

ศาสตร์ สี่ สี สี่ไต

ความ(ไม่)รู้กับเดียดนาหลังปฏิกัตติ

วันที่ 25 มีนาคม 2547

ห้อง 407 เวลา 10.15-12.15 น.

ปีทางมานุษยวิทยาครั้งที่ 3

ทั่วทุกแดน

24-26 มีนาคม 2547 ณ ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร

สนับสนุนการประชุมโดย

สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย(สกว.)



“ผู้ถือกุญแจกล่องใส่เงิน” : ลัทธิพิธีเจ้าแม่สามตำหนัก-สี่ตำหนัก และพื้นที่ผู้หญิงยุคหลังสังคมนิยมเวียดนาม

(A Money Box Keeper: Tam Phu-Tu Phu Cult and Women Space in post-Socialism Vietnam)

ศิลปกิจ คีชันติกุล

บทคัดย่อ

เวียดนามเป็นสังคมหนึ่งที่ได้รับอิทธิพลอย่างสูงจากลัทธิขงจื้อ ซึ่งเป็นลัทธิที่ให้ความสำคัญกับผู้ชาย หรือมีผู้ชายเป็นจุดศูนย์กลาง ทำให้สถานภาพและบทบาททางสังคมวัฒนธรรมของผู้หญิงตกเป็นรองผู้ชาย คูเหมือนองค์ความรู้ชุดนี้จะเป็นองค์ความรู้กระแสหลักที่ครอบงำความรู้และความเข้าใจต่อสังคมเวียดนามของคนนอก (คนไทย) หรือผู้ที่เริ่มต้นเรียนรู้สังคมแห่งนี้ อย่างไรก็ตาม ได้มีข้อเขียนหลายชิ้นที่ย้ำและยืนยันว่า แท้จริงแล้วสถานภาพและบทบาทของผู้หญิงเวียดนามนั้นไม่ได้ด้อยค่าแต่อย่างใด เพราะผู้หญิงยังมีที่ทางของตนเอง โดยเฉพาะในครอบครัว

จากการศึกษาลัทธิพิธีเจ้าแม่สามตำหนัก-สี่ตำหนัก (Tam phu-Tu phu) ในเขตกรุงฮานอย, เวียดนาม ตั้งแต่เดือนพฤศจิกายน พ.ศ. 2545 เป็นต้นมา พบว่าผู้หญิงเวียดนามได้อาศัยลัทธิพิธีดังกล่าวเป็นเครื่องมือในการเน้นย้ำความคงอยู่และที่ทางของตนเอง โดยเฉพาะพื้นที่ทางเศรษฐกิจของครอบครัวท่ามกลางกระแสการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจสังคมของเวียดนามยุคหลังสังคมนิยมในปัจจุบัน ในฐานะที่ได้ชื่อว่าเป็น “ผู้ถือกุญแจกล่องใส่เงิน” (Tay hom chia khoa) ของครอบครัว

คำหลัก ลัทธิพิธีทรงเจ้า พื้นที่ผู้หญิง การเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจสังคมยุคหลังสังคมนิยม

อุดมการณ์ขงจื๊อ : อิทธิพลต่อผู้หญิงเวียดนาม

อุดมการณ์ขงจื๊อเป็นอุดมการณ์หนึ่งที่ดีได้ว่ามีอิทธิพลต่อสังคมและวัฒนธรรมของเวียดนามเป็นอย่างมาก กล่าวโดยทั่วไปแนวความคิดของอุดมการณ์ขงจื๊อนั้นหมายถึงแนวปฏิบัติต่อความสัมพันธ์ของคนในสังคม ทั้งในระดับครอบครัวและในระดับสังคม การได้รับอิทธิพลจากอุดมการณ์ขงจื๊อนั้น ย่อมส่งผลต่อพื้นที่และบทบาทของผู้หญิง ทั้งในระดับครอบครัวและในระดับสังคม ซึ่งเป็นประเด็นที่ถกเถียงกันอยู่ไม่น้อยว่าสังคมและระบบครอบครัวของเวียดนามได้รับอิทธิพลความคิดของอุดมการณ์ขงจื๊อที่มีอิทธิพลมาจากจีนมากเพียงไหน ซึ่งระดับของความเข้มข้นเคร่งครัดของอุดมการณ์ขงจื๊อ ย่อมส่งผลต่อหน้าที่และพื้นที่ของผู้หญิงแตกต่างกันไปในแต่ละสังคม

การศึกษาเกี่ยวกับอุดมการณ์ขงจื๊อที่มีต่อบทบาทผู้หญิงเวียดนาม อาจแบ่งออกได้เป็นสองกระแส กล่าวคือ กระแสแรกคือแนวคิดที่ว่าหน้าที่และบทบาทของผู้หญิงอยู่ภายใต้การดูแลของผู้ชายตามแบบแผนปฏิบัติของอุดมการณ์ขงจื๊อ ความคิดดังกล่าวเป็นเสมือนชุดความคิดที่มีต่อการมองบทบาทของผู้หญิงและผู้ชายในลักษณะของหน้าที่ทางสังคมและเป็นกรอบของความสัมพันธ์ในครอบครัว ความคิดของขงจื๊อที่ว่า “เมื่อเป็นเด็กเธอจะต้องเชื่อฟังผู้เป็นพ่อ เมื่อเธอแต่งงานจะต้องเชื่อฟังสามี เมื่อสามีตายเธอต้องเชื่อฟังลูกชายคนโต” (Tai gia tong phu, xuat gia tong phu, phu tu tong tu) ซึ่งอาจกล่าวได้ว่าเป็นความคิดของการยกย่องผู้ชายและกดทับผู้หญิง (trong nam khinh nu)² ความคิดขงจื๊อดังกล่าวส่งผลให้ผู้หญิงต้องยอมจำนนต่อผู้ชาย ในขณะที่สังคมเปิดโอกาสให้ผู้ชายสามารถมีผู้หญิงอื่น แต่ผู้หญิงจะต้องอยู่ในศีลธรรมของความซื่อสัตย์ต่อสามีเมื่อสามีเสียชีวิตจะต้องอดทนหมั่นเลี้ยงดูลูกเต้าและเฝ้าเซ่นไหว้สามี และหน้าที่สำคัญของการเป็นผู้หญิงก็ต้องเกิดลูกชายให้กับสามี หากไม่สามารถให้กำเนิดลูกชาย ภรรยาอาจต้องไปหาหญิงอื่นมาให้สามี³

อิทธิพลของลัทธิขงจื๊อที่มีต่อระบบครอบครัวแบบดั้งเดิมของเวียดนามนั้น มีมาอย่างยาวนานและมามีอิทธิพลสูงสุดในสมัยราชวงศ์เล (ศตวรรษที่ 15) เรื่อยมาจนถึงราชวงศ์เหงียน ก่อนจะลดความสำคัญลงเมื่อเวียดนามตกเป็นอาณานิคมของฝรั่งเศสปลายศตวรรษที่ 19 โดยเฉพาะเมื่อรัฐบาลเจ้าอาณานิคมสั่งให้ยกเลิกระบบการสอบเข้ารับราชการแบบขงจื๊อ⁴ อย่างไรก็ตาม ความคิดขงจื๊อยังคงมีอิทธิพลต่อระบบครอบครัวเวียดนามเช่นเดิม งานเขียนของ Mai Huy Bich ชี้ให้เห็นว่า อิทธิพลของลัทธิขงจื๊อเป็นปัจจัยหนึ่งในการก่อรูปของครอบครัวเวียดนาม อิทธิพลดังกล่าวไม่เพียงครอบคลุมชีวิตทางสังคม แต่ยังครอบคลุมถึงวิถีชีวิตเกี่ยวกับครอบครัวของเวียดนาม ครอบครัว

¹ แนวคิดของอุดมการณ์ขงจื๊อ หมายถึงแนวปฏิบัติที่มีต่อความสัมพันธ์ของคนในสังคม โดยแบ่งเป็นความสัมพันธ์ระดับใหญ่และเล็ก ความสัมพันธ์ที่มีต่อสังคมระดับใหญ่คือ ความสัมพันธ์ระหว่างสวรรค์ กับจักรพรรดิ ระหว่างจักรพรรดิกับขุนนางและระหว่างขุนนางกับประชาชน ส่วนความสัมพันธ์ระหว่างสังคมระดับเล็กคือ ความสัมพันธ์ระดับสามียและภรรยา พ่อและลูก พี่และน้อง อาจารย์และศิษย์ และเพื่อนกับเพื่อน (Stephen O'Harrow “Vietnamese Women and Confucianism: Creating Spaces from Patriarchy” in *Male and Female in Developing Southeast Asia*. Wazir Jahan Karim (ed.), 1995, p. 162)

² Ho Duc Tho. Mau Lieu Su Thi. HN: Nxb van hoa dan toc, 2000, p.19

³ Nguyen Thi Thanh Binh, Dana Healy. *Cac Khia Canh van hoa Viet Nam*. HN: Nxb the gioi, 2002, pp. 69-70

⁴ Nguyen Thi Thanh Binh, Dana Healy, Ibid, p. 44

ครัวจะมีอำนาจให้ขาดเหนือสมาชิกในครอบครัว บุคคลไม่มีเสรีภาพอย่างเป็นรูปธรรมและไม่มีความเป็นอิสระส่วนตัว⁵

ในขณะที่ชวนงานการศึกษาอีกกระแสหนึ่งมองว่า แม้อิทธิพลของลัทธิขงจื๊อที่เน้นความเป็นใหญ่ของผู้ชายจะครอบงำระบบครอบครัวของเวียดนาม แต่ในความเป็นจริงแล้วผู้หญิงเวียดนามยังคงมีความเท่าเทียมกันกับผู้ชายและมีพื้นที่ของตนเองที่ชัดเจนในครอบครัว ซึ่งอิทธิพลของขงจื๊อที่เข้มงวดมักอยู่ในครอบครัวของชนชั้นสูงในสังคม ส่วนครอบครัวของสามัญชนมักอิงอยู่กับจารีตแบบพื้นบ้าน⁶

Insun Yu ศึกษากระบวนการกฎหมายและสังคมของเวียดนามสมัยศตวรรษที่ 17⁷ และ 18⁸ ได้ชี้ให้เห็นว่าครอบครัวแบบจารีตของเวียดนามนั้นผู้ชายไม่ได้เป็นใหญ่ดังเช่นครอบครัวแบบขงจื๊อจริง ๆ เพราะผู้หญิงมีความเท่าเทียมกับผู้ชายในครอบครัว เมื่อเปรียบเทียบกับระบบครอบครัวแบบขงจื๊อของจีนที่พ่อจะมีอำนาจเหนือสมาชิกคนอื่น ๆ ในครอบครัว ส่วนลักษณะครอบครัวของเวียดนามจะมีความเท่าเทียมกันระหว่างสามีกับภรรยา ในครอบครัวเวียดนามภรรยาหรือแม่มีบทบาทที่สำคัญ ลูกสาวมีสิทธิทางมรดกเท่าเทียมกับลูกชายและมีสิทธิเช่นให้บุตรพรบุษในกรณีที่ครอบครัวนั้นไม่มีลูกชาย ผู้หญิงและผู้ชายมีสิทธิในทรัพย์สินก่อนการแต่งงานของตนเอง หากหย่าร้างให้แบ่งทรัพย์สินเท่า ๆ กันในแต่ละฝ่าย การแต่งงานแบบคลุมถุงชนมักเกิดกับครอบครัวของชนชั้นสูงเท่านั้น ส่วนสามัญชนมักแต่งงานโดยไม่ได้คลุมถุงชน⁹ งานเขียนของ Tran Quoc Vuong ก็ชี้ให้เห็นว่าพื้นฐานดั้งเดิมคนเวียดนามให้ความสำคัญกับแม่และภรรยาในขณะที่ลัทธิขงจื๊อให้ความสำคัญพ่อหรือสามี⁸ อีกทั้งงานเขียนของ Stephen O'Harrow ก็ยังได้เน้นย้ำให้เห็นว่าผู้หญิงเวียดนามสามารถสร้างที่ทางให้กับตนเองได้ภายใต้ระบบสังคมที่ผู้ชายเป็นใหญ่⁹

ผู้เขียนนำเอาลัทธิพิธีเจ้าแม่สามตำหนัก-สี่ตำหนัก มาเป็นตัวแทนหนึ่งเพื่อแสดงให้เห็นว่าแท้จริงแล้วสังคมเวียดนามเปิดและยอมรับที่ทางและสถานภาพของความเป็นผู้หญิง โดยเฉพาะมิติที่เชื่อมสัมพันธ์กับระบบเศรษฐกิจของครอบครัว ซึ่งถือเป็นพื้นที่ที่สำคัญของผู้หญิงเวียดนาม การเข้าร่วมลัทธิพิธีดังกล่าวก็เพื่อที่จะตอบสนองความต้องการของผู้หญิงในการเน้นย้ำที่ทางและสถานภาพในครอบครัวของตนเอง

⁵ Le Ngoc Van "Overview of Research on the Vietnamese family during DOIMOI ใน Family and Women studies, no 1 (June 2002) p. 19

⁶ Le Ngoc Van, Ibid, p. 19

⁷ Le Ngoc Van, Ibid, p. 19

⁸ Le Ngoc Van, Ibid, p. 20

⁹ Stephen O'Harrow "Vietnamese Women and Confucianism: Creating Spaces from Patriarchy" in Male and Female in Developing Southeast Asia. Wazir Jahan Karim (ed.), 1995, pp. 161-180

พื้นที่ผู้หญิงในสังคมเวียดนาม

อาจกล่าวได้ว่าพื้นที่ของผู้หญิงในสังคมเวียดนามประกอบด้วย พื้นที่ในระดับรัฐ ซึ่งเป็นความคาดหวังของรัฐในการสร้างภาพลักษณ์ของความเป็นผู้หญิง หรือก็คือความเป็นผู้หญิงที่รัฐอยากให้เป็น พื้นที่ในครอบครัว ซึ่งสะท้อนออกถึงความรับผิดชอบในความเป็นเมียและแม่ และพื้นที่ทางเศรษฐกิจที่ได้รับการครอบครองโดยผู้หญิง

-พื้นที่ระดับรัฐ

ตำนานของวีรสตรีที่เสียสละชีพเพื่อชาติ ในการลุกขึ้นเป็นผู้นำกอบกู้เอกราชจากการตกเป็นอาณานิคมของจีน ได้รับการผลิตซ้ำในแบบเรียนประวัติศาสตร์ระดับชั้นมัธยมศึกษาตอนต้นของเวียดนาม เพื่อต้องการเน้นย้ำพื้นที่ทางประวัติศาสตร์ในการสร้างชาติบ้านเมืองของผู้หญิงตั้งแต่อดีตเรื่อยมาจนถึงปัจจุบัน เรื่องราวของฮาย บ่าจิงวีรสตรีเวียดนามจึงปรากฏขึ้น ในแบบเรียนบันทึกไว้ว่า จิงจิกและจิงญูลูกสาวของเจ้านายผู้ปกครองอำเภอเมลิง จังหวัดชาวจี (บริเวณจังหวัดห่าดัยในปัจจุบัน) ทนต่อสภาพการตกเป็นผู้ถูกปกครองจากจีนไม่ไหว จึงได้รวบรวมสมัครพรรคพวกเพื่อลุกขึ้นต่อต้านการปกครองของจีน รวบรวมผู้คนในไม่ช้าปี ค.ศ. 40 กองกำลังของฮาย บ่าจิงได้ลุกขึ้นสู้และเข้ายึดเมืองเมลิง หลังจากนั้นได้ยกกองกำลังเข้ายึดเมืองโก่วลาวและเมืองลวีเลวซึ่งเป็นเมืองศูนย์กลางการปกครองของเจ้าอาณานิคมจีน นั่นคือชัยชนะครั้งแรกของเวียดนามที่สามารถปลดแอกจากการตกเป็นอาณานิคมของจีนโดยมีผู้หญิงเป็นผู้นำและสถาปนาตนเองเป็นกษัตริย์ในเวลาต่อมา อย่างไรก็ตาม รวบรวมผู้คนในปี ค.ศ. 43 จีน ได้ส่งกองกำลังหลายหมื่นนายลงมาตีเวียดนามอีกครั้ง ด้วยกองกำลังศัตรูที่มากกว่าทำให้ท้ายที่สุดฮาย บ่าจิงต้องเสียชีวิตที่เก็มเค แม้การลุกขึ้นต่อสู้ของฮาย บ่าจิงจะไม่ประสบความสำเร็จแต่ได้แสดงให้เห็นประชาชนเวียดนามประจักษ์ถึงความรักชาติและต้องการอิสรภาพ¹⁰ ต่อมาได้ปรากฏเรื่องราวของบ่าเจี๋ยผู้หญิงที่ลุกขึ้นเป็นผู้นำในการปลดแอกจากการตกเป็นอาณานิคมของจีนอีกครั้งหนึ่ง เรื่องราวเกิดขึ้นในปี ค.ศ. 248 บ่าเจี๋ยด้วยวัยเพียง 19 ปี ด้วยความคิดที่ต้องการปลดแอกให้แก่บ้านเมืองจึงได้รวบรวมสมัครพรรคพวก จากนั้นจึงลุกขึ้นต่อต้านการปกครองของจีนจนสำเร็จ แต่ท้ายที่สุดจีนได้ยกกองกำลังกลับมายึดครองเวียดนามอีกครั้งหนึ่ง ทำให้บ่าเจี๋ยต้องเสียชีวิตตนเองที่ภูเขาดัง จังหวัดแทงหัว¹¹

การเสียสละเพื่อชาติ ยังคงได้รับการถ่ายทอดและถือเป็นปฏิบัติการอย่างหนึ่งของรัฐที่พยายามเรียกร้องให้ผู้หญิงสนองตอบความต้องการของรัฐดังกล่าว การก่อตั้งสหภาพผู้หญิงเวียดนาม (Vietnamese Women Union) ช่วงต้นทศวรรษที่ 1930 เพื่อสนับสนุนการกอบกู้เอกราชจากเจ้าอาณานิคมฝรั่งเศสและสหรัฐอเมริกาในเวลาต่อมานั้น อาจกล่าวได้ว่าสหภาพผู้หญิงคือหน่วยงานที่พยายามกระตุ้นให้ผู้หญิงเวียดนามเห็นความสำคัญต่อการเสียสละเพื่อชาติบ้านเมือง เพราะผู้หญิงถือเป็นมวลชนที่สำคัญกลุ่มหนึ่ง ดังนั้นจึงเกิดนโยบายและคำขวัญต่างๆ เพื่อเรียกร้องให้ผู้หญิงร่วมปฏิบัติ หลังจากได้รับชัยชนะจากเจ้าอาณานิคมฝรั่งเศส ผู้หญิงได้รับการเรียกร้องให้ใส่ใจกับการผลิต จัดงานนโยบายของรัฐบาล มีความรู้ในทางการเมือง วัฒนธรรมและเทคโนโลยี ดูแลครอบครัว และถูก และเข้าร่วมจัดการดูแลทางเศรษฐกิจ (ค.ศ.1961-1965) แต่ในช่วงที่ต้องทำสงครามกับสหรัฐอเมริการู้ผู้หญิงได้รับการเรียกร้องให้เสียสละ ซึ่งกลายมาเป็นความรับผิดชอบ 3 ประการ คือ ค่การผลิตและการงาน ค่ครอบครัว และค่อการป้องกันประเทศชาติ(ค.ศ.1965-1975) คำขวัญดังกล่าวมีส่วนผสมมาจากหลักการผลิตแบบ

¹⁰ Nguyen Kien, Nguyen Cao Luy, Lịch sử 6. HN: Nxb giao duc, 2001, pp. 49-54

¹¹ Nguyen Kien, Nguyen Cao Luy, Ibid, pp. 67-68

สังคมนิยมและหลักศีลธรรมของขงจื๊อที่เน้นความบริสุทธิ์ การทำงานหนัก ประพฤติตนที่เหมาะสม ซึ่งรัฐเวียดนามนำมาปรับใช้เพื่อตอบสนองบริบททางสังคมการเมืองแบบใหม่ ความคาดหวังเดิมของสังคมที่มีต่อผู้หญิงที่เน้นบทบาทและความรับผิดชอบเฉพาะพื้นที่ในครอบครัว ต้องกลายมามีหน้าที่รับผิดชอบที่เพิ่มขึ้นในระดับประเทศ คือ ต้องแก่งแย่งงานของชาติและงานของครอบครัว(gioi viec nuoc dam viec nha)¹²

-พื้นที่ในครอบครัว

นอกเหนือจากความคาดหวังต่อการเสียสละของผู้หญิงในระดับรัฐ สังคมยังคาดหวังถึงการแสดงบทบาทของความเป็นเมียและแม่ คือบทบาทของการเป็นแม่บ้านที่มีหน้าที่หลักในการดูแลจัดการเรื่องราวต่าง ๆ ภายในครอบครัว รวมทั้งการดูแลลูกได้ ผู้เขียนจึงยกบทกวีของนักกวีหญิงเวียดนามมาสะท้อนภาพดังกล่าวเพื่อจะได้เข้าใจความเป็นผู้หญิงเวียดนามมากขึ้น .

“...พวกผู้ชายคิดค้นรถไฟได้ดิน ขีปนาวุธ เครื่องบิน...

ฉันเป็นเพียงแค่พวกผู้หญิงธรรมดาไร้ชื่อไร้เสียง

ทุกวันวุ่นอยู่กับงานครัว

ชีวิตลำบากต้องทำอะไรดี

ข้าวสาร ขนมน้ำมัน ปูนอย่างไรจึงจะพอ

หัวสมองมีแต่คิดเรื่องจับจ่ายซื้อของ

มะเขือ มันหมู กะปิ ผัก

...

ฉันยังต้องเข้าคิวซื้อเนื้อ

ซื้อรองเท้าแตะให้ลูกไปโรงเรียน

ฉันให้ความสนใจกับสุนัข, ยาสีฟัน

ห่วงปีกเสื้อผ้าใช้สามีและลูกได้อบอุ่น

...

ฉันเป็นเพียงผู้หญิงธรรมดาในโลก

ทุกวันวุ่นอยู่กับงานครัว

ฉันไม่มีรถไฟได้ดิน ขีปนาวุธ เครื่องบิน

ยังไม่มียานอวกาศ

ฉันมีเพียงกระทะ หม้อ ไฟ

มีความรักและคำกล่อมลูก...”¹³

ในระดับครอบครัว บทบาทที่สำคัญที่สุดของความเป็นผู้หญิงเวียดนามคือความรับผิดชอบต่อครอบครัว และลูก นั่นหมายถึงว่าผู้หญิงต้องทำงานหนักและเสียสละความสุขส่วนตัวเพื่อความสุขของครอบครัว เมื่อเปรียบเทียบกับผู้ชาย ผู้หญิงมีความรู้สึกถึงความรับผิดชอบต่อครอบครัวสูงกว่า เพราะเป็นที่รับรู้กันว่าผู้ชายมีความเป็น

¹² Tine Gammeltoft. “Faithful, heroic, resourceful: Changing images of women in Vietnam” in *Vietnamese society in transition: The daily politics of reform and change*. John Kleinen (ed.) Het Spinhuis, 2001, p. 272

¹³ Xuan Quynh. *Tho tru tinh*. HN: Nxb hoi nha van, 2001, pp. 14-15

อิสระและขีดหุ่นมากกว่า ผู้หญิงต้องคิดและกังวลเรื่องในครอบครัวและการดูแลลูกได้¹⁴ ดังนั้นลูกเต้าจะเป็นคนดีหรือไม่ดีขึ้นอยู่กับผู้เป็นแม่หรือยาย ดังสำนวน “ลูกเกรเพราะแม่ หลานเกรเพราะย่า”(con hu tai me, chau hu tai ba)¹⁵ ภาพลักษณ์ของความเป็นแม่นั้นดูยิ่งใหญ่มาสำหรับผู้หญิง การดูแลครอบครัวในเรื่องต่างๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเรื่องเศรษฐกิจในครอบครัว การบริหารจัดการและตัดสินใจในการจับจ่ายล้วนแต่เป็นหน้าที่ของผู้หญิงทั้งสิ้น คุณสมบัติข้อหนึ่งของการเลือกภรรยาที่สำคัญในอดีตที่ คือ ผู้หญิงที่ดีควรเป็นคนที่มีจิตต่อรองราคาและเลือกซื้อสินค้า¹⁶ ทั้งนี้เพื่อแสดงให้เห็นถึงศักยภาพและความสามารถในการดูแลครอบครัวของเธอ

เพราะฉะนั้นอาจกล่าวได้ว่า พื้นที่และความสำคัญของผู้หญิงในสังคมเวียดนามยังคงมีอยู่ ทั้งในสายตาของรัฐผู้หญิงก็ยังเป็นกำลังหลักในการพัฒนาและสร้างชาติ อีกทั้งในพื้นที่ครอบครัวผู้หญิงก็ยังมืบทบาทในด้านจัดการเรื่องต่างๆในครอบครัว ดังนั้นจึงเห็นได้ว่าผู้หญิงยังได้รับการยกย่องและให้ความสำคัญจากสังคม

-พื้นที่ทางเศรษฐกิจ

หลังจากความล้มเหลวของนโยบายการดำเนินเศรษฐกิจแบบสังคมนิยมที่เน้นการใช้แรงงานในโรงงานและระบบสหกรณ์ ปลายทศวรรษที่ 80 พรรคและรัฐเวียดนามได้หันมาดำเนินนโยบายการเปิดประเทศและเน้นระบบเศรษฐกิจการตลาด ที่มุ่งเน้นความเป็นอุตสาหกรรมและความทันสมัยที่เปิดโอกาสให้เอกชนสามารถดำเนินธุรกิจและเน้นเจ้าของกิจการ แม้นโยบายดังกล่าวจะดำเนินมาเกือบ 20 ปีแล้วก็ตาม แต่หัวใจของระบบเศรษฐกิจของเวียดนามยังคงเป็นระบบธุรกิจขนาดเล็กหรือธุรกิจครอบครัว และผู้ที่มีบทบาทสำคัญในการดำเนินธุรกิจดังกล่าวก็คือผู้หญิง¹⁷ ภาพผู้หญิงที่ดำเนินการค้าขายเพื่อสร้างรายได้ให้กับครอบครัวมีมาอย่างต่อเนื่องในประวัติศาสตร์เวียดนาม และเพิ่งมาชะงักลงเมื่อเวียดนามหันมาดำเนินนโยบายปฏิรูปเศรษฐกิจ ด้วยวิธีการระบบสหกรณ์ ในช่วงที่ประเทศยังคงดำเนินนโยบายเศรษฐกิจตามแนวทางสังคมนิยม ดังนั้นจึงเป็นเรื่องปกติในชีวิตประจำวันที่จะเห็นภาพผู้หญิงวนวายอยู่กับการทำมาค้าขายในตลาด¹⁸

ภาพรวมในระดับประเทศที่สะท้อนภาพของเศรษฐกิจนอกระบบ ได้ชี้ให้เห็นว่าแรงงานที่ทำงานอยู่ในภาคเศรษฐกิจนอกระบบของเวียดนามมีมากกว่าครึ่งหนึ่งของกำลังแรงงานโดยรวมทั้งหมด และในภาคเศรษฐกิจดังกล่าวผู้หญิงเป็นแรงงานหลักที่มีสูงถึง 70 เปอร์เซ็นต์ของกำลังแรงงาน และส่วนใหญ่ไม่ได้เป็นแรงงานที่มีการศึกษาสูง งานที่ส่วนใหญ่จะเป็นการค้าขายในตลาดหรือหาบเร่¹⁹

ในเชิงเศรษฐกิจครอบครัว ผู้หญิงคือผู้ที่มีบทบาทสำคัญในการสร้างรายได้ให้กับครอบครัว ดังสำนวนที่ว่า “ตลอดทั้งปีทำมาค้าขายทั้งที่สูงที่ราบ สามารถเลี้ยงดูลูก 5 คนกับพ่ออีก 1 คน”(Quanh nam buon ban o non song,

¹⁴ Tine Gammeltoft, "ibid., pp. 273-274

¹⁵ Ngo Duc Thinh. *Dao Mau o Viet Nam*, pp. 15-16

¹⁶ Tran Xuan. "Tim vo giua chon cho dong...kho qua". *Bao kinh te & do thi*. (3-10-2003), p. 13

¹⁷ Stephen O'Harrow "Vietnamese Women and Confucianism: Creating Spaces from Patriarchy" in *Male and Female in Developing Southeast Asia*. Wazir Jahan Karim (ed.), 1995, p. 164, Le Ngoc Van "Overview of Research on the Vietnamese family during DOIMOI in *Family and Women studies*, no 1 (June 2002) p. 19

¹⁸ Stephen O'Harrow. *Ibid*, p. 165

¹⁹ Nguyen Kim Thuy. "Vietnamese women in the unofficial economic sector" in *Images of the Vietnamese Women in the new millennium*. HN: Nxb the gioi, 2002, p.54

nuoi du nam con voi mot chong)²⁰ และคำกล่าวที่ว่า“ผู้ชายที่มีความสามารถ (co tai) จริง ๆ เท่านั้นจึงจะสามารถเลี้ยงดูครอบครัวได้ ส่วนใหญ่แล้วผู้หญิงคือผู้ที่เลี้ยงดูครอบครัว ผู้หญิงเวียดนามไปอยู่ที่ไหนก็ไม่กลัวอดตาย ขอเพียงมีตลาดให้ขายของ”²¹

ในลัทธิพิธีเจ้าแม่สามตำหนัก-สี่ตำหนัก ผู้เข้าร่วมและผู้ที่เป็นคนทรงเจ้าส่วนใหญ่คือผู้หญิงที่มีครอบครัวแล้วและมีอาชีพค้าขาย ภาวะเศรษฐกิจที่เปลี่ยนไปในปัจจุบันทำให้ผู้หญิงต้องรับผิดชอบครอบครัวและทำงานหนักมากยิ่งขึ้น ความคาดหวังต่อการมีสภาพชีวิตที่ดีและครอบครัวมีความสุขจึงเป็นสิ่งที่ผู้หญิงปรารถนา

ลัทธิพิธีเจ้าแม่สามตำหนัก-สี่ตำหนัก : ภาพสะท้อนพื้นที่ผู้หญิง

ลัทธิพิธีเจ้าแม่สามตำหนัก-สี่ตำหนักถือเป็นลัทธิพิธีที่ได้รับอิทธิพลมาจากลัทธิเต๋า²² และแพร่หลายมาอย่างยาวนานในประวัติศาสตร์ของเวียดนาม หากจะสืบค้นถึงจุดกำเนิดของลัทธิเจ้าแม่สามตำหนัก-สี่ตำหนักว่าปรากฏความตั้งแต่เมื่อใด คำถามดังกล่าวคงยากต่อการบ่งบอกได้แน่ชัด เพราะนักวิชาการเวียดนามที่ศึกษาลัทธินี้ในเชิงคติชนวิทยาหลายคน²³ ก็ไม่สามารถสืบค้นหรือหาหลักฐานที่ชัดเจนได้ เพียงแต่มีการให้ความคิดเห็นว่าลัทธิพิธีดังกล่าวน่าจะมีจุดกำเนิดมาจากการนับถือเจ้าผู้หญิง (Nu Than) ซึ่งถือว่าเป็นความเชื่อพื้นบ้านที่แพร่หลายในหมู่บ้านเวียดนาม แล้วมีการพัฒนามาเป็นการนับถือเจ้าแม่ (Thanh Mau) แต่ก็เชื่อว่าเจ้าผู้หญิงทุกองค์จะสามารถพัฒนากลายมาเป็นเจ้าแม่ได้ทั้งหมด²⁴

เหตุที่เรียกว่าเจ้าแม่สามตำหนัก (Mau Tam Phu) เนื่องจากเทพเจ้าหลักดั้งเดิมของลัทธิพิธีประกอบด้วยเจ้าแม่ 3 องค์ คือ เจ้าแม่สวรรค์ (Mau Thien) เจ้าแม่ขุนเขา²⁵ (Mau Thuong Ngan) และเจ้าแม่ก่งคา²⁶ (Mau Thoai)

²⁰ Ngo Duc Thinh. *Dao Mau o Viet Nam*, p.16

²¹ สัมภาษณ์หญิงอายุ 42 ปี, พาดเจ้าเค็มแซน ตำบลคิงก้ง อำเภอแทงจี จังหวัดฮานอย, วันที่ 26 กุมภาพันธ์ 2546

²² Nguyen Van Huyen. *The Ancient Civilization of Vietnam*. Hanoi: The Gioi publishers, 2002 [1944], p.256

²³ โปรดดู Dang Van Lung. *Tam Toa Thanh Mau*. HN: Nxb van hoa dan toc, 1991, Vu Ngoc Khanh, Ngo Duc Thinh. *Tu Bat Tu*. HN: Nxb van hoa dan toc, 1990, Vu Ngoc Khanh, Mai Ngoc Chuc, Pham Hong Ha. *Nu Than va Thanh Mau Viet Nam*. HN: Nxb Thanh Nien, 2002, Do Thi Hao, Mai Thi Ngoc Chuc. *Cac Nu Than Viet Nam*. HN: Nxb Phu Nu, 1993, Ha Dinh Thanh. *Phu Tay Ho*. Nxb van hoa dan toc, 1993, Vu Ngoc Khanh, Pham Van Ty. *Van Cat Than Nu*. HN: Nxb van hoa dan toc, 1990

²⁴ Ngo Duc Thinh(chu bien). *Dao Mau o Viet Nam*. HN: Nxb van hoa-thong tin, 2002, p. 17

²⁵ เรื่องราวของเจ้าแม่ขุนเขามืออยู่ด้วยกัน 2 ตัววน ตามตำนานของศาลเจ้าสวเมือ จังหวัดห่าบัก กล่าวว่าสมัยซ่งตั้งเวียงซึ่งเป็นหนึ่งในบรรดาจักรพรรดิ 18 พระองค์สมัยซ่งเวียง ราชินีพระองค์หนึ่งทรงตั้งครรภ์โดยไม่มีที่ท่าว่าจะประสูติ ตอนแรกทุกคนต่างหวงกังวล แต่เมื่อนานเข้าก็เกิดความเกษมสัน เมื่อเวลาผ่านเข้าสู่ปีที่ 3 วันหนึ่งขณะพระราชินีกำลังประพาสป่าได้เกิดอาการปวดพระครรภ์ ประสูติอย่างไม่ได้คาดหมาย บรรดานางกำนัลที่ตามเสด็จต่างก็ไม่รู้จะทำอย่างไร ด้วยความเจ็บปวดเกินกว่าที่จะทนได้พระนางจึงโอบกอดต้นไม้ต้นหนึ่งแล้วจึงประสูติออกมาเป็นพระราชธิดา ด้วยทนต่อความเจ็บปวดไม่ไหวพระราชมารดาจึงเสด็จสวรรคต เมื่อพระราชธิดามีเนื้อแก้วขาวจริญพระชนพรมาพร้อมที่จะมีครอบครัว แต่พระนางกลับไม่สนพระทัยเพราะเฝ้าแต่คิดถึงพระราชมารดา เมื่อทราบเรื่องราวพระราชธิดาจึงคิดสินพระทัยเสด็จเข้าป่าเพื่อตามหาพระราชมารดา ระหว่างทางประพาสพระนางได้ทอดพระเนตรเห็นความทุกข์ยากของเหล่าประสณิกจึงคิดหาทางช่วยเหลือ คืนหนึ่งกลางป่าเขาลำเนาไพรพระราชธิดาสัมผัสได้ถึงความอบอุ่นของผู้เป็นพระราชมารดาจึงตรัสร้องเรียกพระราชมารดา...พระราชมารดา เหมือนรับรู้ถึงความทุกข์ของพระราชธิดาเทวาทักษ์

ซึ่งเจ้าแม่แต่ละองค์จะมีอำนาจหน้าที่ควบคุมดูแลพื้นที่ส่วนต่าง ๆ คือ พื้นที่สวรรค์ พื้นที่ป่าเขาลำเนาไพร และ พื้นที่แม่น้ำลำคลองหนองบึง อาจกล่าวได้ว่าเจ้าแม่ทั้ง 3 องค์ดังกล่าวถือเป็นตัวแทนของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ตามธรรมชาติที่ชาวบ้านเวียดนามสร้างและเคารพบูชาสืบทอดต่อกันมา ส่วนสาเหตุของการกลายมาเป็นเจ้าแม่สี่ตำหนัก (Tu Phu) คือการปรากฏตัวของเจ้าแม่เหลียวแห่ก²⁷ (Mau Lieu Hanh) สมัยราชวงศ์เล (ค.ศ. 1557) นักวิชาการเวียดนามบาง

จึงปรากฏตัวขึ้นและได้มอบคำภีร์สวรรค์ที่สามารถช่วยเขา สร้างแม่น้ำ ช่วยเหลือประชาชน ให้กับเจ้าหญิงได้ศึกษา เจ้าหญิงพร้อมนางกำนัล 12 คน ได้ร่วมกันฝึกฝนจนสำเร็จ และสามารถหาวิธีค้นน้ำจืดมาทำให้ชีวิตความเป็นอยู่ของประชาชนดีขึ้นเป็นลำดับ เมื่อประชาชนมีชีวิตที่ผาสุกขึ้นแล้ววันหนึ่งจึงปรากฏก่อนเมฆลอยต่ำลงมาจับเจ้าหญิงกับบรรดานางกำนัลลอยขึ้นสู่สวรรค์ จากนั้นมาประชาชนจึงสร้างศาลขึ้นบูชาและยกย่องให้เป็นเจ้าแม่กษัตริย์ ส่วนอีกตำนานหนึ่งที่เกี่ยวข้องกับศาลเจ้าแม่กษัตริย์กล่าวว่า เจ้าหญิงลาบิ่ง พระราชธิดาของเจินดิงกับมีเมือง หลานคาของกษัตริย์สูง ผู้มีศิริโฉมงดงามและความสามารถ เจ้าหญิงมักเสด็จตามพระบิดาออกประพาสป่าเขาลำเนาไพรอยู่เสมอ เมื่อเสด็จถึงแห่งหนึ่งก็มักพึงพพระทัยกับทัศนียภาพ ขอบเป็นเพื่อนกับบรรดาต้นไม้ใบหญ้าและสรรพสัตว์ บรรดาเหล่าเจ้าป่าเจ้าเขาทั้งหลายต่างรักใคร่เอ็นดูและได้รับการช่วยเหลือจากเจ้าหญิง ประชาชนคนใดในแถบนั้นต่างก็อยู่เย็นเป็นสุข ด้วยข่าวคราวดังกล่าวทำให้เจ้าสวรรค์ชมเชยเจินดิงกับมีเมือง และแต่งตั้งลาบิ่งให้เป็นเจ้าหญิงขุนเขามิหน้ที่ควบคุมดูแลประจวบเขาทั้ง 81 แห่ง และมีเรื่องเล่าว่าเจ้าหญิงเคยช่วยเหลือกษัตริย์เลเกี่ยวกับเหยียนจ้ายเมื่อครั้งทำศึกกับราชวงศ์ซิงของจีน (Ngo Duc Thinh, Ibid, pp. 35-37)

²⁶ เรื่องราวของเจ้าแม่กษัตริย์มีอยู่ 2 ตำนาน ตำนานจากบ้านอาลือมีว่า สมัยกษัตริย์กิงเจียงเวือง พระองค์ทรงพพระทัยกับการเสด็จประพาสตามที่ต่าง ๆ วันหนึ่งขณะเสด็จไปถึงบริเวณที่ราบลุ่มแม่น้ำ พระองค์ได้พบกับสตรีศิริโฉมงามหนึ่งซึ่งเป็นลูกสาวของล่องเวือง (พญานาค) พระองค์จึงหลงรักและแต่งงานกับนาง ต่อมานางประสูติพระราชโอรสมีชื่อว่าหล่ากลองเกวิน คับบรรพบุรุษของหล่ากลองเวินจากจังหวัดเคียนกวางเล่าว่า เจ้าชายกิงเจียวพระราชโอรสของกษัตริย์ผู้ครองโลกมนุษย์ได้แต่งงานกับพระราชธิดาของกษัตริย์ล่องเวือง (พญานาค) ผู้ครองบึงคังคัง (ประเทศจีน) พ่อแม่เจ้าชายได้แต่งงานเป็นครั้งที่สองกับนางท้าวภายหลังที่มีจิตใจจืดจางริษยา จึงกล่าวใส่ร้ายพระราชธิดาของล่องเวืองว่าคบชู้ผู้ชาย ด้วยความพิโรธเจ้าชายจึงสั่งให้นำตัวนางไปปล่อยไว้กลางป่าเพื่อให้เป็นอาหารของสัตว์ป่า ที่กลางป่านางไม่โดนสัตว์ป่าทำร้ายซ้ำยังได้รับความรักใคร่จากบรรดาสัตว์ป่า ทุกวันสัตว์จะเก็บผลไม้มาให้ นางเสวยประทังชีวิต วันหนึ่งมีนักบวชลัทธิขงจื้อคนหนึ่งไปพบนาง นางจึงขอให้ นำข่าวคราวของนางไปบอกกล่าวกับพระราชบิดาล่องเวืองเพื่อขอความช่วยเหลือ หลังจากพระองค์ช่วยเหลือนางแล้วจึงลี้ภัยนางให้กับนักบวชนั้นแต่ได้รับการปฏิเสธเพราะต้องการเป็นเพียงเพื่อนสนิทและต้องการเชิดชูคุณธรรมของนาง ชาวบ้านจึงยกย่องบูชาให้นางเป็นเจ้าแม่กษัตริย์ (Ngo Duc Thinh, Ibid, pp. 39-40)

²⁷ ตำนานของเจ้าแม่เหลียวแห่ก เกี่ยวข้องสัมพันธ์กับเจ้าแม่สวรรค์ เพราะเชื่อกันว่าเจ้าแม่สวรรค์ได้จุติลงมาเกิดเป็นเจ้าแม่เหลียวแห่กในโลกมนุษย์ เรื่องราวมีอยู่ว่า ในรัชสมัยของกษัตริย์เล แอง ค.ศ. 1557 ภรรยาของชายที่ชื่อเลอาทงที่หมู่บ้านอาณดา ค่ำบลเวินเก็ค อำเภอกิเยนบ้าน จังหวัดนามดิ่ง เกิดเจ็บป่วยอย่างหนักขณะกำลังตั้งครรภ์ รักษาอย่างไรก็ไม่หาย วันหนึ่งได้มีนักบวชเดินทางผ่านมาจึงมาทำการช่วยเหลือโดยการส่งวิญญาณเลอาทงขึ้นไปบนสวรรค์ ที่นั่นเขาได้เห็นภานางฟ้ากวิ้งเงื่องกำลังได้รับการพิจารณาโทษให้ลงมาเกิดในโลกมนุษย์เพราะทำด้วยหยอกสวรรค์แตก ต่อมาภรรยาเขาได้ให้กำเนิดลูกสาว คินนังจึงเกิดกลืนรูปหอมอย่างประหลาดและแสงจันทร์ได้สาดส่องเข้ามาทางหน้าต่างบ้าน ทั้งคู่ได้ตั้งชื่อลูกสาวว่าสาแวงเคียน เวลาผ่านไปนางเติบโตใหญ่เป็นหญิงทั้งงดงามและมีความสามารถทางร้อยแก้วร้อยกรอง การดนตรี พ่อแม่ นางได้ยกนางให้กับตัวนางลูกชายของเพื่อนที่ชื่อเจินกง หลังจากสาแวงเคียนให้กำเนิดลูก 2 คน ซึ่งตรงกับวันที่ 3 เดือน 3 นางได้เสียชีวิตอย่างไม่มีสาเหตุด้วยอายุเพียง 21 ปี เนื่องจากหมดเวลาจึงต้องกลับสู่สรวงสวรรค์ นางเพียรเฝ้าขออนุญาตเจ้าสวรรค์เพื่อนำนางได้กลับไปหาครอบครัวที่เมืองมนุษย์ ในที่สุดเจ้าสวรรค์ก็อนุญาตและแต่งตั้งให้นางเป็นเจ้าหญิงเหลียวแห่ก นางได้กลับมาเยี่ยมพ่อแม่ สามิและลูกแล้ว เพราะเป็นนางฟ้านางสวรรค์ จึงไม่สามารถใช้ชีวิตอย่างมนุษย์ได้ จนกระทั่งพ่อแม่และสามิเสียชีวิต ลูกคามีครอบครัวเป็นหลักแหล่ง นางจึงเริ่มเหาะเหินเดินอากาศ แปลงร่างเพื่อหยอกหัวกับผู้คนทั่วไป บางครั้งก็แปลงเป็นหญิงชราอยู่ริมถนน บางครั้งก็แปลงเป็นหญิงสาวสวยในร้านอาหาร คนดีได้รับความสุข คนชั่วได้รับผลกระทบ นางขึ้นไปจังหวัดหล่างเจิน แปลงเป็นหญิงรูปร่างงดงามต่อภักย์กลอนกับฟุ้งกักกวาน และต่อภักย์กลอนกับชายจากตระกูลฟุ้ง ึง และหลี่ ที่ไต้ย (ฮานอย) แล้วจึงไปที่หมู่บ้านซ็อก จังหวัดเหงะอาน ที่นั่นนางได้แต่งงานกับชายที่เคยเป็นสามีนางมาก่อน แต่อยู่ได้ไม่นานนางก็ต้องกลับขึ้นสรวงสวรรค์ ด้วยความปรารถนาการใช้ชีวิตในโลก

คนให้เหตุผลว่าช่วงเวลาดังกล่าวเป็นช่วงเวลาที่สำคัญเรื่องสูงสุด และบ้านเมืองเวียดนามในช่วงเวลานั้น กำลังประสบกับความวุ่นวายภายใน คือเกิดการทำศึกระหว่างเจ้าพระยาตระกูลจิ่ง (Chua Trinh) ที่คุมอำนาจเหนือ กษัตริย์เล็กกับกษัตริย์หมากที่ซึ่งราชบัลลังก์จากกษัตริย์เล และเจ้าพระยาตระกูลเหงียน (Chua Nguyen) ที่กำลังขยาย อำนาจในแถบภาคกลางของเวียดนามในสมัยนั้น ความวุ่นวายและความเคียดแค้นที่เกิดขึ้น ทำให้เจ้าแม่เหลียว แทกปรากฏตัวขึ้นมาเพื่อคอยสนองความปรารถนาของผู้หญิง²⁸ เจ้าแม่เหลียวแทกได้รับการจัดให้เป็นเจ้าแม่ที่ควบคุมดูแลโลกมนุษย์ (Mau Dia) ดังนั้นจึงกลายมาเป็นเจ้าแม่ดำหนักที่สี่ที่สัมพันธ์ใกล้ชิดกับมนุษย์มากยิ่งขึ้น นัก วิชาการเวียดนามเสนอว่าลัทธิพิธีดังกล่าวเกิดขึ้นมาจากรากฐานความคิดของคนเวียดนามที่ให้ความสำคัญกับระบบ จักรวาล คือ ฟ้า ดิน ภูเขา และน้ำ²⁹

นอกเหนือจากเจ้าแม่ที่เป็นเทพเจ้าหลักของลัทธิพิธี ยังมีเทพเจ้าบริวารองค์อื่น ๆ อีกที่ทำให้ลัทธิดังกล่าว ได้รับความนิยมเพิ่มขึ้น คือเทพเจ้าซุ่มกวน³⁰ (Quan) 5 องค์หลัก เทพเจ้าซิ่นเจ้า³¹ (Chau) 8 องค์หลัก เทพเจ้า

มนุษย์นางจึงขออนุญาตเจ้าสวรรค์กลับลงมาโลกมนุษย์อีกครั้งหนึ่ง โดยลงมาที่โพก๊าด จังหวัดแทงหัว(Ngo Duc Thinh, Ibid, pp. 137-139)

²⁸ Ho Duc Tho. Ibid, p. 17

²⁹ Ngo Duc Thinh. "Nhan thuc ve Dao Mau va mot so hinh thuc shaman cua cac dan toc nuoc ta". Tap chi van hoa dan gian, so 4, 2001, p.4

³⁰ เทพเจ้าซุ่มกวนมีอยู่ด้วยกัน 10 องค์ แต่ที่มักได้รับการเชิญให้ลงมาประทับทรงมีอยู่เพียง 5 องค์ คือ กวนหนึ่ง (Quan de nhut) มีที่มาจากเทพเจ้าบนสวรรค์ กวนสอง (Quan de nhi) มีที่มาจากสวรรค์เช่นเดียวกัน ลงมายังโลกมนุษย์เพื่อให้ความคุ้มครองเจ้าแม่ซุ่นเขา กวนสาม (Quan de tam) ดำเนินกล่าวว่า กวนสามเป็นลูกของกษัตริย์บัลลังก์ ซึ่งได้จุติลงมาเป็นแม่ทัพในสมัย กษัตริย์ลู่เวือง ส่วนเนื้อหาจากคำร้องเพลงประกอบพิธีกรรมกล่าวว่า กวนสามคือเจ้าชายสามแห่งเมืองคังคังไฮ ผู้ชื่นชอบการเดินทางและเสี่ยงอันตราย มักไปปรากฏตัวตามสถานที่ต่าง ๆ เพื่อช่วยเหลือผู้ทุกข์ยาก ศาลเจ้าหลักที่บูชากวนสาม คือ ศาลแห่งชาว ตำบลหมกนาม อำเภอซวีเคียน จังหวัดห่านาม กวนสามขึ้นกับฝ่ายดำหนักเจ้าแม่กงคา กวนสี่ (Quan de tu) มีที่มาจากเทพบนสวรรค์ กวนห้า (Quan de ngu/Quan lon quan tranh) ตามตำนานกล่าวว่า เดิมทีกวนห้าเป็นเทพเจ้าอยู่ที่แม่น้ำค้อแอง จังหวัดฮ่ายฮึง มักจะทำให้เกิดคลื่นใหญ่เป็นประจำ ส่วนอีกตำนานหนึ่งกล่าวว่า กวนห้าเป็นเจ้าชายที่ห้าของกษัตริย์ลู่เวือง (พญานาค) ได้แปลง กลายเป็นชายรูปงามมาเกี้ยวพาราสีภรรยาของเจ้านายท้องถิ่นจังหวัดนิงฮวง จึงถูกลงโทษให้กลายเป็นงูอยู่ที่แม่น้ำค้อแอง กวนห้า ขึ้นกับฝ่ายดำหนักเจ้าแม่กงคา

³¹ เทพเจ้าซิ่นเจ้า คือ เทพเจ้าที่เป็นร่างแปลงโดยตรงมาจากเจ้าแม่ทั้งสี่ดำหนัก เพื่อรับใช้เจ้าแม่อย่างใกล้ชิด ซึ่งควรมีเพียง 4 องค์ แต่จริง ๆ แล้วมีถึง 12 องค์ แต่ที่มักลงมาประทับทรงประกอบด้วย เจ้าหนึ่ง (Chau de nhut) คือร่างแปลงของเจ้าแม่สวรรค์ เจ้าสอง (Chau de nhi) คือร่างแปลงของเจ้าแม่ซุ่นเขา มีหน้าที่ดูแลเขตป่าเขาถ่านไฟไร เรื่องเล่ามีว่าท่านเป็นลูกสาวของคนหมานที่คงกวง จังหวัดเอียนบ่าย ท่านเกิดมาเมื่อพ่อแม่มีอายุมากแล้วราว 50 ปีเศษ ตั้งแต่เด็กท่านทำแต่ความดี ไม่แต่งงาน หลังจากเสียชีวิตท่านได้ช่วยเหลือผู้คน ดังนั้นหลายท้องถิ่นจึงสร้างศาลบูชาท่าน นอกจากนี้ยังมีเทพที่ขึ้นกับดำหนักเจ้าแม่ซุ่นเขา คือ เจ้าหลุก (เจ้าหูก) เจ้าเบ (เจ้าสิบสอง) และเจ้าเหมือย (เจ้าสิบ) เจ้าหลุกนั้นเป็นคนที่ฮิวหงู จังหวัดหลางเจิน เจ้าเบ มีศาลบูชาเฉพาะที่บักเหต๊ะ จังหวัดหลางเจิน ส่วนเจ้าเหมือยเป็นคนโก ศาลบูชาหลักของเจ้าเหมือยอยู่ที่คังม่อ จังหวัดหลางเจิน เจ้าสาม (Chau de tam) คือร่างแปลงของเจ้าแม่กงคา เจ้าสี่ (Chau de tu) คือร่างแปลงของเจ้าแม่เหลียวแทก แต่บางครั้งก็เป็นร่างแปลงที่ขึ้นกับดำหนักเจ้าแม่กงคา สังเกตได้จากการสวมใส่เสื้อผ้าสีขาว บางครั้งก็เป็นร่างแปลงของเจ้าแม่สวรรค์ โดยสวมใส่เสื้อผ้าสีแดง เจ้าห้า (Chau de ngu) เรื่องเล่ามีว่า ท่านเป็นเจ้าหญิงสมัยราชวงศ์เล (ศตวรรษที่ 11-13) บำเพ็ญศีลอยู่ในเขตป่าเขา มีศาลบูชาที่สวเลิน จังหวัดหลางเจิน อาจกล่าวได้ว่าเทพ ชั้นเจ้าต่างเป็นชนกลุ่มน้อยที่อยู่ในเขตป่าเขา ที่มีที่มาจากนางฟ้านางสวรรค์ทั้งสิ้น

ชั้นองฮว่าง³² (Ong Hoang) 6 องค์หลัก เทพเจ้าชั้นโก³³ (Co) 8 องค์หลัก และเทพเจ้าชั้นเก๊า³⁴ (Cau) 2 องค์หลัก ซึ่งเทพเจ้าบริวารต่าง ๆ มีเพียงบางองค์เท่านั้นที่มีศาลเจ้าบูชาและมีตำนานกล่าวถึง เช่น อง ฮว่างโปหรือองฮว่างเหมื่อย

ลัทธิพิธีดังกล่าวมีศูนย์กลางหลักอยู่ที่ “ฟูไล”³⁵ (Phu Giay) ตำบลเวินก๊าด อำเภอเทียนบาน จังหวัดนัมดิ่ง ซึ่งสัมพันธ์กับการปรากฏตัวครั้งแรกของเจ้าแม่เหลิยวแก่ก นอกจากนี้ยังมีศูนย์กลางอยู่ที่ “ฟูตยโฮ” หมู่บ้านตยโฮ เขตตยโฮ กรุงฮานอย และ “ฟูส่อง” จังหวัดแทงหัว ซึ่งฟูแต่ละแห่งจะมีการจัดงานเทศกาลประจำปีตรงกับวันที่ 3 เดือน 3 คำนจันทรคติแบบเวียดนามหรือราวเดือนเมษายน อย่างไรก็ตาม นอกเหนือจากศูนย์กลางหลักแล้วยังมีสถานที่บูชาตามศาลเจ้า “เค่น” และหิ้งบูชาที่เรียกว่า “เดียน” (Dien) ซึ่งปรากฏให้เห็นตามวัดหรือภายในบ้านส่วนตัวของผู้นับถือ

พิธีกรรมสำคัญของลัทธิคือการทรงเจ้าที่เรียกว่า “เห่าดง” (Hau Dong) อาจกล่าวได้ว่าเป็นพิธีกรรมการทรงเจ้าดังกล่าวเป็นพิธีกรรมส่วนบุคคล เพราะผู้ที่นับถือลัทธิดังกล่าวสามารถเข้าถึงเทพเจ้าด้วยการทำพิธีทรงเจ้าได้ด้วยตนเอง การจัดพิธีมักเริ่มช่วงต้นปีเพื่อขอพรเทพเจ้าและช่วงปลายปีเพื่อขอบคุณเทพเจ้า แต่โดยทั่วไปในรอบหนึ่งปีมีพิธีขึ้น 4 ครั้งช่วงต้นของฤดูกาลต่าง ๆ อย่างไรก็ตาม ยังมีวันสำคัญอื่น ๆ อีกที่มักทำพิธีทรงเจ้า คือ วันคล้ายวันเสียชีวิตของบรรดาองค์เทพต่าง ๆ เช่น วันคล้ายวันตายของเจ้าแม่เหลิยวแก่กซึ่งตรงกับวันที่ 3 เดือน 3 คำนจันทรคติแบบเวียดนาม ส่วนสถานที่ในการจัดพิธีอาจจัดขึ้นที่ศาลเจ้าที่บูชาบรรดาองค์เทพหรืออาจเป็นหิ้งบูชาส่วนตัว

การจัดพิธีทรงเจ้าเริ่มต้นด้วยการเลือกวันที่เหมาะสม ติดต่อกับผู้ดูแลศาลเจ้ากรณีที่ต้องการทรงที่ศาลเจ้า คัดค้านักดนตรีที่จะมาบรรเลงและผู้ช่วยที่มาช่วยเปลี่ยนเสื้อผ้า รินเหล้า จุดธูป รวมทั้งต้องเชิญบรรดาเพื่อนฝูงซึ่งอาจเป็นญาติหรือผู้ที่ร่วมลัทธิ

³² เทพเจ้าชั้นองฮว่างมีทั้งสิ้น 10 องค์ ซึ่งล้วนแล้วเป็นลูกชายของกษัตริย์ล่องเวือง (พญานาค) ส่วนเรื่องราวพื้นบ้านมักจะโยงบรรดาองฮว่างให้สัมพันธ์กับบุคคลในประวัติศาสตร์หรือบรรดาแม่ทัพที่มีคุณความดีในการต่อต้านศัตรูผู้รุกราน องฮว่างหนึ่ง(ong hoang de nhut) คือขุนศึกของกษัตริย์เลเต๋ย องฮว่างโคย (ong hoang doi) มีศาลบูชาอยู่สองแห่ง ซึ่งมีเรื่องเล่าที่แตกต่างกัน องฮว่างโคยที่เก็บผ้าเป็นคนหมาน มีคุณความดีในการต่อสู้ศัตรูปกป้องประชาชน ส่วนองฮว่างโคยที่ถือแหงมีคุณความดีในการบุกเบิกที่ทางและช่วยเหลือประชาชน องฮว่างเบอ(ong hoang bo) บูชาที่ศาลแห่ง จังหวัดน่านาม มีคุณความดีในการช่วยเหลือกษัตริย์ต่อสู้ศัตรู องฮว่างหลุก(ong hoang luc) คือขุนศึกเงินล้วนมีคุณความดีในการต่อสู้กับศัตรูจึง อง ฮว่างโป (ong hoang bay) เป็นเจ้านายที่ปกครองเขตจังหวัดลาวกายและเฮียนบ้าย มีศาลบูชาอยู่ที่บ่าวหา จังหวัดลาวกาย อง ฮว่างบ๊าด(ong hoang bat)เป็นคนนุง องฮว่างเหมื่อย(ong hoang muoi) เป็นขุนศึกฝ่ายขุนสมัราชวงศ์เล (ศตวรรษที่ 15) เป็นคนแห่งอำนาจที่มีความสามารถ เจ้าสำราญ และเจ้าผู้ มีศาลบูชาอยู่ที่เบินทุย จังหวัดห่าดิง องฮว่างที่มักลงมาประทับทรงมีอยู่เพียง 6 องค์ แต่ที่ลงมาประทับทรงเป็นประจำมีเพียง 3 องค์ คือ องฮว่างเบอ องฮว่างโป และองฮว่างเหมื่อย

³³ เทพเจ้าชั้นโก คือเทพเจ้าที่เป็นนางกำนัลของเจ้าแม่และเทพเจ้าชั้นเจ้า ซึ่งมีอยู่ด้วยกัน 12 องค์ โกหนึ่ง(co ca) คือนางกำนัลของเจ้าแม่สวรงค์ มักแต่งตัวสวยงาม โกโคย(co doi) เป็นนางกำนัลของเจ้าแม่ขุนเขา มักเสียบดอกไม้ 2 ดอกที่ศีรษะ โกเบอ(co bo) ขึ้นกับคำหานักเงินแม่คงคา สวมใส่เสื้อผ้าสีขาว ผูกผ้าคาดเอวชมพู โกเบอรักษาโรคให้กับประชาชนโดยการให้น้ำดื่ม แต่ก็สามารถทำให้ผู้ที่ไม่เชื่อฟังเจ็บป่วยได้เช่นเดียวกัน โกค้อ(co lu) เป็นนางกำนัลของเจ้าสี่ โกหู้(co ngu)เป็นนางกำนัลของเจ้าห้า โกเสา(co sau) ขึ้นกับคำหานักเงินแม่ขุนเขา โกเสามักไปเก็บยาสมุนไพรมาช่วยเหลือประชาชน โกจิ้น(co chin) คือนางกำนัลของเจ้าแม่ขุนเขาเวลาลงมาประทับทรงจะพูดภาษาหมานหรือเมือง มีศาลบูชาอยู่ที่ส่องเจิน จังหวัดแทงหัว โกแบ่(co be) หรือโกแบ่บักเหละ หรือโกแบ่ท้องหางาน(co be)มีศาลบูชาอยู่ที่บักเหละ จังหวัดห่างเจิน

³⁴ เทพเจ้าชั้นเก๊า คือเด็กที่ตายตั้งแต่อายุ 1-9 ขวบแล้วกลายมาเป็นเทพเจ้าผู้ไถ่ชีวิตขององฮว่าง จำนวนของเก๊าอาจมีถึง 10 หรือ 12 องค์ แต่ที่มักลงมาประทับทรงมีเพียง 2 องค์ คือ เก๊าเบอ(cau bo) และ เก๊าเบ่(cau be) ผู้มีบุคลิกขุกขม ตำนียงพูดเป็นแบบเด็ก

³⁵ สถานที่บูชาเทพเจ้า(ศาลเจ้า)ที่ได้รับอิทธิพลลัทธิเต๋าจะเรียกว่า “เค่น” (Nguyen Van Huyen. The Ancient Civilization of Viet Nam., p. 254) ส่วนศาลเจ้าที่เรียกว่า “ฟู” นั้นจะต้องเป็นสถานที่อาศัยของคนชั้นเจ้าหญิง (Dang Van Lung. Tam Toa Thanh Mau., p. 107) และต้องเป็นสถานที่บูชาหลัก มีอาณาบริเวณกว้างใหญ่ และนิมงานเทศกาลที่สำคัญ(Vu Ngoc Khanh, Ngo Duc Thinh. Tu Bat Tu., p. 114)

เดียวกันมาร่วมพิธี นอกจากนี้ยังต้องเตรียมอาหารคาวหวานสำหรับเซ่นไหว้ และสิ่งของที่ต้องมอบให้ผู้ร่วมช่วงเวลาที่เหมาะสมด้วย ยังต้องเตรียมอาหารสำหรับเลี้ยงแขกที่มาร่วมงานด้วย ก่อนวันทรงต้องเตรียมเสื้อผ้าใส่กระเป๋าวี้อย่างเป็นระเบียบ เพราะผู้ที่มาช่วยแต่งตัวมีหน้าที่เพียงการแต่งตัวให้คนทรงในพิธีเท่านั้น

พิธีทรงเจ้าจะเริ่มขึ้นด้วยการทำพิธีเซ่นไหว้วิญญาณไร้ญาติ (lê' chu' ng sinh) และเซ่นเทพเจ้า (lê' tha' nh) เครื่องเซ่นวิญญาณไร้ญาติจัดวางบนสำรับประกอบด้วย ข้าวต้ม เงินทองกงเด็ก เสื้อผ้ากงเด็ก ขนม และอาหารคาว ส่วนเครื่องเซ่นเทพเจ้าประกอบด้วยอาหาร ผลไม้ ขนม อย่างไรก็ตามจำเป็นต้องมีเนื้อสัตว์ 3 ชนิด คือ ไก่ เป็ด และหมู เมื่อเซ่นไหว้เสร็จจะมีการเผากระดาษเงินกระดาษทอง เงินทองกงเด็ก สำหรับวิญญาณไร้ญาติและเทพเจ้า ต่อมาจึงเริ่มต้นพิธีทรงเจ้า คนทรงจุฑารูปและกล่าวขออนุญาตผู้ร่วมเพื่อทำการประทับทรง แล้วเอาผืนผ้าแดงคลุมหัวเพื่อแสดงให้เห็นว่าพิธีได้เริ่มขึ้นแล้ว ผู้ช่วยจุฑารูปส่งให้คนทรงเพื่อไหว้หิ้งบูชา หัวและร่างคนทรงเริ่มโอนเอนไปมา คนทรงขู่นิ้วส่งสัญญาณให้กับนักดนตรีเพื่อบอกว่าเทพองค์ใดลงมาประทับทรง (เทพผู้ชายขู่นิ้วซ้าย เทพผู้หญิงขู่นิ้วขวา) นักดนตรีจะได้รับเครื่องและร้องขับร้องราวของเทพแต่ละองค์ได้อย่างถูกต้อง รูปแบบการทรงจะเริ่มด้วยการที่คนทรงถูกเข้ากราบหิ้งบูชา 3 ครั้ง แล้วค่อยรำรำตามบทบาทสมมุติขององค์เทพแต่ละองค์ จากนั้นจะมอบเงินและสิ่งของต่าง ๆ ให้กับผู้ร่วมพิธีและนั่งฟังนักดนตรีขับกล่อม แล้วองค์เทพก็ออกจากร่างคนทรง ผู้ช่วยที่นั่งอยู่ข้าง ๆ จะรีบเปลี่ยนเสื้อผ้าชุดใหม่ให้กับคนทรงเพื่อจะได้ทำพิธีทรงเจ้าองค์อื่น ๆ ปกติการประทับทรงเจ้าแม่สามตำหนัก(ฟ้า ป่าเขา น้ำ) ช่วงเริ่มต้นการทรงนั้นคนทรงจะคลุมผ้าแดงตลอด ส่วนเทพองค์อื่นๆ ตั้งแต่ชั้นกวางลงไปคนทรงจะเปิดผ้าคลุมแดงออก ในจำนวนองค์เทพที่มักได้รับเชิญลงมาประทับทรง นอกเหนือจากองค์เทพที่เป็นเทพประจำของคนทรงแล้ว (บางคนเทพประจำเป็นกวาง ไก่ เก่า ฮ่องสว่าง) ยังมีการเชิญเทพองค์อื่นๆ ลงมาประทับทรงด้วย เช่น กวางหนึ่ง กวางสอง กวางสาม กวางห้า เจ้าสอง เจ้าหก องค์สว่างสาม องค์สว่างเจ็ด องค์สว่างสิบ เหตุที่องค์เทพเหล่านี้ได้รับการเชิญมาประทับทรงบ่อยครั้งกว่าองค์อื่นๆ เพราะเชื่อว่าเป็นเทพที่ให้โชคลาภมากกว่าองค์อื่นๆ อย่างไรก็ตาม เทพทั้งหมดยังคงมีความสำคัญเช่นเดิมในการทรงเจ้าแต่ละครั้งนั้นมักมีองค์เทพลงมาประทับหลายองค์(16-24 องค์) ซึ่งใช้เวลาในการทรงเจ้าแต่ละครั้งนาน 2-6 ชั่วโมง โดยการประทับทรงจะต้องเริ่มต้นจากเจ้านแม่ กวาง เจ้า องค์สว่าง ไก่ และเก่า ตามลำดับ

-ผู้หญิงกับลัทธิพิธี

ศาสนาพุทธ ลัทธิขงจื้อ และลัทธิเต๋า ถือเป็นรากฐานของพิธีกรรมและความเชื่อที่มีอิทธิพลอย่างสูงต่อสังคมวัฒนธรรมเวียดนาม ซึ่งให้ความสำคัญและที่ทางของผู้ชายเหนือกว่าผู้หญิง ดังนั้นพิธีกรรมต่าง ๆ ทั้งในขอบเขตของครอบครัวและชุมชนล้วนอยู่ภายใต้การควบคุมของผู้ชาย การเซ่นไหว้ผีบรรพบุรุษที่ถือเป็นลัทธิความเชื่อดั้งเดิมของเวียดนามจึงต้องปฏิบัติโดยหัวหน้าครอบครัวซึ่งเป็นผู้ชายหรือลูกชายคนโต อย่างไรก็ตาม สังคมเวียดนามก็เปิดโอกาสให้ผู้หญิงสามารถทำพิธีบูชาบรรพบุรุษได้เช่นเดียวกัน ในเดือนไหว้ที่ครอบครัวนั้นไม่มีลูกชาย ซึ่งเห็นได้ว่าสังคมเปิดโอกาสให้ผู้ชายก่อนผู้หญิง ส่วนพิธีกรรมในระดับชุมชนที่จัดขึ้นที่ “ดิ่ง” (Dinh) ศาลเจ้าของหมู่บ้านก็ได้รับการจัดการควบคุมจากผู้อาวุโสชายของหมู่บ้าน พื้นที่ดิ่งถือเป็นพื้นที่เฉพาะของผู้ชาย ดังนั้นในอดีตจึงมีการห้ามไม่ให้ผู้หญิงเข้าร่วมพิธีกรรมที่จัดขึ้นที่ดิ่ง³⁶ โดยภาพรวมแล้วคล้ายกับว่าผู้หญิงแทบไม่

³⁶ Kirsten W. Endres. "Local Dynamics of Renegotiating Ritual Space in Northern Vietnam: The case of the Dinh". SOJOURN Vol. 16, No 1 (April, 2001), pp.70-101

มีที่ทางหรือพื้นที่ของตนเองในทางพิธีกรรมและความเชื่อทั้งระดับครอบครัวและชุมชน แต่อย่างไรก็ตาม หากพิจารณาจากการบูชาเจ้าผู้หญิงตามเด่น (Dcn) ต่าง ๆ โดยเฉพาะลัทธิพิธีเจ้าแม่สามตำหนัก-สี่ตำหนักแล้ว จะเห็นว่าผู้หญิงได้พยายามสร้างพื้นที่ทางพิธีกรรมความเชื่อให้แก่ตนเองเช่นเดียวกัน

จากการติดตามสังเกตการณ์พิธีกรรมทรงเจ้าในลัทธิพิธีเจ้าแม่สามตำหนัก-สี่ตำหนัก พบว่าในพื้นที่ของพิธีกรรมทั้งคนทรงและผู้ร่วมเกือบทั้งหมดเป็นผู้หญิงที่อยู่ในวัยกลางคนจนถึงวัยสูงอายุ ซึ่งสาเหตุที่ผู้หญิงกลายมาเป็นผู้นำบ๊องหลักและครอบครองพื้นที่พิธีกรรม อาจพิจารณาได้ว่าเพราะเทพเจ้าหลักของลัทธิคือเทพเจ้าผู้หญิง นำที่จะสื่อสารและตอบสนองความต้องการของผู้หญิงที่นับถือได้ดี ในลักษณะที่ผู้หญิงพูดคุยกับผู้หญิงด้วยกันเอง จะเข้าใจกันมากกว่าคุยกับผู้ชาย นอกจากนี้ในบริบทของพิธีกรรมจะเห็นว่าผู้หญิงครอบครองพื้นที่เกือบทุกมิติ นับตั้งแต่การจัดเตรียมสิ่งของสำหรับประกอบพิธีกรรม การเป็นผู้นำในการประกอบพิธีกรรม รวมทั้งผู้ร่วมในพิธีล้วนแล้วแต่ปรากฏภาพของผู้หญิงทั้งสิ้น จึงอาจกล่าวได้ว่าลัทธิดังกล่าวคือพื้นที่ทางพิธีกรรมของผู้หญิง

-มอบ “หลก” เทพเจ้า รับ “หลก” โลกมนุษย์: การปรารภความโชคดี โชคลาภ และสุขภาพแข็งแรง

“ไม่ว่าใครก็สามารถทำพิธีทรงเจ้า(hau dong) ได้ จะต้องมี “กัน” มี “ค่ง” หากไม่ทำ

พิธีเปิดตำหนัก(mo phu) จะเจ็บป่วย ทำมาหากินไม่ดี หลังจากทำพิธีเปิดตำหนักแล้ว

รู้สึกว่าร่ากายแข็งแรง ทำมาหากินคล่องขึ้น”³⁷

นั่นคือคำกล่าวของคนทรงท่านหนึ่งที่พยายามเล่าให้ฟังถึงสาเหตุของการกลายมาเป็นคนทรง ว่าเกิดมาจากสาเหตุหลัก 2 ประการ คือ ความเจ็บไข้ได้ป่วย และปัญหาการทำมาหากิน ดังนั้นจึงจำเป็นต้องทำพิธีเปิดตำหนัก ซึ่งคล้ายเป็นการทำพิธีบูชาขันธ์หรือการสะเดาะเคราะห์ เพราะคนทรงใหม่(ong/ba dong moi) ต้องจัดเตรียมสิ่งของต่าง ๆ เช่น หุ่นงเด็ก (ช้าง ม้า เรือ คน ฯลฯ) สำหรับบวงสรวงเทพเจ้าชั้นกวน ผลไม้ชนิดต่าง ๆ (แอปเปิ้ล ส้ม ฯลฯ) สำหรับบวงสรวงเทพเจ้าชั้นเจ้า เบียร์ นูห์รี ซา สำหรับบวงสรวงเทพเจ้าชั้นนางฮว่าง ขนมปิ้ง หลากหลายชนิด สำหรับบวงสรวงเทพเจ้าชั้นโก และลูกอม สำหรับบวงสรวงเทพเจ้าชั้นเก๋า นอกจากนี้ยังต้องมีเงินอีกจำนวนหนึ่งด้วย การจัดเตรียมสิ่งของต่าง ๆ เหล่านี้จำเป็นต้องใช้เงินอย่างน้อยประมาณ 4-5 ล้านค่งหรือประมาณ 12,000-15,000 บาท ซึ่งยังไม่แนับรวมค่าเสื้อผ้าเครื่องแต่งกายของเทพเจ้าองค์ต่าง ๆ ที่ต้องคัดเตรียมไว้สำหรับประกอบพิธีอีกราว 10,000 กว่าบาท ดังนั้นการเปิดตำหนักแต่ละครั้งนั้นคนทรงใหม่ต้องใช้จ่ายเงินจำนวนมาก จึงเป็นเหตุผลสำคัญในการอธิบายว่าเหตุใดคนทรงในเมืองฮานอยส่วนใหญ่จึงเป็นผู้ที่มีอาชีพค้าขาย

การทำพิธีบวงสรวงสิ่งของต่าง ๆ เหล่านี้ต้ององค์เทพเจ้าก็เพื่อต้องการเปลี่ยนสถานะจากสิ่งของธรรมดาให้กลายมาเป็นสิ่งของศักดิ์สิทธิ์หรือที่เรียกว่า “หลก”³⁸ หลังจากนั้นจึงมีการขอหลกจากเทพเจ้าเพื่อแบ่งให้คนทรงใหม่เองและแจกจ่ายให้กับผู้ที่ได้รับเชิญให้มาร่วมพิธี ซึ่งส่วนใหญ่มักเป็นคนทรงเช่นเดียวกัน ดังนั้นการลงมาประทับทรงขององค์เทพแต่ละองค์นั้น จึงมีปฏิบัติการที่สำคัญที่ถือว่าป็นหัวใจของพิธีกรรมทรงเจ้าในลัทธิพิธีนั้นคือการแจกหลก(phat loc) ใน

³⁷ สัมภาษณ์คนทรงหญิงอายุ 40 ปีเศษ, ศาลเจ้าคัมแซน ตำบลคิงกง อำเภอแทงจี จังหวัดฮานอย, วันที่ 23 กุมภาพันธ์ 2547

³⁸ “หลก” หมายถึง ทรัพย์สินสมบัติ(tai san) ความรุ่งเรือง(thinh vuong) และความร่ำรวย(giau co) นอกจากนี้ยังมีนิยามสะท้อนถึงความเจริญอกงาม(choi non) ตามความเชื่อในวัฒนธรรมเวียดนาม หลังจากผ่านไหว้ต้อนรับปีใหม่หรือรุ่งเช้าของปีใหม่ คนเวียดนามมักเดินทางไปเช่นไหว้ขอพรที่วัดและศาลเจ้าเพื่อให้จิตใจสงบ และปรารถนาให้พระและเทพเจ้าปกป้องคุ้มครองตนเองและครอบครัวให้พบกับความสุขและสมความปรารถนา ก่อนเดินทางกลับมักขอรูปเขียนที่เรียกว่า “หลกรูปเขียน” เพื่อไปปักที่หิ้งบูชาบรรพบุรุษหรือบางคนเค็ดกิ่งโพธิ์ กิ่งไทรจากสวนของวัดหรือศาลเจ้าที่เรียกว่าเก็บหลก(hai loc) เพื่อไปเสียบใต้ชายคาหน้าหิ้งบูชาบรรพบุรุษ (Nhat Anh “Phong Tuc Tet Viet Nam”. In Tap Chi Heritage (January-February), 2004, pp.15-16.)

บริบทของพิธีกรรมอาจมองว่าการได้รับผลคือการได้รับสิ่งศักดิ์สิทธิ์จากองค์เทพ แต่ในแง่ความหมายเชิงสัญลักษณ์ หลกดังกล่าวคือความโชคดี โชคลาภ และสุขภาพแข็งแรง ซึ่งจุดประสงค์หลักของการประกอบพิธีกรรมก็เพื่อขอผลสำหรับตนเองและครอบครัว⁴⁰

คนทรงเชื่อว่าการแจกหลกแก่ผู้เข้าร่วมพิธีจำนวนมาก ๆ นั้น จะทำให้ตนเองได้รับโชคลาภมากตามไปด้วย ดังคำกล่าว “มอบ “หลก” เทพเจ้า รับ “หลก” โลกมนุษย์”⁴¹ (phat loc am thu loc tran) หลกในโลกมนุษย์ที่คนทรงปรารถนาคือการมีสุขภาพแข็งแรง Tine กล่าวถึงประเด็นสุขภาพของผู้หญิงเวียดนามว่า ด้วยหน้าที่และความรับผิดชอบของผู้หญิงที่มีต่อครอบครัว ทำให้ผู้หญิงมีความเครียดทางประสาท ซึ่งกลายเป็นโรคที่แพร่หลาย⁴² ปัญหาสุขภาพถือเป็นสาเหตุสำคัญที่ทำให้ผู้หญิงไม่สามารถแสดงบทบาทของตนเองต่อครอบครัวได้อย่างเต็มที่ ซึ่งตามกฎหมายในอดีตสามารถบอกเลิกภรรยาได้ในกรณีที่เจ็บป่วยเรื้อรัง นั้นหมายถึงความบกพร่องของความเป็นผู้หญิง ดังนั้นความคาดหวังต่อการมีสุขภาพร่างกายแข็งแรงจึงถือเป็นสิ่งสำคัญ เพราะปัญหาสุขภาพเป็นสาเหตุสำคัญที่มีผลต่อการแสดงบทบาทของผู้หญิงในครอบครัว นอกจากนี้ยังปรารถนาโชคลาภในการทำมาค้าขาย คือการ “ซื้อถูกขายแพง” (muu may ban dat) ซึ่งเป็นสิ่งที่คนทรงที่มีอาชีพค้าขายปรารถนาเป็นอย่างมาก คนทรงส่วนใหญ่ยืนยันว่าจากเดิมที่ค้าขายไม่ค่อยดี แม้ขายถูกแต่ก็ไม่มียกค้า หลังจากหันมาเป็นคนทรงแล้ว ขายของได้ดีขึ้นแม้จะขายแพงก็มีคนซื้อ⁴³ ดังนั้นทำให้ฐานะทางเศรษฐกิจของครอบครัวดีและมั่นคงขึ้น สภาพชีวิตที่ดีขึ้นคนทรงเชื่อว่าเป็นเพราะองค์เทพเจ้าให้ความช่วยเหลือ

ผู้ถือฤกษ์แจกกล่องใส่เงิน : บทบาทผู้หญิงในช่วงยุคหลังสังคมนิยม

“ชีวิตวัยสาวของควานกิมเวินช่วงแสนยากเข็ญ พ่อโดนทหารฝรั่งเศสยิงเสียชีวิตเมื่อเธออายุได้เพียง 16 ปี สภาพครอบครัวที่มีกัน 5 แม่ลูกต้องเผชิญกับความลำบาก เธอกับแม่ต้องอาศัยขายผักเลี้ยงครอบครัว หลังจากสันติภาพกลับคืนสู่เวียดนามเหนือ(1954) เธอและสามีจึงย้ายเข้ามาอยู่सानอย เธอเข้าทำงานราชการ เงินเดือนน้อย ลูกมาก ชีวิตครอบครัวอยู่กันด้วยความยากลำบาก เธอจึงตัดสินใจว่าควรต้องหารายได้เพิ่ม เธอเริ่มจากการพิมพ์สมุดขาย เปลี่ยนมาพิมพ์ผ้าขาย ปีค.ศ. 1975 เปลี่ยนมาทำรองเท้าแตะขาย ปีค.ศ. 1980 หันมาทำเครื่องเรือนไม้ ปัจจุบันกลายเป็นสินค้าที่มีชื่อเสียงและส่งออกขายยังต่างประเทศ”⁴⁴

การเปิดประตูรับระบบเศรษฐกิจแบบ “สังคมนิยมแบบตลาด” หรืออีกนัยหนึ่งก็คือระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยม การประสบความสำเร็จทางเศรษฐกิจที่มีความหมายว่า ใครทำมากได้มาก ทำน้อยได้น้อย ได้ก่อให้เกิดความแรงสร้างฐานะเพื่อแสวงหาวัตถุสิ่งของเพื่อตอบสนองความพึงพอใจในชีวิตประจำวันภายใต้สังคมที่รูปแบบใหม่ รถมอเตอร์ไซด์ รถยนต์ โทรศัพท์มือถือ และเงินทอง ได้กลายมาเป็นความใฝ่ฝันของสังคมที่มีเป้าหมายเพื่อการก้าวไปเป็นสังคม “อุตสาหกรรมและความทันสมัย” ได้กลายเป็นสังคมในฝันของคนเวียดนาม

⁴⁰ สัมภาษณ์นักดนตรีชายอายุ 37 ปี, ศาลเจ้าคัมแซน ตำบลคังกง อำเภอแทงจี่ จังหวัดซานอย, วันที่ 23 กุมภาพันธ์ 2547

⁴¹ สัมภาษณ์คนทรงอายุ 45 ปี, ห้างบูซาส่วนตัว ถนนมิงคาย เขตสายบ่าจิง กรุงซานอย, วันที่ 24 มีนาคม 2546

⁴² Tine Gammeltoft. Ibid, p. 269

⁴³ สัมภาษณ์ชายอายุ 45 ปี (สามีคนทรง), วัดศาต่าน เขตโด่งคา กรุงซานอย, วันที่ 18 มีนาคม 2546

⁴⁴ “Mot phu nu kinh doanh gioi”. Bao phu nu thu do.(29/10-5/11/2003), p.13

ดูเหมือนสังคมเวียดนามคาดหวังให้ผู้หญิงแสดงบทบาทในการดูแลจัดการเรื่องราวต่าง ๆ ในครอบครัว โดยเฉพาะทางด้านเศรษฐกิจ ผู้หญิงจึงต้องเสียสละเพื่อแสดงบทบาทของตนเองให้ได้ตามที่สังคมคาดหวัง บทบาทดังกล่าวมีความซับซ้อนขึ้นเมื่อสังคมเปลี่ยนแปลงตามระบบเศรษฐกิจการตลาดสมัยใหม่ บทบาทเดิมที่มีขอบเขตเพียงแคในครอบครัว ปัจจุบันผู้หญิงต้องแบกรับภาระทางเศรษฐกิจของครอบครัวมากยิ่งขึ้น ภาระและความกดดันของผู้หญิงในการจัดการดูแลครอบครัวและลูก ทำให้พวกเธอต้องทำงานหนักทุ่มเทเวลาและความปรารถนาส่วนตัว ดังนั้นการที่ผู้หญิงจะสามารถรักษาตำแหน่งแหล่งที่ในสังคมและครอบครัว โดยเฉพาะบทบาททางเศรษฐกิจ จึงต้องหันไปพึ่งพาลัทธิเจ้าแม่สามตำหนัก-สี่ตำหนัก

จากการสัมภาษณ์ถึงสาเหตุของการเป็นคนทรงส่วนใหญ่เกิดจากสองสาเหตุ คือ ปัญหาความเจ็บป่วย และปัญหาการทำมาหากิน กล่าวคือการมาทรงเจ้าก็เพื่อต้องการให้หายจากการเจ็บป่วยจากโรคร้ายที่เป็นอยู่ อีกทั้งช่วยให้เกิดโชคลาภ ทำมาค้าขายเงินไหลมาเทมา การพึ่งพาเจ้าแม่และคนทรงจึงเป็นการตอบสนองความต้องการของ “ผู้ถือฤกษ์แจกล่องใส่เงิน” นั่นก็หมายถึง ความสมบูรณ์พูนสุขของครอบครัวขึ้นอยู่กับสุขภาพที่ดีและการดูแลจัดการทางเศรษฐกิจของผู้หญิงคนนั้นในครอบครัว ยิ่งความสามารถดังกล่าวมีมากขึ้นเท่าไร พื้นที่และความสำคัญของผู้หญิงคนนั้นจะยิ่งมีเด่นชัดมากที่สุด การปกป้องกล่องใส่เงินของบ้าน และการพยายามหาเงินมาใส่กล่องเพื่อการสร้างครอบครัวที่มีความอุดมสมบูรณ์ถือเป็นหน้าที่ที่สำคัญ หน้าที่ของผู้หญิงในระบบสังคมที่เปลี่ยนไปอย่างรวดเร็วจึงจำเป็นต้องมีที่พึ่งทางจิตใจอย่างเร่งด่วน เพื่อเป็นการรับประกันการคงอยู่ของทรัพย์สินสมบัติ และโชคลาภที่จะมีต่อไป ลัทธิพิธีเจ้าแม่สามตำหนัก-สี่ตำหนักนี้จึงเป็นลัทธิพิธีเพื่อตอบสนองการเน้นย้ำพื้นที่ของผู้หญิงพื้นที่หนึ่งในสังคมเวียดนาม

เอกสารอ้างอิง

ภาษาอังกฤษ

Stephen O'Harrow "Vietnamese Women and Confucianism: Creating Spaces from Patriarchy" in *Male and Female in Developing Southeast Asia*. Wazir Jahan Karim (ed.), 1995

Le Ngoc Van "Overview of Research on the Vietnamese family during DOIMOI in *Family and Women studies*, no 1 (June 2002)

Tine Gammeltoft. "Faithful, heroic, resourceful: Changing images of women in Vietnam" in *Vietnamese society in transition: The daily politics of reform and change*. John Kleinen (ed.) Het Spinhuis, 2001

Nguyen Kim Thuy. "Vietnamese women in the unofficial economic sector" in *Images of the Vietnamese Women in the new millennium*. HN: Nxb the gioi, 2002

Nguyen Van Huyen. *The Ancient Civilization of Vietnam*. Hanoi: The Gioi publishers, 2002 [1944]

Kirsten W. Endres. "Local Dynamics of Renegotiating Ritual Space in Northern Vietnam: The case of the Dinh". *SOJOURN* Vol. 16, No 1 (April, 2001)

ภาษาเวียตนาม

Ho Duc Tho. *Mau Lieu Su Thi*. HN: Nxb van hoa dan toc, 2000

Nguyen Thi Thanh Binh, Dana Healy. *Cac Khia Canh van hoa Viet Nam*. HN: Nxb the gioi, 2002

Xuan Quynh. *Tho tru tinh*. HN: Nxb hoi nha van, 2001

Nguyen Kien, Nguyen Cao Luy. *Lich su 6*. HN: Nxb giao duc, 2001

Ngo Duc Thinh. *Dao Mau o Viet Nam*. HN: Nxb van hoa-thong tin, 2002

Dang Van Lung. *Tam Toa Thanh Mau*. HN: Nxb van hoa dan toc, 1991

Vu Ngoc Khanh, Ngo Duc Thinh. *Tu Bat Tu*. HN: Nxb van hoa dan toc, 1990

Vu Ngoc Khanh, Mai Ngoc Chuc, Pham Hong Ha. *Nu Than va Thanh Mau Viet Nam*. HN: Nxb Thanh Nien, 2002

Do Thi Hao, Mai Thi Ngoc Chuc. *Cac Nu Than Viet Nam*. HN: Nxb Phu Nu, 1993

Ha Dinh Thanh. *Phu Tay Ho*. Nxb van hoa dan toc, 1993

Vu Ngoc Khanh, Pham Van Ty. *Van Cat Than Nu*. HN: Nxb van hoa dan toc, 1990

Ngo Duc Thinh. "Nhan thuc ve Dã Mau va mot so hinh thuc shaman cua cac dan toc nuoc ta". *Tap chi van hoa dan gian*, so 4, 2001

Tran Xuan. "Tim vo giua chon cho dong...kho qua". *Bao kinh te & do thi*. (3-10-2003)

Nhat Anh "Phong Tục Tet Viet Nam". In *Tap Chi Heritage* (January-February), 2004

Bao tang Phu nu Viet Nam, เอกสารแผ่นพับพิพิธภัณฑ์ผู้หญิงเวียตนาม, ไม่ปรากฏปีที่พิมพ์
"Mot phu nu kinh doanh gioi". *Bao phu nu thu do*. (29/10-5/11/2003)

คำเรียกสีภาษาเวียดนาม

Vietnamese Color Terms

รุจิวรรณ เหล่าไพโรจน์^๑

บทนำ

เมื่อกล่าวถึงคำเรียกสี คนส่วนใหญ่มักจะนึกถึงเพียงคำเรียกสีขาว ดำ แดง เขียว เหลือง เท่านั้น และก็คิดว่าคำเรียกสีไม่ค่อยมีอะไรที่น่าสนใจ แต่ในด้านการศึกษาศาสตร์ชาติพันธุ์ (Ethno linguistics) คำเรียกสีเป็นเรื่องที่น่าสนใจ เพราะคำเรียกสีไม่ได้เป็นเพียงคำที่บรรยายสีล้วนของสิ่งของต่างๆรอบตัวเราเท่านั้น แต่คำเรียกสีของแต่ละภาษาสามารถสะท้อนให้เห็นถึง โลกทัศน์ หรือการมองโลกของเจ้าของภาษาในภาษานั้นๆ ได้ว่ามีการจำแนกสิ่งที่ได้รับรู้แตกต่างกันอย่างไร และคำเรียกสียังเป็นสื่อเชื่อมโยงไปสู่ความรู้อื่นๆ อีกมากมาย

ด้วยเหตุผลดังกล่าว ผู้วิจัยจึงสนใจที่จะศึกษาคำเรียกสีในภาษาเวียดนาม โดยมีวัตถุประสงค์ที่จะศึกษาวิเคราะห์คำเรียกสีพื้นฐาน คำเรียกสีไม่พื้นฐานและลำดับวิวัฒนาการคำเรียกสีพื้นฐานตามทฤษฎีสากลและวิวัฒนาการคำเรียกสี ของเบอร์ลินและเคย์ (1969) ตลอดจนกลวิธีในการสร้างคำเรียกสีไม่พื้นฐานของภาษาเวียดนาม โดยมุ่งหวังว่าจะช่วยให้เกิดองค์ความรู้ใหม่ๆ ที่เป็นประโยชน์ต่อการศึกษารากเหง้าวัฒนธรรมเวียดนามออกเฉียงใต้

การศึกษาคำเรียกสี

การศึกษาคำเรียกสีได้รับความสนใจเป็นอย่างมากและมีการศึกษาอย่างกว้างขวาง ในส่วนของวิชาภาษาศาสตร์ อาจกล่าวได้ว่าเริ่มได้รับการสนใจจากการศึกษาของ ฮาโรลด์ ดี คอนลิน (Conklin 1955/1964) ซึ่งศึกษาการจำแนกประเภทสีในภาษาฮานู ภาษานี้เป็นภาษาที่ใช้อยู่ในประเทศฟิลิปปินส์ และจากการศึกษาของคอนลินพบว่า ชาวฮานูจำแนกสีออกเป็น 4 ประเภทสี ได้แก่ ประเภทสีมืดหรือสีที่ออกดำ ประเภทสีสว่างหรือสีที่ออกขาว ประเภทสีออกแดง และประเภทสีออกเขียว ตามลำดับ ในการจำแนกสีดังกล่าวของชาวฮานูมีความแตกต่างกับการจำแนกสีทางวิทยาศาสตร์ที่จะจำแนกสีตามความเข้ม (saturation) ความสว่าง (lightness) และเนื้อสี (hue) จากการศึกษาของคอนลินทำให้สามารถสรุปได้ว่าในแต่ละภาษาไม่จำเป็นต้องมีคำเรียกสีพื้นฐานเท่ากัน และเกณฑ์ที่ใช้ในการจำแนกความแตกต่าง อาจจะไม่ใช่เกณฑ์เดียวกัน เมื่องานของคอนลินได้ตีพิมพ์และเผยแพร่ออกมาจึงส่งผลให้นักวิชาการบางส่วนตีความเกินเลยไปว่า ภาษาดังกล่าวในโลกนี้ไม่มีอะไรร่วมกัน แต่ละภาษามีลักษณะเฉพาะตัว

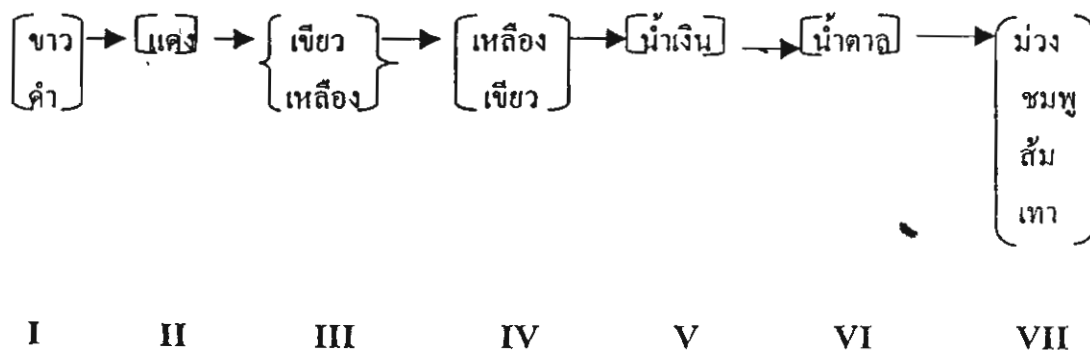
^๑ อาจารย์ คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี ต.เมืองศรีโค อ.วารินชำราบ จ.อุบลราชธานี

ต่อมา เบร์นท เบร์ลิน และพอล เคย์ (Berlin and Kay, 1969) ได้ทำการวิจัยเรื่องคำเรียกสี เพื่อต้องการจะพิสูจน์ในประเด็นที่ว่าภาษา แต่ละภาษานั้นมีการจำแนกสิ่งต่างๆ ไม่เหมือนกันเลย และแต่ละภาษาไม่มีลักษณะร่วมกันเลย ซึ่งเขาคิดว่าการตีความดังกล่าวเป็นการตีความที่เกินจริง (Overstatement) เขาจึงได้ทำการวิจัยคำเรียกสีเพื่อพิสูจน์การตีความในประเด็นดังกล่าว เบร์ลิน และเคย์ได้ศึกษาคำเรียกสีโดยการสัมภาษณ์ผู้บอกภาษาจำนวน 20 ภาษา ซึ่งเป็นภาษาที่อยู่ในตระกูล ภาษาที่แตกต่างกันออกไป เครื่องมือที่ใช้ในการเก็บข้อมูลคือตารางสีของบริษัท Munsell Color Collection จากการศึกษาในขั้นแรกนั้น เขาทำการสัมภาษณ์ผู้บอกภาษาเพื่อให้ได้คำเรียกสีพื้นฐาน ในแต่ละภาษา หลังจากได้คำเรียกสีพื้นฐานแล้ว เขาทำการทดลองโดยใช้แผ่นสีของ Munsell Color Collection แล้วให้ผู้บอกภาษาระบุว่าสีใดที่เห็นในแผ่นสี Munsell ตรงกับคำเรียกสีพื้นฐานในแต่ละคำในภาษาของเขามากที่สุด ผลจากการศึกษาทำให้สามารถระบุขอบเขตของสีแต่ละประเภทได้ กล่าวคือ ระบุได้ว่าสีใดบ้างในแผ่นสีที่สามารถจัดอยู่ในพื้นฐานแต่ละประเภทสีได้ เช่น สีอะไร บ้างจัดว่าเป็นสีแดงได้

ส่วนสีที่ผู้บอกภาษาระบุว่าเป็นตัวแทนของสีพื้นฐานต่างๆ เรียกว่า “ใจกลางสี” (Focus) ของสีแต่ละประเภท เช่น สีเขียว อาจมีแผ่นสีที่ผู้บอกภาษาทั้ง 20 ภาษา เลือกไว้ 7 สี ซึ่งถือได้ว่าทั้ง 7 สีนี้เป็น “ใจกลางสี” ของสีเขียว

เบร์ลินและเคย์ พบว่ามี “ใจกลางสี” 11 สี ซึ่งตรงกับสี ในภาษาอังกฤษ และเขายืนยันว่าใจกลางสีเหล่านี้ไม่ได้เป็นการบังเอิญ แต่จะพบว่ามีคล้ายคลึงกันในทุกๆ ภาษาที่ศึกษา ดังนั้นจึงทำให้เขาสรุปว่าคำเรียกสีนั้นเป็นสิ่งที่ เป็นสากล

เมื่อศึกษา 20 ภาษาและค้นพบว่าคำเรียกสีเป็นสิ่งที่ เป็นสากลแล้ว เขาได้ทำการเก็บข้อมูลเพิ่มเติมอีก 78 ภาษาทั่วโลก โดยเก็บข้อมูลจากเอกสารหรือนักมานุษยวิทยาที่มีความรู้ในภาษานั้นๆ จากข้อมูลเพิ่มเติมดังกล่าวทำให้เขาค้นพบว่าคำเรียกสีในโลกนี้มีลำดับเรื่องเวลา และลำดับก่อนหลังนี้ ก็เป็นสิ่งที่ เป็นสากลอีกด้วย เบร์ลินและเคย์จึงได้เสนอทฤษฎีวิวัฒนาการของคำเรียกสีพื้นฐาน ซึ่งแบ่งออกเป็น 7 ระยะดังนี้



ระยะที่ 1	มีคำเรียกสี 2 คำ คือ ขาว และดำ
ระยะที่ 2	มีคำเรียกสี 3 คำ คือ ขาว ดำ แดง
ระยะที่ 3	มีคำเรียกสี 4 คำ คือ ขาว ดำ แดง เขียว หรือ ขาว ดำ แดง เหลือง
ระยะที่ 4	มีคำเรียกสี 5 คำ คือ ขาว ดำ แดง เขียว เหลือง
ระยะที่ 5	มีคำเรียกสี 6 คำ คือ ขาว ดำ แดง เขียว เหลือง น้ำเงิน
ระยะที่ 6	มีคำเรียกสี 7 คำ คือ ขาว ดำ แดง เขียว เหลือง น้ำเงิน น้ำตาล
ระยะที่ 7	มีคำเรียกสี 8-11 คำ คือ ขาว ดำ แดง เขียว เหลือง น้ำเงิน น้ำตาล ม่วง ชมพู ส้ม และเทา

นอกจากการเสนอทฤษฎีวิวัฒนาการคำเรียกสีพื้นฐานแล้ว เบอร์ลินและเคย์ได้ให้คำจำกัดความของคำเรียกสีพื้นฐานไว้ ดังนี้

- จะต้องเป็นศัพท์เดี่ยว (monolexemic) หมายความว่า ความหมายของคำนั้นไม่สามารถจะได้จากส่วนหนึ่งส่วนใดของคำ เช่น คำว่า red ในภาษาอังกฤษเป็นคำเรียกสีพื้นฐานแต่ redish ไม่ใช่คำเรียกสีพื้นฐาน
- ความหมายของคำเรียกสีนั้นต้องไม่ซ้อนหรือรวมความหมายกับคำเรียกสีอื่นๆ เช่น dark green ไม่ใช่คำเรียกสีพื้นฐานในภาษาอังกฤษเพราะมีความหมายซ้อนกับคำว่า green
- คำเรียกสีนั้นจะต้องไม่ใช่ในลักษณะแคบๆ เพื่อเรียกวัตถุบางประเภทเท่านั้น เช่น คำว่า blonde ในภาษาอังกฤษไม่ใช่คำเรียกสีพื้นฐานเพราะใช้กับ ผม และ เพอร์นิจอร์เท่านั้น
- จะต้องเป็นคำที่ฝังใจ (psychologically salient) สำหรับผู้บอกภาษา กล่าวคือ มักจะเป็นคำที่ผู้พูดนึกถึงและพูดก่อน มีปรากฏสม่ำเสมอในผู้พูดภาษาทุกคนและมักปรากฏในภาษาเฉพาะบุคคล (ideolect) ของผู้บอกภาษาทุกคน

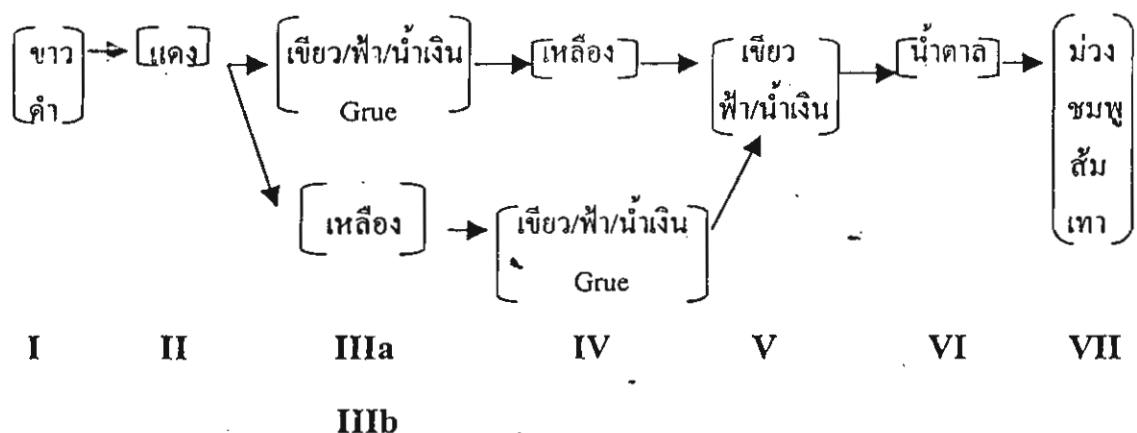
เบอร์ลินและเคย์ได้แนะนำว่าคำจำกัดความคำเรียกสีพื้นฐานในข้อ 1-4 น่าจะเพียงพอในการตัดสินคำเรียกสีต่างๆ ว่าเป็นคำเรียกสีพื้นฐานหรือไม่ แต่ถ้ามีคำใดที่น่าสงสัยให้ใช้เกณฑ์ในข้อที่ 5-8 เพิ่มเติม

- คำใดที่น่าสงสัยว่าจะเป็นคำเรียกสีพื้นฐานหรือไม่ ให้ดูปรากฏการณ์ทางไวยากรณ์ถ้าเหมือนกับคำเรียกสีพื้นฐานอื่นๆ ก็ให้ถือว่าเป็นคำเรียกสีพื้นฐานด้วย เช่น คำว่า crimson เป็นคำที่น่าสงสัยว่าจะเป็นคำเรียกสีพื้นฐานหรือไม่ เมื่อดูจากคำเรียกสีพื้นฐานในภาษาอังกฤษสามารถปรากฏกับ - ish ได้ แต่คำว่า crimson ไม่สามารถปรากฏร่วมกับ - ish ได้ crimson จึงไม่ใช่คำเรียกสีพื้นฐานในภาษาอังกฤษ
- คำเรียกสีที่หมายถึงสีเดียวกับวัตถุที่เรียก ถือว่าไม่ใช่คำเรียกสีพื้นฐาน เช่น ทองอ่อน ในภาษาไทย

- คำยืมใหม่ๆ ไม่นับว่าเป็นศัพท์พื้นฐาน เช่น อะควาไรน ในภาษาไทย
- ถ้าคำเรียกสินค้านั้นเป็นคำศัพท์ที่มีโครงสร้างซับซ้อน (morphological) เช่น blue-green ไม่ถือว่าเป็นคำเรียกศัพท์พื้นฐาน

(Berlin and Kay 1969 : 6-7)

ต่อมาในปี 1975 พอล เคย์ (อ้างในอมรา 2538:12-19) ได้มีการพิจารณาทบทวนทฤษฎีที่ได้เสนอไปในปี 1969 และพอล เคย์ได้เสนอข้อเปลี่ยนแปลงเล็กน้อยหลังจากได้พบหลักฐานเพิ่มเติมว่า ในหลายภาษาคำเรียกสีเขียวมักรวมสีฟ้า/น้ำเงินอยู่ด้วย เช่นคำว่า ao ในภาษาญี่ปุ่น คำว่า wingka ในภาษาอาควารูนา (Aguaruna) คำว่า yas ในภาษาเซลทาล (Tzeltal) คำว่า tungu ในภาษาเอสกีโม และคำว่า wiwi ในภาษาฟูตูเนส (Futunese) แผนผังลำดับก่อนหลังที่พอลเคย์เสนอใหม่เป็นดังนี้



พอล เคย์ได้ให้คำอธิบายแผนผังข้างบนไว้ว่า ในลำดับที่ I เราจะพบประเภทสี ขาว และดำ สีขาวมักรวมขาวจริงๆ สีอ่อนๆ ทุกชนิดและสีร้อนประเภทแดง ชมพู ส่วนสีดำมักรวมสีดำจริงๆ สีน้ำตาลเข้ม สีม่วงต่างๆ และสีอื่นๆ ยกเว้นเขียวอ่อนและฟ้า ในลำดับที่ II แดงมักรวมสีร้อนทุกประเภทซึ่งพัฒนามาจากสีขาว แทนที่จะเป็นจากดำและขาวที่กล่าวไว้ในเบอร์ลินและเคย์ (1969) ในลำดับที่ III เป็นไปได้ว่าสีเหลืองอาจเกิดขึ้นต่อจากสีแดง (IIIb) หรือประเภทสี Grue (หมายถึงสีเขียว ฟ้าและน้ำเงินรวมกัน) อาจเกิดขึ้น (IIIa) ในลำดับที่ V เป็นการเกิดของสีเหลืองต่อจาก IIIa และเขียว/ฟ้า/น้ำเงิน ถ้าต่อจาก IIIb ในลำดับที่ V เป็นขั้นที่เขียว และฟ้า/น้ำเงินแยกออกจากกันเป็นคนละประเภทสี ส่วนลำดับที่ VI และ VII ก็เหมือนกับที่เคยเสนอไว้ก่อนหน้านี้แล้ว

วิธีดำเนินการศึกษา

1. ผู้บอกภาษา ในการศึกษาครั้งนี้ผู้วิจัยจะศึกษาคำเรียกสัตว์ในภาษาเวียดนามถิ่นฮานอย (ภาษามาตรฐาน) โดยเก็บข้อมูลที่กรุงฮานอย จากผู้บอกภาษา 60 คน ซึ่ง แบ่งตาม เพศ และอายุ ดังต่อไปนี้

เพศ \ อายุ	ชาย	หญิง
15-29 ปี	10 คน	10 คน
30-44 ปี	10 คน	10 คน
45-60 ปี	10 คน	10 คน

2. เครื่องมือที่ใช้ในการเก็บข้อมูล ผู้วิจัยมีเครื่องมือที่ใช้ประกอบการวิจัย 6 ชนิด คือ บัตรทดสอบคำบอกสัตว์ ตารางสี บัตรสี ดินสอสี ไม้ ค้อน และแบบบันทึกข้อมูล

3. การเก็บข้อมูล ในเบื้องต้นก่อนการสอบถามข้อมูล ผู้วิจัยนำบัตรทดสอบคำบอกสัตว์มาทดสอบผู้บอกภาษาว่าผู้บอกภาษามีความผิดปกติทางสายตาหรือไม่ ถ้าผู้บอกภาษาไม่มีความผิดปกติทางสายตา ผู้วิจัยเริ่มเก็บข้อมูล โดยการซักถามประวัติส่วนตัวของผู้บอกภาษา และหลังจากนั้น ผู้วิจัยนำตารางสี บัตรสี และสิ่งของต่างๆ ที่ได้เตรียมไว้ นำมาสอบถามผู้บอกภาษา โดยใช้ภาษาไทย ในการสอบถามข้อมูลผู้บอกภาษาไทย และใช้ภาษาเวียดนามในการถามข้อมูลผู้บอกภาษาเวียดนาม และนำข้อมูลทั้งหมดที่ได้จากการสอบถามมาวิเคราะห์ในลำดับต่อไป

4. การวิเคราะห์ข้อมูล ผู้วิจัยนำข้อมูลทั้งหมดมาวิเคราะห์หาคำเรียกสัตว์พื้นฐาน คำเรียกสัตว์ไม่พื้นฐาน วิวัฒนาการการสร้างคำเรียกสัตว์พื้นฐาน ตามทฤษฎีสากลของเบอร์ลินและเคย์ (1969) และวิเคราะห์กลวิในการสร้างคำเรียกสัตว์ไม่พื้นฐาน ตามแนวภาษาศาสตร์

ผลการศึกษา

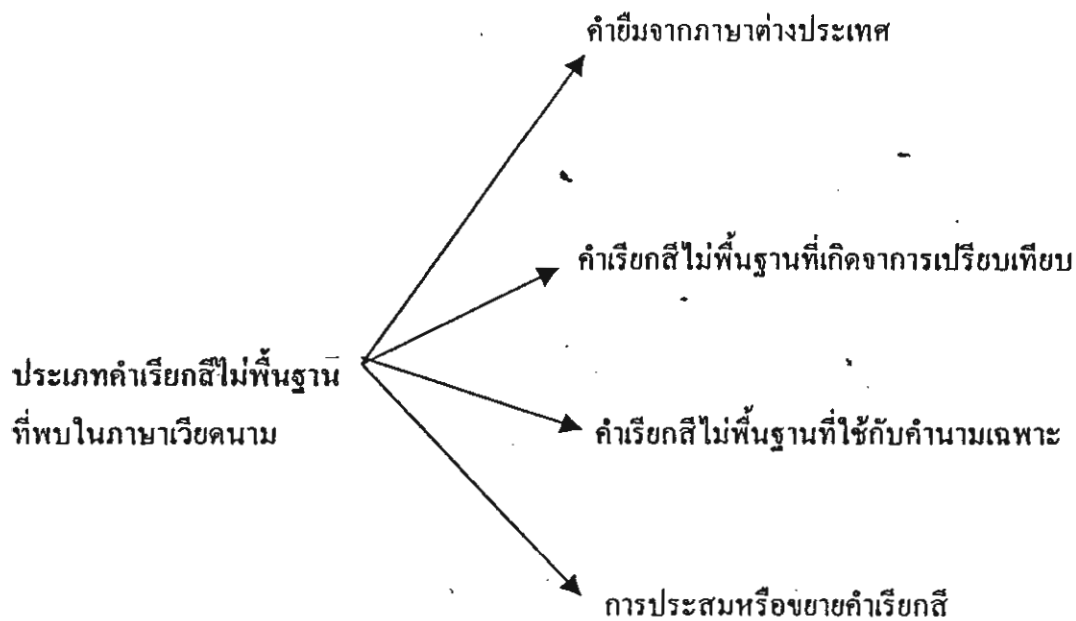
1. คำเรียกสัตว์พื้นฐาน

ผลการวิเคราะห์คำเรียกสัตว์พื้นฐานภาษาเวียดนาม พบว่าภาษาเวียดนามมีคำเรียกสัตว์พื้นฐาน 9 คำคือ ขาว ดำ แดง เหลือง เขียว/ฟ้า/น้ำเงิน น้ำตาล ม่วง ชมพูและเทา ผู้วิจัยไม่จัดคำเรียกสัตว์ส้ม ในภาษาเวียดนามเป็นคำเรียกสัตว์พื้นฐานเนื่องจากว่าคำเรียกสัตว์ส้มเป็นคำประสมระหว่าง da (ผิว,เปลือก) cam (ส้ม) และผู้วิจัยมีสมมติฐานวิวัฒนาการการเกิดคำเรียกสัตว์ภาษาเวียดนาม ดังนี้

ขาว ดำ	แดง	เหลือง	เหลือง เขียว/ฟ้า/น้ำเงิน	เขียว/ฟ้า/น้ำเงิน	น้ำตาล	ม่วง ชมพู เทา
I	II	III	IV	V	VI	VII

2. คำเรียกสีไม่พื้นฐาน

ประเภทของคำเรียกสีไม่พื้นฐานที่พบในภาษาเวียดนามสามารถแบ่งออกได้เป็น 4 ประเภท คือ มีคำเรียกสีไม่พื้นฐานที่เกิดจากการเปรียบเทียบ คำเรียกสีไม่พื้นฐานที่ยืมคำจากภาษาต่างประเทศ คำเรียกสีไม่พื้นฐานที่ใช้กับสิ่งของเฉพาะ และการประสมหรือขยายคำเรียกสีพื้น ดังแผนภูมิข้างล่าง



1. คำเรียกสีไม่พื้นฐานที่เกิดจากการเปรียบเทียบ เช่น

mau canh gian (สีปีก-เมลงสาบ)

mau long chuot (สีขนหนู)

mau cut ngua (สีขี้ม้า)

คำเรียกสิ่งไม่พื้นฐานที่เกิดจากการเปรียบเทียบ ของภาษาเวียดนามมีการเปรียบเทียบกับ ธรรมชาติ อัญมณี แร่ธาตุ สัตว์ และสิ่งของรอบๆ ตัว ซึ่งสามารถสะท้อนให้เห็นวิถีคิด การมองโลก ของชาวเวียดนามที่มีความผูกพันกับธรรมชาติได้เป็นอย่างดี

2. คำเรียกสิ่งไม่พื้นฐานที่ยืมคำจากภาษาต่างประเทศ เช่น

mau be (สีเบจ)

mau ka ki (สีกาเกี)

mau ghi (สีเทา)

ส่วนคำเรียกสิ่งไม่พื้นฐานที่เป็นคำยืม จากการศึกษาพบว่าคำยืมส่วนใหญ่จะเป็นคำที่ยืมมา จากภาษาจีนและภาษาฝรั่งเศสซึ่งสามารถสะท้อนให้เห็นว่าภาษาจีนและภาษาฝรั่งเศสมีอิทธิพลต่อ ภาษาเวียดนามไม่น้อยทีเดียว

3. คำเรียกสิ่งไม่พื้นฐานที่ใช้กับคำนามเฉพาะบางชนิด เช่น

meo mun (แมว)คำ

cho muc (หมา)คำ

ngua o (ม้า)คำ

ในส่วนคำเรียกสิ่งไม่พื้นฐานที่ใช้กับคำนามเฉพาะ จากการศึกษาพบว่าภาษาเวียดนามมีคำ เรียกสิ่งไม่พื้นฐานลักษณะนี้ค่อนข้างมาก ซึ่งสามารถสะท้อนให้เห็นได้ว่าแม้ว่าเวียดนามจะตกอยู่ ภายใต้อาณานิคมเป็นเวลานาน แต่นั่นก็ไม่ได้หมายความว่าภาษาเวียดนามจะไม่มีเอกลักษณ์ทาง ด้านภาษา ภาษาเวียดนามมีเอกลักษณ์ที่โดดเด่นและสามารถรักษาให้คงอยู่ได้จนถึงปัจจุบัน

4. การประสมหรือขยายคำเรียกสิ่งพื้นฐาน เช่น

tim nhat (ม่วงอ่อน)

do tuoi (แดงเข้ม)

phot hong (ชมพูอ่อน)

การประสมหรือขยายคำเรียกสิ่ง ในภาษาเวียดนามมีความหลากหลายมาก (สามารถดูรายละเอียดได้ในหัวข้อกลวิธีในการสร้างคำเรียกสิ่งไม่พื้นฐาน) ซึ่งสะท้อนให้เห็นถึงความหลากหลาย ในการใช้คำหรือการใช้ภาษาของชาวเวียดนาม

3. กลวิธีในการสร้างคำเรียกสิ่งไม่พื้นฐาน

และจากการศึกษาพบว่าภาษาเวียดนามมีกลวิธีในการสร้างคำเรียกสิ่งไม่พื้นฐาน 4 วิธี ดังนี้

กลวิธีในการสร้างคำเรียกสีไม่พื้นฐาน	ภาษาเวียดนาม
1. การประสมคำเรียกสีเข้าด้วยกัน - คำเรียกสีพื้นฐาน + คำเรียกสีพื้นฐาน = คำเรียกสีไม่พื้นฐาน - คำเรียกสีพื้นฐาน + {คำเชื่อม} + คำเรียกสีพื้นฐาน = คำเรียกสีไม่พื้นฐาน	Xanh tím Xanh pha Vàng
2. การใช้คำเรียกสีของเฉพาะเป็นคำเรียกสี	Màu Lu Ông chột
3. การขยายคำเรียกสีพื้นฐาน - คำเรียกสีพื้นฐาน + คำขยาย (คำคุณศัพท์) = คำเรียกสีไม่พื้นฐาน - คำเรียกสีพื้นฐาน + คำขยาย (คำเรียกคำนามเฉพาะ) = คำเรียกสีไม่พื้นฐาน	Tím chít Xanh rêu
4. การขยายคำเรียกสีไม่พื้นฐาน - คำเรียกสีไม่พื้นฐาน (คำเรียกสีพื้นฐาน + คำเรียกสีพื้นฐาน) + คำขยาย = คำเรียกสีไม่พื้นฐาน - คำเรียกสีไม่พื้นฐาน (คำเรียกสีพื้นฐาน + คำเรียกคำนามเฉพาะ) + คำขยาย = คำเรียกสีไม่พื้นฐาน - คำเรียกสีไม่พื้นฐาน (คำเรียกคำนามเฉพาะ) + คำขยาย = คำเรียกสีไม่พื้นฐาน - คำเรียกสีไม่พื้นฐาน (คำยืมจากภาษาต่างประเทศ) + คำเรียกสีพื้นฐาน = คำเรียกสีไม่พื้นฐาน	Xanh tím nhạt Xanh lá, cây non Màu gạch non Màu be hồng

สรุป

จากการศึกษาคำเรียกสีในภาษาเวียดนามถิ่นฮานอยที่กล่าวมาข้างต้น จะเห็นได้ว่า เรื่องคำเรียกสีเพียงเรื่องเดียวสามารถสะท้อนให้เห็นความรู้ในด้านต่างๆมากมาย คำว่า “สี” จึงไม่ใช่คำที่มีความหมายแคบๆ สามารถหาจุดได้จากพจนานุกรม แต่คำเรียกสียังเป็นสีต้นที่แตกต่างกันของแต่ละภาษาและชนเผ่าอีกด้วย

เอกสารอ้างอิง

ภาษาไทย

กาญจนา นาคสกุล. 2528. คำเรียกสีภาษาไทย. วารสารภาษาและวรรณคดีไทย. ปีที่ 2 ฉบับที่ 1

คณะอักษรศาสตร์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ศุภมาส เอ่งฉ้วน. 2543 คำเรียกสีและมโนทัศน์ของคนไทยสมัยสุโขทัยและสมัยปัจจุบัน

วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต ภาควิชาภาษาศาสตร์ คณะอักษรศาสตร์

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

อมรา ประสิทธิ์รัฐสินธุ์. 2538. คำเรียกสีและการรับรู้สีของชาวจังหวัดและชาวไทย. โครงการย่อยของ

โครงการใหญ่เรื่อง “ความสัมพันธ์ระหว่างจังหวัดกับไทย”. คณะอักษรศาสตร์

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ภาษาอังกฤษ

Berlin, Brent and Paul Kay. 1969. Basic Color Terms : Their Universality and Evolution. Berkley

: University of California Press.

Crawford, T.D. 1982. Defining “Basic Color Terms”. Anthropological linguistics.24.3 (338-343)

Kay, Pual. 1975.Synchronic variability and diachronic change in basic color terms.Language in

society 4, 257-274

ฐานความรู้-ภูมิปัญญา สาขาชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนาม

โดย พิเชฐ สายพันธ์

พื้นภูมิ

ก่อนหน้าการปฏิวัติประเทศเวียดนามในปี ค.ศ. 1945 ความรู้ด้านชาติพันธุ์วิทยาตามแบบตะวันตกในเวียดนาม เกิดจากผลของการศึกษาวิจัยจำนวนมากในสมัยอาณานิคมฝรั่งเศส โดยกลุ่มผู้ปกครอง ทหาร หมอสอนศาสนา และนักวิจัยชาวฝรั่งเศส¹

ภายใต้อิทธิพลระบบการปกครองอาณานิคมของฝรั่งเศส เริ่มขึ้นเมื่อเวียดนามยอมรับข้อตกลงเดชะพาเตอะโน้ดกับฝรั่งเศสในปี ค.ศ. 1884 ให้แบ่งพื้นที่เวียดนามเป็น ๓ ส่วน คือ บริเวณที่เหนือคือภาคเหนือ(ต่งเกีย) และภาคกลาง(อันนัม) มีฐานะเป็นรัฐอารักขาของฝรั่งเศส เฉพาะส่วนภาคใต้เรียกว่า “โคชินจีน” มีฐานะเป็นอาณานิคมที่ฝรั่งเศสปกครองโดยตรง ครั้นถึงปี ค.ศ. 1885 จึงกล่าวได้ว่าเวียดนามตกเป็นอาณานิคมของฝรั่งเศสอย่างสมบูรณ์ตั้งแต่ภาคเหนือ กลาง ใต้ โดยนับจากข้อตกลงเทียนสินใหม่ ซึ่งจีนได้ยอมรับอำนาจของฝรั่งเศสในเวียดนาม ในปีนี้เองฝรั่งเศสได้เริ่มออกสำรวจดินแดนภาคเหนือเพื่อทำแผนที่และแนวเขตชายแดนอย่างเป็นทางการ

ในกลางทศวรรษที่ 1880 นี้เอง ได้มีงานเขียนประเภทรายงานการเข้าไปสำรวจและเผยแพร่ศาสนาในพื้นที่ต่างๆ ของเวียดนาม งานเขียนประเภทนี้ไม่ได้ให้ความสนใจชนพื้นเมืองในมิติของการศึกษาค้นคว้าเชิงชาติพันธุ์ หากแต่กล่าวถึงวัฒนธรรมของชนพื้นเมืองที่แปลกประหลาด แตกต่างหรือคล้ายคลึงกับที่ตนเคยพบเห็นในพื้นที่ที่เคยไปสำรวจมา ดังเช่นที่ Dr. P. Neis² กล่าวไว้ในบันทึกของเขา เมื่อคราวขึ้นไปสำรวจปักปันเขตแดนในภาคเหนือของเวียดนามระหว่างปี ค.ศ. 1885-1887 ว่า เขาได้พบกลุ่มคนกลุ่มหนึ่งในแถบจังหวัดหลั่งเจิน มีภาษาพูดคล้ายกับคนลาวและคนสยามในลุ่มน้ำเจ้าพระยา และได้สังเกตเห็นภาพบ้านเรือนของผู้คนในแถบนั้น ซึ่งมีลักษณะที่แตกต่างจากบ้านเรือนของชาวเวียดนามในที่ราบลุ่มปากแม่น้ำแดง

การศึกษาวัฒนธรรมของชนพื้นเมืองในเวียดนาม ด้วยแนวทางการศึกษาด้านชาติพันธุ์วิทยา ปรากฏผลงานจำนวนมากในต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 ความสนใจกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ถูกนำเสนอใน

¹ Khong Dien(edt.), “30 nam vien dan toc hoc : Nhung thanh tuu va dinh huong tuong lai”(30 ปีสถาบันชาติพันธุ์วิทยา : ผลสำเร็จและทิศทางในอนาคต) ใน 30 nam vien dan toc hoc : xay dung va phat trien 1968-1998(30 ปีสถาบันชาติพันธุ์วิทยา : การก่อตั้งและการพัฒนา 1968-1998), Nxb. KHXH, HN, 1998, p.15.

² Dr. P. Neis, *The Sino-Vietnamese Border Demarcation 1885-1887*, White Lotus Thailand, 1998.

กรอบของเขตพื้นที่ต่างๆ เช่น กลุ่มชาติพันธุ์ไทในเขตปกครองทหารแถบภาคเหนือ(1901)³ กลุ่มชาติพันธุ์แถบลุ่มแม่น้ำแดง(1904, 1906)⁴ หรือในประเด็นทางภาษาศาสตร์ซึ่งได้รับความสนใจศึกษามาก ตัวอย่างเช่น ผลงานของ Mercy(1907)⁵ ทำการศึกษากลุ่ม “ข่า” Bonifacy(1908)⁶ ศึกษากลุ่ม “โลโล” Maspero(1911)⁷ ศึกษากลุ่ม “ไท” Maitre(1912)⁸ ศึกษากลุ่ม “ม้อย” เป็นต้น

เป็นที่น่าสังเกตว่า กลุ่มชาติพันธุ์ในเวียดนามที่ได้รับความสนใจศึกษาเป็นส่วนใหญ่ในระหว่างช่วงสมัยอาณานิคมคือกลุ่มที่พูดภาษาในตระกูลภาษามอญ-ขะแมร์ เช่น กลุ่ม “ม้อย” “ข่า” (ซึ่งเป็นชื่อที่ปรากฏตามเอกสารในช่วงเวลานั้น) รวมทั้งกลุ่มที่พูดภาษาตระกูลไท หลังจากนั้นก็งานค้นคว้าในมิติอื่นๆ ทางวัฒนธรรมมีมากขึ้น จนสามารถรวบรวมและจัดกลุ่มบรรดาชนพื้นเมืองในเขตภาคพื้นทวีปของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ รวมทั้งเวียดนามขึ้นอย่างเป็นระบบ ตั้งแต่ทศวรรษที่ 1950 เป็นต้นมา เช่น Ethnic Groups of Northern Southeast Asia(1950)⁹ และ Ethnic Groups of Mainland Southeast Asia(1964)¹⁰ อย่างไรก็ตามในช่วงเวลาที่ผ่านมามีการค้นพบและเปลี่ยนแปลงคริสต์ศตวรรษที่ 19 จนถึงช่วงทศวรรษที่ 1960 การศึกษาชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนามส่วนใหญ่หรืออาจกล่าวได้ว่าเกือบทั้งหมดเป็นผลงานของชาวตะวันตกที่ศึกษาเพื่อประโยชน์ของชาวตะวันตกเองทั้งในยุโรปและอเมริกา

ชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนามโดยชาวเวียดนาม

³ Lunet de Lajonquiere, *Ethnographie des territoires militaires*, Hanoi, 1901.(ห้องสมุดสถาบันชาติพันธุ์วิทยา,ฮานอย)

⁴ Bonifacy, Auguste L.M., “*Les groupes ethniques de la Riviere Claire*”, *Revue indochinoise*(Saigon 1904, no.12 pp. 813-828 and Vol II no.1, pp.1-16. and “*Les groupes ethniques du basin de la Riviere Claire(Huat Tonkin, et Chine meridionale)*”, *Bulletins et memories de la Societe d' Anthropologie de Paris*, 1906, pp.1-36.

⁵ Mercy, *Etudes ethnographiques sur les Khâs*, *Revue Indochinoise*, 1907.

⁶ Bonifacy, *Note sur les costumes et la langue des Lolo et des Lagua du Haut Tokin*, B.E.F.E.O. VIII, 1908.

⁷ Henri Maspero, “Contribution a l’etude du systeme phonetique des langues thai”. *Bulletin de l'Ecole francaise d'Extreme-Orient*(Hanoi), Vol.II, 1911, pp. 153-169; “Etude sue la phonetique historique de la langue annamite, les initiales”. *Bulletin de l'Ecole francaise d'Extreme-Orient*(Hanoi), Vol.II, 1911, no.1, pp.1-127.

⁸ Henri Maitre, *Les Jungles Moi. Mission Henri Maitre 1909-1911*. Indochine Sud-Centrale, Exploration et histoire des hinterlands moi du Cambodge, de la Cochinchine, de l’Annam et du Bas-Laos. Paris, Laroes, 1912.

⁹ J.F.Embree et. W. Thomas, *Ethnic groups of Northern Southeast Asia*, New Heaven, 1950.

¹⁰ Frank M. Lebar, Gerald C. Hickey, John K. Musgrave, *Ethnic groups of Mainland South-east Asia*. New Heaven, Human Relations Area Files Press, 1964.

ในขณะที่ชาวตะวันตกสามารถรวบรวมข้อมูลทางชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนาม และภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ได้อย่างเป็นระบบได้ตั้งแต่ช่วงทศวรรษที่ 1950-1960 แล้วนั้น ยังคงเป็นระยะเวลาที่เวียดนามกำลังเริ่มต้นวางฐานความรู้ด้านชาติพันธุ์วิทยาของตนเอง ถือได้ว่าเป็นช่วงสมัยของ “ยุคก่อนกำเนิดชาติพันธุ์วิทยา”(To dan toc hoc)¹¹ นักวิชาการเวียดนามได้ออกสำรวจ เก็บข้อมูล ศึกษาและค้นคว้ากลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในประเทศของตนเป็นเวลานานนับสิบปี จนสามารถก่อตั้ง สถาบันชาติพันธุ์วิทยา(Vien dan toc hoc) ซึ่งทำหน้าที่รับผิดชอบการศึกษาค้นคว้าทางชาติพันธุ์วิทยาโดยตรงในปี ค.ศ. 1968

ฐานความรู้กลุ่มชาติพันธุ์ในเวียดนามช่วงก่อนปี ค.ศ. 1968 อันเป็นที่เริ่มมีสถาบันชาติพันธุ์วิทยาอย่างเป็นทางการนั้น เป็นฐานความรู้ที่เกิดขึ้นจากแนวทางของพรรคคอมมิวนิสต์เวียดนาม ซึ่งเริ่มกำหนดนโยบายที่เด่นชัดเกี่ยวกับชนชาติส่วนน้อยในปี ค.ศ. 1935 ในระหว่างนี้ยังไม่มีนักวิชาการด้านชาติพันธุ์วิทยาโดยตรง ต้องอาศัยนักประวัติศาสตร์ และอาจารย์จากคณะประวัติศาสตร์ มหาวิทยาลัยแห่งชาติ, ฮานอย(Truong dai hoc Tong hop Ha Noi) ทำการค้นคว้าวิจัย จนกระทั่งถึงปี ค.ศ. 1958 วิชาชาติพันธุ์วิทยาได้ถูกเปิดสอนขึ้นเป็นครั้งแรกโดยสังกัดกับคณะประวัติศาสตร์ มหาวิทยาลัยแห่งชาติ, ฮานอย อาศัยการศึกษาตามแนวทางของสหภาพโซเวียต รวมทั้งใช้แบบเรียน เอกสารจากสหภาพโซเวียต เช่น หนังสือ “ชาติพันธุ์วิทยาคืออะไร” และ “พื้นฐานชาติพันธุ์วิทยา” ของ Bu-Xu-Ghin¹² จากนั้นมาอีกสิบปีให้หลังจึงสามารถเปิดหน่วยงานที่ทำการศึกษาค้นคว้าวิจัยทางด้านชาติพันธุ์วิทยาโดยตรงคือ สถาบันชาติพันธุ์วิทยา ในปี ค.ศ. 1968

หากจะกล่าวถึงฐานความรู้-ภูมิปัญญาสาขาชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนามโดยนักวิชาการเวียดนาม สามารถพิจารณาผ่านพัฒนาการของการสร้างสมองค์ความรู้ ตามลำดับต่อไปนี้

1. Socialism ethnography(1935-1968) -การวิจัยชนชาติส่วนน้อยด้วยแนวทางของพรรคฯ

ความรู้ชุด “ชาติพันธุ์วิทยา” ในสังคมเวียดนามโดยชาวเวียดนาม เติบโตขึ้นมาควบคู่กับขบวนการต่อสู้เพื่อปฏิวัติและปลดปล่อยประเทศจากระบบอาณานิคม ตามแนวนโยบายของพรรคคอมมิวนิสต์ที่ตระหนักถึงความสำคัญของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ โดยเสนอให้ตั้งผู้เชี่ยวชาญทำการวิจัยกลุ่ม

¹¹ Be Viet Dang, “Ve danh muc cac dan toc o mien Bac nuoc ta”(รายชื่อชนเผ่าในภาคเหนือของเวียดนาม), Tap Chi Dan toc hoc(วารสารชาติพันธุ์วิทยา), Vien DTH., Uy ban KHXH. Viet Nam, 1974, p21.

¹² Khong Dien(edt.), Ibid, p. 17.

ชาติพันธุ์ในฐานะชนชาติส่วนน้อย¹³ มาตั้งแต่ปี ค.ศ. 1935 ในเวลานั้นใช้คำว่า “ชนชาติส่วนน้อย”(dan toc thieu so) สำหรับเรียกกลุ่มชนต่างๆ ที่ไม่ใช่ชาวเวียดนาม(viet)หรือกิงห์(kinh) ซึ่งจัดเป็นชนกลุ่มใหญ่ ต่อมาคำว่า “dan toc” ถูกใช้ในความหมายของ “ชาติพันธุ์” เมื่อแปลจากคำในภาษาอังกฤษว่า “ethnology” ซึ่งเวียดนามใช้คำว่า “dan toc hoc” ข้อแตกต่างที่ควรพิจารณาในที่นี้คือ หากแปลจากคำในภาษาอังกฤษว่า “ethnic group” ภาษาเวียดนามนิยมใช้คำว่า “toc nguoi” มากกว่า

ดังนั้นตามการอ้างอิงความหมายของคำว่า “dan toc” ในสังคมเวียดนาม จึงถูกนำมาใช้ในความหมายสองลักษณะขึ้นกับบริบทของการใช้คำคือ หมายความว่า “ชาติพันธุ์” เมื่อใช้กล่าวอย่างเป็นกลางในบริบททางวิชาการ และหมายความว่า “ชนชาติ” เมื่อถูกใช้ในบริบททางการเมือง

กล่าวได้ว่า จุดเริ่มต้นในการสร้างฐานความรู้ชุดชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนามโดยชาวเวียดนาม ด้วยการมุ่งให้ความสนใจทำการศึกษาวิจัยกลุ่มชนต่างๆ ในเวียดนามนั้น ถือกำเนิดอย่างเป็นทางการในปี ค.ศ. 1935 เมื่อมีการเสนอในที่ประชุมสภาลพรรคคอมมิวนิสต์ ครั้งที่ 1 ให้ตั้งผู้เชี่ยวชาญทำการวิจัยชนชาติส่วนน้อย ในเขตที่มีชนชาติส่วนน้อยตั้งถิ่นฐานอยู่ และในปี ค.ศ. 1939 มีมติจากคณะกรรมการบริหารส่วนกลางของพรรคฯ ให้พรรคฯ ตั้งกรรมการผู้เชี่ยวชาญด้านชนชาติส่วนน้อยขึ้นมา¹⁴

กรรมการผู้เชี่ยวชาญด้านชนชาติส่วนน้อยของพรรคฯ จัดได้ว่าเป็นกลุ่มแรกที่มีหน้าที่รับผิดชอบโดยตรงต่อการศึกษาวิจัยด้านกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในเวียดนาม กรรมการชุดนี้ปฏิบัติหน้าที่ในพรรคฯ ทั้งในระดับคณะกรรมการบริหารส่วนกลางของพรรคฯ และในระดับคณะกรรมการบริหารส่วนท้องถิ่นของพรรคฯ

หลังการปฏิวัติเพื่อปลดปล่อยประเทศจากการปกครองภายใต้ฝรั่งเศสสำเร็จลงในปี ค.ศ. 1945 รัฐบาลของประเทศเวียดนามได้ก่อตั้งสำนักงานเพื่อทำหน้าที่ในการวิจัยและแก้ปัญหาในด้านต่างๆ ของบรรดาชนชาติส่วนน้อยขึ้นมาโดยเฉพาะ หน่วยงานแห่งนี้มีชื่อว่า “สำนักชนชาติส่วนน้อย”(Nha dan toc thieu so) ซึ่งภายหลังต่อมารัฐบาลได้ตั้งให้สำนักชนชาติส่วนน้อยนี้เป็น “สภากรรณการชาติพันธุ์ส่วนกลางและเขตภูเขา”(Uy ban dan toc Trung uong va mien nui) แม้ว่าภาระหน้าที่หลักของการวิจัยชนชาติส่วนน้อยเป็นไปเพื่อใช้ในการออกนโยบายต่างๆ ของพรรคฯ และรัฐบาล แต่ผลงานของการศึกษาวิจัยชิ้นต่างๆ จากหน่วยงานนี้ ก็ได้สร้างประโยชน์ต่อการก่อรูปองค์ความรู้ทางชาติพันธุ์วิทยาโดยชาวเวียดนามให้ชัดเจนมากขึ้น

¹³ ดูใน Dang Nghiem Van, “Moi quan he giua toc nguoi va cong dong quoc gia-dan toc trong lich su”(ความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์และกลุ่มชนชาติในประวัติศาสตร์) In Dan toc van hoa ton giao(ชาติพันธุ์ วัฒนธรรม ศาสนา), Nxb. KHXH, HN., 2001, 10-11

¹⁴ Khong Dien(edt.), Ibid, pp.15-16.

ในช่วงเวลาเริ่มแรกของงานวิจัยศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในเวียดนาม เห็นได้ว่า ชาติพันธุ์วิทยาเติบโตควบคู่กับเป้าหมายทางการเมือง มีการมองและเสนอว่า แนวความคิดพื้นฐานของชาติพันธุ์วิทยาที่กล่าวว่า “เชื้อชาติต่างๆ ในโลกล้วนเท่าเทียมกัน” จะช่วยจัดความรู้ที่สับสนเกี่ยวกับ แบ่งแยกระหว่างชนชาติต่างๆ ซึ่งเกิดขึ้นจากอิทธิพลของระบบศักดินาและระบอบอาณานิคม ดังนั้นชาติพันธุ์วิทยาจะเป็นทางออกหนึ่งของการปฏิรูปสังคม และสร้างความเป็นปึกแผ่นระหว่างกลุ่มชนในชาติให้เหนียวแน่น¹⁵

ดังนั้น รัฐบาลจึงได้เสนอนโยบายแห่งชาติที่เน้นการสนับสนุนความเป็นเอกภาพ การช่วยเหลือเกื้อกูล และการสร้างความเสมอภาคให้แก่กลุ่มชนชาติต่างๆ โดยพยายามดำรงจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ของแต่ละกลุ่มให้ยังคงต่อเนื่อง และผสานเข้ากับวัฒนธรรมของชาติเวียดนามภายในกรอบของสังคมนิยม ในแง่มุมฝ่ายประชาชน นโยบายเหล่านี้ได้ช่วยให้ชนชาติส่วนน้อยเข้าร่วมกับกลุ่มคนส่วนใหญ่ได้เร็วขึ้น และในแง่มุมของการศึกษาวิจัย นโยบายดังกล่าวมีผลต่อการทำงานของนักชาติพันธุ์วิทยา เมื่อชนชาติส่วนน้อยแต่ละกลุ่มจำเป็นต้องนำแนวนโยบายทางการเมืองชุดนี้เข้าไปปฏิรูปสังคมในกลุ่มของตน¹⁶

เป้าหมายทางการเมืองจึงได้รับการตอบสนองโดยงานศึกษาวิจัย โดยเฉพาะอย่างยิ่งการศึกษาในภาคสนาม ซึ่งมีนักวิจัยรุ่นบุกเบิก เช่น La Van Lo, Mac Duong, Dang Nghiem Van, Vuong Hoang Tuyen, Nguyen Loung Bich¹⁷ งานวิจัยในรุ่นนี้ได้เน้นความสำคัญของความคิดที่ว่า “ชาติประกอบด้วยองค์ประกอบของกลุ่มชนชาติต่างๆ” และเสนอให้เห็นถึงกระบวนการก่อรูปและการพัฒนาความเป็นชาติ โดยอาศัยรากฐานของประวัติศาสตร์เพื่อนำไปสู่ความเป็นชาติสมัยใหม่ และเพื่อรองรับขบวนการปฏิวัติในปัจจุบัน¹⁸

ผลงานทางการศึกษาวิจัยของสภากรรณการชาติพันธุ์ส่วนกลางฯ ได้รับการตีพิมพ์เผยแพร่อย่างคั่งเนื่องด้วยการออกเอกสารรายเดือนตั้งแต่ปี ค.ศ. 1957-1964 ชื่อ “จุลสารชาติพันธุ์” และต่อมาเปลี่ยนชื่อเป็น “วารสารชาติพันธุ์”

กล่าวกันว่า ในทศวรรษที่ 1950 ประวัติศาสตร์หน้าใหม่ของวงการชาติพันธุ์วิทยาเวียดนามได้เปิดขึ้นด้วยการทำงานของสภากรรณการชาติพันธุ์ส่วนกลางฯ โดยนับจากหนังสือเล่มสำคัญชื่อว่า

¹⁵ Le Van Hao, “Ethnological Studies and Research in North Viet Nam” In Vietnamese Studies (Ethnological Data), No.32, 1972; pp.9-48.

¹⁶ Dang Nghiem Van, “Introduction”, In Vietnamese Studies (Ethnology Data), No.32, 1972, pp.5-8.

¹⁷ ต่อมา La Van Lo, Mac Duong และ Dang Nghiem Van ได้เข้ามาทำงานในสถาบันชาติพันธุ์วิทยาซึ่งตั้งขึ้นในปี ค.ศ. 1968 และก้าวขึ้นเป็นกลุ่มนำระดับผู้บริหารสถาบัน นับตั้งแต่ La Van Lo (ดูเพิ่มเติมในเชิงอรรถ 21) กระทั่งถึง Dang Nghiem Van (รองผู้อำนวยการสถาบันปี 1980-1990)

¹⁸ Le Van Hao, Ibid, 1972; 11-12.

“บรรดาชนชาติส่วนน้อยในเวียดนาม”¹⁹ ซึ่งได้ตีพิมพ์เผยแพร่ในปี ค.ศ. 1959²⁰ อันเป็นผลงานโดยตรงจากการค้นคว้าของกลุ่มนักวิจัยภายใต้สังกัดของหน่วยงานนี้ โดยมี La Van Lo²¹ ทำหน้าที่เป็นหัวหน้าในการรวบรวมข้อมูลและเรียบเรียงขึ้นเป็นหนังสือดังกล่าว เนื้อหาที่สำคัญของหนังสือเล่มนี้คือการกล่าวถึงบรรดากลุ่มชนชาติส่วนน้อยทั้งหมดในเวียดนามซึ่งระบุในเวลานั้นว่ามีจำนวน 63 กลุ่ม และสังกัดตระกูลภาษา 3 ตระกูล

กล่าวได้ว่าในระหว่างช่วงทศวรรษที่ 1950 จนกระทั่งถึงปี ค.ศ.1968 อันเป็นปีเริ่มต้นการก่อตั้งสถาบันชาติพันธุ์วิทยาอย่างเป็นทางการนั้น การศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ได้ให้ความสนใจในภาพรวม ด้วยประเด็นทางวัฒนธรรม ประวัติศาสตร์ โบราณคดี และการศึกษา ซึ่งต่างก็ได้รับการสนับสนุนจากรัฐบาลเพื่อการรวบรวมบรรดาชนชาติส่วนน้อยเข้ามาในกระบวนการสร้างชาติเวียดนาม ดังปรากฏผลงานที่ตีพิมพ์ตั้งแต่ปี ค.ศ. 1957 เช่น “ปัญหาการก่อรูปของชาติพันธุ์เวียดนาม”(1957) ของสำนักพิมพ์สร้าง(ชาติ)²² “ชาติพันธุ์วิทยาคืออะไร”(1960) ของสำนักพิมพ์ประวัติศาสตร์²³ “ชนชาติส่วนน้อยภายใต้ยอคตรงอันรุ่งโรจน์แห่งพรรคฯ” โดยคณะกรรมการชาติพันธุ์ สำนักพิมพ์ประวัติศาสตร์(แห่งชาติ)(1960)²⁴ “ประชาสัมพันธสาขาประวัติศาสตร์” ของสำนักพิมพ์ศึกษาธิการ(1963)²⁵ ซึ่งรวมเรื่องราวเกี่ยวกับโบราณคดี ประวัติศาสตร์และชาติพันธุ์ รวมทั้งหนังสือ “กลุ่มชาติพันธุ์ส่วนน้อยในเวียดนาม”(1959) ของสำนักพิมพ์วัฒนธรรม²⁶ ซึ่งได้รับการยกย่องว่าเป็นผลงานเล่มสำคัญในการเปิดหน้าประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์วิทยาของเวียดนามโดยชาวเวียดนามในยุคนี้

เป็นที่น่าสังเกตว่า ก่อนที่จะมีสถาบันชาติพันธุ์วิทยาก่อตั้งขึ้นมาอย่างเป็นทางการนั้น ต้นกำเนิดผลงานศึกษาที่ให้ความสนใจทางด้านชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนาม ปรากฏอยู่ในกลุ่มผู้ศึกษาทางด้าน

¹⁹ La Van Lo, Nguyen Huu Thau, Mai Van Tri, Mac Nhu Duong, *Cac Dan toc thieu so o Viet Nam*, (บรรดาชนชาติส่วนน้อยในเวียดนาม), Nxb. Van Hoa, HN., 1959.

²⁰ Khong Dien(edt.), *Ibid.*, p.17.

²¹ La Van Lo(1912-1989) จัดเป็นนักวิชาการรุ่นแรกที่มีบทบาทสำคัญต่อวงการชาติพันธุ์วิทยาเวียดนาม, La Van Lo มีเชื้อสายชาว “ไค” ในเวียดนาม บ้านเกิดที่หลั่งเจิน, จังหวัดชายแดนภาคเหนือของเวียดนาม ภายหลังจากทำงานที่สภากรรณการชาติพันธุ์ส่วนกลางฯ เขาได้รับตำแหน่ง(รักษาการ)ผู้อำนวยการสถาบันชาติพันธุ์วิทยาเวียดนามเป็นคนแรก (1968-1973).

²² Dao Duy Anh, *Van de hình thành của dân tộc Việt Nam*, Nxb Xay dung, 1957.

²³ *Dan toc hoc la gi*, Nxb. Su hoc, 1960.

²⁴ Uy ban dan toc, *Cac dan toc thieu so truong thanh duoi ngon co vinh quang của Đảng*, Nxb. Su that, 1960.

²⁵ Truong dai hoc Tong hop HN., *Thong bao khoa hoc Su hoc*, Nxb. Giao duc, 1963.

²⁶ La Van Lo, 1959, *Ibid.*

ประวัติศาสตร์และวัฒนธรรม โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การเริ่มตั้งคำถามว่า “ชาติพันธุ์วิทยาคืออะไร” ในปี ค.ศ. 1960 ของนักประวัติศาสตร์ อีกทั้งมหาวิทยาลัยแห่งชาติเวียดนามได้กำหนดให้การศึกษาทางด้านชาติพันธุ์วิทยาเป็นสาขาหนึ่งของคณะประวัติศาสตร์ ดังนั้น ในระหว่างการก่อตัวของการศึกษาชาติพันธุ์วิทยาในช่วงแรกนี้ จึงยังไม่มีภาพลักษณ์ของ “นัก” ชาติพันธุ์วิทยาชาวเวียดนามที่ชัดเจน จนแม้กระทั่งเอกสารทางวิชาการที่สำคัญอย่าง Vietnamese Studies ซึ่งเผยแพร่ผลงานวิชาการในทุกแขนงที่เกี่ยวข้องกับเวียดนาม ด้วยภาษาเวียดนาม ฝรั่งเศส และอังกฤษ ได้ตีพิมพ์ฉบับ “Ethnographical Data”²⁷ ขึ้นมาโดยเฉพาะในปี ค.ศ. 1972 ซึ่งจำเป็นต้องอาศัยนักประวัติศาสตร์เป็นบรรณาธิการประจำฉบับ แม้ว่าในหนังสือ Vietnamese Studies ฉบับดังกล่าว ภายในมีงานเขียนของผู้ที่กลายเป็นบุคคลสำคัญของวงการชาติพันธุ์วิทยาเวียดนามในเวลาต่อมาคือ Nguyen Duc Tu Chi (1925-1995) นับเป็นนักวิชาการรุ่นแรกและนักวิจัยรุ่นบุกเบิกร่วมสมัยเดียวกับ La Van Lo, Le Van Hao ศาสตราจารย์ด้านชาติพันธุ์วิทยาแห่งมหาวิทยาลัยเว้และไซ่ง่อน และ Dang Nghiem Van (1930-ปัจจุบัน) ซึ่งปัจจุบันถือว่าเป็นนักวิชาการด้านชาติพันธุ์วิทยารุ่นต่อมาที่สำคัญมากที่สุดคนหนึ่งของเวียดนาม และมีผลงานตีพิมพ์ทั้งหนังสือและบทความรวมแล้วหลายร้อยเรื่อง

ในช่วงสมัยซึ่งถือเป็นยุคเริ่มแรกของชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนามนี้ ตัวตนของนักชาติพันธุ์วิทยาชาวเวียดนามพึงจะกำลังก่อรูปก่อร่างขึ้นมา จำต้องอาศัยนักวิชาการสาขาอื่น เช่น ประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม เข้ามาทำงานค้นคว้าวิจัยพร้อมๆ กับการสร้างนักวิจัยรุ่นใหม่ จึงยังไม่มีคำเรียกชื่อเฉพาะของบรรดา “นักชาติพันธุ์วิทยา” (nhà dân tộc học) แต่ใช้คำเรียกชื่อรวมโดยทั่วไปว่า “ผู้ทำงานด้านศึกษากลุ่มชาติพันธุ์” (người làm công tác dân tộc học)²⁸ และยังคงใช้คำเรียกนี้มาจนกระทั่งถึงกลางทศวรรษที่ 1970 แม้ว่าจะมีการก่อตั้งสถาบันชาติพันธุ์วิทยาขึ้นมาแล้วก็ตาม

การดำเนินงานของสภากรรณการชาติพันธุ์ส่วนกลางฯ ในระยะเริ่มต้นตั้งแต่ทศวรรษที่ 1930 เป็นต้นมานั้น นับได้ว่าเป็นแหล่งกำเนิดสำคัญของเหล่านักวิชาการสาขาชาติพันธุ์วิทยาและองค์ความรู้ด้านชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนาม ดังจะเห็นได้ว่า เมื่อมีการก่อตั้งสถาบันชาติพันธุ์วิทยาขึ้นเป็นครั้งแรก ได้มีการคัดเลือกให้ La Van Lo ซึ่งเคยปฏิบัติงานภายใต้สภากรรณการชาติพันธุ์ส่วนกลางมาก่อน ให้มา

²⁷ Vietnamese Studies, No.32, 1972, Ibid. บรรณาธิการประจำฉบับคือ เหงวียน คัก เวียน นักประวัติศาสตร์ที่มีชื่อเสียงของเวียดนาม เป็นผู้ยึดมั่นในอุดมการณ์พรรคอย่างเหนียวแน่น ต่อมาภายหลังได้วิพากษ์วิจารณ์การทำงานของพรรคภายใต้การปฏิรูปอุดมการณ์ใหม่ตั้งแต่ปี ค.ศ.1986 เป็นต้นมา และได้เขียนหนังสือประวัติศาสตร์เวียดนามที่เสนอข้อคิดเห็นแตกต่างจากจารีตประเพณีของเวียดนาม ซึ่งได้รับการแปลเป็นภาษาไทยโดย เพ็ชร สุมิตร ในชื่อว่า “เวียดนาม : ประวัติศาสตร์ฉบับพิสดาร” โดยมูลนิธิโตโยต้าร่วมกับสมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย จัดพิมพ์เมื่อปี พ.ศ. 2545.

²⁸ Be Viet Dang, 1974, Ibid.

ดำรงตำแหน่งหัวหน้าสถาบันชาติพันธุ์วิทยาเป็นคนแรก และบรรดานักวิจัยจากสภากรรมการชาติพันธุ์ส่วนกลางฯ ก็ได้ย้ายเข้ามาทำงานในสถาบันชาติพันธุ์วิทยา นับเป็นพัฒนาการเชิงโครงสร้างที่เติบโตจากหน่วยงานวิจัยเพื่อวัตถุประสงค์เฉพาะด้าน มาสู่สถาบันที่เน้นวัตถุประสงค์ทางด้านวิชาการที่มีความชัดเจนขึ้น

2. *Traditional ethnology(1968–1995)* - กำเนิดสถาบันชาติพันธุ์วิทยากับชาติพันธุ์วิทยาแนว จารีต

เวียดนามก่อตั้งสถาบันชาติพันธุ์วิทยาโดยมติของรัฐบาลฉบับที่ 59/CP ณ วันที่ 14 เดือนพฤษภาคม ค.ศ. 1968 ภายใต้การดูแลกำกับของกรมการสาธิตสังคมศาสตร์เวียดนาม²⁹ ในเวลานั้น โดยมีหน้าที่นิยามและจัดประเภทกลุ่มชาติพันธุ์ทั้งหมดในประเทศเวียดนาม ว่าประกอบด้วยกี่กลุ่มชาติพันธุ์ กลุ่มตระกูลภาษา กลุ่มเขตท้องถิ่น เพื่อเป็นพื้นฐานให้กับรัฐบาลสำหรับสร้างนโยบายต่อกลุ่มชาติพันธุ์หรือชนชาติส่วนน้อยที่มีอยู่ในประเทศ สถาบันได้ส่งเจ้าหน้าที่ออกไปยังพื้นที่ต่างๆ³⁰ ดังนั้น งานเริ่มต้นของสถาบันในเวลานั้นคือการออกค้นคว้าข้อมูลจากภาคสนามและจากเอกสารต่างๆ ที่กล่าวถึงบรรดาชนชาติส่วนน้อย ภาระกิจหลักข้อนี้ถูกกำหนดให้แล้วเสร็จภายในปี ค.ศ. 1973 - โดยเน้นเฉพาะในบริเวณภาคเหนือของเวียดนามก่อน” เมื่อการปฏิบัติงานดำเนินมาได้ระยะหนึ่ง สถาบันชาติพันธุ์วิทยาจึงทำหน้าที่เป็นศูนย์กลางในการรวบรวมข้อมูล และพิจารณาองค์ประกอบของกลุ่มชนชาติส่วนน้อยในเวียดนาม โดยการจัดการประชุมทางวิชาการร่วมกับหน่วยงานต่างๆ ที่เคยทำหน้าที่ค้นคว้าวิจัยชนชาติส่วนน้อยมาก่อน ทั้งที่สังกัดกับส่วนกลาง ส่วนท้องถิ่น และพรรคฯ เพื่อวัตถุประสงค์สำคัญในเบื้องต้น คือ การกำหนดรายชื่อชนชาติส่วนน้อยในเวียดนาม เพื่อสร้างมาตรฐานเดียวกันโดยตั้งอยู่บนพื้นฐาน

²⁹ ขณะนั้นใช้ชื่อว่า “Uy ban Khoa hoc Xa hoi Viet Nam” ต่อมาเปลี่ยนชื่อเป็น ศูนย์สังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์แห่งชาติ”(Trung tam Khoa hoc Xa hoi va Nhan van Quoc gia) และเพิ่งได้รับการสถาปนาขึ้นเป็น “บัณฑิตยสถานสังคมศาสตร์แห่งเวียดนาม”(Vien Han lam Khoa hoc Xa hoi Viet Nam) เมื่อ 15 กุมภาพันธ์ ค.ศ. 2004 นี้เอง นับว่าเป็นการยกระดับหน่วยงานและมาตรฐานทางวิชาการให้สูงขึ้น

³⁰ Khong Dien, 1998, Ibid.

³¹ “กิจกรรมของสถาบันชาติพันธุ์วิทยาในปี ค.ศ. 1971”(Hoat dong cua vien dan toc hoc trong nam 1971) ใน จดหมายข่าววิจัยชาติพันธุ์วิทยา, Vien DTH. Uyban KHXH Viet Nam, 1972, pp.140-141.

ของความเข้าใจต่อบรรดากลุ่มชนชาติต่างๆ ตามจุดยืนของแนวคิดมาร์กซิสม์-เลนินนิสม์³² การประชุมทางวิชาการครั้งสำคัญนี้จัดขึ้นในเดือนมิถุนายนและเดือนพฤศจิกายน ในปี ค.ศ. 1973

ในระหว่างการดำเนินงานก่อนถึงกำหนดการประชุมในปี ค.ศ. 1973 นั้น เห็นได้ชัดเจนว่า แนวความคิดและแนวทางการปฏิบัติงานได้อาศัยสหภาพโซเวียตเป็นแม่แบบ เช่น การแปลเอกสารหนังสือ และข่าวสาร จากต้นฉบับของสหภาพโซเวียต การแลกเปลี่ยนความคิดเห็นและความร่วมมือระหว่างสภากรรมการสังคมศาสตร์เวียดนามกับบัณฑิตยสถานแห่งสหภาพโซเวียต ต่อการทำงานด้านชาติพันธุ์วิทยาของเวียดนาม³³

เมื่อพิจารณาถึงกำลังทางด้านบุคลากรของสถาบันชาติพันธุ์วิทยาในช่วงเวลานี้ นักวิชาการที่เข้ามาทำงานในสถาบันรุ่นแรกนี้ประกอบด้วย นักวิชาการตั้งแต่ “ยุคก่อนกำเนิดชาติพันธุ์วิทยา”(To dan toc hoc)ของเวียดนาม ได้แก่ La Van Lo(1912-1989) และ Nguyen Tu Chi(1925-1995)³⁴ ซึ่งเป็นผลผลิตของวงการการศึกษาในประเทศเวียดนามโดยตรง เนื่องจากทั้งสองท่านไม่เคยผ่านการศึกษามากจากต่างประเทศ และ “กลุ่มนักวิชาการชาติพันธุ์วิทยา รุ่นที่สอง” ซึ่งเป็นกลุ่มที่ได้มีโอกาสไปแสวงหาความรู้จากสหภาพโซเวียต ได้แก่ Be Viet Dang(1930-1998), Dang Nghiem Van(1930-ปัจจุบัน), Mac Duong(1935-ปัจจุบัน) เป็นต้น³⁵ กล่าวได้ว่าเป็นขุนพลทางวิชาการที่เป็นกำลังสำคัญในสถาบันชาติพันธุ์วิทยานับแต่เริ่มต้นก่อตั้งสถาบัน มีผลงานสำคัญที่ใช้อ้างอิงในวงการชาติพันธุ์วิทยาเวียดนาม รวมทั้งได้ก้าวขึ้นเป็นผู้บริหารระดับสูงของสถาบันในเวลาต่อมา และมีบทบาทสำคัญต่อนโยบายและแนวความคิดทางด้านชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนามจนถึงปี ค.ศ. 1995

แม้ว่าในช่วงของการดำเนินงานของสถาบันชาติพันธุ์วิทยาได้เริ่มขึ้นในปี ค.ศ. 1968 นั้น เวียดนามจะเป็นอิสระจากการปกครองในระบบอาณานิคมโดยชาวฝรั่งเศสมาตั้งแต่ปี ค.ศ. 1954 แล้วก็

³² Nguyen Khanh Toan, “*Nhung nhien vu truoc mat cua vien dan toc hoc*”(ภารกิจเฉพาะหน้าของสถาบันชาติพันธุ์วิทยา, *Thong bao nghien cuu dan toc hoc*, Uy ban KHXH. Viet Nam, Vien DTH., 1972, pp.5-9. และ Be Viet Dang, 1974, Ibid.

³³ จดหมายข่าววิจัยชาติพันธุ์วิทยา, 1972, Ibid.

³⁴ ทั้งสองท่านมีบทบาทและความสามารถที่แตกต่างกัน La Van Lo ได้รับการยอมรับให้ทำหน้าที่ด้านบริหารสถาบัน ส่วน Nguyen Tu Chi มีความสามารถในการจัดการค้นคว้าวิจัย

³⁵ ในที่นี้ควรได้จัดให้ Cam Trong(1935-ปัจจุบัน) นักวิชาการในวงการชาติพันธุ์วิทยาเวียดนามผู้มีเชื้อสาย “ไท” ให้อยู่ในกลุ่ม “นักวิชาการชาติพันธุ์วิทยา รุ่นที่สอง”นี้ด้วย แม้ว่า Cam Trong สำเร็จการศึกษาจากวิทยาลัยฝึกหัดครูเขตภูเขา (Truong Su pham mien nui) ไม่ได้สำเร็จการศึกษาจากสหภาพโซเวียตก็ตาม แต่ได้เข้าทำงานในสถาบันชาติพันธุ์วิทยาตั้งแต่ปี ค.ศ. 1975-1995 มีผลงานค้นคว้าเกี่ยวกับคนไทในเวียดนามซึ่งเป็นประโยชน์ต่อวงการไทศึกษาจำนวนมาก

ตาม แต่ก็ยังแบ่งออกเป็นเวียดนามเหนือและเวียดนามใต้จนสามารถรวมประเทศได้ในปี ค.ศ. 1975 ดังนั้นการทำงานของสถาบันชาติพันธุ์วิทยาในช่วงแรกระหว่างปี 1968-1975 จึงแบ่งการทำงานระหว่างภาคเหนือและภาคใต้ ดังเช่น เมื่อมีการจัดประชุมทางวิชาการ ณ กรุงฮานอย เพื่อกำหนดกลุ่มชนชาติส่วนน้อยที่มีอยู่ทั่วประเทศในปี ค.ศ. 1973 ตามที่กล่าวไว้ข้างต้น ที่ประชุมได้เสนอร่างรายชื่อจากการจำแนกและระบุกลุ่มชนชาติส่วนน้อยในเวียดนาม โดยแยกเป็นภาคเหนือและภาคใต้ ผลและข้อคิดเห็นจากที่ประชุมในครั้งนี้ถูกนำเสนอใน วารสารชาติพันธุ์วิทยา(Ethnological Review), 1974³⁶. และตีพิมพ์เป็นหนังสือในปี 1975 ชื่อ “ประเด็นการนิยามองค์ประกอบของกลุ่มชนชาติส่วนน้อยในภาคเหนือของเวียดนาม”³⁷

ความพยายามในการกำหนดจำนวนกลุ่มชนชาติส่วนน้อยในประเทศเวียดนาม เสร็จสิ้นลงในปี ค.ศ. 1979 โดยสำนักงานสถิติแห่งชาติ ซึ่งมีหน้าที่กำกับดูแลด้านประชากร ได้ยอมรับและประกาศอย่างเป็นทางการว่าประชากรเวียดนามประกอบด้วยกลุ่มชนชาติส่วนน้อยจำนวน 54 กลุ่ม³⁸ ซึ่งข้อกำหนดนี้ได้ใช้ต่อเนื่องมาจนถึงปัจจุบัน ก่อนหน้านั้นตัวเลขของจำนวนกลุ่มชนชาติส่วนน้อยในเวียดนามเปลี่ยนแปลงไปมาไม่แน่นอน รวมทั้งการจำแนก แยก หรือ รวมกลุ่มชาติพันธุ์บางกลุ่มให้เข้าอยู่ในกลุ่มเดียวกันก็มีการเปลี่ยนแปลงเรื่อยมา เช่น ในหนังสือเล่มที่ได้ชื่อว่าเปิดหน้าประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์วิทยา โดยนักวิชาการชาวเวียดนามเมื่อปี ค.ศ. 1959 เสนอว่า เวียดนามประกอบด้วยกลุ่มชนชาติส่วนน้อยจำนวน 63 กลุ่ม³⁹ ส่วนชื่อเขียนของ เหงวียน คัก เวียน เคยอ้างอิงว่าก่อนปี ค.ศ. 1972 ตัวเลขทางการจำแนกชนชาติส่วนน้อยเป็น 37 กลุ่ม หลังจากนั้นเหลือเป็น 36 กลุ่ม⁴⁰ เป็นต้น ตัวเลข 36 และ 37 นี้เป็นตัวเลขเฉพาะกลุ่มชนชาติส่วนน้อยที่ถูกกำหนดขึ้นในภาคเหนือ ดังเช่น ผลจากที่ประชุมวิชาการโดยสถาบันชาติพันธุ์วิทยาในปี ค.ศ. 1973 ได้เสนอร่างรายชื่อของกลุ่มชนชาติส่วนน้อยในประเทศเวียดนามทั้งสิ้นจำนวน 59 กลุ่ม โดยแบ่งเป็นกลุ่มในภาคเหนือ 36 กลุ่ม และในภาคใต้ 23 กลุ่ม⁴¹ ทั้งนี้จำนวนกลุ่มที่ถูกเสนอก่อนปี ค.ศ. 1975 เป็นจำนวนกลุ่มที่เกิดจากการสำรวจแยกพื้นที่ระหว่าง

³⁶ วารสารชาติพันธุ์วิทยา, 1974, Ibid.

³⁷ Vien Dan toc hoc, *Ve van de xac dinh thanh phan cac dan toc thieu so o mien Bac Viet Nam* (ประเด็นการนิยามองค์ประกอบกลุ่มชนชาติส่วนน้อยในภาคเหนือของเวียดนาม), Nxb. KHXH, HN., 1975.

³⁸ Dang Nghiem Van, et.al, *Ethnic minorities in Vietnam*, THE GIOI Publishers, Hanoi, 2000, p.1.

³⁹ La Van Lo, 1959, Ibid.

⁴⁰ Nguyen Khac Vien, (edt.), *Vietnamese Studies*, 8th year, No.32, 1972. p.1.

⁴¹ ร่างรายชื่อชนชาติส่วนน้อยในภาคเหนือของเวียดนาม และ ร่างรายชื่อชนชาติส่วนน้อยในภาคใต้ของเวียดนาม ใน วารสารชาติพันธุ์วิทยา, Vien DTH., Uy ban KHXH. Viet Nam, 1974, pp. 57-63.

ภาคเหนือและภาคใต้ ต่อมาภายหลังจึงมีการเปลี่ยนแปลงจำนวนกลุ่มเมื่อรวมประเทศได้และสามารถกำหนดเป็นข้อตกลงร่วมกันทั้งประเทศได้ในปี ค.ศ. 1979 ในที่สุด

ชาติพันธุ์วิทยาแนวจารีตแบบเวียดนามในช่วงสมัยนี้ จึงเริ่มต้นจากแนวนโยบายทางการเมืองของรัฐบาลเวียดนาม ร่วมกับฐานความรู้ทางด้านแนวความคิดและทฤษฎีจากสหภาพโซเวียตและยุโรปตะวันออก ที่ให้ความสำคัญต่อบรรดาชนชาติส่วนน้อยในฐานะประชาชนที่มีส่วนร่วมอย่างเสมอภาคในรัฐชาติ และมีประวัติศาสตร์ร่วมกับชนชาติส่วนใหญ่ตั้งแต่ในอดีตจนผ่านขบวนการต่อสู้เพื่อสร้างรัฐชาติสมัยใหม่ร่วมกัน สิ่งเหล่านี้แสดงให้เห็นอย่างชัดเจนถึงความคิดที่ตระหนักเป็นอย่างดีว่า รัฐชาติเวียดนามมีลักษณะเป็น “รัฐชาติแบบพหุชาติพันธุ์”(multi ethnic nation) หรือเรียกได้ว่าเป็น “พหุชาติพันธุ์แห่งชาติเวียดนาม”(multiethnic Vietnamese nation)⁴² และได้รับการกล่าวไว้อย่างชัดเจนว่า “ขบวนการปฏิวัติสังคมนิยมเวียดนาม เกิดขึ้นในดินแดนแห่งพหุชาติพันธุ์ ความร่วมมือระหว่างชนชาติส่วนใหญ่และชนชาติส่วนน้อยผูกร้อยร่วมกันในประวัติศาสตร์ สู่วิถีความเป็นรัฐชาติเดียวกัน”⁴³

3. *Rethinking post 1995 - ประเด็นใหม่, บทบาทใหม่ และแนวความคิดใหม่ ของชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนาม*

นับตั้งแต่ทศวรรษที่ 1990 เป็นต้นมา ประเทศเวียดนามได้ก้าวผ่าน “ช่วงเปลี่ยนผ่านทางสังคม” (social transitional period) ที่สำคัญช่วงหนึ่งจากผลของนโยบายเปิดประเทศ ตั้งแต่ปี ค.ศ. 1986 ซึ่งได้นำความเปลี่ยนแปลงหลายประการมาสู่สังคมและวัฒนธรรมเวียดนาม รวมทั้งสังคมวิชาการสาขาชาติพันธุ์วิทยาที่เรากล่าวถึงอย่างเฉพาะนี้ด้วย ปรัชญาการทางสังคมได้นำมาสู่ความสนใจต่อประเด็นศึกษาใหม่ๆ เช่น ความเชื่อและศาสนา ทั้งในลักษณะหวนกลับไปทบทวนศาสนาในอดีตและประเด็นของศาสนาในสังคมสมัยใหม่ นอกจากนี้ การเปิดแลกเปลี่ยนความรู้ทางวิชาการจากต่างประเทศ โดยเฉพาะยุโรปตะวันตก อเมริกา แคนาดา ออสเตรเลีย ฯ นำไปสู่การสร้างกิจกรรมและแนวคิดใหม่ให้กับวงการวิชาการ ทำให้เกิดการปรับตัวต่อองค์ความรู้ที่มีอยู่ของสาขาชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนาม

3.1 ความสนใจในประเด็นศาสนาและความเชื่อ

ข้อพิจารณาจากที่ประชุมพรรคฯ เมื่อปี ค.ศ. 1990 ต่อประเด็นศาสนาชี้ว่า การดำรงอยู่ของศาสนาเป็นสิ่งที่ถูกต้อง ได้แสดงความชัดเจนถึงทัศนะที่เปิดกว้างของพรรคฯ ต่อประเด็นด้านศาสนา

⁴² Dang Nghiem Van, “Ethnic identification in Vietnam”. In *Ethnological and Religious problem in Vietnam*, Social Sciences Publishing House, Hanoi, 1998, p.44

⁴³ Dang Nghiem Van, 1972, Ibid.

และสร้างบรรยากาศที่ผ่อนคลายต่อการปฏิบัติกิจทางศาสนาของประชาชน รวมถึงความสนใจประเด็นศาสนาในทางวิชาการ ต่อจากนั้นได้มีผู้ศึกษาปรากฏการณ์ทางศาสนาในช่วงเวลานั้นและชี้ให้เห็นว่า ในระหว่างทศวรรษที่ 1980-1990 ศาสนกิจได้รับการปฏิบัติเพิ่มมากขึ้นในตัวเมืองฮานอย⁴⁴

เป็นที่น่าสังเกตว่า ก่อนหน้าปี ค.ศ. 1994 เราแทบจะไม่พบชิ้นงานศึกษาวิจัยกลุ่มชาติพันธุ์ในเวียดนามด้วยการตั้งประเด็นทางศาสนาและความเชื่อเป็นหลัก การเปิดตัวของประเด็นนี้เริ่มจากการที่สำนักพิมพ์การเมืองแห่งชาติตีพิมพ์เผยแพร่หนังสือเรื่อง “การก่อรูปและพัฒนาการของศาสนาต่างๆ” ซึ่งเป็นการแปลผลงานของ X.A. To Ka Rev⁴⁵ ในปีเดียวกันนี้ได้เริ่มปรากฏผลงานวิจัยประเด็นทางศาสนาของกลุ่มชาติพันธุ์ในภาคใต้⁴⁶ และการศึกษาวัดของชาวจีนในจังหวัดโฮจิมินห์⁴⁷ จากนั้นมาประเด็นทางศาสนาและความเชื่อของกลุ่มชาติพันธุ์ในเวียดนาม ได้มีพัฒนาการทางการศึกษา จากการเสนอผลงานศึกษาเฉพาะในแต่ละกลุ่มชน จนในที่สุดพยายามเสนอให้เห็นภาพรวมของศาสนาและความเชื่อในสังคมเวียดนาม⁴⁸ และการเสนอแนวคิดทฤษฎีทางศาสนา⁴⁹

สิ่งที่น่าสนใจต่อการมองประเด็นการศึกษาศาสนาและความเชื่อนี้คือ ความเชื่อท้องถิ่นได้รับการศึกษาอย่างกว้างขวางมากขึ้น ยกตัวอย่างเช่น ความเชื่อพื้นบ้านเว้⁵⁰ ความเชื่อในเทพประจำหมู่บ้าน⁵¹ ความเชื่อในลัทธิบูชาเจ้าแม่⁵² ความเชื่อเรื่องภูวัญของคนไท⁵³ เป็นต้น ความเชื่อเหล่านี้ มักจะถูก

⁴⁴ “Religious and belief in Vietnam”, In Dang Nghiem Van, 1998, Ibid. pp.231-272.

⁴⁵ X.A. To Ka Rev, Cac hình thức tôn giáo sơ khai và sự phát triển của chúng (การก่อรูปและพัฒนาการของศาสนาต่างๆ) แปลโดย Le The Thiep, Nxb. Chinh Tri Quoc gia, HN. 1994.

⁴⁶ Phan An(บรรณาธิการ), Nhung van de dan toc-ton giao o mien Nam(ประเด็นต่างๆ ทางชาติพันธุ์-ศาสนา ในภาคใต้), Nxb. Thanh pho Ho Chi Minh, 1994.

⁴⁷ Phan An(บรรณาธิการ), Chua Hoa o thanh pho Ho Chi Minh (วัดของชาวจีนในจังหวัดโฮจิมินห์), Nxb. Thanh pho Ho Chi Minh, 1994.

⁴⁸ เช่น ผลงานของ Nguyen Dang Duy, Cac Hình thái tôn giáo tín ngưỡng ở Việt Nam (รูปแบบศาสนาความเชื่อต่างๆ ในเวียดนาม), Nxb. Van hoa Thong tin, 2001. และ Ngo Duc Thinh(บรรณาธิการ), Tin nguong va van hoa tin nguong Viet Nam (ความเชื่อและวัฒนธรรมความเชื่อในเวียดนาม), Nxb. KHXH, 2001.

⁴⁹ ได้แก่งานของ Dang Nghiem Van, ใน Dan toc. Van hoa. Ton giao (ชาติพันธุ์ วัฒนธรรม ศาสนา), Nxb. KHXH, 2001. และ Ly luan ve Ton Giao va tinh hình tôn giáo ở Viet Nam (ทฤษฎีทางศาสนาและสถานการณ์ทางศาสนาในเวียดนาม), Nxb. Chinh tri Quoc gia, 2001. และงานของ Nguyen Van Manh, Ly luan va lich su tôn giáo (ทฤษฎีและประวัติศาสตร์ศาสนา), Dai hoc Hue, 2002.

⁵⁰ Tran Dai Vinh, Tin Nguong dan gian Hue (ความเชื่อพื้นบ้านเว้), Nxb. Thuan Hoa, Hue, 1995.

⁵¹ Nguyen Duy Hinh, Tin nguong thanh hoang Viet Nam (ความเชื่อในเทพประจำหมู่บ้านของเวียดนาม), Nxb. KHXH, 1996.

ศึกษาควบคู่ไปกับงานศึกษาด้านพิธีกรรม ซึ่งได้มีพัฒนาการจากการศึกษาพิธีกรรมและความเชื่อในแต่ละกลุ่มชาติพันธุ์ ไปสู่ความพยายามนำเสนอพิธีกรรมและความเชื่อของกลุ่มชาติพันธุ์ในระดับภาพรวมของประเทศมากขึ้น⁵⁴ ในช่วงเวลานี้ ความเชื่อและพิธีกรรมได้รับการยอมรับในฐานะที่เป็นมรดกทางวัฒนธรรม⁵⁵ โดยมีนัยยะแฝงของการแสดงคุณค่าที่ควรแก่การอนุรักษ์และรักษาวัฒนธรรมชุดนี้ไว้ ในขณะที่งานเขียนก่อนหน้านี้ การกล่าวถึงศาสนาและความเชื่อจำเป็นต้องกล่าวอย่างระมัดระวัง โดยที่ผู้ศึกษาต้องออกตัวไว้ก่อนว่า ศาสนาและความเชื่อที่ตนกำลังจะกล่าวถึงต่อไปนี้เคยเกิดขึ้นในอดีตและไม่หลงเหลือดำรงอยู่ในปัจจุบัน และเสนอไว้ในที่นี้เพื่อเป็นประเด็นในทางประวัติศาสตร์เท่านั้น⁵⁶

ประเด็นศาสนาและชาติพันธุ์ ยังได้รับความสนใจนอกเหนือไปจากในห้องเรียนและขยายไปสู่ระดับภูมิภาคในประเทศเพื่อนบ้าน ซึ่งคำเน้นร่วมไปกับปรากฏการณ์ทางวิชาการแนว “อาณาบริเวณศึกษา”(area study) ที่ได้รับความนิยมเป็นอย่างมากในปลายศตวรรษที่ 21 เห็นได้ชัดจากการขยายงานศึกษาทางศาสนาผนวกเข้ากับแผนกชาติพันธุ์วิทยาในสถาบันเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา โดยมีชื่อแผนกใหม่ว่า “แผนกวิจัยชาติพันธุ์, ศาสนา, และสิ่งแวดล้อมในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้”⁵⁷ ในส่วนของความสนใจศาสนาในภูมิภาคนี้ ให้ความสำคัญต่อประเด็น “ความขัดแย้งทางศาสนาและกลุ่มชาติพันธุ์” ทำให้มีการขยายและเชื่อมโยงประเด็นทางศาสนาเข้ากับสังคม เศรษฐกิจ การเมือง ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ ดังตัวอย่างงานศึกษาดังแต่ปี ค.ศ. 2000 เป็นต้นมา เช่น การศึกษาความขัดแย้งทางเชื้อชาติใน

⁵² Nguyen Huu Thong, *Tin Nguong tho mau o mien Trung Viet Nam* (ความเชื่อในลัทธิบูชาเจ้าแม่ในภาคกลางของเวียดนาม), Nxb. Thuan Hoa, Hue, 2001.

⁵³ เช่น Vuong Trung, *Mo Khuon : Mo Hon* (หมอล้วน : หมอฮอน), Nxb. VHDT, 1999., Hoang Tran Nghich, *Loi tang le dan toc Thai* (คำสั่งคนตาของกลุ่มชาติพันธุ์ไท), Nxb. VHDT, 2000.

⁵⁴ Hoang Luong, *Le hoi truyen thong va tin nguong dan gian cua cac dan toc Viet Nam* (พิธีกรรมดั้งเดิมและความเชื่อพื้นบ้านของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในเวียดนาม), Nxb. Dai hoc quoc gia, 2002. และ *Le hoi truyen thong cua cac dan toc thieu so o mien Bac Viet Nam* (พิธีกรรมดั้งเดิมของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในภาคเหนือเวียดนาม), Nxb. VHDT, 2002.

⁵⁵ Chu Quang Tru, *Di san van hoa dan toc trong tin nguong va ton giao o Viet Nam* (มรดกวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ในด้านความเชื่อและศาสนาในเวียดนาม), Nxb. My Thuat. 2001.

⁵⁶ ตัวอย่างเช่นงานของ Cam Trong, *Nguoi Thai o Tay Bac Viet Nam* (คนไทในภาคตะวันตกเฉียงเหนือของเวียดนาม), Nxb. KHXH. HN, 1978, p.379.

⁵⁷ *Vien nghien cuu Dong Nam A : 30 nam xay dung va truong thanh (1973-2003)* (สถาบันวิจัยเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา : 30 ปีการก่อตั้งและพัฒนาการ), Nxb. KHXH., HN., 2003

ติมอร์ ความขัดแย้งทางชาติพันธุ์ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ และการศึกษาศาสนาอิสลามในการเมืองวัฒนธรรม สังคมของมาเลเซีย เป็นต้น⁵⁸

3.2 พิพิธภัณฑชาติพันธุ์วิทยากับบทบาทใหม่ของชาติพันธุ์วิทยาเวียดนาม

พัฒนาการในเชิงโครงสร้างและเนื้อหาของวงการชาติพันธุ์วิทยาเวียดนามอีกประการหนึ่งที่สำคัญ ซึ่งเกิดขึ้นในปี ค.ศ. 1995 คือ การก่อตั้งพิพิธภัณฑชาติพันธุ์วิทยาเวียดนาม ซึ่งเป็นการขยายหน่วยงานใหม่ออกจากสถาบันชาติพันธุ์วิทยา

การดำเนินงานด้านพิพิธภัณฑชาติพันธุ์วิทยาแต่แรกเริ่มนั้น ตั้งเป็นแผนกเทคโนโลยีเครื่องมือเครื่องใช้ ตั้งแต่ปี ค.ศ. 1979 ต่อมาได้เปลี่ยนชื่อเป็นแผนกพิพิธภัณฑชาติพันธุ์วิทยา โดยที่ยังสังกัดกับสถาบันชาติพันธุ์วิทยามาจนถึงปี ค.ศ. 1995

ในปี ค.ศ. 1995 นี้เอง กล่าวได้ว่าเป็นปีแห่งการเปลี่ยนแปลงในเชิงเนื้อหาและรูปแบบที่สำคัญของวงการชาติพันธุ์วิทยาเวียดนาม นับจากการผลักดันเปลี่ยนตำแหน่งบริหารของ “นักวิชาการชาติพันธุ์วิทยารุ่นที่สอง” ได้หมดวาระลง และเป็นการเริ่มต้นขึ้นมามีอำนาจบริหารของ “นักวิชาการชาติพันธุ์วิทยารุ่นที่สาม”

ดังที่ได้กล่าวมาแล้วว่า การก่อตั้งสถาบันชาติพันธุ์วิทยาเมื่อปี ค.ศ. 1968 นั้น การบริหารสถาบันยังคงนำโดยนักวิชาการซึ่งมาจากยุค “ก่อนกำเนิดชาติพันธุ์วิทยา” ของเวียดนาม โดย La Van Lo ตั้งแต่ปี ค.ศ. 1968-1973 ส่วนนักชาติพันธุ์วิทยารุ่นที่สองซึ่งมีบทบาทที่ได้รับการศึกษามาจากสหภาพโซเวียตเพิ่งเริ่มเข้ามามีบทบาทบริหารสถาบันในสมัยต่อมา ได้แก่ Dang Nghiem Van ดำรงตำแหน่งรองผู้อำนวยการสถาบันในช่วงปี ค.ศ. 1980-1990 และ Be Viet Dang ในตำแหน่งผู้อำนวยการสถาบันตั้งแต่ปี ค.ศ. 1974-1995 ครั้นเมื่อหมดวาระลงในปี ค.ศ. 1995 แล้ว ในเวลานั้น สถาบันชาติพันธุ์วิทยามีบุคคลผู้มีความสามารถดำรงตำแหน่งบริหารทัดเทียมกัน 2 คน ประกอบกับงานทางด้านพิพิธภัณฑชาติพันธุ์วิทยาได้เติบโตขึ้นมาก ทางศูนย์สังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์แห่งชาติจึงเห็นชอบให้มีการขยายงานพิพิธภัณฑชาติพันธุ์วิทยาออกมาเป็นหน่วยงานต่างหากเฉพาะ ใช้ชื่อเป็นทางการว่า “พิพิธภัณฑชาติพันธุ์วิทยาเวียดนาม”(Bao tang dan toc hoc Viet Nam) เป็นหน่วยงานภายใต้การกำกับดูแลของศูนย์สังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์แห่งชาติ(ภายหลังศูนย์ฯ นี้เปลี่ยนชื่อเป็น บัณฑิตยสถานสังคมศาสตร์แห่งชาติ) พร้อมทั้งโอนย้ายเจ้าหน้าที่จากสถาบันชาติพันธุ์วิทยาจำนวน 18 คนมาปฏิบัติงานที่พิพิธภัณฑฯ⁵⁹ โดยมี Nguyen Van Huy⁶⁰ ดำรงตำแหน่งผู้อำนวยการพิพิธภัณฑฯ ส่วนตำแหน่ง

⁵⁸ คูใน Nguyen Duy Thieu, *Nghien cuu nhan hoc/Dan toc hoc* (การวิจัยมานุษยวิทยา/ชาติพันธุ์วิทยา), ใน *Vien nghien cuu Dong Nam A : 30 nam xay dung va truong thanh* (1973-2003), Nxb. KHXH., HN., 2003, pp.134-135.

⁵⁹ Khong Dien, 1998, p. 31, Ibid.

ผู้อำนวยการสถาบันชาติพันธุ์วิทยาคนใหม่ได้ให้ Khong Dien⁶¹ ดำรงตำแหน่งตั้งแต่ปี ค.ศ. 1995 จนถึงปัจจุบัน

การดำเนินงานของพิพิธภัณฑ์ชาติพันธุ์วิทยาเวียดนาม จัดได้ว่าเป็นรูปธรรมของการเปิดความร่วมมือขององค์ความรู้ในการจัดการพิพิธภัณฑ์และชาติพันธุ์วิทยาไปสู่โลกตะวันตก อันได้แก่ ยุโรป ตะวันตก และโลกอเมริกา อย่างเห็นได้ชัดจนยิ่งกว่ายุคที่ผ่านมาของวงการชาติพันธุ์วิทยาที่ผูกพันอยู่กับองค์ความรู้ที่มาจากสหภาพโซเวียตและยุโรปตะวันออก

ความร่วมมือในการช่วยเหลือและแลกเปลี่ยนความรู้ทางวิชาการในการดำเนินการจัดแสดงและการจัดการพิพิธภัณฑ์จากประเทศฝรั่งเศสในระยะเริ่มแรก เป็นฐานที่สำคัญและมีความหมายยิ่งต่อพิพิธภัณฑ์ชาติพันธุ์วิทยาเวียดนาม โดยเฉพาะจากพิพิธภัณฑ์ประวัติศาสตร์และธรรมชาติ กรุงปารีส, พิพิธภัณฑ์มานุษยวิทยา กรุงปารีส, สำนักปลายบูรพาทิศ และกระทรวงต่างประเทศฝรั่งเศส นอกจากนี้ยังมีความร่วมมือจาก พิพิธภัณฑ์ประวัติศาสตร์และธรรมชาติ สถาบันสมิธโซเนียน สหรัฐอเมริกา และจากมหาวิทยาลัยในสหรัฐอเมริกาและแคนาดา ตลอดจนการสนับสนุนจาก ประเทศญี่ปุ่น เนเธอร์แลนด์ และ UNESCO⁶² มุมมองใหม่ทางวิชาการจากต่างประเทศผสมผสานกับการทำงานของนักวิชาการชาติพันธุ์วิทยาเวียดนามที่คุ้นเคยกับการลงวิจัยกลุ่มชาติพันธุ์ของคนมานานกว่าครึ่งศตวรรษ ยังผลให้การรวบรวมวัตถุสิ่งของทางชาติพันธุ์ในเวียดนามได้รับการคัดเลือกอย่างละเอียดถี่ถ้วนซึ่งมากกว่า 25,000 รายการ ทำให้พิพิธภัณฑ์ชาติพันธุ์วิทยาเวียดนามเป็นพิพิธภัณฑ์ที่ก้าวหน้าและมีความน่าสนใจมากที่สุดแห่งหนึ่งในเอเชีย

ในส่วน of สถาบันชาติพันธุ์วิทยาก็เช่นเดียวกัน ภายหลัง ปี ค.ศ. 1995 สถาบันมีนโยบายในการเปิดความร่วมมือระหว่างนานาชาติมากขึ้น ทั้งกับหน่วยงานของรัฐบาล องค์กรเอกชน และมูลนิธิต่างๆ เข้ามาร่วมมือสร้างโครงการทางวิชาการร่วมกัน ความสัมพันธ์เดิมกับบัณฑิตยสภาของประเทศสหราชอาณาจักร เช่น รัสเซีย อังกฤษ ก็ยังดำเนินต่อไปเช่นเดิม การดำเนินการวิจัยร่วมกับประเทศในยุโรป เช่น ฝรั่งเศส เยอรมัน และยุโรปเหนือ นอกจากนี้มีการขยายความสัมพันธ์ร่วมกับภาควิชา

⁶⁰ ก่อนหน้านี้ Nguyen Van Huy ดำรงตำแหน่งรองผู้อำนวยการสถาบันชาติพันธุ์วิทยาตั้งแต่ปี ค.ศ. 1983-1995

⁶¹ กล่าวได้ว่า ทั้ง Khong Dien(1944-ปัจจุบัน) และ Nguyen Van Huy(1945-ปัจจุบัน) เป็น “นักวิชาการชาติพันธุ์วิทยา รุ่นที่สาม”ของเวียดนาม และเป็นผู้บริหารหน่วยงานทางด้านชาติพันธุ์วิทยา ที่สำเร็จการศึกษาสาขาชาติพันธุ์วิทยาโดยตรง ในขณะที่ Be Viet Dang ผู้อำนวยการคนก่อนสำเร็จการศึกษาสาขาอักษรศาสตร์ก่อนไปศึกษาต่อที่สหภาพโซเวียต

⁶² Vietnam Museum of Ethnology, Tran Phu Printing Company : Ho Chi Minh City, 1998.

มานุษยวิทยาในมหาวิทยาลัยของแคนาดา และสหรัฐอเมริกา⁶³ ซึ่งจะนำไปสู่การปรับฐานแนวคิดและทฤษฎีใหม่เกี่ยวกับชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนามในอนาคตอันใกล้

3.3 องค์ความรู้และการขยายแนวความคิดใหม่ต่อชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนาม

คณะประวัติศาสตร์ แห่ง มหาวิทยาลัยสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์แห่งชาติ⁶⁴ เป็นฐานความรู้ในการผลิตบัณฑิตสาขาชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนามโดยชาวเวียดนามเป็นแห่งแรก นับแต่เริ่มเปิดวิชาชาติพันธุ์วิทยาตั้งแต่ปี ค.ศ. 1958⁶⁵ องค์ความรู้ที่ได้รับการถ่ายทอดจากหลักสูตรจารีตฉบับแรกก็แปลมาจากสหภาพโซเวียตซึ่งตีพิมพ์เมื่อปี ค.ศ. 1960⁶⁶ นั้น ได้รับการทบทวนและเสนอใหม่โดยคณาจารย์สาขาชาติพันธุ์วิทยารุ่นต่อมา และออกเป็นหนังสือแบบเรียนเล่มใหม่ของสาขาชาติพันธุ์วิทยาในปี ค.ศ. 1995⁶⁷ ว่า ชาติพันธุ์วิทยาควรนับได้ว่าเป็นแขนงหนึ่งในสาขามานุษยวิทยา ซึ่งแตกต่างจากในอดีตที่กล่าวไว้ตลอดมาว่า องค์ความรู้ชาติพันธุ์วิทยาอิงอยู่กับความรู้ในสาขาประวัติศาสตร์

หลังจากนั้นมา การงานรับต่อความรู้ชาติพันธุ์วิทยาว่าเป็นส่วนหนึ่งของสาขามานุษยวิทยาได้เกิดขึ้นแพร่หลายเป็นวงกว้างในวงการวิชาการเวียดนาม การกล่าวถึงคำว่าชาติพันธุ์วิทยาในลักษณะควบคู่ไปกับคำว่ามานุษยวิทยา(nhan hoc/dan toc hoc)⁶⁸ ไม่เฉพาะแต่ในวิชาชาติพันธุ์วิทยาเท่านั้น แต่ยังครอบคลุมไปถึงการศึกษาสังคมและวัฒนธรรมในระดับที่กว้างขึ้น มีการเผยแพร่และแปลงานมานุษยวิทยาเป็นภาษาเวียดนาม ดังตัวอย่างเช่น งานของ Grant Evan เรื่อง “Cultural Mosaic and Anthropology Introduction”⁶⁹ ในขณะที่งานมานุษยวิทยาจากต่างประเทศ มักจะไม่ได้รับความสนใจแปลเผยแพร่เป็นภาษาเวียดนาม เว้นแต่งานจากสหภาพโซเวียตและยุโรปตะวันออก ซึ่งยังคงมีอิทธิพลทางความคิดและทฤษฎีมาจนถึงทศวรรษ 1980 เช่นการแปลหนังสือ “พื้นฐานทฤษฎีทางชาติพันธุ์”⁷⁰ โดยคณะกรรมการภาษารัสเซีย ในปี ค.ศ. 1983

⁶³ Khong Dien, 1998, Ibid, pp.42-43.

⁶⁴ ชื่อปัจจุบัน มาจากคำว่า “Truong Dai hoc khoa hoc xa hoi va nhan van quoc gia” เดิมใช้ชื่อว่ามหาวิทยาลัยรวมวิชาฮานอย(Truong Dai hoc tong hop Ha Noi)

⁶⁵ นอกจากนี้สถาบันชาติพันธุ์วิทยา ยังเป็นอีกหน่วยงานหนึ่งของประเทศ ในการผลิตมหบัณฑิตสาขาชาติพันธุ์วิทยา โดยเริ่มตั้งแต่ปี ค.ศ. 1978 เป็นต้นมา

⁶⁶ *Dan toc hoc la gi(tap tai lieu dich)*(ชาติพันธุ์วิทยาคืออะไร ; เอกสารแปล), Nxb. Su hoc, HN., 1960. และ Bu-xu-ghin, *Dan toc hoc dai cuong*, (พื้นฐานชาติพันธุ์วิทยา), Nxb. Giao duc, HN., 1961.

⁶⁷ Le Sy Giao(chu bien), *Dan toc hoc dai cuong* (พื้นฐานชาติพันธุ์วิทยา), Nxb. Giao duc, HN., 1995.

⁶⁸ คูใน Nguyen Duy Thieu, 2003, Ibid.

⁶⁹ Grant Evan, *Cultural Mosaic and Anthropology Introduction*, Prentice Hall, Singapore, 1977.

⁷⁰ Iu. V. Bromlay, *Dai cuong ly thuyet ve ethnos*(พื้นฐานทฤษฎีทางชาติพันธุ์), Nauka, Maxkva, 1983.(Ban Nga Van).

แม้แต่สถาบันชาติพันธุ์วิทยา ยังให้ความสนใจต่อการยอมรับแนวมานุษยวิทยา ถึงกับมีการเปลี่ยนชื่อวารสารภาษาศาสตร์อังกฤษประจำสถาบันจากเดิมที่ใช้ชื่อว่า “Review of Ethnology” มาเป็น “Anthropology Review” นับตั้งแต่ฉบับปี ค.ศ. 2002 เป็นต้นมา ทั้งๆ ที่ในภาษาเวียดนามยังคงใช้ชื่อ “Tap chi Dan toc hoc” ซึ่งแปลว่า วารสารชาติพันธุ์วิทยาเหมือนเดิมอยู่ก็ตาม

จึงเป็นที่น่าสังเกตว่า การเปลี่ยนแปลงความสนใจจากชาติพันธุ์วิทยาสู่มานุษยวิทยาในเวียดนาม เป็นความเปลี่ยนแปลงในเชิงรูปแบบมากกว่าเนื้อหาทฤษฎี

หากพิจารณาย้อนกลับไปสู่ภาพเริ่มแรกขององค์ความรู้ชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนาม ซึ่งอาศัยแม่แบบจากสหภาพโซเวียตเป็นหลักนั้น จะเห็นได้ว่ามีพัฒนาการแตกต่างไปจากความรู้ชาติพันธุ์วิทยาจากยุโรปตะวันตกและอเมริกา ความแตกต่างระหว่างฐานความรู้จากโลกสองฝ่ายนี้ เริ่มเห็นได้ชัดเจนเมื่อมีความนิยมใช้คำว่า “ethnology” ในอเมริกาและอังกฤษในปี ค.ศ. 1942-1943 เป็นต้นมา ในขณะที่สหภาพโซเวียตยังคงนิยมใช้คำว่า “ethnography” อยู่ แนวโน้มที่แตกต่างนี้ส่งผลมาถึงเวียดนามโดยตรง และมีผลต่อทั้งแนวความคิดในการศึกษาและจารึกของงานเขียนชาติพันธุ์วรรณนาของเวียดนามในแนว “ethnography” แบบสหภาพโซเวียต ต่อเนื่องยาวนานเกือบครึ่งศตวรรษ นักวิชาการเวียดนามได้เรียกงานเขียนทางชาติพันธุ์ภายใต้อิทธิพลนี้ว่า เป็นงานเขียนแนว “จารึกแบบพรรณนา”⁷¹ เช่นตัวอย่างงานของ Mac Duong(1964)⁷² La Van Lo(1968)⁷³ Dang Nghiem Van(1972)⁷⁴ ซึ่งเป็นนักวิชาการรุ่น “ก่อกำเนิด” และ “รุ่นที่สอง”-ของวงการชาติพันธุ์วิทยาเวียดนาม เป็นต้น

การศึกษาชาติพันธุ์ในยุคแรกด้วยแนวจารึกแบบเวียดนามนี้ คงจะสอดคล้องและเป็นไปได้ดีกับแนวทฤษฎีวิวัฒนาการทางสังคม ที่กล่าวถึงพัฒนาการทางสังคมจากสังคมป่าเถื่อนไปสู่สังคมอารยะ ซึ่งตอบรับกับแนวความคิดการก้าวไปข้างหน้าเพื่อปฏิบัติสังคมใหม่ตามอุดมการณ์มาร์กซิสม์-เลนินนิสม์แน่นอนว่า ภายใต้กรอบแนวความคิดดังกล่าว ชนกลุ่มใหญ่ถูกมองว่ามีอารยะกว่าชนกลุ่มน้อย กระบวนการทางการเมืองจึงมีเป้าหมายเพื่อ “ช่วยให้ผู้ที่อยู่บนเขตที่สูงได้ก้าวหน้าเช่นเดียวกับคนที่ลุ่มให้ชนกลุ่มน้อยก้าวร่วมไปกับชนกลุ่มใหญ่ได้”⁷⁵ และเมื่อขบวนการปฏิบัติสังคมสำเร็จลง สังคมก็ลงตัวกับโครงสร้างที่มีอยู่ ประชาชนต่างก็มีหน้าที่ในแต่ละส่วนของโครงสร้าง ภาพดังกล่าวจึงเป็นลักษณะสะท้อนของกรอบความคิดเชิงโครงสร้าง-หน้าที่ และมองสังคมให้ก้าวเดินไปตามกรอบโครงสร้างที่เห็น

⁷¹ Khong Dien, 1998, Ibid, p. 17-27.

⁷² Mac Duong, *Cac dan toc mien nui bac Trung bo* (ชนชาติเขตภูเขาภาคกลางตอนเหนือ), Nxb. KHXH., HN., 1964.

⁷³ La Van Lo, 1968, Ibid.

⁷⁴ Dang Nghiem Van(chu bien), *Nhung nhom dan toc ngu he Nam A.o Tay Bac Viet Nam* (กลุ่มชนชาติในตระกูลภาษาเอเชียใต้ในภาคตะวันตกเฉียงเหนือของเวียดนาม), Nxb. KHXH., HN., 1972.

⁷⁵ Le Van Hao, 1972, Ibid, p. 11.

ว่าเป็นไปตามแบบสังคมในอุดมคติ งานศึกษาทางวิชาการทางชาติพันธุ์ในช่วงเวลานี้ก็ดำเนินไปตามแนวความคิดดังกล่าว การศึกษาชนชาติส่วนน้อยนอกจากจะเป็นส่วนหนึ่งของการนำพากลุ่มชนชาติส่วนน้อยเข้าร่วมในขบวนการของการสร้างชาติสร้างวัฒนธรรมอันดีงามแล้ว ยังเป็นภารกิจในการออกค้นหาวัฒนธรรมเก่าแก่ดั้งเดิมของชนในท้องถิ่น⁷⁶ ซึ่งเป็นภาพสังคมเชิงอุดมคติด้วยนัยยะของความเจริญและความงดงามของสังคมอารยะ

เมื่อมองถึงองค์ความรู้ทางชาติพันธุ์วิทยาของเวียดนามในกรอบการใช้ทฤษฎี จะเห็นได้ว่า งานศึกษาด้วยการทดลองใช้แนวคิดทฤษฎีที่แตกต่างไปจากกรอบการศึกษา “แนวจารีตประเพณี” นั้นมีน้อยมาก แม้แต่ในมโนทัศน์เรื่อง “ชาติพันธุ์ธำรง”(ethnicity) ซึ่งเป็นมโนทัศน์ที่ถกเถียงกันมาเป็นเวลานานในวงการชาติพันธุ์วิทยาของโลกตั้งแต่ราวทศวรรษที่ 1970 เป็นต้นมา⁷⁷

เพราะฉะนั้น จึงไม่น่าแปลกใจหากเราจะมองหางานศึกษาหลังจากทฤษฎีโครงสร้าง-หน้าที่ โดยเฉพาะนับตั้งแต่แนวคิดโครงสร้างนิยมแบบ โคลด เลวี สโตรสส์ ในงานชาติพันธุ์วิทยาของเวียดนามไม่พบ ยิ่งไปกว่านั้นอิทธิพลแนวคิดทฤษฎีจากฝรั่งเศสก็ไม่ได้ได้รับความนิยมเช่นทฤษฎีที่มาจากยุโรปตะวันออก ทั้งๆ ที่ฝรั่งเศสเป็นแหล่งกำเนิดแนวความคิดทฤษฎีทางมานุษยวิทยาและสังคมวิทยาที่สำคัญ อีกทั้งยังเป็นประเทศหนึ่งที่ทิ้งผลงานการศึกษากลุ่มชาติพันธุ์และวัฒนธรรมในเวียดนามมากมาย

กล่าวได้ว่า ชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนามเป็นกรณีที่ดีที่สุดในกรณีหนึ่ง ต่อคำอธิบายตัวอย่างของการศึกษาชาติพันธุ์ตามกระแสที่เน้นอธิบาย “วัฒนธรรม” ของกลุ่มชาติพันธุ์ ซึ่งเริ่มต้นจากวัฒนธรรมในแนวมาร์กซิสต์⁷⁸ และพัฒนาสู่วัฒนธรรมในแง่มุมอื่น เช่น ภาษา วรรณกรรม สถาปัตยกรรม ศิลปกรรม จารีตประเพณี พิธีกรรม ศาสนาและความเชื่อ ดังตัวอย่างงานศึกษาชาติพันธุ์วิทยาด้วยการผสมผสานฐานความรู้ทางภาษาศาสตร์ของ Pham Duc Duong(1978)⁷⁹ ต่อคำอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มเวียดนามเหมือนกับกลุ่มไท-ไต หรืองานวิจัยของ Ngo Van Doanh(1993)⁸⁰ ซึ่งอธิบายกลุ่มชาติพันธุ์ในเขตที่สูงเดี่ยว เวียดนามจากลักษณะสถาปัตยกรรมและศิลปกรรมของเรือนคี่ในประเพณีทำศพ การศึกษากลุ่มชาติพันธุ์

⁷⁶ Dang Nghiem Van, *Tu lieu ve lich su va xa hoi dan toc Thai* (เอกสารทางประวัติศาสตร์และสังคมกลุ่มชาติพันธุ์ไท), Nxb. KHXH., HN., 1977, p. 9.

⁷⁷ Walter Zanner, *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. New York : Harri Halt and Company.

⁷⁸ ดูใน Robert Keesing, *Theories of Culture*. In Annual Review of Anthropology, Vol.3; 73-97. และ Sherry Ortner, *Theory in anthropology since the sixties*. In Comparative Studies in Society and History, 26:1; 126-166.

⁷⁹ Pham Duc Duong, *Ve moi quan he Viet-Muong, Tay-Thai qua tu lieu dan toc-ngon ngu hoc* (ความสัมพันธ์ระหว่างเวียดนามและไท-ไทจากข้อมูลชาติพันธุ์วิทยาและภาษาศาสตร์), Dan toc hoc, so 3, HN., 1978, p.14-28.

⁸⁰ Ngo Van Doanh, *Nha mo va tuong mo Giarai-Bahnar*, (เรือนคี่และรูปปั้นอุทิศตนตายของชาวชาราช-บานาร์), Gia Lai-Kon Tum, So van hoa Gia Rai-Kom Tum, 1993.

ผ่านแง่มุมวัฒนธรรมอื่นๆ ได้พัฒนาสู่การวิจัยวัฒนธรรมกลุ่มชาติพันธุ์เปรียบเทียบในระดับภูมิภาค เช่น ความร่วมมือในการศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ไทในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ตลอดจนความสนใจกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ตามแนวอาณานิคมศึกษา⁸¹ ที่ได้รับความนิยมในช่วงหลัง

อย่างไรก็ตาม การศึกษาทางด้านชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนาม กลับมีความน่าสนใจจากฐานข้อมูลที่ถูกบันทึกถึงคนในท้องถิ่น ด้วยจารึกการบันทึกที่ได้รับอิทธิพลจากจีนเป็นระยะเวลานาน ดังนั้นข้อมูลประวัติศาสตร์ที่เขียนโดยชาวเวียดนามจึงสามารถค้นย้อนได้ไกลหลายร้อยปี ตัวอย่างเช่น บันทึกของเหงเวียน จ้าย⁸² ซึ่งกล่าวถึงผู้คนในดินแดนต่างๆทางเหนือ ได้ของเวียดนาม ในคริสต์ศตวรรษที่ 15 ซึ่งเป็นช่วงที่เวียดนามรบชนะราชวงศ์หมิงของจีน ตลอดจนเอกสารที่แปลจากจีนซึ่งบันทึกถึงตอนไค่ของจีนตั้งแต่ก่อนคริสตกาลอีกจำนวนมาก นอกจากนี้ยังมีเอกสารจากคนในท้องถิ่นเองที่บันทึกด้วยอักษรโบราณของแต่ละกลุ่มชาติพันธุ์ เช่น อักษรโบราณของกลุ่มชาติพันธุ์ไท ขะแมร์ จาม รวมถึงการบันทึกด้วยอักษรจีนตามเสียงในภาษาของกลุ่มชาติพันธุ์ ความมั่งคั่งของข้อมูลที่ได้รับการบันทึกมาเป็นเวลาชยาวนาน(ตั้งแต่อดีตจนถึงคริสต์ศตวรรษที่19) ข้อมูลจากการศึกษาของตะวันตก(ตั้งแต่ปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 เป็นต้นมา) ข้อมูลจากการศึกษาในระบบองค์ความรู้ชาติพันธุ์วิทยาแบบของเวียดนาม(ตั้งแต่ปลายทศวรรษที่ 1950 เป็นต้นมา) ระบบการบันทึกข้อมูลและการศึกษาที่ต่อเนื่องรวมกับความหลากหลายของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในเวียดนาม จึงกลายเป็นสิ่งที่น่าสนใจที่สุดในตัวของมันเองต่อการศึกษาชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนาม

รัฐชาติ & ชนในชาติ กับการสร้างฐานความรู้-ภูมิปัญญาชาชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนาม

ผลของการสร้างรัฐชาติสมัยใหม่ในเวียดนาม ภายใต้กรอบอุดมการณ์ทางการเมืองจากพรรคคอมมิวนิสต์เวียดนาม ที่เติบโตตั้งแต่ปี ค.ศ. 1930 ได้อาศัยยุทธศาสตร์ทางการเมืองที่มีลักษณะพิเศษจากพื้นฐานสังคมพหุชาติพันธุ์ในเวียดนาม นั่นคือการรวมยุทธศาสตร์การปฏิวัติของชนกลุ่มน้อย(ethnic rebellion) เข้าเป็นส่วนหนึ่งกับขบวนการปลดปล่อยอิสรภาพของชาติ(national independence) และสามารถทำได้อย่างประสบความสำเร็จ ด้วยเหตุที่ชนกลุ่มน้อยเหล่านี้มีพื้นฐานของวัฒนธรรมการปลดปล่อยมาช้านานแล้วในดินแดนของเวียดนาม และถูกผูกโยงเข้าเป็นส่วนหนึ่งในการเขียน

⁸¹ Pham Duc Thanh, *Vien nghien cuu Dong Nam A : 30 nam xay dung va truong thanh*(1973-2003)(สถาบันวิจัยเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา : 30 ปีการก่อตั้งและพัฒนาการ), Nxb. KHXH., HN., 2003, pp. 9-36 และ Nguyen Duy Thieu, เล่มเดียวกัน, Ibid.

⁸² ดูใน *Lich su hien chuong loai chi Tap III*(ประวัติศาสตร์ในประกาศพระบรมราชโองการ ชุดที่ 3), Phan Huy Chu, Nxb. Su hoc, HN., 1961.

ประวัติศาสตร์เวียดนามกับการต่อสู้กับอาณานิคมยิ่งใหญ่อารอบมานับพันปี⁸³ เหตุการณ์ในทำนองนี้ไม่เพียงแต่ปรากฏเป็นส่วนสำคัญในการเขียนประวัติศาสตร์เวียดนาม แต่ยังปรากฏในระบบคิดแบบ “มายาคติ”(mythical thought)ในตำนานของชนกลุ่มน้อย ดังกรณี การวิเคราะห์ “ปรากฏการณ์(ท้าว)เจื่อง”(the Cheung phenomena)ว่าแสดงถึงการต่อต้านจากท้องถิ่นต่อการรุกรานของจีนและต่างชาติ⁸⁴ อีกทั้งยังสามารถเทียบเคียงได้กับการทำความเข้าใจต่อขบวนการปลดปล่อยประเทศลาวด้วยยุทธศาสตร์ของการปฏิวัติจากชนชาติส่วนน้อยนี้ได้เช่นกัน⁸⁵ ด้วยเหตุนี้ งานเขียนชาติพันธุ์วรรณนาแบบจารีตของเวียดนามจึงเริ่มต้นด้วยแนว ประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ในทิศทางของการเคลื่อนเข้ามารวมกันเป็นชาติเวียดนามสมัยใหม่ หรืออาจกล่าวได้ว่าเป็น “ชาติพันธุ์วรรณนาแบบประวัติศาสตร์สังคมนิยมแห่งชาติเวียดนาม” แนวทางของการเขียนงานดังกล่าวยังคงเห็นได้ชัดเจนแม้การปลดปล่อยประเทศจะกระทำสำเร็จแล้วก็ตาม แต่การศึกษาทางชาติพันธุ์ยังเป็นส่วนหนึ่งของการนำพาชนชาติส่วนน้อยเข้าร่วมขบวนการสร้างชาติ สร้างวัฒนธรรมแห่งชาติเวียดนาม⁸⁶

กระบวนการสร้างองค์ความรู้ชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนามนับตั้งแต่ ทศวรรษ 1930 เป็นต้นมา จึงดำเนินไปอย่างสัมพันธ์กับแนวนโยบายทางการเมืองอย่างเห็นได้ชัด ฐานความรู้-ภูมิปัญญาสาขาชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนามเกิดขึ้นควบคู่กับขบวนการสร้างชาติเวียดนามสมัยใหม่ ซึ่งกำหนดยุทธศาสตร์การทำงานศึกษาวิจัยด้านชาติพันธุ์ โดยมุ่งให้ความสนใจต่อประเด็นการนิยามและจำแนกกลุ่มชาติพันธุ์ในเวียดนามเป็นอันดับแรก

ความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในเวียดนามถูกจำแนกด้วยระบบคิดจากส่วนกลาง โดยอาศัยปัจจัยพื้นฐาน 3 ประการ⁸⁷เป็นแนวกำหนดในการพิจารณา คือ การใช้ภาษาร่วมกัน ลักษณะวิถีชีวิตและวัฒนธรรมร่วมกัน และจิตสำนึกร่วมในการเป็นกลุ่มเดียวกัน

⁸³ Phan Dai Doan, Nhung bieu hien ve truyen thong doan ket chien dau bao ve To quoc Viet Nam cua dong bao cac dan toc thieu so (เหตุการณ์จารีตของความร่วมมือจากเหล่าชนชาติส่วนน้อยร่วมแผ่นดินในการต่อสู้ปกป้องประเทศ), Tap chi Dan toc hoc, Vien DTH, Uy ban KHXH. VN., 1974, pp.42-56.

⁸⁴ James Chamberlain, A critical framework for the study of Thao Houn or Cheuang ใน “ตำนานเกี่ยวกับท้าวสูงท้าวเจื่อง : มติทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรม, นาริสตา เศรษฐา(บรรณาธิการ), กรุงเทพฯ : สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2541, หน้า11-12.

⁸⁵ Frank Proschan, Cheuang in Kmhmu Folklore, History and Memory, ใน “ตำนานเกี่ยวกับท้าวสูงท้าวเจื่อง : มติทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรม, อ้างแล้ว, หน้า 200.

⁸⁶ Dang Nghiem Van, 1977, Ibid, p.9

⁸⁷ Phu luc III, Mot so truong hop can chu y (ภาคผนวกที่ 3 : กรณีที่ต้องให้ความสนใจ), ใน Tap chi dan toc hoc ,so 1, 1974, pp.64-65.

แนวกำหนดความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ดังกล่าวทำให้รัฐบาลต้องเผชิญปัญหาต่อการจัด จำแนกกลุ่มชาติพันธุ์ในประเทศมาเป็นระยะเวลานานนับสิบปี เนื่องจากลักษณะของความเป็น “หลักการในเชิงวัดวิถี” ที่ต้องการสร้างความชัดเจนลงตัวระหว่างแต่ละกลุ่มชาติพันธุ์ อันเป็นกรอบความคิดที่นักวิชาการเวียดนามสร้างขึ้นมาใช้เฉพาะในเวียดนาม ในขณะที่กลุ่มชาติพันธุ์หลายกลุ่มที่พบในเวียดนามมีการกระจายตัวในประเทศอื่นๆ ในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ จึงทำให้พบว่ามีปัญหาเมื่อนำเอากรอบการจำแนกกลุ่มชาติพันธุ์ที่ใช้ในเวียดนามไปใช้กับกลุ่มเดียวกันในประเทศใกล้เคียง ยกตัวอย่างเช่น คำอธิบายกลุ่มคนไทในเวียดนาม ซึ่งทางการเวียดนามมีมติสนับสนุนในการจำแนกออกเป็นกลุ่มใหญ่ 2 กลุ่ม โดยอาศัยฐานแนวคิดเรื่องตระกูลภาษาที่เวียดนามเรียกว่า กลุ่มภาษาไต-ไท (Tay-Thai speaking group) ซึ่งต่างไปจากวงการวิชาการด้านไทศึกษาในประเทศต่างๆ เช่น จีน⁸⁸ ลาว⁸⁹ และไทย⁹⁰ ใช้ปฏิบัติอยู่นอกจากนี้ ปัญหาในประเด็นชาติพันธุ์ยังรวมถึงลักษณะที่เลื่อนไหลและมีพลวัตร หรือความพยายามปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ของตนเองด้วยเงื่อนไขแวดล้อมทางประวัติศาสตร์สังคมและการเมืองระหว่างกลุ่ม ก็เป็นประเด็นที่ถกเถียงกันมากในงานศึกษาของชาวต่างชาติ เช่น ตัวอย่างที่กลุ่ม “ส่า” กลายเป็น “ไท” ใน

⁸⁸ เช่น การกำหนดคนไทในจีนให้สังกัดกลุ่มที่เรียกว่า “จ้วง” และ “ไต” ซึ่งเป็นชื่อชนกลุ่มน้อยหลักตามเขตปกครองในแต่ละมณฑลทางภาคใต้ของจีน ในขณะที่ข้อกำหนดทางภาษาศาสตร์จากจีนได้แบ่งคนไทออกเป็น 3 สาขาย่อยคือ สาขาไทกลุ่มเหนือ สาขาไทกลุ่มกลาง และสาขาไทกลุ่มใต้ ซึ่งเป็นเกณฑ์ที่ได้รับการยอมรับอย่างกว้างขวาง(ดูใน เสมอชัย พูลสุวรรณ “คนไทในกลุ่มแม่น้ำแยงซีเกียงตอนบน” ในวารสารธรรมศาสตร์ ปีที่ 26 ฉบับที่ 3 ; 2543; 9-41, สุมิตร ปิติพัฒน์ และคณะ ใน “คนไทและเครือญาติในมณฑลกุ้ยโจวและไหหลำ, มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2542., “ไทและจ้วงในมณฑลยูนนาน สาธารณรัฐประชาชนจีน : บทวิเคราะห์จากข้อมูลภาคสนาม”, มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2543., และ “คนไตและลาจในภาคเหนือของเวียดนาม”, มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2544., และใน Li Fang Kuei, “A Tentative Classification of Tai Dialects”, In Culture in History : essay in honor of Paul Radin, New York , Columbia University Press, 1960, pp.951-959.

⁸⁹ ดูการยกตัวอย่างคำอธิบาย “ไทดำ” ในลาว ที่ต่างไปจากกรอบการพิจารณา “ไทดำ” ในเวียดนาม ได้ใน Evan Grant, “Apprentice ethnographers : Vietnam and the study of Lao minorities” In Laos : Culture and society. Silkworm Books. Chiang Mai, 1999.

⁹⁰ นักวิชาการไทยคุ้นเคยการจำแนกกลุ่มคนไทในเวียดนามออกเป็น “ไทแดง ไทดำ ไทขาว” ซึ่งเป็นเกณฑ์กำหนดที่อาศัยจากเอกสารประวัติศาสตร์สมัยต้นรัตนโกสินทร์ที่กล่าวถึงการอพยพของพวกไทดำเข้าสู่ประเทศไทย โดยเฉพาะบันทึกของเจ้าพระยาสุรศักดิ์มนตรีในคราวยกทัพมาปราบฮ่อจนถึงเขตสิบสองจุไทย ในสมัยรัชกาลที่ 5 อย่างไรก็ตามพบว่า ในงานศึกษาชุดคนไทยนอกเขตประเทศไทยของสุมิตร ปิติพัฒน์ และคณะ ได้พยายามแสดงให้เห็นว่ามีเกณฑ์การจำแนกกลุ่มชาติพันธุ์ไทที่แตกต่างกันในแต่ละประเทศ และพยายามใช้เกณฑ์การจำแนกกลุ่มทางภาษาศาสตร์ของ หลี่ ฟัง กุ้ย (Li Fang Kuei) เป็นเกณฑ์พื้นฐานในการพิจารณาความสัมพันธ์ของกลุ่มคนไทที่อยู่นอกเขตประเทศไทย

งานของ Condominas⁹¹ หรือในกลุ่ม “ไทแดง” ที่พยายามปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ของตนให้เป็น “ไทเมือง” ในงานของสุมิตร ปิติพัฒน์⁹² ในขณะที่แนวความคิดด้านชาติพันธุ์และอัตลักษณ์ในวงการวิชาการ เวียดนามยังคงอยู่ในกรอบของการเสนอภาพอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ในแบบที่ลิดรอน ทั้งๆ ที่ปรากฏการณ์ของอัตลักษณ์ในลักษณะพลวัตนี้ปรากฏให้เห็นตั้งแต่ทศวรรษที่ 1970 แล้ว แต่การศึกษาในเวียดนามก็พยายามหาคำอธิบายเพื่อสร้างข้อยุติในการจัดกลุ่มชาติพันธุ์เหล่านี้ให้เข้าระบบ เช่น คำอธิบายต่อกลุ่มเกาลาน(Cao Lan) และซานจี(San Chi) ซึ่งเป็นกลุ่มที่เคยพูดภาษาร่วมกัน ต่อมาภายหลังกลุ่มซานจีหันไปพูดภาษาตระกูลจีนแทน ด้วยเงื่อนไขทางสังคมแวดล้อมที่ต่างไปจากกลุ่มเกาลาน แต่ก็ถูกกำหนดให้เป็นกลุ่มเดียวกันโดยเรียกชื่อว่า “เกาลาน-ซานจี” ด้วยเคยมีประวัติร่วมกันว่าเคยเป็นกลุ่มเดียวกันมาก่อน กรณีนี้คล้ายกับการพิจารณาให้กลุ่ม “ไต และนุง” จัดเป็นกลุ่มเดียวกันโดยใช้ชื่อ ไต-นุง หรือตัวอย่างในคำอธิบายเรื่องชื่อเรียกของชาวพื้นเมืองที่ใช้คำว่า “โถ”(Tho) ซึ่งมีความหมายถึงคนพื้นเมืองที่อยู่ดั้งเดิมในความหมายนี้จึงรวมกลุ่มชาติพันธุ์พื้นถิ่นที่หลากหลาย เช่น กลุ่มมอญ-ขะแมร์ กลุ่มไท เป็นต้น แต่ภายหลังชื่อ “โถ” นี้ถูกกำหนดให้เป็นชื่อเฉพาะของกลุ่มชาติพันธุ์หนึ่งเท่านั้น⁹³

ข้อตกลงในเรื่อง “คำเรียกชื่อกลุ่มชาติพันธุ์” และ “การจำแนกกลุ่มชาติพันธุ์” ในเวียดนาม จึงแสดงให้เห็นฐานะที่ชัดเจนของรัฐ และความสำคัญของส่วนกลางที่มีต่อท้องถิ่นและคนพื้นถิ่น ซึ่งมีสถานภาพเป็นชนในชาติ อันเป็นองค์ประกอบของความเป็นชาติสมัยใหม่ รัฐจึงมีบทบาทสูงในการก่อรูปและการกำหนดพรมแดนทางชาติพันธุ์ใหม่ในเวียดนามโดยเฉพาะนับตั้งแต่ปี ค.ศ. 1954 เป็นต้นมา แม้ว่าในเวียดนามจะประกอบด้วยกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ซึ่งรัฐกำหนดไว้ถึง 54 กลุ่ม ที่มีความหลากหลายทั้งที่มาทางประวัติศาสตร์ ความแตกต่างในแต่ละตระกูลภาษา พัฒนาการทางวัฒนธรรม ระบบความเชื่อ ศาสนา รวมทั้งระบบโครงสร้างสังคม ของแต่ละกลุ่มชาติพันธุ์ แต่ความแตกต่างทั้งหมดก็ถูกบูรณาการเข้าสู่ความเป็นเอกภาพในรัฐชาติใหม่ของเวียดนาม พร้อมกับการสร้างสำนึกร่วมทางประวัติศาสตร์สมัยใหม่แห่งศตวรรษที่ 20 โดยมีโฮจิมินห์เป็นวีรบุรุษร่วมคนใหม่ของบรรดาชนชาติส่วนน้อยทั้งหลาย ในการสร้างชาติระหว่างชนชาติกิงห์(kinh)ในฐานะผู้นำ หรือพี่คนโต⁹⁴ กับชนชาติส่วนน้อยในฐานะผู้ร่วมอุดมการณ์ หากแต่อุดมการณ์ชุดนี้ยังปรากฏให้เห็นในกรอบของความเป็นครอบครัวเดียวกัน ด้วย

⁹¹ George Condominas, *From Lawa to Mon from Saa to Thai : Historical and anthropological aspects of Southeast Asian Social spaces*, Gehan Wiewewardene(ed.), Canberra : Department of anthropology, AUA., 1990.

⁹² สุมิตร ปิติพัฒน์, *ไทแดง : การปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์กลุ่ม*, ใน วารสารธรรมศาสตร์, ปีที่ 26 ฉบับที่ 3 ; 2543; 42-53.

⁹³ ภาคผนวกที่ 3 : กรณีที่ต้องให้ความสนใจ, ใน Tap chi dan toc hoc , 1974, Ibid.

⁹⁴ Oscar Salemink, *The King of fire and Vietnamese ethnic policy in the central highlands*, In Development or Deomestication?, D. Mc Caskill & K. Kamp(eds.), Silkworm Books, Chiang Mai, 1977.

ภาษาที่สื่อความหมายถึงการเป็นพี่น้องร่วมชาติ - “cac dan toc anh em” - “dong bao” - ร่วมอุทรจากแผ่นดินแม่(เวียดนาม)

เพราะฉะนั้น การจัดการหน่วยสังคมหลากหลายที่มีความแตกต่างทางชาติพันธุ์ภายใต้หน่วยการเมืองการปกครองเดียวกันของชาติเวียดนามจึงได้รับการแก้ปัญหาโดยอาศัยวิธีการบูรณาการประวัติศาสตร์ของแต่ละกลุ่มชาติพันธุ์ร่วมกับประวัติศาสตร์ชาติ ในลักษณะวิวัฒนาการของชาติ ดังนั้นไม่ว่าแต่ละกลุ่มชาติพันธุ์จะมีที่มาแตกต่างกัน เคลื่อนย้ายจากภาคพื้นทวีปเอเชีย ภูเขา พุงราบ หมู เกาในมหาสมุทร เข้ามาสู่ดินแดนเวียดนามปัจจุบัน แต่ในที่สุดก็มีผู้นำหนึ่งเดียวที่กลายเป็นวีรบุรุษร่วมของบรรดากลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ กับชาวเวียดนามในการร่วมต่อสู้และสร้างชาติเวียดนามร่วมกัน

ยุทธศาสตร์ของการบูรณาการประวัติศาสตร์กลุ่มชาติพันธุ์รวมเข้าเป็นประวัติศาสตร์ชาติเวียดนามนี้ดำเนินการมาเป็นระยะเวลาที่ยาวนาน ในแง่นี้ ชาติพันธุ์วิทยาจึงเป็นชุดของกระบวนการการสร้างภูมิปัญญาเพื่อชาติที่สำคัญที่สุดชุดหนึ่งร่วมกับฐานขององค์ความรู้ทางประวัติศาสตร์ในประเทศเวียดนาม

หมายเหตุ

บทความนี้เป็นดอกผลหนึ่งจาก โครงการวิจัย การสำรวจองค์ความรู้ชาติพันธุ์วิทยาในประเทศเวียดนาม โดยทุนสนับสนุนจากศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร(องค์การมหาชน) ด้วยการประสานความร่วมมือทางวิชาการกับบัณฑิตยสถานสังคมศาสตร์แห่งเวียดนาม ผ่านสถาบันเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา กรุงเทพมหานคร และความเอื้อเฟื้อของห้องสมุดสถาบันชาติพันธุ์วิทยา กรุงเทพมหานคร จึงขอขอบพระคุณทุกท่านในหน่วยงานข้างต้นที่มีส่วนเกี่ยวข้องมา ณ ที่นี้ รวมทั้ง Dr. Frank Porschan ผู้ให้คำแนะนำเบื้องต้นเกี่ยวกับวงการชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนาม และอาจารย์ยุกติ มุกดาวิจิตรผู้กระตุ้นให้ข้าพเจ้าร่วมเสนอบทความนี้ในเวทีเดียวกัน

การรื้อฟื้นสื่อได้ในเวียดนาม: ความรู้ของท้องถิ่นกับท้องถิ่นของความรู้

ยุคดิจิทัล มุกดาวิจิตร

ใคร(ไม่)รู้อะไร

ครั้งแรกที่ผมเดินทางไปดินแดนชนไตดำ² (ไทดำ) ในภาคตะวันตกเฉียงเหนือของประเทศเวียดนาม คือเมื่อเดือนตุลาคม พ.ศ. 2545 การไปครั้งนั้นเป็นการไป“เมืองไต”ครั้งแรกหลังจากที่ได้ศึกษาภาษาพูดและอักษรไทดำมาจนเริ่มฟัง พูด อ่าน เขียนได้บ้าง ผมกลับมาจากการเดินทางครั้งแรกด้วยความตื่นตันว่า สำเนียงภาษาที่เราเรียนมีคนพูดกันตั้งแต่เมืองไดถึงเมืองไค³ คือตั้งแต่อย่างน้อยอำเภอมาไซซอน (Mai Son) ไปจนถึงเดียนเบียนฟู (Dien Bien Phu) แต่ก็พบว่าการเล่นหาคู่กับคนที่อำเภอมาไซเจิว (Mai Chau เมืองมาไซ-ห่า) อำเภอหมอกเจิว (Moc Chau เมืองสา) และอำเภอเยินเจิว (Yen Chau เมืองวาด) เป็นไปด้วยความยากลำบาก ไม่กี่วันหลังจากการเดินทางครั้งแรก ผมเดินทางไปอีกหลายจังหวัดในหลายถิ่นสำเนียงภาษาและอักษรทั้งที่ต่างและเหมือนกับที่ผมเรียน พบว่าที่อำเภอบ้าเทือก (Ba Thuoc เมืองกอง) และลางแจง (Lang Chanh) จังหวัดเหงวาท และตัวจังหวัดลายเจิว (Lai Chau เมืองไล) พูดสำเนียงต่างกับที่ผมเรียน พร้อมกับได้พบว่าคนรู้และใช้ “สื่อไต” หรือที่บางถิ่นเรียกว่า “सानไต” ในถิ่นที่สำเนียงต่างไปจากที่ผมเรียน ก็เขียนอักษรหลายตัวต่างออกไป ผสมคำบางคำต่างออกไป อย่างไรก็ตามชาวบ้านหลายคนว่า “ดูสิ คนต่างชาติเขายังรู้ภาษาและอักษรเรา พวกเราเองเสียอีกกลับไม่รู้อักษรของเราเอง”

สิ่งที่น่าสนใจและสร้างความไม่มั่นใจอย่างยิ่งกับผมคือ แม้แต่ในบรรดาเมืองที่พูดสำเนียงเดียวกับที่ผมเรียน (เมืองลือ เมืองม่วง เมืองลา เมืองหมัวย เมืองกวาย เมืองแดง) แน่นอนว่าพวกเขาใช้อักษรชุดเดียวกันและเป็นชุดเดียวกับที่ผมเรียน แต่ปรากฏว่าหลายต่อหลายคราวที่ผมเห็นหนังสือเก่าตามเมืองเหล่านี้ ทั้งที่บ้านคนและในพิพิธภัณฑ์ ผมอ่านหนังสือเหล่านั้นไม่ออก หรือเวลาที่ชาวบ้านเขียนอักษรให้อ่าน ผมก็อ่านแทบไม่ออก เวลาที่ผมเขียนให้ชาวบ้านที่รู้สื่อไตอ่าน ส่วนใหญ่ชาวบ้านจะว่าผมเขียนอักษรลาว หรืออักษรไทย หรือไม่ก็ว่าเป็นอักษรไทดำที่ถูกปฏิรูปแล้ว⁴ เมื่อกลับมาฮานอย ผมบ่นกับครูสอนภาษาไทดำว่าทำไมผมจึงอ่านหนังสือเก่าๆ ไม่ออก พร้อมๆ กับ

¹ ผมมักเดินทางไปกับธรรมา ชมะวรรณ มุกดาวิจิตรผู้เป็นทั้งภรรยาและเพื่อนร่วมคิด หลายๆ ประเด็นของการวิจัยมักได้มาจากการสนทนากับเธอ

² การใช้ภาษาไทดำและภาษาเวียดนามในที่นี้ จำเป็นต้องถ่ายทอดเป็นอักษรไทยกรุงเทพฯ ภาษาไทดำผู้เขียนใช้สำเนียงหมัวย – ลา – ม่วง (Thuan Chau – Son La – Mai Son) ส่วนภาษาเวียดนามใช้สำเนียงฮาโนย หรือฮานอย (Ha Noi) นำเสียดยที่มีข้อจำกัดของการเตรียมเอกสารจากทางไกล จึงไม่สามารถการใช้ font อักษรเวียดนามและอักษรไทดำในบทความได้ การถ่ายทอดเสียงจึงไม่สามารถทำได้ ดันัก เพราะเสียงภาษาไทยกรุงเทพฯ ไม่มีเสียงหลายเสียงที่มีในภาษาเวียดนามและภาษาไทดำ ครั้นจะใช้อักษร phonetic ผู้เขียนก็ไม่สันทัด หรือหากใช้ก็จะมีน้อยคนที่อ่านแล้วสนุก สำหรับการถ่ายทอดเสียงภาษาไทดำ กรุณาอ่านเอาเสียงเท่านั้น เพราะบางคำที่ออกเสียงแล้วฟังคล้ายคำบางคำในภาษาไทยกรุงเทพฯ อาจจะไม่มีความหมายไม่ตรงกัน อย่างไรก็ตามผู้ที่สนใจจะได้ font และ keyboard อักษรไทดำและเวียดนาม สามารถ download ฟรีได้ที่ <http://www.sil.org/computing/fonts/siltd/index.htm> และ <http://unikey.sourceforge.net/>

³ คำว่า “เมือง” ในภาษาไทดำออกเสียงทำนองว่า “เหมื่อง” เป็นหน่วยการปกครองที่มีมาตั้งแต่ก่อนการเปลี่ยนแปลงการปกครองในประเทศเวียดนาม หลังการเปลี่ยนแปลงการปกครอง หน่วยการปกครองระดับเมืองต่างๆ ของไทดำถูกเปลี่ยนไปเป็น “เฮวี่ยน” (huyen) หรืออำเภอ สำหรับรายละเอียดของการจัดการปกครองดังกล่าว เอกสารชิ้นต้นอักษรภาษาไทดำและแปลเป็นภาษาเวียดนามโปรดดู Ngo Duc Thinh & Cam Trong (1999:66-323) ส่วนการศึกษาวิเคราะห์เรื่องนี้ในภาษาต่างๆ โปรดเปรียบเทียบ Cam Trong (1978:266-377),

Condominas 1990, และภัททิยา ยิมเรวัต (2544:97-146)

⁴ ปัจจุบันคนที่รู้หนังสือดี จะมีอายุระหว่าง 50 ขึ้นไป แต่ก็ยังมีหลายคนที่ยังอายุราว 45 ปีและรู้หนังสือไทดำดีขนาดใช้แต่งบทกวีได้ คนเหล่านี้ส่วนใหญ่รู้หนังสือเพราะได้เรียนในสมัยที่ยังมีการสอนสื่อไตในโรงเรียนอยู่ ดูรายละเอียดเรื่องประวัติการสอนสื่อไตในตอนต่อไป

พยายามทำความเข้าใจจากเอกสารต่างๆ ว่าทำไมอักษรไทดำแบบที่ผมเขียนจึงแตกต่างกับแบบที่ชาวบ้านเขียนหรือแบบที่คนโบราณเขียน หลังจากนั้นผมเดินทางไปทั่วภาคเหนือ โดยเฉพาะในดินแดนคนที่ใช้ภาษาตระกูลไท-ไต อีกนับสิบกว่าเที่ยว และเรียนหนังสือไทดำจนอ่านวรรณกรรมชิ้นสำคัญๆ ในอักษรไทดำเองได้หลายชิ้น⁵ จึงค่อยๆ เข้าใจความเหมือนและแตกต่างกันของอักษรและสำเนียงของท้องถิ่นต่างๆ มากขึ้น และเข้าใจนัยยะทางการเมืองวัฒนธรรมของความแตกต่างของการเขียน ลายมือ และอักษรชุดต่างๆ

อย่างไรก็ตาม ครูสอนภาษาไทดำที่สถานอยของผมคิดว่าการเดินทางไปต่างจังหวัดบ่อยๆ ไม่ค่อยได้อะไรมาก เพราะท่านคิดว่ามีชาวบ้านน้อยคนจริงๆ ที่รู้เกี่ยวกับวัฒนธรรมไทดำแท้ๆ ท่านมักกล่าวเสมอว่าชาวบ้านไม่รู้เรื่องอะไรอยู่ในหมู่บ้านก็อยู่กันไปวันๆ ไม่มีอะไรมากกว่าทำนาทำกิน เข้าปลอยไก่ เย็นจับไก่ แค่นี้ก็เสียเวลาไปเปล่าๆ แล้ว ยิ่งกว่านั้น ท่านคิดว่าญาติๆ ท่านบางคนยังมีชีวิตโบราณขนาดเสียเวลาเข้าไปสามสี่วัน แค่เพื่อไปหาหน่อไม้มากิน กับหาหอยมาสานเครื่องใช้ เร็วๆ นี้ราวเดือนกุมภาพันธ์ 2547 เมื่อห้องที่หนึ่งแจ้งมาให้ท่านทราบว่าเขากำลังจะเปิดการสอนอักษรไทดำในปีเดียวกันนี้ พร้อมกับส่งเอกสารประกอบการสอนที่เขาเตรียมจะใช้สอนกันมาให้ท่านช่วยดู ท่านพูดกับผมพร้อมเอาเอกสารให้ดูว่า

ดูสิ เขียนตำราสอนอักษรอย่างนี้ใช้ได้อย่างไร เพิ่งเริ่มสอนตัวนี้กลับไปเอาตัวที่ยังไม่สอนมาเขียน แล้วคนเรียนจะเรียนได้อย่างไร แบบนี้มันเอาไว้อสอนกันเองในครัวเรือนนะได้ แต่จะมาสอนในโรงเรียน สอนระดับจังหวัด ระดับชาติไม่ได้หรอก ครูเลยต้องแก้ไขใหม่หมด สำหรับเนื้อหาส่วนหลัง (ซึ่งผมเห็นแล้วว่าเป็นต้นฉบับลายมือแบบมาอีกหลายร้อยหน้า เต็มไปด้วยความซับซ้อน บวกกับความเรียง) ครูไม่แก้เขาหรอก ปลอมเขาไป เสียดยาจริงๆ ที่เมื่อนั้นทั้งเมืองออกใหญ่โต แต่ไม่มีคนรู้จัก ไม่มีสติปัญญากันจริงๆ สักคน

ในทางกลับกัน หลายครั้งที่เมื่อผมเดินทางไปในดินแดนไทดำโดยปราศจากนักวิชาการจากส่วนกลาง ผมมักจะถูกถามอย่างล่อเลียนจากคนเฒ่าคนแก่ในหมู่บ้าน หรือในเมืองต่างๆ ท่านองว่า “เรื่องนี้ ครูเธอคงสอนหมดแล้วกระมัง” อย่างเช่นมีครั้งหนึ่งผมถามนักวิชาการท้องถิ่นคนหนึ่งว่า ทำไมในอดีตผู้ประพันธ์งานไทดำจึงไม่ลงชื่อผู้แต่ง นักวิชาการผู้นั้นย้อนถามผมว่า “อันนี้ครูล้อก็แล้ว (นามสมมุติ)” ไม่เคยบอกไรเงิ นึกว่ารู้แล้วเสียอีก” หลายต่อหลายครั้งที่ผมถูกฝากคำถามให้มาถามครูที่สถานอย ว่ารู้จักภานิดนี้ ภานิดนั้นไหม ครูผมสอนภานิดนี้หรือยัง หรือรู้ใหม่ว่าทำไมจึงมีจาริตอย่างนั้น อย่างนี้ ครั้งที่ทำให้ผมรู้สึกเสียหน้าแทนครูมากที่สุดคือคราวที่มีชาวบ้านเล่าว่า

ครูแสงของเธอไม่รู้อะไรหลายอย่างเกี่ยวกับการทำศพคนไทดำ (ที่จริงครูผมเขียนหนังสือเรื่องธรรมเนียมการทำศพชาวเป็นพื้นหน้า) อย่างตอนท่านทำศพมารดาตนเอง ยังไม่รู้ว่าจะทำอะไรก่อนอะไรหลังอย่างไร ต้องมาให้ชาวบ้านจัดให้ ที่สำคัญเลยคือ ไม่รู้ว่าไม่ควรนำศพคนที่เสียชีวิตจากนอกหมู่บ้าน มาเข้ากลางหมู่บ้าน เพื่อนำมาฝังที่ “ป่าแหว” (ป่าช้าของหมู่บ้าน) ดีที่อันเป็นญาติสนิทและเป็นผู้ใหญ่ในบ้านกลาง (ชื่อสมมุติ) จึงไปขอมาชาวบ้านเขาทั่ว ให้เขายกโทษให้ครูเธอ ไม่อย่างนั้นชาวบ้านเขาต้องปรับเป็นเงินหลายทีเดีย

เรื่องเล่าข้างต้นเป็นตัวอย่างเล็กน้อยของการปะทะกันระหว่างองค์ความรู้ที่มีพื้นฐานแตกต่างกันออกไป ผมคิดว่าการทำความเข้าใจการรื้อฟื้นการเรียนการใช้สื่อได้ในชุมชนชาวไทยในเวียดนามปัจจุบัน จำเป็นต้องทำความเข้าใจจากความสัมพันธ์อันสลับซับซ้อน ระหว่างการเมืองท้องถิ่นและการเมืองวัฒนธรรมของการเปลี่ยนแปลงการใช้อักษรชุดตัวอักษร วิธีการเขียนอักษร ลายมือ และความสัมพันธ์ของอักษรและการใช้อักษรกับภาษาถิ่น ไปจนถึงบทบาท

⁵ เช่น โสจจุลสอนสาว ถั่วมัดโตเมือง เจืองหาน ขุนลูนังฮั่ว นิดก้องไดดำ

⁶ เช่นเดียวกับชื่อบุคคลและหมู่บ้านต่างๆ ในบทความล้วนเป็นชื่อสมมุติ ผู้เขียนไม่กังวลว่าการไม่กล่าวชื่อจริงจะทำให้ข้อมูลดูไม่น่าเชื่อถือ หากแต่กังวลมากกว่าการเอ่ยชื่อจริงจะเป็นการรบกวนกับสวัสดิภาพของเพื่อนและผู้หลักผู้ใหญ่ชาวไทดำที่นับถือ

ของความสัมพันธ์ในข้อนี้ข้างต้นดังกล่าว ที่มีต่อการก่อตัวของรัฐชาติเวียดนามสมัยใหม่ ไม่เพียงแต่จะช่วยให้เข้าใจการรื้อฟื้นสื่อได้ ผมเชื่อว่าการเข้าใจความสัมพันธ์ดังกล่าวยังมีส่วนสำคัญในการช่วยให้เข้าใจอีกว่า ทำไมการรื้อฟื้นสื่อได้ในโรงเรียนถิ่นคนไทจึงถูกยกเลิกไปในปี ค.ศ. 1969

ลัทธิลัทธิอ่าว (แนวทฤษฎี): ภาษา อักษร และการก่อตัวของรัฐชาติ

นักมานุษยวิทยาและนักภาษาศาสตร์ถกเถียงกันมาตลอด ว่าภาษาเป็นวัตถุวิสัยที่ดำรงอยู่ด้วยตัวของมันเอง หรือเป็นสิ่งที่ฝังอยู่ในความสัมพันธ์เชิงอำนาจและการกระทำของมนุษย์ (Levi-Strauss 1963, Hymes 1974, Volosinov 1993) ในระยะหลังมา แนวทางการศึกษาภาษาในทางมานุษยวิทยานำไปสู่การพิจารณาเศรษฐศาสตร์การเมืองของความคิดเกี่ยวกับภาษา และการใช้ภาษา ตั้งแต่ระดับบุคคลจนถึงระดับนานาชาติ (Gal 1989, Kroskrity 2000) ในประเด็นว่าด้วยการรู้หนังสือ (literacy) นักมานุษยวิทยาให้ความสนใจต่อประเด็นนี้มาหลายทศวรรษแล้ว (Goody 1968) ต่อประเด็นนี้ มีแนวทางการศึกษาแบ่งออกเป็นสองค่าย ค่ายแรกเสนอว่าการรู้หนังสือเป็นเครื่องมือหรือเทคโนโลยี ซึ่งแบ่งแยกสังคมที่รู้หนังสือออกจากสังคมที่ไม่รู้หนังสือหรือสังคมมุขปาฐะ (oral society) (Goody 1986, 2000) ในขณะที่อีกค่ายหนึ่งเสนอให้พิจารณาถึงความเกี่ยวพันกันของเงื่อนไขทางอุดมการณ์ สังคม การเมือง และเศรษฐกิจกับการรู้หนังสือ (Street 1995, 1997) สำหรับผู้เขียน การทำความเข้าใจการรื้อฟื้นสื่อได้ในเวียดนามควรที่จะพิจารณาถึงสิ่งที่เรียกว่า “บรรดาอุดมการณ์ของภาษา” (ideologies of language) อันได้แก่ ชุดความเชื่อเกี่ยวกับภาษา ที่ผู้ใช้ภาษานำมาใช้ให้ความชอบธรรมต่อโครงสร้างและการใช้ภาษา ในขณะเดียวกันแนวทางการศึกษานี้ยังระบุถึงความสำคัญของการเปลี่ยนแปลงทางสังคม และความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ที่สอดแทรกอยู่ในกระบวนการใช้ภาษา (Woolard and Schieffelin 1994:57-58)

แน่นอนว่าอุดมการณ์ของภาษาเกี่ยวข้องอย่างลึกซึ้งกับการก่อตัวของรัฐชาติ โดยเฉพาะอย่างยิ่งการเลือกภาษาหรือสำเนียงภาษาใดมาเป็นภาษาประจำชาติ เป็นประเด็นทางการเมืองที่สำคัญของการทำความเข้าใจการก่อตัวของรัฐ ดังที่ James Scott (1998) ชี้ว่าสิ่งจำเป็นอย่างยิ่งของการก่อตัวของรัฐคือการกำจัดความซับซ้อนของประชาสังคม เพื่อที่จะก่อให้เกิดความชัดเจน ความเป็นเหตุเป็นผล และความเรียบง่ายของสังคมประชา ยิ่งกว่านั้น Scott เสนอว่า “ในบรรดากระบวนการทำให้สิ่งต่างๆ เรียบง่าย การกำหนดให้มีภาษาที่เป็นทางการเพียงภาษาเดียว อาจจะเป็นสิ่งที่ทรงพลังมากที่สุด และเป็นเงื่อนไขจำเป็นพื้นฐานของการทำสิ่งอื่นๆ ให้เรียบง่าย” (เพ็ญอ้าง:72) ในทำนองเดียวกัน Ernest Gellner (1983) กล่าวว่า กระบวนการทำให้วัฒนธรรมและภาษาเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน (homogenization) เป็นส่วนหนึ่งของการก่อตัวของรัฐชาติ ต่อประเด็นนี้ ผู้ที่ถูกอ้างถึงมากที่สุดคนหนึ่งเห็นจะไม่มีใครเกิน Benedict Anderson (1992) ผู้เสนอว่า การพิมพ์ในระบบทุนนิยม (print-capitalism) หรือการผลิตสิ่งพิมพ์เป็นจำนวนมาก เป็นกระบวนการที่มีนัยยะสำคัญอย่างยิ่งต่อการก่อตัวของรัฐชาติ สำหรับ Anderson รัฐชาติเป็นชุมชนในจินตนาการของประชาชนในรัฐหนึ่ง เป็นจินตนาการถึงความเป็นพวกเรา (we-ness) ซึ่งได้มาและป็นกันโดยผู้คนผ่านการเผยแพร่อย่างกว้างขวางของสิ่งพิมพ์

กระนั้นก็ตาม ประเทศต่างๆ ทั่วโลกล้วนเผชิญกับความขัดแย้งของการสถาปนาภาษามาตรฐานในขณะที่ยังต้องคงไว้ซึ่งภาษาชนกลุ่มน้อยและสำเนียงท้องถิ่น การศึกษาที่น่าสนใจชิ้นหนึ่งได้แก่การศึกษาเปรียบเทียบนโยบายภาษาในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ของ Milton Esman (1990) Esman พบว่า ประเทศไทย มาเลเซีย อินโดนีเซีย และสิงคโปร์ ดำเนินนโยบายภาษาที่แตกต่างกัน จากการศึกษาเปรียบเทียบดังกล่าว Esman สรุปว่า เนื่องจากทุกประเทศดังกล่าว เว้นประเทศไทย ดำเนินนโยบายพหุภาษา จึงกล่าวได้ว่า “ชุมชนทางการเมือง... ไม่จำเป็นต้องวางอยู่บน

ความเป็นเอกภาพทางวัฒนธรรม ชุมชนทางการเมืองต่างๆ อาจดำเนินไปได้ด้วยนโยบายภาษาที่แตกต่างกันออกไป รวมทั้งนโยบายพหุภาษา”

ในทำนองเดียวกัน การศึกษาทางมานุษยวิทยาจำนวนมากชี้ให้เห็นว่า การรู้หรือใช้นั่งสื่อแบบมาตรฐาน อาจจะไม่ประสบความสำเร็จในการเข้าแทนที่ทั้งการรู้และใช้นั่งสื่อแบบประเพณี หรือแม้แต่วัฒนธรรมมุขปาฐะ (oral tradition) มีตัวอย่างชี้ให้เห็นว่า การเข้ามาของอักขระในสังคมมุขปาฐะ ในที่สุดแล้วไม่แน่ว่าจะเป็นการที่อักขระ แยกออกจากมุขปาฐะ แต่อาจจะเป็นการที่อักขระถูกรวบเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของมุขปาฐะ (Kulick and Stroud 1997) จากการศึกษาสังคม Sulawesi ประเทศอินโดนีเซีย Kenneth George (1990:18-19) สรุปว่า “แทนที่จะแยกส่วนออกจากกัน การผสมผสานกันของมุขปาฐะและอักขระอาจจะเป็นลักษณะทั่วไปของการสื่อสารในสังคมสมัยใหม่ . . . ทั้ง การแสดงแบบมุขปาฐะและปฏิบัติการแบบอาศัยตัวบท ต่างก็เป็นหนทางของการตีความและการแปลความ” อีกการศึกษาหนึ่งในสังคม Kaluli แห่งปาปัวนิวกินี Bambi Schieffelin พบว่า โครงการสอนหนังสือของมิชชันนารีไม่ได้เข้ามา แทนที่วัฒนธรรมมุขปาฐะ ตรงกันข้ามหนังสือกลับกลายมาเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมมุขปาฐะ ดังนั้นแม้ว่าการรู้ หนังสือจะถูกใช้เป็นเครื่องมือของเจ้าอาณานิคมในการบริหารจัดการและการถ่ายทอดอุดมการณ์ สังคมที่ได้รับการ ถ่ายทอดการรู้หนังสืออาจนำหนังสือไปใช้ตามวิถีทางแบบมุขปาฐะของสังคมนั้น

ที่น่าสนใจยิ่งกว่านั้นคือ มีการศึกษาทางมานุษยวิทยาหลายชิ้นที่ชี้ให้เห็นถึงการรู้และใช้นั่งสื่อในฐานะที่เป็น วัฒนธรรมด้านกระแสหลัก แสดงความหลากหลายจนถึงความขัดแย้งกันของวัฒนธรรมการรู้และใช้นั่งสื่อแบบต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นประเด็นเรื่องการรู้และใช้นั่งสื่อกับชนชั้น (Gough 1968) เพศ (Rockhill 1997) การเขียนในฐานะที่เป็น การแสดงเอกลักษณ์และตัวตนส่วนบุคคล (Basso 1974, Besnier 1997, Camitta 1997) และลักษณะเฉพาะของ วัฒนธรรมการอ่านในสังคมต่างๆ (Boyarín 1992) ในทำนองเดียวกันนี้ งานศึกษาหลายชิ้นแสดงให้เห็นว่า อักขระและ การรู้และใช้นั่งสื่อก็เป็นศาสตราของผู้ด้อยอำนาจ (weapon of the weak) (Scott 1985) ลักษณะหนึ่งด้วยเช่นกัน ดัง ตัวอย่างที่น่าสนใจได้แก่การประดิษฐ์ระบบการเขียนขึ้นโดยกลุ่มชน Apache ชนพื้นเมืองอเมริกัน (Basso and Anderson 1990) และการประดิษฐ์อักขระม้งและขมุโดยปัจเจกบุคคลผู้เดียวในลาว (Smalley 1990)

จะเห็นได้ว่า ภาษาและอักขระไม่ได้เป็นเครื่องมือสำหรับการครอบงำจากเบื้องบนเพื่อสร้างมาตรฐานและ ความเป็นอันหนึ่งอันเดียว อันเป็นเป้าหมายของการสร้างรัฐชาติเท่านั้น หากแต่ภาษาและอักขระยังเป็นเครื่องมือของ การต่อต้านอำนาจครอบงำ หรือสร้างสรรตัวตน ชุมชน ที่ต่างออกไปจากที่รัฐชาติคาดหวัง การศึกษาถึงการก่อตัวของ รัฐผ่านกลไกของภาษาและอักขระจึงควรพิจารณาด้วยว่า ในกระบวนการก่อตัวของรัฐชาติ รัฐแต่ละรัฐมีลักษณะเฉพาะ ของการจัดการกับความหลากหลายของภาษาและอักขระอย่างไร มีเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์สังคมการเมืองอย่างไรที่ รัฐแต่ละรัฐจึงดำเนินนโยบายต่อความหลากหลายของภาษาและอักขระดังที่เป็นอยู่ ในกรณีของรัฐเวียดนาม ผู้เขียน อยากทดลองเสนอว่า ความหลากหลายของภาษาและอักขระท้องถิ่นมีส่วนสำคัญในการก่อตัวของรัฐชาติสมัยใหม่ ไม่น้อยไปกว่าการที่รัฐพยายามลดความหลากหลายและสร้างมาตรฐานให้กับภาษาและอักขระแห่งชาติ ในที่สุดแล้วผู้ เขียนใคร่เสนอว่า รัฐชาติเวียดนามเป็นตัวอย่างหนึ่งของการที่รัฐถูกสร้างขึ้นทั้งจากส่วนกลางและชายขอบ หรือกล่าว อีกอย่างหนึ่งได้ว่า ชายขอบหรือท้องถิ่นมีส่วนสำคัญอย่างยิ่งในการก่อเกิดของรัฐชาติเวียดนามสมัยใหม่⁷

⁷ สำหรับการศึกษาเรื่องแง่มุมทางสังคมการเมืองของภาษาและอักขระในเวียดนาม มีงานหลายชิ้นได้แก่ Hoang Tue 1984, Vien Thong tin khoa hoc xa hoi 2002, Vien Ngon ngu hoc 2002a อย่างไรก็ตาม นอกจากการศึกษาเพื่อสำรวจอักขระชนกลุ่มน้อยต่างๆ ในเวียดนาม (เช่น Tran Tri Doi 1999) งานส่วนใหญ่ศึกษาประวัติของอักขระ (เช่น DeFrancis 1977) สำรวจและจัดประเภทวรรณกรรมชน กลุ่มน้อย

(รูปตัวอักษรไทดำ)

ความได้เมื่อล้ง (เรื่องเล่าจากอดีต): จินตนาการชุมชนคนใช้สื่อได้ก่อนสมัยปฏิวัติ

ก่อนการเปลี่ยนแปลงการปกครอง สื่อได้เป็นที่แพร่หลายแค่ไหน ใครใช้บ้าง ใช้อย่างไร เป็นคำถามที่ยังไม่มีการตอบกันอย่างจริงจัง แม้ในเอกสารภาษาเวียดนามเองก็เพียงแต่สำรวจไว้ว่า มีหนังสืออะไรบ้าง ประเภทไหนบ้าง แต่ไม่ได้เสนอชัดเจนว่า สังคมวิทยาและเศรษฐศาสตร์การเมืองของการรู้หนังสือในสังคมไทดำก่อนสมัยใหม่เป็นอย่างไร ส่วนนี้จะพยายามสร้างภาพดังกล่าวขึ้นมาคร่าวๆ เพื่อร่างภาพอดีตอันรุ่งเรืองของสื่อได้ และลักษณะเฉพาะของชุมชนคนรู้สื่อได้ก่อนเวียดนามเปลี่ยนแปลงการปกครอง

ในทางประวัติศาสตร์ เป็นที่ทราบกันดีอยู่แล้วว่าอักษรไทในเวียดนามมีที่มาจากอักษรตระกูลอินเดีย (ยอร์ช เซเดส์ 2507, Penth 1986, Cam Cuong 1999) ในแง่ของพัฒนาการของอักษร John Hartman (1985) สันนิษฐานว่าอักษรไทในเวียดนามน่าจะพัฒนามาจากอักษรแบบหนึ่งที่แพร่หลายอยู่ในดินแดนประเทศไทยหลังอักษรสุโขทัย เรียกกันว่า “อักษรฝักขาม” แต่เลิกใช้ไปเมื่อ 600 ปีก่อน ดังนั้น Hartman เสนอว่าอายุของอักษรไทยในเวียดนามน่าจะราวไม่เกิน 500 ปีนัก อย่างไรก็ตามก็ดีผู้เขียนคิดว่าที่น่าสนใจคือหลังจากรับเอาอักษรจากดินแดนประเทศไทยหรือลาวแล้วอักษรไทในเวียดนามมีพัฒนาการเฉพาะตัวอย่างไร เมื่อพิจารณาการจัดระบบอักษรตามเสียงภาษาถิ่นต่างๆ ของไท-ไตในเวียดนาม ลักษณะเฉพาะของอักษรบางตัว รวมไปถึงอักขระวิธของการผสมอักษรบางถิ่น ในที่สุดแล้วกล่าวได้ว่าอักษรไทในเวียดนามได้พัฒนาลักษณะเฉพาะของท้องถิ่นขึ้นมา จนเรียกได้ว่าเป็นเอกเทศจากอักษรไทในประเทศไทย ยิ่งกว่านั้น สำหรับคนไทในเวียดนามเอง แต่ละท้องถิ่นยังพัฒนาลักษณะเฉพาะของอักษรขึ้นมา จนทำให้คนต่างถิ่นกันไม่สามารถอ่านอักษรของคนถิ่นอื่นได้⁹

จากตัวอย่างอักษรไทถิ่นต่างๆ ที่ผู้เขียนเก็บมาจากคนในจังหวัดต่างๆ ในภาคตะวันออกเฉียงเหนือของเวียดนาม ระยะเวลาตั้งแต่ปลายปี พ.ศ. 2545 ถึงต้นปี พ.ศ. 2547 เท่าที่สามารถสำรวจได้ในขณะนี้พบว่ามีความซ้อนทับกันของสำเนียงท้องถิ่น รูปลักษณะตัวอักษร และความนิยมต่อชิ้นงานการประพันธ์ที่แตกต่างกัน กล่าวคือ

- กลุ่มสำเนียง – อักษร –วรรณกรรม “ไทขาว” ในอำเภอลายเจิว (Lai Cahu) – อำเภอฟองไ่ (Phong Tho)
- กลุ่มสำเนียง – อักษร –วรรณกรรม “ไทดำ” ในอำเภอหงิเอียโฮละ (Nghia Lo) – อำเภอมายซอน (Mai Son) – อำเภอเมืองซอนลา (Son La) – อำเภอด่วนเจิว (Thuan Chau) – ตัวจังหวัดเตียนเบียนฟู (Dien Bien Phu)
- กลุ่มสำเนียง – อักษร –วรรณกรรม “ไทแดง”⁹ อยู่ทางตอนเหนือของแทงหวา (Thanh Hoa) – อำเภอมายเจิว (Mai Chau) - อำเภอหมอกเจิว (Moc Chau)¹⁰

(เช่น Cam Cuong 1993, Cam Trong 1978:438-475) และศึกษานโยบายภาษาและอักษร (เช่น Thanh Ha 1968, Vien Ngon Ngu Hoc 2002b, Enwall 1995) ผู้เขียนยังสำรวจไม่พบงานที่ศึกษาเรื่องการใช้อักษรและหนังสือในแนวทางมานุษยวิทยาดังที่ผู้เขียนเสนอข้างต้น

⁹ ประเด็นดังกล่าวต้องการบทความขนาดย่อมๆ อีกบทหนึ่ง ไม่สามารถเสนอให้เห็นในที่นี้ได้ อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนเคยเสนอประเด็นดังกล่าวไว้ในที่ประชุมวันภาษาไทยแห่งชาติ ณ ห้องประชุมหอสมุดแห่งชาติ กรุงเทพฯ วันที่ 29 กรกฎาคม พ.ศ. 2546

⁹ ว่าด้วยชื่อเรียกชนกลุ่มย่อยของคนไทในเวียดนาม จากประสบการณ์ผู้เขียนที่สนทนากับชาวบ้านในบริบทต่างๆ ค่อนข้างมีข้อยุติได้ว่าสำหรับชื่อ “ไทขาว” “ไทดำ” ผู้คนบรรดาอำเภอที่ผู้เขียนกล่าวถึงล้วนยอมรับชื่อเรียกดังกล่าว ส่วนชื่อ “ไทแดง” เป็นชื่อเรียกที่เติมไปด้วยข้อถกเถียง ชาวบ้านเองมีทั้งไม่ยอมรับเติมปากเต็มคำ กับยอมรับชื่อนี้ โปรดดูข้อเสนอเรื่องไทแดงของสุมิตร ปิตัตถ์ ในขณะนั้นนักวิชาการเวียดนามในปัจจุบันไม่ยอมรับชื่อเรียกกลุ่มชน “ไทแดง”

¹⁰ ผู้เขียนยังไม่ได้สำรวจอักษรในจังหวัดอื่นๆ ที่คนไท-ไตอาศัยอยู่มากมาย เช่นจังหวัดเหงะอาน (Nghe An) และทางตอนใต้ของจังหวัดแทงหวา (Thanh Hoa) การจัดกลุ่มดังกล่าวจึงเป็นเพียงข้อเสนอเบื้องต้น ทั้งนี้ไม่ได้หมายความว่าในแต่ละกลุ่มอักษรและสำเนียงเอง จะไม่มีความแตกต่างกันในรายละเอียดของอักษรและสำเนียง และแน่นอนว่ายังมีกลุ่มอักษรและสำเนียงอื่นๆ ที่แตกต่างออกไปอีก สำหรับ

ที่สำคัญคือ จากการศึกษาคำบอกเล่าอดีตและบันทึกประวัติศาสตร์การเมืองในดินแดนเหล่านี้ก่อนการเปลี่ยนแปลงการปกครอง ผู้เขียนพบว่ากลุ่มสำเนียง-อักษร-วรรณกรรมดังกล่าวสอดคล้องกับความสัมพันธ์ทางการเมืองของเมืองต่างๆ ในพื้นที่เหล่านั้น กล่าวคือ กลุ่มอักษร-สำเนียง-วรรณกรรมไทแดงที่ผู้เขียนพบมักอยู่ใต้อำนาจทางการเมืองของตระกูล “ห่ากง” หรือ “สา” (Ha Cong, Sa) กลุ่มอักษร-สำเนียง-วรรณกรรมไทดำมักอยู่ใต้อำนาจของตระกูล “ลือก้า” (Lo Cam) ส่วนกลุ่มอักษร-สำเนียง-วรรณกรรมไทขาวมักอยู่ใต้อำนาจของตระกูล “แคว” (Deo)¹¹ ดังนั้นจึงกล่าวได้ว่าอักษร-สำเนียง-วรรณกรรมภาษาไทยในเวียดนามก่อนการปฏิวัติค่อนข้างสอดคล้องอย่างยิ่งกับชุมชนทางการเมือง ตัวอย่างนั้นกล่าวได้หรือไม่ว่า สังคมไทในเวียดนามก่อนการมีรัฐชาติมีจินตนาการทางชุมชนที่หนังสือและอักษรมีส่วนสร้างให้เกิดขึ้นอย่างสำคัญ เป็นหนึ่งของชุมชนในจินตนาการ (proto-imagined community) ของชุมชนไท-ไตก่อนสมัยใหม่ (Keyes 1996)¹² หากมองว่าการรู้และใช้หนังสือของคนไทมีส่วนในการสร้างจินตนาการของชุมชนขนาดกว้างก่อนมีรัฐชาติดังกล่าว เราคงต้องพิจารณากันว่าความเป็นพวกเรา (we-ness) ของคนไทในเวียดนามอาจจะถูกสร้างขึ้นมาในชุมชนทางสำเนียง อักษร และวรรณกรรมได้อย่างไร ในที่นี้ผู้เขียนจะกล่าวเน้นเฉพาะกลุ่มไทดำ (รูปแบบที่ความซ้อนทับกันของสำเนียงพูด อักษร วรรณกรรม และหน่วยการปกครอง)

ในการรับรู้ของคนไทเอง อย่างน้อยเฉพาะไต่ดำ การรู้หนังสือมีความสัมพันธ์กับชนชาติ ยกตัวอย่างเช่นเรื่องเล่าที่ผมได้ฟังจากครูสอนภาษาไทยดำคนหนึ่งของผม ขณะนั่งเรียนอยู่ที่ฮานอยปลายปี พ.ศ. 2545 เมื่อสอนมาถึงตอนที่มีการแนะนำอาหารพื้นเมืองของคนไทในเวียดนาม ครูผมเล่าถึงที่มาของชื่ออาหารจานหนึ่งเรียกว่า “บับสือจั่วกว๋ว้าย” (เล่มสือจั่วกว๋ว้าย) ว่า

ว้ายอดบับสือกว๋ว้างเจื่องต้องจั่วกว๋ว้าย แต่ฟ้าโล้งโงงซอณ แถนจิ้งไฝกบับสือโล้งเมื่องลุ่ม หรือผู้สาแก่ผู้ไต่ ฝือจิ้งไฝจิ้งเอา ไต่หย่าวไต่บับนี้ ยังบับนี้ส่าจื่อเอา หะว้าจั่วบับจั่วกว๋ว้ายกินเสีย แต่นั่นไต่จิ้งมีสือ ส่าบ่า มีสือ จั่วกว๋ว้ายมีสือสูกว๋ว้างต้อง (ว่าถึงเล่มสือในเครื่องทอจั่วกว๋ว้าย แต่เมื่อฟ้าเริ่มก่อตัว แถนจิ้งทุ้มเล่มสือลงเมื่องลุ่ม ให้ผู้สาแก่ผู้ไต่ ใครซิงไต่จิ้งเอา ไต่จ้วยไต่เล่มหนึ่ง ยังเล่มหนึ่งส่าจะเอา หากว่าถูกจั่วกว๋ว้ายกินเสีย แต่นั่นไต่จิ้งมีสือ ส่าไม่มีสือ จั่วกว๋ว้ายมีสืออยู่ในท้อง)

การเปรียบเทียบตัวอย่างอักษรและวรรณกรรมโดยละเอียด เป็นเรื่องซับซ้อนมาก ต้องการบทความขนาดยาวหรือหนังสือเล่มเล็กเพื่อนำเสนอ จึงขอเสนอโดยสรุปเพื่อการพิจารณาประเด็นอื่นๆ ในที่นี้ก่อน ในส่วนของแผนที่สำเนียงท้องถิ่น ผู้เขียนอาศัยการศึกษาของ Williams Gedney (1989) เป็นพื้นฐาน ส่วนตัวอย่างอักษรและวรรณกรรม ผู้เขียนอาศัยตัวอย่างที่เก็บเองจากนักวิชาการและผู้รู้อักษรในแต่ละท้องถิ่น ตั้งแต่เดือนตุลาคม 2545 ถึงกุมภาพันธ์ 2547

¹¹ แน่นนอนว่าชนชั้นปกครองของทั้งสามกลุ่มนี้ต่างก็เกี่ยวข้องทางเครือญาติข้ามพื้นที่ฐานอำนาจตนเองกันอยู่ตลอดเวลา แต่การสร้างความสัมพันธ์ผ่านการแต่งงานข้ามพื้นที่ เป็นการส่งผู้หญิงออกไปนอกพื้นที่ เพราะธรรมเนียมการอยู่อาศัยหลังแต่งงานของคนไทในเวียดนามคือการย้ายไปอยู่ตามสามี ในบันทึกของคนไทถิ่นต่างๆ เหล่านี้ และในประวัติศาสตร์บอกเล่าของครอบครัวชนชั้นปกครอง ก็แสดงแบบแผนการแต่งงานข้ามตระกูลด้วยการแลกเปลี่ยนผู้หญิงกันดังกล่าว กล่าวถึงการแลกเปลี่ยนผู้หญิง เป็นวิธีคิดแบบภาษาศาสตร์เชิงมานุษยวิทยาของ Claude Levi-Strauss ที่เสนอว่าการแต่งงานเป็นรูปแบบหนึ่งของการสื่อสารระหว่างกลุ่มชน แต่สำหรับ Marcel Mauss การแลกเปลี่ยนคือลักษณะหนึ่งของการสร้างความสัมพันธ์ทางสังคม ผู้เขียนรับเอาแนวคิดทั้งสองในการทำความเข้าใจการแต่งงานข้ามพื้นที่ของคนไทในเวียดนาม

¹² Keyes เพียงแต่เสนอประเด็นนี้ ชื่อไม่ใช่ประเด็นหลักของงานท่านชิ้นนี้ ท่านจึงไม่ได้ให้รายละเอียดว่าชนชั้นของชุมชนในจินตนาการที่เกิดขึ้นโดยวัฒนธรรมอักษรก่อนมีรัฐชาติ ว่าในแต่ละชุมชนคนใช้ภาษาและอักษรไท-ไต มีลักษณะเฉพาะอย่างไร

เรื่องเล่านี้บอกชัดเจนว่าคนได้บ่งชี้อัตลักษณ์ชาติพันธุ์ตนเองกับการรู้หนังสือ และยังมีนัยยะเชิงเปรียบเทียบระหว่างชาติพันธุ์อื่นๆ คนเล่า¹³ มีฐานะด้อยกว่าตนเพราะชิงเอาหนังสือมาไม่ได้

ยังมีตำนานอีกเรื่องหนึ่งเล่าถึงที่มาของหนังสือในหมู่บ้านได้ไว้ในเอกสาร “กว่ามโตเมือง” (ความโตเมือง) ในส่วนที่กล่าวถึงตำนานกำเนิดโลกและบ้านเมือง ตำนานบอกเล่าความสำคัญของหนังสือว่าหนังสือถือกำเนิดขึ้นพร้อมกับโลกและสรรพชีวิตบนโลก กล่าวคือหลังจากแกน (เทพเจ้า) ล้างโลกด้วยน้ำและไฟครั้งสุดท้ายแล้ว จึงให้ชีวิตบนพื้นโลกก่อเกิดขึ้นมาใหม่ มีการแต่งคน สัตว์ พืชลงมาบนโลกอีกครั้งหนึ่งเป็นสิ่งมีชีวิตรุ่นที่เป็นบรรพบุรุษของสรรพสิ่งต่างๆ ที่เราเห็นในปัจจุบัน เชื้อพันธุ์ต่างๆ ของสิ่งมีชีวิตเหล่านั้นลงมาบนโลกโดยเข้าไปอยู่ใน “มะเต่าปุง” (ผลน้ำเต้า)

ฟ้าจึงฝึกกินน้ำเมืองลุ่มหม้ออ้อ จังแต่งสื่อน้องหน่วยมะเต่าปุงเม็ดจุเชื่อง มีเต้งโซหมด โซหมอ โซม้อ โซ
เรื่อง มีซามฮ้อยซามซิบซิงซิงพันกิน มีซามฮ้อยซามซิบซิงซิงเข้านังน้ำ มีซามฮ้อยซามซิบซิงซิงป่านังน้ำ¹⁴

(ฟ้าจึงทุกคนมาเมืองลุ่มใหม่ จึงแต่งใส่ในหน่วยผลเต่าปุงหมดทุกอย่าง มีทั้งส้อมด สือหมอ สือเสี่ยงทาย สือ
ดูวันดี มีสามร้อยสามสิบสี่สิ่งพันธุคน มีสามร้อยสามสิบสี่สิ่งข้าวในนา มีสามร้อยสามสิบสี่สิ่งปลาในน้ำ)

ตำนานนี้สอดคล้องกับเรื่องเล่าการแย่งชิงหนังสือกันของคนได้กับคนเล่า ตรงที่ว่าหนังสือเป็นสิ่งที่ลงมาจากฟ้า ไม่ใช่ประดิษฐ์กรรมของมนุษย์ หนังสือเป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นมาจากเทพเจ้าเช่นเดียวกับตัวมนุษย์เองและสิ่งมีชีวิตอื่นๆ น่าสนใจว่าแทนที่จะเป็นเครื่องมือทำมาหากินอื่นๆ หนังสือกลับเป็นสิ่งจำเป็นสิ่งแรกๆ ที่แกนหรือเทพเจ้าแห่งฟ้าประทานมาให้มนุษย์ จึงกล่าวได้ว่าหนังสืออยู่ในความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับเทพเจ้าหรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ หากเราเชื่อตำนาน อย่างน้อยสำหรับพวกไทดำ ในระยะแรกสื่อได้คงถูกใช้โดยผู้ประกอบพิธีกรรม ที่เรียกว่า “หมอ” และ “หมด” (มด) เพื่อบันทึกเรื่องราวศักดิ์สิทธิ์ เกี่ยวกับการติดต่อสื่อสารกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์ หรือใช้ทำนายอนาคต ตรวจชะตาชีวิต ไม่ใช่ใช้ในกิจการธรรมดาสามัญ

อย่างไรก็ดีในเอกสารความโตเมืองสำนวน “เมืองลา” เล่าว่าเจ้าลือแหลด (ประมาณว่ามีอายุอยู่ไม่ต่ำกว่าเมื่อ 30 ชั่วโมงคนก่อน) เป็นผู้ที่น่าเอาอัชฌา “สอนให้ประชาชน” (Dang Nghiem Van 1977:66) ในอีกสมัยหนึ่งกว่ามโตเมืองสำนวนเดียวกันบันทึกว่า ราวค.ศ.ที่ 16 นางเก็มอำกา (Cam Am Ca) ลูกสาวเจ้าเมืองลาเป็นผู้รู้หนังสือดีมาก ภายหลังนางไปแต่งงานกับชายยากจนคนหนึ่ง แล้วจึงไปปกครองบ้านเมืองอยู่ “น้ำปาน” (Nam Pan) (ห่างจากตัวเมืองเชอนลาปัจจุบันไปทางตะวันตกเฉียงใต้ราว 10 กิโลเมตร) (เพ็งฮ้าง:113) Cam Trong ผู้แปลเอกสารอธิบายเพิ่มเติมว่า เรื่องราวของนางอำกากับสามีถูกนำมาเล่าเป็นบทกวี กล่าวถึงความสามารถทางอักษรของนางทำให้นางช่วยเหลือกิจการบ้านเมืองรวมทั้งบริหารบ้านเมืองแทนบิดาได้ (เพ็งฮ้าง:192-193) จากคำบอกเล่าในเอกสารดังกล่าวแสดงว่าใน

¹³ เป็นคำซึ่งคนได้ใช้เรียกชนกลุ่มน้อยที่เป็นชนพื้นเมืองดั้งเดิมหลายกลุ่มที่มาอยู่ร่วมกับคนได้และมักอยู่ในฐานะทางสังคมการเมืองด้อยกว่าคนได้

¹⁴ Kwaam4 To4 Meuang4 Tay4 (1986:14) เป็นสำนวนอักษรไทดำสำนวนหนึ่งที่ตีพิมพ์ในสหรัฐอเมริกา โปรดดูเปรียบเทียบกับบางส่วนของเนื้อหาความโตเมืองสำนวนที่ John Hartman (1981) ใช้แปลใน <http://www.seasite.niu.edu/tai/TaiDam/TaiDamOrigin.htm> สำนวนแปลบางส่วนของเนื้อหาใน Chamberlain (19??) กับสำนวนแปลเป็นภาษาเวียดนามของ Cam Trong ใน Dang Nghiem Van (1977:54) สำนวนของ Hartman กล่าวถึงประเภทหนังสือในผลน้ำเต่าว่ารวมถึงหนังสือเกี่ยวกับจารีตต่างๆ ด้วย ส่วนของ Cam Trong คล้ายกับที่ผู้เขียนยกมา อันที่จริงกว่ามโตเมืองสำนวนอักษรไทดำในประเทศเวียดนามมีหลายฉบับ อาจจะเกินร้อยฉบับ น่าเสียดายอย่างยิ่งว่ายังไม่ได้มีการตีพิมพ์ในรูปแบบอักษรไทดำ ต้นฉบับอักษรไทดำฉบับต่างๆ ที่มีอยู่ล้วนอยู่ในฐานะเอกสาร “ห้ามอ่าน” โดยไม่ชี้แจงเหตุผลชัดเจน มีทั้งที่เก็บไว้ในตู้จัดแสดงในพิพิธภัณฑ์ และเก็บไว้ถาวรห้ามใช้ในห้องเก็บเอกสารของพิพิธภัณฑ์ แหล่งที่สะสมไว้มากที่สุดในขณะนี้เห็นจะได้แก่ที่พิพิธภัณฑ์แห่งจังหวัดเชอนลา

สมัยต่อมา นอกจากเอกสารที่ใช้ในพิธีกรรม อักษรไทถูกนำมาใช้อย่างกว้างขวางมากขึ้น แต่ก็ยังน่าจะจำกัดอยู่เฉพาะในกลุ่มชนชั้นปกครอง

ในสมัยต่อๆ มาเราอาจดูความแพร่หลายของการใช้สื่อที่ได้จากจำนวนหนังสือเก่าซึ่งเขียนด้วยฟู่กันและหมึกจีนลงบนกระดาษแบบจีน เล่ากันว่าหนังสือเก่าที่ตกทอดมาสู่ปัจจุบัน เฉพาะที่พิพิธภัณฑ์แห่งจังหวัดเซอนลาซึ่งมีหนังสือไทเก่ามากที่สุด มีสะสมไว้กว่า 2000 เล่ม ที่อื่นๆ ที่มีน้อยกว่าได้แก่พิพิธภัณฑ์ประจำจังหวัดอื่นๆ และพิพิธภัณฑ์ระดับชาติทั้งในกรุงฮานอย และจังหวัดดายเวียง (Thai Nguyen) นอกจากนั้นที่อยู่ในความครอบครองของชาวบ้านและนักวิชาการทั้งในท้องถิ่นและส่วนกลางอีกจำนวนไม่น้อย เอกสารเหล่านั้นเป็นเอกสารว่าด้วยเรื่องอะไรบ้าง งานศึกษาของ Cam Cuong และ Cam Trong น่าจะช่วยให้เราเห็นภาพความรุ่มรวยของวรรณกรรมไทดำได้ดี ทั้งนี้เพราะ ทั้งสองท่านเป็นผู้มีส่วนสำคัญในการรวบรวมเอกสารดังกล่าวเมื่อคริสต์ทศวรรษ 1950s – 1960s และเป็นผู้หนึ่งที่ศึกษาวรรณกรรมไทดำอย่างกว้างขวางที่สุด

ผลงานการศึกษาวรรณกรรมไทดำที่เป็นระบบที่สุดได้แก่งานของ Cam Cuong (1993) ซึ่งศึกษาทั้งวรรณกรรมมุขปาฐะและวรรณกรรมอักษรอย่างครอบคลุมแทบทุกประเภทของงาน Cam Cuong เสนอทฤษฎีพัฒนาการของการเกิดวรรณกรรมไทดำ ว่าพัฒนามาจาก “กว๋ามโขงขาย” (คำคมคาย) มาสู่ “กว๋ามเจียนล้า” (สุภาษิต) และเป็น “กว๋ามบั๊ก” (บทกวี) นอกจากนั้นท่านยังมีสมมุติฐานที่น่าสนใจเกี่ยวกับวรรณกรรมไทดำ เช่น Cam Cuong เสนอว่าเนื่องจากนิทานปะรำปะรา (mythology) ของคนไท(ดำ)มักเป็นเรื่องขนาดยาวและเล่าสืบต่อกันมา รวมทั้งบางเรื่องเล่าเป็นบทกวี ท่านจึงมีข้อสังเกตว่า “นิทานปะรำปะราเป็นตัวเชื่อมที่สำคัญระหว่างวรรณกรรมพื้นบ้าน (หรือมุขปาฐะ) กับวรรณกรรมเขียนของกลุ่มชาติพันธุ์นี้” (หน้า 105)

ในงานชิ้นเดียวกันนี้ Cam Cuong จัดประเภทของ “กว๋ามสื่อ” หรือวรรณกรรมอักษรไทดำ ไว้เป็น 5 ประเภทด้วยกันได้แก่ (1) เพลงขับ (2) นิทานคำกลอน (3) มหาภาพย (4) ประวัติศาสตร์ (5) เอกสารประกอบพิธีกรรม (หน้า 57) อย่างไรก็ตาม ในการอธิบายยกตัวอย่างผลงานของวรรณกรรมประเภทต่างๆ Cam Cuong แยกวรรณกรรมประเภทที่ใช้เกี่ยวข้องกับพิธีกรรมไปอธิบายต่างหาก เป็นส่วนหนึ่งของวรรณกรรมที่สัมพันธ์กับกิจกรรมทางสังคม (หน้า 168-172) ร่วมกับบรรดา “ขับ” (การขับร้อง) ส่วนเพลงพื้นบ้านกับนิทานคำกลอนถูกรวมไว้เป็นประเภทเดียวกัน วรรณกรรมกลุ่มนี้มีทั้งเรื่องแต่งเพื่อความบันเทิง เช่น “ขุนลูนางอ้ว” (ขุนลูนางอ้ว) “โสงจู้สอนสาว” (สงจู้สอนสาว) ประวัติศาสตร์สั้นๆ บางตอนของเมืองไทดำบางเมือง และ “กว๋ามสอนโก๋น” (สุภาษิต) นอกจากวรรณกรรมเก่าๆ ที่เชื่อว่าเป็นของไทดำเอง Cam Cuong ยังกล่าวถึงตัวอย่างนิทานคำกลอนมากมายที่แปลมาจากวรรณกรรมเวียดนามและจีน เช่น “จ้างเจียง” (Tong Chan Cuc Hoa) วรรณกรรมที่ Cam Cuong เห็นว่าเป็นชิ้นที่ดีที่สุดในการบรรดาวรรณกรรมแปล (หน้า 115-128)

ส่วนวรรณกรรมประเภทมหาภาพยและประวัติศาสตร์ ก็ถูกอธิบายร่วมกันในฐานะที่เป็นเรื่องราวเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ของคนไท(ดำ) (หน้า 106-114) กล่าวคือ Cam Cuong แนะนำว่า “ไต้ปู่เล็ก” มีความหมายคือ “ติดตามเรื่องราวการสู้รบของบรรดาปู่ทวด” งานชิ้นนี้เป็นบทกวีแนวมหาภาพยการเล่าถึงการรบพุ่งเพื่อบุกเบิกบ้านเมืองของบรรพบุรุษตั้งแต่สมัย “ดาวสวง ดาวเงิน” มาจนถึง “ล่านเจื่อง” ที่สำคัญคือไต้ปู่เล็กมิได้ใช้อ่านตามทำนองเสนาะที่เรียกว่า “โล่น” (ดัน?) (หน้า 113) ส่วน “กว๋ามโตเมื่อง” เป็นประวัติศาสตร์ที่แต่ละเมืองล้วนบันทึกถึงเรื่องราวเฉพาะของตน แม้ว่าส่วนต้นของเอกสารคือ 40 % มีเนื้อหาค่อนข้างคล้ายกัน กว๋ามโตเมื่องไม่ได้เป็นบทกวีล้วนๆ หากแต่มีหลายตอนที่เขียนด้วยคำคล้องจอง งานเชิงประวัติศาสตร์อีกประเภทหนึ่งคือ “กว๋ามแผ่งเมื่อง” (ความแผ่งเมือง) Cam Cuong สรุปว่ามีเนื้อหาทำนองเดียวกับความโตเมื่อง แต่ที่ทำให้งานสองประเภทแตกต่างกันคือ ความแผ่งเมืองแต่ง

เป็นบทกวีล้วนๆ¹⁵ ยิ่งกว่านั้นยังมีการใช้คำภาษาเวียดนามผสมอยู่ในบทกวีมากมาย แม้ว่าจะเป็นการแต่งด้วยภาษาไทยคำเป็นหลัก ลักษณะเฉพาะของความแฝงเมืองอีกประการคือ เป็นบทกวีที่ใช้ซับซ้อน ไม่ใช่ให้อ่าน

งานอีกชิ้นหนึ่งที่แนะนำวรรณกรรมไทดำไว้อย่างละเอียด แม้จะไม่ได้เป็นงานเน้นศึกษาเฉพาะวรรณกรรม ได้แก่งานของ Cam Trong (1978:438-475) Cam Trong จัดประเภทวรรณกรรมทั้งมุขปาฐะและอักษรเป็น 3 ประเภท ได้แก่ (1) วรรณกรรมพื้นบ้าน Cam Trong จัดให้บทกวีซึ่งเป็นวรรณกรรมอักษร เป็นวรรณกรรมประเภทหนึ่ง รวมกลุ่มกับบรรณานิทานมุขปาฐะ ภาษิต และเพลงพื้นบ้าน (2) วรรณกรรมที่ใช้ในทางประวัติศาสตร์และสังคม ประกอบด้วยผลงานเขียนทางประวัติศาสตร์อย่าง กว๋ามใต้เมือง กว๋ามใต้ปู่เล็ก กว๋ามแฝงเมือง และบันทึกประวัติศาสตร์สั้นๆ ของบางเมือง กับวรรณกรรมที่เกี่ยวกับขนบธรรมเนียมประเพณี กฎหมาย ศีลธรรม และศาสนาความเชื่อ เช่น กว๋ามสอนไก่ กว๋ามปาวขวัญ (ความปาวขวัญ) รวมทั้งเอกสารทำนองหนังสือคู่มือประกอบการจัดพิธี “เต้” หรือ การไหว้ผีบ้านผีเมือง (3) วรรณกรรมที่คนไท(ดำ)รับมาจากกลุ่มชาติพันธุ์อื่น หรือวรรณกรรมที่แปลมาจากภาษาอื่น¹⁵

ที่น่าสนใจคือ ในส่วนที่หนังสือของ Cam Trong (1978) กล่าวถึงคตินิยมและนาฏกรรม (Nghe Thuat) (หน้า 402-438) วรรณกรรมอักษรต่างๆ ดังที่ Cam Trong กล่าวถึงข้างต้น ส่วนใหญ่เป็นส่วนหนึ่งของการแสดงในลักษณะต่างๆ แทบทั้งสิ้น โดยเฉพาะอย่างยิ่งการขับร้อง ไม่ว่าจะเป็นการขับร้องประกอบการแสดง ขับร้องประกอบพิธีกรรม หรือขับร้องในโอกาสงานรื่นเริง ยกตัวอย่างเช่น “กว๋ามเจืองหาน” (ความเจืองหาน) เนื้อหาเป็นเรื่องเล่าถึงวีรบุรุษที่ลงมาจากฟ้า แ่ขยายอำนาจด้วยไฟรพธผล จนกระทั่งตายไปแล้วยังขึ้นไปรบกับเทพเจ้าบนฟ้า ใช้ซับซ้อนในการแสดง “แซ่ดั่งแซ่แป้น” (ระบำโล่เหล็กโล่กลม) การแสดงและขับความเจืองหานนี้เป็นส่วนหนึ่งของพิธี “เสนเมืองเสนจา” และพิธีศพของบรรดาเจ้าเมือง เต็มไปด้วยความขึงขัง แสดงพลังของกำลังทหารผู้นำชัยชนะ (หน้า 413)

หากกลุ่มชนไทดำจะมีสำนึกร่วมกันทางชาติพันธุ์ผ่านวัฒนธรรมการใช้อักษรและหนังสือ วรรณกรรมอักษรเหล่านี้ถูกเผยแพร่อย่างไร เมืองคักรทางสังคมรองรับอย่างไร ผู้เขียนคิดว่า แน่นอนว่าในช่วงประวัติศาสตร์ก่อนที่จะมีระบบการพิมพ์ในสังคมไทลุ่มน้ำดำ และน้ำมา เป็นไปไม่ได้ที่ pocketbook หรือหนังสือพิมพ์จะเป็นปัจจัยการผลิตทางวัฒนธรรมที่สำคัญของการก่อตัวของความรู้สึกเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ของชุมชนก่อนมีรัฐชาติสมัยใหม่ แต่ก็ไม่ได้หมายความว่าสังคมไทในเวียดนามก่อนคริสต์ศตวรรษที่ 19 จะไม่มีปัจจัยการผลิตทางวัฒนธรรมอย่างอื่นที่ทรงประสิทธิภาพ ในการก่อตั้งความสำนึกร่วมกันดังกล่าว แม้สังคมไทดำดั้งเดิมจะไม่ได้เป็นสังคมทุนนิยมแห่งการตีพิมพ์ (print-capitalism) แต่ก็มีปัจจัยการผลิตและองค์การการผลิตทางวัฒนธรรมอย่างอื่น ที่มีประสิทธิภาพไม่แพ้การพิมพ์ และทุนนิยมของการพิมพ์

ในระบบการจัดองค์กรบริหารของเมืองต่างๆ ของคนไทดำสมัยก่อน ภายใต้การบังคับบัญชาของเจ้าเมืองหรือ “อำนย้า” มีเจ้าเมืองย่อย 3 – 4 – 5 คนสุดแต่เมืองใดใหญ่เล็ก เรียกว่า “เพี้ย” คนสองกลุ่มนี้ถือว่าอยู่ชั้นบนสุดของโครงสร้างสังคมไทดำ ในทางทฤษฎีแล้วคนกลุ่มนี้จะเป็นคนในตระกูล“ล้อก้า” ได้ลงมาเป็นกลุ่มผู้บริหารกิจการบ้านเมืองถือได้ว่าเป็นสามัญชนที่มีอำนาจมากที่สุด เพราะเข้ามาใช้อำนาจบริหารกิจการด้านต่างๆ คนเหล่านี้เป็นคนในตระกูลใดก็ได้ยกเว้นล้อก้า และ “เลื่อง” ที่กันไว้ให้ได้รับตำแหน่ง “หมอมเมือง” (โดยเฉพาะที่เมืองหม่วย) คนกลุ่มนี้รวมเรียกว่า “เผ่าแก้งเมือง” (เผ่าแก้งเมือง?) แบ่งออกเป็น 4 กลุ่มได้แก่ (1) “อง – กวาน” เป็นผู้ใช้อำนาจการปก

¹⁵ วรรณกรรมอักษรเก่าๆของไทดำที่ตกทอดมาถึงปัจจุบัน ได้รับการเทียบเคียงจำนวนต่างๆและชำระเป็นผลงาน มีเป็นจำนวนมากหาศาลแทบนับไม่ถ้วน จนผู้เขียนเข้าใจว่าอาจจะไม่มีใครสามารถอ่านวรรณกรรมเหล่านั้นเข้าใจได้หมดภายในหนึ่งชั่วชีวิตคน ผลงานเหล่านี้มีทั้งที่พิมพ์เป็นอักษรไทดำล้วนๆ பிரவตเป็นอักษรเวียดนาม (quoc ngu) และแปลเป็นภาษาไทยเวียดนาม ยกตัวอย่างเฉพาะผลงานชิ้นเด่นๆ ได้แก่ So Van hoa Thong tin Son La (1997), Ngo Duc Thinh & Cam Trong (1999), Cam Trong & Kashinaga Masao (2003)

ครอง (2) “ชื่อหลัง – กวานกวง” ผู้ทำงานรับใช้ใกล้ชิด เป็นดังเลขานุการของอำนาจ – เพี้ย (3) “หมอ – จาง” (หมอ – ช่าง) หรือ “หมอ – แ้ว” เป็นกลุ่มคนที่ทำงานด้านอุตสาหกรรมและวัฒนธรรม มี “นางหมดเมือง” (นางมดเมือง) รวมอยู่ในกลุ่มนี้ด้วย (4) ทหาร อย่างไรก็ตามในทางทฤษฎีแล้ว บรรดาเผ่าแก๊งเมืองดังกล่าว มีคน 4 – 5 คนที่มีสถานภาพสูงที่สุด ได้แก่ 3 – 4 “องหลวง” ในกลุ่มแรก และ “หมอเมือง” (Cam Trong 1978:240-265, 343-374) ประมาณกันว่า กลุ่มชนชั้นปกครองในแต่ละเมืองน่าจะมีไม่เกิน 20 %

ผู้เขียนสันนิษฐานว่ากลุ่มชนชั้นปกครองเหล่านี้ส่วนใหญ่ น่าจะเป็นผู้รู้หนังสือ แม้จะไม่เก่งกาจเท่ากันทุกคน มีหลักฐานว่าคนทำงานระดับสูงอย่างอำนาจและเพี้ยบางคนก็เรียกได้ว่าเป็น “หมอสื่อ” กล่าวคือเชี่ยวชาญในทางอักษรศาสตร์ ส่วนระดับเผ่าแก๊งเมือง การบริหารที่ดินและแรงงานเป็นงานที่ต้องอาศัยอักษรในระดับหนึ่ง อย่างน้อยที่สุดบรรดาคนที่ทำงานจดบันทึกรายการที่นา คนทำนา เช่นตำแหน่ง “ชื่อหลัง” ก็เป็นคนรู้หนังสือดี ผู้เขียนได้พบกับลูกหลานของคนที่ทำงานในกลุ่มเผ่าแก๊งเมืองหลายคน ที่เล่าว่าบิดาเคยทำงานในฐานะดังกล่าว บางคนยังมีหนังสือเก่าๆ ที่บิดาตนสะสมไว้หรือคัดลอกมาเก็บอยู่ในเรือน

อย่างไรก็ดี กล่าวกันว่าคนที่รู้หนังสือดีที่สุดในกลุ่ม “หมอ – จาง” โดยเฉพาะหมอเมือง ไม่เพียงเป็นผู้รู้หมอเมืองยังมีปฏิบัติหน้าที่เป็น “ตำรวจเจ้าเล่ห์” หรือเป็นวิญญาณของเจ้าเมืองอีกด้วย ในบางเมืองเช่นเมืองหม่วย คนกลุ่มนี้มักตั้งบ้านเรือนอยู่ต่างหาก ไม่อยู่ปะปนกับบ้านเรือนพวก “ตำรวจ” พวกหมอ – จางเป็นผู้แต่งตำราคู่มือต่างๆ โดยเฉพาะที่เกี่ยวกับการจัดพิธีกรรมสำคัญของเมือง การที่เป็นผู้จัดการเรื่องพิธีกรรมต่างๆ หมอ – จางจึงต้องคอยศึกษาทบทวนที่ใช้ในพิธีกรรมให้แม่นยำ เพื่อจะได้ไม่ผิดพลาดในพิธีกรรม ในด้านความบันเทิง “จาง” ผู้มีหน้าที่สร้างความบันเทิงให้กับชนชั้นสูง ต้องคอยฝึกปรีชับบ่าวสาว เพื่อใช้ในงานมงคล หน้าที่สำคัญอีกประการหนึ่งคือ กลุ่มหมอ – จางเป็นผู้เขียนบันทึกการทำงานของอำนาจ – เพี้ย เพื่อนำมาบันทึกเป็นกวีมดเมือง หรือแต่งเป็นคำกลอน กวีมดเมือง ยิ่งกว่านั้นหมอ – จางเป็นกลุ่มคนที่บันทึกและเก็บ “โลผีเยือน” (หนังสือผีเรือน) อันเป็นรายชื่อสายตระกูล “หลด้าว” (ลูกท้าว ได้แก่บรรดาอำนาจ – เพี้ย และลูกหลาน) รวมความแล้วคนกลุ่มนี้เป็นสติปัญญา เป็นนักอักษรศาสตร์ของเมือง

เป็นไปได้หรือไม่ที่สามัญชนชนชั้นล่างในอดีตจะรู้หนังสือ ผู้เขียนสันนิษฐานว่าน่าจะเป็นไปได้ เพราะสามัญชนก็ถูกคาดหวังว่าจะต้องรู้หนังสือเหมือนกัน แต่เป็นการรู้หนังสือเพื่อประกอบพิธีกรรมในเครือญาติ โดยเฉพาะพิธีกรรมที่เชื่อมความสัมพันธ์ระหว่างญาติฝ่ายสามีกับภรรยา¹⁶ พิธีกรรมระหว่างเครือญาติที่สำคัญที่สุดพิธีหนึ่งได้แก่การ “เซ็ดแหว”¹⁷ (พิธีศพ) เพราะต้องมาอยู่ในตำแหน่ง “เชือกัก” (ลูกเขยคนแรก)¹⁸ อ่าน “กวีมดเมือง” ในพิธีศพญาติผู้

¹⁶ ความสัมพันธ์ทางเครือญาติของไทยดำเนินไปอย่างเปลี่ยนแปลงกันระหว่าง “ยี่สาว” (หญิงสาว) หรือญาติฝ่ายสามีกับ “ลั้งดา” (ลุงดา) หรือญาติฝ่ายภรรยาอย่างใกล้ชิดและยาวนานข้ามชั่วอายุคน ความสัมพันธ์ทางเครือญาติดังกล่าวยังเป็นสิ่งที่สำคัญอยู่ในปัจจุบัน น่าสนใจว่า แม้ว่าในท้ายที่สุดของการแต่งงานการแต่งงานภรรยาจะย้ายมาอยู่เรือนสามี แต่ฝ่ายสามีก็ต้องกลับไป “เซ็ดเซียว” (เป็นเซย) คือ บริการพ่อแม่และญาติๆ ภรรยาตามใดที่มีการรับเชิญไปเรือนทางฝ่ายภรรยา ในทางกลับกัน เมื่อฝ่ายภรรยามาเรือนฝ่ายสามี ทางสามีต้องต้อนรับฝ่ายภรรยาในฐานะแขกผู้ใหญ่และมีฐานะสูงกว่าฝ่ายสามีเอง สิ่งเหล่านี้ผู้เขียนได้ประสบอย่างเป็นปกติธรรมดาในสังคมไทดำทั้งในหมู่บ้านและในสังคมเมือง งานเขียนถึงความสัมพันธ์ดังกล่าวโปรดดู Cam Trong (1978:285-6) ภาษาไทยจากจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย (2544)

¹⁷ อ่านว่า “แหว” ไม่ใช่ “แ้ว” หรือ “แ้ว” อย่างที่เอกสารภาษาไทยมักใช้กัน ในภาษาไทยคำที่สะกดแบบเดียวกันจะออกเสียงได้ตามเสียง คำว่า “แหว” ในภาษาไทยคำมีความหมายว่าวางไว้ ปล่อยไว้ ส่วนคำที่ออกเสียงว่า “แ้ว” แปลว่าเร็วแหลม คนไทดำบางคนก็ออกเสียงคำนี้ว่า “เอี้ยว” ส่วนคำที่ออกเสียงว่า “แ้ว” มีความหมายว่าเร็วที่ใช้ติดสัตว์ นำเสียดายที่การศึกษาทางชาติพันธุ์วิทยาในประเทศไทยที่ผ่านมาไม่ค่อยมีตระหนักกับการถ่ายทอดภาษาและสำเนียง ทำให้คนรุ่นหลังเข้าใจผิดและอาจตีความเลิดไปทางอื่น คำอีกคำที่

ใหญ่ฝ่ายภรรยา หรืออาจจะเป็นพ่อตาแม่ยายของตนเอง ทางญาติฝ่ายคนตายเอง อาจจะเป็นลูกชายหรือน้องชาย ก็ มีหน้าที่ต้องมาอ่าน "ก๊ว้มให้สานโง" (ความให้สานส่ง) แต่ก็มีข้อยกเว้นว่าหากไม่สามารถอ่านหนังสือได้ อาจให้ผู้อื่น ที่รู้หนังสือมาอ่านให้คนเป็นเชือกักหรือลูกชายน้องชายว่าตาม (Ngo Duc Thich & Cam Trong 1999:838-841)

ในทางเศรษฐกิจ เส้นแบ่งระหว่างสามัญชนกับคนชั้นปกครองไม่ได้ห่างไกลกันมากนัก ดังที่ Cam Trong กล่าวว่า "บรรดาคนมีตำแหน่งใหญ่โตอย่าง "องบั้น" "องป่อง" "องฮอลวง" "องลามฮอ" "องหมอ" "กวางกวง" (ในกรณีี่ดูแล "โซ่ง" หนึ่ง) จึงจะได้รับปันข้าหาสบริหาร ("กวง ยก") คนในตำแหน่งอื่นๆ ต้องไถนาเอาเอง หรือให้ญาติพี่น้องลูกเมีย ซึ่งได้รับยกเว้น "เหว้ยเมือง" (งานเมือง) ทำนาให้แทน เมื่อไม่ได้อยู่ในตำแหน่งต่อไป สิทธิพิเศษที่ไม่ต้องไปทำงานเมืองก็เป็นอันยกเลิกไป" (1978:251) สามัญชนจึงอาจมีโอกาสได้เรียนหนังสือไม่น้อยไปกว่ากลุ่มคนที่อยู่ในตำแหน่งเผ่าแก่ฮ้างเมือง อย่างไรก็ตามการรู้หนังสือของสามัญชนถึงระดับนักอักษรศาสตร์อาจจะเป็นไปได้ยาก เพราะนอกจากภาระงานทั้งของส่วนตัวและของเมืองแล้ว การรู้หนังสือก็ยังเป็นภัยแก่ตัว ดังที่กล่าวกันว่า ไม่มีผู้ประพันธ์งานคนใดลงชื่อตน เพราะหากคนรู้จะถูกสอบสวนได้ คนเผ่าแก่ที่รู้หนังสือในปัจจุบันยืนยันกับผู้เขียนว่าเรื่องนี้ไม่มีความจริง เพราะจนหลังเปลี่ยนแปลงการปกครองแล้วคนยังเตือนกันอยู่ว่า รู้หนังสือมากจะเป็นภัยแก่ตัว

พวกหมอ – จางและชาวบ้านในอดีตถ่ายทอดความรู้กันอย่างไรแน่ ยังไม่มีใครรู้ นอกจากรู้กันว่าถ่ายทอดกันในครอบครัว วงตระกูล หรือไปเรียนเอาจากผู้รู้ ในกรณีหลัง ผู้เขียนได้พบกับผู้รู้หนังสือดีท่านหนึ่ง บิดาท่านเป็นคนเวียดนามที่ขึ้นไปอาศัยอยู่ในดินแดนคนไทดำ มารดาเป็นคนไทดำ ท่านเล่าว่าสมัยยังเด็กราวคริสต์ทศวรรษ 1930s บิดาส่งให้ไปเรียนหนังสือกับผู้รู้หนังสือในหมู่บ้าน ท่านว่าไปนั่งเรียนกันเป็นกลุ่มเล็กๆ มีอีกท่านหนึ่งเป็นผู้มีความสามารถในการประกอบพิธีกรรม ท่านเป็นทั้งหมอและมด เล่าว่าได้ไปเรียนกับคนที่เคยเป็น "ตัวบ้าน" (ท้าวบ้าน) แล้วภายหลังมารับประกอบพิธีต่างๆ ท่านว่าต้องเสียค่าเรียนด้วย แต่หลายกรณีก็เป็นการถ่ายทอดกันในครัวเรือนและส่งทอดหนังสือกันต่อๆ มาหลายรุ่น มีท่านหนึ่งที่รู้จักดูฤกษ์ยาม ท่านมีหนังสือ "ปับมือ" (เล่มมือ) ที่คัดลอกตกทอดกันมาตั้งแต่อย่างน้อยรุ่นปู่

การแพร่กระจายวรรณกรรมอักษรในระดับกว้างเป็นอย่างไร วรรณกรรมอักษรของชนชั้นสูงกับชนชั้นล่าง แลกเปลี่ยนกันอย่างไร การท่องและการลักลอบคัดลอกน่าจะเป็นเส้นทางการกระจายวรรณกรรมอักษรที่สำคัญ ทั้งระหว่างชนชั้นนำกันเองและระหว่างชนชั้นนำกับชนชั้นล่าง

สมัยก่อนที่จะสอนหนังสือในโรงเรียน การถ่ายทอดความรู้มี 3 ลักษณะคือ (1) "แต้ม" (เขียน) (2) "อ่าน" หรือ "ขีด" (สวด หรือ อ่าน) (3) "จ๊อดับ" (ท่อง) คนรู้หนังสือหลายคนให้ความเห็นว่าการเขียนเป็นสิ่งที่ยากที่สุด ว่ากันว่าคนอ่านออกแต่เขียนไม่ได้มีมากมาย ในอดีตการจ้างให้คนคัดลอกหนังสือให้เล่มหนึ่งบางที่ต้องเสียค่าจ้างเป็นตัว ครูสอนภาษาคนหนึ่งเล่าว่า ตอนที่ท่านแต่งงานท่านไป "อยู่เซย" คือไปอยู่ทำงานรับใช้บ้านภรรยาตามธรรมเนียมไทดำระยะหนึ่ง แต่เนื่องจากท่านรู้แต่นั่งสวด ทำไรไถนาไม่เป็น "อ้ายตา" (พ่อตา) จึงให้นั่งคัดลอกหนังสือให้แทน การ

อยู่ในบริบทพิธีศพและมักเข้าใจกันผิดๆ ในเอกสารภาษาไทยได้แก่คำว่า "เลียนป้านหลวง" กับ "เลียนป้านน้อย" ซึ่งหมายถึงสถานที่ที่ชาวผู้ตายที่เป็นชนชั้นสูงและชนชั้นล่างจะขึ้นไปสถิตยอยู่ตามลำดับ คำว่า "หลวง" กับ "น้อย" ไม่มีปัญหา แปลว่าหลวงกับน้อยในภาษาไทยแน่ๆ แต่คำว่า "เลียนป้าน" เอกสารภาษาไทยมักใช้คำว่า "เอื้อนป้าน" ซึ่งผิดกันไกลมาก เอกสารภาษาไทยตัวเองเขียนไว้ชัดเจนด้วยอักษร "ล" สูงของไทดำ แล้วใช้สระ "เกีย" เท่ากับเอียของไทย ไม่ใช่ตัว "ฮ" กับสระ "เกือ" ผู้เขียนสันนิษฐานว่าคำว่าเลียนป้านเป็นการออกเสียงคำว่านิพพานจากภาษาจีนหรือเวียดนาม ภาษาเวียดนามเรียกนิพพานว่า "น้าคบ้าน" ส่วนภาษาจีนคงต้องให้ผู้รู้ตรวจสอบอีกที

¹⁶ เชือกักเป็นตำแหน่งในพิธีกรรม ไม่จำเป็นต้องเอาคนที่เป็ลูกเขยคนแรกของผู้ตายมาจริงๆ แต่เป็นคนอื่นที่เป็นเชยของครอบครัวมาแทนก็ได้

เขียนสมัยก่อนเป็นการใช้ “นู้ดหางแมว” (พู่กันหางแมว) เป็นพู่กันจีน เขียนลงบน “เจี้ยหาน” (กระดาษจีน) หรือกระดาษที่คนไทยตัวเองเรียก “เจี้ยใต้” กล่าวกันว่าเขียนพู่กันยากกว่าเขียนปากกาอย่างปัจจุบันมากนัก โดยเฉพาะเวลาจะวาดหางให้ยาวเรียวยาว ตามลักษณะของสื่อใต้ สื่อใต้จึงมักถูกคนลาวเรียกว่า “สื่อหางหนู” เพราะหางยาว แต่คนใต้เองเรียกว่า “สื่อหางไก่” เพราะหางยาวเหมือนหางไก่ การเขียนด้วยพู่กันคงยกเลิกไปนานแล้ว และคนที่ยังเขียนด้วยพู่กันได้ก็ไม่น่าจะมีอยู่แล้ว หากมีก็คงเฒ่ามาก เพราะเท่าที่ผู้เขียนรู้จักอักษรศาสตร์ไทดำคนเก่งๆ ในปัจจุบันที่มีอายุราว 65 – 70 ก็ไม่มีใครเคยใช้นู้ดหางแมวกับเจี้ยหานหรือเจี้ยใต้

ถึงแม้หลายคนจะว่าการอ่านง่ายกว่าการเขียน แต่เอาเข้าจริงๆ ผู้เขียนประสบมาเองด้วยความประหลาดใจอย่างยิ่งว่า สำหรับนักอักษรศาสตร์ไทดำ ที่ทำงานอยู่กับหนังสือไทดำเกิน 40 ปี ก็ไม่ง่ายเลยที่จะอ่านงานของคนอื่นหรืองานเขียนที่ท่านเหล่านั้นไม่เคยอ่าน หรือไม่เคยรู้เนื้อหามาก่อน เพราะการเขียนหนังสือไทดำแบบเก่าไม่อยู่ในมาตรฐานที่ตายตัว หลายคนกล่าวว่าอาจต้องใช้เวลาหลายวันเพียงเพื่ออ่านเอกสารเก่าให้ออกสักรหน้าหนึ่ง มีพักต้องเอ่ยถึงการทำความเข้าใจหรือตีความความหมาย ปรากฏการณ์ดังกล่าวเกิดขึ้นเพราะเป็นอย่างไรที่นักอักษรศาสตร์ไทดำบางท่านกล่าวว่า สมัยก่อน “ฝ้อแอ่แถมแน้วซ้อแถม” (ใครอยากเขียนแนวใดเขียน) แทบไม่มีมาตรฐานในการสะกด ยกตัวอย่างเช่น บางคนสะกดคำว่า “เพี้ย” มี “ย” สะกด บางคนไม่มี “ย” ยิ่งกว่านั้น บางทีคนเขียนแต่ละคนสะกดคำต่างกันเพราะแต่ละคนออกเสียงพยัญชนะบางตัวสลับกัน (อย่างมีแบบแผน) เช่นเสียง “ว” มักสลับกับเสียง “บ” เสียง “ด” มักสลับกันได้กับเสียง “ล” การสะกดคำเดียวกันในงานเขียนจึงเป็นไปได้หลายทาง สิ่งที่ทำให้เอกสารไทดำโบราณอ่านยากอีกหลายๆ ประการได้แก่ อักษรหลายตัวดูคล้ายกัน ไม่มีวรรณยุกต์ระบุเสียง วิธีการเขียนที่ทำให้อ่านยากที่สุดประการหนึ่งได้แก่การใส่ “แจ” (ญะ) คือไม่เขียนอักษรทุกตัวในกรณีที่อักษรตัวเดียวกันถูกใช้ซ้ำๆ กัน เช่นคำว่า “ยามัน” บางคนเขียน “ยามั” เพราะตัว “ม” กับตัว “น” เขียนเหมือนกันอยู่แล้วแถมยังถูกใช้ซ้ำกันสองครั้ง ส่วนไม้ไต่ก็ไม่มีในอักษรไทดำอยู่แล้วจึงไม่ต้องใส่ บางกรณีมีผู้เล่างูทั้งบรรทัดหรือทั้งประโยคถูกใส่แถมหมด นอกจากนั้นเอกสารไทดำยังยังสร้างความสับสนกับคนอ่านด้วยการไม่มีวรรคตอน ไม่มีช่องว่างระหว่างคำ บางครั้งเมื่อหมดบรรทัดก็เขียนตัวอักษรของคำนั้นที่หลุดตกลงมาข้ามบรรทัด หลายคนให้เหตุผลต่อการเขียนแบบต่างๆ ดังกล่าวแตกต่างกันออกไป บางคนว่าเพราะคนส่วนใหญ่เขียนไว้อ่านเอง ไม่ได้ไว้ให้คนอื่นอ่าน หรือบางคนว่าเพราะอยากปิดบังความรู้ไม่ให้คนอื่นอ่านรู้เรื่อง หรือบางคนว่าเพราะกระดาษกับหมึกแพง จึงต้องหาวิธีเขียนแบบประหยัด

อย่างไรก็ดี การท่องจำก็เป็นสิ่งที่นักอักษรศาสตร์ไทดำหลายคนให้คุณค่า ว่าอันที่จริงอาจจะเป็นความสามารถที่สูงกว่าการอ่านและการเขียน ครูไทดำของผู้เขียนท่านหนึ่งเล่าว่า สมัยหนุ่มๆ ท่านฝึกท่องจำ จนในที่สุดสามารถจำหนังสือได้เป็นเล่มๆ อย่างหนังสือ Marx หรือ Lenin ที่เป็นพวกทฤษฎีท่านก็อ่านจนจำได้เป็นหน้าๆ และสามารถจดจำเรื่องราวต่างๆ ได้อย่างแม่นยำมาก ท่านว่าขณะนี้ท่านอายุเกิน 70 ปีแล้ว แม้ร่างกายท่านจะยังแข็งแรงดีแต่ความทรงจำไม่ได้เหมือนเดิม ผู้เขียนเองเคยได้พบกับคนหลายคนที่จดจำบทขับในพิธีกรรมยาวๆ ได้ บทขับเหล่านั้นบางบทมีความยาวไม่ต่ำกว่า 1000 ประโยค ครูผู้เขียนท่านหนึ่งเคยเรียนและสามารถใช้วิธีรักษาคนไข้แบบ “หมด” กล่าวว่า “หมดเก่งกว่าหมอ เพราะหมดมีพลังพิเศษและสามารถจดจำบทขับได้ดีกว่าหมอ บทขับหมดยังมักมีเรื่องราวและทำนองขับน่าสนใจกว่าบทขับหมอ” ผมถามท่านเพิ่มเติมว่า เวลาประกอบพิธีหมดหรือหมอจะเอาหนังสือไปอ่านประกอบหรือเปล่า ท่านว่า “หมอกับหมดที่เอาหนังสือไปอ่านตอนประกอบพิธีกรรมเขาเรียกว่า “หมอ – หมดกินไก่” คือเป็นได้แค่ไปประกอบพิธีหากิน ไม่ได้รู้จริง” ยิ่งเล่ากันอีกว่าสมัยก่อนมีหลายคนจำบรรณานุกรมคำกลอนอย่างขุนสุนั่งอ้วนซึ่งมีความยาวไม่ต่ำกว่า 1500 ประโยคไว้ขับได้ Cam Trong (1978:420) กล่าวว่าสมัยก่อนคนเหล่านี้เขาเรียกกันว่า “หมอบีบัก” หรือ “โซ่บิบัก” (หมอบหรือครูขับกวี) อย่างไรก็ดีกวีไทดำอาวุโสท่านหนึ่งให้ความเห็นว่า “การจำ

จะทำให้สมองเสื่อม ไม่สามารถคิดสิ่งใหม่ออกมาได้ ดังนั้นสำหรับตนเอง จะจำไว้เฉพาะเวลาแต่งบทกวียังไม่เสร็จ เมื่อเสร็จแล้วก็จะลืมเสีย จะได้ถ่ายออกไปแล้วเอาสิ่งใหม่ ๆ เข้ามา"

การท่องจำสัมผัสอย่างยิ่งกับการ "ขับ" ว่าด้วยเรื่องการขับร้อง Cam Trong (1978) เสนอว่าบทกวีได้ก็ตาม ล้วนถูกแต่งขึ้นมาจากวัตถุประสงค์เพื่อการขับ (หน้า 422) แน่แน่นอนว่าบทขับอาจเป็นบทกวีที่แต่งไว้เป็นหนังสือหรือบทกวีที่ต้นขึ้นมาสดๆ Cam Trong แบ่งการขับออกเป็น "ขับสื่อ" (ขับสื่อ) "ขับบ่าวสาว" (ขับบ่าวสาว) "ขับหมอ" (ขับหมอ) และ "ขับหมด" (ขับหมด) ถ้ากล่าวเฉพาะการนำผลงานการประพันธ์ที่เป็นงานเขียนมาขับ ผลงานแต่ละประเภท ล้วนมีทำนองการขับเฉพาะตน เช่น "ขับเจืองหาน" มีทำนองต่างกับ "ขับแฝงเมือง" ซึ่งก็มีทำนองต่างกับ "ขับขุนลู่ฉางอ้ว" ในขณะที่เดียวกันนิทานคำกลอนแต่ละชิ้นอาจมีทำนองการขับที่แตกต่างกันในแต่ละโอกาส เช่นนิทานคำกลอนเรื่อง "โงงจูซอนสาว" มีทำนอง "ขับสื่อ" ขณะที่กำลังอ่านหรืออ้างถึงบางตอนในบทกวี แต่หากขับในโอกาสงานรื่นเริง เช่นงานแต่งงานจะขับในทำนอง "ขับบ่าวสาว" (หน้า 421) สำหรับขับหมอ ได้แก่ทำนองการขับคำกลอนทางประวัติศาสตร์ เช่น "ขับไตปู่เล็ก" หรือขับบทกวีนิทานเชิงมหากาพย์อย่าง "ขับเจือง" ที่ใช้ขับความเจืองหาน (หน้า 426-7) ส่วนขับหมดเป็นทำนองของผู้ประกอบพิธีทางศาสนาที่เรียกว่า "หมด" (หมด) Cam Trong กล่าวถึงทำนอง "ขับหมดล่าว" ว่าเป็นการขับตามเสียง "ปี่ล่าว" (ปี่ล่าว) เป็นทำนองขับหมดของหมดผู้ชาย ส่วนหมดผู้หญิงจะใช้อีกทำนองหนึ่งคือ "ขับหมดยิ่ง" (ขับหมดหญิง) (หน้า 428-9)¹⁹

ผู้เขียนพบว่า มีแบบแผนประการหนึ่งในการแบ่งแยกประเภทวรรณกรรมท่อง-ขับกับวรรณกรรมเขียน-อ่าน ยกตัวอย่างเช่น โงงจูซอนสาวกับก๊วมัดไต้เมือง ทั้งคู่เป็นวรรณกรรมที่เป็นที่รู้จักกันดีเฉพาะในเขตลำเนียง - อักษร - วรรณกรรมไทดำ โงงจูซอนสาวเป็นบทกวีขนาดยาวกว่า 1800 ประโยค ใช้ขับในทำนองขับบ่าวสาวเป็นส่วนใหญ่ ไม่รู้ที่มาว่าใครแต่ง สันนิษฐานกันว่ามีมาตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 17 มีสำนวนที่แตกต่างกันหลายสำนวน แต่ไม่แตกต่างกันในรายละเอียดของเนื้อหามากนัก นอกจากถ้อยคำหรือประโยคบางประโยค โงงจูซอนสาวเป็นความขับที่เป็นที่นิยมกว้างขวางมาก เนื้อหาเป็นเรื่องความรักของหนุ่มสาวที่เติบโตเล่นกันมาตั้งแต่เด็กจนเกิดรักกัน ฝ่ายชายรู้จักทำมาหากิน รู้จารีตธรรมเนียมทุกอย่างดี เสียแต่ยากจน ในที่สุดทั้งคู่จึงไม่ได้แต่งงานกัน ฝ่ายหญิงถูกบังคับให้ไปแต่งงานกับคนมั่งมีและคนมีตำแหน่งถึง 2 ครั้ง เมื่อเฒ่าแก่แล้วเธอถูกนำไปขายให้คนรักเก่าของเธอเอง ด้วยค่าไถ่บดองแห่งสามมัด แรกๆ ต่างก็จำกันไม่ได้ สองฝ่ายมาจำกันได้อีกทีก็เมื่อฝ่ายหญิงติดเครื่องดนตรี "หีนตึง" ในทำนองที่ "ป้อจูเก่า" (พ่อจูเก่า) เคยติดเรียกตนลงเรือนมาเจอกันในวัยหนุ่มสาว ฝ่ายชายเมื่อได้ยินจึงรู้ว่าเป็น "แม่จูเก่า" (แม่จูเก่า) และจึงเลิกกับภรรยาอายุยืนกับคนรักเก่าในวัยชรา ไม่เพียงแต่โครงเรื่องที่ตรึงใจผู้คน หากดูในรายละเอียดของฉากและขนบธรรมเนียมต่างๆ ผู้เขียนคิดว่าเราอาจใช้โงงจูซอนสาวในฐานะสารานุกรมเล่มใหญ่ว่าด้วยไทดำอย่างมีชีวิตชีวาได้เลยทีเดียว พูดถึงความประทับใจที่ผู้คนมีต่อบทขับนี้ คนไทดำรุ่นอาวุโสแทบทุกคนที่ผู้เขียนรู้จักต้องมีวรรคทองที่ตนเองท่องจำได้ขึ้นใจ และแทบทุกคนมักมีความเห็นต่อโงงจูซอนสาวไม่ทางใดก็ทางหนึ่ง อย่างเช่นครูไทดำผู้เขียนคนหนึ่งกล่าวว่า "ใช้อ่านเจ็ดอื้อก็ได้อ่าน" (ครูอ่านที่ไรก็ต้องร้องให้) ผู้ที่ผู้เขียนนับถือเป็น "เอมป้า" (แม่ป้า) ท่าน

¹⁹ รายละเอียดที่สำคัญประการหนึ่งที่ Cam Cuong และ Cam Trong ไม่ได้กล่าวถึงไว้ในงานคือ การใช้ก๊วมัดไต้เมือง ทั้งนี้อาจเป็นเพราะทั้งคู่ต่างก็ให้คุณค่ากับก๊วมัดไต้เมืองในฐานะที่เป็นบันทึกทางประวัติศาสตร์ ในขณะที่จริงเอกสารนี้ไม่ได้เป็น "หนังสือประวัติศาสตร์" แบบที่เราเข้าใจในปัจจุบัน แต่เป็นเอกสารที่ใช้อ่านเฉพาะในพิธีศพ ในอดีตก๊วมัดไต้เมืองเป็นหนังสือต้องห้าม ไม่ให้อ่านในยามปกติ สาธารณ และห้ามคนที่ไม่ใช่ "หมอ" มีไว้ในครอบครอง แน่แน่นอนว่าทั้ง Cam Cuong และ Cam Trong ทราบข้อเท็จจริงดังกล่าวดี ผู้เขียนเชื่อว่าท่านย่อมมีเหตุผลในการละประเด็นดังกล่าว

หนึ่งกล่าวไว้อย่างไพเราะและลึกซึ้งว่า "โสงจูซอนสาวเป็นขวันเป็นเจ้าของผู้ได้" (โสงจูซอนสาวเป็นขวัญเป็นเจ้าของผู้ได้)

ในขณะที่กวางตุ้งมีทั้งคำคล้องจองและคำพรรณนา ไม่ได้แต่งไว้เพื่อขับ ใช้เพื่ออ่านในพิธีศพ โดยเฉพาะพิธีของชนชั้นสูง ผู้คนสามัญทั่วไปจึงไม่รู้จักรักกวางตุ้งเท่าใดนัก เนื้อหาเป็นเรื่องเกี่ยวกับการบริหารบ้านเมือง การสืบทอดตระกูลของอำมาตย์และพื้ กับเหตุการณ์เฉพาะสมัยต่างๆ ยิ่งกว่านั้นเมื่ออ่านจากเนื้อหาหน้าแรกของเอกสารจะเห็นได้ว่าอันที่จริงกวางตุ้งเป็นเอกสารที่เขียนเพื่อให้อ่านให้ผู้ตายฟัง เป็นเอกสารที่ใช้สื่อสารกับคนตาย²⁰ นอกจากนั้นกวางตุ้งยังมีหลายสำนวน เนื้อหากว่า 60% ของแต่ละสำนวนที่แต่ละเมืองเขียนมีความแตกต่างกัน จนกล่าวได้ว่าเป็นบันทึกความเป็นไปของเมือง ที่แต่ละเมืองในแต่ละยุคของอำมาตย์ของแต่ละท้องถิ่นเขียนขึ้นเป็นเอกเทศ แต่ส่วนแรกของสำนวนต่างๆ มักมีเนื้อหาคล้ายกัน โดยเฉพาะในสมัยตั้งแต่ "ปู่เจ้าตาเงิน" ย้อนขึ้นไปถึงกำเนิดโลก ที่ต่างก็กล่าวว่าอำมาตย์แต่ละเมืองมีบรรพบุรุษร่วมกัน มีที่มาที่เดียวกัน กวางตุ้งเมืองจึงเป็นเหมือนเอกสารที่ชนชั้นสูงเชื่อมโยงวงศ์วานทางเครือญาติระหว่างเมืองเข้าด้วยกัน เชื่อมความสัมพันธ์ของท้องถิ่นเข้าด้วยกัน แต่เป็นการเชื่อมโยงความรู้สึกร่วมกันโดยไม่มีศูนย์กลางที่ชัดเจน เมื่อถึงโอกาสของการนำกวางตุ้งมาอ่าน ความเชื่อมโยงดังกล่าวจึงถูกผลิตซ้ำอย่างศักดิ์สิทธิ์ในพิธีศพ เหมือนกับไม่ให้รู้สึกขาดจากเครือข่ายใหญ่ ในช่วงที่มีการพลัดพรากกับปัจเจกบุคคล

จะเห็นได้ว่า ทั้งการท่องจำและการเขียนต่างก็ไม่ได้แยกขาดออกจากกันอย่างเด็ดขาด²¹ ยิ่งกว่านั้น การอ่านยังอาจเป็นลักษณะหนึ่งของการขับ การทำความเข้าใจสังคมวิทยาของการท่องจำ-ขับและการเขียน-อ่านในสังคมไทดำจึงเป็นพื้นฐานสำคัญในการทำความเข้าใจทั้งวัฒนธรรมอักษรและมุขปาฐะของชนกลุ่มนี้ ผู้เขียนเสนอว่า ประเพณีวรรณกรรมที่เป็นบทกวีมักเป็นวรรณกรรมที่ได้รับการท่อง-ขับ ส่วนประเพณีวรรณกรรมที่เป็นบทพรรณนามักเป็นวรรณกรรมที่ใช้เขียน-อ่าน วรรณกรรมที่ถูกท่องจำอาจเป็นที่นิยมมากกว่าหรือแพร่หลายในวงกว้างมากกว่า ส่วนวรรณกรรมที่ใช้อ่านและเขียนเพิ่มเติมเป็นสิ่งที่จำกัดเฉพาะที่ และอาจจะถึงกับเป็นสิ่งต้องห้าม สิ่งที่ยังดูน่าแปลกสำหรับสังคมปัจจุบันคือ สำหรับคนไทดำเป็นไปได้ว่า การเขียนเป็นสิ่งที่ไม่จับสั่น ต่อเติมได้ เปลี่ยนแปลงได้ ลบล้างแก้ไขได้ ไม่แน่นอน ในทางตรงกันข้ามการจำเป็นสิ่งที่จับสั่น ไม่ค่อยต่อเติม ไม่ค่อยเปลี่ยนแปลง คงทนกว่า ในที่สุดแล้วจึงกล่าวได้ว่า หนังสือและอักษรแสดงบทบาทในกระบวนการทางสังคมของไทดำอย่างมีชีวิตชีวา ทั้งการท่อง-ขับและการอ่าน-เขียนเป็นกิจกรรมที่สำคัญในการผลิตและเผยแพร่อุดมการณ์สมัยก่อนการปฏิวัติ มีบทบาทสำคัญในการก่อตัวของอุดมการณ์ที่คนไทดำมีส่วนร่วมในพื้นที่ขนาดกว้างก่อนสมัยมีรัฐชาติ หรือกล่าวอีกอย่างหนึ่งได้ว่าทั้งการอ่าน

²⁰ ส่วนแรกของกวางตุ้งเมืองมักไม่ค่อยได้รับความสนใจนักในการตีพิมพ์หรือแปลครั้งต่างๆ ยกเว้นที่แปลโดย Cam Trong & Cam Quynh 1960 ส่วนที่รู้จักกันในภาคภาษาอังกฤษ โดย John Hartman (1985) และ James Chamberlain (1977) เป็นเพียงที่กล่าวถึงตำนานกำเนิดโลก ซึ่งเป็นเนื้อหาเพียงไม่ถึง 5% ของเอกสารทั้งหมด นำเสียดายที่สำนวนแปลที่ละเอียดและเปรียบเทียบสำนวนต่างๆ อย่างครอบคลุมของ Cam Trong ใน Dang Nghiem Van (1977) กลับยังไม่ได้ได้รับความสนใจของวงวิชาการประเทศเวียดนาม

²¹ Jacques Derrida นักปรัชญาชาวฝรั่งเศสผู้โด่งดังในคริสต์ทศวรรษ 1980s เป็นต้นมาเคยเสนอไว้ว่า ภาษาพูดก็เป็นการเขียนในลักษณะหนึ่ง เพราะต้องบันทึกความทรงจำเกี่ยวกับเสียงและการแยกแยะเสียงไว้ Derrida จึงเสนอให้เราไม่ควรทำดังที่ปรัชญาตะวันตกทำมาโดยตลอด คือการแยกการเขียนกับการพูดให้เป็นคู่ตรงข้ามและให้ความสำคัญกับการพูดในฐานะที่ใกล้ชิดความคิดมากกว่า สำหรับ Derrida ทั้งการพูดและการเขียนในความหมายแคบต่างก็เป็นการเขียนในศาสตร์ที่เรียกว่า grammatology ในทำนองเดียวกัน ผู้เขียนเห็นว่าการท่องและการขับก็อาจจะเรียกได้ว่าเป็นการเขียนในลักษณะหนึ่ง และเราไม่ควรแบ่งแยกระหว่างมุขปาฐะกับอักษรอย่างเด็ดขาดออกจากกัน

เขียนและการท่องเที่ยวเพื่อขับเป็นการผลิตและผลิตซ้ำทางวัฒนธรรมที่ทรงพลัง ไม่ค่อยไปกว่าการพิมพ์อย่างเป็นทางการเป็นอุตสาหกรรม²²

แอบสือसानใต้ (เรียนหนังสือใต้) (ภาคแรก): การทำสื่อใต้ให้เป็นมาตรฐาน²³

พรรคคอมมิวนิสต์เวียดนาม ในชื่อแรกว่าพรรคคอมมิวนิสต์แห่งอินโดจีน ก่อตั้งเมื่อปีค.ศ. 1930 ระยะแรกของการก่อตัวของพรรคฯ ทำงานเคลื่อนไหวอย่างประสบความสำเร็จในภาคเหนือและตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศ โดยได้รับความร่วมมือทั้งจากชนชาวเวียดนาม (หรือ Kinh) และจากชนกลุ่มน้อยหลายกลุ่มในที่สูง จนกระทั่งราวคริสต์ทศวรรษ 1940s จึงค่อยๆ มาทำงานในภาคตะวันตกเฉียงเหนือ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในถิ่นฐานของกลุ่มชนไทดำ²⁴ ในกระบวนการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองอย่างใหญ่หลวงดังกล่าว เราจะเห็นบทบาทสำคัญของสื่อใต้ในการก่อตัวของรัฐชาติเวียดนามสมัยใหม่ อาศัยโครงสร้างที่เข้มแข็งของวัฒนธรรมการใช้หนังสือในสังคมประเพณี รัฐสมัยใหม่ก่อตัวขึ้นมาโดยปรับเปลี่ยนปัจจัยการผลิตและความสัมพันธ์ของการรู้และใช้อักษรในท้องถิ่นกลุ่มชนไท เพื่อรับใช้อุดมการณ์ของจินตนาการชุมชนแบบใหม่ อย่างไรก็ตามรัฐหยุดสอนสื่อใต้มาเป็นเวลาร่วม 30 ปี จนกระทั่งตั้งแต่คริสต์ทศวรรษ 1990s ถึงปัจจุบัน จึงเริ่มมีการก่อตัวของกระแสการเรียนการสอนสื่อใต้ในอันเป็นการรื้อฟื้นสื่อใต้ ผู้เขียนเห็นว่าการรื้อฟื้นดังกล่าวแสดงให้เห็นถึงการต่อรอง ผ่อนปรน และผสมผสานกันของวัฒนธรรมอักษรแบบเก่าและแบบใหม่

ประวัติศาสตร์ของนโยบายและการดำเนินนโยบายต่อสื่อใต้แบ่งออกได้เป็น 4 ระยะ (1) สื่อใต้กับการต่อสู้อาณานิคมปี ค.ศ. 1930s – 1940s (2) ปฏิรูปสื่อใต้เพื่อกำจัดการไม่รู้หนังสือปี ค.ศ. 1953 – 1969 (3) หยุดสอนสื่อใต้ “ชั่วคราว” ปี ค.ศ. 1970s – 1990s (4) การรื้อฟื้นสื่อใต้ ปี ค.ศ. 1990s – 2000s

ทศวรรษ 1930s – 1940s ช่วงของการเคลื่อนไหวของพรรคฯ ในพื้นที่ภาคตะวันตกเฉียงเหนือ สื่อใต้มีบทบาทสำคัญในการสื่อสารระหว่างกลุ่มการเมืองใหม่ในท้องถิ่นกับพรรคฯ ลักษณะพิเศษประการหนึ่งของการเคลื่อนไหวของ

²² การท่องเที่ยวมีบทบาทสำคัญในประวัติศาสตร์การก่อตั้งรัฐชาติเวียดนามสมัยใหม่เช่นกัน การท่องเที่ยวเคยถูกใช้ในฐานะเดียวกับการพิมพ์ในการส่งทอดข่าวสารของนักปฏิวัติที่ถูกคุมขังในคุกสมัยเวียดนามกำลังต่อสู้กับอาณานิคมฝรั่งเศส คริสต์ทศวรรษ 1930s – 1940s โปรดดู Peter Zinoman (2001:227)

²³ นอกจากหนังสือ การสนทนากับชาวบ้านและนักวิชาการท้องถิ่น และเอกสารต่างๆ ที่ตีพิมพ์เผยแพร่ เนื้อหาส่วนใหญ่ของตอนนี้สรุปมาจากแฟ้มต่างๆ ในเอกสารชุด “Khu tu tri Tay Bac” (เขตปกครองตนเองภาคตะวันตกเฉียงเหนือ) ณ Trung tam Luu tru Quoc gia III (หอจดหมายเหตุแห่งชาติ 3) เอกสารที่ผู้เขียนเลือกมาอ่านเป็นภาษาเวียดนามและไทดำ มีจำนวนนับพันหน้า มีสาระและลีลาที่น่าสนใจมากมาย นอกจากตัวนโยบายเอง เอกสารแสดงให้เห็นการต่อรองและถกเถียงกัน เพื่อค่อยๆ เปลี่ยนแปลงระบบการเขียน อักษร และตัวอักษรอย่างน่าสนใจ นับเป็นตัวอย่างที่เห็นได้ชัดถึงความสัมพันธ์อย่างใกล้ชิดของการเมือง ภาษา และอักษร เสียดยที่ผู้เขียนไม่มีโอกาสนำเสนอรายละเอียดดังกล่าวให้เห็นได้ในที่นี้

²⁴ แน่นอนว่าการ ค่อยๆ เข้ามาทำงาน ดังกล่าวไม่ได้เป็นกระบวนการง่ายๆ หลายคนเข้าใจคร่าวๆ เพียงว่าชนไทดำสนับสนุนพรรคคอมมิวนิสต์ในขณะที่ชนไทขาวสนับสนุนฝรั่งเศส (ตัวอย่างเช่น Jean Michaud 2000) อันที่จริงมีไทดำมากมายที่สนับสนุนฝรั่งเศส และมีไทขาวอีกจำนวนมากที่สนับสนุนพรรคฯ สำหรับผู้เขียนแล้ว การทำความเข้าใจการเคลื่อนไหวของพรรคฯ เพื่อต่อสู้กับเจ้าอาณานิคมในภูมิภาคนี้ในช่วงทศวรรษ 1940s จำเป็นต้องเข้าใจความเปลี่ยนแปลงทางการเมืองในภาคนี้ของเวียดนามช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 ถึงต้น 20 ทำความเข้าใจการต่อรองระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์หลัก กลุ่มชาติพันธุ์ย่อย และกลุ่มการเมืองต่างๆ ในภาคตะวันตกเฉียงเหนือของเวียดนาม ตลอดจนเข้าใจธรรมชาติของการเมืองระหว่างเมืองกลุ่มชนไทก่อนสมัยใหม่ อย่างไรก็ตามผู้เขียนจำเป็นต้องระมัดระวังละเอียดดังกล่าวนำเสนอในโอกาสอื่น สำหรับงานเขียนประวัติศาสตร์ไทดำสมัยใหม่ ผู้เขียนอยากให้ตรวจสอบหนังสือในภาคภาษาเวียดนาม เช่น Cam Trong (1978:476-586), Ban Tuyen giao Tinh uy Son La (2000), Ban Chap hanh Dang bo Dang con san Viet Nam Tinh Son La (1994) เป็นต้น

พรรคฯ ในพื้นที่นี้คือ กำลังสำคัญของการเคลื่อนไหวเป็นนักโทษการเมืองคนสำคัญๆ ที่ถูกย้ายมาซึ่งคุกที่จังหวัดเชอนลา แทนที่จะเป็นแหล่งขัดเกลากุศลกรรมของพวกเขาต่อต้านระบอบ นักโทษการเมืองดังกล่าวกลับแปลงคุกเชอนลาให้เป็น “โรงเรียนแห่งการปฏิวัติ” ที่ทรงพลัง²⁵ นอกจากถ่ายทอดความรู้และอุดมการณ์ทางการเมืองด้วยภาษาเวียดนามแล้ว ภาษาและอักษรใต้ยังเป็นสื่อที่สำคัญอย่างยิ่งสำหรับการทำงานกับคนในท้องถิ่นเชอนลา เพราะในระบอบนั้นคนรู้ภาษาเวียดนามมีเป็นจำนวนน้อย เฉพาะชนชั้นปกครองและปัญญาชนรุ่นใหม่เท่านั้นที่รู้หนังสือและอาจจะรู้ภาษาเวียดนามและฝรั่งเศส ในคุกเชอนลาเองจึงมีนักปฏิวัติชาวเวียดนามที่เรียนภาษาและอักษรด้วยตนเองจนถึงระดับสามารถแต่งบทกวีภาษาใต้สื่อสารกับในท้องถิ่นได้²⁶

นอกการรื้อฟื้นหลายทศวรรษ 1930s ถึงต้น 1940s เริ่มมีการรวมกลุ่มกันของปัญญาชนใต้ดำ แรกเริ่มเดิมทีมีขบวนการเรียกชื่อว่า “หมู่นม” (หมู่นมสาว) หรือบางคนว่าชื่อ “หมู่นมจื่อเดียว” (หมู่นมสาวใจเดียว) ว่ากันว่าขบวนการนี้เป็นปัญญาชนนมสาว“ผู้ใต้”ทั้งสิ้น รวมตัวกันเพื่อเรียนสื่อใต้ ช่วยเหลือกันในด้านต่างๆ มีการพบปะกัน แต่งบทกวีเอาไว้ขับร้องยามรวมกลุ่มกัน ภายหลังมามีกลุ่มปัญญาชนนมสาวที่เริ่มนำแนวทางของพรรคฯ มาจัดตั้งกลุ่ม หนังสือประวัติศาสตร์ของพรรคฯ กล่าวถึงกลุ่มหลังนี้ว่ามีชื่อเป็นไต่ว่า “หมู่นมเจ็ดเมือง” (หมู่นมสาวกู้เมือง) เชื่อกันว่ามีแกนนำในกลุ่มแรกหลายคนที่ถูกเปลี่ยนเป็นแกนนำในกลุ่มหลัง ขบวนการนมสาวกู้เมืองเคลื่อนไหวอย่างแข็งขันในการขยายกลุ่ม จัดตั้งเครือข่ายและทำงานประสานกับนักปฏิวัติทั้งที่อยู่ในคุกเชอนลาและในส่วนอื่นๆ ของภาคเหนือ²⁷ จนในปีค.ศ. 1941 กองทัพญี่ปุ่นขึ้นมาถึงภาคตะวันออกเฉียงเหนือของเวียดนาม และกองกำลังของฝรั่งเศสหนีขึ้นไปประเทศจีน ทำให้บรรดานักโทษการเมืองออกจากคุกมาได้โดยปริยาย ระบอบนี้หมู่นมสาวกู้เมืองยังรวมตัวกันทำงานทางอุดมการณ์ ภายใต้การนำของพรรคฯ ปัญญาชนกลุ่มนี้ออกหนังสือพิมพ์ “ลักเมือง” (ลักเมือง) (Bao Lac Muong)²⁸ เป็นหนังสือพิมพ์ที่เขียนด้วยลายมือ มีสองภาษาสองอักษร คือไต่ดำและเวียดนาม เนื้อหาเป็นการต่อต้านญี่ปุ่นและเผยแพร่อุดมการณ์ของพรรคฯ หมู่นมสาวกู้เมืองมีบทบาทอย่างยิ่งต่อการเคลื่อนไหวในภาคตะวันออกเฉียงเหนือ และเป็นฐานทางการเมืองที่สำคัญในกรณีสนับสนุนการต่อสู้ขับไล่ฝรั่งเศสจนได้ชัยชนะที่เชอนลาในปี 1952 และที่เถียนเบียนฟูในปี 1954

(รูป Bao Lac Muong)

ความสำคัญของภาษาและสื่อใต้ในช่วงของการปฏิวัติมีส่วนสำคัญในการสานต่อนโยบายการสนับสนุนให้มีการใช้สื่อใต้อย่างกว้างขวางหลังสงครามเถียนเบียนฟู (1954) ระเบียบสื่อใต้อย่างถูกใช้อย่างกว้างขวาง ทั้งในระบบการศึกษาผู้ใหญ่นอกโรงเรียนและการศึกษาของเด็กนักเรียนในโรงเรียน ตลอดจนการพิมพ์บทกวีปลุกใจในรูปหนังสือ

²⁵ การศึกษาถึงระบบคุกและหลังเคลื่อนไหวทางการเมืองจากนักโทษการเมืองในคุกทั่วเวียดนามสมัยอาณานิคม ดูรายละเอียดได้จาก Zinoman (2001)

²⁶ Bao tang Cach mang Viet Nam (1993:324-5)

²⁷ ผลงานที่จารึกไว้ว่าเป็นวีรกรรมยิ่งใหญ่ของสมาชิกกลุ่ม คือการที่ “ลือ วัน ลา” (Lo Van Gia) ช่วยเหลือ 4 แกนนำนักปฏิวัติหนีคุกและนำทางลงไปถึงเขตอิทธิพลของพรรคฯ ได้สำเร็จ อย่างไรก็ตามหลังจากการกิจสำเร็จ ลือวันลาถูกฝ่ายฝรั่งเศสสังหารในเมืองเชอนลา ใกล้หมู่บ้านที่เป็นบ้านเกิดตนเอง ส่วนงานในภาคภาษาไทยที่เพิ่งพิมพ์ออกมาล่าสุดมีข้อมูลที่ผิดพลาดอย่างร้ายแรงหลายจุด โดยเฉพาะข้อมูลประวัติศาสตร์สมัยใหม่ นำแปลกใจที่ผลงานถูกเรียกว่าเป็นงานประวัติศาสตร์แต่ออกตัวว่าผู้วิจัยไม่เชี่ยวชาญในวิธีวิจัยทางประวัติศาสตร์

²⁸ ผู้เขียนตรวจสอบกับบรรดาภัณฑารักษ์หลายท่าน จนได้ความแน่ชัดว่าปัจจุบันหนังสือพิมพ์ที่เขียนด้วยลายมือนี้อยู่ที่พิพิธภัณฑ์ประจำจังหวัดเชอนลา แต่ไม่มีใครยืนยันแน่ชัดว่าเป็นต้นฉบับหรือสำเนา มีจำนวนเท่าไร สภาพเป็นอย่างไร ทราบแต่ว่าจังหวัดยังไม่อาจตัดสินใจได้ว่าจะให้สำนักวิจัยเข้าอ่านหรือไม่ ที่น่าแปลกใจคือจนถึงปัจจุบันนี้ยังไม่มีการศึกษาเอกสารนี้แม้โดยนักวิชาการเวียดนามเอง ปัจจุบันพิพิธภัณฑ์เชอนลามีบางส่วนของหนังสือพิมพ์ลักเมืองมาถายรูปเป็นสำเนา จัดแสดงบริเวณที่เคยเป็นคุกเชอนลาสมัยฝรั่งเศสปกครอง

pocketbook การพิมพ์หนังสือพิมพ์ด้วยสื่อได้ การทำป้ายรณรงค์และเขียนเอกสารราชการด้วยสื่อได้ อย่างไรก็ตาม การใช้สื่อได้ในระบบการศึกษาเป็นเพียงการใช้ในระดับประถมศึกษา หลังประถมศึกษาจึงค่อยๆ ให้เรียนภาษาเวียดนามเป็นหลัก ตั้งแต่ปี ค.ศ. 1953 – 1969 การปฏิรูปและใช้สื่อได้จึงเป็นขบวนการที่ยิ่งใหญ่และจริงจังมาก เริ่มตั้งแต่การตั้งทีมวิจัย “สื่อได้เก่า” (Chu Thai Cu “อักษรได้เก่า”) ในท้องถิ่นต่างๆ การศึกษาระบบการเขียนและระบบเสียงในภาษาและอักษรได้ในถิ่นต่างๆ เก็บรวบรวมเอกสารเก่าที่เขียนด้วยสื่อได้ จนนำมาสู่การประชุมหลายครั้งเพื่อปฏิรูปตัวอักษรได้ กระทั่งในปี ค.ศ. 1953 ได้เผยแพร่สื่อได้สมัยใหม่อย่างเป็นทางการเป็นครั้งแรก เรียกชื่อว่า “สื่อได้ทองเหลือง” (Chu Thai Thong Nhat หรือ อักษรไทแห่งเอกภาพ) นำมาใช้ทั้งในระบบโรงเรียนและนอกระบบโรงเรียนในปี 1956 จนกระทั่งปี 1960 เป็นต้นมาจึงมีการปฏิรูปอักษรได้อีกครั้ง เรียกอักษรชุดนี้ว่า “สื่อได้เปลี่ยนแปลง” (Chu Thai Cai Tien หรือ อักษรไทปฏิรูป) และนำมาใช้ทั้งในและนอกระบบโรงเรียนในปี 1962²⁹

(รูปอักษรทั้งสองชุด)

(รูปป้ายรณรงค์ที่ถ่ายมาจากพิพิธภัณฑ์ปฏิวัติ ฮานอย)

ลักษณะสำคัญของสื่อได้ทั้งสองชุดนี้คือ การใช้อักษรได้ดั้งเดิมเป็นพื้นฐานในการปฏิรูป อักษรทั้งสองชุดแตกต่างกันอย่างสำคัญตรงที่สื่อได้เปลี่ยนแปลงนำเอาสระและวรรณยุกต์ทั้งหมดมาไว้บรรทัดเดียวกัน อย่างไรก็ตาม ลักษณะร่วมกันของสื่อได้ทองเหลืองและสื่อได้เปลี่ยนแปลงได้แก่ การทำอักษรให้อ่านเขียนง่ายขึ้น แบ่งแยกความแตกต่างของตัวอักษรให้ชัดเจนขึ้น นำเอาระบบการเขียนที่เว้นวรรคระหว่างคำ และมีเครื่องหมายวรรคตอนมาใช้ รวมทั้งคิดระบบการเขียนวรรณยุกต์ขึ้นมาจากที่ไม่เคยมีเครื่องหมายวรรณยุกต์มาก่อน ที่สำคัญที่สุดคือการปฏิรูปอักษรทั้งสองครั้งได้ทำให้การเขียนและการอ่านสื่อได้วางอยู่บนมาตรฐานเดียวกัน ใช้อักษรชุดเดียวกัน ใช้วิธีการสะกดแบบเดียวกัน ออกเสียงตามเสียงมาตรฐานเดียวกัน ทั้งทั้งภาคตะวันตกเฉียงเหนือของเวียดนาม ทั้งนี้เพื่อสร้างเอกภาพของสื่อได้ในระบบการศึกษามาตรฐานและการศึกษาเพื่อมวลชน

อย่างไรก็ดี การเปลี่ยนแปลงรูปแบบการเขียนอักษรไม่ได้เป็นไปด้วยเหตุผลทางวิชาการ หรือเพื่อเหตุผลทางการศึกษาเท่านั้น และการนำสื่อได้ที่ได้รับการปฏิรูปแต่ละครั้งมาใช้ก็ไม่ได้เป็นไปอย่างราบรื่น หรือยินยอมพร้อมใจจากทุกๆ ฝ่ายหรือทุกๆ ท้องถิ่น เอกสารของทางราชการเองบันทึกให้เห็นว่า การนำสื่อได้สมัยใหม่มาใช้เต็มไปด้วยความขัดแย้งและการตบเถียงกันในระดับต่างๆ ทั้งระหว่างท้องถิ่นด้วยกันเองและระหว่างท้องถิ่นกับส่วนกลาง โดยเฉพาะความขัดแย้งกันเรื่องอักษรและสำเนียงมาตรฐาน จนในที่สุดปี 1969 เป็นต้นมาจึงหยุดการใช้อักษรได้ทั้งสองข้างต้นในการเรียนการสอนที่เป็นทางการ และสนับสนุนให้มีการคิดค้นอักษรได้แบบใหม่ตามรูปอักษรแห่งชาติเวียดนาม (Quoc Ngu) เรียกอักษรชุดนี้ว่า “สื่อได้ใหม่” (Chu Thai Moi “อักษรไทใหม่”) โดยในระหว่างนี้อาจใช้สื่อได้เก่าของแต่ละท้องถิ่นตามความจำเป็น

สำหรับการวิจารณ์จากท้องถิ่น สื่อได้ทองเหลืองเมื่อออกมาสู่สาธารณะในปี 1955 ถูกโจมตีอย่างมาก จนกระทั่งถูกระงับใช้เป็นอักษรมาตรฐานของคนไททุกถิ่นในตะวันตกเฉียงเหนือไปตั้งแต่ปี 1956 และด้วยเหตุนี้เองที่นำมาสู่การปฏิรูปครั้งที่สอง แต่สื่อได้เปลี่ยนแปลงก็ถูกวิจารณ์อีกเช่นกัน จนกระทั่งเลิกใช้ไปในปี 1969 ในการเปลี่ยนแปลงทั้งสองครั้ง แรงผลักดันสำคัญได้แก่การที่อักษร สำเนียง และบางส่วนของวรรณกรรมถิ่นไทดำถูกนำมาใช้เป็นมาตรฐานในการสร้างอักษรมาตรฐาน ในการปฏิรูปทั้งสองครั้ง แม้ว่าจะมีนักวิชาการจากท้องถิ่นต่างๆ มามีส่วนร่วม แต่ชุดอักษร สำเนียง และวรรณกรรมไทดำได้รับการยกขึ้นเป็นมาตรฐาน ด้วยเหตุผลที่คณะจัดทำอ้างว่า อักษรและสำเนียง

²⁹ พร้อมๆ กับการปฏิรูปสื่อได้ อักษรม้ง (Hmong) และอักษรไต (Tay) ก็ได้รับการประดิษฐ์ขึ้นมาและใช้สอนในโรงเรียน อักษรทั้งสองอาศัยอักษรแห่งชาติ (quoc ngu) เป็นฐานในการประดิษฐ์

ไทดำเป็นอักษรและสำเนียงที่มีคนในภาคตะวันตกเฉียงเหนือใช้มากที่สุด เป็นถิ่นที่วรรณกรรมมีพัฒนาการสูงที่สุด และเป็นถิ่นที่มีพัฒนาการทางเศรษฐกิจและการเมืองสูงที่สุด อย่างไรก็ตาม เหตุผลที่อักษร สำเนียง และวรรณกรรมไทดำถูกนำมาใช้เป็นมาตรฐานยังมาจากเหตุผลทางการเมือง เอกสารราชการระบุว่า เป็นเพราะกลุ่มชนไทดำเป็นกลุ่มชนที่มีประวัติศาสตร์ทางการเมืองที่ใกล้ชิดกับพรรคฯ และมีส่วนสำคัญกับการต่อสู้กับเจ้าอาณานิคมมาก โดยเฉพาะอย่างยิ่งมากกว่าไทขาว

อีกเงื่อนไขหนึ่งที่ทำให้การใช้สื่อได้อย่างกว้างขวางถูกยกเลิกไปน่าจะมาจากความต้องการของส่วนกลางเอง โดยเฉพาะการใช้สื่อได้ในระบบโรงเรียน นักการศึกษาจากส่วนกลางมักให้ความเห็นว่าการเรียนทั้งสื่อได้ภาษาใต้และภาษา – อักษรกลาง (Chu va Tieng Pho Thong ซึ่งก็คือภาษาและอักษรเวียดนามนั่นเอง) จะทำให้การเรียนภาษาเวียดนามเป็นไปอย่างเชื่องช้า และนักเรียนมักต้องใช้เวลาเรียนนานกว่าการเรียนภาษาเวียดนามที่ตั้งแต่ปีแรกๆ ตามหลักสูตร การนำสื่อได้มาใช้สอนในโรงเรียนเป็นการนำมาสอนใช้ชั้นประถมต้น 5 ปี หลังจากนั้นสื่อได้และภาษาใต้จะค่อยๆ ถูกแทนที่ด้วยอักษรและภาษาเวียดนาม ในระยะแรกนั้นนักการศึกษากลัวกันว่า ตามทฤษฎีแล้วการเรียนภาษาแม่ก่อนจะเป็นการเรียนที่ได้ผลดีกว่า แต่ในภายหลังกลับเห็นว่า การเรียนแบบดังกล่าวจะเป็นการประวิงเวลาทำให้นักเรียนที่ไม่ได้ใช้ภาษาเวียดนามเป็นภาษาแม่ เรียนรู้ภาษาเวียดนามช้าเกินไป

กล่าวได้ว่า กระบวนการของการปฏิรูปสื่อได้เป็นกระบวนการแทนที่ชุมชนการใช้ภาษา อักษร และวรรณกรรมแบบเก่า ด้วยชุมชนการใช้ภาษา อักษร และวรรณกรรมแบบใหม่ กล่าวคือ ชุมชนไทแดง ไทดำ ไทขาว ถูกแทนที่ด้วยชุมชนคนไทในเขตปกครองตนเองภาคตะวันตกเฉียงเหนือ (Khu tu tri Tay Bac) ของเวียดนาม ภายใต้ชุมชนที่ใหญ่กว่าคือประเทศเวียดนาม³⁰ การแทนที่ชุมชนภาษา – อักษร – วรรณกรรมสมัยก่อนปฏิวัติด้วยชุมชนภาษา – อักษร – วรรณกรรมที่มีมาตรฐานเดียวกันดังกล่าว สอดคล้องกันกับการแทนที่การจัดการปกครองแบบ “เมือง” ด้วยรัฐชาติ การเปลี่ยนแปลงที่สำคัญคือ ความพยายามที่จะลดความสำนึกร่วมของท้องถิ่นขนาดเล็ก ด้วยระดับความเป็นท้องถิ่นที่ใหญ่ขึ้น จากคนไทขาว – คนไทดำ – คนไทแดง มาเป็น “คนไทในภาคตะวันตกเฉียงเหนือของเวียดนาม” แทนที่จะเป็นความสำนึกร่วมของชุมชนที่ไม่มีศูนย์กลางอย่างชัดเจน ชุมชนภาษา – อักษร – วรรณกรรมแบบใหม่มีส่วนสำคัญอย่างยิ่งในการสร้างความสำนึกร่วมกันที่มีศูนย์กลางที่ชัดเจนอยู่ที่กรุงฮานอย ในชุมชนทางการเมืองที่ทุกคนมีสัญชาติเดียวกันคือสัญชาติเวียดนาม (dan toc Viet Nam)³¹

แอ็บสือसानใต้ (ภาคสอง): “ท้องถิ่น” กับการรื้อฟื้นสื่อได้

เท่าที่ผู้เขียนตรวจสอบได้ ตั้งแต่ปีค.ศ. 1995 เป็นต้นมามีโครงการสอนสื่อได้ในท้องถิ่นต่างๆ อยู่เกือบ 10 โครงการ โครงการเหล่านี้เน้นสอนให้คนที่ใช้ภาษาไทยเป็นภาษาแม่ สอนให้ผู้ใหญ่เป็นหลัก มีเพียงโครงการที่จังหวัดแทงหวาปี 1995 และจังหวัดหว่าบิ่งปี 2003 ที่ดำเนินการภายใต้การแนะนำดูแลของโครงการไทศึกษา มหาวิทยาลัยแห่งชาติฮานอย โครงการอื่นๆ ดำเนินการโดยท้องถิ่นเอง โดยได้เงินสนับสนุนจากองค์กรระหว่างประเทศผ่านรัฐ และ

³⁰ ชุมชนภาษา – อักษร – วรรณกรรมไทแดงในแทงหวา (Thanh Hoa) หว่าบิ่ง (Hoa Binh) เหงะฮาน (Nghe An) ไม่ได้เข้าร่วมในกระบวนการปฏิรูปอักษรดังกล่าว และไม่ได้เป็นส่วนหนึ่งของเขตปกครองตนเองภาคตะวันตกเฉียงเหนือ

³¹ คำว่า dan toc (จีนตบ) ในภาษาเวียดนามถูกใช้ทั้งในความหมายที่แปลว่า กลุ่มชาติพันธุ์ (ethnicity) และ สัญชาติ (nationality) ในทางวิชาการมีความพยายามจะใช้คำว่า toc nguoi (ตบเหงือย) ในกรณีที่จะพูดถึงกลุ่มชาติพันธุ์ แต่ในภาษาราชการและภาษาชาวบ้านทั่วไป คำว่า toc nguoi ยังไม่เป็นที่รู้จัก เกี่ยวกับคำ dan toc มีเกร็ดที่น่าสนใจคือนักวิชาการญี่ปุ่นยืนยันตรงกันหลายท่านว่า คำว่า dan toc เป็นคำในภาษาญี่ปุ่น เวียดนามยืมมาจากภาษาจีน ซึ่งยืมมาอีกต่อหนึ่งจากภาษาญี่ปุ่น

เป็นโครงการในท้องถิ่นภาษา - อักษร - วรรณกรรมไทดำ สำหรับโครงการในถิ่นไทดำ แม้ว่าแต่ละที่ต่างก็อ้างว่าใช้ “สื่อได้เก่า (ก่อน 1953)” เมื่อดูวิธีการเขียนให้ละเอียดแล้วผู้เขียนเห็นว่า เป็นชุดอักษรที่ใช้ใกล้เคียงกับ “สื่อได้โลงเลียน (1953 - 1956)” มากกว่า ที่น่าสนใจอีกประการหนึ่งคือการใช้วรรณยุกต์ มีการนำสัญลักษณ์ที่คล้ายไม้เอกและไม้โท ในภาษาไทยปัจจุบันมาใช้ใส่ในตำแหน่งเดียวกับที่ภาษาไทยใช้ อย่างไรก็ตาม ในที่นี้ผู้เขียนเลือกนำโครงการในถิ่น “ไทแดง” มาเสนอ เนื่องจากการรื้อฟื้นสื่อได้ในถิ่นที่เป็น “ชายขอบ” ของการเรียนการสอนสื่อได้ในยุคสมัยใหม่ น่าจะช่วยให้เราเห็นประเด็นความเป็นท้องถิ่นของการใช้สื่อได้และรื้อฟื้นสื่อได้ต่างออกไป

ผมได้ยินมาว่าเมื่อราวปีค.ศ. 1995 มีการสอนสื่อได้ที่จังหวัดเหงวอ เมื่อได้มีโอกาสมาเหงวออีกครั้งในเดือนพฤศจิกายน ค.ศ. 2002 ผมจึงรู้สึกตื่นเต้นว่าจะได้ไปเสาะหาเรื่องราวการเรียนการสอน เอกสารประกอบการเรียน และสอบถามว่าในขณะนี้ยังมีการเรียนการสอนกันหรือไม่ ขณะอยู่บนรถตู้ที่หัวหน้าคณะนักวิจัยเข้ามา ผมนั่งอ่านหนังสือเกี่ยวกับคนไทในเหงวออย่างกระโดดกระเดก เพราะด้วยความเกรงใจบรรดาลูกที่ม่วิจัยที่มาทำงานให้หัวหน้านักวิจัย ในขณะที่ผมขอติดรถมาฟรี ผมจึงอาสา นั่งเบาะสุดท้ายไปกับกระบะปาลังรถ อ่านมาถึงหน้าท้ายๆ มีตัวอย่างอักษรไทเหงวอ เขียนโดยนักวิชาการท้องถิ่นคนที่คณะของพวกเราจะต้องไปพบและร่วมงานด้วย ลูกที่ม่วิจัยหันมาถามว่าผมอ่านได้ไหม ผมอ่านออกบ้าง ไม่ออกบ้าง แต่ดูอักษรแล้วเหมือนเขียนไม่เก่งนัก และมีการใช้เครื่องหมายวรรณยุกต์แบบ “สื่อได้เปี่ยนแปง (1962 - 1969)” จึงเกรงว่าจะไม่ได้รู้เรื่องราวเกี่ยวกับการเรียนสื่อได้ที่นั่นนัก

เหงวออากาศร้อน ร้อนกว่าที่เขอนลาในเดือนเดียวกัน หลังจากได้พบเจ้าหน้าที่ตอนเช้า ตกบ่ายจึงได้พบ *ห่ากงนาม* (ชื่อสมมุติ) ที่ *เมืองคอค* (ชื่อสมมุติ) แต่ก็ยังไม่ค่อยมีเวลาสนทนากันมากนัก เพราะคณะมากันหลายคนจึงกันถามโน่นถามนี่ ถึงตอนเย็นจึงได้พบกับ *ห่ากงนาม* อีกที *ห่ากงนาม* อายุราวๆ 40 ท่านตัวผอมเล็ก ผิวคล้ำ เป็นคนดูยิ้มแย้มแจ่มใส สนุกสนานตลอดเวลา แรกๆ ท่านก็ยังไม่วางใจสนทนากับผม แต่พอรู้ว่าผมศึกษาเรื่องสื่อได้ ท่านยกมือขึ้นจับบีบมือผมแน่น บอกด้วยภาษาไทยสำเนียงที่ผมฟังไม่ถนัดว่า “เราพวกเดียวกัน” ในวันต่อมาเมื่อได้พบท่านอีก ผมจึงถามไถ่ท่านเรื่องการเรียนสื่อได้เมื่อปี 1995 *ห่ากงนาม* เล่าว่าท่านเป็นผู้หนึ่งที่ได้เรียนตอนนั้น หลังจากนั้นไม่มีการสอนอีก ท่านได้แต่ศึกษาเองเพิ่มเติม ท่านให้ความเห็นเพิ่มเติมว่า ขณะนั้นมีการสอนแต่อักษรไทแบบใหม่ ซึ่งสร้างขึ้นโดยใช้อักษรไทดำเป็นพื้นฐาน มีนักวิชาการจากส่วนกลางได้แก่โครงการไทศึกษาเวียดนาม มหาวิทยาลัยแห่งชาติฮานอย จัดเตรียมแบบเรียนให้และมาถ่ายทอดให้นักวิชาการท้องถิ่น ท่านให้ความเห็นเสริมว่าหากจะมีการสอนอีกในอนาคตควรจะนำอักษรไทของเมืองคอคเองมาสอน

อย่างไรก็ดี สำหรับผมเอง การไปเหงวอคราวนั้นนับเป็นครั้งแรกที่ได้ไปสัมผัส ว่ายังมีคนรู้จักและสนใจศึกษาสื่อได้ในท้องถิ่นอยู่ โดยเฉพาะในท้องถิ่นที่อยู่นอกถิ่นไทดำและไทขาวที่จังหวัดเขอนลาและจังหวัดลายเจิว นอกจาก *ห่ากงนาม* ผมยังพบคนหนุ่มอายุ 25 ปีอีกคน ที่สนใจอยากเรียนสื่อได้เหงวอ เขาว่าได้เรียนกับผู้เฒ่าท่านหนึ่ง เพราะหาไม่ตีที่ผู้เฒ่าท่านนั้นจากไปเสียเมื่อปีกลาย หนุ่มคนนี้จึงมีแต่ลายมือเขียนประโยคสั้นๆ เก็บอยู่ในสมุดบันทึกเขายังพกพาใซ้อยู่ ผมขอเขาดู แน่นอนว่าผมอ่านไม่ออก ได้แต่ถ่ายรูปเก็บไว้

จนกระทั่งมาถึงเดือนพฤษภาคม ค.ศ. 2003 เป็นเดือนที่ผมรออย่างใจจดใจจ่อ เพราะได้ยินมานานแล้วว่า จะมีการเปิดชั้นเรียนสื่อได้ที่จังหวัดนว่าบิ่ง ที่อำเภอที่เป็นที่รู้จักกันดีคือ *ตามเจิว* (ชื่อสมมุติ) ผมรู้ชื่อนี้เพราะเคยอยู่ได้รู้จักเป็นอย่างดีกับเจ้าหน้าที่ระดับสูงของโครงการไทศึกษาเวียดนาม เจ้าหน้าที่เล่าว่าการสอนสื่อได้คราวนี้เป็น การเปิดสอนอย่างเป็นทางการ โดยมีโครงการไทศึกษาเวียดนามเป็นหัวแรงสำคัญ ผมเลยขอติดตามไปพิธีเปิดด้วย คิดว่าแม้จะไม่ได้เห็นอะไรมากนักก็คงจะได้เห็นบ้างว่า ทางท้องถิ่นเขาให้ความสำคัญกับโครงการไทศึกษาฯ จริงจังแค่ไหน

อย่างไรก็ดี เหตุการณ์ที่ทำให้รู้สึกตื่นเต้นกับการไปตามเจิวมากยิ่งขึ้นคือ การที่ตนเองเข้าไป “มีส่วนร่วม” กับการเตรียมเอกสารประกอบการสอน

การสอนสื่อใต้ที่ตามเจิวจะเริ่มขึ้นในวันที่ 1 มิถุนายน พ.ศ. 2546 เป็นการสอนนอกระบบโรงเรียน ผู้เรียนเป็นเจ้าหน้าที่ของอำเภอ และครูประจำโรงเรียนในท้องถิ่น ทั้งหมดราว 60 คน เกือบทุกคนเป็นคนที่พูดภาษาไทยท้องถิ่นนี้เป็นภาษาแม่ ระยะเวลาที่จะใช้สอนคือราว 6 เดือน เดือนละ 4 คาบ ในวันหยุดราชการ เป็นการเรียนเสริมโดยสมัครใจ เพื่อให้ทันกับการนี้ ทางโครงการไทศึกษา ต้องเตรียมเอกสารประกอบการสอนส่งไปให้ทางอำเภอก่อน วันที่ 13 พฤษภาคม พ.ศ. 2546 ผมไปหาครูแสง ผู้มีส่วนสำคัญในการจัดเตรียมเอกสารครั้งนี้ ผมได้ยินว่าท่านกำลังยุ่งมากและต้องการข้อมูลเพิ่มเติมเพื่อเตรียมเอกสารประกอบการเรียนการสอน ผมเลยหาเอกสารบางอย่างที่อาจจะช่วยท่านได้บ้าง นำไปให้ท่านที่เรือนท่าน ครูแสงอายุ 70 ได้แล้ว แต่สิ่งที่ท่านทำให้ผมทั้งได้ตลอดคือความกระตือรือร้น และมีชีวิตชีวาอยู่ตลอดเวลาของท่าน ท่านไม่รู้จักเหน็ดเหนื่อยกับการคุยเรื่องงาน เรื่องวิชาการ ผมไปถึงเรือนท่านมาทักทาย แล้วก็หายเข้าไปในห้องทำงานเล็กๆ ที่เป็นทั้งห้องนอนหลานชายและเป็นที่วางโต๊ะทำงานเล็กๆ กระดาษรัดของท่านครูแสงหอบเอกสารปึกหนึ่งออกมาให้ผมดู บอกว่าเป็นต้นฉบับลายมือเอกสารประกอบการสอน ที่ท่านเองกับทางมหาวิทยาลัยแห่งชาติจะนำไปให้ทางอำเภอตามเจิววันที่ 19 พฤษภาคม เพื่อทางนั้นได้ไว้ใช้อ้างอิง ท่านยื่นมาพร้อมกับถามผมว่า “ช่วยอะไรหน่อยได้ไหม ช่วยเขาหนังสือนี้ไปเขียนให้หน่อย เวลานี้ครูงานเยอะมาก” ผมตอบว่า “ได้ครับ แต่เกรงว่าจะเขียนไม่สวย จะให้ไปถ่ายเอกสารแล้วครูเก็บต้นฉบับไว้ไหม” ท่านว่า “มึงก้อเข้าไปอี (มึงเอาต้นฉบับไปเลย) แต่ต้องให้เสร็จภายในวันที่ 17 พฤษภาคมนี้ละ”

กลับมาถึงผมนั่งคิดหาวิธีอยู่นานว่าจะเขียนอย่างไรให้ตัวหนังสือสม่ำเสมอ ขนาดอักษรโตพอสมควร และพอเหมาะกับหน้ากระดาษ ตามคำแนะนำของครู ประกอบกับขณะนั้นกำลังมีงานที่ต้องสะสางที่หอจดหมายเหตุแห่งชาติ ถึงวันที่ 15 แล้วผมเลยยังเขียนไปได้ไม่ถึง 10 หน้าของทั้งหมดรวม 30 หน้า เมื่อยมือกับไหล่ไปหมด นึกไม่ออกเลยว่าสมัยที่เขาทำ “หนังสือพิมพ์หลักเมือง” “หนังสือพิมพ์เดียบัก” กัน ต้องนั่งเขียนหนังสือพิมพ์เพราะยังไม่มีเครื่องพิมพ์อักษรไท เขากันทำได้อย่างไร ถึงวันที่ 18 ผมจึงทำเสร็จ กระหนัดกระหอบวิ่งไปหาครูแสงตอนค่ำๆ พร้อมกินข้าวเย็นที่เรือนท่านเลย ครูแสงพลิกๆ ดูแล้วบอกว่าใช้ได้ แต่มีที่ผิดบ้างบางที่ ท่านแก้ทันที ท่านบอกว่าอาจจะผิดตั้งแต่คนที่เขียนขึ้นในต้นฉบับแรก ในหน้าสุดท้ายของเอกสาร ผมลอกตามต้นฉบับแรกที่เขียนว่า “ขอบคุณที่ได้ดูหนังสือของบากก้าสี” (นามสมมุติ) ครูแสงบอกให้เอาออกเสีย เพราะแค่ได้ดู ไม่ใช่เราใช้ทั้งหมด หนังสือของบากก้าสีผมก็มีอยู่ที่บ้าน เป็นแบบเรียนสื่อใต้ที่ส่งมาจากต่างประเทศ จัดทำขึ้นง่ายๆ เพื่อเผยแพร่ในบรรดาคนรู้จัก วิธีการสอนที่ครูแสงชอบและนำมาใช้เตรียมแบบเรียนให้ตามเจิวได้แก่ การแนะนำการผสมอักษรโดยผันตามเสียงวรรณยุกต์ และระมัดระวังในการค่อยๆ แนะนำตัวอักษร ผมถามครูแสงเพิ่มเติมว่า ทำไมเขาจึงเลือกเรียนสื่อใต้เปลี่ยนแปลง ครูแสงตอบว่าเพราะทางมหาวิทยาลัยยอมรับสื่อใต้ชุดนี้ ท่านกล่าวว่า

สื่อใต้ชุดนี้เป็นชุดที่มีความเป็นวิทยาศาสตร์ที่สุด ที่สำคัญคือใครจะใช้เขียนสำเนียงแบบใดก็ได้ ไม่จำเป็นต้องตามสำเนียงมาตรฐานแบบเมื่อก่อน ถึงจะเขียนต่างกัน แต่มันก็ยังเป็นสื่อใต้อยู่นั่นเอง การเปิดการเรียนการสอนครั้งนี้สำคัญ จะได้เป็นก้าวแรกของการนำสื่อใต้กลับมาสอนในระบบโรงเรียนอีกครั้ง ครูอรวันนี้มาเกือบ 30 ปี

ผมคิดลอกต้นฉบับนี้ไปแล้วมีข้อสังเกตมากมาย แรกเลยที่เดียวคือผมสะดุดใจมากกับการที่เอกสารชิ้นนี้เป็นอักษรชุดที่เคยเรียกว่า “สื่อใต้เปลี่ยนแปลง (1962 – 1969)” ประการแรกในแง่การใช้งาน สื่อใต้เปลี่ยนแปลงน่าจะมีข้อจำกัดในการเขียนสำเนียงอำเภอตามเจิว แบบเรียนที่ทางโครงการไทศึกษาเตรียมให้นี้น่าจะใช้ได้เฉพาะกับการดูตัวอย่างตัวอักษร แต่วิธีการผันเสียง การผสมอักษร การใส่เครื่องหมายวรรณยุกต์ไม่น่าจะตรงกับสำเนียงของตามเจิว ประการที่

สอง ในแง่อัตลักษณ์ชาติพันธุ์ของตัวอักษร สื่อใต้เขียนแ่งอาจจะไม่ได้รับการยอมรับจากคนในท้องถิ่น เหมือนให้ท้องถิ่นเรียนหนังสือจากถิ่นอื่น และทำให้ท้องถิ่นถูกตัดขาดจากเอกสารเก่าๆ ที่เขียนด้วยอักษรชุดของท้องถิ่นเอง ซึ่งเป็นแบบ “ภาษา – อักษร – วรรณกรรมไทแดง” ถ้าอย่างนั้นแล้วทำไมอำเภอจึงยอมรับที่จะเรียนอักษรชุดนี้³² ประการที่สาม วรรณกรรมที่ยกมาเป็นตัวอย่างในแบบเรียนเป็นวรรณกรรมที่เป็นที่นิยมในกลุ่มไทดำ อย่างเช่น โสจุสสอนสาว และขุนล้งนังอ้ว ไม่แน่ว่าตามใจจะรู้จัก ให้คุณค่า หรือยอมรับหรือไม่

ไปว่าบึงผมนั่งเบาะหลังอีกเช่นเคย ดิตรดุดันเล็กๆ ไปกับคณะของทางมหาวิทยาลัย และผู้เชี่ยวชาญทางการศึกษาของชนกลุ่มน้อยจากกระทรวงศึกษาธิการ ทั้งหมดจึงมีผู้หลักผู้ใหญ่ผู้ชาย 4 ท่านกับผมที่ไม่มีส่วนเกี่ยวข้องนั่งฟังเขาคุยไปตลอดเส้นทางอย่างกระตือรือร้น เส้นทางไปตามเจิวขณะนั้นลำบากมาก เพราะเขากำลังระเบิดหิน ทำทางให้กว้างขึ้น ไปถึงเลยเย็นเกือบค่ำ พวกเราพักผ่อนกันสักพักหนึ่งเจ้าหน้าที่จึงพาไปนั่งกินข้าวเย็น ที่ร้านที่เต็มไปด้วยผู้ใหญ่ในท้องถิ่น ในทางทฤษฎีแล้วจึงเป็น “ร้านที่ดีที่สุด” ของที่นี่ แต่ในความเป็นจริงเป็นเหมือนร้านกาแฟที่ดูขลังๆ ในอำเภอชายแดนประเทศไทย ดีแต่ว่ามีอนันมีปลาสดๆ ที่เจ้าภาพมาได้มาจากแม่น้ำดำ แม่น้ำสำคัญที่ปัจจุบันมีเขื่อนขวางกั้นผลิตกระแสไฟฟ้าอยู่ เมื่อรู้จักคุ้นเคยกันดีผ่านสุราและอาหารแล้ว พวกเรากลับมาที่พักของอำเภอ ซึ่งอยู่ใกล้กับห้องทำงานของอำเภอ พี่หว่านเดิม (นามสมมุติ) เจ้าหน้าที่อาวุโส (แต่ยังหนุ่มอยู่) ของอำเภอเชื้อเชิญพวกเราไปดื่มดื่มน้ำที่ห้องรับแขก คราวนี้ดื่มเหล้าดีกว่าเดิม เป็นเหล้าที่กลั่นพิเศษของถิ่นนี้เองโดยเฉพาะ สักพักบรรดาผู้ใหญ่หลักผู้ใหญ่ที่มาพร้อมกับคณะผมจึงหลบไปนอนกันหมด ครูแสงก็มาดื่มน้ำไปพักผ่อนเสียเกรงจะเมาไม่เป็นท่า ผมเองเริ่มคิดลมแล้วและเห็นเป็นโอกาสดีที่จะได้แลกเปลี่ยนกับเจ้าหน้าที่ผู้จะเป็นผู้เป็นหัวเรี่ยวหัวแรงสำคัญของโครงการนี้ และจะทำหน้าที่สอนสื่อใต้เองด้วย จึงพยายามทำเป็นคอบแข็งอดใจดื่มเหล้าคุยกับเจ้าภาพต่อ

ผมสนทนากับพี่เดิมด้วยภาษาเวียดนามเป็นส่วนใหญ่ เพราะไม่สามารถเข้าใจภาษาไทยถิ่นที่พี่เดิมพูดได้ พี่เดิมเองก็ดูจะฟังผมพูดสำเนียงแบบไทดำไม่ค่อยถนัดนัก พี่หว่านเดิมหยิบหนังสือท้องถิ่นตามใจมาให้ผมดูด้วยความภาคภูมิใจ ว่าที่นี่มีหนังสือเก่าของตัวเอง มีเล่มหนึ่งที่เดิมว่าเป็นหนังสือ Tam Quoc (สามก๊ก) เป็นหนังสือแปลมาเป็นภาษาไทยถิ่นนี้ เขียนด้วยอักษรไทถิ่นนี้ พี่เดิมเอาออกมาอวดแล้วกล่าวว่า “ดูสิว่าหนังสือเมืองนี้สวยแค่ไหน” จากนั้นพี่เดิมก็หยิบหนังสือที่มีชื่อพี่เดิมเป็นผู้แต่ง ตั้งแต่ปี ค.ศ. 2002 ขึ้นมา เป็นแบบเรียนสอนหนังสือไทที่พี่เดิมเขียนไว้ตั้งแต่ปีก่อน เพื่อเตรียมใช้สอนในโอกาสนี้เอง ผมเห็นแล้วบอกได้ทันทีว่าเป็นสื่อใต้เขียนแ่ง (1962 – 1969) แบบเดียวกับที่โครงการไทศึกษาฯ เล่นอ พริกๆ ดูตั้งแต่หน้าแรกก็สังเกตเห็นได้แล้ว ว่ามีการใช้อักษรและวรรณยุกต์ตามสำเนียงที่แตกต่างกับไทดำ พี่เดิมนั่งอธิบายให้ผมฟังเล็กน้อยเรื่องการผันวรรณยุกต์ แต่ด้วยความไม่คุ้นเคยผมเองจึงยังฟังยังไม่ค่อยเข้าใจกันแน่ ผิดไปจากระบบที่ผมเรียนแบบไทดำไปหมด ผมพลิกไปหน้าท้ายๆ ที่มีการยกตัวอย่างวรรณกรรมมาแนะนำเป็นแบบฝึกหัดอ่าน เป็นวรรณกรรมที่ไม่คุ้นเคย ไม่เห็นมีวรรณกรรมเอกที่ผมคุ้นเคยอย่างโสจุสสอนสาว

แล้วพี่เดิมก็หยิบเอกสารขึ้นมาอีกชิ้นหนึ่ง เป็นแบบเรียนที่ผมช่วยคัดลอกให้โครงการไทศึกษานั่นเอง ผมไม่ได้บอกพี่เดิมนั่นเป็นลายมือผมเอง พี่เดิมวิจารณ์หลายจุด ว่าใช้สอนไม่ได้ จุดสำคัญที่สุดเลยคือท่านว่าแบบเรียนของโครงการฯ ผิดตรงการออกเสียงตามสำเนียงตามใจ แต่พี่เดิมว่า อย่างไรเสียก็ต้องยอมรับ เพราะบรรดานักวิชาการของโครงการฯ เป็นผู้อาวุโส มีประสบการณ์มาก มาจากส่วนกลาง แต่อันที่จริงพวกที่นี้เองไม่สามารถยอมรับทั้งหมดโดยไม่แก้ไขได้ ผมกับพี่เดิมคุยกันตั้งแต่ 4 ทุ่ม จนถึงเที่ยงคืนจึงมีคนโทรศัพท์มาตามพี่เดิม เข้าใจว่าเป็นภรรยาพี่เดิม

³² ไม่เหมือนกับการปกครองท้องถิ่นในประเทศไทย ในเวียดนามรัฐบาลท้องถิ่นมีอิสระในการตัดสินใจในขอบเขตที่กว้างกว่ารัฐบาลท้องถิ่นไทย การตัดสินใจว่าจะเรียนอักษรใดหรือไม่ อย่างไร จึงเป็นอำนาจที่รัฐบาลท้องถิ่นสามารถกำหนดเองได้ หากไม่ขัดกับรัฐธรรมนูญและกฎหมายอื่นๆ

โทรมาตาม ผมจึงลาไปนอน กังวลอยู่เหมือนกันว่าเช้าวันรุ่งขึ้นจะไหวไหม เพราะต้องตื่น 7 โมงเช้าเพื่อเตรียมตัวก่อน พิธีเปิดชั้นเรียนจะเริ่มเวลา 8 โมง

พิธีเปิดเต็มไปด้วยการนำเสนอความเห็นอย่างเป็นทางการของผู้หลักผู้ใหญ่ เป็นพิธีการที่มีทั้งสีสันคลุกเคล้ากันทั้งการอ่านรายงานสรุป การนำเสนอความเห็นทำนองบทความวิชาการ การแสดงบนเวทีที่มีทั้งขับร้องและระบำสำหรับวัตถุประสงค์ของการเรียนสื่อได้ ทุกคนเสนอความเห็นสอดคล้องกัน ว่ามีสาระสำคัญอยู่ที่การนำไปใช้บนที่กบรรดาองค์ความรู้ ขนบธรรมเนียม และวรรณกรรมของท้องถิ่น นักวิชาการจากส่วนกลางท่านหนึ่งกล่าวอย่างมีพลังว่า ภาษาไทยและอักษรไทยนี้แหละที่จะมีคุณค่าพิเศษ ไม่ใช่ภาษาเวียดนาม ภาษาอังกฤษ หรือภาษาต่างชาติอื่นๆ สิ่งที่มีอยู่ในภาษาและอักษรไทยนี้แหละที่จะทำให้คนชาติอื่นในโลกยอมรับเรา และที่เราจะนำเสนออะไรใหม่ๆ ให้กับโลก หากจะถามว่าภาษาและอักษรไทยมีค่าเพียงไร อย่างน้อยที่สุดปัจจุบันมีคนต่างชาตินานั่งเรียน ไม่ใช่เพื่ออ่านออกเขียนได้เท่านั้น แต่เพื่อทำปริญญาเอกทีเดียว

จนมาถึงบทนำเสนอของเจ้าหน้าที่จากกระทรวงศึกษาธิการ มีสาระที่น่าสนใจควรกล่าวไว้ในที่นี้หลายประการ เจ้าหน้าที่ท่านกล่าวถึงการที่ปัจจุบันรัฐบาลกำลังกลับมาให้ความสำคัญกับการเรียนการสอนภาษาและอักษรชนกลุ่มน้อยกันอีกครั้ง ทั้งนี้ไม่ใช่เพื่อผลทางการศึกษาเท่านั้น แต่การสอนภาษาและอักษรชนกลุ่มน้อยหวังผลทางการเมืองด้วย อย่างไรก็ตามเจ้าหน้าที่กระทรวงฯ กล่าวว่าทางกระทรวงฯ เองยังไม่พร้อมที่จะทำเป็นการศึกษาในระบบโรงเรียนอย่างกว้างขวาง เนื่องจากประสบปัญหาสำคัญคือเรื่องการเลือกชุดตัวอักษร และภาษาหรือสำเนียงมาตรฐานของอักษรชนกลุ่มน้อย อย่างไรก็ตามขณะนี้กระทรวงฯ กำลังดำเนินการสอนอักษรและภาษาชนกลุ่มน้อยอยู่อย่างน้อย 7 ภาษา กล่าวถึงกรณีภาษาไทย นักวิชาการกระทรวงฯ เสนอความเห็นว่

ปัญหาที่สำคัญคือหากทุกๆ ถิ่นยังไม่สามารถยอมรับได้ว่าจะใช้ตัวอักษรชุดใด สำเนียงถิ่นใดเป็นมาตรฐาน กระทรวงฯ ก็ไม่สามารถดำเนินการอย่างไรได้ เพราะหากไม่มีการยอมรับอักษรและสำเนียงมาตรฐาน แบบเรียนในโรงเรียนจะใช้อักษรและสำเนียงใด

กล่าวได้ว่า ในช่วงที่มีการรื้อฟื้นสื่อได้ในปัจจุบัน ชุมชนการใช้ภาษา อักษร และวรรณกรรมไม่ได้อยู่ในลักษณะเดียวกับในระยะที่มีการเรียนการสอนสื่อได้ กล่าวคือ การทำให้เป็นมาตรฐานเป็นสิ่งที่ไม่เข้มข้นเท่าในระยะก่อน มีความอดทนยอมรับต่อความแตกต่างของสำเนียงมากขึ้น และการตัดสินใจในการใช้ภาษา อักษร และสำเนียงอยู่ในการตัดสินใจของท้องถิ่นมากขึ้น อย่างไรก็ตาม ความเป็น "ท้องถิ่น" ไม่ใช่สิ่งที่ชัดเจนตายตัว หรือเป็นด้านตรงข้ามของ "ส่วนกลาง" เสมอไป การรื้อฟื้นสื่อได้เป็นกระบวนการที่เต็มไปด้วยการต่อรองกันของ "ท้องถิ่น" ระดับต่างๆ ดังตัวอย่างเรื่องราวการสอนสื่อได้ที่แทงหวาและหว่าบิ่ง การที่คนไทที่นั่น ซึ่งพูดสำเนียงและมีอักษรใช้ของท้องถิ่นอยู่แล้ว แต่กลับมามเลือกเรียนอักษรที่มีที่มาจากสำเนียงและอักษรถิ่นอื่น แสดงความสัมพันธ์ของท้องถิ่นต่างๆ ในหลายลักษณะ

ประการแรก สำหรับตัวท้องถิ่นเอง การร่วมมือกับนักวิชาการส่วนกลางเป็นการยกระดับท้องถิ่นให้ได้รับการยอมรับในระดับที่สูงขึ้น แทนที่จะใช้อักษรที่ติดอยู่กับถิ่นตนเท่านั้น อักษรใหม่มีพื้นที่ในระดับกว้างกว่า เป็น "ท้องถิ่น" อีกระดับที่ไกลจากเพียงถิ่นของสำเนียงดั้งเดิม นำไปสู่ความทัดเทียมกับถิ่นอื่น โดยเฉพาะถิ่นไทดำ ที่เคยได้รับฐานะสูงเป็นเขตปกครองตนเองและได้ใช้ภาษาและอักษรได้อย่างกว้างขวางมากก่อน ประการที่สอง สำหรับกลุ่มอำนาจในท้องถิ่นเอง เป็นไปได้อีกเช่นกันว่าการนำอักษรชุดใหม่เข้ามาในชุมชนที่มีอักษรใช้อยู่แล้ว เป็นการต่อรองกันของอำนาจในท้องถิ่นด้วยตนเอง ระหว่างกลุ่มอำนาจเก่า คนรุ่นเก่าที่ยังต้องการให้มีการใช้อักษรเดิมของท้องถิ่น กับคนรุ่นใหม่ ที่เห็นว่าอักษรใหม่เป็นอักษรที่มีอนาคตข้างหน้ากว่า ประการที่สาม ดูเหมือนจะเป็นการผลักดันของนักวิชาการจากส่วนกลาง ในอันที่จะเลือกชุดตัวอักษรที่ดูเป็นวิทยาศาสตร์ เป็นกลางจากท้องถิ่น การนำอักษรที่มีที่มาจากสื่อได้เปี่ยนแปลง (1962 – 1969) ในอดีตก้าวออกมาจากเพียงถิ่นไทดำ ผลักดันจนได้รับการยอมรับข้ามถิ่น เป็นการเพิ่มอำนาจต่อ

รองให้กับกลุ่มนักวิชาการในส่วนกลาง ที่จะเสนอให้รัฐบาลส่วนกลาง เช่น กระทรวงศึกษาฯ ยอมรับการใช้สื่อได้ให้กว้างขวางดังเดิม ประการที่สี่ ในฝ่ายของรัฐบาลกลาง การสอนสื่อได้ให้กับเจ้าหน้าที่เป็นส่วนหนึ่งในกระบวนการลดแรงกดดันจากท้องถิ่น ซึ่งมีมาจากชนกลุ่มน้อยกลุ่มต่างๆ ทั่วประเทศ ทั้งนี้ปัญหาความขัดแย้งในพื้นที่สูงภาคกลางเมื่อปี ค.ศ. 2000 เป็นส่วนสำคัญที่ทำให้รัฐบาลกลางเพิ่มความสำคัญกับภาษาและอักษรชนกลุ่มน้อย ประการที่ห้า อิทธิพลข้ามรัฐชาติของชุมชนพลัดถิ่น เป็นอีกแหล่งหนึ่งขององค์ความรู้ที่มีส่วนสำคัญในการก่อตัวขององค์ความรู้ทั้งในท้องถิ่นและส่วนกลาง แม้ว่าอิทธิพลจะยังไม่เห็นชัดเจนนักในกรณีของการจัดการเรียนสื่อได้ที่หว่าบิ่ง แต่การเอาชื่อคนแต่งเอกสารที่มีแหล่งพำนักอยู่นอกประเทศ เป็นสิ่งที่น่าสังเกตอย่างยิ่ง ว่ารัฐอาจจะเห็นวามยังไม่ถึงจุดที่จะยอมรับการเข้ามาของชุมชนพลัดถิ่นในบางลักษณะ

เดือนกันยายน พ.ศ. 2547 ผมกลับไปตามเจิวอีกครั้งในพิธีปิดชั้นเรียนสื่อได้ คราวนี้ลำบากกว่าเดิมมากนัก เพราะนั่งรถประจำทางไป รถเป็นแบบ “แซ่หว่าง” คือ คันใหญ่ๆ สามารถเอานมูเห็ดเปิดไถ่ขึ้นมาได้ และคนแน่นเต็มจนผมต้องยืนเกือบตลอดเส้นทาง มีช่วงหนึ่งรถไถ่เขาจนเครื่องร้อน หนาวเริ่มมีควันพุ่งขึ้นมาจากกรุ๊ปหนึ่ง ไม่ทราบเอาไว้ทำอะไร จนกระทั่งสักพักหนึ่งไม่นานนักเริ่มมีน้ำร้อนพุ่งออกมากรวกับภูเขาไฟ ผมถึงรู้ว่ารู้นั้นคงมีไว้ระบายทั้งไอร้อนและน้ำร้อน อย่างไรก็ตาม เนื่องจากมาราวนี้มากับฮ่ากมิง (นามสมมุติ) คนคุ้นเคยในท้องถิ่นเอง จึงได้ไปพบกับอาหว่ากิง (นามสมมุติ) ท่านอายุราว 60 ปีได้ อาสียงไม่เพียงศึกษาอักษรและวรรณคดีตามเจิวจนแตกฉาน มีหนังสือเก่าสะสมไว้ศึกษาเต็มไปหมด และเคยเปิดชั้นเรียนสอนอักษรท้องถิ่น ท่านยังขับได้ไพเราะและเล่นเครื่องดนตรีท้องถิ่นได้อีกหลายประเภท พอถึงวันที่ผมไปพบท่าน อาสียงมีคนคุ้นเคยมาเยี่ยมอีก 2 คน เป็นคนรุ่นเดียวกับท่าน พอผมชวนสนทนาถึงเรื่องการสอนสื่อได้ของทางอำเภอ ผู้เฒ่าทั้งสามติดตรงนั้นตรงนี้ และไม่คอยอยากสนทนาด้วย อาสียงหยิบหนังสือออกมาจากตู้อย่างระมัดระวัง ยื่นให้ผมดูทีละน้อยๆ จนเมื่อท่านเห็นว่าดูเหมือนผมจะได้เรียนสื่อได้มาบ้างจริงๆ จึงค่อยๆ เอาออกมาเรื่อยๆ พอผมเริ่มพลิกหนังสือเก่าที่เขียนด้วยอักษรไทท้องถิ่นตามเจิวทีละเล่ม พยายามอ่านออกเสียงตามสำเนียงไต่คำที่ผู้คุ้นเคย อ่านออกบ้างไม่ออกบ้าง แต่บรรดาผู้เฒ่าชอบใจมาก หาเหล้ามาดื่มมาดื่มกันไป คุยกันไป เปิดหนังสือขบไปสดๆ พร่ำๆ กับฟังท่านองแคนและปีที่ผู้เฒ่าอีกท่านบรรเลงประกอบกันไป ผมได้แต่นั่งยิ้มอึ้งๆ แต่ก็ระคนกับเสียดาย เก่งว่าจะไม่มีใครรู้จักชีวิตที่มีรสชาติของหนังสือไทถิ่นตามเจิว ในลักษณะที่บรรดาผู้เฒ่า มิ่งผู้นำทางผมมา และผมเองกำลังเสพอยู่ขณะนี้

ก๊ิ่นเผื่องดือเอื้อยเชื้อยเผื่องนั้ (คนถิ่นใดเอื้อนท่านองถิ่นนั้น): สื่อได้ในท้องถิ่นกับท้องถิ่นของสื่อได้

ระหว่างอยู่เวียดนามผมถามตนเองเสมอ ว่านอกจากนักวิชาการส่วนกลางและท้องถิ่นแล้ว ปัจจุบันจะยังมีคนใช้สื่อได้อยู่อีกหรือไม่ ใช้อย่างไรบ้าง ผมเกือบจะสรุปไปแล้วว่าสื่อได้ไม่ใช่สิ่งจำเป็นสำหรับชาวบ้าน เป็นสิ่งฟุ่มเฟือยของสังคมไต้ในเวียดนามปัจจุบัน และสงสัยว่าการรื้อฟื้นการใช้สื่อได้จะมีที่ทางอย่างไรในสังคมไต้ปัจจุบัน จะตอบสนองความต้องการของผู้ไต้ได้อย่างไร

ผมมีโอกาสได้ไปร่วม “กินเจียง” (ฉลองปีใหม่) กับชาวบ้านบ้านเหวือ (ชื่อสมมุติ) ในเขตชนบท ชานอำเภอเมืองจังหวัดเซอนลาสองครั้ง เมื่อปลายเดือนมกราคม พ.ศ. 2546 ครั้งหนึ่งและกลางเดือนมกราคม พ.ศ. 2547 อีกครั้งหนึ่ง การฉลองปีใหม่ของชาวบ้านมีรูปแบบคล้ายๆ กัน กล่าวคือแต่ละเรือนฉลองกันเองในครัวเรือน ซึ่งมีทั้งเรือนที่ประกอบพิธี “หลอ” หรือการเชิญผีบรรพบุรุษมากินข้าวกินเหล้าร่วมกับญาติมิตร และเรือนที่เพียงเชิญญาติมิตรมาพบปะกัน การพบปะกันมีการกินอาหาร อวยพร สนทนา ขบร้องกัน และที่ขาดไม่ได้เลยคือดื่มเหล้า กินเจียงจึงเป็นเวลาที่บ้านทั้งสนุกสนานและเหน็ดเหนื่อยกันไปทุกคน ทุกคนขึ้นเรือนโน้นลงเรือนนี้กันไปตลอดเกินกว่า 10 วัน ในปัจจุบันมีการเพิ่มพิธีกรรมคล้ายพิธีฉลองปีใหม่ของคนเวียดนามเข้าไป คือการจัดให้ผีบรรพบุรุษในวันแรกของปีใหม่

ตามปฏิทินจันทรคติ อีกสิ่งที่น่าจะเป็นการเพิ่มเข้าไปโดยการส่งเสริมของรัฐบาล คือการจัดพิธีเฉลิมฉลองร่วมกันของหมู่บ้าน ทุกหมู่บ้านที่ผมรู้จัก เลือกวันใดวันหนึ่งในช่วงกินเจจึงจัดงานนี้ อันประกอบไปด้วยการประชุมสรุปผลสำเร็จของการพัฒนาในปีที่ผ่านมา แล้วตามมาด้วยการแสดงขับและฟ้อนโดยชาวบ้านที่มาฝึกเป็นนักแสดงสมัครเล่น จากนั้นจึงมีการดื่ม “เหล้าสา” (สุล่าสา) เป็นเหล้าหมักที่ร่วมกันดูดจากไผ่ ในทางทฤษฎีแล้วจึงเป็นการจบลงด้วยอาหารมีนเมาของทุกๆ คนที่มาร่วมพิธีกรรม

ปีที่ผมไปร่วมงานกินเจครั้งแรกอากาศหนาวมาก ฟ้าครีมีในวันที่มีพิธีกรรมรวมของหมู่บ้าน ผมนั่งชมการแสดงกลางแจ้งของบรรดาชาวบ้านบ้านเหนือ อย่างตั้งใจพร้อมๆ กับคอยจ้องนาฬิกาว่าจะถึงเวลาที่จะไปดูชาวบ้านเรือนหนึ่งจัดพิธีหลอนหรือยัง พิธีหลอนสำคัญสำหรับผมเพราะว่าในพิธีจะมีการอ่านรายชื่อบรรพบุรุษที่เขียนใน “โล่ผีเยือน” (หนังสือผีเรือน) พอดีระหว่างการแสดงมีบทขับบทหนึ่งฟังดูน่าสนใจมาก เป็นบทขับว่าด้วยการกินเหล้าของชาวบ้านในเทศกาลกินเจ จึงเจ้าของบทขับตั้งชื่อง่ายๆ ว่า “กินเจอย่าบ้าเหล้า” (ฉลองปีใหมอย่าบ้าเหล้า)

หลังเพลงขับกับการแสดงอีกสองสามชุด ผมรีบวิ่งไปบ้านที่ประกอบพิธีหลอน ทันเวลาได้เห็นหมอผู้เฒ่าเรือนข้างมาประกอบพิธีอ่านรายชื่อในโล่ผีเยือน แต่ได้ยินเพียงไม่ถึงห้านาที พิธีก็จบแล้ว ไม่ทันได้ฟังว่าหมอว่าความว่าอะไรบ้าง เพียงได้เห็นการจัดพานอาหารให้ผี และตัวโล่ผีเยือนซึ่งเป็นรายชื่อคน เขียนด้วยสื่อได้กับอักษรแห่งชาติเวียดนามบนกระดาษจดงานนักเรียน เพียงแผ่นเดียวเท่านั้น ไม่เห็นหมอป้อนอาหารหรือเหล้าให้ผีผ่านช่องที่เจาะไว้ตรงมุมเรือนที่เรียกว่า “กอลอห่ง” อันที่จริงเรือนนี้ก็ไม่มีกอลอห่งด้วยซ้ำ ผมผิดหวังกับพิธีหลอนนิดหน่อย “เพราะไม่เป็นไปตามที่คาดว่าชาวบ้านควรจะจัด” กระทั่งได้รู้ว่าผู้ที่แต่งเพลงกินเจอย่าบ้าเหล้าเป็นภรรยาของน้าลู่วันฮัก (นามสมมุติ) คนที่เป็น “น้องน้า” (น้องน้า) ของเจ้าเรือน น้าฮักจึงอยู่ในฐานะแขกผู้ใหญ่ที่สุดรองจาก “หมอ” ผู้ประกอบพิธีวันนี้ ผมจึงไม่ค่อยสนใจเรื่องหลอนที่เรือนนี้นัก กลับใจจดใจจ่อที่จะไปพบภรรยาน้าฮักมากกว่า อยากรู้ว่าท่านเขียนเพลงขับด้วยอักษรอะไร

เมื่อพิธีการต่างๆ ทั้งการเลี้ยงผีและการเลี้ยงคนจบลง น้าฮักขออนุญาตเจ้าเรือนพาผมไปเที่ยวที่เรือนท่าน ผมจึงได้พบน้าลู่ก๊วยเสียง (นามสมมุติ) ผู้แต่งเนื้อความขับกินเจอย่าบ้าเหล้า น้าเสียงอายุประมาณปลาย 40 ปีปัจจุบันทำไร่ทำนาทำสวนและเป็นแม่บ้าน ท่านเป็นผู้หนึ่งที่มีส่วนร่วมใน hoi phu nu (สมาคมสตรี) ของหมู่บ้านอย่างแข็งขัน น้าเสียงเข้าเรือนไปหยิบสมุดบันทึกส่วนตัวมาเปิดให้ดู ผมตลึงที่ได้เห็นว่าน้าเสียงเขียนเพลงของเธอด้วยสื่อได้ เนื้อเพลงยาว 29 บรรทัด เขียนด้วยปากกาหมึกแห้งลูกคลื่น ลายมือหวัด แต่เรียกได้ว่าเขียนเป็นระเบียบ ตัวอักษรเป็นแบบที่ใกล้เคียงกับ “สื่อได้เก่า (ก่อน 1953)” แต่ลายมือคล้ายกับ “สื่อได้โลงเลียน (1953 – 1956)” มากกว่า ผมจึงพออ่านได้ แต่ก็อ่านยากเพราะไม่มีเครื่องหมายวรรณยุกต์ ไม่แบ่งแยกอักษรบางตัวชัดเจน และมักสลับเสียงอักษรต้นบางตัวเช่น “หล” เป็น “ด” ต่ำ และ “หว” เป็น “บ” ต่ำ ผมขอน้าเสียงถ่ายรูปบทขับไว้ โดยที่ยังไม่มีโอกาสได้สนทนากันได้ ให้ท่านอธิบายความหมายของคำแต่ละคำ ผมเก็บรูปถ่ายบทขับนั้นไว้จนกระทั่งปลายเดือนตุลาคมพ.ศ. 2547 โอกาสจึงอำนวยให้ขึ้นไปเขื่อนลา และได้มีเวลาสนทนากับน้าเสียงและน้าฮักนานๆ ผมถามถึงความหมายของเนื้อเพลง เนื้อหาเป็นการดักเตือนผู้คน ว่าฉลองปีใหม่มันเป็นสิ่งดี และที่ขาดไม่ได้คือการกินเหล้า แต่ควรกินให้พอดี ไม่เช่นนั้นผลเสียจะมีหลายอย่าง และกลายเป็นการทำลายสาระสำคัญของการฉลองกัน พบปะกัน อวยพรกันของญาติมิตรในเทศกาลปีใหม่ นอกจากบทขับนี้ ผมพบว่าน้าเสียงแต่งบทขับความยาวขนาดเดียวกันนี้ไว้อีกมากมาย เป็นสิบๆ บท แทบทั้งหมดของบทขับแต่งด้วยสื่อได้

(รูปบทขับ)

ผมพยายามค้นหามานาน ว่ายังมีการส่งจดหมายที่เขียนด้วยสื่อใต้หรือไม่ แต่นึกไม่ถึงว่าจะได้มาพบโดยบังเอิญเมื่อต้นปีพ.ศ. 2547 ที่บ้านใต้ (นามสมมุติ)หมู่บ้านชนเมืองเซอนลา ระหว่างกำลังนั่งสนทนาเรื่องการใช้สื่อใต้อยู่กับยาก้าวอิ (ชื่อสมมุติ) ยาใต้ผู้เฒ่าอายุกว่า 75 ปีผู้เป็นผู้นำของหมู่บ้านคนหนึ่ง มีจดหมายฉบับหนึ่งส่งมา ลูกชายยาใต้ซึ่งไปทำงานอยู่เมืองอื่นและกลับมาเยี่ยมมารดาตอนปีใหม่ นำจดหมายมายื่นให้พร้อมกับบอกว่า “นี่ไงสื่อใต้” ยาใต้ยื่นจดหมายมาให้ผม เพราะท่านทราบว่าผมอ่านได้และขณะนั้นท่านก็ไม่มีแว่นจึงขอให้ผมอ่านให้ฟัง เป็นจดหมายที่เพิ่งส่งมาจริงๆ ลงวันที่ 12 มกราคม 2547 ส่งมาจากเตียนเบียนผู้ เจ้าหน้าที่ของเป็นภาษาเวียดนาม ในจดหมายมีวงเล็บระบุภาษาเวียดนามอยู่เพียงคำว่า khach san (โรงแรม) และหน่วย km (กิโลเมตร) นอกนั้นเขียนด้วยอักษรไทหมด ผมอ่านได้ไม่คล่องนัก เพราะไม่มีเครื่องหมายวรรณยุกต์ ลายมือสวยพอควร เขียนแบบ “สื่อใต้เก่า (ก่อน 1953)” แต่ก็ปรับปรุงให้ตัวห่างกันมากกว่าสื่อใต้เก่าแท้ๆ คำห่างกัน มีช่องไฟเมื่อจบบรรทัด และแยกแยะตัว “ม” กับตัว “น” ชัดเจนในหลายๆ คำ เรียกได้ว่าใกล้เคียงกับ “สื่อใต้โลงเลื่อน (1953 – 1956)” มาก ใช้ปากกาถูกลิ้นเขียนลงบนกระดาษสมุดจดงาน ขนาดเท่าสมุดจดงานนักเรียน เนื้อหายาวราว 30 บรรทัด เป็นการถามข่าวคราว เล่าเรื่องราวในครอบครัว อวยพรปีใหม่ ผมรู้สึกตื่นเต้นมากที่ได้จับและอ่านจดหมายที่เขียนด้วยสื่อใต้ ส่งให้กันระหว่างคนที่อยู่ในประเทศเวียดนามปัจจุบัน

อันที่จริงผู้ใต้ส่วนใหญ่ที่อยู่ในเขตเมืองหรือใกล้เมือง อย่างเช่นชนเมืองเซอนลา มักมีความสามารถในการสลับภาษาไปมาระหว่างภาษาไทดำกับภาษาเวียดนามขณะที่กำลังสนทนาได้อย่างน่าทึ่ง เรียกได้ว่าคนใต้ที่อยู่ในเขตเมืองหรือใกล้เมืองและที่ยังรู้ภาษาใต้ดี พูดสลับไปมาสองภาษาได้อย่างเป็นธรรมชาติมาก จนราวกับทั้งสองภาษาเป็นภาษาเดียวกัน แต่ไม่ได้หมายความว่าผู้คนจะติดต่อสื่อสารกันด้วยอักษรแห่งชาติเวียดนาม หรือแต่งบทขับด้วยอักษรแห่งชาติ ทำไมผู้คนยังต้องการสื่อสารกันด้วยภาษาใต้ และทำไมการใช้อักษรใต้จึงยังมีบทบาทหรือจะกลับมามีบทบาทสำคัญหากมีการรื้อฟื้นการใช้กันอย่างจริงจัง การทำความเข้าใจในความสัมพันธ์ของการใช้ภาษาเวียดนามและภาษาใต้ในสังคมชาวใต้ในปัจจุบันน่าจะช่วยตอบคำถามดังกล่าวได้บ้าง

ทุกครั้งที่เราไปมีส่วนร่วมอยู่บทสนทนา ผมมักพยายามที่จะจับแบบแผนของการสลับภาษา ว่าเมื่อไรที่ผู้คนใช้ภาษาเวียดนามเมื่อไรใช้ภาษาใต้ ผมพบแบบแผนคร่าวๆ ว่า ประการแรก ในแง่กลุ่มชาติพันธุ์ แน่นอนว่าหากคู่สนทนาชาวใต้ไม่แน่ใจว่าเราเป็นผู้ใต้หรือเปล่า เขาจะใช้ภาษาเวียดนามเป็นลำดับแรก กับคนต่างสัญชาติก็เช่นเดียวกัน ในแง่ภาษาเวียดนามถูกใช้ในฐานะที่เป็นภาษากลางระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ ประการที่สอง ในแง่เนื้อหาหรือเรื่องราวกับการสลับภาษา พบว่าเรื่องราวที่เป็นการเมือง เศรษฐกิจ หรือเรื่องอะไรที่มีความสมัยใหม่ มีศัพท์เทคนิค ภาษาเวียดนามจะมีบทบาทสำคัญ ในทางตรงกันข้าม เรื่องราวที่เป็นความสัมพันธ์ระหว่างบุคคล เครือญาติ หรือในชุมชนหมู่บ้าน ภาษาใต้จะมีบทบาทสำคัญ ปัจจุบันนี้การใช้สื่อใต้จึงมีส่วนสำคัญในระดับของความสัมพันธ์ระดับชุมชนและเครือญาติ ประการที่สาม ความแตกต่างของโอกาสก็มีความสัมพันธ์กับการสลับภาษา แน่นอนว่าโอกาสที่เป็นทางการแม้ว่าคนในที่ประชุมร้อยทั้งร้อยเป็นผู้ใต้ ก็ยังมักใช้ภาษาเวียดนาม ประการที่สี่ คนใต้ในเขตเมืองหรือใกล้เมืองจะสลับภาษาเวียดนามและภาษาใต้ได้ดีกว่าคนใต้ในเขตชนบท ในแง่จำนวนประชากรแล้ว ผมเดาว่าประชากรในเขตชนบทน่าจะมากกว่า 70 % ในเขตเมืองเองส่วนใหญ่คนที่สลับภาษาใต้ดีมักเป็นคนในวัยกลางคนอายุ 30 – 50 เป็นคนกลุ่มที่ติดต่อกับใกล้ชิดกับทั้งคนรุ่นเก่าที่มักใช้ภาษาใต้และคนเวียดนาม ยกเว้นคนรุ่นเก่าอายุกว่า 60 ปีบางคนที่เป็นชนชั้นในสังคม ได้ติดต่อกับคนเวียดนามมาตั้งแต่ยังเป็นวัยรุ่น จากการสนทนากับครูที่สอนเด็กใต้ในชนบทห่างไกล ทุกคนกล่าวว่ามีความลำบากในการสอนมาก เพราะเด็กรู้ภาษาเวียดนามน้อยมาก แต่บทเรียนและแบบเรียนเป็นภาษาเวียดนามหมด ครูในที่ห่างไกลจึงต้องสอนทั้งสองภาษาคือเวียดนามและใต้ไปพร้อมๆ กันก่อนระยะหนึ่ง

เพราะฉะนั้นประชากรที่สลับภาษาได้คล่องจริง ๆ น่าจะเป็นประชากรส่วนน้อย การใช้ภาษาได้จึงยังมีความสำคัญอย่างยิ่งในชุมชนชาวไต และหากชาวบ้านเหล่านี้รู้สือไต การใช้สือไตก็น่าจะมีบทบาทสำคัญในการสื่อสาร โดยเฉพาะอย่างยิ่งใน “ท้องถิ่น” ที่เป็นกลุ่มชาติพันธุ์ไต ในชนบทธรรมเนียมและการใช้วรรณคดีแบบผู้ไต ในความสัมพันธ์แบบเครือญาติ ในสังคมหมู่บ้านสังคมชนบท และในโอกาสที่มีการพบปะกันอย่างไม่เป็นทางการ อย่างไรก็ตาม ที่สำคัญคือการที่นักวิชาการทั้งจากส่วนกลางและในท้องถิ่น รัฐบาลส่วนกลาง และองค์กรระหว่างประเทศที่จะก้าวเข้ามาเป็นผู้ดำเนินการรื้อฟื้นสือไต จำต้องเข้าใจธรรมชาติขององค์ความรู้เกี่ยวกับสือไตและการใช้สือไตดังกล่าว

เมื่อมองย้อนกลับไปยังกระบวนการเปลี่ยนแปลงทั้งหมด จะเห็นได้ว่าสือไตเป็นองค์ความรู้ท้องถิ่นที่มีบทบาทในสังคมผู้ไตมาตลอด โดยเฉพาะอย่างยิ่งในระบอบของการก่อสร้างสร้างชาติตั้งแต่หลังประเทศเปลี่ยนแปลงการปกครองในคริสต์ทศวรรษ 1940s เป็นต้นมาถึงปัจจุบัน หลังการเปลี่ยนแปลงการปกครอง ดูเหมือนว่าจะมีความพยายามสร้างเอกภาพ ลดความหลากหลายให้กับสือไต แต่ความพยายามดังกล่าวล้มเหลว ทั้งนี้ด้วยพลังของความหลากหลายของชนกลุ่มย่อยและวัฒนธรรมย่อย ที่ท้าทายการสร้างมาตรฐานให้กับสือไต ในแง่ที่แทนที่จะเป็นว่าท้องถิ่นย่อยๆ หรือกลุ่มวัฒนธรรมย่อยๆ เหล่านี้จะค่อยๆ ถูกกลืนกลายโดยวัฒนธรรมกลุ่มใหญ่ หรือถูกผลักให้ตกไปเป็นชายขอบ ในทางตรงกันข้าม ท้องถิ่นหรือวัฒนธรรมย่อยๆ เหล่านี้กลับแสดงบทบาทอย่างทรงพลังในกระบวนการก่อตัวของรัฐชาติสมัยใหม่ แทนที่กระบวนการในการจัดการกับความรู้เรื่องสือไตและการใช้สือไตจะนำไปสู่การเป็นมาตรฐาน ในปัจจุบันเรากลับเห็นความหลากหลายและกว้างขวางของการใช้และรื้อฟื้นสือไต การต่อรองระหว่างท้องถิ่นกับส่วนกลาง ระหว่างท้องถิ่นด้วยกันเอง และภายในท้องถิ่นเอง เติบโตด้วยสีสันและรายละเอียดอันซับซ้อน และกระบวนการอันซับซ้อนดังกล่าวก็น่าจะยังคงดำเนินสืบเนื่องต่อไป จึงยังไม่อาจสรุปได้ง่ายๆ ว่าทิศทางของการจัดการต่อองค์ความรู้ของการใช้สือไตจะเป็นไปในทางกำจัดความหลากหลายและผลักให้สือไตไปจนมุม

บรรณานุกรม

- Anderson, Benedict. 1992. *Imagined Community: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Ban chap hanh Dang, bo Dang cong san Viet Nam Tinh Son La. 1994. *Lich su Dang bo Tinh Son La: tap II (1954 – 1975)*. (ประวัติศาสตร์พรรคฯ จังหวัดเซอนลา: ตอนที่ 2) Ha Noi: Chin tri Quoc gia.
- Ban tuyen giao Tinh uy Son La. 2000. *Cach Manh Thang Tam nam 1945 o Son La*. (การปฏิวัติในเดือน 8 ปี 1945 ที่เซอนลา) Ha Noi: Chinh tri Quoc gia.
- Bao tang Cach mang Viet Nam va Bao tang Son La. 1993. *Suoi Reo nam ay* (“หยาดน้ำ”ในปีนั้น) Ha Noi: Van hoa thong tin.
- Basso, Keith. and Anderson, N. 1990. “A Western Apache Writing System: The Symbols of John Silas” In *Western Apache Language and Culture*, ed. K. Basso. Tucson: University of Arizona Press, pp. 25-52.
- Boyarín, Jonathan (ed). 1992. *The Ethnography of Reading*. Berkeley: University of California Press.
- Besnier, Niko. 1997. “Literacy and Feelings: The Encoding of Affect in Nukulaelae Letters” In *Cross-cultural Approaches to Literacy*, ed. Brian Street. Cambridge: Cambridge University Press: pp. 62-86.
- Cam Cuong. 1993. *Tim hieu van hoc dan toc Thai o Viet Nam*. (ทำความเข้าใจวรรณคดีกลุ่มชาติพันธุ์ไทในเวียดนาม) Ha Noi: Khoa hoc xa hoi.

- Cam Cuong. 1999. "Thai Writing as Quarantee of Thai Culture in Vietnam" *Vietnamese Studies*. 134:32-42.
- Cam Trong. 1978. *Nguoi Thai o Tay Bac Viet Nam*. (คนไทยในภาคตะวันตกเฉียงเหนือของเวียดนาม) Ha Noi: Khoa hoc xa hoi.
- Cam Trong va Cam Quynh. 1960. *Quam to muong (ke chuyen ban muong)*. (กว่ามโตเมือง: เล่าเรื่องบ้านเมือง) Ha Noi: Su hoc.
- Cam Trong va Kashinaka Masao. 2003. *Danh sach Ho Lo Cam o huyen Mai Son*. (รายชื่อบุคคลในตระกูลลือกำแหงอำเภอมายซอน) Ha Noi: Chinh tri Quoc gia.
- เชเดส, ยอร์ช 2507 *ตำนานอักษรไทย ตำนานพระพิมพ์ การขุดที่พิกัดและความสำคัญต่อประวัติศาสตร์ไทย ศิลปสมัยสุโขทัย ราชธานีแห่งแรกของไทย* กรุงเทพฯ: องค์การค้าของคุรุสภา
- Chamberlain, James R. 19?? "The Black Tai Chronicle of Muang Mouay: Part I: Mythology" *Mon-Khmer Studies* 21:19-55.
- Camitta, Miriam. 1997. "Vernacular Writing: Varieties of Literacy among Philadelphia High School Students" In *Cross-cultural Approaches to Literacy*, ed. Brian Street. Cambridge: Cambridge University Press: pp. 228-246.
- Condominas, Georges. 1990. *From Lawa to Mon, from Saa' to Thai: historical and anthropological aspects of Southeast Asian social spaces*, Canberra: Departnemt of Anthropology, Australian National University.
- Dang Nghiem Van. (chu bien) 1977. *Tu lieu lich su va xa hoi dan toc Thai*. (เอกสารประวัติศาสตร์และสังคมกลุ่มชาติพันธุ์ไท) Ha Noi: Khoa hoc xa hoi.
- DeFrancis, John. 1977. *Colonialism and Language Policy-in Viet Nam*. The Hague: Mountain Publishers.
- Enwall, Joakim. 1995. *Hmong Writing System in Vietnam: A Case Study of Vietnam's Minority Language Policy*. Stockholm: Center for Pacific Asia Studies, Stockholm University.
- Esman, Milton J. 1990. "Language Policy and Political Community in Southeast Asia" In *Language Policy and Political Development*, ed. Brian Weinstein. Norwood: Ablex Publication.
- Gal, Susan. 1989. "Language and Political Economy" *Annual Review of Anthropology*. 18:345-367.
- Gedney, William J. *Selected Papers on Comparative Tai Studies*. Michigan: Center for South and South East Asian Studies, 1989
- Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- George, Kenneth M. 1990. "Felling a Song with a New Axe: Writing and the Reshaping of Ritual Song Performance in Upland Sulawesi" *Journal of American Folklore*. 103(407):1-23.
- Goody, Jack. 1968. (ed.) *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goody, Jack. 1986. *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goody, Jack. 2000. *The Power of the Written Tradition*. Washington: Smithsonian Press.
- Gough, Kathleen. 1968. "Literacy in Kerala" In *Literacy in Traditional Societies*, ed. Jack Goody.

- Cambridge: Cambridge University Press: pp. 132-160.
- Hartman, John F.: 1985. "Dating White Thai and Black Thai Scripts" A paper presented at the 18th International Conference on Sino-Tibetan Language and Linguistics, Ramkhamhaeng University Bangkok.
- Hoang Tue, et al. 1984. *Ngon ngu cac dan toc thieu so o Viet Nam va chinh sach ngon ngu*. (ภาษาของชนกลุ่มน้อยในเวียดนามและนโยบายภาษา) Ha Noi: Khoa hoc xa hoi.
- Keyes, Charles F. 1996. "Who Are the Tai? Reflection of the invention of identities" In *Ethnic Identity: Creation, Conflict, and Accommodation* (3rd ed.), ed. L. Romanacci-Ross and G. DeVos. Altamira, pp. 148-149.
- Kroskrity Paul V, ed. 2000. *Regimes of Language: Ideologies, Politics, and Identities*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Kulick, Don and Stroud, Christopher. 1997. "Conceptions and Uses of Literacy in a Papua New Guinean" In *Cross-cultural Approaches to Literacy*, ed. Brian Street. Cambridge: Cambridge University Press: pp. 30-61.
- Kwaam4 to4 meuang4 tay4. (กว่ามโตเมืองไต) 1986. De Moines: Tai Studies Center.
- Levi-Strauss, Claude. 1963. *Structural Anthropology*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Ngo Duc Thinh va Cam Trong. 1999. *Luat tuc Thai o Viet Nam (tap quan phap)* (กฎหมายพื้นเมืองไทในเวียดนาม (ชนบธรรมเนียม)) Ha Noi: Van hoa dan toc.
- ภักทิยา ยิมเรวัต 2544 *ประวัติศาสตร์ไทดำในสิบสองจุไทย กรุงเทพฯ: สำนักงานส่งเสริมการวิจัยแห่งชาติ*
- Penth, H. 1986. "Thai Scripts: An Outline of Their Origin and Development" In *Yunnan*. Princess Galyani Vaddhana. Bangkok: Watthanaphanit, pp. 246-249.
- Scott, James C. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Scott, James C. 1998. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.
- Schieffelin, Bambi B. 2000. "Introducing Kaluli Literacy: A Chronology of Influences" In *Regimes of Language: Ideologies, Politics, and Identities*, ed. Kroskrity PV. Santa Fe: School of American Research Press, pp. 293-327.
- Smalley, William, et al.. 1990. *Mother of Writing: The Origin and Development of a Hmong Messianic Script*. Chicago: University of Chicago Press.
- So van hoa thong tin Son La. 1997. *Khwaam khap su: 3 tap*. (ความขั้สือ: 3 เล่ม) Son La: Hoi van nghe
- Street Brian. 1995. *Literacy in Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Street Brian, ed. 1997. *Cross-cultural Approaches to Literacy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thanh Ha. 1968. "The Language of National Minorities and the Creation or Improvement of Their Scripts" *Vietnamese Studies*. 15:121-136.

Tran Tri Doi. 1999. *Nghien cuu ngon ngu cac dan toc thieu so Viet Nam*. (วิจัยภาษาชนกลุ่มน้อยในเวียดนาม)
Ha Noi: Dai hoc Quoc gia Ha Noi.

Vien ngon ngu hoc. 2002. *Canh huong va chinh sach nhon ngu o Viet Nam*. (สถานการณ์และนโยบายภาษา
ในเวียดนาม) Ha Noi: Khoa hoc xa hoi.

Vien thong tin khoa hoc xa hoi. 2002. *Nghien cuu ngon ngu cac dan toc thieu so o Viet Nam trong nhung
nam 90*. (การวิจัยภาษาชนกลุ่มน้อยในเวียดนามช่วงทศวรรษ 90) Ha Noi: Thong tin khoa hoc xa hoi.

Voloshinov, VN. 1993. *Marxism and the Philosophy of Language*. Cambridge: Harvard University Press.

Zinoman, Peter. 2001. *The Colonial Bastille: A History of imprisonment in Vietnam, 1862 – 1940*. Berkeley:
University of California Press.

ศาสตร์ สี่ สี สี่ไต

ความ(ไม่)รู้กับเดียดนาหลังปฏิวัติ

วันที่ 25 มีนาคม 2547

ห้อง 407 เวลา 10.15-12.15 น.

ฝ่ายบริหารงานบุคคลครั้งที่ 3

มหาวิทยาลัยสุโขทัย

24-26 มีนาคม 2547 ณ ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร

สนับสนุนการประชุมโดย

สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย(สกว.)



“ผู้ถือกุญแจกล่องใส่เงิน” : ลัทธิพิธีเจ้าแม่สามตำหนัก-สี่ตำหนัก และพื้นที่ผู้หญิงยุคหลังสังคมนิยมเวียดนาม

(A Money Box Keeper: Tam Phu-Tu Phu Cult and Women Space in post-Socialism Vietnam)

ศิลปกิจ คีชันติกุล

บทคัดย่อ

เวียดนามเป็นสังคมหนึ่งที่ได้รับอิทธิพลอย่างสูงจากลัทธิขงจื้อ ซึ่งเป็นลัทธิที่ให้ความสำคัญกับผู้ชาย หรือมีผู้ชายเป็นจุดศูนย์กลาง ทำให้สถานภาพและบทบาททางสังคมวัฒนธรรมของผู้หญิงตกเป็นรองผู้ชาย คูเหมือนองค์ความรู้ชุดนี้จะเป็นองค์ความรู้กระแสหลักที่ครอบงำความรู้และความเข้าใจต่อสังคมเวียดนามของคนนอก (คนไทย) หรือผู้ที่เริ่มต้นเรียนรู้สังคมแห่งนี้ อย่างไรก็ตาม ได้มีข้อเขียนหลายชิ้นที่ย้ำและยืนยันว่า แท้จริงแล้วสถานภาพและบทบาทของผู้หญิงเวียดนามนั้นไม่ได้ด้อยค่าแต่อย่างใด เพราะผู้หญิงยังมีที่ทางของตนเอง โดยเฉพาะในครอบครัว

จากการศึกษาลัทธิพิธีเจ้าแม่สามตำหนัก-สี่ตำหนัก (Tam phu-Tu phu) ในเขตกรุงฮานอย, เวียดนาม ตั้งแต่เดือนพฤศจิกายน พ.ศ. 2545 เป็นต้นมา พบว่าผู้หญิงเวียดนามได้อาศัยลัทธิพิธีดังกล่าวเป็นเครื่องมือในการเน้นย้ำความคงอยู่และที่ทางของตนเอง โดยเฉพาะพื้นที่ทางเศรษฐกิจของครอบครัวท่ามกลางกระแสการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจสังคมของเวียดนามยุคหลังสังคมนิยมในปัจจุบัน ในฐานะที่ได้ชื่อว่าเป็น “ผู้ถือกุญแจกล่องใส่เงิน” (Tay hom chia khoa) ของครอบครัว

คำหลัก ลัทธิพิธีทรงเจ้า พื้นที่ผู้หญิง การเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจสังคมยุคหลังสังคมนิยม

อุดมการณ์ขงจื๊อ : อิทธิพลต่อผู้หญิงเวียดนาม

อุดมการณ์ขงจื๊อเป็นอุดมการณ์หนึ่งที่ดีได้ว่ามีอิทธิพลต่อสังคมและวัฒนธรรมของเวียดนามเป็นอย่างมาก กล่าวโดยทั่วไปแนวความคิดของอุดมการณ์ขงจื๊อนั้นหมายถึงแนวปฏิบัติต่อความสัมพันธ์ของคนในสังคม ทั้งในระดับครอบครัวและในระดับสังคม การได้รับอิทธิพลจากอุดมการณ์ขงจื๊อนั้น ย่อมส่งผลต่อพื้นที่และบทบาทของผู้หญิง ทั้งในระดับครอบครัวและในระดับสังคม ซึ่งเป็นประเด็นที่ถกเถียงกันอยู่ไม่น้อยว่าสังคมและระบบครอบครัวของเวียดนามได้รับอิทธิพลความคิดของอุดมการณ์ขงจื๊อที่มีอิทธิพลมาจากจีนมากเพียงไหน ซึ่งระดับของความเข้มข้นเคร่งครัดของอุดมการณ์ขงจื๊อ ย่อมส่งผลต่อหน้าที่และพื้นที่ของผู้หญิงแตกต่างกันไปในแต่ละสังคม

การศึกษาเกี่ยวกับอุดมการณ์ขงจื๊อที่มีต่อบทบาทผู้หญิงเวียดนาม อาจแบ่งออกได้เป็นสองกระแส กล่าวคือ กระแสแรกคือแนวคิดที่ว่าหน้าที่และบทบาทของผู้หญิงอยู่ภายใต้การดูแลของผู้ชายตามแบบแผนปฏิบัติของอุดมการณ์ขงจื๊อ ความคิดดังกล่าวเป็นเสมือนชุดความคิดที่มีต่อการมองบทบาทของผู้หญิงและผู้ชายในลักษณะของหน้าที่ทางสังคมและเป็นกรอบของความสัมพันธ์ในครอบครัว ความคิดของขงจื๊อที่ว่า “เมื่อเป็นเด็กเธอจะต้องเชื่อฟังผู้เป็นพ่อ เมื่อเธอแต่งงานจะต้องเชื่อฟังสามี เมื่อสามีตายเธอต้องเชื่อฟังลูกชายคนโต” (Tai gia tong phu, xuat gia tong phu, phu tu tong tu) ซึ่งอาจกล่าวได้ว่าเป็นความคิดของการยกย่องผู้ชายและกดทับผู้หญิง (trong nam khinh nu)² ความคิดขงจื๊อดังกล่าวส่งผลให้ผู้หญิงต้องยอมจำนนต่อผู้ชาย ในขณะที่สังคมเปิดโอกาสให้ผู้ชายสามารถมีผู้หญิงอื่น แต่ผู้หญิงจะต้องอยู่ในศีลธรรมของความซื่อสัตย์ต่อสามีเมื่อสามีเสียชีวิตจะต้องอดทนหมั่นเลี้ยงดูลูกเต้าและเฝ้าเซ่นไหว้สามี และหน้าที่สำคัญของการเป็นผู้หญิงก็ต้องเกิดลูกชายให้กับสามี หากไม่สามารถให้กำเนิดลูกชาย ภรรยาอาจต้องไปหาหญิงอื่นมาให้สามี³

อิทธิพลของลัทธิขงจื๊อที่มีต่อระบบครอบครัวแบบดั้งเดิมของเวียดนามนั้น มีมาอย่างยาวนานและมามีอิทธิพลสูงสุดในสมัยราชวงศ์เล (ศตวรรษที่ 15) เรื่อยมาจนถึงราชวงศ์เหงียน ก่อนจะลดความสำคัญลงเมื่อเวียดนามตกเป็นอาณานิคมของฝรั่งเศสปลายศตวรรษที่ 19 โดยเฉพาะเมื่อรัฐบาลเจ้าอาณานิคมสั่งให้ยกเลิกระบบการสอบเข้ารับราชการแบบขงจื๊อ⁴ อย่างไรก็ตาม ความคิดขงจื๊อยังคงมีอิทธิพลต่อระบบครอบครัวเวียดนามเช่นเดิม งานเขียนของ Mai Huy Bich ชี้ให้เห็นว่า อิทธิพลของลัทธิขงจื๊อเป็นปัจจัยหนึ่งในการก่อรูปของครอบครัวเวียดนาม อิทธิพลดังกล่าวไม่เพียงครอบคลุมชีวิตทางสังคม แต่ยังครอบคลุมถึงวิถีชีวิตเกี่ยวกับครอบครัวของเวียดนาม ครอบครัว

¹ แนวคิดของอุดมการณ์ขงจื๊อ หมายถึงแนวปฏิบัติที่มีต่อความสัมพันธ์ของคนในสังคม โดยแบ่งเป็นความสัมพันธ์ระดับใหญ่และเล็ก ความสัมพันธ์ที่มีต่อสังคมระดับใหญ่คือ ความสัมพันธ์ระหว่างสวรรค์ กับจักรพรรดิ ระหว่างจักรพรรดิกับขุนนางและระหว่างขุนนางกับประชาชน ส่วนความสัมพันธ์ระหว่างสังคมระดับเล็กคือ ความสัมพันธ์ระดับสามียและภรรยา พ่อและลูก พี่และน้อง อาจารย์และศิษย์ และเพื่อนกับเพื่อน (Stephen O'Harrow “Vietnamese Women and Confucianism: Creating Spaces from Patriarchy” in *Male and Female in Developing Southeast Asia*. Wazir Jahan Karim (ed.), 1995, p. 162)

² Ho Duc Tho. Mau Lieu Su Thi. HN: Nxb van hoa dan toc, 2000, p.19

³ Nguyen Thi Thanh Binh, Dana Healy. *Cac Khia Canh van hoa Viet Nam*. HN: Nxb the gioi, 2002, pp. 69-70

⁴ Nguyen Thi Thanh Binh, Dana Healy, Ibid, p. 44

ครัวจะมีอำนาจให้ขาดเหนือสมาชิกในครอบครัว บุคคลไม่มีเสรีภาพอย่างเป็นรูปธรรมและไม่มีความเป็นอิสระส่วนตัว

ในขณะที่ชวนงานการศึกษาอีกกระแสหนึ่งมองว่า แม้อิทธิพลของลัทธิขงจื้อที่เน้นความเป็นใหญ่ของผู้ชายจะครอบงำระบบครอบครัวของเวียดนาม แต่ในความเป็นจริงแล้วผู้หญิงเวียดนามยังคงมีความเท่าเทียมกันกับผู้ชายและมีพื้นที่ของตนเองที่ชัดเจนในครอบครัว ซึ่งอิทธิพลของขงจื้อที่เข้มงวดมักอยู่ในครอบครัวของชนชั้นสูงในสังคม ส่วนครอบครัวของสามัญชนมักอิงอยู่กับจารีตแบบพื้นบ้าน⁶

Insun Yu ศึกษากระบวนการกฎหมายและสังคมของเวียดนามสมัยศตวรรษที่ 17⁷ และ 18⁸ ได้ชี้ให้เห็นว่าครอบครัวแบบจารีตของเวียดนามนั้นผู้ชายไม่ได้เป็นใหญ่ดังเช่นครอบครัวแบบขงจื้อจริง ๆ เพราะผู้หญิงมีความเท่าเทียมกับผู้ชายในครอบครัว เมื่อเปรียบเทียบกับระบบครอบครัวแบบขงจื้อของจีนที่พ่อจะมีอำนาจเหนือสมาชิกคนอื่น ๆ ในครอบครัว ส่วนลักษณะครอบครัวของเวียดนามจะมีความเท่าเทียมกันระหว่างสามีกับภรรยา ในครอบครัวเวียดนามภรรยาหรือแม่มีบทบาทที่สำคัญ ลูกสาวมีสิทธิทางมรดกเท่าเทียมกับลูกชายและมีสิทธิเช่นให้บุตรพรบุรุษในกรณีที่ครอบครัวนั้นไม่มีลูกชาย ผู้หญิงและผู้ชายมีสิทธิในทรัพย์สินก่อนการแต่งงานของตนเอง หากหย่าร้างให้แบ่งทรัพย์สินเท่า ๆ กันในแต่ละฝ่าย การแต่งงานแบบคลุมถุงชนมักเกิดกับครอบครัวของชนชั้นสูงเท่านั้น ส่วนสามัญชนมักแต่งงานโดยไม่ได้คลุมถุงชน⁹ งานเขียนของ Tran Quoc Vuong ก็ชี้ให้เห็นว่าพื้นฐานดั้งเดิมคนเวียดนามให้ความสำคัญกับแม่และภรรยาในขณะที่ลัทธิขงจื้อให้ความสำคัญพ่อหรือสามี⁸ อีกทั้งงานเขียนของ Stephen O'Harrow ก็ยังได้เน้นย้ำให้เห็นว่าผู้หญิงเวียดนามสามารถสร้างที่ทางให้กับตนเองได้ภายใต้ระบบสังคมที่ผู้ชายเป็นใหญ่⁹

ผู้เขียนนำเอาลัทธิพิธีเจ้าแม่สามตำหนัก-สี่ตำหนัก มาเป็นตัวแทนหนึ่งเพื่อแสดงให้เห็นว่าแท้จริงแล้วสังคมเวียดนามเปิดและยอมรับที่ทางและสถานภาพของความเป็นผู้หญิง โดยเฉพาะมิติที่เชื่อมสัมพันธ์กับระบบเศรษฐกิจของครอบครัว ซึ่งถือเป็นพื้นที่ที่สำคัญของผู้หญิงเวียดนาม การเข้าร่วมลัทธิพิธีดังกล่าวก็เพื่อที่จะตอบสนองความต้องการของผู้หญิงในการเน้นย้ำที่ทางและสถานภาพในครอบครัวของตนเอง

⁵ Le Ngoc Van "Overview of Research on the Vietnamese family during DOIMOI ใน Family and Women studies, no 1 (June 2002) p. 19

⁶ Le Ngoc Van, Ibid, p. 19

⁷ Le Ngoc Van, Ibid, p. 19

⁸ Le Ngoc Van, Ibid, p. 20

⁹ Stephen O'Harrow "Vietnamese Women and Confucianism: Creating Spaces from Patriarchy" in Male and Female in Developing Southeast Asia. Wazir Jahan Karim (ed.), 1995, pp. 161-180

พื้นที่ผู้หญิงในสังคมเวียดนาม

อาจกล่าวได้ว่าพื้นที่ของผู้หญิงในสังคมเวียดนามประกอบด้วย พื้นที่ในระดับรัฐ ซึ่งเป็นความคาดหวังของรัฐในการสร้างภาพลักษณ์ของความเป็นผู้หญิง หรือก็คือความเป็นผู้หญิงที่รัฐอยากให้เป็น พื้นที่ในครอบครัว ซึ่งสะท้อนออกถึงความรับผิดชอบในความเป็นเมียและแม่ และพื้นที่ทางเศรษฐกิจที่ได้รับการครอบครองโดยผู้หญิง

-พื้นที่ระดับรัฐ

ตำนานของวีรสตรีที่เสียสละชีพเพื่อชาติ ในการลุกขึ้นเป็นผู้นำกอบกู้เอกราชจากการตกเป็นอาณานิคมของจีน ได้รับการผลิตซ้ำในแบบเรียนประวัติศาสตร์ระดับชั้นมัธยมศึกษาตอนต้นของเวียดนาม เพื่อต้องการเน้นย้ำพื้นที่ทางประวัติศาสตร์ในการสร้างชาติบ้านเมืองของผู้หญิงตั้งแต่อดีตเรื่อยมาจนถึงปัจจุบัน เรื่องราวของฮาย บ่าจิงวีรสตรีเวียดนามจึงปรากฏขึ้น ในแบบเรียนบันทึกไว้ว่า จิงจิกและจิงญูลูกสาวของเจ้านายผู้ปกครองอำเภอเมลิง จังหวัดชาวจี (บริเวณจังหวัดห่าดัยในปัจจุบัน) ทนต่อสภาพการตกเป็นผู้ถูกปกครองจากจีนไม่ไหว จึงได้รวบรวมสมัครพรรคพวกเพื่อลุกขึ้นต่อต้านการปกครองของจีน รวบรวมผู้คนในไม่ช้าปี ค.ศ. 40 กองกำลังของฮาย บ่าจิงได้ลุกขึ้นสู้และเข้ายึดเมืองเมลิง หลังจากนั้นได้ยกกองกำลังเข้ายึดเมืองโก่วลาวและเมืองลวีเลวซึ่งเป็นเมืองศูนย์กลางการปกครองของเจ้าอาณานิคมจีน นั่นคือชัยชนะครั้งแรกของเวียดนามที่สามารถปลดแอกจากการตกเป็นอาณานิคมของจีนโดยมีผู้หญิงเป็นผู้นำและสถาปนาตนเองเป็นกษัตริย์ในเวลาต่อมา อย่างไรก็ตาม รวบรวมผู้คนในปี ค.ศ. 43 จีน ได้ส่งกองกำลังหลายหมื่นนายลงมาตีเวียดนามอีกครั้ง ด้วยกองกำลังศัตรูที่มากกว่าทำให้ท้ายที่สุดฮาย บ่าจิงต้องเสียชีวิตที่เก็มเค แม้การลุกขึ้นต่อสู้ของฮาย บ่าจิงจะไม่ประสบความสำเร็จแต่ได้แสดงให้เห็นประชาชนเวียดนามประจักษ์ถึงความรักชาติและต้องการอิสรภาพ¹⁰ ต่อมาได้ปรากฏเรื่องราวของบ่าเจี๋ยผู้หญิงที่ลุกขึ้นเป็นผู้นำในการปลดแอกจากการตกเป็นอาณานิคมของจีนอีกครั้งหนึ่ง เรื่องราวเกิดขึ้นในปี ค.ศ. 248 บ่าเจี๋ยด้วยวัยเพียง 19 ปี ด้วยความคิดที่ต้องการปลดแอกให้แก่บ้านเมืองจึงได้รวบรวมสมัครพรรคพวก จากนั้นจึงลุกขึ้นต่อต้านการปกครองของจีนจนสำเร็จ แต่ท้ายที่สุดจีนได้ยกกองกำลังกลับมายึดครองเวียดนามอีกครั้งหนึ่ง ทำให้บ่าเจี๋ยต้องเสียชีวิตตนเองที่ภูเขาดัง จังหวัดแทงหัว¹¹

การเสียสละเพื่อชาติ ยังคงได้รับการถ่ายทอดและถือเป็นปฏิบัติการอย่างหนึ่งของรัฐที่พยายามเรียกร้องให้ผู้หญิงสนองตอบความต้องการของรัฐดังกล่าว การก่อตั้งสหภาพผู้หญิงเวียดนาม (Vietnamese Women Union) ช่วงต้นทศวรรษที่ 1930 เพื่อสนับสนุนการกอบกู้เอกราชจากเจ้าอาณานิคมฝรั่งเศสและสหรัฐอเมริกาในเวลาต่อมานั้น อาจกล่าวได้ว่าสหภาพผู้หญิงคือหน่วยงานที่พยายามกระตุ้นให้ผู้หญิงเวียดนามเห็นความสำคัญต่อการเสียสละเพื่อชาติบ้านเมือง เพราะผู้หญิงถือเป็นมวลชนที่สำคัญกลุ่มหนึ่ง ดังนั้นจึงเกิดนโยบายและคำขวัญต่างๆ เพื่อเรียกร้องให้ผู้หญิงร่วมปฏิบัติ หลังจากได้รับชัยชนะจากเจ้าอาณานิคมฝรั่งเศส ผู้หญิงได้รับการเรียกร้องให้ใส่ใจกับการผลิต จัดงานนโยบายของรัฐบาล มีความรู้ในทางการเมือง วัฒนธรรมและเทคโนโลยี ดูแลครอบครัว และถูก และเข้าร่วมจัดการดูแลทางเศรษฐกิจ (ค.ศ.1961-1965) แต่ในช่วงที่ต้องทำสงครามกับสหรัฐอเมริกาผู้หญิงได้รับการเรียกร้องให้เสียสละ ซึ่งกลายมาเป็นความรับผิดชอบ 3 ประการ คือ ค่การผลิตและการงาน ค่ครอบครัว และค่อการป้องกันประเทศชาติ(ค.ศ.1965-1975) คำขวัญดังกล่าวมีส่วนผสมมาจากหลักการผลิตแบบ

¹⁰ Nguyen Kien, Nguyen Cao Luy. Lịch sử 6. HN: Nxb giao duc, 2001, pp. 49-54

¹¹ Nguyen Kien, Nguyen Cao Luy, Ibid, pp. 67-68

สังคมนิยมและหลักศีลธรรมของขงจื๊อที่เน้นความบริสุทธิ์ การทำงานหนัก ประพฤติตนที่เหมาะสม ซึ่งรัฐเวียดนามนำมาปรับใช้เพื่อตอบสนองบริบททางสังคมการเมืองแบบใหม่ ความคาดหวังเดิมของสังคมที่มีต่อผู้หญิงที่เน้นบทบาทและความรับผิดชอบเฉพาะพื้นที่ในครอบครัว ต้องกลายมามีหน้าที่รับผิดชอบที่เพิ่มขึ้นในระดับประเทศ คือ ต้องแก่งแย่งงานของชาติและงานของครอบครัว(gioi viec nuoc dam viec nha)¹²

-พื้นที่ในครอบครัว

นอกเหนือจากความคาดหวังต่อการเสียสละของผู้หญิงในระดับรัฐ สังคมยังคาดหวังถึงการแสดงบทบาทของความเป็นเมียและแม่ คือบทบาทของการเป็นแม่บ้านที่มีหน้าที่หลักในการดูแลจัดการเรื่องราวต่าง ๆ ภายในครอบครัว รวมทั้งการดูแลลูกเต้า ผู้เขียนจึงยกบทกวีของนักกวีหญิงเวียดนามมาสะท้อนภาพดังกล่าวเพื่อจะได้เข้าใจความเป็นผู้หญิงเวียดนามมากขึ้น .

“...พวกผู้ชายคิดค้นรถไฟได้ดิน ขีปนาวุธ เครื่องบิน...

ฉันเป็นเพียงแค่พวกผู้หญิงธรรมดาไร้ชื่อไร้เสียง

ทุกวันวุ่นอยู่กับงานครัว

ชีวิตลำบากต้องทำอะไรดี

ข้าวสาร ขนมน้ำมัน ปูนอย่างไรจึงจะพอ

หัวสมองมีแต่คิดเรื่องจับจ่ายซื้อของ

มะเขือ มันหมู กะปิ ผัก

...

ฉันยังต้องเข้าคิวซื้อเนื้อ

ซื้อรองเท้าแตะให้ลูกไปโรงเรียน

ฉันให้ความสนใจกับสุนัข, ยาสีฟัน

ห่วงปีกเสื้อผ้าใช้สามปีและลูกได้อบอุ่น

...

ฉันเป็นเพียงผู้หญิงธรรมดาในโลก

ทุกวันวุ่นอยู่กับงานครัว

ฉันไม่มีรถไฟได้ดิน ขีปนาวุธ เครื่องบิน

ยังไม่มียานอวกาศ

ฉันมีเพียงกระทะ หม้อ ไฟ

มีความรักและคำกล่อมลูก...”¹³

ในระดับครอบครัว บทบาทที่สำคัญที่สุดของความเป็นผู้หญิงเวียดนามคือความรับผิดชอบต่อครอบครัว และลูก นั่นหมายถึงว่าผู้หญิงต้องทำงานหนักและเสียสละความสุขส่วนตัวเพื่อความสุขของครอบครัว เมื่อเปรียบเทียบกับผู้ชาย ผู้หญิงมีความรู้สึกถึงความรับผิดชอบต่อครอบครัวสูงกว่า เพราะเป็นที่รับรู้กันว่าผู้ชายมีความเป็น

¹² Tine Gammeltoft. “Faithful, heroic, resourceful: Changing images of women in Vietnam” in *Vietnamese society in transition: The daily politics of reform and change*. John Kleinen (ed.) Het Spinhuis, 2001, p. 272

¹³ Xuan Quynh. *Tho tru tinh*. HN: Nxb hoi nha van, 2001, pp. 14-15

อิสระและขีดหุ่นมากกว่า ผู้หญิงต้องคิดและกังวลเรื่องในครอบครัวและการดูแลลูกได้¹⁴ ดังนั้นลูกเต้าจะเป็นคนดีหรือไม่ดีขึ้นอยู่กับผู้เป็นแม่หรือยาย ดังสำนวน “ลูกเกรเพราะแม่ หลานเกรเพราะย่า”(con hu tai me, chau hu tai ba)¹⁵ ภาพลักษณ์ของความเป็นแม่นั้นดูยิ่งใหญ่มาสำหรับผู้หญิง การดูแลครอบครัวในเรื่องต่างๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเรื่องเศรษฐกิจในครอบครัว การบริหารจัดการและตัดสินใจในการจับจ่ายล้วนแต่เป็นหน้าที่ของผู้หญิงทั้งสิ้น คุณสมบัติข้อหนึ่งของการเลือกภรรยาที่สำคัญในอดีตที่ คือ ผู้หญิงที่ดีควรเป็นคนที่มีจิตต่อรองราคาและเลือกซื้อสินค้า¹⁶ ทั้งนี้เพื่อแสดงให้เห็นถึงศักยภาพและความสามารถในการดูแลครอบครัวของเธอ

เพราะฉะนั้นอาจกล่าวได้ว่า พื้นที่และความสำคัญของผู้หญิงในสังคมเวียดนามยังคงมีอยู่ ทั้งในสายตาของรัฐผู้หญิงก็ยังเป็นกำลังหลักในการพัฒนาและสร้างชาติ อีกทั้งในพื้นที่ครอบครัวผู้หญิงก็ยังมียบทบาทในด้านจัดการเรื่องต่างๆในครอบครัว ดังนั้นจึงเห็นได้ว่าผู้หญิงยังได้รับการยกย่องและให้ความสำคัญจากสังคม

-พื้นที่ทางเศรษฐกิจ

หลังจากความล้มเหลวของนโยบายการค้าเสรีแบบสังคมนิยมที่เน้นการใช้แรงงานในโรงงานและระบบสหกรณ์ ปลายทศวรรษที่ 80 พรรคและรัฐเวียดนามได้หันมาดำเนินนโยบายการเปิดประเทศและเน้นระบบเศรษฐกิจการตลาด ที่มุ่งเน้นความเป็นอุตสาหกรรมและความทันสมัยที่เปิดโอกาสให้เอกชนสามารถดำเนินธุรกิจและเน้นเจ้าของกิจการ แม้นโยบายดังกล่าวจะดำเนินมาเกือบ 20 ปีแล้วก็ตาม แต่หัวใจของระบบเศรษฐกิจของเวียดนามยังคงเป็นระบบธุรกิจขนาดเล็กหรือธุรกิจครอบครัว และผู้ที่มีบทบาทสำคัญในการดำเนินธุรกิจดังกล่าวก็คือผู้หญิง¹⁷ ภาพผู้หญิงที่ดำเนินการค้าขายเพื่อสร้างรายได้ให้กับครอบครัวมีมาอย่างต่อเนื่องในประวัติศาสตร์เวียดนาม และเพิ่งมาชะงักลงเมื่อเวียดนามหันมาดำเนินนโยบายปฏิรูปเศรษฐกิจ ด้วยวิธีการระบบสหกรณ์ ในช่วงที่ประเทศยังคงดำเนินนโยบายเศรษฐกิจตามแนวทางสังคมนิยม ดังนั้นจึงเป็นเรื่องปกติในชีวิตประจำวันที่จะเห็นภาพผู้หญิงวนวายอยู่กับการทำมาค้าขายในตลาด¹⁸

ภาพรวมในระดับประเทศที่สะท้อนภาพของเศรษฐกิจนอกระบบ ได้ชี้ให้เห็นว่าแรงงานที่ทำงานอยู่ในภาคเศรษฐกิจนอกระบบของเวียดนามมีมากกว่าครึ่งหนึ่งของกำลังแรงงานโดยรวมทั้งหมด และในภาคเศรษฐกิจดังกล่าวผู้หญิงเป็นแรงงานหลักที่มีสูงถึง 70 เปอร์เซ็นต์ของกำลังแรงงาน และส่วนใหญ่ไม่ได้เป็นแรงงานที่มีการศึกษาสูง งานที่ทำส่วนใหญ่จะเป็นการค้าขายในตลาดหรือหาบเร่¹⁹

ในเชิงเศรษฐกิจครอบครัว ผู้หญิงคือผู้ที่มีบทบาทสำคัญในการสร้างรายได้ให้กับครอบครัว ดังสำนวนที่ว่า “ตลอดทั้งปีทำมาค้าขายทั้งที่สูงที่ราบ สามารถเลี้ยงดูลูก 5 คนกับพ่ออีก 1 คน”(Quanh nam buon ban o non song,

¹⁴ Tine Gammeltoft, "ibid., pp. 273-274

¹⁵ Ngo Duc Thinh. *Dao Mau o Viet Nam*, pp. 15-16

¹⁶ Tran Xuan. "Tim vo giua chon cho dong...kho qua". *Bao kinh te & do thi*. (3-10-2003), p. 13

¹⁷ Stephen O'Harrow "Vietnamese Women and Confucianism: Creating Spaces from Patriarchy" in *Male and Female in Developing Southeast Asia*. Wazir Jahan Karim (ed.), 1995, p. 164, Le Ngoc Van "Overview of Research on the Vietnamese family during DOIMOI in *Family and Women studies*, no 1 (June 2002) p. 19

¹⁸ Stephen O'Harrow. *Ibid*, p. 165

¹⁹ Nguyen Kim Thuy. "Vietnamese women in the unofficial economic sector" in *Images of the Vietnamese Women in the new millennium*. HN: Nxb the gioi, 2002, p.54

nuoi du nam con voi mot chong)²⁰ และคำกล่าวที่ว่า“ผู้ชายที่มีความสามารถ (co tai) จริง ๆ เท่านั้นจึงจะสามารถเลี้ยงดูครอบครัวได้ ส่วนใหญ่แล้วผู้หญิงคือผู้ที่เลี้ยงดูครอบครัว ผู้หญิงเวียดนามไปอยู่ที่ไหนก็ไม่กลัวอดตาย ขอเพียงมีตลาดให้ขายของ”²¹

ในลัทธิพิธีเจ้าแม่สามตำหนัก-สี่ตำหนัก ผู้เข้าร่วมและผู้ที่เป็นคนทรงเจ้าส่วนใหญ่คือผู้หญิงที่มีครอบครัวแล้วและมีอาชีพค้าขาย ภาวะเศรษฐกิจที่เปลี่ยนไปในปัจจุบันทำให้ผู้หญิงต้องรับผิดชอบครอบครัวและทำงานหนักมากยิ่งขึ้น ความคาดหวังต่อการมีสภาพชีวิตที่ดีและครอบครัวมีความสุขจึงเป็นสิ่งที่ผู้หญิงปรารถนา

ลัทธิพิธีเจ้าแม่สามตำหนัก-สี่ตำหนัก : ภาพสะท้อนพื้นที่ผู้หญิง

ลัทธิพิธีเจ้าแม่สามตำหนัก-สี่ตำหนักถือเป็นลัทธิพิธีที่ได้รับอิทธิพลมาจากลัทธิเต๋า²² และแพร่หลายมาอย่างยาวนานในประวัติศาสตร์ของเวียดนาม หากจะสืบค้นถึงจุดกำเนิดของลัทธิเจ้าแม่สามตำหนัก-สี่ตำหนักว่าปรากฏความตั้งแต่เมื่อใด คำถามดังกล่าวคงยากต่อการบ่งบอกได้แน่ชัด เพราะนักวิชาการเวียดนามที่ศึกษาลัทธินี้ในเชิงคติชนวิทยาหลายคน²³ ก็ไม่สามารถสืบค้นหรือหาหลักฐานที่ชัดเจนได้ เพียงแต่มีการให้ความคิดเห็นว่าลัทธิพิธีดังกล่าวน่าจะมีจุดกำเนิดมาจากการนับถือเจ้าผู้หญิง (Nu Than) ซึ่งถือว่าเป็นความเชื่อพื้นบ้านที่แพร่หลายในหมู่บ้านเวียดนาม แล้วมีการพัฒนามาเป็นการนับถือเจ้าแม่ (Thanh Mau) แต่ก็เชื่อว่าเจ้าผู้หญิงทุกองค์จะสามารถพัฒนาလာมาเป็นเจ้าแม่ได้ทั้งหมด²⁴

เหตุที่เรียกว่าเจ้าแม่สามตำหนัก (Mau Tam Phu) เนื่องจากเทพเจ้าหลักดั้งเดิมของลัทธิพิธีประกอบด้วยเจ้าแม่ 3 องค์ คือ เจ้าแม่สวรรค์ (Mau Thien) เจ้าแม่ขุนเขา²⁵ (Mau Thuong Ngan) และเจ้าแม่ก่งคา²⁶ (Mau Thoai)

²⁰ Ngo Duc Thinh. *Dao Mau o Viet Nam*, p.16

²¹ สัมภาษณ์หญิงอายุ 42 ปี, พาดเจ้าเค็มแซน ตำบลคิงก้ง อำเภอแทงจี จังหวัดฮานอย, วันที่ 26 กุมภาพันธ์ 2546

²² Nguyen Van Huyen. *The Ancient Civilization of Vietnam*. Hanoi: The Gioi publishers, 2002 [1944], p.256

²³ โปรดดู Dang Van Lung. *Tam Toa Thanh Mau*. HN: Nxb van hoa dan toc, 1991, Vu Ngoc Khanh, Ngo Duc Thinh. *Tu Bat Tu*. HN: Nxb van hoa dan toc, 1990, Vu Ngoc Khanh, Mai Ngoc Chuc, Pham Hong Ha. *Nu Than va Thanh Mau Viet Nam*. HN: Nxb Thanh Nien, 2002, Do Thi Hao, Mai Thi Ngoc Chuc. *Cac Nu Than Viet Nam*. HN: Nxb Phu Nu, 1993, Ha Dinh Thanh. *Phu Tay Ho*. Nxb van hoa dan toc, 1993, Vu Ngoc Khanh, Pham Van Ty. *Van Cat Than Nu*. HN: Nxb van hoa dan toc, 1990

²⁴ Ngo Duc Thinh(chu bien). *Dao Mau o Viet Nam*. HN: Nxb van hoa-thong tin, 2002, p. 17

²⁵ เรื่องราวของเจ้าแม่ขุนเขามืออยู่ด้วยกัน 2 ตัววน ตามตำนานของศาลเจ้าสวเมือ จังหวัดห่านกั กล่าวว่ามีผู้ตั้งเวียงซึ่งเป็นหนึ่งในบรรดาจักรี 18 พระองค์สมัยผู้ตั้งเวียง ราชินีพระองค์หนึ่งทรงตั้งครรภ์โดยไม่มีที่ท่าว่าจะประสูติ ตอนแรกทุกคนต่างหวงกังวล แต่เมื่อนานเข้าก็เกิดความเกษมสัน เมื่อเวลาผ่านเข้าสู่วันที่ 3 วันหนึ่งขณะพระราชินีกำลังประพาสป่าได้เกิดอาการปวดพระครรภ์ ประสูติอย่างไม่ได้คาดหมาย บรรดานางกำนัลที่ตามเสด็จต่างก็ไม่รู้จะทำอย่างไร ด้วยความเจ็บปวดเกินกว่าที่จะทนได้พระนางจึงโอบกอดต้นไม้ต้นหนึ่งแล้วจึงประสูติออกมาเป็นพระราชธิดา ด้วยทนต่อความเจ็บปวดไม่ไหวพระราชินีอนาถจึงเสด็จสวรรคต เมื่อพระราชธิดามีเนื้อแก้วขาวจริญพระชนพรมาพร้อมที่จะมีครอบครัว แต่พระนางกลับไม่สนพระทัยเพราะเฝ้าแต่คิดถึงพระราชมารดา เมื่อทราบเรื่องราวพระราชธิดาจึงตัดสินพระทัยเสด็จเข้าป่าเพื่อตามหาพระราชมารดา ระหว่างทางประพาสพระนางได้ทอดพระเนตรเห็นความทุกข์ยากของเหล่าประสกนิกรจึงคิดหาทางช่วยเหลือ คืนหนึ่งกลางป่าเขาลำเนาไพรพระราชธิดาสัมผัสได้ถึงความอบอุ่นของผู้เป็นพระราชมารดาจึงตรัสร้องเรียกพระราชมารดา...พระราชมารดา เหมือนรับรู้ถึงความรู้สึกของพระราชธิดาเทวาทักษ์

ซึ่งเจ้าแม่แต่ละองค์จะมีอำนาจหน้าที่ควบคุมดูแลพื้นที่ส่วนต่าง ๆ คือ พื้นที่สวรรค์ พื้นที่ป่าเขาลำเนาไพร และ พื้นที่แม่น้ำลำคลองหนองบึง อาจกล่าวได้ว่าเจ้าแม่ทั้ง 3 องค์ดังกล่าวถือเป็นตัวแทนของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ตามธรรมชาติที่ชาวบ้านเวียดนามสร้างและเคารพบูชาสืบทอดต่อกันมา ส่วนสาเหตุของการกลายมาเป็นเจ้าแม่สี่ตำหนัก (Tu Phu) คือการปรากฏตัวของเจ้าแม่เหลียวแห่ก²⁷ (Mau Lieu Hanh) สมัยราชวงศ์เล (ค.ศ. 1557) นักวิชาการเวียดนามบาง

จึงปรากฏตัวขึ้นและได้มอบคำภีร์สวรรค์ที่สามารถช่วยเขา สร้างแม่น้ำ ช่วยเหลือประชาชน ให้กับเจ้าหญิงได้ศึกษา เจ้าหญิงพร้อมนางกำนัล 12 คน ได้ร่วมกันฝึกฝนจนสำเร็จ และสามารถหาวิธีค้นน้ำจืดมาทำให้ชีวิตความเป็นอยู่ของประชาชนดีขึ้นเป็นลำดับ เมื่อประชาชนมีชีวิตที่ผาสุกขึ้นแล้ววันหนึ่งจึงปรากฏก่อนเมฆลอยต่ำลงมาจับเจ้าหญิงกับบรรดานางกำนัลลอยขึ้นสู่สวรรค์ จากนั้นมาประชาชนจึงสร้างศาลขึ้นบูชาและยกย่องให้เป็นเจ้าแม่ภูเขา ส่วนอีกตำนานหนึ่งที่เกี่ยวข้องกับศาลเจ้าแม่สี่ตำหนักกล่าวว่า เจ้าหญิงลาบิง พระราชธิดาของเจินดิงกับมีเมือง หลานตาของกษัตริย์สูง ผู้มีศิริโฉมงดงามและความสามารถ เจ้าหญิงมักเสด็จตามพระบิดาออกประพาสป่าเขาลำเนาไพรอยู่เสมอ เมื่อเสด็จถึงแห่งหนึ่งก็มักพึงพพระทัยกับทศนัยภาพ ขอบเป็นเพื่อนกับบรรดาต้นไม้ใบหญ้าและสรรพสัตว์ บรรดาเหล่าเจ้าป่าเจ้าเขาทั้งหลายต่างรักใคร่เอ็นดูและได้รับการช่วยเหลือจากเจ้าหญิง ประชาชนคนใดในแถบนั้นต่างก็อยู่เย็นเป็นสุข ด้วยข่าวคราวดังกล่าวทำให้เจ้าสวรรค์ชมเชยเจินดิงกับมีเมือง และแต่งตั้งลาบิงให้เป็นเจ้าหญิงขุนเขามิหน้ที่ควบคุมดูแลประศุปาเขาทั้ง 81 แห่ง และมีเรื่องเล่าว่าเจ้าหญิงเคยช่วยเหลือกษัตริย์เลเล็กกับเหยียนจ้ายเมื่อครั้งทำศึกกับราชวงศ์ซิงของจีน (Ngo Duc Thinh, Ibid, pp. 35-37)

²⁶ เรื่องราวของเจ้าแม่คงคาที่มีอยู่ 2 ตำนาน ตำนานจากบ้านอาลือมีว่า สมัยกษัตริย์กิงเจียงเวือง พระองค์ทรงพพระทัยกับการเสด็จประพาสตามที่ต่าง ๆ วันหนึ่งขณะเสด็จไปถึงบริเวณที่ราบลุ่มแม่น้ำ พระองค์ได้พบกับสตรีศิริโฉมงามหนึ่งซึ่งเป็นลูกสาวของล่องเวือง (พญานาค) พระองค์จึงหลงรักและแต่งงานกับนาง ต่อมานางประสูติพระราชโอรสมีชื่อว่าหล่ากลองเกวิน คับบรรพบุรุษของหล่ากลองเวินจากจังหวัดเคียนกวางเล่าว่า เจ้าชายกิงเจวียนพระราชโอรสของกษัตริย์ผู้ครองโลกมนุษย์ได้แต่งงานกับพระราชธิดาของกษัตริย์ล่องเวือง (พญานาค) ผู้ครองบึงคังคัง (ประเทศจีน) พ่อแม่เจ้าชายได้แต่งงานเป็นครั้งที่สองกับนางทว่ามาชผู้ที่มีจิตใจจงรักภักดี จึงกล่าวใส่ร้ายพระราชธิดาของล่องเวืองว่าคบชู้ผู้ชาย ด้วยความพิโรธเจ้าชายจึงสั่งให้นำตัวนางไปปล่อยไว้กลางป่าเพื่อให้เป็นอาหารของสัตว์ป่า ที่กลางป่านางไม่โดนสัตว์ป่าทำร้ายซ้ำยังได้รับความรักใคร่จากบรรดาสัตว์ป่า ทุกวันสัตว์จะเก็บผลไม้มาให้ นางเสวยประทังชีวิต วันหนึ่งมีนักบวชลัทธิขงจื้อคนหนึ่งไปพบนาง นางจึงขอให้ นำข่าวคราวของนางไปบอกกล่าวกับพระราชบิดาล่องเวืองเพื่อขอความช่วยเหลือ หลังจากพระองค์ช่วยเหลือนางแล้วจึงลี้ภัยนางให้กับนักบวชนั้นแต่ได้รับการปฏิเสธเพราะต้องการเป็นเพื่อนสนิทและต้องการเชิดชูคุณธรรมของนาง ชาวบ้านจึงยกย่องบูชาให้นางเป็นเจ้าแม่คงคา (Ngo Duc Thinh, Ibid, pp. 39-40)

²⁷ ตำนานของเจ้าแม่เหลียวแห่ก เกี่ยวข้องสัมพันธ์กับเจ้าแม่สวรรค์ เพราะเชื่อกันว่าเจ้าแม่สวรรค์ได้จุติลงมาเกิดเป็นเจ้าแม่เหลียวแห่กในโลกมนุษย์ เรื่องราวมีอยู่ว่า ในรัชสมัยของกษัตริย์เล แอง ค.ศ. 1557 ภรรยาของชายที่ชื่อเลอาชงที่หมู่บ้านอาณดา ตำบลเวินกาศ อำเภอเทียนบาน จังหวัดนามดิ่ง เกิดเจ็บป่วยอย่างหนักขณะกำลังตั้งครรภ์ รักษาอย่างไรก็ไม่หาย วันหนึ่งได้มีนักบวชเดินทางผ่านมาจึงมาทำการช่วยเหลือโดยการส่งวิญญาณเลอาชงขึ้นไปบนสวรรค์ ที่นั่นเขาได้เห็นภานางฟ้ากวิ้งเงื่องกำลังได้รับการพิจารณาโทษให้ลงมาเกิดในโลกมนุษย์เพราะทำด้วยหยอกสวรรค์แตก ต่อมาภรรยาเขาได้ให้กำเนิดลูกสาว คือนั่นจึงเกิดกลืนรูปหอมอย่างประหลาดและแสงจันทร์ได้สาดส่องเข้ามาทางหน้าต่างบ้าน ทั้งคู่ได้ตั้งชื่อลูกสาวว่าสางเคียน เวลาผ่านไปนางเติบโตใหญ่เป็นหญิงทั้งงดงามและมีความสามารถทางร้อยแก้วร้อยกรอง การดนตรี พ่อแม่ นางได้ยกนางให้กับตัวนางลูกชายของเพื่อนที่ชื่อเจินกง หลังจากสางเคียนให้กำเนิดลูก 2 คน ซึ่งตรงกับวันที่ 3 เดือน 3 นางได้เสียชีวิตอย่างไม่มีสาเหตุด้วยอายุเพียง 21 ปี เนื่องจากหมดเวลาจึงต้องกลับสู่สรวงสวรรค์ นางเพียรเฝ้าขออนุญาตเจ้าสวรรค์เพื่อนำนางได้กลับไปหาครอบครัวที่เมืองมนุษย์ ในที่สุดเจ้าสวรรค์ก็อนุญาตและแต่งตั้งให้นางเป็นเจ้าหญิงเหลียวแห่ก นางได้กลับมาเยี่ยมพ่อแม่ สามิและลูกแล้ว เพราะเป็นนางฟ้านางสวรรค์ จึงไม่สามารถใช้ชีวิตอย่างมนุษย์ได้ จนกระทั่งพ่อแม่และสามิเสียชีวิต ลูกคามีครอบครัวเป็นหลักแหล่ง นางจึงเริ่มเหาะเหินเดินอากาศ แปลงร่างเพื่อหยอกหัวกับผู้คนทั่วไป บางครั้งก็แปลงเป็นหญิงชราอยู่ริมถนน บางครั้งก็แปลงเป็นหญิงสาวสวยในร้านอาหาร คนใดได้รับความสุข คนชั่วได้รับผลกระทบ นางขึ้นไปจังหวัดหล่างเจิน แปลงเป็นหญิงรูปร่างงดงามต่อภักย์กลอนกับฟุ้งกักกวาน และต่อภักย์กลอนกับชายจากตระกูลฟุง ึง และหลี่ ที่ไต้ย (ฮานอย) แล้วจึงไปที่หมู่บ้านซ็อก จังหวัดเหงะอาน ที่นั่นนางได้แต่งงานกับชายที่เคยเป็นสามีนางมาก่อน แต่อยู่ได้ไม่นานนางก็ต้องกลับขึ้นสรวงสวรรค์ ด้วยความปรารถนาการใช้ชีวิตในโลก

คนให้เหตุผลว่าช่วงเวลาดังกล่าวเป็นช่วงเวลาที่มีอิทธิพลสูงที่สุด และบ้านเมืองเวียดนามในช่วงเวลานั้น กำลังประสบกับความวุ่นวายภายใน คือเกิดการทำศึกระหว่างเจ้าพระยาตระกูลจิ่ง (Chua Trinh) ที่คุมอำนาจเหนือ กษัตริย์เล็กกับกษัตริย์มหากที่ซึ่งราชบัลลังก์จากกษัตริย์เล และเจ้าพระยาตระกูลเหงียน (Chua Nguyen) ที่กำลังขยาย อำนาจในแถบภาคกลางของเวียดนามในสมัยนั้น ความวุ่นวายและความเคียดแค้นที่เกิดขึ้น ทำให้เจ้าแม่เหลียว แทกปรากฏตัวขึ้นมาเพื่อคอยสนองความปรารถนาของผู้หญิง²⁸ เจ้าแม่เหลียวแทกได้รับการจัดให้เป็นเจ้าแม่ที่ควบคุมดูแลโลกมนุษย์ (Mau Dia) ดังนั้นจึงกลายมาเป็นเจ้าแม่ด้านหน้าที่มีสัมพันธไมตรีกับมนุษย์มากยิ่งขึ้น นัก วิชาการเวียดนามเสนอว่าลัทธิพิธีดังกล่าวเกิดขึ้นมาจากการความศรัทธาของคนเวียดนามที่ให้ความสำคัญกับระบบ จักรวาล คือ ฟ้า ดิน ภูเขา และน้ำ²⁹

นอกเหนือจากเจ้าแม่ที่เป็นเทพเจ้าหลักของลัทธิพิธี ยังมีเทพเจ้าบริวารองค์อื่น ๆ อีกที่ทำให้ลัทธิดังกล่าว ได้รับความนิยมเพิ่มขึ้น คือเทพเจ้าซันกวาน³⁰ (Quan) 5 องค์หลัก เทพเจ้าซันเจ้า³¹ (Chau) 8 องค์หลัก เทพเจ้า

มนุษย์นางจึงขออนุญาตเจ้าสวรรค์กลับลงมาโลกมนุษย์อีกครั้งหนึ่ง โดยลงมาที่โพก๊าด จังหวัดแทงหัว(Ngo Duc Thinh, Ibid, pp. 137-139)

²⁸ Ho Duc Tho. Ibid, p. 17

²⁹ Ngo Duc Thinh. "Nhan thuc ve Dao Mau va mot so hinh thuc shaman cua cac dan toc nuoc ta". Tap chi van hoa dan gian, so 4, 2001, p.4

³⁰ เทพเจ้าซันกวานมีอยู่ด้วยกัน 10 องค์ แต่ที่มักได้รับการเชิญให้ลงมาประทับทรงมีอยู่เพียง 5 องค์ คือ กวานหนึ่ง (Quan de nhut) มีที่มาจากเทพเจ้าบนสวรรค์ กวานสอง(Quan de nhi) มีที่มาจากสวรรค์เช่นเดียวกัน ลงมายังโลกมนุษย์เพื่อให้ความคุ้มครองเจ้าแม่ซุนเขา กวานสาม(Quan de tam) คำนานกล่าวว่า กวานสามเป็นลูกของกษัตริย์บัคฮ่า ซึ่งได้จุดลงมาเป็นแม่ทัพในสมัย กษัตริย์ลู่เวือง ส่วนเนื้อหาจากคำร้องเพลงประกอบพิธีกรรมกล่าวว่า กวานสามคือเจ้าชายสามแห่งเมืองคังคังไฮ ผู้ชื่นชอบการเดินทางและเสี่ยงอันตราย มักไปปรากฏตัวตามสถานที่ต่าง ๆ เพื่อช่วยเหลือผู้ทุกข์ยาก ศาลเจ้าหลักที่บูชากวานสาม คือ ศาลแห่งชาว ตำบลหมกนาม อำเภอซวีเคียน จังหวัดห่านาม กวานสามขึ้นกับฝ่ายค้ำหั่นเจ้าแม่กงคา กวานสี่(Quan de tu)มีที่มาจากเทพบนสวรรค์ กวานห้า(Quan de ngu/Quan lon quan tranh) คำนานกล่าวว่า เดิมทีกวานห้าเป็นเทพเจ้าอยู่ที่แม่น้ำค้อแอง จังหวัดฮ่ายฮึง มักจะทำให้เกิดคลื่นใหญ่เป็นประจำ ส่วนอีกตำนานหนึ่งกล่าวว่า กวานห้าเป็นเจ้าชายที่ห้าของกษัตริย์ลู่เวือง(พญานาค) ได้แปลง กลายเป็นชายรูปงามมาเกี้ยวพาราสีภรรยาของเจ้านายท้องถิ่นจังหวัดนิงฮวง จึงถูกลงโทษให้กลายเป็นงูอยู่ที่แม่น้ำค้อแอง กวานห้า ขึ้นกับฝ่ายค้ำหั่นเจ้าแม่กงคา

³¹ เทพเจ้าซันเจ้า คือ เทพเจ้าที่เป็นร่างแปลงโดยตรงมาจากเจ้าแม่ทั้งสี่ค้ำหั่น เพื่อรับใช้เจ้าแม่อย่างใกล้ชิด ซึ่งควรมีเพียง 4 องค์ แต่จริง ๆ แล้วมีถึง 12 องค์ แต่ที่มักลงมาประทับทรงประกอบด้วย เจ้าแม่ซันเจ้า(Chau de nhut) คือร่างแปลงของเจ้าแม่สวรรค์ เจ้าสอง (Chau de nhi) คือร่างแปลงของเจ้าแม่ซุนเขา มีหน้าที่ดูแลเขตป่าเขาถ่านไฟไร เรื่องเล่ามีว่าท่านเป็นลูกสาวของคนหมานที่คงกวง จังหวัดเอียนบ่า ท่านเกิดมาเมื่อพ่อแม่มีอายุมากแล้วราว 50 ปีเศษ ตั้งแต่เด็กท่านทำแต่ความดี ไม่แต่งงาน หลังจากเสียชีวิตท่านได้ช่วยเหลือผู้คน ดังนั้นหลายท้องถิ่นจึงสร้างศาลบูชาท่าน นอกจากนี้ยังมีเทพที่ขึ้นกับค้ำหั่นเจ้าแม่ซุนเขา คือ เจ้าหลุก (เจ้าหูก) เจ้าเม (เจ้าสิบสอง) และเจ้าเหมือย(เจ้าสิบ) เจ้าหลุกนั้นเป็นคณุนงที่ฮิวหง จังหวัดหลางเจิน เจ้าเม มีศาลบูชาเฉพาะที่บักเหต๊ะ จังหวัดหลางเจิน ส่วนเจ้าเหมือยเป็นคนโก ศาลบูชาหลักของเจ้าเหมือยอยู่ที่คังม่อ จังหวัดหลางเจิน เจ้าสาม(Chau de tam) คือร่างแปลงของเจ้าแม่กงคา เจ้าสี่(Chau de tu) คือร่างแปลงของเจ้าแม่เหลียวแทก แต่บางครั้งก็เป็นร่างแปลงที่ขึ้นกับค้ำหั่นเจ้าแม่กงคา สังเกตได้จากการสวมใส่เสื้อผ้าสีขาว บางครั้งก็เป็นร่างแปลงของเจ้าแม่สวรรค์ โดยสวมใส่เสื้อผ้าสีแดง เจ้าห้า(Chau de ngu)เรื่องเล่ามีว่า ท่านเป็นเจ้าหญิงสมัยราชวงศ์เล (ศตวรรษที่ 11-13) บำเพ็ญศีลอยู่ในเขตป่าเขา มีศาลบูชาที่สวเลิน จังหวัดหลางเจิน อาจกล่าวได้ว่าเทพ ชั้นเจ้าต่างเป็นชนกลุ่มน้อยที่อยู่ในเขตป่าเขา ที่มีที่มาจากนางฟ้านางสวรรค์ทั้งสิ้น

ชั้นองฮว่าง³² (Ong Hoang) 6 องค์หลัก เทพเจ้าชั้นโก³³ (Co) 8 องค์หลัก และเทพเจ้าชั้นเก๋า³⁴ (Cau) 2 องค์หลัก ซึ่งเทพเจ้าบริวารต่าง ๆ มีเพียงบางองค์เท่านั้นที่มีศาลเจ้าบูชาและมีตำนานกล่าวถึง เช่น อง ฮว่างโปหรือองฮว่างเหมี่ยว

ลัทธิพิธีดังกล่าวมีศูนย์กลางหลักอยู่ที่ “ฟูไล”³⁵ (Phu Giay) ตำบลเวินก๊าด อำเภอเทียนบ้าน จังหวัดนัมดิ่ง ซึ่งสัมพันธ์กับการปรากฏตัวครั้งแรกของเจ้าแม่เหลิยวแก่ก นอกจากนี้ยังมีศูนย์กลางอยู่ที่ “ฟูตยโฮ” หมู่บ้านตยโฮ เขตตยโฮ กรุงฮานอย และ “ฟูส่อง” จังหวัดแทงหัว ซึ่งฟูแต่ละแห่งจะมีการจัดงานเทศกาลประจำปีตรงกับวันที่ 3 เดือน 3 ตามจันทรคติแบบเวียดนามหรือราวเดือนเมษายน อย่างไรก็ตาม นอกเหนือจากศูนย์กลางหลักแล้วยังมีสถานที่บูชาตามศาลเจ้า “เค่น” และหิ้งบูชาที่เรียกว่า “เดียน” (Dien) ซึ่งปรากฏให้เห็นตามวัดหรือภายในบ้านส่วนตัวของผู้นับถือ

พิธีกรรมสำคัญของลัทธิคือการทรงเจ้าที่เรียกว่า “เห่าด่ง” (Hau Dong) อาจกล่าวได้ว่าเป็นพิธีกรรมการทรงเจ้าดังกล่าวเป็นพิธีกรรมส่วนบุคคล เพราะผู้ที่นับถือลัทธิดังกล่าวสามารถเข้าถึงเทพเจ้าด้วยการทำพิธีทรงเจ้าได้ด้วยตนเอง การจัดพิธีมักเริ่มช่วงต้นปีเพื่อขอพรเทพเจ้าและช่วงปลายปีเพื่อขอบคุณเทพเจ้า แต่โดยทั่วไปในรอบหนึ่งปีมีพิธีขึ้น 4 ครั้งช่วงต้นของฤดูกาลต่าง ๆ อย่างไรก็ตาม ยังมีวันสำคัญอื่น ๆ อีกที่มักทำพิธีทรงเจ้า คือ วันคล้ายวันเสียชีวิตของบรรดาองค์เทพต่าง ๆ เช่น วันคล้ายวันตายของเจ้าแม่เหลิยวแก่กซึ่งตรงกับวันที่ 3 เดือน 3 ตามจันทรคติแบบเวียดนาม ส่วนสถานที่ในการจัดพิธีอาจจัดขึ้นที่ศาลเจ้าที่บูชาบรรดาองค์เทพหรืออาจเป็นหิ้งบูชาส่วนตัว

การจัดพิธีทรงเจ้าเริ่มต้นด้วยการเลือกวันที่เหมาะสม ติดต่อกับผู้ดูแลศาลเจ้ากรณีที่ต้องการทรงที่ศาลเจ้า คัดค้านักดนตรีที่จะมาบรรเลงและผู้ช่วยที่มาช่วยเปลี่ยนเสื้อผ้า รินเหล้า จุดธูป รวมทั้งต้องเชิญบรรดาเพื่อนฝูงซึ่งอาจเป็นญาติหรือผู้ที่ร่วมลัทธิ

³² เทพเจ้าชั้นองฮว่างมีทั้งสิ้น 10 องค์ ซึ่งล้วนแล้วเป็นลูกชายของกษัตริย์ล่องเวือง (พญานาค) ส่วนเรื่องราวพื้นบ้านมักจะโยงบรรดาองฮว่างให้สัมพันธ์กับบุคคลในประวัติศาสตร์หรือบรรดาแม่ทัพที่มีคุณความดีในการต่อต้านศัตรูผู้รุกราน องฮว่างหนึ่ง(ong hoang de nhut) คือขุนศึกของกษัตริย์เลเตย องฮว่างโคย (ong hoang doi) มีศาลบูชาอยู่สองแห่ง ซึ่งมีเรื่องเล่าที่แตกต่างกัน องฮว่างโคยที่เก็บผ้าเป็นคนหมาน มีคุณความดีในการต่อสู้ศัตรูปกป้องประชาชน ส่วนองฮว่างโคยที่ถือแห้วมีคุณความดีในการบุกเบิกที่ทางและช่วยเหลือประชาชน องฮว่างเบอ(ong hoang bo) บูชาที่ศาลแห่ง จังหวัดน่านาม มีคุณความดีในการช่วยเหลือกษัตริย์ต่อสู้ศัตรู องฮว่างหลุก(ong hoang luc) คือขุนศึกเงินล้วนมีคุณความดีในการต่อสู้กับศัตรูจึง อง ฮว่างโป (ong hoang bay) เป็นเจ้านายที่ปกครองเขตจังหวัดลาวกายและเฮียนบ้าย มีศาลบูชาอยู่ที่บ่าวहां จังหวัดลาวกาย อง ฮว่างบ๊าด(ong hoang bat)เป็นคนนึ่ง องฮว่างเหมี่ยว(ong hoang muoi) เป็นขุนศึกฝ่ายขุนสมัราชวงศ์เล (ศตวรรษที่ 15) เป็นคนแห่งอำนาจที่มีความสามารถ เจ้าสำราญ และเจ้าผู้ มีศาลบูชาอยู่ที่เบินทุย จังหวัดห่าดิง องฮว่างที่มักลงมาประทับทรงมีอยู่เพียง 6 องค์ แต่ที่ลงมาประทับทรงเป็นประจำมีเพียง 3 องค์ คือ องฮว่างเบอ องฮว่างโป และองฮว่างเหมี่ยว

³³ เทพเจ้าชั้นโก คือเทพเจ้าที่เป็นนางกำนัลของเจ้าแม่และเทพเจ้าชั้นเจ้า ซึ่งมีอยู่ด้วยกัน 12 องค์ โกหนึ่ง(co ca) คือนางกำนัลของเจ้าแม่สวรงค์ มักแต่งตัวสวยงาม โกโคย(co doi) เป็นนางกำนัลของเจ้าแม่ขุนเขา มักเสียบดอกไม้ 2 ดอกที่ศีรษะ โกเบอ(co bo) ขึ้นกับคำหานักเงินแม่คงคา สวมใส่เสื้อผ้าสีขาว ผูกผ้าคาดเอวชมพู โกเบอรักษาโรคให้กับประชาชนโดยการให้น้ำดื่ม แต่ก็สามารถทำให้ผู้ที่ไม่เชื่อฟังเจ็บป่วยได้เช่นเดียวกัน โกค้อ(co lu) เป็นนางกำนัลของเจ้าสี่ โกหู้(co ngu)เป็นนางกำนัลของเจ้าห้า โกเสา(co sau) ขึ้นกับคำหานักเงินแม่ขุนเขา โกเสามักไปเก็บยาสมุนไพรมาช่วยเหลือประชาชน โกจิ้น(co chin) คือนางกำนัลของเจ้าแม่ขุนเขาเวลาลงมาประทับทรงจะพูดภาษาหมานหรือเมือง มีศาลบูชาอยู่ที่ส่องเจิน จังหวัดแทงหัว โกแบ่(co be) หรือโกแบ่บักเหละ หรือโกแบ่ท้องหางาน(co be)มีศาลบูชาอยู่ที่บักเหละ จังหวัดห่างเจิน

³⁴ เทพเจ้าชั้นเก๋า คือเด็กที่ตายตั้งแต่อายุ 1-9 ขวบแล้วกลายมาเป็นเทพเจ้าผู้ใกล้ชิดขององฮว่าง จำนวนของเก๋อาจมีถึง 10 หรือ 12 องค์ แต่ที่มักลงมาประทับทรงมีเพียง 2 องค์ คือ เก๋เบอ(cau bo) และ เก๋เบ้(cau be) ผู้มีบุคลิกขุกขม ตาเนียงพูดเป็นแบบเด็ก

³⁵ สถานที่บูชาเทพเจ้า(ศาลเจ้า)ที่ได้รับอิทธิพลลัทธิเต๋าจะเรียกว่า “เค่น” (Nguyen Van Huyen. The Ancient Civilization of Viet Nam., p. 254) ส่วนศาลเจ้าที่เรียกว่า “ฟู” นั้นจะต้องเป็นสถานที่อาศัยของคนชั้นเจ้าหญิง (Dang Van Lung. Tam Toa Thanh Mau., p. 107) และต้องเป็นสถานที่บูชาหลัก มีอาณาบริเวณกว้างใหญ่ และนิมิตทางเทศกาลที่สำคัญ(Vu Ngoc Khanh, Ngo Duc Thinh. Tu Bat Tu., p. 114)

เดียวกันมาร่วมพิธี นอกจากนี้ยังต้องเตรียมอาหารคาวหวานสำหรับเซ่นไหว้ และสิ่งของที่ต้องมอบให้ผู้ร่วมช่วงเวลาที่เหมาะสม ตรงนี้ ยังต้องเตรียมอาหารสำหรับเลี้ยงแขกที่มาร่วมงานด้วย ก่อนวันทรงต้องเตรียมเสื้อผ้าใส่กระเป๋าวี้อย่างเป็นระเบียบ เพราะผู้ที่มาช่วยแต่งตัวมีหน้าที่เพียงการแต่งตัวให้คนทรงในพิธีเท่านั้น

พิธีทรงเจ้าจะเริ่มขึ้นด้วยการทำพิธีเซ่นไหว้วิญญาณไร้ญาติ (lê chu' ng sinh) และเซ่นเทพเจ้า (lê tha' nh) เครื่องเซ่นวิญญาณไร้ญาติจัดวางบนสำรับประกอบด้วย ข้าวต้ม เงินทองกงเด็ก เสื้อผ้ากงเด็ก ขนม และอาหารคาว ส่วนเครื่องเซ่นเทพเจ้าประกอบด้วยอาหาร ผลไม้ ขนม อย่างไรก็ตามจำเป็นต้องมีเนื้อสัตว์ 3 ชนิด คือ ไก่ เป็ด และหมู เมื่อเซ่นไหว้เสร็จจะมีการเผากระดาษเงินกระดาษทอง เงินทองกงเด็ก สำหรับวิญญาณไร้ญาติและเทพเจ้า ต่อมาจึงเริ่มต้นพิธีทรงเจ้า คนทรงจุฑารูปและกล่าวขออนุญาตผู้ร่วมเพื่อทำการประทับทรง แล้วเอาผืนผ้าแดงคลุมหัวเพื่อแสดงให้เห็นว่าพิธีได้เริ่มขึ้นแล้ว ผู้ช่วยจุฑารูปส่งให้คนทรงเพื่อไหว้หิ้งบูชา หัวและร่างคนทรงเริ่มโอนเอนไปมา คนทรงขู่นิ้วส่งสัญญาณให้กับนักดนตรีเพื่อบอกว่าเทพองค์ใดลงมาประทับทรง (เทพผู้ชายขู่นิ้วซ้าย เทพผู้หญิงขู่นิ้วขวา) นักดนตรีจะได้นำเครื่องดนตรีและร้องขับร้องราวของเทพแต่ละองค์ได้อย่างถูกต้อง รูปแบบการทรงจะเริ่มด้วยการที่คนทรงถูกเขย่ากราบหิ้งบูชา 3 ครั้ง แล้วค่อยรำรำตามบทบาทสมมุติขององค์เทพแต่ละองค์ จากนั้นจะมอบเงินและสิ่งของต่าง ๆ ให้กับผู้ร่วมพิธีและนั่งฟังนักดนตรีขับกล่อม แล้วองค์เทพก็ออกจากร่างคนทรง ผู้ช่วยที่นั่งอยู่ข้าง ๆ จะรีบเปลี่ยนเสื้อผ้าชุดใหม่ให้กับคนทรงเพื่อจะได้ทำพิธีทรงเจ้าองค์อื่น ๆ ปกติการประทับทรงเจ้าแม่สามตำหนัก(ฟ้า ป่าเขา น้ำ) ช่วงเริ่มต้นการทรงนั้นคนทรงจะคลุมผ้าแดงตลอด ส่วนเทพองค์อื่นๆ ตั้งแต่ชั้นกวางลงไปคนทรงจะเปิดผ้าคลุมแดงออก ในจำนวนองค์เทพที่มักได้รับเชิญลงมาประทับทรง นอกเหนือจากองค์เทพที่เป็นเทพประจำของคนทรงแล้ว (บางคนเทพประจำเป็นกวาง ไก่ เก่า ฮ่องสว่าง) ยังมีการเชิญเทพองค์อื่นๆ ลงมาประทับทรงด้วย เช่น กวางหนึ่ง กวางสอง กวางสาม กวางห้า เจ้าสอง เจ้าหก องค์สว่างสาม องค์สว่างเจ็ด องค์สว่างสิบ เหตุที่องค์เทพเหล่านี้ได้รับการเชิญมาประทับทรงบ่อยครั้งกว่าองค์อื่นๆ เพราะเชื่อว่าเป็นเทพที่ให้โชคลาภมากกว่าองค์อื่นๆ อย่างไรก็ตาม เทพทั้งหมดยังคงมีความสำคัญเช่นเดิมในการทรงเจ้าแต่ละครั้งนั้นมักมีองค์เทพลงมาประทับหลายองค์(16-24 องค์) ซึ่งใช้เวลาในการทรงเจ้าแต่ละครั้งนาน 2-6 ชั่วโมง โดยการประทับทรงจะต้องเริ่มต้นจากเจ้านแม่ กวาง เจ้า องค์สว่าง ไก่ และเก่า ตามลำดับ

-ผู้หญิงกับลัทธิพิธี

ศาสนาพุทธ ลัทธิขงจื้อ และลัทธิเต๋า ถือเป็นรากฐานของพิธีกรรมและความเชื่อที่มีอิทธิพลอย่างสูงต่อสังคมวัฒนธรรมเวียดนาม ซึ่งให้ความสำคัญและที่ทางของผู้ชายเหนือกว่าผู้หญิง ดังนั้นพิธีกรรมต่าง ๆ ทั้งในขอบเขตของครอบครัวและชุมชนล้วนอยู่ภายใต้การควบคุมของผู้ชาย การเซ่นไหว้ผีบรรพบุรุษที่ถือเป็นลัทธิความเชื่อดั้งเดิมของเวียดนามจึงต้องปฏิบัติโดยหัวหน้าครอบครัวซึ่งเป็นผู้ชายหรือลูกชายคนโต อย่างไรก็ตาม สังคมเวียดนามก็เปิดโอกาสให้ผู้หญิงสามารถทำพิธีบูชาบรรพบุรุษได้เช่นเดียวกัน ในเงื่อนไขที่ครอบครัวนั้นไม่มีลูกชาย ซึ่งเห็นได้ว่าสังคมเปิดโอกาสให้ผู้ชายก่อนผู้หญิง ส่วนพิธีกรรมในระดับชุมชนที่จัดขึ้นที่ “ดิ่ง” (Dinh) ศาลเจ้าของหมู่บ้านก็ได้รับการจัดการควบคุมจากผู้อาวุโสชายของหมู่บ้าน พื้นที่ดิ่งถือเป็นพื้นที่เฉพาะของผู้ชาย ดังนั้นในอดีตจึงมีการห้ามไม่ให้ผู้หญิงเข้าร่วมพิธีกรรมที่จัดขึ้นที่ดิ่ง³⁶ โดยภาพรวมแล้วคล้ายกับว่าผู้หญิงแทบไม่

³⁶ Kirsten W. Endres. "Local Dynamics of Renegotiating Ritual Space in Northern Vietnam: The case of the Dinh". SOJOURN Vol. 16, No 1 (April, 2001), pp.70-101

มีที่ทางหรือพื้นที่ของตนเองในทางพิธีกรรมและความเชื่อทั้งระดับครอบครัวและชุมชน แต่อย่างไรก็ตาม หากพิจารณาจากการบูชาเจ้าผู้หญิงตามเด่น (Dcn) ต่าง ๆ โดยเฉพาะลัทธิพิธีเจ้าแม่สามตำหนัก-สี่ตำหนักแล้ว จะเห็นว่าผู้หญิงได้พยายามสร้างพื้นที่ทางพิธีกรรมความเชื่อให้แก่ตนเองเช่นเดียวกัน

จากการติดตามสังเกตการณ์พิธีกรรมทรงเจ้าในลัทธิพิธีเจ้าแม่สามตำหนัก-สี่ตำหนัก พบว่าในพื้นที่ของพิธีกรรมทั้งคนทรงและผู้ร่วมเกือบทั้งหมดเป็นผู้หญิงที่อยู่ในวัยกลางคนจนถึงวัยสูงอายุ ซึ่งสาเหตุที่ผู้หญิงกลายมาเป็นผู้นำถือหลักและครอบครองพื้นที่พิธีกรรม อาจพิจารณาได้ว่าเพราะเทพเจ้าหลักของลัทธิคือเทพเจ้าผู้หญิง น่าที่จะสื่อสารและตอบสนองความต้องการของผู้หญิงที่นับถือได้ดี ในลักษณะที่ผู้หญิงพูดคุยกับผู้หญิงด้วยกันเอง จะเข้าใจกันมากกว่าคุยกับผู้ชาย นอกจากนี้ในบริบทของพิธีกรรมจะเห็นว่าผู้หญิงครอบครองพื้นที่เกือบทุกมิติ นับตั้งแต่การจัดเตรียมสิ่งของสำหรับประกอบพิธีกรรม การเป็นผู้นำในการประกอบพิธีกรรม รวมทั้งผู้ร่วมในพิธีล้วนแล้วแต่ปรากฏภาพของผู้หญิงทั้งสิ้น จึงอาจกล่าวได้ว่าลัทธิดังกล่าวคือพื้นที่ทางพิธีกรรมของผู้หญิง

-มอบ “หลก” เทพเจ้า รับ “หลก” โลกมนุษย์: การปรารณาความโชคดี โชคลาภ และสุขภาพแข็งแรง

“ไม่ว่าใครก็สามารถทำพิธีทรงเจ้า(hau dong) ได้ จะต้องมี “กัน” มี “ค่ง” หากไม่ทำ

พิธีเปิดตำหนัก(mo phu) จะเจ็บป่วย ทำมาหากินไม่ดี หลังจากทำพิธีเปิดตำหนักแล้ว

รู้สึกว่าร่ากายแข็งแรง ทำมาหากินคล่องขึ้น”³⁷

นั่นคือคำกล่าวของคนทรงท่านหนึ่งที่พยายามเล่าให้ฟังถึงสาเหตุของการกลายมาเป็นคนทรง ว่าเกิดมาจากสาเหตุหลัก 2 ประการ คือ ความเจ็บไข้ได้ป่วย และปัญหาการทำมาหากิน ดังนั้นจึงจำเป็นต้องทำพิธีเปิดตำหนัก ซึ่งคล้ายเป็นการทำพิธีบูชาัญหรือการสะเดาะเคราะห์ เพราะคนทรงใหม่(ong/ba dong moi) ต้องจัดเตรียมสิ่งของต่าง ๆ เช่น หุ่นงเด็ก (ช้าง ม้า เรือ คน ฯลฯ) สำหรับบวงสรวงเทพเจ้าชั้นกวน ผลไม้ชนิดต่าง ๆ (แอปเปิ้ล ส้ม ฯลฯ) สำหรับบวงสรวงเทพเจ้าชั้นเจ้า เบียร์ นูห์รี ชา สำหรับบวงสรวงเทพเจ้าชั้นนางฮว่าง ขนมปิ้ง หลากหลายชนิด สำหรับบวงสรวงเทพเจ้าชั้นโก และลูกอม สำหรับบวงสรวงเทพเจ้าชั้นเก๋า นอกจากนี้ยังต้องมีเงินอีกจำนวนหนึ่งด้วย การจัดเตรียมสิ่งของต่าง ๆ เหล่านี้จำเป็นต้องใช้เงินอย่างน้อยประมาณ 4-5 ล้านค่งหรือประมาณ 12,000-15,000 บาท ซึ่งยังไม่แนับรวมค่าเสื้อผ้าเครื่องแต่งกายของเทพเจ้าองค์ต่าง ๆ ที่ต้องคัดเตรียมไว้สำหรับประกอบพิธีอีกราว 10,000 กว่าบาท ดังนั้นการเปิดตำหนักแต่ละครั้งนั้นคนทรงใหม่ต้องใช้จ่ายเงินจำนวนมาก จึงเป็นเหตุผลสำคัญในการอธิบายว่าเหตุใดคนทรงในเมืองฮานอยส่วนใหญ่จึงเป็นผู้ที่มีอาชีพค้าขาย

การทำพิธีบวงสรวงสิ่งของต่าง ๆ เหล่านี้ต้ององค์เทพเจ้าก็เพื่อต้องการเปลี่ยนสถานะจากสิ่งของธรรมดาให้กลายมาเป็นสิ่งของศักดิ์สิทธิ์หรือที่เรียกว่า “หลก”³⁸ หลังจากนั้นจึงมีการขอหลกจากเทพเจ้าเพื่อแบ่งให้คนทรงใหม่เองและแจกจ่ายให้กับผู้ที่ได้รับเชิญให้มาร่วมพิธี ซึ่งส่วนใหญ่มักเป็นคนทรงเช่นเดียวกัน ดังนั้นการลงมาประทับทรงขององค์เทพแต่ละองค์นั้น จึงมีปฏิบัติการที่สำคัญที่ถือว่าป็นหัวใจของพิธีกรรมทรงเจ้าในลัทธิพิธีนั้นคือการแจกหลก(phat loc) ใน

³⁷ สัมภาษณ์คนทรงหญิงอายุ 40 ปีเศษ, ศาลเจ้าคัมแซน คามตคังกง ย่านกอแทงจี จังหวัดฮานอย, วันที่ 23 กุมภาพันธ์ 2547

³⁸ “หลก” หมายถึง ทรัพย์สินสมบัติ(tai san) ความรุ่งเรือง(thinh vuong) และความร่ำรวย(giau co) นอกจากนี้ยังมีนิยามสะท้อนถึงความเจริญอกงาม(choi non) ตามความเชื่อในวัฒนธรรมเวียดนาม หลังจากผ่านไหว้ต้อนรับปีใหม่หรือรุ่งเช้าของปีใหม่ คนเวียดนามมักเดินทางไปเช่นไหว้ขอพรที่วัดและศาลเจ้าเพื่อให้จิตใจสงบ และปรารถนาให้พระและเทพเจ้าปกป้องคุ้มครองตนเองและครอบครัวให้พบกับความสุขและสมความปรารถนา ก่อนเดินทางกลับมักขอรูปเขียนที่เรียกว่า “หลกรูปเขียน” เพื่อไปปักที่หิ้งบูชาบรรพบุรุษหรือบางคนเค็ดกิ่งโพธิ์ กิ่งไทรจากสวนของวัดหรือศาลเจ้าที่เรียกว่าเก็บหลก(hai loc) เพื่อไปเสียบใต้ชายคาหน้าหิ้งบูชาบรรพบุรุษ (Nhat Anh “Phong Tuc Tet Viet Nam”. In Tap Chi Heritage (January-February), 2004, pp.15-16.)

บริบทของพิธีกรรมอาจมองว่าการได้รับผลคือการได้รับสิ่งศักดิ์สิทธิ์จากองค์เทพ แต่ในแง่ความหมายเชิงสัญลักษณ์ หลกดังกล่าวคือความโชคดี โชคลาภ และสุขภาพแข็งแรง ซึ่งจุดประสงค์หลักของการประกอบพิธีกรรมก็เพื่อขอผลสำหรับตนเองและครอบครัว⁴⁰

คนทรงเชื่อว่าการแจกหลกแก่ผู้เข้าร่วมพิธีจำนวนมาก ๆ นั้น จะทำให้ตนเองได้รับโชคลาภมากตามไปด้วย ดังคำกล่าว “มอบ “หลก” เทพเจ้า รับ “หลก” โลกมนุษย์”⁴¹ (phat loc am thu loc tran) หลกในโลกมนุษย์ที่คนทรงปรารถนาคือการมีสุขภาพแข็งแรง Tine กล่าวถึงประเด็นสุขภาพของผู้หญิงเวียดนามว่า ด้วยหน้าที่และความรับผิดชอบของผู้หญิงที่มีต่อครอบครัว ทำให้ผู้หญิงมีความเครียดทางประสาท ซึ่งกลายเป็นโรคที่แพร่หลาย⁴² ปัญหาสุขภาพถือเป็นสาเหตุสำคัญที่ทำให้ผู้หญิงไม่สามารถแสดงบทบาทของตนเองต่อครอบครัวได้อย่างเต็มที่ ซึ่งตามกฎหมายในอดีตสามารถบอกเลิกภรรยาได้ในกรณีที่เจ็บป่วยเรื้อรัง นั้นหมายถึงความบกพร่องของความเป็นผู้หญิง ดังนั้นความคาดหวังต่อการมีสุขภาพร่างกายแข็งแรงจึงถือเป็นสิ่งสำคัญ เพราะปัญหาสุขภาพเป็นสาเหตุสำคัญที่มีผลต่อการแสดงบทบาทของผู้หญิงในครอบครัว นอกจากนี้ยังปรารถนาโชคลาภในการทำมาค้าขาย คือการ “ซื้อถูกขายแพง” (mua may ban dat) ซึ่งเป็นสิ่งที่คนทรงที่มีอาชีพค้าขายปรารถนาเป็นอย่างมาก คนทรงส่วนใหญ่ยืนยันว่าจากเดิมที่ค้าขายไม่ค่อยดี แม้ขายถูกแต่ก็ไม่มียกค้า หลังจากหันมาเป็นคนทรงแล้ว ขายของได้ดีขึ้นแม้จะขายแพงก็มีคนซื้อ⁴³ ดังนั้นทำให้ฐานะทางเศรษฐกิจของครอบครัวดีและมั่นคงขึ้น สภาพชีวิตที่ดีขึ้นคนทรงเชื่อว่าเป็นเพราะองค์เทพเจ้าให้ความช่วยเหลือ

ผู้ถือฤกษ์แจกกล่องใส่เงิน : บทบาทผู้หญิงในช่วงยุคหลังสังคมนิยม

“ชีวิตวัยสาวของควานกิมเวินช่วงแสนยากเข็ญ พ่อโดนทหารฝรั่งเศสยิงเสียชีวิตเมื่อเธออายุได้เพียง 16 ปี สภาพครอบครัวที่มีกัน 5 แม่ลูกต้องเผชิญกับความลำบาก เธอกับแม่ต้องอาศัยขายผักเลี้ยงครอบครัว หลังจากสันติภาพกลับคืนสู่เวียดนามเหนือ(1954) เธอและสามีจึงย้ายเข้ามาอยู่ฮานอย เธอเข้าทำงานราชการ เงินเดือนน้อย ลูกมาก ชีวิตครอบครัวอยู่กันด้วยความยากลำบาก เธอจึงตัดสินใจว่าควรต้องหารายได้เพิ่ม เธอเริ่มจากการพิมพ์สมุดขาย เปลี่ยนมาพิมพ์ผ้าขาย ปีค.ศ. 1975 เปลี่ยนมาทำรองเท้าแตะขาย ปีค.ศ. 1980 หันมาทำเครื่องเรือนไม้ ปัจจุบันกลายเป็นสินค้าที่มีชื่อเสียงและส่งออกขายยังต่างประเทศ⁴⁴

การเปิดประตูรับระบบเศรษฐกิจแบบ “สังคมนิยมแบบตลาด” หรืออีกนัยหนึ่งก็คือระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยม การประสบความสำเร็จทางเศรษฐกิจที่มีความหมายว่า ใครทำมากได้มาก ทำน้อยได้น้อย ได้ก่อให้เกิดความแรงสร้างฐานะเพื่อแสวงหาวัตถุสิ่งของเพื่อตอบสนองความพึงพอใจในชีวิตประจำวันภายใต้สังคมที่รูปแบบใหม่ รถมอเตอร์ไซด์ รถยนต์ โทรศัพท์มือถือ และเงินทอง ได้กลายมาเป็นความใฝ่ฝันของสังคมที่มีเป้าหมายเพื่อการก้าวไปเป็นสังคม “อุตสาหกรรมและความทันสมัย” ได้กลายเป็นสังคมในฝันของคนเวียดนาม

⁴⁰ สัมภาษณ์นักดนตรีชายอายุ 37 ปี, ศาลเจ้าคัมแซน ตำบลคังกง อำเภอแทงจี่ จังหวัดฮานอย, วันที่ 23 กุมภาพันธ์ 2547

⁴¹ สัมภาษณ์คนทรงอายุ 45 ปี, ห้างบูซาส่วนตัว ถนนมิงคาย เขตฮายบ่าจิง กรุงฮานอย, วันที่ 24 มีนาคม 2546

⁴² Tine Gammeltoft. Ibid, p. 269

⁴³ สัมภาษณ์ชายอายุ 45 ปี (สามีคนทรง), วัดศาต่าน เขตโด่งคา กรุงฮานอย, วันที่ 18 มีนาคม 2546

⁴⁴ “Mot phu nu kinh doanh gioi”. Bao phu nu thu do.(29/10-5/11/2003), p.13

ดูเหมือนสังคมเวียดนามคาดหวังให้ผู้หญิงแสดงบทบาทในการดูแลจัดการเรื่องราวต่าง ๆ ในครอบครัว โดยเฉพาะทางด้านเศรษฐกิจ ผู้หญิงจึงต้องเสียสละเพื่อแสดงบทบาทของตนเองให้ได้ตามที่สังคมคาดหวัง บทบาทดังกล่าวมีความซับซ้อนขึ้นเมื่อสังคมเปลี่ยนแปลงตามระบบเศรษฐกิจการตลาดสมัยใหม่ บทบาทเดิมที่มีขอบเขตเพียงแคในครอบครัว ปัจจุบันผู้หญิงต้องแบกรับภาระทางเศรษฐกิจของครอบครัวมากยิ่งขึ้น ภาระและความกดดันของผู้หญิงในการจัดการดูแลครอบครัวและลูก ทำให้พวกเธอต้องทำงานหนักทุ่มเทเวลาและความปรารถนาส่วนตัว ดังนั้นการที่ผู้หญิงจะสามารถรักษาตำแหน่งแหล่งที่ในสังคมและครอบครัว โดยเฉพาะบทบาททางเศรษฐกิจ จึงต้องหันไปพึ่งพาลัทธิเจ้าแม่สามตำหนัก-สี่ตำหนัก

จากการสัมภาษณ์ถึงสาเหตุของการเป็นคนทรงส่วนใหญ่เกิดจากสองสาเหตุ คือ ปัญหาความเจ็บป่วย และปัญหาการทำมาหากิน กล่าวคือการมาทรงเจ้าก็เพื่อต้องการให้หายจากการเจ็บป่วยจากโรคร้ายที่เป็นอยู่ อีกทั้งช่วยให้เกิดโชคลาภ ทำมาค้าขายเงินไหลมาเทมา การพึ่งพาเจ้าแม่และคนทรงจึงเป็นการตอบสนองความต้องการของ “ผู้ถือฤกษ์แจกล่องใส่เงิน” นั่นก็หมายถึง ความสมบูรณ์พูนสุขของครอบครัวขึ้นอยู่กับสุขภาพที่ดีและการดูแลจัดการทางเศรษฐกิจของผู้หญิงคนนั้นในครอบครัว ยิ่งความสามารถดังกล่าวมีมากขึ้นเท่าไร พื้นที่และความสำคัญของผู้หญิงคนนั้นจะยิ่งมีเด่นชัดมากที่สุด การปกป้องกล่องใส่เงินของบ้าน และการพยายามหาเงินมาใส่กล่องเพื่อการสร้างครอบครัวที่มีความอุดมสมบูรณ์ถือเป็นหน้าที่ที่สำคัญ หน้าที่ของผู้หญิงในระบบสังคมที่เปลี่ยนไปอย่างรวดเร็วจึงจำเป็นต้องมีที่พึ่งทางจิตใจอย่างเร่งด่วน เพื่อเป็นการรับประกันการคงอยู่ของทรัพย์สินสมบัติ และโชคลาภที่จะมีต่อไป ลัทธิพิธีเจ้าแม่สามตำหนัก-สี่ตำหนักนี้จึงเป็นลัทธิพิธีเพื่อตอบสนองการเน้นย้ำพื้นที่ของผู้หญิงพื้นที่หนึ่งในสังคมเวียดนาม

เอกสารอ้างอิง

ภาษาอังกฤษ

Stephen O'Harrow "Vietnamese Women and Confucianism: Creating Spaces from Patriarchy" in *Male and Female in Developing Southeast Asia*. Wazir Jahan Karim (ed.), 1995

Le Ngoc Van "Overview of Research on the Vietnamese family during DOIMOI in *Family and Women studies*, no 1 (June 2002)

Tine Gammeltoft. "Faithful, heroic, resourceful: Changing images of women in Vietnam" in *Vietnamese society in transition: The daily politics of reform and change*. John Kleinen (ed.) Het Spinhuis, 2001

Nguyen Kim Thuy. "Vietnamese women in the unofficial economic sector" in *Images of the Vietnamese Women in the new millennium*. HN: Nxb the gioi, 2002

Nguyen Van Huyen. *The Ancient Civilization of Vietnam*. Hanoi: The Gioi publishers, 2002 [1944]

Kirsten W. Endres. "Local Dynamics of Renegotiating Ritual Space in Northern Vietnam: The case of the Dinh". SOJOURN Vol. 16, No 1 (April, 2001)

ภาษาเวียตนาม

Ho Duc Tho. *Mau Lieu Su Thi*. HN: Nxb van hoa dan toc, 2000

Nguyen Thi Thanh Binh, Dana Healy. *Cac Khia Canh van hoa Viet Nam*. HN: Nxb the gioi, 2002

Xuan Quynh. *Tho tru tinh*. HN: Nxb hoi nha van, 2001

Nguyen Kien, Nguyen Cao Luy. *Lich su 6*. HN: Nxb giao duc, 2001

Ngo Duc Thinh. *Dao Mau o Viet Nam*. HN: Nxb van hoa-thong tin, 2002

Dang Van Lung. *Tam Toa Thanh Mau*. HN: Nxb van hoa dan toc, 1991

Vu Ngoc Khanh, Ngo Duc Thinh. *Tu Bat Tu*. HN: Nxb van hoa dan toc, 1990

Vu Ngoc Khanh, Mai Ngoc Chuc, Pham Hong Ha. *Nu Than va Thanh Mau Viet Nam*. HN: Nxb Thanh Nien, 2002

Do Thi Hao, Mai Thi Ngoc Chuc. *Cac Nu Than Viet Nam*. HN: Nxb Phu Nu, 1993

Ha Dinh Thanh. *Phu Tay Ho*. Nxb van hoa dan toc, 1993

Vu Ngoc Khanh, Pham Van Ty. *Van Cat Than Nu*. HN: Nxb van hoa dan toc, 1990

Ngo Duc Thinh. "Nhan thuc ve Dã Mau va mot so hinh thuc shaman cua cac dan toc nuoc ta". *Tap chi van hoa dan gian*, so 4, 2001

Tran Xuan. "Tim vo giua chon cho dong...kho qua". *Bao kinh te & do thi*. (3-10-2003)

Nhat Anh "Phong Tục Tet Viet Nam". In *Tap Chi Heritage* (January-February), 2004

Bao tang Phu nu Viet Nam, เอกสารแผ่นพับพิพิธภัณฑ์ผู้หญิงเวียตนาม, ไม่ปรากฏปีที่พิมพ์
"Mot phu nu kinh doanh gioi". *Bao phu nu thu do*. (29/10-5/11/2003)

คำเรียกสีภาษาเวียดนาม

Vietnamese Color Terms

รุจิวรรณ เหล่าไพโรจน์^๑

บทนำ

เมื่อกล่าวถึงคำเรียกสี คนส่วนใหญ่มักจะนึกถึงเพียงคำเรียกสีขาว ดำ แดง เขียว เหลือง เท่านั้น และก็คิดว่าคำเรียกสีไม่ค่อยมีอะไรที่น่าสนใจ แต่ในด้านการศึกษาศาสตร์ชาติพันธุ์ (Ethno linguistics) คำเรียกสีเป็นเรื่องที่น่าสนใจ เพราะคำเรียกสีไม่ได้เป็นเพียงคำที่บรรยายสีล้วนของสิ่งของต่างๆรอบตัวเราเท่านั้น แต่คำเรียกสีของแต่ละภาษาสามารถสะท้อนให้เห็นถึง โลกทัศน์ หรือการมองโลกของเจ้าของภาษาในภาษานั้นๆ ได้ว่ามีการจำแนกสิ่งที่ได้รับรู้แตกต่างกันอย่างไร และคำเรียกสียังเป็นสื่อเชื่อมโยงไปสู่ความรู้อื่นๆ อีกมากมาย

ด้วยเหตุผลดังกล่าว ผู้วิจัยจึงสนใจที่จะศึกษาคำเรียกสีในภาษาเวียดนาม โดยมีวัตถุประสงค์ที่จะศึกษาวิเคราะห์คำเรียกสีพื้นฐาน คำเรียกสีไม่พื้นฐานและลำดับวิวัฒนาการคำเรียกสีพื้นฐานตามทฤษฎีสากลและวิวัฒนาการคำเรียกสี ของเบอร์ลินและเคย์ (1969) ตลอดจนกลวิธีในการสร้างคำเรียกสีไม่พื้นฐานของภาษาเวียดนาม โดยมุ่งหวังว่าจะช่วยให้เกิดองค์ความรู้ใหม่ๆ ที่เป็นประโยชน์ต่อการศึกษาศาสตร์ในแถบเอเชียตะวันออกเฉียงใต้

การศึกษาคำเรียกสี

การศึกษาคำเรียกสีได้รับความสนใจเป็นอย่างมากและมีการศึกษาอย่างกว้างขวาง ในส่วนของวิชาภาษาศาสตร์ อาจกล่าวได้ว่าเริ่มได้รับการสนใจจากการศึกษาของ ฮาโรลด์ ดี คอนคลิน (Conklin 1955/1964) ซึ่งศึกษาการจำแนกประเภทสีในภาษาฮานู ภาษานี้เป็นภาษาที่ใช้อยู่ในประเทศฟิลิปปินส์ และจากการศึกษาของคอนคลินพบว่า ชาวฮานูจำแนกสีออกเป็น 4 ประเภทสี ได้แก่ ประเภทสีมืดหรือสีที่ออกดำ ประเภทสีสว่างหรือสีที่ออกขาว ประเภทสีออกแดง และประเภทสีออกเขียว ตามลำดับ ในการจำแนกสีดังกล่าวของชาวฮานูมีความแตกต่างกับการจำแนกสีทางวิทยาศาสตร์ที่จะจำแนกสีตามความเข้ม (saturation) ความสว่าง (lightness) และเนื้อสี (hue) จากการศึกษาของคอนคลินทำให้สามารถสรุปได้ว่าในแต่ละภาษาไม่จำเป็นต้องมีคำเรียกสีพื้นฐานเท่ากัน และเกณฑ์ที่ใช้ในการจำแนกความแตกต่าง อาจจะไม่ใช่เกณฑ์เดียวกัน เมื่องานของคอนคลินได้ตีพิมพ์และเผยแพร่ออกมาจึงส่งผลให้นักวิชาการบางส่วนตีความเกินเลยไปว่า ภาษาดังกล่าวในโลกนี้ไม่มีอะไรร่วมกัน แต่ละภาษามีลักษณะเฉพาะตัว

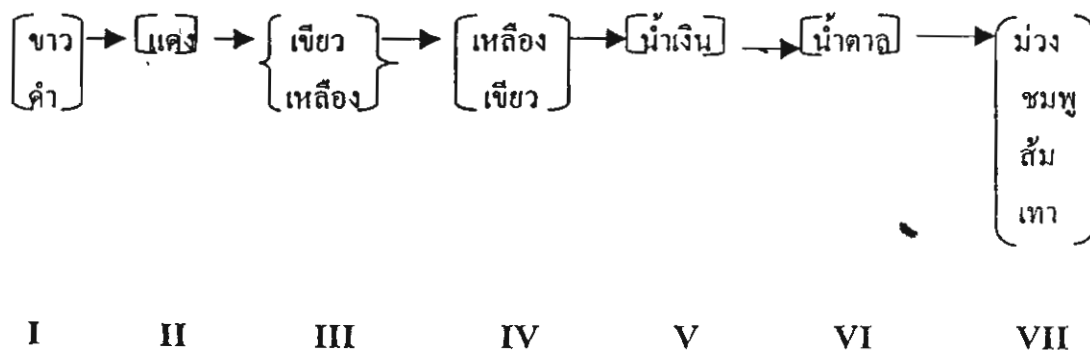
^๑ อาจารย์ คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี ต.เมืองศรีโค อ.วารินชำราบ จ.อุบลราชธานี

ต่อมา เบร์นท เบร์ลิน และพอล เคย์ (Berlin and Kay, 1969) ได้ทำการวิจัยเรื่องคำเรียกสี เพื่อต้องการจะพิสูจน์ในประเด็นที่ว่าภาษา แต่ละภาษานั้นมีการจำแนกสิ่งต่างๆ ไม่เหมือนกันเลย และแต่ละภาษาไม่มีลักษณะร่วมกันเลย ซึ่งเขาคิดว่าการตีความดังกล่าวเป็นการตีความที่เกินจริง (Overstatement) เขาจึงได้ทำการวิจัยคำเรียกสีเพื่อพิสูจน์การตีความในประเด็นดังกล่าว เบร์ลิน และเคย์ได้ศึกษาคำเรียกสีโดยการสัมภาษณ์ผู้บอกภาษาจำนวน 20 ภาษา ซึ่งเป็นภาษาที่อยู่ในตระกูล ภาษาที่แตกต่างกันออกไป เครื่องมือที่ใช้ในการเก็บข้อมูลคือตารางสีของบริษัท Munsell Color Collection จากการศึกษาในขั้นแรกนั้น เขาทำการสัมภาษณ์ผู้บอกภาษาเพื่อให้ได้คำเรียกสีพื้นฐาน ในแต่ละภาษา หลังจากได้คำเรียกสีพื้นฐานแล้ว เขาทำการทดลองโดยใช้แผ่นสีของ Munsell Color Collection แล้วให้ผู้บอกภาษาระบุว่าสีใดที่เห็นในแผ่นสี Munsell ตรงกับคำเรียกสีพื้นฐานในแต่ละคำในภาษาของเขามากที่สุด ผลจากการศึกษาทำให้สามารถระบุขอบเขตของสีแต่ละประเภทได้ กล่าวคือ ระบุได้ว่าสีใดบ้างในแผ่นสีที่สามารถจัดอยู่ในพื้นฐานแต่ละประเภทสีได้ เช่น สีอะไร บ้างจัดว่าเป็นสีแดงได้

ส่วนสีที่ผู้บอกภาษาระบุว่าเป็นตัวแทนของสีพื้นฐานต่างๆ เรียกว่า “ใจกลางสี” (Focus) ของสีแต่ละประเภท เช่น สีเขียว อาจมีแผ่นสีที่ผู้บอกภาษาทั้ง 20 ภาษา เลือกไว้ 7 สี ซึ่งถือได้ว่าทั้ง 7 สีนี้เป็น “ใจกลางสี” ของสีเขียว

เบร์ลินและเคย์ พบว่ามี “ใจกลางสี” 11 สี ซึ่งตรงกับสี ในภาษาอังกฤษ และเขายืนยันว่าใจกลางสีเหล่านี้ไม่ได้เป็นการบังเอิญ แต่จะพบว่ามีผลคล้ายคลึงกันในทุกๆ ภาษาที่ศึกษา ดังนั้นจึงทำให้เขาสรุปว่าคำเรียกสีนั้นเป็นสิ่งที่ เป็นสากล

เมื่อศึกษา 20 ภาษาและค้นพบว่าคำเรียกสีเป็นสิ่งที่ เป็นสากลแล้ว เขาได้ทำการเก็บข้อมูลเพิ่มเติมอีก 78 ภาษาทั่วโลก โดยเก็บข้อมูลจากเอกสารหรือนักมานุษยวิทยาที่มีความรู้ในภาษานั้นๆ จากข้อมูลเพิ่มเติมดังกล่าวทำให้เขาค้นพบว่าคำเรียกสีในโลกนี้มีลำดับเรื่องเวลา และลำดับก่อนหลังนี้ ก็เป็นสิ่งที่ เป็นสากลอีกด้วย เบร์ลินและเคย์จึงได้เสนอทฤษฎีวิวัฒนาการของคำเรียกสีพื้นฐาน ซึ่งแบ่งออกเป็น 7 ระยะดังนี้



ระยะที่ 1	มีคำเรียกสี 2 คำ คือ ขาว และดำ
ระยะที่ 2	มีคำเรียกสี 3 คำ คือ ขาว ดำ แดง
ระยะที่ 3	มีคำเรียกสี 4 คำ คือ ขาว ดำ แดง เขียว หรือ ขาว ดำ แดง เหลือง
ระยะที่ 4	มีคำเรียกสี 5 คำ คือ ขาว ดำ แดง เขียว เหลือง
ระยะที่ 5	มีคำเรียกสี 6 คำ คือ ขาว ดำ แดง เขียว เหลือง น้ำเงิน
ระยะที่ 6	มีคำเรียกสี 7 คำ คือ ขาว ดำ แดง เขียว เหลือง น้ำเงิน น้ำตาล
ระยะที่ 7	มีคำเรียกสี 8-11 คำ คือ ขาว ดำ แดง เขียว เหลือง น้ำเงิน น้ำตาล ม่วง ชมพู ส้ม และเทา

นอกจากการเสนอทฤษฎีวิวัฒนาการคำเรียกสีพื้นฐานแล้ว เบอร์ลินและเคย์ได้ให้คำจำกัดความของคำเรียกสีพื้นฐานไว้ ดังนี้

- จะต้องเป็นศัพท์เดี่ยว (monolexemic) หมายความว่า ความหมายของคำนั้นไม่สามารถเดาได้จากส่วนหนึ่งส่วนใดของคำ เช่น คำว่า red ในภาษาอังกฤษเป็นคำเรียกสีพื้นฐานแต่ redish ไม่ใช่คำเรียกสีพื้นฐาน
- ความหมายของคำเรียกสีนั้นต้องไม่ซ้อนหรือร่วมความหมายกับคำเรียกสีอื่นๆ เช่น dark green ไม่ใช่คำเรียกสีพื้นฐานในภาษาอังกฤษเพราะมีความหมายซ้อนกับคำว่า green
- คำเรียกสีนั้นจะต้องไม่ใช่ในลักษณะแคบๆ เพื่อเรียกวัตถุบางประเภทเท่านั้น เช่น คำว่า blonde ในภาษาอังกฤษไม่ใช่คำเรียกสีพื้นฐานเพราะใช้กับ ผม และ เพอร์นิเจอร์เท่านั้น
- จะต้องเป็นคำที่ฝังใจ (psychologically salient) สำหรับผู้บอกภาษา กล่าวคือ มักจะเป็นคำที่ผู้พูดนึกถึงและพูดก่อน มีปรากฏสม่ำเสมอในผู้พูดภาษาทุกคนและมักปรากฏในภาษาเฉพาะบุคคล (idelect) ของผู้บอกภาษาทุกคน

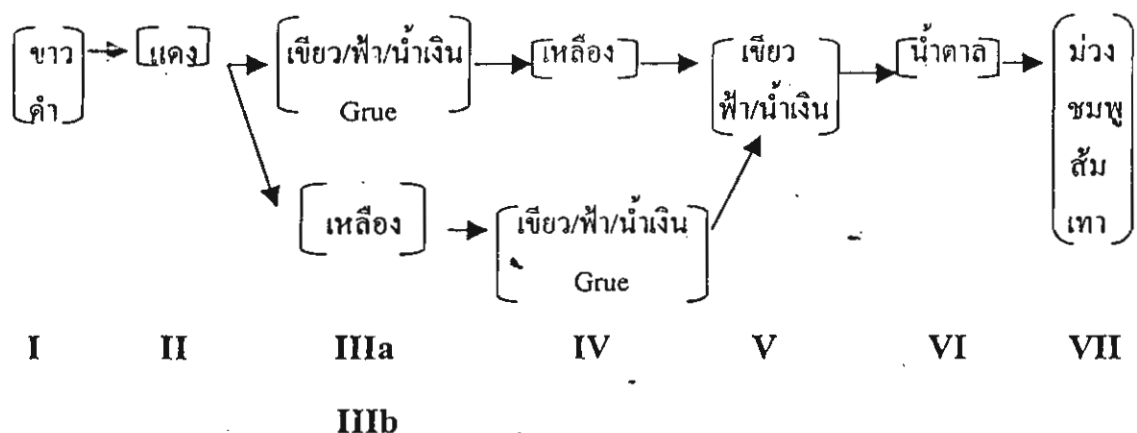
เบอร์ลินและเคย์ได้แนะนำว่าคำจำกัดความคำเรียกสีพื้นฐานในข้อ 1-4 น่าจะเพียงพอในการตัดสินคำเรียกสีต่างๆ ว่าเป็นคำเรียกสีพื้นฐานหรือไม่ แต่ถ้ามีคำใดที่น่าสงสัยให้ใช้เกณฑ์ในข้อที่ 5-8 เพิ่มเติม

- คำใดที่น่าสงสัยว่าจะเป็นคำเรียกสีพื้นฐานหรือไม่ ให้ดูปรากฏการณ์ทางไวยากรณ์ถ้าเหมือนกับคำเรียกสีพื้นฐานอื่นๆ ก็ให้ถือว่าเป็นคำเรียกสีพื้นฐานด้วย เช่น คำว่า crimson เป็นคำที่น่าสงสัยว่าจะเป็นคำเรียกสีพื้นฐานหรือไม่ เมื่อดูจากคำเรียกสีพื้นฐานในภาษาอังกฤษสามารถปรากฏกับ - ish ได้ แต่คำว่า crimson ไม่สามารถปรากฏร่วมกับ - ish ได้ crimson จึงไม่ใช่คำเรียกสีพื้นฐานในภาษาอังกฤษ
- คำเรียกสีที่หมายถึงสีเดียวกับวัตถุที่เรียก ถือว่าไม่ใช่คำเรียกสีพื้นฐาน เช่น ทองอ่อน ในภาษาไทย

- คำยืมใหม่ๆ ไม่นับว่าเป็นศัพท์พื้นฐาน เช่น อะควาเรียม ในภาษาไทย
- ถ้าคำเรียกสินค้านั้นเป็นคำศัพท์ที่มีโครงสร้างซับซ้อน (morphological) เช่น blue-green ไม่ถือว่าเป็นคำเรียกศัพท์พื้นฐาน

(Berlin and Kay 1969 : 6-7)

ต่อมาในปี 1975 พอล เคย์ (อ้างในอมรา 2538:12-19) ได้มีการพิจารณาทบทวนทฤษฎีที่ได้เสนอไปในปี 1969 และพอล เคย์ได้เสนอข้อเปลี่ยนแปลงเล็กน้อยหลังจากได้พบหลักฐานเพิ่มเติมว่า ในหลายภาษาคำเรียกสีเขียวมักรวมสีฟ้า/น้ำเงินอยู่ด้วย เช่นคำว่า ao ในภาษาญี่ปุ่น คำว่า wingka ในภาษาอาควารูนา (Aguaruna) คำว่า yas ในภาษาเซลทาล (Tzeltal) คำว่า tungu ในภาษาเอสกีโม และคำว่า wiwi ในภาษาฟูตูเนส (Futunese) แผนผังลำดับก่อนหลังที่พอลเคย์เสนอใหม่เป็นดังนี้



พอล เคย์ได้ให้คำอธิบายแผนผังข้างบนไว้ว่า ในลำดับที่ I เราจะพบประเภทสี ขาว และดำ สีขาวมักรวมขาวจริงๆ สีอ่อนๆ ทุกชนิดและสีร้อนประเภทแดง ชมพู ส่วนสีดำมักรวมสีดำจริงๆ สีน้ำตาลเข้ม สีม่วงต่างๆ และสีอื่นๆ ยกเว้นเขียวอ่อนและฟ้า ในลำดับที่ II แดงมักรวมสีร้อนทุกประเภทซึ่งพัฒนามาจากสีขาว แทนที่จะเป็นจากดำและขาวที่กล่าวไว้ในเบอร์ลินและเคย์ (1969) ในลำดับที่ III เป็นไปได้ว่าสีเหลืองอาจเกิดขึ้นต่อจากสีแดง (IIIb) หรือประเภทสี Grue (หมายถึงสีเขียว ฟ้าและน้ำเงินรวมกัน) อาจเกิดขึ้น (IIIa) ในลำดับที่ V เป็นการเกิดของสีเหลืองต่อจาก IIIa และเขียว/ฟ้า/น้ำเงิน ถ้าต่อจาก IIIb ในลำดับที่ V เป็นขั้นที่เขียว และฟ้า/น้ำเงินแยกออกจากกันเป็นคนละประเภทสี ส่วนลำดับที่ VI และ VII ก็เหมือนกับที่เคยเสนอไว้ก่อนหน้านี้แล้ว

วิธีดำเนินการศึกษา

1. ผู้บอกภาษา ในการศึกษาครั้งนี้ผู้วิจัยจะศึกษาคำเรียกสัตว์ในภาษาเวียดนามถิ่นฮานอย (ภาษามาตรฐาน) โดยเก็บข้อมูลที่กรุงฮานอย จากผู้บอกภาษา 60 คน ซึ่ง แบ่งตาม เพศ และอายุ ดังต่อไปนี้

เพศ \ อายุ	ชาย	หญิง
15-29 ปี	10 คน	10 คน
30-44 ปี	10 คน	10 คน
45-60 ปี	10 คน	10 คน

2. เครื่องมือที่ใช้ในการเก็บข้อมูล ผู้วิจัยมีเครื่องมือที่ใช้ประกอบการวิจัย 6 ชนิด คือ บัตรทดสอบคำบอกสัตว์ ตารางสี บัตรสี ดินสอสี ไม้ ค้อน และแบบบันทึกข้อมูล

3. การเก็บข้อมูล ในเบื้องต้นก่อนการสอบถามข้อมูล ผู้วิจัยนำบัตรทดสอบคำบอกสัตว์มาทดสอบผู้บอกภาษาว่าผู้บอกภาษามีความผิดปกติทางสายตาหรือไม่ ถ้าผู้บอกภาษาไม่มีความผิดปกติทางสายตา ผู้วิจัยเริ่มเก็บข้อมูล โดยการซักถามประวัติส่วนตัวของผู้บอกภาษา และหลังจากนั้น ผู้วิจัยนำตารางสี บัตรสี และสิ่งของต่างๆ ที่ได้เตรียมไว้ นำมาสอบถามผู้บอกภาษา โดยใช้ภาษาไทย ในการสอบถามข้อมูลผู้บอกภาษาไทย และใช้ภาษาเวียดนามในการถามข้อมูลผู้บอกภาษาเวียดนาม และนำข้อมูลทั้งหมดที่ได้จากการสอบถามมาวิเคราะห์ในลำดับต่อไป

4. การวิเคราะห์ข้อมูล ผู้วิจัยนำข้อมูลทั้งหมดมาวิเคราะห์หาคำเรียกสัตว์พื้นฐาน คำเรียกสัตว์ไม่พื้นฐาน วิวัฒนาการการสร้างคำเรียกสัตว์พื้นฐาน ตามทฤษฎีสากลของเบอร์ลินและเคย์ (1969) และวิเคราะห์กลวิในการสร้างคำเรียกสัตว์ไม่พื้นฐาน ตามแนวภาษาศาสตร์

ผลการศึกษา

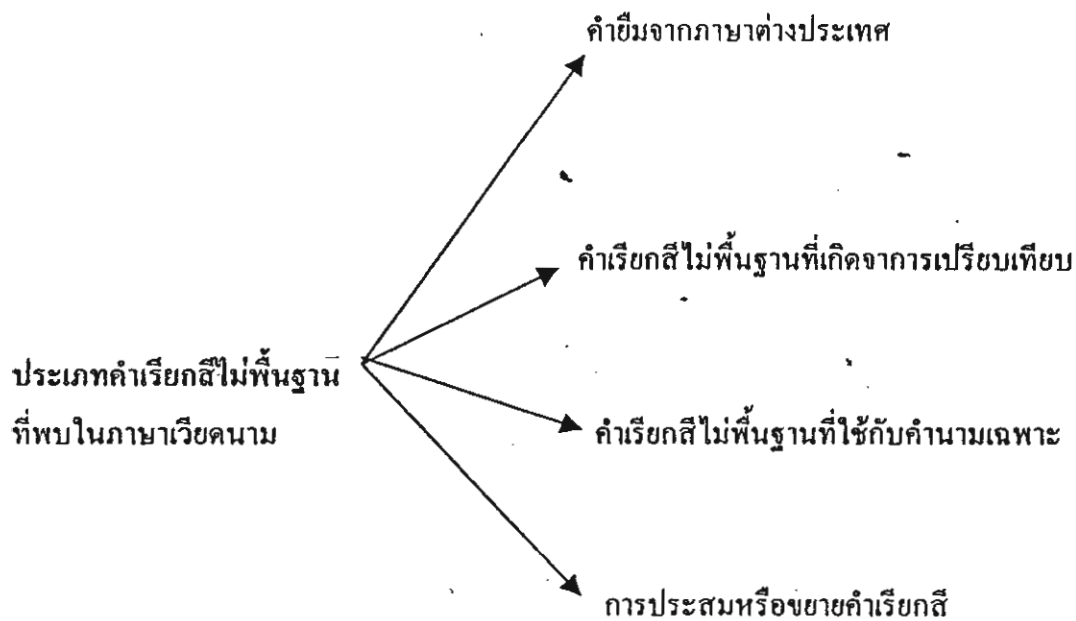
1. คำเรียกสัตว์พื้นฐาน

ผลการวิเคราะห์คำเรียกสัตว์พื้นฐานภาษาเวียดนาม พบว่าภาษาเวียดนามมีคำเรียกสัตว์พื้นฐาน 9 คำคือ ขาว ดำ แดง เหลือง เขียว/ฟ้า/น้ำเงิน น้ำตาล ม่วง ชมพูและเทา ผู้วิจัยไม่จัดคำเรียกสัตว์ส้ม ในภาษาเวียดนามเป็นคำเรียกสัตว์พื้นฐานเนื่องจากว่าคำเรียกสัตว์ส้มเป็นคำประสมระหว่าง da (ผิว,เปลือก) cam (ส้ม) และผู้วิจัยมีสมมติฐานวิวัฒนาการการเกิดคำเรียกสัตว์ภาษาเวียดนาม ดังนี้

ขาว ดำ	แดง	เหลือง	เหลือง เขียว/ฟ้า/น้ำเงิน	เขียว/ฟ้า/น้ำเงิน	น้ำตาล	ม่วง ชมพู เทา
I	II	III	IV	V	VI	VII

2. คำเรียกสีไม่พื้นฐาน

ประเภทของคำเรียกสีไม่พื้นฐานที่พบในภาษาเวียดนามสามารถแบ่งออกได้เป็น 4 ประเภท คือ มีคำเรียกสีไม่พื้นฐานที่เกิดจากการเปรียบเทียบ คำเรียกสีไม่พื้นฐานที่ยืมคำจากภาษาต่างประเทศ คำเรียกสีไม่พื้นฐานที่ใช้กับสิ่งของเฉพาะ และการประสมหรือขยายคำเรียกสีพื้น ดังแผนภูมิข้างล่าง



1. คำเรียกสีไม่พื้นฐานที่เกิดจากการเปรียบเทียบ เช่น

mau canh gian (สีปีก-เมลงสาบ)

mau long chuot (สีขนหนู)

mau cut ngua (สีขี้ม้า)

คำเรียกสิ่งไม่พื้นฐานที่เกิดจากการเปรียบเทียบ ของภาษาเวียดนามมีการเปรียบเทียบกับ ธรรมชาติ อัญมณี แร่ธาตุ สัตว์ และสิ่งของรอบๆ ตัว ซึ่งสามารถสะท้อนให้เห็นวิถีคิด การมองโลก ของชาวเวียดนามที่มีความผูกพันกับธรรมชาติได้เป็นอย่างดี

2. คำเรียกสิ่งไม่พื้นฐานที่ยืมคำจากภาษาต่างประเทศ เช่น

mau be (สีเบจ)

mau ka ki (สีกาเกี)

mau ghi (สีเทา)

ส่วนคำเรียกสิ่งไม่พื้นฐานที่เป็นคำยืม จากการศึกษาพบว่าคำยืมส่วนใหญ่จะเป็นคำที่ยืมมา จากภาษาจีนและภาษาฝรั่งเศสซึ่งสามารถสะท้อนให้เห็นว่าภาษาจีนและภาษาฝรั่งเศสมีอิทธิพลต่อ ภาษาเวียดนามไม่น้อยทีเดียว

3. คำเรียกสิ่งไม่พื้นฐานที่ใช้กับคำนามเฉพาะบางชนิด เช่น

meo mun (แมว)คำ

cho muc (หมา)คำ

ngua o (ม้า)คำ

ในส่วนคำเรียกสิ่งไม่พื้นฐานที่ใช้กับคำนามเฉพาะ จากการศึกษาพบว่าภาษาเวียดนามมีคำ เรียกสิ่งไม่พื้นฐานลักษณะนี้ค่อนข้างมาก ซึ่งสามารถสะท้อนให้เห็นได้ว่าแม้ว่าเวียดนามจะตกอยู่ ภายใต้อาณานิคมเป็นเวลานาน แต่นั่นก็ไม่ได้หมายความว่าภาษาเวียดนามจะไม่มีเอกลักษณ์ทาง ด้านภาษา ภาษาเวียดนามมีเอกลักษณ์ที่โดดเด่นและสามารถรักษาให้คงอยู่ได้จนถึงปัจจุบัน

4. การประสมหรือขยายคำเรียกสิ่งพื้นฐาน เช่น

tim nhat (ม่วงอ่อน)

do tuoi (แดงเข้ม)

phot hong (ชมพูอ่อน)

การประสมหรือขยายคำเรียกสิ่ง ในภาษาเวียดนามมีความหลากหลายมาก (สามารถดูรายละเอียดได้ในหัวข้อกลวิธีในการสร้างคำเรียกสิ่งไม่พื้นฐาน) ซึ่งสะท้อนให้เห็นถึงความหลากหลาย ในการใช้คำหรือการใช้ภาษาของชาวเวียดนาม

3. กลวิธีในการสร้างคำเรียกสิ่งไม่พื้นฐาน

และจากการศึกษาพบว่าภาษาเวียดนามมีกลวิธีในการสร้างคำเรียกสิ่งไม่พื้นฐาน 4 วิธี ดังนี้

กลวิธีในการสร้างคำเรียกสีไม่พื้นฐาน	ภาษาเวียดนาม
1. การประสมคำเรียกสีเข้าด้วยกัน - คำเรียกสีพื้นฐาน + คำเรียกสีพื้นฐาน = คำเรียกสีไม่พื้นฐาน - คำเรียกสีพื้นฐาน + {คำเชื่อม} + คำเรียกสีพื้นฐาน = คำเรียกสีไม่พื้นฐาน	Xanh tím Xanh pha Vàng
2. การใช้คำเรียกสีของเฉพาะเป็นคำเรียกสี	Màu Lu Ông chột
3. การขยายคำเรียกสีพื้นฐาน - คำเรียกสีพื้นฐาน + คำขยาย (คำคุณศัพท์) = คำเรียกสีไม่พื้นฐาน - คำเรียกสีพื้นฐาน + คำขยาย (คำเรียกคำนามเฉพาะ) = คำเรียกสีไม่พื้นฐาน	Tím chít Xanh rêu
4. การขยายคำเรียกสีไม่พื้นฐาน - คำเรียกสีไม่พื้นฐาน (คำเรียกสีพื้นฐาน + คำเรียกสีพื้นฐาน) + คำขยาย = คำเรียกสีไม่พื้นฐาน - คำเรียกสีไม่พื้นฐาน (คำเรียกสีพื้นฐาน + คำเรียกคำนามเฉพาะ) + คำขยาย = คำเรียกสีไม่พื้นฐาน - คำเรียกสีไม่พื้นฐาน (คำเรียกคำนามเฉพาะ) + คำขยาย = คำเรียกสีไม่พื้นฐาน - คำเรียกสีไม่พื้นฐาน (คำยืมจากภาษาต่างประเทศ) + คำเรียกสีพื้นฐาน = คำเรียกสีไม่พื้นฐาน	Xanh tím nhạt Xanh lá, cây non Màu gạch non Màu be hồng

สรุป

จากการศึกษาคำเรียกสีในภาษาเวียดนามถิ่นฮานอยที่กล่าวมาข้างต้น จะเห็นได้ว่า เรื่องคำเรียกสีเพียงเรื่องเดียวสามารถสะท้อนให้เห็นความรู้ในด้านต่างๆมากมาย คำว่า “สี” จึงไม่ใช่คำที่มีความหมายแคบๆ สามารถหาจุดได้จากพจนานุกรม แต่คำเรียกสียังเป็นสีขั้นที่แตกต่างกันของแต่ละภาษาและชนเผ่าอีกด้วย

เอกสารอ้างอิง

ภาษาไทย

กาญจนา นาคสกุล. 2528. คำเรียกสีภาษาไทย. วารสารภาษาและวรรณคดีไทย. ปีที่ 2 ฉบับที่ 1

คณะอักษรศาสตร์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ศุภมาส เอ่งฉ้วน. 2543 คำเรียกสีและมโนทัศน์ของคนไทยสมัยสุโขทัยและสมัยปัจจุบัน

วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต ภาควิชาภาษาศาสตร์ คณะอักษรศาสตร์

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

อมรา ประสิทธิ์รัฐสินธุ์. 2538. คำเรียกสีและการรับรู้สีของชาวจังหวัดและชาวไทย. โครงการย่อยของ

โครงการใหญ่เรื่อง “ความสัมพันธ์ระหว่างจังหวัดกับไทย”. คณะอักษรศาสตร์

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ภาษาอังกฤษ

Berlin, Brent and Paul Kay. 1969. Basic Color Terms : Their Universality and Evolution. Berkley

: University of California Press.

Crawford, T.D. 1982. Defining “Basic Color Terms”. Anthropological linguistics.24.3 (338-343)

Kay, Pual. 1975.Synchronic variability and diachronic change in basic color terms.Language in

society 4, 257-274

ฐานความรู้-ภูมิปัญญา สาขาชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนาม

โดย พิเชฐ สายพันธ์

พื้นภูมิ

ก่อนหน้าการปฏิวัติประเทศเวียดนามในปี ค.ศ. 1945 ความรู้ด้านชาติพันธุ์วิทยาตามแบบตะวันตกในเวียดนาม เกิดจากผลของการศึกษาวิจัยจำนวนมากในสมัยอาณานิคมฝรั่งเศส โดยกลุ่มผู้ปกครอง ทหาร หมอสอนศาสนา และนักวิจัยชาวฝรั่งเศส¹

ภายใต้อิทธิพลระบบการปกครองอาณานิคมของฝรั่งเศส เริ่มขึ้นเมื่อเวียดนามยอมรับข้อตกลงเดชะพาเตอะโน้ดกับฝรั่งเศสในปี ค.ศ. 1884 ให้แบ่งพื้นที่เวียดนามเป็น ๓ ส่วน คือ บริเวณที่เหนือคือภาคเหนือ(ต่งเกีย) และภาคกลาง(อันนัม) มีฐานะเป็นรัฐอารักขาของฝรั่งเศส เฉพาะส่วนภาคใต้เรียกว่า “โคชินจีน” มีฐานะเป็นอาณานิคมที่ฝรั่งเศสปกครองโดยตรง ครั้นถึงปี ค.ศ. 1885 จึงกล่าวได้ว่าเวียดนามตกเป็นอาณานิคมของฝรั่งเศสอย่างสมบูรณ์ตั้งแต่ภาคเหนือ กลาง ใต้ โดยนับจากข้อตกลงเทียนสินใหม่ ซึ่งจีนได้ยอมรับอำนาจของฝรั่งเศสในเวียดนาม ในปีนี้เองฝรั่งเศสได้เริ่มออกสำรวจดินแดนภาคเหนือเพื่อทำแผนที่และแนวเขตชายแดนอย่างเป็นทางการ

ในกลางทศวรรษที่ 1880 นี้เอง ได้มีงานเขียนประเภทรายงานการเข้าไปสำรวจและเผยแพร่ศาสนาในพื้นที่ต่างๆ ของเวียดนาม งานเขียนประเภทนี้ไม่ได้ให้ความสนใจชนพื้นเมืองในมิติของการศึกษาค้นคว้าเชิงชาติพันธุ์ หากแต่กล่าวถึงวัฒนธรรมของชนพื้นเมืองที่แปลกประหลาด แตกต่างหรือคล้ายคลึงกับที่ตนเคยพบเห็นในพื้นที่ที่เคยไปสำรวจมา ดังเช่นที่ Dr. P. Neis² กล่าวไว้ในบันทึกของเขา เมื่อคราวขึ้นไปสำรวจปักปันเขตแดนในภาคเหนือของเวียดนามระหว่างปี ค.ศ. 1885-1887 ว่า เขาได้พบกลุ่มคนกลุ่มหนึ่งในแถบจังหวัดหลั่งเจิน มีภาษาพูดคล้ายกับคนลาวและคนสยามในลุ่มน้ำเจ้าพระยา และได้สังเกตเห็นภาพบ้านเรือนของผู้คนในแถบนั้น ซึ่งมีลักษณะที่แตกต่างจากบ้านเรือนของชาวเวียดนามในที่ราบลุ่มปากแม่น้ำแดง

การศึกษาวัฒนธรรมของชนพื้นเมืองในเวียดนาม ด้วยแนวทางการศึกษาด้านชาติพันธุ์วิทยา ปรากฏผลงานจำนวนมากในต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 ความสนใจกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ถูกนำเสนอใน

¹ Khong Dien(edt.), “30 nam vien dan toc hoc : Nhung thanh tuu va dinh huong tuong lai”(30 ปีสถาบันชาติพันธุ์วิทยา : ผลสำเร็จและทิศทางในอนาคต) ใน 30 nam vien dan toc hoc : xay dung va phat trien 1968-1998(30 ปีสถาบันชาติพันธุ์วิทยา : การก่อตั้งและการพัฒนา 1968-1998), Nxb. KHXH, HN, 1998, p.15.

² Dr. P. Neis, *The Sino-Vietnamese Border Demarcation 1885-1887*, White Lotus Thailand, 1998.

กรอบของเขตพื้นที่ต่างๆ เช่น กลุ่มชาติพันธุ์ไทในเขตปกครองทหารแถบภาคเหนือ(1901)³ กลุ่มชาติพันธุ์แถบลุ่มแม่น้ำแดง(1904, 1906)⁴ หรือในประเด็นทางภาษาศาสตร์ซึ่งได้รับความสนใจศึกษามาก ตัวอย่างเช่น ผลงานของ Mercy(1907)⁵ ทำการศึกษากลุ่ม “ข่า” Bonifacy(1908)⁶ ศึกษากลุ่ม “โลโล” Maspero(1911)⁷ ศึกษากลุ่ม “ไท” Maitre(1912)⁸ ศึกษากลุ่ม “ม้อย” เป็นต้น

เป็นที่น่าสังเกตว่า กลุ่มชาติพันธุ์ในเวียดนามที่ได้รับความสนใจศึกษาเป็นส่วนใหญ่ในระหว่างช่วงสมัยอาณานิคมคือกลุ่มที่พูดภาษาในตระกูลภาษามอญ-ขะแมร์ เช่น กลุ่ม “ม้อย” “ข่า” (ซึ่งเป็นชื่อที่ปรากฏตามเอกสารในช่วงเวลานั้น) รวมทั้งกลุ่มที่พูดภาษาตระกูลไท หลังจากนั้นก็งานค้นคว้าในมิติอื่นๆ ทางวัฒนธรรมมีมากขึ้น จนสามารถรวบรวมและจัดกลุ่มบรรดาชนพื้นเมืองในเขตภาคพื้นทวีปของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ รวมทั้งเวียดนามขึ้นอย่างเป็นระบบ ตั้งแต่ทศวรรษที่ 1950 เป็นต้นมา เช่น Ethnic Groups of Northern Southeast Asia(1950)⁹ และ Ethnic Groups of Mainland Southeast Asia(1964)¹⁰ อย่างไรก็ตามในช่วงเวลาที่ผ่านมามีการค้นพบและเปลี่ยนแปลงคริสต์ศตวรรษที่ 19 จนถึงช่วงทศวรรษที่ 1960 การศึกษาชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนามส่วนใหญ่หรืออาจกล่าวได้ว่าเกือบทั้งหมดเป็นผลงานของชาวตะวันตกที่ศึกษาเพื่อประโยชน์ของชาวตะวันตกเองทั้งในยุโรปและอเมริกา

ชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนามโดยชาวเวียดนาม

³ Lunet de Lajonquiere, *Ethnographie des territoires militaires*, Hanoi, 1901.(ห้องสมุดสถาบันชาติพันธุ์วิทยา,ฮานอย)

⁴ Bonifacy, Auguste L.M., “*Les groupes ethniques de la Riviere Claire*”, *Revue indochinoise*(Saigon 1904, no.12 pp. 813-828 and Vol II no.1, pp.1-16. and “*Les groupes ethniques du basin de la Riviere Claire(Huat Tonkin, et Chine meridionale)*”, *Bulletins et memories de la Societe d' Anthropologie de Paris*, 1906, pp.1-36.

⁵ Mercy, *Etudes ethnographiques sur les Khâs*, *Revue Indochinoise*, 1907.

⁶ Bonifacy, *Note sur les costumes et la langue des Lolo et des Lagua du Haut Tokin*, B.E.F.E.O. VIII, 1908.

⁷ Henri Maspero, “Contribution a l’etude du systeme phonetique des langues thai”. *Bulletin de l'Ecole francaise d'Extreme-Orient*(Hanoi), Vol.II, 1911, pp. 153-169; “Etude sue la phonetique historique de la langue annamite, les initiales”. *Bulletin de l'Ecole francaise d'Extreme-Orient*(Hanoi), Vol.II, 1911, no.1, pp.1-127.

⁸ Henri Maitre, *Les Jungles Moi. Mission Henri Maitre 1909-1911*. Indochine Sud-Centrale, Exploration et histoire des hinterlands moi du Cambodge, de la Cochinchine, de l’Annam et du Bas-Laos. Paris, Laroes, 1912.

⁹ J.F.Embree et. W. Thomas, *Ethnic groups of Northern Southeast Asia*, New Heaven, 1950.

¹⁰ Frank M. Lebar, Gerald C. Hickey, John K. Musgrave, *Ethnic groups of Mainland South-east Asia*. New Heaven, Human Relations Area Files Press, 1964.

ในขณะที่ชาวตะวันตกสามารถรวบรวมข้อมูลทางชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนาม และภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ได้อย่างเป็นระบบได้ตั้งแต่ช่วงทศวรรษที่ 1950-1960 แล้วนั้น ยังคงเป็นระยะเวลาที่เวียดนามกำลังเริ่มต้นวางฐานความรู้ด้านชาติพันธุ์วิทยาของตนเอง ถือได้ว่าเป็นช่วงสมัยของ “ยุคก่อนกำเนิดชาติพันธุ์วิทยา”(To dan toc hoc)¹¹ นักวิชาการเวียดนามได้ออกสำรวจ เก็บข้อมูล ศึกษาและค้นคว้ากลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในประเทศของตนเป็นเวลานานนับสิบปี จนสามารถก่อตั้ง สถาบันชาติพันธุ์วิทยา(Vien dan toc hoc) ซึ่งทำหน้าที่รับผิดชอบการศึกษาค้นคว้าทางชาติพันธุ์วิทยาโดยตรงในปี ค.ศ. 1968

ฐานความรู้กลุ่มชาติพันธุ์ในเวียดนามช่วงก่อนปี ค.ศ. 1968 อันเป็นที่เริ่มมีสถาบันชาติพันธุ์วิทยาอย่างเป็นทางการนั้น เป็นฐานความรู้ที่เกิดขึ้นจากแนวทางของพรรคคอมมิวนิสต์เวียดนาม ซึ่งเริ่มกำหนดนโยบายที่เด่นชัดเกี่ยวกับชนชาติส่วนน้อยในปี ค.ศ. 1935 ในระหว่างนี้ยังไม่มีนักวิชาการด้านชาติพันธุ์วิทยาโดยตรง ต้องอาศัยนักประวัติศาสตร์ และอาจารย์จากคณะประวัติศาสตร์ มหาวิทยาลัยแห่งชาติ, ฮานอย(Truong dai hoc Tong hop Ha Noi) ทำการค้นคว้าวิจัย จนกระทั่งถึงปี ค.ศ. 1958 วิชาชาติพันธุ์วิทยาได้ถูกเปิดสอนขึ้นเป็นครั้งแรกโดยสังกัดกับคณะประวัติศาสตร์ มหาวิทยาลัยแห่งชาติ, ฮานอย อาศัยการศึกษาตามแนวทางของสหภาพโซเวียต รวมทั้งใช้แบบเรียน เอกสารจากสหภาพโซเวียต เช่น หนังสือ “ชาติพันธุ์วิทยาคืออะไร” และ “พื้นฐานชาติพันธุ์วิทยา” ของ Bu-Xu-Ghin¹² จากนั้นมาอีกสิบปีให้หลังจึงสามารถเปิดหน่วยงานที่ทำการศึกษาค้นคว้าวิจัยทางด้านชาติพันธุ์วิทยาโดยตรงคือ สถาบันชาติพันธุ์วิทยา ในปี ค.ศ. 1968

หากจะกล่าวถึงฐานความรู้-ภูมิปัญญาสาขาชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนามโดยนักวิชาการเวียดนาม สามารถพิจารณาผ่านพัฒนาการของการสร้างสมองค์ความรู้ ตามลำดับต่อไปนี้

1. Socialism ethnography(1935-1968) -การวิจัยชนชาติส่วนน้อยด้วยแนวทางของพรรคฯ

ความรู้ชุด “ชาติพันธุ์วิทยา” ในสังคมเวียดนามโดยชาวเวียดนาม เติบโตขึ้นมาควบคู่กับขบวนการต่อสู้เพื่อปฏิวัติและปลดปล่อยประเทศจากระบบอาณานิคม ตามแนวนโยบายของพรรคคอมมิวนิสต์ที่ตระหนักถึงความสำคัญของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ โดยเสนอให้ตั้งผู้เชี่ยวชาญทำการวิจัยกลุ่ม

¹¹ Be Viet Dang, “Ve danh muc cac dan toc o mien Bac nuoc ta”(รายชื่อชนเผ่าในภาคเหนือของเวียดนาม), Tap Chi Dan toc hoc(วารสารชาติพันธุ์วิทยา), Vien DTH., Uy ban KHXH. Viet Nam, 1974, p21.

¹² Khong Dien(edt.), Ibid, p. 17.

ชาติพันธุ์ในฐานะชนชาติส่วนน้อย¹³ มาตั้งแต่ปี ค.ศ. 1935 ในเวลานั้นใช้คำว่า “ชนชาติส่วนน้อย”(dan toc thieu so) สำหรับเรียกกลุ่มชนต่างๆ ที่ไม่ใช่ชาวเวียดนาม(viet)หรือกิงห์(kinh) ซึ่งจัดเป็นชนกลุ่มใหญ่ ต่อมาคำว่า “dan toc” ถูกใช้ในความหมายของ “ชาติพันธุ์” เมื่อแปลจากคำในภาษาอังกฤษว่า “ethnology” ซึ่งเวียดนามใช้คำว่า “dan toc hoc” ข้อแตกต่างที่ควรพิจารณาในที่นี้คือ หากแปลจากคำในภาษาอังกฤษว่า “ethnic group” ภาษาเวียดนามนิยมใช้คำว่า “toc nguoi” มากกว่า

ดังนั้นตามการอ้างอิงความหมายของคำว่า “dan toc” ในสังคมเวียดนาม จึงถูกนำมาใช้ในความหมายสองลักษณะขึ้นกับบริบทของการใช้คำคือ หมายความว่า “ชาติพันธุ์” เมื่อใช้กล่าวอย่างเป็นกลางในบริบททางวิชาการ และหมายความว่า “ชนชาติ” เมื่อถูกใช้ในบริบททางการเมือง

กล่าวได้ว่า จุดเริ่มต้นในการสร้างฐานความรู้ชุดชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนามโดยชาวเวียดนาม ด้วยการมุ่งให้ความสนใจทำการศึกษาวิจัยกลุ่มชนต่างๆ ในเวียดนามนั้น ถือกำเนิดอย่างเป็นทางการในปี ค.ศ. 1935 เมื่อมีการเสนอในที่ประชุมสภาลพรรคคอมมิวนิสต์ ครั้งที่ 1 ให้ตั้งผู้เชี่ยวชาญทำการวิจัยชนชาติส่วนน้อย ในเขตที่มีชนชาติส่วนน้อยตั้งถิ่นฐานอยู่ และในปี ค.ศ. 1939 มีมติจากคณะกรรมการบริหารส่วนกลางของพรรคฯ ให้พรรคฯ ตั้งกรรมการผู้เชี่ยวชาญด้านชนชาติส่วนน้อยขึ้นมา¹⁴

กรรมการผู้เชี่ยวชาญด้านชนชาติส่วนน้อยของพรรคฯ จัดได้ว่าเป็นกลุ่มแรกที่มีหน้าที่รับผิดชอบโดยตรงต่อการศึกษาวิจัยด้านกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในเวียดนาม กรรมการชุดนี้ปฏิบัติหน้าที่ในพรรคฯ ทั้งในระดับคณะกรรมการบริหารส่วนกลางของพรรคฯ และในระดับคณะกรรมการบริหารส่วนท้องถิ่นของพรรคฯ

หลังการปฏิวัติเพื่อปลดปล่อยประเทศจากการปกครองภายใต้ฝรั่งเศสสำเร็จลงในปี ค.ศ. 1945 รัฐบาลของประเทศเวียดนามได้ก่อตั้งสำนักงานเพื่อทำหน้าที่ในการวิจัยและแก้ปัญหาในด้านต่างๆ ของบรรดาชนชาติส่วนน้อยขึ้นมาโดยเฉพาะ หน่วยงานแห่งนี้มีชื่อว่า “สำนักชนชาติส่วนน้อย”(Nha dan toc thieu so) ซึ่งภายหลังต่อมารัฐบาลได้ตั้งให้สำนักชนชาติส่วนน้อยนี้เป็น “สภากรรณการชาติพันธุ์ส่วนกลางและเขตภูเขา”(Uy ban dan toc Trung uong va mien nui) แม้ว่าภาระหน้าที่หลักของการวิจัยชนชาติส่วนน้อยเป็นไปเพื่อใช้ในการออกนโยบายต่างๆ ของพรรคฯ และรัฐบาล แต่ผลงานของการศึกษาวิจัยชิ้นต่างๆ จากหน่วยงานนี้ ก็ได้สร้างประโยชน์ต่อการก่อรูปองค์ความรู้ทางชาติพันธุ์วิทยาโดยชาวเวียดนามให้ชัดเจนมากขึ้น

¹³ ดูใน Dang Nghiem Van, “Moi quan he giua toc nguoi va cong dong quoc gia-dan toc trong lich su”(ความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์และกลุ่มชนชาติในประวัติศาสตร์) In Dan toc van hoa ton giao(ชาติพันธุ์ วัฒนธรรม ศาสนา), Nxb. KHXH, HN., 2001, 10-11

¹⁴ Khong Dien(edt.), Ibid, pp.15-16.

ในช่วงเวลาเริ่มแรกของงานวิจัยศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในเวียดนาม เห็นได้ว่า ชาติพันธุ์วิทยาเติบโตควบคู่กับเป้าหมายทางการเมือง มีการมองและเสนอว่า แนวความคิดพื้นฐานของชาติพันธุ์วิทยาที่กล่าวว่า “เชื้อชาติต่างๆ ในโลกล้วนเท่าเทียมกัน” จะช่วยจัดความรู้ที่สับสนเกี่ยวกับ แบ่งแยกระหว่างชนชาติต่างๆ ซึ่งเกิดขึ้นจากอิทธิพลของระบบศักดินาและระบอบอาณานิคม ดังนั้นชาติพันธุ์วิทยาจะเป็นทางออกหนึ่งของการปฏิรูปสังคม และสร้างความเป็นปึกแผ่นระหว่างกลุ่มชนในชาติให้เหนียวแน่น¹⁵

ดังนั้น รัฐบาลจึงได้เสนอนโยบายแห่งชาติที่เน้นการสนับสนุนความเป็นเอกภาพ การช่วยเหลือเกื้อกูล และการสร้างความเสมอภาคให้แก่กลุ่มชนชาติต่างๆ โดยพยายามดำรงจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ของแต่ละกลุ่มให้ยังคงต่อเนื่อง และผสานเข้ากับวัฒนธรรมของชาติเวียดนามภายในกรอบของสังคมนิยม ในแง่มุมฝ่ายประชาชน นโยบายเหล่านี้ได้ช่วยให้ชนชาติส่วนน้อยเข้าร่วมกับกลุ่มคนส่วนใหญ่ได้เร็วขึ้น และในแง่มุมของการศึกษาวิจัย นโยบายดังกล่าวมีผลต่อการทำงานของนักชาติพันธุ์วิทยา เมื่อชนชาติส่วนน้อยแต่ละกลุ่มจำเป็นต้องนำแนวนโยบายทางการเมืองชุดนี้เข้าไปปฏิรูปสังคมในกลุ่มของตน¹⁶

เป้าหมายทางการเมืองจึงได้รับการตอบสนองโดยงานศึกษาวิจัย โดยเฉพาะอย่างยิ่งการศึกษาในภาคสนาม ซึ่งมีนักวิจัยรุ่นบุกเบิก เช่น La Van Lo, Mac Duong, Dang Nghiem Van, Vuong Hoang Tuyen, Nguyen Loung Bich¹⁷ งานวิจัยในรุ่นนี้ได้เน้นความสำคัญของความคิดที่ว่า “ชาติประกอบด้วยองค์ประกอบของกลุ่มชนชาติต่างๆ” และเสนอให้เห็นถึงกระบวนการก่อรูปและการพัฒนาความเป็นชาติ โดยอาศัยรากฐานของประวัติศาสตร์เพื่อนำไปสู่ความเป็นชาติสมัยใหม่ และเพื่อรองรับขบวนการปฏิวัติในปัจจุบัน¹⁸

ผลงานทางการศึกษาวิจัยของสภากรรณการชาติพันธุ์ส่วนกลางฯ ได้รับการตีพิมพ์เผยแพร่อย่างต่อเนื่องด้วยการออกเอกสารรายเดือนตั้งแต่ปี ค.ศ. 1957-1964 ชื่อ “จุลสารชาติพันธุ์” และต่อมาเปลี่ยนชื่อเป็น “วารสารชาติพันธุ์”

กล่าวกันว่า ในทศวรรษที่ 1950 ประวัติศาสตร์หน้าใหม่ของวงการชาติพันธุ์วิทยาเวียดนามได้เปิดขึ้นด้วยการทำงานของสภากรรณการชาติพันธุ์ส่วนกลางฯ โดยนับจากหนังสือเล่มสำคัญชื่อว่า

¹⁵ Le Van Hao, “Ethnological Studies and Research in North Viet Nam” In Vietnamese Studies (Ethnological Data), No.32, 1972; pp.9-48.

¹⁶ Dang Nghiem Van, “Introduction”, In Vietnamese Studies (Ethnology Data), No.32, 1972, pp.5-8.

¹⁷ ต่อมา La Van Lo, Mac Duong และ Dang Nghiem Van ได้เข้ามาทำงานในสถาบันชาติพันธุ์วิทยาซึ่งตั้งขึ้นในปี ค.ศ. 1968 และก้าวขึ้นเป็นกลุ่มนำระดับผู้บริหารสถาบัน นับตั้งแต่ La Van Lo (ดูเพิ่มเติมในเชิงอรรถ 21) กระทั่งถึง Dang Nghiem Van (รองผู้อำนวยการสถาบันปี 1980-1990)

¹⁸ Le Van Hao, Ibid, 1972; 11-12.

“บรรดาชนชาติส่วนน้อยในเวียดนาม”¹⁹ ซึ่งได้ตีพิมพ์เผยแพร่ในปี ค.ศ. 1959²⁰ อันเป็นผลงานโดยตรงจากการค้นคว้าของกลุ่มนักวิจัยภายใต้สังกัดของหน่วยงานนี้ โดยมี La Van Lo²¹ ทำหน้าที่เป็นหัวหน้าในการรวบรวมข้อมูลและเรียบเรียงขึ้นเป็นหนังสือดังกล่าว เนื้อหาที่สำคัญของหนังสือเล่มนี้คือการกล่าวถึงบรรดากลุ่มชนชาติส่วนน้อยทั้งหมดในเวียดนามซึ่งระบุในเวลานั้นว่ามีจำนวน 63 กลุ่ม และสังกัดตระกูลภาษา 3 ตระกูล

กล่าวได้ว่าในระหว่างช่วงทศวรรษที่ 1950 จนกระทั่งถึงปี ค.ศ.1968 อันเป็นปีเริ่มต้นการก่อตั้งสถาบันชาติพันธุ์วิทยาอย่างเป็นทางการนั้น การศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ได้ให้ความสนใจในภาพรวม ด้วยประเด็นทางวัฒนธรรม ประวัติศาสตร์ โบราณคดี และการศึกษา ซึ่งต่างก็ได้รับการสนับสนุนจากรัฐบาลเพื่อการรวบรวมบรรดาชนชาติส่วนน้อยเข้ามาในกระบวนการสร้างชาติเวียดนาม ดังปรากฏผลงานที่ตีพิมพ์ตั้งแต่ปี ค.ศ. 1957 เช่น “ปัญหาการก่อรูปของชาติพันธุ์เวียดนาม”(1957) ของสำนักพิมพ์สร้าง(ชาติ)²² “ชาติพันธุ์วิทยาคืออะไร”(1960) ของสำนักพิมพ์ประวัติศาสตร์²³ “ชนชาติส่วนน้อยภายใต้ยอคตรงอันรุ่งโรจน์แห่งพรรคฯ” โดยคณะกรรมการชาติพันธุ์ สำนักพิมพ์ประวัติศาสตร์(แห่งชาติ)(1960)²⁴ “ประชาสัมพันธสาขาประวัติศาสตร์” ของสำนักพิมพ์ศึกษาธิการ(1963)²⁵ ซึ่งรวมเรื่องราวเกี่ยวกับโบราณคดี ประวัติศาสตร์และชาติพันธุ์ รวมทั้งหนังสือ “กลุ่มชาติพันธุ์ส่วนน้อยในเวียดนาม”(1959) ของสำนักพิมพ์วัฒนธรรม²⁶ ซึ่งได้รับการยกย่องว่าเป็นผลงานเล่มสำคัญในการเปิดหน้าประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์วิทยาของเวียดนามโดยชาวเวียดนามในยุคนี้

เป็นที่น่าสังเกตว่า ก่อนที่จะมีสถาบันชาติพันธุ์วิทยาก่อตั้งขึ้นมาอย่างเป็นทางการนั้น ต้นกำเนิดผลงานศึกษาที่ให้ความสนใจทางด้านชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนาม ปรากฏอยู่ในกลุ่มผู้ศึกษาทางด้าน

¹⁹ La Van Lo, Nguyen Huu Thau, Mai Van Tri, Mac Nhu Duong, *Cac Dan toc thieu so o Viet Nam*, (บรรดาชนชาติส่วนน้อยในเวียดนาม), Nxb. Van Hoa, HN., 1959.

²⁰ Khong Dien(edt.), *Ibid.*, p.17.

²¹ La Van Lo(1912-1989) จัดเป็นนักวิชาการรุ่นแรกที่มีบทบาทสำคัญต่อวงการชาติพันธุ์วิทยาเวียดนาม, La Van Lo มีเชื้อสายชาว “ไค” ในเวียดนาม บ้านเกิดที่หลั่งเจิน, จังหวัดชายแดนภาคเหนือของเวียดนาม ภายหลังจากทำงานที่สภากรรณการชาติพันธุ์ส่วนกลางฯ เขาได้รับตำแหน่ง(รักษาการ)ผู้อำนวยการสถาบันชาติพันธุ์วิทยาเวียดนามเป็นคนแรก (1968-1973).

²² Dao Duy Anh, *Van de hinh thanh cua dan toc Viet Nam*, Nxb Xay dung, 1957.

²³ *Dan toc hoc la gi*, Nxb. Su hoc, 1960.

²⁴ Uy ban dan toc, *Cac dan toc thieu so truong thanh duoi ngon co vinh quang cua Dang*, Nxb. Su that, 1960.

²⁵ Truong dai hoc Tong hop HN., *Thong bao khoa hoc Su hoc*, Nxb. Giao duc, 1963.

²⁶ La Van Lo, 1959, *Ibid.*

ประวัติศาสตร์และวัฒนธรรม โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การเริ่มตั้งคำถามว่า “ชาติพันธุ์วิทยาคืออะไร” ในปี ค.ศ. 1960 ของนักประวัติศาสตร์ อีกทั้งมหาวิทยาลัยแห่งชาติเวียดนามได้กำหนดให้การศึกษาทางด้านชาติพันธุ์วิทยาเป็นสาขาหนึ่งของคณะประวัติศาสตร์ ดังนั้น ในระหว่างการก่อตัวของการศึกษาชาติพันธุ์วิทยาในช่วงแรกนี้ จึงยังไม่มีภาพลักษณ์ของ “นัก” ชาติพันธุ์วิทยาชาวเวียดนามที่ชัดเจน จนแม้กระทั่งเอกสารทางวิชาการที่สำคัญอย่าง Vietnamese Studies ซึ่งเผยแพร่ผลงานวิชาการในทุกแขนงที่เกี่ยวข้องกับเวียดนาม ด้วยภาษาเวียดนาม ฝรั่งเศส และอังกฤษ ได้ตีพิมพ์ฉบับ “Ethnographical Data”²⁷ ขึ้นมาโดยเฉพาะในปี ค.ศ. 1972 ซึ่งจำเป็นต้องอาศัยนักประวัติศาสตร์เป็นบรรณาธิการประจำฉบับ แม้ว่าในหนังสือ Vietnamese Studies ฉบับดังกล่าว ภายในมีงานเขียนของผู้ที่กลายเป็นบุคคลสำคัญของวงการชาติพันธุ์วิทยาเวียดนามในเวลาต่อมาคือ Nguyen Duc Tu Chi (1925-1995) นับเป็นนักวิชาการรุ่นแรกและนักวิจัยรุ่นบุกเบิกร่วมสมัยเดียวกับ La Van Lo, Le Van Hao ศาสตราจารย์ด้านชาติพันธุ์วิทยาแห่งมหาวิทยาลัยเว้และไซ่ง่อน และ Dang Nghiem Van (1930-ปัจจุบัน) ซึ่งปัจจุบันถือว่าเป็นนักวิชาการด้านชาติพันธุ์วิทยารุ่นต่อมาที่สำคัญมากที่สุดคนหนึ่งของเวียดนาม และมีผลงานตีพิมพ์ทั้งหนังสือและบทความรวมแล้วหลายร้อยเรื่อง

ในช่วงสมัยซึ่งถือเป็นยุคเริ่มแรกของชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนามนี้ ตัวคนของนักชาติพันธุ์วิทยาชาวเวียดนามพึงจะกำลังก่อรูปก่อร่างขึ้นมา จำต้องอาศัยนักวิชาการสาขาอื่น เช่น ประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม เข้ามาทำงานค้นคว้าวิจัยพร้อมๆ กับการสร้างนักวิจัยรุ่นใหม่ จึงยังไม่มีคำเรียกชื่อเฉพาะของบรรดา “นักชาติพันธุ์วิทยา” (nhà dân tộc học) แต่ใช้คำเรียกชื่อรวมโดยทั่วไปว่า “ผู้ทำงานด้านศึกษากลุ่มชาติพันธุ์” (người làm công tác dân tộc học)²⁸ และยังคงใช้คำเรียกนี้มาจนกระทั่งถึงกลางทศวรรษที่ 1970 แม้ว่าจะมีการก่อตั้งสถาบันชาติพันธุ์วิทยาขึ้นมาแล้วก็ตาม

การดำเนินงานของสภากรรณการชาติพันธุ์ส่วนกลางฯ ในระยะเริ่มต้นตั้งแต่ทศวรรษที่ 1930 เป็นต้นมานั้น นับได้ว่าเป็นแหล่งกำเนิดสำคัญของเหล่านักวิชาการสาขาชาติพันธุ์วิทยาและองค์ความรู้ด้านชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนาม ดังจะเห็นได้ว่า เมื่อมีการก่อตั้งสถาบันชาติพันธุ์วิทยาขึ้นเป็นครั้งแรก ได้มีการคัดเลือกให้ La Van Lo ซึ่งเคยปฏิบัติงานภายใต้สภากรรณการชาติพันธุ์ส่วนกลางมาก่อน ให้มา

²⁷ Vietnamese Studies, No.32, 1972, Ibid. บรรณาธิการประจำฉบับคือ เหงวียน คัก เวียน นักประวัติศาสตร์ที่มีชื่อเสียงของเวียดนาม เป็นผู้ยึดมั่นในอุดมการณ์พรรคอย่างเหนียวแน่น ต่อมาภายหลังได้วิพากษ์วิจารณ์การทำงานของพรรคภายใต้การปฏิรูปอุดมการณ์ใหม่ตั้งแต่ปี ค.ศ.1986 เป็นต้นมา และได้เขียนหนังสือประวัติศาสตร์เวียดนามที่เสนอข้อคิดเห็นแตกต่างจากจารีตประเพณีของเวียดนาม ซึ่งได้รับการแปลเป็นภาษาไทยโดย เพ็ชร สุมิตร ในชื่อว่า “เวียดนาม : ประวัติศาสตร์ฉบับพิสดาร” โดยมูลนิธิโตโยต้าร่วมกับสมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย จัดพิมพ์เมื่อปี พ.ศ. 2545.

²⁸ Be Viet Dang, 1974, Ibid.

ดำรงตำแหน่งหัวหน้าสถาบันชาติพันธุ์วิทยาเป็นคนแรก และบรรดานักวิจัยจากสภากรรมการชาติพันธุ์ส่วนกลางฯ ก็ได้ย้ายเข้ามาทำงานในสถาบันชาติพันธุ์วิทยา นับเป็นพัฒนาการเชิงโครงสร้างที่เติบโตจากหน่วยงานวิจัยเพื่อวัตถุประสงค์เฉพาะด้าน มาสู่สถาบันที่เน้นวัตถุประสงค์ทางด้านวิชาการที่มีความชัดเจนขึ้น

2. *Traditional ethnology(1968–1995)* - กำเนิดสถาบันชาติพันธุ์วิทยากับชาติพันธุ์วิทยาแนว จารีต

เวียดนามก่อตั้งสถาบันชาติพันธุ์วิทยาโดยมติของรัฐบาลฉบับที่ 59/CP ณ วันที่ 14 เดือนพฤษภาคม ค.ศ. 1968 ภายใต้การดูแลกำกับของกรมการสาธิตสังคมศาสตร์เวียดนาม²⁹ ในเวลานั้น โดยมีหน้าที่นิยามและจัดประเภทกลุ่มชาติพันธุ์ทั้งหมดในประเทศเวียดนาม ว่าประกอบด้วยกี่กลุ่มชาติพันธุ์ กลุ่มตระกูลภาษา กลุ่มเขตท้องถิ่น เพื่อเป็นพื้นฐานให้กับรัฐบาลสำหรับสร้างนโยบายต่อกลุ่มชาติพันธุ์หรือชนชาติส่วนน้อยที่มีอยู่ในประเทศ สถาบันได้ส่งเจ้าหน้าที่ออกไปยังพื้นที่ต่างๆ³⁰ ดังนั้น งานเริ่มต้นของสถาบันในเวลานั้นคือการออกค้นหาข้อมูลจากภาคสนามและจากเอกสารต่างๆ ที่กล่าวถึงบรรดาชนชาติส่วนน้อย ภาระกิจหลักข้อนี้ถูกกำหนดให้แล้วเสร็จภายในปี ค.ศ. 1973 - โดยเน้นเฉพาะในบริเวณภาคเหนือของเวียดนามก่อน³¹ เมื่อการปฏิบัติงานดำเนินมาได้ระยะหนึ่ง สถาบันชาติพันธุ์วิทยาจึงทำหน้าที่เป็นศูนย์กลางในการรวบรวมข้อมูล และพิจารณาองค์ประกอบของกลุ่มชนชาติส่วนน้อยในเวียดนาม โดยการจัดการประชุมทางวิชาการร่วมกับหน่วยงานต่างๆ ที่เคยทำหน้าที่ค้นคว้าวิจัยชนชาติส่วนน้อยมาก่อน ทั้งที่สังกัดกับส่วนกลาง ส่วนท้องถิ่น และพรรคฯ เพื่อวัตถุประสงค์สำคัญในเบื้องต้น คือ การกำหนดรายชื่อชนชาติส่วนน้อยในเวียดนาม เพื่อสร้างมาตรฐานเดียวกันโดยตั้งอยู่บนพื้นฐาน

²⁹ ขณะนั้นใช้ชื่อว่า “Uy ban Khoa hoc Xa hoi Viet Nam” ต่อมาเปลี่ยนชื่อเป็น ศูนย์สังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์แห่งชาติ”(Trung tam Khoa hoc Xa hoi va Nhan van Quoc gia) และเพิ่งได้รับการสถาปนาขึ้นเป็น “บัณฑิตยสถานสังคมศาสตร์แห่งเวียดนาม”(Vien Han lam Khoa hoc Xa hoi Viet Nam) เมื่อ 15 กุมภาพันธ์ ค.ศ. 2004 นี้เอง นับว่าเป็นการยกระดับหน่วยงานและมาตรฐานทางวิชาการให้สูงขึ้น

³⁰ Khong Dien, 1998, Ibid.

³¹ “กิจกรรมของสถาบันชาติพันธุ์วิทยาในปี ค.ศ. 1971”(Hoat dong cua vien dan toc hoc trong nam 1971) ใน จดหมายข่าววิจัยชาติพันธุ์วิทยา, Vien DTH. Uyban KHXH Viet Nam, 1972, pp.140-141.

ของความเข้าใจต่อบรรดากลุ่มชนชาติต่างๆ ตามจุดยืนของแนวคิดมาร์กซิสม์-เลนินนิสม์³² การประชุมทางวิชาการครั้งสำคัญนี้จัดขึ้นในเดือนมิถุนายนและเดือนพฤศจิกายน ในปี ค.ศ. 1973

ในระหว่างการดำเนินงานก่อนถึงกำหนดการประชุมในปี ค.ศ. 1973 นั้น เห็นได้ชัดเจนว่า แนวความคิดและแนวทางการปฏิบัติงานได้อาศัยสหภาพโซเวียตเป็นแม่แบบ เช่น การแปลเอกสารหนังสือ และข่าวสาร จากต้นฉบับของสหภาพโซเวียต การแลกเปลี่ยนความคิดเห็นและความร่วมมือระหว่างสภากรรมการสังคมศาสตร์เวียดนามกับบัณฑิตยสถานแห่งสหภาพโซเวียต ต่อการทำงานด้านชาติพันธุ์วิทยาของเวียดนาม³³

เมื่อพิจารณาถึงกำลังทางด้านบุคลากรของสถาบันชาติพันธุ์วิทยาในช่วงเวลานี้ นักวิชาการที่เข้ามาทำงานในสถาบันรุ่นแรกนี้ประกอบด้วย นักวิชาการตั้งแต่ “ยุคก่อนกำเนิดชาติพันธุ์วิทยา”(To dan toc hoc)ของเวียดนาม ได้แก่ La Van Lo(1912-1989) และ Nguyen Tu Chi(1925-1995)³⁴ ซึ่งเป็นผลผลิตของวงการการศึกษาในประเทศเวียดนามโดยตรง เนื่องจากทั้งสองท่านไม่เคยผ่านการศึกษามากจากต่างประเทศ และ “กลุ่มนักวิชาการชาติพันธุ์วิทยา รุ่นที่สอง” ซึ่งเป็นกลุ่มที่ได้มีโอกาสไปแสวงหาความรู้จากสหภาพโซเวียต ได้แก่ Be Viet Dang(1930-1998), Dang Nghiem Van(1930-ปัจจุบัน), Mac Duong(1935-ปัจจุบัน) เป็นต้น³⁵ กล่าวได้ว่าเป็นขุนพลทางวิชาการที่เป็นกำลังสำคัญในสถาบันชาติพันธุ์วิทยานับแต่เริ่มต้นก่อตั้งสถาบัน มีผลงานสำคัญที่ใช้อ้างอิงในวงการชาติพันธุ์วิทยาเวียดนาม รวมทั้งได้ก้าวขึ้นเป็นผู้บริหารระดับสูงของสถาบันในเวลาต่อมา และมีบทบาทสำคัญต่อนโยบายและแนวความคิดทางด้านชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนามจนถึงปี ค.ศ. 1995

แม้ว่าในช่วงของการดำเนินงานของสถาบันชาติพันธุ์วิทยาได้เริ่มขึ้นในปี ค.ศ. 1968 นั้น เวียดนามจะเป็นอิสระจากการปกครองในระบบอาณานิคมโดยชาวฝรั่งเศสมาตั้งแต่ปี ค.ศ. 1954 แล้วก็

³² Nguyen Khanh Toan, “*Nhung nhien vu truoc mat cua vien dan toc hoc*”(ภารกิจเฉพาะหน้าของสถาบันชาติพันธุ์วิทยา, *Thong bao nghien cuu dan toc hoc*, Uy ban KHXH. Viet Nam, Vien DTH., 1972, pp.5-9. และ Be Viet Dang, 1974, Ibid.

³³ จดหมายข่าววิจัยชาติพันธุ์วิทยา, 1972, Ibid.

³⁴ ทั้งสองท่านมีบทบาทและความสามารถที่แตกต่างกัน La Van Lo ได้รับการยอมรับให้ทำหน้าที่ด้านบริหารสถาบัน ส่วน Nguyen Tu Chi มีความสามารถในการค้นคว้าวิจัย

³⁵ ในที่นี้ควรได้จัดให้ Cam Trong(1935-ปัจจุบัน) นักวิชาการในวงการชาติพันธุ์วิทยาเวียดนามผู้มีเชื้อสาย “ไท” ให้อยู่ในกลุ่ม “นักวิชาการชาติพันธุ์วิทยา รุ่นที่สอง”นี้ด้วย แม้ว่า Cam Trong สำเร็จการศึกษาจากวิทยาลัยฝึกหัดครูเขตภูเขา (Truong Su pham mien nui) ไม่ได้สำเร็จการศึกษาจากสหภาพโซเวียตก็ตาม แต่ได้เข้าทำงานในสถาบันชาติพันธุ์วิทยาตั้งแต่ปี ค.ศ. 1975-1995 มีผลงานค้นคว้าเกี่ยวกับคนไทในเวียดนามซึ่งเป็นประโยชน์ต่อวงการไทศึกษาจำนวนมาก

ตาม แต่ก็ยังแบ่งออกเป็นเวียดนามเหนือและเวียดนามใต้จนสามารถรวมประเทศได้ในปี ค.ศ. 1975 ดังนั้นการทำงานของสถาบันชาติพันธุ์วิทยาในช่วงแรกระหว่างปี 1968-1975 จึงแบ่งการทำงานระหว่างภาคเหนือและภาคใต้ ดังเช่น เมื่อมีการจัดประชุมทางวิชาการ ณ กรุงฮานอย เพื่อกำหนดกลุ่มชนชาติส่วนน้อยที่มีอยู่ทั่วประเทศในปี ค.ศ. 1973 ตามที่กล่าวไว้ข้างต้น ที่ประชุมได้เสนอร่างรายชื่อจากการจำแนกและระบุกลุ่มชนชาติส่วนน้อยในเวียดนาม โดยแยกเป็นภาคเหนือและภาคใต้ ผลและข้อคิดเห็นจากที่ประชุมในครั้งนี้ถูกนำเสนอใน วารสารชาติพันธุ์วิทยา(Ethnological Review), 1974³⁶. และตีพิมพ์เป็นหนังสือในปี 1975 ชื่อ “ประเด็นการนิยามองค์ประกอบของกลุ่มชนชาติส่วนน้อยในภาคเหนือของเวียดนาม”³⁷

ความพยายามในการกำหนดจำนวนกลุ่มชนชาติส่วนน้อยในประเทศเวียดนาม เสร็จสิ้นลงในปี ค.ศ. 1979 โดยสำนักงานสถิติแห่งชาติ ซึ่งมีหน้าที่กำกับดูแลด้านประชากร ได้ยอมรับและประกาศอย่างเป็นทางการว่าประชากรเวียดนามประกอบด้วยกลุ่มชนชาติส่วนน้อยจำนวน 54 กลุ่ม³⁸ ซึ่งข้อกำหนดนี้ได้ใช้ต่อเนื่องมาจนถึงปัจจุบัน ก่อนหน้านั้นตัวเลขของจำนวนกลุ่มชนชาติส่วนน้อยในเวียดนามเปลี่ยนแปลงไปมาไม่แน่นอน รวมทั้งการจำแนก แยก หรือ รวมกลุ่มชาติพันธุ์บางกลุ่มให้เข้าอยู่ในกลุ่มเดียวกันก็มีการเปลี่ยนแปลงเรื่อยมา เช่น ในหนังสือเล่มที่ได้ชื่อว่าเปิดหน้าประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์วิทยา โดยนักวิชาการชาวเวียดนามเมื่อปี ค.ศ. 1959 เสนอว่า เวียดนามประกอบด้วยกลุ่มชนชาติส่วนน้อยจำนวน 63 กลุ่ม³⁹ ส่วนข้อเขียนของ เหงวียน คัก เวียน เคยอ้างถึงว่าก่อนปี ค.ศ. 1972 ตัวเลขทางการจำแนกชนชาติส่วนน้อยเป็น 37 กลุ่ม หลังจากนั้นเหลือเป็น 36 กลุ่ม⁴⁰ เป็นต้น ตัวเลข 36 และ 37 นี้เป็นตัวเลขเฉพาะกลุ่มชนชาติส่วนน้อยที่ถูกกำหนดขึ้นในภาคเหนือ ดังเช่น ผลจากที่ประชุมวิชาการโดยสถาบันชาติพันธุ์วิทยาในปี ค.ศ. 1973 ได้เสนอร่างรายชื่อของกลุ่มชนชาติส่วนน้อยในประเทศเวียดนามทั้งสิ้นจำนวน 59 กลุ่ม โดยแบ่งเป็นกลุ่มในภาคเหนือ 36 กลุ่ม และในภาคใต้ 23 กลุ่ม⁴¹ ทั้งนี้จำนวนกลุ่มที่ถูกเสนอก่อนปี ค.ศ. 1975 เป็นจำนวนกลุ่มที่เกิดจากการสำรวจแยกพื้นที่ระหว่าง

³⁶ วารสารชาติพันธุ์วิทยา, 1974, Ibid.

³⁷ Vien Dan toc hoc, *Ve van de xac dinh thanh phan cac dan toc thieu so o mien Bac Viet Nam* (ประเด็นการนิยามองค์ประกอบกลุ่มชนชาติส่วนน้อยในภาคเหนือของเวียดนาม), Nxb. KHXH, HN., 1975.

³⁸ Dang Nghiem Van, et.al, *Ethnic minorities in Vietnam*, THE GIOI Publishers, Hanoi, 2000, p.1.

³⁹ La Van Lo, 1959, Ibid.

⁴⁰ Nguyen Khac Vien, (edt.), *Vietnamese Studies*, 8th year, No.32, 1972. p.1.

⁴¹ ร่างรายชื่อชนชาติส่วนน้อยในภาคเหนือของเวียดนาม และ ร่างรายชื่อชนชาติส่วนน้อยในภาคใต้ของเวียดนาม ใน วารสารชาติพันธุ์วิทยา, Vien DTH., Uy ban KHXH. Viet Nam, 1974, pp. 57-63.

ภาคเหนือและภาคใต้ ต่อมาภายหลังจึงมีการเปลี่ยนแปลงจำนวนกลุ่มเมื่อรวมประเทศได้และสามารถกำหนดเป็นข้อตกลงร่วมกันทั้งประเทศได้ในปี ค.ศ. 1979 ในที่สุด

ชาติพันธุ์วิทยาแนวจารีตแบบเวียดนามในช่วงสมัยนี้ จึงเริ่มต้นจากแนวนโยบายทางการเมืองของรัฐบาลเวียดนาม ร่วมกับฐานความรู้ทางด้านแนวความคิดและทฤษฎีจากสหภาพโซเวียตและยุโรปตะวันออก ที่ให้ความสำคัญต่อบรรดาชนชาติส่วนน้อยในฐานะประชาชนที่มีส่วนร่วมอย่างเสมอภาคในรัฐชาติ และมีประวัติศาสตร์ร่วมกับชนชาติส่วนใหญ่ตั้งแต่ในอดีตจนผ่านขบวนการต่อสู้เพื่อสร้างรัฐชาติสมัยใหม่ร่วมกัน สิ่งเหล่านี้แสดงให้เห็นอย่างชัดเจนถึงความคิดที่ตระหนักเป็นอย่างดีว่า รัฐชาติเวียดนามมีลักษณะเป็น “รัฐชาติแบบพหุชาติพันธุ์”(multi ethnic nation) หรือเรียกได้ว่าเป็น “พหุชาติพันธุ์แห่งชาติเวียดนาม”(multiethnic Vietnamese nation)⁴² และได้รับการกล่าวไว้อย่างชัดเจนว่า “ขบวนการปฏิวัติสังคมนิยมเวียดนาม เกิดขึ้นในดินแดนแห่งพหุชาติพันธุ์ ความร่วมมือระหว่างชนชาติส่วนใหญ่และชนชาติส่วนน้อยผูกร้อยร่วมกันในประวัติศาสตร์ สู่ความเป็นรัฐชาติเดียวกัน”⁴³

3. *Rethinking post 1995 - ประเด็นใหม่, บทบาทใหม่ และแนวความคิดใหม่ ของชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนาม*

นับตั้งแต่ทศวรรษที่ 1990 เป็นต้นมา ประเทศเวียดนามได้ก้าวผ่าน “ช่วงเปลี่ยนผ่านทางสังคม” (social transitional period) ที่สำคัญช่วงหนึ่งจากผลของนโยบายเปิดประเทศ ตั้งแต่ปี ค.ศ. 1986 ซึ่งได้นำความเปลี่ยนแปลงหลายประการมาสู่สังคมและวัฒนธรรมเวียดนาม รวมทั้งสังคมวิชาการสาขาชาติพันธุ์วิทยาที่เรากล่าวถึงอย่างเฉพาะนี้ด้วย ปรัชญาการทางสังคมได้นำมาสู่ความสนใจต่อประเด็นศึกษาใหม่ๆ เช่น ความเชื่อและศาสนา ทั้งในลักษณะหวนกลับไปทบทวนศาสนาในอดีตและประเด็นของศาสนาในสังคมสมัยใหม่ นอกจากนี้ การเปิดแลกเปลี่ยนความรู้ทางวิชาการจากต่างประเทศ โดยเฉพาะยุโรปตะวันตก อเมริกา แคนาดา ออสเตรเลีย ฯ นำไปสู่การสร้างกิจกรรมและแนวคิดใหม่ให้กับวงการวิชาการ ทำให้เกิดการปรับตัวต่อองค์ความรู้ที่มีอยู่ของสาขาชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนาม

3.1 ความสนใจในประเด็นศาสนาและความเชื่อ

ข้อพิจารณาจากที่ประชุมพรรคฯ เมื่อปี ค.ศ. 1990 ต่อประเด็นศาสนาชี้ว่า การดำรงอยู่ของศาสนาเป็นสิ่งที่ถูกต้อง ได้แสดงความชัดเจนถึงทัศนะที่เปิดกว้างของพรรคฯ ต่อประเด็นด้านศาสนา

⁴² Dang Nghiem Van, “Ethnic identification in Vietnam”. In *Ethnological and Religious problem in Vietnam*, Social Sciences Publishing House, Hanoi, 1998, p.44

⁴³ Dang Nghiem Van, 1972, Ibid.

และสร้างบรรยากาศที่ผ่อนคลายต่อการปฏิบัติกิจทางศาสนาของประชาชน รวมถึงความสนใจประเด็นศาสนาในทางวิชาการ ต่อจากนั้นได้มีผู้ศึกษาปรากฏการณ์ทางศาสนาในช่วงเวลานั้นและชี้ให้เห็นว่า ในระหว่างทศวรรษที่ 1980-1990 ศาสนกิจได้รับการปฏิบัติเพิ่มมากขึ้นในตัวเมืองฮานอย⁴⁴

เป็นที่น่าสังเกตว่า ก่อนหน้าปี ค.ศ. 1994 เราแทบจะไม่พบชิ้นงานศึกษาวิจัยกลุ่มชาติพันธุ์ในเวียดนามด้วยการตั้งประเด็นทางศาสนาและความเชื่อเป็นหลัก การเปิดตัวของประเด็นนี้เริ่มจากการที่สำนักพิมพ์การเมืองแห่งชาติตีพิมพ์เผยแพร่หนังสือเรื่อง “การก่อรูปและพัฒนาการของศาสนาต่างๆ” ซึ่งเป็นการแปลผลงานของ X.A. To Ka Rev⁴⁵ ในปีเดียวกันนี้ได้เริ่มปรากฏผลงานวิจัยประเด็นทางศาสนาของกลุ่มชาติพันธุ์ในภาคใต้⁴⁶ และการศึกษาวัดของชาวจีนในจังหวัดโฮจิมินห์⁴⁷ จากนั้นมาประเด็นทางศาสนาและความเชื่อของกลุ่มชาติพันธุ์ในเวียดนาม ได้มีพัฒนาการทางการศึกษา จากการเสนอผลงานศึกษาเฉพาะในแต่ละกลุ่มชน จนในที่สุดพยายามเสนอให้เห็นภาพรวมของศาสนาและความเชื่อในสังคมเวียดนาม⁴⁸ และการเสนอแนวคิดทฤษฎีทางศาสนา⁴⁹

สิ่งที่น่าสนใจต่อการมองประเด็นการศึกษาศาสนาและความเชื่อนี้คือ ความเชื่อท้องถิ่นได้รับการศึกษาอย่างกว้างขวางมากขึ้น ยกตัวอย่างเช่น ความเชื่อพื้นบ้านเว้⁵⁰ ความเชื่อในเทพประจำหมู่บ้าน⁵¹ ความเชื่อในลัทธิบูชาเจ้าแม่⁵² ความเชื่อเรื่องภูตของคนไทย⁵³ เป็นต้น ความเชื่อเหล่านี้ มักจะถูก

⁴⁴ “Religious and belief in Vietnam”, In Dang Nghiem Van, 1998, Ibid. pp.231-272.

⁴⁵ X.A. To Ka Rev, Cac hình thức tôn giáo sơ khai và sự phát triển của chúng (การก่อรูปและพัฒนาการของศาสนาต่างๆ) แปลโดย Le The Thiep, Nxb. Chinh Tri Quoc gia, HN. 1994.

⁴⁶ Phan An (บรรณาธิการ), Nhung van de dan toc-ton giao o mien Nam (ประเด็นต่างๆ ทางชาติพันธุ์-ศาสนา ในภาคใต้), Nxb. Thanh pho Ho Chi Minh, 1994.

⁴⁷ Phan An (บรรณาธิการ), Chua Hoa o thanh pho Ho Chi Minh (วัดของชาวจีนในจังหวัดโฮจิมินห์), Nxb. Thanh pho Ho Chi Minh, 1994.

⁴⁸ เช่น ผลงานของ Nguyen Dang Duy, Cac Hình thái tôn giáo tín ngưỡng ở Việt Nam (รูปแบบศาสนาความเชื่อต่างๆ ในเวียดนาม), Nxb. Van hoa Thong tin, 2001. และ Ngo Duc Thinh (บรรณาธิการ), Tin nguong va van hoa tin nguong Viet Nam (ความเชื่อและวัฒนธรรมความเชื่อในเวียดนาม), Nxb. KHXH, 2001.

⁴⁹ ได้แก่งานของ Dang Nghiem Van, ใน Dan toc. Van hoa. Tôn giáo (ชาติพันธุ์ วัฒนธรรม ศาสนา), Nxb. KHXH, 2001. และ Ly luan ve Tôn Giáo và tinh hình tôn giáo ở Viet Nam (ทฤษฎีทางศาสนาและสถานการณ์ทางศาสนาในเวียดนาม), Nxb. Chinh tri Quoc gia, 2001. และงานของ Nguyen Van Manh, Ly luan va lich su tôn giáo (ทฤษฎีและประวัติศาสตร์ศาสนา), Dai hoc Hue, 2002.

⁵⁰ Tran Dai Vinh, Tin Nguong dan gian Hue (ความเชื่อพื้นบ้านเว้), Nxb. Thuan Hoa, Hue, 1995.

⁵¹ Nguyen Duy Hinh, Tin nguong thanh hoang Viet Nam (ความเชื่อในเทพประจำหมู่บ้านของเวียดนาม), Nxb. KHXH, 1996.

ศึกษาควบคู่ไปกับงานศึกษาด้านพิธีกรรม ซึ่งได้มีพัฒนาการจากการศึกษาพิธีกรรมและความเชื่อในแต่ละกลุ่มชาติพันธุ์ ไปสู่ความพยายามนำเสนอพิธีกรรมและความเชื่อของกลุ่มชาติพันธุ์ในระดับภาพรวมของประเทศมากขึ้น⁵⁴ ในช่วงเวลานี้ ความเชื่อและพิธีกรรมได้รับการยอมรับในฐานะที่เป็นมรดกทางวัฒนธรรม⁵⁵ โดยมีนัยยะแฝงของการแสดงคุณค่าที่ควรแก่การอนุรักษ์และรักษาวัฒนธรรมชุดนี้ไว้ ในขณะที่งานเขียนก่อนหน้านี้ การกล่าวถึงศาสนาและความเชื่อจำเป็นต้องกล่าวอย่างระมัดระวัง โดยที่ผู้ศึกษาต้องออกตัวไว้ก่อนว่า ศาสนาและความเชื่อที่ตนกำลังจะกล่าวถึงต่อไปนี้เคยเกิดขึ้นในอดีตและไม่หลงเหลือดำรงอยู่ในปัจจุบัน และเสนอไว้ในที่นี้เพื่อเป็นประเด็นในทางประวัติศาสตร์เท่านั้น⁵⁶

ประเด็นศาสนาและชาติพันธุ์ ยังได้รับความสนใจนอกเหนือไปจากในห้องเรียนและขยายไปสู่ระดับภูมิภาคในประเทศเพื่อนบ้าน ซึ่งคำเน้นร่วมไปกับปรากฏการณ์ทางวิชาการแนว “อาณาบริเวณศึกษา”(area study) ที่ได้รับความนิยมเป็นอย่างมากในปลายศตวรรษที่ 21 เห็นได้ชัดจากการขยายงานศึกษาทางศาสนาผนวกเข้ากับแผนกชาติพันธุ์วิทยาในสถาบันเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา โดยมีชื่อแผนกใหม่ว่า “แผนกวิจัยชาติพันธุ์, ศาสนา, และสิ่งแวดล้อมในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้”⁵⁷ ในส่วนของความสนใจศาสนาในภูมิภาคนี้ ให้ความสำคัญต่อประเด็น “ความขัดแย้งทางศาสนาและกลุ่มชาติพันธุ์” ทำให้มีการขยายและเชื่อมโยงประเด็นทางศาสนาเข้ากับสังคม เศรษฐกิจ การเมือง ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ ดังตัวอย่างงานศึกษาดังแต่ปี ค.ศ. 2000 เป็นต้นมา เช่น การศึกษาความขัดแย้งทางเชื้อชาติใน

⁵² Nguyen Huu Thong, *Tin Nguong tho mau o mien Trung Viet Nam* (ความเชื่อในลัทธิบูชาเจ้าแม่ในภาคกลางของเวียดนาม), Nxb. Thuan Hoa, Hue, 2001.

⁵³ เช่น Vuong Trung, *Mo Khuon : Mo Hon* (หมอล้วน : หมอฮอน), Nxb. VHDT, 1999., Hoang Tran Nghich, *Loi tang le dan toc Thai* (คำสั่งคนตาของกลุ่มชาติพันธุ์ไท), Nxb. VHDT, 2000.

⁵⁴ Hoang Luong, *Le hoi truyen thong va tin nguong dan gian cua cac dan toc Viet Nam* (พิธีกรรมดั้งเดิมและความเชื่อพื้นบ้านของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในเวียดนาม), Nxb. Dai hoc quoc gia, 2002. และ *Le hoi truyen thong cua cac dan toc thieu so o mien Bac Viet Nam* (พิธีกรรมดั้งเดิมของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในภาคเหนือเวียดนาม), Nxb. VHDT, 2002.

⁵⁵ Chu Quang Tru, *Di san van hoa dan toc trong tin nguong va ton giao o Viet Nam* (มรดกวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ในด้านความเชื่อและศาสนาในเวียดนาม), Nxb. My Thuat. 2001.

⁵⁶ ตัวอย่างเช่นงานของ Cam Trong, *Nguoi Thai o Tay Bac Viet Nam* (คนไทในภาคตะวันตกเฉียงเหนือของเวียดนาม), Nxb. KHXH. HN, 1978, p.379.

⁵⁷ *Vien nghien cuu Dong Nam A : 30 nam xay dung va truong thanh (1973-2003)* (สถาบันวิจัยเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา : 30 ปีการก่อตั้งและพัฒนาการ), Nxb. KHXH., HN., 2003

ติมอร์ ความขัดแย้งทางชาติพันธุ์ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ และการศึกษาศาสนาอิสลามในการเมืองวัฒนธรรม สังคมของมาเลเซีย เป็นต้น⁵⁸

3.2 พิพิธภัณฑชาติพันธุ์วิทยากับบทบาทใหม่ของชาติพันธุ์วิทยาเวียดนาม

พัฒนาการในเชิงโครงสร้างและเนื้อหาของวงการชาติพันธุ์วิทยาเวียดนามอีกประการหนึ่งที่สำคัญ ซึ่งเกิดขึ้นในปี ค.ศ. 1995 คือ การก่อตั้งพิพิธภัณฑชาติพันธุ์วิทยาเวียดนาม ซึ่งเป็นการขยายหน่วยงานใหม่่ออกจากสถาบันชาติพันธุ์วิทยา

การดำเนินงานด้านพิพิธภัณฑชาติพันธุ์วิทยาแต่แรกเริ่มนั้น ตั้งเป็นแผนกเทคโนโลยีเครื่องมือเครื่องใช้ ตั้งแต่ปี ค.ศ. 1979 ต่อมาได้เปลี่ยนชื่อเป็นแผนกพิพิธภัณฑชาติพันธุ์วิทยา โดยที่ยังสังกัดกับสถาบันชาติพันธุ์วิทยามาจนถึงปี ค.ศ. 1995

ในปี ค.ศ. 1995 นี้เอง กล่าวได้ว่าเป็นปีแห่งการเปลี่ยนแปลงในเชิงเนื้อหาและรูปแบบที่สำคัญของวงการชาติพันธุ์วิทยาเวียดนาม นับจากการผลักดันเปลี่ยนตำแหน่งบริหารของ “นักวิชาการชาติพันธุ์วิทยา รุ่นที่สอง” ได้หมดวาระลง และเป็นการเริ่มต้นขึ้นมามีอำนาจบริหารของ “นักวิชาการชาติพันธุ์วิทยา รุ่นที่สาม”

ดังที่ได้กล่าวมาแล้วว่า การก่อตั้งสถาบันชาติพันธุ์วิทยาเมื่อปี ค.ศ. 1968 นั้น การบริหารสถาบันยังคงนำโดยนักวิชาการซึ่งมาจากยุค “ก่อนกำเนิดชาติพันธุ์วิทยา” ของเวียดนาม โดย La Van Lo ตั้งแต่ปี ค.ศ. 1968-1973 ส่วนนักชาติพันธุ์วิทยา รุ่นที่สองซึ่งมีบทบาทที่ได้รับการศึกษามาจากสหภาพโซเวียตเพิ่งเริ่มเข้ามามีบทบาทบริหารสถาบันในสมัยต่อมา ได้แก่ Dang Nghiem Van ดำรงตำแหน่งรองผู้อำนวยการสถาบันในช่วงปี ค.ศ. 1980-1990 และ Be Viet Dang ในตำแหน่งผู้อำนวยการสถาบันตั้งแต่ปี ค.ศ. 1974-1995 ครั้นเมื่อหมดวาระลงในปี ค.ศ. 1995 แล้ว ในเวลานั้น สถาบันชาติพันธุ์วิทยามีบุคคลผู้มีความสามารถดำรงตำแหน่งบริหารทัดเทียมกัน 2 คน ประกอบกับงานทางด้านพิพิธภัณฑชาติพันธุ์วิทยาได้เติบโตขึ้นมาก ทางศูนย์สังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์แห่งชาติจึงเห็นชอบให้มีการขยายงานพิพิธภัณฑชาติพันธุ์วิทยาออกมาเป็นหน่วยงานต่างหากเฉพาะ ใช้ชื่อเป็นทางการว่า “พิพิธภัณฑชาติพันธุ์วิทยาเวียดนาม”(Bao tang dan toc hoc Viet Nam) เป็นหน่วยงานภายใต้การกำกับดูแลของศูนย์สังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์แห่งชาติ(ภายหลังศูนย์ฯ นี้เปลี่ยนชื่อเป็น บัณฑิตยสถานสังคมศาสตร์แห่งเวียดนาม) พร้อมทั้งโอนย้ายเจ้าหน้าที่จากสถาบันชาติพันธุ์วิทยาจำนวน 18 คนมาปฏิบัติงานที่พิพิธภัณฑฯ⁵⁹ โดยมี Nguyen Van Huy⁶⁰ ดำรงตำแหน่งผู้อำนวยการพิพิธภัณฑฯ ส่วนตำแหน่ง

⁵⁸ คูใน Nguyen Duy Thieu, *Nghien cuu nhan hoc/Dan toc hoc* (การวิจัยมานุษยวิทยา/ชาติพันธุ์วิทยา), ใน *Vien nghien cuu Dong Nam A : 30 nam xay dung va truong thanh* (1973-2003), Nxb. KHXH., HN., 2003, pp.134-135.

⁵⁹ Khong Dien, 1998, p. 31, Ibid.

ผู้อำนวยการสถาบันชาติพันธุ์วิทยาคนใหม่ได้ให้ Khong Dien⁶¹ ดำรงตำแหน่งตั้งแต่ปี ค.ศ. 1995 จนถึงปัจจุบัน

การดำเนินงานของพิพิธภัณฑ์ชาติพันธุ์วิทยาเวียดนาม จัดได้ว่าเป็นรูปธรรมของการเปิดความร่วมมือขององค์ความรู้ในการจัดการพิพิธภัณฑ์และชาติพันธุ์วิทยาไปสู่โลกตะวันตก อันได้แก่ ยุโรป ตะวันตก และโลกอเมริกา อย่างเห็นได้ชัดจนยิ่งกว่ายุคที่ผ่านมาของวงการชาติพันธุ์วิทยาที่ผูกพันอยู่กับองค์ความรู้ที่มาจากสหภาพโซเวียตและยุโรปตะวันออก

ความร่วมมือในการช่วยเหลือและแลกเปลี่ยนความรู้ทางวิชาการในการดำเนินการจัดแสดงและการจัดการพิพิธภัณฑ์จากประเทศฝรั่งเศสในระยะเริ่มแรก เป็นฐานที่สำคัญและมีความหมายยิ่งต่อพิพิธภัณฑ์ชาติพันธุ์วิทยาเวียดนาม โดยเฉพาะจากพิพิธภัณฑ์ประวัติศาสตร์และธรรมชาติ กรุงปารีส, พิพิธภัณฑ์มานุษยวิทยา กรุงปารีส, สำนักปลายบูรพาทิศ และกระทรวงต่างประเทศฝรั่งเศส นอกจากนี้ยังมีความร่วมมือจาก พิพิธภัณฑ์ประวัติศาสตร์และธรรมชาติ สถาบันสมิธโซเนียน สหรัฐอเมริกา และจากมหาวิทยาลัยในสหรัฐอเมริกาและแคนาดา ตลอดจนการสนับสนุนจาก ประเทศญี่ปุ่น เนเธอร์แลนด์ และ UNESCO⁶² มุมมองใหม่ทางวิชาการจากต่างประเทศผสมผสานกับการทำงานของนักวิชาการชาติพันธุ์วิทยาเวียดนามที่คุ้นเคยกับการลงวิจัยกลุ่มชาติพันธุ์ของคนมานานกว่าครึ่งศตวรรษ ยังผลให้การรวบรวมวัตถุสิ่งของทางชาติพันธุ์ในเวียดนามได้รับการคัดเลือกอย่างละเอียดถี่ถ้วนซึ่งมากกว่า 25,000 รายการ ทำให้พิพิธภัณฑ์ชาติพันธุ์วิทยาเวียดนามเป็นพิพิธภัณฑ์ที่ก้าวหน้าและมีความน่าสนใจมากที่สุดแห่งหนึ่งในเอเชีย

ในส่วน of สถาบันชาติพันธุ์วิทยาก็เช่นเดียวกัน ภายหลัง ปี ค.ศ. 1995 สถาบันมีนโยบายในการเปิดความร่วมมือระหว่างนานาชาติมากขึ้น ทั้งกับหน่วยงานของรัฐบาล องค์กรเอกชน และมูลนิธิต่างๆ เข้ามาร่วมมือสร้างโครงการทางวิชาการร่วมกัน ความสัมพันธ์เดิมกับบัณฑิตยสภาของประเทศสหภาพโซเวียต เช่น รัสเซีย อังกฤษ ก็ยังดำเนินต่อไปเช่นเดิม การดำเนินการวิจัยร่วมกับประเทศในยุโรป เช่น ฝรั่งเศส เยอรมัน และยุโรปเหนือ นอกจากนี้มีการขยายความสัมพันธ์ร่วมกับภาควิชา

⁶⁰ ก่อนหน้านี้ Nguyen Van Huy ดำรงตำแหน่งรองผู้อำนวยการสถาบันชาติพันธุ์วิทยาตั้งแต่ปี ค.ศ. 1983-1995

⁶¹ กล่าวได้ว่า ทั้ง Khong Dien(1944-ปัจจุบัน) และ Nguyen Van Huy(1945-ปัจจุบัน) เป็น “นักวิชาการชาติพันธุ์วิทยา รุ่นที่สาม”ของเวียดนาม และเป็นผู้บริหารหน่วยงานทางด้านชาติพันธุ์วิทยา ที่สำเร็จการศึกษาสาขาชาติพันธุ์วิทยาโดยตรง ในขณะที่ Be Viet Dang ผู้อำนวยการคนก่อนสำเร็จการศึกษาสาขาอักษรศาสตร์ก่อนไปศึกษาต่อที่สหภาพโซเวียต

⁶² Vietnam Museum of Ethnology, Tran Phu Printing Company : Ho Chi Minh City, 1998.

มานุษยวิทยาในมหาวิทยาลัยของแคนาดา และสหรัฐอเมริกา⁶³ ซึ่งจะนำไปสู่การปรับฐานแนวคิดและทฤษฎีใหม่เกี่ยวกับชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนามในอนาคตอันใกล้

3.3 องค์ความรู้และการขยายแนวความคิดใหม่ต่อชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนาม

คณะประวัติศาสตร์ แห่ง มหาวิทยาลัยสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์แห่งชาติ⁶⁴ เป็นฐานความรู้ในการผลิตบัณฑิตสาขาชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนามโดยชาวเวียดนามเป็นแห่งแรก นับแต่เริ่มเปิดวิชาชาติพันธุ์วิทยาตั้งแต่ปี ค.ศ. 1958⁶⁵ องค์ความรู้ที่ได้รับการถ่ายทอดจากหลักสูตรจารีตฉบับแรกก็แปลมาจากสหภาพโซเวียตซึ่งตีพิมพ์เมื่อปี ค.ศ. 1960⁶⁶ นั้น ได้รับการทบทวนและเสนอใหม่โดยคณาจารย์สาขาชาติพันธุ์วิทยารุ่นต่อมา และออกเป็นหนังสือแบบเรียนเล่มใหม่ของสาขาชาติพันธุ์วิทยาในปี ค.ศ. 1995⁶⁷ ว่า ชาติพันธุ์วิทยาควรนับได้ว่าเป็นแขนงหนึ่งในสาขามานุษยวิทยา ซึ่งแตกต่างจากในอดีตที่กล่าวไว้ตลอดมาว่า องค์ความรู้ชาติพันธุ์วิทยาอิงอยู่กับความรู้ในสาขาประวัติศาสตร์

หลังจากนั้นมา การงานรับต่อความรู้ชาติพันธุ์วิทยาว่าเป็นส่วนหนึ่งของสาขามานุษยวิทยาได้เกิดขึ้นแพร่หลายเป็นวงกว้างในวงการวิชาการเวียดนาม การกล่าวถึงคำว่าชาติพันธุ์วิทยาในลักษณะควบคู่ไปกับคำว่ามานุษยวิทยา(nhan hoc/dan toc hoc)⁶⁸ ไม่เฉพาะแต่ในวิชาชาติพันธุ์วิทยาเท่านั้น แต่ยังครอบคลุมไปถึงการศึกษาสังคมและวัฒนธรรมในระดับที่กว้างขึ้น มีการเผยแพร่และแปลงานมานุษยวิทยาเป็นภาษาเวียดนาม ดังตัวอย่างเช่น งานของ Grant Evan เรื่อง “Cultural Mosaic and Anthropology Introduction”⁶⁹ ในขณะที่งานมานุษยวิทยาจากต่างประเทศ มักจะไม่ได้รับความสนใจแปลเผยแพร่เป็นภาษาเวียดนาม เว้นแต่งานจากสหภาพโซเวียตและยุโรปตะวันออก ซึ่งยังคงมีอิทธิพลทางความคิดและทฤษฎีมาจนถึงทศวรรษ 1980 เช่นการแปลหนังสือ “พื้นฐานทฤษฎีทางชาติพันธุ์”⁷⁰ โดยคณะกรรมการภาษารัสเซีย ในปี ค.ศ. 1983

⁶³ Khong Dien, 1998, Ibid, pp.42-43.

⁶⁴ ชื่อปัจจุบัน มาจากคำว่า “Truong Dai hoc khoa hoc xa hoi va nhan van quoc gia” เดิมใช้ชื่อว่ามหาวิทยาลัยรวมวิชาฮานอย(Truong Dai hoc tong hop Ha Noi)

⁶⁵ นอกจากนี้สถาบันชาติพันธุ์วิทยา ยังเป็นอีกหน่วยงานหนึ่งของประเทศ ในการผลิตมหบัณฑิตสาขาชาติพันธุ์วิทยา โดยเริ่มตั้งแต่ปี ค.ศ. 1978 เป็นต้นมา

⁶⁶ *Dan toc hoc la gi(tap tai lieu dich)*(ชาติพันธุ์วิทยาคืออะไร ; เอกสารแปล), Nxb. Su hoc, HN., 1960. และ Bu-xu-ghin, *Dan toc hoc dai cuong*, (พื้นฐานชาติพันธุ์วิทยา), Nxb. Giao duc, HN., 1961.

⁶⁷ Le Sy Giao(chu bien), *Dan toc hoc dai cuong* , (พื้นฐานชาติพันธุ์วิทยา), Nxb. Giao duc, HN., 1995.

⁶⁸ คูใน Nguyen Duy Thieu, 2003, Ibid.

⁶⁹ Grant Evan, *Cultural Mosaic and Anthropology Introduction*, Prentice Hall, Singapore, 1977.

⁷⁰ Iu. V. Bromlay, *Dai cuong ly thuyet ve ethnos*(พื้นฐานทฤษฎีทางชาติพันธุ์), Nauka, Maxkva, 1983.(Ban Nga Van).

แม้แต่สถาบันชาติพันธุ์วิทยา ยังให้ความสนใจต่อการยอมรับแนวมานุษยวิทยา ถึงกับมีการเปลี่ยนชื่อวารสารภาษาศาสตร์อังกฤษประจำสถาบันจากเดิมที่ใช้ชื่อว่า “Review of Ethnology” มาเป็น “Anthropology Review” นับตั้งแต่ฉบับปี ค.ศ. 2002 เป็นต้นมา ทั้งๆ ที่ในภาษาเวียดนามยังคงใช้ชื่อ “Tap chi Dan toc hoc” ซึ่งแปลว่า วารสารชาติพันธุ์วิทยาเหมือนเดิมอยู่ก็ตาม

จึงเป็นที่น่าสังเกตว่า การเปลี่ยนแปลงความสนใจจากชาติพันธุ์วิทยาสู่มานุษยวิทยาในเวียดนาม เป็นความเปลี่ยนแปลงในเชิงรูปแบบมากกว่าเนื้อหาทฤษฎี

หากพิจารณาย้อนกลับไปสู่ภาพเริ่มแรกขององค์ความรู้ชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนาม ซึ่งอาศัยแม่แบบจากสหภาพโซเวียตเป็นหลักนั้น จะเห็นได้ว่ามีพัฒนาการแตกต่างไปจากความรู้ชาติพันธุ์วิทยาจากยุโรปตะวันตกและอเมริกา ความแตกต่างระหว่างฐานความรู้จากโลกสองฝ่ายนี้ เริ่มเห็นได้ชัดเจนเมื่อมีความนิยมใช้คำว่า “ethnology” ในอเมริกาและอังกฤษในปี ค.ศ. 1942-1943 เป็นต้นมา ในขณะที่สหภาพโซเวียตยังคงนิยมใช้คำว่า “ethnography” อยู่ แนวโน้มที่แตกต่างนี้ส่งผลมาถึงเวียดนามโดยตรง และมีผลต่อทั้งแนวความคิดในการศึกษาและจารึกของงานเขียนชาติพันธุ์วรรณนาของเวียดนามในแนว “ethnography” แบบสหภาพโซเวียต ต่อเนื่องยาวนานเกือบครึ่งศตวรรษ นักวิชาการเวียดนามได้เรียกงานเขียนทางชาติพันธุ์ภายใต้อิทธิพลนี้ว่า เป็นงานเขียนแนว “จารึกแบบพรรณนา”⁷¹ เช่นตัวอย่างงานของ Mac Duong(1964)⁷² La Van Lo(1968)⁷³ Dang Nghiem Van(1972)⁷⁴ ซึ่งเป็นนักวิชาการรุ่น “ก่อกำเนิด” และ “รุ่นที่สอง”-ของวงการชาติพันธุ์วิทยาเวียดนาม เป็นต้น

การศึกษาชาติพันธุ์ในยุคแรกด้วยแนวจารึกแบบเวียดนามนี้ คงจะสอดคล้องและเป็นไปได้ดีกับแนวทฤษฎีวิวัฒนาการทางสังคม ที่กล่าวถึงพัฒนาการทางสังคมจากสังคมป่าเถื่อนไปสู่สังคมอารยะ ซึ่งตอบรับกับแนวความคิดการก้าวไปข้างหน้าเพื่อปฏิบัติสังคมใหม่ตามอุดมการณ์มาร์กซิสม์-เลนินนิสม์แน่นอนว่า ภายใต้กรอบแนวความคิดดังกล่าว ชนกลุ่มใหญ่ถูกมองว่ามีอารยะกว่าชนกลุ่มน้อย กระบวนการทางการเมืองจึงมีเป้าหมายเพื่อ “ช่วยให้ผู้ที่อยู่บนเขตที่สูงได้ก้าวหน้าเช่นเดียวกับคนที่ลุ่มให้ชนกลุ่มน้อยก้าวร่วมไปกับชนกลุ่มใหญ่ได้”⁷⁵ และเมื่อขบวนการปฏิบัติสังคมสำเร็จลง สังคมก็ลงตัวกับโครงสร้างที่มีอยู่ ประชาชนต่างก็มีหน้าที่ในแต่ละส่วนของโครงสร้าง ภาพดังกล่าวจึงเป็นลักษณะสะท้อนของกรอบความคิดเชิงโครงสร้าง-หน้าที่ และมองสังคมให้ก้าวเดินไปตามกรอบโครงสร้างที่เห็น

⁷¹ Khong Dien, 1998, Ibid, p. 17-27.

⁷² Mac Duong, *Cac dan toc mien nui bac Trung bo* (ชนชาติเขตภูเขาภาคกลางตอนเหนือ), Nxb. KHXH., HN., 1964.

⁷³ La Van Lo, 1968, Ibid.

⁷⁴ Dang Nghiem Van(chu bien), *Nhung nhom dan toc ngu he Nam A.o Tay Bac Viet Nam* (กลุ่มชนชาติในตระกูลภาษาเอเชียใต้ในภาคตะวันตกเฉียงเหนือของเวียดนาม), Nxb. KHXH., HN., 1972.

⁷⁵ Le Van Hao, 1972, Ibid, p. 11.

ว่าเป็นไปตามแบบสังคมในอุดมคติ งานศึกษาทางวิชาการทางชาติพันธุ์ในช่วงเวลานี้ก็ดำเนินไปตามแนวความคิดดังกล่าว การศึกษาชนชาติส่วนน้อยนอกจากจะเป็นส่วนหนึ่งของการนำพากลุ่มชนชาติส่วนน้อยเข้าร่วมในขบวนการของการสร้างชาติสร้างวัฒนธรรมอันดีงามแล้ว ยังเป็นภารกิจในการออกค้นหาวัฒนธรรมเก่าแก่ดั้งเดิมของชนในท้องถิ่น⁷⁶ ซึ่งเป็นภาพสังคมเชิงอุดมคติด้วยนัยยะของความเจริญและความงดงามของสังคมอารยะ

เมื่อมองถึงองค์ความรู้ทางชาติพันธุ์วิทยาของเวียดนามในกรอบการใช้ทฤษฎี จะเห็นได้ว่า งานศึกษาด้วยการทดลองใช้แนวคิดทฤษฎีที่แตกต่างไปจากกรอบการศึกษา “แนวจารีตประเพณี” นั้นมีน้อยมาก แม้แต่ในมโนทัศน์เรื่อง “ชาติพันธุ์ธำรง”(ethnicity) ซึ่งเป็นมโนทัศน์ที่ถกเถียงกันมาเป็นเวลานานในวงการชาติพันธุ์วิทยาของโลกตั้งแต่ราวทศวรรษที่ 1970 เป็นต้นมา⁷⁷

เพราะฉะนั้น จึงไม่น่าแปลกใจหากเราจะมองหางานศึกษาหลังจากทฤษฎีโครงสร้าง-หน้าที่ โดยเฉพาะนับตั้งแต่แนวคิดโครงสร้างนิยมแบบ โคลด เลวี สโตรสส์ ในงานชาติพันธุ์วิทยาของเวียดนามไม่พบ ยิ่งไปกว่านั้นอิทธิพลแนวคิดทฤษฎีจากฝรั่งเศสก็ไม่ได้ได้รับความนิยมเช่นทฤษฎีที่มาจากยุโรปตะวันออก ทั้งๆ ที่ฝรั่งเศสเป็นแหล่งกำเนิดแนวความคิดทฤษฎีทางมานุษยวิทยาและสังคมวิทยาที่สำคัญ อีกทั้งยังเป็นประเทศหนึ่งที่ทิ้งผลงานการศึกษากลุ่มชาติพันธุ์และวัฒนธรรมในเวียดนามมากมาย

กล่าวได้ว่า ชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนามเป็นกรณีที่ดีที่สุดในกรณีหนึ่ง ต่อคำอธิบายตัวอย่างของการศึกษาชาติพันธุ์ตามกระแสที่เน้นอธิบาย “วัฒนธรรม” ของกลุ่มชาติพันธุ์ ซึ่งเริ่มต้นจากวัฒนธรรมในแนวมาร์กซิสต์⁷⁸ และพัฒนาสู่วัฒนธรรมในแง่มุมอื่น เช่น ภาษา วรรณกรรม สถาปัตยกรรม ศิลปกรรม จารีตประเพณี พิธีกรรม ศาสนาและความเชื่อ ดังตัวอย่างงานศึกษาชาติพันธุ์วิทยาด้วยการผสมผสานความรู้ทางภาษาศาสตร์ของ Pham Duc Duong(1978)⁷⁹ ต่อคำอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มเวียดนามกับกลุ่มไท-ไต หรืองานวิจัยของ Ngo Van Doanh(1993)⁸⁰ ซึ่งอธิบายกลุ่มชาติพันธุ์ในเขตที่สูงเดี่ยว เวียดนามจากลักษณะสถาปัตยกรรมและศิลปกรรมของเรือนผีในประเพณีทำศพ การศึกษากลุ่มชาติพันธุ์

⁷⁶ Dang Nghiem Van, *Tu lieu ve lich su va xa hoi dan toc Thai* (เอกสารทางประวัติศาสตร์และสังคมกลุ่มชาติพันธุ์ไท), Nxb. KHXH., HN., 1977, p. 9.

⁷⁷ Walter Zanner, *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. New York : Harri Halt and Company.

⁷⁸ ดูใน Robert Keesing, *Theories of Culture*. In Annual Review of Anthropology, Vol.3; 73-97. และ Sherry Ortner, *Theory in anthropology since the sixties*. In Comparative Studies in Society and History, 26:1; 126-166.

⁷⁹ Pham Duc Duong, *Ve moi quan he Viet-Muong, Tay-Thai qua tu lieu dan toc-ngon ngu hoc* (ความสัมพันธ์ระหว่างเวียดนามและไท-ไทจากข้อมูลชาติพันธุ์วิทยาและภาษาศาสตร์), Dan toc hoc, so 3, HN., 1978, p.14-28.

⁸⁰ Ngo Van Doanh, *Nha mo va tuong mo Giarai-Bahnar*, (เรือนผีและรูปปั้นอุทิศตนตายของชาวชาราช-บานาร์), Gia Lai-Kon Tum, So van hoa Gia Rai-Kom Tum, 1993.

ผ่านแง่มุมวัฒนธรรมอื่นๆ ได้พัฒนาสู่การวิจัยวัฒนธรรมกลุ่มชาติพันธุ์เปรียบเทียบในระดับภูมิภาค เช่น ความร่วมมือในการศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ไทในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ตลอดจนความสนใจกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ตามแนวอาณานิคมศึกษา⁸¹ ที่ได้รับความนิยมในช่วงหลัง

อย่างไรก็ตาม การศึกษาทางด้านชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนาม กลับมีความน่าสนใจจากฐานข้อมูลที่ถูกบันทึกถึงคนในท้องถิ่น ด้วยจารึกการบันทึกที่ได้รับอิทธิพลจากจีนเป็นระยะเวลานาน ดังนั้นข้อมูลประวัติศาสตร์ที่เขียนโดยชาวเวียดนามจึงสามารถค้นย้อนได้ไกลหลายร้อยปี ตัวอย่างเช่น บันทึกของเหงวียน จ้าย⁸² ซึ่งกล่าวถึงผู้คนในดินแดนต่างๆทางเหนือ ได้ของเวียดนาม ในคริสต์ศตวรรษที่ 15 ซึ่งเป็นช่วงที่เวียดนามรบชนะราชวงศ์หมิงของจีน ตลอดจนเอกสารที่แปลจากจีนซึ่งบันทึกถึงตอนไค้ของจีนตั้งแต่ก่อนคริสตกาลอีกจำนวนมาก นอกจากนี้ยังมีเอกสารจากคนในท้องถิ่นเองที่บันทึกด้วยอักษรโบราณของแต่ละกลุ่มชาติพันธุ์ เช่น อักษรโบราณของกลุ่มชาติพันธุ์ไท ขะแมร์ จาม รวมถึงการบันทึกด้วยอักษรจีนตามเสียงในภาษาของกลุ่มชาติพันธุ์ ความมั่งคั่งของข้อมูลที่ได้รับการบันทึกมาเป็นเวลาชยาวนาน(ตั้งแต่อดีตจนถึงคริสต์ศตวรรษที่19) ข้อมูลจากการศึกษาของตะวันตก(ตั้งแต่ปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 เป็นต้นมา) ข้อมูลจากการศึกษาในระบบองค์ความรู้ชาติพันธุ์วิทยาแบบของเวียดนาม(ตั้งแต่ปลายทศวรรษที่ 1950 เป็นต้นมา) ระบบการบันทึกข้อมูลและการศึกษาที่ต่อเนื่องรวมกับความหลากหลายของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในเวียดนาม จึงกลายเป็นสิ่งที่น่าสนใจที่สุดในตัวของมันเองต่อการศึกษาชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนาม

รัฐชาติ & ชนในชาติ กับการสร้างฐานความรู้-ภูมิปัญญาชาชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนาม

ผลของการสร้างรัฐชาติสมัยใหม่ในเวียดนาม ภายใต้กรอบอุดมการณ์ทางการเมืองจากพรรคคอมมิวนิสต์เวียดนาม ที่เติบโตตั้งแต่ปี ค.ศ. 1930 ได้อาศัยยุทธศาสตร์ทางการเมืองที่มีลักษณะพิเศษจากพื้นฐานสังคมพหุชาติพันธุ์ในเวียดนาม นั่นคือการรวมยุทธศาสตร์การปฏิวัติของชนกลุ่มน้อย(ethnic rebellion) เข้าเป็นส่วนหนึ่งกับขบวนการปลดปล่อยอิสรภาพของชาติ(national independence) และสามารถทำได้อย่างประสบความสำเร็จ ด้วยเหตุที่ชนกลุ่มน้อยเหล่านี้มีพื้นฐานของวัฒนธรรมการปลดปล่อยมาช้านานแล้วในดินแดนของเวียดนาม และถูกผูกโยงเข้าเป็นส่วนหนึ่งในการเขียน

⁸¹ Pham Duc Thanh, *Vien nghien cuu Dong Nam A : 30 nam xay dung va truong thanh*(1973-2003)(สถาบันวิจัยเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา : 30 ปีการก่อตั้งและพัฒนาการ), Nxb. KHXH., HN., 2003, pp. 9-36 และ Nguyen Duy Thieu, เล่มเดียวกัน, Ibid.

⁸² ดูใน *Lich su hien chuong loai chi Tap III*(ประวัติศาสตร์ในประกาศพระบรมราชโองการ ชุดที่ 3), Phan Huy Chu, Nxb. Su hoc, HN., 1961.

ประวัติศาสตร์เวียดนามกับการต่อสู้กับอาณานิคมยิ่งใหญ่อารอบมานับพันปี⁸³ เหตุการณ์ในทำนองนี้ไม่เพียงแต่ปรากฏเป็นส่วนสำคัญในการเขียนประวัติศาสตร์เวียดนาม แต่ยังปรากฏในระบบคิดแบบ “มายาคติ”(mythical thought)ในตำนานของชนกลุ่มน้อย ดังกรณี การวิเคราะห์ “ปรากฏการณ์(ท้าว)เจื่อง”(the Cheung phenomena)ว่าแสดงถึงการต่อต้านจากท้องถิ่นต่อการรุกรานของจีนและต่างชาติ⁸⁴ อีกทั้งยังสามารถเทียบเคียงได้กับการทำความเข้าใจต่อขบวนการปลดปล่อยประเทศลาวด้วยยุทธศาสตร์ของการปฏิวัติจากชนชาติส่วนน้อยนี้ได้เช่นกัน⁸⁵ ด้วยเหตุนี้ งานเขียนชาติพันธุ์วรรณนาแบบจารีตของเวียดนามจึงเริ่มต้นด้วยแนว ประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ในทิศทางของการเคลื่อนเข้ามารวมกันเป็นชาติเวียดนามสมัยใหม่ หรืออาจกล่าวได้ว่าเป็น “ชาติพันธุ์วรรณนาแบบประวัติศาสตร์สังคมนิยมแห่งชาติเวียดนาม” แนวทางของการเขียนงานดังกล่าวยังคงเห็นได้ชัดเจนแม้การปลดปล่อยประเทศจะกระทำสำเร็จแล้วก็ตาม แต่การศึกษาทางชาติพันธุ์ยังเป็นส่วนหนึ่งของการนำพาชนชาติส่วนน้อยเข้าร่วมขบวนการสร้างชาติ สร้างวัฒนธรรมแห่งชาติเวียดนาม⁸⁶

กระบวนการสร้างองค์ความรู้ชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนามนับตั้งแต่ ทศวรรษ 1930 เป็นต้นมา จึงดำเนินไปอย่างสัมพันธ์กับแนวนโยบายทางการเมืองอย่างเห็นได้ชัด ฐานความรู้-ภูมิปัญญาสาขาชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนามเกิดขึ้นควบคู่กับขบวนการสร้างชาติเวียดนามสมัยใหม่ ซึ่งกำหนดยุทธศาสตร์การทำงานศึกษาวิจัยด้านชาติพันธุ์ โดยมุ่งให้ความสนใจต่อประเด็นการนิยามและจำแนกกลุ่มชาติพันธุ์ในเวียดนามเป็นอันดับแรก

ความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในเวียดนามถูกจำแนกด้วยระบบคิดจากส่วนกลาง โดยอาศัยปัจจัยพื้นฐาน 3 ประการ⁸⁷เป็นแนวกำหนดในการพิจารณา คือ การใช้ภาษาร่วมกัน ลักษณะวิถีชีวิตและวัฒนธรรมร่วมกัน และจิตสำนึกร่วมในการเป็นกลุ่มเดียวกัน

⁸³ Phan Dai Doan, Nhung bieu hien ve truyen thong doan ket chien dau bao ve To quoc Viet Nam cua dong bao cac dan toc thieu so (เหตุการณ์จารีตของความร่วมมือจากเหล่าชนชาติส่วนน้อยร่วมแผ่นดินในการต่อสู้ปกป้องประเทศ), Tap chi Dan toc hoc, Vien DTH, Uy ban KHXH. VN., 1974, pp.42-56.

⁸⁴ James Chamberlain, A critical framework for the study of Thao Houn or Cheuang ใน “ตำนานเกี่ยวกับท้าวสูงท้าวเจื่อง : มติทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรม, นาริสตา เศรษฐา(บรรณาธิการ), กรุงเทพฯ : สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2541, หน้า11-12.

⁸⁵ Frank Proschan, Cheuang in Kmhmu Folklore, History and Memory, ใน “ตำนานเกี่ยวกับท้าวสูงท้าวเจื่อง : มติทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรม, อ้างแล้ว, หน้า 200.

⁸⁶ Dang Nghiem Van, 1977, Ibid, p.9

⁸⁷ Phu luc III, Mot so truong hop can chu y.(ภาคผนวกที่ 3 : กรณีที่ต้องให้ความสนใจ), ใน Tap chi dan toc hoc ,so 1, 1974, pp.64-65.

แนวกำหนดความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ดังกล่าวทำให้รัฐบาลต้องเผชิญปัญหาต่อการจัด จำแนกกลุ่มชาติพันธุ์ในประเทศมาเป็นระยะเวลานานนับสิบปี เนื่องจากลักษณะของความเป็น “หลักการในเชิงวัดวิสัย” ที่ต้องการสร้างความชัดเจนลงตัวระหว่างแต่ละกลุ่มชาติพันธุ์ อันเป็นกรอบความคิดที่นักวิชาการเวียดนามสร้างขึ้นมาใช้เฉพาะในเวียดนาม ในขณะที่กลุ่มชาติพันธุ์หลายกลุ่มที่พบในเวียดนามมีการกระจายตัวในประเทศอื่นๆ ในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ จึงทำให้พบว่ามีปัญหาเมื่อนำเอากรอบการจำแนกกลุ่มชาติพันธุ์ที่ใช้ในเวียดนามไปใช้กับกลุ่มเดียวกันในประเทศใกล้เคียง ยกตัวอย่างเช่น คำอธิบายกลุ่มคนไทในเวียดนาม ซึ่งทางการเวียดนามมีมติสนับสนุนในการจำแนกออกเป็นกลุ่มใหญ่ 2 กลุ่ม โดยอาศัยฐานแนวคิดเรื่องตระกูลภาษาที่เวียดนามเรียกว่า กลุ่มภาษาไต-ไท (Tay-Thai speaking group) ซึ่งต่างไปจากวงการวิชาการด้านไทศึกษาในประเทศต่างๆ เช่น จีน⁸⁸ ลาว⁸⁹ และไทย⁹⁰ ใช้ปฏิบัติอยู่นอกจากนี้ ปัญหาในประเด็นชาติพันธุ์ยังรวมถึงลักษณะที่เลื่อนไหลและมีพลวัตร หรือความพยายามปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ของตนเองด้วยเงื่อนไขแวดล้อมทางประวัติศาสตร์สังคมและการเมืองระหว่างกลุ่ม ก็เป็นประเด็นที่ถกเถียงกันมากในงานศึกษาของชาวต่างชาติ เช่น ตัวอย่างที่กลุ่ม “ส่า” กลายเป็น “ไท” ใน

⁸⁸ เช่น การกำหนดคนไทในจีนให้สังกัดกลุ่มที่เรียกว่า “จ้วง” และ “ไต” ซึ่งเป็นชื่อชนกลุ่มน้อยหลักตามเขตปกครองในแต่ละมณฑลทางภาคใต้ของจีน ในขณะที่ข้อกำหนดทางภาษาศาสตร์จากจีนได้แบ่งคนไทออกเป็น 3 สาขาย่อยคือ สาขาไทกลุ่มเหนือ สาขาไทกลุ่มกลาง และสาขาไทกลุ่มใต้ ซึ่งเป็นเกณฑ์ที่ได้รับการยอมรับอย่างกว้างขวาง(ดูใน เสมอชัย พูลสุวรรณ “คนไทในลุ่มแม่น้ำแยงซีเกียงตอนบน” ในวารสารธรรมศาสตร์ ปีที่ 26 ฉบับที่ 3 ; 2543; 9-41, สุมิตร ปิติพัฒน์ และคณะ ใน “คนไทและเครือญาติในมณฑลกุ้ยโจวและไหหลำ, มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2542., “ไทและจ้วงในมณฑลยูนนาน สาธารณรัฐประชาชนจีน : บทวิเคราะห์จากข้อมูลภาคสนาม”, มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2543., และ “คนไตและลาจในภาคเหนือของเวียดนาม”, มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2544., และใน Li Fang Kuei, “A Tentative Classification of Tai Dialects”, In Culture in History : essay in honor of Paul Radin, New York , Columbia University Press, 1960, pp.951-959.

⁸⁹ ดูการยกตัวอย่างคำอธิบาย “ไทดำ” ในลาว ที่ต่างไปจากกรอบการพิจารณา “ไทดำ” ในเวียดนาม ได้ใน Evan Grant, “Apprentice ethnographers : Vietnam and the study of Lao minorities” In Laos : Culture and society. Silkworm Books. Chiang Mai, 1999.

⁹⁰ นักวิชาการไทยคุ้นเคยการจำแนกกลุ่มคนไทในเวียดนามออกเป็น “ไทแดง ไทดำ ไทขาว” ซึ่งเป็นเกณฑ์กำหนดที่อาศัยจากเอกสารประวัติศาสตร์สมัยต้นรัตนโกสินทร์ที่กล่าวถึงการอพยพของพวกไทดำเข้าสู่ประเทศไทย โดยเฉพาะบันทึกของเจ้าพระยาสุรศักดิ์มนตรีในคราวยกทัพมาปราบฮ่อจนถึงเขตสิบสองจุไทย ในสมัยรัชกาลที่ 5 อย่างไรก็ตามพบว่า ในงานศึกษาชุดคนไทยนอกเขตประเทศไทยของสุมิตร ปิติพัฒน์ และคณะ ได้พยายามแสดงให้เห็นว่ามีเกณฑ์การจำแนกกลุ่มชาติพันธุ์ไทที่แตกต่างกันในแต่ละประเทศ และพยายามใช้เกณฑ์การจำแนกกลุ่มทางภาษาศาสตร์ของ หลี่ ฟัง กุ้ย (Li Fang Kuei) เป็นเกณฑ์พื้นฐานในการพิจารณาความสัมพันธ์ของกลุ่มคนไทที่อยู่นอกเขตประเทศไทย

งานของ Condominas⁹¹ หรือในกลุ่ม “ไทแดง” ที่พยายามปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ของตนให้เป็น “ไทเมือง” ในงานของสุมิตร ปิติพัฒน์⁹² ในขณะที่แนวความคิดด้านชาติพันธุ์และอัตลักษณ์ในวงการวิชาการ เวียดนามยังคงอยู่ในกรอบของการเสนอภาพอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ในแบบที่ลิดรอน ทั้งๆ ที่ปรากฏการณ์ของอัตลักษณ์ในลักษณะพลวัตนี้ปรากฏให้เห็นตั้งแต่ทศวรรษที่ 1970 แล้ว แต่การศึกษาในเวียดนามก็พยายามหาคำอธิบายเพื่อสร้างข้อยุติในการจัดกลุ่มชาติพันธุ์เหล่านี้ให้เข้าระบบ เช่น คำอธิบายต่อกลุ่มเกาลาน(Cao Lan) และซานจี(San Chi) ซึ่งเป็นกลุ่มที่เคยพูดภาษาร่วมกัน ต่อมาภายหลังกลุ่มซานจีหันไปพูดภาษาตระกูลจีนแทน ด้วยเงื่อนไขทางสังคมแวดล้อมที่ต่างไปจากกลุ่มเกาลาน แต่ก็ถูกกำหนดให้เป็นกลุ่มเดียวกันโดยเรียกชื่อว่า “เกาลาน-ซานจี” ด้วยเคยมีประวัติร่วมกันว่าเคยเป็นกลุ่มเดียวกันมาก่อน กรณีนี้คล้ายกับการพิจารณาให้กลุ่ม “ไต และนุง” จัดเป็นกลุ่มเดียวกันโดยใช้ชื่อ ไต-นุง หรือตัวอย่างในคำอธิบายเรื่องชื่อเรียกของชาวพื้นเมืองที่ใช้คำว่า “โถ”(Tho) ซึ่งมีความหมายถึงคนพื้นเมืองที่อยู่ดั้งเดิมในความหมายนี้จึงรวมกลุ่มชาติพันธุ์พื้นถิ่นที่หลากหลาย เช่น กลุ่มมอญ-ขะแมร์ กลุ่มไท เป็นต้น แต่ภายหลังชื่อ “โถ” นี้ถูกกำหนดให้เป็นชื่อเฉพาะของกลุ่มชาติพันธุ์หนึ่งเท่านั้น⁹³

ข้อตกลงในเรื่อง “คำเรียกชื่อกลุ่มชาติพันธุ์” และ “การจำแนกกลุ่มชาติพันธุ์” ในเวียดนาม จึงแสดงให้เห็นฐานะที่ชัดเจนของรัฐ และความสำคัญของส่วนกลางที่มีต่อท้องถิ่นและคนพื้นถิ่น ซึ่งมีสถานภาพเป็นชนในชาติ อันเป็นองค์ประกอบของความเป็นชาติสมัยใหม่ รัฐจึงมีบทบาทสูงในการก่อรูปและการกำหนดพรมแดนทางชาติพันธุ์ใหม่ในเวียดนามโดยเฉพาะนับตั้งแต่ปี ค.ศ. 1954 เป็นต้นมา แม้ว่าในเวียดนามจะประกอบด้วยกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ซึ่งรัฐกำหนดไว้ถึง 54 กลุ่ม ที่มีความหลากหลายทั้งที่มาทางประวัติศาสตร์ ความแตกต่างในแต่ละตระกูลภาษา พัฒนาการทางวัฒนธรรม ระบบความเชื่อ ศาสนา รวมทั้งระบบโครงสร้างสังคม ของแต่ละกลุ่มชาติพันธุ์ แต่ความแตกต่างทั้งหมดก็ถูกบูรณาการเข้าสู่ความเป็นเอกภาพในรัฐชาติใหม่ของเวียดนาม พร้อมกับการสร้างสำนึกร่วมทางประวัติศาสตร์สมัยใหม่แห่งศตวรรษที่ 20 โดยมีโฮจิมินห์เป็นวีรบุรุษร่วมคนใหม่ของบรรดาชนชาติส่วนน้อยทั้งหลาย ในการสร้างชาติระหว่างชนชาติกิงห์(kinh)ในฐานะผู้นำ หรือพี่คนโต⁹⁴ กับชนชาติส่วนน้อยในฐานะผู้ร่วมอุดมการณ์ หากแต่อุดมการณ์ชุดนี้ยังปรากฏให้เห็นในกรอบของความเป็นครอบครัวเดียวกัน ด้วย

⁹¹ George Condominas, *From Lawa to Mon from Saa to Thai : Historical and anthropological aspects of Southeast Asian Social spaces*, Gehan Wiewewardene(ed.), Canberra : Department of anthropology, AUA., 1990.

⁹² สุมิตร ปิติพัฒน์, *ไทแดง : การปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์กลุ่ม*, ใน วารสารธรรมศาสตร์, ปีที่ 26 ฉบับที่ 3 ; 2543; 42-53.

⁹³ ภาคผนวกที่ 3 : กรณีที่ต้องให้ความสนใจ, ใน Tap chi dan toc hoc , 1974, Ibid.

⁹⁴ Oscar Salemink, *The King of fire and Vietnamese ethnic policy in the central highlands*, In Development or Deomestication?, D. Mc Caskill & K. Kamp(eds.), Silkworm Books, Chiang Mai, 1977.

ภาษาที่สื่อความหมายถึงการเป็นพี่น้องร่วมชาติ - “cac dan toc anh em” - “dong bao” - ร่วมอุทรจากแผ่นดินแม่(เวียดนาม)

เพราะฉะนั้น การจัดการหน่วยสังคมหลากหลายที่มีความแตกต่างทางชาติพันธุ์ภายใต้หน่วยการเมืองการปกครองเดียวกันของชาติเวียดนามจึงได้รับการแก้ปัญหาโดยอาศัยวิธีการบูรณาการประวัติศาสตร์ของแต่ละกลุ่มชาติพันธุ์ร่วมกับประวัติศาสตร์ชาติ ในลักษณะวิวัฒนาการของชาติ ดังนั้นไม่ว่าแต่ละกลุ่มชาติพันธุ์จะมีที่มาแตกต่างกัน เคลื่อนย้ายจากภาคพื้นทวีปเอเชีย ภูเขา พุงราบ หมู เกาในมหาสมุทร เข้ามาสู่ดินแดนเวียดนามปัจจุบัน แต่ในที่สุดก็มีผู้นำหนึ่งเดียวที่กลายเป็นวีรบุรุษร่วมของบรรดากลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ กับชาวเวียดนามในการร่วมต่อสู้และสร้างชาติเวียดนามร่วมกัน

ยุทธศาสตร์ของการบูรณาการประวัติศาสตร์กลุ่มชาติพันธุ์รวมเข้าเป็นประวัติศาสตร์ชาติเวียดนามนี้ดำเนินการมาเป็นระยะเวลาที่ยาวนาน ในแง่นี้ ชาติพันธุ์วิทยาจึงเป็นชุดของกระบวนการการสร้างภูมิปัญญาเพื่อชาติที่สำคัญที่สุดชุดหนึ่งร่วมกับฐานขององค์ความรู้ทางประวัติศาสตร์ในประเทศเวียดนาม

หมายเหตุ

บทความนี้เป็นดอกผลหนึ่งจาก โครงการวิจัย การสำรวจองค์ความรู้ชาติพันธุ์วิทยาในประเทศเวียดนาม โดยทุนสนับสนุนจากศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร(องค์การมหาชน) ด้วยการประสานความร่วมมือทางวิชาการกับบัณฑิตยสถานสังคมศาสตร์แห่งเวียดนาม ผ่านสถาบันเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา กรุงเทพมหานคร และความเอื้อเฟื้อของห้องสมุดสถาบันชาติพันธุ์วิทยา กรุงเทพมหานคร จึงขอขอบพระคุณทุกท่านในหน่วยงานข้างต้นที่มีส่วนเกี่ยวข้องมา ณ ที่นี้ รวมทั้ง Dr. Frank Porschan ผู้ให้คำแนะนำเบื้องต้นเกี่ยวกับวงการชาติพันธุ์วิทยาในเวียดนาม และอาจารย์ยุกติ มุกดาวิจิตรผู้กระตุ้นให้ข้าพเจ้าร่วมเสนอบทความนี้ในเวทีเดียวกัน

การรื้อฟื้นสื่อได้ในเวียดนาม: ความรู้ของท้องถิ่นกับท้องถิ่นของความรู้

ยุคดิจิทัล มุกดาวิจิตร

ใคร(ไม่)รู้อะไร

ครั้งแรกที่ผมเดินทางไปดินแดนชนไตดำ² (ไทดำ) ในภาคตะวันตกเฉียงเหนือของประเทศเวียดนาม คือเมื่อเดือนตุลาคม พ.ศ. 2545 การไปครั้งนั้นเป็นการไป“เมืองไต”ครั้งแรกหลังจากที่ได้ศึกษาภาษาพูดและอักษรไทดำมาจนเริ่มฟัง พูด อ่าน เขียนได้บ้าง ผมกลับมาจากการเดินทางครั้งแรกด้วยความตื่นตันว่า สำเนียงภาษาที่เราเรียนมีคนพูดกันตั้งแต่เมืองไดถึงเมืองไค³ คือตั้งแต่อย่างน้อยอำเภอมาเยซอน (Mai Son) ไปจนถึงเดียนเบียนฟู (Dien Bien Phu) แต่ก็พบว่าการเล่นหาคู่กับคนที่อำเภอมาเจิว (Mai Chau เมืองมาเย-ห่า) อำเภอหมอกเจิว (Moc Chau เมืองสา) และอำเภอเยียนเจิว (Yen Chau เมืองวาด) เป็นไปด้วยความยากลำบาก ไม่กี่วันหลังจากการเดินทางครั้งแรกผมเดินทางไปอีกหลายจังหวัดในหลายถิ่นสำเนียงภาษาและอักษรทั้งที่ต่างและเหมือนกับที่ผมเรียน พบว่าที่อำเภอบ้าเทือก (Ba Thuoc เมืองกอง) และลางแจง (Lang Chanh) จังหวัดเหงวาท และตัวจังหวัดลายเจิว (Lai Chau เมืองไล) พูดสำเนียงต่างกับที่ผมเรียน พร้อมกับได้พบว่าคนรู้และใช้ “สื่อไต” หรือที่บางถิ่นเรียกว่า “सानไต” ในถิ่นที่สำเนียงต่างไปจากที่ผมเรียน ก็เขียนอักษรหลายตัวต่างออกไป ผสมคำบางคำต่างออกไป อย่างไรก็ตามชาวบ้านหลายคนว่า “ดูสิ คนต่างชาติเขายังรู้ภาษาและอักษรเรา พวกเราเองเสียอีกกลับไม่รู้อักษรของเราเอง”

สิ่งที่น่าสนใจและสร้างความไม่มั่นใจอย่างยิ่งกับผมคือ แม้แต่ในบรรดาเมืองที่พูดสำเนียงเดียวกับที่ผมเรียน (เมืองลือ เมืองม่วง เมืองลา เมืองหมัวย เมืองกวาย เมืองแดง) แน่นอนว่าพวกเขาใช้อักษรชุดเดียวกันและเป็นชุดเดียวกับที่ผมเรียน แต่ปรากฏว่าหลายต่อหลายคราวที่ผมเห็นหนังสือเก่าตามเมืองเหล่านี้ ทั้งที่บ้านคนและในพิพิธภัณฑ์ ผมอ่านหนังสือเหล่านั้นไม่ออก หรือเวลาที่ชาวบ้านเขียนอักษรให้อ่าน ผมก็อ่านแทบไม่ออก เวลาที่ผมเขียนให้ชาวบ้านที่รู้สื่อไตอ่าน ส่วนใหญ่ชาวบ้านจะว่าผมเขียนอักษรลาว หรืออักษรไทย หรือไม่ก็ว่าเป็นอักษรไทดำที่ถูกปฏิรูปแล้ว⁴ เมื่อกลับมาหาานอย ผมบ่นกับครูสอนภาษาไทยว่าทำไมผมจึงอ่านหนังสือเก่าๆ ไม่ออก พร้อมๆ กับ

¹ ผมมักเดินทางไปกับธรรมา ชมะวรรณ มุกดาวิจิตรผู้เป็นทั้งภรรยาและเพื่อนร่วมคิด หลายๆ ประเด็นของการวิจัยมักได้มาจากการสนทนากับเธอ

² การใช้ภาษาไทดำและภาษาเวียดนามในที่นี้ จำเป็นต้องถ่ายทอดเป็นอักษรไทยกรุงเทพฯ ภาษาไทดำผู้เขียนใช้สำเนียงหมัวย – ลา – ม่วง (Thuan Chau – Son La – Mai Son) ส่วนภาษาเวียดนามใช้สำเนียงห่าโน้ย หรือฮานอย (Ha Noi) นำเสียดยที่มีข้อจำกัดของการเตรียมเอกสารจากทางไกล จึงไม่สามารถการใช้ font อักษรเวียดนามและอักษรไทดำในบทความได้ การถ่ายทอดเสียงจึงไม่สามารถทำได้ ดันัก เพราะเสียงภาษาไทยกรุงเทพฯ ไม่มีเสียงหลายเสียงที่มีในภาษาเวียดนามและภาษาไทดำ ครั้นจะใช้อักษร phonetic ผู้เขียนก็ไม่สันทัด หรือหากใช้ก็จะมีน้อยคนที่อ่านแล้วสนุก สำหรับการถ่ายทอดเสียงภาษาไทดำ กรุณาอ่านเอาเสียงเท่านั้น เพราะบางคำที่ออกเสียงแล้วฟังคล้ายคำบางคำในภาษาไทยกรุงเทพฯ อาจจะไม่มีความหมายไม่ตรงกัน อย่างไรก็ตามผู้ที่สนใจจะได้ font และ keyboard อักษรไทดำและเวียดนาม สามารถ download ฟรีได้ที่ <http://www.sil.org/computing/fonts/siltd/index.htm> และ <http://unikey.sourceforge.net/>

³ คำว่า “เมือง” ในภาษาไทดำออกเสียงทำนองว่า “เหมื่อง” เป็นหน่วยการปกครองที่มีมาตั้งแต่ก่อนการเปลี่ยนแปลงการปกครองในประเทศเวียดนาม หลังการเปลี่ยนแปลงการปกครอง หน่วยการปกครองระดับเมืองต่างๆ ของไทดำถูกเปลี่ยนไปเป็น “เฮวี่ยน” (huyen) หรืออำเภอ สำหรับรายละเอียดของการจัดการปกครองดังกล่าว เอกสารชิ้นต้นอักษรภาษาไทดำและแปลเป็นภาษาเวียดนามโปรดดู Ngo Duc Thinh & Cam Trong (1999:66-323) ส่วนการศึกษาวิเคราะห์เรื่องนี้ในภาษาต่างๆ โปรดเปรียบเทียบ Cam Trong (1978:266-377),

Condominas 1990, และภัททิยา ยิมเรวัต (2544:97-146)

⁴ ปัจจุบันคนที่รู้หนังสือดี จะมีอายุระหว่าง 50 ขึ้นไป แต่ก็ยังมีหลายคนที่ยังอายุราว 45 ปีและรู้หนังสือไทดำดีขนาดใช้แต่งบทกวีได้ คนเหล่านี้ส่วนใหญ่รู้หนังสือเพราะได้เรียนในสมัยที่ยังมีการสอนสื่อไตในโรงเรียนอยู่ ดูรายละเอียดเรื่องประวัติการสอนสื่อไตในตอนต่อไป

พยายามทำความเข้าใจจากเอกสารต่างๆ ว่าทำไมอักษรไทดำแบบที่ผมเขียนจึงแตกต่างกับแบบที่ชาวบ้านเขียนหรือแบบที่คนโบราณเขียน หลังจากนั้นผมเดินทางไปทั่วภาคเหนือ โดยเฉพาะในดินแดนคนที่ใช้ภาษาตระกูลไท-ไต อีกนับสิบกว่าเที่ยว และเรียนหนังสือไทดำจนอ่านวรรณกรรมชิ้นสำคัญๆ ในอักษรไทดำเองได้หลายชิ้น⁵ จึงค่อยๆ เข้าใจความเหมือนและแตกต่างกันของอักษรและสำเนียงของท้องถิ่นต่างๆ มากขึ้น และเข้าใจนโยบายทางการเมืองวัฒนธรรมของความแตกต่างของการเขียน ลายมือ และอักษรชุดต่างๆ

อย่างไรก็ตาม ครูสอนภาษาไทดำที่สถานอยของผมคิดว่าการเดินทางไปต่างจังหวัดบ่อยๆ ไม่ค่อยได้อะไรมาก เพราะท่านคิดว่ามีชาวบ้านน้อยคนจริงๆ ที่รู้เกี่ยวกับวัฒนธรรมไทดำแท้ๆ ท่านมักกล่าวเสมอว่าชาวบ้านไม่รู้เรื่องอะไรอยู่ในหมู่บ้านก็อยู่กันไปวันๆ ไม่มีอะไรมากกว่าทำนาทำกิน เข้าป่าล่าไก่ เย็นจับไก่ แค่นี้ก็เสียเวลาไปเปล่าๆ แล้ว ยิ่งกว่านั้น ท่านคิดว่าญาติๆ ท่านบางคนยังมีชีวิตโบราณขนาดเสียเวลาเข้าไปสามสี่วัน แค่เพื่อไปหาหน่อไม้มากิน กับหาหอยมาสานเครื่องใช้ เร็วๆ นี้ราวเดือนกุมภาพันธ์ 2547 เมื่อห้องที่หนึ่งแจ้งมาให้ท่านทราบว่าเขากำลังจะเปิดการสอนอักษรไทดำในปีเดียวกันนี้ พร้อมกับส่งเอกสารประกอบการสอนที่เขาเตรียมจะใช้สอนกันมาให้ท่านช่วยดู ท่านพูดกับผมพร้อมเอาเอกสารให้ดูว่า

ดูสิ เขียนตำราสอนอักษรอย่างนี้ใช้ได้อย่างไร เพิ่งเริ่มสอนตัวนี้กลับไปเอาตัวที่ยังไม่สอนมาเขียน แล้วคนเรียนจะเรียนได้อย่างไร แบบนี้มันเอาไว้อสอนกันเองในครัวเรือนนะได้ แต่จะมาสอนในโรงเรียน สอนระดับจังหวัด ระดับชาติไม่ได้หรอก ครูเลยต้องแก้ไขใหม่หมด สำหรับเนื้อหาส่วนหลัง (ซึ่งผมเห็นแล้วว่าเป็นต้นฉบับลายมือแบบมาอีกหลายร้อยหน้า เต็มไปด้วยความซับซ้อน บวกกับความเรียง) ครูไม่แก้เขาหรอกปล่อยเขาไป เสียดยาจริงๆ ที่เมื่อนั้นทั้งเมืองออกใหญ่โต แต่ไม่มีคนรู้จริง ไม่มีสติปัญญากันจริงๆ สักคน

ในทางกลับกัน หลายครั้งที่เมื่อผมเดินทางไปในดินแดนใต้ดำโดยปราศจากนักวิชาการจากส่วนกลาง ผมมักจะถูกถามอย่างล้อเลียนจากคนเฒ่าคนแก่ในหมู่บ้าน หรือในเมืองต่างๆ ท่านองว่า “เรื่องนี้ ครูเธอคงสอนหมดแล้วกระมัง” อย่างเช่นมีครั้งหนึ่งผมถามนักวิชาการท้องถิ่นคนหนึ่งว่า ทำไมในอดีตผู้ประพันธ์งานไทดำจึงไม่ลงชื่อผู้แต่ง นักวิชาการผู้นั้นย้อนถามผมว่า “อันนี้ครูล้อก็แล้ว (นามสมมุติ)” ไม่เคยบอกไรเงิ นึกว่ารู้แล้วเสียอีก” หลายต่อหลายครั้งที่ผมถูกฝากคำถามให้มาถามครูที่สถานอย ว่ารู้จักภานิดนี้ ภานิดนั้นไหม ครูผมสอนภานิดนี้หรือยัง หรือรู้ใหม่ว่าทำไมจึงมีจาริตอย่างนั้น อย่างนี้ ครั้งที่ทำให้ผมรู้สึกเสียหน้าแทนครูมากที่สุดคือคราวที่มีชาวบ้านเล่าว่า

ครูแสงของเธอไม่รู้อะไรหลายอย่างเกี่ยวกับการทำศพคนไทดำ (ที่จริงครูผมเขียนหนังสือเรื่องธรรมเนียมการทำศพชาวเป็นพื้นหน้า) อย่างตอนท่านทำศพมารดาตนเอง ยังไม่รู้ว่าจะทำอะไรก่อนอะไรหลังอย่างไร ต้องมาให้ชาวบ้านจัดให้ ที่สำคัญเลยคือ ไม่รู้ว่าไม่ควรนำศพคนที่เสียชีวิตจากนอกหมู่บ้าน มาเข้ากลางหมู่บ้าน เพื่อนำมาฝังที่ “ป่าแหว” (ป่าช้าของหมู่บ้าน) ดีที่อันเป็นญาติสนิทและเป็นผู้ใหญ่ในบ้านกลาง (ชื่อสมมุติ) จึงไปขอมาชาวบ้านเขาทั่ว ให้เขายกโทษให้ครูเธอ ไม่อย่างนั้นชาวบ้านเขาต้องปรับเป็นเงินหลายทีเดีย

เรื่องเล่าข้างต้นเป็นตัวอย่างเล็กน้อยของการปะทะกันระหว่างองค์ความรู้ที่มีพื้นฐานแตกต่างกันออกไป ผมคิดว่าการทำความเข้าใจการรื้อฟื้นการเรียนการใช้สื่อได้ในชุมชนชาวไทยในเวียดนามปัจจุบัน จำเป็นต้องทำความเข้าใจจากความสัมพันธ์อันสลับซับซ้อน ระหว่างการเมืองท้องถิ่นและการเมืองวัฒนธรรมของการเปลี่ยนแปลงการใช้อักษรชุดตัวอักษร วิธีการเขียนอักษร ลายมือ และความสัมพันธ์ของอักษรและการใช้อักษรกับภาษาถิ่น ไปจนถึงบทบาท

⁵ เช่น โสจจุสอนสาว ถั่วมัดโตเมือง เจืองหาน ชูลันจั่งอ้ว นิดก้องใต้ดำ

⁶ เช่นเดียวกับชื่อบุคคลและหมู่บ้านต่างๆ ในบทความล้วนเป็นชื่อสมมุติ ผู้เขียนไม่กังวลว่าการไม่กล่าวชื่อจริงจะทำให้ข้อมูลดูไม่น่าเชื่อถือ หากแต่กังวลมากกว่าการเอ่ยชื่อจริงจะเป็นการรบกวนกับสวัสดิภาพของเพื่อนและผู้หลักผู้ใหญ่ชาวไทดำที่นับถือ

ของความสัมพันธ์ในข้อนี้ข้างต้นดังกล่าว ที่มีต่อการก่อตัวของรัฐชาติเวียดนามสมัยใหม่ ไม่เพียงแต่จะช่วยให้เข้าใจการรื้อฟื้นสื่อได้ ผมเชื่อว่าการเข้าใจความสัมพันธ์ดังกล่าวยังมีส่วนสำคัญในการช่วยให้เข้าใจอีกว่า ทำไมการรื้อฟื้นสื่อได้ในโรงเรียนถิ่นคนไทจึงถูกยกเลิกไปในปี ค.ศ. 1969

ลัทธิลัทธิอ่าว (แนวทฤษฎี): ภาษา อักษร และการก่อตัวของรัฐชาติ

นักมานุษยวิทยาและนักภาษาศาสตร์ถกเถียงกันมาตลอด ว่าภาษาเป็นวัตถุวิสัยที่ดำรงอยู่ด้วยตัวของมันเอง หรือเป็นสิ่งที่ฝังอยู่ในความสัมพันธ์เชิงอำนาจและการกระทำของมนุษย์ (Levi-Strauss 1963, Hymes 1974, Volosinov 1993) ในระยะหลังมา แนวทางการศึกษาภาษาในทางมานุษยวิทยานำไปสู่การพิจารณาเศรษฐศาสตร์การเมืองของความคิดเกี่ยวกับภาษา และการใช้ภาษา ตั้งแต่ระดับบุคคลจนถึงระดับนานาชาติ (Gal 1989, Kroskrity 2000) ในประเด็นว่าด้วยการรู้หนังสือ (literacy) นักมานุษยวิทยาให้ความสนใจต่อประเด็นนี้มาหลายทศวรรษแล้ว (Goody 1968) ต่อประเด็นนี้ มีแนวทางการศึกษาแบ่งออกเป็นสองค่าย ค่ายแรกเสนอว่าการรู้หนังสือเป็นเครื่องมือหรือเทคโนโลยี ซึ่งแบ่งแยกสังคมที่รู้หนังสือออกจากสังคมที่ไม่รู้หนังสือหรือสังคมมุขปาฐะ (oral society) (Goody 1986, 2000) ในขณะที่อีกค่ายหนึ่งเสนอให้พิจารณาถึงความเกี่ยวพันกันของเงื่อนไขทางอุดมการณ์ สังคม การเมือง และเศรษฐกิจกับการรู้หนังสือ (Street 1995, 1997) สำหรับผู้เขียน การทำความเข้าใจการรื้อฟื้นสื่อได้ในเวียดนามควรที่จะพิจารณาถึงสิ่งที่เรียกว่า “บรรดาอุดมการณ์ของภาษา” (ideologies of language) อันได้แก่ ชุดความเชื่อเกี่ยวกับภาษา ที่ผู้ใช้ภาษานำมาใช้ให้ความชอบธรรมต่อโครงสร้างและการใช้ภาษา ในขณะเดียวกันแนวทางการศึกษานี้ยังระบุถึงความสำคัญของการเปลี่ยนแปลงทางสังคม และความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ที่สอดแทรกอยู่ในกระบวนการใช้ภาษา (Woolard and Schieffelin 1994:57-58)

แน่นอนว่าอุดมการณ์ของภาษาเกี่ยวพันอย่างลึกซึ้งกับการก่อตัวของรัฐชาติ โดยเฉพาะอย่างยิ่งการเลือกภาษาหรือสำเนียงภาษาใดมาเป็นภาษาประจำชาติ เป็นประเด็นทางการเมืองที่สำคัญของการทำความเข้าใจการก่อตัวของรัฐ ดังที่ James Scott (1998) ชี้ว่าสิ่งจำเป็นอย่างยิ่งของการก่อตัวของรัฐคือการกำจัดความซับซ้อนของประชาสังคม เพื่อที่จะก่อให้เกิดความชัดเจน ความเป็นเหตุเป็นผล และความเรียบง่ายของสังคมประชา ยิ่งกว่านั้น Scott เสนอว่า “ในบรรดากระบวนการทำให้สิ่งต่างๆ เรียบง่าย การกำหนดให้มีภาษาที่เป็นทางการเพียงภาษาเดียว อาจจะเป็นสิ่งที่ทรงพลังมากที่สุด และเป็นเงื่อนไขจำเป็นพื้นฐานของการทำสิ่งอื่นๆ ให้เรียบง่าย” (เพ็ญอ้าง:72) ในทำนองเดียวกัน Ernest Gellner (1983) กล่าวว่า กระบวนการทำให้วัฒนธรรมและภาษาเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน (homogenization) เป็นส่วนหนึ่งของการก่อตัวของรัฐชาติ ต่อประเด็นนี้ ผู้ที่ถูกอ้างถึงมากที่สุดคนหนึ่งเห็นจะไม่มีใครเกิน Benedict Anderson (1992) ผู้เสนอว่า การพิมพ์ในระบบทุนนิยม (print-capitalism) หรือการผลิตสิ่งพิมพ์เป็นจำนวนมาก เป็นกระบวนการที่มีนัยยะสำคัญอย่างยิ่งต่อการก่อตัวของรัฐชาติ สำหรับ Anderson รัฐชาติเป็นชุมชนในจินตนาการของประชาชนในรัฐหนึ่ง เป็นจินตนาการถึงความเป็นพวกเรา (we-ness) ซึ่งได้มาและป็นกันโดยผู้คนผ่านการเผยแพร่อย่างกว้างขวางของสิ่งพิมพ์

กระนั้นก็ตาม ประเทศต่างๆ ทั่วโลกล้วนเผชิญกับความขัดแย้งของการสถาปนาภาษามาตรฐานในขณะที่ยังต้องคงไว้ซึ่งภาษาชนกลุ่มน้อยและสำเนียงท้องถิ่น การศึกษาที่น่าสนใจชิ้นหนึ่งได้แก่การศึกษาเปรียบเทียบนโยบายภาษาในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ของ Milton Esman (1990) Esman พบว่า ประเทศไทย มาเลเซีย อินโดนีเซีย และสิงคโปร์ ดำเนินนโยบายภาษาที่แตกต่างกัน จากการศึกษาเปรียบเทียบดังกล่าว Esman สรุปว่า เนื่องจากทุกประเทศดังกล่าว เว้นประเทศไทย ดำเนินนโยบายพหุภาษา จึงกล่าวได้ว่า “ชุมชนทางการเมือง... ไม่จำเป็นต้องวางอยู่บน

ความเป็นเอกภาพทางวัฒนธรรม ชุมชนทางการเมืองต่างๆ อาจดำเนินไปได้ด้วยนโยบายภาษาที่แตกต่างกันออกไป รวมทั้งนโยบายพหุภาษา”

ในทำนองเดียวกัน การศึกษาทางมานุษยวิทยาจำนวนมากชี้ให้เห็นว่า การรู้หรือใช้นั่งสื่อแบบมาตรฐาน อาจจะไม่ประสบความสำเร็จในการเข้าแทนที่ทั้งการรู้และใช้นั่งสื่อแบบประเพณี หรือแม้แต่วัฒนธรรมมุขปาฐะ (oral tradition) มีตัวอย่างชี้ให้เห็นว่า การเข้ามาของอักขระในสังคมมุขปาฐะ ในที่สุดแล้วไม่แน่ว่าจะเป็นการที่อักขระแยกออกจากมุขปาฐะ แต่อาจจะเป็นการที่อักขระถูกรวบเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของมุขปาฐะ (Kulick and Stroud 1997) จากการศึกษาสังคม Sulawesi ประเทศอินโดนีเซีย Kenneth George (1990:18-19) สรุปว่า “แทนที่จะแยกส่วนออกจากกัน การผสมผสานกันของมุขปาฐะและอักขระอาจจะเป็นลักษณะทั่วไปของการสื่อสารในสังคมสมัยใหม่ . . . ทั้งการแสดงแบบมุขปาฐะและปฏิบัติการแบบอาศัยตัวบท ต่างก็เป็นหนทางของการตีความและการแปลความ” อีกการศึกษาหนึ่งในสังคม Kaluli แห่งปาปัวนิวกินี Bambi Schieffelin พบว่า โครงการสอนหนังสือของมิชชันนารีไม่ได้เข้ามาแทนที่วัฒนธรรมมุขปาฐะ ตรงกันข้ามหนังสือกลับกลายมาเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมมุขปาฐะ ดังนั้นแม้ว่าการรู้หนังสือจะถูกใช้เป็นเครื่องมือของเจ้าอาณานิคมในการบริหารจัดการและการถ่ายทอดอุดมการณ์ สังคมที่ได้รับการถ่ายทอดการรู้หนังสืออาจนำหนังสือไปใช้ตามวิถีทางแบบมุขปาฐะของสังคมนั้น

ที่น่าสนใจยิ่งกว่านั้นคือ มีการศึกษาทางมานุษยวิทยาหลายชิ้นที่ชี้ให้เห็นถึงการรู้และใช้นั่งสื่อในฐานะที่เป็นวัฒนธรรมด้านกระแสหลัก แสดงความหลากหลายจนถึงความขัดแย้งกันของวัฒนธรรมการรู้และใช้นั่งสื่อแบบต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นประเด็นเรื่องการรู้และใช้นั่งสื่อกับชนชั้น (Gough 1968) เพศ (Rockhill 1997) การเขียนในฐานะที่เป็นการแสดงเอกลักษณ์และตัวตนส่วนบุคคล (Basso 1974, Besnier 1997, Camitta 1997) และลักษณะเฉพาะของวัฒนธรรมการอ่านในสังคมต่างๆ (Boyarin 1992) ในทำนองเดียวกันนี้ งานศึกษาหลายชิ้นแสดงให้เห็นว่า อักขระและการรู้และใช้นั่งสื่อก็เป็นศาสตราของผู้ด้อยอำนาจ (weapon of the weak) (Scott 1985) ลักษณะหนึ่งด้วยเช่นกัน ดังตัวอย่างที่น่าสนใจได้แก่การประดิษฐ์ระบบการเขียนขึ้นโดยกลุ่มชน Apache ชนพื้นเมืองอเมริกัน (Basso and Anderson 1990) และการประดิษฐ์อักขระม้งและขมุโดยปัจเจกบุคคลผู้เดียวในลาว (Smalley 1990)

จะเห็นได้ว่า ภาษาและอักขระไม่ได้เป็นเครื่องมือสำหรับการครอบงำจากเบื้องบนเพื่อสร้างมาตรฐานและความเป็นอันหนึ่งอันเดียว อันเป็นเป้าหมายของการสร้างรัฐชาติเท่านั้น หากแต่ภาษาและอักขระยังเป็นเครื่องมือของการต่อต้านอำนาจครอบงำ หรือสร้างสรรตัวตน ชุมชน ที่ต่างออกไปจากที่รัฐชาติคาดหวัง การศึกษาถึงการก่อตัวของรัฐผ่านกลไกของภาษาและอักขระจึงควรพิจารณาด้วยว่า ในกระบวนการก่อตัวของรัฐชาติ รัฐแต่ละรัฐมีลักษณะเฉพาะของการจัดการกับความหลากหลายของภาษาและอักขระอย่างไร มีเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์สังคมการเมืองอย่างไรที่รัฐแต่ละรัฐจึงดำเนินนโยบายต่อความหลากหลายของภาษาและอักขระดังที่เป็นอยู่ ในกรณีของรัฐเวียดนาม ผู้เขียนอยากทดลองเสนอว่า ความหลากหลายของภาษาและอักขระท้องถิ่นมีส่วนสำคัญในการก่อตัวของรัฐชาติสมัยใหม่ ไม่น้อยไปกว่าการที่รัฐพยายามลดความหลากหลายและสร้างมาตรฐานให้กับภาษาและอักขระแห่งชาติ ในที่สุดแล้วผู้เขียนใคร่เสนอว่า รัฐชาติเวียดนามเป็นตัวอย่างหนึ่งของการที่รัฐถูกสร้างขึ้นทั้งจากส่วนกลางและชายขอบ หรือกล่าวอีกอย่างหนึ่งได้ว่า ชายขอบหรือท้องถิ่นมีส่วนสำคัญอย่างยิ่งในการก่อเกิดของรัฐชาติเวียดนามสมัยใหม่⁷

⁷ สำหรับการศึกษาเรื่องแง่มุมทางสังคมการเมืองของภาษาและอักขระในเวียดนาม มีงานหลายชิ้นได้แก่ Hoang Tue 1984, Vien Thong tin khoa hoc xa hoi 2002, Vien Ngon ngu hoc 2002a อย่างไรก็ตาม นอกจากการศึกษาเพื่อสำรวจอักขระชนกลุ่มน้อยต่างๆ ในเวียดนาม (เช่น Tran Tri Doi 1999) งานส่วนใหญ่ศึกษาประวัติของอักขระ (เช่น DeFrancis 1977) สำรวจและจัดประเภทวรรณกรรมชนกลุ่มน้อย

(รูปตัวอักษรไทดำ)

ความได้เมื่อล้ง (เรื่องเล่าจากอดีต): จินตนาการชุมชนคนใช้สื่อได้ก่อนสมัยปฏิวัติ

ก่อนการเปลี่ยนแปลงการปกครอง สื่อได้เป็นที่แพร่หลายแค่ไหน ใครใช้บ้าง ใช้อย่างไร เป็นคำถามที่ยังไม่มีการตอบกันอย่างจริงจัง แม้ในเอกสารภาษาเวียดนามเองก็เพียงแต่สำรวจไว้ว่า มีหนังสืออะไรบ้าง ประเภทไหนบ้าง แต่ไม่ได้เสนอชัดเจนว่า สังคมวิทยาและเศรษฐศาสตร์การเมืองของการรู้หนังสือในสังคมไทดำก่อนสมัยใหม่เป็นอย่างไร ส่วนนี้จะพยายามสร้างภาพดังกล่าวขึ้นมาคร่าวๆ เพื่อร่างภาพอดีตอันรุ่งเรืองของสื่อได้ และลักษณะเฉพาะของชุมชนคนรู้สื่อได้ก่อนเวียดนามเปลี่ยนแปลงการปกครอง

ในทางประวัติศาสตร์ เป็นที่ทราบกันดีอยู่แล้วว่าอักษรไทในเวียดนามมีที่มาจากอักษรตระกูลอินเดีย (ยอร์ช เซเดส์ 2507, Penth 1986, Cam Cuong 1999) ในแง่ของพัฒนาการของอักษร John Hartman (1985) สันนิษฐานว่าอักษรไทในเวียดนามน่าจะพัฒนามาจากอักษรแบบหนึ่งที่แพร่หลายอยู่ในดินแดนประเทศไทยหลังอักษรสุโขทัย เรียกกันว่า “อักษรฝักขาม” แต่เลิกใช้ไปเมื่อ 600 ปีก่อน ดังนั้น Hartman เสนอว่าอายุของอักษรไทยในเวียดนามน่าจะราวไม่เกิน 500 ปีนัก อย่างไรก็ตามก็ดีผู้เขียนคิดว่าที่น่าสนใจคือหลังจากรับเอาอักษรจากดินแดนประเทศไทยหรือลาวแล้วอักษรไทในเวียดนามมีพัฒนาการเฉพาะตัวอย่างไร เมื่อพิจารณาการจัดระบบอักษรตามเสียงภาษาถิ่นต่างๆ ของไท-ไตในเวียดนาม ลักษณะเฉพาะของอักษรบางตัว รวมไปถึงอักขระวิธของการผสมอักษรบางถิ่น ในที่สุดแล้วกล่าวได้ว่าอักษรไทในเวียดนามได้พัฒนาลักษณะเฉพาะของท้องถิ่นขึ้นมา จนเรียกได้ว่าเป็นเอกเทศจากอักษรไทในประเทศไทย ยิ่งกว่านั้น สำหรับคนไทในเวียดนามเอง แต่ละท้องถิ่นยังพัฒนาลักษณะเฉพาะของอักษรขึ้นมา จนทำให้คนต่างถิ่นกันไม่สามารถอ่านอักษรของคนถิ่นอื่นได้⁹

จากตัวอย่างอักษรไทถิ่นต่างๆ ที่ผู้เขียนเก็บมาจากคนในจังหวัดต่างๆ ในภาคตะวันออกเฉียงเหนือของเวียดนาม ระยะเวลาตั้งแต่ปลายปี พ.ศ. 2545 ถึงต้นปี พ.ศ. 2547 เท่าที่สามารถสำรวจได้ในขณะนี้พบว่ามีความซ้อนทับกันของสำเนียงท้องถิ่น รูปลักษณะตัวอักษร และความนิยมต่อชิ้นงานการประพันธ์ที่แตกต่างกัน กล่าวคือ

- กลุ่มสำเนียง – อักษร –วรรณกรรม “ไทขาว” ในอำเภอลายเจิว (Lai Cahu) – อำเภอฟองไถ่ (Phong Tho)
- กลุ่มสำเนียง – อักษร –วรรณกรรม “ไทดำ” ในอำเภอหงิเอียโฮละ (Nghia Lo) – อำเภอมายซอน (Mai Son) – อำเภอเมืองซอนลา (Son La) – อำเภอด่วนเจิว (Thuan Chau) – จังหวัดเตียนเบียนฟู (Dien Bien Phu)
- กลุ่มสำเนียง – อักษร –วรรณกรรม “ไทแดง”⁹ อยู่ทางตอนเหนือของแทงหวา (Thanh Hoa) – อำเภอมายเจิว (Mai Chau) - อำเภอหมอกเจิว (Moc Chau)¹⁰

(เช่น Cam Cuong 1993, Cam Trong 1978:438-475) และศึกษานโยบายภาษาและอักษร (เช่น Thanh Ha 1968, Vien Ngon Ngu Hoc 2002b, Enwall 1995) ผู้เขียนยังสำรวจไม่พบงานที่ศึกษาเรื่องการใช้อักษรและหนังสือในแนวทางมานุษยวิทยาดังที่ผู้เขียนเสนอข้างต้น

⁹ ประเด็นดังกล่าวต้องการบทความขนาดย่อมๆ อีกบทหนึ่ง ไม่สามารถเสนอให้เห็นในที่นี้ได้ อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนเคยเสนอประเด็นดังกล่าวไว้ในที่ประชุมวันภาษาไทยแห่งชาติ ณ ห้องประชุมหอสมุดแห่งชาติ กรุงเทพฯ วันที่ 29 กรกฎาคม พ.ศ. 2546

⁹ ว่าด้วยชื่อเรียกชนกลุ่มย่อยของคนไทในเวียดนาม จากประสบการณ์ผู้เขียนที่สนทนากับชาวบ้านในบริบทต่างๆ ค่อนข้างมีข้อยุติได้ว่าสำหรับชื่อ “ไทขาว” “ไทดำ” ผู้คนบรรดาอำเภอที่ผู้เขียนกล่าวถึงล้วนยอมรับชื่อเรียกดังกล่าว ส่วนชื่อ “ไทแดง” เป็นชื่อเรียกที่เติมไปด้วยข้อถกเถียง ชาวบ้านเองมีทั้งไม่ยอมรับเติมปากเต็มคำ กับยอมรับชื่อนี้ โปรดดูข้อเสนอเรื่องไทแดงของสุมิตร ปิตัตถ์ ในขณะนั้นนักวิชาการเวียดนามในปัจจุบันไม่ยอมรับชื่อเรียกกลุ่มชน “ไทแดง”

¹⁰ ผู้เขียนยังไม่ได้สำรวจอักษรในจังหวัดอื่นๆ ที่คนไท-ไตอาศัยอยู่มากมาย เช่นจังหวัดเหงะอาน (Nghe An) และทางตอนใต้ของจังหวัดแทงหวา (Thanh Hoa) การจัดกลุ่มดังกล่าวจึงเป็นเพียงข้อเสนอเบื้องต้น ทั้งนี้ไม่ได้หมายความว่าในแต่ละกลุ่มอักษรและสำเนียงเอง จะไม่มีความแตกต่างกันในรายละเอียดของอักษรและสำเนียง และแน่นอนว่ายังมีกลุ่มอักษรและสำเนียงอื่นๆ ที่แตกต่างออกไปอีก สำหรับ

ที่สำคัญคือ จากการศึกษาคำบอกเล่าอดีตและบันทึกประวัติศาสตร์การเมืองในดินแดนเหล่านี้ก่อนการเปลี่ยนแปลงการปกครอง ผู้เขียนพบว่ากลุ่มสำเนียง-อักษร-วรรณกรรมดังกล่าวสอดคล้องกับความสัมพันธ์ทางการเมืองของเมืองต่างๆ ในพื้นที่เหล่านั้น กล่าวคือ กลุ่มอักษร-สำเนียง-วรรณกรรมไทแดงที่ผู้เขียนพบมักอยู่ใต้อำนาจทางการเมืองของตระกูล “ท่ากง” หรือ “สา” (Ha Cong, Sa) กลุ่มอักษร-สำเนียง-วรรณกรรมไทดำมักอยู่ใต้อำนาจของตระกูล “ลือเก๋า” (Lo Cam) ส่วนกลุ่มอักษร-สำเนียง-วรรณกรรมไทขาวมักอยู่ใต้อำนาจของตระกูล “แคว” (Deo)¹¹ ดังนั้นจึงกล่าวได้ว่าอักษร-สำเนียง-วรรณกรรมภาษาไทยในเวียดนามก่อนการปฏิวัติค่อนข้างสอดคล้องอย่างยิ่งกับชุมชนทางการเมือง ตัวอย่างนั้นกล่าวได้หรือไม่ว่า สังคมไทในเวียดนามก่อนการมีรัฐชาติมีจินตนาการทางชุมชนที่หนังสือและอักษรมีส่วนสร้างให้เกิดขึ้นอย่างสำคัญ เป็นหนึ่งของชุมชนในจินตนาการ (proto-imagined community) ของชุมชนไท-ไตก่อนสมัยใหม่ (Keyes 1996)¹² หากมองว่าการรู้และใช้หนังสือของคนไทมีส่วนในการสร้างจินตนาการของชุมชนขนาดกว้างก่อนมีรัฐชาติดังกล่าว เราคงต้องพิจารณากันว่าความเป็นพวกเรา (we-ness) ของคนไทในเวียดนามอาจจะถูกสร้างขึ้นมาในชุมชนทางสำเนียง อักษร และวรรณกรรมได้อย่างไร ในที่นี้ผู้เขียนจะกล่าวเน้นเฉพาะกลุ่มไทดำ (รูปแบบที่ความซ้อนทับกันของสำเนียงพูด อักษร วรรณกรรม และหน่วยการปกครอง)

ในการรับรู้ของคนไทเอง อย่างน้อยเฉพาะไต่ดำ การรู้หนังสือมีความสัมพันธ์กับชนชาติ ยกตัวอย่างเช่นเรื่องเล่าที่ผมได้ฟังจากครูสอนภาษาไทยดำคนหนึ่งของผม ขณะนั่งเรียนอยู่ที่ฮานอยปลายปี พ.ศ. 2545 เมื่อสอนมาถึงตอนที่มีการแนะนำอาหารพื้นเมืองของคนไทในเวียดนาม ครูผมเล่าถึงที่มาของชื่ออาหารจานหนึ่งเรียกว่า “บับสือจั่วกว๋ว้าย” (เล่มสือจั่วควาย) ว่า

ว้ายอดบับสือกว๋ว้างเจื่องต้องจั่วกว๋ว้าย แต่ฟ้าโล้งโงงซอณ แถนจิ้งไผ่กบับสือโล้งเมื่องลุ่ม หรือผู้สาแก่ผู้ไต่ ฝือจิ้งไผ่จิ้งเอา ไต่หย่าวไต่บับนี้ ยังบับนี้ส่าจื่อเอา หะว้าจั่วบับจั่วกว๋ว้ายกินเสีย แต่นั้นไต่จิ้งมีสือ ส่าบ่า มีสือ จั่วกว๋ว้ายมีสือสูกว๋ว้างต้อง (ว่าถึงเล่มสือในเครื่องทอจั่วควาย แต่เมื่อฟ้าเริ่มก่อตัว แถนจิ้งทุ้มเล่มสือลงเมื่องลุ่ม ให้ผู้สาแก่ผู้ไต่ ใครซิงไต่จิ้งเอา ไต่จ้วยไต่เล่มหนึ่ง ยังเล่มหนึ่งส่าจะเอา หากว่าถูกจั่วควายกินเสีย แต่นั้นไต่จิ้งมีสือ ส่าไม่มีสือ จั่วควายมีสืออยู่ในท้อง)

การเปรียบเทียบตัวอย่างอักษรและวรรณกรรมโดยละเอียด เป็นเรื่องซับซ้อนมาก ต้องการบทความขนาดยาวหรือหนังสือเล่มเล็กเพื่อนำเสนอ จึงขอเสนอโดยสรุปเพื่อการพิจารณาประเด็นอื่นๆ ในที่นี้ก่อน ในส่วนของแผนที่สำเนียงท้องถิ่น ผู้เขียนอาศัยการศึกษาของ Williams Gedney (1989) เป็นพื้นฐาน ส่วนตัวอย่างอักษรและวรรณกรรม ผู้เขียนอาศัยตัวอย่างที่เก็บเองจากนักวิชาการและผู้รู้อักษรในแต่ละท้องถิ่น ตั้งแต่เดือนตุลาคม 2545 ถึงกุมภาพันธ์ 2547

¹¹ แน่นนอนว่าชนชั้นปกครองของทั้งสามกลุ่มนี้ต่างก็เกี่ยวข้องทางเครือญาติข้ามพื้นที่ฐานอำนาจตนเองกันอยู่ตลอดเวลา แต่การสร้างความสัมพันธ์ผ่านการแต่งงานข้ามพื้นที่ เป็นการส่งผู้หญิงออกไปนอกพื้นที่ เพราะธรรมเนียมการอยู่อาศัยหลังแต่งงานของคนไทในเวียดนามคือการย้ายไปอยู่ตามสามี ในบันทึกของคนไทถิ่นต่างๆ เหล่านี้ และในประวัติศาสตร์บอกเล่าของครอบครัวชนชั้นปกครอง ก็แสดงแบบแผนการแต่งงานข้ามตระกูลด้วยการแลกเปลี่ยนผู้หญิงกันดังกล่าว กล่าวถึงการแลกเปลี่ยนผู้หญิง เป็นวิธีคิดแบบภาษาศาสตร์เชิงมานุษยวิทยาของ Claude Levi-Strauss ที่เสนอว่าการแต่งงานเป็นรูปแบบหนึ่งของการสื่อสารระหว่างกลุ่มชน แต่สำหรับ Marcel Mauss การแลกเปลี่ยนคือลักษณะหนึ่งของการสร้างความสัมพันธ์ทางสังคม ผู้เขียนรับเอาแนวคิดทั้งสองในการทำความเข้าใจการแต่งงานข้ามพื้นที่ของคนไทในเวียดนาม

¹² Keyes เพียงแต่เสนอประเด็นนี้ ชื่อไม่ใช่ประเด็นหลักของงานท่านชิ้นนี้ ท่านจึงไม่ได้ให้รายละเอียดว่าชนชั้นของชุมชนในจินตนาการที่เกิดขึ้นโดยวัฒนธรรมอักษรก่อนมีรัฐชาติ ว่าในแต่ละชุมชนคนใช้ภาษาและอักษรไท-ไต มีลักษณะเฉพาะอย่างไร

เรื่องเล่านี้บอกชัดเจนว่าคนได้บ่งชี้อัตลักษณ์ชาติพันธุ์ตนเองกับการรู้หนังสือ และยังมีนัยยะเชิงเปรียบเทียบระหว่างชาติพันธุ์อื่นๆ คนเล่า¹³ มีฐานะด้อยกว่าตนเพราะชิงเอาหนังสือมาไม่ได้

ยังมีตำนานอีกเรื่องหนึ่งเล่าถึงที่มาของหนังสือในหมู่บ้านได้ไว้ในเอกสาร “กว่ามโตเมือง” (ความโตเมือง) ในส่วนที่กล่าวถึงตำนานกำเนิดโลกและบ้านเมือง ตำนานบอกเล่าความสำคัญของหนังสือว่าหนังสือถือกำเนิดขึ้นพร้อมกับโลกและสรรพชีวิตบนโลก กล่าวคือหลังจากแกน (เทพเจ้า) ล้างโลกด้วยน้ำและไฟครั้งสุดท้ายแล้ว จึงให้ชีวิตบนพื้นโลกก่อเกิดขึ้นมาใหม่ มีการแต่งคน สัตว์ พืชลงมาบนโลกอีกครั้งหนึ่งเป็นสิ่งมีชีวิตรุ่นที่เป็นบรรพบุรุษของสรรพสิ่งต่างๆ ที่เราเห็นในปัจจุบัน เชื้อพันธุ์ต่างๆ ของสิ่งมีชีวิตเหล่านั้นลงมาบนโลกโดยเข้าไปอยู่ใน “มะเต่าปุง” (ผลน้ำเต้า)

ฟ้าจึงฝึกกินน้ำเมืองลุ่มหม้ออ้อ จังแต่งสื่อน้องหน่วยมะเต่าปุงเม็ดจุเชื่อง มีเต้งโซหมด โซหมอ โซม้อ โซ
เรื่อง มีซามฮ้อยซามซิบซิชิงพันกิน มีซามฮ้อยซามซิบซิชิงเข้านั่งน้ำ มีซามฮ้อยซามซิบซิชิงปาน้ำน้ำ¹⁴

(ฟ้าจึงทุบคนมาเมืองลุ่มใหม่ จึงแต่งใส่ในหน่วยผลเต่าปุงหมดทุกอย่าง มีทั้งส้อมด สือหมอ สือเสี่ยงทาย สือ
ดูวันดี มีสามร้อยสามสิบสี่สิ่งพันธุคน มีสามร้อยสามสิบสี่สิ่งข้าวในนา มีสามร้อยสามสิบสี่สิ่งปลาในน้ำ)

ตำนานนี้สอดคล้องกับเรื่องเล่าการแย่งชิงหนังสือกันของคนได้กับคนเล่า ตรงที่ว่าหนังสือเป็นสิ่งที่ลงมาจากฟ้า ไม่ใช่ประดิษฐ์กรรมของมนุษย์ หนังสือเป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นมาจากเทพเจ้าเช่นเดียวกับตัวมนุษย์เองและสิ่งมีชีวิตอื่นๆ น่าสนใจว่าแทนที่จะเป็นเครื่องมือทำมาหากินอื่นๆ หนังสือกลับเป็นสิ่งจำเป็นสิ่งแรกๆ ที่แกนหรือเทพเจ้าแห่งฟ้าประทานมาให้มนุษย์ จึงกล่าวได้ว่าหนังสืออยู่ในความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับเทพเจ้าหรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ หากเราเชื่อตำนาน อย่างน้อยสำหรับพวกไทดำ ในระยะแรกสื่อได้คงถูกใช้โดยผู้ประกอบพิธีกรรม ที่เรียกว่า “หมอ” และ “หมด” (มด) เพื่อบันทึกเรื่องราวศักดิ์สิทธิ์ เกี่ยวกับการติดต่อสื่อสารกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์ หรือใช้ทำนายอนาคต ตรวจชะตาชีวิต ไม่ใช่ใช้ในกิจการธรรมดาสามัญ

อย่างไรก็ดีในเอกสารความโตเมืองสำนวน “เมืองลา” เล่าว่าเจ้าลือแหลด (ประมาณว่ามีอายุอยู่ไม่ต่ำกว่าเมื่อ 30 ชั่วโมงคนก่อน) เป็นผู้ให้นำเอาอักษรมา “สอนให้ประชาชน” (Dang Nghiem Van 1977:66) ในอีกสมัยหนึ่งกว่ามโตเมืองสำนวนเดียวกันบันทึกว่า ราวค.ศ.ที่ 16 นางเก็มอำกา (Cam Am Ca) ลูกสาวเจ้าเมืองลาเป็นผู้รู้หนังสือดีมาก ภายหลังนางไปแต่งงานกับชายยากจนคนหนึ่ง แล้วจึงไปปกครองบ้านเมืองอยู่ “น้ำปาน” (Nam Pan) (ห่างจากตัวเมืองเชอนลาปัจจุบันไปทางตะวันออกเฉียงใต้ราว 10 กิโลเมตร) (เพ็งฮ้าง:113) Cam Trong ผู้แปลเอกสารอธิบายเพิ่มเติมว่า เรื่องราวของนางอำกากับสามีถูกนำมาเล่าเป็นบทกวี กล่าวถึงความสามารถทางอักษรของนางทำให้นางช่วยเหลือกิจการบ้านเมืองรวมทั้งบริหารบ้านเมืองแทนบิดาได้ (เพ็งฮ้าง:192-193) จากคำบอกเล่าในเอกสารดังกล่าวแสดงว่าใน

¹³ เป็นคำซึ่งคนได้ใช้เรียกชนกลุ่มน้อยที่เป็นชนพื้นเมืองดั้งเดิมหลายกลุ่มที่มาอยู่ร่วมกับคนได้และมักอยู่ในฐานะทางสังคมการเมืองด้อยกว่าคนได้

¹⁴ Kwaam4 To4 Meuung4 Tay4 (1986:14) เป็นสำนวนอักษรไทดำสำนวนหนึ่งที่ตีพิมพ์ในสหรัฐอเมริกา โปรดดูเปรียบเทียบกับบางส่วนของเนื้อหาความโตเมืองสำนวนที่ John Hartman (1981) ใช้แปลใน <http://www.seasite.niu.edu/tai/TaiDam/TaiDamOrigin.htm> สำนวนแปลบางส่วนของเนื้อหาใน Chamberlain (19??) กับสำนวนแปลเป็นภาษาเวียดนามของ Cam Trong ใน Dang Nghiem Van (1977:54) สำนวนของ Hartman กล่าวถึงประเภทหนังสือในผลน้ำเต่าว่ารวมถึงหนังสือเกี่ยวกับจารีตต่างๆ ด้วย ส่วนของ Cam Trong คล้ายกับที่ผู้เขียนยกมา อันที่จริงกว่ามโตเมืองสำนวนอักษรไทดำในประเทศเวียดนามมีหลายฉบับ อาจจะเกินร้อยฉบับ น่าเสียดายอย่างยิ่งว่ายังไม่ได้มีการตีพิมพ์ในรูปแบบอักษรไทดำ ต้นฉบับอักษรไทดำฉบับต่างๆ ที่มีอยู่ล้วนอยู่ในฐานะเอกสาร “ห้ามอ่าน” โดยไม่ชี้แจงเหตุผลชัดเจน มีทั้งที่เก็บไว้ในตู้จัดแสดงในพิพิธภัณฑ์ และเก็บไว้ถาวรห้ามใช้ในห้องเก็บเอกสารของพิพิธภัณฑ์ แหล่งที่สะสมไว้มากที่สุดในขณะนี้เห็นจะได้แก่ที่พิพิธภัณฑ์แห่งจังหวัดเชอนลา

สมัยต่อมา นอกจากเอกสารที่ใช้ในพิธีกรรม อักษรไทถูกนำมาใช้อย่างกว้างขวางมากขึ้น แต่ก็ยังน่าจะจำกัดอยู่เฉพาะในกลุ่มชนชั้นปกครอง

ในสมัยต่อๆ มาเราอาจดูความแพร่หลายของการใช้สื่อได้ได้จากจำนวนหนังสือเก่าซึ่งเขียนด้วยฟู่กันและหมึกจีนลงบนกระดาษแบบจีน เล่ากันว่าหนังสือเก่าที่ตกทอดมาสู่ปัจจุบัน เฉพาะที่พิพิธภัณฑ์แห่งจังหวัดเซอนลาซึ่งมีหนังสือไทเก่ามากที่สุด มีสะสมไว้กว่า 2000 เล่ม ที่อื่นๆ ที่มีน้อยกว่าได้แก่พิพิธภัณฑ์ประจำจังหวัดอื่นๆ และพิพิธภัณฑ์ระดับชาติทั้งในกรุงฮานอย และจังหวัดดายเวียง (Thai Nguyen) นอกจากนั้นที่อยู่ในความครอบครองของชาวบ้านและนักวิชาการทั้งในท้องถิ่นและส่วนกลางอีกจำนวนไม่น้อย เอกสารเหล่านั้นเป็นเอกสารว่าด้วยเรื่องอะไรบ้าง งานศึกษาของ Cam Cuong และ Cam Trong น่าจะช่วยให้เราเห็นภาพความรุ่มรวยของวรรณกรรมไทดำได้ดี ทั้งนี้เพราะ ทั้งสองท่านเป็นผู้มีส่วนสำคัญในการรวบรวมเอกสารดังกล่าวเมื่อคริสต์ทศวรรษ 1950s – 1960s และเป็นผู้หนึ่งที่ศึกษาวรรณกรรมไทดำอย่างกว้างขวางที่สุด

ผลงานการศึกษาวรรณกรรมไทดำที่เป็นระบบที่สุดได้แก่งานของ Cam Cuong (1993) ซึ่งศึกษาทั้งวรรณกรรมมุขปาฐะและวรรณกรรมอักษรอย่างครอบคลุมแทบทุกประเภทของงาน Cam Cuong เสนอทฤษฎีพัฒนาการของการเกิดวรรณกรรมไทดำ ว่าพัฒนามาจาก “กว๋ามโขงขาย” (คำคมคาย) มาสู่ “กว๋ามเจี้ยนล้าง” (สุภาพนิทาน) และเป็น “กว๋ามบัก” (บทกวี) นอกจากนั้นท่านยังมีสมมุติฐานที่น่าสนใจเกี่ยวกับวรรณกรรมไทดำ เช่น Cam Cuong เสนอว่าเนื่องจากนิทานปะรำปะรา (mythology) ของคนไทดำมักเป็นเรื่องขนาดยาวและเล่าสืบต่อกันมา รวมทั้งบางเรื่องเล่าเป็นบทกวี ท่านจึงมีข้อสังเกตว่า “นิทานปะรำปะราเป็นตัวเชื่อมที่สำคัญระหว่างวรรณกรรมพื้นบ้าน (หรือมุขปาฐะ) กับวรรณกรรมเขียนของกลุ่มชาติพันธุ์นี้” (หน้า 105)

ในงานชิ้นเดียวกันนี้ Cam Cuong จัดประเภทของ “กว๋ามสื่อ” หรือวรรณกรรมอักษรไทดำ ไว้เป็น 5 ประเภทด้วยกันได้แก่ (1) เพลงขับ (2) นิทานคำกลอน (3) มหาภาพย (4) ประวัติศาสตร์ (5) เอกสารประกอบพิธีกรรม (หน้า 57) อย่างไรก็ตาม ในการอธิบายยกตัวอย่างผลงานของวรรณกรรมประเภทต่างๆ Cam Cuong แยกวรรณกรรมประเภทที่ใช้เกี่ยวข้องกับพิธีกรรมไปอธิบายต่างหาก เป็นส่วนหนึ่งของวรรณกรรมที่สัมพันธ์กับกิจกรรมทางสังคม (หน้า 168-172) ร่วมกับบรรดา “ขับ” (การขับร้อง) ส่วนเพลงพื้นบ้านกับนิทานคำกลอนถูกรวมไว้เป็นประเภทเดียวกัน วรรณกรรมกลุ่มนี้มีทั้งเรื่องแต่งเพื่อความบันเทิง เช่น “ขุนลูนางอ้ว” (ขุนลูนางอ้ว) “โงงจู้สอนสาว” (โงงจู้สอนสาว) ประวัติศาสตร์สั้นๆ บางตอนของเมืองไทดำบางเมือง และ “กว๋ามสอนโก๋น” (สุภาพนิทาน) นอกจากวรรณกรรมเก่าๆ ที่เชื่อว่าเป็นของไทดำเอง Cam Cuong ยังกล่าวถึงตัวอย่างนิทานคำกลอนมากมายที่แปลมาจากวรรณกรรมเวียดนามและจีน เช่น “จ้างเจียง” (Tong Chan Cuc Hoa) วรรณกรรมที่ Cam Cuong เห็นว่าเป็นชิ้นที่ดีที่สุดในการบรรดาวรรณกรรมแปล (หน้า 115-128)

ส่วนวรรณกรรมประเภทมหาภาพยและประวัติศาสตร์ ก็ถูกอธิบายร่วมกันในฐานะที่เป็นเรื่องราวเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ของคนไทดำ (หน้า 106-114) กล่าวคือ Cam Cuong แนะนำว่า “ไต้ปู่เล็ก” มีความหมายคือ “ติดตามเรื่องราวการสู้รบของบรรดาปู่ทวด” งานชิ้นนี้เป็นบทกวีแนวมหาภาพยการเล่าถึงการรบพุ่งเพื่อบุกเบิกบ้านเมืองของบรรพบุรุษตั้งแต่สมัย “ดาวสวง ดาวเงิน” มาจนถึง “ล้านเจื่อง” ที่สำคัญคือไต้ปู่เล็กมิได้ใช้อ่านตามทำนองเสนาะที่เรียกว่า “โล่น” (ดัน?) (หน้า 113) ส่วน “กว๋ามโตเมื่อง” เป็นประวัติศาสตร์ที่แต่ละเมืองล้วนบันทึกถึงเรื่องราวเฉพาะของตน แม้ว่าส่วนต้นของเอกสารคือ 40 % มีเนื้อหาค่อนข้างคล้ายกัน กว๋ามโตเมื่องไม่ได้เป็นบทกวีล้วนๆ หากแต่มีหลายตอนที่เขียนด้วยคำคล้องจอง งานเชิงประวัติศาสตร์อีกประเภทหนึ่งคือ “กว๋ามแผ่งเมื่อง” (ความแผ่งเมือง) Cam Cuong สรุปว่ามีเนื้อหาทำนองเดียวกับความโตเมื่อง แต่ที่ทำงานสองประเภทแตกต่างกันคือ ความแผ่งเมืองแต่ง

เป็นบทกวีล้วนๆ¹⁵ ยิ่งกว่านั้นยังมีการใช้คำภาษาเวียดนามผสมอยู่ในบทกวีมากมาย แม้ว่าจะเป็นการแต่งด้วยภาษาไทยคำเป็นหลัก ลักษณะเฉพาะของความแฝงเมืองอีกประการคือ เป็นบทกวีที่ใช้ซับซ้อน ไม่ใช่ให้อ่าน

งานอีกชิ้นหนึ่งที่แนะนำวรรณกรรมไทดำไว้อย่างละเอียด แม้จะไม่ได้เป็นงานเน้นศึกษาเฉพาะวรรณกรรม ได้แก่งานของ Cam Trong (1978:438-475) Cam Trong จัดประเภทวรรณกรรมทั้งมุขปาฐะและอักษรเป็น 3 ประเภท ได้แก่ (1) วรรณกรรมพื้นบ้าน Cam Trong จัดให้บทกวีซึ่งเป็นวรรณกรรมอักษร เป็นวรรณกรรมประเภทหนึ่ง รวมกลุ่มกับบรรณานิทานมุขปาฐะ ภาษิต และเพลงพื้นบ้าน (2) วรรณกรรมที่ใช้ในทางประวัติศาสตร์และสังคม ประกอบด้วยผลงานเขียนทางประวัติศาสตร์อย่าง กว๋ามใต้เมือง กว๋ามใต้ปู่เล็ก กว๋ามแฝงเมือง และบันทึกประวัติศาสตร์สั้นๆ ของบางเมือง กับวรรณกรรมที่เกี่ยวกับขนบธรรมเนียมประเพณี กฎหมาย ศีลธรรม และศาสนาความเชื่อ เช่น กว๋ามสอนไก่ กว๋ามปาวขวัญ (ความปาวขวัญ) รวมทั้งเอกสารทำนองหนังสือคู่มือประกอบการจัดพิธี “เต้” หรือ การไหว้ผีบ้านผีเมือง (3) วรรณกรรมที่คนไท(ดำ)รับมาจากกลุ่มชาติพันธุ์อื่น หรือวรรณกรรมที่แปลมาจากภาษาอื่น¹⁵

ที่น่าสนใจคือ ในส่วนที่หนังสือของ Cam Trong (1978) กล่าวถึงคตินิยมและนาฏกรรม (Nghe Thuat) (หน้า 402-438) วรรณกรรมอักษรต่างๆ ดังที่ Cam Trong กล่าวถึงข้างต้น ส่วนใหญ่เป็นส่วนหนึ่งของการแสดงในลักษณะต่างๆ แทบทั้งสิ้น โดยเฉพาะอย่างยิ่งการขับร้อง ไม่ว่าจะเป็นการขับร้องประกอบการแสดง ขับร้องประกอบพิธีกรรม หรือขับร้องในโอกาสงานรื่นเริง ยกตัวอย่างเช่น “กว๋ามเจืองหาน” (ความเจืองหาน) เนื้อหาเป็นเรื่องเล่าถึงวีรบุรุษที่ลงมาจากฟ้า แ่ขยายอำนาจด้วยไฟรพหล จนกระทั่งตายไปแล้วยังขึ้นไปรบกับเทพเจ้าบนฟ้า ใช้ซับซ้อนในการแสดง “แซ่ดั่งแซ่แป้น” (ระบำโล่เหล็กโล่กลม) การแสดงและขับความเจืองหานนี้เป็นส่วนหนึ่งของพิธี “เสนเมืองเสนจา” และพิธีศพของบรรดาเจ้าเมือง เต็มไปด้วยความขึงขัง แสดงพลังของกำลังทหารผู้นำชัยชนะ (หน้า 413)

หากกลุ่มชนไทดำจะมีสำนึกร่วมกันทางชาติพันธุ์ผ่านวัฒนธรรมการใช้อักษรและหนังสือ วรรณกรรมอักษรเหล่านี้ถูกเผยแพร่อย่างไร เมืองคักรทางสังคมรองรับอย่างไร ผู้เขียนคิดว่า แน่นอนว่าในช่วงประวัติศาสตร์ก่อนที่จะมีระบบการพิมพ์ในสังคมไทลุ่มน้ำดำ และน้ำมา เป็นไปไม่ได้ที่ pocketbook หรือหนังสือพิมพ์จะเป็นปัจจัยการผลิตทางวัฒนธรรมที่สำคัญของการก่อตัวของความรู้สึกเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ของชุมชนก่อนมีรัฐชาติสมัยใหม่ แต่ก็ไม่ได้หมายความว่าสังคมไทในเวียดนามก่อนคริสต์ศตวรรษที่ 19 จะไม่มีปัจจัยการผลิตทางวัฒนธรรมอย่างอื่นที่ทรงประสิทธิภาพ ในการก่อตั้งความสำนึกร่วมกันดังกล่าว แม้สังคมไทดำดั้งเดิมจะไม่ได้เป็นสังคมทุนนิยมแห่งการตีพิมพ์ (print-capitalism) แต่ก็มีปัจจัยการผลิตและองค์การการผลิตทางวัฒนธรรมอย่างอื่น ที่มีประสิทธิภาพไม่แพ้การพิมพ์ และทุนนิยมของการพิมพ์

ในระบบการจัดองค์กรบริหารของเมืองต่างๆ ของคนไทดำสมัยก่อน ภายใต้การบังคับบัญชาของเจ้าเมืองหรือ “อำนย้า” มีเจ้าเมืองย่อย 3 – 4 – 5 คนสุดแต่เมืองใดใหญ่เล็ก เรียกว่า “เพี้ย” คนสองกลุ่มนี้ถือว่าอยู่ชั้นบนสุดของโครงสร้างสังคมไทดำ ในทางทฤษฎีแล้วคนกลุ่มนี้จะเป็นคนในตระกูล“ล้อก้า” ได้ลงมาเป็นกลุ่มผู้บริหารกิจการบ้านเมืองถือได้ว่าเป็นสามัญชนที่มีอำนาจมากที่สุด เพราะเข้ามาใช้อำนาจบริหารกิจการด้านต่างๆ คนเหล่านี้เป็นคนในตระกูลใดก็ได้ยกเว้นล้อก้า และ “เลื่อง” ที่กันไว้ให้ได้รับตำแหน่ง “หมอมเมือง” (โดยเฉพาะที่เมืองหม่วย) คนกลุ่มนี้รวมเรียกว่า “เฒ่าแก้อ้างเมือง” (เฒ่าแก้งเมือง?) แบ่งออกเป็น 4 กลุ่มได้แก่ (1) “อง – กวาน” เป็นผู้ใช้อำนาจการปก

¹⁵ วรรณกรรมอักษรเก่าๆของไทดำที่ตกทอดมาถึงปัจจุบัน ได้รับการเทียบเคียงจำนวนต่างๆและชำระเป็นผลงาน มีเป็นจำนวนมากหาศาลแทบนับไม่ถ้วน จนผู้เขียนเข้าใจว่าอาจจะไม่มีใครสามารถอ่านวรรณกรรมเหล่านั้นเข้าใจได้หมดภายในหนึ่งชั่วชีวิตคน ผลงานเหล่านี้มีทั้งที่พิมพ์เป็นอักษรไทดำล้วนๆ பிரவตเป็นอักษรเวียดนาม (quoc ngu) และแปลเป็นภาษาไทยเวียดนาม ยกตัวอย่างเฉพาะผลงานชิ้นเด่นๆ ได้แก่ So Van hoa Thong tin Son La (1997), Ngo Duc Thinh & Cam Trong (1999), Cam Trong & Kashinaga Masao (2003)

ครอง (2) “ชื่อหลัง – กวานกวง” ผู้ทำงานรับใช้ใกล้ชิด เป็นดังเลขานุการของอำนาจ – เพี้ย (3) “หมอ – จาง” (หมอ – ช่าง) หรือ “หมอ – แ้ว” เป็นกลุ่มคนที่ทำงานด้านอุตสาหกรรมและวัฒนธรรม มี “นางหมดเมือง” (นางมดเมือง) รวมอยู่ในกลุ่มนี้ด้วย (4) ทหาร อย่างไรก็ตามในทางทฤษฎีแล้ว บรรดาเผ่าแก๊งเมืองดังกล่าว มีคน 4 – 5 คนที่มีสถานภาพสูงที่สุด ได้แก่ 3 – 4 “องหลวง” ในกลุ่มแรก และ “หมอเมือง” (Cam Trong 1978:240-265, 343-374) ประมาณกันว่า กลุ่มชนชั้นปกครองในแต่ละเมืองน่าจะมีไม่เกิน 20 %

ผู้เขียนสันนิษฐานว่ากลุ่มชนชั้นปกครองเหล่านี้ส่วนใหญ่ น่าจะเป็นผู้รู้หนังสือ แม้จะไม่เก่งกาจเท่ากันทุกคน มีหลักฐานว่าคนทำงานระดับสูงอย่างอำนาจและเพี้ยบางคนก็เรียกได้ว่าเป็น “หมอสื่อ” กล่าวคือเชี่ยวชาญในทางอักษรศาสตร์ ส่วนระดับเผ่าแก๊งเมือง การบริหารที่ดินและแรงงานเป็นงานที่ต้องอาศัยอักษรในระดับหนึ่ง อย่างน้อยที่สุดบรรดาคนที่ทำงานจดบันทึกรายการที่นา คนทำนา เช่นตำแหน่ง “ชื่อหลัง” ก็เป็นคนรู้หนังสือดี ผู้เขียนได้พบกับลูกหลานของคนที่ทำงานในกลุ่มเผ่าแก๊งเมืองหลายคน ที่เล่าว่าบิดาเคยทำงานในฐานะดังกล่าว บางคนยังมีหนังสือเก่าๆ ที่บิดาตนสะสมไว้หรือคัดลอกมาเก็บอยู่ในเรือน

อย่างไรก็ดี กล่าวกันว่าคนที่รู้หนังสือดีที่สุดในกลุ่ม “หมอ – จาง” โดยเฉพาะหมอเมือง ไม่เพียงเป็นผู้รู้หมอเมืองยังมีปฏิบัติหน้าที่เป็น “ตำรวจเจ้าเล่ห์” หรือเป็นวิญญาณของเจ้าเมืองอีกด้วย ในบางเมืองเช่นเมืองหม่วย คนกลุ่มนี้มักตั้งบ้านเรือนอยู่ต่างหาก ไม่อยู่ปะปนกับบ้านเรือนพวก “ตำรวจ” พวกหมอ – จางเป็นผู้แต่งตำราคู่มือต่างๆ โดยเฉพาะที่เกี่ยวกับการจัดพิธีกรรมสำคัญของเมือง การที่เป็นผู้จัดการเรื่องพิธีกรรมต่างๆ หมอ – จางจึงต้องคอยศึกษาทบทวนที่ใช้ในพิธีกรรมให้แม่นยำ เพื่อจะได้ไม่ผิดพลาดในพิธีกรรม ในด้านความบันเทิง “จาง” ผู้มีหน้าที่สร้างความบันเทิงให้กับชนชั้นสูง ต้องคอยฝึกปรีชับบ่าวสาว เพื่อใช้ในงานมงคล หน้าที่สำคัญอีกประการหนึ่งคือ กลุ่มหมอ – จางเป็นผู้เขียนบันทึกการทำงานของอำนาจ – เพี้ย เพื่อนำมาบันทึกเป็นกว๋มโต้เมือง หรือแต่งเป็นคำกลอนกว๋มแฝงเมือง ยิ่งกว่านั้นหมอ – จางเป็นกลุ่มคนที่บันทึกและเก็บ “โสฬสเอื้อน” (หนังสือผีเรือน) อันเป็นรายชื่อสายตระกูล “หลด้าว” (ลูกท้าว ได้แก่บรรดาอำนาจ – เพี้ย และลูกหลาน) รวมความแล้วคนกลุ่มนี้เป็นสติปัญญา เป็นนักอักษรศาสตร์ของเมือง

เป็นไปได้หรือไม่ที่สามัญชนคนชั้นล่างในอดีตจะรู้หนังสือ ผู้เขียนสันนิษฐานว่าน่าจะเป็นไปได้ เพราะสามัญชนก็ถูกคาดหวังว่าจะต้องรู้หนังสือเหมือนกัน แต่เป็นการรู้หนังสือเพื่อประกอบพิธีกรรมในเครือญาติ โดยเฉพาะพิธีกรรมที่เชื่อมความสัมพันธ์ระหว่างญาติฝ่ายสามีกับภรรยา¹⁶ พิธีกรรมระหว่างเครือญาติที่สำคัญที่สุดพิธีหนึ่งได้แก่การ “เซ็ดแหว”¹⁷ (พิธีศพ) เพราะต้องมาอยู่ในตำแหน่ง “เชือกกัก” (ลูกเชือกคนแรก)¹⁸ อ่าน “กว๋มโต้เมือง” ในพิธีศพญาติผู้

¹⁶ ความสัมพันธ์ทางเครือญาติของไทยดำเป็นกึ่งแลกเปลี่ยนกันระหว่าง “ยั้งสาว” (หญิงสาว) หรือญาติฝ่ายสามีกับ “ลั้งตา” (ลุงตา) หรือญาติฝ่ายภรรยาอย่างใกล้ชิดและยาวนานข้ามชั่วอายุคน ความสัมพันธ์ทางเครือญาติดังกล่าวยังเป็นสิ่งที่สำคัญอยู่ในปัจจุบัน น่าสนใจว่าแม้ว่าในท้ายที่สุดของการแต่งงานการแต่งงานภรรยาจะย้ายมาอยู่เรือนสามี แต่ฝ่ายสามีก็ต้องกลับไป “เซ็ดเชือก” (เป็นเชือก) คือบริการพ่อแม่และญาติ ภรรยาตามโตที่มีการรับเชิญไปเรือนทางฝ่ายภรรยา ในทางกลับกัน เมื่อฝ่ายภรรยามาเรือนฝ่ายสามี ทางสามีต้องต้อนรับฝ่ายภรรยาในฐานะแขกผู้ใหญ่และมีฐานะสูงกว่าฝ่ายสามีเอง สิ่งเหล่านี้ผู้เขียนได้ประสบอย่างเป็นปกติธรรมดาในสังคมไทดำทั้งในหมู่บ้านและในสังคมเมือง งานเขียนถึงความสัมพันธ์ดังกล่าวโปรดดู Cam Trong (1978:285-6) ภาษาไทยจากจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ยิมเรวัต (2544)

¹⁷ อ่านว่า “แหว” ไม่ใช่ “แ้ว” หรือ “แ้ว” อย่างที่เอกสารภาษาไทยมักใช้กัน ในภาษาไทยคำที่สะกดแบบเดียวกันจะออกเสียงได้ตามเสียง คำว่า “แหว” ในภาษาไทยดำมีความหมายว่าวางไว้ ปล่อยไว้ ส่วนคำที่ออกเสียงว่า “แ้ว” แปลว่าเร็วแหลม คนไทดำบางคนก็ออกเสียงคำนี้ว่า “เอี้ยว” ส่วนคำที่ออกเสียงว่า “แ้ว” มีความหมายว่าเร็วที่ใช้ติดสัตว์ นำเสียดายที่การศึกษาทางชาติพันธุ์วิทยาในประเทศไทยที่ผ่านมาไม่ค่อยมีตระหนักกับการถ่ายทอดภาษาและสำเนียง ทำให้คนรุ่นหลังเข้าใจผิดและอาจตีความเลิดไปทางอื่น คำอีกคำที่

ใหญ่ฝ่ายภรรยา หรืออาจจะเป็นพ่อตาแม่ยายของตนเอง ทางญาติฝ่ายคนตายเอง อาจจะเป็นลูกชายหรือน้องชาย ก็ มีหน้าที่ต้องมาอ่าน "คว้ามให้สานโสง" (ความให้สานส่ง) แต่ก็มีข้อยกเว้นว่าหากไม่สามารถอ่านหนังสือได้ อาจให้ผู้อื่น ที่รู้หนังสือมาอ่านให้คนเป็นเชือกหรือลูกชายน้องชายว่าตาม (Ngo Duc Thich & Cam Trong 1999:838-841)

ในทางเศรษฐกิจ เส้นแบ่งระหว่างสามัญชนกับคนชั้นปกครองไม่ได้ห่างไกลกันมากนัก ดังที่ Cam Trong กล่าวว่า "บรรดาคนมีตำแหน่งใหญ่โตอย่าง "องป๋น" "องป๋อง" "องฮอลวง" "องลามฮอ" "องหมอ" "กวางกวง" (ในกรณีี่ดูแล "โซ่ง" หนึ่ง) จึงจะได้รับปันข้าหาสบริหาร ("กวง ยก") คนในตำแหน่งอื่นๆ ต้องไถนาเอาเอง หรือให้ญาติพี่น้องลูกเมีย ซึ่งได้รับยกเว้น "เหว้ยเมือง" (งานเมือง) ทำนาให้แทน เมื่อไม่ได้อยู่ในตำแหน่งต่อไป สิทธิพิเศษที่ไม่ต้องไปทำงานเมืองก็เป็นอันยกเลิกไป" (1978:251) สามัญชนจึงอาจมีโอกาสได้เรียนหนังสือไม่น้อยไปกว่ากลุ่มคนที่อยู่ในตำแหน่งเผ่าแก่ฮ้างเมือง อย่างไรก็ตามการรู้หนังสือของสามัญชนถึงระดับนักอักษรศาสตร์อาจจะเป็นไปได้ยาก เพราะนอกจากภาระงานทั้งของส่วนตัวและของเมืองแล้ว การรู้หนังสือก็ยังเป็นภัยแก่ตัว ดังที่กล่าวกันว่า ไม่มีผู้ประพันธ์งานคนใดลงชื่อตน เพราะหากคนรู้จะถูกสอบสวนได้ คนเผ่าแก่ที่รู้หนังสือในปัจจุบันยืนยันกับผู้เขียนว่าเรื่องนี้ไม่มีมูลความจริง เพราะจนหลังเปลี่ยนแปลงการปกครองแล้วคนยังเตือนกันอยู่ว่า รู้หนังสือมากจะเป็นภัยแก่ตัว

พวกหมอ – จางและชาวบ้านในอดีตถ่ายทอดความรู้กันอย่างไรแน่ ยังไม่มีใครรู้ นอกจากรู้กันว่าถ่ายทอดกันในครอบครัว วงตระกูล หรือไปเรียนเอาจากผู้รู้ ในกรณีหลัง ผู้เขียนได้พบกับผู้รู้หนังสือดีท่านหนึ่ง บิดาท่านเป็นคนเวียดนามที่ขึ้นไปอาศัยอยู่ในดินแดนคนไทดำ มารดาเป็นคนไทดำ ท่านเล่าว่าสมัยยังเด็กราวคริสต์ทศวรรษ 1930s บิดาส่งให้ไปเรียนหนังสือกับผู้รู้หนังสือในหมู่บ้าน ท่านว่าไปนั่งเรียนกันเป็นกลุ่มเล็กๆ มีอีกท่านหนึ่งเป็นผู้มีความสามารถในการประกอบพิธีกรรม ท่านเป็นทั้งหมอและมด เล่าว่าได้ไปเรียนกับคนที่เคยเป็น "ต่าวบ้าน" (ท้าวบ้าน) แล้วภายหลังมารับประกอบพิธีต่างๆ ท่านว่าต้องเสียค่าเรียนด้วย แต่หลายกรณีก็เป็นการถ่ายทอดกันในครัวเรือนและส่งทอดหนังสือกันต่อๆ มาหลายรุ่น มีท่านหนึ่งที่รู้จักดูฤกษ์ยาม ท่านมีหนังสือ "ป๋มมือ" (เล่มมือ) ที่คัดลอกตกทอดกันมาตั้งแต่อย่างน้อยรุ่นปู่

การแพร่กระจายวรรณกรรมอักษรในระดับกว้างเป็นอย่างไร วรรณกรรมอักษรของชนชั้นสูงกับชนชั้นล่าง แลกเปลี่ยนกันอย่างไร การท่องและการลักลอบคัดลอกน่าจะเป็นเส้นทางการกระจายวรรณกรรมอักษรที่สำคัญ ทั้งระหว่างชนชั้นนำกันเองและระหว่างชนชั้นนำกับชนชั้นล่าง

สมัยก่อนที่จะสอนหนังสือในโรงเรียน การถ่ายทอดความรู้มี 3 ลักษณะคือ (1) "แต้ม" (เขียน) (2) "อ่าน" หรือ "ขีด" (สวด หรือ อ่าน) (3) "จ๊อดับ" (ท่อง) คนรู้หนังสือหลายคนให้ความเห็นว่าการเขียนเป็นสิ่งที่ยากที่สุด ว่ากันว่าคนอ่านออกแต่เขียนไม่ได้มีมากมาย ในอดีตการจ้างให้คนคัดลอกหนังสือให้เล่มหนึ่งบางที่ต้องเสียควายเป็นตัว ครูสอนภาษาคนหนึ่งเล่าว่า ตอนที่ท่านแต่งงานท่านไป "อยู่เซย" คือไปอยู่ทำงานรับใช้บ้านภรรยาตามธรรมเนียมไทดำระยะหนึ่ง แต่เนื่องจากท่านรู้แต่นั่งสวด ทำไรไถนาไม่เป็น "อ้ายตา" (พ่อตา) จึงให้นั่งคัดลอกหนังสือให้แทน การ

อยู่ในบริบทพิธีศพและมักเข้าใจกันผิดๆ ในเอกสารภาษาไทยได้แก่คำว่า "เลียนป้านหลวง" กับ "เลียนป้านน้อย" ซึ่งหมายถึงสถานที่ที่ชาวผู้ตายที่เป็นชนชั้นสูงและชนชั้นล่างจะขึ้นไปสถิตยอยู่ตามลำดับ คำว่า "หลวง" กับ "น้อย" ไม่มีปัญหา แปลว่าหลวงกับน้อยในภาษาไทยแน่ๆ แต่คำว่า "เลียนป้าน" เอกสารภาษาไทยมักใช้คำว่า "เอื้อนป้าน" ซึ่งผิดกันไกลมาก เอกสารภาษาไทยตัวเองเขียนไว้ชัดเจนด้วยอักษร "ล" สูงของไทดำ แล้วใช้สระ "เกีย" เท่ากับเอียของไทย ไม่ใช่ตัว "ฮ" กับสระ "เกือ" ผู้เขียนสันนิษฐานว่าคำว่าเลียนป้านเป็นการออกเสียงคำวานิพนธ์จากภาษาจีนหรือเวียดนาม ภาษาเวียดนามเรียกนิพนธ์ว่า "น้าคบ้าน" ส่วนภาษาจีนคงต้องให้ผู้รู้ตรวจสอบอีกที

¹⁶ เชือกก็เป็นตำแหน่งในพิธีกรรม ไม่จำเป็นต้องเอาคนที่เป็ลูกเขยคนแรกของผู้ตายมาจริงๆ แต่เป็นคนอื่นที่เป็นเชยของครอบครัวมาแทนก็ได้

เขียนสมัยก่อนเป็นการใช้ “นู้ดหางแมว” (พู่กันหางแมว) เป็นพู่กันจีน เขียนลงบน “เจี้ยหาน” (กระดาษจีน) หรือกระดาษที่คนไทตัวเองเรียก “เจี้ยไต้” กล่าวกันว่าเขียนพู่กันยากกว่าเขียนปากกาอย่างปัจจุบันมากนัก โดยเฉพาะเวลาจะวาดหางให้ยาวเรียวยาว ตามลักษณะของสื่อไต้ สื่อไต้จึงมักถูกคนลาวเรียกว่า “สื่อหางหนู” เพราะหางยาว แต่คนไต้เองเรียกว่า “สื่อหางไก่” เพราะหางยาวเหมือนหางไก่ การเขียนด้วยพู่กันคงยกเลิกไปนานแล้ว และคนที่ยังเขียนด้วยพู่กันได้ก็ไม่น่าจะมีอยู่แล้ว หากมีก็คงเฒ่ามาก เพราะเท่าที่ผู้เขียนรู้จักอักษรศาสตร์ไทดำคนเก่งๆ ในปัจจุบันที่มีอายุราว 65 – 70 ก็ไม่มีใครเคยใช้นู้ดหางแมวกับเจี้ยหานหรือเจี้ยไต้

ถึงแม้หลายคนจะว่าการอ่านง่ายกว่าการเขียน แต่เอาเข้าจริงๆ ผู้เขียนประสบมาเองด้วยความประหลาดใจอย่างยิ่งว่า สำหรับนักอักษรศาสตร์ไทดำ ที่ทำงานอยู่กับหนังสือไทดำเกิน 40 ปี ก็ไม่ง่ายเลยที่จะอ่านงานของคนอื่นหรืองานเขียนที่ท่านเหล่านั้นไม่เคยอ่าน หรือไม่เคยรู้เนื้อหาமாகคน เพราะการเขียนหนังสือไทดำแบบเก่าไม่อยู่ในมาตรฐานที่ตายตัว หลายคนกล่าวว่าอาจต้องใช้เวลาหลายวันเพียงเพื่ออ่านเอกสารเก่าให้ออกสักรหน้าหนึ่ง มีพักต้องเอ่ยถึงการทำความเข้าใจหรือตีความความหมาย ปรากฏการณ์ดังกล่าวเกิดขึ้นเพราะเป็นอย่างไรที่นักอักษรศาสตร์ไทดำบางท่านกล่าวว่า สมัยก่อน “ฝ้อแอ่แต้มแน้วซ้อแต้ม” (ใครอยากเขียนแนวใดเขียน) แทบไม่มีมาตรฐานในการสะกด ยกตัวอย่างเช่น บางคนสะกดคำว่า “เพี้ย” มี “ย” สะกด บางคนไม่มี “ย” ยิ่งกว่านั้น บางทีคนเขียนแต่ละคนสะกดคำต่างกันเพราะแต่ละคนออกเสียงพยัญชนะบางตัวสลับกัน (อย่างมีแบบแผน) เช่นเสียง “ว” มักสลับกับเสียง “บ” เสียง “ด” มักสลับกันได้กับเสียง “ล” การสะกดคำเดียวกันในงานเขียนจึงเป็นไปได้หลายทาง สิ่งที่ทำให้เอกสารไทดำโบราณอ่านยากอีกหลายๆ ประการได้แก่ อักษรหลายตัวดูคล้ายกัน ไม่มีวรรณยุกต์ระบุเสียง วิธีการเขียนที่ทำให้อ่านยากที่สุดประการหนึ่งได้แก่การใส่ “แจ” (ญะ) คือไม่เขียนอักษรทุกตัวในกรณีที่อักษรตัวเดียวกันถูกใช้ซ้ำๆ กัน เช่นคำว่า “ยามัน” บางคนเขียน “ยามั” เพราะตัว “ม” กับตัว “น” เขียนเหมือนกันอยู่แล้วแถมยังถูกใช้ซ้ำกันสองครั้ง ส่วนไม้ไต่ก็ไม่มีในอักษรไทดำอยู่แล้วจึงไม่ต้องใส่ บางกรณีมีผู้เล่างูทั้งบรรทัดหรือทั้งประโยคถูกใส่แจนหมด นอกจากนั้นเอกสารไทดำยังยังสร้างความสับสนกับคนอ่านด้วยการไม่มีวรรคตอน ไม่มีช่องว่างระหว่างคำ บางครั้งเมื่อหมดบรรทัดก็เขียนตัวอักษรของคำนั้นที่หลุดตกลงมาข้ามบรรทัด หลายคนให้เหตุผลต่อการเขียนแบบต่างๆ ดังกล่าวแตกต่างกันออกไป บางคนว่าเพราะคนส่วนใหญ่เขียนไว้อ่านเอง ไม่ได้ไว้ให้คนอื่นอ่าน หรือบางคนว่าเพราะอยากปิดบังความรู้ไม่ให้คนอื่นอ่านรู้เรื่อง หรือบางคนว่าเพราะกระดาษกับหมึกแพง จึงต้องหาวิธีเขียนแบบประหยัด

อย่างไรก็ดี การท่องจำก็เป็นสิ่งที่นักอักษรศาสตร์ไทดำหลายคนให้คุณค่า ว่าอันที่จริงอาจจะเป็นความสามารถที่สูงกว่าการอ่านและการเขียน ครูไทดำของผู้เขียนท่านหนึ่งเล่าว่า สมัยหนุ่มๆ ท่านฝึกท่องจำ จนในที่สุดสามารถจำหนังสือได้เป็นเล่มๆ อย่างหนังสือ Marx หรือ Lenin ที่เป็นพวกทฤษฎีท่านก็อ่านจนจำได้เป็นหน้าๆ และสามารถจดจำเรื่องราวต่างๆ ได้อย่างแม่นยำมาก ท่านว่าขณะนี้ท่านอายุเกิน 70 ปีแล้ว แม้ร่างกายท่านจะยังแข็งแรงดีแต่ความทรงจำไม่ดีเหมือนเดิม ผู้เขียนเองเคยได้พบกับคนหลายคนที่จดจำบทขับในพิธีกรรมยาวๆ ได้ บทขับเหล่านั้นบางบทมีความยาวไม่ต่ำกว่า 1000 ประโยค ครูผู้เขียนท่านหนึ่งเคยเรียนและสามารถใช้วิธีรักษาคนไข้แบบ “หมด” กล่าวว่า “หมดเก่งกว่าหมอ เพราะหมดมีพลังพิเศษและสามารถจดจำบทขับได้ดีกว่าหมอ บทขับหมดยังมักมีเรื่องราวและทำนองขับน่าสนใจกว่าบทขับหมอ” ผมถามท่านเพิ่มเติมว่า เวลาประกอบพิธีหมดหรือหมอจะเอาหนังสือไปอ่านประกอบหรือเปล่า ท่านว่า “หมอกับหมดที่เอาหนังสือไปอ่านตอนประกอบพิธีกรรมเขาเรียกว่า “หมอ – หมดกินไก่” คือเป็นได้แค่ไปประกอบพิธีหากิน ไม่ได้รู้จริง” ยิ่งเล่ากันอีกว่าสมัยก่อนมีหลายคนจำบรรณานุกรมคำกลอนอย่างขุนลูนั่งอ้วซึ่งมีความยาวไม่ต่ำกว่า 1500 ประโยคไว้ขับได้ Cam Trong (1978:420) กล่าวว่าสมัยก่อนคนเหล่านี้เขาเรียกกันว่า “หมอบีบัก” หรือ “โซ่บัก” (หมอบหรือครูขับกวี) อย่างไรก็ดีกวีไทดำอาวุโสท่านหนึ่งให้ความเห็นว่า “การจำ

จะทำให้สมองเสื่อม ไม่สามารถคิดสิ่งใหม่ออกมาได้ ดังนั้นสำหรับตนเอง จะจำไว้เฉพาะเวลาแต่งบทกวียังไม่เสร็จ เมื่อเสร็จแล้วก็จะลืมเสีย จะได้ถ่ายออกไปแล้วเอาสิ่งใหม่ ๆ เข้ามา"

การท่องจำสัมผัสอย่างยิ่งกับการ "ขับ" ว่าด้วยเรื่องการขับร้อง Cam Trong (1978) เสนอว่าบทกวีได้ก่ตาม ล้วนถูกแต่งขึ้นมาจากวัตถุประสงค์เพื่อการขับ (หน้า 422) แน่แน่นอนว่าบทขับอาจเป็นบทกวีที่แต่งไว้เป็นหนังสือหรือบท กวีที่ต้นขึ้นมาสดๆ Cam Trong แบ่งการขับออกเป็น "ขับสื่อ" (ขับสื่อ) "ขับบ่าวสาว" (ขับบ่าวสาว) "ขับหมอ" (ขับ หมอ) และ "ขับหมด" (ขับหมด) ถ้ากล่าวเฉพาะการนำผลงานการประพันธ์ที่เป็นงานเขียนมาขับ ผลงานแต่ละประเภท ล้วนมีทำนองการขับเฉพาะตน เช่น "ขับเจืองหาน" มีทำนองต่างกับ "ขับแฝงเมือง" ซึ่งก็มีทำนองต่างกับ "ขับขุนลู่ฉาง อั่ว" ในขณะที่เดียวกันนิทานคำกลอนแต่ละชิ้นอาจมีทำนองการขับที่แตกต่างกันในแต่ละโอกาส เช่นนิทานคำกลอนเรื่อง "โงงจูซอนสาว" มีทำนอง "ขับสื่อ" ขณะที่กำลังอ่านหรืออ้างถึงบางตอนในบทกวี แต่หากขับในโอกาสงานรื่นเริง เช่น งานแต่งงานจะขับในทำนอง "ขับบ่าวสาว" (หน้า 421) สำหรับขับหมอ ได้แก่ทำนองการขับคำกลอนทางประวัติ ศาสตร์ เช่น "ขับไตปู่เล็ก" หรือขับบทกวีนิทานเชิงมหากาพย์อย่าง "ขับเจือง" ที่ใช้ขับความเจืองหาน (หน้า 426-7) ส่วนขับหมดเป็นทำนองของผู้ประกอบพิธีทางศาสนาที่เรียกว่า "หมด" (หมด) Cam Trong กล่าวถึงทำนอง "ขับหมดล่าว" ว่าเป็นการขับตามเสียง "ปี่ล่าว" (ปี่ล่าว) เป็นทำนองขับหมดของมดผู้ชาย ส่วนมดผู้หญิงจะใช้อีกทำนองหนึ่งคือ "ขับหมดยิ่ง" (ขับมดหญิง) (หน้า 428-9)¹⁹

ผู้เขียนพบว่า มีแบบแผนประการหนึ่งในการแบ่งแยกประเภทวรรณกรรมท่อง-ขับกับวรรณกรรมเขียน-อ่าน ยก ตัวอย่างเช่น โงงจูซอนสาวกับก๊วมัดไต้เมือง ทั้งคู่เป็นวรรณกรรมที่เป็นที่รู้จักกันดีเฉพาะในเขตสำเนียง - อักษร - วรรณกรรมไทดำ โงงจูซอนสาวเป็นบทกวีขนาดยาวกว่า 1800 ประโยค ใช้ขับในทำนองขับบ่าวสาวเป็นส่วนใหญ่ ไม่ รู้ที่มาว่าใครแต่ง สันนิษฐานกันว่ามีมาตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 17 มีสำนวนที่แตกต่างกันหลายสำนวน แต่ไม่แตกต่าง กันในรายละเอียดของเนื้อหามากนัก นอกจากถ้อยคำหรือประโยคบางประโยค โงงจูซอนสาวเป็นความขับที่เป็นที่ นิยมกว้างขวางมาก เนื้อหาเป็นเรื่องความรักของหนุ่มสาวที่เติบโตเล่นกันมาตั้งแต่เด็กจนเกิดรักกัน ฝ่ายชายรู้จักทำมา หากิน รู้จารีตธรรมเนียมทุกอย่างดี เสียแต่ยากจน ในที่สุดทั้งคู่จึงไม่ได้แต่งงานกัน ฝ่ายหญิงถูกบังคับให้ไปแต่งงาน กับคนมั่งมีและคนมีตำแหน่งถึง 2 ครั้ง เมื่อเฒ่าแก่แล้วเธอถูกนำไปขายให้คนรักเก่าของเธอเอง ด้วยค่าไถ่บดองแห้ง สามมัด แรกๆ ต่างก็จำกันไม่ได้ สองฝ่ายมาจำกันได้อีกทีก็เมื่อฝ่ายหญิงติดเครื่องดนตรี "หีนตึง" ในทำนองที่ "ป้อจู เก้า" (พ่อจูเก้า) เคยติดเรียกตนลงเรือนมาเจอกันในวัยหนุ่มสาว ฝ่ายชายเมื่อได้ยินจึงรู้ว่าเป็น "แม่จูเก้า" (แม่จูเก้า) และจึงเลิกกับภรรยาอายุยืนกับคนรักเก่าในวัยชรา ไม่เพียงแต่โครงเรื่องที่ตรึงใจผู้คน หากดูในรายละเอียดของฉาก และขนบธรรมเนียมต่างๆ ผู้เขียนคิดว่าเราอาจใช้โงงจูซอนสาวในฐานะสารานุกรมเล่มใหญ่ว่าด้วยไทดำอย่างมี ชีวิตชีวาได้เลยทีเดียว พูดถึงความประทับใจที่ผู้คนมีต่อบทขับนี้ คนไทดำรุ่นอาวุโสแทบทุกคนที่ผู้เขียนรู้จักต้องมีวรรค ท่องที่ตนเองท่องจำได้ขึ้นใจ และแทบทุกคนมักมีความเห็นต่อโงงจูซอนสาวไม่ทางใดก็ทางหนึ่ง อย่างเช่นครูไทดำผู้ เขียนคนหนึ่งกล่าวว่า "ใช้อ่านเจ็ดร้อยก็ได้อ่าน" (ครูอ่านที่ไรก็ต้องร้องให้) ผู้ที่ผู้เขียนนับถือเป็น "เอมป้า" (แม่ป้า) ท่าน

¹⁹ รายละเอียดที่สำคัญประการหนึ่งที่ Cam Cuong และ Cam Trong ไม่ได้กล่าวถึงไว้ในงานคือ การใช้ก๊วมัดไต้เมือง ทั้งนี้อาจเป็นเพราะ ทั้งคู่ต่างก็ให้คุณค่ากับก๊วมัดไต้เมืองในฐานะที่เป็นบันทึกทางประวัติศาสตร์ ในขณะที่จริงเอกสารนี้ไม่ได้เป็น "หนังสือประวัติศาสตร์" แบบที่เราเข้าใจในปัจจุบัน แต่เป็นเอกสารที่ใช้อ่านเฉพาะในพิธีศพ ในอดีตก๊วมัดไต้เมืองเป็นหนังสือต้องห้าม ไม่ให้อ่านในยามปกติ สาธารณ และห้ามคนที่ไม่ใช่ "หมอ" มีไว้ในครอบครอง แน่แน่นอนว่าทั้ง Cam Cuong และ Cam Trong ทราบข้อเท็จจริงดังกล่าวดี ผู้เขียน เชื่อว่าท่านย่อมมีเหตุผลในการละประเด็นดังกล่าว

หนึ่งกล่าวไว้อย่างไพเราะและลึกซึ้งว่า "โสงจูซอนสาวเป็นขวันเป็นเจ้าของผู้ได้" (โสงจูซอนสาวเป็นขวัญเป็นเจ้าของผู้ได้)

ในขณะที่กว๋ามไตเมืองมีทั้งคำคล้องจองและคำพรรณนา ไม่ได้แต่งไว้เพื่อขับ ใช้เพื่ออ่านในพิธีศพ โดยเฉพาะพิธีของชนชั้นสูง ผู้คนสามัญทั่วไปจึงไม่รู้จักกว๋ามไตเมืองเท่าใดนัก เนื้อหาเป็นเรื่องเกี่ยวกับการบริหารบ้านเมือง การสืบทอดตระกูลของอำมาตย์และพื้ กับเหตุการณ์เฉพาะสมัยต่างๆ ยิ่งกว่านั้นเมื่ออ่านจากเนื้อหาหน้าแรกของเอกสารจะเห็นได้ว่าอันที่จริงกว๋ามไตเมืองเป็นเอกสารที่เขียนเพื่อให้อ่านให้ผู้ตายฟัง เป็นเอกสารที่ใช้สื่อสารกับคนตาย²⁰ นอกจากนั้นกว๋ามไตเมืองยังมีหลายสำนวน เนื้อหากว่า 60% ของแต่ละสำนวนที่แต่ละเมืองเขียนมีความแตกต่างกัน จนกล่าวได้ว่าเป็นบันทึกความเป็นไปของเมือง ที่แต่ละเมืองในแต่ละยุคของอำมาตย์ของแต่ละท้องถิ่นเขียนขึ้นเป็นเอกเทศ แต่ส่วนแรกของสำนวนต่างๆ มักมีเนื้อหาคล้ายกัน โดยเฉพาะในสมัยตั้งแต่ "ปู่เจ้าตาเงิน" ย้อนขึ้นไปถึงกำเนิดโลก ที่ต่างก็กล่าวว่าอำมาตย์แต่ละเมืองมีบรรพบุรุษร่วมกัน มีที่มาที่เดียวกัน กว๋ามไตเมืองจึงเป็นเหมือนเอกสารที่ชนชั้นสูงเชื่อมโยงวงศ์วานทางเครือญาติระหว่างเมืองเข้าด้วยกัน เชื่อมความสัมพันธ์ของท้องถิ่นเข้าด้วยกัน แต่เป็นการเชื่อมโยงความรู้สึกร่วมกันโดยไม่มีศูนย์กลางที่ชัดเจน เมื่อถึงโอกาสของการนำกว๋ามไตเมืองมาอ่าน ความเชื่อมโยงดังกล่าวจึงถูกผลิตซ้ำอย่างศักดิ์สิทธิ์ในพิธีศพ เหมือนกับไม่ให้รู้สึกขาดจากเครือข่ายใหญ่ ในช่วงที่มีการพลัดพรากกับปัจเจกบุคคล

จะเห็นได้ว่า ทั้งการท่องจำและการเขียนต่างก็ไม่ได้แยกขาดออกจากกันอย่างเด็ดขาด²¹ ยิ่งกว่านั้น การอ่านยังอาจเป็นลักษณะหนึ่งของการขับ การทำความเข้าใจสังคมวิทยาของการท่องจำ-ขับและการเขียน-อ่านในสังคมไทดำจึงเป็นพื้นฐานสำคัญในการทำความเข้าใจทั้งวัฒนธรรมอักษรและมุขปาฐะของชนกลุ่มนี้ ผู้เขียนเสนอว่า ประเพณีวรรณกรรมที่เป็นบทกวีมักเป็นวรรณกรรมที่ได้รับการท่อง-ขับ ส่วนประเพณีวรรณกรรมที่เป็นบทพรรณนามักเป็นวรรณกรรมที่ใช้เขียน-อ่าน วรรณกรรมที่ถูกท่องจำอาจเป็นที่นิยมมากกว่าหรือแพร่หลายในวงกว้างมากกว่า ส่วนวรรณกรรมที่ใช้อ่านและเขียนเพิ่มเติมเป็นสิ่งที่จำกัดเฉพาะที่ และอาจจะถึงกับเป็นสิ่งต้องห้าม สิ่งที่ฟังดูน่าแปลกสำหรับสังคมปัจจุบันคือ สำหรับคนไทดำเป็นไปได้ว่า การเขียนเป็นสิ่งที่ไม่จับสั่น ต่อเติมได้ เปลี่ยนแปลงได้ ลบล้างแก้ไขได้ ไม่แน่นอน ในทางตรงกันข้ามการจำเป็นสิ่งที่จับสั่น ไม่ค่อยต่อเติม ไม่ค่อยเปลี่ยนแปลง คงทนกว่า ในที่สุดแล้วจึงกล่าวได้ว่า หนังสือและอักษรแสดงบทบาทในกระบวนการทางสังคมของไทดำอย่างมีชีวิตชีวา ทั้งการท่อง-ขับและการอ่าน-เขียนเป็นกิจกรรมที่สำคัญในการผลิตและเผยแพร่อุดมการณ์สมัยก่อนการปฏิวัติ มีบทบาทสำคัญในการก่อตัวของอุดมการณ์ที่คนไทดำมีส่วนร่วมในพื้นที่ขนาดกว้างก่อนสมัยมีรัฐชาติ หรือกล่าวอีกอย่างหนึ่งได้ว่าทั้งการอ่าน

²⁰ ส่วนแรกของกว๋ามไตเมืองมักไม่ค่อยได้รับความสนใจนักในการตีพิมพ์หรือแปลครั้งต่างๆ ยกเว้นที่แปลโดย Cam Trong & Cam Quynh 1960 ส่วนที่รู้จักกันในภาคภาษาอังกฤษ โดย John Hartman (1985) และ James Chamberlain (1977) เป็นเพียงที่กล่าวถึงตำนานกำเนิดโลก ซึ่งเป็นเนื้อหาเพียงไม่ถึง 5% ของเอกสารทั้งหมด นำเสียดายที่สำนวนแปลที่ละเอียดและเปรียบเทียบสำนวนต่างๆ อย่างครอบคลุมของ Cam Trong ใน Dang Nghiem Van (1977) กลับยังไม่ได้ได้รับความสนใจของวงวิชาการประเทศเวียดนาม

²¹ Jacques Derrida นักปรัชญาชาวฝรั่งเศสผู้โด่งดังในคริสต์ทศวรรษ 1980s เป็นต้นมาเคยเสนอไว้ว่า ภาษาพูดก็เป็นการเขียนในลักษณะหนึ่ง เพราะต้องบันทึกความทรงจำเกี่ยวกับเสียงและการแยกแยะเสียงไว้ Derrida จึงเสนอให้เราไม่ควรทำดังที่ปรัชญาตะวันตกทำมาโดยตลอด คือการแยกการเขียนกับการพูดให้เป็นคู่ตรงข้ามและให้ความสำคัญกับการพูดในฐานะที่ใกล้ชิดความคิดมากกว่า สำหรับ Derrida ทั้งการพูดและการเขียนในความหมายแคบต่างก็เป็นการเขียนในศาสตร์ที่เรียกว่า grammatology ในทำนองเดียวกัน ผู้เขียนเห็นว่าการท่องและการขับก็อาจจะเรียกได้ว่าเป็นการเขียนในลักษณะหนึ่ง และเราไม่ควรแบ่งแยกระหว่างมุขปาฐะกับอักษรอย่างเด็ดขาดออกจากกัน

เขียนและการท่องเที่ยวเพื่อขับเป็นการผลิตและผลิตซ้ำทางวัฒนธรรมที่ทรงพลัง ไม่ค่อยไปกว่าการพิมพ์อย่างเป็นทางการเป็นอุตสาหกรรม²²

แอบสือसानใต้ (เรียนหนังสือใต้) (ภาคแรก): การทำสื่อใต้ให้เป็นมาตรฐาน²³

พรรคคอมมิวนิสต์เวียดนาม ในชื่อแรกว่าพรรคคอมมิวนิสต์แห่งอินโดจีน ก่อตั้งเมื่อปีค.ศ. 1930 ระยะแรกของการก่อตัวของพรรคฯ ทำงานเคลื่อนไหวอย่างประสบความสำเร็จในภาคเหนือและตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศ โดยได้รับความร่วมมือทั้งจากชนชาวเวียดนาม (หรือ Kinh) และจากชนกลุ่มน้อยหลายกลุ่มในที่สูง จนกระทั่งราวคริสต์ทศวรรษ 1940s จึงค่อยๆ มาทำงานในภาคตะวันตกเฉียงเหนือ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในถิ่นฐานของกลุ่มชนไทดำ²⁴ ในกระบวนการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองอย่างใหญ่หลวงดังกล่าว เราจะเห็นบทบาทสำคัญของสื่อใต้ในการก่อตัวของรัฐชาติเวียดนามสมัยใหม่ อาศัยโครงสร้างที่เข้มแข็งของวัฒนธรรมการใช้หนังสือในสังคมประเพณี รัฐสมัยใหม่ก่อตัวขึ้นมาโดยปรับเปลี่ยนปัจจัยการผลิตและความสัมพันธ์ของการรู้และใช้อักษรในท้องถิ่นกลุ่มชนไท เพื่อรับใช้อุดมการณ์ของจินตนาการชุมชนแบบใหม่ อย่างไรก็ตามรัฐหยุดสอนสื่อใต้มาเป็นเวลาร่วม 30 ปี จนกระทั่งตั้งแต่คริสต์ทศวรรษ 1990s ถึงปัจจุบัน จึงเริ่มมีการก่อตัวของกระแสการเรียนการสอนสื่อใต้ในอันเป็นการรื้อฟื้นสื่อใต้ ผู้เขียนเห็นว่าการรื้อฟื้นดังกล่าวแสดงให้เห็นถึงการต่อรอง ผ่อนปรน และผสมผสานกันของวัฒนธรรมอักษรแบบเก่าและแบบใหม่

ประวัติศาสตร์ของนโยบายและการดำเนินนโยบายต่อสื่อใต้แบ่งออกได้เป็น 4 ระยะ (1) สื่อใต้กับการต่อสู้อาณานิคมปี ค.ศ. 1930s – 1940s (2) ปฏิรูปสื่อใต้เพื่อกำจัดการไม่รู้หนังสือปี ค.ศ. 1953 – 1969 (3) หยุดสอนสื่อใต้ “ชั่วคราว” ปี ค.ศ. 1970s – 1990s (4) การรื้อฟื้นสื่อใต้ ปี ค.ศ. 1990s – 2000s

ทศวรรษ 1930s – 1940s ช่วงของการเคลื่อนไหวของพรรคฯ ในพื้นที่ภาคตะวันตกเฉียงเหนือ สื่อใต้มีบทบาทสำคัญในการสื่อสารระหว่างกลุ่มการเมืองใหม่ในท้องถิ่นกับพรรคฯ ลักษณะพิเศษประการหนึ่งของการเคลื่อนไหวของ

²² การท่องเที่ยวมีบทบาทสำคัญในประวัติศาสตร์การก่อตั้งรัฐชาติเวียดนามสมัยใหม่เช่นกัน การท่องเที่ยวเคยถูกใช้ในฐานะเดียวกับการพิมพ์ในการส่งทอดข่าวสารของนักปฏิวัติที่ถูกคุมขังในคุกสมัยเวียดนามกำลังต่อสู้กับอาณานิคมฝรั่งเศส คริสต์ทศวรรษ 1930s – 1940s โปรดดู Peter Zinoman (2001:227)

²³ นอกจากหนังสือ การสนทนากับชาวบ้านและนักวิชาการท้องถิ่น และเอกสารต่างๆ ที่ตีพิมพ์เผยแพร่ เนื้อหาส่วนใหญ่ของตอนนี้สรุปมาจากแฟ้มต่างๆ ในเอกสารชุด “Khu tu tri Tay Bac” (เขตปกครองตนเองภาคตะวันตกเฉียงเหนือ) ณ Trung tam Luu tru Quoc gia III (หอจดหมายเหตุแห่งชาติ 3) เอกสารที่ผู้เขียนเลือกมาอ่านเป็นภาษาเวียดนามและไทดำ มีจำนวนนับพันหน้า มีสาระและลีลาที่น่าสนใจมากมาย นอกจากตัวนโยบายเอง เอกสารแสดงให้เห็นการต่อรองและถกเถียงกัน เพื่อค่อยๆ เปลี่ยนแปลงระบบการเขียน อักษร และตัวอักษรอย่างน่าสนใจ นับเป็นตัวอย่างที่เห็นได้ชัดถึงความสัมพันธ์อย่างใกล้ชิดของการเมือง ภาษา และอักษร เสียดยที่ผู้เขียนไม่มีโอกาสนำเสนอรายละเอียดดังกล่าวให้เห็นได้ในที่นี้

²⁴ แน่นอนว่าการ ค่อยๆ เข้ามาทำงาน ดังกล่าวไม่ได้เป็นกระบวนการง่ายๆ หลายคนเข้าใจคร่าวๆ เพียงว่าชนไทดำสนับสนุนพรรคคอมมิวนิสต์ในขณะที่ชนไทขาวสนับสนุนฝรั่งเศส (ตัวอย่างเช่น Jean Michaud 2000) อันที่จริงมีไทดำมากมายที่สนับสนุนฝรั่งเศส และมีไทขาวอีกจำนวนมากที่สนับสนุนพรรคฯ สำหรับผู้เขียนแล้ว การทำความเข้าใจการเคลื่อนไหวของพรรคฯ เพื่อต่อสู้กับเจ้าอาณานิคมในภูมิภาคนี้ในช่วงทศวรรษ 1940s จำเป็นต้องเข้าใจความเปลี่ยนแปลงทางการเมืองในภาคนี้ของเวียดนามช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 ถึงต้น 20 ทำความเข้าใจการต่อรองระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์หลัก กลุ่มชาติพันธุ์ย่อย และกลุ่มการเมืองต่างๆ ในภาคตะวันตกเฉียงเหนือของเวียดนาม ตลอดจนเข้าใจธรรมชาติของการเมืองระหว่างเมืองกลุ่มชนไทก่อนสมัยใหม่ อย่างไรก็ตามผู้เขียนจำเป็นต้องระมัดระวังละเอียดดังกล่าวนำเสนอในโอกาสอื่น สำหรับงานเขียนประวัติศาสตร์ไทดำสมัยใหม่ ผู้เขียนอยากให้ตรวจสอบหนังสือในภาคภาษาเวียดนาม เช่น Cam Trong (1978:476-586), Ban Tuyen giao Tinh uy Son La (2000), Ban Chap hanh Dang bo Dang con san Viet Nam Tinh Son La (1994) เป็นต้น

พรรคฯ ในพื้นที่นี้คือ กำลังสำคัญของการเคลื่อนไหวเป็นนักโทษการเมืองคนสำคัญๆ ที่ถูกย้ายมาซึ่งคุกที่จังหวัดเชอนลา แทนที่จะเป็นแหล่งขัดเกลากุณธรรมของพวกเขาต่อต้านระบอบ นักโทษการเมืองดังกล่าวกลับแปลงคุกเชอนลาให้เป็น “โรงเรียนแห่งการปฏิวัติ” ที่ทรงพลัง²⁵ นอกจากถ่ายทอดความรู้และอุดมการณ์ทางการเมืองด้วยภาษาเวียดนามแล้ว ภาษาและอักษรใต้ยังเป็นสื่อที่สำคัญอย่างยิ่งสำหรับการทำงานกับคนในท้องถิ่นเชอนลา เพราะในระบอบนั้นคนรู้ภาษาเวียดนามมีเป็นจำนวนน้อย เฉพาะชนชั้นปกครองและปัญญาชนรุ่นใหม่เท่านั้นที่รู้หนังสือและอาจจะรู้ภาษาเวียดนามและฝรั่งเศส ในคุกเชอนลาเองจึงมีนักปฏิวัติชาวเวียดนามที่เรียนภาษาและอักษรด้วยตนเองจนถึงระดับสามารถแต่งบทกวีภาษาใต้สื่อสารกับในท้องถิ่นได้²⁶

นอกการรื้อฟื้นหลายทศวรรษ 1930s ถึงต้น 1940s เริ่มมีการรวมกลุ่มกันของปัญญาชนใต้ดำ แรกเริ่มเดิมทีมีขบวนการเรียกชื่อว่า “หมู่นม” (หมู่นมสาว) หรือบางคนว่าชื่อ “หมู่นมจื่อเดียว” (หมู่นมสาวใจเดียว) ว่ากันว่าขบวนการนี้เป็นปัญญาชนนมสาว“ผู้ใต้”ทั้งสิ้น รวมตัวกันเพื่อเรียนสื่อใต้ ช่วยเหลือกันในด้านต่างๆ มีการพบปะกัน แต่งบทกวีเอาไว้ขับร้องยามรวมกลุ่มกัน ภายหลังมามีกลุ่มปัญญาชนนมสาวที่เริ่มนำแนวทางของพรรคฯ มาจัดตั้งกลุ่ม หนังสือประวัติศาสตร์ของพรรคฯ กล่าวถึงกลุ่มหลังนี้ว่ามีชื่อเป็นไต่ว่า “หมู่นมเจ็ดเมือง” (หมู่นมสาวกู้เมือง) เชื่อกันว่ามีแกนนำในกลุ่มแรกหลายคนที่กลายเป็นแกนนำในกลุ่มหลัง ขบวนการนมสาวกู้เมืองเคลื่อนไหวอย่างแข็งขันในการขยายกลุ่ม จัดตั้งเครือข่ายและทำงานประสานกับนักปฏิวัติทั้งที่อยู่ในคุกเชอนลาและในส่วนอื่นๆ ของภาคเหนือ²⁷ จนในปีค.ศ. 1941 กองทัพญี่ปุ่นขึ้นมาถึงภาคตะวันตกเฉียงเหนือของเวียดนาม และกองกำลังของฝรั่งเศสหนีขึ้นไปประเทศจีน ทำให้บรรดานักโทษการเมืองออกจากคุกมาได้โดยปริยาย ระบอบนี้หมู่นมสาวกู้เมืองยังรวมตัวกันทำงานทางอุดมการณ์ ภายใต้การนำของพรรคฯ ปัญญาชนกลุ่มนี้ออกหนังสือพิมพ์ “ลักเมือง” (ลักเมือง) (Bao Lac Muong)²⁸ เป็นหนังสือพิมพ์ที่เขียนด้วยลายมือ มีสองภาษาสองอักษร คือไต่ดำและเวียดนาม เนื้อหาเป็นการต่อต้านญี่ปุ่นและเผยแพร่อุดมการณ์ของพรรคฯ หมู่นมสาวกู้เมืองมีบทบาทอย่างยิ่งต่อการเคลื่อนไหวในภาคตะวันตกเฉียงเหนือ และเป็นฐานทางการเมืองที่สำคัญในกรณีสนับสนุนการต่อสู้ขับไล่ฝรั่งเศสจนได้ชัยชนะที่เชอนลาในปี 1952 และที่เถียนเบียนผู้ในปี 1954

(รูป Bao Lac Muong)

ความสำคัญของภาษาและสื่อใต้ในช่วงของการปฏิวัติมีส่วนสำคัญในการสานต่อนโยบายการสนับสนุนให้มีการใช้สื่อใต้อย่างกว้างขวางหลังสงครามเถียนเบียนผู้ (1954) ระเบียบสื่อใต้อย่างกว้างขวาง ทั้งในระบบการศึกษาผู้ใหญ่นอกโรงเรียนและการศึกษาของเด็กนักเรียนในโรงเรียน ตลอดจนการพิมพ์บทกวีปลุกใจในรูปหนังสือ

²⁵ การศึกษาถึงระบบคุกและหลังเคลื่อนไหวทางการเมืองจากนักโทษการเมืองในคุกทั่วเวียดนามสมัยอาณานิคม ดูรายละเอียดได้จาก Zinoman (2001)

²⁶ Bao tang Cach mang Viet Nam (1993:324-5)

²⁷ ผลงานที่จารึกไว้ว่าเป็นวีรกรรมยิ่งใหญ่ของสมาชิกกลุ่ม คือการที่ “ลือ วัน ลา” (Lo Van Gia) ช่วยเหลือ 4 แกนนำนักปฏิวัติหนีคุกและนำทางลงไปถึงเขตอิทธิพลของพรรคฯ ได้สำเร็จ อย่างไรก็ตามหลังจากการกิจสำเร็จ ลือวันลาถูกฝ่ายฝรั่งเศสสังหารในเมืองเชอนลา ใกล้หมู่บ้านที่เป็นบ้านเกิดตนเอง ส่วนงานในภาคภาษาไทยที่เพิ่งพิมพ์ออกมาล่าสุดมีข้อมูลที่ผิดพลาดอย่างร้ายแรงหลายจุด โดยเฉพาะข้อมูลประวัติศาสตร์สมัยใหม่ นำแปลกใจที่ผลงานถูกเรียกว่าเป็นงานประวัติศาสตร์แต่ออกตัวว่าผู้วิจัยไม่เชี่ยวชาญในวิธีวิจัยทางประวัติศาสตร์

²⁸ ผู้เขียนตรวจสอบกับบรรดาภัณฑารักษ์หลายท่าน จนได้ความแน่ชัดว่าปัจจุบันหนังสือพิมพ์ที่เขียนด้วยลายมือนี้อยู่ที่พิพิธภัณฑ์ประจำจังหวัดเชอนลา แต่ไม่มีใครยืนยันแน่ชัดว่าเป็นต้นฉบับหรือสำเนา มีจำนวนเท่าไร สภาพเป็นอย่างไร ทราบแต่ว่าจังหวัดยังไม่อาจตัดสินใจได้ว่าจะให้นักวิจัยเข้าอ่านหรือไม่ ที่น่าแปลกใจคือจนถึงปัจจุบันนี้ยังไม่มีการศึกษาเอกสารนี้แม้โดยนักวิชาการเวียดนามเอง ปัจจุบันพิพิธภัณฑ์เชอนลามีบางส่วนของหนังสือพิมพ์ลักเมืองมาถ่ายรูปแบบเป็นสำเนา จัดแสดงบริเวณที่เคยเป็นคุกเชอนลาสมัยฝรั่งเศสปกครอง

pocketbook การพิมพ์หนังสือพิมพ์ด้วยสื่อได้ การทำป้ายรณรงค์และเขียนเอกสารราชการด้วยสื่อได้ อย่างไรก็ตาม การใช้สื่อได้ในระบบการศึกษาเป็นเพียงการใช้ในระดับประถมศึกษา หลังประถมศึกษาจึงค่อยๆ ให้เรียนภาษาเวียดนามเป็นหลัก ตั้งแต่ปี ค.ศ. 1953 – 1969 การปฏิรูปและใช้สื่อได้จึงเป็นขบวนการที่ยิ่งใหญ่และจริงจังมาก เริ่มตั้งแต่การตั้งทีมวิจัย “สื่อได้เก่า” (Chu Thai Cu “อักษรได้เก่า”) ในท้องถิ่นต่างๆ การศึกษาระบบการเขียนและระบบเสียงในภาษาและอักษรได้ในถิ่นต่างๆ เก็บรวบรวมเอกสารเก่าที่เขียนด้วยสื่อได้ จนนำมาสู่การประชุมหลายครั้งเพื่อปฏิรูปตัวอักษรได้ กระทั่งในปี ค.ศ. 1953 ได้เผยแพร่สื่อได้สมัยใหม่อย่างเป็นทางการเป็นครั้งแรก เรียกชื่อว่า “สื่อได้ทองเหลือง” (Chu Thai Thong Nhat หรือ อักษรไทแห่งเอกภาพ) นำมาใช้ทั้งในระบบโรงเรียนและนอกระบบโรงเรียนในปี 1956 จนกระทั่งปี 1960 เป็นต้นมาจึงมีการปฏิรูปอักษรได้อีกครั้ง เรียกอักษรชุดนี้ว่า “สื่อได้เปลี่ยนแปลง” (Chu Thai Cai Tien หรือ อักษรไทปฏิรูป) และนำมาใช้ทั้งในและนอกระบบโรงเรียนในปี 1962²⁹

(รูปอักษรทั้งสองชุด)

(รูปป้ายรณรงค์ที่ถ่ายมาจากพิพิธภัณฑ์ปฏิวัติ ฮานอย)

ลักษณะสำคัญของสื่อได้ทั้งสองชุดนี้คือ การใช้อักษรได้ดั้งเดิมเป็นพื้นฐานในการปฏิรูป อักษรทั้งสองชุดแตกต่างกันอย่างสำคัญตรงที่สื่อได้เปลี่ยนแปลงนำเอาสระและวรรณยุกต์ทั้งหมดมาไว้บรรทัดเดียวกัน อย่างไรก็ตาม ลักษณะร่วมกันของสื่อได้ทองเหลืองและสื่อได้เปลี่ยนแปลงได้แก่ การทำอักษรให้อ่านเขียนง่ายขึ้น แบ่งแยกความแตกต่างของตัวอักษรให้ชัดเจนขึ้น นำเอาระบบการเขียนที่เว้นวรรคระหว่างคำ และมีเครื่องหมายวรรคตอนมาใช้ รวมทั้งคิดระบบการเขียนวรรณยุกต์ขึ้นมาจากที่ไม่เคยมีเครื่องหมายวรรณยุกต์มาก่อน ที่สำคัญที่สุดคือการปฏิรูปอักษรทั้งสองครั้งได้ทำให้การเขียนและการอ่านสื่อได้วางอยู่บนมาตรฐานเดียวกัน ใช้อักษรชุดเดียวกัน ใช้วิธีการสะกดแบบเดียวกัน ออกเสียงตามเสียงมาตรฐานเดียวกัน ทั้งทั้งภาคตะวันตกเฉียงเหนือของเวียดนาม ทั้งนี้เพื่อสร้างเอกภาพของสื่อได้ในระบบการศึกษามาตรฐานและการศึกษาเพื่อมวลชน

อย่างไรก็ดี การเปลี่ยนแปลงรูปแบบการเขียนอักษรไม่ได้เป็นไปด้วยเหตุผลทางวิชาการ หรือเพื่อเหตุผลทางการศึกษาเท่านั้น และการนำสื่อได้ที่ได้รับการปฏิรูปแต่ละครั้งมาใช้ก็ไม่ได้เป็นไปอย่างราบรื่น หรือยินยอมพร้อมใจจากทุกๆ ฝ่ายหรือทุกๆ ท้องถิ่น เอกสารของทางราชการเองบันทึกให้เห็นว่า การนำสื่อได้สมัยใหม่มาใช้เต็มไปด้วยความขัดแย้งและการต่องอกรันในระดับต่างๆ ทั้งระหว่างท้องถิ่นด้วยกันเองและระหว่างท้องถิ่นกับส่วนกลาง โดยเฉพาะความขัดแย้งกันเรื่องอักษรและสำเนียงมาตรฐาน จนในที่สุดปี 1969 เป็นต้นมาจึงหยุดการใช้อักษรได้ทั้งสองข้างต้นในการเรียนการสอนที่เป็นทางการ และสนับสนุนให้มีการคิดค้นอักษรได้แบบใหม่ตามรูปอักษรแห่งชาติเวียดนาม (Quoc Ngu) เรียกอักษรชุดนี้ว่า “สื่อได้ใหม่” (Chu Thai Moi “อักษรไทใหม่”) โดยในระหว่างนี้อาจใช้สื่อได้เก่าของแต่ละท้องถิ่นตามความจำเป็น

สำหรับการวิจารณ์จากท้องถิ่น สื่อได้ทองเหลืองเมื่อออกมาสู่สาธารณะในปี 1955 ถูกโจมตีอย่างมาก จนกระทั่งถูกระงับใช้เป็นอักษรมาตรฐานของคนไททุกถิ่นในตะวันตกเฉียงเหนือไปตั้งแต่ปี 1956 และด้วยเหตุนี้เองที่นำมาสู่การปฏิรูปครั้งที่สอง แต่สื่อได้เปลี่ยนแปลงก็ถูกวิจารณ์อีกเช่นกัน จนกระทั่งเลิกใช้ไปในปี 1969 ในการเปลี่ยนแปลงทั้งสองครั้ง แรงผลักดันสำคัญได้แก่การที่อักษร สำเนียง และบางส่วนของวรรณกรรมถิ่นไทดำถูกนำมาใช้เป็นมาตรฐานในการสร้างอักษรมาตรฐาน ในการปฏิรูปทั้งสองครั้ง แม้ว่าจะมีนักวิชาการจากท้องถิ่นต่างๆ มามีส่วนร่วม แต่ชุดอักษร สำเนียง และวรรณกรรมไทดำได้รับการยกขึ้นเป็นมาตรฐาน ด้วยเหตุผลที่คณะจัดทำอ้างว่า อักษรและสำเนียง

²⁹ พร้อมๆ กับการปฏิรูปสื่อได้ อักษรม้ง (Hmong) และอักษรไต (Tay) ก็ได้รับการประดิษฐ์ขึ้นมาและใช้สอนในโรงเรียน อักษรทั้งสองอาศัยอักษรแห่งชาติ (quoc ngu) เป็นฐานในการประดิษฐ์

ไทดำเป็นอักษรและสำเนียงที่มีคนในภาคตะวันตกเฉียงเหนือใช้มากที่สุด เป็นถิ่นที่วรรณกรรมมีพัฒนาการสูงที่สุด และเป็นถิ่นที่มีพัฒนาการทางเศรษฐกิจและการเมืองสูงที่สุด อย่างไรก็ตาม เหตุผลที่อักษร สำเนียง และวรรณกรรมไทดำถูกนำมาใช้เป็นมาตรฐานยังมาจากเหตุผลทางการเมือง เอกสารราชการระบุว่า เป็นเพราะกลุ่มชนไทดำเป็นกลุ่มชนที่มีประวัติศาสตร์ทางการเมืองที่ใกล้ชิดกับพรรคฯ และมีส่วนสำคัญกับการต่อสู้กับเจ้าอาณานิคมมาก โดยเฉพาะอย่างยิ่งมากกว่าไทขาว

อีกเงื่อนไขหนึ่งที่ทำให้การใช้สื่อได้อย่างกว้างขวางถูกยกเลิกไปน่าจะมาจากความต้องการของส่วนกลางเอง โดยเฉพาะการใช้สื่อได้ในระบบโรงเรียน นักการศึกษาจากส่วนกลางมักให้ความเห็นว่าการเรียนทั้งสื่อได้ภาษาใต้และภาษา – อักษรกลาง (Chu va Tieng Pho Thong ซึ่งก็คือภาษาและอักษรเวียดนามนั่นเอง) จะทำให้การเรียนภาษาเวียดนามเป็นไปอย่างเชื่องช้า และนักเรียนมักต้องใช้เวลาเรียนนานกว่าการเรียนภาษาเวียดนามที่ตั้งแต่ปีแรกๆ ตามหลักสูตร การนำสื่อได้มาใช้สอนในโรงเรียนเป็นการนำมาสอนใช้ชั้นประถมต้น 5 ปี หลังจากนั้นสื่อได้และภาษาใต้จะค่อยๆ ถูกแทนที่ด้วยอักษรและภาษาเวียดนาม ในระยะแรกนั้นนักการศึกษากลัวกันว่า ตามทฤษฎีแล้วการเรียนภาษาแม่ก่อนจะเป็นการเรียนที่ได้ผลดีกว่า แต่ในภายหลังกลับเห็นว่า การเรียนแบบดังกล่าวจะเป็นการประวิงเวลาทำให้นักเรียนที่ไม่ได้ใช้ภาษาเวียดนามเป็นภาษาแม่ เรียนรู้ภาษาเวียดนามช้าเกินไป

กล่าวได้ว่า กระบวนการของการปฏิรูปสื่อได้เป็นกระบวนการแทนที่ชุมชนการใช้ภาษา อักษร และวรรณกรรมแบบเก่า ด้วยชุมชนการใช้ภาษา อักษร และวรรณกรรมแบบใหม่ กล่าวคือ ชุมชนไทแดง ไทดำ ไทขาว ถูกแทนที่ด้วยชุมชนคนไทในเขตปกครองตนเองภาคตะวันตกเฉียงเหนือ (Khu tự trị Tây Bắc) ของเวียดนาม ภายใต้ชุมชนที่ใหญ่กว่าคือประเทศเวียดนาม³⁰ การแทนที่ชุมชนภาษา – อักษร – วรรณกรรมสมัยก่อนปฏิวัติด้วยชุมชนภาษา – อักษร – วรรณกรรมที่มีมาตรฐานเดียวกันดังกล่าว สอดคล้องกันกับการแทนที่การจัดการปกครองแบบ “เมือง” ด้วยรัฐชาติ การเปลี่ยนแปลงที่สำคัญคือ ความพยายามที่จะลดความสำนึกร่วมของท้องถิ่นขนาดเล็ก ด้วยระดับความเป็นท้องถิ่นที่ใหญ่ขึ้น จากคนไทขาว – คนไทดำ – คนไทแดง มาเป็น “คนไทในภาคตะวันตกเฉียงเหนือของเวียดนาม” แทนที่จะเป็นความสำนึกร่วมของชุมชนที่ไม่มีศูนย์กลางอย่างชัดเจน ชุมชนภาษา – อักษร – วรรณกรรมแบบใหม่มีส่วนสำคัญอย่างยิ่งในการสร้างความสำนึกร่วมกันที่มีศูนย์กลางที่ชัดเจนอยู่ที่กรุงฮานอย ในชุมชนทางการเมืองที่ทุกคนมีสัญชาติเดียวกันคือสัญชาติเวียดนาม (dan toc Viet Nam)³¹

แอ็บสือसानใต้ (ภาคสอง): “ท้องถิ่น” กับการรื้อฟื้นสื่อได้

เท่าที่ผู้เขียนตรวจสอบได้ ตั้งแต่ปีค.ศ. 1995 เป็นต้นมามีโครงการสอนสื่อได้ในท้องถิ่นต่างๆ อยู่เกือบ 10 โครงการ โครงการเหล่านี้เน้นสอนให้คนที่ใช้ภาษาไทยเป็นภาษาแม่ สอนให้ผู้ใหญ่เป็นหลัก มีเพียงโครงการที่จังหวัดแทงหวาปี 1995 และจังหวัดหว่าบิ่งปี 2003 ที่ดำเนินการภายใต้การแนะนำดูแลของโครงการไทศึกษา มหาวิทยาลัยแห่งชาติฮานอย โครงการอื่นๆ ดำเนินการโดยท้องถิ่นเอง โดยได้เงินสนับสนุนจากองค์กรระหว่างประเทศผ่านรัฐ และ

³⁰ ชุมชนภาษา – อักษร – วรรณกรรมไทแดงในแทงหวา (Thanh Hoa) หว่าบิ่ง (Hoa Binh) เหงะฮาน (Nghe An) ไม่ได้เข้าร่วมในกระบวนการปฏิรูปอักษรดังกล่าว และไม่ได้เป็นส่วนหนึ่งของเขตปกครองตนเองภาคตะวันตกเฉียงเหนือ

³¹ คำว่า dan toc (จีนตบ) ในภาษาเวียดนามถูกใช้ทั้งในความหมายที่แปลว่า กลุ่มชาติพันธุ์ (ethnicity) และ สัญชาติ (nationality) ในทางวิชาการมีความพยายามจะใช้คำว่า toc nguoi (ตบเหงือย) ในกรณีที่จะพูดถึงกลุ่มชาติพันธุ์ แต่ในภาษาราชการและภาษาชาวบ้านทั่วไป คำว่า toc nguoi ยังไม่เป็นที่รู้จัก เกี่ยวกับคำ dan toc มีเกร็ดที่น่าสนใจคือนักวิชาการญี่ปุ่นยืนยันตรงกันหลายท่านว่า คำว่า dan toc เป็นคำในภาษาญี่ปุ่น เวียดนามยืมมาจากภาษาจีน ซึ่งยืมมาอีกต่อหนึ่งจากภาษาญี่ปุ่น

เป็นโครงการในท้องถิ่นภาษา - อักษร - วรรณกรรมไทดำ สำหรับโครงการในถิ่นไทดำ แม้ว่าแต่ละที่ต่างก็อ้างว่าใช้ “สื่อได้เก่า (ก่อน 1953)” เมื่อดูวิธีการเขียนให้ละเอียดแล้วผู้เขียนเห็นว่า เป็นชุดอักษรที่ใช้ใกล้เคียงกับ “สื่อได้โลงเลียน (1953 - 1956)” มากกว่า ที่น่าสนใจอีกประการหนึ่งคือการใช้วรรณยุกต์ มีการนำสัญลักษณ์ที่คล้ายไม้เอกและไม้โท ในภาษาไทยปัจจุบันมาใช้ใส่ในตำแหน่งเดียวกับที่ภาษาไทยใช้ อย่างไรก็ตาม ในที่นี้ผู้เขียนเลือกนำโครงการในถิ่น “ไทแดง” มาเสนอ เนื่องจากการรื้อฟื้นสื่อได้ในถิ่นที่เป็น “ชายขอบ” ของการเรียนการสอนสื่อได้ในยุคสมัยใหม่ น่าจะช่วยให้เราเห็นประเด็นความเป็นท้องถิ่นของการใช้สื่อได้และรื้อฟื้นสื่อได้ต่างออกไป

ผมได้ยินมาว่าเมื่อราวปีค.ศ. 1995 มีการสอนสื่อได้ที่จังหวัดแพร่ เมื่อได้มีโอกาสมาแพร่อีกครั้งในเดือนพฤศจิกายน ค.ศ. 2002 ผมจึงรู้สึกตื่นเต้นว่าจะได้ไปเสาะหาเรื่องราวการเรียนการสอน เอกสารประกอบการเรียน และสอบถามว่าในขณะนี้ยังมีการเรียนการสอนกันหรือไม่ ขณะอยู่บนรถตู้ที่หัวหน้าคณะนักวิจัยเข้ามา ผมนั่งอ่านหนังสือเกี่ยวกับคนไทในแพร่อย่างกระโดดกระเดิง เพราะด้วยความเกรงใจบรรดาลูกที่มามีชีวิตที่มาทำงานให้หัวหน้านักวิจัย ในขณะที่ผมขอติดรถมาฟรี ผมจึงอาสา นั่งเบาะสุดท้ายไปกับกระบะปาล์มหลังรถ อ่านมาถึงหน้าท้ายๆ มีตัวอย่างอักษรไทแพร่ เขียนโดยนักวิชาการท้องถิ่นคนที่คณะของพวกเราจะต้องไปพบและร่วมงานด้วย ลูกที่มามีชีวิตหันมาถามว่าผมอ่านได้ไหม ผมอ่านออกบ้าง ไม่ออกบ้าง แต่ดูอักษรแล้วเหมือนเขียนไม่เก่งนัก และมีการใช้เครื่องหมายวรรณยุกต์แบบ “สื่อได้เปลี่ยนแปลง (1962 - 1969)” จึงเกรงว่าจะไม่ได้รู้เรื่องราวเกี่ยวกับการเรียนสื่อได้ที่นั่นนัก

แพร่อากาศร้อน ร้อนกว่าที่เขื่อนลาลิในเดือนเดียวกัน หลังจากได้พบเจ้าหน้าที่ตอนเช้า ตกบ่ายจึงได้พบ हांกนาม (ชื่อสมมุติ) ที่ เมืองค้อ (ชื่อสมมุติ) แต่ก็ยังไม่ค่อยมีเวลาสนทนากันมากนัก เพราะคณะมากันหลายคนจึงกันถามโน่นถามนี่ ถึงตอนเย็นจึงได้พบกับहांกนามอีกที อานาม อายุราวๆ 40 ท่านตัวผอมเล็ก ผิวคล้ำ เป็นคนดูยิ้มแย้มแจ่มใส สนุกสนานตลอดเวลา แรกๆ ท่านก็ยังไม่สนใจสนทนากับผม แต่พอรู้ว่าผมศึกษาเรื่องสื่อได้ ท่านยกมือขึ้นจับบีบมือผมแน่น บอกด้วยภาษาไทยสำเนียงที่ผมฟังไม่ถนัดว่า “เราพวกเดียวกัน” ในวันต่อมาเมื่อได้พบท่านอีก ผมจึงถามไถ่ท่านเรื่องการเรียนสื่อได้เมื่อปี 1995 อานาม เล่าว่าท่านเป็นผู้หนึ่งที่ได้เรียนตอนนั้น หลังจากนั้นไม่มีการสอนอีก ท่านได้แต่ศึกษาเองเพิ่มเติม ท่านให้ความเห็นเพิ่มเติมว่า ขณะนั้นมีการสอนแต่อักษรไทแบบใหม่ ซึ่งสร้างขึ้นโดยใช้อักษรไทดำเป็นพื้นฐาน มีนักวิชาการจากส่วนกลางได้แก่โครงการไทศึกษาเวียดนาม มหาวิทยาลัยแห่งชาติฮานอย จัดเตรียมแบบเรียนให้และมาถ่ายทอดให้นักวิชาการท้องถิ่น ท่านให้ความเห็นเสริมว่าหากจะมีการสอนอีกในอนาคตควรจะนำอักษรไทของเมืองค้อเองมาสอน

อย่างไรก็ดี สำหรับผมเอง การไปแพร่คราวนั้นนับเป็นครั้งแรกที่ได้ไปสัมผัส ว่ายังมีคนรู้จักและสนใจศึกษาสื่อได้ในท้องถิ่นอยู่ โดยเฉพาะในท้องถิ่นที่อยู่นอกถิ่นไทดำและไทขาวที่จังหวัดเขื่อนลาลิและจังหวัดเลยเจิว นอกจากอานาม ผมยังพบคนหนุ่มอายุ 25 ปีอีกคน ที่สนใจอยากเรียนสื่อได้แพร่ เขาว่าได้เรียนกับผู้เฒ่าท่านหนึ่ง เพราะหาไม่ตีที่ผู้เฒ่าท่านนั้นจากไปเสียเมื่อปีกลาย หนุ่มคนนี้จึงมีแต่ลายมือเขียนประโยคสั้นๆ เก็บอยู่ในสมุดบันทึกเขายังพกพาใ้้อยู่ ผมขอเขาดู แน่نونว่าผมอ่านไม่ออก ได้แต่ถ่ายรูปเก็บไว้

จนกระทั่งมาถึงเดือนพฤษภาคม ค.ศ. 2003 เป็นเดือนที่ผมรออย่างใจจดใจจ่อ เพราะได้ยินมานานแล้วว่า จะมีการเปิดชั้นเรียนสื่อได้ที่จังหวัดน่านบ้าง ที่อำเภอที่เป็นที่รู้จักกันดีคือ ตามเจิว (ชื่อสมมุติ) ผมรู้ชื่อนี้เพราะเคยอยู่ได้รู้จักเป็นอย่างดีกับเจ้าหน้าที่ระดับสูงของโครงการไทศึกษาเวียดนาม เจ้าหน้าที่เล่าว่าการสอนสื่อได้คราวนี้เป็น การเปิดสอนอย่างเป็นทางการ โดยมีโครงการไทศึกษาเวียดนามเป็นหัวแรงสำคัญ ผมเลยขอติดตามไปพิธีเปิดด้วย คิดว่าแม้จะไม่ได้เห็นอะไรมากนักก็คงจะได้เห็นบ้างว่า ทางท้องถิ่นเขาให้ความสำคัญกับโครงการไทศึกษาฯ จริงจังแค่ไหน

อย่างไรก็ดี เหตุการณ์ที่ทำให้รู้สึกตื่นเต้นกับการไปตามเจิวมากยิ่งขึ้นคือ การที่ตนเองเข้าไป “มีส่วนร่วม” กับการเตรียมเอกสารประกอบการสอน

การสอนสื่อใต้ที่ตามเจิวจะเริ่มขึ้นในวันที่ 1 มิถุนายน พ.ศ. 2546 เป็นการสอนนอกระบบโรงเรียน ผู้เรียนเป็นเจ้าหน้าที่ของอำเภอ และครูประจำโรงเรียนในท้องถิ่น ทั้งหมดราว 60 คน เกือบทุกคนเป็นคนที่พูดภาษาไทยท้องถิ่นนี้เป็นภาษาแม่ ระยะเวลาที่จะใช้สอนคือราว 6 เดือน เดือนละ 4 คาบ ในวันหยุดราชการ เป็นการเรียนเสริมโดยสมัครใจ เพื่อให้ทันกับการนี้ ทางโครงการไทศึกษาฯ ต้องเตรียมเอกสารประกอบการสอนส่งไปให้ทางอำเภอก่อน วันที่ 13 พฤษภาคม พ.ศ. 2546 ผมไปหาครูแสง ผู้มีส่วนสำคัญในการจัดเตรียมเอกสารครั้งนี้ ผมได้ยินว่าท่านกำลังยุ่งมากและต้องการข้อมูลเพิ่มเติมเพื่อเตรียมเอกสารประกอบการเรียนการสอน ผมเลยหาเอกสารบางอย่างที่อาจจะช่วยท่านได้บ้าง นำไปให้ท่านที่เรือนท่าน ครูแสงอายุ 70 ได้แล้ว แต่สิ่งที่ท่านทำให้ผมทั้งได้ตลอดคือความกระตือรือร้น และมีชีวิตชีวาอยู่ตลอดเวลาของท่าน ท่านไม่รู้จักเหน็ดเหนื่อยกับการคุยเรื่องงาน เรื่องวิชาการ ผมไปถึงเรือนท่านมาทักทาย แล้วก็หายเข้าไปในห้องทำงานเล็กๆ ที่เป็นทั้งห้องนอนหลานชายและเป็นที่วางโต๊ะทำงานเล็กๆ กระดาษรัดของท่านครูแสงหอบเอกสารปึกหนึ่งออกมาให้ผมดู บอกว่าเป็นต้นฉบับลายมือเอกสารประกอบการสอน ที่ท่านเองกับทางมหาวิทยาลัยแห่งชาติจะนำไปให้ทางอำเภอตามเจิววันที่ 19 พฤษภาคม เพื่อทางนั้นได้ไว้ใช้อ้างอิง ท่านยื่นมาพร้อมกับถามผมว่า “ช่วยอะไรหน่อยได้ไหม ช่วยเขาหนังสือนี้ไปเขียนให้หน่อย เวลานี้ครูงานเยอะมาก” ผมตอบว่า “ได้ครับ แต่เกรงว่าจะเขียนไม่สวย จะให้ไปถ่ายเอกสารแล้วครูเก็บต้นฉบับไว้ไหม” ท่านว่า “มึงก้อเข้าไปอี (มึงเอาต้นฉบับไปเลย) แต่ต้องให้เสร็จภายในวันที่ 17 พฤษภาคมนี้ละ”

กลับมาถึงผมนั่งคิดหาวิธีอยู่นานว่าจะเขียนอย่างไรให้ตัวหนังสือสม่ำเสมอ ขนาดอักษรโตพอสมควร และพอเหมาะกับหน้ากระดาษ ตามคำแนะนำของครู ประกอบกับขณะนั้นกำลังมีงานที่ต้องสะสางที่หอจดหมายเหตุแห่งชาติ ถึงวันที่ 15 แล้วผมเลยยังเขียนไปได้ไม่ถึง 10 หน้าของทั้งหมดรวม 30 หน้า เมื่อยมือกับไหล่ไปหมด นึกไม่ออกเลยว่าสมัยที่เขาทำ “หนังสือพิมพ์หลักเมือง” “หนังสือพิมพ์เดียบัก” กัน ต้องนั่งเขียนหนังสือพิมพ์เพราะยังไม่มีเครื่องพิมพ์อักษรไท เขากันทำได้อย่างไร ถึงวันที่ 18 ผมจึงทำเสร็จ กระหนัดกระหอบวิ่งไปหาครูแสงตอนค่ำๆ พร้อมกินข้าวเย็นที่เรือนท่านเลย ครูแสงพลิกๆ ดูแล้วบอกว่าใช้ได้ แต่มีที่ผิดบ้างบางที่ ท่านแก้ทันที ท่านบอกว่าอาจจะผิดตั้งแต่คนที่เขียนขึ้นในต้นฉบับแรก ในหน้าสุดท้ายของเอกสาร ผมลอกตามต้นฉบับแรกที่เขียนว่า “ขอบคุณที่ได้ดูหนังสือของบากก้าสี” (นามสมมุติ) ครูแสงบอกให้เอาออกเสีย เพราะแค่ได้ดู ไม่ใช่เราใช้ทั้งหมด หนังสือของบากก้าสีผมก็มีอยู่ที่บ้าน เป็นแบบเรียนสื่อใต้ที่ส่งมาจากต่างประเทศ จัดทำขึ้นง่ายๆ เพื่อเผยแพร่ในบรรดาคนรู้จัก วิธีการสอนที่ครูแสงชอบและนำมาใช้เตรียมแบบเรียนให้ตามเจิวได้แก่ การแนะนำการผสมอักษรโดยผันตามเสียงวรรณยุกต์ และระมัดระวังในการค่อยๆ แนะนำตัวอักษร ผมถามครูแสงเพิ่มเติมว่า ทำไมเขาจึงเลือกเรียนสื่อใต้เปลี่ยนแปลง ครูแสงตอบว่าเพราะทางมหาวิทยาลัยยอมรับสื่อใต้ชุดนี้ ท่านกล่าวว่า

สื่อใต้ชุดนี้เป็นชุดที่มีความเป็นวิทยาศาสตร์ที่สุด ที่สำคัญคือใครจะใช้เขียนสำเนียงแบบใดก็ได้ ไม่จำเป็นต้องตามสำเนียงมาตรฐานแบบเมื่อก่อน ถึงจะเขียนต่างกัน แต่มันก็ยังเป็นสื่อใต้อยู่นั่นเอง การเปิดการเรียนการสอนครั้งนี้สำคัญ จะได้เป็นก้าวแรกของการนำสื่อใต้กลับมาสอนในระบบโรงเรียนอีกครั้ง ครูอรวันนี้มาเกือบ 30 ปี

ผมคิดลอกต้นฉบับนี้ไปแล้วมีข้อสังเกตมากมาย แรกเลยที่เดียวคือผมสะดุดใจมากกับการที่เอกสารชิ้นนี้เป็นอักษรชุดที่เคยเรียกว่า “สื่อใต้เปลี่ยนแปลง (1962 – 1969)” ประการแรกในแง่การใช้งาน สื่อใต้เปลี่ยนแปลงน่าจะมีข้อจำกัดในการเขียนสำเนียงอำเภอตามเจิว แบบเรียนที่ทางโครงการไทศึกษาเตรียมให้นี้น่าจะใช้ได้เฉพาะกับการดูตัวอย่างตัวอักษร แต่วิธีการผันเสียง การผสมอักษร การใส่เครื่องหมายวรรณยุกต์ไม่น่าจะตรงกับสำเนียงของตามเจิว ประการที่

สอง ในแง่อัตลักษณ์ชาติพันธุ์ของตัวอักษร สื่อใต้เขียนแ่งอาจจะไม่ได้รับการยอมรับจากคนในท้องถิ่น เหมือนให้ท้องถิ่นเรียนหนังสือจากถิ่นอื่น และทำให้ท้องถิ่นถูกตัดขาดจากเอกสารเก่าๆ ที่เขียนด้วยอักษรชุดของท้องถิ่นเอง ซึ่งเป็นแบบ “ภาษา – อักษร – วรรณกรรมไทแดง” ถ้าอย่างนั้นแล้วทำไมอำเภอจึงยอมรับที่จะเรียนอักษรชุดนี้³² ประการที่สาม วรรณกรรมที่ยกมาเป็นตัวอย่างในแบบเรียนเป็นวรรณกรรมที่เป็นที่นิยมในกลุ่มไทดำ อย่างเช่น โสจุสสอนสาว และขุนล้งนังอัว ไม่แน่ว่าตามใจจะรู้จัก ให้คุณค่า หรือยอมรับหรือไม่

ไปทว่าบึงผมนั่งเบาะหลังอีกเช่นเคย ดิตรดุดันเล็กๆ ไปกับคณะของทางมหาวิทยาลัย และผู้เชี่ยวชาญทางการศึกษาของชนกลุ่มน้อยจากกระทรวงศึกษาธิการ ทั้งหมดจึงมีผู้หลักผู้ใหญ่ผู้ชาย 4 ท่านกับผมที่ไม่มีส่วนเกี่ยวข้องนั่งฟังเขาคุยไปตลอดเส้นทางอย่างกระตือรือร้น เส้นทางไปตามเจิวขณะนั้นลำบากมาก เพราะเขากำลังระเบิดหิน ทำทางให้กว้างขึ้น ไปถึงเลยเย็นเกือบค่ำ พวกเราพักผ่อนกันสักพักหนึ่งเจ้าหน้าที่จึงพาไปนั่งกินข้าวเย็น ที่ร้านที่เต็มไปด้วยผู้ใหญ่ในท้องถิ่น ในทางทฤษฎีแล้วจึงเป็น “ร้านที่ดีที่สุด” ของที่นี่ แต่ในความเป็นจริงเป็นเหมือนร้านกาแฟที่ดูขลังๆ ในอำเภอชายแดนประเทศไทย ดีแต่ว่ามีอนันมีปลาสดๆ ที่เจ้าภาพมาได้มาจากแม่น้ำดำ แม่น้ำสำคัญที่ปัจจุบันมีเขื่อนกั้นกั้นผลิตกระแสไฟฟ้าอยู่ เมื่อรู้จักคุ้นเคยกันดีผ่านสุราและอาหารแล้ว พวกเรากลับมาที่พักของอำเภอ ซึ่งอยู่ใกล้กับห้องทำงานของอำเภอ พี่หว่านเดิม (นามสมมุติ) เจ้าหน้าที่อาวุโส (แต่ยังหนุ่มอยู่) ของอำเภอเชื้อเชิญพวกเราไปดื่มดื่มน้ำที่ห้องรับแขก คราวนี้ดื่มเหล้าดีกว่าเดิม เป็นเหล้าที่กลั่นพิเศษของถิ่นนี้เองโดยเฉพาะ สักพักบรรดาผู้ใหญ่หลักผู้ใหญ่ที่มาพร้อมกับคณะผมจึงหลบไปนอนกันหมด ครูแสงก็มาดื่มน้ำไปพักผ่อนเสียเกรงจะเมาไม่เป็นท่า ผมเองเริ่มคิดลมแล้วและเห็นเป็นโอกาสดีที่จะได้แลกเปลี่ยนกับเจ้าหน้าที่ผู้จะเป็นผู้เป็นหัวเรี่ยวหัวแรงสำคัญของโครงการนี้ และจะทำหน้าที่สอนสื่อใต้เองด้วย จึงพยายามทำเป็นคอบแข็งอดใจดื่มเหล้าคุยกับเจ้าภาพต่อ

ผมสนทนากับพี่เดิมด้วยภาษาเวียดนามเป็นส่วนใหญ่ เพราะไม่สามารถเข้าใจภาษาไทยถิ่นที่พี่เดิมพูดได้ พี่เดิมเองก็ดูจะฟังผมพูดสำเนียงแบบไทดำไม่ค่อยถนัดนัก พี่หว่านเดิมหยิบหนังสือท้องถิ่นตามใจมาให้ผมดูด้วยความภาคภูมิใจ ว่าที่นี่มีหนังสือเก่าของตัวเอง มีเล่มหนึ่งที่เดิมว่าเป็นหนังสือ Tam Quoc (สามก๊ก) เป็นหนังสือแปลมาเป็นภาษาไทยถิ่นนี้ เขียนด้วยอักษรไทถิ่นนี้ พี่เดิมเอาออกมาอวดแล้วกล่าวว่า “ดูสิว่าหนังสือเมืองนี้สวยแค่ไหน” จากนั้นพี่เดิมก็หยิบหนังสือที่มีชื่อพี่เดิมเป็นผู้แต่ง ตั้งแต่ปี ค.ศ. 2002 ขึ้นมา เป็นแบบเรียนสอนหนังสือไทที่พี่เดิมเขียนไว้ตั้งแต่ปีก่อน เพื่อเตรียมใช้สอนในโอกาสนี้เอง ผมเห็นแล้วบอกได้ทันทีว่าเป็นสื่อใต้เขียนแ่ง (1962 – 1969) แบบเดียวกับที่โครงการไทศึกษาฯ เล่นอ พริกๆ ดูตั้งแต่หน้าแรกก็สังเกตเห็นได้แล้ว ว่ามีการใช้อักษรและวรรณยุกต์ตามสำเนียงที่แตกต่างกับไทดำ พี่เดิมนั่งอธิบายให้ผมฟังเล็กน้อยเรื่องการผันวรรณยุกต์ แต่ด้วยความไม่คุ้นเคยผมเองจึงยังฟังยังไม่ค่อยเข้าใจกันแน่ ผิดไปจากระบบที่ผมเรียนแบบไทดำไปหมด ผมพลิกไปหน้าท้ายๆ ที่มีการยกตัวอย่างวรรณกรรมมาแนะนำเป็นแบบฝึกหัดอ่าน เป็นวรรณกรรมที่ไม่คุ้นเคย ไม่เห็นมีวรรณกรรมเอกที่ผมคุ้นเคยอย่างโสจุสสอนสาว

แล้วพี่เดิมก็หยิบเอกสารขึ้นมาอีกชิ้นหนึ่ง เป็นแบบเรียนที่ผมช่วยคัดลอกให้โครงการไทศึกษานั่นเอง ผมไม่ได้บอกพี่เดิมนั่นเป็นลายมือผมเอง พี่เดิมวิจารณ์หลายจุด ว่าใช้สอนไม่ได้ จุดสำคัญที่สุดเลยคือท่านว่าแบบเรียนของโครงการฯ ผิดตรงการออกเสียงตามสำเนียงตามใจ แต่พี่เดิมว่า อย่างไรเสียก็ต้องยอมรับ เพราะบรรดานักวิชาการของโครงการฯ เป็นผู้อาวุโส มีประสบการณ์มาก มาจากส่วนกลาง แต่อันที่จริงพวกที่นี้เองไม่สามารถยอมรับทั้งหมดโดยไม่แก้ไขได้ ผมกับพี่เดิมคุยกันตั้งแต่ 4 ทุ่ม จนถึงเที่ยงคืนจึงมีคนโทรศัพท์มาตามพี่เดิม เข้าใจว่าเป็นภรรยาพี่เดิม

³² ไม่เหมือนกับภาพปรกครองท้องถิ่นในประเทศไทย ในเวียดนามรัฐบาลท้องถิ่นมีอิสระในการตัดสินใจในขอบเขตที่กว้างกว่ารัฐบาลท้องถิ่นไทย การตัดสินใจว่าจะเรียนอักษรใดหรือไม่ อย่างไร จึงเป็นอำนาจที่รัฐบาลท้องถิ่นสามารถกำหนดเองได้ หากไม่ขัดกับรัฐธรรมนูญและกฎหมายอื่นๆ

โทรมาตาม ผมจึงลาไปนอน กังวลอยู่เหมือนกันว่าเช้าวันรุ่งขึ้นจะไหวไหม เพราะต้องตื่น 7 โมงเช้าเพื่อเตรียมตัวก่อน พิธีเปิดชั้นเรียนจะเริ่มเวลา 8 โมง

พิธีเปิดเต็มไปด้วยการนำเสนอความเห็นอย่างเป็นทางการของผู้หลักผู้ใหญ่ เป็นพิธีการที่มีทั้งสีสันคลุกเคล้ากันทั้งการอ่านรายงานสรุป การนำเสนอความเห็นทำนองบทความวิชาการ การแสดงบนเวทีที่มีทั้งขับร้องและระบำสำหรับวัตถุประสงค์ของการเรียนสื่อได้ ทุกคนเสนอความเห็นสอดคล้องกัน ว่ามีสาระสำคัญอยู่ที่การนำไปใช้บนที่กบรรดาองค์ความรู้ ขนบธรรมเนียม และวรรณกรรมของท้องถิ่น นักวิชาการจากส่วนกลางท่านหนึ่งกล่าวอย่างมีพลังว่า ภาษาไทยและอักษรไทยนี้แหละที่จะมีคุณค่าพิเศษ ไม่ใช่ภาษาเวียดนาม ภาษาอังกฤษ หรือภาษาต่างชาติอื่นๆ สิ่งที่มีอยู่ในภาษาและอักษรไทยนี้แหละที่จะทำให้คนชาติอื่นในโลกยอมรับเรา และที่เราจะนำเสนออะไรใหม่ๆ ให้กับโลก หากจะถามว่าภาษาและอักษรไทยมีค่าเพียงไร อย่างน้อยที่สุดปัจจุบันมีคนต่างชาตินานั่งเรียน ไม่ใช่เพื่ออ่านออกเขียนได้เท่านั้น แต่เพื่อทำปริญญาเอกทีเดียว

จนมาถึงบทนำเสนอของเจ้าหน้าที่จากกระทรวงศึกษาธิการ มีสาระที่น่าสนใจควรกล่าวไว้ในที่นี้หลายประการ เจ้าหน้าที่ท่านกล่าวถึงการที่ปัจจุบันรัฐบาลกำลังกลับมาให้ความสำคัญกับการเรียนการสอนภาษาและอักษรชนกลุ่มน้อยกันอีกครั้ง ทั้งนี้ไม่ใช่เพื่อผลทางการศึกษาเท่านั้น แต่การสอนภาษาและอักษรชนกลุ่มน้อยหวังผลทางการเมืองด้วย อย่างไรก็ตามเจ้าหน้าที่กระทรวงฯ กล่าวว่าทางกระทรวงฯ เองยังไม่พร้อมที่จะทำเป็นการศึกษาในระบบโรงเรียนอย่างกว้างขวาง เนื่องจากประสบปัญหาสำคัญคือเรื่องการเลือกชุดตัวอักษร และภาษาหรือสำเนียงมาตรฐานของอักษรชนกลุ่มน้อย อย่างไรก็ตามขณะนี้กระทรวงฯ กำลังดำเนินการสอนอักษรและภาษาชนกลุ่มน้อยอยู่อย่างน้อย 7 ภาษา กล่าวถึงกรณีภาษาไทย นักวิชาการกระทรวงฯ เสนอความเห็นว่

ปัญหาที่สำคัญคือหากทุกๆ ถิ่นยังไม่สามารถยอมรับได้ว่าจะใช้ตัวอักษรชุดใด สำเนียงถิ่นใดเป็นมาตรฐาน กระทรวงฯ ก็ไม่สามารถดำเนินการอย่างไรได้ เพราะหากไม่มีการยอมรับอักษรและสำเนียงมาตรฐาน แบบเรียนในโรงเรียนจะใช้อักษรและสำเนียงใด

กล่าวได้ว่า ในช่วงที่มีการรื้อฟื้นสื่อได้ในปัจจุบัน ชุมชนการใช้ภาษา อักษร และวรรณกรรมไม่ได้อยู่ในลักษณะเดียวกับในระบะที่มีการเรียนการสอนสื่อได้ กล่าวคือ การทำให้เป็นมาตรฐานเป็นสิ่งที่ไม่เข้มข้นเท่าในระบะก่อน มีความอดทนยอมรับต่อความแตกต่างของสำเนียงมากขึ้น และการตัดสินใจในการใช้ภาษา อักษร และสำเนียงอยู่ในการตัดสินใจของท้องถิ่นมากขึ้น อย่างไรก็ตาม ความเป็น "ท้องถิ่น" ไม่ใช่สิ่งที่ชัดเจนตายตัว หรือเป็นด้านตรงข้ามของ "ส่วนกลาง" เสมอไป การรื้อฟื้นสื่อได้เป็นกระบวนการที่เต็มไปด้วยการต่อรองกันของ "ท้องถิ่น" ระดับต่างๆ ดังตัวอย่างเรื่องราวการสอนสื่อได้ที่แหงหวาและหว่าบิ่ง การที่คนไทที่นั่น ซึ่งพูดสำเนียงและมีอักษรใช้ของท้องถิ่นอยู่แล้ว แต่กลับมาเลือกเรียนอักษรที่มีที่มาจากสำเนียงและอักษรถิ่นอื่น แสดงความสัมพันธ์ของท้องถิ่นต่างๆ ในหลายลักษณะ

ประการแรก สำหรับตัวท้องถิ่นเอง การร่วมมือกับนักวิชาการส่วนกลางเป็นการยกระดับท้องถิ่นให้ได้รับการยอมรับในระดับที่สูงขึ้น แทนที่จะใช้อักษรที่ติดอยู่กับถิ่นตนเท่านั้น อักษรใหม่มีพื้นที่ในระดับกว้างกว่า เป็น "ท้องถิ่น" อีกระดับที่ไกลจากเพียงถิ่นของสำเนียงดั้งเดิม นำไปสู่ความทัดเทียมกับถิ่นอื่น โดยเฉพาะถิ่นไทดำ ที่เคยได้รับฐานะสูงเป็นเขตปกครองตนเองและได้ใช้ภาษาและอักษรได้อย่างกว้างขวางมาก่อน ประการที่สอง สำหรับกลุ่มอำนาจในท้องถิ่นเอง เป็นไปได้อีกเช่นกันว่าการนำอักษรชุดใหม่เข้ามาในชุมชนที่มีอักษรใช้อยู่แล้ว เป็นการต่อรองกันของอำนาจในท้องถิ่นด้วยตนเอง ระหว่างกลุ่มอำนาจเก่า คนรุ่นเก่าที่ยังต้องการให้มีการใช้อักษรเดิมของท้องถิ่น กับคนรุ่นใหม่ ที่เห็นว่าอักษรใหม่เป็นอักษรที่มีอนาคตข้างหน้ากว่า ประการที่สาม ดูเหมือนจะเป็นการผลักดันของนักวิชาการจากส่วนกลาง ในอันที่จะเลือกชุดตัวอักษรที่ดูเป็นวิทยาศาสตร์ เป็นกลางจากท้องถิ่น การนำอักษรที่มีที่มาจากสื่อได้เปี่ยนแปลง (1962 – 1969) ในอดีตก้าวออกมาจากเพียงถิ่นไทดำ ผลักดันจนได้รับการยอมรับข้ามถิ่น เป็นการเพิ่มอำนาจต่อ

รองให้กับกลุ่มนักวิชาการในส่วนกลาง ที่จะเสนอให้รัฐบาลส่วนกลาง เช่น กระทรวงศึกษาฯ ยอมรับการใช้สื่อได้ให้กว้างขวางดังเดิม ประการที่สี่ ในฝ่ายของรัฐบาลกลาง การสอนสื่อได้ให้กับเจ้าหน้าที่เป็นส่วนหนึ่งในกระบวนการลดแรงกดดันจากท้องถิ่น ซึ่งมีมาจากชนกลุ่มน้อยกลุ่มต่างๆ ทั่วประเทศ ทั้งนี้ปัญหาความขัดแย้งในพื้นที่สูงภาคกลางเมื่อปี ค.ศ. 2000 เป็นส่วนสำคัญที่ทำให้รัฐบาลกลางเพิ่มความสำคัญกับภาษาและอักษรชนกลุ่มน้อย ประการที่ห้า อิทธิพลข้ามรัฐชาติของชุมชนพลัดถิ่น เป็นอีกแหล่งหนึ่งขององค์ความรู้ที่มีส่วนสำคัญในการก่อตัวขององค์ความรู้ทั้งในท้องถิ่นและส่วนกลาง แม้ว่าอิทธิพลจะยังไม่เห็นชัดเจนนักในกรณีของการจัดการเรียนสื่อได้ที่หว่าบิ่ง แต่การเอาชื่อคนแต่งเอกสารที่มีแหล่งพำนักอยู่นอกประเทศ เป็นสิ่งที่น่าสังเกตอย่างยิ่ง ว่ารัฐอาจจะเห็นวามยังไม่ถึงจุดที่จะยอมรับการเข้ามาของชุมชนพลัดถิ่นในบางลักษณะ

เดือนกันยายน พ.ศ. 2547 ผมกลับไปตามเจิวอีกครั้งในพิธีปิดชั้นเรียนสื่อได้ คราวนี้ลำบากกว่าเดิมมากนัก เพราะนั่งรถประจำทางไป รถเป็นแบบ “แซ่หว่าง” คือ คันใหญ่ๆ สามารถเอานมูเห็ดเปิดไถ่ขึ้นมาได้ และคนแน่นเต็มจนผมต้องยืนเกือบตลอดเส้นทาง มีช่วงหนึ่งรถไถ่เขาจนเครื่องร้อน หนักรถเริ่มมีควันพุ่งขึ้นมาจากกรุ๊ปหนึ่ง ไม่ทราบเอาไว้ทำอะไร จนกระทั่งสักพักหนึ่งไม่นานนักเริ่มมีน้ำร้อนพุ่งออกมากรวกับภูเขาไฟ ผมถึงรู้ว่ารู้นั้นคงมีไว้ระบายทั้งไอร้อนและน้ำร้อน อย่างไรก็ตาม เนื่องจากมาราวนี้มากับฮ่ากมิง (นามสมมุติ) คนคุ้นเคยในท้องถิ่นเอง จึงได้ไปพบกับอาห่ากมิง (นามสมมุติ) ท่านอายุราว 60 ปีได้ อาสิงไม่เพียงศึกษาอักษรและวรรณคดีตามเจิวจนแตกฉาน มีหนังสือเก่าสะสมไว้ศึกษาเต็มไปหมด และเคยเปิดชั้นเรียนสอนอักษรท้องถิ่น ท่านยังขับได้ไพเราะและเล่นเครื่องดนตรีท้องถิ่นได้อีกหลายประเภท พอดิวันที่ผมไปพบท่าน อาสิงมีคนคุ้นเคยมาเยี่ยมอีก 2 คน เป็นคนรุ่นเดียวกับท่าน พอผมชวนสนทนาถึงเรื่องการสอนสื่อได้ของทางอำเภอ ผู้เฒ่าทั้งสามติดตรงโน้นตรงนี้ และไม่ค่อยอยากสนทนาด้วย อาสิงหยิบหนังสือออกมาจากตู้อย่างระมัดระวัง ยื่นให้ผมดูทีละน้อยๆ จนเมื่อท่านเห็นว่าดูเหมือนผมจะได้เรียนสื่อได้มาบ้างจริงๆ จึงค่อยๆ เอาออกมาเรื่อยๆ พอผมเริ่มพลิกหนังสือเก่าที่เขียนด้วยอักษรไทท้องถิ่นตามเจิวทีละเล่ม พยายามอ่านออกเสียงตามสำเนียงไต่คำที่ผู้คุ้นเคย อ่านออกบ้างไม่ออกบ้าง แต่บรรดาผู้เฒ่าชอบใจมาก หาเหล้ายาอย่างดื่มด่ำดื่มกันไป คุยกันไป เปิดหนังสือขบไปสดๆ พร่ำๆ กับฟังท่านองแคนและปี่ที่ผู้เฒ่าอีกท่านบรรเลงประกอบกันไป ผมได้แต่นั่งยิ้มอึ้งๆ แต่ก็ระคนกับเสียดาย เก่งว่าจะไม่มีใครรู้จักชีวิตที่มีรสชาติของหนังสือไทถิ่นตามเจิว ในลักษณะที่บรรดาผู้เฒ่า มิ่งผู้นำทางผมมา และผมเองกำลังเสพอยู่ขณะนี้

ก๊ิ่นเผื่องดือเอื้อยเชื้อยเผื่องนั้ (คนถิ่นใดเอื้อนท่านองถิ่นนั้น): สื่อได้ในท้องถิ่นกับท้องถิ่นของสื่อได้

ระหว่างอยู่เวียดนามผมถามตนเองเสมอ ว่านอกจากนักวิชาการส่วนกลางและท้องถิ่นแล้ว ปัจจุบันจะยังมีคนใช้สื่อได้อยู่อีกหรือไม่ ใช้อย่างไรบ้าง ผมเกือบจะสรุปไปแล้วว่าสื่อได้ไม่ใช่สิ่งจำเป็นสำหรับชาวบ้าน เป็นสิ่งฟุ่มเฟือยของสังคมไต้ในเวียดนามปัจจุบัน และสงสัยว่าการรื้อฟื้นการใช้สื่อได้จะมีที่ทางอย่างไรในสังคมไต้ปัจจุบัน จะตอบสนองความต้องการของผู้ไต้ได้อย่างไร

ผมมีโอกาสได้ไปร่วม “กินเจียง” (ฉลองปีใหม่) กับชาวบ้านบ้านเหนือ (ชื่อสมมุติ) ในเขตชนบท ชานอำเภอเมืองจังหวัดเซอนลาสองครั้ง เมื่อปลายเดือนมกราคมพ.ศ. 2546 ครั้งหนึ่งและกลางเดือนมกราคม พ.ศ. 2547 อีกครั้งหนึ่ง การฉลองปีใหม่ของชาวบ้านมีรูปแบบคล้ายๆ กัน กล่าวคือแต่ละเรือนฉลองกันเองในครัวเรือน ซึ่งมีทั้งเรือนที่ประกอบพิธี “หลอ” หรือการเชิญผีบรรพบุรุษมากินข้าวกินเหล้าร่วมกับญาติมิตร และเรือนที่เพียงเชิญญาติมิตรมาพบปะกัน การพบปะกันมีการกินอาหาร อวยพร สนทนา ขบร้องกัน และที่ขาดไม่ได้เลยคือดื่มเหล้า กินเจียงจึงเป็นเวลาที่บ้านทั้งสนุกสนานและเหน็ดเหนื่อยกันไปทุกคน ทุกคนขึ้นเรือนโน้นลงเรือนนี้กันไปตลอดเกินกว่า 10 วัน ในปัจจุบันมีการเพิ่มพิธีกรรมคล้ายพิธีฉลองปีใหม่ของคนเวียดนามเข้าไป คือการจัดให้ผีบรรพบุรุษในวันแรกของปีใหม่

ตามปฏิทินจันทรคติ อีกสิ่งที่น่าจะเป็นการเพิ่มเข้าไปโดยการส่งเสริมของรัฐบาล คือการจัดพิธีเฉลิมฉลองร่วมกันของหมู่บ้าน ทุกหมู่บ้านที่ผมรู้จัก เลือกวันใดวันหนึ่งในช่วงกินเจจึงจัดงานนี้ อันประกอบไปด้วยการประชุมสรุปผลสำเร็จของการพัฒนาในปีที่ผ่านมา แล้วตามมาด้วยการแสดงขับและฟ้อนโดยชาวบ้านที่มาฝึกเป็นนักแสดงสมัครเล่น จากนั้นจึงมีการดื่ม “เหล้าสา” (สุล่าสา) เป็นเหล้าหมักที่ร่วมกันดูดจากไผ่ ในทางทฤษฎีแล้วจึงเป็นการจบลงด้วยอาหารมีนเมาของทุกๆ คนที่มาร่วมพิธีกรรม

ปีที่ผมไปร่วมงานกินเจครั้งแรกอากาศหนาวมาก ฟ้าครีมีในวันที่มีพิธีกรรมรวมของหมู่บ้าน ผมนั่งชมการแสดงกลางแจ้งของบรรดาชาวบ้านบ้านเหนือ อย่างตั้งใจพร้อมๆ กับคอยจ้องนาฬิกาว่าจะถึงเวลาที่จะไปดูชาวบ้านเรือนหนึ่งจัดพิธีลมหอหรือยัง พิธีลมหอสำคัญสำหรับผมเพราะว่าในพิธีจะมีการอ่านรายชื่อบรรพบุรุษที่เขียนใน “โศผีเอื้อน” (หนังสือผีเรือน) พอดีระหว่างการแสดงมีบทขับบทหนึ่งฟังดูน่าสนใจมาก เป็นบทขับว่าด้วยการกินเหล้าของชาวบ้านในเทศกาลกินเจ จึงเจ้าของบทขับตั้งชื่อง่ายๆ ว่า “กินเจอย่าบ้าเหล้า” (ฉลองปีใหมอย่าบ้าเหล้า)

หลังเพลงขับกับการแสดงอีกสองสามชุด ผมรีบวิ่งไปบ้านที่ประกอบพิธีลมหอ ทันเวลาได้เห็นหมอผู้เฒ่าเรือนจ่ามาประกอบพิธีอ่านรายชื่อในโศผีเอื้อน แต่ได้ยินเพียงไม่ถึงห้านาที พิธีก็จบแล้ว ไม่ทันได้ฟังว่าหมอว่าความว่าอะไรบ้าง เพียงได้เห็นการจัดพานอาหารให้ผี และตัวโศผีเอื้อนซึ่งเป็นรายชื่อคน เขียนด้วยสื่อได้กับอักษรแห่งชาติเวียดนามบนกระดาษจดงานนักเรียน เพียงแผ่นเดียวเท่านั้น ไม่เห็นหมอป้อนอาหารหรือเหล้าให้ผีผ่านช่องที่เจาะไว้ตรงมุมเรือนที่เรียกว่า “กอลอห่ง” อันที่จริงเรือนนี้ก็ไม่มีกอลอห่งด้วยซ้ำ ผมผิดหวังกับพิธีลโมนิดหน่อย “เพราะไม่เป็นไปตามที่คาดว่าชาวบ้านควรจะจัด” กระทั่งได้รู้ว่าผู้ที่แต่งเพลงกินเจอย่าบ้าเหล้าเป็นภรรยาของน้าลู่วันฮัก (นามสมมุติ) คนที่เป็น “น้องน้า” (น้องน้า) ของเจ้าเรือน น้าฮักจึงอยู่ในฐานะแขกผู้ใหญ่ที่สุดรองจาก “หมอ” ผู้ประกอบพิธีวันนี้ ผมจึงไม่ค่อยสนใจเรื่องลมหอที่เรือนนี้นัก กลับใจจดใจจ่อที่จะไปพบภรรยาน้าฮักมากกว่า อยากรู้ว่าท่านเขียนเพลงขับด้วยอักษรอะไร

เมื่อพิธีการต่างๆ ทั้งการเลี้ยงผีและการเลี้ยงคนจบลง น้าฮักขออนุญาตเจ้าเรือนพาผมไปเที่ยวที่เรือนท่าน ผมจึงได้พบน้าลู่ก๊วย (นามสมมุติ) ผู้แต่งเนื้อความขับกินเจอย่าบ้าเหล้า น้าเสียงอายุประมาณปลาย 40 ปีปัจจุบันทำไร่ทำนาทำสวนและเป็นแม่บ้าน ท่านเป็นผู้หนึ่งที่มีส่วนร่วมใน hoi phu nu (สมาคมสตรี) ของหมู่บ้านอย่างแข็งขัน น้าเสียงเข้าเรือนไปหยิบสมุดบันทึกส่วนตัวมาเปิดให้ดู ผมตลึงที่ได้เห็นว่าน้าเสียงเขียนเพลงของเธอด้วยสื่อได้ เนื้อเพลงยาว 29 บรรทัด เขียนด้วยปากกาหมึกแห้งลูกกลิ้ง ลายมือหวัด แต่เรียกได้ว่าเขียนเป็นระเบียบ ตัวอักษรเป็นแบบที่ใกล้เคียงกับ “สื่อได้เก่า (ก่อน 1953)” แต่ลายมือคล้ายกับ “สื่อได้โลงเลียน (1953 – 1956)” มากกว่า ผมจึงพออ่านได้ แต่ก็อ่านยากเพราะไม่มีเครื่องหมายวรรณยุกต์ ไม่แบ่งแยกอักษรบางตัวชัดเจน และมักสลับเสียงอักษรต้นบางตัวเช่น “หล” เป็น “ด” ต่ำ และ “หว” เป็น “บ” ต่ำ ผมขอน้าเสียงถ่ายรูปแบบทาบไว้ โดยที่ยังไม่มีโอกาสได้สนทนากันได้ ให้ท่านอธิบายความหมายของคำแต่ละคำ ผมเก็บรูปถ่ายบทขับนั้นไว้จนกระทั่งปลายเดือนตุลาคมพ.ศ. 2547 โอกาสจึงอำนวยให้ขึ้นไปเขื่อนลา และได้มีเวลาสนทนากับน้าเสียงและน้าฮักนานๆ ผมถามถึงความหมายของเนื้อเพลง เนื้อหาเป็นการดักเตือนผู้คน ว่าฉลองปีใหม่มันเป็นสิ่งดี และที่ขาดไม่ได้คือการกินเหล้า แต่ควรกินให้พอดี ไม่เช่นนั้นผลเสียจะมีหลายอย่าง และกลายเป็นการทำลายสาระสำคัญของการฉลองกัน พบปะกัน อวยพรกันของญาติมิตรในเทศกาลปีใหม่ นอกจากบทขับนี้ ผมพบว่าน้าเสียงแต่งบทขับความยาวขนาดเดียวกันนี้ไว้อีกมากมาย เป็นสิบๆ บท แทบทั้งหมดของบทขับแต่งด้วยสื่อได้

(รูปแบบทาบ)

ผมพยายามค้นหามานาน ว่ายังมีการส่งจดหมายที่เขียนด้วยสื่อใต้หรือไม่ แต่นึกไม่ถึงว่าจะได้มาพบโดยบังเอิญเมื่อต้นปีพ.ศ. 2547 ที่บ้านใต้ (นามสมมุติ)หมู่บ้านชนเมืองเซอนลา ระหว่างกำลังนั่งสนทนาเรื่องการใช้สื่อใต้อยู่กับยากัวกิไฮ (ชื่อสมมุติ) ยาไฮผู้เฒ่าอายุกว่า 75 ปีผู้เป็นผู้นำของหมู่บ้านคนหนึ่ง มีจดหมายฉบับหนึ่งส่งมา ลูกชายยาไฮซึ่งไปทำงานอยู่เมืองอื่นและกลับมาเยี่ยมมารดาตอนปีใหม่ นำจดหมายมายื่นให้พร้อมกับบอกว่า “นี่ไงสื่อใต้” ยาไฮยื่นจดหมายมาให้ผม เพราะท่านทราบว่าผมอ่านได้และขณะนั้นท่านก็ไม่มีแว่นจึงขอให้ผมอ่านให้ฟัง เป็นจดหมายที่เพิ่งส่งมาจริงๆ ลงวันที่ 12 มกราคม 2547 ส่งมาจากเตียนเบียนผู้ เจ้าหน้าที่ของเป็นภาษาเวียดนาม ในจดหมายมีวงเล็บระบุภาษาเวียดนามอยู่เพียงคำว่า khach san (โรงแรม) และหน่วย km (กิโลเมตร) นอกนั้นเขียนด้วยอักษรไทหมด ผมอ่านได้ไม่คล่องนัก เพราะไม่มีเครื่องหมายวรรณยุกต์ ลายมือสวยพอควร เขียนแบบ “สื่อใต้เก่า (ก่อน 1953)” แต่ก็ปรับปรุงให้ตัวห่างกันมากกว่าสื่อใต้เก่าแท้ๆ คำห่างกัน มีช่องไฟเมื่อจบบรรทัด และแยกแยะตัว “ม” กับตัว “น” ชัดเจนในหลายๆ คำ เรียกได้ว่าใกล้เคียงกับ “สื่อใต้โลงเลื่อน (1953 – 1956)” มาก ใช้ปากกาถูกลิ้นเขียนลงบนกระดาษสมุดจดงาน ขนาดเท่าสมุดจดงานนักเรียน เนื้อหายาวราว 30 บรรทัด เป็นการถามข่าวคราว เล่าเรื่องราวในครอบครัว อวยพรปีใหม่ ผมรู้สึกตื่นเต้นมากที่ได้จับและอ่านจดหมายที่เขียนด้วยสื่อใต้ ส่งให้กันระหว่างคนที่อยู่ในประเทศเวียดนามปัจจุบัน

อันที่จริงผู้ใต้ส่วนใหญ่ที่อยู่ในเขตเมืองหรือใกล้เมือง อย่างเช่นชนเมืองเซอนลา มักมีความสามารถในการสลับภาษาไปมาระหว่างภาษาไทดำกับภาษาเวียดนามขณะที่กำลังสนทนาได้อย่างน่าทึ่ง เรียกได้ว่าคนใต้ที่อยู่ในเขตเมืองหรือใกล้เมืองและที่ยังรู้ภาษาใต้ดี พูดสลับไปมาสองภาษาได้อย่างเป็นธรรมชาติมาก จนราวกับทั้งสองภาษาเป็นภาษาเดียวกัน แต่ไม่ได้หมายความว่าผู้คนจะติดต่อสื่อสารกันด้วยอักษรแห่งชาติเวียดนาม หรือแต่งบทขับด้วยอักษรแห่งชาติ ทำไมผู้คนยังต้องการสื่อสารกันด้วยภาษาใต้ และทำไมการใช้อักษรใต้จึงยังมีบทบาทหรือจะกลับมามีบทบาทสำคัญหากมีการรื้อฟื้นการใช้กันอย่างจริงจัง การทำความเข้าใจในความสัมพันธ์ของการใช้ภาษาเวียดนามและภาษาใต้ในสังคมชาวใต้ในปัจจุบันน่าจะช่วยตอบคำถามดังกล่าวได้บ้าง

ทุกครั้งที่เราไปมีส่วนร่วมอยู่บทสนทนา ผมมักพยายามที่จะจับแบบแผนของการสลับภาษา ว่าเมื่อไรที่ผู้คนใช้ภาษาเวียดนามเมื่อไรใช้ภาษาใต้ ผมพบแบบแผนคร่าวๆ ว่า ประการแรก ในแง่กลุ่มชาติพันธุ์ แน่นอนว่าหากคู่สนทนาชาวใต้ไม่แน่ใจว่าเราเป็นผู้ใต้หรือเปล่า เขาจะใช้ภาษาเวียดนามเป็นลำดับแรก กับคนต่างสัญชาติก็เช่นเดียวกัน ในแง่ภาษาเวียดนามถูกใช้ในฐานะที่เป็นภาษากลางระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ ประการที่สอง ในแง่เนื้อหาหรือเรื่องราวกับการสลับภาษา พบว่าเรื่องราวที่เป็นการเมือง เศรษฐกิจ หรือเรื่องอะไรที่มีความสมัยใหม่ มีศัพท์เทคนิค ภาษาเวียดนามจะมีบทบาทสำคัญ ในทางตรงกันข้าม เรื่องราวที่เป็นความสัมพันธ์ระหว่างบุคคล เครือญาติ หรือในชุมชนหมู่บ้าน ภาษาใต้จะมีบทบาทสำคัญ ปัจจุบันนี้การใช้สื่อใต้จึงมีส่วนสำคัญในระดับของความสัมพันธ์ระดับชุมชนและเครือญาติ ประการที่สาม ความแตกต่างของโอกาสก็มีความสัมพันธ์กับการสลับภาษา แน่นอนว่าโอกาสที่เป็นทางการแม้ว่าคนในที่ประชุมร้อยทั้งร้อยเป็นผู้ใต้ ก็ยังมักใช้ภาษาเวียดนาม ประการที่สี่ คนใต้ในเขตเมืองหรือใกล้เมืองจะสลับภาษาเวียดนามและภาษาใต้ได้ดีกว่าคนใต้ในเขตชนบท ในแง่จำนวนประชากรแล้ว ผมเดาว่าประชากรในเขตชนบทน่าจะมากกว่า 70 % ในเขตเมืองเองส่วนใหญ่คนที่สลับภาษาใต้ดีมักเป็นคนในวัยกลางคนอายุ 30 – 50 เป็นคนกลุ่มที่ติดต่อกับใกล้ชิดกับทั้งคนรุ่นเก่าที่มักใช้ภาษาใต้และคนเวียดนาม ยกเว้นคนรุ่นเก่าอายุกว่า 60 ปีบางคนที่เป็นชนชั้นในสังคม ได้ติดต่อกับคนเวียดนามมาตั้งแต่ยังเป็นวัยรุ่น จากการสนทนากับครูที่สอนเด็กใต้ในชนบทห่างไกล ทุกคนกล่าวว่ามีความลำบากในการสอนมาก เพราะเด็กรู้ภาษาเวียดนามน้อยมาก แต่บทเรียนและแบบเรียนเป็นภาษาเวียดนามหมด ครูในที่ห่างไกลจึงต้องสอนทั้งสองภาษาคือเวียดนามและใต้ไปพร้อมๆ กันก่อนระยะหนึ่ง

เพราะฉะนั้นประชากรที่สลับภาษาได้คล่องจริง ๆ น่าจะเป็นประชากรส่วนน้อย การใช้ภาษาได้จึงยังมีความสำคัญอย่างยิ่งในชุมชนชาวไต และหากชาวบ้านเหล่านี้รู้สือไต การใช้สือไตก็น่าจะมีบทบาทสำคัญในการสื่อสาร โดยเฉพาะอย่างยิ่งใน “ท้องถิ่น” ที่เป็นกลุ่มชาติพันธุ์ไต ในชนบทธรรมเนียมและการใช้วรรณคดีแบบผู้ไต ในความสัมพันธ์แบบเครือญาติ ในสังคมหมู่บ้านสังคมชนบท และในโอกาสที่มีการพบปะกันอย่างไม่เป็นทางการ อย่างไรก็ตาม ที่สำคัญคือการที่นักวิชาการทั้งจากส่วนกลางและในท้องถิ่น รัฐบาลส่วนกลาง และองค์กรระหว่างประเทศที่จะก้าวเข้ามาเป็นผู้ดำเนินการรื้อฟื้นสือไต จำต้องเข้าใจธรรมชาติขององค์ความรู้เกี่ยวกับสือไตและการใช้สือไตดังกล่าว

เมื่อมองย้อนกลับไปยังกระบวนการเปลี่ยนแปลงทั้งหมด จะเห็นได้ว่าสือไตเป็นองค์ความรู้ท้องถิ่นที่มีบทบาทในสังคมผู้ไตมาตลอด โดยเฉพาะอย่างยิ่งในระบอบของการก่อสร้างสร้างชาติตั้งแต่หลังประเทศเปลี่ยนแปลงการปกครองในคริสต์ทศวรรษ 1940s เป็นต้นมาถึงปัจจุบัน หลังการเปลี่ยนแปลงการปกครอง ดูเหมือนว่าจะมีความพยายามสร้างเอกภาพ ลดความหลากหลายให้กับสือไต แต่ความพยายามดังกล่าวล้มเหลว ทั้งนี้ด้วยพลังของความหลากหลายของชนกลุ่มย่อยและวัฒนธรรมย่อย ที่ท้าทายการสร้างมาตรฐานให้กับสือไต ในแง่ที่แทนที่จะเป็นว่าท้องถิ่นย่อยๆ หรือกลุ่มวัฒนธรรมย่อยๆ เหล่านี้จะค่อยๆ ถูกกลืนกลายโดยวัฒนธรรมกลุ่มใหญ่ หรือถูกผลักดันให้ตกไปเป็นชายขอบ ในทางตรงกันข้าม ท้องถิ่นหรือวัฒนธรรมย่อยๆ เหล่านี้กลับแสดงบทบาทอย่างทรงพลังในกระบวนการก่อตัวของรัฐชาติสมัยใหม่ แทนที่กระบวนการในการจัดการกับความรู้เรื่องสือไตและการใช้สือไตจะนำไปสู่การเป็นมาตรฐาน ในปัจจุบันเรากลับเห็นความหลากหลายและกว้างขวางของการใช้และรื้อฟื้นสือไต การต่อรองระหว่างท้องถิ่นกับส่วนกลาง ระหว่างท้องถิ่นด้วยกันเอง และภายในท้องถิ่นเอง เติบโตด้วยสีสันและรายละเอียดอันซับซ้อน และกระบวนการอันซับซ้อนดังกล่าวก็น่าจะยังคงดำเนินสืบเนื่องต่อไป จึงยังไม่อาจสรุปได้ง่ายๆ ว่าทิศทางของการจัดการต่อองค์ความรู้ของการใช้สือไตจะเป็นไปในทางกำจัดความหลากหลายและผลักดันให้สือไตไปจนมุม

บรรณานุกรม

- Anderson, Benedict. 1992. *Imagined Community: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Ban chap hanh Dang, bo Dang cong san Viet Nam Tinh Son La. 1994. *Lich su Dang bo Tinh Son La: tap II (1954 – 1975)*. (ประวัติศาสตร์พรรคฯ จังหวัดเซอนลา: ตอนที่ 2) Ha Noi: Chin tri Quoc gia.
- Ban tuyen giao Tinh uy Son La. 2000. *Cach Manh Thang Tam nam 1945 o Son La*. (การปฏิวัติในเดือน 8 ปี 1945 ที่เซอนลา) Ha Noi: Chinh tri Quoc gia.
- Bao tang Cach mang Viet Nam va Bao tang Son La. 1993. *Suoi Reo nam ay* (“หยาดน้ำ”ในปีนั้น) Ha Noi: Van hoa thong tin.
- Basso, Keith. and Anderson, N. 1990. “A Western Apache Writing System: The Symbols of John Silas” In *Western Apache Language and Culture*, ed. K. Basso. Tucson: University of Arizona Press, pp. 25-52.
- Boyarín, Jonathan (ed). 1992. *The Ethnography of Reading*. Berkeley: University of California Press.
- Besnier, Niko. 1997. “Literacy and Feelings: The Encoding of Affect in Nukulaelae Letters” In *Cross-cultural Approaches to Literacy*, ed. Brian Street. Cambridge: Cambridge University Press: pp. 62-86.
- Cam Cuong. 1993. *Tim hieu van hoc dan toc Thai o Viet Nam*. (ทำความเข้าใจวรรณคดีกลุ่มชาติพันธุ์ไทในเวียดนาม) Ha Noi: Khoa hoc xa hoi.

- Cam Cuong. 1999. "Thai Writing as Quarantee of Thai Culture in Vietnam" *Vietnamese Studies*. 134:32-42.
- Cam Trong. 1978. *Nguoi Thai o Tay Bac Viet Nam*. (คนไทยในภาคตะวันตกเฉียงเหนือของเวียดนาม) Ha Noi: Khoa hoc xa hoi.
- Cam Trong va Cam Quynh. 1960. *Quam to muong (ke chuyen ban muong)*. (กว่ามโตเมือง: เล่าเรื่องบ้านเมือง) Ha Noi: Su hoc.
- Cam Trong va Kashinaka Masao. 2003. *Danh sach Ho Lo Cam o huyen Mai Son*. (รายชื่อบุคคลในตระกูลลือกำแหงอำเภอมายซอน) Ha Noi: Chinh tri Quoc gia.
- เชเดส, ยอร์ช 2507 *ตำนานอักษรไทย ตำนานพระพิมพ์ การขุดที่พิกัดและความสำคัญต่อประวัติศาสตร์ไทย ศิลปสมัยสุโขทัย ราชธานีแห่งแรกของไทย* กรุงเทพฯ: องค์การค้าของคุรุสภา
- Chamberlain, James R. 1977. "The Black Tai Chronicle of Muang Mouay: Part I: Mythology" *Mon-Khmer Studies* 21:19-55.
- Camitta, Miriam. 1997. "Vernacular Writing: Varieties of Literacy among Philadelphia High School Students" In *Cross-cultural Approaches to Literacy*, ed. Brian Street. Cambridge: Cambridge University Press: pp. 228-246.
- Condominas, Georges. 1990. *From Lawa to Mon, from Saa' to Thai: historical and anthropological aspects of Southeast Asian social spaces*, Canberra: Departnemt of Anthropology, Australian National University.
- Dang Nghiem Van. (chu bien) 1977. *Tu lieu lich su va xa hoi dan toc Thai*. (เอกสารประวัติศาสตร์และสังคมกลุ่มชาติพันธุ์ไท) Ha Noi: Khoa hoc xa hoi.
- DeFrancis, John. 1977. *Colonialism and Language Policy-in Viet Nam*. The Hague: Mountain Publishers.
- Enwall, Joakim. 1995. *Hmong Writing System in Vietnam: A Case Study of Vietnam's Minority Language Policy*. Stockholm: Center for Pacific Asia Studies, Stockholm University.
- Esman, Milton J. 1990. "Language Policy and Political Community in Southeast Asia" In *Language Policy and Political Development*, ed. Brian Weinstein. Norwood: Ablex Publication.
- Gal, Susan. 1989. "Language and Political Economy" *Annual Review of Anthropology*. 18:345-367.
- Gedney, William J. *Selected Papers on Comparative Tai Studies*. Michigan: Center for South and South East Asian Studies, 1989
- Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- George, Kenneth M. 1990. "Felling a Song with a New Axe: Writing and the Reshaping of Ritual Song Performance in Upland Sulawesi" *Journal of American Folklore*. 103(407):1-23.
- Goody, Jack. 1968. (ed.) *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goody, Jack. 1986. *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goody, Jack. 2000. *The Power of the Written Tradition*. Washington: Smithsonian Press.
- Gough, Kathleen. 1968. "Literacy in Kerala" In *Literacy in Traditional Societies*, ed. Jack Goody.

- Cambridge: Cambridge University Press: pp. 132-160.
- Hartman, John F.: 1985. "Dating White Thai and Black Thai Scripts" A paper presented at the 18th International Conference on Sino-Tibetan Language and Linguistics, Ramkhamhaeng University Bangkok.
- Hoang Tue, et al. 1984. *Ngon ngu cac dan toc thieu so o Viet Nam va chinh sach ngon ngu*. (ภาษาของชนกลุ่มน้อยในเวียดนามและนโยบายภาษา) Ha Noi: Khoa hoc xa hoi.
- Keyes, Charles F. 1996. "Who Are the Tai? Reflection of the invention of identities" In *Ethnic Identity: Creation, Conflict, and Accommodation* (3rd ed.), ed. L. Romanacci-Ross and G. DeVos. Altamira, pp. 148-149.
- Kroskrity Paul V, ed. 2000. *Regimes of Language: Ideologies, Politics, and Identities*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Kulick, Don and Stroud, Christopher. 1997. "Conceptions and Uses of Literacy in a Papua New Guinean" In *Cross-cultural Approaches to Literacy*, ed. Brian Street. Cambridge: Cambridge University Press: pp. 30-61.
- Kwaam4 to4 meuang4 tay4. (กว่ามโตเมืองไต) 1986. De Moines: Tai Studies Center.
- Levi-Strauss, Claude. 1963. *Structural Anthropology*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Ngo Duc Thinh va Cam Trong. 1999. *Luat tuc Thai o Viet Nam (tap quan phap)* (กฎหมายพื้นเมืองไทในเวียดนาม (ชนบทร่วมเนียม)) Ha Noi: Van hoa dan toc.
- ภักทิยา ยิมเรวัต 2544 *ประวัติศาสตร์ไทดำในสิบสองจุไทย กรุงเทพฯ: สำนักงานส่งเสริมการวิจัยแห่งชาติ*
- Penth, H. 1986. "Thai Scripts: An Outline of Their Origin and Development" In *Yunnan*. Princess Galyani Vaddhana. Bangkok: Watthanaphanit, pp. 246-249.
- Scott, James C. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Scott, James C. 1998. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.
- Schieffelin, Bambi B. 2000. "Introducing Kaluli Literacy: A Chronology of Influences" In *Regimes of Language: Ideologies, Politics, and Identities*, ed. Kroskrity PV. Santa Fe: School of American Research Press, pp. 293-327.
- Smalley, William, et al.. 1990. *Mother of Writing: The Origin and Development of a Hmong Messianic Script*. Chicago: University of Chicago Press.
- So van hoa thong tin Son La. 1997. *Khwaam khap su: 3 tap*. (ความขัปสี่อ: 3 เล่ม) Son La: Hoi van nghe
- Street Brian. 1995. *Literacy in Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Street Brian, ed. 1997. *Cross-cultural Approaches to Literacy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thanh Ha. 1968. "The Language of National Minorities and the Creation or Improvement of Their Scripts" *Vietnamese Studies*. 15:121-136.

Tran Tri Doi. 1999. *Nghien cuu ngon ngu cac dan toc thieu so Viet Nam*. (วิจัยภาษาชนกลุ่มน้อยในเวียดนาม)
Ha Noi: Dai hoc Quoc gia Ha Noi.

Vien ngon ngu hoc. 2002. *Canh huong va chinh sach nhon ngu o Viet Nam*. (สถานการณ์และนโยบายภาษา
ในเวียดนาม) Ha Noi: Khoa hoc xa hoi.

Vien thong tin khoa hoc xa hoi. 2002. *Nghien cuu ngon ngu cac dan toc thieu so o Viet Nam trong nhung
nam 90*. (การวิจัยภาษาชนกลุ่มน้อยในเวียดนามช่วงทศวรรษ 90) Ha Noi: Thong tin khoa hoc xa hoi.

Voloshinov, VN. 1993. *Marxism and the Philosophy of Language*. Cambridge: Harvard University Press.

Zinoman, Peter. 2001. *The Colonial Bastille: A History of imprisonment in Vietnam, 1862 – 1940*. Berkeley:
University of California Press.

“ผู้ถือกุญแจกล่องใส่เงิน” : ลัทธิพิธีเจ้าแม่สามตำหนัก-สี่ตำหนัก และพื้นที่ผู้หญิงยุคหลังสังคมนิยมเวียดนาม

(A Money Box Keeper: Tam Phu-Tu Phu Cult and Women Space in post-Socialism Vietnam)

ศิลปกิจ คีชันติกุล

บทคัดย่อ

เวียดนามเป็นสังคมหนึ่งที่ได้รับอิทธิพลอย่างสูงจากลัทธิขงจื้อ ซึ่งเป็นลัทธิที่ให้ความสำคัญกับผู้ชาย หรือมีผู้ชายเป็นจุดศูนย์กลาง ทำให้สถานภาพและบทบาททางสังคมวัฒนธรรมของผู้หญิงตกเป็นรองผู้ชาย คูเหมือนองค์ความรู้ชุดนี้จะเป็นองค์ความรู้กระแสหลักที่ครอบงำความรู้และความเข้าใจต่อสังคมเวียดนามของคนนอก (คนไทย) หรือผู้ที่เริ่มต้นเรียนรู้สังคมแห่งนี้ อย่างไรก็ตาม ได้มีข้อเขียนหลายชิ้นที่ย้ำและยืนยันว่า แท้จริงแล้วสถานภาพและบทบาทของผู้หญิงเวียดนามนั้นไม่ได้ด้อยค่าแต่อย่างใด เพราะผู้หญิงยังมีที่ทางของตนเอง โดยเฉพาะในครอบครัว

จากการศึกษาลัทธิพิธีเจ้าแม่สามตำหนัก-สี่ตำหนัก (Tam phu-Tu phu) ในเขตกรุงฮานอย, เวียดนาม ตั้งแต่เดือนพฤศจิกายน พ.ศ. 2545 เป็นต้นมา พบว่าผู้หญิงเวียดนามได้อาศัยลัทธิพิธีดังกล่าวเป็นเครื่องมือในการเน้นย้ำความคงอยู่และที่ทางของตนเอง โดยเฉพาะพื้นที่ทางเศรษฐกิจของครอบครัวท่ามกลางกระแสการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจสังคมของเวียดนามยุคหลังสังคมนิยมในปัจจุบัน ในฐานะที่ได้ชื่อว่าเป็น “ผู้ถือกุญแจกล่องใส่เงิน” (Tay hom chia khoa) ของครอบครัว

คำหลัก ลัทธิพิธีทรงเจ้า พื้นที่ผู้หญิง การเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจสังคมยุคหลังสังคมนิยม