



รายงานการดำเนินงาน โครงการ “จัดประชุมวิชาการระดับชาติ
หัวข้อ “ศาสตร์แห่งการจำ ศิลป์แห่งการลืม” ”
สัญญาเลขที่ PDG59H0004

โดย
เครือข่ายประวัติศาสตร์ มานุษยวิทยาและสังคมวิทยาภาคใต้

25 – 27 สิงหาคม 2559
ณ อาคารเรียน 58 มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี

หัวข้อ

- สรุปผลการดำเนินงาน โครงการ “จัดประชุมวิชาการระดับชาติ หัวข้อ “ศาสตร์แห่งการจำ ศิลป์แห่งการลืม” สัญญาเลขที่ PDG59H0004
- ความเป็นมาของเครือข่ายประวัติศาสตร์ มานุษยวิทยาและสังคมวิทยาภาคใต้
- โครงการ
- กำหนดการ
- สถานที่จัดประชุม
- แผนผังพื้นที่การจัดประชุม
- คณะกรรมการดำเนินงาน
- รายนามผู้ทรงคุณวุฒิพิจารณาบทความ
- ผู้ลงทะเบียนเข้าร่วมประชุม
- ภาคผนวก
 - หนังสือรวมบทความย่อ
 - เอกสารประกอบการประชุมวิชาการ (Proceedings) เล่ม 1
 - เอกสารประกอบการประชุมวิชาการ (Proceedings) เล่ม 2

**สรุปการดำเนินงาน โครงการ “จัดประชุมวิชาการระดับชาติ
หัวข้อ “ศาสตร์แห่งการจำ ศิลป์แห่งการลืม” “
สัญญาเลขที่ PDG59H0004**

1. ชื่อโครงการ โครงการประชุมวิชาการระดับชาติ เครือข่ายประวัติศาสตร์ มานุษยวิทยาและสังคมวิทยา ภาคใต้ ครั้งที่ 2 “ศาสตร์แห่งการจำ ศิลป์แห่งการลืม”
2. ผู้รับผิดชอบโครงการ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ภมรี สุรเกียรติ์ สังกัดภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะมนุษยศาสตร์ และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี
3. วันดำเนินกิจกรรม 25-27 สิงหาคม 2559
4. สถานที่ดำเนินกิจกรรมโครงการ อาคาร 58 มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี
5. ลักษณะกิจกรรมและการดำเนินงาน

- 1) การนำเสนอบทความจำนวน 45 บทความ จากคณาจารย์จากสถาบันการศึกษาทั่วประเทศ จำนวน 2 วัน คือ 25-26 สิงหาคม 2559 มีประธาน ในพิธีเปิดการประชุมวิชาการฯ คือ เลขาธิการ ศอ.บต.
- 2) การลงนามในบันทึกความร่วมมือของเครือข่ายประวัติศาสตร์ มานุษยวิทยาและสังคมวิทยาภาคใต้ 4 สถาบัน คือ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ มหาวิทยาลัยทักษิณ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์ และ มหาวิทยาลัยราชภัฏนครศรีธรรมราช
- 3) กล่าวปาฐกถา นำโดย ศ.ดร.สุรธรรมา สถาอนันท์ (สกว.) และ ศ.ดร.อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์ (มช.) และสรุปและตั้งข้อสังเกตการประชุมโดย ศ.ดร.ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ (มธ.) และ อ.ดร.ชยันต์ วรรณะภูติ (มช.)
- 4) นิทรรศการศิลปะ บริเวณลานอาคาร 58 2 เรื่อง นิทรรศการศิลปะ "อัตลักษณ์ วิถี" โดย พิพิธภัณฑ์ศิลปะร่วมสมัย จังหวัดนราธิวาส De' Lapae Art Space Narathiwat (ณ อาคาร 58) และ นิทรรศการชุด "บททดลองนำเสนอวิถีวิทยาทางประวัติศาสตร์ และประวัติศาสตร์สังคม จากอัลบั้มภาพครอบครัวชุมชนบ้านทุ่งเกราะ โมคลานนครศรีธรรมราช" โดย คณาจารย์หลักสูตรอาเซียนศึกษา สำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์
- 4) งานประชุมกลุ่มย่อย ภาคกลางคืน Dinner talk ณ บริเวณเรือนพระยาพิบูลพิทยาพร (คืนวันที่ 25 สิงหาคม 2559)
- 5) ทักษะศึกษาสถานที่สำคัญในจังหวัดปัตตานี วันที่ 27 สิงหาคม 2559
- 6) โครงการฯ ใช้ face book เป็นช่องทางในการสื่อสารและประชาสัมพันธ์ <https://www.facebook.com/เครือข่ายประวัติศาสตร์-มานุษยวิทยาและสังคมวิทยาภาคใต้>

6. จำนวนผู้เข้าร่วมโครงการ

- ☐ นักศึกษา 101 คน
☐ บุคลากร ☐ ภายในคณะ 50 คน ☐ ภายนอกคณะ 20 คน
☐ บุคคลจากหน่วยงานราชการ 166 คน
☐ บุคคลจากหน่วยงานเอกชน.....คน
☐ บุคคลทั่วไป.....คน

รวมทั้งสิ้น 337 คน

7. ผลที่ได้รับ

- 1) ได้ MOU ระหว่างสถาบันการศึกษาในเครือข่าย จำนวน 4 สถาบัน คือ มอ. ม.ทักษิณ ม.วลัยลักษณ์ และ ม.ราชภัฏนครศรีธรรมราช

- 2) ได้จัดพิมพ์หนังสือรวมบทความ และเอกสารประกอบการประชุม เล่ม 1 และ เล่ม 2 เพื่อมอบให้กับผู้นำเสนอบทความ คณาจารย์ในเครือข่ายฯ แก่ผู้มีเกียรติ และ ผู้ทรงคุณวุฒิ อีกทั้ง ได้แขวนลั้งค์ เพื่อ ดาวน์โหลดเอกสารทั้งหมด ใน internet เอกสารประกอบการประชุม เล่ม 1 goo.gl/W7XLi9 เอกสารการประชุม เล่ม 2 goo.gl/B5ukgB รวมบทความ goo.gl/OpnmFT
- 3) คณาจารย์ นักศึกษา และ ผู้สนใจ จำนวน 337 คน ได้เข้าร่วมรับฟัง และแสดงความคิดเห็น แลกเปลี่ยนข้อมูล ความรู้ ประสบการณ์ ในงานวิชาการและงานวิจัย สามารถเชื่อมโยงเป็นเครือข่ายทางวิชาการต่อไปในอนาคตได้
- 4) ผู้เข้าร่วมประชุมวิชาการ สามารถนำความรู้ที่ได้จากการฟังนำเสนอบทความและนิทรรศการ มาปรับใช้ในการเรียนการสอน การต่อยอดงานวิจัย การพัฒนาหัวข้องานวิจัยของตนเองได้
- 5) ได้มีการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ โดย เชิญ องค์ปาฐกถาและ ผู้นำเสนอบทความมาจัดงานที่ปัตตานี เป็นการกระตุ้นบรรยากาศทางวิชาการให้ มอ.ปัตตานี
- 6) องค์ปาฐก (ศ.ดร.อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์) นำบทสรุปจากบทความทั้งหมดไปเขียนลงคอลัมภ์ หนังสือ กรุงเทพฯ ธุรกิจ ประจำวันที่ 26 สิงหาคม 2559 เรื่อง ความทรงจำกับความรู้สึก
- 7) ผู้นำเสนอบทความ (อาจารย์อาทิตย์ ศรีจันทร์) นำประสบการณ์จากการนำเสนอ จากงานประชุมวิชาการไปเผยแพร่ ในรายการวิทยุ หัวข้อดีดกับศิลปวัฒนธรรม FM 98.5
<https://www.facebook.com/Silpa.Wattanadham.Radio/>
- 8) คณะกรรมการจัดงาน จะคัดเลือกบทความที่นำเสนอในงานประชุมวิชาการครั้งนี้ จำนวน 8-10 บทความ เพื่อตีพิมพ์เป็นหนังสือ “ศาสตร์แห่งการจำ ศิลป์แห่งการลืม” ในโอกาสต่อไป
- 9) สร้างความร่วมมือทางวิชาการ กับเครือข่ายมหาวิทยาลัยที่มีหลักสูตรประวัติศาสตร์ มานุษยวิทยาและสังคมวิทยาในภาคใต้ สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัยแห่งชาติ (สกว.) ศูนย์วิจัยพหุลักษณะสังคมกลุ่มน้ำโขง มหาวิทยาลัยขอนแก่น และศูนย์อาเซียนศึกษา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

8. ปัญหาและอุปสรรคในการดำเนินโครงการ

- 1) จากสถานการณ์ภายนอก คือ เหตุการณ์ระเบิดที่โรงแรมเชาห์เทิร์นวิว อ.เมือง จ.ปัตตานี ในคืนวันที่ 23 สิงหาคม 2559 ก่อนหน้าที่ผู้ทรงคุณวุฒิ และ ผู้นำเสนอบทความ ก็ยังจะเดินทางมาในพื้นที่ปัตตานี ทำให้ทางผู้จัดเกิดความกังวลว่าจะสามารถดำเนินการได้ตามแผนที่วางไว้หรือไม่ ผลปรากฏว่า ไม่มีผู้ใดเลื่อนหรือยกเลิกกำหนดการ ส่งผลให้การดำเนินการจัดสามารถจัดได้อย่างราบรื่นและต่อเนื่องจนจบกิจกรรม

9. ข้อเสนอแนะ/ข้อควรปรับปรุงการดำเนินกิจกรรมต่อไป

- การจัดกิจกรรมประชุมวิชาการนี้ จะหมุนเวียนตามเครือข่ายที่ลงนามในบันทึกความร่วมมือ ซึ่งครั้งถัดไป ในปีหน้า สำนักวิชาศิลปศาสตร์ ม.วลัยลักษณ์ จะดำเนินการเป็นเจ้าภาพ ซึ่งทางภาควิชาประวัติศาสตร์ จะต้องเข้าร่วมจัดทำในฐานะผู้เสนอบทความ ผู้ดำเนินรายการ ซึ่งเป็นภาระผูกพันตามความร่วมมือ

ลงชื่อ.....ผู้รายงาน

(ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ภรณ์ สุระเกียรติ)

วันที่ 3 เดือน ตุลาคม พ.ศ. 2559

ความเป็นมาของเครือข่ายประวัติศาสตร์ มานุษยวิทยาและสังคมวิทยาภาคใต้

เครือข่ายประวัติศาสตร์ มานุษยวิทยาและสังคมวิทยาภาคใต้ แรกเริ่มนั้นกำเนิดจากความร่วมมือของ นักวิชาการและคณาจารย์ในสถาบันอุดมศึกษาในภาคใต้ที่เปิดสอนหลักสูตรประวัติศาสตร์ และสาขาที่เกี่ยวข้อง ได้แก่ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยทักษิณ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏสงขลา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏยะลา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ และคณะครุศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏภูเก็ต คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ และคณะครุศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏสุราษฎร์ธานี คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ และคณะครุศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏนครศรีธรรมราช และสำนักศิลปะศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์ โดยได้ร่วมกันจัดโครงการประชุมวิชาการ “ประวัติศาสตร์ภาคใต้” ครั้งที่ 1 “ประวัติศาสตร์ในภาคใต้: พากษ์ได้ในประวัติศาสตร์” ระหว่างวันที่ 26 – 27 มีนาคม พ.ศ. 2558 ณ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัย ทักษิณ วิทยาเขตสงขลา วัตถุประสงค์ในการจัดประชุม เพื่อนำเสนอองค์ความรู้ เกี่ยวกับ ประวัติศาสตร์ภาคใต้และเปิดพื้นที่สำหรับ แสดงความคิดเห็น แลกเปลี่ยนข้อมูล ประสบการณ์ ในการผลิตผลงานวิชาการและงานวิจัย ตลอดจนเชื่อมโยง เป็นเครือข่ายทางวิชาการประวัติศาสตร์ ภาคใต้ที่เข้มแข็งต่อไปในอนาคต

ผลจากความสำเร็จในการจัดประชุม “ประวัติศาสตร์ภาคใต้” ครั้งที่ 1 นั้นได้นำไปสู่การทำความตกลงร่วมมือกันก่อตั้งเครือข่ายความร่วมมืออย่างเป็นรูปธรรม ในการนี้ได้มีการขยายขอบข่าย องค์ความรู้ครอบคลุม การศึกษาทางด้านมานุษยวิทยาและสังคมวิทยาเข้ามาร่วมด้วย เนื่องจาก สาขาวิชาดังกล่าวมีการทำงานและการสร้างองค์ความรู้ที่ใกล้เคียงกัน การเพิ่มความร่วมมือจาก วงวิชาการประวัติศาสตร์สู่มานุษยวิทยาและสังคมวิทยาจะช่วยสร้างความเข้มแข็งทางวิชาการ ทั้งด้านการเรียนการสอนและการทำวิจัยในสถาบันอุดมศึกษาภาคใต้ได้มากยิ่งขึ้น ด้วยเหตุนี้ จึงเป็นที่มาของ เครือข่ายประวัติศาสตร์ มานุษยวิทยาและสังคมวิทยาภาคใต้ วัตถุประสงค์หลัก ของภาคีเครือข่าย คือการร่วมมือจัดประชุมวิชาการระดับชาติขึ้นทุกปี โดยมีการหมุนเวียน การเป็นเจ้าภาพในการจัดประชุมฯ ในการจัดประชุมวิชาการโดยเครือข่ายฯ ครั้งที่ 2 เรื่อง “ศาสตร์แห่งการจำ ศิลป์แห่งการลืม” ระหว่างวันที่ 25 - 27 สิงหาคม 2559 นี้ มีภาควิชาประวัติศาสตร์ และแผนกวิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานีเป็นเจ้าภาพ

โครงการ

การประชุมวิชาการระดับชาติ โดย เครือข่ายประวัติศาสตร์มานุษยวิทยาและสังคมวิทยาภาคใต้ครั้งที่ 2

“ศาสตร์แห่งการจำ ศิลป์แห่งการลืม”

25 – 27 สิงหาคม 2559

ณ อาคาร 58

มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี

หลักการและเหตุผล

เป็นที่น่าสังเกตว่าสถานะของความรู้ในโลกปัจจุบันล้วนแต่มีฐานอยู่ที่ความทรงจำ เหตุการณ์ในอดีตต่างๆที่ถูกพูดถึงซ้ำแล้วซ้ำเล่าล้วนแต่มีเป้าหมายเพื่อให้มนุษย์จำได้ทั้งสิ้น และความทรงจำนี้เองที่มนุษย์ประเมินว่าเป็นความรู้ ความรู้ในลักษณะดังกล่าวถูกใช้เป็นเครื่องมือสร้างอัตลักษณ์ ชุมชน และชาติในที่สุด ในทำนองเดียวกันนั้นเองเหตุการณ์ที่มีได้ถูกพูดถึงเป็นเหตุการณ์ที่เลื่อนหายไปในความมืด ไม่มีใครสามารถบอกได้ว่ามันคืออะไร เกิดขึ้นจริงหรือไม่ เหตุการณ์เหล่านี้ถือได้ว่าเป็นสิ่งตรงข้ามกับความจำหรือได้แก่การลืมนั่นเอง เมื่อความจำถูกผนวกเข้ากับความรู้และการก่อร่างสร้างอัตลักษณ์ตัวตนของมนุษย์ ชุมชน และชาติ การลืมนั้นจึงมีสถานะที่ตรงกันข้ามคือความไม่รู้และการไม่ใช่ความรู้ และบ่งนัยยะถึงการไร้ตัวตน ไม่มีชุมชน และชาติพันธุ์ของตนเอง

การประชุมวิชาการ “ศาสตร์แห่งการจำ ศิลป์แห่งการลืม” จึงเกิดขึ้นเพื่อท้าทายความเชื่อดังกล่าว ในหลายกรณีความทรงจำในฐานะความรู้หรือ “ศาสตร์” ที่ประสบความสำเร็จจนเกินไปนำมาซึ่งตัวตนของมนุษย์ ชุมชน และชาติที่เข้มแข็งจนเกินไปจนนำไปสู่ลัทธิชาตินิยม ความขัดแย้งและความรุนแรงในที่สุด ในแง่หนึ่งการเรียนรู้ที่จะลืมภายใต้เงื่อนไขความทรงจำที่เข้มข้นจนเกินไปจึงถือเป็น “ศิลปะ” ที่มนุษย์พึงมีเพื่อหลีกเลี่ยงผลข้างเคียงอันเกิดจากความทรงจำที่เข้มข้นจนเกินไปนั่นเอง ในอีกทางหนึ่งการหลงลืมจนทำให้เหตุการณ์ใดเหตุการณ์หนึ่งไม่มีตัวตน ไร้สถานะ ล้วนแต่ควรต้องรื้อฟื้นให้มีพื้นที่อยู่ในความทรงจำด้วยอันเป็นการขยายพรมแดนแห่งศาสตร์แห่งความจำ เมื่อเหตุการณ์ที่ถูกลืมถูกรื้อฟื้นเพื่อให้เล่าได้อย่างมีศิลปะ เมื่อนั้นมนุษย์ที่อยู่ในมุมมืดและไร้เสียงก็จะสามารถนิยามตนเอง ชุมชน และชาติพันธุ์ในทิศทางที่แตกต่างหลากหลายได้มากยิ่งขึ้น

ด้วยความตระหนักถึงปมประเด็นปัญหาข้างต้น เครือข่ายประวัติศาสตร์ มานุษยวิทยาและสังคมวิทยาภาคใต้จึงเสนอเวทีแลกเปลี่ยนความรู้ทางวิชาการเพื่อสำรวจตรวจสอบความทรงจำและการลืม รวมถึงสถานะของความรู้ที่เกี่ยวข้องกับมโนทัศน์ทั้งสองเรื่องนี้อันจะเป็นประโยชน์สืบไปวงวิชาการระดับภูมิภาคและระดับชาติต่อไป

การประชุมวิชาการครั้งนี้เป็นกิจกรรมต่อเนื่องของเครือข่ายประวัติศาสตร์ มานุษยวิทยาและสังคมวิทยาภาคใต้ ซึ่งริเริ่มโดย คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยทักษิณ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏสงขลา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏนครศรีธรรมราช คณะ

มนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏภูเก็ต และสำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์ ภาควิชาครีเอชียฯ ได้จัดการประชุมวิชาการระดับชาติครั้งที่ 1 ประจำปี 2558 แล้วที่มหาวิทยาลัยทักษิณ ในการจัดประชุมวิชาการโดยเครือข่ายฯ ครั้งที่ 2 เรื่อง “ศาสตร์แห่งการจำ ศิลป์แห่งการลืม” ระหว่างวันที่ 25 - 27 สิงหาคม 2559 นี้ มีภาควิชาประวัติศาสตร์ และแผนกวิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะมนุษยศาสตร์ และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานีเป็นเจ้าภาพ

วัตถุประสงค์

1. เพื่อส่งเสริมการศึกษา ค้นคว้า และเผยแพร่ข้อมูลจากการวิจัยองค์ความรู้ในสาขาประวัติศาสตร์ มานุษยวิทยา สังคมวิทยา ตลอดจนศาสตร์สาขาต่างๆ ที่เกี่ยวข้อง
2. เพื่อเปิดพื้นที่สำหรับแสดงความคิดเห็น แลกเปลี่ยนข้อมูล ความรู้ ประสบการณ์ ในการสร้างสรรคงาน วิชาการและงานวิจัย รวมทั้งเชื่อมโยงเป็นเครือข่ายทางวิชาการทางด้านประวัติศาสตร์ มานุษยวิทยา และสังคมวิทยาภาคใต้ที่เข้มแข็งต่อไปในอนาคต
3. เพื่อจัดประชุมวิชาการในระดับชาติโดยเน้นการทบทวนความรู้ในอดีตทางประวัติศาสตร์ มานุษยวิทยา และสังคมวิทยา รวมไปถึงสำรวจแนวโน้มของประเด็นร่วมสมัย
4. เพื่อให้ผู้เข้าร่วมการประชุม ทั้งคณาจารย์ นิสิต นักศึกษา สามารถนำความรู้ที่ได้มาปรับใช้ในการเรียนการสอน การพัฒนาต่อยอดงานวิจัยและขยายองค์ความรู้ สำหรับผู้สนใจเข้าร่วมซึ่งเป็นบุคคลภายนอก ได้เกิดความเข้าใจและตระหนักถึงความสำคัญของศาสตร์วิชาทั้งประวัติศาสตร์ มานุษยวิทยา และสังคมวิทยา ตลอดจนสามารถบูรณาการความรู้ระหว่างศาสตร์ต่างๆ กับความรู้อื่นๆ เพื่อใช้ให้เกิดประโยชน์แก่ท้องถิ่น สังคม ชุมชนและประเทศชาติต่อไป

กลุ่มเป้าหมาย จำนวน 100 คน ประกอบด้วย

1. คณาจารย์ นิสิต นักศึกษาระดับปริญญาตรีและบัณฑิตศึกษาในเครือข่ายประวัติศาสตร์ มานุษยวิทยาและสังคมวิทยาภาคใต้
2. คณาจารย์นิสิต นักศึกษาระดับปริญญาตรีและบัณฑิตศึกษาในสาขาวิชาประวัติศาสตร์ มานุษยวิทยา สังคมวิทยา ตลอดจนสาขาต่างๆ ที่เกี่ยวข้องจากภูมิภาคต่างๆ ทั่วประเทศ
3. ครูและอาจารย์ในกลุ่มสาระการเรียนรู้สังคมศึกษา ศาสนา วัฒนธรรม และประวัติศาสตร์ในพื้นที่จังหวัดปัตตานี สงขลา ยะลา และนราธิวาส
4. บุคคลทั่วไป

รูปแบบของงาน

1. งานประชุมครั้งนี้ประกอบด้วย การบรรยายโดยวิทยากรรับเชิญ และการนำเสนอผลงานวิชาการที่ได้รับการคัดเลือก ผ่านการ peer review โดยผู้ทรงคุณวุฒิ
2. ภายในงานประชุมนี้ มีการแสดงนิทรรศการ “อัตลักษณ์ วิถี” โดย พิพิธภัณฑ์ศิลปะร่วมสมัย จังหวัดนราธิวาส De’ Lapae Art Space Narathiwat โดยกลุ่มศิลปิน ศิลปะร่วมสมัยจากวิถีไทย มุสลิม และนิทรรศการชุด " บททดลองนำเสนอวิถีชีวิตทางประวัติศาสตร์ และประวัติศาสตร์สังคม จากอัลบั้มภาพถ่ายครอบครัวชุมชนบ้านทุ่งเกราะ โมคลาน นครศรีธรรมราช "โดย คณาจารย์ หลักสูตรอาชีวศึกษา สำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์
3. Dinner Talk และการแสดงศิลปวัฒนธรรม คำวันพฤหัสบดีที่ 25 สิงหาคม 2559
4. กิจกรรมทัศนศึกษาสถานที่สำคัญทางประวัติศาสตร์ของเมืองปัตตานี สำหรับวิทยากรและผู้นำเสนอ บทความ วันเสาร์ที่ 27 สิงหาคม 2559
5. งานประชุมนี้ไม่เก็บค่าลงทะเบียนผู้นำเสนอ บทความและผู้เข้าร่วมงาน
6. ผู้นำเสนอ บทความจะได้รับเอกสารประกอบการประชุม (Proceedings) อาหารว่าง 4 มื้อ อาหารกลางวัน 2 มื้อ และอาหารค่ำในงาน Dinner Talk 1 มื้อ โดยไม่มีค่าใช้จ่ายใดๆ

ระยะเวลา: 3 วัน ระหว่างวันพฤหัสบดีที่ 25 ถึงวันเสาร์ที่ 27 สิงหาคม 2559
การประชุม 2 วัน ระหว่างวันที่ 25 - 26 สิงหาคม 2559
ทัศนศึกษา 1 วัน วันที่ 27 สิงหาคม 2559

สถานที่ อาคารเรียน 58 มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี

การประชุมเปิดรับบทความในหัวข้อดังต่อไปนี้

1. รำลึกราก ระลึกชาติ

การย้อนกลับไปสู่ “อดีต” เพื่อยืนยันการดำรงอยู่ในปัจจุบัน และเพื่อสร้างความชอบธรรมในวิถีทางสู่ออนาคต การรื้อสร้างประวัติศาสตร์ การประกอบสร้างทางอัตลักษณ์ การให้ความหมายต่อตัวตนจากเรื่องเล่าในอดีต ของปัจเจกชน กลุ่มทางสังคม และชาติพันธุ์ ในระดับพื้นที่ชุมชน ท้องถิ่น ประเทศ ช้ามประเทศ และโลกที่เส้นพรมแดนเปื้อยสลาย

2. ภัยวิถี สันติวิธี จำให้ได้ลืมให้เป็น

การจัดการกับความขัดแย้งที่เห็นว่าความรุนแรงไม่ใช่คำตอบสุดท้ายผ่านบันทึกความทรงจำ วรรณกรรม ปรัชญา สำนวนตรวจสอบการอยู่ร่วมกันได้ท่ามกลางความขัดแย้งและท่ามกลางอดีตและเรื่องเล่าที่ไม่ลง

รอย บทบาทของการจำและการลืมที่มีผลต่อการแก้แค้นและการให้อภัย ทบทวนวิธีการเขียนประวัติศาสตร์ที่ “เลือกลืม” และ “เลือกจำ” ต่อเหตุการณ์บางเหตุการณ์อันมีผลต่อการสร้างสันติภาพ หรือแม้แต่ว่าความขัดแย้ง เรื่องเล่าแห่งการให้อภัยและสันติวิธี จินตนาการสังคมอุดมคติและอุดมสันติผ่านอดีต อุดมการณ์ และเสียงที่ควรได้ยิน ความเป็นไปได้ของการลืมและการจำเพื่อการให้อภัย การทำงานภาคสนามว่าด้วยสันติภาพและการให้อภัย ความสัมพันธ์ระหว่างภาพลักษณ์ วิธีคิด และความเข้าใจของเหยื่อที่จำยอมต้องอภัยและของผู้กระทำที่ไม่ต้องรับโทษในนามของสันติภาพ วิเคราะห์ประเด็นปัญหาเรื่องสันติวิธีและความชอบธรรม

3. “เจาะ” อดีต "หา" เวลา วิธีวิทยาสู่ความจำ

ทบทวนกระบวนการศึกษาเชิงประวัติศาสตร์ในแง่วิธีวิทยาและประสบการณ์ต่อวิธีการศึกษานั้นๆ สะท้อนย้อนคิดต่อกระบวนการทำงาน ค้นข้อมูล หาความรู้ ที่หลงเหลือ หลุดรอด ตกทอด ผ่านวัตถุ บทบันทึก เอกสาร จดหมายเหตุ ฯลฯ ที่ผ่านการคัดสรร คัดเลือกให้ปรากฏอยู่ในพื้นที่เก็บสะสมรวบรวมความรู้ว่าด้วยอดีต ประสบการณ์การทำงานในห้องสมุด หอจดหมายเหตุ พิพิธภัณฑ์ หอศิลป์ ฯลฯ พิจารณาความสัมพันธ์เชิงอำนาจของการสะสมและสถาปนาความหมายของความรู้ ผู้ศึกษา หลักฐาน กระบวนการเขียน ตลอดจนผู้อ่านและผู้ถูกเขียนถึง

4. เบื้องล่างเรื่อง

สำรวจแนวคิดคนเบื้องล่าง (subaltern studies) เรื่องเล่าของคนจน คนด้อยสิทธิ ชนพื้นชั้นต่ำ เพศทางเลือกของคนยากไร้ ทรัพยากรและการยังชีพ อาชีพของคนจน และการเมืองเพื่อการเพิ่ม-รักษาสีทธิในทรัพยากร

5. ความทรงจำนอกตัวอักษร

ความทรงจำที่ผ่านการบันทึกโดยทางอื่นนอกเหนือจากการเขียน ความทรงจำผ่านปาก เรื่องเล่ามุขปาฐะ จำโดยผ่านสัญลักษณ์กำแพงวัด มัสยิด โบสถ์ หลุมฝังศพ สุสานและกุโบร์ จำโดยเรือนร่างและร่างกายท่าทางการละเล่น จำโดยลิ้นและรสสัมผัส บทเพลงพื้นบ้าน หนังสือดู วัยยังงูและ จำโดยพิธีกรรมรื้อฟื้นโลก เปิดโลกคนตาย เทวดาแลโลกศักดิ์สิทธิ์

วันสำคัญ

- 1.เปิดรับบทคัดย่อ ทุกศาสตร์สาขาวิชา และจากทั่วทุกภูมิภาคที่เกี่ยวข้องกับหัวข้อการประชุม ส่งภายในวันที่ 16 พฤศจิกายน 2558
2. ประกาศผลบทคัดย่อวันที่ 30 พฤศจิกายน 2558
3. กำหนดส่งบทความฉบับสมบูรณ์ ภายในวันที่ 30 เมษายน 2559
4. กำหนดส่งข้อเสนอแนะจากผู้ทรงคุณวุฒิให้ผู้นำเสนอบทความ วันที่ 10 มิถุนายน 2559
5. กำหนดส่งบทความฉบับแก้ไขปรับปรุง ภายในวันที่ 30 มิถุนายน 2559
6. วันงานประชุม 25 - 27 สิงหาคม 2559

เอกสารประกอบการประชุม ได้แก่ 1) เอกสารกำหนดการและรวมบทคัดย่อ และ 2) Proceedings หนังสือรวมบทความที่นำเสนอในงานประชุม

หน่วยงานที่ให้การสนับสนุนงบประมาณในการจัดประชุมฯ ได้แก่

1. คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี
2. สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)
3. ศูนย์ภูมิภาคด้านสังคมศาสตร์และการพัฒนาอย่างยั่งยืน คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
4. ศูนย์อาเซียนศึกษา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
5. ศูนย์วิจัยพหุลักษณะสังคมลุ่มน้ำโขง คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

กำหนดการ
โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ เครือข่ายประวัติศาสตร์ มานุษยวิทยาและสังคมวิทยาภาคใต้ ครั้งที่2
“ศาสตร์แห่งการจำ ศิลป์แห่งการลืม”
วันที่ 25-27 สิงหาคม พ.ศ. 2559
ณ อาคาร 58 มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี

.....

วันพฤหัสบดีที่ 25 สิงหาคม 2559

08.00-08.30 น. ลงทะเบียน

08.30-09.00 น. ห้อง 58102 พิธีเปิด และพิธีลงนามความร่วมมือระหว่างเครือข่ายมหาวิทยาลัย

09.00-09.50 น. ปาฐกถาพิเศษ 1 โดย ศาสตราจารย์ ดร.สุรธนา สถาอานันท์ ผู้ช่วยผู้อำนวยการด้านมนุษยศาสตร์ สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

09.50-10.40 น. ปาฐกถาพิเศษ 2 โดย ศาสตราจารย์ ดร.อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

10.40-11.00 น. พักรับประทานอาหารว่าง

11.00-12.30 น.	Room 1 58106	Room 2 58107
	-เงินในมุมมองของเวียดนามวิเคราะห์ผ่านหนังสือ"ข้อเท็จจริง เกี่ยวกับเวียดนาม-จีนช่วง 30 ปีที่ผ่านมา" โดย อาจารย์ ดร. ธนันท์ บุนนวรรณา, ศูนย์วิจัยพหุลักษณะสังคม ลุ่มน้ำโขง คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น	-ปฏิบัติการทางชายแดนของรัฐเวียดนามในยุคสมัยจารีตช่วงคริสต์ศตวรรษ ที่ 18: วิเคราะห์ผ่านเอกสารกุยเหิบ โดย รองศาสตราจารย์ ดร. ดารารัตน์ เมตตาริกานนท์, ศูนย์วิจัยพหุลักษณะ สังคมลุ่มน้ำโขง คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

	- พิพิธภัณฑสถานที่สะท้อนถึงการต่อรงภาพตัวแทนความเป็นจริง ของชุมชน โดย อาจารย์เบญจวรรณ นาราสัจจ์ ศูนย์วิจัยพหุลักษณะสังคมกลุ่มน้ำโขง คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น - วิถีคนอีสานและการเปลี่ยนผ่าน: ประเพณีบุญบั้งไฟ (ชุมชนลุ่มน้ำชีอำเภอบึงโขงใน จังหวัดอุบลราชธานี) โดย อาจารย์ชูลีพร ทวีศรี, สาขาประวัติศาสตร์ โปรแกรมสังคมศาสตร์ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏสงขลา * ดำเนินรายการโดย อาจารย์ ดร. อนินท์ พุฒิชัย คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยทักษิณ	- “เวียงจันทน์ร้าง” ในมิติของประวัติศาสตร์นิพนธ์ โดย คุณภร ภูผิผา รองศาสตราจารย์ ดร. ดารารัตน์ เมตตาริกานนท์ และอาจารย์เวียงคำ ขวนอุดม สาขาวิชาลุ่มน้ำโขงศึกษา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น - ข้อถกเถียงในประวัติศาสตร์นิพนธ์เกี่ยวกับการต่อสู้ของตู้เหวินชิวใน ประเทศจีน ค.ศ.1955 – 2015 โดย คุณ Liu XuYin และรองศาสตราจารย์ ดร.ดารารัตน์ เมตตาริกานนท์, สาขาวิชาลุ่มน้ำโขงศึกษา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น * ดำเนินรายการโดย ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ทวีศักดิ์ เผือกสม คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยนครสวรรค์

12.30-13.30 น. รับประทานอาหารกลางวัน

13.30 - 15.00 น.	Room 1 58106	Room 2 58107	Room 3 58108
	- พระ-พุทธ-เจ้า-ข้า: ทวนความคิดว่าด้วย โลกทัศน์และความสัมพันธ์เชิงอำนาจของครุบาครีวิไชย โดย อาจารย์มนวิธน์ พรหมรัตน์, สำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์ - "อยู่บ้านเกิดลูก พ่อปลูกอโคกเพื่อเจ้า" : ปฏิบัติการสู่สังคมพุทธในจินตนากรรม โดย คุณบัณฑิต	- รัฐเตลังกาน่า: บทเรียนจากการแก้ไขปัญหา ความขัดแย้งทาง ประวัติศาสตร์ และ วัฒนธรรม ในรัฐอาณัติประเทศ (สาธารณรัฐอินเดีย) โดย อาจารย์ ดร. วรณพรัตน์ เรืองทรัพย์, หลักสูตรประวัติศาสตร์ สาขามนุษยศาสตร์ คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี	Special Panel - ประวัติศาสตร์ มานุษยวิทยาและ ภาพถ่ายโดยคณาจารย์หลักสูตร อาเซียนศึกษา อาจารย์จิรวุฒน์ แสงทอง, อาจารย์เพ็ญศรีพานิช, อาจารย์ทรงชนะ นวลสมศรี และ อาจารย์นฤมล กล้าทุกวัน

	ศิริรักษ์โสภณ, สาขาวิชามานุษยวิทยา คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ - พิธีกรรมพืชน้ำ: ความทรงจำ ความหมาย และตัวตนของ 'น้ำชี' ในบริบทสังคม สมัยใหม่ โดย อาจารย์ณัฐภัทร์ สุรินทร์วงศ์ และ อาจารย์นิศา บุรณภวังค์, ภาควิชา มนุษยศาสตร์ และสังคมศาสตร์ วิทยาลัยดุสิตธานี - ความทรงจำในดวงแก้ว: ความทรงจำที่แปรเปลี่ยนไปเกี่ยวกับวัดพระธรรมกายภายใต้ปริณิณทลรัฐบาลทหาร พ.ศ. 2557-2558 โดย คุณเจษฎา บัวบาล, หลักสูตรเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์ * ดำเนินรายการโดย อาจารย์ทิวาพร จันท์แก้ว คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏสงขลา	- คังรือเสินจวี ละครโทรทัศน์วีรบุรุษผู้กล้า ต่อต้านญี่ปุ่น: ภาพความทรงจำหุ่นชาติ และการปลดปล่อยตนเองสู่สากล โดย อาจารย์ ดร. ปิยวรรณ ปิยะกาญจน์, และ คุณ Li Jie คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ - อองซาน: พลวัตการจัดการความทรงจำร่วมทางสังคม โดย คุณกฤษณะ โชติสุทธิ, หลักสูตรเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ศึกษา มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์ - การกำหนดบทบาทหญิงชายผ่านตำราเรียนระดับประถมของประเทศพม่า โดย คุณณัฐราพร พรหมประสิทธิ์, หลักสูตรเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์ * ดำเนินรายการโดย อาจารย์ ดร. ภาสกร อินทุมาร คณะสังคมศาสตร์ และมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล	มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์ * ดำเนินรายการโดย อาจารย์ภัทรมน กาเหรัมย์ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏภูเก็ต

15.15-16.45 น.	Room 1 58106	Room 2 58107	Room 2 58108
	- การสร้างสรรค์และเรียนรู้ในละคร ประยุกต์เรื่องเปิดหูลู่อาเซียน การบันทึก และการถ่ายทอดความทรงจำของ “เสียง” ในสังคมไทยในนิทรรศการ ประสบการณ์หูลู่อาเซียนที่พิพิธภัณฑ์การเรียนรู้แห่งชาติ โดย อาจารย์ ดร. ปาลักษณ์ สุรัสวดี, กลุ่มวิชาโทศิลปะการละคร คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล - การให้อภัย: วิถีปล่อยวางแนวทางสร้างสุข มุมคิดเชิงจิตวิทยา โดย อาจารย์ ดร. รัก ขุนทดากัญจน์, ภาควิชาจิตวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์ “นั่นอะไร? ขุนนรของมนุษย์”: บันทึกความทรงจำของ ฮันตาวดี อุ วิน ตีน (Hanthawaddy U Win Tin) 19 ปีในคุก อินแสงภายใต้การปกครองของรัฐบาลทหารพม่า (1989 - 2008) โดย ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. ภูมิ สุเกียรติ,	- แผ่นดินไทยใต้ร่มพระบารมี: อนุสาวรีย์อันเนื่อง มาแต่ การต่อสู้กับคอมมิวนิสต์ในภาคเหนือ ตอนบนกับปฏิบัติการสร้าง ความทรงจำของประเทศไทย โดย อาจารย์ธนาวิ โชติประดิษฐ, ภาควิชาประวัติศาสตร์ศิลปะ คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร - ความทรงจำร่วมของการต่อสู้ของประชาชน: มองผ่าน “รูปหล่อ” แกนนำกลุ่มอนุรักษ์ บ่อนอก และ เครือข่ายประชาชนภาคตะวันออก โดย ดร. ศรัณยู หมั่นทรัพย์, นักวิจัยอิสระ - การแทนที่ความทรงจำ กรณีพิพิธภัณฑ์รถไฟเฟลส์ สมัย อาณานิคม และพิพิธภัณฑ์รัฐสิงคโปร์ หลังเอกราช โดย คุณชีวลีธี บุญเกียรติ, สาขาเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา มหาวิทยาลัยนเรศวร - ประวัติศาสตร์ “เจ้าอนุ” : การเมืองของประวัติศาสตร์ การจดจำและการจำแนก มิตร-ศัตรูของชาตลาว โดย อาจารย์ ดร. อนินท์ พุฒิชัย, คณะมนุษยศาสตร์ และสังคมศาสตร์	- ประวัติศาสตร์จากเบื้องล่าง คือประวัติศาสตร์ของประชาชน: เรื่องเล่าจากฝ่ายซ้ายอังกฤษ เมื่อ ‘ประชาชน’ เข้าแทนที่ชนชั้น โดย อาจารย์นันท์วัฒน์ ฉัตรอุทัย, ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ - เสียงเล็กๆ ของ “ผีบุญ” ศิลา วงศ์สิน ในหนังสือพิมพ์ สารเสรี พ.ศ.2502: ประวัติศาสตร์อำพราง เบื้องล่าง (อยาก) เล่าเรื่อง โดย อาจารย์ ดร. ธินันต์ ศรีนารา, ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ - "แบบประวัติศาสตร์ที่แท้จริง"? : วิฤตการณ์และวิวาทะซ่อนเร้นในยุทธจักรประวัติศาสตร์นิพนธ์ไทย ช่วงทศวรรษ 2490-2510 โดย คุณกฤษฎกร กอกเผือก, ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยนเรศวร

	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ * ดำเนินรายการโดย อาจารย์ ดร. ภาสกร อินทุमार คณะ สังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล	มหาวิทยาลัยทักษิณ * ดำเนินรายการโดย อาจารย์กมลทิพย์ ธรรมกิริติ คณะครุศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏนครศรีธรรมราช	* ดำเนินรายการโดย อาจารย์เพ็ญศรี พานิช สำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัย ลักษณ์

19.00-21.00 น. Dinner Talk

วันศุกร์ที่ 26 สิงหาคม 2559

08.30-09.00 น. ลงทะเบียน

09.00- 10.30 น.	Room 1 58106	Room 2 58107	Room 2 58108
	- เมื่อสันติวิธีล้มเหลว: บทเรียนของวาทกรรม รัฐชาติและการถูกหลอกของชนกลุ่มน้อยชาวเคิร์ดในตุรกีกับความรุนแรงที่ยืดเยื้อ โดย คุณ ยาสมิน ชัตตาร์, สถาบันสังคมศาสตร์ สาขา รัฐศาสตร์และ ความสัมพันธ์ระหว่างประเทศ มหาวิทยาลัยอิสตันบูล - ลัดดาภักดิ์: ภาพสะท้อนแห่งการอยู่ด้วยกันบน พื้นที่แห่งความเป็นตัวตนที่ต่างกัน โดย คุณอัปศุร	- จากสวนกงถึงปากบารา โดย อาจารย์สิทธิพร ศรีผ่อง, คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏสงขลา - ประวัติศาสตร์ชุมชนลุ่มน้ำทะเลสาบ สงขลาใน บริบททางด้านสังคม “มองราก รู้ตัวตน เพื่อชุมชนเข้มแข็ง”โดย อาจารย์ นันทยา ศรีวารินทร์, หลักสูตรสังคมศาสตร์ เพื่อมัคคุเทศก์และการท่องเที่ยว โปรแกรมสังคมศาสตร์ คณะ	- ความทรงจำและการลืมต่อการเปลี่ยนแปลงภูมิประเทศในบริบท “ความไม่สงบ” ชายแดนภาคใต้ โดย อาจารย์ ดร. ชลิตา บัณทวงศ์, ภาควิชา สังคมวิทยา และมานุษยวิทยา คณะ สังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์ - ความทรงจำจากชายแดน เหลียวหลิงสุงก แล หน้าลับสน โดย

	เรзахมาน มูแกม, Political Sciences Department, Faculty of Social Sciences, Aligarh Muslim University, India - การประกอบสร้างอัตลักษณ์เชื้อชาติใน วรรณกรรม และประวัติศาสตร์อินเดีย กระแสนำ ด้วยวาทกรรมความเป็นอารยัน ในอินเดียยุคอาณานิคม โดย อาจารย์ตุลย์ จิรโชคโสภณ, สาขาวิชาสังคมศึกษา คณะครุศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏบ้าน สมเด็จเจ้าพระยา * ดำเนินรายการโดย อาจารย์จิรวัฒน์ แสงทอง สำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์	มนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏสงขลา -ข้อเสนอเบื้องต้นว่าด้วยสังคมวิทยาหลัง มนุษยนิยมในการศึกษาวัฒนธรรมลัทธิเลี้ยง โดย คุณพณกันธา สังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ * ดำเนินรายการ โดย อาจารย์ณฤมล กล้าทุกวัน สำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์	อาจารย์ ดร. วราภรณ์ เรืองศรี, ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ - ปฏิบัติการของเรื่องเล่า: วิถีชาวดันสน โดย คุณ อัญชลิตา สุวรรณะชญ, นักวิจัยอิสระ -การผจญภัยของ “ปาตานี” ใน “ปัตตานี”: การเมืองของถ้อยคำในประวัติศาสตร์ชาตินิยมมลายูปาตานี โดย คุณรอมฎอน ปันจอร์, บรรณาธิการ ศูนย์เฝ้าระวังสถานการณ์ภาคใต้ * ดำเนินรายการ โดย อาจารย์ทรงชนะ นวลสมศรี สำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์

10.30-10.45 น. พักรับประทานอาหารว่าง

10.45-12.30 น.	Room 1 58106	Room 2 58107	Room 2 58108

- ชนบทบ้านฉัน: ความเปลี่ยนแปลงของความ ทรงจำและเรื่องเล่าเกี่ยวกับบ้านเกิดใน นิตยสารคู่สร้างคู่สม ระหว่างทศวรรษ 2520 - ครึ่งแรกของทศวรรษ 2550 โดย คุณภัทรรัตน์ พันธุ์ประสิทธิ์, School of History, Classics and Archaeology, University of Edinburgh - กลิ่นไอสงครามเย็นในอาชญากรรมของวลีขลุ่ย เดช กุญชร: จาก วีร บัญแด่ง ถึง ธนุส นิราลัย โดย คุณสถาปนา เชิงจอหอ, ภาควิชา ประวัติศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยนเรศวร - นวนิยายเรื่องมีเมฆบ้างเป็นบางวัน: ความ ทรงจำ ของสตรีฟิลิปปินส์กับการพินิจ ด้วยคติบุรพ นิยม โดย อาจารย์ธงชัย แซ่เจี๋ย, สาขาวิชา ภาษาไทยเพื่อการสื่อสาร คณะมนุษยศาสตร์ และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏ นครปฐม - ภาพจำของสังคมเยอรมันตะวันออกในช่วง สงครามเย็นจนถึงช่วงเปลี่ยนผ่าน	- เทคโนโลยีการทำแผนที่ในยุคสงครามเย็น กับกำเนิดของแผนที่หมู่บ้านไทย โดย อาจารย์ ดร. เก่งกิจ กิติเรียงลาภ, ภาควิชาสังคมวิทยา และมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ - มุลินิ 14 ตุลา กับการสืบทอดมรดก: ความล้มเหลว ในความสำเร็จ /ความสำเร็จ ในความล้มเหลว โดย อาจารย์ปฤณ เทพนรินทร์, วิทยาลัย การเมืองการปกครอง มหาวิทยาลัยมหาสารคาม - “กวีภีวัฒน์”: ความทรงจำและการเมืองของ ความทรง จำเรื่องการเมืองไทย พุทธศักราช 2557 ในกวี นิพนธ์ โดย อาจารย์อาทิตย์ ศรีจันทร์, สาขาวิชา ภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏพระนคร * ดำเนินรายการ โดย ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.อดิศร ศักดิ์สูง คณะ มนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัย ทักษิณ	- การสร้างอัตลักษณ์ของเมืองบุรีรัมย์ในฐานะที่เป็น “มหานครแห่งกีฬา”: ศึกษาการบริโภค สินค้ากีฬา โดย คุณฐาณกร ขำขันมะลี, ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะ สังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ - ร้านม้ามัก-มาเลเซีย: พื้นที่ของการต่อรอง ทางอัต ลักษณ์ระหว่างชาติพันธุ์ใน มาเลเซีย โดย คุณญาณิน วงศ์ใหม่, นักวิจัย อิสระ - วาเรียเบี่ยล่าง?: ตัวตนในครัทธา ชีวิตบน สาย ธารวาทกรรม โดย คุณศุภกิตต์ โตประเสริฐ, Department of Cultural Anthropology, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, Indonesia - Jalan Raya Pos: เรื่องเล่าของถนนสาย ประวัติศาสตร์ โดย อาจารย์ทิวาพร จันท์แก้ว, คณะ มนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏสงขลา * ดำเนินรายการโดย อาจารย์เพ็ญศรี พานิช

	และการล่มสลายของสังคมนิยม ในภาพยนตร์เยอรมันแนวคอมเมดี้: อะไรที่น่าขำ? โดย อาจารย์ ดร. ปรีลักษณ์ กลิ่นช้าง, คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ * ดำเนินรายการ โดยอาจารย์นันทา การแข็ง คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์		สำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์

12.30-13.30 น. รับประทานอาหารกลางวัน

13.30-14.45 น. **ห้อง 58102** การอภิปรายสรุปและตั้งข้อสังเกต โดย รองศาสตราจารย์ ดร.ชยันต์ วรรณะภูติ ผู้อำนวยการศูนย์อาเซียนศึกษา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
และ ศาสตราจารย์ ดร.ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

14.45-15.00 น. พักรับประทานอาหารว่าง

15.00-16.00 น. **ห้อง 58102** การอภิปรายสรุปและตั้งข้อสังเกต (ต่อ)

16.00-16.30 น. ปิดการประชุม

วันเสาร์ที่ 27 สิงหาคม 2559

09.00-12.00 น. ทักตักศึกษาสถานที่สำคัญทางประวัติศาสตร์ในจังหวัดปัตตานี

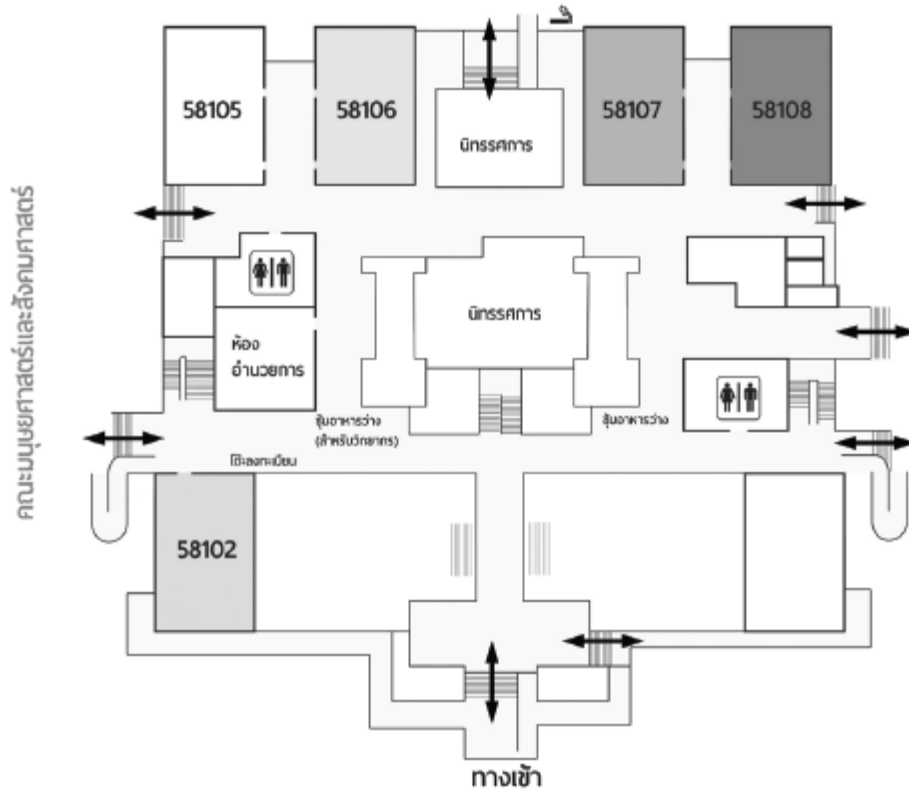
สถานที่จัดการประชุม

อาคาร 58 อาคารเรียนรวมใหม่
มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
วิทยาเขตปัตตานี



แผนผังพื้นที่จัดการประชุม

โรงเรียนสาธิตอิสลามศึกษา



อาคาร 58 อาคารเรียนรวมใหม่
มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
วิทยาเขตปัตตานี

ห้องประชุมใหญ่	58102
ห้องย่อย 1 R1	58106
ห้องย่อย 2 R2	58107
ห้องย่อย 3 R3	58108

คณะกรรมการดำเนินการประชุมวิชาการ

คณะกรรมการที่ปรึกษา

1. รองอธิการบดีมหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี
2. คณบดีคณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
3. คณบดีคณะศิลปกรรมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
4. คณบดีคณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏสงขลา
5. คณบดีคณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยทักษิณ
6. คณบดีสำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์
7. คณบดีคณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยภูเก็ต
8. คณบดีคณะครุศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏภูเก็ต
9. คณบดีคณะครุศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏนครศรีธรรมราช
10. ผู้อำนวยการสำนักวิทยบริการ
11. ผู้อำนวยการสถาบันกัลยาณิวัฒนา
12. ผู้อำนวยการกองกิจการนักศึกษา วิทยาเขตปัตตานี
13. ผู้อำนวยการกองอาคารสถานที่ วิทยาเขตปัตตานี
14. รองคณบดีฝ่ายวิชาการ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
15. รองคณบดีฝ่ายกิจการนักศึกษาและศิษย์เก่าสัมพันธ์ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
16. หัวหน้าภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
17. หัวหน้าภาควิชาสังคมศาสตร์ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
18. หัวหน้าสำนักงานเลขานุการ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์

คณะกรรมการฝ่ายวิชาการ

1. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ภมรี สุรเกียรติ	ประธานกรรมการ
2. ผู้ช่วยศาสตราจารย์พุทธพล มงคลวรวรรณ	กรรมการ
3. ดร.ปิยวรรณ ปิยะกาญจน์	กรรมการ
4. ดร.ปรีลักษณ์ กลิ่นช้าง	กรรมการ
5. นายบัณฑิต ไกรวิจิตร	กรรมการ
6. นายรัชฎ์ สาตราวุธ	กรรมการ
7. นายณภัต เสรีรักษ์	กรรมการ
8. นายวีระพงศ์ ยศบุญเรือง	กรรมการและเลขานุการ

คณะกรรมการฝ่ายเอกสาร

1. ผู้ช่วยศาสตราจารย์พุทธพล มงคลวรวรรณ	ประธานกรรมการ
2. นางนุสรา เจ๊ะดีอะ	กรรมการ
3. นางสาวอามีเนาะ ดอเลาะ	กรรมการ
4. นางสาวเยาวลักษณ์ สุวรรณชมพู	กรรมการ
5. นางวนิดา คณานุรักษ์	กรรมการ
6. นางสาวดวงฤดี พรหมรัตน์ศรี	กรรมการและเลขานุการ

คณะกรรมการฝ่ายจัดทำเอกสารประกอบการประชุม

1. นายณภัต เสรีรักษ์	ประธานกรรมการ
2. ผู้ช่วยศาสตราจารย์พุทธพล มงคลวรวรรณ	กรรมการ
3. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ภมรี สุรเกียรติ	กรรมการ
4. นายบัณฑิต ไกรวิจิตร	กรรมการ
5. นางสาวพิชามนธุ์ วรรณชาติ	กรรมการ
6. นางสาวนันดา การแข็ง	กรรมการ
7. นางนันทพร แสงมณี	กรรมการ
8. นายรัชฎ์ สาตราวุธ	กรรมการและเลขานุการ

คณะกรรมการฝ่ายพิธีการและลงคะแนน

1. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ภมรี สุรเกียรติ	ประธานกรรมการ
2. ผู้ช่วยศาสตราจารย์อดิศา เบญจรัตน์นันท์	กรรมการ
3. นางสาวอัจฉรา ชูพูล	กรรมการ
4. นายปิง วิชัยดิษฐ	กรรมการ
5. ผู้ช่วยศาสตราจารย์เปรมสิรี ชวนไชยสิทธิ์	กรรมการ
6. ผู้ช่วยศาสตราจารย์บัญชา สำเร็จกิจ	กรรมการ
7. นางสาวนันดา การแข็ง	กรรมการ
8. ดร.พรวิทย์ ศรีงาม	กรรมการ
9. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.อัลญาน์ สมุห์เสนโต	กรรมการ
10. นางสาวอารีย์ ธรรมโครง	กรรมการ
11. นายสุริยงค์ ลิ้มสังกาศ	กรรมการ
12. นางสาวนภาพร ทองน้อย	กรรมการ
13. นางจวน จันทนนท์	กรรมการ
14. นางสาวดวงฤดี พรมรัตน์ศรี	กรรมการและเลขานุการ

คณะกรรมการฝ่ายสถานที่

1. นายบัณฑิต ไกรวิจิตร	ประธานกรรมการ
2. นายสฤกษ์ สมิทจิต	กรรมการ
3. นายอัฐวุฒิ เรืองรัตน์รุ่ง	กรรมการ
4. นายเฉลิมไทย กาญจนเพชร	กรรมการ
5. นายเอกนรินทร์ เอกอริยะสิริ	กรรมการและเลขานุการ

คณะกรรมการฝ่ายประชาสัมพันธ์และโสตทัศนูปกรณ์

1. นายวีระพงศ์ ยศบุญเรือง	ประธานกรรมการ
2. นายอาทิตย์ ธรรมกิติ	กรรมการ
3. นางสาวอัสมะห์ โวะ	กรรมการ
4. นางสาวสาวิตรี วงษ์นุ่น	กรรมการ

5. นายคมเพชร สุทธิพันธ์	กรรมการ
6. นายอายุวัฒน์ เจ๊ะอีดัต	กรรมการ
7. นายนิศฮาร์ วารีมาศ	กรรมการ
8. นางดัชนี ทองช่วย	กรรมการ
9. นางสาวดวงฤดี พรหมรัตน์	กรรมการ
10. นางสาวลักขณา ฉันทัง	กรรมการและเลขานุการ

คณะกรรมการฝ่ายการเงิน

1. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ภมรี สุรเกียรติ	ประธานกรรมการ
2. นางสาวกัญญา สินธุอุทัย	กรรมการ
3. นางปรียพัชรา ชัยรัตน์ สุวดี	กรรมการ
4. นางสาวดวงฤดี พรหมรัตน์	กรรมการและเลขานุการ

คณะกรรมการฝ่ายอาหารและเครื่องดื่ม

1. ดร.ปิยวรรณ ปิยาภรณ์	ประธานกรรมการ
2. ผู้ช่วยศาสตราจารย์เปรมสิริ ชวนไชยสิทธิ์	กรรมการ
3. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.วันวิสาข์ ธรรมานนท์	กรรมการ
4. ดร.นารัตน์ วัฒนเวฬุ	กรรมการ
5. ผู้ช่วยศาสตราจารย์สุภาภรณ์ สุวรรณโสภาส	กรรมการ
6. นายจิระชัย แซ่ตั้ง	กรรมการ
7. นายทัศนัยนิต ทองแดง	กรรมการ
8. นางสาวพิชามนธ์ วรรณชาติ	กรรมการ
9. นางสาวอัจฉรา ชูพูล	กรรมการ
10. นางสาววิชนีย์ สุวรรณสังข์	กรรมการและเลขานุการ

คณะกรรมการฝ่ายการแสดง

1. นายบัณฑิต ไกรวิจิตร	ประธานกรรมการ
2. นางสาวกาญจนา สหวิริยะ	กรรมการ

3. นางสาวอรพรรณ จันทร์เทา	กรรมการ
4. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.นพดล ทิพย์รัตน์	กรรมการ
5. นางสาวอัจฉรา ชูพูล	กรรมการ
6. นางสาววิชณี สุวรรณสังข์	กรรมการและเลขานุการ

คณะกรรมการฝ่ายนิทรรศการ

1. ผู้ช่วยศาสตราจารย์.ดร.ภมรี สุรเกียรติ	ประธานกรรมการ
2. นางสาวดีด้า อิศร่น	กรรมการ
3. นายปรัชญ์ พิมานแมน	กรรมการ
4. นายอนิส นาคเสวี	กรรมการและเลขานุการ

คณะกรรมการฝ่ายยานพาหนะ

1. นายเอกนรินทร์ เอกอริยะสิริ	ประธานกรรมการ
2. นายสฤษฎ์ สมิตจิต	กรรมการ
3. นายพันธุ์ชัย ใจเย็น	กรรมการ
4. นายอัฐวัต เรืองรัตน์รุ่ง	กรรมการ
5. ผู้ช่วยศาสตราจารย์วุฒิพงษ์ แสงมณี	กรรมการ
6. ดร.สรรวภัทร พัฒโร	กรรมการ
7. ดร.นนทพร อยู่มั่งมี	กรรมการ
8. นายเชาว์เลิศ ล้อมลิ้ม	กรรมการ
9. ผู้ช่วยศาสตราจารย์บัญชา สำเร็จกิจ	กรรมการและเลขานุการ

รายนามผู้ทรงคุณวุฒิพิจารณาบทความ

1. ศ.ดร.อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์ คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
2. รศ.ดร.นิติ ภาวดีพันธ์ คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
3. ผศ.ดร.เกษม เพ็ญภินันท์ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
4. ผศ.ดร.ภมรี สุรเกียรติ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
5. ผศ.ดร.ทวีศักดิ์ เมื่อกสม คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยนเรศวร
6. ผศ.ดร.วราพร ภู่งศ์พันธ์ คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร
7. ผศ.ดร.อดิสร ศักดิ์สูง คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยทักษิณ
8. ผศ.ณปรีชัญ บุญวาท คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
9. ผศ.บัญชา สำเร็จกิจ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
10. ผศ.พุทธพล มงคลวรวรรณ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
11. ผศ.พรชัย นาคสีทอง คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยทักษิณ
12. ผศ.อภิเชษฐ กาญจนดิษฐ์ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยทักษิณ
13. ผศ. ดร. เก่งกิจ กิตติเรียงลาภ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
14. อ.ดร.ชาติชาย มุกสงค์ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ
15. อ.ดร.ณัฐพร ไทยจรรักษ์ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ

16. อ.ดร.โตม ไกรปรณ์ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ
17. อ.ดร.ธิภานต์ ศรีนารา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ
18. อ.ดร.ปิยวรรณ ปิยะกาญจน์ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
19. อ.ดร.ภาสกร อินทุमार คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล
20. อ.ดร.วิลลา วิลัยทอง คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
21. อ.ดร.สิงห์ สุวรรณกิจ คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
22. อ.ดร.สุรยุทธ์ ช่อไม้ทอง คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
23. อ.ดร.อนันท์ พุฒิชัยติ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยทักษิณ
24. อ.ดงกฤษ ไตรยวงศ์ คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร
25. อ.จิรวรรณ แสงทอง สำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์
26. อ.จันทนา ไชยนาเคนทร์ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยทักษิณ
27. อ.ชนิตา เผือกสม คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยนเรศวร
28. อ.ชีวิสิทธิ์ บุญยเกียรติ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยนเรศวร
29. อ.ชาเกียรติ พิทักษ์คุมพล สถาบันสันติศึกษา มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
30. อ.ณภัฏ เสรีรักษ์ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
31. อ.ทรรศนะ นวลสมศรี สำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์
32. อ.ธนภาษ เดชพาวุฒิกุล สำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์
33. อ.ธัญญธร สายปัญญา คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
34. อ.ธีรพร พรหมมาศ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏนครสวรรค์
35. อ.นภ อึ้งโพธิ์ คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์

36. อ.นันทา การแข็ง คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัย
สงขลานครินทร์
37. อ.บัณฑิต ไกรวิจิตร คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัย
สงขลานครินทร์
38. อ.ปฐม ตาตะนันทน์ คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยรามคำแหง
39. อ.เพ็ญศรี พานิช สำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์
40. อ.มานะ ชูทวีช่วย คณะครุศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏนครศรีธรรมราช
41. อ.รชฏ สาตราวุธ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัย
สงขลานครินทร์
42. อ.วีระพงศ์ ยศบุญเรือง คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัย
สงขลานครินทร์
43. อ.วิภาวี พงศ์ปิ่น คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัย
ธรรมศาสตร์
44. อ.ศรยุทธ์ เอี่ยมเอื้อยุทธ คณะวิจิตรศิลป์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
45. อ.เอกรินทร์ ต่วนศิริ คณะรัฐศาสตร์มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
46. อ.อุเชนทร์ เชียงเสน สำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์
47. อ.อาจินต์ ทองคงอยู่ คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัย
ธรรมศาสตร์
48. นายศรัณย์ วงศ์ขจิตร นักวิชาการอิสระ

ผู้ลงทะเบียนเข้าร่วมการประชุม

ผู้นำเสนอบทความ

ลำดับ ที่	ชื่อ-สกุล	สังกัด
1	อาจารย์ ดร. ธนันท์ บุนนวรรณา	ม.ขอนแก่น
2	รองศาสตราจารย์ ดร. ดารารัตน์ เมตตาริกานนท์	ม.ขอนแก่น
3	อาจารย์เบญจวรรณ นาราสัจจ	ม.ขอนแก่น
4	คุณภมร ภูผิวงา	ม.ขอนแก่น
5	อาจารย์ชูลีพร ทวีศรี	ม.ราชภัฏสงขลา
6	อาจารย์สิทธิพร ศรีผ่อง	ม.ราชภัฏสงขลา
7	อาจารย์ นันทยา ศรีวารินทร์	ม.ราชภัฏสงขลา
8	อาจารย์ทิวาพร จันทรแก้ว	ม.ราชภัฏสงขลา
9	อาจารย์นันทวัฒน์ ฉัตรอุทัย	ม.เชียงใหม่
10	คุณพนา กันธา	ม.เชียงใหม่
11	อาจารย์ ดร. วราภรณ์ เรืองศรี	ม.เชียงใหม่
12	อาจารย์ ดร. เก่งกิจ กิติเรียงลาภ	ม.เชียงใหม่
13	คุณฐาณกร ชำชั้นมะลี	ม.เชียงใหม่
14	ศาสตราจารย์ ดร.อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์	ม.เชียงใหม่
15	ดร.ชยันต์ วรรณะภูติ	ม.เชียงใหม่
16	อาจารย์มนวัจน์ พรหมรัตน์	ม.วลัยลักษณ์
17	คุณเจษฎา บัวบาล	ม.วลัยลักษณ์
18	อาจารย์เพ็ญศรี พานิช	ม.วลัยลักษณ์
19	อาจารย์จิรวัดน์ แสงทอง	ม.วลัยลักษณ์
20	อาจารย์นฤมล กล้าทุกวัน	ม.วลัยลักษณ์
21	อาจารย์ทรงชนะ นวลสมศรี	ม.วลัยลักษณ์
22	คุณกฤษณะ โชติสุทธิ	ม.วลัยลักษณ์
23	คุณณัฐราพร พรหมประสิทธิ์	ม.วลัยลักษณ์
24	อาจารย์นันดา การแข็ง	ม.สงขลานครินทร์
25	ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. ภูมิ สุรกิจยรรยิ	ม.สงขลานครินทร์

26	อาจารย์ ดร. ปิยวรรณ ปิยะกาญจน์	ม.สงขลานครินทร์
27	คุณ Li Jie	ม.สงขลานครินทร์
28	อาจารย์ ดร. ปรีลักษณ์ กลิ่นช้าง	ม.สงขลานครินทร์

วิทยากร ผู้ดำเนินรายการ และคณาจารย์ในเครือข่ายประวัติศาสตร์ มานุษยวิทยาและสังคมวิทยาภาคใต้

29	อาจารย์มานะ ขุนวิช่วย	ม.ราชภัฏนครศรีธรรมราช
30	อาจารย์กมลทิพย์ ธรรมกิริติ	ม.ราชภัฏนครศรีธรรมราช
31	คุณกฤษกร กอกเผือก	ม.นเรศวร
32	คุณชีวิสิทธิ์ บุญยเกียรติ	ม.นเรศวร
33	คุณสถาปนา เชิงจอหอ	ม.นเรศวร
34	ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ทวีศักดิ์ เพื่อกสม	ม.นเรศวร
35	อาจารย์ ดร. อนินทร์ พุฒิโชติ	ม.ทักษิณ
36	ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ศุภการ สิริไพศาล	ม.ทักษิณ
37	ดร.พรไทย ศิริสาธิตกิจ	ม.ทักษิณ
38	ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.อดิศร ศักดิ์สูง	ม.ทักษิณ
39	ผู้ช่วยศาสตราจารย์อภิเชษฐ กาญจนดิฐ	ม.ทักษิณ
40	ผู้ช่วยศาสตราจารย์พรชัย นาคศรีทอง	ม.ทักษิณ
41	อาจารย์ ดร. ปวลักษณ์ สุรัสวดี	ม.มหิดล
42	อาจารย์ ดร. รัก ชุมพุกาญจน์	ม.เกษตรศาสตร์
43	อาจารย์ ดร. ชลิตา บัณฑุงศ์	ม.เกษตรศาสตร์
44	อาจารย์ ดร. วรรณพรรณ รื่องทรัพย์	ม.อุบลราชธานี
45	อาจารย์ธนาวิ โชติประดิษฐ์	ม.ศิลปากร
46	ศาสตราจารย์ ดร.ธเนศ อารมณ์สุวรรณ	ม.ธรรมศาสตร์
47	คุณบัณฑิต ศิริรักษ์โสภณ	ม.ธรรมศาสตร์
48	อาจารย์ณัฐภัทร์ สุรินทร์วงศ์ และ	วิทยาลัยดุสิตธานี
49	อาจารย์ ดร. อิกานต์ ศรีนารา	ม.ศรีนครินทรวิโรฒ
50	คุณยาสมิน ชัตตาร	ม.อีสต์ันบูธ
51	คุณอับดุลเราะฮ์มาน มูแกม	Aligarh Muslim University
52	อาจารย์ตุลย์ จิรโชคโสภณ	ม.ราชภัฏบ้านสมเด็จเจ้าพระยา
53	คุณภัทรรัตน์ พันธุ์ประสิทธิ์	University of Edinburgh

54	อาจารย์ธงชัย แซ่เจี๋ย	ม.ราชภัฏนครปฐม
55	อาจารย์อาทิตย์ ศรีจันทร์	ม.ราชภัฏพระนคร
56	คุณศุภกิตต์ โตประเสริฐ	Universitas Gadjah Mada
57	ศาสตราจารย์ ดร.สุวรรณา สถาอานันท์	สกว.
58	อาจารย์ภัทรมน กาเหיים	ม.ราชภัฏภูเก็ต
59	อาจารย์ลลิตา ภคเมธาวี	ม.ราชภัฏภูเก็ต
60	อาจารย์ ดร.ภาสกร อินทุमार	ม.มหิดล
61	อาจารย์นิศา บุรณภวังค์	
62	Liu XuYin	
63	อาจารย์ปฤณ เทพนรินทร์	
64	คุณอัญชลิตา สุวรรณะชญ	
65	คุณรอมฎอน ปันจอร์	
66	คุณญาณิน วงศ์ใหม่	

รายนามผู้ลงทะเบียนเข้าร่วมงาน

สายฝน	สิทธิมงคล	คณะวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี
จีรเชษฐ์	เพชรโชติ	อิสระ
นายมะพาริ	กะมุณี	วิทยาลัยการบริหารรัฐกิจ มหาวิทยาลัยบูรพา
รินธรรม	ธารมุกดา	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์
อัศรเราะฮ์มาน พูอัด	อาลมูฮัมมัดอาหมีน	สำนักงานปศุสัตว์อำเภอปะนาเระ
อัฐพล	ปิริยะะ	คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
จิตติพงศ์	ตะสัย	สถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเอเซีย มหาวิทยาลัยมหิดล
นางสาวมลิวรรณ	รักษ์วงศ์	หลักสูตรสังคมศึกษา คณะมนุษยศาสตร์และ สังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏยะลา
น.ส.ศุภรัตน์	มฤคี	หลักสูตรสังคมศึกษา คณะมนุษยศาสตร์และ สังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏยะลา
น.ส.ราศรี	สวอินทร์	หลักสูตรสังคมศึกษา คณะมนุษยศาสตร์และ สังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏยะลา
น.ส.วิไลวรรณ	วิไลรัตน์	หลักสูตรสังคมศึกษา คณะมนุษยศาสตร์และ สังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏยะลา
น.ส.ทัศนาศ	เกื้อแสง	หลักสูตรสังคมศึกษา คณะมนุษยศาสตร์และ สังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏยะลา

น.ส.สวรรรยา	กุลทวี	หลักสูตรสังคมศึกษา คณะมนุษยศาสตร์และ
กฤตเมธ	เกตุกล้า	สังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏยะลา
นางสาวสิริธร	ถาวรวงศา	มหาวิทยาลัยราชภัฏวไลยอลงกรณ์
		มหาวิทยาลัยราชภัฏสงขลา
		สถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเอเซีย
ฟารุค	เจ๊ะหลง	มหาวิทยาลัยมหิดล
นาย ดันยาล	อับดุลเลาะ	กลุ่มเยาวชนความฝันชายแดนใต้
นายสุรชัย	ไวยวรรณจิตร	สำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์
อับดุลเลาะ	หมัดอะด้า	ปัตตานีฟอรั่ม
สุกัญญา	ชัยศิริ	โรงเรียนดarulมะฮ์ดียะห์
พรไทย	ศิริสาธิตกิจ	มหาวิทยาลัยทักษิณ
ชลลดา แสงมณี	ศิริสาธิตกิจ	ม.ทักษิณ
สามารถ	ทองเฟื่อ	คณะรัฐศาสตร์
นายอิมรอน	ชาเหาะ	Deep South Watch
อุสมาน	สารี	โรงเรียนสาธิตมหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ ปัตตานี
อุสมาน	สารี	โรงเรียนสาธิตมหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ ปัตตานี
นรินทร์	ปากบารา	ม.อ.ปัตตานี
นายวรพจน์	วิเศษศิริ	คณะสังคมศาสตร์ มศว
Padtheeta	Narkurairattana	Mahidol University
วาราชา	การวินพฤติ	เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา
อุสมาน	หวังสนิ	สมาคมรัฐศาสตร์และรัฐประศาสนศาสตร์ภาคใต้
นายแวนารง	แปเฮาะอีเล	สำนักงานแรงงานจังหวัดปัตตานี
กุสุมา	กูใหญ่	คณะวิทยาการสื่อสาร
รัก	ซุณหกาญจน์	ภาควิชาจิตวิทยา คณะสังคมศาสตร์
		มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์
		คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา
บัณฑิต	ศิริรักษ์โสภณ	มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
อิฮซาน	เจะแว	นักศึกษา ม.อ.
นายษมาวีร์	บุญรอด	มหาวิทยาลัยทักษิณ
นางสาวพรเพ็ญ	ประกอบกิจ	มหาวิทยาลัยทักษิณ
นางปาริชาติ	กุสุรพ	มหาวิทยาลัยทักษิณ
รศ.ดร.พรพันธุ์	เขมคุณาศัย	มหาวิทยาลัยทักษิณ
นายณพดล	สาลิโพชน์	มหาวิทยาลัยทักษิณ
ปานิกริช	จันเทศ	มหาวิทยาลัยทักษิณ
นางแวแอะเฮาะ	อัสมะแอ	มหาวิทยาลัยทักษิณ
นางวัฒनिया	ทองแผ้ว	สพฐ.
รองศาสตราจารย์ ดร.		ภาควิชาสารัตถศึกษา คณะศิลปศาสตร์
ปัญญา	เทพสิงห์	มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.		ภาควิชาสารัตถศึกษา คณะศิลปศาสตร์
เก็ดฉวา	บุญปรากฏ	มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
มุฮัมหมัดราฟิ	มะเก็ง	สำนักศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์
จรรยวรรธ	สุธรรมมา	มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตหาดใหญ่
		สาขาวิชาสังคมศึกษา คณะครุศาสตร์ มหาวิทยาลัย
กมลทิพย์	ธรรมกิระติ	ราชภัฏนครศรีธรรมราช
		สาขาวิชาสังคมศึกษา คณะครุศาสตร์ มหาวิทยาลัย
รัตนา	ไกรนรา	ราชภัฏนครศรีธรรมราช
กฤษดา	ร่ามะสิทธิ์	คณะรัฐศาสตร์
จรรยวรรธ	สุธรรมมา	มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตหาดใหญ่
		สาขาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา
สาละม๊ะ	หลงสะเตียะ	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
รุ่งรวี	เฉลิมศรีภิญโญรัช	Australian National University
มณี	อินทพันธ์	มรภ.สงขลา
ฮาซานี	ประพติสุจรีต	University of Malaya
		ภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ฯ
มารีสา	สำลี	มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี
อภินันท์	ธรรมเสนา	ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน)
ทงศักดิ์	เลิศพิพัฒน์วรกุล	ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน)
รุ่งตะวัน	อ่วมอินทร์	ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน)
นวลพรรณ	บุญธรรม	ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน)
ยาไพร	สาธิตธรรม	ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน)
สุพิชชา	วิมลโสภารัตน์	ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน)
ธนาพัทธ์	อยู่บำรุง	ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน)
สุธาสินี	บุญเกิด	ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน)
Muhammad-Ehsan	Bueraheng	PSU.Hatyai
ฐิตินบ	โกมลนิมิ	นักสื่อสารอิสระ
นครา	ยะโกะ	คณะวิทยาการสื่อสาร
อัมพร	หมาดเด็น	มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์
		โรงเรียนบ้านบูดี สำนักงานเขตพื้นที่การศึกษา
นายเจริญรัตน์	เจ๊ะหมัด	ประถมศึกษาปัตตานี เขต 1
น.ส.กิริติกานต์	บุญฤทธิ์	คณะศิลปศาสตร์ ม.นราธิวาสราชนครินทร์ฯ
อนินทร์	พุดมิโชติ	คณะมนุษยศาสตร์ฯ ม.ทักษิณ
พรชัย	นาคสีทอง	คณะมนุษยศาสตร์ฯ ม.ทักษิณ
		สำนักงานเขตพื้นที่การศึกษาประถมศึกษาปัตตานี
นายวิสุทธิ	แวตอเลาะ	เขต 2
วาริชวัฒน์	เอียดแก้ว	-
อิสรา	สร้อยแก้ว	สำนักงานเขตพื้นที่การศึกษาประถมศึกษาปัตตานี

เวียงคำ	ชวนอุดม
นางอัสนะ ทวี	หวังพิทยา นำสกุลวงศ์
Anwar	Koma
รอมฎอน	สันเงะ
นางรวิวรรณ	กาปา
โสไรรยา	มามะ
นางสาววัลรัตน์	พรหมวิเศษ
ดร.บุญเจริญ	บำรุงชู
นายประสิทธิ์	รัตนมณี
นางสาวนิปาตีเมาะ	หะยีหามะ
นางสาวรอฮานี	ดาโอ๊ะ
นางสาวนราวดี	โลหะจินดา
นางสาวจิตาพร	แสงนิล
มลิวรรณ	รักษ่วงศ์
นายนิอุมา	ดือราแม
นางแวซากีหมีะ	มามะบากา
สิรินุช	บุญช่วย
นุรอลิษา	ตยุดิฏุมกุล
อนุสรณ์	อุณโณ
แวสาปีเยาะ	เจ๊ะอุบง
นางโซเฟีย	เจ๊ะนา
ภัทรมน	กาเหย้ม
อัครงค์	บริเวธานันท์
จารุณี	คงกุล
รัชนิวรรณ	หมื่นพันธ์
นางปจาร์ย	แวจิ
พีรณัฐ	พฤชารัตน์
นางสาวดารณี	สุขสว่าง
รอซี	ฮารี
จักรณรงค์	ภัคตรามุกข์
ตะวัน	หมาตทั้ง

เขต ๓

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์

มหาวิทยาลัยขอนแก่น

สำนักงานเขตพื้นที่การศึกษาประถมศึกษาปัตตานี

เขต 1

มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีราชมงคลอีสาน

Dokuz Eylul University

โรงเรียนสุโขทัย-ลก

โรงเรียนสุโขทัย-ลก

มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี

สาขาวิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์และ

สังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏยะลา

สถาบันวัฒนธรรมศึกษากัลยาณิวัฒนา

สถาบันวัฒนธรรมศึกษากัลยาณิวัฒนา

สถาบันวัฒนธรรมศึกษากัลยาณิวัฒนา

สถาบันวัฒนธรรมศึกษากัลยาณิวัฒนา

สถาบันวัฒนธรรมศึกษากัลยาณิวัฒนา

สถาบันวัฒนธรรมศึกษากัลยาณิวัฒนา

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์

โรงเรียนบ้านบลูกาสนอ สำนักงานเขตพื้นที่

การศึกษาประถมศึกษา นราธิวาส เขต1

โรงเรียนบ้านบลูกาสนอ สำนักงานเขตพื้นที่

การศึกษาประถมศึกษา นราธิวาส เขต1

สพม.16

วิทยาลัยอิสลามศึกษา

มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

สำนักงานเขตพื้นที่การศึกษามัธยมศึกษา เขต15

สถาบันคีนันแห่งเอเชีย

ม.ราชภัฏภูเก็ต

ม.ราชภัฏภูเก็ต

ม.ราชภัฏภูเก็ต

ม.ราชภัฏภูเก็ต

โรงเรียนโพธิ์คีรีราชศึกษา

มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์

โรงเรียนโพธิ์คีรีราชศึกษา

ลำนกข่วอิสระ

มหาวิทยาลัยทักษิณ

มหาวิทยาลัยทักษิณ

ร.ต.อ.พิสิษฐ์	ดำมาก	นศ.ป.โท การบริหารการพัฒนาสังคม มอ.ปัตตานี
อับดุลเลาะ	อินนุชชี	สพม.15
นางสาวสมจิตร	เสาวณีย์	สพม 15
นางสาวราศรี	สวอินทร์	มหาวิทยาลัยราชภัฏยะลา
นางสาวปัทมา	จันทร์แก้ว	สพม.15
นางสาวมัสนะ	อารง	โรงเรียนศึกษาสงเคราะห์นราธิวาส
นายฟารานัน	อับดุลเลาะ	โรงเรียนศึกษาสงเคราะห์นราธิวาส
สราวุฒิ	หนูคง	คณะมนุษยศาสตร์ ม.ทักษิณ
นางสาวโชติกา	กาฬพันธ์	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ ม.ทักษิณ
นางซูไฮณี	สาเลาะ	สำนักงานเขตพื้นที่การศึกษามัธยมศึกษา เขต 15
นายเอกภพ	ศิริสมบัติ	คณะมนุษยศาสตร์ฯ ม.ทักษิณ
นายสืบสายสยาม	ชูศิริ	คณะมนุษยศาสตร์ ม.ทักษิณ
นางนุจรี	ชายเกตุ	โรงเรียนประภัสสรรังสิต อ.เมือง จ.พัทลุง
นายธวัชชัย	เลี่ยมณี	สพม 15
นางสาวโชติกา	กาฬพันธ์	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์
สราวุฒิ	หนูคง	มหาวิทยาลัยทักษิณ คณะมนุษยศาสตร์และสังคม
สืบสายสยาม	ชูศิริ	ศาสตร์
เอกภพ	ศิริสมบัติ	ม.ทักษิณ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์
คันสนีย์	จันทร์อานูภาพ	ม.ทักษิณ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์
นายสราวุฒิ	เดชกมล	ม.ทักษิณ
นางสาวขวัญเรือน	บุญกอบแก้ว	สถาบันวัฒนธรรมศึกษากัลยาณิวัฒนา
ผศ.ดร.นิเวศน์	อรุณเบิกฟ้า	สถาบันวัฒนธรรมศึกษากัลยาณิวัฒนา
สมัคร์	กอเข็ม	สถาบันวัฒนธรรมศึกษากัลยาณิวัฒนา
		มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
		คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ แผนกวิชาภาษา
อามีเนาะ	เจ๊ะแหว	มลายู ภาควิชาภาษาตะวันออก
		สาขาวิชาภาษาไทย คณะศิลปศาสตร์
อุมมีสาลาม	อุมาร	มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
ตอฮีเราะห์	หะยีแหวสะแลแม	สช ปัตตานี

การประชุมวิชาการระดับชาติ

เครือข่ายประวัติศาสตร์ มานุษยวิทยาและสังคมวิทยาภาคใต้ครั้งที่ 2



• รำลึกราก ระลึกชาติ • อภัยวิถี สันติวิธี จำให้ได้ลืมให้เป็น
• "เจาะ"อดีต "หา"เวลา วิถีวิทยาสู่ความจำ • เบี้ยล่าง
เล่าเรื่อง • ความทรงจำนอกตัวอักษร

25-27 สิงหาคม 2559

มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี

จัดโดย



ภาควิชาประวัติศาสตร์และ
แผนกสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา
มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์

สนับสนุนโดย



สารบัญ

หน้า

โครงการประชุมวิชาการ	4
สารจากคณบดี	8
ประวัติองค์ปาฐกและวิทยากร	10
สถานที่จัดการประชุม	13
แผนผังพื้นที่จัดการประชุม	14
กำหนดการ	15
รายละเอียดการนำเสนอบทความ	16
บทคัดย่อ	44
คณะกรรมการดำเนินการจัดประชุม	118
รายนามผู้ทรงคุณวุฒิพิจารณาคำถาม	123

การประชุมวิชาการระดับชาติ
เครือข่ายประวัติศาสตร์ มานุษยวิทยาและสังคมวิทยาภาคใต้ครั้งที่ 2
“ศาสตร์แห่งการจำ ศิลป์แห่งการลืม”
วันที่ 25 – 27 สิงหาคม พ.ศ. 2559
ณ อาคาร 58 มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี

หลักการและเหตุผล

เป็นที่น่าสังเกตว่าสถานะของความรู้ในโลกปัจจุบันล้วนแต่มีฐานอยู่ที่ความทรงจำ เหตุการณ์ในอดีตต่างๆ ที่ถูกพูดถึงซ้ำแล้วซ้ำเล่าล้วนแต่มีเป้าหมายเพื่อให้มนุษย์จำได้ทั้งสิ้น และความทรงจำนี้เองที่มนุษย์ประเมินว่าเป็นความรู้ ความรู้ในลักษณะดังกล่าวถูกใช้เป็นเครื่องมือสร้างอัตลักษณ์ ชุมชน และชาติในที่สุด ในทำนองเดียวกันนั้นเองเหตุการณ์ที่มีได้ถูกพูดถึงเป็นเหตุการณ์ที่เลือนหายไปในความมืด ไม่มีใครสามารถบอกได้ว่ามันคืออะไร เกิดขึ้นจริงหรือไม่ เหตุการณ์เหล่านี้ถือได้ว่าเป็นสิ่งตรงข้ามกับความจำหรือได้แก่การลืมนั่นเอง เมื่อความจำถูกผนวกเข้ากับความรู้และการก่อร่างสร้างอัตลักษณ์ตัวตนของมนุษย์ ชุมชน และชาติ การลืมนั้นจึงมีสถานะที่ตรงกันข้ามคือความไม่รู้และการไม่ใช่ความรู้ และบ่งนัยยะถึงการไร้ตัวตน ไม่มีชุมชน และชาติพันธุ์ของตนเอง

การประชุมวิชาการ“ศาสตร์แห่งการจำ ศิลป์แห่งการลืม” จึงเกิดขึ้นเพื่อท้าทายความเชื่อดังกล่าว ในหลายกรณีความทรงจำในฐานะความรู้หรือ“ศาสตร์” ที่ประสบความสำเร็จจนเกินไปนำมาซึ่งตัวตนของมนุษย์ ชุมชน และชาติที่เข้มแข็งจนเกินไปจนนำไปสู่ลัทธิชาตินิยม ความขัดแย้งและความรุนแรง ในที่สุด ในแง่ของการเรียนรู้ที่จะลืมภายใต้เงื่อนไขความทรงจำที่เข้มข้นจนเกินไป จึงถือเป็น “ศิลปะ” ที่มนุษย์พึงมีเพื่อหลีกเลี่ยงผลข้างเคียงอันเกิดจากความทรงจำที่เข้มแข็งจนเกินไปนั่นเอง ในอีกทางหนึ่งการหลงลืมจนทำให้เหตุการณ์ใด เหตุการณ์หนึ่งไม่มีตัวตน ไร้สถานะ ล้วนแต่ควรต้องรื้อฟื้นให้มีพื้นที่อยู่ในความทรงจำด้วยอันเป็นการขยายพรมแดนแห่งศาสตร์แห่งความจำ เมื่อเหตุการณ์ที่ถูกลืมถูกรื้อฟื้นเพื่อให้เล่าได้อย่างมีศิลปะ เมื่อนั้นมนุษย์ที่อยู่ในมุมมืดและไร้เสียงก็จะสามารถนิยามตนเอง ชุมชน และชาติพันธุ์ในทิศทางที่แตกต่างหลากหลาย

หลายได้มากยิ่งขึ้น

ด้วยความตระหนักถึงปมประเด็นปัญหาข้างต้น เครือข่ายประวัติศาสตร์ มานุษยวิทยาและสังคมวิทยาภาคใต้จึงเสนอเวทีแลกเปลี่ยนความรู้ทางวิชาการเพื่อสำรวจตรวจสอบความทรงจำและการลืม รวมถึงสถานะของความรู้ที่เกี่ยวข้องกับมโนทัศน์ทั้งสองเรื่องนี้อันจะเป็นประโยชน์สืบไปในวงวิชาการระดับภูมิภาคและระดับชาติต่อไป

การประชุมวิชาการครั้งนี้เป็นกิจกรรมต่อเนื่องของเครือข่ายประวัติศาสตร์ มานุษยวิทยาและสังคมวิทยาภาคใต้ ซึ่งริเริ่มโดย คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยทักษิณ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏสงขลา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏนครศรีธรรมราช คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏภูเก็ต และสำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์ ภาควิชาเครือข่ายฯ ได้จัดการประชุมวิชาการระดับชาติครั้งที่ 1 ประจำปี 2558 แล้วที่มหาวิทยาลัยทักษิณ ในการจัดประชุมวิชาการโดยเครือข่ายฯ ครั้งที่ 2 เรื่อง “ศาสตร์แห่งการจำ ศิลป์แห่งการลืม” ระหว่างวันที่ 25 - 27 สิงหาคม 2559 นี้ มีภาควิชาประวัติศาสตร์ และแผนกวิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานีเป็นเจ้าภาพ

วัตถุประสงค์

1. เพื่อส่งเสริมการศึกษา ค้นคว้า และเผยแพร่ข้อมูลจากการวิจัยองค์ความรู้ในสาขาประวัติศาสตร์ มานุษยวิทยา สังคมวิทยา ตลอดจนศาสตร์สาขาต่างๆ ที่เกี่ยวข้อง

2. เพื่อเปิดพื้นที่สำหรับแสดงความคิดเห็น แลกเปลี่ยนข้อมูล ความรู้ ประสบการณ์ ในการสร้างสรรคงานวิชาการและงานวิจัย รวมทั้งเชื่อมโยงเป็นเครือข่ายทางวิชาการทางด้านประวัติศาสตร์ มานุษยวิทยา และสังคมวิทยาภาคใต้ให้เข้มแข็งต่อไปในอนาคต

3. เพื่อจัดประชุมวิชาการในระดับชาติโดยเน้นการทบทวนความรู้ในอดีตทางประวัติศาสตร์ มานุษยวิทยา และสังคมวิทยา รวมไปถึงสำรวจแนวโน้มของประเด็นร่วมสมัย

4. เพื่อให้ผู้เข้าร่วมการประชุม ทั้งคณาจารย์ นิสิต นักศึกษา สามารถนำความรู้ที่ได้มาปรับใช้ในการเรียนการสอน การพัฒนาต่อยอดงานวิจัยและขยายองค์ความรู้ สำหรับผู้สนใจเข้าร่วมซึ่งเป็นบุคคลภายนอก ได้เกิดความเข้าใจและตระหนักถึงความสำคัญของศาสตร์วิชาทั้งประวัติศาสตร์ มานุษยวิทยา และสังคมวิทยา ตลอดจนสามารถบูรณาการความรู้ระหว่างศาสตร์ต่างๆ กับความรู้อื่นๆ เพื่อให้เกิดประโยชน์แก่ท้องถิ่น สังคม ชุมชนและประเทศชาติต่อไป

กลุ่มเป้าหมาย

จำนวน 100 คน ประกอบด้วย

1. คณาจารย์ นิสิต นักศึกษาระดับปริญญาตรีและบัณฑิตศึกษาในเครือข่ายประวัติศาสตร์ มานุษยวิทยาและสังคมวิทยาภาคใต้
2. คณาจารย์ นิสิต นักศึกษาระดับปริญญาตรีและบัณฑิตศึกษาในสาขาวิชาประวัติศาสตร์ มานุษยวิทยา สังคมวิทยา ตลอดจนสาขาต่างๆ ที่เกี่ยวข้องจากภูมิภาคต่างๆ ทั่วประเทศ
3. ครูและอาจารย์ในกลุ่มสาระการเรียนรู้สังคมศึกษา ศาสนา วัฒนธรรม และประวัติศาสตร์ในพื้นที่จังหวัดปัตตานี สงขลา ยะลา และนราธิวาส
4. บุคคลทั่วไป

รูปแบบของงาน

1. งานประชุมครั้งนี้ประกอบด้วย การบรรยายโดยวิทยากรรับเชิญ และการนำเสนอผลงานวิชาการที่ได้รับการคัดเลือก ผ่านการ peer review โดยผู้ทรงคุณวุฒิ
2. ภายในงานประชุมนี้ มีการแสดงนิทรรศการ “อัตลักษณ์ วิถี” โดย

พิพิธภัณฑ์ศิลปะร่วมสมัย จังหวัดนราธิวาส De' Lapae Art Space Narathiwat
โดยกลุ่มศิลปิน ศิลปะร่วมสมัยจากวิถีไทย มุสลิม

3.Dinner Talk และการแสดงศิลปวัฒนธรรม คำวันพฤหัสบดีที่ 25
สิงหาคม 2559

ระยะเวลา

3 วัน ระหว่างวันพฤหัสบดีที่ 25 ถึงวันเสาร์ที่ 27 สิงหาคม 2559

การประชุม 2 วัน ระหว่างวันที่ 25 - 26 สิงหาคม 2559

ทัศนศึกษา 1 วัน วันที่ 27 สิงหาคม 2559

สถานที่

อาคารเรียน 58 มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี

หน่วยงานผู้ให้ความสนับสนุน

สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย

ศูนย์ภูมิภาคด้านสังคมศาสตร์และการพัฒนาอย่างยั่งยืน

คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

ศูนย์อาเซียนศึกษา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

ศูนย์วิจัยพหุลักษณะสังคมลุ่มน้ำโขง คณะมนุษยศาสตร์และ
สังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

สารจากคนบดี

ดูเหมือนว่าในโลกร่วมสมัย การคิดวิเคราะห์เป็นคำศักดิ์สิทธิ์ที่มีอาจทำลายได้ในทุกครั้งที่มนุษย์ต้องการเอ่ยถึงความรู้ กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ การคิดวิเคราะห์ได้สวมร่างเป็นวิจัยและขยายปริมณฑลแห่งตนให้กลายเป็นความรู้ที่ “เชื่อถือ” ได้และมีควรกังขาแต่อย่างใด การจำจึงมีฐานะเป็นเพียงการเก็บข้อมูลซึ่งมนุษย์ไม่อาจถือได้ว่าเป็น “ความรู้” และที่น่าอัศจรรย์คือมีผู้ทำหน้าที่นี้แทนมนุษย์แล้วอันได้แก่เทคโนโลยีสมัยใหม่ที่ไม่ลืมหูลบปากว่ามนุษย์สามารถเก็บและดูแลข้อมูลอย่างระมัดระวังที่สุด มนุษย์ในโลกร่วมสมัยจึงมีหน้าที่คิดและเขียนแต่ไม่ใช่จำในที่สุด เป็นที่น่าสนใจว่าข้อสังเกตข้างต้นฟ้องว่าการลืมนั้นไร้ค่าและไร้ที่ยืนในพื้นที่แห่งความรู้ในที่สุด ในทิศทางตรงกันข้ามกับความจำ การลืมนั้นคือการไร้ข้อมูลเพื่อต่อยอดและคิดวิเคราะห์สร้างความรู้ การลืมนั้นจึงเป็นภาวะที่ต้องต่อสู้หากเราต้องการพัฒนาและสร้างเสริมปัญญา อย่างไรก็ตาม คุณค่าของการจำต้องวางไว้ที่ความรู้เท่านั้นหรือ เป็นไปได้หรือไม่ที่การจำได้และหมายรู้มีมิติแห่งชีวิตและวัฒนธรรมอันได้แก่ อัตลักษณ์ ศาสนา ศิลธรรม และการเมือง หากเป็นเช่นนั้นจริงก็เท่ากับว่าการจำโอบอุ้ม “อย่างอื่น” นอกเหนือไปจากความรู้ด้วย และ “อย่างอื่น” ที่ว่านี้เป็นโจทย์หลักของมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์มิใช่หรือ เป็นที่น่าสังเกตต่อมาว่าการลืมนั้นมีฐานะเช่นไร หากเรายอมรับว่าการจำได้นำมาซึ่งการแก้แค้น ยึดติด อกตติ และทุกข์ การลืมนั้นอาจเป็นอีกหนึ่งพื้นที่แห่งการไขปัญหาที่มองไม่เห็นทางออกจากการจำก็เป็นได้ และนี่เองถือเป็นอีกหนึ่งพันธกิจของวิชาอย่างมนุษยศาสตร์สังคมศาสตร์ด้วยเช่นกัน

ด้วยเหตุนี้ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี ร่วมกับภาควิชาประวัติศาสตร์และแผนก

วิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา และเครือข่ายประวัติศาสตร์ภาคใต้ได้
เล็งเห็นถึงความสำคัญของประเด็นปัญหาดังกล่าว จึงได้จัดประชุมวิชาการ
“ศาสตร์แห่งการจำ ศิลป์แห่งการลืม” ขึ้น เพื่อเสริมสร้างความแข็งแกร่งทาง
วิชาการ สร้างเวทีแห่งการถกเถียง การปะทะทางปัญญา สนับสนุนงาน
วิจัยในประเด็นที่ท้าทายและแหลมคม รวมถึงตั้งคำถามกับปรากฏการณ์
ร่วมสมัยของโลกปัจจุบัน ทั้งนี้ประกอบกับโอกาสที่ภาควิชาประวัติศาสตร์
จะก้าวเข้าสู่ปีที่ 25 ของการก่อตั้งภาควิชา และเป็นการเริ่มต้นปีที่ 43 ของ
คณะฯ ผมจึงขอใช้พื้นที่นี้ยืนยันพันธกิจที่มีมาอย่างต่อเนื่องของคณะฯ คือ
การเป็นเสาหลักทางวิชาการด้านมนุษยศาสตร์สังคมศาสตร์ของภาคใต้
และของชาติ ผมขอขอบคุณคณะผู้ดำเนินโครงการจัดประชุมวิชาการ และ
หวังเป็นอย่างยิ่งว่างานประชุมวิชาการ “ศาสตร์แห่งการจำ ศิลป์แห่งการลืม”
จะทำหน้าที่เป็นแสงไฟส่องทางให้กับสังคมไทยที่อาจจะจำผิดที่และลืมผิด
ทางได้อย่างมีนัยยะสำคัญ

รองศาสตราจารย์ ดร. ปรีศวิทย์ ยืนเสน
คณบดีคณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์

ประวัติองค์ปาฐกและวิทยากร

ศาสตราจารย์ ดร. สุวรรณา สภาอานันท์

จบการศึกษาระดับปริญญาบัณฑิตสาขาวิชาปรัชญาจากคณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย โดยได้รับรางวัลเกียรตินิยมอันดับหนึ่งเหรียญทอง จากนั้นจึงศึกษาต่อในระดับปริญญาเอกสาขาปรัชญา ณ มหาวิทยาลัยฮาวาย สหรัฐอเมริกา โดยได้รับทุน Joint-doctoral Research Internship จากสถาบัน East-West Center ปัจจุบันดำรงตำแหน่งศาสตราจารย์สาขาปรัชญา ณ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย มีความสนใจในปรัชญาศาสนา ปรัชญาจีน พุทธศาสนamahayan สายจีนและญี่ปุ่น รวมไปถึงประเด็นเรื่องสตรีในปรัชญาและศาสนา ศ.ดร.สุวรรณามีผลงานทางวิชาการทั้งในระดับชาติและระดับนานาชาติ อาทิ *ศรัทธาและปัญญา: บทสนทนาทางปรัชญาว่าด้วยศาสนา* (2545), *หลุนอีวี: ขงจื๊อสันทนา* (2551), “Female Ordination and Women’s Rights in Buddhism” (2001)

ศาสตราจารย์ ดร. อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์

สำเร็จการศึกษาระดับปริญญาตรีทางประวัติศาสตร์ จากมหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ บางแสน ระดับปริญญาโททางด้านประวัติศาสตร์จากจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย และปริญญาเอกด้าน Economic จาก University of Nagoya Japan ปัจจุบัน

เป็นอาจารย์ประจำภาควิชามนุษยศาสตร์ คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ มีความสนใจทางวิชาการและประวัติศาสตร์ไทยหลายด้าน อาทิ ประวัติศาสตร์เศรษฐกิจไทย ประวัติศาสตร์ชุมชนท้องถิ่น ประวัติศาสตร์ด้านนิเวศวิทยา เป็นต้น งานเขียนที่สำคัญ ได้แก่ การเปลี่ยนแปลงโลกทัศน์ ชนชั้นนำตั้งแต่รัชกาลที่ 4 – พ.ศ.2475, นิเวศประวัติศาสตร์: พรหมแดนความรู้, มื้อที่สามในประวัติศาสตร์การเมืองไทย, เรา จะรักกันได้อย่างไรในเมื่อเรายังไม่เข้าใจกัน และ ประชาธิปไตย คนไทยไม่เท่ากัน เป็นต้น ได้รับแต่งตั้งให้ดำรงตำแหน่ง ศาสตราจารย์ สังกัดภาควิชามนุษยศาสตร์ คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ เมื่อปี 2554

ดร.ชยันต์ วรรณะภูติ

สำเร็จการศึกษาระดับปริญญาตรีจากจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย จากนั้นจึงศึกษาต่อระดับปริญญาโทในสาขามานุษยวิทยา และ ปริญญาเอกในสาขาการศึกษาเพื่อการพัฒนาระหว่างประเทศ โดยเน้นไปที่วิธีการแบบมานุษยวิทยา จากมหาวิทยาลัย สแตนฟอร์ด สหรัฐอเมริกา และยังได้ศึกษาสาขามานุษยวิทยาสังคมในระดับปริญญาเอก จากมหาวิทยาลัยโกเทบอร์ก ประเทศสวีเดน ปัจจุบันเป็นอาจารย์ผู้เชี่ยวชาญประจำภาควิชาสังคมศาสตร์ กับการพัฒนา และเป็นผู้อำนวยการศูนย์ภูมิภาคด้าน สังคมศาสตร์และการพัฒนาอย่างยั่งยืน (RCSD) และ ศูนย์ ศึกษาชาติพันธุ์และการพัฒนา (CESD) คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ และเป็นผู้อำนวยการศูนย์อาเซียน ศึกษา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

ศาสตราจารย์ ดร. ธเนศ อากรณ์สุวรรณ

สำเร็จการศึกษาระดับปริญญาเอกจาก State University of New York at Binghamton (SUNY-Binghamton) มีความเชี่ยวชาญทั้งทางด้านประวัติศาสตร์สหรัฐอเมริกาและประวัติศาสตร์ไทยสมัยใหม่ เคยสอนที่คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ และคณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์จนเกษียณอายุราชการ ผลงานสำคัญล่าสุดได้แก่ *กบฏวรรณกรรม : บทวิเคราะห์ประวัติศาสตร์และการเมืองในวรรณกรรม (2556)* *กำเนิดและความเป็นมาของการปฏิวัติ (2556)* *ประวัติศาสตร์วิพากษ์ : สยามไทยกับปาตานี (2556)* และ “สิทธิ” และ “เสรีภาพ” ในประวัติศาสตร์การเมืองไทย (2556) โครงการวิจัยที่กำลังดำเนินการอยู่คือ “พัฒนาการและความเปลี่ยนแปลงของความคิดว่าด้วยความ (ไม่) เป็นสมัยใหม่” โดยได้รับการสนับสนุนจากสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

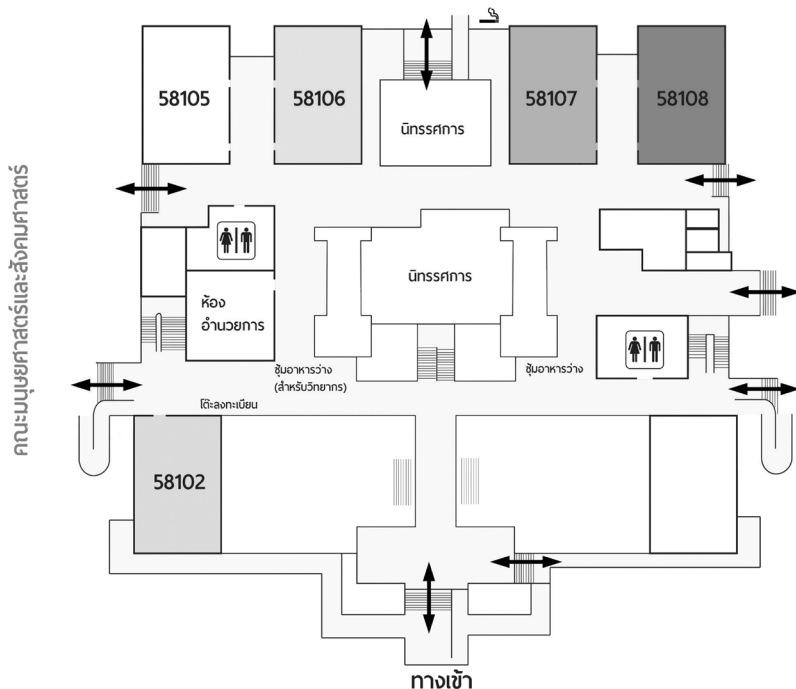
สถานที่จัดการประชุม

อาคาร 58 อาคารเรียนรวมใหม่
มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
วิทยาเขตปัตตานี



แผนผังพื้นที่จัดการประชุม

โรงเรียนสาริอิสลามศึกษา



อาคาร 58 อาคารเรียนรวมใหม่
มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
วิทยาเขตปัตตานี

ห้องประชุมใหญ่	58102
ห้องย่อย 1 R1	58106
ห้องย่อย 2 R2	58107
ห้องย่อย 3 R3	58108

กำหนดการ

D1 25 สิงหาคม

08.00	ลงทะเบียน		
08.30	พิธีเปิด		
09.00	ปาฐกถา ศ.ดร. สุวรรณา สาทอาบันท์ ศ.ดร. อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์		
10.40	พัก		
11.00	การนำเสนอ บทความ D1-P1-R1	การนำเสนอ บทความ D1-P1-R2	P1
12.30	อาหารกลางวัน		
13.30	การนำเสนอ บทความ D1-P2-R1	การนำเสนอ บทความ D1-P2-R2	P2
		เวทีเสวนา พิเศษ	
15.00	พัก		
15.15	การนำเสนอ บทความ D1-P3-R1	การนำเสนอ บทความ D1-P3-R2	P3
16.45		การนำเสนอ บทความ D1-P3-R3	
19.00	Dinner Talk		
21.00			

26 สิงหาคม D2

08.00	ลงทะเบียน		
09.00	การนำเสนอ บทความ D2-P4-R1	การนำเสนอ บทความ D2-P4-R2	การนำเสนอ บทความ D2-P4-R3 P4
10.30	พัก		
10.45	การนำเสนอ บทความ D2-P5-R1	การนำเสนอ บทความ D2-P5-R2	การนำเสนอ บทความ D2-P5-R3 P5
12.30	อาหารกลางวัน		
13.30	การอภิปรายสรุป ดร.ชยันต์ วรรธนะภูติ ศ.ดร.ธนศ อักษรณัฐวรรณ		
14.45	พัก		
15.00	การอภิปรายสรุป		
16.00	พิธีปิด		
16.30			

27 สิงหาคม

09.00	ทัศนศึกษา		
12.00			

รายละเอียดการนำเสนอบทความ

D1 25 สิงหาคม

	R1	R2	R3
P1	ห้อง 58106 จีนในมุมมองของเวียดนามวิเคราะห์ผ่านหนังสือ “ข้อเท็จจริงเกี่ยวกับเวียดนาม-จีน ช่วง 30 ปีที่ผ่านมา” ณณันท์ นุ่มวรรณภา พิพาทกันที่ห้องกับกับการต่อรอง ภาพตัวแทนความในบริบทของชุมชน เนกวรรณ นาราสิงห์ วิถีกบดานและการเปลี่ยนผ่าน: ประเพณีบุญบั้งไฟ (ชุมชนลุ่มน้ำชี อำเภอเมืองในจังหวัดอุดรธาธา) สุพิพัธ ภัทธี	ห้อง 58107 ปฏิวัติการทางชายแดนของรัฐเวียดนามในยุคนิยมจารีตช่วงคริสต์ทศวรรษที่ 18-19 วิเคราะห์ผ่านเอกสารที่เกี่ยวข้อง ดารารัตน์ เมตตาริกานนท์ งานเขียนประวัติศาสตร์เกี่ยวกับเมืองเวียงจันทน์ในเอกสารไทย ลาวและตะวันตก กนก ภูพิพัธ, ดารารัตน์ เมตตาริกานนท์ และ เวียงคำ ชวนอุดม ข้อถกเถียงในประวัติศาสตร์นิพนธ์เกี่ยวกับการต่อสู้ของผู้หญิงในประวัติศาสตร์ ค.ศ. 1955 - 2015 ไม XuYin และ ดารารัตน์ เมตตาริกานนท์	ห้อง 58108
P2	พระ-พุทธ-เจ้า-เจ้า: ควบคุมความคิดว่าด้วยโลกทัศน์และความสัมพันธ์เชิงอำนาจของศาสนาคริสต์ ณณันท์ นุ่มวรรณภา อยู่บ้านเกิดลูก พ่อปลูกอโศกเพื่อเจ้า : ปฏิวัติการสู่สังคมพุทธในสังคมกรรมนิคมกิตติ ศิริสัมพันธ์ พิธีกรรมพืชมรดก: ความทรงจำ ความหมาย และตัวตนของ “บ้านชี” ในบริบทสังคมสมัยใหม่ ณณันท์ นุ่มวรรณภา และ นิตยา บุรณกรังค์ ความทรงจำในดวงแก้ว: ความทรงจำที่ปรับเปลี่ยนไปเกี่ยวกับวัฒนธรรมกายภาพได้รับมรดกจากกรมการ พ.ศ. 2557-2558 ณณันท์ นุ่มวรรณภา	รัฐปลุกมา : บทเรียนจากการแก้ไขปัญหาคาความขัดแย้งทาง ประวัติศาสตร์และวัฒนธรรม ในรัฐอาณานิคมประเทศ (สาธารณรัฐจีน) วรรณพรรณ เรื่องทิพย์ กิ่งอโศก (กิ่งอโศก) : ละครโทรทัศน์วิรูญผู้กล้าต่อต้านญี่ปุ่น: ภาพความทรงจำชุมชนชาติ และการปลดปล่อยตัวเองสู่สากล ณณันท์ นุ่มวรรณภา และ นิตยา บุรณกรังค์ องชาน: พหุวัฒนธรรมและความทรงจำร่วมทางสังคมโดยรัฐบาลพม่า ณณันท์ นุ่มวรรณภา การกำหนดบทบาทหญิงชายผ่านตำราเรียนระดับประถมของประเทศไทย ณณันท์ นุ่มวรรณภา	ภาพพจน์: บทกวีของนักเขียนสตรีวิพากษ์ทางประวัติศาสตร์และประวัติศาสตร์สังคมจากอัลบั้มภาพถ่ายครอบครัวชุมชนบ้านทุ่งกระเทียม ณณันท์ นุ่มวรรณภา จิตรกรรม, แสงทอง, เพชร, พานิช, กระจก: แสงทอง และ เพชร, พานิช, กระจก
P3	การสร้างสรรคและเรียนรู้ในละครประยุกต์ เรื่องเปิดประตูสู่อาเซียน การบันทึกและ การถ่ายทอดความทรงจำของ “เสียง” ในสังคมไทยในบริบทการประสมการบันทึกเสียง ณณันท์ นุ่มวรรณภา อาชีพนักพิพาทกับการเรียนรู้แห่งชาติ ณณันท์ นุ่มวรรณภา การสร้างสรรคและเรียนรู้ในละครประยุกต์ เรื่องเปิดประตูสู่อาเซียน การบันทึกและ การถ่ายทอดความทรงจำของ “เสียง” ในสังคมไทยในบริบทการประสมการบันทึกเสียง ณณันท์ นุ่มวรรณภา อาชีพนักพิพาทกับการเรียนรู้แห่งชาติ ณณันท์ นุ่มวรรณภา	แผ่นดินไทยได้รับพระบารมี: อุดมการณ์อันเนื่องมาแต่การต่อสู้กับคอมมิวนิสต์ในภาพเหนือดินแดนกับปฏิวัติการก่อสร้างความทรงจำของประเทศไทย ณณันท์ นุ่มวรรณภา ความทรงจำร่วมของการต่อสู้ของประชาชน: มรดก “รูปหล่อ” แทนนักสู้ของประชาชน ณณันท์ นุ่มวรรณภา การแทนที่ความทรงจำ กรณีพิพาทกับฟิลิปปินส์สมัยอาณานิคมและพิพาทกับสถานแห่งชาติสิงคโปร์และสิงคโปร์ ณณันท์ นุ่มวรรณภา ประวัติศาสตร์ “เจ้าบุญ”: การเมืองของประวัติศาสตร์ การจดจำและการจำแนก ณณันท์ นุ่มวรรณภา	ประวัติศาสตร์จากเบื้องหลัง คือ ประวัติศาสตร์ของประชาชน: เรื่องเล่าจากฝ่ายชายอังกฤษ เมื่อ “ประชาชน” เข้าแทนที่ชายอื่น ณณันท์ นุ่มวรรณภา เสียงเล็กๆ ของ “ปัญญา” ศิลปินกลุ่มในหนังสือพิมพ์ สารคดี พ.ศ.2502: ประวัติศาสตร์ของอำนาจ เนือง (อาน) เล่าเรื่อง ณณันท์ นุ่มวรรณภา “แบบประวัติศาสตร์ที่แท้จริง”: วิกฤตการณ์และการวางตำแหน่งประวัติศาสตร์ชาติแบบสตรีนิยมในประวัติศาสตร์นิพนธ์ไทย ช่วงทศวรรษ 2490-2510 ณณันท์ นุ่มวรรณภา

D2 26 สิงหาคม

09.00-10.30

10.45-12.30

ห้อง 58106

ព័ត៌មាន ជំនាញ ជំនាញ

ปรีลักษณ์ กลิ่นช้าง

ห้อง 58107

10. *Journal of the American Medical Association*, 2000; 283: 2689-2693.

100%

Код 58108

សាលាបណ្ណាល័យ

ကမ္ဘာ့ပတ်ဝန်းကျင်နေ့

สารบัญบทคัดย่อ

25 สิงหาคม 2559 **D1**

P1

R1

11.00-12.30

- 01** จีนในมุมมองของเวียดนามวิเคราะห์ผ่านหนังสือ
“ข้อเท็จจริงเกี่ยวกับเวียดนาม-จีนช่วง 30 ปีที่ผ่านมา” •
รณันท์ บุณวรรณา 26
- 02** พิพธิภัณฑ์ท้องถิ่นกับการต่อรองภาพตัวแทนความเป็น
จริงของชุมชน • เภยจวรรณ นาราสัจจ์ 28
- 03** วิถีคนอีสานและการเปลี่ยนผ่าน: ประเพณีบุญบั้งไฟ
(ชุมชนลุ่มน้ำชี อำเภอลำทะเมนชัย จังหวัดอุดรธานี) •
ชัชพร ทวีศรี..... 30

R2

- 01** ปฏิบัติการทางชายแดนของรัฐเวียดนามในยุคสมัยจารีต
ช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 18: วิเคราะห์ผ่านเอกสารกุ้ยเห็บ •
ดารารัตน์ เมตตาริกานนท์.....32
- 02** งานเขียนประวัติศาสตร์เกี่ยวกับเมืองเวียงจันทน์ใน
เอกสารไทย ลาวและตะวันตก • ภมร ภูพิงพา,
ดารารัตน์ เมตตาริกานนท์ และ เวียงคำ ชวนอุดม.....33
- 03** ข้อถกเถียงในประวัติศาสตร์นิพนธ์เกี่ยวกับการต่อสู้ของ
ตู๋เหวินซัวในประเทศจีน ค.ศ. 1955 - 2015 • Liu XuYin และ
ดารารัตน์ เมตตาริกานนท์.....34

P2

R1

13.30-15.00

- 01** พระ-พุทธ-เจ้า-ข้า: ทวนความคิดว่าด้วยโลกทัศน์และความสัมพันธ์เชิงอำนาจของครุบาครีไวโซย • *มนวรัตน์ พรหมรัตน์*.....37
- 02** อยู่บ้านเกิดลูก พ่อปลูกอโศกเพื่อเจ้า : ปฏิบัติการสู่สังคมพุทธในจินตนากรรม • *บันทึก ศิริรักษ์โสภณ*.....39
- 03** พิธีกรรมพืชนไฟ: ความทรงจำ ความหมายและตัวตนของ ‘น้ำขี้’ ในบริบทสังคมสมัยใหม่ • *ณัฐภัทร์ สุรินทร์วงศ์ และ นิศา บุรณภวังค์*.....41
- 04** ความทรงจำในดวงแก้ว: ความทรงจำที่แปรเปลี่ยนไปเกี่ยวกับวัดพระธรรมกายภายใต้ปริมณฑลรัฐบาลทหาร พ.ศ. 2557-2558 • *เจษฎา บัวบาล*.....42

R2

- 01** รัฐเตลังกาน่า: บทเรียนจากการแก้ไขปัญหาความขัดแย้งทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรม ในรัฐอาณานิคมประเทศ (สาธารณรัฐอินเดีย) • *วรรณพรรณ เรืองทรัพย์*.....44
- 02** คังรื่อเสินจวี (抗日神剧) ละครโทรทัศน์วีรบุรุษผู้กล้าต่อต้านญี่ปุ่น: ภาพความทรงจำหุ่นชาติ และการปลดปล่อยตัวเองสู่สากล • *ปิยวรรณ ปิยะกาญจน์ และ Li Jie* 47
- 03** อองซาน: พลวัตการจัดการความทรงจำร่วมทางสังคมโดยรัฐบาลพม่า • *กฤษณะ โชติสุภะ*.....49
- 04** การกำหนดบทบาทหญิงชายผ่านตำราเรียนระดับประถมของประเทศพม่า • *ณัฐราพร พรหมประสิทธิ์*.....51

P3

R1

15.15-16.45

- 01** การสร้างสรรค์และเรียนรู้ในละครประยุกต์เรื่องเปิดหูสู่อาเซียน การบันทึกและการถ่ายทอดความทรงจำของ “เสียง” ในสังคมไทยในนิทรรศการประสบการณ์หูสู่อาเซียนที่พิพิธภัณฑ์การเรียนรู้แห่งชาติ • *พลักซ์ สุรัสวดี*.....53
- 02** การให้อภัย: วิกิปล่อยวางแนวทางสร้างสุข มุมคิดเชิงจิตวิทยา • *รัก ชุณหกาญจน์*.....56
- 03** นั่นอะไร? ขุนนรภของมนุษย์: บันทึกความทรงจำของฮันตาวดี อุ วิน ติน (Hanthawaddy U Win Tin) 19 ปีในคุกอินแสงภายใต้การปกครองของรัฐบาลทหารพม่า (1989 - 2008) • *ภมรี สุรเกียรติ์*.....58

R2

- 01** แผ่นดินไทยได้รับพระบารมี: อนุสาวรีย์อันเนื่องมาแต่การต่อสู้กับคอมมิวนิสต์ในภาคเหนือตอนบนกับปฏิบัติการสร้าง ความทรงจำของประเทศไทย • *ธนาวิ ไซติประติษฐ*.....60
- 02** ความทรงจำร่วมของการต่อสู้ของประชาชน: มองผ่าน “รูปหล่อ” แกนนำกลุ่มอนุรักษ์บ่อนอกและเครือข่ายประชาชนภาคตะวันออก • *ศรัณยู หมั่นทรัพย์*.....62
- 03** การแทนที่ความทรงจำ กรณีพิพาทกับทัพเฟลด์สสมัยอาณานิคมและพิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติสิงคโปร์หลังเอกราช • *ชีวสิทธิ์ บุญเกียรติ์*.....65
- 04** ประวัติศาสตร์ “เจ้าอนุ”: การเมืองของประวัติศาสตร์ การจดจำและการจำแนกมิตร-ศัตรูของชาติลาว • *อนันท์ พุฒิโชติ*.....67

R3

- 01** ประวัติศาสตร์จากเบื้องล่าง คือประวัติศาสตร์ของประชาชน: เรื่องเล่าจากฝ่ายซ้ายอังกฤษ เมื่อ ‘ประชาชน’ เข้าแทนที่ชนชั้น • *บันทวัฒน์ จิตรอุทัย*.....69
- 02** เสียงเล็กๆ ของ “พืบุญ” ศิลา วงศ์สิน ในหนังสือพิมพ์สารเสรี พ.ศ.2502: ประวัติศาสตร์อำพราง เบื้องล่าง (อยาก)เล่าเรื่อง • *ธิดาณต์ ศรีนารา*.....72
- 03** “แบบประวัติศาสตร์ที่แท้จริง”? : วิกฤตการณ์และการวางเค้าโครงประวัติศาสตร์ชาติแบบเส้นตรงในประวัติศาสตร์นิพนธ์ไทย ช่วงทศวรรษ 2490-2510 • *กฤษกร กอกเพือก*.....74

26 สิงหาคม 2559 D2**P4 R1****09.00-10.30**

- 01** เมื่อสันติวิธีล้มเหลว: บทเรียนของวาทกรรมรัฐชาติและการถูกหลอกของชนกลุ่มน้อยชาวเคิร์ดในตุรกีกับความรุนแรงที่ยืดเยื้อ • *ยาสมิน ชัตตาร์*.....76
- 02** ลัดดาภรณ์: ภาพสะท้อนแห่งการอยู่ด้วยกันบนพื้นที่แห่งความเป็นตัวตนที่ต่างกัน • *อับดุลเราะฮ์มาน มูเก็ม*.....78
- 03** การประกอบสร้างอัตลักษณ์เชื้อชาติน้ำ วรณะนำ และประวัติศาสตร์อินเดียกระแสนำ ด้วยวาทกรรมความเป็นอารยัน ในอินเดียยุคอาณานิคม • *ตุลย์ จิรโชคโสภณ*.....80

R2

- 01** จากสวนกงถึงปากบารา • *สิริพร ศรีพ่วง*.....83
- 02** ประวัติศาสตร์ชุมชนลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลาในบริบททางด้านสังคม “มองราก รู้ตัวตน เพื่อชุมชนเข้มแข็ง” • *นันทยา ศรีวารินทร์*.....86
- 03** ข้อเสนอเบื้องต้นว่าด้วยสังคมวิทยาหลังมนุษยนิยมในการศึกษาวัฒนธรรมสัตว์เลี้ยง • *พนา กันธา*.....87

R3

- 01** ความทรงจำและการลืมต่อการเปลี่ยนแปลงภูมิประเทศในบริบท “ความไม่สงบ” ชายแดนภาคใต้ • *ชลิตา บันทวงศ์*.....89
- 02** ความทรงจำจากชายแดน เหลียวหลังสนุก แลหน้า สันสน • *วรากรณ์ เรืองศรี* 91
- 03** ปฏิบัติการของเรื่องเล่า: วิถีชาวต้นสน • *อัญชลิตา สุวรรณะชฎ*.....93
- 04** การพจญภัยของ “ปาตานี” ใน “ปัตตานี”: การเมืองของถ้อยคำในประวัติศาสตร์ชาตินิยมมลายูปาตานี • *รอมฎอน บินจอร์*.....95

P5

10.45-12.30

R1

- 01** ชนบทบ้านฉัน: ความเปลี่ยนแปลงของความทรงจำและเรื่องเล่าเกี่ยวกับบ้านเกิดในนิยายสารคู่สร้างคู่สม ระหว่างทศวรรษ 2520 - ครึ่งแรกของทศวรรษ 2550 • *ภัทรรัตน์ พันธุ์ประสิทธิ์*.....98
- 02** กลืนโศกสงครามเย็นในอาณานิคมของวสันต์ เดชกุญชร: จาก วีร บุกุญแต่ง ถึง ธนุส นิราลัย • *สถาปนา เชิงจอหอ*.....100

- 03** นวนิยายเรื่องมีแมงบ้างเป็นบางวัน: ความทรงจำของ
สตรีฟ/ลูปปีนส์กับการพินิจด้วยคติบูรพนิยม •
ธงชัย แซ่เจี๋ย.....101
- 04** ภาพจำของสังคมเยอรมันตะวันออกในช่วงสงครามเย็น
และการล่มสลายของสังคมนิยมในภาพยนตร์เยอรมันแนว
คอมเมดี้: อะไรที่น่าขำ? • *ปรีลักษณ์ กลิ่นช้าง*.....103

R2

- 01** เทคโนโลยีการกำหนดถิ่นในยุคสงครามเย็นกับกำเนิดของ
แผนที่สมัยใหม่ของชาติในประเทศไทย •
เก่งกิจ กิติเรียงลาภ.....105
- 02** มูลนิธิ 14 ตุลา กับการสืบทอดนามณ์: ความล้มเหลวใน
ความสำเร็จ /ความสำเร็จในความล้มเหลว •
ปฤกษ เทพนรินทร์.....107
- 03** “กวีภีวณัณ”: ความทรงจำและการเมืองของความทรงจำ
เรื่องการเมืองไทย พุทธศักราช 2557 ในกวีนิพนธ์ •
อาทิติย ศรีจันทร.....108

R3

- 01** การสร้างอัตลักษณ์ของเมืองบุรีรัมย์ในฐานะที่เป็น
“มหานครแห่งกีฬา”: ศึกษาการบริโภคสินค้ากีฬา •
ฐาภุร ชำชนมะสี.....110
- 02** ร้านมามีค-มาเลเชีย: พื้นที่ของการต่อรองทางอัตลักษณ์
ระหว่างชาติพันธุ์ในมาเลเชีย • *ญากนิน วงศ์ใหม่*.....112
- 03** วาเรียมัยลาง?: ตัวตนในศรัทธา ชีวิตบนสายธาร
วาทกรรม • *ศุภกิตต์ โตประเสริฐ*.....114
- 04** Jalan Raya Pos: เรื่องเล่าของถนนสายประวัติศาสตร์ •
กัวาวร จันทรแก้ว.....116

บทคัดย่อ

25 สิงหาคม 2559 D1

P1

11.00-12.30

“จีน”ในมุมมองของเวียดนามวิเคราะห์ผ่านหนังสือ “ข้อเท็จจริงเกี่ยวกับเวียดนาม-จีนช่วง 30 ปีที่ผ่านมา” (Su that ve Viet Nam – Trung Quoc trong 30 nam qua)

สุนันท์ บุนวรรณา

ศูนย์วิจัยพหุลักษณะสังคมลุ่มน้ำโขง คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์

มหาวิทยาลัยขอนแก่น

บทความเรื่อง “จีน” ในมุมมองของเวียดนามวิเคราะห์ผ่านหนังสือ “ข้อเท็จจริงเกี่ยวกับเวียดนาม-จีนช่วง 30 ปีที่ผ่านมา”(Su that ve Viet Nam – Trung Quoc trong 30 nam qua) ศึกษาโดยใช้ระเบียบวิธีวิจัยทางประวัติศาสตร์ ด้วยการวิเคราะห์ผ่านเอกสารสำคัญของพรรคและรัฐเวียดนามร่วมสมัย ในช่วงปี ค.ศ. 1979 ซึ่งเป็นช่วงที่ความสัมพันธ์เวียดนามและจีนตกต่ำที่สุด อันเนื่องมาจากการทำสงครามชายแดนระหว่างกัน หรือ ที่ทั่วโลกรู้จักกันว่า จีนทำ “สงครามสังคมนิยมเวียดนาม” เพื่อต้องการหาคำตอบเกี่ยวกับมุมมอง/ทัศนะของเวียดนามที่มีต่อจีนเป็นเช่นไร การศึกษาพบว่า เมื่อกระทรวงการต่างประเทศเวียดนามนำเสนอข้อมูลเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างสองประเทศผ่านหนังสือดังกล่าว ทำให้เราพบมุมมองของเวียดนามที่มีต่อจีนใน 2 ประเด็นใหญ่ คือ ประเด็นแรก เวียดนามมองว่าจีนต้องการเป็นชาติมหาอำนาจ ผ่านยุทธศาสตร์ “ขยายอำนาจเหนือชาติอื่น” (banh truong dai

dan toc) และยุทธศาสตร์“ครองความเป็นเจ้า”(ba quyen nuoc lon) โดย“เวียดนาม”อยู่ภายใต้ยุทธศาสตร์ดังกล่าวของจีน และประเด็นที่สอง เวียดนามมองว่า “จีนทรยศ”(phan boi) ต่อเวียดนาม ซึ่งเกิดขึ้น 3 ช่วงเวลา ช่วงแรก ช่วงการประชุมที่เจนีวาปี ค.ศ. 1954 ช่วงที่สอง ปี ค.ศ. 1954-1975 ซึ่งหมายถึงช่วงที่ประชาชนเวียดนามกำลังต่อสู้เพื่อปลดปล่อยภาคใต้ของเวียดนามเพื่อรวมชาติ และช่วงที่สาม ตั้งแต่เดือนพฤษภาคม 1975 จนถึงปัจจุบัน(ค.ศ.1979) ซึ่งหมายถึงช่วงเวียดนามรวมชาติได้จนถึงการทำสงครามชายแดนจีน-เวียดนามปี ค.ศ. 1979

พิพิธภัณฑสถานท้องถิ่นกับการต่อรองภาพตัวแทน ความเป็นจริงของชุมชน

เบญจวรรณ นาราสิจจ์

ศูนย์วิจัยพหุลักษณะสังคมผู้นำโขง คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์
มหาวิทยาลัยขอนแก่น

บทความนี้ต้องการนำเสนอผลการศึกษาศึกษาพิพิธภัณฑสถานเพื่อการศึกษาวัดหนึ่งราชมรรคา เขตจอมทอง กรุงเทพฯ ต่อการสร้างภาพตัวแทน “ความเป็นจริง” เกี่ยวกับชุมชนวัดหนึ่ง เพื่อแสดงให้เห็นว่าการสร้างภาพตัวแทนของชุมชนที่ถูกจัดแสดงผ่านพิพิธภัณฑสถานท้องถิ่นแต่ละแห่งนั้น แมดูเหมือนเป็นการดำเนินการโดยภัณฑารักษ์หรือ กลุ่มผู้จัดเพียงกลุ่มเดียว ทว่าการคัดสรรเรื่องเล่า ความหมาย หรืออุดมการณ์ที่แฝงอยู่ในภาพตัวแทนเหล่านั้นกลับเกิดขึ้นภายใต้กระบวนการต่อรองสนทนา และแลกเปลี่ยน กับผู้เกี่ยวข้องฝ่ายต่างๆ จนได้ภาพตัวแทนที่นำเสนอตามความสนใจและยอมรับได้ของทุกฝ่าย ในกรณีของพิพิธภัณฑสถานวัดหนึ่งมีพระสงฆ์ 1 รูปเป็นผู้ริเริ่มและดำเนินการพิพิธภัณฑสถานตามความสนใจส่วนตัว และอาศัยความร่วมมือจากเจ้าหน้าที่ในวัดและชาวบ้านผู้สนใจในชุมชน โดยไม่มีหน่วยงานหรือนักวิชาการภายนอกเข้ามาร่วมเป็นคณะผู้จัด จากการศึกษาพบว่า พิพิธภัณฑสถานนี้มีกระบวนการต่อรองภาพตัวแทน 2 ระดับควบคู่กัน ได้แก่ (1) ภาพตัวแทนของชุมชนวัดหนึ่ง ซึ่งเป็นสิ่งที่ถูกจัดแสดงผ่านพิพิธภัณฑสถาน

(2) ภาพตัวแทนของพิพิธภัณฑ์ ซึ่งเป็นแนวทางและเป้าหมายการจัดแสดงตามกระบวนทัศน์ที่แตกต่างกันของพิพิธภัณฑ์ท้องถิ่นในสังคมไทย โดยภาพตัวแทนทั้งสองระดับถูกกำกับด้วยอำนาจของเจ้าของเรื่องคือพระในวัดและชาวบ้านในชุมชน กับอิทธิพลของหน่วยงาน/นักวิชาการภายนอก ทำให้พิพิธภัณฑ์มีรูปแบบผสมผสานระหว่างการจัดแสดงตามแบบพิพิธภัณฑ์แนวเดิมในลักษณะคลังสมบัติ/อนุสรณ์สถานสำหรับการนำเสนอเรื่องราวของพระวัดหนึ่งตามความคาดหวังของผู้คนในชุมชน ควบคู่กับการจัดแสดงวิถีชีวิตชาวสวนในฐานะความรู้ท้องถิ่นตามที่ได้รับอิทธิพลจากนักวิชาการและสื่อสาธารณะ รวมถึงหน่วยงานภายนอก โดยมีความเป็นจริงบางอย่างที่ไม่ถูกนำเสนอ

วิถีคนอีสาน และการเปลี่ยนผ่าน: ประเพณีบุญบั้งไฟ (ชุมชนลุ่มน้ำชี อำเภอบึงโขง จังหวัดอุบลราชธานี)

ชุลีพร ทวีศรี

สาขาประวัติศาสตร์ โปรแกรมสังคมศาสตร์ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์
มหาวิทยาลัยราชภัฏสงขลา

บุญบั้งไฟคือประเพณีสำคัญที่ถูกสร้างขึ้นจากความเชื่อของคนในพื้นที่ภาคอีสานเป็นอีกหนึ่งประเพณีประจำปีเดือนหกในฮีตสิบสอง บุญถูกจัดขึ้นในช่วงก่อนทำนา (ต้นฝน) เพื่อบูชาเทวดา(พระยาแถน) ให้ฝนตกต้องตามฤดูกาล และมีนัยยะว่าเข้าสู่ฤดูทำนาของชาวอีสานแล้ว นอกจากนั้นบุญบั้งไฟยังเป็นเหมือนช่วงเวลาปลดปล่อยพันธนาการด้านอารมณ์ของชาวบ้านอีกด้วย โดยเฉพาะในขบวนแห่บั้งไฟนั้นนอกจากจะมีหญิงสาวมาพ้อนตามขบวนแห่แล้วนั้น ก็มักจะเห็นชาวบ้านบางกลุ่มออกมาแสดงท่าทาง แต่งกายเป็นตัวตลกหรือล้อเลียนเกี่ยวกับเรื่องเพศ และสามารถล้อเล่นกันได้เต็มที่ โดยถือว่าเป็นเรื่องปกติและสนุกสนานอีกด้วย นอกจากนั้นบุญบั้งไฟยังเต็มไปด้วยความเชื่อและสะท้อนให้เห็นวิถีชีวิตของคนอีสาน

ปัจจุบันบุญบั้งไฟก็ยังมีการจัดเป็นประจำทุกปีของคนลุ่มน้ำชี โดยเฉพาะพื้นที่ริมแม่น้ำชี เช่น จังหวัดยโสธร ร้อยเอ็ด มหาสารคาม จังหวัดอุบลราชธานี และมีความเปลี่ยนแปลงไปตามสถานการณ์ เช่น เปลี่ยนวิถีปฏิบัติ เปลี่ยนความมุ่งหมาย

ซึ่งแน่นอนว่าต้องมีงานที่ศึกษาเกี่ยวกับประเด็นนี้มาแล้วบ้าง และปัจจัยที่สำคัญของการเปลี่ยนแปลงก็คือกาลเวลาและ ค่านิยมของผู้คนคือเหตุสำคัญ ดังนั้น ประเด็นที่น่าสนใจในการ ศึกษาในครั้งนี้คือ ผู้ศึกษาเติบโตมาจากชุมชนที่ให้ความสำคัญ กับบุญบั้งไฟและได้เข้าไปมีส่วนร่วมในกิจกรรมของบุญบั้งไฟ มาโดยตลอด ทำให้มองเห็นพัฒนาการอย่างต่อเนื่อง ทำให้ได้ เข้าใจบริบทของบุญบั้งไฟตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบันได้เป็นอย่างดี ด้วยเหตุนี้การนำเสนอของงานนี้จึงได้ใช้วิธีการศึกษาผ่าน การเล่าเรื่องของคนแก่เฒ่าในชุมชนตนเองเป็นสำคัญกับ ประเด็นของการเปลี่ยนผ่านของบุญบั้งไฟ

ปฏิบัติการทางชายแดนของรัฐเวียดนาม ในยุคสมัยจารีตช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 18: วิเคราะห์ผ่านเอกสารกุยเหิบ

ดารารัตน์ เมตตาริกานนท์

สาขาอาณานิคมศึกษา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

บทความนี้ต้องการชี้ให้เห็นถึงปฏิบัติการทางการเมืองของรัฐเวียดนามเกี่ยวกับบริเวณชายแดนเวียดนาม-ลาว (ตอนกลาง) ในคริสต์ศตวรรษที่ 18 เป็นอย่างไรในช่วงก่อนที่จะปรับเปลี่ยนเข้าสู่รัฐสมัยใหม่พร้อมๆกับการตกเป็นอาณานิคมของฝรั่งเศส ในกลางคริสต์ศตวรรษที่ 19 ส่วนการศึกษาเน้นการวิเคราะห์ผ่านเอกสารโบราณของเวียดนามที่เรียกว่ากุยเหิบ ผลการศึกษาพบว่า การสถาปนาป้อมด่านชายแดนที่เรียกว่ากุยเหิบ (ตั้งแต่ศตวรรษที่ 15-19) ที่ตั้งอยู่บนเส้นทางยุทธศาสตร์เส้นทางหนึ่งในเขตภาคกลางของเวียดนามแถบเมืองเหื่องเค่ (Hương Khê) แขวงเงะตัง (Nghệ Tĩnh) ในปัจจุบัน เมืองนี้ตั้งอยู่ตรงกันข้ามกับเมืองคำเกิด แขวงคำม่วนของลาว การสถาปนาป้อมนั้นนอกจากจะมีจุดมุ่งหมายเพื่อควบคุมผู้คนชายพระราชอาณาเขตของศูนย์กลางอำนาจรัฐเวียดนามแล้วยังมีจุดมุ่งหมายเพื่อควบคุมความเคลื่อนไหวประเทศเพื่อนบ้านลาวรวมถึงสยามอีกด้วย

งานเขียนประวัติศาสตร์เกี่ยวกับเมืองเวียงจันทน์ ร่างในเอกสารไทย ลาว และตะวันตก

ภมร ภูพิงพา* ดารารัตน์ เมตตาริกานนท์** และ เวียงคำ
ชวนอุดม**

*นักศึกษาระดับปริญญาโท สาขาวิชาผู้นำเชิงศึกษา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์
มหาวิทยาลัยขอนแก่น

**สาขาอาชีวศึกษาระดับปริญญาตรี คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

บทความนี้ ต้องการศึกษามืองเวียงจันทน์ในช่วงที่เป็นเมือง
ร้างว่าเป็นอย่างไร โดยศึกษาจากงานเขียนประวัติศาสตร์ที่
เกี่ยวข้อง เพื่อต้องการทราบงานเขียนประวัติศาสตร์แต่ละ
ชั้นได้เขียนถึงสภาพเมืองเวียงจันทน์อย่างไร และงานดังกล่าว
ได้ส่งผลอย่างไรต่อการรับรู้ในปัจจุบัน ส่วนวิธีการศึกษาเน้น
การวิเคราะห์ผ่านเอกสารสำคัญที่เกี่ยวข้องทั้งของไทย ลาว
และตะวันตก ผลการศึกษาพบว่า การบันทึกเรื่องราวเหตุการณ์
ที่ทำให้เวียงจันทน์เป็นเมืองร้างและช่วงที่เป็นเมืองร้างแล้วนั้น
มีการบันทึกไว้ในหลากหลายแง่มุมและส่งผลต่อการรับรู้จนถึง
ปัจจุบันโดยเฉพาะในหนังสือแบบเรียนประวัติศาสตร์ลาว
นอกจากนั้นเอกสารร่วมสมัยอย่างเช่นบันทึกของชาวตะวันตก
สะท้อนให้เห็นภาพว่าแม้จะเป็นช่วงที่เป็นเมืองร้าง แต่ภายในพื้นที่
เมืองจันทน์ยังมีความเคลื่อนไหวของผู้คนกลุ่มต่างๆ อยู่เสมอ

ข้อถกเถียงในประวัติศาสตร์นิพนธ์เกี่ยวกับการต่อสู้ ของตู้เหวินชิวในประเทศจีน ค.ศ. 1955 – 2015

Liu XuYin* และดาร์ราร์ตัน เมตตาริกานนท์**

*นักศึกษาระดับปริญญาโท สาขาวิชาลุ่มน้ำโขงศึกษา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์
มหาวิทยาลัยขอนแก่น

**สาขาอานาบริเวณศึกษา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

บทความนี้มุ่งศึกษาถึงข้อถกเถียงประวัติศาสตร์นิพนธ์ใน
วงวิชาการจีนเกี่ยวกับขบวนการต่อสู้ของตู้เหวินชิว เป็น
อย่างไร มีประเด็นสำคัญอะไรบ้าง โดยใช้วิธีวิจัยทาง
ประวัติศาสตร์ ด้วยการวิเคราะห์จากเอกสารประเภทบทความ
วิชาการ และหนังสือที่ตีพิมพ์เผยแพร่โดยนักวิชาการใน
ประเทศจีนตั้งแต่ปี ค.ศ.1955 จนถึงปี ค.ศ. 2015 ผลการศึกษา
พบว่า ในวงวิชาการจีนได้มีข้อถกเถียงเกี่ยวกับขบวนการต่อสู้
ภายใต้การนำของตู้เหวินชิวมี 4 ประเด็นใหญ่คือ 1.ความ
สัมพันธ์ระหว่างการลุกฮือต่อสู้ภายใต้การนำของตู้เหวินชิวและ
การลุกฮือต่อสู้ของไท่ผิง 2.ลักษณะของอำนาจมีเป้าหมายเพื่อ
ชนชั้นใด/กลุ่มใด 3.ตู้เหวินชิวได้สร้างประเทศผิงหนานหรือไม่
และ 4. ตู้เหวินชิวส่งผู้สื่อสารไปยังอังกฤษและตุรกีเพื่อขอความ
ช่วยเหลือหรือไม่ ในประเด็นที่ 3-4 เป็นประเด็นที่มีการถกเถียง
รุนแรงมากที่สุดในวงวิชาการจีนเนื่องจากมีผลต่อการประเมิน
ต่อตู้เหวินชิวมากที่สุด ข้อถกเถียงในบางประเด็นเกี่ยวพันกับ
มิติทางชาติพันธุ์ ส่วนข้อเสนอแนะ การศึกษาประวัติศาสตร์

นิพนธ์เกี่ยวกับขบวนการต่อสู้ภายใต้การนำตัวเหวินชิวในวง
วิชาการต่างชาติ

25 สิงหาคม 2559 D1

P2

13.30-15.00

พระ-พุทธ-เจ้า-ข้า: ทวนความคิดว่าด้วยโลกทัศน์ และความสัมพันธ์เชิงอำนาจของครูบาศรีวิชัย

มนวรัตน์ พรหมรัตน์

สำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์

ครูบาศรีวิชัย เป็นหนึ่งในบุคคลสำคัญทางประวัติศาสตร์ของ
เครือข่ายวัฒนธรรมล้านนา ทั้งในเชิงศาสนา การเมือง และ
วัฒนธรรม งานศึกษาเกี่ยวกับครูบาศรีวิชัยที่ผ่านมาจึงมี
จำนวนมาก แต่ส่วนใหญ่เน้นศึกษาครูบาศรีวิชัยในฐานะ
ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมหรือวัฒนธรรมที่ต้องการต่อต้าน
อำนาจของรัฐบาลสยามส่วนกลาง โดยเฉพาะอำนาจในการ
ควบคุมปกครองคณะสงฆ์ผ่านพระราชบัญญัติการปกครอง
คณะสงฆ์ที่ออกโดยรัฐบาลสมบูรณาญาสิทธิราชย์ อย่างไร
ก็ตามงานศึกษาเหล่านี้กลับมองความขัดแย้งระหว่างครูบา
ศรีวิชัยกับส่วนกลางอย่างหยุดนิ่งขาดพลวัต รวมถึงมักให้
ความสำคัญกับครูบาศรีวิชัยในฐานะตัวแทนของอำนาจ
ท้องถิ่นทั้งหมด โดยมองข้ามกลุ่มอำนาจอื่นๆ ในท้องถิ่นที่มี
บทบาทไม่น้อยไปกว่ากลุ่มของครูบาศรีวิชัย เช่น กลุ่มสงฆ์
ท้องถิ่นที่ได้รับการแต่งตั้งจากส่วนกลาง กลุ่มพ่อค้าคหบดีและ
ผู้มีอิทธิพลในท้องถิ่น หรือ กลุ่มเจ้านายฝ่ายเหนือ งานศึกษา
ชิ้นนี้จึงต้องการนำเสนอคำอธิบายว่าด้วยปรากฏการณ์ครูบา
ศรีวิชัยให้ลุ่มลึกยิ่งขึ้น และทวนความคิดที่มองครูบาศรีวิชัย
เป็นแต่เพียงการเคลื่อนไหวการต่อต้านอำนาจสยามในล้านนา

เท่านั้น โดยมุ่งศึกษาโลกทัศน์ของครูบาศรีวิชัยซึ่งเป็นผลมาจากบริบทแวดล้อมของยุคสมัย และศึกษาการสร้างเครือข่ายความสัมพันธ์เชิงอำนาจของครูบาศรีวิชัยกับกลุ่มต่างๆ โดยใช้วิธีการทางประวัติศาสตร์ (Historical Approach) ในการวิพากษ์เอกสารชั้นต้นและชั้นรองที่เกี่ยวข้องกับครูบาศรีวิชัย เพื่อแสดงให้เห็นบริบทต่างๆ ที่มีความเกี่ยวข้องกับปรากฏการณ์ครูบาศรีวิชัย นับตั้งแต่ 2421-2481

ผลการศึกษาพบว่าโลกทัศน์ของครูบาศรีวิชัยสัมพันธ์กับความเปลี่ยนแปลงของบริบททางการเมืองและสังคมในแต่ละช่วงเวลา เช่น การขยายตัวของทางรถไฟ การเปลี่ยนแปลงการปกครอง 2475 รวมถึงประสบการณ์ส่วนตัวของครูบาศรีวิชัยเองก็มีส่วนสำคัญต่อการเปลี่ยนแปลงโลกทัศน์เหล่านั้น เช่น การเดินทางไปกรุงเทพฯ ขณะเดียวกันโลกทัศน์เหล่านี้ก็มีส่วนในการเข้าไปกำหนดรูปแบบการสร้างความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างครูบาฯ กับคนกลุ่มต่างๆ รวมกับความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในสังคม ความสัมพันธ์เหล่านี้จึงมิได้มีลักษณะสถิต หากแต่เลื่อนไหลไปตามกระแสแห่งการเมือง วัฒนธรรม สังคม และเศรษฐกิจ ปรากฏการณ์ครูบาศรีวิชัยจึงไม่ได้เป็นเพียงขบวนการเคลื่อนไหวทางการเมืองที่เกิดขึ้นอย่างลอยๆ โดยปราศจากบริบทใดรองรับ หรือเป็นเพียงขบวนการที่มีแนวคิดต่อต้านอำนาจสยามผ่านพุทธศาสนา หากแต่เป็นผลมาจากปฏิสัมพันธ์ทางการเมืองและสังคมระหว่าง พระ(สงฆ์)-พุทธ(ศาสนา)-เจ้า(นาย)-(ไพร่)ข้า(สามัญชน) ของยุคสมัยดังกล่าว

“อยู่บ้านเกิดลูก พ่อปลูกอโศกเพื่อเจ้า”: ชีวิตทางเศรษฐกิจกับสังคมพุทธในจินตนากรรม ของชาวอโศก

บัณฑิต ศิริรักษ์โสภณ

นักศึกษาระดับปริญญาโท สาขาวิชามานุษยวิทยา คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา
มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

หลังจากสมณะโพธิรักษ์ประกาศแยกตัวจากการปกครองของมหาเถรสมาคมในปี พ.ศ. 2513 ชาวอโศกได้ทำงานเผยแพร่พระพุทธศาสนาตามแนวทางของตน โดยอ้างอิงหลักการปกครองตนเองจากพระธรรมวินัยเป็นหลัก แยกเป็นเอกเทศไม่ขึ้นกับมหาเถรสมาคม ชาวอโศกและเครือข่ายญาติธรรมได้สร้างชุมชนอโศกขึ้นในหลายจังหวัดโดยมีสมณะโพธิรักษ์เป็นผู้นำ บทความนี้เขียนขึ้นจากข้อมูลภาคสนามเป็นเวลา 1 ปี ตั้งแต่เดือนเมษายน 2558 ถึง เมษายน 2559 ผู้เขียนเลือกพื้นที่ชุมชนปฐมอโศก จังหวัดนครปฐม เป็นสนามหลัก

ในบทความนี้ผู้เขียนใช้กรอบคิดของ มัคซ์ เวเบอร์ (Max Weber) เพื่อทำความเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างจริยธรรมทางศาสนากับชีวิตทางเศรษฐกิจ รวมถึงตัวตนทางศาสนาและความเชื่อของชาวอโศกที่ปรากฏในชีวิตประจำวัน เพื่อชี้ให้เห็นถึงการรับรู้และให้ความหมายแก่ชุมชนพระพุทธศาสนาในอุดมคติ ที่ย้อนกลับไปหารากเหง้าและวิถีปฏิบัติทางศาสนาในสมัยพุทธกาล

ข้อเขียนนี้เป็นส่วนหนึ่งของสมมติฐานว่า ชุมชนอโศกได้สร้างจริยธรรมทางเศรษฐกิจผ่านการใช้ชีวิต “อย่างมีวินัย” หรือ “กินน้อย ใช้น้อย ทำงานมาก” และการอุทิศตนให้ศาสนา ทำให้อโศกสามารถปรับตัวได้ในระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยม ขณะเดียวกันการปฏิบัติในชีวิตประจำวันก็ทำให้อโศกสามารถสร้างและรักษาความเป็น “พุทธแท้” ที่ชาวอโศกเชื่อว่าถูกต้องและแท้จริงตามพุทธวจนะ อย่างไรก็ตาม การปฏิบัติในแนวทางอโศกเรียกร้องการปรับเปลี่ยนพฤติกรรมตั้งแต่การกิน อยู่ ใช้ชีวิต ที่แสดงให้เห็นถึงชีวิตของชาวชุมชนและญาติธรรมที่ต้องปรับตัวอยู่ในสองโลก ระหว่างโลกในชุมชนอโศกและโลกนอกชุมชน ที่มีทั้งการต่อรองและไม่ลงรอยในความสัมพันธ์ทางสังคม

พิธีกรรมพืชน้ำ : ความทรงจำ ความหมายและ ตัวตนของ “ม้าขี่” ในบริบทสังคมสมัยใหม่

ณัฐภัทร์ สุรินทร์วงศ์ และ นิศา บุรณกวัจน์

ภาควิชามนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ วิทยาลัยสุธราณี

บทความฉบับนี้ ผู้เขียนนำเสนอ “พิธีกรรมพืชน้ำ” ผ่านมุมมองของ “ม้าขี่” หรือ คนทรงในพิธีกรรมโดยใช้แนวคิดเกี่ยวกับความทรงจำร่วมทางสังคมและทัศนะแบบเอสโซเทริก (คนใน) เพื่อทำความเข้าใจและอธิบายตัวตนของ “ม้าขี่” ในฐานะปัจเจกบุคคลผู้เชื่อมโยงโลกวิญญานและโลกมนุษย์ในบริบทสังคมสมัยใหม่ ผ่านเรื่องเล่าและความทรงจำจากประสบการณ์ตรงที่มีในพิธีกรรมมาตลอดชีวิต อีกทั้งยังสะท้อนภาพความหมายของการประกอบพิธีกรรมพืชน้ำที่สัมพันธ์และส่งผลกระทบต่อชีวิตจิตใจของปัจเจกบุคคลตลอดจนกลุ่มสังคมวัฒนธรรมของคนที่นับถือผีเดียวกัน อันเป็นผลทำให้พิธีกรรมพืชน้ำยังคงได้รับการสืบทอดและดำรงอยู่ในสังคมวัฒนธรรมเมืองลำปาง ทั้งนี้ข้อมูลที่ใช้นำเสนอในบทความฉบับนี้ ได้มาจากการศึกษาเอกสารทางวิชาการที่เกี่ยวข้องทางคติชนวิทยาและการสัมภาษณ์ข้อมูลเชิงลึก

ความทรงจำในดวงแก้ว: ความทรงจำที่ แปรเปลี่ยนไปเกี่ยวกับวัดพระธรรมกายภายใต้ ปริมณฑลรัฐบาลทหารปี พ.ศ. 2557-2559

เจษฎา บัวบา

นักศึกษาปริญญาโท สาขาวิชาเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์

งานวิชาการที่ผ่านมาพุ่งความสนใจไปที่โครงสร้างการบริหารของวัดพระธรรมกายซึ่งส่งผลต่อการสร้างภาพลักษณ์และรักษาศรัทธาของสาวกได้อย่างมีประสิทธิภาพ เป็นเหตุให้วัดพระธรรมกายเติบโตอย่างรวดเร็วและฝ่าวิกฤติครั้งต่างๆ มาได้ กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ งานเหล่านั้นล้วนยอมรับในความสามารถของวัดพระธรรมกายที่มียุทธวิธีในการสร้างและกำหนดความทรงจำของพุทธศาสนิกชนผู้ซึ่งให้การสนับสนุนและเข้าร่วมกิจกรรมของวัด บทความนี้ไม่ปฏิเสธในกระบวนการต่างๆ ข้างต้น หากแต่จะหันไปศึกษารูปแบบความทรงจำของศาสนิกที่ไม่นิยมวัดพระธรรมกายผ่านบริบททางการเมืองของสังคมไทยที่เปลี่ยนแปลงไปในช่วงทศวรรษที่ผ่านมา โดยเสนอว่า (1) แนวคิดเรื่อง “รัฐโลกียวิสัย” ที่ขยายตัวมากขึ้นในหมู่ปัญญาชน และ (2) กระแสการปฏิรูปพุทธศาสนาของรัฐบาลทหาร ได้ส่งผลต่อภาพลักษณ์ความทรงจำเกี่ยวกับวัดพระธรรมกายของคนไทยผู้ไม่ฝักใฝ่วัดธรรมกายซึ่งท้ายที่สุดได้ช่วยให้วัดพระธรรมกายฝ่าวิกฤติต่างๆ ไปได้

อธิบายว่า เสรีภาพทางศาสนาที่มาพร้อมกับแนวคิดโลกียวิสัย เปลี่ยนมโนทัศน์ของผู้คนจากเดิมที่เห็นว่าวัดพระธรรมกาย ตัดแปลง บิดเบือนคำสอนของพุทธศาสนา ไปสู่การพิจารณาว่า วัดพระธรรมกายในฐานะเป็นองค์กรหนึ่ง ควรมีเสรีภาพในการตีความศาสนา ประการสำคัญคือ กระแสปฏิรูปพุทธศาสนาของรัฐบาล ได้นำไปสู่การรวมตัวกันของชาวพุทธกลุ่มต่างๆ โดยเฉพาะพระสงฆ์ เพื่อต่อต้านอำนาจดังกล่าวที่จะตรวจสอบและออกกฎหมายควบคุมตน วัดพระธรรมกายเองได้ใช้โอกาสนี้ในการประสานพลังกับชาวพุทธกลุ่มอื่นๆ และสร้างกระบวนการถ่วงโอนความเกลียดกลัวธรรมชโย (Dhammajayophobia) ไปสู่การเกลียดกลัวอิสลาม (Islamophobia) ในฐานะผู้เป็นภัยต่อพุทธศาสนาแทน

รัฐเตลังกาน่า : บทเรียนจากการแก้ไขปัญหา ความขัดแย้งทางสังคมและวัฒนธรรมใน รัฐอานธรประเทศ (สาธารณรัฐอินเดีย)

วรรณพวรรณ เรื่องกรัพย์

หลักสูตรประวัติศาสตร์ สาขามนุษยศาสตร์ คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี

งานวิจัยชิ้นนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษา เรื่องการจัดตั้งรัฐเตลังกาน่า (Telangana) ซึ่งเป็นรัฐที่ 29 ซึ่งแยกตัวออกมาจากรัฐอานธรประเทศ ทางตอนใต้ของประเทศอินเดีย เมื่อวันที่ 2 มิถุนายน 2557 โดยมีสาเหตุมาจาก วิกฤตการณ์ทางการเมืองและสังคม ภายในรัฐอานธรประเทศ

รัฐเตลังกาน่า เป็นเขตพื้นที่ราบสูงทางตอนเหนือของรัฐอานธรประเทศและยังเป็นที่ตั้งเมืองหลวงของอานธรประเทศ คือ เมืองไฮเดอราบัด (Hyderabad) แต่ประชากรชาวเตลูกูในพื้นที่ก็ยังประสบปัญหาหลายประการ เช่น ปัญหาความยากจน คุณภาพชีวิตที่ตกต่ำ และความขัดแย้งทางด้านวัฒนธรรมและศาสนา จนนำไปสู่ปัญหาการแบ่งแยกและอคติทางสังคม ซึ่งประเด็นดังกล่าวมักจะถูกยกขึ้นมาเพื่อใช้เป็นสาเหตุในการเรียกร้องเพื่อจัดตั้งรัฐเตลังกาน่า

ในการศึกษาครั้งนี้มุ่งเน้นเพื่อทำการวิเคราะห์สถานการณ์ทางการเมืองและข้อเท็จจริง ทั้งจากเอกสารทางด้านสังคมศาสตร์ และสื่อแขนงต่างๆ เช่น ข่าวสารจากหนังสือพิมพ์

วารสารและอินเทอร์เน็ต ที่ถูกนำมาใช้เพื่อเป็นประเด็นสำหรับเรียกร้องให้รัฐบาลอินเดียและฝ่ายบริหารของรัฐบาลของประเทศ ดำเนินการจัดตั้งรัฐเตลังกานาเพื่อให้เป็นอิสระจากอำนาจปกครองของอินเดียประเทศ การจัดตั้งรัฐเตลังกานาถือได้ว่าเป็นรูปแบบที่แตกต่างไปจากกรณีแบ่งแยกรัฐเพื่อสมดุลทางอำนาจบริหารกรณีอื่น เช่น ฌาร์ขัณฑ์ ฉัตตีสการ์หรือ ทางตะวันออกเฉียงเหนือของสาธารณรัฐอินเดีย ซึ่งถูกแบ่งเป็นรัฐย่อยเพราะขนาดพื้นที่และความแตกต่างด้านชนชาติของประชากร แต่ในกรณีของเตลังกานา การแยกออกไปเป็นรัฐใหม่ เกิดขึ้นเพื่อเป็นแนวทางแก้ไขปัญหาทางสังคมและวัฒนธรรม เป็นจุดสำคัญ แม้ประชากรทั้งสองรัฐ คือ อินเดียประเทศและเตลังกานา เป็นชาวเตลugu (Telugu) ซึ่งใช้ภาษาหลักเดียวกัน แต่มีความแตกต่างกันบางประการในลักษณะทางวัฒนธรรม โดยเฉพาะอย่างยิ่งทางด้านพื้นฐานทางประวัติศาสตร์และศาสนา จนนำไปสู่แนวทางแก้ไขปัญหาที่เรียกว่า “หนึ่งเตลuguสองรัฐ” อันอาจทำให้เกิดการริเริ่มในการเรียกร้องให้แบ่งแยกรัฐย่อยลักษณะเดียวกันนี้ในภูมิภาคอื่นๆ ในอินเดียได้

จากการศึกษาและวิเคราะห์ทั้งผลได้และผลเสียจากการจัดตั้งรัฐเตลังกานา พบว่า เป็นประเด็นเรื่องปัญหาการเมืองท้องถิ่นนั้น สามารถแก้ไขได้โดยไม่ต้องแบ่งแยกเป็นรัฐอิสระ หากภาครัฐให้ความสนใจในการพัฒนาเขตพื้นที่กันดารอย่างแท้จริง หากแต่ปัญหาเชิงวัฒนธรรมด้านการแบ่งแยกและอคติระหว่าง

ชาวเตลุกู ก่อนข้างยากที่จะกระทำได้นี้เนื่องจาก ปัญหานั้นมี
ที่มาจากพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ท้องถิ่น ตั้งแต่สมัย
ราชวงศ์โมกุล (Mugal) จนกระทั่งก่อตั้งรัฐอิสระประเทศหลัง
จากที่สาธารณรัฐอินเดียได้รับเอกราชนั้น การจัดตั้งรัฐใหม่ของ
ชาวเตลุกูเตลังกาน่า อาจให้ผลดีในด้านความเป็นเอกลักษณ์
เฉพาะกลุ่ม แต่อาจมีผลกระทบในระยะยาวในด้านพัฒนาทาง
เศรษฐกิจ ซึ่งพื้นที่เขตเตลังกาน่ายังถือเป็นเขตเศรษฐกิจ
ล้ำหลังอยู่มาก

กั๋งรื่อเสินจวี (抗日神剧) ละครโทรทัศน์วีรบุรุษ ผู้กล้าต่อต้านญี่ปุ่น : ภาพความทรงจำอนุชาติ และการปลดปล่อยตัวเองสู่สากล

ปิยวรรณ ปิยะกาญจน์ และ Li Jie

แผนกภาษาจีน ภาควิชาภาษาตะวันออก คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์
มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์

เหตุการณ์สำคัญกรณีประเทศจีนถูกรุกรานโดยประเทศญี่ปุ่น
จนเกิดสงครามต่อต้านญี่ปุ่นขึ้นบนแผ่นดินจีน สงครามในคราว
นั้นเป็นหนึ่งในหลายๆ สงครามที่ได้สร้างบาดแผลและความ
ทรงจำปวดร้าวให้กับชาวจีนทั้งประเทศ ถึงแม้สงครามที่ทั้งสอง
ฝ่ายต้องต่อสู้กันจนเสียเลือดเนื้อ และทรัพย์สินจะจบลงไปแล้ว
ทว่าสงครามอุดมการณ์ที่นำเอาบาดแผลของความทรงจำใน
อดีต กลับเริ่มก่อตัวขึ้นมา และเป็นมาระยะหนึ่งแล้วนั้น ดู
ราวกับว่าสงครามต่อต้านญี่ปุ่นโดยชนชาติจีนจะถูกพูดถึงไป
อีกยาวนาน พัฒนาการการกล่าวถึงความทรงจำปวดร้าวได้
เข้ามาสู่วิทยาการใหม่ของโลกมัลติมีเดีย การโฆษณาชวนเชื่อ
โดยประชาชนให้รักชาติได้หยิบเรื่องสงครามต่อต้านญี่ปุ่นมา
แต่งเติม ทำให้เกิดปรากฏการณ์การวิจารณ์ว่าชาตินิยมจีนโดย
สื่อสารมวลชนได้พัฒนาไปสู่ชาตินิยมที่ล้นเกิน โดยการสร้าง
ปิตาภญี่ปุ่นแทนที่ความทรงจำเดิมเพื่อสร้างและขยายความ
เกลียดชังระหว่างชนชาติ มากกว่าจะอธิบายในเชิง
ประวัติศาสตร์ความขัดแย้งทางสงคราม และไม่มีที่เหมาะสม

สมกับการสร้างประชาชาติใหม่ในการมีจินตนาการถึงชุมชน
วัฒนธรรมมวลชนข้ามชาติที่ไร้พรมแดน

วงการละครโทรทัศน์ของจีนผลิตละครโทรทัศน์ที่มีเนื้อหา
ต่อต้านญี่ปุ่นเพื่อสะท้อนประวัติศาสตร์ในช่วงเวลาดังกล่าว ใน
ช่วงราว 10 ปีมานี้มีการผลิตละครโทรทัศน์ต่อต้านญี่ปุ่นออก
สู่สายตาประชาชนเป็นจำนวนมาก และมีสถิติจำนวนการชม
มากเป็นประวัติการณ์ จากความสำเร็จของยอดจำนวนผู้ชม
นั้น โดยนัยได้สะท้อนความหมายถึงจิตใจของคนจีนที่ยังยึด
เหนี่ยวตัวเองไว้กับความโกรธแค้นและความสูญเสีย ทำให้
ความทรงจำเจ็บปวดจากอดีตกลายเป็นความทรงจำปวดร้าว
ในปัจจุบันที่เกินจริง แต่ละละครโทรทัศน์ต่อต้านญี่ปุ่นได้รับการ
วิพากษ์จากสังคม สังคมออนไลน์ และนักวิชาการเป็นอย่างมาก โดยเฉพาะการปรับเปลี่ยนเนื้อหาที่ตอบสนองความ
ต้องการด้านความบันเทิงมากกว่าการสะท้อนเหตุการณ์ทาง
ประวัติศาสตร์

กระแสดความคิดที่ขัดแย้งในการนำเสนอความทรงจำและ
การใช้ความขัดแย้งครั้งนี้เพื่อปรับความทรงจำ คือคำตอบว่า
จีนจะยังคงสร้างชาติจากการสร้างความทรงจำปลอม หรือจะ
ปฏิเสธความทรงจำปลอมเพื่อการปลดปล่อยตนเองสู่สากลที่
อยู่ในความทรงจำร่วมทางประวัติศาสตร์ในชุมชนวัฒนธรรม
มวลชนข้ามชาติที่ไร้พรมแดน

องชาน: พลวัตการจัดการความทรงจำร่วมทางสังคมโดยรัฐบาลพม่า

กฤษฎะ ไซติสุทร์

นักศึกษาระดับปริญญาโท สาขาวิชาเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์

การศึกษานี้มุ่งวิเคราะห์การจัดการความทรงจำร่วมทางสังคมที่เกี่ยวข้องกับองชานโดยรัฐบาลพม่า นับตั้งแต่การลุกฮือต่อต้านรัฐบาลพม่าในปี 1988 ถึงการเลือกตั้งปี 2015 ผ่านการเก็บรวบรวมข้อมูลจากเอกสารที่เกี่ยวข้อง เพื่อแสดงให้เห็นถึงเงื่อนไขที่ก่อให้เกิดพลวัต

จากการศึกษาพบว่า นับตั้งแต่พม่าได้รับเอกราชจากอังกฤษ องชานได้กลายเป็นความทรงจำร่วมทางสังคมด้วยสถานะวีรบุรุษแห่งชาติ สถานะดังกล่าวได้ถูกรัฐบาลพม่าจัดวางลงบนพื้นที่สาธารณะอย่างชัดเจนผ่านตัวบทและสัญลักษณ์ต่างๆ เพื่อสร้างความชอบธรรมให้แก่รัฐบาลพม่า จนกระทั่งเกิดเหตุการณ์การลุกฮือต่อต้านรัฐบาลพม่าในปี 1988 รวมทั้งการที่องชาน ซึ่งผู้เป็นลูกสาวขององชานได้เข้ามาเป็นแกนนำในการต่อต้านรัฐบาลพม่า ปัจจัยดังกล่าวได้ส่งผลให้ฝ่ายต่อต้านรัฐบาลพม่าแย่งชิงการจัดการทรงจำร่วมทางสังคมที่เกี่ยวข้องกับองชานเข้ามาสร้างความชอบธรรมแก่ฝ่ายตน จนส่งผลให้รัฐบาลตานฉ่วยได้ปิดกั้นไม่ให้ความทรงจำชุดดังกล่าวปรากฏบนพื้นที่สาธารณะ แต่อย่างไรก็ดีในยุครัฐบาลเต็งเส่งได้หิบบเอาองชานมาเป็นความทรงจำร่วมทางสังคม

บนพื้นที่สาธารณะอีกครั้งเพื่อสร้างความเป็นเอกภาพของพม่า เช่นเดียวกับฝ่ายต่อต้านที่นำโดยองซานซูจี ได้ผูกโยงความเป็นพื่อในการรณรงค์หาเสียงเลือกตั้งของตน ดังนั้นจึงเห็นได้ว่ารัฐบาลเป็นผู้ถือครองความชอบธรรมในการจัดการความทรงจำร่วมทางสังคมบนพื้นที่สาธารณะอย่างชัดเจน แต่สภาพแวดล้อมทางการเมืองพม่าและเป้าหมายทางการเมืองในแต่ละรัฐบาลได้กลายเป็นเงื่อนไขสำคัญที่ก่อให้เกิดพลวัตในการจัดการความทรงจำร่วมที่เกี่ยวข้องกับองซานโดยรัฐบาลพม่าตลอดมา นอกจากนั้นการศึกษาชั้นนี้ยังแสดงถึงลักษณะแนวคิดและสถานะขององซานที่มีความหลากหลายในแต่ละช่วงเวลา จนเป็นช่องทางที่เปิดกว้างให้แก่รัฐบาลและกลุ่มต่างๆ สามารถเลือกสรรแนวคิดและสถานะขององซานมาปรับใช้ในแต่ละช่วงเวลาที่แตกต่างกันออกไป

การกำหนดบทบาทหญิงชายผ่านตำราเรียนระดับ ประถมของประเทศพม่า

ณัฐราพร พสคมประสิทธิ์

นักศึกษาระดับปริญญาโท สาขาวิชาเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์

การศึกษาชั้นนี้เน้นไปยังการจัดการของรัฐบาลพม่าที่มีต่อการกำหนดบทบาทหญิงชายในตำราเรียนในระดับประถม โดยผู้วิจัยเลือกศึกษาตำราเรียนวิชาการอ่าน ระดับประถม 1-5 ฉบับที่ใช้ในการเรียนการสอนในปี ค.ศ. 2013 ผลิตโดยกองตำราและหลักสูตรขั้นพื้นฐาน กระทรวงศึกษาธิการ ประเทศพม่า เนื่องจากวิชาการอ่านภาษาพม่าเป็นวิชาที่ใช้ในการฝึกอ่านเขียนภาษาพม่าแบบพื้นฐาน มีเนื้อหาเกี่ยวกับการดำเนินชีวิต ตำนาน นิทาน คำสอน และเรื่องเล่าต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับประเทศพม่า

จากการศึกษาพบว่า ตำราเรียนวิชาการอ่านภาษาพม่าในระดับประถม 1-5 ได้มีการสอดแทรกเนื้อหาเกี่ยวกับหญิงชายในด้านต่างๆ ไว้ เช่น การเป็นแม่และพ่อที่ดี การแบ่งหน้าที่ในครอบครัว และการปลูกฝังให้ผู้ชายเป็นผู้เสียสละ เป็นต้น การศึกษาชั้นนี้ยังแสดงให้เห็นถึงการพยายามปลูกฝังความเป็นหญิงชายอันพึงประสงค์ตามความต้องการของรัฐ เพื่อสร้างหญิงชายในอุดมคติอีกด้วย

25 สิงหาคม 2559 D1

P3

15.15-16.45

การสร้างสรรค์และเรียนรู้ในละครประยุกต์เรื่อง เปิดหูสู่อาเซียน การบันทึกและการถ่ายทอด ความทรงจำของ “เสียง” ในสังคมไทย ใน นิทรรศการประสบการณ์หูสู่อาเซียนที่พิพิธภัณฑ์ การเรียนรู้แห่งชาติ

ปวลักขี สุรัสวดี

กลุ่มวิชาโทศิลปะการละคร คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล

ละครประยุกต์ (Applied Theatre) คือละครที่เน้นกระบวนการและการปรับประยุกต์ใช้กระบวนการของการซ่อมละครเป็นสำคัญเพราะมีเป้าหมายคือการพัฒนาหรือการเปลี่ยนแปลงซึ่งเกิดจากการคิดแก้ปัญหาและการมีส่วนร่วมของผู้เข้าร่วมกิจกรรมและผู้ชมที่มีต่อประเด็นและสารในละคร บทความนี้ถอดกระบวนการสร้างสรรค์ละครประยุกต์เรื่องเปิดหูสู่อาเซียน ละครประยุกต์แสดงเพื่อนำสู่การถกแถลงพูดคุยซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของนิทรรศการ ประสบการณ์หูสู่อาเซียน ที่พิพิธภัณฑ์การเรียนรู้แห่งชาติระหว่างวันที่ 22 สิงหาคม ถึง 20 ธันวาคม พ.ศ.2558 บทของละครประยุกต์เรื่องนี้เขียนขึ้นจากบันทึกข้อเขียนและบทวิพากษ์เรื่องเสียงและดนตรีในสังคมไทยของอาจารย์อานันท์ นาคคง นักมานุษยวิทยาทางดนตรีของไทย กระบวนการซ่อมและพัฒนาละครคือกระบวนการเรียนรู้และการพัฒนานักศึกษาวิชาละครประยุกต์ของคณะศิลปศาสตร์

มหาวิทยาลัยมหิดล นักศึกษาที่แสดงต้องต้องค้นคว้า คิด วิเคราะห์และวิพากษ์ประเด็นเรื่องความทรงจำจากเสียงและดนตรีในสังคมไทยควบคู่ไปกับการทำความเข้าใจบทละครและฝึกการแสดง (Acting) ละครประยุกต์ในเรื่องนี้จึงเป็นกระบวนการเรียนรู้ของนักแสดงตามหลักปรัชญาและทฤษฎีเรื่องการศึกษของผู้ถูกกดขี่ของเปาโล แฟร์ (Pedagogy of the Oppressed by Paulo Freire) การละครของผู้ถูกกดขี่ของออกุสต์ โบอัล (Theatre of the Oppressed by Augusto Boal) กระบวนการต้นสด (Improvisation) ทฤษฎีทางสังคมเรื่องพื้นที่เปิดเพื่อการพูดคุยสาธารณะ (Public Sphere) ของเจอร์เกน ฮาเบอมาส (Jurgen Habermas) และแนวคิดเรื่องแหล่งอ้างอิงความทรงจำ (Site of Memory) ของปีแอร์ นอรา (Pierre Nora)

บทละครพูดถึงประเด็น 'เสียง' 'ดนตรี' 'ความทรงจำ' 'การลืม' เสียงต่างๆในสังคมไทยในระบอบการเปลี่ยนผ่านสู่ประชาคมอาเซียน เมื่อละครแสดงจบลงในแต่ละครั้งจะมีการเสวนาแลกเปลี่ยนความคิดเห็นที่ผู้ชมได้จากละคร ผู้ชมมาจากสาขาวิชาต่างๆ กัน อาทิเช่น นักการละคร นักมานุษยวิทยา นักสังคมวิทยา นักดนตรี นักภาษาศาสตร์ เป็นต้น ตลอดจนผู้ชมที่ประกอบอาชีพอื่นๆ ละครเรื่องดังกล่าวจึงทำหน้าที่สื่อสารเพื่อนำสู่การวิเคราะห์ วิพากษ์และรวบรวมความทรงจำเรื่องเสียงและดนตรีในสังคมไทยจากผู้เข้าชมละครด้วย

ผู้เขียนบทความคือผู้กำกับและพัฒนามาตรละครประยุกต์เรื่องเปิดหูสู่อาเซียน ผู้เขียนถอดองค์ความรู้จากนักแสดง ผู้มี

ส่วนร่วมในการสร้างละคร นักวิชาการที่เข้าชมตลอดจนเก็บ
ข้อมูลจากผู้ชมละคร ละครประยุกต์เรื่องเปิดหูสู่อาเซียนมีความ
ยาวทั้งสิ้น 25 นาที แสดงทั้งสิ้น 4 รอบในวันที่ 4 ตุลาคม
25 ตุลาคม 22 พฤศจิกายน และ 13 ธันวาคม พ.ศ.2558

การให้อภัย : วิถีปล่อยวางแนวทางสร้างสุขุมคิด เชิงจิตวิทยา

รัก ชุณห์กาญจน์

ภาควิชาจิตวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์

จากอดีตจวบจนปัจจุบัน การแก่งแย่งและการชิงชิงเพื่อการดำรงชีพ การมีอำนาจ และการได้เปรียบ เป็นปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นอยู่เสมอในทุกสังคม จากปรากฏการณ์ดังกล่าวผู้ที่ดำรงชีพได้ ได้ครองอำนาจ และเป็นผู้ที่ได้เปรียบจะมีความสุขสำราญในสิ่งที่ได้ และในทางตรงข้าม ผู้ที่รู้สึกถูกเอาเปรียบสูญเสียอำนาจ และดำรงชีพลำบากขึ้นจะเกิดความขุ่นเคืองใจ อันเป็นจุดเริ่มต้นการบ่มเพาะลักษณะของการไม่ให้อภัย หรือการให้อภัยไม่ได้ กลายเป็นความทรงจำ ซึ่งนำมาสู่การแค้นเคืองและรอเวลาแห่งการเอาคืน

การไม่ให้อภัย เป็นปฏิกิริยาอย่างหนึ่งในการตอบสนองต่อการกระทำและเป็นการต่อต้านที่รุนแรง อันเป็นผลมาจากความขุ่นเคืองใจ สาเหตุของการไม่ให้อภัยนั้น เกิดได้ทั้งจากตนเอง บุคคลอื่น และเหตุการณ์ต่างๆ ผลที่ได้สามารถแสดงออกมาทั้งทางพฤติกรรมและอารมณ์ เช่น การคิดแค้น การหาโอกาสเอาคืน การทำร้ายร่างกาย การพูดถึงสิ่งที่เกิดขึ้นด้วยความรู้สึกเชิงลบ ปลุกฝังความเกลียดชัง ความรู้สึกขมขื่น ความเป็นศัตรู ไม่เฉพาะกับต้นเหตุ แต่ยังส่งต่อจากรุ่นหนึ่งสู่รุ่นหนึ่ง จะเห็นได้ว่าเมื่อมีการไม่ให้อภัยเกิดขึ้น ความสุขใน

การดำเนินชีวิตก็โดนบั่นทอนและเติมเต็มด้วยความรู้สึกหรือพฤติกรรมที่นำมาซึ่งความทุกข์ ที่ไม่ใช่เป็นเรื่องเฉพาะบุคคล หากแต่สามารถสืบทอดสู่บุคคลอื่นได้

การให้อภัย เป็นแนวทางหนึ่งในการสร้างความสุข ความสงบและความสันติให้กับการใช้ชีวิต การให้อภัย ไม่ใช่การลืม ไม่ใช่การขอโทษ หากแต่การให้อภัย คือ การที่เหยื่อมีความเต็มใจที่จะมีความคิด มีพฤติกรรม และมีความรู้สึกเชิงบวกกับเหตุการณ์ หรือสิ่งที่กระทำให้เกิดความชุ่นเคืองใจ การระลึกถึงเรื่องราวเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นด้วยความเข้าใจ การยอมรับ ปลอ่ยวางความรู้สึกสูญเสีย ความรู้สึกเจ็บปวดกับสิ่งที่เกิดขึ้น และมองมันด้วยใจที่เป็นสุข

ในเชิงจิตวิทยามีการศึกษาและคิดค้นวิธีการในการสร้างการให้อภัย ให้เกิดขึ้นในบุคคลเพื่อเป็นการบรรเทาความเจ็บปวดสูญเสีย และเพื่อให้บุคคลสามารถดำเนินชีวิตต่อไปได้อย่างมีความสุข บทความนี้จะนำเสนอแง่มุมวิธีการทางจิตวิทยาที่จะทำให้เกิดมุมมองใหม่ ความคิดใหม่ กับสถานการณ์ที่ก่อให้เกิดความชุ่นเคืองใจ หรือเหตุการณ์ที่ทำให้เกิดการไม่ให้อภัย อันจะนำมาสู่การเข้าใจ การยอมรับและมองเหตุการณ์ หรืออยู่กับเหตุการณ์นั้นได้โดยปราศจากความชุ่นเคืองใจ ความรู้สึกสูญเสียและเจ็บปวด

นั่นอะไร? ขุมรกของมนุษย์: บันทึกความทรงจำ ของ ฮันตาويتي อู วิน ตีน (Hanthawaddy U Win Tin) 19 ปีในคุกอินเส่งภายใต้การปกครองของ รัฐบาลทหารพม่า (1989 - 2008)

กมริ์ สุรเกียรติ์

ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์

มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์

“นั่นอะไร? ขุมรกของมนุษย์” (Ba Le He Lu Nga Ye/What's That? A Human Hell) คือ หนังสือบันทึกความทรงจำของ ฮันตาويتي อู วิน ตีน (Hanthawaddy U Win Tin, 12 มีนาคม 1929/1930 - 21 เมษายน 2014) ว่าด้วยช่วงชีวิตการเป็นนักโทษการเมืองที่ถูกจองจำอยู่ในคุกอินเส่ง (Insein Prison) ยาวนานถึง 19 ปีในช่วงรัฐบาลทหารพม่า (1989 - 2008) อูวิน ตีน เป็นทั้งนักเขียน นักหนังสือพิมพ์ และนักต่อสู้เพื่อประชาธิปไตยพม่า เขาเป็นหนึ่งในบุคคลสำคัญที่ร่วมก่อตั้งพรรคสันนิบาตแห่งชาติเพื่อประชาธิปไตย (National League for Democracy-NLD) และเป็นผู้ที่นางอองซาน ซูจีให้ความเคารพเชื่อถือ เขาเป็นนักหนังสือพิมพ์ที่เต็มเปี่ยมไปด้วยอุดมการณ์ และมีความกล้าหาญในการวิพากษ์วิจารณ์รัฐบาลเผด็จการทหาร เขามีอิทธิพลทางความคิดในหมู่นักต่อสู้ทางการเมืองและมีบทบาทในการเรียกร้องประชาธิปไตยเพื่อล้มล้างระบอบเผด็จการในเหตุการณ์ 8888 ในปี 1989 เขาถูก

จับกุมคุมขังพร้อมกับนักต่อสู้ทางการเมืองอีกนับร้อย ความยึดมั่นในอุดมการณ์ประชาธิปไตยและการไม่สยบยอมต่ออำนาจมิชอบของรัฐ ทำให้เขาต้องถูกจองจำเป็นเวลาเนิ่นนานเกือบสองทศวรรษ เมื่อเขาได้รับการปล่อยตัวอย่างมิได้คาดหวังในปี 2008 เขาได้เขียนบันทึกความทรงจำเล่มนี้ และได้ตีพิมพ์เผยแพร่ในวาระครบรอบอายุ 80 ปีในวันที่ 12 มีนาคม ปี 2010

บันทึกความทรงจำเรื่อง นั้นอะไร? ชุมนรภของมนุษย์ นับว่าเป็นหลักฐานทางประวัติศาสตร์การเมืองพม่าร่วมสมัยชิ้นสำคัญ นอกจากจะเป็นแหล่งข้อมูลว่าด้วยเหตุการณ์กิจกรรมทางการเมือง และสภาพชีวิตของเหล่านักโทษการเมืองที่ถูกทรมานและถูกละเมิดสิทธิมนุษยชนในคุกอินเส่งแล้ว ยังเป็นหลักฐานชั้นต้นที่แสดงถึงแนวคิดทางการเมือง วิธีการต่อสู้ทางการเมือง และจิตวิญญาณอันแกร่งกล้าของ อู วิน ตีน ปัญญาชนทางการเมืองและนักต่อสู้เพื่อประชาธิปไตยที่ต้องการจะถ่ายทอดและส่งต่อให้กับคนรุ่นหลัง นั้นอะไร? ชุมนรภของมนุษย์ เป็นงานเขียนภาษาพม่าที่ยังไม่ได้รับการแปลเป็นภาษาอังกฤษหรือภาษาไทย และยังไม่ได้รับการศึกษาวิเคราะห์ในวงวิชาการพม่าศึกษาในไทย ในส่วนของบทความนี้เป็นการศึกษาเบื้องต้น มุ่งทำความเข้าใจตัวตนของฮันตาเวดี อู วิน ตีน ผ่านการอ่านและสรุปใจความสำคัญในงานเขียนบันทึกความทรงจำ นั้นอะไร? ชุมนรภของมนุษย์

แผ่นดินไทยได้ร่มพระบารมี: อนุสาวรีย์อันเนื่องมา แต่การต่อสู้กับคอมมิวนิสต์ในภาคเหนือตอนบนกับ ปฏิบัติการสร้างกรรมกรจําของรัฐบาลไทย

ธนวิ ไซติประดิษฐ

ภาควิชาประวัติศาสตร์ศิลปะ คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร

อนุสาวรีย์คือสิ่งก่อสร้างแห่งความทรงจำที่เริ่มต้น ณ ปัจจุบัน
ขณะแต่มีปลายทางเป็นอนาคต อดีตที่สถาปนาผ่านอนุสาวรีย์
ไม่ได้เป็นเป้าหมายในตัวเอง แต่คือชิ้นส่วนของเรื่องราว
เหตุการณ์หรือบุคคลอันผ่านเลยไปแล้วที่ถูกปัจจุบันหยิบมา
ดัดแปลง ปรับแต่งต่อต่อใหม่เพื่อสร้างเรื่องเล่าเชิงกาลเวลาขึ้น
เพื่อตอบสนองความต้องการของปัจจุบัน บทความนี้อภิปราย
ความสัมพันธ์ระหว่างอนุสาวรีย์ 2 ประเภท อันได้แก่ อนุสาวรีย์
พ้อขุนกับอนุสาวรีย์ผู้เสียสละในการต่อสู้กับคอมมิวนิสต์ใน
ภาคเหนือตอนบน (พะเยา เชียงราย และน่าน) ในการสถาปนา
รัฐไทยในฐานะราชอาณาจักรอันแบ่งแยกมิได้ ในขณะที่การ
สร้างอนุสาวรีย์ที่เชื่อมโยงกับผู้ปกครองท้องถิ่นในอดีตอย่าง
อนุสาวรีย์พ้อขุนต่างๆ เป็นทั้งการเสริมกำลังใจของกองทัพ
ไทยและเครื่องมือสร้างความต่อเนื่องกับดินแดนในอดีตที่อยู่
ภายในขอบเขตแผนที่ประเทศไทยในปัจจุบัน อนุสาวรีย์ผู้เสียสละ
ที่อุทิศให้แก่ทหารและพลเรือนอาสาสมัครที่เสียชีวิตจากการ
ต่อสู้กับคอมมิวนิสต์ที่กระจายตัวอยู่ตามพื้นที่สมรภูมิก็ตกย้ำ

วาทกรรมเกี่ยวกับการสละชีพเพื่อชาติอันมีพระมหากษัตริย์
เป็นประมุข บทความนี้พิจารณาการตั้งอนุสาวรีย์ในฐานะการ
ทำเครื่องหมายเชิงพื้นที่ที่แปรสภาพภาคเหนือตอนบนซึ่งมี
ลักษณะเป็นป่าทึบและเทือกเขาสลับซับซ้อน เป็นรอยต่อ
ชายแดนที่อ่อนไหวต่อการคุกคามของคอมมิวนิสต์ และยาก
ต่อการควบคุมให้กลายเป็นส่วนหนึ่งของรัฐไทยที่มีศูนย์กลาง
อยู่ที่สถาบันกษัตริย์

ความทรงจำร่วมของการต่อสู้ของประชาชน : มองผ่าน “รูปหล่อ” แกนนำกลุ่มรักย์ท้องถิ่นบ่อน อกและเครือข่ายประชาชนภาคตะวันออก

ศรัณยู หมั่นกรพิชัย

นักวิจัยอิสระ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์นำเสนอความทรงจำร่วม (Collective memory) และการสร้างความทรงจำร่วมของการต่อสู้ภาคประชาชนที่ปะทะต่อรองกับรัฐและผู้ลงทุน โดยศึกษากรณีของกลุ่มรักย์ท้องถิ่นบ่อนอก จ. ประจวบคีรีขันธ์และกลุ่มเครือข่ายประชาชนภาคตะวันออก จ. ระยอง ทั้งสองกลุ่มมีสิทธิชุมชนเป็นความชอบธรรมในการต่อสู้ มีการเคลื่อนไหวในพื้นที่สาธารณะเป็นพลังขับเคลื่อนและพยายามใช้กลไกของรัฐเป็นเครื่องมือ กลุ่มหนึ่งต่อต้านการสร้างโรงไฟฟ้าถ่านหินที่รุกรานที่ทำกินและทำลายทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม ต.บ่อนอก กลุ่มหนึ่งต่อสู้กับการลงทุนอุตสาหกรรมที่ก่อมลภาวะกระทบต่อชีวิต ต. มาบตาพุด ผู้วิจัยได้ขยายผลจากงานศึกษาในระดับปริญญาเอกเรื่อง “เครือข่ายประชาชนภาคตะวันออก : การเมืองภาคประชาชนในสังคมไทย” ค้นคว้าเอกสารเพิ่มเติมและการสัมภาษณ์ผู้เกี่ยวข้องในพื้นที่ โดยมุ่งวิเคราะห์ตีความ “รูปหล่อ” ของแกนนำที่เสียชีวิตไปแล้วของทั้งสองกลุ่ม ด้วยกรอบคิดและแนวทางวิเคราะห์ที่ว่าอนุสาวรีย์เป็นรูปธรรมแห่งความทรงจำที่ผลิตสร้างให้เกิดการระลึกถึง

บุคคลหรือเหตุการณ์ต่าง ๆ ซึ่งทั่วไปอยู่ในอำนาจและการเลือกใช้โดยรัฐ แต่ขณะนี้ภาคประชาชนทั้งสองกลุ่มได้เลือกใช้ออนุสาวรีย์เป็นรูปธรรมของความทรงจำร่วมของการต่อสู้และเป็นสัญลักษณ์ของการปกป้องชุมชนและท้องถิ่น ซึ่งมีนัยของการปะทะกับรัฐและผู้ลงทุน ภาคประชาชนจะใช้เครื่องมือนี้อย่างไรในการสร้างความทรงจำร่วมและทำให้ความทรงจำร่วมดำรงอยู่

ผู้ศึกษาพบว่า วัตถุประสงค์ของ “รูปหล่อ” ในนัยของอนุสาวรีย์ในทั้งสองกรณีมีความแตกต่างกันทั้ง “รูปหล่อ” และ “สาระ” ของความทรงจำร่วม กล่าวคือ ประติมากรรมของพระนาง ณ ธรณี หรือ อนุสาวรีย์ เจริญ วัดอักษร เป็นรูปหล่อแสดงสัญลักษณ์การต่อสู้ของประชาชนคนเล็กคนน้อยที่พระนางและต่อสู้รวมกัน รวมทั้งการตั้งอนุสาวรีย์ที่อยู่ในพื้นที่สาธารณะใกล้จุดเกิดเหตุนั้นสามารถเตือนย้ำความทรงจำร่วมได้ตลอดเวลา นอกจากนี้ พิธีกรรมในการทำบุญวันครบรอบเสียชีวิตยังเป็นเครื่องมือผลิตซ้ำความทรงจำร่วมของกลุ่มรักท้องถิ่น บ่อนอก ประชาชนผู้เกี่ยวข้องและนักเคลื่อนไหวทั่วประเทศได้อย่างสม่ำเสมอ สำหรับอนุสาวรีย์ของนายสุทธิ อัจฉาตย์ ลักษณะเป็นรูปเหมือน จึงเชื่อมโยงไปสู่เหตุการณ์หรือการต่อสู้ได้น้อยกว่า นอกจากนี้สาเหตุการเสียชีวิตและการเลือกพื้นที่ตั้งอนุสาวรีย์ในพื้นที่เข้าถึงได้ยากทำให้มีนัยของการระลึกถึงบุคคลและเป็นความทรงจำของปัจเจกและความทรงจำร่วมของผู้สนิทชิดเชื้อเท่านั้น อย่างไรก็ตาม การเกิดขึ้นของ

อนุสาวรีย์นักสู้เพื่อสิทธิชุมชนและสิ่งแวดล้อมทั้งสองนับเป็นการแสดงออกซึ่งพลังของภาคประชาชนที่ปะทะต่อรองและแย่งชิงพื้นที่กับการเมืองในอำนาจรัฐและการลงทุนได้ชัดเจน และมีข้อเสนอให้มีปฏิบัติการกระตุ้น ตอกย้ำ ความทรงจำร่วมของภาคประชาชนให้ต่อเนื่องเพื่อประกาศพลังอำนาจของประชาชนสืบเนื่องต่อไป

การแทนที่ความทรงจำ กรณีพิพิธภัณฑ์ราฟเฟิลส์ สมัยอาณานิคมและพิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติ สิงคโปร์หลังเอกราช

ชีวสิทธิ์ บุญเกียรติ

นักศึกษาระดับปริญญาเอก สาขาเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา มหาวิทยาลัยแสรว

ผู้เขียนต้องการสำรวจการก่อตัวและพัฒนาพิพิธภัณฑ์และหอสมุดราฟเฟิลส์ (Raffles Museum and Library) ในสมัยอาณานิคมอังกฤษ ตั้งแต่กลางคริสต์ศตวรรษที่ 19 โดยฉายให้เห็นประวัติศาสตร์ของการสะสม และวาระของสถาบันทางวัฒนธรรมใน “ภาระของคนขาว” (White Burden) คุณค่าและความหมายของวัตถุ สิ่งของ และหนังสือ กลายเป็นสิ่งที่ชี้บ่งฐานันดรของเจ้าอาณานิคม ทั้งในฐานะของผู้ผลิตความรู้และความเป็นศูนย์กลางการปกครอง อนึ่ง “แวตวง” ของนักสะสมและนักวิชาการที่เกี่ยวข้องกับพิพิธภัณฑ์ในครานั้น ยังสะท้อนให้เห็นกระบวนการสร้างความรู้และก่อร่าง “เนื้อตัว” และขีดกั้นพรมแดนของเจ้าอาณานิคม

แต่การณกลับเปลี่ยนแปลง เมื่อเกิดความเคลื่อนไหวทางการเมือง ในช่วงคริสต์ทศวรรษ 1950 และ 1960 กระทั่งสิงคโปร์ได้รับสิทธิในการปกครองตนเองและเอกราชอย่างสมบูรณ์ตามลำดับ พิพิธภัณฑ์ราฟเฟิลส์มิได้เป็นตัวแทนสถาบันทางวัฒนธรรมของเจ้าอาณานิคมอีกต่อไป รัฐบาลหลัง

อาณานิคมพินิจมรดกวัฒนธรรมด้วยสายตาใหม่ วัตถุประสงค์
จำนวนหนึ่งกลายเป็นสมบัติที่เล่าขานตำนานบรรพชนของ
พลเมือง พิพิธภัณฑสถานดำรงตำแหน่งของกลไกการสร้างชาติ และ
สร้างภาพลักษณ์ของความเป็นศูนย์กลางในยุคโลกาภิวัตน์

บทความต้องการนำเสนอกระบวนการเปลี่ยนผ่านของ
สถาบันทางวัฒนธรรม เพื่อฉายให้เห็นการแทนที่ความทรงจำ
ของเจ้าอาณานิคม เช่นนี้เอง มรดกวัฒนธรรมจึงถูกกำกับด้วย
กรอบคำอธิบาย โดยเฉพาะอย่างยิ่งจากกลุ่มชนชั้นปกครอง
มรดกวัฒนธรรมยังเป็นบ่อเกิดของ “ภาพแทน” ที่มอบให้กับ
พลเรือนในอาณานิคม และพลเมืองของชาติ ได้จัดจำ “ความ
เป็นศูนย์กลาง” ของตนในภูมิภาคอย่างไม่ชัดเจน ผู้เขียนอาศัย
การอ่านและวิเคราะห์บทความต่างๆ ที่เกี่ยวข้อง การเดินทาง
เก็บข้อมูลจากการนำเสนอในพิพิธภัณฑสถานแห่งชาติ
สิงคโปร์ และตั้งข้อสังเกต ทั้งนี้ เพื่อกรุยทางสู่การศึกษา
มรดกวัฒนธรรมในประเทศสิงคโปร์ในระดับลึกต่อไป

อนุสาวรีย์ “เจ้าอนุวงศ์” : การเมืองของ ประวัติศาสตร์ การจดจำและจำแนกमित-ศัตรูของ ชาติลาว

อนันต์ พุฒิชัย

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยทักษิณ

งานชิ้นนี้มุ่งศึกษาการสร้างอนุสาวรีย์เจ้าอนุวงศ์ ในฐานะสัญลักษณ์ของความเป็นชาติลาว เพื่อตอบคำถามว่า รัฐบาลลาวมีกระบวนการในการเลือกสรรและให้ความหมายต่อการสร้างอนุสาวรีย์เจ้าอนุวงศ์อย่างไร และการเชิดชูเจ้าอนุวงศ์มีนัยยะความหมายอย่างไร โดยเฉพาะในมิติความสัมพันธ์ลาว-ไทย ภายใต้บริบทที่ประวัติศาสตร์เจ้าอนุวงศ์เปรียบเสมือน “ประวัติศาสตร์บาดแผล” ของความสัมพันธ์ระหว่างลาวและไทย

ผลการศึกษาพบว่า การเร่งรัดกระบวนการเชิดชูเจ้าอนุของรัฐบาลลาวในปัจจุบันเกิดขึ้นในยุคที่รัฐสังคมนิยมลาวปรับนโยบายในการพัฒนาประเทศด้วยการปฏิรูปเศรษฐกิจสู่แนวทางทุนนิยม เปิดประเทศเชื่อมโยงลาวเข้าเป็นส่วนหนึ่งของโลกาภิวัตน์ การปรับนโยบายดังกล่าวส่งผลให้ลาวต้องเผชิญกับวิกฤตและความเปลี่ยนแปลงทั้งทางการเมือง เศรษฐกิจ และสังคมวัฒนธรรม โดยเฉพาะการไหลบ่าและการครอบงำของทุน แนวคิด สังคม การเมืองและวัฒนธรรมจาก

ภายนอกโดยเฉพาะที่ส่งผ่านจากไทย ภายใต้บริบทดังกล่าว อนุสาวรีย์เจ้าอนุวงศ์ไม่เพียงเป็นสัญลักษณ์ที่รัฐบาลสังคมนิยมลาวใช้เพื่อมุ่งปลูกเร้าจิตสำนึกความรักชาติในหมู่ประชาชนลาว แต่ยังมีบทบาทที่สำคัญในการเน้นย้ำถึงความแตกต่างหรือความเป็นอื่นระหว่างลาว-ไทย ขณะเดียวกันทิวทัศน์ความสัมพันธ์ของลาวและไทยที่มีทั้งความเป็นมิตรและความเป็นคู่ขัดแย้ง ได้ส่งผลให้เกิดความกำกวมและเลือนไหลในการอธิบายความหมายของอนุสาวรีย์เจ้าอนุวงศ์ของรัฐบาลสังคมนิยมลาว

“ประวัติศาสตร์จากเบื้องล่าง คือประวัติศาสตร์ ของประชาชน: เรื่องเล่าจากฝ่ายซ้ายอังกฤษ เมื่อ ‘ประชาชน’ เข้าแทนที่ชนชั้น”

นันทวัฒน์ จัตรอกัย

ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

ปัจจุบัน ในแวดวงสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ คงแทบไม่มีใครไม่เคยได้ยินคำว่า “ประวัติศาสตร์จากเบื้องล่าง” ซึ่งมีจุดเริ่มต้นมาจากแวดวงนักประวัติศาสตร์ซ้ายใหม่อังกฤษ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในช่วงเวลาที่ใครๆ ก็อยากจะถูกขึ้นต่อสู้นามของประชาชน ในนามของชนชั้นที่ถูกรีดไถ หรือในนามของ “เสียงที่ถูกกลืน” ไม่ว่าจะเป็นในการดำเนินนโยบายของรัฐ ในวาทศิลป์ทางการเมือง และแน่นอนที่สุดคือในประวัติศาสตร์ฉบับทางการที่สนใจแต่สงครามและการแย่งชิงของเหล่า “มหาบุรุษ” ทั้งนี้เพราะเป็นที่เข้าใจกันโดยทั่วไปว่า ประวัติศาสตร์จากเบื้องล่าง คือการหันกลับมาให้ความสำคัญกับมุมมองประสบการณ์ และวิถีชีวิตของสามัญชน ชาวบ้าน คนทั่วไป โดยเฉพาะเรื่องราวที่มีแง่มุมของการต่อสู้ ต่อต้าน ต่อผู้มีอำนาจเหนือ ตั้งแต่การขัดขืนเล็กๆ น้อยๆ ในชีวิตประจำวัน ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคม ไปจนถึงการจลาจล และการก่อกบฏ เพราะเชื่อว่าคนธรรมดาก็สามารถเปลี่ยนแปลงประวัติศาสตร์ได้ ไม่ใช่เท่านั้นสำหรับบางคน ประวัติศาสตร์จากเบื้องล่างยังต้องหมายถึง การเขียนประวัติศาสตร์ขึ้นเองของ

คนจากข้างล่าง ไม่ใช่การเขียนถึงคนข้างล่างจากคนข้างบน อีกด้วย

นี่จึงเป็นความผันผวนยิ่งใหญ่ของนักต่อสู้ทั้งหลาย ซึ่งก็เป็นความจริงอย่างมากเพราะเมื่อตื่นจากฝันก็จะพบว่า ประวัติศาสตร์จากเบื้องล่างเป็นแนวคิดที่มีความขัดแย้งในตัวเองสูง เช่น สุดท้ายแล้ว คนที่เขียนประวัติศาสตร์จากเบื้องล่าง ก็ไม่ใช่คนจากเบื้องล่าง เพราะคนข้างล่างก็มักจะสนใจเรื่องอื่นๆ มากกว่าแนวคิดทฤษฎีการเปลี่ยนแปลงทางสังคม ปัญหาที่สำคัญอีกประการคือ ผู้สนใจประวัติศาสตร์จากเบื้องล่างมักไม่ถามว่า สิ่งที่เราเรียกว่าการต่อสู้ ต่อต้านหรือขัดขืน นั้นกระทำโดยใครกันแน่ กับใครกันแน่ และมันนำไปสู่อะไรแน่ มันนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงได้จริง หรือเป็นเพียงการยอมจำนนในอีกรูปแบบหนึ่งเท่านั้น

ในแง่นี้ การทบทวนความคิดเรื่อง “ประวัติศาสตร์จากเบื้องล่าง” จึงเป็นสิ่งสำคัญยิ่งในปัจจุบัน โดยผู้เขียนเสนอให้นำแนวคิดนี้กลับไปทบทวนผ่าน ข้อถกเถียงในหมู่นักประวัติศาสตร์ซ้ายใหม่อังกฤษเรื่อง “ประวัติศาสตร์ของประชาชน” ในช่วงต้นทศวรรษที่ 1980 ที่พวกเขาเองก็กลับมาทบทวนว่า แนวคิดเรื่องประชาชนถูกนำไปใช้จากปึก การเมืองใดบ้างและนำมาสู่การสร้างคำอธิบายที่มีลักษณะอย่างไร แนวคิดเรื่องประชาชนกับชนชั้นมีความสัมพันธ์กันอย่างไรในประวัติศาสตร์ภูมิปัญญาสมัยใหม่ เหตุใดพวกเขาจึงทิ้งแนวคิดเรื่องชนชั้นแล้วหันมารับแนวคิดเรื่องประชาชนแทน

เมื่อพวกเขาพูดถึงประวัติศาสตร์จากเบื้องล่าง คนที่อยู่ข้างล่างคือประชาชนหรือชนชั้นแรงงาน หรือเป็นไปพร้อมกันทั้งสองอย่าง และการแทนที่ชนชั้นด้วยประชาชนนำมาสู่ความขัดแย้งทางทฤษฎีอย่างไรบ้าง

การทำเช่นนี้ อาจช่วยให้ผู้สมาทานแนวคิดได้กลับมาสะท้อนมองการพูดถึง “ประวัติศาสตร์จากเบื้องล่าง” โดยเฉพาะในปัจจุบันที่ดูจะตกอยู่ภายใต้อิทธิพลของโครงเรื่องแบบอนาธิปไตย-ปัจเจกนิยม-บริโภคนิยม ได้บ้างไม่มากนักน้อย

เสียงเล็กๆ ของ “ผีบุญ” ศิลา วงศ์สิน ใน หนังสือพิมพ์ สารเสรี พ.ศ.2502: ประวัติศาสตร์ อำพราง เบื้องล่าง (อยาก) เล่าเรื่อง

ธิดานต์ ศรีนารา

ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ

ในเดือนมิถุนายน 2502 ภายใต้อำนาจเบ็ดเสร็จเด็ดขาดของจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ ได้เกิดกรณีที่หนังสือพิมพ์ในเวลานั้นพร้อมใจกันเรียกว่า “จลาจลโคราช” ที่นำโดย “ผีบุญ” ชื่อ “ศิลาวงศ์สิน” ขึ้นในหมู่บ้านเล็กๆ แห่งหนึ่งทางภาคอีสาน เรื่องมีอยู่ว่า ศิลา วงศ์สิน ชาวบ้านผู้หนึ่งจากจังหวัดนครราชสีมา ซึ่งหนังสือพิมพ์หลายฉบับรายงานว่า เขาอ้างตัวเป็นผีบุญ เก่งทางไสยศาสตร์ และได้ก่อตั้ง “อาณัติกร” ของตนขึ้นที่หมู่บ้านแห่งหนึ่งในนครราชสีมา แล้วยกตนเองขึ้นเป็นกษัตริย์ มีอำนาจเหนือชาวบ้าน 200 คน ที่อาศัยอยู่ใน “อาณัติกร” ของตน เมื่อกำหนดตำบลนั้นไปเยี่ยมเพื่อที่จะซักถามเกี่ยวกับการเคลื่อนไหวอันเป็นการแบ่งแยกดินแดนของผีบุญ เจ้าหน้าที่ก็ถูกโจมตีและผู้ร่วมคณะสองสามคนถูกฆ่าตาย จึงมีการส่งเจ้าหน้าที่ตำรวจออกไปทำการจับกุมผีบุญศิลา ผู้ซึ่งบอกแก่พรรคพวกของตนว่าตำรวจไม่สามารถทำอันตรายตนได้เนื่องจากอำนาจเวทมนตร์ของตนที่มีอยู่ ได้เกิดการปะทะกันขึ้น และไม่นานเจ้าหน้าที่ตำรวจก็สามารถฆ่าคนของนายศิลาไปได้ 11 คน

และจับกุมนักโทษได้อีก 88 คน นายศิลาพร้อมด้วยครอบครัว และลูกศิษย์ลูกหาอีก 8 คนพากันหนีไปได้แต่ต่อมาก็ถูกจับกุม ใกล้เคียงเขตแดนลาว จอมพลสฤษดิ์ได้ลงมาทำการสอบสวน ด้วยตนเองและสั่งประหารชีวิตนายศิลาต่อหน้าสาธารณชนที่ จังหวัดนครราชสีมา

หลายปีต่อมา ได้มีนักวิชาการฝ่ายซ้ายจำนวนหนึ่งได้ พยายามเชื่อมโยงกรณีของศิลา วงศ์สิน เข้าไปอยู่ในฐานะส่วน หนึ่งของกรณี “กบฏผู้มีบุญอีสาน” ที่เกิดขึ้นหลายครั้งและหลาย พื้นที่ทางภาคอีสานในสมัยรัชกาลที่ 5 พวกเขามองคนพยายาม ชี้ให้เห็นถึงลักษณะที่ “ก้าวหน้า” ทางอุดมการณ์ของชนชั้น ขาวนาไทย โดยการนำเอาลัทธิมาร์กซ์เข้ามาช่วยสร้างคำ อธิบาย ทว่าบทความชิ้นนี้ ผู้เขียนต้องการแสดงให้เห็นว่า ทั้ง คำอธิบายของรัฐไทย หนังสือพิมพ์ไทยบางฉบับ และปัญญา ชนนักวิชาการไทยบางคน ที่หยิบยื่นให้กับ “ศิลา วงศ์สิน” และ ขาวนาหลายคนที่เกี่ยวข้องในกรณีดังกล่าว ล้วนแล้วแต่ร่วมกัน “กดทับ” เสียงเล็กๆ ที่ “ศิลา วงศ์สิน” และเหล่าสหายขาวนา ของเขาพยายามที่จะพูดออกมา โดยการสำรวจตรวจตรา การนำเสนอข่าวเกี่ยวกับกรณีนี้ของหนังสือพิมพ์ สารเสรี และ หนังสือพิมพ์ฉบับอื่นๆ อย่างละเอียดถี่ถ้วน ผู้เขียนจะแสดงให้เห็นว่า ในแต่ละหน้ากระดาษที่เต็มไปด้วยฝุ่นเขรอะของ หนังสือพิมพ์เหล่านั้น มี “เสียงเล็กๆ” ของ “ศิลา วงศ์สิน” และ เหล่าสหายขาวนาของเขาซุกซ่อนอยู่เงียบๆ

“แบบประวัติศาสตร์ที่แท้จริง”?: วิกฤตการณ์และการวางเค้าโครงประวัติศาสตร์ชาติแบบเส้นตรงในประวัติศาสตร์นิพนธ์ไทย ช่วงทศวรรษ 2490-2510

กฤษกร กอกเพือก

นิสิตสหกิจศึกษา หน่วยวิจัยเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา คณะสังคมศาสตร์
มหาวิทยาลัยนเรศวร

การศึกษานวนบาท หน้าที และการผลิตคำอธิบายประวัติศาสตร์ไทยของคณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทยในบริบทการเมืองไทยยุคสงครามเย็น ทำให้รู้ว่าการเขียนประวัติศาสตร์ของคณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทยเป็นการวิวาทะต่อคำอธิบายประวัติศาสตร์แบบมาร์กซิสต์/คอมมิวนิสต์เพื่อสร้าง “แบบประวัติศาสตร์ที่แท้จริง” ในทัศนะของรัฐไทย ทั้งนี้การวิวาทะดังกล่าวยังเป็นปัจจัยสำคัญที่ส่งผลต่อการเกิดขึ้นของกระแสความคึกคักในการศึกษาวิชาประวัติศาสตร์ไทยช่วงหลังทศวรรษ 2500 เนื่องจากในช่วงทศวรรษ 2490-2510 รัฐไทยประสบกับวิกฤตการณ์ในการเขียนประวัติศาสตร์ของรัฐจากการท้าทายของการอธิบายประวัติศาสตร์ไทยโดยนำแนวคิดแบบมาร์กซิสต์/คอมมิวนิสต์ มาประยุกต์และตีความ อันเป็นสาเหตุที่นำมาสู่การสร้างเครื่องมือขึ้นเพื่อแก้ไขวิกฤตการณ์ดังกล่าว นั่นคือ คณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทย

26 สิงหาคม 2559 D2

P4

09.00-10.30

เมื่อสันติวิธีล้มเหลว: บทเรียนของการถูกหลอก ของชนกลุ่มน้อยชาวเคิร์ดในตุรกีกับความรุนแรงที่ ยืดเยื้อ

ياسمين ชัตตาร์

นักศึกษาระดับปริญญาเอก สถาบันสังคมศาสตร์ สาขารัฐศาสตร์และความสัมพันธ์
ระหว่างประเทศ มหาวิทยาลัยอิสตันบูล

นับเป็นเวลาหลายปี นับตั้งแต่ก่อตั้งสาธารณรัฐตุรกีและรัฐข้างเคียงในช่วงปี 1924 ที่ส่งผลให้ชนกลุ่มน้อยชาวเคิร์ดกลายเป็นชนกลุ่มน้อยที่ใหญ่ที่สุดกลุ่มหนึ่งและไร้แผ่นดินเป็นของตนเอง ในช่วงก่อตั้งรัฐชาติตุรกีในยุคแรก นโยบายการทำให้เป็นเติร์กก็ได้กดทับความเป็นเคิร์ดไม่ให้เป็นที่ปรากฏในพื้นที่สาธารณะ แม้แต่ในรัฐธรรมนูญฉบับล่าสุด ที่ร่างขึ้นในปี 1982 ก็ยังคงเน้นความเติร์ก และทำให้พื้นที่ของชาวเคิร์ดในประเทศแห่งนี้ ที่ครั้งหนึ่งเคยถูกใช้เป็นเครื่องมือเพื่อร่วมปลดปล่อยและสัญญาถึงแผ่นดินของตนเอง กลับกลายเป็นต้องถูกแบ่งให้อยู่ใต้การปกครองของรัฐที่ต่างไป ด้วยความอึดอัดในภาวะเช่นนี้จึงเกิดการใช้กำลังและต่อสู้กับรัฐมาตลอด อย่างไรก็ตามในช่วงหลังตุรกีเริ่มมีมาตรการที่ผ่อนคลายเป็นพิเศษและเปิดพื้นที่ให้กับอัตลักษณ์ตลอดจนการนำกระบวนการสันติภาพมาปรับใช้มากขึ้น ทำให้สถานการณ์ดีขึ้นเป็นลำดับ หากแต่ล่าสุดด้วยกับภาวะความไม่มั่นคงของชาวเคิร์ดที่อยู่ในอิรัก กลุ่มติดอาวุธเริ่มปฏิบัติการอีกครั้งและได้กระจายกลับเข้าสู่ตุรกีอีกครั้ง ทำให้

กระบวนการพูดคุยยุติและหันไปใช้อาวุธเพื่อปราบปรามกลุ่มติดอาวุธ แต่ก็ไม่ได้ปิดกั้นสังคมชาวเคิร์ดในเรื่องอัตลักษณ์อีกต่อไป บทความชิ้นนี้จะถอดบทเรียนเหตุจากความขัดแย้ง ตลอดจนเหตุที่สันติวิธีที่ได้พยายามมาสามครั้งในกรณีความขัดแย้งเคิร์ด-เคิร์ดนี้ได้ล้มเหลวและหวนกลับเข้าสู่วงจรแห่งความรุนแรง รวมถึงคาดการณ์ถึงอนาคตอันใกล้ของความรุนแรงในครั้งนี้ ซึ่งจะสามารถเป็นบทเรียนให้กับความขัดแย้งทางอัตลักษณ์ในพื้นที่อื่นต่อไป

ลัดดาภ: ภาพสะท้อนแห่งการอยู่ด้วยกันบนพื้นที่ แห่งความเป็นตัวตนที่ต่างกัน

อับดุลเราะฮ์มาน บูเก็ม

นักศึกษาปริญญาเอก Political Sciences Department, Faculty of Social Sciences,
Aligarh Muslim University, India.

บทความชิ้นนี้เกิดจากการลงพื้นที่ของผู้ศึกษา ณ เมืองและ (Leh) ลัดดาภ (Ladakh) ประเทศอินเดีย ซึ่งผู้ศึกษามีเป้าหมายดังต่อไปนี้ (1) เพื่อศึกษาสังคมแห่งความต่างด้วยการพยายามหาตำแหน่งแห่งที่และทางรอดไม่ใช่แค่เพียง “การอยู่ร่วมกัน” แต่เพื่อ “การอยู่ด้วยกัน” (2) ผู้ศึกษานำเสนอ “ลัดดาภโมเดล” ว่าด้วยการไกล่เกลี่ยระหว่างพุทธ-มุสลิมเพื่อก้าวผ่านความขัดแย้งด้วยการ “สำนึกที่ดีร่วมกัน” ผ่าน “ราก” ของความสัมพันธ์ในสังคมซึ่งทุกคนต่างเชื่อมร้อยและผูกพันกันอย่างแนบชิดด้วยการเป็นพี่น้องร่วมสายเลือด การแต่งงานเพื่อนร่วมแผ่นดินเกิดและมีตรสหายร่วมโลก (3) เพื่อศึกษาภาพสะท้อน และการออกแบบสังคมพหุวัฒนธรรมเพื่อ “การอยู่ด้วยกัน” ของสังคมที่มีความต่างกัน ผู้ศึกษาเก็บข้อมูลด้วยการพบปะและพักอาศัยอยู่กับผู้นำศาสนาอย่าง อิหม่าม ฮาฟิซ เมาลานา ชูลาม มูฮัมหมัด อัลนัจวี (Imam Hafiz Maulana Gulam Muhammad Al-Nadvi) ข้าราชการครูและอิหม่ามมัซยิดประจำเมืองเลห์ ลัดดาภ ประเทศอินเดีย

จากการศึกษาพบว่า (1) สังคมลัดดาภได้สรุปตัวตนผ่าน

ความเป็นพหุวัฒนธรรมด้วยแนวคิดแห่งการ “ผ่อนปรน” เพื่อเป็นประตูในการเข้าถึง “กระบวนการแบ่งปัน” (Share) ท่ามกลางความต่าง (2) สังคมลัทธิดากห์รับมือความไม่เหมือนด้วยการทำความเข้าใจและเรียนรู้เพื่อ “อยู่ด้วยกัน” ผ่านกิจกรรมทางศาสนาและการสานเสวนาระหว่างพุทธและมุสลิม (The Buddhist-Muslim Dialogue) (3) สังคมลัทธิดากห์สรุปบทเรียนร่วมกันผ่านศาสตร์และศิลป์แห่งการให้อภัยภายใต้ “การสำนึกผิดและชำระรากเหง้าผ่านประวัติศาสตร์ร่วมกัน” ด้วยความจริงที่ว่า “ผู้คนจำเป็นต้องอาศัยร่วมกันบนแผ่นดินเกิด” ซึ่งโจทย์ข้อใหญ่ที่พวกเขาาร่วมกันตั้ง นั่นก็คือ “เราจะอยู่ด้วยกันได้อย่างไร” (How To ?)

การประกอบสร้างอัตลักษณ์เชื้อชาตินำ วรรณชนา และประวัติศาสตร์อินเดียกระแสนำ ด้วยวาทกรรม ความเป็นอารยัน ในอินเดียยุคอาณานิคม

ตุลย์ จิรโชคโสภณ

สาขาวิชาสังคมศึกษา คณะครุศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏบ้านสมเด็จเจ้าพระยา

“วาทกรรมความเป็นอารยัน” เป็นหนึ่งในวาทกรรมทางความคิดเรื่องเชื้อชาติ ที่เพิ่งถูกค้นพบและถูกประกอบสร้างขึ้นในอินเดียยุคอาณานิคม ช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 18 โดยนักบูรพคดีนิยม (Orientalist) ที่เดินทางเข้ามาในอินเดียซึ่งได้ค้นพบถึงความสัมพันธ์กันระหว่างภาษาสันสกฤตกับภาษาที่ใช้ในยุโรปอย่างภาษากรีก ละติน รวมถึงภาษาเปอร์เซีย จึงก่อให้เกิดทฤษฎีในหมู่ชาวตะวันตกที่เชื่อว่าภาษาสันสกฤตเป็นองค์ความรู้ที่ถูกนำมาเผยแพร่ในอินเดียโดยกลุ่มคนนอกอินเดียที่ถูกเรียกว่า ชาวอารยัน ฉะนั้นจึงเกิดการตีความโดยนักบูรพคดีนิยมเพิ่มเติมว่า อัตลักษณ์ของความเป็นฮินดู อาทิ การบูชาเทพเจ้าฮินดู ระบบวรรณะ ภาษา เป็นประดิษฐผลที่ได้รับมาจากกลุ่มคนภายนอก ซึ่งต่อมาจักรวรรดิอังกฤษได้นำมาอ้างเพื่อสร้างความชอบธรรมในการปกครองอินเดียในฐานะเจ้าอาณานิคม โดยให้เหตุผลว่าอินเดียจะสามารถเจริญได้ก็ต่อเมื่อถูกปกครองโดยชนชาติที่มีความเจริญกว่าเท่านั้น รวมถึง ความเป็นอารยัน และยังมีผลต่อการวางโครงสร้างประวัติศาสตร์

อินเดียกระแสหลักโดยเจ้าอาณานิคม โดยเฉพาะทฤษฎีการรุกรานของชาวอารยันในอินเดีย (Aryan Invasion Theory) ในลักษณะที่ว่าคนอินเดียเริ่มมีรากฐานทางวัฒนธรรมได้คือหลังจากการถูกชาวอารยันรุกราน

อย่างไรก็ตาม ในช่วงคริสต์ทศวรรษที่ 19 เราพบว่าพวกวรรณะสูง (พราหมณ์) ได้มีโอกาสสำเร็จการศึกษาจากมหาวิทยาลัยในอาณานิคมอินเดียที่ถูกวางรากฐานจากเจ้าอาณานิคมอังกฤษ ซึ่งส่วนใหญ่ก็นั้นมักจะมีรายวิชาที่เกี่ยวข้องกับประวัติศาสตร์, ภาษาสันสกฤตและภารตวิทยา ส่งผลให้ทฤษฎีการรุกรานของชาวอารยันในอินเดีย (Aryan Invasion Theory) เริ่มถูกท้าทายโดยพวกวรรณะพราหมณ์ ที่มองว่า ชาวอารยันตามที่กล่าวในคัมภีร์พระเวทนั้นคือบรรพบุรุษของวรรณะสูง ทำให้ “ความเป็นอารยัน” ถูกใช้เป็นวาทกรรมในการสร้างความเป็นวรรณะสูงของพวกพราหมณ์รวมถึง พัฒนาการของทฤษฎีของฮินดูชาตินิยมที่มองว่า ชาวอารยัน คือ บรรพบุรุษของชาวฮินดูเอง

ต่อมาในช่วงปลายยุคสมัยอาณานิคมอินเดีย หลังจากมีการขุดค้นพบทางโบราณคดี ณ โมเฮนจาเดโร และ ฮาร์ปปาใน ค.ศ.1923 ทำให้ประวัติศาสตร์กระแสหลักและทฤษฎีการรุกรานโดยชาวอารยัน เริ่มถูกท้าทายโดยชาวอินเดียอีกครั้ง เนื่องจากการขุดค้นพบแสดงให้เห็นถึงกระบวนการกลายเป็นเมือง (Urbanization) ของอินเดียตอนเหนือตั้งแต่ช่วง 2500 ปีก่อนคริสตกาล ซึ่งชาวอินเดียตีความว่าแสดงให้เห็นถึงความ

เจริญของอินเดียก่อนการเข้ามาของพวกอารยัน และยิ่งเฉพาะในช่วงทศวรรษที่ 70 จากอิทธิพลของงานเขียนเรื่อง Orientalism ของเอ็ดเวิร์ด ซาอิด (Edward Said) ที่เริ่มโจมตีแนวคิดที่ถูกสร้างขึ้นในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 ของพวกเจ้าอาณานิคม จึงทำให้วงการการศึกษาประวัติศาสตร์อินเดียได้ตั้งคำถามต่อสิ่งที่ถูกประกอบสร้างในช่วงอาณานิคมอินเดีย โดยเฉพาะ “ความเป็นอารยัน”

จากสวนกงถึงปากบารา

สิริพร ศรีพ่วง

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏสงขลา

ในช่วงระยะเวลาที่ผ่านมาเราได้เห็นถึงการต่อสู้เรียกร้องของชาวบ้านในพื้นที่ต่างๆ ของประเทศไทยผ่านทางสื่อต่างๆ มากมาย โดยส่วนมากจะเป็นชาวบ้านจากภูมิภาคอื่นๆ แต่ปัจจุบันจะเห็นได้ว่าชาวบ้านในพื้นที่ภาคใต้เริ่มที่จะเข้ามามีบทบาทมากขึ้นในเรื่องการเรียกร้องต่อสู้ คัดค้านโครงการพัฒนาของภาครัฐบาลที่ส่งผลกระทบต่อชาวบ้านและชุมชน โครงการพัฒนาของรัฐบาลที่เป็นโครงการใหญ่ทางภาคใต้ส่งผลกระทบต่อชาวบ้านและชุมชนในหลายพื้นที่ มีอยู่มากมายหลายโครงการ โดยโครงการหนึ่งในนั้นคือโครงการทางรถไฟเชื่อมโยงการขนส่งสินค้าระหว่างท่าเรือฝั่งอ่าวไทยและฝั่งอันดามัน อันจะเกิดท่าเทียบเรือน้ำลึกขึ้นสองแห่ง คือที่บ้านสวนกง ต.นาทับ อ.จะนะ จ.สงขลา และที่ปากบารา ต.ปากน้ำ อ.ละงู จ.สตูล ซึ่งจะมีทางรถไฟเชื่อมระหว่างสองท่าเรือดังกล่าว ผ่านพื้นที่ชุมชน พื้นที่ทำกินในเขต อ.จะนะ อ.นาหม่อม อ.หาดใหญ่ อ.ควนเนียง อ.รัตภูมิ อ.ควนโดน อ.เมืองสตูล อ.ละงู อันจะส่งผลกระทบต่อชุมชนนับร้อย รวมไปถึงชาวบ้านที่จะได้รับผลกระทบโดยตรง จากโครงการลักษณะดังกล่าวและข่าวสารผ่านสื่อต่างๆ ในทุกวันนี้จนทำให้เกิดการคำถามที่จะต้องคิดหาคำตอบขึ้นสองประเด็นด้วยกันคือ

1. รัฐบาลทำไมต้องคิดพัฒนาโครงการขนาดใหญ่ที่ส่งผลกระทบต่อชาวบ้านชุมชนในวงกว้าง รัฐบาลไม่เคยเห็นถึงคุณค่าของชาวบ้านในชุมชนต่างๆ เลยหรืออย่างไร หรือมองพวกเขาเหล่านี้เป็นเพียงเบี้ยล่างตัวหนึ่งที่จะขยับไปตรงไหนก็ได้

2. ชาวบ้านที่ถูกมอง ถูกเปรียบเทียบเป็นเบี้ยล่างเสมอมา กลับปรากฏว่าในการต่อสู้กับรัฐบาลโดยเฉพาะในส่วนขอข้อมูลข้อเท็จจริง ที่เกี่ยวข้องกับโครงการพัฒนาต่าง ๆ ของภาคภูมิลานั้น ชาวบ้านกลับมีข้อมูลและนำเสนอได้น่าสนใจกว่าภาครัฐบาลมาก และเชื่อว่าน่าจะมีข้อมูลที่น่าสนใจอีกหลาย ๆ ประเด็นที่เขาเหล่านี้ยังไม่ถ่ายทอดออกมา

ประเด็นเหล่านี้เชื่อว่าหลายท่านคงจะมีคำตอบอยู่ในใจด้วยกันแล้วทั้งนั้น แต่ถ้าหากว่าเราได้ทำการศึกษาค้นคว้าเรื่องราวของคนที่ถูกมองว่าเป็นเบี้ยล่างเสมอมา ฟังเสียงชาวบ้านเล่าเรื่องราวต่างๆ ที่คิดและเกิดขึ้นกับพวกเขา น่าจะทำให้พวกเราและรัฐบาลเข้าใจตัวตนของเขาเหล่านั้นได้ดียิ่งขึ้น รับรู้การมีตัวตน ให้ความสำคัญมากขึ้น การที่จะมองคนอื่น ๆ กลุ่มที่แตกต่างและดูเหมือนจะด้อยกว่าเป็นเบี้ยล่าง ที่ต้องคอยฟังคำสั่ง และทำตามคำสั่งเพียงอย่างเดียว จางหายและหมดสิ้นไปจากสังคมไทย สร้างแนวคิดที่ดีและถูกต้องแก่สังคมเพื่อที่จะรองรับกับกระแสความเปลี่ยนแปลงที่จะเกิดขึ้น ไม่ว่าจะเป็นในรูปแบบ AEC กระแสโลกาภิวัตน์ และการเปลี่ยนแปลงอีกหลายๆ เรื่องราวที่จะเกิดขึ้น ซึ่งหากว่าเราไม่ทำความเข้าใจผู้อื่น ไม่เข้าใจการมีตัวตนของเขา ความคิดเรื่องเบี้ยล่างก็ยังคง

อยู่กับสังคมไทยตลอดไป เป็นเรื่องที่ยากที่จะพัฒนาประเทศ
ท่ามกลางกระแสของความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นบนโลกใบนี้

ประวัติศาสตร์ชุมชนลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลาในบริบท ทางด้านสังคม “มองราก รู้ตัวตน เพื่อชุมชนเข้มแข็ง”

นันทยา ศรีวารินทร์

หลักสูตรสังคมศาสตร์เพื่อภาคเอกชนและการท่องเที่ยว โปรแกรมสังคมศาสตร์

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏสงขลา

บทความเรื่องประวัติศาสตร์ชุมชนลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลาในบริบททางด้านสังคม “มองราก รู้ตัวตน เพื่อชุมชนเข้มแข็ง” นี้เป็นส่วนหนึ่งของงานวิจัยเรื่อง ประวัติศาสตร์ชุมชนลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลา พ.ศ. 2504-2549 ซึ่งได้ทำการศึกษาเรื่องราวของชุมชนในพื้นที่ลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลา 10 ชุมชน อันเป็นชุมชนตัวแทนทางด้านการเมือง ทางด้านเศรษฐกิจ และทางด้านสังคม โดยบทความที่นำเสนอนี้เป็นบริบททางด้านสังคม อันมีตัวแทนของพื้นที่ในชุมชนลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลา 3 ชุมชน คือ ชุมชนบ้านโคกเมือง ต.บางเหรียง อ.ควนเนียง จ.สงขลา ชุมชนท่าข้าม ต.ท่าข้าม อ.หาดใหญ่ จ.สงขลา และชุมชนบ้านท่าช้าง ต.พนางตุง อ.ควนขนุน จ.พัทลุง ทั้งสามพื้นที่จะให้ภาพสะท้อนเรื่องราวทางด้านสังคมของคนในพื้นที่ลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลาทางด้านพัฒนาการความเปลี่ยนแปลงของชุมชน ตั้งแต่ชุมชนดั้งเดิม ผลกระทบจากการพัฒนาตลอดจนการปรับตัวและการดำรงอยู่อย่างมีศักดิ์ศรีและพึ่งพิงตนเองได้ผ่านพ้นวิกฤตตามห้วงเวลา จนนำพาชุมชนสู่ความเป็นชุมชนเข้มแข็งภายใต้ปรัชญาเศรษฐกิจพอเพียงดังปัจจุบัน

ข้อเสนอเบื้องต้นว่าด้วยสังคมวิทยาหลังมนุษย์นิยม ในการศึกษาวัฒนธรรมสัตว์เลี้ยง

พนา กันธา

นักศึกษาระดับปริญญาโท สาขาวิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์
มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

การศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสัตว์ในงานทางด้านมานุษยวิทยาหรือสังคมวิทยาที่ผ่านมามักจะวางอยู่บนพื้นฐานของการแบ่งมนุษย์กับสัตว์ออกจากกัน และความเป็นมนุษย์ถูกยกระดับให้เหนือกว่าสัตว์ผ่านศาสตร์การศึกษาที่สถาปนาโดยมนุษย์เอง และผ่านภาษาของมนุษย์ในการเปล่งเสียงพูดแทนเหล่าสรรพสัตว์ อย่างไรก็ตาม ต้องยอมรับว่าหลักเลี้ยงไม่ได้ที่การศึกษาสัตว์ต้องใช้ภาษาของมนุษย์เพราะมนุษย์เป็นผู้ศึกษา บทความชิ้นนี้พยายามจะเสนอแนวทางการศึกษาที่มีความเป็นไปได้เพื่อจะถอยห่างจากมุมมองแบบมนุษย์เป็นศูนย์กลางของความรู้หรือกรอบคิดแบบมนุษย์นิยม โดยการเสนอแนวทางที่หันมาให้ความสำคัญกับฐานทางปรัชญาที่มองมนุษย์และสัตว์ต่างก็เป็น subject และ object ในคราวเดียวกัน อีกทั้งในความสัมพันธ์ดังกล่าวไม่ได้ให้ความสำคัญกับมนุษย์ในฐานะใจกลางของความรู้ แต่มองว่าทั้งมนุษย์และสัตว์ต่างมีอิทธิพลต่อกัน โดยจะมุ่งเน้นที่การศึกษาสัตว์เลี้ยงเป็นหลัก เนื่องจากสัตว์เลี้ยงและวัฒนธรรมสัตว์เลี้ยง (pet culture) เป็นชุดความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ที่เป็นผู้เลี้ยงกับสัตว์เลี้ยงซึ่งมี

ความใกล้ชิดกันมากกว่าความสัมพันธ์ที่มนุษย์มีต่อสัตว์ประเภทอื่นๆ ความใกล้ชิดดังกล่าวทำให้เกิดความคลุมเครือของความสัมพันธ์ กล่าวคือสัตว์เลี้ยงอยู่ในตะเข็บชายแดนที่แบ่งแยกมนุษย์กับสัตว์ สัตว์เลี้ยงอาจถูกให้ความหมายในฐานะส่วนหนึ่งของครอบครัว ขณะเดียวกันสัตว์เลี้ยงก็อยู่ในฐานะทรัพย์สินส่วนบุคคลและถูกเลี้ยงดูในฐานะวัตถุของการควบคุมดูแลไปพร้อมๆกัน นอกจากนี้ พบว่าสัตว์เลี้ยงในฐานะที่อยู่ในพื้นที่ระหว่างก็กลับมีอำนาจในการทำหาย บั่นป่วน และบางครั้งสามารถทำลายเส้นแบ่งอันศักดิ์สิทธิ์ที่มนุษย์สร้างขึ้น สัตว์เลี้ยงสามารถยึดครองพื้นที่เชิงกายภาพในอาณาบริเวณของมนุษย์และสามารถกำกับความคิดของผู้เลี้ยง กล่าวเช่นนี้แล้วเป็นไปได้หรือไม่ที่งานศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสัตว์จะไม่มองสัตว์ในฐานะที่เป็นเพียงสิ่งที่ถูกกระทำเท่านั้น แต่สัตว์ก็สามารถสถาปนาตัวเองให้กลายเป็นสิ่งที่มีอิทธิพลต่อมนุษย์ได้เช่นกัน บทความนี้จะชี้ชวนให้เห็นว่าแนวทางแบบหลังมนุษยนิยม (post-humanism) เป็นเครื่องมือทางทฤษฎีที่มีความสำคัญที่จะช่วยให้เราเข้าใจความสัมพันธ์ดังกล่าวได้

ความทรงจำและการลืมต่อการเปลี่ยนแปลง ภูมิประเทศในบริบท “ความไม่สงบ” ชายแดนภาคใต้ ชลิตา บัณทวงศ์

ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์

การเปลี่ยนแปลงของภูมิประเทศชายแดนใต้ โดยเฉพาะที่เกี่ยวข้องกับความเสื่อมโทรมของระบบนิเวศ มีความสัมพันธ์อย่างน่าสนใจต่อสภาพความรุนแรงและ “ความไม่สงบ” ในพื้นที่ อย่างไรก็ดี บทความชิ้นนี้ต้องการเสนอมุมมองที่แตกต่างออกไป โดยได้เสนอว่า การเปลี่ยนแปลงของภูมิประเทศและความเสื่อมโทรมลงของระบบนิเวศและทรัพยากรธรรมชาติ ซึ่งมีที่มาหลักจากแนวทางการพัฒนาของรัฐนั้น กลับยังสร้างความเข้มแข็งและความชอบธรรมให้กับรัฐไทยมากยิ่งขึ้นในการสถาปนาอำนาจเหนือดินแดนแห่งความขัดแย้งนี้ ทั้งนี้ ความทรงจำและการลืมที่มีต่อการเปลี่ยนแปลงภูมิประเทศของฝ่ายต่างๆ อันประกอบไปด้วย รัฐไทย ภาคประชาสังคม และชาวบ้านในพื้นที่ศึกษา (ก่าปงไอย์ฮ์เตต) ที่มีผลต่อปฏิบัติการและการตัดสินใจของแต่ละฝ่ายเอง และมีผลต่อการรับรู้ของสังคม ได้มีส่วนอย่างสำคัญต่อการเสริมสร้างสถานะของรัฐไทย อันส่งผลทำให้การสร้างชีวิตที่ดีของชาวบ้านและการแก้ปัญหาชายแดนภาคใต้เป็นไปได้ยากมากขึ้น

บทความนี้ประกอบด้วย 4 ส่วน ส่วนแรกว่าด้วยภาพรวมลักษณะและการเปลี่ยนแปลงภูมิประเทศตอนกลางของกลุ่มน้ำ

สายบุรี อันเป็นภูมิประเทศที่กำบังไอย์ฮ์แต่ตั้งอยู่ ส่วนที่สองว่าด้วยการจัดการภูมิประเทศผ่านโครงการพัฒนาต่างๆของรัฐ ในฐานะที่เป็นกระบวนการสถาปนาอำนาจรัฐไทยเหนือพื้นที่ชายแดนภาคใต้ที่เป็นดินแดนแห่งความไม่สงบ ส่วนที่สามเป็นชุดคำอธิบายจากภาคประชาสังคมที่มองการเปลี่ยนแปลงของภูมิประเทศในฐานะที่เป็นความเสื่อมโทรมของระบบนิเวศ ส่วนที่สี่ว่าด้วยการเปลี่ยนแปลงของภูมิประเทศจากมุมมองและวิถีชีวิตของชาวบ้าน สุดท้ายเป็นส่วนที่อภิปรายถึงความทรงจำและการลืมว่าด้วยการเปลี่ยนแปลงภูมิประเทศของฝ่ายรัฐไทย ภาคประชาสังคม และชาวบ้าน เพื่อที่จะชี้ให้เห็นว่าความทรงจำและการลืมเหล่านี้มีส่วนทำให้ปัญหาชายแดนภาคใต้ซึ่งมีสาเหตุหลักมาจากการอบคิดเรื่องความมั่นคงของรัฐและอุดมการณ์รัฐชาติไทยยังคงดำรงอยู่ต่อไปอย่างไร

ความทรงจำจากชายแดน เหลียวหลังสนุก แลหน้า ลับสน

วรารักษ์ เรืองศรี

ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

คุณูปการของการศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นในช่วงหลายทศวรรษที่ผ่านมาคือการเผยให้เห็นถึงการเขียนเรื่องราวที่ต่างไปจากโครงเรื่องหลักของประวัติศาสตร์ชาติ ทว่าประวัติศาสตร์ท้องถิ่นยังให้พื้นที่ต่อการถกเถียงในเชิงวิวิธวิทยาและประวัติศาสตร์นิพนธ์น้อยเกินไป กล่าวคือ ท้ายที่สุดการศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นแม้ในปัจจุบันก็มีอาจก้าวข้ามให้พ้นจากความคิดแบบท้องถิ่นนิยม และวิธีคิดแบบคู่ตรงข้ามระหว่างท้องถิ่นกับรัฐชาติ เช่นกัน บทความชิ้นนี้ศึกษาความเคลื่อนไหวที่ชายแดน ที่มีลักษณะเป็นคู่ตรงข้ามกับศูนย์กลางของรัฐสมัยใหม่ในตัวเอง โดยเฉพาะอย่างยิ่งสถานะพื้นที่ชายขอบ อย่างไรก็ตาม แม้พื้นที่ทางกายภาพเป็นสิ่งที่ถูกกำหนดไว้แล้ว แต่ความน่าสนใจคือพื้นที่อื่นๆ ในลักษณะที่เป็นนามธรรม เช่น พื้นที่ความทรงจำ ที่แม้ว่ารัฐได้พยายามเข้ามากำกับควบคุม ทั้งผ่านระบบการศึกษา และการเมืองการปกครอง ทว่าพื้นที่ความทรงจำกลับมิได้ถูกอำนาจควบคุมได้อย่างเบ็ดเสร็จเด็ดขาด นั่นจึงเป็นที่มาของการเปิดพื้นที่เพื่อศึกษาความทรงจำ ที่อาจเรียกว่าเป็นประวัติศาสตร์ท้องถิ่นของชายแดน โดยเฉพาะอย่างยิ่งความทรงจำของคนสามัญ

ครอบครัวพื้นที่ชายแดนด้านตะวันตกเฉียงเหนือของไทยผ่านประสบการณ์ชีวิตชายแดนของบรรดาพ่อค้าวัวต่างชาวไต ต้องสู้ พม่า พ่อค้าเบงกาลี และคนกลุ่มอื่น ที่เดินทางข้ามพรมแดนความทรงจำเหล่านี้แม้เป็นเรื่องที่ผ่านพ้นไปเนิ่นนานแล้ว ทว่าเมื่อเป็นเรื่องที่อยู่ในความทรงจำจึงมีนัยสำคัญโดยตัวเอง และเมื่อผู้เล่าได้ถ่ายทอดออกมา ย่อมหมายถึงผู้เล่าได้ทำการสะท้อนย้อนคิด เลือกรสร และเรียบเรียง เหล่านี้คือประวัติศาสตร์ที่มีตัวตน และมีลมหายใจอยู่ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เรื่องที่มองย้อนกลับไปนั้นยังเปี่ยมด้วยพลังและแรงผลักดัน เมื่อพวกเขาต้องเผชิญหน้าและรับมือกับความเปลี่ยนแปลงในปัจจุบัน และจินตนาการต่ออนาคต

ปฏิบัติการของเรื่องเล่า: วิถีชาตันทน

อัญชลิตา สุวรรณะชัย

นักวิชาการอิสระ

ภายหลังเมื่อ สมเด็จพระเจ้าตากสินมหาราช ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้สถาปนากรุงธนบุรีเป็นราชธานี ชุมชนมุสลิมที่อาศัยอยู่บริเวณ “มัสยิดต้นสน” ซึ่งตั้งอยู่ในเขตศูนย์กลางของกรุงธนบุรี นับจากบริเวณหน้าวัดโมลีโลกยาราม ไปจนถึงบริเวณหน้าวัดหงส์รัตนาราม มีชาวมุสลิมอพยพมาเพิ่มขึ้นเรื่อยๆ ชาวมุสลิมที่อาศัยอยู่ในบริเวณนี้นิยมอยู่ “เรือนแพ” ซึ่งมีลักษณะเป็นเรือนไทยหนึ่งหรือสองหลัง ปลูกซ้อนกันเรียงรายไปตามฝั่งคลองบางกอกใหญ่ ประกอบอาชีพค้าขายสินค้าในเรือนแพของตนเป็นหลัก โดยมีผู้ซื้อพายเรือมาซื้อสินค้าที่เรือนแพ และใช้เรือพายไปขายสินค้าตามชุมชนต่างๆ ด้วยในอดีตจึงเรียกชาวมุสลิมกลุ่มนี้ว่า “ชาวแขกแพ” ต่อมาประมาณปี พ.ศ. 2546 ทางกรุงเทพมหานครได้เวนคืนที่ดินบริเวณมัสยิดต้นสน เพื่อก่อสร้างสะพานอนุทินสวัสดิ์ และถนนอรุณอมรินทร์ตัดใหม่ ตามแผนพัฒนากรุงเทพมหานครสู่เมืองน่าอยู่ ทำให้ชาวชุมชนที่อาศัยอยู่บริเวณนี้จำนวนหลายร้อยครอบครัวต้องอพยพออกไป จนเหลืออยู่เพียง 6 ครอบครัว อย่างไรก็ตาม ในปัจจุบันชาวมุสลิมเหล่านี้ยังมาสัการะพระผู้เป็นเจ้า (นมาซ) และทำกิจกรรมต่างๆ ตามปกติ โดยเรียกตัวเองว่า “ชาตันทน” เพื่อดำรงความเป็นชุมชนมุสลิมแห่งนี้ไว้

ด้วยความภาคภูมิใจในประวัติศาสตร์ของพื้นที่ และเชื้อสาย
บรรพชนมุสลิมที่สืบทอดกันมา

บทความนี้อธิบายถึงปฏิบัติการของเรื่องเล่าเกี่ยวกับชีวิต
ประจำวัน จากอดีตสู่ปัจจุบันของคนธรรมดาที่เป็นชาวมุสลิม
ในชุมชนมัสยิดต้นสน หรือที่เรียกว่า “ชาวต้นสน” เสมือนกับ
ว่าพวกเขาได้นำ “ศาสตร์แห่งการจำและศิลป์แห่งการลืม” มา
ใช้เพื่อบำรงความเป็นชุมชนของตนไว้

การพหุภพของ “ปาตานี” ใน “ปัตตานี”: การเมืองของถ้อยคำในประวัติศาสตร์ชาตินิยม มลายูปาตานี

รอมฏอน ปันจอร์

นักศึกษาระดับปริญญาโท คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
และบรรณาธิการศูนย์เฝ้าระวังสถานการณ์ภาคใต้

บทความชิ้นนี้จะให้ความสนใจไปที่การเปลี่ยนแปลงของถ้อยคำหรือชื่อเรียกขาน “ดินแดน” ที่เปลี่ยนไปตามห้วงเวลาอันเป็นประเด็นสำคัญที่ก่อรูปความขัดแย้งที่ถึงตายซึ่งปรากฏอยู่ในปัจจุบันที่ดำเนินมาตั้งแต่ปี 2547 เป็นต้นมา ทั้งนี้ก็เนื่องจากว่าความคิดเกี่ยวกับดินแดนนั้นเกี่ยวข้องกับสัมพันธ์กับอัตลักษณ์ทางการเมืองที่ประชันชนกันภายใต้ผิวฉาบหน้าของความรุนแรงอย่างใกล้ชิด ทั้งยังเป็นสาระสำคัญของความขัดแย้งที่อ้างอิงกับหลักการสำคัญสองด้านที่ถูกหยิบยกกล่าวถึงตลอดระยะเวลาที่ผ่านมา นั่นคือ หลักการบูรณภาพแห่งดินแดนที่ทางการไทยยึดถือและหลักการสิทธิในการกำหนดชะตากรรมของตนเองที่ขบวนการต่อสู้ปาตานีอ้างอิงถึง คำเรียกขานต่างๆ ที่ถูกบันทึกไว้ในตำราประวัติศาสตร์ เอกสารทางราชการ ข้อคำสั่งทางราชการ ตลอดจนเอกสารต่างๆ ล้วนแล้วแต่สะท้อนข้อกล่าวอ้างที่ปะทะขัดแย้งกันมาโดยตลอด ถ้อยคำต่างๆ เหล่านี้ยังวางตัวเองอยู่ในบริบทในทางประวัติศาสตร์ที่อาจทำให้เข้าใจปรากฏการณ์ของความขัดแย้ง

ที่เกิดขึ้นในปัจจุบันได้เป็นอย่างดี อย่างไรก็ตาม แทนที่จะสนใจเรื่องเล่าหรือคำอธิบายในทางประวัติศาสตร์ที่ต่อเนื่องและอ้างอิงด้วยหลักฐานต่างๆ ประดามี บทความชิ้นนี้จะให้ความสำคัญกับเรื่องเล่าที่บรรจุอยู่ในงานเขียนที่ปรากฏขึ้นมาอีกครั้งหรือนำมาเผยแพร่ซ้ำอีกครั้งในบริบทของความรุนแรงรอบใหม่เพื่อพิจารณาร่องรอยที่สามารถค้นพบการปะชันชนแข่งขังต่างตนเอง

26 สิงหาคม 2559 D2

P5

10.45-12.30

“ชนบทบ้านจีน:ความเปลี่ยนแปลงของความทรงจำ และเรื่องเล่าเกี่ยวกับบ้านเกิดในนิตยสารคู่สร้างคู่สม ระหว่างทศวรรษ 2520-ครึ่งแรกของทศวรรษ 2550”

ภัทรรัตน์ พันธุ์ประสิทธิ์

นักศึกษาระดับปริญญาโท School of History, Classics and Archaeology, the
University of Edinburgh

การเกิดขึ้นของนิตยสารคู่สร้างคู่สมในทศวรรษ 250 พร้อมกับการขยายตัวของสื่อสิ่งพิมพ์ไทยขณะนั้น สิ่งหนึ่งที่น่าสนใจที่ปรากฏในเนื้อหาของนิตยสารคือ การเปิดโอกาสให้ผู้อ่านจากต่างบ้านเขียนจดหมายเล่าถึงชีวิตหรือปัญหาของตนเอง ซึ่งเนื้อหาหลักๆเหล่านี้ไม่ได้จำกัดอยู่เพียงคอลัมน์เดียว หากปรากฏในหลายคอลัมน์ เช่น “ผัวเมียละเหี่ยวใจ” แง่คิดจากประสบการณ์ชีวิต” หรือ “ตำราตอบจดหมาย” เป็นต้น

ตั้งแต่ช่วงแรกของการก่อตั้งนิตยสาร จนถึงทศวรรษ 2530 เรื่องเล่าเหล่านี้มักฉายภาพความยากลำบากของชีวิตชนบทอันเป็นพื้นที่ที่ผู้อ่านคู่สร้างคู่สมจำนวนมากจากมา เช่น การใช้ชีวิตที่สัมพันธ์กับการเกษตรกรรม การเดินทางทางเข้าสู่เมืองหลวงเพื่อหางานทำหรือโอกาสที่ดีกว่า หรือแม้แต่ความขาดแคลนปัจจัยพื้นฐานจากรัฐ แต่ในช่วงทศวรรษ 2540 เป็นต้นมา เกิดคอลัมน์ใหม่ในนิตยสารคู่สร้างคู่สม โดยใช้ชื่อว่า “ถวิลหาอดีต” ที่เน้นให้ผู้อ่านส่งเรื่องเล่าของตนเองเกี่ยวกับชีวิตในอดีต และผู้ที่เขียนเข้ามามักจะเขียนบรรยายถึงความ

ทรงจำที่ตนเองประทับใจในวัยเด็กและวัยรุ่นที่มีอยู่ในชนบท โดยช่วงอายุของผู้ที่เขียนมาเล่ามักจะอยู่ในช่วง 40-50 ปี

จึงนำมาสู่งานชิ้นนี้ที่ต้องการวิเคราะห์ความเปลี่ยนแปลงของเรื่องเล่าในนิยายสารคู่สร้างคู่สม จากภาพความยากลำบาก มาสู่ภาพชนบทอันงดงาม เนื่องจากการระลึกถึงความทรงจำ หรือการย้อนกลับไปมองตนเองในอดีต ย่อมสัมพันธ์อยู่กับการตีความชีวิตที่ผ่านมาและบริบททางสังคมและเศรษฐกิจอย่างแน่นอน เรื่องเล่านี้จึงเป็นเสมือนภาพสะท้อนการเดินทางของชีวิตผู้คนที่มียากตั้งเดิมอยู่ในชนบท ผ่านกาลเวลาจนมาถึงวัยกลางคนที่กลายเป็นคนชนบทใหม่หรือชนชั้นกลางในเมือง มีชีวิตที่ผูกพันอยู่กับเมืองมากกว่าชนบทอันเป็นบ้านเกิด

โดยคำถามหลักของการศึกษา คือ 1. เรื่องเล่าในนิยายสารคู่สร้างคู่สมเกิดขึ้นมาในบริบทของสังคมและเศรษฐกิจอย่างไร และมีความเปลี่ยนแปลงอย่างไรตลอด 30 ปีที่ผ่านมา 2. เรื่องเล่าเหล่านี้มีความเปลี่ยนแปลงทั้งทางด้านภาษา การบรรยาย และมุมมองของผู้เล่าอย่างไร 3. เรื่องเล่าสัมพันธ์กับคนชนบท และแสดงถึงความเปลี่ยนแปลงของคนกลุ่มนี้ที่สัมพันธ์กับช่วงอายุและการเติบโต รวมถึงสะท้อนความคิด ความทรงจำและความสำเร็จในชีวิตของคนเหล่านี้อย่างไร โดยการทำความเข้าใจเรื่องเล่าของคนเหล่านี้จะทำให้เห็นภาพของความเปลี่ยนแปลงของคนชนบทได้ดียิ่งขึ้นผ่านการบอกเล่าจากความทรงจำของคนกลุ่มนี้ด้วยตัวเอง โดยเฉพาะความคิดความรู้สึกที่คนชนบทมีต่อบ้านเกิดที่จากมาและโลกใบใหม่ที่พวกเขาอาศัยอยู่ในปัจจุบัน

กลืนไอสงครามเย็นในอาชุนิยายของ วสิษฐ เดชกุญชร: จาก วีร บุกyněต่าง ถึง ธนุส นิราลัย สถาปนา เชิงจอหอ

นิสิตสหกิจศึกษา หน่วยวิจัยเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา คณะสังคมศาสตร์
มหาวิทยาลัยนเรศวร

อาชุนิยายเป็นงานเขียนอีกประเภทหนึ่งที่ผู้อ่านชาวไทยรู้จักกันมานาน โดยโครงเรื่องของอาชุนิยายในช่วงยุคแรกจะเป็นไปในลักษณะของการสืบหาเงื่อนงำอันลึกลับ ทว่าภายหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 อาชุนิยายได้พัฒนาเนื้อเรื่องให้มีความเข้มข้นขึ้น โดยมีการเพิ่มฉากต่อสู้ด้วยอาวุธปืนและสร้างให้ภาพของฝ่ายปฏิปักษ์เป็นตัวแทนของความชั่วร้ายอย่างชัดเจนพร้อมกันนั้นงานอาชุนิยายยังถูกใช้เป็นเครื่องมืออย่างหนึ่งในการโฆษณาชวนเชื่อของการเมืองในยุคสงครามเย็น จึงทำให้งานอาชุนิยายไม่ได้ให้เพียงแค่ความบันเทิง หากแต่ยังเป็นอาวุธทางความคิดที่แหลมคมไม่น้อยเช่นกัน ในที่นี้งานอาชุนิยายของวสิษฐ เดชกุญชร ผู้เป็นสมาชิกคนหนึ่งของหน่วยงานต่อต้านลัทธิคอมมิวนิสต์ จึงเป็นส่วนหนึ่งในการทำงานโฆษณาชวนเชื่อของฝ่ายโลกเสรีเพื่อตีตอาวุธทางความคิดในการขับเคี่ยวกับฝ่ายโลกสังคมนิยม นอกจากนี้ ยังเป็นหลักฐานอย่างหนึ่งในการถ่ายทอดปรากฏการณ์ทางสังคม อันเป็นผลตกทอดมาจากยุคสมัยแห่งสงครามเย็น

นวนิยายเรื่องมีเมฆบ้างเป็นบางวัน: การพินิจด้วย กระบวนทัศน์หลังอาณานิคม

ธงชัย แซ่เจี๋ย

สาขาวิชาภาษาไทยเพื่อการสื่อสาร คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัย
ราชภัฏนครปฐม

บทความนี้มุ่งศึกษานวนิยายเรื่อง มีเมฆบ้างเป็นบางวัน ของ
ประภัสสร เสวิกุล โดยใช้กระบวนทัศน์หลังอาณานิคม (post-
colonialism) พิจารณา 3 ประเด็น ได้แก่ ภาพนำเสนอ
ประวัติศาสตร์ฟิลิปปินส์ การประกอบสร้างเพศภาวะตัวละคร
สตรีฟิลิปปินส์ และบทบาทของตัวละครชาวไทยที่ปรากฏใน
เรื่อง ผลการศึกษาพบว่า นวนิยายเรื่องนี้นำเสนอภาพ
ประวัติศาสตร์ฟิลิปปินส์ในลักษณะที่ผลิตซ้ำความรู้กระแส
หลักที่ไทยมีต่อฟิลิปปินส์ ภาพนำเสนอดังกล่าวเป็นเพียงความ
ทรงจำร่วมทางสังคมเกี่ยวกับฟิลิปปินส์ในมุมมองของคนไทย
หรือนักเขียนไทยเท่านั้น อีกทั้งการประกอบสร้างเพศภาวะ
ของตัวละครสตรีฟิลิปปินส์ให้ต้องพบกับชะตาชีวิตที่แสนรันทด
และรวดเร็ว ยังไม่ต่างจากภาพนำเสนอประวัติศาสตร์ของ
ประเทศฟิลิปปินส์ที่ปรากฏในนวนิยายด้วย ขณะที่ตัวละครชาว
ไทยมีบทบาทในการติดตามความทรงจำและ “ชำระความผิด”
ให้แก่บรรพบุรุษชาวไทย เมื่อพิจารณาด้วยกระบวนทัศน์หลัง
อาณานิคม พบว่า ทั้ง 3 ประเด็นแสดงถึงอำนาจนาของ
นักเขียนไทยในการนำเสนอเรื่องราวเกี่ยวกับประเทศ

R1-03

ฟิลิปปินส์จากมุมมองหรือทัศนคติของคนไทยมากกว่าจะเป็นการนำเสนออย่างรอบด้านจากมุมมองที่หลากหลาย อันอาจกล่าวได้ว่าเป็นการสร้างความสำเร็จจากเพียงด้านเดียว อำนาจดังกล่าวทำให้ประเทศไทยในฐานะเจ้าของโครงการวรรณกรรมเพื่ออาเซียนมีบทบาทที่สามารถเทียบเท่ากับบทบาทของเจ้าอาณานิคมในอดีต

ภาพจำของสังคมเยอรมันตะวันออกในช่วง สงครามเย็นและการล่มสลายของสังคมนิยมใน ภาพยนตร์เยอรมันแนวคอมเมดี้: อะไรที่น่าสนใจ?

ปรีลักษณ์ กลิ่นช้าง

แผนกภาษาเยอรมัน ภาควิชาภาษาตะวันตก คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์
มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์

บทความนี้มีวัตถุประสงค์ในการศึกษาวิเคราะห์ประเด็นเกี่ยวกับภาพความทรงจำของสังคมเยอรมันตะวันออกในยุคประวัติศาสตร์แห่งการแตกแยกและยุคแห่งความผันผวนทางสังคมการเมืองผ่านภาพยนตร์แนวคอมเมดี้ที่ถูกสร้างโดยชาวเยอรมัน โดยเฉพาะในยุคของสงครามเย็นที่เกิดจากความแตกต่างของอุดมการณ์ทางการเมืองอย่างสุดขั้วของมหาอำนาจ จนทำให้เกิดการแบ่งแยกพื้นที่และผู้คนเยอรมันออกจากกัน รวมไปถึงยุคที่มีการเปลี่ยนผ่านและการล่มสลายของแนวคิดทางสังคมการเมืองแบบสังคมนิยมจนทำให้มีการรวมตัวกันใหม่อีกครั้ง ทั้งนี้โดยมุ่งศึกษาวิเคราะห์ประเด็นหลักได้แก่ 1. การนำเสนอภาพจำทางประวัติศาสตร์ด้วยภาพยนตร์ 2. การนำเสนอเรื่องราวทางประวัติศาสตร์ในช่วงที่มีความแตกแยกและผันผวนอย่างรุนแรงด้วยแนวทางภาพยนตร์แบบคอมเมดี้รวมทั้งการเลือกใช้กลวิธีการสะท้อนสังคมด้วยอารมณ์ขัน 3. อะไรที่น่าสนใจ 4. คุณค่าของการเรียนรู้ผ่านการนำเสนอภาพความทรงจำในภาพยนตร์แนวคอมเมดี้ จากการบอก

เล่าเรื่องราวทางประวัติศาสตร์ของเยอรมันโดยคนเยอรมัน
ทั้งนี้ได้เลือกภาพยนตร์แนวคอมเมดี้ของเยอรมันมาเพื่อใช้
ศึกษาวิเคราะห์สองเรื่องได้แก่ 1. Good Bye Lenin! (ลาก่อน
เลนิน) กำกับโดย ว็อล์ฟกัง เบคเกอร์ ออกฉายในปี ค.ศ. 2003
และ 2. เรื่อง Sonnenallee (ถนนสายดวงอาทิตย์) กำกับโดย
เลอันเดอร์ เฮาส์มันน์ ออกฉายในปี ค.ศ. 1999

จากการศึกษาวิเคราะห์พบว่า การนำเสนอภาพความทรง
จำทางประวัติศาสตร์ด้วยภาพยนตร์ทำให้เกิดภาพความทรง
จำที่มีชีวิต ช่วยสร้างภาพจำที่กระทบใจได้ชัดเจนขึ้น อารมณ์
ขันถูกนำมาใช้เพื่อเสียดสีประชดประชันและก่อให้เกิด
กระบวนการย้อนรำลึกถึงเพื่อยอมรับได้และเรียนรู้ได้โดยไม่
มุ่งสร้างอารมณ์สะเทือนใจ หรือการสร้างความเจ็บปวดจนเกิน
ไป กลวิธีทำให้เข้าใจคือการนำเสนอภาพลักษณ์ที่ถูกสร้างให้ผิด
แปลกจากความคุ้นชินและการนำเสนอภาพเสียดสี ล้อเลียน
เหตุการณ์และผู้คนเยอรมันในยุคนั้นโดยคนเยอรมันเอง มี
ลักษณะของการสร้างภาพซ้ำจากความหม่นเศร้า หรือภาพซ้ำ
ที่แฝงประสบการณ์ที่ขมขื่น ซึ่งนำไปสู่คุณค่าสำคัญจากการ
เรียนรู้ผ่านภาพจำของสังคมเยอรมันที่ถูกนำเสนอใน
ภาพยนตร์ทั้งสองเรื่อง กล่าวคือ มีลักษณะของการกระตุ้นให้
คิดพิจารณาด้วยภาพจำเชิงวิพากษ์เพื่อกระตุ้นเตือนใจผู้คน
ร่วมชาติหรือกระทั่งผู้คนร่วมโลกให้คิดพิจารณาต่อไป

เทคโนโลยีการกำแผนกัในยุคสงครามเย็นกับ กำเนิดของแผนที่สมัยใหม่ของชาติในประเทศไทย

เก่งกิจ กิติเรียงลาภ

ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

รัฐประชาชาติไทยไม่เคยแผ่ขยายอำนาจของตนเองเข้าสู่หน่วยที่เรียกว่าหมู่บ้านมาก่อนหน้าการสิ้นสุดสงครามโลกครั้งที่สอง สงครามเย็นและการเข้ามาของสหรัฐอเมริกาในภูมิภาคนี้คือ ปัจจัยสำคัญที่เกื้อหนุนให้รัฐสามารถสร้างภาพเสมือน (visual image) แบบที่มองด้วยสายตานกเกี่ยวกับพื้นที่ทางกายภาพ ที่วางอยู่บนหน่วยทางสังคมที่เรียกว่า “หมู่บ้าน” ชนชั้นนำไทยไม่เคยเห็นสิ่งที่พวกเขาเรียกว่า “หมู่บ้าน” พวกเขาเพียงแค่จินตนาการถึงกลุ่มคนที่อยู่บ้านนอกคอกนาไกลโพ้นและเป็น “คนอื่น” แต่เทคโนโลยีการกำแผนที่จากภาพถ่ายทางอากาศได้ทำให้จินตนาการของชนชั้นนำและรัฐไทยที่มีรายละเอียดสามารถก่อตัวขึ้นได้ เพียงพวกเขาออกไปที่แผนที่ที่จะเห็นในภาพใหญ่ก็ได้หรือจะมองในรายละเอียดก็ได้ พวกเขาสถาปนาความชอบธรรมของอำนาจรัฐอยู่บนการอ้างว่าตนเองเข้าใจ เข้าถึง และสามารถมองเห็นทั้งหมดด้วยการกวาดสายตาเพียงคราวเดียว อำนาจของรัฐประชาชาติที่สามารถเข้าถึงผู้ได้ปกครองเช่นนี้ก็ไม่ต่างจากที่ Michel Foucault เรียกว่า “ชีวอำนาจ” (biopower) ที่อำนาจของรัฐแทรกซึมลงไปในทุกอณูของชีวิต จะเห็นได้ว่าโครงการพัฒนาชนบทของรัฐไทยใน

ช่วงนี้นั้นวางอยู่การที่รัฐเข้าไปสอดส่องและควบคุมผู้คนในพื้นที่ห่างไกลที่พวกเขาเรียกว่า “หมู่บ้านชนบท” อย่างใกล้ชิด ผ่านการพัฒนาสาธารณสุข ถนนหนทาง การศึกษา และสภาพความเป็นอยู่โดยรวม อาจกล่าวได้ว่า หากปราศจากเทคโนโลยีหรือเครื่องมือ (dispositive) เหล่านี้แล้ว การสถาปนาอำนาจของรัฐประชาชาติของไทยจะไม่สามารถเกิดขึ้นได้เลย

มูลนิธิตูลา กับการสืบเจตนารมณ์: ความล้มเหลวในความสำเร็จ / ความสำเร็จในความล้มเหลว

ปฎกน เทพนรินทร์

วิทยาลัยการเมืองการปกครอง มหาวิทยาลัยมหาสารคาม

บทความชิ้นนี้ต้องการศึกษา บทบาทของมูลนิธิตูลา ในการสืบทอด “ความทรงจำ” ของเหตุการณ์ 14 ตุลาคม 2516 โดยมีจุดเน้นสองเรื่องคือ ที่มาของสำนึกและการดำเนินงาน ทั้งนี้ สถานะของมูลนิธิตูลา นั้นถือเป็นหมุดหมายเล็กๆ แต่สำคัญจนถึงปัจจุบัน การกำเนิดของมูลนิธิตูลา ถือเป็นความสำเร็จสูงสุดของความพยายามส่งต่อความทรงจำของพวกตนให้สังคม อันหนึ่ง ท่ามกลางความทรงจำที่หลากหลายนั้น มูลนิธิตูลา 14 ตุลาคม มีแนวโน้มจะต่อยอดสำนึกแบบเสรีนิยมประชาธิปไตย ซึ่งเป็นกระบวนการตีความเหตุการณ์ 14 ตุลาคม 2516 ที่ถูกเชิดชุกกลายเป็นกระแสหลักหลังจากทศวรรษที่ 2530 เป็นต้นมา ในส่วนของการดำเนินงานเพื่อสืบเจตนารมณ์เดือนตุลาของมูลนิธิตูลา นั้น ในช่วงเวลา 4 ปีแรก ถือได้ว่าประสบความสำเร็จ เพราะปัจจัยสำคัญหลายอย่างหนุนเสริม และเป็นเพราะการเสื่อมสลายของปัจจัยเหล่านี้เช่นเดียวกัน ที่ทำให้การดำเนินงานของมูลนิธิตูลา 14 ตุลาคม นับแต่ปี 2549 เป็นต้นมา เสื่อมด้อยถอยลงเป็นลำดับ จนท้ายที่สุด “เจตนารมณ์แห่งเดือนตุลา” ถูกตั้งคำถามว่ายังคงเป็นแรงบันดาลใจให้คนรุ่นใหม่ได้ต่อไปหรือไม่

“กวีภิวัฒน์” : ความทรงจำและการเมืองของ ความทรงจำเรื่องการเมืองไทย พุทธศักราช 2557 ในกวีนิพนธ์

อาทิตย์ ศรีจันทร์

สาขาวิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏพระนคร

บทความชิ้นนี้เป็นการพยายามแสดงให้เห็นการสร้าง ความทรงจำเกี่ยวกับสังคมการเมืองไทยในพุทธศักราช 2557 ผ่านกวีนิพนธ์ ในรวมบทกวีนิพนธ์ “กวีภิวัฒน์” ของกลุ่ม “คณะกรรมการประชาชนเพื่อเปลี่ยนแปลงประเทศไทยให้เป็นประชาธิปไตยที่สมบูรณ์อันมีพระมหากษัตริย์เป็นประมุข” (กปปส.) ซึ่งเป็นรวมบทกวีนิพนธ์ที่รวบรวมขึ้นเพื่อบอกเล่าเรื่องราว 4 ด้าน คือ 1. บันทึกเหตุการณ์ 2. คนจน ความเหลื่อมล้ำ สิทธิ และโอกาส 3. พลังของประชาชน พลังของประชาธิปไตย 4. ความคิดประชาธิปไตย ผลของการศึกษาคือรวมบทกวีนิพนธ์ชุด “กวีภิวัฒน์” เป็นการสะท้อนอุดมการณ์ทางการเมืองของกลุ่มกปปส. ซึ่งเป็นกลุ่มการเมืองที่เกิดขึ้นหลังจากในสมัยที่รัฐบาลของนางสาวยิ่งลักษณ์ ชินวัตรพยายามเสนอพระราชบัญญัตินิรโทษกรรมทางการเมือง อันเป็นเหตุให้มีการต่อต้านอย่างรุนแรง อุดมการณ์ทางการเมืองของกลุ่ม กปปส. ที่สะท้อนผ่านรวมบทกวี “กวีภิวัฒน์” พยายามจะสร้างความทรงจำว่ากลุ่มของตนเป็นกลุ่มที่ต่อสู้เพื่อประชาธิปไตยด้วยการสร้างภาพรัฐบาลและกลุ่มผู้สนับสนุน

รัฐบาลในขณะนั้นว่าเป็นปีศาจร้ายที่ทำลายประชาธิปไตย โกงกินคอร์รัปชัน ซึ่งแท้จริงแล้วก็ไม่ใช่สิ่งที่แปลกใหม่ในการต่อสู้ทางการเมืองของสังคมไทยแต่สิ่งที่ปรากฏในรวมบทกวีนิพนธ์ “กวีวิวัฒน์” คือการเพิ่มและขยายความรุนแรงของการสร้างความทรงจำเกี่ยวกับรัฐบาลของนางสาวยิ่งลักษณ์ ชินวัตร นอกจากนี้ในรวมบทกวีนิพนธ์ “กวีวิวัฒน์” ยังพยายามสร้างความทรงจำว่ากลุ่มของตนนั้นเป็นประชาชนผู้รักสงบ อหิงสา มีการศึกษา ที่ออกมาร่วมกันต่อสู้ด้วยใจที่เปี่ยมไปด้วยความรักชาติบ้านเมือง ไม่ได้ถูกใครจ้างมา ในแง่หนึ่งการสร้างความทรงจำดังกล่าวยังเป็นการสร้างความหมายให้กับคู่ตรงข้ามอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ กล่าวคือ ในขณะที่รวมบทกวีนิพนธ์พยายามจะนิยามตนเองในเหตุการณ์ทางการเมืองพุทธศักราช 2557 นั้น พวกเขาก็ได้นิยามกลุ่มการเมืองที่อยู่ตรงข้ามกับอุดมการณ์ของตนเอาไว้ด้วย ในรวมบทกวีนิพนธ์ “กวีวิวัฒน์” ในแง่หนึ่งคือความพยายามในการช่วงชิงความหมายของประชาธิปไตยและการต่อสู้ทางการเมืองผ่านกวีนิพนธ์ การสร้างและสถาปนาความทรงจำด้วยกวีนิพนธ์เป็นสิ่งที่ทำให้ความหมายที่ต้องการสื่อสารทรงพลังมากขึ้น เนื่องจากกวีนิพนธ์ มีลักษณะภาษาที่มีพลังในการสื่อสารเป็นรูปแบบทางวรรณกรรมที่บันทึกอารมณ์ความรู้สึกได้ดีกว่าวรรณกรรมรูปแบบอื่นๆ ดังนั้น เราจึงสามารถเห็นกระบวนการสร้างและกลวิธีในการสร้างความทรงจำของกลุ่มกปปส. ผ่านรวมบทกวีนิพนธ์ “กวีวิวัฒน์” ได้เป็นอย่างดี

“การสร้างอัตลักษณ์ของเมืองบุรีรัมย์ในฐานะที่เป็น “มหานครแห่งกีฬา”: ศึกษาการบริโภคสินค้ากีฬา

ฉัตร ชำชนมะลี

นักศึกษาระดับปริญญาโท ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์
มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

การศึกษาครั้งนี้เป็นการนำเสนอกระบวนการประกอบสร้างอัตลักษณ์ของการเป็น “มหานครแห่งกีฬา” (sport city) ของเมืองบุรีรัมย์ โดยมุ่งเน้นไปที่การเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของเมืองที่ไม่ได้จำกัดอยู่เพียงแค่การเป็นเมืองราชการที่ทำหน้าที่กำกับควบคุมพลเมืองของรัฐเท่านั้น แต่ภายหลังปี 2552 เมื่อมีการก่อตั้งทีมฟุตบอลบุรีรัมย์ยูไนเต็ด (Buriram United) และสามารถสร้างผลงานในวงการกีฬาฟุตบอลไทยได้อย่างน่าตกใจ ส่งผลให้อัตลักษณ์ของเมืองบุรีรัมย์ได้เปลี่ยนแปลงไปอย่างมหาศาล ประชากรในเมืองเริ่มให้ความสำคัญกับกีฬามากขึ้น ทั้งในแง่ของการเข้าดูการแข่งขันฟุตบอล การติดตามการแข่งขันของทีมบุรีรัมย์ยูไนเต็ด การสวมใส่เสื้อของทีมสโมสรบุรีรัมย์ยูไนเต็ด การใช้ผลิตภัณฑ์ต่างๆ ที่มีสัญลักษณ์ของทีมกีฬาหรือสนามกีฬาของจังหวัด ซึ่งมีจำหน่ายอยู่อย่างแพร่หลายในจังหวัดทั้งในห้างสรรพสินค้าหรือตลาดนัดต่างๆ รวมไปถึงภาครัฐหรือเอกชนก็มีส่วนในการผลิตซ้ำอัตลักษณ์ โดยผ่านการขึ้นป้ายที่มีสัญลักษณ์ทีมฟุตบอลของจังหวัดเป็นองค์ประกอบของชื่อร้านหรือถ้าเป็นภาครัฐก็เป็นการ

ประชาสัมพันธ์ให้ชาวจังหวัดบุรีรัมย์ร่วมส่งกำลังใจเชียร์ทีม กีฬานอกจากนั้นยังมีบทบาทของสื่อต่างๆทั้งในระดับท้องถิ่น ไปจนถึงระดับประเทศที่ได้นำเสนอเรื่องราวของบุรีรัมย์โดยมี “กีฬา” เป็นเหมือนภาพตัวแทนของความเป็นจังหวัดบุรีรัมย์ในการนำเสนอ บทความนี้ใช้กรอบการศึกษาแบบสังคมวิทยา เมือง (urban sociology) โดยเสนอว่า เราไม่อาจเข้าใจการเกิดขึ้นของสโมสรฟุตบอลในฐานะที่เป็นเรื่องการสร้างอัตลักษณ์ และการแสดงออกของแฟนบอลเท่านั้น แต่การก่อตัวของวัฒนธรรมกีฬาในกรณีของบุรีรัมย์คือกลไกสำคัญของการสร้างความรู้สึกร่วมเป็นสมาชิกชุมชนเมืองร่วมกันของคนบุรีรัมย์ผ่าน การสร้างอัตลักษณ์ของเมืองบุรีรัมย์ในฐานะที่เป็น “มหานครแห่งกีฬา”

ร้านมามัก - มาเลเซีย: พื้นที่ของการต่อรองทาง อัตลักษณ์ระหว่างชาติพันธุ์ในมาเลเซีย

ญาณิน วงศ์ใหม่

นักวิจัยอิสระ

ร้านมามัก (Mamak Stall หรือ Kedai Mamak) คือ ร้านอาหารขายอาหารประเภทมาเลย์-อินเดียมุสลิมที่เปิดบริการตลอด 24 ชั่วโมง และขายอาหารหลากหลายประเภทตั้งแต่ อาหารแบบอินเดียใต้ มาเลย์ จีน ฝรั่งเศสและไทย เป็นที่น่าสังเกตว่าการขยายตัวของร้านมามักที่เกิดขึ้นในเขตเมืองใหญ่ในมาเลเซียสอดคล้องกับสภาพสังคมที่มีความหลากหลายทางชาติพันธุ์ งานเขียนเกี่ยวกับร้านมามักส่วนมากจึงมุ่งเน้นว่า คนมาเลเซียที่มาจากพื้นฐานชาติพันธุ์ที่ต่างกันเข้ามาใช้บริการพื้นที่อย่างร้านมามักเป็นสิ่งที่แสดงถึงเอกภาพของสังคมมาเลเซีย (Malaysian unity) แต่อย่างไรก็ตาม งานเขียนส่วนมากยังคงมองว่าร้านมามักถูกออกแบบให้เป็นเพียงพื้นที่ที่เปิดให้ผู้คนในสังคมพหุวัฒนธรรมสามารถเข้าสร้างปฏิสัมพันธ์ต่อกัน ดังนั้น งานเขียนชิ้นนี้จึงต้องการจะเพิ่มเติมเนื้อหาในส่วนบริบทของสังคมมาเลเซียหลังจากปี 1970 ที่รัฐบาลมาเลเซียส่งเสริมให้ผู้คนจากต่างกลุ่มชาติพันธุ์เข้ามามีปฏิสัมพันธ์ต่อกันให้มากขึ้น ซึ่งส่งผลต่อการประกอบสร้างร้านมามักในฐานะความทรงจำที่ว่าประเทศมาเลเซียเป็นสังคมที่ประกอบไปด้วยความหลากหลายทาง ชาติพันธุ์ นอกจากนี้ งานเขียนชิ้นนี้ต้องการที่สื่อให้เห็น

อีกด้านหนึ่งของว่า รำนมามักเป็นพื้นที่ที่กลุ่มชาติพันธุ์ที่ไม่ใช่
มาเลย์สร้างอัตลักษณ์ย่อย เช่น การสร้างภาษาเฉพาะ การ
ใช้สัญลักษณ์ทางศาสนานอกเหนือจากอิสลามซุนนี-ชาฟีอีที่
บ่งบอกถึงความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ตนในกระแสอัตลักษณ์หลัก
ว่าด้วยความเป็นเอกภาพของมาเลเซีย

วาระเบี้ยล่าง?: ตัวตนในศรัทธา ชีวิตบนสายธาร วาทกรรม

ศุภกิตต์ ไตประเสริฐ

นักศึกษาระดับปริญญาโท Department of Cultural Anthropology, Universitas
Gadjah Mada, Yogyakarta, Indonesia

ในบทความนี้ผู้เขียนจะ “เล่าถึง” เรื่องเล่าและชีวิตของวาระเบี้ยล่างเมืองยอคยาคาร์ต่ำ ที่ผู้เขียนอาศัยอยู่ในปัจจุบัน ผ่านข้อมูลจากการศึกษาภาคสนามทางมานุษยวิทยาด้วยการสังเกตอย่างมีส่วนร่วมของตัวผู้เขียน นับตั้งแต่ช่วงต้นปี พ.ศ.2559 ถึงปัจจุบัน (กลางปี พ.ศ.2559) ที่ผู้เขียนได้ไปมาหาสู่ใช้ชีวิตร่วมกับกลุ่มวาระเบี้ยล่าง และสนทนาอย่างคนธรรมดาสามัญกับกลุ่มวาระเบี้ยล่างด้วยตัวของผู้เขียนเอง โดยที่จะแสดงให้เห็นถึงชีวิตและตัวตนของวาระเบี้ยล่าง และการพูดถึง/การให้ความหมายกับตัวตน อันคาบเกี่ยวขณะเดียวกันก็คลุ้มเครือระหว่างปริณทลทางศาสนากับวัฒนธรรมข้ามเพศแบบโลกตะวันตกในกระแสโลกาภิวัตน์ของการเคลื่อนไหวเชิงการเมืองของความหลากหลายทางเพศ เพื่อช่วงชิงพื้นที่ความหมายเกี่ยวกับตัวตนของกลุ่มวาระเบี้ยล่างในปริณทลทางศาสนา และบนพื้นที่สาธารณะ รวมถึงเพื่อแสดงให้เห็นตัวตนที่ต่อรองกับชุดวาทกรรมต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นวาทกรรมทางศาสนา วาทกรรมชาติและวาทกรรมการเมืองเรื่องเพศแบบตะวันตก ในฐานะผู้กระทำการที่ตื่นตัวของวาระเบี้ยล่าง ท่ามกลางการเผชิญกับความสลับซับซ้อนของ

กระแสวิพากษ์วิจารณ์ทางสังคม อันนำมาสู่การปรากฏตัวตนของวาเรียที่ซ้อนทับกันระหว่างตัวตนทางศาสนากับตัวตนทางเพศ โดยในท้ายที่สุด ผู้เขียนพยายามที่จะทบทวนแนวความคิด “คนเบี้ยล่าง” (the Subaltern) รวมถึงคำถามของ Spivak ที่ว่า “Can the Subaltern Speak?” ในบริบทของกลุ่มวาเรีย

Jalan Raya Pos: เรื่องเล่าของถนนสายประวัติศาสตร์

ก๊าวพร จันกรแก้ว

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏสงขลา

Jalan Raya Pos คือ ชื่อถนนสายหนึ่งที่ถือได้ว่าเป็นถนนสายประวัติศาสตร์เส้นทางหนึ่งในสมัยอาณานิคมที่ถูกสร้างขึ้นเมื่อ ค.ศ.1809 โดยผู้ที่เป็นคนต้นคิดการสร้างถนนสายนี้ก็คือนายพลเฮอร์แมน วิลเลียม ดาเอนเดล (Herman Willem Daendels) ข้าหลวงใหญ่ของอาณานิคมอินดิส เริ่มต้นจากทางตอนเหนือของเกาะชวาและทอดยาวไปสิ้นสุดที่ทางด้านปลายตะวันออกของเกาะชวา รวมระยะทางของถนนเส้นนี้มีความยาวทั้งหมดเกือบ 1,000 กิโลเมตร โดยเริ่มต้นสร้างจากเมืองอันเยอร์ (Anyer) และไปสิ้นสุดที่เมืองพานารูกัน (Panarukan)

ถนนสายนี้แสดงถึงการปฏิรูปและการพัฒนาของระบอบอาณานิคมอินดิสที่สะท้อนถึงความเป็นสมัยใหม่ แต่ทว่าสร้างขึ้นจากความทุกข์ทรมานของชาวพื้นเมืองที่ถูกเกณฑ์ให้มาสร้างถนน ถนนสายนี้จึงเกิดขึ้นมาได้ด้วยชีวิตเลือดเนื้อและความลำบากของชาวพื้นเมือง ซึ่งมีจมหายไปเป็นเพียงฉากหลังในประวัติศาสตร์นิพนธ์เดียวกันกับอินดิสของดัตช์ หนังสือเล่มนี้จึงเป็นเสมือนการเปิดให้เห็นภาพแห่งการสูญเสียเลือดเนื้อและหยาดเหงื่อหยดน้ำตาของชาวพื้นเมือง

อย่างไรก็ตาม การศึกษาเรื่องราวของถนนรายา โปส (Jalan

Raya Pos) ปรากฏอยู่ในหนังสือ Jalan Raya Pos, Jalan Daendels ผลงานเขียนโดยปราโมทยา อนันตา ตูร์ (Pramoedya Ananta Toer) ในรูปแบบลักษณะการเล่าเรื่อง ประวัติของเมืองต่างๆ ที่ถนนสายนี้ตัดผ่าน อันเสมือนเป็นการแสดงถึงการนำเสนอรูปแบบของประวัติศาสตร์สังคมของเมืองต่างๆ ในเกาะชวา ปราโมทยาได้เล่าเรื่องราวของเมืองต่างๆ ที่ถนนสายนี้ได้ตัดผ่านทั้งหมด 41 เมือง กล่าวคือเมืองใหญ่ๆ ที่ถนนสายนี้ตัดผ่าน เช่น บาตาเวีย บันดุง เซอมารัง และสุราบายา นอกจากนั้นยังมีบรรดาเมืองเล็กๆ ที่ไม่ค่อยเป็นที่รู้จักของคนทั่วไปอย่างเมืองจูวานา (Juwana), โปร็อง (Porong), บางิล (Bangil) ปราโมทยาได้บรรยายถึงประวัติความเป็นมาของบรรดาเมืองต่างๆ พร้อมกับบรรยายถึงสิ่งที่เป็นเอกลักษณ์ของแต่ละเมือง ประเด็นที่ได้ไม่ใช่มีเพียงแค่เรื่องของประวัติความเป็นมาของเมืองเท่านั้น แต่ยังรวมถึงสภาพสังคมและสภาพเศรษฐกิจของแต่ละเมือง

ถนนสายประวัติศาสตร์สายนี้ทำให้เห็นถึงเส้นทางของช่วงเวลาตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน ที่สะท้อนผ่านประเด็นต่างๆ ไม่ว่าจะเป็น การเมือง สังคม วัฒนธรรมของอินโดนีเซีย ถนนสายนี้ไม่ใช่เพียงแค่สร้างขึ้นเพื่อการคมนาคมที่สะดวกสบายขึ้น แต่ทว่าเป็นการสร้างเชื่อมโยงระหว่างศูนย์กลางกับชนบทภายนอกเข้าไว้ด้วยกัน

คณะกรรมการดำเนินการประชุมวิชาการ

คณะกรรมการที่ปรึกษา

1. รองอธิการบดีมหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี
2. คณบดีคณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
3. คณบดีคณะศิลปกรรมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
4. คณบดีคณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏสงขลา
5. คณบดีคณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยทักษิณ
6. คณบดีสำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์
7. คณบดีคณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยภูเก็ต
8. คณบดีคณะครุศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏภูเก็ต
9. คณบดีคณะครุศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏนครศรีธรรมราช
10. ผู้อำนวยการสำนักวิทยบริการ
11. ผู้อำนวยการสถาบันกัลยาณิวัฒนา
12. ผู้อำนวยการกองกิจการนักศึกษา วิทยาเขตปัตตานี
13. ผู้อำนวยการกองอาคารสถานที่ วิทยาเขตปัตตานี
14. รองคณบดีฝ่ายวิชาการ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
15. รองคณบดีฝ่ายกิจการนักศึกษาและศิษย์เก่าสัมพันธ์ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
16. หัวหน้าภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
17. หัวหน้าภาควิชาสังคมศาสตร์ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
18. หัวหน้าสำนักงานเลขานุการ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์

คณะกรรมการฝ่ายวิชาการ

1. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ภมรี สุรเกียรติ	ประธานกรรมการ
2. ผู้ช่วยศาสตราจารย์พุทธรพล มงคลวรวรรณ	กรรมการ
3. ดร.ปิยวรรณ ปิยะกาญจน์	กรรมการ
4. ดร.ปรีลักษณ์ กลิ่นช้าง	กรรมการ
5. นายบัณฑิต ไกรวิจิตร	กรรมการ
6. นายรชฏ สาตราวุธ	กรรมการ
7. นายณภัค เสรีรักษ์	กรรมการ
8. นายวีระพงศ์ ยศบุญเรือง	กรรมการและเลขานุการ

คณะกรรมการฝ่ายเอกสาร

1. ผู้ช่วยศาสตราจารย์พุทธรพล มงคลวรวรรณ	ประธานกรรมการ
2. นางนุสรา เจื้อดือระ	กรรมการ
3. นางสาวอามีเมาะ ดอเลาะ	กรรมการ
4. นางสาวเยาวลักษณ์ สุวรรณชมพู	กรรมการ
5. นางวนิดา คณานุรักษ์	กรรมการ
6. นางสาวดวงฤดี พรหมรัตนศรี	กรรมการและเลขานุการ

คณะกรรมการฝ่ายจัดทำเอกสารประกอบการประชุม

1. นายณภัค เสรีรักษ์	ประธานกรรมการ
2. ผู้ช่วยศาสตราจารย์พุทธรพล มงคลวรวรรณ	กรรมการ
3. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ภมรี สุรเกียรติ	กรรมการ
4. นายบัณฑิต ไกรวิจิตร	กรรมการ
5. นางสาวพิชามนธ์ วรรณชาติ	กรรมการ
6. นางสาวนันดา การแข็ง	กรรมการ
7. นางนันทพร แสงมณี	กรรมการ
8. นายรชฏ สาตราวุธ	กรรมการและเลขานุการ

คณะกรรมการฝ่ายพิธีการและลงทะเบียน

1. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ภมรี สุรเกียรติ	ประธานกรรมการ
2. ผู้ช่วยศาสตราจารย์อดิศา เบญจรัตน์นันท์	กรรมการ
3. นางสาวอัจฉรา ชูพูล	กรรมการ
4. นายปิง วิชัยดิษฐ	กรรมการ
5. ผู้ช่วยศาสตราจารย์เปรมสิทธิ์ ชวนไชยสิทธิ์	กรรมการ
6. ผู้ช่วยศาสตราจารย์บัญชา สำเร็จกิจ	กรรมการ
7. นางสาวนันดา การแข็ง	กรรมการ
8. ดร.พรปวีณ์ ศรีงาม	กรรมการ
9. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.อัลญาน์ สมุห์เสนโต	กรรมการ
10. นางสาวอารีย์ ธรรมโคร่ง	กรรมการ
11. นายสุริยงค์ ลิ้มสังกาศ	กรรมการ
12. นางสาวนภาพร ทองน้อย	กรรมการ
13. นางจวน จันทนันท์	กรรมการ
14. นางสาวดวงฤดี พรหมรัตนศรี	กรรมการและเลขานุการ

คณะกรรมการฝ่ายสถานที่

1. นายบัณฑิต ไกรวิจิตร	ประธานกรรมการ
2. นายสฤษฎ์ สมิตจิต	กรรมการ
3. นายอัฐวัตต์ เรืองรัตน์รุ่ง	กรรมการ
4. นายเฉลิมไทย กาญจนเพชร	กรรมการ
5. นายเอกนรินทร์ เอกอริยะสิริ	กรรมการและเลขานุการ

คณะกรรมการฝ่ายประชาสัมพันธ์และสื่อกิจกรรม

1. นายวีระพงศ์ ยศบุญเรือง	ประธานกรรมการ
2. นายอาทิตย์ ธรรมกิริติ	กรรมการ
3. นางสาวอัสมะห์ โวะ	กรรมการ
4. นางสาวสาวิตรี วงษ์นุ่น	กรรมการ

5. นายคมเพชร สุทธิพันธ์	กรรมการ
6. นายอายุวัฒน์ เจืออี่แด	กรรมการ
7. นายนิธิตฮาร์ วารีมาศ	กรรมการ
8. นางต๋ขนี่ ทองช่วย	กรรมการ
9. นางสาวดวงฤดี พรหมรัตน์ศรี	กรรมการ
10. นางสาวลักขณา ฉันทัง	กรรมการและเลขานุการ

คณะกรรมการฝ่ายการเงิน

1. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ภมรี สุรเกียรติ	ประธานกรรมการ
2. นางสาวกัญธนา สินธุทัย	กรรมการ
3. นางปรีพัตรา ชัยรัตน์ สุวดี	กรรมการ
4. นางสาวดวงฤดี พรหมรัตน์ศรี	กรรมการและเลขานุการ

คณะกรรมการฝ่ายอาหารและเครื่องดื่ม

1. ดร.ปิยวรรณ ปิยาภรณ์	ประธานกรรมการ
2. ผู้ช่วยศาสตราจารย์เปรมสิริ ชวนไชยสิทธิ์	กรรมการ
3. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.วันวิสาข์ ธรรมานนท์	กรรมการ
4. ดร.นารีรัตน์ วัฒนเวฬุ	กรรมการ
5. ผู้ช่วยศาสตราจารย์สุภาภรณ์ สุวรรณโสภาส	กรรมการ
6. นายจิระชัย แซ่ตั้ง	กรรมการ
7. นายทัศนธิต ทองแดง	กรรมการ
8. นางสาวพิชามนุช วรรณชาติ	กรรมการ
9. นางสาวอัจฉรา ชูพูล	กรรมการ
10. นางสาววิชนีย์ สุวรรณสังข์	กรรมการและเลขานุการ

คณะกรรมการฝ่ายการแสดงผล

1. นายบัณฑิต ไกรวิจิตร	ประธานกรรมการ
2. นางสาวกาญจนา สหวิริยะ	กรรมการ

3. นางสาวอรพรรณ จันทร์เทา	กรรมการ
4. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.นพดล ทิพย์รัตน์	กรรมการ
5. นางสาวอัจฉรา ชูพล	กรรมการ
6. นางสาววิชนี สุวรรณสังข์	กรรมการและเลขานุการ

คณะกรรมการฝ่ายนิทรรศการ

1. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ภมรี สุรเกียรติ	ประธานกรรมการ
2. นางสาวศศิ์ดา อิศร่น	กรรมการ
3. นายปรัชญ์ พิมานแมน	กรรมการ
4. นายอนิส นาคเสวี	กรรมการและเลขานุการ

คณะกรรมการฝ่ายยานพาหนะ

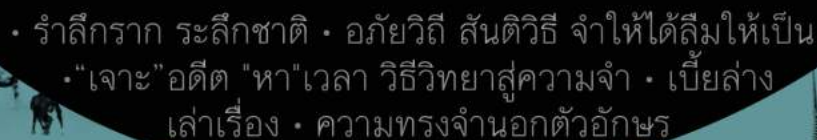
1. นายเอกนรินทร์ เอกอริยะสิริ	ประธานกรรมการ
2. นายสฤษฎ์ สมิทจิต	กรรมการ
3. นายพันธุ์ชัย ใจเย็น	กรรมการ
4. นายอัฐวัต เรืองรัตน์รุ่ง	กรรมการ
5. ผู้ช่วยศาสตราจารย์วุฒิพงษ์ แสงมณี	กรรมการ
6. ดร.สรรวาทร์ พัฒโร	กรรมการ
7. ดร.นนทพร อยู่มั่งมี	กรรมการ
8. นายเชาว์เลิศ ล้อมลิ้ม	กรรมการ
9. ผู้ช่วยศาสตราจารย์บัญชา สำเร็จกิจ	กรรมการและเลขานุการ

รายนามผู้ทรงคุณวุฒิพิจารณาบทความ

1. ศ.ดร.อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์ คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
2. รศ.ดร.นิติ ภาวศ์พันธุ์ คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
3. ผศ.ดร.เกษม เพ็ญภินันท์ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
4. ผศ.ดร.ภมรี สุระเกียรติ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
5. ผศ.ดร.ทวีศักดิ์ เผือกสม คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยนเรศวร
6. ผศ.ดร.วรพร ภูพงษ์พันธุ์ คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร
7. ผศ.ดร.อดิศร ศักดิ์สูง คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยทักษิณ
8. ผศ.ณปรีชัญ บุญวาต คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
9. ผศ.บัญชา สำเร็จกิจ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
10. ผศ.พุทธพล มงคลวรารณ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
11. ผศ.พรชัย นาคสีทอง คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยทักษิณ
12. ผศ.อภิเชษฐ กาญจนดิษฐ์ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยทักษิณ
13. ผศ. ดร. เก่งกิจ กิตติเรียงลาภ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
14. อ.ดร.ชาติชาย มุกสงศ์ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ
15. อ.ดร.ณัฐพร ไทยจงรักษ์ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ

16. อ.ดร.โดม ไกรปรณ์ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ
17. อ.ดร.ธิกานต์ ศรีนารา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ
18. อ.ดร.ปิยวรรณ ปิยะกาญจน์ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
19. อ.ดร.ภาสกร อินทุमार คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล
20. อ.ดร.วิลลา วิลัยทอง คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
21. อ.ดร.สิงห์ สุวรรณกิจ คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
22. อ.ดร.สุรยุทธ์ ช่อไม้ทอง คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
23. อ.ดร.อนันท์ พุฒิชัยติ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยทักษิณ
24. อ.คงกฤษ ไตรยางค์ คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร
25. อ.จิรวรรณ แสงทอง สำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์
26. อ.จันทนา ไชยนาเคนทร์ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยทักษิณ
27. อ.ชนิดา เพื่อกสม คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยนเรศวร
28. อ.ชีวิทธิ์ บุญเกียรติ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยนเรศวร
29. อ.ชาภีย์ พิทักษ์คุมพล สถาบันสันติศึกษา มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
30. อ.ณภัค เสรีรักษ์ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
31. อ.ทรงชนะ นวลสมศรี สำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์
32. อ.ธนภาพ เตชพาวุฒิกุล สำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์
33. อ.ธัญญธร สายปัญญา คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
34. อ.ธีรพร พรหมมาศ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏนครสวรรค์
35. อ.นภ อึ้งโพธิ์ คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์

36. อ.นันทา การแข็ง คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัย
สงขลานครินทร์
37. อ.บัณฑิต ไกรวิจิตร คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัย
สงขลานครินทร์
38. อ.ปฐม ตาคะนันทน์ คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยรามคำแหง
39. อ.เพ็ญศรี พานิช สำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์
40. อ.มานะ ชูনীช่วย คณะครุศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏนครศรีธรรมราช
41. อ.รชฏ สาดราวุธ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัย
สงขลานครินทร์
42. อ.วีระพงศ์ ยศบุญเรือง คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัย
สงขลานครินทร์
43. อ.วิภาวี พงศ์ปิ่น คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัย
ธรรมศาสตร์
44. อ.ศรยุทธ์ เอี่ยมเอื้อยุทธ คณะจิตรศิลป์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
45. อ.เอกรินทร์ ส่วนศิริ คณะรัฐศาสตร์มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
46. อ.อุเชนทร์ เชียงเสน สำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์
47. อ.อาจันต์ ทองคงอยู่ คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัย
ธรรมศาสตร์
48. นายศรณัย วงศ์จิตร นักวิชาการอิสระ



มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี

ANİ PROVİNCİASI
ان ولایه قنتانی

เอกสารประกอบการประชุมวิชาการระดับชาติ
เครือข่ายประวัติศาสตร์ มานุษยวิทยา และสังคมวิทยาภาคใต้ ครั้งที่ 2
“ศาสตร์แห่งการจำ ศิลป์แห่งการลืม” เล่ม 1

วันที่ 25-27 สิงหาคม พ.ศ. 2559

อาคาร 58 มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี

เลขมาตรฐานสากลประจำหนังสืออิเล็กทรอนิกส์ 978-616-271-328-6

กองบรรณาธิการ ฤกษ์ เสรีรักษ์, พุทธพล มงคลวรวรรณ, ภูมิ สุรเกียรติ,
พิชามนธุ์ วรรณชาติ, นันดา การแข็ง, นันทพร แสงมณี

แบบปก/รูปเล่ม พุทธพล มงคลวรวรรณ, ฤกษ์ เสรีรักษ์

ประสานงานการผลิต รัชฎา สาดราวุธ, ภูมิ สุรเกียรติ

จัดทำโดย ภาควิชาประวัติศาสตร์ และ แผนกวิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์

มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี

181 ถ.เจริญประดิษฐ์ ต.รูสะมิแล

อ.เมืองปัตตานี จ.ปัตตานี 94000

สนับสนุนการจัดพิมพ์โดย สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

พิมพ์ที่ ปัตตานีอินโฟรเซอร์วิส 17/289 หมู่ 1

ถ.มอ.-ชลประทาน ต.รูสะมิแล

อ.เมืองปัตตานี จ.ปัตตานี 94000

โทร. 0 7333 2655

เอกสารประกอบการประชุมวิชาการระดับชาติ

เครือข่ายประวัติศาสตร์ มานุษยวิทยา และสังคมวิทยาภาคใต้ ครั้งที่ 2

“ศาสตร์แห่งการจำ ศิลป์แห่งการลืม”

เล่ม 1

25-27 สิงหาคม พ.ศ. 2559

อาคาร 58 มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี

จัดโดย

ภาควิชาประวัติศาสตร์ และ แผนกวิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์

มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี

สนับสนุนโดย

สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

ศูนย์ภูมิภาคด้านสังคมศาสตร์และการพัฒนาอย่างยั่งยืน คณะสังคมศาสตร์

มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ (RCSD)

ศูนย์อาเซียนศึกษา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ (CAS)

ศูนย์วิจัยพหุลักษณะสังคมลุ่มน้ำโขง คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์

มหาวิทยาลัยขอนแก่น (CERP)

This page is intentionally left blank

สารบัญ

“แบบประวัติศาสตร์ที่แท้จริง”?: วิฤตการณ์และการวางเค้าโครงประวัติศาสตร์ชาติแบบเส้นตรง ในประวัติศาสตร์นิพนธ์ไทย ช่วงทศวรรษ 2490-2510 กฤษฎกร กอกเผือก	1
องชาน: พลวัตการจัดการความทรงจำร่วมทางสังคมโดยรัฐบาลพม่า กฤษณะ โชติสุทธิ	23
เทคโนโลยีการทำแผนที่ในยุคสงครามเย็นกับกำเนิดของแผนที่สมัยใหม่ของชาติในประเทศไทย เก่งกิจ กิติเรียงลาภ	49
ความทรงจำในดวงแก้ว: ความทรงจำที่แปรเปลี่ยนไปเกี่ยวกับวัดพระธรรมกาย ภายใต้ปริณิธลรัฐบาลทหาร พ.ศ. 2557-2559 เจษฎา บัวบาล	71
ความทรงจำและการลืมต่อการเปลี่ยนแปลงภูมิประเทศ ในบริบท “ความไม่สงบ” ชายแดนภาคใต้ ชลิตา บัณฑุงศ์	85
การแทนที่ความทรงจำ กรณีพิพาทกันทรังษ์เฟลิสต์ สมัยอาณานิคม และพิพาทกันทรสถานแห่งชาติ สิงคโปร์หลังเอกราช ชีวิสิทธิ์ บุญยเกียรติ	101
วิถีคนอีสานและการเปลี่ยนผ่าน: ประเพณีบุญบั้งไฟ (ชุมชนลุ่มน้ำชี อำเภอเชียงใน จังหวัดอุบลราชธานี) ชูลีพร ทวีศรี	125
ร้านม้ามักมาเลเซีย: พื้นที่ของการต่อรองทางอัตลักษณ์ระหว่างชาติพันธุ์ในมาเลเซีย ญาณิน วงศ์ใหม่	135
การสร้างอัตลักษณ์ของเมืองบุรีรัมย์ ในฐานะที่เป็น “มหานครแห่งกีฬา”: ศึกษาการบริโภคสินค้ากีฬา ฐากร ขำขันมะลี	149
พิธีกรรมพืชนผี: ความทรงจำ ความหมายและตัวตนของ ‘ม้าขี่’ ในบริบทสังคมสมัยใหม่ ณัฐภัทร สุรินทร์วงศ์ และ นิศา บุณณวงศ์	169
การกำหนดบทบาทหญิงชาย ผ่านตำราเรียนระดับประถม ของประเทศพม่า ณัฐราพร พรหมประสิทธิ์	185

ปฏิบัติการทางชายแดนของ รัฐเวียดนามในยุคสมัยจารีต ช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 18 ดรรารัตน์ เมตตาริกานนท์	203
การประกอบสร้างอัตลักษณ์เชื้อชาติใน วรรณกรรม และประวัติศาสตร์อินเดียกระแสน้ำ ด้วยวาทกรรมความเป็นอารยัน ในอินเดียยุคอาณานิคม ตุลย์ จิรโชคโสภณ	217
JALAN RAYA POS: เรื่องเล่าของถนนสายประวัติศาสตร์ ทิวาพร จันทรแก้ว	239
นวนิยายเรื่อง มีเมฆบางเป็นบางวัน: ความทรงจำของสตรีฟิลิปปินส์กับการพินิจด้วยคติบูรพนิยม ธงชัย แซ่เจี๋ย	249
“จีน” ในมุมมองของเวียดนาม วิเคราะห์ผ่านหนังสือ ข้อเท็จจริงเกี่ยวกับ เวียดนาม-จีนช่วง 30 ปีที่ผ่านมา ธนันท์ บุนนวรรณา	271
แผ่นดินไทยได้ร่มพระบารมี: อนุสาวรีย์อันเนื่องมาแต่การต่อสู้กับคอมมิวนิสต์ในภาคเหนือตอนบน กับปฏิบัติการสร้างความทรงจำของรัฐไทย ธนาวิ โชติประดิษฐ์	289
เสียงเล็กๆ ของ “ผีบุญ” ศิลา วงศ์สิน ในหนังสือพิมพ์ สารเสรี พ.ศ. 2502: ประวัติศาสตร์อำพราง เบี้ยล่าง (อยาก) เล่าเรื่อง ธิกานต์ ศรีนารา	305
ประวัติศาสตร์ชุมชน ลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลา ในบริบททางด้านสังคม “มองราก รู้ตัวตน เพื่อชุมชนเข้มแข็ง” นันทยา ศรีวารินทร์	329
ประวัติศาสตร์จากเบื้องล่าง คือ ประวัติศาสตร์ของประชาชน: เรื่องเล่าจากฝ่ายซ้ายอังกฤษ เมื่อ ‘ประชาชน’ เข้าแทนที่ชนชั้น นันทวัฒน์ ฉัตรอุทัย	353
“อยู่บ้านเถิดลูก พ่อปลูกอโคกเพื่อเจ้า”: ชีวิตทางเศรษฐกิจกับสังคมพุทธในจินตนากรรมของชาวอโคก บัณฑิต ศิริรักษ์โสภณ	371
พิพธิภยันต์ท้องถิ่นกับการต่อรอง ภาพตัวแทนความเป็นจริงของชุมชน เบญจวรรณ นาราสัจจ์	391

D1-P3-R3-03

“แบบประวัติศาสตร์ที่แท้จริง”?

วิกฤตการณ์และการวางเค้าโครงประวัติศาสตร์ชาติแบบเส้นตรง
ในประวัติศาสตร์นิพนธ์ไทย ช่วงทศวรรษ 2490-2510

กฤษกร กอกเพือก*

นิสิตสหกิจศึกษา หน่วยวิจัยเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยนเรศวร

e-mail: Krijakorn@gmail.com

บทความนี้ปรับปรุงจากวิทยานิพนธ์ระดับปริญญาตรี เรื่อง “การเมืองในประวัติศาสตร์นิพนธ์ไทยของคณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทยระหว่าง พ.ศ.2495-2533” สาขาวิชาประวัติศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยนเรศวร พ.ศ. 2558

* กว่าการเขียนบทความชิ้นนี้จะสำเร็จลุล่วงนั้น ผู้เขียนได้รับความช่วยเหลือหลายประการจากมวลมหามิตรหลายท่าน จึงขอขอบคุณ
คุณสถาปนา เชิงจอหอ, คุณปรีชภัคดี ทิศาสสุข, คุณสิริฉัตร รักการ, คุณวรยุทธ พรประเสริฐ, อาจารย์ณัฐพงษ์ สกลเสียว,
คุณภัทรนิษฐ์ เกียรติอนันต์ และคุณนพปฎล กิจไพบูลย์ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ทวิศักดิ์ เพือกสม กับ
อาจารย์ชนิดา เพือกสม ที่ให้ความช่วยเหลือและคำแนะนำแก่ผู้เขียนมากมายตั้งแต่เริ่มต้นจนเขียนบทความเสร็จเรียบร้อย
อย่างไรก็ตาม ความบกพร่องใดที่ปรากฏอยู่ในบทความชิ้นนี้ผู้เขียนขอน้อมรับไว้แต่เพียงผู้เดียว

บทนำ

ในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ แม้ว่าบรรดารัฐเกิดใหม่ที่ได้รับเอกราชภายหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 ต่างก็ให้ความสำคัญต่อการเขียนประวัติศาสตร์ของชาติอย่างยิ่ง ไม่ว่าจะเป็น การที่ฟิลิปปินส์ตั้งคณะกรรมการประวัติศาสตร์แห่งชาติฟิลิปปินส์ขึ้นใน พ.ศ.2490 (สิริจักร รักการ 2559) อินโดนีเซียจัดงานสัมมนาประวัติศาสตร์แห่งชาติใน พ.ศ.2500 (นพปฎล กิจไพบูลทวี 2556, 10) รวมทั้งการที่ลาวได้ตั้งคณะกรรมการค้นคว้าและเขียนประวัติศาสตร์ลาวขึ้นใน พ.ศ.2526 ที่ล่วงเลยมาถึงสี่สิบปีของพุทธศตวรรษที่ 26 ก็เนื่องด้วยความยุ่งยากทางการเมืองบางประการ (กำพล จำปาพันธ์ 2558, 217-218) ในลักษณะเดียวกันรัฐไทยผู้ทะนงหนักหนาเรื่องไม่เคยตกเป็นอาณานิคมของใคร พร้อมทั้งมีประวัติศาสตร์อันยาวนานนับพันปี ก็ยังดำเนินการตั้งองค์กรทางประวัติศาสตร์ที่มีชื่อว่า “คณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทย” ขึ้นเมื่อ พ.ศ.2495 จึงเป็นสิ่งที่น่าขบคิดอย่างมากว่า สาเหตุของการจัดตั้งองค์กรดังกล่าวนี้ขึ้น ณ ช่วงเวลานั้นมาจากปัจจัยใด กอปรกับมีบทบาท หน้าที่และปฏิบัติการต่าง ๆ อย่างไรบ้าง โดยเฉพาะอย่างยิ่งในช่วงทศวรรษ 2490-2510 นั้น อันน่าจะช่วยขยายเส้นขอบฟ้าแห่งความรู้/ความเข้าใจที่มีต่อประวัติศาสตร์นิพนธ์ไทยได้มากยิ่งขึ้นกว่าเดิม เนื่องจากงานศึกษาที่ว่าด้วยประวัติศาสตร์นิพนธ์ไทยในปัจจุบันขึ้นสำคัญหลายชิ้นก็ไม่เคยนำเอาคณะกรรมการฯ ในฐานะองค์กรทางประวัติศาสตร์ที่ตั้งขึ้นอย่างเป็นทางการและมีการดำเนินงานยาวนานมากกว่าครึ่งศตวรรษเข้ามาร่วมพิจารณาแต่อย่างใด (ดูตัวอย่างเช่น Charnvit 1979; Winai 1983; Somkiat 1986; ธงชัย วินิจจะกุล 2543; แพทริก โจรี 2553; Thongchai 2011, 2014)

แต่กระนั้น งานศึกษาที่ว่าด้วยประวัติศาสตร์นิพนธ์ไทยชิ้นหนึ่งที่กล่าวถึงคณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทย คือ “200 ปีของการศึกษาประวัติศาสตร์ไทยและทางข้างหน้า” ของนิธิ เอียวศรีวงศ์ (2529) ในฐานะหน่วยงานที่รัฐไทยลงทุนเสริมสร้างให้เป็นสถาบันด้านการศึกษาศาสตร์ที่ขึ้นตรงกับสำนักนายกรัฐมนตรี อันเป็นส่วนหนึ่งของการเกิดช่วงจังหวะแห่งความคึกคักของการศึกษาประวัติศาสตร์ไทยช่วงที่ 3 โดยนิธิเสนอว่า การศึกษาประวัติศาสตร์ไทยในรอบ 200 ปีที่ผ่านมาเกิดความคึกคักขึ้นอยู่ 3 ช่วง กล่าวคือ ช่วงต้นรัตนโกสินทร์ครึ่งหนึ่ง ช่วงรัชกาลที่ 5 ถึงกรมพระยาดำรงราชานุภาพครึ่งหนึ่ง และช่วงประมาณ พ.ศ.2500-2525 อีกครั้งหนึ่ง ทั้งนี้ข้อควรสังเกตที่สำคัญ คือ ความคึกคักนั้นเกิดจากความสนใจของชนชั้นสูงของไทย โดยเฉพาะ อันเป็นตรรกะมาจากการมองว่า ประวัติศาสตร์นิพนธ์เป็นสมบัติของชนชั้นสูงอีกชั้นหนึ่ง และที่สำคัญการเสนอว่าช่วงเวลาทั้ง 3 คือ ประมาณ พ.ศ.2500 จนถึง 2525 เกิดจากการไหลบ่าเข้ามาของวัฒนธรรมอเมริกัน ผู้เชี่ยวชาญหรือผู้ชำนาญจากองค์กรช่วยเหลือต่างประเทศของอเมริกาต่างๆ ที่เข้ามาเดินกันขวักไขว่ไปมา จนทำให้ชนชั้นสูงไทยรู้สึกอึดอัดต่อ “เอกลักษณ์ไทย” ของตนอย่างมากว่า “เราคือใคร และเราควรเป็นอะไรในโลกข้างหน้า” (2529, 105-106, 115) จึงเป็นประเด็นชวนสงสัยว่า ข้อเสนอของนิธิต่อการเกิดความคึกคักของการศึกษาประวัติศาสตร์ไทยในช่วงที่ 3 ดังกล่าวจะมีลักษณะเป็นเช่นนั้นหรือไม่ และจะสัมพันธ์กันอย่างไรกับการแต่งตั้งของคณะกรรมการฯ ตั้งแต่ก่อนที่อเมริกันชนจะเพิ่มจำนวนและ “ออกเดินเฟ้นฟ่านไปทั่วทุกหัวระแหง” ของรัฐไทย ดังนั้น คณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทยจึงถูกเรียกตัวขึ้นมาเพื่อใช้สอบสวนข้อสงสัยดังกล่าว ซึ่งผลจากการสอบสวนคณะกรรมการฯ ที่ถูกเรียกขึ้นมาให้ปากคำต่อข้อสงสัยที่มีต่อนิธิ เอียวศรีวงศ์จะออกมาในรูปการณ์ใด จะสามารถ “สะกดตามไปโดยรอยเท้าและสายโลหิตอันหยดย้อย” ได้หรือไม่ ก็ขอให้ร่วมกันพิจารณาผลลัพธ์ด้วยกันดังต่อไปนี้

คณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทยคือใคร?

สำหรับวงวิชาการประวัติศาสตร์ไทยแล้ว ความรับรู้เข้าใจที่มีต่อบทบาทและหน้าที่ของคณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทยนั้นว่าน้อยยิ่ง ทั้งเมื่อพิจารณาในระยะเวลาการทำงานขององค์กรแล้วก็จะยังพบข้อชวนสงสัยอีกว่า ในฐานะองค์กรทางประวัติศาสตร์โดยตรงที่มีการจัดตั้งมายาวนานกว่า 50 ปี เหตุใดจึงยังไม่มีใครทำการศึกษาลึกซึ้งจริงจัง หากจะมีการเอ่ยถึงบ้างก็เป็นเนื้อหาเปลือกกระพี้ที่ทำหน้าที่เพียงแค่เสริมเพื่อเติมเต็มความสมบูรณ์ให้แก่แก่นเนื้อหาหลักเท่านั้น

กล่าวโดยสังเขป คณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทยได้รับการแต่งตั้งขึ้นอย่างเป็นทางการจากรัฐบาลจอมพล ป. พิบูลสงคราม เมื่อวันที่ 20 กุมภาพันธ์ พ.ศ.2495 เพื่อ “สอบสวนประวัติความเป็นมาของชาติไทย” (ประธานคณะกรรมการฯ 2519, 1) โดยมีบุคคลที่ได้รับการแต่งตั้งเป็นกรรมการชุดแรกทั้งสิ้น 10 คน ได้แก่ กรมหมื่นพิทยลาภพฤฒิยากร ม.จ.หญิงสืบพันธุ์พารเสนอ โสณกุล พระยาอนุমানราชชน พระยาโกษากรวิจิตร (บุญศรีประภาศิริ) พันโทหลวงรณสิทธิพิชัย (เจือ กาญจนินทุ) ม.ร.ว.สุนนชาติ สวัสดิกุล นายรอง ศยามานนท์ หลวงบริบาลบุรีภัณฑ์ (ป่วน อินทวงศ์) นายธนิต อยู่โพธิ์และนายตรี อมาตยกุล และเริ่มมีการประชุมคณะกรรมการฯ กันเป็นครั้งแรกในวันที่ 6 มีนาคม พ.ศ.2495 (สืบพันธุ์พารเสนอ โสณกุล 2501, [1]-[2]) หลังจากการประชุมกันอีกหลายครั้งหลายคราว คณะกรรมการฯ จึงได้มติในการวางโครงการเขียนประวัติศาสตร์ไทยอย่างย่อที่อยู่ในระยะเวลาการดำเนินงาน 5 ปี กล่าวคือ ตั้งแต่ พ.ศ.2495-2500 (ศธ.07001.9.10.2/1 [17-21]) อย่างไรก็ตามภายหลังจากการแต่งตั้งกรรมการชำระประวัติศาสตร์ขึ้นในครั้งแรกนี้แล้ว ก็มีบุคคลเข้ามารับตำแหน่งเป็นกรรมการเพิ่มขึ้นอีก แต่ก็ล้วนเป็นในภายหลัง พ.ศ.2500 ทั้งสิ้น ไม่ว่าจะเป็นนายประเสริฐ ณ นคร พลตรีดำเนิน เลชะกุล นายจร สุธพานิช ม.จ.สุภัทรดิศ ดิศกุล นางสาววิลาสวงศ์ นพรัตน์ นางวิมล พงศ์พิพัฒน์ และ ม.ร.ว.แสงโสม เกษมศรี เป็นต้น

ขณะที่ข้อเขียนหนึ่งของชาญวิทย์ เกษตรศิริที่อาจกล่าวได้ว่าเป็นบุคคลแรกๆ ที่เขียนข้อมูลไว้สั้นๆ ถึงคณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทยในเรื่อง ต้นกำเนิดว่ามีท่าทีจะโน้มเอียงไปในทางลัทธิเชื้อชาตินิยม เพราะเกิดขึ้นจากปฏิกิริยาที่มีต่อบทความของแคลเรนซ์ ดับเบิลยู. ฮอลล์ (Clarence W. Hall) ใน พ.ศ.2505 อันมีเนื้อหาพอสรุปได้ว่า ไทยเคยตกเป็นเมืองขึ้นของเขมรมาก่อน จนนำมาสู่การตั้งคณะกรรมการฯ ขึ้นใน พ.ศ.2506 (ชาญวิทย์ เกษตรศิริ 2519, 13-14) กระนั้นเองดูเหมือนชาญวิทย์จะสนใจไม่กล่าวถึงการแต่งตั้งคณะกรรมการฯ อย่างเป็นทางการใน พ.ศ.2495 เลย (ฉันทิชย์ กระแสสินธุ์ 2510, 129) ทั้งๆ ที่หลักฐานที่ชาญวิทย์ใช้อ้างอิงก็ระบุถึงเรื่องนี้ไว้อย่างชัดเจน จนท้ายที่สุดข้อมูลดังกล่าวของชาญวิทย์ ก็มีผลสืบเนื่องทำให้เกิดความเข้าใจอันคลาดเคลื่อนต่อต้นกำเนิดของคณะกรรมการฯ ตามไปด้วย

ในอีกแง่หนึ่ง การทำงานของคณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทยที่เริ่มตั้งแต่ พ.ศ.2495 เรื่อยมานั้น อาจถูกมองว่าเป็นช่วงแรกเริ่มที่ไม่เห็นผลงานอย่างเป็นชิ้นเป็นอัน แต่จากเอกสารที่หลงเหลือมาบ้างบางชิ้นก็พอจะทำให้รู้ว่า คณะกรรมการฯ ได้พยายามดำเนินงานให้สอดคล้องกับแผนการที่วางไว้ตั้งแต่ปีแรกของการเริ่มงานเช่นกัน เพราะรายงานการประชุมครั้งที่ 1/2498 ระบุเรื่องหนึ่งในระเบียบวาระการประชุมที่เสนอให้ที่ประชุมพิจารณาคือ งานเขียนประวัติศาสตร์สมัยกรุงศรีอยุธยาตอนต้น อันเป็นไปตามโครงการเขียนประวัติศาสตร์ใน พ.ศ.2497 ซึ่งกำหนดให้เป็นลำดับของการเขียนประวัติศาสตร์สมัยกรุงศรีอยุธยา การประชุมครั้งนี้มีขึ้นในวันที่ 28 มกราคม พ.ศ.2498 จึงเท่ากับเป็นเสมือนการรายงานความก้าวหน้าของงานที่ทำมาใน พ.ศ.2497 แม้ว่าจะงานเขียนดังกล่าวจะมีเพียง 26 หน้าก็ตาม (ศธ.07001.9.10.2/1 [12]) อย่างไรก็ตาม เมื่อระยะเวลาของโครงการเขียน

ประวัติศาสตร์ยุคดิลงใน พ.ศ.2500 งานเขียนประวัติศาสตร์ที่สำเร็จลุล่วงออกมาก็มีถึง 2 ยุคสมัยด้วยกัน ซึ่งจะกล่าวถึงต่อไปข้างหน้า กระนั้น ข้อมูลประการหนึ่งที่จำเป็นต้องเข้าใจก็คือ ฐานะการทำงานของคณะกรรมการฯ ซึ่งเป็นองค์กรที่ได้รับการจัดตั้งและขึ้นตรงต่อสำนักนายกรัฐมนตรี มิใช่หน่วยงานราชการปกติจึงทำให้ไม่มีโครงสร้างหน่วยงานที่ชัดเจน ชั้นแรกสุดงบประมาณที่ได้รับมาจากการสนับสนุนของจอมพล ป. พิบูลสงคราม นายกรัฐมนตรีในขณะนั้น ที่อนุมัติเงินตามโครงการเขียนประวัติศาสตร์ ระยะเวลา 5 ปี เป็นเงินปีละ 90,000 บาท รวมทั้งสิ้น 450,000 บาท (ศธ.07001.9.10.2/1 [22]) แต่ที่สำคัญก็คือ เมื่อต้องการทราบถึงหลักเกณฑ์อันแน่ชัดของการกำหนดคุณสมบัติในการคัดเลือกบุคคลผู้เข้ามารับตำแหน่งกรรมการชำระประวัติศาสตร์แล้ว ก็ไม่พบในเอกสารใดเลยที่สามารถใช้ค้นคว้าได้อย่างน้อยจนถึงทศวรรษ 2520 จึงยังคงเป็นเรื่องที่น่าขบคิดว่า อะไรคือมาตรการที่ใช้ในการคัดสรรคนทั้งในแรกเริ่มและเวลาต่อมา?

ด้วยเหตุที่ได้เป็นหน่วยงานราชการปกติธรรมดาในตัวเอง จึงทำให้สภาวะการดำรงอยู่ของคณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทยมีความพิเศษขึ้นตามไปด้วย เนื่องจากต้นกำเนิดในชั้นแรกเริ่มที่มาจากความเห็นชอบของรัฐบาลในสมัยจอมพล ป. พิบูลสงคราม จึงไม่น่าแปลกใจว่า เมื่อมีรัฐบาลใหม่เข้ามาบริหารประเทศก็จะมีประกาศแต่งตั้งคณะกรรมการฯ ให้กลับเข้าทำงานใหม่ตามมา จนกล่าวได้ว่า การทำงานของคณะกรรมการฯ นั้นแปรผันไปตามรัฐบาลหนึ่งๆ เช่น ภายหลังที่รัฐบาลของจอมพล ป. พิบูลสงครามถูกยึดอำนาจในวันที่ 16 กันยายน พ.ศ. 2500 รัฐบาลของนายพจน์ สารสินก็ได้แต่งตั้งคณะกรรมการฯ ขึ้นใหม่ในวันที่ 30 ตุลาคมปีเดียวกัน หรือการแต่งตั้งให้คณะกรรมการฯ ทำงานต่อในวันที่ 9 ธันวาคม พ.ศ.2506 ภายหลังที่จอมพลถนอม กิตติขจรขึ้นเป็นนายกรัฐมนตรีแทนจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ที่ถึงแก่อสัญกรรมไป หรือการแต่งตั้งคณะกรรมการฯ ให้ทำงานต่ออีกครั้งของนายสัญญา ธรรมศักดิ์ในวันที่ 12 พฤศจิกายน พ.ศ.2516 เมื่อในคราวเกิดการปฏิวัติประชาชนขับไล่จอมพลถนอมและพวกได้สำเร็จในวันที่ 14 ตุลาคม พ.ศ.2516 เป็นต้น (สิปปพันธ์พารเสนอ โสณกุล 2501, [8]; ประธานคณะกรรมการฯ 2519, 8, 12) รวมทั้งเมื่อพิจารณาเกี่ยวกับการจัดตั้งคณะกรรมการฯ อย่างเร่งด่วนในวันที่ 17 สิงหาคม พ.ศ.2506 ของจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ หลังจากเหตุการณ์ศาลโลกตัดสินให้ปราสาทเขาพระวิหารตกเป็นของกัมพูชาที่ยังคงความปวดร้าวแก่หัวใจชาตินิยมไทยอยู่ไม่ทันสร้าง ก็มีบทความเรื่อง “Angkor-Lost City of the Jungle” หรือ “นครวัด-นครโบราณในดงดิบ” โดยนายแคลเรนซ์ ดับเบิลยู. ฮอลล์ (Clarence W. Hall) พิมพ์ออกมาในนิตยสาร *The Reader's Digest* ฉบับเดือนธันวาคม พ.ศ.2505 ที่กล่าวถึงนครวัด นครโบราณของอาณาจักรเขมร พร้อมเสนอข้อสันนิษฐานเกี่ยวกับการล่มสลายและอ่อนแอของเขมรว่าเป็นเพราะความฟุ่มเฟือยในการใช้ชีวิตอยู่อย่างหรูหรา จนทำให้ “ชาวไทยซึ่งเคยเป็นทาสของเขมรมาก่อน” ยกกองทัพบาปไล่ระดมนครวัดและนครหลวง ใน พ.ศ.1974 แถบยังชี้ชัดว่าไทยเคยเป็นเมืองขึ้นของเขมร จอมพลสฤษดิ์จึงมีคำบัญชา “ด่วน” ถึงนายฉันทิชย์ กระแสสินธุ์ว่า “ให้นักประวัติศาสตร์ไทยเขียนคัดค้านความจริงในเรื่องนี้โดยตั้งเป็นกรรมการด่วน หรือจะควรอย่างไร” โดยทันที ในวันที่ 26 ธันวาคมปีเดียวกันนั่นเอง (ฉันทิชย์ กระแสสินธุ์ 2510, 123-125)

ด้วยเหตุที่ไม่น่าจะมีใครปฏิเสธว่า “ประวัติศาสตร์” เป็นความรู้หนึ่งที่มีความสำคัญอันยิ่งยวด โดยเฉพาะต่อรัฐประชาชาติที่ต้องอาศัยความช่วยเหลือจากประวัติศาสตร์เพื่อพิสูจน์ความจริงแท้และแก่นแท้ของตน เพราะถ้าขาด “ประวัติศาสตร์” ไป รัฐประชาชาติก็คงกลายเป็นเพียงผู้ดีใหม่ไร้หัวนอนปลายตีนไม่มีใครนับถือ (สมเกียรติ วันทะนะ 2530, 73-74) คณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทยในฐานะองค์กรที่รัฐไทยอนุมัติแต่งตั้งและให้การสนับสนุนตลอดมานับตั้งแต่แรกเริ่มจนกระทั่งถึงทศวรรษ 2510 ก็ได้แสดงให้เห็นชัดถึงความเป็นการเมืองที่ทรงพลวัตอย่างสูงต่อองค์กรทางประวัติศาสตร์นี้ ทั้งนี้ ข้อมูลที่ช่วยสนับสนุนความเป็น “การเมือง” ของคณะ

กรรมการฯ ที่ยากจะแยกออกจากรัฐไทยก็คือ การแต่งตั้งคณะกรรมการสืบค้นประวัติศาสตร์ไทยเกี่ยวกับจีนในเอกสารภาษาจีนขึ้นในวันที่ 23 มิถุนายน พ.ศ.2515 เพื่อสืบค้นตรวจสอบเรื่องราวความสัมพันธ์ทางประวัติศาสตร์ของไทยและจีนให้มากขึ้นว่ามีความถูกต้องตรงตามข้อเท็จจริงเพียงใดอันดูเหมือนจะสอดคล้องกับสถานการณ์ทางการเมืองที่รัฐไทยเริ่มจำเป็นต้องกลับมามีความสัมพันธ์ระหว่างประเทศกับจีนมากขึ้น หลังจากที่ได้ตัดขาดความสัมพันธ์กันไปนานเพราะอุดมการณ์ทางการเมืองไม่ตรงกัน (ประธานคณะกรรมการฯ 2519, 11; วริศรา 2556, 194-195) ก็ยิ่งสะท้อนให้เห็นถึงความสำคัญในฐานะองค์กรผู้ทำหน้าที่เขียนประวัติศาสตร์ของรัฐไทย รวมทั้งตรวจสอบค้นคว้าความจริงให้ตรงกับข้อเท็จจริงในทางประวัติศาสตร์ดังที่ควรจะเป็น(?) และสร้างสำนึกทางประวัติศาสตร์ที่รัฐไทยเห็นชอบว่าควรเป็นอย่างไร(?)

กระนั้น แม้ว่าหน้าที่สำคัญของคณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทย คือ การเขียนประวัติศาสตร์ขึ้นตามความต้องการของรัฐไทยดังที่ได้รับมอบหมายมา แต่ทว่าในขณะเดียวกัน คณะกรรมการฯ ก็มีความคาดหวังและจุดมุ่งหมายต่อการศึกษาค้นคว้าเรื่องราวในอดีตของตนเองด้วยเช่นกัน อันจะนำมาสู่การหาหนทางเขียนประวัติศาสตร์ไทยที่ไม่ให้มีลักษณะที่เหมือนกับการเขียน “พงศาวดารไทยซึ่งเขียนไว้แต่เดิมนั้น” แม้ผู้เขียนจะได้พยายามเขียนด้วยความอุตสาหะเป็นอย่างดี และได้มีการชำระกันใหม่หลายครั้งหลายคราก็ตาม แต่พงศาวดารเหล่านั้น ก็เขียนไปในทำนองพระราชประวัติของพระมหากษัตริย์เป็นส่วนใหญ่” (สิปพันพารเสนอ โสณกุล 2501, [1]) โดยส่วนหนึ่งของความคาดหวังและจุดมุ่งหมายดังกล่าวอาจจะเป็นผลมาจากการมีนักประวัติศาสตร์อาชีพอย่าง นายรอง ศยามานนท์ ผู้จบการศึกษาศิลปศาสตรบัณฑิต เกียรตินิยมอันดับสอง (B.A. Hons) ด้านประวัติศาสตร์จากสำนักพิมพ์มอโรค มหาวิทยาลัยเคมบริดจ์ (วรพิน ชัยรัชนิกร 2524, 76; สุทธชัย ยัมประเสริฐ 2555, 215) ที่มีแนวคิดและวิธีการทางประวัติศาสตร์แบบสาขาวิชาเข้ามานั่งเป็นกรรมการชำระประวัติศาสตร์อยู่ด้วย ทำให้ยังคงเป็นประเด็นที่น่าสนใจศึกษาต่อไปถึงการก่อรูปของการเป็นสาขาวิชาประวัติศาสตร์ของวงวิชาการไทย เช่นเดียวกับกรณีที่ ทิเพช จักรพรดิ (Dipesh Chakrabarty) ได้ศึกษาถึงกรณีการเกิดประวัติศาสตร์แบบสาขาวิชาขึ้นในอินเดียที่พัฒนามาตั้งแต่ช่วงต้นศตวรรษที่ 20 โดยมีนักประวัติศาสตร์อินเดียคนสำคัญนามว่า เซอร์ จตุรนาถ สาร์การ (Sir Jadunath Sarkar) เป็นผู้ริเริ่มและวางรากฐาน (Dipesh 2016, 51-56)

ด้วยเหตุนี้ ทำให้พบว่างานศึกษาจำนวนหนึ่งที่เกี่ยวข้องกับคณะกรรมการฯ มีข้อจำกัดอย่างชัดเจน โดยเฉพาะในเรื่องการมุ่งพิจารณาถึงความเป็นการเมืองที่มีอยู่สูงและการทำหน้าที่เขียนประวัติศาสตร์ให้รัฐไทยบ้างเป็นครั้งคราว เช่น กรณีการหาทางตอบโต้ตอบทความเรื่อง “นครวัด-นครโบราณในดงดิบ” ของนายแคลเรนซ์ ดับเบิลยู. ฮอลลีใน พ.ศ.2505 จึงทำให้คำอธิบายที่มีอยู่เป็นการนำเสนอบทบาทของคณะกรรมการฯ ที่เกี่ยวเนื่องในทางการเมืองและการผลิตซ้ำประวัติศาสตร์เพื่อตอบสนองต่อความต้องการของรัฐไทยเพียงมิติเดียวเท่านั้น (ยุพา ชุมจันทร์ 2530, 124-9; วริศรา ตั้งคำวานิช 2556, 193-200)

ประวัติศาสตร์ของคณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทย

ด้วยความคาดหวังและจุดมุ่งหมายของการเขียนประวัติศาสตร์ไทยว่าจะให้มีลักษณะแตกต่างออกไปจากการเขียนพงศาวดาร ทำให้คณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทยร่วมมือกันวางโครงการเขียนประวัติศาสตร์ไทยขึ้นและผลที่ออกมาก็คือ “เค้าโครงประวัติศาสตร์ไทย ฉบับ พ.ศ.2495” ที่เปรียบเป็นหมุดหมายสำคัญต่อการแบ่งยุคสมัยของประวัติศาสตร์ไทยให้มีทั้งสิ้น 5 สมัยได้แก่ สมัยก่อนไทยเข้ามาในแหลมอินโดจีน สมัยไทยเข้ามาในแหลมอินโดจีน สมัยกรุงศรีอยุธยา สมัยจลาจลและกรุงธนบุรี และสมัยกรุงรัตนโกสินทร์ตอนแรก พร้อมทั้งยังถูกทำขึ้นเพื่อใช้เป็นกรอบกำหนดการทำงานรวมระยะเวลา 5 ปี โดยคณะกรรมการฯ ได้ร่วมกันตกลงแบ่งหน้าที่และวาง

ขั้นตอนการเขียนประวัติศาสตร์ตามเค้าโครงที่วางไว้ออกเป็นสองขั้นตอน กล่าวคือ “ในขั้นต้นนี้จะทำประวัติศาสตร์อย่างง่ายสำหรับให้นักเรียนอ่านก่อน คือจะเขียนอย่างธรรมดา ไม่ให้มีเรื่องราวละเอียดพิสดารมากนัก” เพราะ “การจัดทำโดยละเอียดพิสดารนั้น จะต้องใช้เวลาจัดทำยาวนาน” ส่วนขั้นต่อมาจะเริ่มขึ้นก็ต่อ “เมื่อจัดทำประวัติศาสตร์อย่างง่ายนี้เสร็จเรียบร้อยแล้ว จึงจะลงมือทำประวัติศาสตร์อย่างละเอียดพิสดาร หรือที่เรียกว่าประวัติศาสตร์เชิงซ้อน (Complex History) ต่อไป” (สิบลัพพารเสนอ โสณกุล 2501, [7]; ศธ.0701.9.10.2/1 [17])

ดังนั้น เมื่อพิจารณาบนฐานความเข้าใจต่อสถานะของคณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทยว่าเป็นองค์คณะผู้เขียนประวัติศาสตร์ของประเทศไทยแล้ว ก็พบว่า “เค้าโครงประวัติศาสตร์ไทย” และขั้นตอนการเขียนประวัติศาสตร์ดังกล่าว เป็นปฏิบัติการที่แสดงนัยยะของความพยายามอันต้องการจะสร้างบรรทัดฐานหรือแบบแผนในการเขียนประวัติศาสตร์ให้แก่อำนาจไทย ดังนั้น จึงไม่น่าแปลกใจนักที่จะเห็นว่า การเขียนประวัติศาสตร์ก่อนหน้านี้ที่บรรทัดฐานหรือแบบแผนใดยังมิถูกสร้างขึ้นให้ยึดถืออย่างเป็นทางการจะมีความแตกต่างกัน โดยเฉพาะการแบ่งยุคสมัยทางประวัติศาสตร์ ดังตัวอย่างจากงานเขียนของนักประวัติศาสตร์นามกระเดื่องหลายคน เช่น แสดงบรรยายพงศาวดารสยาม ของกรมพระยาดำรงราชานุภาพซึ่งเขียนใน พ.ศ.2467 ยึดหลักการแบ่งยุคตามลำดับราชธานีที่เริ่มต้นด้วยกรุงสุโขทัยต่อกับกรุงศรีอยุธยา แต่ *หลักไทย* ของขุนวิจิตรมาตราซึ่งเขียนใน พ.ศ.2471 และ *เรื่องของชาติไทย* ของพระยาอนุมานราชธนซึ่งเขียนใน พ.ศ.2483 นั้นกลับลากให้ประวัติศาสตร์ของชาติไทยย้อนไปเริ่มต้น ณ ใจกลางแผ่นดินจีน ในอาณาจักรไทยมุง อาณาจักรไทยอ้ายลาวหรืออาณาจักรน่านเจ้า ก่อนจะอพยพโยกย้ายลงมายังแหลมอินโดจีน การสร้างบรรทัดฐานหรือแบบแผนของคณะกรรมการฯ จึงทำให้เกิดความแน่นอนและความต่อเนื่องของเวลาจนกลายเป็นประวัติศาสตร์แบบเส้นตรงสายเดียวขึ้นมาในประวัติศาสตร์ไทย จนเป็นที่ยอมรับอย่างสูงและแพร่หลายไปในหมู่นักวิชาการและนักประวัติศาสตร์สมัครเล่นในเวลาต่อมา (กาญจณี ละอองศรี 2532, 208-219)

อย่างไรก็ตาม ลักษณะสำคัญอีกประการหนึ่งในการเขียนประวัติศาสตร์ของคณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทย คือ การพยายามสร้าง “ประวัติศาสตร์ที่แท้จริง” ฉบับหนึ่ง อันไม่เหมือนกับการเขียนประวัติศาสตร์แบบเดิมที่ “ผู้เขียนไม่ใคร่จะสนใจกล่าวถึง” โดยเฉพาะ “เหตุผลในทางการเมือง การเศรษฐกิจและการสังคม ตลอดจนเรื่องราวที่เกี่ยวกับวรรณกรรมหรือศิลปกรรมนั้นมีน้อย” (สิบลัพพารเสนอ โสณกุล 2501, [1]) จึงทำให้ “เค้าโครงประวัติศาสตร์ไทย ฉบับ พ.ศ.2495” มีการแบ่งหัวข้อย่อยที่สัมพันธ์กับประเด็นการเมือง เศรษฐกิจและสังคมอย่างชัดเจน ตัวอย่างเช่น สมัยกรุงศรีอยุธยาช่วงแผ่นดินสมเด็จพระรามาธิบดีที่ 1 ถึงสิ้นแผ่นดินสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถ ได้มีการแบ่งการเขียนออกเป็น 5 บทได้แก่ บทที่ 1 การสืบราชสมบัติ-กฎหมายเหี้ยมโหด, บทที่ 2 การปกครอง-ในแผ่นดินสมเด็จพระรามาธิบดีที่ 1 และแผ่นดินสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถ-เหตุที่เปลี่ยนแปลงในส่วนกลางและส่วนภูมิภาค-กฎหมาย, บทที่ 3 สังคมและเศรษฐกิจ-ความเป็นอยู่ของคนไทย-ขนบธรรมเนียมประเพณี-อาชีพ การกสิกรรม การหัตถกรรม และพาณิชย์กรรม รวมการแต่งสำเภาไปค้าขายกับต่างประเทศ, บทที่ 4 ศิลปวิทยา-ภาษาและวรรณคดี-ความรู้เรื่องของพระพุทธศาสนา และบทที่ 5 ความสัมพันธ์กับต่างประเทศ-เขมร-ลานนาไทย-จีน (ศธ.0701.9.10.2/1 [18])

ทั้งนี้ ผลผลิตสำคัญที่ถูกรังสรรค์ขึ้นภายใต้ลักษณะดังกล่าวในการเขียนประวัติศาสตร์ของคณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทยก็ทยอยออกมาทั้งช่วงก่อนและหลังการแต่งตั้งคณะกรรมการฯ ขึ้นอีกครั้งใน พ.ศ. 2506 สมัยจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ ไม่ว่าจะเป็น *ประวัติศาสตร์ไทยสมัยกรุงรัตนโกสินทร์ยุคแรก* ฉบับ พ.ศ.2501 ของ ม.จ.สิบลัพพารเสนอ โสณกุล และ *ประวัติศาสตร์ไทยสมัยกรุงศรีอยุธยาตอนต้น* ฉบับ พ.ศ. 2502 ของนายรอง

ศยามานนท์, ม.ร.ว.สุขุมชาติ สวัสดิ์กุลกับ ม.ร.ว.แสงโสม เกษมศรี แต่เนื่องจากงานทั้งสองชิ้นเป็นฉบับร่างทำให้มีเนื้อหาเพียงแค่ 41 หน้าและ 78 หน้าตามลำดับ กระนั้น ผลงานประวัติศาสตร์ชิ้นสำคัญสองชิ้นของคณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทยที่ได้รับการตีพิมพ์เผยแพร่ออกมาในช่วงทศวรรษ 2510 ก็ออกเงยขึ้นมาจากการนำบทความที่พิมพ์ลงเป็นตอนๆ ใน *แถลงงานประวัติศาสตร์เอกสารโบราณคดี* มาปรับปรุงโดยเพิ่มเติมข้อมูล ข้อถกเถียงและข้อเสนอใหม่ที่เกิดขึ้นในช่วงก่อนการตีพิมพ์หนังสือเข้าไป แล้วจึงรวมเล่มเข้าเป็นหนังสือคือ *ประวัติศาสตร์ไทยสมัยกรุงศรีอยุธยา แผ่นดินสมเด็จพระรามาธิบดีที่ 1 ถึงแผ่นดินสมเด็จพระนเรศวร* ของนายรองศยามานนท์ นางสาววิลาสวงศ์ นพรัตน์และพลตรีดำเนิน เลเชะกุลกับ *ประวัติศาสตร์ไทยสมัยรัตนโกสินทร์ รัชกาลที่ 1 ถึงรัชกาลที่ 3* ของ ม.ร.ว.แสงโสม เกษมศรีและนางวิมล พงศ์พิพัฒน์ ซึ่งทั้งสองเล่มตีพิมพ์ออกมาพร้อมกันใน พ.ศ.2515 ทั้งนี้เนื้อหาภายในของหนังสือทั้งสองเล่มก็เป็นไปตามเค้าโครงประวัติศาสตร์ที่วางกันไว้ตั้งแต่ยุคแรก โดยใน *ประวัติศาสตร์ไทยสมัยกรุงศรีอยุธยา* มีทั้งหมด 8 บท เริ่มตั้งแต่การตั้งกรุงศรีอยุธยาและการสืบราชสมบัติ, การปกครอง, สังคมและเศรษฐกิจ, ศิลปวิทยา ภาษาและวรรณคดี ความรุ่งเรืองของพระพุทธศาสนา, ความสัมพันธ์ระหว่างประเทศ, ไทยรบพม่า, สมเด็จพระนเรศวรทรงกู้อิสรภาพและการแผ่อำนาจอเขตของสมเด็จพระนเรศวร ส่วนใน *ประวัติศาสตร์ไทยสมัยรัตนโกสินทร์* ก็มีลักษณะการแบ่งบทคล้ายกับเล่มก่อนหน้าโดยมีทั้งหมด 9 บท เริ่มตั้งแต่แรกตั้งกรุงรัตนโกสินทร์, สงครามกับพม่า-ความเป็นไปในประเทศพม่า, ความสัมพันธ์กับญวนและเขมร, การขยายพระราชอาณาเขต, การปกครอง เศรษฐกิจและสังคม, การทะนุบำรุง ประเทศ, ศิลปและวรรณคดี, การทะนุบำรุงพระพุทธศาสนาและสัมพันธ์ภาพกับต่างประเทศ กล่าวให้ถึงที่สุดแล้ว หนังสือสองเล่มนี้เป็นผลผลิตที่ผลิตออกมามีผลต่อจากฉบับร่างทั้งสองฉบับที่คณะกรรมการฯ ทำค้างไว้ในช่วงต้นทศวรรษ 2500 ก่อนที่จะมีผลงานหลายชิ้นตามออกมาอีกภายหลังจากนั้น

นอกจากนี้ ผลงานชิ้นใหญ่ที่สุดที่คณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทยร่วมกันผลิตออกมาคือ การจัดทำวารสาร *แถลงงานประวัติศาสตร์เอกสารโบราณคดี* อันมีที่มาจากแรงสะท้อนในกรณีบทความ “นครวัด-นครโบราณในดงดิบ” ของนายแคลเรนซ์ ดับเบิลยู. ฮอลล์ เมื่อ พ.ศ.2505 จนทำให้คณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทยได้รับการฟื้นฟูขึ้นมาอีกครั้ง หลังจากคล้ายว่าจะหมดบทบาทภายหลังการหมดอำนาจของจอมพล ป. พิบูลสงคราม เมื่อ พ.ศ.2500 เพื่อทำหน้าที่คัดค้านข้อเขียนดังกล่าว โดยเฉพาะในเรื่องที่ไทยถูกกล่าวหาว่าเคยเป็นทาสเขมร โดยมีนายฉันทิชย์ กระแสสินธุ์เป็นผู้ได้รับมอบหมายหน้าที่ให้ดำเนินการเขียนข้อความคัดค้านกลับไปยังนิตยสาร *The Reader's Digest* ซึ่งเขียนส่งไปในชื่อ “ไทยไม่เคยเป็นเมืองขึ้นของเขมร” และแม้ว่าสุดท้ายข้อความดังกล่าวจะมีได้รับการตีพิมพ์ แต่ข้อเขียนคัดค้านนี้ได้กลายเป็นเสมือนต้นร่างของการเขียนถึงความสัมพันธ์ระหว่างไทยกับเขมรของคณะกรรมการฯ ในเวลาต่อมา (ฉันทิชย์ กระแสสินธุ์ 2510, 130-131) โดยวารสาร *แถลงงานประวัติศาสตร์เอกสารโบราณคดี* ซึ่งเริ่มพิมพ์ใน พ.ศ.2510 เป็นฉบับแรก จากนั้นก็พิมพ์เรื่อยมาจนกระทั่งใน พ.ศ.2533 จึงหยุดดำเนินการไป

วารสาร *แถลงงานประวัติศาสตร์เอกสารโบราณคดี* ส่วนหนึ่งถูกใช้เป็นพื้นที่ในการตีพิมพ์บทความเป็นตอนๆ ของคณะกรรมการฯ โดยแต่ละคนที่รับผิดชอบเขียนประวัติศาสตร์ตามแต่ละยุคสมัยจากการจัดแบ่งตามเค้าโครงซึ่งถือเป็นส่วนหลักส่วนหนึ่งในวารสารฉบับนี้ ทว่าความเปลี่ยนแปลงบางอย่างที่พบในวารสารก็คือ ได้มีการปรับเค้าโครงประวัติศาสตร์ไทย คือไม่มีการเขียนถึงสมัยก่อนไทยเข้ามาในแหลมอินโดจีน อันมีถิ่นอาศัยอยู่ที่แม่น้ำเหลือง เมืองเชียงคู้และเมืองเชียงแสน โดยยุคสมัยดังกล่าวถูกแทนที่ด้วยเรื่อง “สภาพการณ์ภาคเอเชียอาคเนย์ก่อน พ.ศ.1800” อันมี ม.จ.สุภัทรดิศ ดิศกุล เป็นผู้รับผิดชอบ ทั้งนี้เนื้อหาของเรื่องดังกล่าวก็จะกล่าวถึงอาณาจักรโบราณต่างๆ เช่น ฟูนัน จัมปา ทวารวดี ศรีเกษตรและขอม และในตอนจบของการเขียนประวัติศาสตร์อาณาจักร

ขอมก็จบลงด้วยการชี้แจงให้เห็นว่าไทยไม่เคยเป็นทาสเขมรมาก่อน ทั้งเขมรยังถูกกรุงศรีอยุธยาปกครองทัพบก ทำลายล้างอยู่หลายครั้งจนอาณาจักรขอมที่มีอายุนับพันปีต้องล่มสลายลงใน พ.ศ. 1974 (สุภัทรดิศ ดิศกุล 2514, 12-13) จะนี้เอง หากจะนับว่างานเขียนของ ม.จ.สุภัทรดิศเป็นต้นกำเนิดของสิ่งที่ออกเอยออกมาจากข้อเขียนคัดค้านนาย แคลเรนซ์ ดับเบิลยู. ฮอลล์ของนายฉันทิขย์ กระแสสินธุ์เมื่อครั้งกระโน้นก็น่าจะเป็นการผิดฝาผิดตัวไปแต่อย่างใด

แต่เมื่อย้อนกลับไปดูเนื้อหาของงานเขียนอื่นๆ ในวารสาร แดงงานประวัติศาสตร์ เอกสารโบราณคดี แล้วจะพบว่ายังมีงานอีกสองส่วนที่ได้รับการพิมพ์ลงในวารสารที่ออกมาทุกๆ ฉบับได้แก่ ส่วนของเอกสารประวัติศาสตร์และส่วนของโบราณคดี กล่าวคือ ในส่วนของเอกสารประวัติศาสตร์จะเป็นการนำเอาเอกสารชั้นต้นต่างๆ อันมีหลากหลายประเภททั้งที่เป็นเรื่องในประเทศไทยโดยตรงหรือมีเกี่ยวข้องข้องเท่าที่สามารถจะค้นหา มาตีพิมพ์ได้ ตัวอย่างเช่น จารึกวัดป่าโมกข์ จารึกวันตระพังช้างเผือก เอกสารฮอลันดา เอกสารเมืองกลาง คัทธนา กุมมาน คำให้การขุนหลวงวัดประดู่ทรงธรรม-เอกสารจากหอหลวง ตำนานพื้นเมืองเชียงใหม่ ตำนานเชียงแสน (ตำนานสิงหนวัติ) ตำนานพระชินราชแห่งเมืองหริภุญชัย เอกสารที่เก็บอยู่ใต้ถุนสถานทูตไทยในปารีส เป็นต้น สำหรับส่วนของโบราณคดีนั้นนับว่ามีน้อยที่สุดและเป็นการนำข้อเขียนทางโบราณคดีกับรายงานการสำรวจทางโบราณคดีในสถานที่ต่างๆ ของประเทศมาตีพิมพ์ ตัวอย่างเช่น “บันทึกเรื่องเมืองอุทอง” “ทวารวดีอยู่ที่ไหน” “สำรวจเมืองโบราณในอาณาจักรสุโขทัย” “รายงานการสำรวจเส้นทางคมนาคมค้าขายและที่ตั้งเมืองโบราณสมัยสุโขทัย” เป็นต้น นอกจากนี้ยังมีข้อเขียนที่จะตีพิมพ์เป็นกรณีพิเศษ คือ ข้อเขียนของประธานคณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ที่ส่วนใหญ่ออกมาในทำนองของการเสนอแนวคิดแก่ผู้อ่านและไม่เน้นการเขียนที่จะต้องมีหลักฐานชัดเจนอันสามารถอ้างอิงได้ เช่น “พระมหากษัตริย์ในประเทศไทย” ของพระยาศรีวิสารวาจา “หนูเอ๋ย จงจำคำครูว่า” และ “รัตนบุรุษไทยสมัยก่อน” ของนายสุกิจ นิมมานเหมินท์ เป็นต้น

จากการพรรณนาภาพรวมของผลงานในการเขียนประวัติศาสตร์และกิจกรรมต่างๆ ของคณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทยในช่วงทศวรรษ 2490 ถึง 2510 จะเห็นได้ว่า คณะกรรมการฯ มีแนวคิดและวิธีการทางประวัติศาสตร์อันเป็นลักษณะจำเพาะของตนเองที่ใช้เป็นพื้นฐานสำหรับการศึกษาประวัติศาสตร์ไทยอยู่เช่นกัน แต่กระนั้น นักประวัติศาสตร์คนสำคัญของไทยกลับมองแนวทางการศึกษาประวัติศาสตร์ของกลุ่มนักประวัติศาสตร์ไทยที่ส่วนใหญ่แล้วดำรงตำแหน่งกรรมการชำระประวัติศาสตร์ว่ามีลักษณะเป็น “แนวการศึกษาประวัติศาสตร์แบบสมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ” เหตุเพราะการใช้ข้อมูลในฐานะเป็นความจริงอันเที่ยงแท้อย่างไม่วิพากษ์วิจารณ์ การศึกษาที่เน้นตัวบุคคลสำคัญผู้มีการกระทำอันส่งผลทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในปรากฏการณ์ทางประวัติศาสตร์ รวมถึงในแง่สาระที่ไม่ค่อยให้ความสนใจกับความเคลื่อนไหวทางเศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรมนัก (นิธิ เอียวศรีวงศ์ 2512, 24-25) ซึ่งลักษณะการศึกษาประวัติศาสตร์เช่นนี้ของกรมพระยาดำรงราชานุภาพ ผู้เป็นหัวหน้าสำคัญที่ลงแรงสถาปนา “ประวัติศาสตร์สมัยใหม่” ของรัฐสยามขึ้นนั้น เกิดขึ้นในห้วงขณะที่รัฐสยามต้องประสบกับปัญหาการล่าอาณานิคมของตะวันตก จึงทำให้เกิดองค์ประกอบสำคัญสองประการ คือ ความเก่าแก่มีอารยธรรมและการต่อสู้เพื่อการมีอิสรภาพของรัฐสยาม โดยองค์ประธานหรือผู้กระทำการทางประวัติศาสตร์ย่อมหนีไม่พ้นบรรดาเหล่าบุรพชนที่ล่วงลับ ผู้ถูกนำมาสวมใส่ความหมายจนเกิดสถานะความเป็นวีรบุรุษแห่งการต่อสู้กับอริราชศัตรูเพื่อคงไว้เพื่ออิสรภาพของรัฐสยาม (Thongchai 2014, 265-6; 2011, 31-32) อันไม่น่าจะเป็นคำอธิบายที่ช่วยสร้างความเข้าใจต่อแนวทางการศึกษาประวัติศาสตร์ของคณะกรรมการฯ ได้อย่างลึกซึ้งนัก เพราะอย่างน้อยแนวคิดและข้อเสนอที่มีต่อการศึกษาประวัติศาสตร์ไทยของพระยาอนุমানราช ณ ในฐานประธานคณะกรรมการฯ เมื่อ พ.ศ. 2500 ก็ยังเห็นว่า “วิชาประวัติศาสตร์ในสมัยปัจจุบันขยายตัวออกไป

กว้างขวาง ไม่เฉพาะแต่จะบรรยายเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นเท่านั้น ยังจะต้องศึกษาไปถึงความเป็นไปของสังคม เศรษฐกิจ สถาบันสังคม ความคิดเห็น และอื่นๆ ซึ่งรวมเรียกว่าวัฒนธรรมของประเทศชาตินั้นไปด้วยในตัว” (สิป พันพารเสนอ โสณกุล 2501, [ก]) อันมีความแตกต่างจากแนวคิดทางประวัติศาสตร์ของกรมพระยาดำรงราชานุภาพที่เชื่อว่า “ประวัติศาสตร์เป็นวิชาว่าด้วยตัวอย่าง Science of Example” และมีหลักการที่ใช้ศึกษาอยู่ 3 ส่วน คือ “ส่วนที่ ๑ เกิดเหตุการณ์อย่างไร ส่วนที่ ๒ ทำไมจึงเกิดเหตุการณ์อย่างนั้น ส่วนที่ ๓ เหตุการณ์ที่เกิดขึ้นนั้น ให้ผลอย่างไร” (นิรศรานวัตติวงศ์ 2499, 675) อย่างเห็นได้ชัด จนอาจถือได้ว่าเป็นพัฒนาการอีกขั้นของการเขียนประวัติศาสตร์ไทยที่มีการเปลี่ยนแปลงอยู่เสมอ แต่ท้ายที่สุดแล้ว ปัญหาสำคัญที่ชวนสงสัยอย่างยิ่งต่อมา คือ แล้วสาเหตุใดเป็นปัจจัยส่งผลให้เกิดการผลิตคำอธิบายทางประวัติศาสตร์ไทยขึ้นอีกชุดหนึ่งในช่วงทศวรรษ 2490 ทั้งที่รัฐไทยในขณะนั้นก็มีงานเขียนและคำอธิบายทางประวัติศาสตร์ส่องแสงแห่งความยิ่งใหญ่และเก่าแก่ของชาติไทยอยู่ก่อนแล้ว

การประยุกต์และการตีความกับวิกฤตการณ์ของการเขียนประวัติศาสตร์ไทย

หากกล่าวให้ถึงที่สุดแล้ว การแสวงหาเหตุปัจจัยที่ส่งผลต่อการกำเนิดของคณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทย อันนำมาสู่ความพยายามผลิต “ประวัติศาสตร์ไทย” ขึ้นในเวลาต่อมานั้นอาจถือได้ว่าไม่เคยมีการศึกษาก่อนอย่างจริงจัง โดยก่อนหน้านี้มักเป็นเพียงการพิจารณาถึงบทบาทและหน้าที่ต่างๆ รวมถึงดอกผลทางประวัติศาสตร์ของคณะกรรมการฯ ตั้งแต่การแต่งตั้งอย่างเป็นทางการใน พ.ศ. 2495 ไปจนถึงประมาณทศวรรษ 2510 ว่ามีลักษณะการสัมพันธ์เชื่อมติดอยู่กับการเมืองของรัฐไทยเช่นไร ด้วยเหตุนี้ จึงจำเป็นอย่างยิ่งต่อการให้ความสำคัญแก่ความคิดเรื่อง “จิตวิญญาณแห่งยุคสมัย” (Zeitgeist) หรือ “ความรู้สึกนึกคิดแห่งยุคสมัย” (mente) (อาร์โนลด์ 2549, 145; Berlin 2000, 95-96) กล่าวอีกนัยหนึ่ง คือ การทำความเข้าใจถึงบริบทของการเมืองไทยในต้นช่วงทศวรรษ 2490 อันกำลังเคลื่อนคล้อยไปสู่จุดเริ่มต้นใหม่ของการต่อสู้ระหว่างอุดมการณ์ทางการเมืองสองค่าย ได้แก่ เสรีนิยมประชาธิปไตยกับสังคมนิยมประชาธิปไตยในยุคสมัยที่มีชื่อว่า สงครามเย็น

ย่อมเป็นที่รับรู้กันดีถึงบริบทการเมืองโลกว่า ภายหลังที่สงครามโลกครั้งที่ 2 ยุติลง สงครามครั้งใหม่ที่มีชื่อว่า สงครามเย็น อันมีหัวหน้าค่ายเป็นสองประเทศยักษ์ใหญ่จากสองทวีปคือ สหรัฐอเมริกาและสหภาพโซเวียต ก็ก่อตัวขึ้นตามลำดับ ในช่วงปฐมบทแห่งสงครามครั้งนี้ รัฐไทยยังมิได้พิจารณาตัวฝึกฝายได้อย่างชัดเจน เพราะอยู่ในภาวะของการต่อสู้แย่งชิงอำนาจทางการเมืองกันอย่างดุเดือดของ 3 กลุ่มการเมือง ไม่ว่าจะเป็นกลุ่มนิยมกษัตริย์ กลุ่มของจอมพล ป. พิบูลสงคราม และกลุ่มของนายปรีดี พนมยงค์ (ณัฐพล ใจจริง 2552) แต่รัฐไทยก็มีทิศทางโน้มเอียงไปยังฝั่งของสหรัฐอเมริกาอย่างเห็นได้ชัด เพราะนโยบายของสหรัฐฯ ที่ต้องการแสวงหาสันติภาพและความมั่นคงด้วยการผลักดันนโยบายเปิดประตูการค้าเพื่อกระตุ้นเศรษฐกิจที่กำลังเสื่อมโทรมให้ฟื้นคืนมา รัฐไทยจึงกลายเป็นแหล่งทรัพยากรสำคัญ เช่น ข้าว ดีบุกและยางพารา อันเป็นสิ่งที่สหรัฐฯ ต้องการ ซึ่งทำให้สหรัฐฯ มีนโยบายรับรองอำนาจอธิปไตยและความเป็นอิสระของรัฐไทยเพื่อยังผลเรื่องการค้าเสรีในไทย (ณัฐพล ใจจริง 2552, 20-22) ด้วยเหตุนี้ สหรัฐฯ จึงเป็นประเทศที่ให้การสนับสนุนรัฐไทยในหลายๆ ด้านเนื่องด้วยมีผลประโยชน์สอดคล้องต้องกันอยู่ ในทางตรงกันข้าม ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐไทยและสหภาพโซเวียตกลับดูเหมือนมีน้อยจะขึ้นมึนเท่าไร เพราะความกลัวลัทธิคอมมิวนิสต์ของราชสำนักสยามจึงมิได้ติดต่อกันมานับตั้งแต่ พ.ศ. 2460 ทำให้ประสบกับปัญหาการคัดค้านของสหภาพโซเวียตในการสมัครเข้าเป็นสมาชิกองค์การสหประชาชาติของรัฐไทย ภายหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 และทางเดียวที่จะสามารถแก้ไขปัญหาดังกล่าวได้ก็คือ การสถาปนาความสัมพันธ์

ทางการทูตและยกเลิกพระราชบัญญัติว่าด้วยคอมมิวนิสต์ พ.ศ.2476 เพื่อคลายความรู้สึกเป็นอริและปฏิบัติของสหภาพโซเวียตที่มีต่อรัฐไทยลงเสียก่อน (ชาณุวิทย์ เกษตรศิริ 2544, 422-425; วิวัฒน์ คติธรรมนิตย์ 2539, 34)

อย่างไรก็ตาม เมื่อย้อนกลับมาพิจารณาบริบททางการเมืองไทยในช่วงทศวรรษ 2490 ที่สืบเนื่องมาจากปลายทศวรรษก่อน สิ่งสำคัญอย่างหนึ่งที่เกิดขึ้นภายหลังจากการยกเลิกพระราชบัญญัติว่าด้วยคอมมิวนิสต์ใน พ.ศ.2489 คือ การเกิด “พื้นที่สาธารณะ” (Public Sphere) ในความหมายของการมีบรรยากาศอันเอื้อต่อการศึกษา แนวคิดมาร์กซิสต์/คอมมิวนิสต์มากขึ้นกว่าเดิม ดังที่เห็นจากการเปิดร้านขายหนังสือมาร์กซิสต์/คอมมิวนิสต์ขึ้นทั่วกรุงเทพมหานคร โดยหนังสือส่วนใหญ่ถูกนำเข้ามาจากสหภาพโซเวียตและจีน (Kasian 2001, 110) กอปรกับเป็นช่วงเวลาเดียวกันที่พรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทยสามารถดำเนินกิจกรรมทางการเมืองเพื่อเผยแพร่แนวคิดของพรรคได้อย่างเปิดเผยจนถึงขนาดสามารถจัดตั้งขบวนการแรงงานภายใต้ชื่อว่า “สหอาชีพกรรมกร” ได้สำเร็จ -ครั้งเดียวที่เกิดขึ้นในประวัติศาสตร์ไทย- และยังมีกลุ่มนักศึกษา นักเขียน/นักหนังสือพิมพ์ที่พร้อมผจญภัยไปในดินแดนแห่งความรู้อันแปลกใหม่เป็นทุนเดิมอยู่แล้ว จนสุดท้ายด้วยเหตุของเชื้อชนวนทั้งปวง กระแสนิยมแนวคิดแบบมาร์กซิสต์/คอมมิวนิสต์ก็จุดปะทุขึ้นในสังคมไทย (ธิกานต์ ศรีนารา 2556, 108; โสภา ชานะมูล 2550, 84-85)

ด้วยบรรยากาศเช่นนี้เองจึงได้ก่อให้เกิดการสมานแนวความคิดแบบมาร์กซิสต์/คอมมิวนิสต์ของกลุ่มปัญญาชนหัวก้าวหน้าขึ้น โดยคนที่รู้จักกันดีก็เช่น นายอุดม สีสุวรรณ นายอัสนี พลจันทร์ นายสุภา ศิริमानนท์ นายสมักร บุราวาส นายเปลื้อง วรรณศรีและนายทวีป วรดิกล เป็นต้น ทำให้ในเวลาต่อมากลุ่มคนเหล่านี้ได้กลายเป็นผู้มีความกระตือรือร้นในการวิพากษ์วิจารณ์และตั้งคำถามต่อการทำงานของรัฐบาลไทยโดยใช้พื้นที่ในหนังสือพิมพ์แสดงความคิดเห็นอย่างสม่ำเสมอ โดยเฉพาะใน *มหาชน*, *อักษรสาส์น* และ *การเมือง* ด้วยแล้วจะยิ่งเห็นชัดถึงข้อเขียนที่นำเอาแนวความคิดแบบมาร์กซิสต์/คอมมิวนิสต์มาประยุกต์ใช้มากกว่าหนังสือพิมพ์ฉบับอื่นๆ ที่อยู่ร่วมสมัยเดียวกัน (Kasian 2001, 151-188) นอกจากนี้ ข้อเขียนต่างๆ ยังดีหลุมรวมไปถึงการวิพากษ์วิจารณ์จารีตศิลปวัฒนธรรม ศาสนาและวรรณคดีต่างๆ ของกลุ่มชนชั้นปกครองของไทยอีกด้วย

จะว่าไปแล้ว การวิพากษ์วิจารณ์ดังกล่าวของกลุ่มปัญญาชนด้วยแนวความคิดแบบมาร์กซิสต์/คอมมิวนิสต์ต่อรัฐไทยก็ดี หรือจารีตศิลปวัฒนธรรม ศาสนาและวรรณคดีต่างๆ ของเหล่าชนชั้นปกครอง ซึ่งจะถูกนิยามเป็น “วัฒนธรรมของชนชั้นศักดินา” นั้นก็ดี ล้วนเป็นไปเพื่อต้องการล้มล้างความศักดิ์สิทธิ์และซ้ำแหล่ให้เห็นถึงความล้มเหลวและความลวงโลกทั้งหลายที่สร้างขึ้นมาเป็นเครื่องมือในการกดขี่ขูดรีดชนชั้นได้ปกครอง ซึ่งในความหมายสังคมไทยคือ ไพร่และทาส อันเป็นการวิเคราะห์รัฐไทยผ่านแว่นแนวคิดแบบมาร์กซิสต์/คอมมิวนิสต์ ดังตัวอย่างใน *อักษรสาส์น* ที่มีคอนายนายอัสนี พลจันทร์ ภายใต้นามปากกา อินทรารุข มีข้อเขียนหลายชิ้นที่ลงเอยในแผนกเรื่อง ข้อคิดจากวรรณคดี เช่น “ศาสนาถูกกระชากไปสู่ตะแกง” พิมพ์ในเดือนพฤศจิกายน พ.ศ.2492 “ลิลิตพระลอ... วรรณคดีศักดินา” พิมพ์ในเดือนเมษายน พ.ศ.2493 หรือ “บทอศรรักษ์เป็นลักษณะการประพันธ์ของชนชั้นที่ทักทอนเป็นสมมติเทวดา” และ “นิยายพื้นบ้านเป็นแกนสำคัญยิ่งในชีวิตสังคมของประชากรชาว” ที่ทั้งสองชิ้นพิมพ์ในเดือนพฤษภาคม พ.ศ.2493 (อินทรารุข 2559) คอนายนายสุภา ศิริमानนท์ที่มีข้อเขียนว่าด้วยเรื่องปรัชญาและทฤษฎีของมาร์กซ์ กระทั่งมีหนังสือ *แคปิตลิสต์* ตีพิมพ์ออกมาใน พ.ศ.2494 (สุภา ศิริमानนท์ 2517) เช่นเดียวกันใน *มหาชน* สิ่งพิมพ์กระบอกเสียงของพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทยที่มีจุดยืนชัดเจนในเรื่องการเผยแพร่ลัทธิมาร์กซิสต์/คอมมิวนิสต์ ต่อต้านจักรวรรดินิยมตะวันตก/สหรัฐอเมริกาและสนับสนุนฝ่ายสังคมนิยมประชาธิปไตยอย่างเปิดเผยตั้งแต่เดือนมกราคม พ.ศ.2490-ธันวาคม พ.ศ.2491 ทั้งยังมีเนื้อหาเกี่ยวกับ

แถลงการณ์และข้อมูลเกี่ยวกับนโยบายของพรรค คอลัมน์ “ทฤษฎี” ที่จะตีพิมพ์ข้อเขียนเกี่ยวกับทฤษฎีมาร์กซ์หรือคอลัมน์ “ภาพยนตร์” ที่แนะนำภาพยนตร์ต่างประเทศจากค่ายคอมมิวนิสต์ต่าง ๆ นอกจากนี้ ยังมีการพิมพ์หนังสือแปลเกี่ยวกับลัทธิคอมมิวนิสต์ออกมาในช่วงเวลาเดียวกัน เช่น *ประชาธิปไตยโซเวียต กับ ประวัติการปฏิวัติรัสเซีย* ใน พ.ศ.2490 (ธิดานันท์ ศรีนารา 2556, 111-116) และ *วิวัฒนาการของสังคม* เขียนโดย เดชา รัตตโยธิน ใน พ.ศ.2493 (เดชา รัตตโยธิน 2523) แต่ทว่าตัวอย่างทั้งหมดที่ยกมานี้คงเป็นแค่ส่วนหนึ่งของกระแสนิยมแนวคิดมาร์กซิสต์/คอมมิวนิสต์ของกลุ่มปัญญาชนที่น่าจะมีความคลั่งไคล้มากกว่านี้อีกหลายเท่าตัว

กล่าวได้ว่า กระแสนิยมแนวคิดมาร์กซิสต์/คอมมิวนิสต์เหล่านี้ที่เกิดขึ้นในรัฐไทยภายหลังยกเลิกพระราชบัญญัติคอมมิวนิสต์ พ.ศ.2476 ใน พ.ศ.2489 น่าจะสร้างความรำคาญต่อรัฐไทย -ชนชั้นปกครอง- อยู่พอสมควร ก่อปรด้วยเป็นช่วงเวลาเดียวกันที่สถานการณ์ในประเทศจีนก็มีที่ท่าว่ากองทัพคอมมิวนิสต์จีนของเหมาเจ๋อตงกำลังจะประสบชัยชนะ และก็มีชัยชนะเหนือกองทัพก๊กมินตั๋งของเจียงไคเช็คในเวลาต่อมา ซึ่งสร้างความวิตกกังวลแก่สันติภาพและความมั่งคั่งของสหรัฐอเมริกาเป็นอย่างมาก นับตั้งแต่ต้นทศวรรษ 2490 เป็นต้นไป จึงกลายเป็นช่วงเวลาของโฆษณาการและผลิตความรู้เกี่ยวกับลัทธิคอมมิวนิสต์ โดยรัฐไทยเองก็ได้กลายเป็นจุดยุทธศาสตร์สำคัญของสหรัฐอเมริกาที่ใช้เป็นฐานในการสกัดยับยั้งภัยร้ายแห่งสันติภาพโลก -ลัทธิคอมมิวนิสต์- ดังกล่าวมิให้ขยายตัวไปไกลกว่านี้ (ชาญวิทย์ เกษตรศิริ 2544, 466; ฌ็อง-ปอล จาจรัง 2552, 77) และรัฐไทยก็มีปฏิกิริยาเห็นชอบพร้อมให้ความร่วมมือกับสหรัฐอเมริกาเป็นอย่างดี จนกระทั่งเกิดการปราบปรามผู้แนวความคิดแบบมาร์กซิสต์/คอมมิวนิสต์ใน พ.ศ.2495 ที่รู้จักกันในชื่อ “กบฏสันติภาพ” อันยังผลให้มีการเสนอพระราชบัญญัติการกระทำอันเป็นคอมมิวนิสต์ต่อสภาผู้แทนราษฎรและผ่าน 3 วาระรวดในวันเดียวกันอย่างไม่เคยเกิดขึ้นมาก่อน (ฌ็อง-ปอล จาจรัง 2552, 108-109) แต่ท้ายที่สุดแล้ว รัฐไทยก็ประสบความสำเร็จในการจัดการแนวความคิดแบบมาร์กซิสต์/คอมมิวนิสต์ให้เลือนหายไปจากความทรงจำของสังคมได้อย่างราบคาบในต้นทศวรรษ 2500 ภายใต้การนำของจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ผู้เป็นหัวขบวน (ทักษ์ เฉลิมเตียรณ 2552)

ในขณะที่จารีตศิลปวัฒนธรรม ศาสนาและวรรณคดีต่าง ๆ ของชนชั้นปกครองกำลังถูกวิพากษ์วิจารณ์อย่างหนัก องค์ความรู้ประวัติศาสตร์ของไทยที่มีอยู่ในขณะนั้นก็มีชะตากรรมไม่แตกต่างกันนัก เพราะการที่ประวัติศาสตร์มีแต่เรื่องราวของกษัตริย์ในฐานะผู้กระทำทางประวัติศาสตร์ ช่างแตกต่างกันราวฟ้าดินกับคำอธิบายทางประวัติศาสตร์ดังที่ปรากฏอยู่ในแนวความคิดแบบมาร์กซิสต์/คอมมิวนิสต์ซึ่งเชื่อว่าประวัติศาสตร์ขับเคลื่อนโดยการต่อสู้กันเพื่อแย่งชิงทรัพยากรระหว่างชนชั้นปกครองและชนชั้นใต้ปกครอง อีกทั้งการให้ความสำคัญกับชนชั้นปกครอง คือ กษัตริย์และราชวงศ์เพียงอย่างเดียว นั้น ก็ยังเท่ากับไม่เห็นคุณค่าและความสำคัญของชนชั้นใต้ปกครองอันหมายถึง ไพร่และทาส ในฐานะผู้ถูกกดขี่ขูดรีดจากชนชั้นปกครองอย่างหนัก และเป็นผู้ขับเคลื่อนประวัติศาสตร์ให้เดินมาได้จนถึงทุกวันนี้ต่างหาก ดังที่ทวีป วรดิกลแต่งบทกวีลงใน *อักษรสาส์น* ภายใต้นาม ทวีปวร ใน พ.ศ.2493 ว่า “ประวัติศาสตร์ชาติไทยอยู่ไหนเล่า ได้แต่เฝ้าใฝ่จิตต์คิดกังขา อ่านประวัติคิดเขียนพากเพียรมา ช่างไร้สาระแห่งศาสตร์อนาถใจ ล้วนแต่वाद ‘ราชประวัติ’ จัดมาอ้าง โกหกบ้างจริงบ้างต่างขนไข ชีวิตผองของคนบนแดนไทย ไม่เคยได้เปิดเผยหรือเอ่ยกัน” (ทวีปวร 2493 อ้างใน โสภา ชานะมูล 2550, 267) ประจวบเหมาะในปีเดียวกันนี้ สำนักพิมพ์มหาชนยังได้ตีพิมพ์หนังสือ *ไทยกึ่งเมืองขึ้น* เขียนโดยอรุณพรหมชมพู (อุดม สีสุวรรณ) อันถือเป็นหนังสือประวัติศาสตร์ไทยเล่มแรกที่วิเคราะห์ให้เห็นถึงการก่อรูปของสังคมไทยผ่านความคิดเรื่อง “กึ่งเมืองขึ้น กึ่งศักดินา” ซึ่งอรุณเคยเสนอความคิดนี้ไว้ใน มหาชน ตั้งแต่ พ.ศ.2490 (ธิดานันท์ ศรีนารา 2556, 115) โดยความคิดดังกล่าวได้รับอิทธิพลมาจากแนวคิดของโจเซฟ สตาลินที่เคยเสนอไว้เมื่อ พ.ศ.2481 สืบมาอีกทอดหนึ่ง (Reynolds and Hong 1983, 79-81)

ฉะนั้น เมื่อพิจารณาบริบททางการเมืองไทยที่กำลังอยู่ในช่วงเวลาแห่งการต่อสู้ระหว่างอุดมการณ์เสรีนิยมประชาธิปไตยกับสังคมนิยมประชาธิปไตยหรือยุคสงครามเย็นแล้ว การอนุมานถึงเหตุปัจจัยอันนำมาสู่การแต่งตั้งคณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทยขึ้นอย่างเป็นทางการใน พ.ศ. 2495 ทั้งยังทำงานขึ้นตรงต่อสำนักนายกรัฐมนตรีเพื่อเขียนประวัติศาสตร์ให้ตรงตามความต้องการของรัฐไทยก็คือ การสร้างเครื่องมือในการต่อต้านการอธิบายประวัติศาสตร์ไทยที่ถูกเขียนขึ้นโดยปัญญาชนผู้ประยุกต์เอาแนวคิดมาร์กซิสต์/คอมมิวนิสต์มาวิเคราะห์เพื่อค้นหาวิถีทางบรรลุสู่สังคมคอมมิวนิสต์ของรัฐไทย กอปรด้วยความคิดริเริ่มของการเสนอให้มีการชำระประวัติศาสตร์ไทยมิใช่แค่เพิ่งเกิดขึ้นใน พ.ศ. 2495 แต่มีมาก่อนหน้าดังปรากฏหลักฐานในบันทึกของอธิบดีกรมศิลปากรในขณะนั้นคือ พันโทหลวงรณสิทธิพิชัย (เจือ กาญจนินทุ) ถึงเลขาธิการคณะรัฐมนตรีในลงวันที่ 29 พฤษภาคม พ.ศ. 2493 เรื่อง “การชำระประวัติศาสตร์ไทย” ก่อนรายงานเรื่องต่อไปยังนายกรัฐมนตรี โดยให้เหตุผลว่า “สมควรจะมีหนังสือประวัติศาสตร์ไทยที่ถูกต้องแน่นอนสักฉบับหนึ่ง เพื่อจะได้ใช้เป็นหลักในปัจจุบัน แม้จะมีผู้เขียนประวัติศาสตร์ไทยเป็นภาษาไทยและภาษาต่างประเทศกันแล้วหลายเล่มก็ตาม แต่ก็ยังกระท่อนกระแต่นไม่ เป็นหลักฐานที่เชื่อถือได้” (ศธ.0701.9.10.2/1 [24]) ประกอบกับเหตุผลที่สนับสนุนข้อเสนอในเรื่องการตั้งคณะกรรมการฯ เป็นเครื่องมืออีกชั้นหนึ่งของรัฐไทยในการต่อสู้กับภัยร้ายคอมมิวนิสต์อีกประการหนึ่งก็คือ อเมริกันชนผู้มีส่วนเกี่ยวข้องในการแต่งตั้งคณะกรรมการฯ คือ ผู้อำนวยการฝ่ายมนุษยธรรมของมูลนิธิร็อกกี้เฟลเลอร์นามว่า นายชาร์ลส์ ฟาห์ส (Charles Fahs) ได้มาขอเข้าพบพันโท หลวงรณสิทธิพิชัย อธิบดีกรมศิลปากรในวันที่ 19 พฤษภาคม พ.ศ. 2493 เพื่อขอปรึกษาเรื่องการค้นคว้าวัฒนธรรมไทยและหารือไปถึงเรื่องประวัติศาสตร์ไทยว่า “ถ้าประเทศไทยสามารถจัดตั้งคณะกรรมการผู้ทรงคุณวุฒิขึ้นเพื่อชำระประวัติศาสตร์ไทยโดยมี พระวรวงศ์เธอ กรมหมื่นพิทยลาภพฤฒิยากร เป็นประธาน และพระยาอนุমানราชชน ร่วมด้วย ทางมูลนิธิร็อกกี้เฟลเลอร์จะสนับสนุนหรือไม่” (ศธ.0701.9.10.2/1 [24]) คำตอบที่ได้รับเป็นไปในทำนองว่า ถ้าหากทางมูลนิธิฯ ได้รับข้อเสนอโครงการรวมทั้งรายนามของกรรมการจัดทำประวัติศาสตร์จนเป็นที่น่าพอใจแล้วก็พร้อมให้ทุนสนับสนุน ซึ่งในท้ายที่สุดเมื่อรายงานส่งถึงจอมพล ป. พิบูลสงคราม นายกรัฐมนตรีเพื่อขอความเห็นชอบในหลักการจัดตั้ง กลับได้รับคำตอบด้วยความว่า

“ทราบ ควรจะทำได้ทำไว้เป็นประจำเสมอ และเมื่อไม่มีใครทำไว้ก็ควรจะได้จัดการทำขึ้นตามที่เสนอมานี้ ผมเห็นด้วย นอกนั้นควรจะแต่งตั้งตำแหน่งประจำทำไว้

ส่วนเงินนั้น อย่าไปเอาจากต่างประเทศเลยของเราก็มี ถ้ามีเหตุผลและประโยชน์ ก็ตั้งงบประมาณได้ ให้คำนวณมาจะต้องการเท่าใด” (ศธ.0701.9.10.2/1 [24])

ด้วยการอนุมัติเห็นชอบของจอมพล ป. พิบูลสงครามในครั้งนี้จึงส่งผลให้มีการตั้งคณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทยขึ้นอย่างเป็นทางการในอีกสองปีต่อมาและยังคงดำเนินงานเรื่อยมาจนถึงปัจจุบัน โดยในขณะนี้คณะกรรมการฯ เป็นหน่วยงานที่สังกัดอยู่กับสำนักวรรณกรรมและประวัติศาสตร์ กรมศิลปากร กระทรวงวัฒนธรรม โดยมีนายประเสริฐ ณ นครกับนายวุฒิชัย มูลศิลป์ เป็นประธานและรองประธานคณะกรรมการฯ ตามลำดับ พร้อมด้วยกรรมการฯ โดยการแต่งตั้งและตั้งตามตำแหน่งทางราชการ รวมทั้งสิ้น 19 คน (เอกสารประกอบการประชุม คณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทย ครั้งที่ 3/2558, 26 มีนาคม พ.ศ. 2558, หน้า 1-2)

ทั้งนี้ มิใช่เพียงแต่คณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทยเท่านั้นที่ถูกใช้เป็นเครื่องมือสำหรับการต่อต้านลัทธิคอมมิวนิสต์ของรัฐไทยอย่างน้อยตั้งแต่ทศวรรษ 2490 เป็นต้นไป แต่การต่อต้านลัทธิคอมมิวนิสต์ได้กลายเป็นเหมือนไวรัสที่แพร่กระจายไปสู่ทุกๆ กิจกรรมของรัฐไทย ตัวอย่างเช่น ในด้านการแพทย์ที่พยายามผลักดันให้มี

การฟื้นฟูแนวคิดการสร้าง “รัฐเวชกรรม” เพื่อสุนามย์ที่ดีแก่ราษฎร โดยการรับเงินสนับสนุนจากสหรัฐอเมริกา เพื่อจัดตั้งโรงพยาบาลประจำจังหวัดขึ้นทั่วประเทศ (ทวีศักดิ์ เผือกสม 2557, 108-115) ในด้านการทหารและตำรวจที่ได้รับความช่วยเหลือทั้งเงิน อาวุธ รวมถึงที่ปรึกษาด้านต่างๆ จากสหรัฐฯ เพื่อใช้เป็น “ป้อมปราการ” (Bastion of Resistance) ประจําภูมิภาคและแหล่งปฏิบัติการลับ สำหรับการหาข่าวและการส่งอาวุธ (ณัฐพล ใจจริง 2552, 115-122) หรือการคืนความหมาย “พระมหากษัตริย์” ให้กลับเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของธงไตรรงค์ซึ่งถูกเบียดขับออกหลังจากเหตุการณ์การเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ.2475 และกระทำการเขียนงานวรรณกรรมประเภทอาชญากรรมเรื่อง ลว. สุดท้าย ของ พล.ต.อ.วิเศษฐ เดชกุญชร ก็ล้วนแต่เป็นการปลุกฝังอุดมการณ์ “ชาติ ศาสน์ กษัตริย์” ของรัฐไทยเพื่อต่อสู้กับภัยคอมมิวนิสต์อย่างชัดเจน (ชนิดา พรหมพยัคฆ์ เผือกสม 2546, 235; สถาปนา เชิงจอหอ 2558, 15-19)

ในแง่หนึ่งดูเหมือนว่า การวิเคราะห์ถึงสาเหตุของการแต่งตั้งคณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทยก่อนหน้านี้นั้นจะเน้นการพิจารณาจากบริบททางการเมืองในช่วงหลัง พ.ศ.2500 เป็นต้นมาแล้วเท่านั้น แต่เมื่อพิจารณาถึงบทบาททั้งทางตรงหรืออ้อมของกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทยในการต่อต้านการแพร่ขยายของลัทธิคอมมิวนิสต์ด้วยแล้วจะพบว่ายังมีหลายคน เช่น ม.ร.ว.สุมนชาติ สวัสดิ์กุล เคยเข้าปฏิบัติการพิเศษร่วมกับอธิบดีกรมตำรวจเพื่อติดต่อผู้เชี่ยวชาญของสหรัฐอเมริกาในการเตรียมงานในด้านสงครามจิตวิทยาและดูแลรักษาความสงบเรียบร้อยในเรื่องการแพร่ลัทธิคอมมิวนิสต์ในมหาวิทยาลัยร่วมกับตำรวจ (โสภณ ชานะมูล 2550, 170) หรือพระยาอนุমানราชธนผู้สร้างความรู้ทางวัฒนธรรมไทยให้เป็น “เมืองไทยนี้ดี” และ “ชนบทนี้ดี” ที่เน้นเรื่องการพัฒนาชนบทด้วยชนบทธรรมนิยมประเพณีและการปรับตัวอย่างค่อยเป็นค่อยไป อันจะช่วยให้สามารถตั้งรับกับลัทธิคอมมิวนิสต์ได้อย่างมีพลัง (สายชล สัตยานุรักษ์ 2556, 129-132) ทั้งนี้วิศิรา ตั้งคำวนิชเองก็มีความเห็นต่อการริเริ่มฟื้นฟูบูรณะแหล่งโบราณสถานต่างๆ ในจังหวัดสุโขทัยและประกาศให้เป็น “จังหวัดวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ของชาติ” พร้อมกับจัดตั้งคณะกรรมการรวบรวมประวัติศาสตร์สุโขทัยขึ้นใน พ.ศ.2496 โดยมีพระยาอนุমানราชธนเป็นประธานคณะกรรมการฯ และมีอนุกรรมการฯ เช่น หลวงบริบาลบุรีภัณฑ์ นายตรี อมาตยกุล และ ม.ร.ว.สุมนชาติ สวัสดิ์กุล ซึ่งเป็นกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทยอยู่ก่อนแล้วนั้น เพื่อช่วยกันสร้างสุโขทัยให้เป็นแหล่งศึกษาประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมของชาติเพื่อสร้าง/ขับเคลื่อนสำนึกความเป็นไทยออกมาให้เด่นชัด สำหรับใช้ในการ “ต่อต้านวิธีดำเนินการจัดตั้งรัฐไทยอิสระของฝ่ายคอมมิวนิสต์” (2557, 183-186) แต่ทว่าวิศิรากลับไม่ได้นำสองหน่วยงานข้างต้นมาวิเคราะห์เชื่อมโยงถึงบทบาท ทั้งที่ผู้รับตำแหน่งเป็นกลุ่มบุคคลเดียวกัน ฉะนั้นจึงทำให้ไม่เห็นบทบาทที่แท้จริงของคณะกรรมการฯ ในฐานะผู้เขียนประวัติศาสตร์ให้แก่รัฐไทยว่าเป็นส่วนหนึ่งของเครื่องมือที่รัฐไทยใช้ต่อสู้/ตอบโต้กับภัยคอมมิวนิสต์ด้วยเช่นกัน

การวางเค้าโครงประวัติศาสตร์ชาติแบบเส้นตรง: การต่อสู้ในประวัติศาสตร์นิพนธ์ไทย

การเกิด “พื้นที่สาธารณะ” ภายหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 ของสังคมไทย จนนำมาสู่บรรยากาศทางการเมืองที่เอื้อต่อการศึกษานโยบายมาร์กซิสต์/คอมมิวนิสต์ ได้ส่งผลทำให้เกิดการทำลายต่อรัฐไทยในเวลาต่อมา โดยเฉพาะความพยายามทำลายคำอธิบายทางประวัติศาสตร์ที่มีอยู่ของรัฐไทยด้วยการแสดงให้เห็นความหลอกลวง ความเลวร้ายและความล้มเหลวต่างๆ เพื่อช่วยให้เกิดการปฏิวัติเปลี่ยนแปลงการปกครองของรัฐไทยที่เป็นอยู่ไปสู่ระบอบสังคมนิยม (อรัญ พรหมชมพู 2519, 314-318) ด้วยสาเหตุนี้เองต่างหากที่ผู้เขียนเห็นว่าทำให้คณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทยถูกก่อตั้งขึ้นมา และได้กลายเป็นจุดกำเนิดของสภาวะที่ประวัติศาสตร์นิพนธ์ไทยไม่เคยเผชิญมาก่อน กล่าวคือ การต่อสู้ระหว่างการเขียนประวัติศาสตร์ของผู้สมทวนแนวคิดแบบมาร์กซิสต์/

คอมมิวนิสต์กับการเขียนประวัติศาสตร์ของคณะกรรมการฯ โดยคณะกรรมการฯ ได้กำหนดยุทธศาสตร์การต่อสู้ด้วยการวางเค้าโครงประวัติศาสตร์แบบเส้นตรงขึ้นมาชุดหนึ่งเพื่อเบียดขับและกดทับคำอธิบายประวัติศาสตร์แบบมาร์กซิสต์/คอมมิวนิสต์ อีกทั้งยังประกาศศึกกับการเขียนประวัติศาสตร์แบบมาร์กซิสต์/คอมมิวนิสต์ ดังจะเห็นจากงานเขียนประวัติศาสตร์ของคณะกรรมการฯ ขึ้นต่อมาในภายหลังอย่างชัดเจน

กล่าวได้ว่า งานประวัติศาสตร์แบบมาร์กซิสต์/คอมมิวนิสต์ชิ้นสำคัญที่เป็นตัวอย่างอันแสดงให้เห็นถึงการต่อสู้ดังกล่าวก็คือ *ไทยกึ่งเมืองขึ้น* ที่เขียนขึ้นภายใต้นาม “อริญ พรหมชมพู” ของอุดม สีสุวรรณตั้งแต่ต้นทศวรรษ 2490 โดยมีจุดประสงค์สำคัญเพื่อเป็นตัวแทนที่สื่อถึงความคิดและอุดมการณ์ทางการเมืองของความหวังและความต้องการให้รัฐไทยเกิดการเปลี่ยนแปลงระบอบการปกครองจากที่เป็นอยู่ให้กลายเป็นระบอบสังคมนิยมประชาธิปไตย เพื่อปลดแอกจักรวรรดินิยมตะวันตกที่ทำให้รัฐไทยต้องอยู่ในสภาพกึ่งเมืองขึ้นตั้งแต่อังกฤษเข้ามาทำสนธิสัญญาเบาริงคี่น พ.ศ. 2498 เพราะได้ทำให้ต้องสูญเสียอำนาจทางการเมือง ศุลกากร การทหารและเศรษฐกิจ จนถึงปัจจุบัน (พ.ศ. 2493) ที่รัฐไทยก็ต้องตกอยู่ภายใต้จักรวรรดินิยมอเมริกาที่เข้ามาใช้ประโยชน์จากทรัพยากรต่างๆ และการสร้างฐานทัพเพื่อ “แอนตี้คอมมิวนิสต์อย่างเป็นบ้าเป็นหลัง” อีกทั้งก่อนจะตกอยู่ในสภาพกึ่งเมืองขึ้นของรัฐไทยนั้น อริญอธิบายว่าสังคมไทยเป็นสังคมศักดินาที่มีกษัตริย์เป็นเจ้าที่ดินรายใหญ่และเจ้าชีวิตของทวยราษฎร์ที่ “หลอกล่อมประชาชนด้วยการเกิดตนเองเป็น ‘เทวดาลงมาจากฟากฟ้าสุราลัย’ เป็น ‘ลูกฟ้าข้าสวรรค์’ และมี ‘อภินิหาร’ เหนือคนสามัญ” ซึ่งผลของการกดขี่ขูดรีดจากชนชั้นปกครองในสังคมศักดินาทำให้ “ประชาชนไม่มีความเสมอภาคทางเศรษฐกิจ เพราะปัจจัยแห่งการผลิตอันสำคัญของสังคม เรือกสวนไร่นา ตกเป็นกรรมสิทธิ์ของชนชั้นศักดินาฝ่ายเดียว” “ไม่มีสิทธิเสรีภาพทางการเมืองเลย” “ไม่มีสิทธิเสรีภาพทางวัฒนธรรม” “ไม่มีความเสมอภาคทางเชื้อชาติ” และที่สำคัญ “ประชาชนต้องบำรุงบำเรอความสุขสำราญแก่ชนชั้นปกครอง” อีกด้วย โดยอริญได้ชี้ทางแก้ปัญหาทั้งหมดที่กล่าวมานี้เอาไว้ในตอนสุดท้ายของหนังสือว่า จำเป็นต้องพึ่ง “นักปฏิวัติของประชาชน ผู้ที่มีหลักการต่อสู้อย่างแจ่มชัด หลักการนั้นคือ โคนัทธิพลจักรพรรดินิยม ศักดินาที่เลื้อยเดิน และพวกฟาสซิสต์นิยมเผด็จการที่เป็นสมุนของจักรพรรดินิยม เพื่อเอกราชประชาธิปไตย สันติภาพ และอยู่ดีกินดีของประชาชน” และจำเป็น “ต้องอาศัยกำลังของประชาชนทั้งชาติร่วมกัน” จึงจะประสบผลสำเร็จได้สมดังใจปอง (อริญ พรหมชมพู 2519) แม้ *ไทยกึ่งเมืองขึ้น* ของอริญ อาจจะไม่ใช่ว่ากระตุนชนนานเอกที่ส่งผลให้คณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทยต้องลุกขึ้นมาเขียนประวัติศาสตร์เพื่อตอบโต้อย่างทันควัน แต่ก็คงจะปฏิเสธไม่ได้ว่าการให้ความสำคัญต่อการกดขี่ขูดรีดประชาชนหรือราษฎรจากชนชั้นศักดินาไทยและสภาพสังคมไทยอันย่ำแย่จากการตกเป็นประเทศกึ่งเมืองขึ้นของจักรวรรดินิยมตะวันตกทั้งในทางการเมือง เศรษฐกิจและสังคมนั้น เป็นหนึ่งในเหตุปัจจัยที่ส่งผลต่อการหันมาสนใจและให้ความสำคัญต่อการศึกษาค้นคว้าถึงเหตุผลการเมือง เศรษฐกิจและสังคมอันทำให้เกิดความเปลี่ยนแปลงในอดีตเพื่อเขียนประวัติศาสตร์ไทยให้มีลักษณะที่ไม่ใช่แค่การบรรยายเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในอดีตหรือเหมือนกับพงศาวดารที่มีแต่เรื่องราวของกษัตริย์เพื่อตอบโต้กับการเขียนประวัติศาสตร์แบบมาร์กซิสต์/คอมมิวนิสต์

ตัวอย่างที่ชัดเจนของการตอบโต้ต่อการเขียนประวัติศาสตร์แนวมาร์กซิสต์/คอมมิวนิสต์ของคณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทย คือ การวางเค้าโครงประวัติศาสตร์ชาติไทยแบบเส้นตรงโดยขยายขอบเขตความรู้ให้ครอบคลุมเรื่อง “เหตุผลในทางการเมือง การเศรษฐกิจและการสังคม ตลอดจนเรื่องราวที่เกี่ยวกับวรรณกรรมหรือศิลปกรรม” (สิบลพารเสนอ โสณกุล 2500, [1]) ดังเห็นได้ชัดจากการแบ่งหัวข้อย่อยทางประวัติศาสตร์ในการเขียนยุคสมัยสุโขทัย สมัยกรุงศรีอยุธยา กรุงธนบุรีและกรุงรัตนโกสินทร์ อย่างไรก็ตาม แม้ว่าหนังสือสองเล่มที่เขียนออกมาได้แก่ *ประวัติศาสตร์ไทยสมัยกรุงศรีอยุธยาตอนต้น* และ *ประวัติศาสตร์ไทยสมัยกรุง*

รัตนโกสินทร์ยุคแรก จะมีได้มีการประกาศหรือแถลงอย่างชัดแจ้งแต่ประการใดว่าเป็นการตอบโต้ต่อการเขียนประวัติศาสตร์แนวมาร์กซิสต์/คอมมิวนิสต์ แต่ในแง่ของเนื้อหาแล้ว โดยเฉพาะหัวข้อ “ความเป็นอยู่ของชาวไทย” สมัยกรุงศรีอยุธยาตอนต้น ที่นำเสนอว่าเป็นสังคมพระพุทธศาสนา มีศูนย์กลางอยู่ที่วัด อันเป็นแหล่งรวมของพระสงฆ์ พระธรรมคัมภีร์และพระพุทธรูป อีกทั้งยังเป็นสถานศึกษาอบรมปณิธจริยธรรมารยาทของกุลบุตรในสมัยนั้น ส่วนความเป็นอยู่ของราษฎรนั้น “การทำมาหากินของคนสมัยนั้นก็เป็นอย่างเจริญรุ่งเรือง มีหมู่บ้านร้านค้าตั้งอยู่เป็นตำบลๆ ไป และตำบลก็ทำสินค้าขึ้นแลกเปลี่ยนซื้อขายกัน” และ “ด้านกลสิกรรมนั้นเมืองไทยอุดมด้วยการปลูกข้าวเป็นอาชีพที่สำคัญที่สุดของไทยเป็นประดุจกระดูกสันหลังของชาติ จึงได้รับความเอาใจใส่จากรัฐบาลทุกยุคทุกสมัยในอันที่จะผดุงการทำให้ได้ผลดีอยู่เสมอ” (รอง ศยามานนท์ ม.ร.ว.สุมณฑา สวัสดิกุล และ ม.ร.ว.แสงโสม เกษมศรี 2502, 35-36) ด้วยการเขียนที่พยายามสร้างภาพความเป็นอยู่อันสวยงาม สุขสบาย และเจริญรุ่งเรืองให้กับประชาราษฎรในสมัยกรุงศรีอยุธยาเช่นนี้ จึงเท่ากับเป็นการโต้ตอบหักล้างต่อการวิเคราะห้สังคมไทยในอดีตของประวัติศาสตร์แนวมาร์กซิสต์/คอมมิวนิสต์ที่เสนอว่าการกดขี่ขูดรีดจากชนชั้นผู้ปกครองต่อชนชั้นผู้ได้ปกครองเป็นความล้าหลัง เอารัดเอาเปรียบและป่าเถื่อนอย่างชัดเจน

ตัวอย่างอีกกรณีหนึ่งคือ กรณีของนายจิตร ภูมิศักดิ์ ปัญญาชนอีกผู้หนึ่งที่น้อมนำแนวคิดมาร์กซิสต์/คอมมิวนิสต์มาประยุกต์ใช้ในการวิเคราะห้สังคมไทย โดยเฉพาะงานเขียนชิ้นสำคัญเรื่อง *โฉมหน้าศักดินาไทย* ซึ่งทรงอิทธิพลอย่างสูงต่อเหล่าปัญญาชนและถูกนำกลับมาตีพิมพ์อย่างแพร่หลายอีกครั้งภายหลังเหตุการณ์ 14 ตุลาคม พ.ศ.2516 (เรย์โนลด์ส 2534, 17-26) กล่าวได้ว่า การตีพิมพ์ออกมาสู่บรรณพิภพครั้งแรกเมื่อ พ.ศ.2500 ก็น่าจะสร้างความไม่พอใจต่อรัฐไทยและกลุ่มปัญญาชนฝ่ายอนุรักษนิยมอยู่ไม่น้อย เพราะเมื่อจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ขึ้นเถลิงอำนาจใน พ.ศ.2501 ก็ได้นำไปสู่การจับกุมบุคคลที่ต้องสงสัยว่าเป็นคอมมิวนิสต์และต่อต้านรัฐบาล โดยมีจิตรเป็นหนึ่งในผู้ถูกจับกุมนั้น ส่วน *โฉมหน้าศักดินาไทย* ของจิตรก็ถูกประกาศเป็นหนังสือต้องห้าม พร้อมกันกับถูกปัญญาชนฝ่ายอนุรักษนิยมโจมตี ตัวอย่างเช่น ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมชซึ่งคงทนต่อข้อเขียนของจิตรไม่ได้ จึงต้องเขียนหนังสือเรื่อง *ฝรั่งศักดินา* ลงตีพิมพ์เป็นตอนๆ ในหนังสือพิมพ์ *สยามรัฐ* ตั้งแต่ปลาย พ.ศ.2500 จนถึงต้นปีถัดมาเพื่ออธิบายความแตกต่างระหว่างศักดินาไทยและฝรั่ง หรือนายขจร สุขพานิชตีพิมพ์ “ฐานันดรไพร่” ลงใน *ชุมนุมจุฬา* เดือนธันวาคม พ.ศ.2502 เพื่อเสนอว่าสังคมไทยที่แท้จริงเป็นอย่างไรและหอมหวลเช่นไร (เรย์โนลด์ส 2534, 298-300; ดูการวิเคราะห้อย่างละเอียดของ Somkiat 1986)

สำหรับคณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทยแล้ว เนื่องด้วยมีเป้าหมายของการเขียนประวัติศาสตร์ไทยเพื่อตอบโต้กับประวัติศาสตร์แนวมาร์กซิสต์/คอมมิวนิสต์มาตั้งแต่ต้น ดังนั้น ไม่ว่าจะเกิดงานเขียนใดที่มีความโน้มเอียงไปในทิศทางของลัทธิคอมมิวนิสต์ ก็น่าจะล้วนถูกมองเป็นปฏิปักษ์ต่อรัฐไทยซึ่งอยู่ในขอบข่ายหน้าที่ๆ คณะกรรมการฯ จะต้องต่อต้านอยู่แล้ว ดังนั้นแม้คณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทยจะถูกฟื้นฟูขึ้นมาใน พ.ศ.2506 จากกรณีบทความ “นครวัด-นครโบราณในดงดิบ” ของนายแคลเรนซ์ ดับเบิลยู. ฮอลล์ ที่เขียนลงในนิตยสาร *The Reader's Digest* พ.ศ.2505 อันเป็นเพราะกระแสชาตินิยมไทยขณะนั้นกำลังเดือดดาลด้วยกรณีคดีปราสาทเขาพระวิหารที่ศาลโลกเพิ่งตัดสินให้กัมพูชาเป็นฝ่ายครอบครองตัวปราสาทไป แต่ทว่าผลผลิตของคณะกรรมการฯ ที่เริ่มออกมาใหม่อีกครั้งนับตั้งแต่ พ.ศ.2510 คือ วารสาร *แถลงงานประวัติศาสตร์ เอกสารโบราณคดี* นั้นก็ได้กลายเป็นเครื่องมือชิ้นใหม่ที่รัฐไทยใช้ในการผลิตงานประวัติศาสตร์เพื่อต่อต้านลัทธิคอมมิวนิสต์ที่กำลังทวีปัญหาหนักหน่วงยิ่งขึ้น จนปะทุออกเป็นสงครามระหว่างรัฐไทยกับพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทยที่เริ่มต้นขึ้นอย่างเป็นทางการเมื่อวันที่ 7 สิงหาคม พ.ศ.2508 หรือที่เรียกกันว่า “วันเสียงปืนแตก” (สมศักดิ์ เจียมธีรสกุล 2546, 168) จึงทำให้ไม่แปลกใจเลยที่บทความหลายชิ้นในวารสารดังกล่าวจะมีท่าทีเชิงสั่งสอนและปลูกฝังอุดมการณ์รัฐไทยใน

เวลานั้น กล่าวคือ การยกย่องความศักดิ์สิทธิ์สูงส่งของสถาบันกษัตริย์ที่ได้รับการฟื้นฟูขึ้นเพื่อใช้แสดงความชอบธรรมในการปกครองประเทศในสมัยจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์เป็นนายกรัฐมนตรี พร้อมกับใช้เป็นเครื่องมือในการต่อสู้กับลัทธิคอมมิวนิสต์ด้วยในอีกทางหนึ่ง (ทักษ์ เฉลิมเตียรณ 2552, 352-367) ดังนั้น การเสนอภาพลักษณ์กษัตริย์ไทยในบทความ “พระมหากษัตริย์ในประเทศไทย” ใน *แถลงงานประวัติศาสตร์เอกสารโบราณคดี* ของพระยาศรีวิสารวาจาที่ได้รับอิทธิพลจากบทความ “Thai Old Siamese Conception of Monarchy” ใน *Journal of the Siam Society* พ.ศ.2489 ของกรมหมื่นพิทยลาภพฤฒิยากร จึงสอดคล้องและเห็นพ้องกับสถานะของกษัตริย์ภายใต้รัฐธรรมนูญของไทย การปกครองประชากรด้วยหลักทศพิธราชธรรมและเปรียบดังพ่อปกครองลูกอยู่ได้ดำรงมาแล้วตั้งแต่อดีต จนทำให้ประชาชนยินยอมพร้อมใจให้เป็นกษัตริย์ในนาม “อเนกชนนิกรสโมสรสมมติ” (พระยาศรีวิสารวาจา 2510) หรือบทความของนายสุกิจ นิมมานเหมินท์สองเรื่อง คือ “หนูเอ๋ย จงจำคำคร่ำว่า” กับ “รัตนบุรุษไทยสมัยก่อน” ที่พยายามใช้บุคคลในประวัติศาสตร์สองคนมาแสดงบทบาทของคนดีที่สมควรยึดถือเอาเป็นแบบอย่างได้แก่ เจ้าพระยาบดินเดชา (สิงห์ สิงหเสนี) ในสมัยรัชกาลที่ 3 ผู้ที่มีความจงรักภักดีต่อกษัตริย์ไทย ประพฤติตนตามกฎระเบียบอย่างตรงไปตรงมา จนแม้แต่บุตรของตนเองทำผิดก็ไม่ละเว้น พร้อมลงโทษอย่างหนักเพื่อให้บุคคลอื่นทำเป็นเยี่ยงอย่างได้ จึงเป็นสิ่งที่ทำให้เป็นที่ยำเกรงและเคารพนับถือแก่คนทั้งปวง (สุกิจ นิมมานเหมินท์ 2513) และเจ้าพระยาโกษาธิบดี (ปาน) ในสมัยพระนารายณ์แห่งกรุงศรีอยุธยา ผู้เป็นราชทูตนำพาให้ประเทศไทยได้เจริญสัมพันธไมตรีอันดีกับฝรั่งเศส ด้วยอาศัยไหวพริบกับความปากเพียรเพื่อสนองคุณรับใช้กษัตริย์อย่างเต็มกำลัง (สุกิจ นิมมานเหมินท์ 2515) ทั้งสามบทความใน *แถลงงานประวัติศาสตร์เอกสารโบราณคดี* ที่กล่าวมาจึงสะท้อนให้เห็นนัยยะของสารที่ต้องการสื่อถึงประชาชนให้ปฏิบัติตนอย่างมีประโยชน์ต่อการดำรงรักษาและพัฒนาประเทศชาติเอาไว้อย่างมั่นคง ตลอดจนการทำงานเพื่อชาติบ้านเมืองให้มีความเจริญก้าวหน้าต่อไป

ส่วนบทความประวัติศาสตร์อื่นๆ ใน *แถลงงานประวัติศาสตร์เอกสารโบราณคดี* คณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทยก็ยังคงร่วมกันดำเนินงานตามเค้าโครงประวัติศาสตร์ไทย ฉบับ พ.ศ.2495 เป็นส่วนใหญ่และมีได้ปรับแก้มากไปกว่าการตัดยุค “สมัยก่อนไทยเข้ามาในแหลมอินโดจีน” ออกดังที่ได้กล่าวไปแล้ว ทั้งต่อมายังได้นำบทความชิ้นต่างๆ มาตีพิมพ์รวมเล่มเป็นหนังสือใน พ.ศ.2515 ได้อีกคือ *ประวัติศาสตร์ไทยสมัยกรุงศรีอยุธยา แผ่นดินสมเด็จพระรามาธิบดีที่ 1 ถึงแผ่นดินสมเด็จพระนเรศวร* และ *ประวัติศาสตร์ไทยสมัยรัตนโกสินทร์ รัชกาลที่ 1 ถึงรัชกาลที่ 3* อย่างไรก็ตาม การเขียนประวัติศาสตร์ของคณะกรรมการฯ ในช่วงทศวรรษ 2520 นั้น ยังคงดำเนินต่อไปในฐานะส่วนหนึ่งของการต่อต้านลัทธิคอมมิวนิสต์ดังที่ทำมาแต่เริ่มแรก โดยมุ่งสถาปนาชุดคำอธิบายทางประวัติศาสตร์ไทยของตนให้สำเร็จเพื่อใช้เป็นเกราะป้องกันการท้าทายที่อาจเกิดขึ้นในภายภาคหน้าให้มีความมั่นคงถาวรยิ่งขึ้นต่อไป แม้ว่าช่วงเวลาดังกล่าวรัฐไทยจะสามารถควบคุมการต่อต้านทางการเมืองในรูปแบบต่างๆ และจัดการความรู้/ความจริงเกี่ยวกับลัทธิคอมมิวนิสต์ของประชาชนได้อย่างเบ็ดเสร็จสมบูรณ์ (พวงทอง รุ่งสวัสดิทรัพย์ ภาวศรพันธุ์ 2549) จนปราศจากการท้าทายของประวัติศาสตร์แนวมาร์กซิสต์/คอมมิวนิสต์ไปแล้วก็ตาม

ฉะนั้นแล้ว การศึกษาประวัติศาสตร์นิพนธ์ไทยจึงย่อมไม่อาจจะละเลยการพิจารณาบริบททางการเมืองในช่วงเวลาหนึ่งๆ ที่ประวัติศาสตร์ถูกเขียนขึ้นได้ เพราะนั่นจะช่วยยังความเข้าใจต่อนัยยะอยู่เบื้องหลังของการเขียนประวัติศาสตร์ เช่นตัวอย่างงานเขียนที่ดีมากคือ *ประวัติศาสตร์รัตนโกสินทร์ในพระราชพงศาวดารอยุธยา* ที่รื้อนัยฐานของการอธิบายประวัติศาสตร์ไทยอย่างถึงรากและแหลมคม โดยพยายามแสดงข้อคิดต่อธรรมชาติของการเขียนงานประวัติศาสตร์สมัยจารีตอันเคลือบแฝงอยู่ด้วยนัยยะซ่อนเร้นทางการเมือง (นิธิ เอียวศรีวงศ์ 2523) จน

เห็นได้ว่าเรื่องเล่าบางเรื่องอาจจะมีสาเหตุการณจริงที่เกิดขึ้นเลย แต่กลับถูกนำมาเขียนลงในเอกสารประวัติศาสตร์ อาทิ การชำระพระราชพงศาวดารใน พ.ศ.2338 ที่เขียนให้การชิงราชบัลลังก์ของพระพุทธรูปพม่าจากโลก ผู้เป็นต้นวงศ์จักรีจากพระเจ้ากรุงธนบุรีเมื่อ พ.ศ.2325 เกิดสิทธิอันชอบธรรมมากยิ่งขึ้น โดยเขียนให้พระเจ้ากรุงธนบุรีวิกลจริตเป็นบ้าไปเสียเลย (นิธิ เอียวศรีวงศ์ 2557, 483-485) สมเกียรติ วันทะนะก็กล่าวทำนองเดียวกันในการศึกษา “อยุธยา” ในประวัติศาสตร์นิพนธ์ไทยว่า เหตุผลทางการเมืองคือ ปัจจัยสำคัญอันส่งผลต่อภาวะความเปลี่ยนแปลงของการเขียนประวัติศาสตร์ “อยุธยา” ทั้ง 4 ระยะ โดยเฉพาะในระยะที่ 4 พ.ศ.2475-2527 ที่การตีความหมายของคำว่า “ศักดินา” อันเป็นวิวาทะทางประวัติศาสตร์ที่ก้าวไปเป็นวิวาทะทางการเมืองภายหลังช่วงสงครามโลกครั้งที่ 2 ระหว่าง “กลุ่มอุดมการปฏิวัติ” ที่ต้องการสร้างความเปลี่ยนแปลงให้สภาพที่ล้าหลัง การกดขี่ประชาชนและการเอารัดเอาเปรียบของคนส่วนน้อย [ชนชั้นศักดินา] ให้หมดไปจากสังคมไทยกับ “กลุ่มอุดมการณ์อนุรักษ” ที่ตะโกนบอกอยู่ตลอดเวลาว่าอดีตมิได้เลวร้ายเสมอไป เพราะสิ่งที่เลวร้ายจะทำให้ไทยอยู่รอดมีเอกราชมาจนถึงทุกวันนี้ได้อย่างไร หรือแม้จะมีอยู่บ้างก็ได้แก้ไขยกเลิกไปแล้ว พร้อมยกตัวอย่างอริย พรหมชมพุกบิจิตร ภูมิศักดิ์ให้เป็นตัวแทนกลุ่มแรกและยกเอาจร สุขพานิชกับ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช เป็นตัวแทนกลุ่มหลัง (สมเกียรติ วันทะนะ 2527, 132-134) กระนั้น แม้ในบริบทการวิวาทะดังกล่าวจะไม่ได้มีการเอ่ยถึงคณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทยในฐานะเป็นตัวแทนหรือส่วนหนึ่งของ “กลุ่มอุดมการณ์อนุรักษ” แต่ด้วยบทบาทที่ถูกมอบหมายให้เขียนประวัติศาสตร์ไทยขึ้นเพื่อต่อสู้/ตอบโต้กับการเขียนประวัติศาสตร์ไทยแบบมาร์กซิสต์/คอมมิวนิสต์ กอปรกับการ “ชำระ” ประวัติศาสตร์เพื่อสร้าง “แบบประวัติศาสตร์ที่แท้จริง” คณะกรรมการฯ จึงช่วยเป็นเครื่องสนับสนุนสถานะการเป็นส่วนหนึ่งของ “กลุ่มอุดมการณ์อนุรักษ” ในความหมายของสมเกียรติได้เป็นอย่างดี

อย่างไรก็ตาม นิธิ เอียวศรีวงศ์กลับมองว่า การศึกษาประวัติศาสตร์ไทยในช่วงจังหวะที่สาม ประมาณ พ.ศ.2500-2525 นี้ มีความตึงเครียดขึ้นมามากครั้งนั้น มีปมเกิดมาจากการประสบปัญหาการไหลบ่าเข้ามาของวัฒนธรรมอเมริกันอย่างรวดเร็วที่อัดแน่นและปะทุออกมาเป็น “วิกฤตการณ์ทางเอกลักษณ์” จนเกิดความสงสัยและตั้งคำถามต่อการแสวงหาตัวตนว่า “เราคือใคร และเราควรจะเป็นอะไรข้างหน้า” ของชนชั้นนำไทย อันทำให้บุคคลต่างๆ ไม่ว่าจะเป็น นายสุลักษณ์ ศิวรักษ์ นายประเสริฐ ณ นคร นายมานิต วัลลิโภดม ม.ร.ว.เสนีย์ ปราโมช หรือนายธนิศ อยู่โพธิ์ ฯลฯ กระโดดเข้ามาร่วมวงแสวงหาตัวตนของ “เอกลักษณ์ไทย” ในขณะเดียวกันอริย พรหมชมพุกบิจิตร ภูมิศักดิ์หรือสร รังสฤษดิ์ซึ่งเป็นกลุ่มปัญญาชนปีกซ้ายของสังคมไทยก็ถูกนับรวมเข้าเป็นส่วนหนึ่งของการแสวงหาตัวตนดังกล่าวด้วย แม้ว่าจะงานเขียนของพวกเขาจะไม่สามารถเผยแพร่ได้จนกระทั่งเกิดเหตุการณ์การปฏิวัติของประชาชนในวันที่ 14 ตุลาคม พ.ศ.2516 แล้วก็ตาม (นิธิ เอียวศรีวงศ์ 2529) ดังนั้น การเรียกคณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทยขึ้นมาพิจารณาเพื่อไต่สวนในข้อสงสัยที่มีต่อนิธิ เอียวศรีวงศ์ในข้อเสนองานเรื่องการเกิดความคิดของการศึกษาประวัติศาสตร์ไทยในช่วงที่ 3 นี้ ทำให้เห็นว่า ประวัติศาสตร์นิพนธ์ไทยกำลังเกิดวิกฤตการณ์การต่อสู้ขึ้นระหว่างการเขียนประวัติศาสตร์ของคณะกรรมการฯ กับการเขียนประวัติศาสตร์ของผู้สมานานแนวคิดมาร์กซิสต์/คอมมิวนิสต์ภายใต้บริบททางการเมืองโลกที่อุดมการณ์เสรีนิยมประชาธิปไตยและสังคมนิยมประชาธิปไตยกำลังโรมรันพันตูกันอย่างดุเดือดในห้วงทศวรรษ 2490

ท้ายที่สุดแล้ว วิกฤตการณ์การต่อสู้ของการเขียนประวัติศาสตร์ไทยดังกล่าวนี้ จึงเป็นเหตุปัจจัยอันส่งผลสำคัญอย่างน้อยสองประการต่อการเข้าใจประวัติศาสตร์นิพนธ์ไทยได้แก่ ประการแรก คือ การเป็นจุดเริ่มต้นสำคัญของจังหวะที่สามในการศึกษาประวัติศาสตร์ไทยซึ่งมีความตึงเครียดขึ้นอีกหลายเท่าตัวในช่วงทศวรรษ 2500 เพื่อบรรลุเป้าหมายสำคัญในการต่อต้านและปราบปรามลัทธิคอมมิวนิสต์ที่เปรียบเป็นดังเชื้อโรคร้ายของสังคมส่วนรัฐไทยกลายเป็นดังแพทย์ผู้เปี่ยมด้วยเมตตาและมียาดีทรงประสิทธิภาพและได้ถือวิสาสะเข้ามาจัดการ

ปัญหาที่เกิดจากโรคร้ายดังกล่าวให้หมดไป โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เมื่อปัญหาที่เกิดขึ้นภายในภูมิภาคของประเทศไทยกำลังประสบภาวะถูกโยกคลอนจากเชื้อร้ายดังกล่าว และประการที่สอง คือ คณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทยได้กลายเป็นผู้คอยประมวญและสร้างภูมิคุ้มกันให้แก่องค์ความรู้ประวัติศาสตร์ไทยอันยิ่งใหญ่ที่เปรียบเป็นดังใบสตูติบัตรของชาติโดยการวางเค้าโครงประวัติศาสตร์แบบเส้นตรงให้กับประวัติศาสตร์ชาติไทยเพื่อไม่ให้ถูกเชื้อร้ายอย่างลัทธิคอมมิวนิสต์กัดกินจนพังทลายลงไปต่อหน้าต่อตา นับตั้งแต่ได้รับการแต่งตั้งอย่างเป็นทางการใน พ.ศ.2495 จนกระทั่งถึงกลางทศวรรษ 2510 (หลังจากช่วงเวลาต่อจากนี้ไปได้เกิดการท้าทายขึ้นในรูปแบบใหม่ที่มีความหลากหลายและเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว อันเป็นเหตุผลสำคัญที่ทำให้งานศึกษาชิ้นนี้มีขอบเขตของช่วงเวลาอยู่เพียงระหว่างทศวรรษ 2490-2510 เท่านั้น)

unสรุป

ด้วยภายใต้สภาวะของการต่อสู้ระหว่างอุดมการณ์เสรีนิยมประชาธิปไตยและสังคมนิยมประชาธิปไตยที่กำลังลุกโหมขึ้นทุกขณะหลังจากการยุติของสงครามโลกครั้งที่ 2 คณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทยจึงได้ถูกแต่งตั้งขึ้นเพื่อต่อสู้/ตอบโต้กับการเขียนประวัติศาสตร์ไทยแบบมาร์กซิสต์/คอมมิวนิสต์ที่เพิ่มทวีขึ้นอย่างต่อเนื่องในช่วงทศวรรษ 2490 ปฏิบัติการการแย่งชิงอำนาจของการครอบครองพื้นที่ความทรงจำในสังคมไทยจึงได้แตกปะทุขึ้น ด้วยการกำหนดยุทธศาสตร์การ “ชำระประวัติศาสตร์” ของรัฐไทยให้มี “แบบประวัติศาสตร์ที่แท้จริง” เพียงแบบเดียวซึ่งเห็นได้จากการวางเค้าโครงประวัติศาสตร์ชาติไทยแบบเส้นตรง เพื่อกดทับ/กดปราบคำอธิบายทางประวัติศาสตร์แบบอื่นที่รัฐไทยไม่อาจยอมรับได้ กล่าวอีกนัยหนึ่ง การเขียนประวัติศาสตร์ไทยของคณะกรรมการฯ คือ การสร้าง “แบบประวัติศาสตร์ที่แท้จริง” ของไทย เพื่อใช้ตอบโต้กับการเขียนประวัติศาสตร์แบบมาร์กซิสต์/คอมมิวนิสต์ที่ต้องการจะสถาปนา “แบบประวัติศาสตร์ที่แท้จริง” ของตนขึ้นด้วยเช่นกัน ดังนั้นกระบวนการก่อรูปของประวัติศาสตร์ชาติไทยที่รับรู้และเข้าใจกันอยู่ในปัจจุบันในนามของ “ประวัติศาสตร์แบบราชาชาตินิยม” นั้น จึงมีต้นธารมาจากวิกฤตการณ์ของการเขียนประวัติศาสตร์ไทยในช่วงทศวรรษ 2490 มากกว่าจะเป็นแค่เพียงผลอันสืบเนื่องมาจากการผลิตซ้ำประวัติศาสตร์บาดแผล การแสวงหาความเป็นอารยะ และการต่อต้านอาณานิคมของชนชั้นนำไทยที่ประสบมาในรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเพียงมิติเดียวเท่านั้น (ธงชัย วินิจจะกูล 2544; Thongchai 2011, 2014) ซึ่งข้อเสนอดังกล่าวเป็นสิ่งที่ผู้เขียนกำลังค้นคว้าวิจัยอยู่ในขณะนี้

อย่างไรก็ตาม การนำงานเขียนประวัติศาสตร์ของคณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทยกลับมาพิจารณาพร้อมกับบริบททางการเมืองที่เกิดขึ้นในช่วงเวลาเดียวกัน ทำให้เกิดข้อคิดใหม่ต่อประวัติศาสตร์นิพนธ์ไทยในการอธิบายบทบาททางความคิดของนักประวัติศาสตร์ไทยกลุ่มหนึ่ง ซึ่งส่วนใหญ่เป็นกรรมการชำระประวัติศาสตร์และถูกมองว่ามีแนวทางการศึกษาประวัติศาสตร์แบบกรมพระยาดำรงราชานุภาพ จนถูกขนานนามให้เป็นสำนักศิษย์กรมพระยาดำรงฯ -ประวัติศาสตร์สกุลดำรงราชานุภาพ- อย่างเปลี่ยนแปลงไปจากเดิม เพราะในท้ายที่สุดจะเห็นว่า คณะกรรมการฯ ก็พยายามหาวิธีการทางประวัติศาสตร์อันเป็นลักษณะเฉพาะของตนเองขึ้นมาเพื่อใช้เป็นเครื่องมือต่อสู้/ตอบโต้กับประวัติศาสตร์แบบมาร์กซิสต์/คอมมิวนิสต์ ในทำนองเดียวกัน การนำเอาคณะกรรมการฯ กลับเข้ามาโลดแล่นในการพิจารณาชีวประวัติของการเขียนประวัติศาสตร์ไทยอีกครั้งก็น่าจะทำให้เข้าใจถึงความจำเป็นและเงื่อนไขของกรมศิลปากรที่ต้องนำเสนอความเป็นมาของชาติไทยอย่างที่เห็นในหนังสือ *ประวัติศาสตร์ชาติไทย* (2558) มากขึ้นกว่าเดิมและทำให้เห็นว่า การต่อสู้วิวาทะครั้งใหม่ในประวัติศาสตร์นิพนธ์ไทยไม่เพียงแต่

ได้เริ่มต้นขึ้นแล้ว หากทว่ายังดำเนินไปอย่างดุเดือดเข้มข้น คำถามอันเป็นปรตาก็คือ คู่ต่อสู้กลุ่มใหม่คือประวัติศาสตร์แบบใด? ของใคร? และดำเนินไปในลักษณะเยี่ยงใด?

รายการอ้างอิง

- พจน. ศธ. 0701.9.10.2/1 เรื่อง กรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทย (พ.ศ.2493-2496).
- เอกสารประกอบการประชุม คณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทย ครั้งที่ 3/2558 วันที่ 26 มีนาคม พ.ศ.2558 ณ สำนักงานวรรณกรรมและประวัติศาสตร์ กรมศิลปากร.
- กรมศิลปากร. 2558. *ประวัติศาสตร์ชาติไทย*. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร กระทรวงวัฒนธรรม.
- กำพล จำปาพันธ์. 2558. *นาคยุคครุฑ: “ลาว” การเมืองในประวัติศาสตร์นิพนธ์ไทย*. กรุงเทพฯ: มติชน.
- จิตร ภูมิศักดิ์. 2550 [2500]. *โฉมหน้าศักดินาไทย*. พิมพ์ครั้งที่ 10. กรุงเทพฯ: ศรีปัญญา.
- ชนิดา พรหมพยัคฆ์ ผ่องสม. 2546. *การเมืองในประวัติศาสตร์ประเทศไทย*. กรุงเทพฯ: มติชน.
- ชาญวิทย์ เกษตรศิริ. 2544 [2533]. *ประวัติศาสตร์การเมืองไทย: 2475-2500*. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.
- . 2519. วิชาประวัติศาสตร์ในประเทศไทย. ใน *ประวัติศาสตร์และนักประวัติศาสตร์ไทย*, ชาญวิทย์ เกษตรศิริ และสุชาติ สวัสดิ์ศรี, บรรณาธิการ. หน้า 1-26. กรุงเทพฯ: ประพันธ์สาส์น.
- ณัฐพล ใจจริง. 2552. *การเมืองไทยสมัยรัฐบาลจอมพล ป. พิบูลสงคราม ภายใต้ระเบียบโลกของสหรัฐอเมริกา (พ.ศ.2491-2500)*. วิทยานิพนธ์รัฐศาสตรดุษฎีบัณฑิต, สาขาวิชารัฐศาสตร์ คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- เดชา รัตตโยธิน. 2523 [2493]. *วิวัฒนาการของสังคม*. กรุงเทพฯ: ศตวรรษ.
- แถลงงานประวัติศาสตร์เอกสาร โบราณคดี, (2510-2533).
- ทวีศักดิ์ ผ่องสม. 2557. คำสัญญาของความปรารถนา: การเมืองว่าเรื่องด้วยการดูแลรักษาสุขภาพกับวาทกรรมของศีลธรรมในช่วง 2490-2550. *จีรพล เกตุจอมพล แปล.ฟ้าเดียวกัน* 12 (2-3): 105-137.
- ทักษ์ เจริญเตียรณ. 2552 [2522]. *การเมืองระบบพ่อขุนอุปถัมภ์แบบเผด็จการ*. พรรณี จิตรพลรักษ์, ม.ร.ว. ประกายทอง สิริสุขและธำรงค์ศักดิ์ เพชรเลิศอนันต์ แปล. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.
- ธงชัย วินิจจะกูล. 2533. ผู้ร้ายในประวัติศาสตร์ไทย: กรณีพระมหากษัตริย์ราชชา ผู้ร้ายกลับใจเมื่อถูกใส่ความโดย plot ของนักประวัติศาสตร์. ใน *ไทยคดีศึกษา: รวมบทความทางวิชาการเพื่อแสดงมุขิตาจิต อาจารย์ พันเอกหญิง คุณนิออน สนิทวงศ์ ณ อยุธยา, สุนทรี อาสะไวย์, หม่อมหลวงวัลย์วิภา บุรุษรัตนพันธุ์และกาญจนิละออนศรี, บรรณาธิการ*. หน้า 173-196. กรุงเทพฯ: คณะกรรมการจัดงานแสดงมุขิตาจิต อาจารย์ พันเอกหญิง คุณนิออน สนิทวงศ์ ณ อยุธยา.
- . 2543. การเปลี่ยนแปลงภูมิทัศน์ของอดีต: ประวัติศาสตร์ใหม่ในประเทศไทยหลัง 14 ตุลาคม. *กุลลดา เกษบุญชู แปล. ใน สถานภาพไทยศึกษา: การสำรวจเชิงวิพากษ์*, จักรทิพย์ นาถสุภา, บรรณาธิการ. หน้า 18-47. กรุงเทพฯ: ทรัสวิน(ซิลค์เวอร์มบุ๊กส์).
- . 2544. *ประวัติศาสตร์ไทยแบบราชาชาตินิยม จากยุคอาณานิคมอำพรางสู่ราชาชาตินิยมใหม่หรือลัทธิเสด็จพ่อของกระดูกผีไทยในปัจจุบัน*. *ศิลปวัฒนธรรม* 23 (1): 43-52.
- ธิดานต์ ศรีนารา. 2556. *มหาชน หนังสือพิมพ์ของ “พรรคคอมมิวนิสต์ไทย” กับการเมืองไทยในช่วง พ.ศ.2485-2493*. *อ่าน* 4 (3): 100-118.
- นพปฎล กิจไพบูลทวี. 2556. สร้างชาติด้วยปากกา: การนิพนธ์ประวัติศาสตร์แห่งชาติอินโดนีเซียยุคหลังอาณานิคม. *ชุมทางอินโดจีน: เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ปริทัศน์* 2 (2): 9-83.

- นริศรานุวัดติวงศ์, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ เจ้าฟ้ากรมพระยา. 2499. *สาส์นสมเด็จพระเจ้า*
ฟ้ากรมพระยานริศรานุวัดติวงศ์และสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ เจ้าฟ้ากรมพระยา
ดำรงราชานุภาพ. พระนคร: คลังวิทยา.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. 2512. สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ เจ้าฟ้ากรมพระยาดำรงราชานุภาพ กับ อาร์โนลด์ ทอยน์บี. *สังคมศาสตร์ปริทัศน์* 7 (1): 17-34.
- . 2523 [2521]. *ประวัติศาสตร์รัตนโกสินทร์ในพระราชพงศาวดารอยุธยา*. กรุงเทพฯ: บรรณกิจ.
- . 2529. 200 ปีของการศึกษาประวัติศาสตร์ไทยและทางข้างหน้า. *ศิลปวัฒนธรรม* 7 (4): 104-120.
- . 2557 [2529]. *การเมืองไทยสมัยพระเจ้ากรุงธนบุรี*. พิมพ์ครั้งที่ 11. กรุงเทพฯ: มติชน.
- เปรมมา สัตยาวิบูลย์พงศ์. 2555. กว่าจะมาเป็นคณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทย. ใน *ปกิณกคดีประวัติศาสตร์ไทย เล่ม 3*. หน้า 70-87. กรุงเทพฯ: สำนักวรรณกรรมและประวัติศาสตร์ กรมศิลปากร.
- แพทริก โจรี. 2553. สงครามประวัติศาสตร์นิพนธ์ไทย: การต่อสู้ของสถาบันกษัตริย์ในประวัติศาสตร์สมัยใหม่. *จิรวัฒน์ แสงทอง แปล*. *ฟ้าเดียวกัน* 8 (1): 101-124.
- ยุพา ชุมจันทร์. 2530. *ประวัติศาสตร์นิพนธ์ไทย พ.ศ.2475 – พ.ศ.2516*. วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต, สาขาประวัติศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- รอง ศยามานนท์, ม.ร.ว.สุขุมชาติ สวัสดิ์กุลและ ม.ร.ว.แสงโสม เกษมศรี. 2502. *ประวัติศาสตร์ไทยสมัยกรุงศรีอยุธยาตอนต้น*. พระนคร: ราชบัณฑิตยสถาน.
- รอง ศยามานนท์ พลตรีดำเนิน เลขะกุลและวิลาสวงศ์ นพรัตน์. 2515. *ประวัติศาสตร์ไทยสมัยกรุงศรีอยุธยา: แผ่นดินสมเด็จพระรามาธิบดีที่ 1 ถึงแผ่นดินสมเด็จพระนเรศวรมหาราช*. กรุงเทพฯ: สำนักทำเนียบนายกรัฐมนตรี.
- เรย์โนลด์ส. เคร็ก เจ. 2534. *ความคิดแหวกแนวของไทย: จิตร ภูมิศักดิ์ และโฉมหน้าศักดินาไทย*. อัญชลี สุสายัณห์ แปล. กรุงเทพฯ: อักษรสาส์น&สถาบันสันติประชาธรรม.
- วรพิน ชัยรัชเน็กร. 2524. วิธีการศึกษาประวัติศาสตร์ของ ศจ. รอง ศยามานนท์. *วารสารธรรมศาสตร์* 10 (2): 74-91.
- วิศรา ตั้งคำวานิช. 2557. *ประวัติศาสตร์“สุโขทัย”ที่เพิ่งสร้าง*. กรุงเทพฯ: มติชน.
- วิวัฒน์ คติธรรมนิตย์. 2539. *กบฏสันติภาพ*. กรุงเทพฯ: คบไฟ.
- ศรีวิสารวาจา, พระยา. 2510. พระมหากษัตริย์ในประเทศไทย. *แถลงงานประวัติศาสตร์เอกสารโบราณคดี* 1 (3): 1-13.
- สถาปนา เชิงจอหอ. 2558. การปลูกฝังค่านิยมอุดมการณ์และผลกระทบแห่งสงครามเย็น: กรณีศึกษาอาชญากรรมของวชิษฐ เดชกุญชร. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรบัณฑิต, สาขาวิชาประวัติศาสตร์ ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์, มหาวิทยาลัยนเรศวร.
- สมเกียรติ วันทะนะ. 2527. *กึ่งศตวรรษธรรมศาสตร์: 2477-2527 ประวัติศาสตร์นิพนธ์ไทยสมัยใหม่*. กรุงเทพฯ: สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- . 2530. เมืองไทยยุคใหม่: สัมพันธภาพระหว่างรัฐและประวัติศาสตร์สำนัก. ใน *อยู่เมืองไทย: รวมบทความทางสังคมการเมือง เพื่อเป็นเกียรติแด่ศาสตราจารย์เสน่ห์ จามริก ในโอกาสอายุครบ 60 ปี*, สมบัติ จันทรวงศ์และชัยวัฒน์ สถาอานันท์ บรรณาธิการ. หน้า 71-128. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- สมศักดิ์ เจียมธีรสกุล. 2546. ประวัติ พลท. ฉบับ พลท.(1). *ฟ้าเดียวกัน* 1 (1): 155-168.
- สิริฉัตร รักการ. 2559. คณะกรรมการประวัติศาสตร์แห่งชาติฟิลิปปินส์: การแสวงหาความทรงจำร่วมของชาติ. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต, สาขาเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์, มหาวิทยาลัยนเรศวร.
- สุกิจ นิมมานเหมินท์. 2513. หนูเอ๋ย จงจำคำคร่ำว่า. *แถลงงานประวัติศาสตร์เอกสารโบราณคดี* 4 (3): 1-10.

- . 2513. รัตนบุรุษไทยในอดีต. แฉ่งงานประวัติศาสตร์เอกสารโบราณคดี 6 (1): 105-152.
- สุทธชัย ยัมประเสริฐ. 2555. ประวัติศาสตร์นิพนธ์ของ ศาสตราจารย์รอง ศยามานนท์. ใน *บรรณรภก ร้อยปีสี่ ศาสตราจารย์, สุวิมล รุ่งเจริญ, บรรณาธิการ*. หน้า 213-246. กรุงเทพฯ: คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- สุภา ศิริมานนท์. 2517 [2494]. *แคปิตลิสต์*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: เคล็ดไทย.
- สายชล สัตยานุรักษ์. 2556. พระยาอนุমানราชชน: ปราชญ์สามัญชนผู้นิรมิต “ความเป็นไทย”. กรุงเทพฯ: มติชน.
- . 2558. *ประวัติศาสตร์รัฐไทยและสังคมไทย: ครอบครัว ชุมชน ชีวิตสามัญชน ความทรงจำและอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์*. อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์, บรรณาธิการ. เชียงใหม่: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- สิปปันพารเสนอ โสณกุล, ม.จ. 2501. *ประวัติศาสตร์ไทยสมัยกรุงรัตนโกสินทร์ตอนแรก*. พระนคร: ราชบัณฑิตยสถาน.
- แสงโสม เกษมศรี, ม.ร.ว. และวิมล พงศ์พิพัฒน์. 2523 [2515]. *ประวัติศาสตร์ไทยสมัยกรุงรัตนโกสินทร์ รัชกาลที่ 1 ถึงรัชกาลที่ 3 (พ.ศ. 2325-2395)*. กรุงเทพฯ: สำนักเลขาธิการสำนักนายกรัฐมนตรี.
- โสภา ชานะมูล. 2550. “ชาติไทย” ในทัศนะปัญญาชนหัวก้าวหน้า. กรุงเทพฯ: มติชน.
- อรัญ พรหมชมพู. 2519 [2493]. *ไทยกึ่งเมืองขึ้น*. กรุงเทพฯ: ชมรมหนังสืออุดมธรรม.
- อินทราวุธ [อัศนี พลจันทร]. 2559. *ข้อคิดจากวรรณคดี*. กรุงเทพฯ: อ่าน.
- อาร์โนลด์, จอห์น เอช. 2549. *ประวัติศาสตร์ของประวัติศาสตร์*. ไชยันต์ รัชชกุล แปล. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).
- Berlin, Isaiah. 2000. *Three critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*. Henry Hardy, Editor. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Charnvit Kasetsiri. 1979. Thai Historiography from Ancient Times to the Modern Period. in *Perceptions of the Past in Southeast Asia*, Anthony Reid and David Marr, Editors. pp. 156-170. Hong Kong: Heinemann.
- Dipesh Chakrabarty. 2015. *The Calling of History: Sir Jadunath Sarkar and his empire of truth*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Kasian Tejapira. 2001. *Commodifying Marxism: The Formation of Modern Thai Radical Culture, 1927-1958*. Kyoto: Kyoto University Press.
- Reynolds, Craig J. and Hong Lysa. 1983. Marxism in Thai Historical Studies. *The Journal of Asian Studies* 43 (1): 77-104.
- Somkiat Wanthana. 1986. The Politics of Modern Thai Historiography. Ph.D. thesis, Department of History, Monash University.
- Thongchai Winichakul. 2011. Siam's Colonial Conditions and the Birth of Thai History. in *Southeast Asian historiography unravelling the myths: essays in honour of Barend Jan Terwiel*, Volker Grabowsky, Editor. pp. 21-43. Bangkok: River Books.
- Thongchai Winichakul. 2014. Modern Historiography in Southeast Asia: *The Case of Thailand's Royal-Nationalist History*. in *A Companion to Global Historical Thought*, Prasenjit Duara, Viren Murthy and Andrew Sartori, Editors. pp. 257-268. West Sussex: Wiley Blackwell.
- Winai Pongsripian. 1983. Traditional Thai Historiography and its Nineteenth Century Decline. Ph.D. thesis, Department of History, University of Bristol.

This page is intentionally left blank

D1-P3-R3-03

อองซาน

พลวัตการจัดการความทรงจำร่วมทางสังคมโดยรัฐบาลพม่า

กฤษณะ โชติสุทร์

นักศึกษาระดับปริญญาโท สาขาวิชาเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์

บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์ชื่อ “อองซาน: ความทรงจำร่วมของแรงงานพม่าในจังหวัดระนอง” ผลงานวิจัยนี้ได้รับทุนสนับสนุนจากมหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์ และโครงการทุนวิจัยมหาบัณฑิต สกว. ด้านมนุษยศาสตร์-สังคมศาสตร์

ความนำ

นับตั้งแต่ระบบอาณานิคมในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ จวบจนกระทั่งการบริหารงานของอาณานิคมได้ออกไป ประเทศในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ต่างมีการเปลี่ยนแปลงในช่วงเวลาดังกล่าวมากมาย ไม่ว่าจะเป็นการเปลี่ยนแปลงอำนาจจากผู้หนึ่งในช่วงเวลาจารีตมาเป็นเจ้าอาณานิคม การสร้างระบบราชการขึ้นมาเป็นกลไกในการจัดการทรัพยากร การเข้ามาขององค์ความรู้แบบตะวันตก และระบบการศึกษาแบบใหม่ ทั้งนี้เป็นไปเพื่อตอบสนองต่อเศรษฐกิจ นอกจากนี้แล้วหลังจากระบบอาณานิคมได้ออกไป วีรบุรุษแห่งชาติได้ปรากฏอยู่ทั่วทั้งภูมิภาค

วีรบุรุษแห่งชาติในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้เป็นปรากฏการณ์ที่สะท้อนให้เห็นถึงลักษณะของบุคคลที่ดำรงสถานะวีรบุรุษแห่งชาติของแต่ละชาติร่วมกันบางประการ คือ เป็นบุคคลที่มีอิทธิพลสำคัญในการต่อต้าน ต่อรอง หรือทำให้ประเทศหลุดพ้นจากเจ้าอาณานิคม¹ ในกรณีของพม่า อองซาน² ได้ดำรงสถานะวีรบุรุษแห่งชาติหลังจากเสียชีวิตลง และรัฐบาลพม่ายังได้ให้ความสำคัญในเวลาต่อมา

นับตั้งแต่อองซานเสียชีวิตในปี 1947 ความสำคัญของอองซานที่มีต่อรัฐบาลพม่าพบเห็นได้จากการที่รัฐบาลพม่าได้สร้างตึบทและสัญลักษณ์ต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับอองซานอย่างมากมาย ไม่ว่าจะเป็นอนุสาวรีย์ ธนบัตร รูปภาพ ชื่อสถานที่ วันสำคัญ รวมถึงแบบเรียน รัฐบาลพม่าพยายามนำเสนอ ภาพลักษณ์อองซานในฐานะทหารที่มีความเป็นวีรบุรุษและผู้สละชีวิตเพื่อชาติ รัฐบาลพม่าเป็นผู้มีบทบาทสำคัญในการนำตึบทและสัญลักษณ์ดังกล่าวเข้ามาในพื้นที่สาธารณะ เนื่องจากเป็นหนึ่งในการสื่อสารระหว่างรัฐบาลกับประชาชนเพื่อสร้างความชอบธรรมทางการเมืองให้แก่รัฐบาลพม่า และเกิดการไหลเวียนไปมาของตึบทและสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับอองซาน จนเป็นความทรงจำร่วมทางสังคม อย่างไรก็ตามความทรงจำที่เกี่ยวข้องกับอองซานกลับไม่ได้ถูกผูกขาดไว้ในเงื้อมมือของรัฐบาลแต่เพียงผู้เดียว แต่ถูกท้าทายจากผู้ต่อต้านรัฐตลอดเวลา อีกทั้งในแต่ละช่วงเวลาทางประวัติศาสตร์การจัดการความทรงจำร่วมที่เกี่ยวข้องกับอองซานโดยรัฐบาลพม่าล้วนแตกต่างกันออกไป การศึกษาชิ้นนี้จึงมุ่งเน้นการศึกษาไปยังการจัดการความทรงจำที่เกี่ยวข้องกับอองซานโดยรัฐบาลพม่า เพื่อแสดงให้เห็นถึงพลวัตการจัดการความทรงจำร่วมทางสังคมที่เกี่ยวข้องกับอองซานในแต่ละช่วงเวลา

จากการศึกษาที่ผ่านมาพบว่ามีการศึกษาที่เกี่ยวข้องกับงานศึกษาชิ้นนี้ได้แก่ การศึกษาความทรงจำร่วมทางสังคม (Collective memory) และการศึกษาที่เกี่ยวข้องกับอองซาน ในส่วนความทรงจำร่วมทางสังคม คำว่าความทรงจำร่วมทางสังคมได้ปรากฏขึ้นครั้งแรกปี 1902 ในงานของฮูโก ฟาน ฮอฟแมนส์เทล (Hugo von Hofmannsthal) ความว่า “พลังลึกลับของบรรพบุรุษของเราอยู่ภายในตัวเรา และสะสมเป็นความทรงจำร่วมทางสังคม” (Olick and Robins 1998, 106) แต่ในแง่ของการศึกษาในเชิงแนวคิดนั้น มูริช ฮาล์บวาชส์ (Maurice Halbwachs) ได้ถือเป็นหมุดหมายสำคัญในการศึกษา ฮาล์บวาชส์มองว่า ในสังคมที่บุคคลทั่วไปจะมีความทรงจำได้นั้น บุคคลจำเป็นต้องเข้าไปมีพันธะกับสังคม บุคคลเหล่านั้นถึงจะรำลึก รับรู้เรื่องราวของอดีตในสังคมของพวกเขา นอกจากนั้นแล้วสังคมยังเป็นแหล่งกำเนิดของความทรงจำ เช่นเดียวกับ พอล คอนเนตัน (Paul Connerton 1989) ได้ให้รูปแบบของการจดจำที่ทำให้เกิดเป็นความทรงจำ ความว่า บุคคลจดจำบางอย่างได้จำเป็นต้องมีการพบ การเรียนรู้สิ่งที่จำในอดีต เพื่อให้เกิดเป็นความทรงจำ ความทรงจำดังกล่าวเกิดจากการสร้าง ผลิตภัณฑ์ และถ่ายทอด

¹ ซูโกโนของประเทศอินโดนีเซีย ไอเซฮ์ ริซัล ของประเทศฟิลิปปินส์ ไอจินห์ของประเทศเวียดนาม พระนโรดม สีหนุ ของประเทศกัมพูชา เจ้าเพชรราชรัตนวงศา ของประเทศลาว และอองซาน ของประเทศพม่า

² อองซานเกิดเมื่อวันที่ 13 กุมภาพันธ์ ค.ศ. 1915 และเสียชีวิตในวันที่ 19 กรกฎาคม ค.ศ. 1947 ก่อนการประกาศเอกราชจากอังกฤษ ช่วงเวลาที่อองซานมีชีวิตอยู่ เขามีบทบาทในเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ครั้งสำคัญของพม่า และได้ปรากฏเป็นเรื่องราวต่อตัวเขาในเวลาต่อมา ทั้งในฐานะ บิดาแห่งเอกราช ผู้นำกองทัพน้อยใหม่ กบฏ นักชาตินิยม และนักกิจกรรมขณะเป็นนักศึกษา

ภายในสังคมผ่านรูปแบบของพิธีเฉลิมฉลองและการปฏิบัติทางร่างกายจนกระทั่งบุคคลเกิดความเคยชิน และเกิดความทรงจำที่เก็บรักษาอดีตไว้ภายใต้โครงสร้างทางสังคมที่ฝังอยู่ในจิตใจของบุคคล เพื่อให้บุคคลเกิดความรู้สึกร่วมถึงประสบการณ์ในอดีต แม้ว่าทั้งฮาล์บวาชส์และคอนตันจะให้ความสำคัญกับความสัมพันธ์ระหว่างบริบททางสังคมและรูปแบบในการจดจำ แต่ยังมีกลไกอื่นๆ ที่เป็นส่วนประกอบสำคัญในการก่อให้เกิดความทรงจำร่วมทางสังคม

เมื่อมองมายังเครื่องมือสำคัญที่ใช้สานความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลกับอดีตของสังคม บาร์บารา เอ. มิสเทล (Barbara A. Mistal 2003) มองว่ารัฐเป็นแกนหลักในการสร้างความทรงจำขึ้นทางสังคม เนื่องจากรัฐต้องอาศัยการให้รูปแบบความต่อเนื่องของอดีตปรับให้เหมาะสมกับปัจจุบัน และต้องสร้างความน่าเชื่อถือต่ออนาคตของชาติให้แก่ประชาชน ผ่านการสร้างความทรงจำร่วมทางสังคม ขณะที่ สมิธ (Smith 1997) ได้มองไปที่การสร้างสังคมร่วมกันผ่านการหวนกลับไปใช้ความทรงจำในอดีตของยุคทอง และวีรบุรุษ ในอดีต การมองของสมิธและมิสเทลจึงเน้นความสำคัญไปยังรัฐ ผู้มีบทบาทสำคัญในการหยิบใช้อดีตให้มาดำรงอยู่เป็นความทรงจำร่วมทางสังคมในเวลาปัจจุบัน ความทรงจำที่ดำรงอยู่ในปัจจุบันจึงทำหน้าที่เป็นทั้งสร้างความชอบธรรมให้แก่รัฐ และวางแผนทางการเมืองการดำเนินชีวิตของประชาชนให้เป็นไปตามวิถีที่สอดคล้องกับอุดมการณ์ของรัฐ การเลือกช่วงเวลายุคทอง หรือวีรบุรุษในอดีตจึงมีความสำคัญ เพราะการเลือกเป็นไปภายใต้เงื่อนไขเพื่อสร้างความชอบธรรมให้แก่รัฐในปัจจุบัน และวางแผนทางเพื่ออนาคต ผ่านเครื่องมือที่สำคัญไม่ว่าจะเป็นตัวบทและสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องและเชื่อมโยงกับช่วงเวลาหรือวัตถุที่รัฐได้เลือกใช้สร้างความทรงจำ ในแต่ละช่วงเวลาบริบททางสังคม อุดมการณ์ และเป้าประสงค์ของรัฐล้วนแตกต่างกันออกไป การตีความตัวบทและสัญลักษณ์ต่างๆ ในอดีตของแต่ละช่วงเวลาจึงมีความหลากหลาย นอกจากนั้นรัฐบาลยังเป็นผู้มีความชอบธรรมตามกฎหมายในการอนุญาตตัวบทและสัญลักษณ์ให้ดำรงอยู่ หรือกดทับตัวบทและสัญลักษณ์เหล่านั้นบนพื้นที่สาธารณะอีกด้วย แต่ภายใต้ความหลากหลายและกระจัดกระจายของกลุ่มทางสังคม ทำให้ฝ่ายผู้ต่อต้านรัฐบาลได้พยายามยื้อแย่ง แข่งขันการจัดความทรงจำร่วมทางสังคมผ่านการเลือกใช้ตัวบทและสัญลักษณ์ในอดีตแตกต่างจากตัวบทและสัญลักษณ์ที่รัฐบาลได้เลือกใช้ หรือแม้กระทั่งเลือกตีความตัวบทและสัญลักษณ์เกี่ยวกับรัฐบาลแต่ให้ความหมายใหม่เพื่อสร้างความชอบธรรมให้แก่กลุ่มตนเอง การปะทะกันในการสร้างความทรงจำร่วมทางสังคมระหว่างรัฐบาลกับผู้ต่อต้านจึงมีความน่าสนใจในการศึกษา เมื่อมองมายังพม่า รัฐบาลได้เลือกองซาน เข้ามาสร้างความทรงจำร่วมทางสังคมในฐานะวีรบุรุษแห่งชาติ แม้ตลอดช่วงเวลาอันยาวนาน พม่าจะมีรัฐบาลที่เป็นเผด็จการทหาร แต่ความทรงจำร่วมทางสังคมที่รัฐบาลเลือกนำมาใช้ กลับถูกยื้อแย่งแข่งขันในการตีความตัวบทและสัญลักษณ์จากฝ่ายต่อต้านตลอดมาจนเกิดเป็นพลวัตในการจัดการความทรงจำร่วมทางสังคมโดยรัฐบาลพม่า

ขณะที่การศึกษาที่เกี่ยวข้องกับองซานสามารถแบ่งได้เป็น 2 ลักษณะ ได้แก่ การศึกษาบทบาทและชีวิตองซานตอนที่องซานมีชีวิตอยู่ และการศึกษาการจัดการความทรงจำที่เกี่ยวข้องกับองซานหลังจากองซานเสียชีวิต การศึกษาบทบาทและชีวิตขององซานในขณะที่องซานมีชีวิตอยู่มีการศึกษาในรูปแบบชีวประวัติ และบทบาทภายในขบวนการเคลื่อนไหวทางการเมืองพม่าตลอดช่วงเวลาที่พม่าได้ตกเป็นอาณานิคมของอังกฤษ จนกระทั่งองซานได้เสียชีวิต³ งานเหล่านี้ต่างชี้ให้เห็นถึงลักษณะของการเป็นนักกิจกรรมขณะเป็นนักศึกษา นักชาตินิยม ผู้นำกองทัพสมัยใหม่ ผู้เสียสละต่อชาติ และบิดาแห่งเอกราช ส่วนงานศึกษาการจัดการความทรงจำที่เกี่ยวข้องกับองซานหลังจากองซานเสียชีวิต เป็นการศึกษาการจัดการความทรงจำร่วมในพม่า แม้จะไม่ปรากฏ

³ งานศึกษาในกลุ่มนี้ประกอบไปด้วย งานศึกษาของ Silverstein (1993), Aung San Suu Kyi (1991), Aung San Suu Kyi, and Aris (1995), Maung Maung (1962), และ Naw (2001) เป็นต้น

การใช้คำว่าความทรงจำร่วมทางสังคมโดยตรง แต่มีงานหลายชิ้นที่แสดงให้เห็นความพยายามของรัฐบาลพม่าที่มีบทบาทสำคัญในการจัดการความทรงจำของบุคคลที่มีต่อองซาน ผ่านเครื่องมือที่รัฐบาลผูกขาดการจัดการความทรงจำแต่เพียงผู้เดียว ได้แก่ สื่อ แบบเรียน และสัญลักษณ์บนพื้นที่สาธารณะ การจัดการความทรงจำดังกล่าวเป็นไปเพื่อให้เกิดลักษณะความทรงจำร่วมตามแบบแผนที่รัฐต้องการ และสร้างความชอบธรรมให้แก่รัฐบาลพม่า⁴

ขณะเดียวกันการศึกษาที่ผ่านมาพบว่ามี การแบ่งช่วงเวลาเป็น ช่วงเวลาตั้งแต่เป็นเอกราชจนถึงปี 1988 และ หลังปี 1988 จนถึงปี 2010 การแบ่งช่วงเวลาในลักษณะดังกล่าวเป็นไปในลักษณะที่เน้นการเชื่อมโยงความสัมพันธ์ระหว่างการจัดการความทรงจำร่วมทางสังคมเข้ากับบริบททางการเมืองที่เกิดการลุกฮือต่อต้านรัฐบาลพม่าในปี 1988 และการเข้ามาเป็นแกนนำฝ่ายต่อต้านรัฐบาลพม่าขององซาน ซูจี แต่หลังปี 1988 บนพื้นที่สาธารณะของพม่ายังได้มีการสร้างตัวบทและสัญลักษณ์ต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับองซานโดยรัฐบาลพม่าที่สามารถพบเห็นได้ในปัจจุบันอย่างมากมาย ส่งผลให้การศึกษานี้เป็นไปเพื่อลดความคลุมเครือของเส้นแบ่งเวลา รวมทั้งการศึกษานี้จะศึกษาต่อจัดการความทรงจำร่วมทางสังคมที่เกี่ยวข้องกับองซานหลังจากองซาน ซูจีได้รับการปลดปล่อยจวบจนกระทั่งก่อนเลือกตั้งปี 2015

จากการศึกษาพบว่า การจัดการความทรงจำร่วมทางสังคมที่เกี่ยวข้องกับองซานโดยรัฐบาลพม่ามีพลวัต โดยสัมพันธ์กับการเปลี่ยนแปลงทางการเมือง แบ่งออกเป็น 6 ช่วงเวลา

การจัดการความทรงจำที่เกี่ยวข้องกับองซานหลังองซานเสียชีวิตจนถึงก่อนการประกาศเอกราช

หลังจากองซาน ผู้ดำรงตำแหน่งนายกรัฐมนตรีรักษาการได้เสียชีวิตพร้อมกับรัฐมนตรีและคนสนิทอีก 8 คน จนถึงเวลาที่พม่าได้รับเอกราชจากอังกฤษ แม้ว่าเป็นแค่ช่วงเวลาไม่ถึง 6 เดือน แต่ความสำคัญขององซานได้ปรากฏขึ้นบนพื้นที่สาธารณะผ่านการจัดงานศพอย่างยิ่งใหญ่ และการกล่าวสุนทรพจน์ในสภาว่างรัฐธรรมนูญโดยอู๋⁵ ผู้ร่วมชะตากรรมนับตั้งแต่ครั้งเป็นนักศึกษา จนถึงเวลาที่องซานได้เสียชีวิตลง

การจัดการพิธีศพขององซานและผู้เสียชีวิตคนอื่นๆ ได้ถูกจัดขึ้นอย่างยิ่งใหญ่ การเดินขบวนนำศพมุ่งไปยังหลุมฝังศพ ภายในขบวนประกอบด้วยประชาชน ข้าราชการ และทหาร หลุมฝังศพขององซานและผู้เสียชีวิตคนอื่นๆ ตั้งอยู่ใกล้กับเจดีย์ชเวดากอง หลุมฝังศพถูกขุดเป็น 9 หลุม และมีหลุมฝังศพขององซานอยู่กลาง ก่อนฝังศพลงในหลุมที่จัดเตรียมไว้ได้มีการวางพวงมาลาโดยตัวแทนจากอังกฤษและพม่า ต่อมาหลังจากเสร็จสิ้นพิธีการฝังศพ หลุมฝังศพได้แปรสภาพกลายเป็นอนุสรณ์สถานผู้เสียชีวิต อนุสรณ์สถานดังกล่าวมีลักษณะของหลุมฝังศพเรียงกัน ในลักษณะที่ก่ออิฐโอบกปูนยื่นขึ้นมาเหนือแนวราบของพื้นดิน ตั้งอยู่ภายใต้หลังคา

นอกจากพิธีการฝังศพขององซานที่ถูกจัดอย่างยิ่งใหญ่แล้ว หลังองซานเสียชีวิต ตัวบทและสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับองซานได้เริ่มถูกใช้เป็นเครื่องมือทางการเมืองโดยอู๋ อู๋ได้กล่าวสุนทรพจน์ในสภาว่างรัฐธรรมนูญวันที่ 29 กรกฎาคม 1947 หลังจากองซานเสียชีวิตแล้วเป็นเวลา 10 วัน การกล่าวสุนทรพจน์ของอู๋เป็นการกล่าวเรื่องราวที่เกี่ยวข้องกับองซาน ตีพิมพ์ลงในหนังสือองซานแห่งพม่า (Aung San of Burma) (Maung Maung 1962) และถูกแบ่งเป็นสามบทความ บทความแรกชื่อ “คุณลักษณะดีเลิศขององซาน” บทความถัดมาชื่อ “นายพล

⁴ งานศึกษาในกลุ่มนี้ประกอบไปด้วย งานศึกษาของ Salem-Gervais and Metro (2012), Cheesman (2002), Houtman (1999), Steinberg (2006)

⁵ ความสัมพันธ์ระหว่างอู๋และองซาน ดำเนินมาตั้งแต่สมัยเป็นนักศึกษาในมหาวิทยาลัยย่างกุ้ง ได้มีบทบาทร่วมกันในฐานะนักเคลื่อนไหวทางการเมือง จนกระทั่งองซานได้เสียชีวิตในปี 1947 ก่อนการประกาศเอกราช หลังองซานเสียชีวิต ก่อนอู๋จะขึ้นเป็นนายกรัฐมนตรี ได้ปรากฏตัวบทและสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับองซานนับตั้งแต่นั้นเป็นต้นมา

ผู้เป็นวีรบุรุษแห่งชาติ” และบทความสุดท้ายชื่อ “ที่ตั้งตลอดกาลในประวัติศาสตร์”⁶ การกล่าวสุนทรพจน์ในวันดังกล่าวได้ชี้ชวนให้เห็นถึงการให้ความสำคัญต่อองชานในฐานะวีรบุรุษแห่งชาติก่อนพม่าจะประกาศเอกราชจากอังกฤษ

การกล่าวสุนทรพจน์ที่ถูกรวบรวมในบทความ“คุณลักษณะดีเลิศขององชาน” ได้แสดงถึง จุดเริ่มของการพบเจอกันระหว่างองชานและองชานรวมถึงเพื่อนคนอื่นๆที่มีบทบาทสำคัญในเวลาต่อมาที่มหาวิทยาลัยย่างกุ้ง อนุได้กล่าวถึงบุคลิกขององชานในแง่ของบุคลิกที่แตกต่างจากคนอื่น “องชานเป็นคนพูดน้อย ไม่มีการทักทาย ไม่เชื่อในมารยาท แต่เขาไม่ได้เป็นคนไม่มีสังคม ในทางกลับกันเขาเป็นผู้มีความเที่ยงตรง และปฏิบัติจริง หลังจากนั้นได้ก่อเกิดกลุ่มเราชาวพม่า (Dobama Asi-ayon) ในกลุ่มดังกล่าว อนุได้กล่าวถึงองชานว่าเป็นบุคคลที่มีคุณภาพยอดเยี่ยมด้วยการมีความรับผิดชอบต่อนหน้าที่และทำงานอย่างหนักหน่วง แต่ภายหลังจากเข้ากลุ่มชีวิตของพวกเขาได้เปลี่ยนแปลงไป จากชีวิตนักศึกษาที่ใช้ชีวิตอย่างหรูหรากลับต้องมาอยู่ในสถานะที่ขัดสนเรื่องเงินทอง แต่องชานไม่เคยถามถึงเงินทองหรืออาหาร เมื่อองชานหิว เขาจะแบ่งปันที่หนังสือจนทำให้เขาแข็งแรง รวมทั้งลักษณะห้องขององชาน แม้องชานจะมีตำแหน่งเป็นเลขานุการแต่ห้องของเขากลับเต็มไปด้วยแมลง การเมืองจึงเป็นชีวิตขององชาน เขาไม่เคยปรารถนาที่จะกินอาหารดีๆ ไปพร้อมกับฟังเพลงเบาๆ เหมือนเพื่อนร่วมงานคนอื่น เขาไม่มีความอ่อนน้อม เขาเป็นคนที่ถูกสร้างจากเหล็ก และด้วยความแข็งแกร่งของเขา เขาจึงเป็นผู้สร้างการปฏิวัติ นอกจากนี้ อนุยังกล่าวถึงช่วงเวลาในการประชุมที่ทราวดี ในที่ประชุมมีการประกาศวิธีการแก้ปัญหาเพื่อให้ได้มาซึ่งเอกราช ด้วยการใช้วิธีการออกเดินสายในประเทศและบอกให้ประชาชนรับรู้ถึง จากการทำงานดังกล่าวได้ส่งผลให้รัฐบาลเข้าจับกุมด้วยกฎหมายปลุกระดมมวลชนทันทีที่เขาปลุกระดม หลังจากได้รับการประกันตัวแล้วองชานต่อต้านการยอมจำนนให้แก่เจ้าหน้าที่ของรัฐบาล เขาอ้างว่าการอยู่ในคุกเป็นการสูญเสียเวลาโดยเปล่าประโยชน์ เขาต้องการที่จะเคลื่อนไหวได้ดิน และไปอีกประเทศเพื่อแสวงหาความช่วยเหลือการทำงานเกี่ยวกับการเรียกร้องเอกราชจากเพื่อนที่อยู่ต่างประเทศ อย่างไรก็ตาม อนุไม่เห็นด้วยกับองชาน แต่อนุก็ไม่สามารถทำให้องชานเห็นด้วยกับความคิดของอนุได้ ส่งผลให้องชานถูกจับกุมตัวเข้าเรือนจำในวันถัดมา และสูญเสียเวลาไปในคุกถึงสองปีจนทำให้องชานรู้สึกผิดหวังมาก และอนุได้แสดงความชื่นชม ยกย่องสติปัญญาในการมองการณ์ไกลขององชาน

การกล่าวสุนทรพจน์ชิ้นถัดมาชื่อ “นายพลผู้เป็นวีรบุรุษแห่งชาติ” อนุได้กล่าวถึงความอ่อนล้าของตัวเองภายในคุก เป็นเวลาเดียวกันกับองชานไล่ล่าตามหาความฝันที่จะนำพม่าให้ได้มาซึ่งอิสระ องชานได้เป็นหัวหน้ากองทัพลดปล่อยพม่า หรือBIA (Burma Independence Army) ตลอดช่วงเวลาที่อยู่ภายใต้การปกครองของญี่ปุ่น แม้ว่ารัฐบาล (ญี่ปุ่น) จะออกกระเบียบและประกาศ แต่ไม่มีน้ำหนักเพียงพอต่อประชาชนให้ปฏิบัติตาม เทียบเท่ากับคำพูดอันเรียบง่ายขององชาน องชานจึงกลายเป็นวีรบุรุษ ผู้คนที่มีความหมายน้อยกว่าองชาน อาจมีการเก็บผลประโยชน์และทรัพย์สินสมบัติเพื่อตัวเองและครอบครัวสำหรับรุ่นต่อไป แต่องชานไม่ได้ต้องการสิ่งเหล่านั้นทำให้องชานแสดงให้เห็นถึงความมั่งคั่งขององชานในช่วงหลังจากสงครามสงบลง ประกอบด้วย ชุดเครื่องแบบ 2 ชุด ชุดดังกล่าวอยู่ในสภาพเก่า สีกร่อนจนหมดขน บางครั้งเมื่อองชานถอดเสื้อกองทัพนอกออก ข้างในกลับไม่มีเสื้อกล้าม อนุได้ยืนยันว่าสิ่งต่างๆ เหล่านี้คือองชาน และองชานเป็นบุคคลที่ไม่เห็นแก่ตัว อุทิศทุกอย่างเพื่อให้ประเทศเป็นหนึ่งเดียว ไม่มีใครเสมอเหมือนองชาน ไม่ว่าจะเป็นความกล้าหาญ คุณธรรม

⁶ จากการกล่าวสุนทรพจน์ของอนุเป็นการกล่าวเรื่องราวที่เกี่ยวข้องกับองชานตีพิมพ์ลงในหนังสือ สังเกตได้ว่าทั้งสามบทความมีความต่อเนื่องกันในเรื่องเนื้อหา และการกล่าวสุนทรพจน์ดังกล่าวเป็นการกล่าวในเวลาและสถานที่เดียวกัน การแยกเป็นสามบทความจึงเป็นการแยกโดยตัวหนังสือเพื่อให้สอดคล้องกับการแบ่งบทในหนังสือโดยมี หม่อง หม่องเป็นบรรณาธิการ นอกจากนี้เนื้อหาภายในสุนทรพจน์ยังมีความน่าสนใจในการเป็นแนวคิดของอนุหลังจากได้กลายเป็นผู้นำประเทศในเวลาต่อมา

และร่างกาย นอกจากนั้นอนุยังได้แสดงภาพตลอดช่วงเวลาที่พักอยู่ภายใต้การยึดครองอย่างโหดร้ายและทรมาณอย่างเจ็บปวดด้วยน้ำมือของสารวัตรทหารญี่ปุ่น (Japanese Kempetai) อยู่ตลอดเวลา ประชาชนไม่ได้มีอิสระในการพูด แต่ต้องขานกลับพูดในที่สาธารณะด้วยเสียงที่ดังและมีความชัดเจนว่า ตอนนี้เป็นเอกราชเพียงในนามเท่านั้น ทั้งสารวัตรทหาร และเจ้าหน้าที่รัฐจะตามไปในสถานที่ที่ongan ปรากฎตัวทุกครั้ง และกังวลทุกครั้งที่ongan พูด หลังจากนั้นอนุได้อธิบายถึงการวางแผนต่อต้านญี่ปุ่น การต่อต้านญี่ปุ่นมีองซานเป็นตัวแกนนำคนสำคัญ เพราะถ้าไม่มีองซานแผนการต่อต้านอาจไม่สำเร็จ และองซานถูกรับเลือกให้เป็นผู้นำอย่างเป็นทางการ แม้บางเหตุการณ์อนุจะไม่ได้เดินทางไปกับองซาน แต่อนุได้ยินเรื่องเล่าความกล้าหาญในการต่อสู้ขององซาน ผู้บัญชาการที่ongan จัดเตรียมไว้ไม่ได้เป็นผู้นำแนวหน้าบนสนามรบ เป็นเพียงผู้สั่งการจากข้างหลัง แต่องซานต้องการให้ผู้บัญชาการอยู่สั่งการทหารตลอดเวลา เมื่อองซานลงพื้นที่ด้วยตนเองจนพบเหตุการณ์การต่อสู้ในสนามรบ เขาออกจากแนวป้องกันไปยังที่ตั้งของปืนกลจนทหารคนสนิทต้องเตือน และเมื่อไม่สามารถโน้มหน้าองซานให้กลับเข้ามาสู่แนวป้องกันได้ ทหารเหล่านั้นจึงต้องลากดึงองซานกลับมา จนอนุกล่าวว่า นั่นคือเอกลักษณ์ขององซาน

การกล่าวสุนทรพจน์ที่ถูกบรรจุลงบทความชิ้นสุดท้ายชื่อ “ที่ตั้งตลอดกาลในประวัติศาสตร์” อนุได้แสดงภาพหลังจากการต่อต้านญี่ปุ่นว่า องซานเป็นศูนย์รวมความต้องการและความปรารถนาของประชาชน อนุกล่าวว่า องซานไม่ได้บรรลุจุดสูงสุดของอำนาจและอิทธิพลอย่างง่ายดาย องซานได้รับสิ่งเหล่านั้นจากการเสียสละ ความซื่อสัตย์ ความอ่อนน้อม การอุทิศตัวเอง ความรักชาติ ความกล้าหาญของตัวองซาน คุณลักษณะที่ดีเลิศขององซานได้แสดงออกมาผ่านชีวิตของตัวองซาน และผลที่ตามมาคือ ประชาชนรักและวางใจองซาน อนุกล่าวว่า ผู้นำของกลุ่ม AFPFL ต่างชื่นชอบในตัวองซานหลาย (Chit Hlaing) และ โอตะมะ (Ottama) บุคคลที่ได้รับการชื่นชมในบางเมือง และบางเขตชนบท แต่ไม่มีบุคคลใดที่ได้รับการสนับสนุนอย่างท่วมท้น และได้รับความไว้วางใจจากรัฐบาล กะเหรี่ยง ฉิ่น กระยิ่น แจกเซนตัวองซาน ต่อมาอนุได้แสดงถึงผู้นำในประวัติศาสตร์ที่สร้างความเป็นเอกภาพให้แก่มาก่อน 2000 ปีที่ผ่านมา ตลอดเวลาที่ผ่านมา พม่ามีการต่อสู้ระหว่างอาณาจักร และการทะเลาะวิวาทระหว่างหมู่บ้าน แต่ อโนธา บุเรงนอง มังระ และอลองพญา เป็น 4 กษัตริย์และผู้นำของชาวพม่าที่ได้สร้างเอกภาพในประวัติศาสตร์พม่าที่เพิ่งผ่านพ้นมา อนุได้กล่าวว่า ในเวลาของพวกเราชาวพม่า องซานเป็นผู้สร้างความสำเร็จในการรวมชาติและสร้างเอกภาพ นอกจากนั้นยังได้ทำให้พม่ามีเอกราช เรามีสภาร่างรัฐธรรมนูญในวันนี้ได้เพราะความปรองดอง ความวางใจต่อกัน ผ่านการทำงานร่วมกันซึ่งมีจุดกำเนิดมาจากองซาน ชาวพม่าได้เลือกที่จะเดินขบวนร่วมกันเพื่อเอกราช และสถาปนาสหภาพ เป็นการแสดงออกถึงการเคารพและเชื่อใจต่อองซาน ก่อนลงท้ายการประกาศสุนทรพจน์ว่า องซานไม่ได้ตาย เขาดำรงอยู่ในประวัติศาสตร์ และเขามีอิทธิพลสำคัญและเป็นแนวปฏิบัติให้ดำเนินต่อไปสู่ความยิ่งใหญ่

ถ้อยคำภายในเนื้อหาของสุนทรพจน์เต็มไปด้วยการแสดงให้เห็นถึงความสัมพันธ์ระหว่างองซานและอนุ นับตั้งแต่เป็นนักศึกษาในมหาวิทยาลัยย่างกุ้ง และอยู่ร่วมกันในกลุ่มต่างๆ ที่ต่อสู้จนพม่าได้รับเอกราช การแสดงรายละเอียดของบุคลิกรวมทั้งสภาพห้องขององซานถือเป็นรายละเอียดที่ยืนยันถึงความสัมพันธ์ที่แนบชิดระหว่างตัวองซานและอนุ ทั้งสุนทรพจน์ที่อนุกล่าวถึงองซานเป็นการยกย่ององซานทั้งสุนทรพจน์ ไม่ว่าจะเป็นการใช้ชีวิต การเสียสละ ความซื่อสัตย์ ความอ่อนน้อม การอุทิศตัวเอง ความรักชาติ ความกล้าหาญของตัวองซาน แต่เหตุการณ์ที่ongan ร่วมมือกับญี่ปุ่นเข้ามาขับไล่อังกฤษออกจากพม่าจนชาวพม่าได้รับความสูญเสียเป็นอย่างมาก กลับไม่ได้รับการพูดถึงในสุนทรพจน์ แต่อนุกลับเน้นความสำคัญขององซานในฐานะผู้มีส่วนสำคัญในการขับไล่ญี่ปุ่นออกจากพม่าแทน ดังนั้นแล้ว สุนทรพจน์ชิ้นดังกล่าวจึงเป็นการสร้างความทรงจำร่วมทางสังคมที่เกี่ยวข้องกับ

องซาน พร้อม ๆ กับการพยายามทำให้ลืมบางเหตุการณ์ในอดีตที่องซานได้กระทำ ในส่วนของการแพร่กระจายของตัวบทและสัญลักษณ์ แม้ว่าการกล่าวสุนทรพจน์ของอนุจะเป็นไปในสภาร่างรัฐธรรมนูญ แต่การกล่าวสุนทรพจน์ครั้งดังกล่าวได้กลายเป็นร่องรอยที่สำคัญที่แสดงให้เห็นถึงการให้ความสำคัญต่อองซานจนกลายมาเป็นวีรบุรุษแห่งชาติในเวลาต่อมา

การแข่งขัน และการใช้ประโยชน์องซานในยุครัฐบาลอนุ

วันที่ 4 มกราคม 1948 อนุได้ก้าวขึ้นมาเป็นนายกรัฐมนตรีคนแรกของพม่า เป็นวันเดียวกันกับการได้รับเอกราชจากอังกฤษ นโยบายทางการเมืองของอนุและผู้นำของพรรค AFPFL พบว่าอุดมการณ์สังคมนิยมเข้ามามีอิทธิพลสำคัญ ที่มาทางนโยบายทางการเมืองเกิดจากกลุ่มผู้นำที่มีอิทธิพลสำคัญหลังประกาศเอกราชมาจากกลุ่มเราชาวพม่า กลุ่มดังกล่าวเป็นกลุ่มนักเคลื่อนไหวต่อต้านอาณานิคม ประกอบกับภายในตัวอนุเองมีความสนใจในแนวคิดสังคมนิยมตั้งแต่สมัยเป็นนักศึกษาในมหาวิทยาลัยอย่างกึ่งเป็นผู้ดำเนินการกลุ่มมังกรแดง (Negani) กลุ่มที่แปลและรวบรวมหนังสือลัทธิมาร์กซ์ นอกจากนี้ยังเป็นความต้องการในการต่อต้านอาณานิคมที่ในระบบลัทธิทุนนิยมเข้ามาในพม่า ส่งผลให้การปกครองหลังประกาศเอกราชเป็นไปในลักษณะของอุดมการณ์สังคมนิยมภายใต้ระบบรัฐสภา อย่างไรก็ดี อนุต้องเผชิญกับปัญหาทั้งภายในพรรคAFPFL และปัญหาการลุกฮือของกลุ่มชาติพันธุ์ จนอนุต้องให้เนวินผู้เป็นผู้นำของกองทัพเข้ามาดูแลชั่วคราวในปี 1958 จนกระทั่งกลับมามีการเลือกตั้งอีกครั้ง และอนุได้รับชนะในการเลือกตั้ง ก่อนจะถูกเนวินทำการรัฐประหารยึดอำนาจในปี 1962 ตลอดช่วงเวลาที่อนุเป็นผู้นำทางการเมืองได้ปรากฏการจัดการความทรงจำร่วมทางสังคม เพื่อสร้างความชอบธรรมด้วยวิธีการต่าง ๆ มากมาย ในระยะแรกอนุได้รื้อฟื้นการสร้างภาพความชอบธรรมผ่านศาสนาพุทธเพื่อสร้างความทรงจำร่วมถึงยุคราชาอาณาจักรอันเรืองรอง และยังเป็นหนึ่งในเครื่องมืออันทรงพลังที่ใช้ในการต่อต้านอังกฤษที่มีรากแห่งการต่อต้านที่ยังลึกไปยังระดับหมู่บ้าน

หนึ่งในเหตุผลของการตั้งศาสนาเข้ามาสร้างความชอบธรรมทางการเมืองอีกครั้ง เกิดจากตลอดช่วงเวลาของการตกเป็นอาณานิคมของอังกฤษ เจ้าอาณานิคมอังกฤษได้มีการเปลี่ยนแปลงรูปแบบการปกครองของพม่าคือการถอดกษัตริย์ออกจากส่วนยอดสุดของการปกครอง ทำให้สถาบันสงฆ์ได้รับผลกระทบอย่างหนักหน่วง⁷ การเข้ามาของอังกฤษจึงปรากฏภาพการลดทอนความสำคัญของศาสนาพุทธที่เคยมีความสำคัญ และเป็นความทรงจำร่วมของชาวพม่าในช่วงเวลาก่อนอาณานิคมอย่างชัดเจน การลดทอนความสำคัญของศาสนาพุทธทำให้เป็นบ่อเกิดการต่อต้านผ่านการใช้ความทรงจำร่วมกันของชาวพม่าในยุคจารีต และสร้างความชอบธรรมให้แก่ขบวนการเคลื่อนไหวต่อต้านอังกฤษในเวลาต่อมา ไม่ว่าจะเป็นสมาคมยุวพุทธ (YMBA: Young Men's Buddhist Association) ได้ก่อตั้งขึ้นในมหาวิทยาลัยอย่างกึ่ง สมาคมยุวพุทธถือเป็นสมาคมชาตินิยมกลุ่มแรกในพม่า การตั้งขึ้นของสมาคมระยะแรกเน้นการถกเถียงในเรื่องของศาสนา และขยายประเด็นมายังสังคมและวัฒนธรรมในเวลาต่อมา(Mendelson 1975, 197) ปรากฏการณ์ต่อต้านการใส่รองเท้าเข้าวัดของชาวต่างชาติ⁸ ทำให้ทางสมาคมยุวพุทธได้รวมกลุ่มกันเรียกร้องต่ออังกฤษให้เข้ามาจัดการปัญหา ในครั้งแรกทางสมาคมยุวพุทธได้ทำจดหมายไปยังอังกฤษ เพื่อให้มีการตั้งระเบียบในเรื่องการถอดรองเท้าในบริเวณเจดีย์อย่างถูกต้องตามกฎหมาย แต่อังกฤษ

⁷ เดิมทีอำนาจกษัตริย์มีสองทางคือ ทางโลกและทางศาสนา กษัตริย์ในยุคก่อนอาณานิคมมีอำนาจและอิทธิพลทางศาสนาเป็นอย่างมากได้แก่ การสนับสนุนปัจจัย วัด การแต่งตั้งพระสังฆราชซึ่งเป็นหัวหน้าฝ่ายสงฆ์ และการลงโทษพระนอกรีต เป็นต้น แต่แล้วความสัมพันธ์ระหว่างสถาบันกษัตริย์และศาสนาพุทธได้เปลี่ยนแปลงไปพร้อม ๆ กับการหายไปของสถาบันกษัตริย์ หลังจากการเข้ามาของเจ้าอาณานิคมอังกฤษ อังกฤษไม่ได้เข้าไปหาพื้นที่แทนสถาบันกษัตริย์ที่มีความสัมพันธ์กับศาสนา

⁸ ความคิดเห็นการถอดรองเท้าเข้าวัดเกิดจากความเห็นต่อแนวคิดเรื่องสถานที่แตกต่างกัน ชาวต่างชาติมองว่าการถอดรองเท้าจะไม่เป็นผลดีต่อสุขภาพเท้าจึงควรสวมรองเท้า กลับกันชาวพม่ากลับมองว่าการสวมรองเท้าเข้าไปในสถานที่ศักดิ์สิทธิ์เป็นสิ่งที่ไม่ให้เกียรติและดูถูกศาสนาพุทธ

ปฏิเสธและห้ามไม่ให้มีการอภิปรายเรื่องนี้ (Smith 1965, 87) สมาคมยุวพุทธได้พยายามยื่นเรื่องการถอดถอนเท้าในบริเวณเจดีย์อีกครั้งแต่ก็ได้รับการปฏิเสธ (Mendelson 1975, 197) ต่อมาเลขานุการสภาสงฆ์พม่า (All-Burma Sangha Council) ได้ร่วมกับสมาคมยุวพุทธส่งหนังสือกับรัฐบาลอีกครั้ง ผลปรากฏว่าอังกฤษได้ยอมให้คณะสงฆ์มีสิทธิกำหนดหลักการแต่งกายให้เหมาะสมกับลักษณะของวัด การเรียกร้องของสมาคมยุวพุทธถือเป็นครั้งแรกของความสำเร็จในการเรียกร้องความต้องการของชาวพม่าจากอังกฤษ และการใช้ศาสนาพุทธเป็นเครื่องมือในการเรียกร้องทางการเมืองจากอังกฤษยังปรากฏภาพความสำเร็จในระยะเวลาต่อมา ไม่ว่าจะเป็น การตั้งกลุ่มพระการเมืองที่รู้จักในนาม “ธรรมกติกา (dhamakatika)” (Taylor 2009, 183) ทำหน้าที่ในการเชื่อมกลุ่มสมัชชาสังฆสามัคคี สมัชชาสมาคมชาวพม่า เข้ากับกลุ่มชาตินิยมในระดับหมู่บ้านที่ตั้งขึ้นจากอิทธิพลของอุโตะมะ การเชื่อมระหว่างกลุ่มดังกล่าว มีการส่งผ่านข่าวสาร ข้อมูลของกลุ่มสมัชชาสมาคมชาวพม่าไปยังกลุ่มชาตินิยมในระดับหมู่บ้าน สอนความรู้ทางการเมือง และยังยุยงปลุกเร้าประชาชนในหมู่บ้านให้เกิดการต่อต้านอังกฤษ การต่อต้านอังกฤษในระดับหมู่บ้านกลุ่มชาตินิยมในระดับหมู่บ้านซึ่งได้รับอิทธิพลจากกลุ่มธรรมกติกาปรากฏขึ้นในหลายลักษณะ ไม่ว่าจะเป็นการที่ภายในหมู่บ้านมีการแขวนป้ายวันทานุ (Wunthanu) แทบทุกบ้าน (Maung Maung 1976, 20) ผู้คนต่างพากันซื้อสินค้าในร้านที่มีการแขวนป้ายดังกล่าวซึ่งแสดงออกถึงการแทรกซึมการต่อต้านอังกฤษลงไปในระดับบ้านและเศรษฐกิจ ความสำคัญของศาสนาพุทธในฐานะเครื่องมือต่อต้านอังกฤษ และการสืบทอดอำนาจของกลุ่มเคลื่อนไหวทางการเมืองของกลุ่มต่างๆ จนถึงยุคอุณู ส่งผลให้ศาสนาพุทธกลายเป็นเครื่องมือสำคัญในการสร้างความชอบธรรมในยุคหลังประกาศเอกราชจากอังกฤษ

สัญลักษณ์ประจำชาติที่ปรากฏผ่านการสร้างความชอบธรรมในช่วงอุณูมีอำนาจจะพบว่า มีนกยูง (Green peafowl)⁹ และสิงห์ (Chinthe)¹⁰ เข้ามามีอิทธิพลอย่างสำคัญ สัญลักษณ์ต่างๆ เหล่านี้ล้วนแล้วแต่เป็นสัตว์ในตำนานที่ถูกผูกเชื่อมคำอธิบายไว้กับศาสนาพุทธและสถาบันกษัตริย์พม่าในอดีต สัญลักษณ์ต่างๆ เหล่านี้ได้เข้ามาปรากฏบนพื้นที่สาธารณะหลังประกาศเอกราชเป็นที่สัญลักษณ์เดิมที่มีมาตลอดช่วงเวลาของยุคอาณานิคม

นกยูงรำแพนได้เข้ามาปรากฏบนธนบัตรพร้อมๆ กับตัวอักษรภาษาพม่าที่มีความหมายรัฐบาลแห่งพม่าอยู่ด้านบนกลางธนบัตรฉบับมูลค่า 1 รูปี¹¹ ธนบัตรได้ประกาศใช้ในเดือนกุมภาพันธ์ ปี 1948 ต่อมาในเดือนสิงหาคมทางรัฐบาลพม่าได้ปรับใช้ธนบัตรมูลค่า 5 รูปี ภายในธนบัตรได้ปรากฏรูปของสิงห์ที่หนึ่งเชิดหน้า อ้าปากคล้ายคำรามอย่างน่าเกรงขาม ขนาดภาพของสิงห์ได้กินเนื้อที่ประมาณหนึ่งในสามของธนบัตร เช่นเดียวกับเหรียญที่ปรากฏรูปของสิงห์ในท่วงท่าเดียวกันกับธนบัตรอยู่ใจกลางของเหรียญ สิงห์และนกยูงถือเป็นการแทนที่สัญลักษณ์เดิมบนธนบัตรที่ใช้ตลอดช่วงเวลาดตกเป็นอาณานิคมของอังกฤษ¹² การประกาศใช้ธนบัตรที่มีรูปของนกยูงและสิงห์ในช่วงระยะแรกหลังได้รับเอกราชจึงไม่ใช่การเกิดขึ้นใหม่ของตัวบทและสัญลักษณ์ แต่กลับเป็นการหวนกลับไปใช้สัญลักษณ์เก่าในช่วงก่อนตกเป็นอาณานิคมเพื่อสร้างความทรงจำร่วมทางสังคมถึงความรุ่งเรืองของพม่าในยุคอดีตที่มีสถาบันกษัตริย์และศาสนา ธนบัตรจึงเป็นหนึ่งในพื้นที่ที่มีตัวบทและสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับองชาน

⁹ Green peafowl นกยูง เป็นสัญลักษณ์ดังกล่าวปรากฏในพม่าตั้งแต่สมัยราชวงศ์คองบอง และเป็นสัญลักษณ์ของการต่อต้านอาณานิคม

¹⁰ Chinthe เป็นภาพของสิงห์ที่มีลักษณะคล้ายคน ปรากฏหน้าทางเข้าของประตูของวัดแทบทุกวัดในพม่า ซึ่เคยถูกใช้เป็นสัญลักษณ์ตั้งแต่หลังประกาศเอกราช ส่วนใหญ่แล้วจะปรากฏร่วมกับรูปนกยูง

¹¹ เงินสกุลรูปี เป็นภาษาสันสกฤต แปลว่าเหรียญเงิน เริ่มใช้สกุลเงินดังกล่าวในพม่าตั้งแต่ช่วงพม่าเป็นอาณานิคมของอังกฤษ

¹² เดิมทีบนธนบัตรจะปรากฏภาษา Urdu Telugu Kaithi Tamil Bengali Kannada Burmese Gujarathi เริ่มใช้ตั้งแต่ปี 1824 และรูปบนธนบัตรในช่วงอาณานิคมจะปรากฏรูปกษัตริย์จอร์จที่ 5 แห่งอังกฤษ (King George V) และกษัตริย์จอร์จที่ 6 แห่งอังกฤษ (King George VI) ในช่วงปี 1938-1947

นอกจากสัญลักษณ์ต่างๆ ที่เกี่ยวกับศาสนาพุทธจะถูกใช้เป็นเครื่องมือสร้างความทรงจำร่วมทางสังคมแล้ว ยังพบเห็นการเข้าไปจัดการศาสนาพุทธด้วยวิธีการต่างๆ มากมาย อาทิเช่น การประกาศใช้พระราชบัญญัติศาสนา (Smith 1965) นอกจากนี้ในปี 1950 ยังมีการจัดประชุมชำระพระไตรปิฎกครั้งที่ 6 การประชุมครั้งดังกล่าวมีการใช้งบประมาณสร้างถ้ำจำลองอย่างมหาศาล มีการสร้างเจดีย์กะบาเอ้ (Kaba Aye) และอนุยังได้เชิดชู¹³จนกลายเป็นรัฐพิธี การใช้ศาสนาเป็นเครื่องมือในการสร้างความชอบธรรมเกิดจากความพยายามของอนุที่จะรื้อฟื้นการอุปถัมภ์ศาสนาพุทธโดยรัฐเช่นสมัยรัฐจารีต นอกจากศาสนาพุทธจะเป็นหนึ่งในเครื่องมือสร้างความทรงจำร่วมทางสังคมแล้ว อองซาน ซูจีที่เพิ่งจะเสียชีวิตก่อนจะประกาศเอกราชไม่นานได้กลับมาเป็นหนึ่งในเครื่องมือสร้างความชอบธรรมทางการเมืองร่วมกับการสร้างความชอบธรรมผ่านศาสนาพุทธ ก่อนที่ตัวบทและสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับอองซานจะได้กระชับพื้นที่บางพื้นที่ของศาสนาในเวลาต่อมา

การนำตัวบทและสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับอองซานมาใช้สร้างความชอบธรรมตลอดช่วงเวลาที่อนุเป็นผู้นำประเทศไม่ได้มีลักษณะที่น่าแปลกใจ เมื่อย้อนกลับไปพิจารณาการกล่าวสุนทรพจน์ของอนุที่สภารัฐธรรมนูญ เมื่อวันที่ 29 กรกฎาคม 1947 การกล่าวสุนทรพจน์ในวันเวลาดังกล่าวได้ยกอองซานให้เหนือกว่าบุคคลอื่นๆ ที่เคลื่อนไหวทางการเมืองเพื่อเรียกร้องเอกราชจากอังกฤษก่อนหน้าอองซาน อนุยังยกอองซานให้มีความสำคัญเทียบเท่ากับกษัตริย์ยุคจารีตที่สามารถสร้างเอกภาพบนผืนแผ่นดินพม่า และอองซานยังมีคุณสมบัติพิเศษอีกประการคือ การต่อต้านอาณานิคมอังกฤษจนได้รับเอกราช สอดรับกับความต้องการจัดอธิปไตยเจ้าอาณานิคม ทำให้ตัวบทและสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับอองซานได้เข้ามาปรากฏบนพื้นที่สาธารณะร่วมกับตัวบทที่เกี่ยวข้องกับศาสนาพุทธ

แสตมป์พม่า หนึ่งในพื้นที่ที่เป็นเครื่องมือในการจัดการความทรงจำร่วมทางสังคมที่เกี่ยวข้องกับอองซาน พื้นที่ดังกล่าวได้มีรูปภาพของอองซานตลอดช่วงการถือครองอำนาจโดยอนุ ก่อนพม่าได้รับเอกราชจากอังกฤษ พื้นที่บนแสตมป์พม่าได้มีรูปของกษัตริย์จอร์จที่ 5 แห่งอังกฤษ (King George V) และกษัตริย์จอร์จที่ 6 แห่งอังกฤษ (King George VI) แต่หลังจากพม่าได้รับเอกราชจากอังกฤษ รูปภาพบนแสตมป์ได้เปลี่ยนแปลงไป แสตมป์ที่มีรูปของอองซานได้ออกขายครั้งแรก นับเป็นสองวันหลังจากการได้รับเอกราชจากอังกฤษ ภายในแสตมป์ประกอบด้วยภาพสิ่งห่อหุ้มสวดมนต์ทางพุทธศาสนาที่อนุได้นำมาสร้างความทรงจำร่วมทางสังคมในระยะแรก และภาพของอองซานได้กลายเป็นสัญลักษณ์ของการรวมเอกภาพและสร้างเอกราชให้แก่พม่า แม้ว่าอองซานจะมีความต้องการในการแยกศาสนาออกจากการเมือง แต่บริบททางการเมืองระยะแรกที่อนุเป็นผู้นำ อนุได้ให้ความสำคัญต่อพุทธศาสนาเป็นอย่างมาก ส่งผลให้อองซานและศาสนาพุทธปรากฏตัวร่วมกันบนวัตถุชิ้นเดียวกัน อย่างไรก็ตาม อย่างไรก็ดีนอกจากจะมีการปรากฏร่วมกันระหว่างอองซานและศาสนาพุทธ ยังมีอีกบางพื้นที่ที่อองซานได้ปรากฏตัวบทและสัญลักษณ์เพื่อสร้างความทรงจำร่วมทางสังคมได้ตั้งส่งอย่างโดดเด่น ปราศจากอิทธิพลของพุทธศาสนา

วันผู้เสียสละ (Martyrs' Day) โดยทั่วไปวันดังกล่าวถือเป็นวันสำคัญประจำปีของแต่ละประเทศ วันดังกล่าวทำหน้าที่เพื่อให้ประชาชนแสดงความเคารพต่อผู้เสียชีวิตที่สละชีพเพื่อชาติ แต่ละประเทศมีวันเสียสละ

¹³ นัต หมายถึง "วิญญาณศักดิ์สิทธิ์ของผู้ตาย" เป็นภูตผู้เป็นที่พักของภูตชนทั่วไป นัตที่เป็นภูตผี นี้จะมีฐานะกึ่งเทพกึ่งผี คืออยู่ระหว่างเทพและผี มีระดับสูงกว่าผีทั่วไป แต่มีเทียบเท่าเทวดา นัตจึงไม่ใช่ผีธรรมดาสามัญ หากทว่าเป็นวิญญาณของมนุษย์ผู้ตายจากด้วยภัยอันร้ายแรง ผู้คนให้ความเคารพบูชา และมีพิธีเซ่นไหว้ด้วยเชื่อว่านัตจะให้ความช่วยเหลือและคุ้มกันภัยในหมู่ผู้ศรัทธากราบไหว้" (วิรัช นิยมธรรม และ อรุณ นิยมธรรม 2551, 144)

แตกต่างกันไป ในกรณีของพม่า วันผู้เสียสละได้ถูกยึดโยงไปยังตัวองซานโดยตรง และประกาศให้วันที่ 19 กรกฎาคม ของทุกปีเป็นวันผู้เสียสละ วันดังกล่าวเป็นวันที่องซานพร้อมกับสมาชิกอีก 8 คน ถูกลอบสังหารระหว่างการประชุม ภายใต้การสั่งการโดย อู ซอ วันผู้เสียสละได้ถูกกำหนดเป็นวันหยุดราชการนับตั้งแต่ปี 1948 มีกิจกรรมการวางพวงมาลาหน้าอนุสรณ์สถานโดยชนชั้นผู้ปกครอง การกล่าวสุนทรพจน์ของผู้นำประเทศเชิดชูคุณงามความดีขององซานที่มีต่อพม่า การให้เสียงสัญญาณไซเรนโดยรัฐบาลเพื่อไว้อาลัยในเวลาที่คุณเสียสละเสียชีวิต และมีการผลิตข้าววันสำคัญดังกล่าวทุกปี ปรากฏการณ์ดังกล่าวสามารถพบเห็นได้จากการเผยแพร่ข่าวสารของรัฐบาลผ่านวารสารพม่า (Burma)¹⁴ และในวันผู้เสียสละ ทางราชการพม่าได้ออกแสตมป์เป็นที่ระลึก และนำออกมาจำหน่ายในวันที่ 19 กรกฎาคม 1948 แม้ว่าภาพปรากฏบนแสตมป์จะไม่ได้มีการปรากฏของรูปองซาน แต่ภาพอนุสรณ์สถานผู้เสียสละรวมทั้งการลดธงครึ่งเสาที่ปรากฏเป็นใจกลางของแสตมป์ เป็นการสื่อแสดงออกถึงองซานและผู้เสียสละอื่นๆ

นอกจากนี้แล้วยังมีการปรากฏขององซานในรูปแบบอื่นๆอีกมากมาย ไม่ว่าจะเป็นวัตถุหรือแม้กระทั่งชื่อเรียกสถานที่ต่างๆ การปรากฏในรูปแบบของอนุสาวรีย์ที่สร้างขึ้นในปี 1953 อนุสาวรีย์องซาน ตั้งอยู่หน้าสวนสาธารณะชื่อ สวนสาธารณะนายพลองซาน (Bogyoke Aung San Park) สวนสาธารณะดังกล่าว ตั้งอยู่ทางทิศเหนือของทะเลสาบกัณฑ์ดอร์จี (Kandawgyi Lake) ใกล้กับถนนนัตเมมาร์ ชื่อเมืองบ้านเกิดขององซาน และยังมีภาพถ่ายในสถานที่ราชการต่างๆ อย่างมากมาย ภาพถ่ายเหล่านี้ถูกแขวนติดผนังห้องประชุม วางอยู่ระดับล่างของธงพม่า แต่อยู่สูงกว่าโต๊ะของประธานในที่ประชุม

แม้จะเห็นตัวบทและสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับองซานทั้งในลักษณะที่โดดเด่น และปรากฏร่วมกับสัญลักษณ์ทางศาสนาพุทธ แต่ระยะต่อมาการใช้ศาสนาในการสร้างความทรงจำร่วมทางสังคม เพื่อก่อให้เกิดความชอบธรรมทางการเมืองของอนุได้รับ ความล้มเหลว เทย์เลอร์มองว่า สาเหตุความล้มเหลวเกิดจากความหลากหลายทางสังคมทั้งทางศาสนาและการศึกษา (Taylor 2009) รวมทั้งภายในพรรค AFPFL เริ่มมีปัญหาทั้งภายในพรรค และแนวคิดขององซานต้องการแยกศาสนาออกจากการเมือง และองซานยังเป็นที่ยอมรับของบุคคลภายในพรรค รวมทั้งคนทั่วประเทศ การเปลี่ยนแปลงดังกล่าวอาจเป็นการสร้างความชอบธรรมทางการเมืองให้แก่ตัวอนุเอง หรือเป็นการเปลี่ยนแปลงเพื่อลดแรงเสียดทานทางการเมือง ไม่ว่าจะเป็นด้วยเหตุผลใดก็ตาม แต่การเปลี่ยนแปลงครั้งดังกล่าวทำให้ตัวบทและสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับองซานได้เข้ามาปรากฏบนพื้นที่สาธารณะของพมามากยิ่งขึ้น และได้เข้ามากระชับบางพื้นที่ที่เดิมทีจะปรากฏเฉพาะตัวบทและสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับศาสนาพุทธ หนึ่งในพื้นที่ที่สามารถสังเกตเห็นได้อย่างชัดเจนคือ การเปลี่ยนแปลงรูปบนเหรียญและธนบัตร

เงินตราสำหรับการแลกเปลี่ยนของพม่าได้กลายเป็นหนึ่งในพื้นที่ที่ปรากฏรูปหน้าขององซาน รูปดังกล่าวถือได้ว่าเป็นรูปภาพใบหน้าชาวพม่าคนแรกบนธนบัตรที่มีการนำออกมาใช้แลกเปลี่ยน¹⁵ รูปขององซานบนธนบัตรไม่ได้เป็นการปรากฏในทันทีทันใด ตลอดช่วงเวลาตั้งแต่ปี 1948 จนถึงวันที่ 11 กุมภาพันธ์ ปี 1958 บนธนบัตรพม่าเต็มไปด้วยเรื่องราวที่เกี่ยวข้องกับศาสนาประกอบด้วยภาพของสิงห์ นกยูง ภาพวิถีชีวิตชาวพม่า ผู้หญิงทอผ้า ช่างขนไม้ คนทำนาโดยใช้วัว ต่อมาในวันที่ 12 กุมภาพันธ์ ปี 1958 ภาพขององซานได้เข้ามาแทนที่

¹⁴ วารสาร *Burma* เป็นวารสารที่ทำหน้าที่เป็นกระบอกเสียงของรัฐบาลพม่าตีพิมพ์ตั้งแต่ปี 1950-1962 และต่อมาได้เปลี่ยนเป็นวารสาร *Forward* วารสารฉบับนี้ได้ทำหน้าที่ตั้งแต่ปี 1962-1987 ตีพิมพ์โดยกระทรวงสารสนเทศ (Ministry of Information)

¹⁵ ก่อนหน้าพม่าจะเป็นเอกราชจากอังกฤษ ในช่วงเวลาที่พม่าตกอยู่ภายใต้อำนาจของญี่ปุ่น เคยปรากฏรูปหน้าของ ดร.บามอ บุคคลที่เป็นหัวหน้าของรัฐบาลพม่า บนธนบัตรมูลค่า 100 จ๊าด แต่อย่างไรก็ดีธนบัตรดังกล่าวไม่ได้ถูกเอาออกมาใช้เนื่องจากถูกจำกัดของญี่ปุ่น

สัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับศาสนา ภาพของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่กินเนื้อที่เกือบหนึ่งในสามของธนบัตร ได้เปลี่ยนแปลงเป็นรูปของ
องซานในทุกๆ ธนบัตร

ตลอดช่วงเวลาที่ใช้ภาพองซานบนธนบัตร ภาพขององซานเป็นภาพที่เกิดขึ้น เมื่อวันที่ 13 มกราคม
1947 ณ ถนนดาวน์นิ่งหมายเลข (10 Downing Street) เมืองลอนดอน ประเทศอังกฤษ เป็นช่วงเวลาที่องซานไป
เจรจาเพื่อให้พม่าได้รับเอกราช ด้วยการเข้าพบกับคลีแมนต์ แอตลี จนเกิดเป็นข้อตกลง องซาน แอตลี (Aung
San- Attlee Agreement) ชุดเครื่องแบบที่องซานใส่ เสื้อคลุมกันหนาวเป็นของที่เนห์รูมอบให้¹⁶ ภาพดังกล่าวได้
สื่อไปยังการเดินทางไปเรียกร้องเอกราชจากอังกฤษโดยตรง การให้ความสำคัญขององซานตลอดช่วงเวลาที่อู
นูเป็นผู้นำประเทศจึงเป็นการเน้นให้ความสำคัญทรงจำที่เกี่ยวข้องกับการได้มาซึ่งเอกราชโดยองซานเป็นสำคัญ
นอกจากนั้นแล้วในมิติความสัมพันธ์อื่นที่เกี่ยวข้องกับองซาน พบว่าในส่วนครอบครัวขององซาน ได้เข้ามามี
อิทธิพลทางการเมืองพม่าในช่วงเวลาที่มีอูนูเป็นนายกรัฐมนตรี

ความสัมพันธ์ในช่วงที่อูนูเป็นผู้นำในการปกครองกับครอบครัวขององซานได้เป็นไปในทิศทางที่แนบ
แน่น สังเกตได้จาก ชิ่นจี ผู้เป็นภรรยาขององซาน ได้เข้ามารับตำแหน่งเป็นสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรในรัฐบาล
ของอูนู ระหว่างปี 1947-1948 ต่อมาในปี 1953 เธอได้รับตำแหน่งเป็นรัฐมนตรีว่าการกระทรวงสวัสดิการสังคม
(Minister of Social Welfare) และในปี 1960 ชิ่นจีได้รับการแต่งตั้งเป็นเอกอัครราชทูตพม่าไปดำรงตำแหน่งใน
ประเทศอินเดียและเนปาลในเวลาต่อมา(O'Shannassy 2000) นอกตำแหน่งทางการเมืองที่ชิ่นจีได้รับแล้ว ภาพ
ของชิ่นจียังได้ปรากฏในวารสารพม่าเป็นจำนวนมาก ภาพที่ปรากฏเป็นภาพของตัวแทนสตรีชาวพม่าในระหว่าง
การเดินทางเยี่ยมกลุ่มชาติพันธุ์จีน การปรากฏตัวในสถานที่ต่างๆ รวมถึงการให้การต้อนรับผู้นำชาวต่างชาติ จาก
การสำรวจดูในวารสารพม่า พบว่าชิ่นจีได้ถูกนำเสนอในสถานะสตรีหมายเลขหนึ่ง บทบาทของเธอมียาวกว่า มยา
ยี (Mya Yee) ผู้เป็นภรรยาของอูนู สถานะทางการเมืองของชิ่นจีจึงเป็นการยืนยันถึงความสัมพันธ์อันแนบแน่น
ระหว่างอูนูในฐานะผู้นำประเทศกับชิ่นจีผู้เป็นภรรยาหม้าย

ตัวบทและสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับองซานที่ใช้ในการสร้างความทรงจำร่วมทางสังคมบนพื้นที่สาธารณะ
ช่วงเวลาของอูนูยังเป็นไปในวงจำกัดเมื่อเปรียบเทียบกับช่วงเวลาที่เนวินเป็นผู้นำ เนื่องจากอูนูขึ้นมาเป็นผู้นำจาก
การเป็นพลเรือน และแนวคิดของอูนูเน้นหนักไปยังการใช้ศาสนา เนื่องจากศาสนาพุทธถือเป็นหนึ่งในความทรงจำ
ร่วมทางสังคมของพม่ายุคจารีต และเป็นเครื่องมือในการต่อต้านอาณานิคม เข้ามาสร้างความชอบธรรมให้แก่
รัฐบาลในระยะแรกมากกว่าการใช้สถานะขององซาน การแสดงออกของอูนูในการสร้างความชอบธรรมทาง
การเมืองของเขานั้นแสดงให้เห็นถึงการมองว่าอำนาจอยู่ในมือเขาเพียงคนเดียว เนื่องจากแนวคิดดังกล่าวแตกต่าง
จากแนวคิดขององซานที่ต้องการแยกศาสนาออกจากการเมือง(Silverstein 1993) อย่างไรก็ตามการใช้ศาสนาสร้าง
ความชอบธรรมทางการเมืองของอูนูได้รับความล้มเหลว จนทำให้อูนูต้องเปลี่ยนการสร้างความชอบธรรมทาง
การเมือง จากศาสนาพุทธมาเป็นองซานเนื่องจากความเป็นเพื่อนสนิท เป็นผู้สร้างเอกภาพให้พม่า และเป็นแกน
นำคนสำคัญที่ปลดแอกพม่าให้หลุดพ้นจากเจ้าอาณานิคม กระทั่งตัวบทและสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับองซานได้
ขยายตัวอย่างรวดเร็วในช่วงเวลาที่เนวินก้าวขึ้นมาเป็นผู้นำประเทศแทนอูนูในช่วงเวลาถัดมา

¹⁶ เสื้อคลุมกันหนาวที่องซานใส่ในช่วงเวลาที่เดินทางไปลอนดอน และปรากฏผ่านภาพถ่ายที่มีการผลิตซ้ำมาจนถึงปัจจุบัน แท้ที่จริงแล้วเสื้อตัวดังกล่าว
เป็นของ ชาวพม่า เนห์รู หนึ่งในผู้เรียกร้องเอกราชให้แก่อินเดียเสื้อคลุมดังกล่าวได้รับเมื่อองซานเดินทางไปอังกฤษ และได้แะที่อินเดียเป็นเวลา 2
วัน เนห์รูเห็นว่าเสื้อขององซานคือเครื่องแบบของ PVO เป็นผ้าฝ้ายสีขาว และช่วงเวลาที่องซานเดินทางไปอังกฤษเป็นช่วงหน้าหนาว เนห์รูจึงมอบ
เสื้อให้แก่องซาน เสื้อชุดดังกล่าวยังดำรงอยู่ในพิพิธภัณฑ์บ้านองซานในเมืองย่างกุ้ง

การจัดการความทรงจำที่เกี่ยวข้องกับองซานในช่วงที่เนวินเป็นผู้นำ

เนวิน¹⁷ หนึ่งในบุคคลที่มีอิทธิพลทางการเมืองของพม่าได้กลับสู่สถานะผู้นำประเทศอีกครั้งในวันที่ 2 มีนาคม ปี 1962 การก้าวขึ้นมาเป็นผู้นำพม่าอีกครั้งเกิดจากการรัฐประหารรัฐบาลพลเรือนที่มีอู๋เนเป็นนายกรัฐมนตรี การรัฐประหารของเนวินได้ให้เหตุผลว่า ระบบประชาธิปไตยแบบรัฐสภาไม่เหมาะสมกับประเทศพม่า รวมทั้งปัญหากลุ่มชาติพันธุ์ที่พยายามเรียกร้องอำนาจในการปกครองได้ส่งผลกระทบต่อเสถียรภาพของประเทศพม่า การกลับมาของรัฐบาลชั่วคราวที่นำโดยเนวินจึงเป็นไปเพื่อสร้างเอกภาพให้แก่พม่า การรัฐประหารครั้งนี้ได้ส่งผลให้มีการรวบอำนาจมารวมศูนย์อยู่ที่ตัวเนวินเพียงผู้เดียว กล่าวคือ มีการยุบองค์กรทางการเมือง ไม่ว่าจะเป็นฝ่ายนิติบัญญัติ ฝ่ายบริหาร ฝ่ายตุลาการที่มีที่มาจากรัฐธรรมนูญปี 1947 รวมทั้งการประกาศให้พรรคการเมืองฝ่ายค้านทั้งหมดเป็นพรรคการเมืองที่ผิดกฎหมาย

ก่อนเนวินจะขึ้นสู่อำนาจโดยการรัฐประหาร เนวินได้รับการถ่ายโอนอำนาจจากอู๋เนเข้ามาเป็นรัฐบาลชั่วคราวระหว่างปี 1958 ถึงปี 1960 ตัวบทและสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับองซานได้ปรากฏรูปขององซานคู่กับเนวิน บนหน้าแรกของเอกสารรายงานของรัฐบาลชั่วคราว (caretaker government's report) ก่อนจะมีการเลือกตั้งในปี 1960 อู๋เนได้รับชัยชนะอีกครั้ง แต่ถูกเนวินรัฐประหารแย่งชิงอำนาจคืนมาในปี 1962

หลังจากเนวินขึ้นมาเป็นผู้นำของประเทศพม่า เนวินได้นำตัวบทและสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับองซานมานำเสนอในที่สาธารณะอย่างมากมาย ด้วยลักษณะการบริหารประเทศของเนวินที่ใช้แนวคิดวิถีพม่าสู่สังคมนิยม (Burmese Way to Socialism) และยังลดระดับการให้ความสำคัญของศาสนาซึ่งแตกต่างจากสมัยของอู๋เน โดยเนวินได้ให้ความสำคัญต่อบทบาทของกองทัพแทน คุณสมบัติขององซานในช่วงเรียกร้องเอกราช ไม่ว่าจะเป็นคุณสมบัติของการเป็นทหาร การเป็นผู้สถาปนากองทัพพม่าในรูปแบบใหม่ และการเป็นผู้ก่อตั้งพรรคคอมมิวนิสต์แห่งพม่า ต่างถูกเนวินหยิบเอามาใช้ในการสร้างความทรงจำร่วมให้กับชาวพม่าอย่างมากมาย เช่น การนำเอารูปองซานมาแทนที่รูปสิงห์ การให้ความสำคัญกับรูปองซานที่แต่งเครื่องแบบทหาร และในบางตัวบทและสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับองซานที่ริเริ่มโดยอู๋เน ก็ได้ถูกผลิตซ้ำเรื่อยมา เหมือนจะเพิ่มระดับความเข้มข้นในการให้ความสำคัญมากกว่าช่วงเวลาที่ยู๋เนเป็นนายกรัฐมนตรี สิ่งต่างๆ เหล่านี้ล้วนชี้ให้เห็นการขยายวงของตัวบทที่เกี่ยวข้องกับองซานบนพื้นที่สาธารณะทั้งสิ้น ไม่ว่าจะเป็นธนบัตร เอกสารวิถีพม่าสู่สังคมนิยม แบบเรียนพม่า วันผู้เสียสละ วารสาร แสตมป์ และอนุสรณ์สถานวันผู้เสียสละ

หลังจากเนวินได้ยึดอำนาจจากอู๋เน ในส่วนภาพบนธนบัตรและเหรียญของพม่าก็ถูกยึดอำนาจในการจัดการอีกเช่นกัน ภาพขององซานในยุคเนวินได้เกิดการเปลี่ยนแปลงจากภาพขององซานในขณะเดินทางไปเจรจาเรียกร้องเอกราชเป็นภาพขององซานมาเป็นภาพขององซานในขณะที่ตั้งเครื่องแบบของทหารในกองทัพแห่งชาติพม่า (Burma National Army) เครื่องแบบของทหารได้เข้ามาผูกติดตัวตนขององซานตลอดช่วงเวลาที่เนวินมีอำนาจในการปกครองพม่า เช่นเดียวกันกับแบบแผนการปกครองพม่า เนวินได้ดึงเอาคำพูดขององซานมาเป็นหนึ่งในแบบแผนของการปกครอง

เอกสารวิถีพม่าสู่สังคมนิยมทั้งฉบับลับ และฉบับที่มีการเผยแพร่ เอกสารดังกล่าวถือเป็นแบบแผนในการปกครองประเทศภายใต้อำนาจของเนวิน ภายในเอกสารได้อ้างอิงถึงคำพูดขององซาน เมื่อวันที่ 20 มกราคม 1946 ที่บริเวณเจดีย์ชเวดากอง คำพูดขององซานมีใจความมุ่งถึงการสร้างเอกภาพแห่งชาติ และความรักชาติ

¹⁷ เนวิน เป็นชื่อเรียกทางทหารของของ ซู หม่าว ภายในกลุ่มสามสิบสหาย และซู หม่าว ได้ใช้ชื่อเนวินตลอดช่วงชีวิตสิบมานับตั้งแต่บัดนั้น

จากความสำคัญของเอกสารวิถีพม่าสู่สังคมนิยมทำให้มองได้ว่า เนวินได้รับเอาแนวคิดขององซานมาใช้เป็นแบบแผนในการปกครอง โดยเฉพาะเรื่องการสร้างเอกภาพของชาติ อันเป็นผลมาจากความพยายามในการแยกการปกครองอย่างอิสระของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ขณะเดียวกันการศึกษาของพม่ายังสามารถพบเห็นการจัดการความทรงจำที่เกี่ยวข้องกับองซานที่ได้ส่งผ่านและกระจายตัวลงไปสู่นักเรียน และมีการไหลเวียนอยู่ในระบบการศึกษาอยู่ตลอดเวลา

เมื่อมองมายังแบบเรียนของพม่า หนึ่งในเครื่องมือสร้างความทรงจำร่วมทางสังคม และมีการไหลเวียนของความทรงจำอยู่ตลอดเวลา ปรากฏว่าในวิชาประวัติศาสตร์ ระดับ 4 ได้มีหัวข้อ “เส้นทางท่านนายพล(องซาน)” ประกอบกับภาพวาด การปราศรัยขององซานหน้าเจดีย์ชเวดากอง พร้อมกับเนื้อหาของคำปราศรัยขององซานในบทดังกล่าว มีการอ้างอิงบทบาทขององซานถึงผู้นำแห่งชาติ ตลอดถึงบิดาแห่งเอกราช (Salem-Gervais and Metro 2012) ขณะเดียวกัน หม่อง ซานี(1998) มองว่า เดิมทีรัฐบาลให้ความสำคัญกับการศึกษาศาสนา และขนบธรรมเนียมประเพณี ต่อมาได้มีการเปลี่ยนเป็นการเลือกตีความตัวตนขององซานในแง่ของผู้นำกองทัพ และนักชาตินิยม การเปลี่ยนแปลงดังกล่าวเป็นการเปลี่ยนแปลงเพื่อให้วาระทางการศึกษาสอดคล้องกับอุดมการณ์ทางการเมือง เศรษฐกิจ และวัฒนธรรมของรัฐบาล จากข้อสังเกตของซานีส่งผลให้เมื่อมองไปยังแบบเรียนตลอดช่วงเวลาที่เนวินดำรงตำแหน่งผู้นำ จะพบเห็นตัวตนที่มีเนื้อหาเกี่ยวข้องกับองซานอย่างมากมาย ขณะเดียวกัน สื่อสิ่งพิมพ์ของรัฐบาล ได้กลายเป็นเครื่องมือหนึ่งในการสร้างความทรงจำร่วมทางสังคมให้กระจายตัวจากรัฐบาลสู่ประชาชน ตลอดช่วงเวลาที่เนวินมีอำนาจได้มีสื่อสิ่งพิมพ์ 3 สื่อได้ส่งผ่านความทรงจำร่วมที่เกี่ยวข้องกับองซาน ได้แก่ วารสารฟอร์เวิร์ด (Forward) วารสารทหารของประชาชน (People's Military Magazine) และหนังสือพิมพ์กรรมมาชีพ (The Working People's Daily)

วารสารฟอร์เวิร์ดเป็นวารสารที่เป็นกระบอกเสียงของรัฐต่อจากวารสารพม่า มีการตีพิมพ์ตั้งแต่ปี 1962-1987 ตีพิมพ์โดยกระทรวงสารสนเทศ (Ministry of Information) วารสารฉบับนี้ได้มีการนำความทรงจำที่เกี่ยวข้องกับองซานมาสร้างความชอบธรรมให้แก่เนวินมาตลอดการตีพิมพ์ พบเห็นได้จาก ในฉบับแรกของการตีพิมพ์มีการนำเสนอบทความพิธีครบรอบ 15 ปี วันผู้เสียสละ บทความได้กล่าวถึงรายละเอียดพิธีกรรมที่จัดขึ้นในสถานที่ฝังศพขององซานและผู้เสียสละอีก 8 คน พิธีประกอบด้วยการวางพวงมาลาของผู้นำในส่วนราชการต่างๆ รวมถึง อู ออง ตัน (U Aung tun) ผู้เป็นน้องชายขององซานก็ได้เข้าร่วมวางพวงมาลา ในขณะเดียวกัน ถึงแม้ว่าชิน จี ภรรยาหม้ายขององซานจะไม่ได้มาร่วมในพิธี แต่เธอได้ส่งกระเช้าดอกไม้มายังพิธี เนื่องจากเธอทำงานเป็นเอกอัครราชทูตประจำกรุงนิวเดลี ในพิธีมีการส่งสัญญาณเสียงไซเรนเป็นระยะเวลาสองนาที หลังจากนั้นมีการลดธงลงครึ่งเสา เพื่อเป็นการยกย่องและระลึกถึงองซานและผู้เสียสละคนอื่นๆ นอกจากนั้นในวันดังกล่าว วารสารฟอร์เวิร์ดยังมีการนำเสนอพิธีการการรำลึกถึงวันผู้เสียสละ ประกอบด้วยภาพของกองทัพที่เข้าร่วมสงครามในยุคกองบอง สงครามระหว่างพม่ากับอังกฤษ การเดินทางของกลุ่มสามสิบทะขึ้น การต่อสู้เพื่อเอกราช รวมทั้งอาวุธที่ใช้ฆ่าองซาน นอกจากนี้ ยังมีการจัดแสดงพิพิธภัณฑ์องซาน(บ้านขององซานในขณะมีชีวิตอยู่) บนซอยทาวเวอร์ (Tower Lane) วารสารฟอร์เวิร์ด ยังได้แสดงภาพของพิธีวันผู้เสียสละที่กระจายตัวออกไปในเมืองใหญ่และเขตเมือง ในปี 1963 วารสารฟอร์เวิร์ดฉบับที่ 22 มีการนำเสนอพิธีวันผู้เสียสละเช่นเคย มีภาพของเนวินยืนท่าความเคารพหลุมศพขององซาน วารสารดังกล่าวได้ทำหน้าที่ผลิตซ้ำการนำเสนอข่าวพิธีวันผู้เสียสละอยู่เรื่อยมา จนกระทั่งวารสารได้ปิดตัวลงในปี 1987 เช่นเดียวกันกับ หนังสือพิมพ์กรรมมาชีพ ที่ทุกวันนี้ผู้เสียสละจะมีการเผยแพร่รายละเอียดของพิธีกรรม รวมทั้งมีการเขียนบทความสั้นๆ ที่เชิดชูองซานตลอดมา นอกจากนี้ยังมีวารสารทหาร

ของประชาชน อีกหนึ่งวารสารที่มีการส่งผ่านความทรงจำที่เกี่ยวข้องกับองซาน แม้ส่วนใหญ่จะเป็นการเผยแพร่จำกัดวงในหมู่ของกองทัพ

วารสารทหารของประชาชน (People's Military Magazine) ถือเป็นหนึ่งในพื้นที่การส่งสารของรัฐบาลพม่า วารสารตีพิมพ์ครั้งแรกเมื่อปี 1964 เป็นพื้นที่ในการถ่ายทอดหลักการของรัฐบาล แต่วารสารดังกล่าวมีการเผยแพร่ในลักษณะที่จำกัดวง แตกต่างจากวารสารฟอร์เวิร์ด และหนังสือพิมพ์กรรมมาชีพ เนื่องจากจำนวนส่วนใหญ่ของวารสารนั้นเผยแพร่ในแวดวงกองทัพมากกว่าที่จะจัดจำหน่ายทั่วไปบนพื้นที่สาธารณะ จากการศึกษาของโยชิฮิโร นากานิชิ (Yoshihiro Nakanishi 2013) พบว่า หน้าปกวารสารทหารของประชาชน ได้นำเสนอภาพความใกล้ชิดระหว่างทหารกับชาวนา ไม่มีภาพความรุนแรงระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์กับทหาร ความสมบูรณ์แบบของครอบครัวแต่ไม่เท่าเทียมกันระหว่างผู้หญิงกับทหาร รวมทั้งมีการปรากฏองซานในรูปแบบและท่วงท่าต่างๆ ที่เป็นสัญลักษณ์ของกองทัพ และมีคำพูดขององซานปรากฏในวารสารฉบับต่างๆ ตัวบทและสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับองซานบนวารสารทหารของประชาชนแตกต่างจากตลอดช่วงทศวรรษ 1950 องซานไม่เคยปรากฏบนปกวารสารเหตุการณ์ปัจจุบัน (Current Event)

นอกจากตัวบทที่เกี่ยวข้องกับองซานที่ได้ปรากฏบนวารสารแล้ว ยังมีตัวบทอื่นๆ ปรากฏอย่างมากมาย ไม่ว่าจะเป็นธนบัตรที่ยังปรากฏรูปองซานอย่างต่อเนื่องจากยุคก่อน ในเดือนเมษายนปี 1942 ธนบัตรและเหรียญรูปแบบดังกล่าวประกาศใช้ในปี 1965 จนกระทั่งปี 1972 มีรูปแบบของภาพองซานที่หลากหลายมากยิ่งขึ้น ไม่ว่าจะเป็น องซานในเครื่องบินรบ กองทัพญี่ปุ่น องซานในเครื่องบินรบที่ปราศจากหมวก ต่อมาปี 1987 ได้มีภาพบุคคลอื่นที่เข้ามาปรากฏภาพถ่ายบนธนบัตรร่วมกับองซาน นั่นคือ ทะชิน โป หลา จี (Thakin Po Hla Gyi) และ ซยาซาน (Saya san) บุคคลทั้งสองที่เข้ามาปรากฏร่วมกับองซาน ล้วนแล้วเน้นย้ำถึงการต่อต้านภัยอาณานิคมและอุดมการณ์สังคมนิยม เนื่องจากการก้าวขึ้นสู่อำนาจของเนวินได้ใช้ข้ออ้างความแตกแยกของประชาชนภายในประเทศอันก่อเกิดจากมรดกที่เจ้าอาณานิคมได้ทิ้งไว้ สอดรับกับบริบททางการเมืองของพม่าในช่วงเวลาดังกล่าวที่ภายในประเทศเต็มไปด้วยการประท้วง อันเนื่องมาจากวิกฤตทางเศรษฐกิจ

นอกจากนี้ยังมีการผลิตแสตมป์เนื่องในโอกาสครบรอบ 20 ปี ของวันได้รับเอกราชจากอังกฤษ ส่วนประกอบของแสตมป์ประกอบด้วย ภาพขององซานวางอยู่ตำแหน่งด้านบนซ้ายของแสตมป์ ได้ภาพองซานในขณะที่แต่งเครื่องแบบของทหารแห่งชาติในขณะที่เป็นสมาชิกกองทัพแห่งชาติพม่า มีภาพของชาวนากำลังปลูกข้าว ทางด้านขวาเป็นรูปของรถแทรกเตอร์ ออกจำหน่ายวันที่ 4 มกราคม 1968 สอดรับกับทั้งอุดมการณ์เอกราชและสังคมนิยม ต่อมาแสตมป์ออกมาอีกครั้งในโอกาสครบรอบ 25 ปี วันสหภาพ ภายในแสตมป์ประกอบด้วยภาพขององซานในขณะที่แต่งเครื่องแบบของทหารแห่งชาติในขณะที่เป็นสมาชิกกองทัพแห่งชาติพม่า คอควบคู่ไปกับภาพของอนุสาวรีย์ปางโหลง รวมทั้งภาพขององซานในขณะที่แต่งกายเครื่องแบบของคะฉิ่นยืนเรียงแถวกับกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ จำนวน 10 คนหน้าอนุสาวรีย์ปางโหลง ออกจำหน่ายในวันที่ 12 กุมภาพันธ์ 1972 ซึ่งเน้นย้ำถึงความสำคัญของเอกภาพ

การวางระเบิดลอบสังหารผู้นำเกาหลีใต้ ณ อนุสรณ์สถานผู้เสียสละ จนส่งผลให้อนุสรณ์สถานผู้เสียสละได้รับความเสียหายเป็นอย่างมาก ถือเป็นหนึ่งในเหตุการณ์ที่ตอกย้ำการให้ความสำคัญต่อองซานในการสร้างความชอบธรรมทางการเมือง การวางระเบิดลอบสังหารผู้นำของเกาหลีใต้เกิดขึ้นเมื่อวันที่ 9 ตุลาคม ปี 1983 ระเบิดถูกขวานไว้ได้หลังคาโดยชาวเกาหลีเหนือ มีเป้าประสงค์เพื่อสังหารประธานาธิบดีเกาหลีใต้ จากการระเบิดครั้งดังกล่าวได้ทำให้อนุสรณ์สถานผู้เสียสละได้พังลง แต่ต่อมาอนุสรณ์สถานผู้เสียสละได้ถูกบูรณะใหม่โดยรัฐบาล

ของเนวิน ผู้วิจัยได้เข้าไปสำรวจอนุสรณ์สถานผู้เสียสละที่เป็นมรดกจากยุคเนวิน พบว่า พื้นของอนุสรณ์สถานปูด้วยแผ่นหินสีขาวขนาดใหญ่เรียงตัวกันสูงกวาระดับพื้นรอบๆ ตัวอนุสรณ์สถานทาสีแดง ตั้งตระหง่านใกล้ชเวดากอง และยิ่งใหญ่กว่าอนุสรณ์สถานเดิมที่ถูกกระเบิดทำลายลง

ท่ามกลางการประท้วงของประชาชนจำนวนมากในปี 1987 หนังสือพิมพ์กรมาซีฟ ฉบับประจำวันวันที่ 21 เดือนกรกฎาคม ได้บรรยายกิจกรรมวัน Arzani Day Ceremonies จัดขึ้นในวันที่ 19 กรกฎาคม ถือเป็นกิจกรรมครบรอบ 40 ปี ของการสูญเสียผู้เสียสละ ในข้อความได้เน้นถึงองซานโดยตรงผ่านการใช้คำว่า วีรบุรุษแห่งชาติ องซาน โดยปราศจากชื่อของผู้เสียสละคนอื่นๆ มีการวางพวงหรีด ณ อนุสรณ์สถานผู้เสียสละ นำโดยนายกรัฐมนตรี อุ หม่อง หม่อง กลา (U Maung Maung Kla) ในงานยังประกอบด้วยครอบครัวของผู้เสียสละ รัฐบาลสมาชิก BSPP ผู้นำทางศาสนา พุทธ และผู้เข้าร่วมงานมากกว่า 137,000 คน ระหว่าง วันที่ 19-20 ไม่แตกต่างกัน ในปี 1988 หนังสือพิมพ์กรมาซีฟได้รายงานถึงวันสำคัญดังกล่าว ภายในกิจกรรมมีองซาน ซูจี ผู้เป็นลูกสาวขององซานได้เข้ามาเป็นตัวแทนของครอบครัวผู้เสียสละ งานวันผู้เสียสละในปีดังกล่าวเกิดก่อนที่จะเกิดปรากฏการณ์ 8888 ปรากฏการณ์ที่ก่อให้เกิดการลุกฮือต่อต้านรัฐบาลพม่าครั้งสำคัญในประวัติศาสตร์

หลังจากพม่าใช้นโยบายโดดเดี่ยวจากต่างประเทศ พร้อมๆ กับการประกาศใช้แนวคิดสังคมนิยมเป็นแม่แบบในการปกครองประเทศตลอดมานับตั้งแต่เนวินขึ้นสู่อำนาจ แต่หลังจากพม่าประสบปัญหาทางด้านเศรษฐกิจ จนส่งผลให้รัฐบาลต้องหันกลับมาขอความช่วยเหลือจากต่างประเทศ ยกตัวอย่างเช่นตลอดปี 1986-1987 หนึ่งในสามของเงินได้มาจากเงินกู้ และเงินช่วยเหลือจากต่างประเทศ(พันธุ์สุริย ลดาวัลย์ 2542, 37) ตลอดช่วงวิกฤตของภาวะทางเศรษฐกิจส่งผลให้เดือนกันยายน 1987 ได้มีการยกเลิกธนบัตรมูลค่า 25 35 และ 75 จ๊าด จนส่งผลกระทบต่อประชาชน และก่อให้เกิดการลุกฮือขึ้นมาต่อต้านรัฐบาลพม่าในเวลาต่อมา การลุกฮือต่อต้านรัฐบาลเนวินได้สะสมความตึงเครียดและทวีความรุนแรงทางการเมืองเรื่อยมาจนกระทั่งวันที่ 23 กรกฎาคมเนวินได้ประกาศลาออกจากการเป็นผู้นำประเทศ และเคลื่อนย้ายภาพผู้กำหนดทิศทางการเมืองพม่าของตนเองไปไว้เบื้องหลัง ผ่านการเซดเส่งลวิน (Sein Lwin) ทายาททางการเมืองของเนวิน อย่างไรก็ตามชาวพม่าต่างรับรู้ถึงสายใยอำนาจระหว่างเนวินกับเส่งลวิน ส่งผลให้ปากฝั่งประชาชนไม่ได้ตอบรับการลงจากอำนาจของเนวิน ในทางกลับกันกลับมีการต่อต้านอำนาจรัฐบาลที่ทวีความรุนแรงขึ้นเรื่อยๆ จนกระทั่งเกิดเหตุการณ์การนองเลือดครั้งยิ่งใหญ่ในวันที่ 8 สิงหาคม 1988 หรือรู้จักกันในเวลาต่อมาว่า เหตุการณ์ “8888” เหตุการณ์นองเลือดครั้งดังกล่าวได้เกิดการเสียชีวิตของผู้คนมากกว่าพันคน จนเส่งลวินได้ประกาศลาออกในเวลาถัดมา

เมื่อย้อนกลับมาพิจารณาการจัดการความทรงจำที่เกี่ยวข้องกับองซานบนพื้นที่สาธารณะ ตลอดช่วงเวลาเนวินขึ้นสู่อำนาจจนช่วงเวลาเหตุการณ์ “8888” พบว่าตัวบทและสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับองซาน ไม่ว่าจะเป็นวันผู้เสียสละ อนุสรณ์สถานผู้เสียสละ อนุสาวรีย์ ธนบัตร แสตมป์ เนื้อหาในแบบเรียน ภาพองซานในห้องเรียน ความทรงจำร่วมทางสังคมที่ถูกรัฐบาลจัดการผ่านตัวบทและสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับองซานเหล่านี้ได้ประกาศความยิ่งใหญ่เหนือตัวบทและสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับศาสนาพุทธ และกษัตริย์ในยุคราชริต เนื่องจากการเน้นย้ำให้ความสำคัญกับความทรงจำร่วมที่เกี่ยวข้องกับองซานได้สอดคล้องกับอุดมการณ์ทางการเมือง และกลุ่มผู้ปกครองของพม่า อีกทั้งตลอดช่วงเวลาดังกล่าวเนวินได้ใช้อุดมการณ์สังคมนิยมในการปกครอง และที่มาของผู้ปกครองส่วนใหญ่มาจากฝ่ายทหารเช่นเดียวกับสถานะขององซานในช่วงเรียกร้องเอกราชจากอังกฤษ นอกจากนี้ความยิ่งใหญ่ขององซานที่มีศาสนาพุทธและกษัตริย์ในยุคราชริตแล้ว องซานยังถูกเน้นย้ำให้สำคัญใหม่

นอกเหนือไปจากผู้นำในการเรียกร้องเอกราชจากอังกฤษที่ถูกให้ความสำคัญตลอดช่วงเวลาที่อนุเป็น
นายกรัฐมนตรี

ความทรงจำร่วมทางสังคมที่เกี่ยวข้องกับองซานจากเดิมที่ถูกให้ความสำคัญในฐานะ ผู้นำในการ
เรียกร้องเอกราชจากอังกฤษ แต่ตลอดช่วงเวลาที่เนวินเป็นผู้นำในการปกครอง องซานได้ถูกให้ความสำคัญใน
ฐานะของนักสังคมนิยม ผู้ก่อตั้งกองทัพแบบสมัยใหม่ และใช้สถานะทหารขององซานตลอดช่วงเวลาที่เรียกร้อง
เอกราชจากอังกฤษเข้ามาสร้างความทรงจำร่วมต่อชาวพม่าเพื่อสร้างความชอบธรรมทางการเมืองให้แก่เนวิน
ปรากฏผ่านการเปลี่ยนภาพองซานจากภาพองซานในช่วงเวลาที่ไปเจรจาเรียกร้องเอกราชที่อังกฤษ มาเป็น
ภาพขององซานในชุดของทหารยืน และขี่ม้าอย่างสง่า พบเห็นได้จากอนุสาวรีย์ที่มีอยู่มากมายในประเทศ อนุสรณ์
สถานผู้เสียสละ แบบเรียน แสตมป์ วารสารฉบับต่างๆ ธนบัตร และพิธีกรรมวันผู้เสียสละ นอกจากนี้คำพูดขององ
ซานยังถูกเลือกนำมาใช้สร้างความชอบธรรมให้แก่เนวินอย่างมากมาย

เหตุการณ์ “8888” ที่เกิดขึ้นในช่วงเวลาที่องซานซูจี ผู้เป็นลูกสาวขององซาน เดินทางกลับจากอังกฤษ
เพื่อดูแลแม่ที่ป่วย ได้เกิดแรงผลักดันและส่งผลให้องซาน ซูจี ได้เข้าร่วมต่อต้านรัฐบาลพม่า และได้เป็นแกนนำ
ของฝ่ายต่อต้านในเวลาต่อมา ปรากฏการณ์ดังกล่าวได้ส่งผลให้เกิดการยื้อแย่ง ช่วงชิงการจัดการความทรงจำที่
เกี่ยวข้องกับองซานระหว่างรัฐบาลกับผู้ต่อต้านที่นำโดยองซานซูจีในเวลาต่อมา

การยื้อแย่ง ช่วงชิงการจัดการความทรงจำที่เกี่ยวข้องกับองซาน ระหว่างรัฐบาลกับผู้ต่อต้าน

หลังจากองซาน ซูจี ได้กลับจากอังกฤษในปี 1988 เพื่อดูแลรักษาอาการป่วยของขึ้น จี ผู้เป็นแม่ ตลอด
ห้วงเวลาดังกล่าว พม่าเต็มไปด้วยความขัดแย้งทางการเมืองบนพื้นที่สาธารณะจนกลายเป็นความรุนแรงเชิง
กายภาพ มีผู้บาดเจ็บและเสียชีวิตเป็นจำนวนมาก ในเหตุการณ์ 8888 ก่อนองซาน ซูจีจะเข้ามาเคลื่อนไหว
ทางการเมือง ภาพผู้ต่อต้านรัฐบาลพม่าถือรูปองซานเหนือศีรษะเดินประท้วงรัฐบาลพม่า ถือเป็นหนึ่งในการทำ
หายรัฐบาลพม่าที่ถือครองการจัดการความทรงจำที่เกี่ยวข้องกับองซานบนพื้นที่สาธารณะตลอดมา

หลังเหตุการณ์ “8888” ส่งผลให้ผู้นำเป็นทนายทางการเมืองของเนวินไม่สามารถแก้ปัญหาความขัดแย้งทาง
การเมืองได้ จนนำไปสู่การปราบปรามประชาชนอย่างรุนแรง ประชาชนเสียชีวิตมากกว่าพันคน สี่วันถัดมาแสงลวิน
ได้ประกาศลาออก และในวันที่ 19 สิงหาคม 1988 มีการแต่งตั้งหม่อง หม่อง (Maung Maung) พลเรือนผู้ใกล้ชิดเน
วินขึ้นมาเป็นผู้นำประเทศแทน หลังจากการขึ้นสู่อำนาจของหม่อง หม่อง ได้มีการผ่อนปรนมาตรการของรัฐเพื่อ
ลดแรงเสียดทานทางการเมือง อาทิเช่น การยกเลิกกฎอัยการศึก การให้สัญญาว่าจะมีประชาธิปไตยในไม่ช้า
อย่างไรก็ดีฝ่ายต่อต้านรัฐบาลพม่ายังคงเรียกร้องให้รัฐบาลลาออกเช่นเดิม แรงเสียดทานทางการเมืองยิ่งเพิ่มขึ้น
เมื่อ องซาน ซูจี ผู้เป็นลูกสาวขององซานได้เข้ามาเป็นแกนนำในการต่อต้านรัฐบาลพม่า การเข้ามาเป็นแกนนำ
ฝ่ายต่อต้านรัฐบาลพม่าขององซาน ซูจี แม้องซานจะเสียชีวิตเมื่อองซาน ซูจีอายุเพียงสองขวบ แต่องซาน ซูจี
กลับได้รับการตอบรับจากชาวพม่าอย่างรวดเร็ว และยิ่งใหญ่ การยื้อแย่ง ช่วงชิงการจัดการความทรงจำที่เกี่ยวข้อง
กับองซานเพื่อสร้างความชอบธรรมให้แก่ฝ่ายต่อต้านรัฐบาลจึงได้ทวีความเข้มข้นเพิ่มมากขึ้น

ย่างก้าวขององซานซูจีที่สร้างการยอมรับจากประชาชนชาวพม่าได้ถูกตั้งคำถามจาก เซท มาย
เดนส์(Seth Mydans) ในหนังสือพิมพ์เดอะนิวยอร์กไทมส์ (The New York Times) “องซาน ซูจี มาอย่างกึ่งเป็นการ
มาจากแคมบริดจ์อย่างชั่วคราว เธอมีสามิเป็นผู้เชี่ยวชาญที่อังกฤษ องซาน ซูจี ไม่ได้มีส่วนที่เกี่ยวพันกับ
การเมืองมาก่อน แต่ชื่อของเธอได้ถูกกล่าวจากนักการทูตผู้หนึ่ง ถึงความมหัศจรรย์ขององซาน ซูจีที่ได้รับจาก

สาธารณชน”(Mydans 1988) ความมหัสจรรย์ขององซาน ซูจี ผู้ไม่เคยมีประสบการณ์ทางการเมืองพม่า ได้ถูกยืนยันจากการได้รับความต้อนรับจากประชาชนชาวพม่าอย่างยิ่งใหญ่ ผ่านการกล่าวปราศรัยต่อต๋านรัฐบาลพม่าในบริเวณเจดีย์ชเวดากอง

ในวันที่ 26 สิงหาคม 1988 องซาน ซูจี ได้กล่าวปราศรัย ณ เจดีย์ชเวดากอง ท่ามกลางฝูงชนจำนวนมากว่าครั้งล้านคนเพื่อเรียกร้องประชาธิปไตย บนเวทีที่มีรูปขนาดใหญ่ขององซานผู้เป็นพ่อขององซานซูจี เป็นพื้นหลังอยู่ทางขวามือ บางการกล่าวปราศรัย ได้มีการดึงเอาพ่อของเธอ เพื่อสร้างความชอบธรรมให้แก่ตัวเธอด้วยการบ่งบอกว่า เธอคือ “ลูกสาวของพ่อ” เธอใช้อองซานมาเป็นหนึ่งในการต่อต้านรัฐบาลพม่า ความว่า

ความทุกข์ยากลำบาก เป็นสิ่งที่ฉันรู้ดี ครอบครัวของฉันรู้ดีถึงความยากที่จะแก้ไข และเล่ห์เหลี่ยมของการเมืองพม่า และสิ่งที่พ่อของฉันมีความทุกข์ใจ พ่อของฉันพยายามใช้จิตใจและร่างกายจำนวนมากโดยปราศจากผลประโยชน์ของตนเอง มันเป็นมูลเหตุให้พ่อของฉันพูด ณ ช่วงเวลาหนึ่งว่า เมื่อพม่าได้รับเอกราช พ่อจะไม่เข้ามายุ่งเกี่ยวกับอำนาจทางการเมือง มัน เป็นสิ่งที่ฉันจะดำเนินตาม (Aung San Suu Kyi and Aris 1995)

ข้อความที่กล่าวมาข้างต้นถือได้ว่า องซาน ซูจี ได้นำพ่อของเธอเข้ามาอธิบายปรากฏการณ์ทางการเมืองที่เป็นอยู่อีกครั้ง ในรูปแบบที่แตกต่างจากรัฐบาลพม่าที่เดิมที่รัฐบาลใช้อองซานเข้ามาสร้างความชอบธรรมทางการเมืองให้แก่บรรดาผู้ปกครอง และอุดมการณ์ทางการเมือง แต่องซาน ซูจี ได้นำพ่อของเธอมาสร้างความชอบธรรมให้แก่ฝ่ายต่อต้าน จนกลายเป็นองซานในฐานะ นักประชาธิปไตย ดังการปราศรัยขององซาน ซูจีที่ได้อ่านข้อความตอนหนึ่งที่พ่อของเธอเขียนเกี่ยวกับประชาธิปไตย ความว่า

เราต้องปลุกฝังประชาธิปไตยให้เป็นหลักนำจิตใจทางความคิดของประชาชน เราต้องสร้างพม่าที่เสรีและสอดคล้องกับหลักการดังกล่าว ถ้าเราไม่ทำเช่นนั้น ประชาชนของเราต้องลำบาก หากระบอบประชาธิปไตยของเราล่มสลายลงแล้ว โลกอาจนั่งดูตายอยู่ได้ และวันหนึ่งพม่าก็จะถูกเหยียดหยาม และชิงชัง เช่นเดียวกับ ญี่ปุ่นและเยอรมัน ประชาธิปไตยเป็นเพียงอุดมการณ์เดียวที่สอดคล้องกับเสรีภาพ และยังเป็นอุดมการณ์ที่สนับสนุนและสร้างสันติภาพ ดังนั้นเราควรยึดถืออุดมการณ์นี้เพียงอุดมการณ์เดียวเป็นเป้าหมายของเรา (Aung San Suu Kyi and Aris 1995)

นอกจากองซาน ซูจีจะเข้าไปอธิบายเกี่ยวกับอุดมการณ์ทางการเมืองของพ่อเธอใหม่แล้ว องซาน ซูจี ยังได้นำพ่อของเธอไปอ้างอิง เพื่อวิพากษ์วิจารณ์การกระทำของทหารในยุคปัจจุบัน ความว่า

ในปัจจุบันได้เกิดความขัดแย้งระหว่างประชาชนกับกองทัพ กองทัพในปัจจุบันก่อตั้งจากพ่อของฉัน นี่ไม่ใช่การกล่าวว่าพ่อของฉันคือผู้สร้างกองทัพ แต่เป็นข้อเท็จจริง มีเอกสารที่พ่อของฉันร่างขึ้นมาแจกแจงแนวทางในการก่อตั้งกองทัพและการจัดตั้งองค์กรอย่างละเอียด วัตถุประสงค์ของการก่อตั้งกองทัพ กองทัพจัดตั้งขึ้นมาเพื่อชาติและประชาชน และควรเป็นกองกำลังที่ได้รับความไว้วางใจและได้รับความเคารพจากประชาชน หากประชาชนเกลียดกองทัพแล้ว ก็ไม่มีประโยชน์อะไรที่จะก่อตั้งกองทัพขึ้นมา...ความรัก ความชื่นชมของประชาชนที่มีต่อพ่อฉัน ฉันรู้สึกตื่นตันในความรักและความชื่นชมดังกล่าว ดังนั้นฉันจึงไม่

ต้องการที่จะเห็นความแตกต่าง และการต่อสู้ระหว่างกองทัพที่พ่อของฉันทสร้างขึ้นมากับ
ประชาชนที่รักและชื่นชมในตัวของฉัน (Aung San Suu Kyi and Aris 1995)

การวิพากษ์วิจารณ์กองทัพมาขององซาน ซูจี ได้ใช้เหตุผลการก่อตั้งกองทัพของพ่อเธอ องซาน ซูจี
ไม่ได้ปฏิเสธการก่อตั้งกองทัพที่ก่อให้เกิดวิกฤตการณ์ในปัจจุบันโดยพ่อของเธอ แต่องซาน ซูจีได้แสดงให้เห็นว่า
กองทัพในปัจจุบันไม่ได้เดินตามวัตถุประสงค์ขององซาน

การปราศรัยครั้งดังกล่าวทำให้เห็นว่า องซาน ซูจี ได้พยายามช่วงชิงการจัดการความทรงจำที่เกี่ยวข้อง
กับองซาน จากเดิมที่รัฐบาลได้ให้ความหมายขององซานในฐานะ ทหาร ผู้สร้างเอกภาพ ผู้นำในการประกาศ
เอกราช ผู้ก่อตั้งพรรคคอมมิวนิสต์ และนักสังคมนิยม เปลี่ยนแปลงเป็น องซาน ในฐานะนักประชาธิปไตย ผู้ก่อตั้ง
กองทัพเพื่อประชาชน ไม่ใช่กองทัพที่สร้างความเกลียดชังให้แก่ประชาชนแฉกเช่นปัจจุบัน การปราศรัยครั้ง
ดังกล่าวถือเป็นการปราศรัยอย่างเป็นทางการครั้งแรกขององซาน ซูจี และเธอได้ยกสถานะเป็นแกนนำผู้ต่อต้าน
รัฐบาลอย่างเต็มตัว พร้อมๆ กับการแย่งชิงการจัดการความทรงจำที่เกี่ยวข้องกับพ่อของเธอจากรัฐบาลพม่าให้เข้า
มาสร้างความชอบธรรมให้แก่ฝ่ายต่อต้านอย่างมีพลัง พร้อมๆ กับการปฏิเสธอำนาจของหม่อง หม่อง ผู้เป็นผู้นำ
ทางการปกครองที่มีที่มาจากพลเรือน ส่งผลให้ขอ หม่องได้เข้ามาทำการรัฐประหารในวันที่ 18 กันยายน 1988 ถือเป็น
ระยะเวลาสามสัปดาห์หลังจาก องซาน ซูจีขึ้นปราศรัย ณ บริเวณเจดีย์ชเวดากอง

รัฐประหารของชอหม่อง เกิดขึ้นพร้อมกับการตั้งสภาฟื้นฟูกฎหมายและระเบียบแห่งรัฐ (State Law and Order
Restoration Council (SLORC)) มีการยุบองค์การทางการเมืองเดิมทั้งหมด ประกาศยุบพรรคโครงการสังคมนิยม
พม่า หลังจากนั้นได้มีกฎหมายพรรคการเมืองฉบับใหม่ออกมาพร้อมๆ กับการสัญญาว่าจะเปิดให้มีการเลือกตั้งใน
ระยะเวลาอันใกล้ การออกกฎหมายพรรคการเมืองส่งผลให้ในวันที่ 24 กันยายน 1988 องซาน ซูจี อุทินอู และ
อองยี (อองยีเคยเป็นนายทหารระดับสูงก่อนที่จะขัดแย้งกับเนวินในเวลาต่อมาจนถูกกักขังภายในคุก หลังจากนั้น
ได้เป็นแกนนำในการต่อต้านรัฐบาลพม่า) ทั้งสามได้ร่วมก่อตั้งพรรคสันติบาตรประชาธิปไตยแห่งชาติ (National
League for Democracy (NLD)) และพรรคดังกล่าวได้กลายเป็นพรรคที่ต่อต้านและมีอิทธิพลอย่างมากต่อรัฐบาล
พม่าในเวลาต่อมา พลังแห่งการต่อต้านรัฐบาลพม่าได้เริ่มอีกครั้ง โดยมีงานศพของชินจี ผู้เป็นภรรยาขององซาน
และเป็นแม่ขององซาน ซูจี เป็นศูนย์กลางในการต่อต้าน

หลังจากนั้น ชิน จี ผู้เป็นแม่ขององซานซูจี และภรรยาขององซาน ได้เสียชีวิตลงในวันที่ 27 ธันวาคม
ปี 1988 หนังสือพิมพ์กรรมมาชีพ ฉบับวันที่ 28 ธันวาคม 1988 ได้นำเสนอข่าวการเสียชีวิต สังเกตชีวิตประจำวัน
ย่อ การเป็นภรรยาขององซานผู้นำของชาติ บิดาแห่งกองทัพ และได้แสดงให้เห็นถึงบทบาทสำคัญของชินจี ตั้งแต่
การเป็นสมาชิกรัฐสภา เอกอัครราชทูตที่อินเดียและเนปาล รวมทั้งการเป็นผู้นำในหลายๆ กลุ่มกลุ่มทางสังคม
หลังจากนั้นได้มีการเสนอภาพของชอหม่อง บุคคลที่เป็นผู้นำพม่าในขณะนั้นได้ไปทำความเคารพศพชินจีที่บ้าน
และมีการให้ความช่วยเหลือแก่องซานอู และองซาน ซูจี ก่อนที่จะเดินทางไปสำรวจสถานที่ฝังศพบริเวณถนนช
เวดากอง ในพิธีฝังศพจัดขึ้นในวันที่ 2 มกราคม 1989 หลุมฝังศพของชินจี อยู่ระหว่างหลุมศพของทะชิน โกดอร์
หม่าย (Thakin kodaw hmaing) และราชินีศุภยาลัต ราชินีของกษัตริย์ธิบอ พิธีฝังศพนำโดยองซานอู และอง
ซาน ซูจี รวมทั้งบรรดารัฐมนตรี ผู้พิพากษาสูงสุด ผู้นำระดับสูงภายในรัฐบาล เอกอัครราชทูตของประเทศต่างๆ
เจ้าหน้าที่จากสหประชาชาติ พระ แม่ชี นักการเมือง ตัวแทนกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ และนักศึกษา จากการรายงาน
ของหนังสือพิมพ์กรรมมาชีพ ไม่พบว่าชอหม่อง ผู้นำประเทศในขณะนั้นเข้าร่วมพิธีฝังศพของชินจี แต่กลับเข้าเคารพ
ศพในบ้านของชินจี ทำให้มองได้ว่าความสัมพันธ์ระหว่างผู้นำประเทศกับครอบครัวขององซานยังมีการให้เกียรติ

แก่ตัวองซาน แต่การเข้าร่วมงานศพบนพื้นที่สาธารณะจะสามารถทำให้ประชาชนเห็นถึงความสำคัญขององซาน ชูจี เนื่องจากขึ้นใจไม่ได้เป็นเพียงภรรยาขององซาน แต่ขึ้นใจยังเป็นแม่ขององซาน ชูจีอีกด้วย ประกอบกับหลังการเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของกลุ่มเคลื่อนไหวต่อต้านรัฐบาลพม่า องซาน ชูจีได้กลายเป็นสัญลักษณ์แห่งการต่อต้านรัฐบาลพม่า อีกทั้งภายในงานศพได้เต็มไปด้วยผู้ต่อต้านรัฐบาลพม่าเป็นจำนวนมาก หลังจากขอหม่องขึ้นสู่อำนาจ ได้มีการตั้งคำถามถึงสายใยของอำนาจจากเนวิน ขอหม่องได้ตอบคำถามพร้อมๆ การอ้างอิงถึงองซานในฐานะผู้ก่อตั้งกองทัพพม่า

ช่วงเดือนมกราคม 1989 ขอหม่อง ได้ให้สัมภาษณ์กับเอเชีย วีค (Asiaweek) มีนักข่าวนำโดยเดวิด คิง (David King) เป็นผู้สัมภาษณ์ หนึ่งในคำถามที่น่าสนใจคือ เสงลวิน และหม่อง หม่อง ผู้นำหลังเนวินและก่อนการขึ้นมาของขอหม่องเป็นส่วนหนึ่งของกลุ่มเดียวกัน(แต่งตั้งโดยเนวิน) ผู้สัมภาษณ์ได้ถามขอหม่องว่า คุณได้รับการแต่งตั้งจากเนวิน เป็นผู้รับใช้เนวินใช่หรือไม่ ขอหม่องได้ตอบคำถาม ความว่า

“ฉันค่อนข้างจะตรงไปตรงมากับคุณ แต่เรามีชนบในกองทัพ บิดาของกองทัพ คือองซาน และบุคคลที่พัฒนากองทัพคือเนวิน... มันยากที่จะอธิบายชาวลือที่ว่าเนวินเป็นผู้อยู่เบื้องหลังของฉัน เมื่อคนเห็นฉันไปพบเนวิน ทุกคนจะคิดว่าฉันไปรับคำสั่งหรือขอคำแนะนำ แต่เนวินเป็นเหมือนพ่อแม่ของฉัน” เมื่อมีความชัดเจนถึงสายใยอำนาจแล้ว ต่อมาองซาน ชูจีได้กล่าวหาเนวิน พร้อมๆ กับการพยายามจัดงานวันผู้เสียสละ คู่ขนานกับงานวันผู้เสียสละที่รัฐบาลได้จัดขึ้น

องซาน ชูจี ได้แถลงข่าวต่อสื่อมวลชนในวันที่ 26 มิถุนายน 1989 พร้อมๆ กับการกล่าวว่าเนวินเป็นเบื้องหลังของการปกครอง นอกจากนั้นเธอยังได้ประกาศจะจัดงานรำลึกเหตุการณ์สำคัญในประวัติศาสตร์ ได้แก่ วันที่ 7 กรกฎาคม เป็นวันที่มีการระเบิดตึกของสหภาพนักศึกษา วันที่ 19 กรกฎาคม วันผู้เสียสละ ในปี 1947 พ่อของเธอได้ถูกฆ่า วันที่ 8 สิงหาคม เป็นวันที่กองทัพได้ระดมยิงเข้าใส่ผู้ประท้วงที่ไม่มีอาวุธ และวันที่ 18 กันยายน ในปีที่จะผ่านพ้นมา ทหารได้เข้ายึดอำนาจ(Aung San Suu Kyi and Aris 1995) การจัดงานรำลึกเหตุการณ์สำคัญในประวัติศาสตร์ของพรรคNLD ดังที่กล่าวมาข้างต้นจึงถือเป็นการช่วงชิงการจัดการความทรงจำในเหตุการณ์ต่างๆจากเงื้อมมือของรัฐบาล แต่แล้วช่วงเดือนกรกฎาคม องซาน ชูจีได้ถูกกักกันบริเวณให้อยู่เพียงในบ้านริมทะเลสาบอินเล เมืองย่างกุ้งเพื่อไม่ให้เธอออกมาเคลื่อนไหวทางการเมือง และจัดกิจกรรมที่เธอได้แถลงไว้ข้างต้น แม้การกักกันบริเวณขององซาน ชูจีจะแสดงออกถึงการคุกคามสิทธิ เสรีภาพขององซาน ชูจีผู้เป็นลูกสาวขององซาน แต่รัฐบาลพม่ายังมีการผลิตซ้ำความทรงจำที่เกี่ยวข้องกับองซาน ไม่ว่าจะเป็นการจัดงานวันผู้เสียสละ การพิมพ์หนังสือชีวประวัติองซาน และการจัดพิมพ์ธนบัตรที่มีรูปองซาน ที่สวมชุดเครื่องแบบทหาร

เมื่อถึงวันผู้เสียสละที่จัดโดยรัฐบาลพม่า ทั้ง 8 ครอบครัวผู้เสียสละได้รับเชิญให้เข้าร่วมงาน แต่ครอบครัวขององซานไม่ได้ตอบกลับการเข้าร่วมงาน และไม่เข้าร่วมงาน ในพิธีนำโดย Phone Myint รัฐมนตรีกระทรวงวัฒนธรรม กระทรวงสารสนเทศ กระทรวงกิจการภายในและศาสนา พร้อมๆกับการพาดหัวข่าวว่าหนังสือพิมพ์กรรมาชีพ ฉบับวันที่ 20 กรกฎาคม 1989 “ผู้เสียสละถูกฆ่าจากฝีมือของข้าจักรวรรดินิยม” รัฐบาลได้ประกาศเคอร์ฟิวตั้งแต่เวลา 6.00 - 18.00 น. การพาดหัวข่าวเป็นการโจมตีไปยังตัวองซาน ชูจี เนื่องจากการที่องซาน ชูจีแต่งงานและมีบุตรกับชาวต่างชาติ ทำให้รัฐประโคนชาวจีนติตลอดเวลาว่าองซาน ชูจีเป็นข้าของจักรวรรดินิยม

การจัดการความทรงจำที่เกี่ยวข้องกับองชานโดยรัฐบาลพม่า ดูเหมือนจะมีลักษณะที่แยกตัวองชาน ซูจี ออกจากตัวองชานพบเห็นได้จากผลิตซ้ำ และมีการกระจายตัวของตัวบทและสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับองชานมากขึ้น โดยวันที่ 22 สิงหาคม 1989 ได้มีการสร้างอนุสาวรีย์องชาน ในลักษณะสวมชุดทหารขี้ม้า อยู่ใจกลางสามแยกที่สำคัญในเมืองเกาะสอง การก่อสร้างแล้วเสร็จและมีพิธีเปิดในวันที่ 22 พฤศจิกายน 1989 อีกทั้งในวันที่ 9 มกราคม 1990 ซอหม่องได้กล่าวปราศรัย หนึ่งในคำปราศรัยที่ตีพิมพ์ลงในหนังสือพิมพ์กรรมาชีพ ฉบับวันที่ 10 มกราคม 1990 และมีความน่าสนใจคือ มีการจัดทำหนังสือ และวิจัยเกี่ยวกับประวัติศาสตร์สงครามของแองโกลพม่าเสร็จเรียบร้อยแล้ว หนังสือประวัติศาสตร์การต่อสู้เพื่อเอกราชกำลังได้รับการรวบรวม รวมถึงหนังสือชีวประวัติขององชานที่กำลังมีการรวบรวมอยู่เช่นกัน และในวันที่ 15 มกราคม 1990 ธนาคารกลางแห่งพม่าได้ออกข่าวแจ้งให้ทราบถึงการพิมพ์ธนบัตรมูลค่า 1 จ๊าด ขึ้นมาใหม่ และจะมีการประกาศใช้ในวันที่ 1 มีนาคม 1990 ธนบัตรมีรูปขององชาน ในรูปแบบของกองทัพพม่า เพื่อใช้เป็นเงินตราในการแลกเปลี่ยน

หลังจากมีการประกาศใช้ธนบัตรมูลค่า 1 จ๊าด ที่ปรากฏรูปองชาน ในรูปแบบของกองทัพพม่า บนธนบัตร แรงเสียดทานของผู้ต่อต้านรัฐบาลพม่าไม่ได้มีทำที่ว่าจะลดน้อยถอยลง จนรัฐบาล SLORC ได้ประกาศให้มีการเลือกตั้งในวันที่ 27 พฤษภาคม 1990 ถือเป็นการเลือกตั้งครั้งแรกหลังจากเนวินได้ทำการรัฐประหารอนุบรพยากาตก่อนเลือกตั้งมีการตระเวนหาเสียงอย่างมากมาย สมาชิกพรรค NLD ต่างติดเข็มกลัดรูปทรงสี่เหลี่ยม มีภาพธงพรรค NLD อยู่ตรงกลาง ถัดมาทางซ้ายเป็นรูปขององชานในรูปแบบขณะเดินทางไปเจรจาเรียกร้องเอกราชที่อังกฤษ อีกด้านเป็นรูปขององชาน ซูจี ในส่วนที่ตั้งสาขาของพรรค NLD จะถูกประดับประดาไปด้วยธงของพรรค และรูปขององชาน นอกจากนี้ยังได้ปรากฏรูปของทะชิน โกดอร์ หม่าย สมาชิกกลุ่มเราชาวพม่า ผู้เคลื่อนไหวเรียกร้องเอกราชจากอังกฤษ อีกทั้งโกดอร์ หม่าย ยังมีหลุมศพฝังติดกับชินจี

แม้การเลือกตั้งครั้งดังกล่าวจะดำเนินไปพร้อมๆกับการกักกันองชาน ซูจีไว้ในบ้าน อย่างไรก็ตาม ผลของการเลือกตั้ง พรรค NLD ที่มีองชาน ซูจีเป็นแกนนำ ได้รับที่นั่งมากถึง 392 ที่นั่ง ส่วนพรรคของ SLORC ได้ที่นั่งเพียงแค่ 10 ที่นั่ง จากจำนวน 76 เปอร์เซ็นต์ของผู้มีสิทธิในการเลือกตั้ง ถึงกระนั้นรัฐบาลทหารที่นำโดยซอหม่องกลับไม่ยอมรับผลการเลือกตั้ง และปฏิเสธการส่งมอบอำนาจให้แก่พรรค NLD จนกว่าจะมีรัฐธรรมนูญฉบับใหม่ร่างขึ้นมาแล้วเสร็จ

ดังนั้นแล้ว ตัวบทและสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับองชานตลอดเวลานับนับตั้งแต่ปี 1958 จนถึงปี 1990 แม้จะปรากฏแตกต่างกันหลายลักษณะ เพื่อให้สอดคล้องกับอุดมการณ์ รวมทั้งที่มาของอำนาจผู้ปกครองที่แตกต่างกัน แต่การเปลี่ยนแปลงเหล่านี้ยังคงดำรงไว้ซึ่งความทรงจำร่วมต่อองชานบนพื้นที่สาธารณะ กระทั่งการเข้ามาขององชานซูจี และได้เป็นแกนนำฝ่ายต่อต้านรัฐบาลในปี 1988 จนเกิดการยึดแย้ง ช่วงชิงการจัดการความทรงจำที่เกี่ยวข้องกับองชานบนพื้นที่สาธารณะ แต่ทั้งรัฐบาลและฝ่ายต่อต้านยังคงดำเนินการผลิตซ้ำความทรงจำที่เกี่ยวข้องกับองชานเพื่อสร้างความชอบธรรมให้แก่ฝ่ายตน แต่หลังจากซอหม่อง ผู้นำรัฐบาลไม่ยอมรับผลการเลือกตั้ง และปฏิเสธการส่งมอบอำนาจให้แก่พรรค NLD ได้แสดงให้เห็นถึงความพ่ายแพ้ในการจัดการความทรงจำร่วมทางสังคมที่เกี่ยวข้องกับองชานเพื่อสร้างความชอบธรรมให้แก่รัฐบาล องชานได้กลายเป็นวีรบุรุษประชาธิปไตยด้วยน้ำมือขององชาน ซูจีผู้เป็นลูกสาว ซึ่งเป็นคู่ตรงข้ามกับรัฐบาล ทำให้ในระยะเวลาหลังจากการเลือกตั้งในปี 1990 องชานไม่ได้เป็นวีรบุรุษแห่งชาติ แต่เป็นวีรบุรุษแห่งประชาธิปไตย ส่งผลให้เกิดความพยายามของรัฐบาลที่จะกดทับ ปิดกั้น การดำรงอยู่ของความทรงจำร่วมทางสังคมที่เกี่ยวข้องกับองชานบนพื้นที่

สาธารณะ พร้อมๆ กับการย้อนกลับไปให้ความสำคัญต่อตัวบท และสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับพุทธศาสนา และสถาบันกษัตริย์ในอดีต เข้ามาสร้างความทรงจำร่วมเพื่อสร้างความชอบธรรมให้แก่รัฐบาลขึ้นมาแทน

การกดทับ ปิดกั้น ความทรงจำที่เกี่ยวข้องกับองชานบนพื้นที่สาธารณะ

กระบวนการจัดการปิดกั้นการความทรงจำร่วมทางสังคมที่เกี่ยวข้องกับองชานบนพื้นที่สาธารณะเห็นได้อย่างชัดเจนในยุคสมัยของรัฐบาลที่มี ตาน ฉ่วย ผู้ที่สืบทอดอำนาจมาจากชอหม่องเป็นผู้นำสูงสุด การกระทำต่างๆ เห็นได้จาก ภาพเหมือนขององชานได้ถูกถอดออกจากธนบัตรที่เคยปรากฏแทบทุกมูลค่าของธนบัตรที่มีนับตั้งแต่ปี ค.ศ. 1958 ถึงปี ค.ศ. 1990 รวมถึงในวันผู้สละชีวิตซึ่งจัดในวันที่ 19 กรกฎาคม ของทุกปี จากที่รัฐบาลพม่าเคยส่งเสียงสัญญาณในช่วงเวลาที่องชานถูกยิงเสียชีวิตเพื่อให้ประชาชนยืนไว้อาลัยนั้นก็ได้ถูกยกเลิกไป และจากเดิมที่มีรัฐมนตรีของประเทศเข้ามาเป็นผู้นำในการประกอบพิธีกรรม ได้ลดทอนความสำคัญ เปลี่ยนแปลงเป็นนายกสภาเมืองย่างกุ้งมาเป็นผู้นำในการประกอบพิธีกรรมแทน

ธนบัตรที่ปรากฏรูปภาพขององชานนับตั้งแต่ปี 1948-1990 แม้จะมีการเลือกใช้รูปภาพขององชานในแต่ละช่วงเวลาแตกต่างกันออกไป แต่หลังปี 1990 รูปภาพขององชานได้หายไปจากธนบัตร การหายไปของรูปภาพองชานได้เกิดขึ้นพร้อมๆ กับการกลับเข้ามาอีกครั้งของตัวบทและสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับพุทธศาสนา และสถาบันกษัตริย์พม่าในอดีต สิ่งถือเป็นสัญลักษณ์ทางพุทธศาสนาได้เข้ามาปรากฏในธนบัตรทุกมูลค่านับตั้งแต่ปี 1990 รวมทั้งยังพบภาพของ มหาบัณฑิต¹⁸ ภาพบุคคลบุคคลเดียวที่เข้ามาปรากฏบนธนบัตรมูลค่า 500 จ๊าด แทนที่ภาพขององชาน นอกจะมีการกดทับไม่ให้ปรากฏบนธนบัตรแล้ว ยังพบการกดทับและลดความสำคัญขององชานในแบบเรียนอีกด้วย

ภายในแบบเรียนพม่า องชานได้ถูกลดความสำคัญลง ปรากฏผ่านในวิชาประวัติศาสตร์ ระดับ 4 จากเดิมในปี 1978 ได้มีหัวข้อ “เส้นทางท่านนายพล(องชาน)” ประกอบกับภาพวาด การปราศรัยขององชานหน้าเจดีย์ชเวดากอง พร้อมๆ กับเนื้อหาของคำปราศรัยขององชานในบทดังกล่าว แต่ในปัจจุบันเนื้อหาบทดังกล่าวได้ยกย่องบุคคลที่มีชื่อเสียงแห่งชาติ ได้แก่ มหาพันธุละ โบ มยา ตัน(Bo myat htun) และกษัตริย์ผู้ยิ่งใหญ่ นอกจากนั้นเนื้อหาขององชานในเกรด 10 ได้ถูกลบออก อย่างไรก็ดี Salem-Gervais และ Metro(2012, 37) ได้มองว่า กระบวนการต่างๆ ที่เกิดขึ้นกับองชานในแบบเรียน ไม่ได้เป็นการตัดขาดอย่างสิ้นเชิงโดยรัฐบาล แต่เป็นการลดระดับความสำคัญขององชานจากวีรบุรุษที่เป็นศูนย์กลางให้เหลือเพียงฐานะบุคคลสำคัญทางประวัติศาสตร์ นอกจากกระบวนการกดทับ และลดความสำคัญขององชานจะปรากฏตลอดช่วงเวลาที่ท่านฉ่วยขึ้นสู่อำนาจ ช่วงเวลาดังกล่าวได้มีการจัดการความทรงจำร่วมทางสังคมขึ้นมาใหม่ ด้วยการย้อนไปจัดการความทรงจำร่วมทางสังคมในยุคจารีตให้กลับมาปรากฏ

ความทรงจำร่วมในยุคจารีตของพม่าเต็มไปด้วยความเจริญรุ่งเรืองทางพุทธศาสนา ความเจริญรุ่งเรืองดังกล่าวเกิดจากการอุปถัมภ์ของสถาบันกษัตริย์ และความเป็นเอกภาพของประเทศ ท่านฉ่วยจึงได้ใช้ความทรงจำในยุคดังกล่าวเข้ามาสร้างความชอบธรรมให้แก่อำนาจ อีกทั้งยังได้คัดสรรกษัตริย์ในยุคจารีตที่มีคุณสมบัติเป็นผู้นำทางกองทัพจนสถาปนาเอกราชขึ้นมาได้ในสามยุค ได้แก่ อนรรธา บายินนอง และอลองพญา กระบวนการ

¹⁸ มหาบัณฑิต ถือเป็นหนึ่งในสามบุรุษที่กลายเป็นวีรบุรุษแห่งชาติ วีรกรรมที่มหาบัณฑิตได้ถูกรัฐบาลพม่าส่งผ่านคือ การต่อสู้กับอังกฤษที่เมืองจิตตากองจนทำให้อังกฤษต้องถอยทัพ

ดังกล่าวได้เริ่มปรากฏเมื่อชิน ยูนต์ ได้จัดตั้ง คณะกรรมการการบูรณะและการเก็บรักษามรดกทางวัฒนธรรมของพม่า

หนังสือพิมพ์นิวไลท์ออฟเมียนมาร์ (New light of Myanmar) ได้นำเสนอข่าว ลงวันที่ 9 กรกฎาคม 1994 เรื่อง ชิน ยูนต์ ประธานคณะกรรมการการบูรณะและการเก็บรักษามรดกทางวัฒนธรรมของพม่า ได้ประชุมกับกรมศิลปากรของพม่า ชินยูนต์มีความต้องการที่จะบูรณะและเก็บรักษามรดกทางประวัติศาสตร์ที่สัมพันธ์กับการสถาปนาราชอาณาจักรพม่าครั้งแรกโดย กษัตริย์อนรธา การสถาปนาราชอาณาจักรครั้งที่สองโดย กษัตริย์บายินนอง การสถาปนาราชอาณาจักรครั้งที่ 3 โดย กษัตริย์อลองพญา และมีการฟื้นฟูพระราชวังของกษัตริย์ทั้งสามองค์พร้อมๆ กันนั้น ชินยูนต์ยังได้เตือนว่า หากไม่มีระบบการเก็บรักษามรดกทางวัฒนธรรม และหลักฐานทางประวัติศาสตร์ สิ่งเหล่านี้จะค่อยๆ จางหายไปกับการครอบงำจากวัฒนธรรมต่างชาติ และความอ่อนแอของจิตวิญญาณที่รักษาชาติ หลังจากนั้น ทางรัฐบาลพม่า ได้กระจายอนุสาวรีย์ของบายินนองออกไปยังพื้นที่อื่นๆ

อนุสาวรีย์บายินนองได้ถูกสร้างขึ้นในเขตเมืองท่าซีเหล็ก มีลักษณะยื่นกอดอก นอกจากนั้นยังพบได้ในเมืองเกาะสอง เมืองทางตอนใต้ของพม่า มีการสร้างอนุสาวรีย์บายินนองบนจุดยอดของเนินเขา สวมใส่เครื่องแบบทหารในยุคจารีต พร้อมๆ กับการก้าวเท้าซ้ายออกมาข้างหน้า และมือซ้ายถือฝักของดาบ มือขวาจับด้ามดาบในลักษณะดึงออกมาจากฝักประมาณเกือบครึ่งเล่ม รอบๆ อนุสาวรีย์บายินนองยังถูกจัดให้เป็นสวนสาธารณะชื่อ “สวนสาธารณะบายินนอง” อีกทั้งเมื่อเดินลงมาจากเนินเขา จะพบจุดปลายสุดของพม่า เดิมทีจุดดังกล่าวถูกเรียกว่า วิกเตอร์เรียพอยต์ ชื่อของราชินีของอังกฤษ แต่ในปีดังกล่าวยังมีการเปลี่ยนชื่อเรียกจุดดังกล่าวเป็น บายินนองพอยต์ นอกจากนี้ กษัตริย์ทั้งสามองค์ได้รวมตัวกันในพื้นที่ต่างๆ ได้แก่หน้าพิพิธภัณฑสถานแห่งชาติ กรุงย่างกุ้ง หน้าโรงเรียนป้องกันราชอาณาจักร เมืองมณฑลเลย์ และ เมืองหลวงแห่งใหม่ที่ชื่อ เนปีดอร์

นอกจากการยกย่องกษัตริย์ในยุคจารีตที่มีคุณสมบัติเป็นราชานักรบ และผู้กอบกู้เอกราชแล้ว รัฐบาลตานฉ่วยยังมีการทำหน้าที่ของกษัตริย์ที่หายไป นั่นคือการบูรณะเจดีย์ต่างๆ มากมาย หนึ่งในการบูรณะเจดีย์ครั้งสำคัญคือ การบูรณะและยกฉัตรเจดีย์ชเวดากองเมื่อเดือนเมษายน ปี 1999 (Seekins 2011, 179) ตามหลักฐานทางประวัติศาสตร์ กษัตริย์มินดงได้ยกฉัตรเจดีย์ชเวดากองครั้งสุดท้ายเมื่อปี 1871 นอกจากนี้ยังมีการสร้างพระพุทธรูปที่ทำมาจากหินอ่อนนับเป็นพระพุทธรูปที่ทำจากหินอ่อนที่มีขนาดใหญ่ที่สุดในโลก อีกทั้งรัฐบาลยังมีการสร้างเมืองหลวงใหม่ขึ้นมา อยู่ใจกลางประเทศ ชื่อเมืองเนปีดอร์ ชื่อเมืองมีความหมายถึง บ้านของราชวงศ์ และประกาศย้ายเมืองหลวงจากเมืองย่างกุ้งเมืองที่เต็มไปด้วยตัวบทและสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับองซาน มาเป็นเมืองเนปีดอร์ในปี 2008 การกระทำต่างๆ ในยุคตานฉ่วยจึงเป็นการแสดงให้เห็นถึงการทำหน้าที่ของทหารในบทบาทของกษัตริย์ในยุคจารีต นำความทรงจำร่วมของพม่ายุคจารีตที่มีความเจริญรุ่งเรืองทางด้านศาสนาพุทธเข้ามาผลิตซ้ำ และกดทับ ลดทอนความทรงจำที่เกี่ยวข้องกับองซานลง พร้อมๆ กับการกักขังองซาน ซูจีไว้เพียงในบ้าน

การปลดปล่อยองซาน ซูจีผู้เป็นลูกสาว และองซานผู้พ่อให้สามารถปรากฏกายบนพื้นที่สาธารณะ

ตลอดช่วงเวลาที่องซาน ซูจี ถูกกักขังอยู่ภายในบริเวณบ้าน ความทรงจำร่วมทางสังคมที่เกี่ยวข้องกับองซาน ผู้เป็นพ่อได้ถูกจัดการโดยรัฐบาลพม่าไม่แตกต่างกัน การกดทับ ปิดกั้นความทรงจำที่เกี่ยวข้องกับองซานได้ถูกแทนที่ด้วยความทรงจำร่วมต่อกษัตริย์ในยุคจารีต อย่างไรก็ตาม การปฏิรูปทางการเมืองที่ริเริ่มกระบวนการด้วยการประกาศเส้นทางประชาธิปไตย 7 ขั้น ในปี 2003 จนถึง การเปิดให้มีการเลือกตั้งซ่อมในปี 2012 แม้จะเป็นการปฏิรูปที่วางรากฐานที่เอื้อประโยชน์ต่อกองทัพจนการเลือกตั้งในปี 2010 พรรค NLD และพรรคกลุ่มชาติพันธุ์ได้คว่ำบาตรการเลือกตั้งโดยไม่ส่งสมาชิกลงเลือกตั้ง ผลเลือกตั้งจึงตกเป็นพรรคที่สืบทอดอำนาจมา

จากรัฐบาล แต่ในที่สุดแล้ว หลังจากองชาน ซูจีได้รับการปลดปล่อยการกักขังบริเวณ ฝ่ายต่อต้านที่นำโดยพรรค NLD ได้ปรับเปลี่ยนสถานะตัวเองจากผู้เคลื่อนไหวทางการเมืองมาลงเลือกตั้งซ่อมในปี 2012 และองชานซูจีได้รับการเลือกตั้งจนเป็นนักการเมืองในตำแหน่งสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรอย่างเต็มตัว

หลังจากตาน ฉ่วย ได้ลงจากตำแหน่งผู้นำทางการเมือง และเต็ง เส่ง เป็นประธานาธิบดีที่มาจากการเลือกตั้ง ตัวบทและสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับองชานได้รับการปลดปล่อยให้ดำรงอยู่บนพื้นที่สาธารณะอย่างมีอิสระเพิ่มมากขึ้น เห็นได้จาก วันผู้เสียสละ เดิมทีในยุคตาน ฉ่วย มีการเข้มงวดและลดความสำคัญเป็นเพียงกิจกรรมที่อยู่ภายใต้การจัดการของสภาเมืองอย่างกึ่ง แต่ภายหลังจากเต็งเส่งเป็นประธานาธิบดี ได้เปิดให้ประชาชนสามารถเข้าร่วมกิจกรรมดังกล่าวได้ นอกจากนี้ภายในตัวหนังสือพิมพ์นิวไลท์ออฟเมียนมาร์ หนังสือพิมพ์ที่ได้ชื่อว่าเป็นกระบอกเสียงให้แก่รัฐบาลพม่า เนื้อข่าวของวันผู้เสียสละได้ขยับขึ้นมาเป็นพาดหัวข่าวหน้าหนึ่งของหนังสือพิมพ์ พร้อมๆกับภาพการวางพวงหรีดของประธานาธิบดีจาง แม้ในปี 2011 ประธานาธิบดีจางยังเป็นสภาเมืองอย่างกึ่ง แต่ในปี 2012 หลังจากองชาน ซูจีได้รับการปลดปล่อยจากการกักบริเวณ องชาน ซูจีได้เข้าร่วมวางพวงหรีดไว้อาลัยร่วมกับครอบครัวผู้เสียสละคนอื่นๆ สายหมอกคำ รองประธานาธิบดี อองจี รัฐมนตรีกระทรวงแรงงานและสวัสดิการ ได้เข้าร่วมวางพวงหรีด ณอนุสรณ์สถานผู้เสียสละ ในปีดังกล่าวนอกจากจะเห็นการเพิ่มความสำคัญจากงานที่จัดโดยสภาเมืองเปลี่ยนมาเป็นงานที่จัดโดยรัฐบาลส่วนกลางแล้ว การเข้าร่วมงานขององชาน ซูจี ยังแสดงให้เห็นถึงการเปลี่ยนแปลงบทบาททางการเมืองอย่างเต็มตัว จากเดิมทีในปี 1989 องชาน ซูจี ได้พยายามช่วงชิงการจัดการความทรงจำที่เกี่ยวข้องกับองชานผ่านการไม่ยอมรับเข้าร่วมงานวันผู้เสียสละ พร้อมกันกับจะจัดงานวันผู้เสียสละคู่ขนานไปกับการจัดงานของรัฐบาลพม่า การเข้าร่วมงานวันผู้เสียสละในปี 2012 ขององชาน ซูจี จึงเป็นการยอมรับในการจัดการความทรงจำร่วมที่เกี่ยวข้องกับองชานโดยรัฐบาลพม่า

รัฐบาลพม่ายังได้มีความพยายามที่จะสร้างอนุสาวรีย์องชานในพื้นที่รัฐคะฉิ่นในโอกาสครบรอบร้อยปีชาตกาลขององชาน การเพิ่มความสำคัญตัวบทและสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับองชานได้สอดคล้องกับสภาวะทางการเมืองที่มีการสลับระหว่างรัฐบาลพม่ากับกลุ่มชาติพันธุ์ที่ยึดเอามาอย่างยาวนาน ตัวบทและสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับองชานได้ถูกหยิบมาใช้เพื่อสร้างความทรงจำร่วมในช่วงเวลาที่ร่วมมือกันของกลุ่มชาติพันธุ์ร่วมลงนามข้อตกลงปางโหลงจนเป็นปัจจัยทำให้พม่าได้รับเอกราช อีกทั้งแนวคิดขององชานได้เน้นย้ำถึงเอกภาพของรัฐบาลว่า “ทุกชาติในโลกดำรงอยู่ด้วยการรวมเข้าเป็นหนึ่งในเชื้อชาติ และศาสนา ควรพัฒนาด้วยชาตินิยม ... ไม่ควรคำนึงถึงเชื้อชาติ ศาสนา หรือชนชั้น หรือเพศ” (Silverstein 1993) นอกจากรัฐบาลจะปลดปล่อยและเพิ่มความสำคัญของตัวบทและสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับองชานบนพื้นที่สาธารณะแล้ว ฟากฝั่งขององชาน ซูจีที่อดีตนักเคลื่อนไหวต่อต้านรัฐบาลพม่าที่ผันตัวเองมาเป็นนักการเมือง ได้ฉวยใช้ตัวบทและสัญลักษณ์ขององชานเข้ามาเป็นเครื่องมือหาเสียงในการเลือกตั้งปลายปี 2015 อย่างเข้มข้น จนตัวบทและสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับองชานได้กลายเป็นหนึ่งในสัญลักษณ์ของพรรค NLD ไม่แตกต่างไปจากการเลือกตั้งปี 1990

หลังจากขึ้นสู่อำนาจของเต็งเส่ง ตัวบทและสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับองชาน ได้กลับมาดำรงอยู่บนพื้นที่สาธารณะอีกครั้งจนเกิดเป็นความทรงจำร่วมทางสังคม แต่เป็นความทรงจำร่วมที่เกิดจากการจัดการที่แตกต่างกัน รัฐบาลเต็งเส่งได้ใช้ความทรงจำร่วมที่เกี่ยวกับองชานเข้ามาแก้ไขปัญหาความขัดแย้งระหว่างรัฐบาลกลางกับกลุ่มชาติพันธุ์ รวมทั้งความพยายามในการสร้างความสามัคคีของคนในชาติ แตกต่างไปจากองชาน ซูจี ที่ใช้ความทรงจำร่วมที่เกี่ยวกับองชานมาใช้สร้างความชอบธรรมให้แก่ตัวของเธอ รวมทั้งยังใช้ในการเรียกร้องประชาธิปไตยที่ปราศจากอำนาจแทรกแซงการเมืองจากฝ่ายทหาร ท่ามกลางการเพิ่มความสำคัญตัวบทและ

สัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับองซานของทั้งสองฝ่าย ส่งผลให้ความทรงจำที่เกี่ยวข้องกับองซานได้กลับมามีชีวิตชีวาขึ้นอีกครั้งบนพื้นที่สาธารณะ

สรุป

หลังจากองซานได้เสียชีวิตลง ความทรงจำที่เกี่ยวข้องกับองซาน ได้เข้ามาปรากฏบนพื้นที่สาธารณะ นับตั้งแต่ก่อนพม่าได้รับเอกราชจากอังกฤษ ผ่านการจัดการงานศพอย่างยิ่งใหญ่ ในเวลาต่อมา หลุมฝังศพขององซานได้กลายเป็นอนุสรณ์สถานผู้เสียสละ รวมทั้งก่อนขึ้นมาเป็นนายกรัฐมนตรีของอู๋ อู๋ได้กล่าวสุนทรพจน์ยกย่องวีรกรรมขององซาน และยกองซานให้สูงกว่าผู้นำในการเรียกร้องเอกราช จนในที่สุดอู๋ได้ยกองซานเข้าไปรวมกลุ่มกับกะตริย์ในยุคจารีตที่ได้กอบกู้เอกราช และสร้างความเป็นเอกภาพให้แก่พม่า ความยิ่งใหญ่ขององซานได้ดำรงสืบมาจนกระทั่งพม่าได้รับเอกราชจากอังกฤษ พร้อมๆ กันกับการที่อู๋ได้ขึ้นเป็นนายกรัฐมนตรี

เมื่ออู๋ได้ก้าวขึ้นมาเป็นนายกรัฐมนตรี อู๋ กลับเน้นย้ำการสร้าง ความทรงจำร่วมทางศาสนาพุทธมากกว่าความทรงจำที่เกี่ยวกับองซาน แต่ความทรงจำที่เกี่ยวข้องกับศาสนาพุทธกลับไม่ได้รับการตอบรับจากสังคมที่มีความหลากหลายมากยิ่งขึ้น ส่งผลให้อู๋หันกลับมาใช้ความทรงจำร่วมที่เกี่ยวข้องกับองซานในอดีตเข้ามาผลิตซ้ำ ไม่ว่าจะเป็นการปรากฏตัวบทและสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับองซานร่วมกับศาสนาพุทธ การปรากฏตัวแบบโดดเด่นอย่างสง่า และการเข้ามากระชับพื้นที่ความทรงจำที่เกี่ยวข้องกับพุทธศาสนาในเวลาต่อมาอย่างไรก็ดี ความทรงจำร่วมทางสังคมกลับถูกผลิตซ้ำอย่างเข้มข้นเพิ่มมากขึ้นหลังจากอู๋ถูกเนวินรัฐประหารยึดอำนาจการปกครอง

การยึดอำนาจโดยเนวินไม่ได้เป็นเพียงการยึดอำนาจทางการเมืองเท่านั้น แต่ยังมี การยึดอำนาจการจัดการความทรงจำที่เกี่ยวข้องกับองซาน ตัวบทและสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับองซานได้ประกาศความยิ่งใหญ่เหนือตัวบทและสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับศาสนาพุทธ พร้อมๆ กับการให้ความหมายอื่นขององซานมากกว่าอู๋ที่ได้เน้นย้ำถึงผู้ประกาศเอกราช องซานได้ถูกให้ความสำคัญในฐานะใหม่ ได้แก่ ผู้ก่อตั้งกองทัพสมัยใหม่ นักสังคมนิยม ผู้สร้างเอกภาพ และสถานะทหารขององซานตลอดการเรียกร้องเอกราชจากอังกฤษ กระทั่งการเข้ามาขององซานซูจี และได้เป็นแกนนำฝ่ายต่อต้านรัฐบาลในปี 1988 ได้ก่อให้เกิดการยื้อแย่ง ช่วงชิงการจัดการความทรงจำที่เกี่ยวข้องกับองซานบนพื้นที่สาธารณะ

หลังวิกฤตการณ์ “8888” องซาน ซูจีกลับไม่ได้ผูกขาดการจัดการความทรงจำที่เกี่ยวข้องกับองซานเพียงฝ่ายเดียว ทั้งรัฐบาลและฝ่ายต่อต้านยังคงดำเนินการผลิตซ้ำความทรงจำที่เกี่ยวข้องกับองซานเพื่อสร้างความชอบธรรมให้แก่ฝ่ายตน จนเกิดการช่วงชิง แข่งขันการจัดการความทรงจำที่เกี่ยวข้องกับองซานบนพื้นที่สาธารณะ แต่หลังจากขอมอง ผู้นำรัฐบาลไม่ยอมรับผลการเลือกตั้งในปี 1990 ได้แสดงให้เห็นถึงความพ่ายแพ้ในการจัดการความทรงจำที่เกี่ยวข้องกับองซานที่สืบเนื่องมา ส่งผลให้เกิดความพยายามของรัฐบาลที่จะกดทับ ปิดกั้น การปรากฏตัวบทและสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับองซานบนพื้นที่สาธารณะ พร้อมๆ กับการเน้นย้ำให้ความสำคัญต่อตัวบท และสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับพุทธศาสนา และสถาบันกะตริย์ในอดีต เข้ามาสร้างความทรงจำร่วมเพื่อสร้างความชอบธรรมให้แก่รัฐบาลขึ้นมาแทน

ดังนั้นแล้วจึงเห็นได้ว่า นับตั้งแต่องซานเสียชีวิตลงจนกระทั่งช่วงเวลาที่ตานฉ่วยมีอำนาจในการปกครอง ความทรงจำที่เกี่ยวข้องกับองซานได้ถูกผลิตซ้ำแตกต่างกันออกไป ขึ้นอยู่กับอุดมการณ์ของรัฐและสภาพปัญหาทางการเมืองในแต่ละช่วงเวลา นอกจากนั้นแล้ว การกลับมาขององซาน ซูจีผู้มีความสัมพันธ์เป็นลูก

สาว และเข้ามาเป็นแกนในของฝ่ายต่อต้านรัฐบาลหลังปี 1988 กลับไม่ได้ทำให้รัฐบาลพม่ากดทับ ปิดกั้นความทรงจำที่เกี่ยวข้องกับองซานโดยทันทีทันใด เนื่องจากตัวบทและสัญลักษณ์บางอย่างที่เกี่ยวข้องกับองซานยังสามารถทำหน้าที่สร้างความชอบธรรมให้แก่รัฐบาลได้ แต่เมื่อองซานไม่สามารถทำหน้าที่สร้างความชอบธรรมให้แก่รัฐบาลได้ จึงเกิดการกดทับปิดกั้นความทรงจำที่เกี่ยวข้องกับองซานขึ้นพร้อมๆ กับการย้อนกลับไปใช้ความทรงจำในยุครัฐบาลที่สามารถสร้างความชอบธรรมให้แก่รัฐบาล

บรรณานุกรม

เอกสารภาษาไทย

ชาญวิทย์ เกษตรศิริ. 2544. *พม่า: ประวัติศาสตร์และการเมือง*. พิมพ์ครั้งที่ 4. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.

พันธุ์สุริย ฤดาวัลย์. 2542. *การพัฒนาเศรษฐกิจและการเมืองพม่า*. กรุงเทพฯ : สถาบันเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

วิรัช นิยมธรรม และอรนุช นิยมธรรม. 2551. *เรียนรู้สังคม และวัฒนธรรม พม่า*. พิษณุโลก: ศูนย์พม่าศึกษา คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยนเรศวร.

สายันท์ สุธรรมสมัย. 2517. *วีรชนอาเซียน*. กรุงเทพฯ: กองบรรณาธิการสังคมศาสตร์ปริทัศน์.

เอกสารภาษาอังกฤษ

Aung San Suu Kyi. 1991. *Aung San of Burma: a biographical portrait*. Edinburgh: Kiscadale.

Aung San Suu Kyi, and Michael Aris. 1995. *Freedom from fear: and other writings*. London: Penguin Books.

Mistral, Barbara A. 2003. *Theories of Social Remembering*. Maidenhead and Philadelphia: Open University Press.

Cheesman, N. 2002. *Legitimising the Union of Myanmar through primary school textbooks*. Master of Education, University of Western Australia.

Connerton, Paul. 1989. *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press.

Halbwachs, Maurice. 1950. *The Collective Memory*, translated. F.J. and V.Y. Ditter. London: Harper Colophon Books.

Houtman, Gustaaf. 1999. "Remaking Myanmar and human origins." *Anthropology Today*.

———. 1999. *Mental culture in Burmese crisis politics: Aung San Suu Kyi and the National League for Democracy*. Tokyo: Tokyo University of Foreign Studies, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa.

Maung Maung. 1962. *Aung San of Burma*. The Hague: Published for Yale University, Southeast Asia Studies by M. Nijhoff.

Maung Maung. 1976. *Nationalist movements in Burma, 1920-1940: changing patterns of leadership, from Sangha to Laity*.

Mendelson, E. Michael. 1975. *Sangha and state in Burma: a study of monastic sectarianism and leadership*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Naw, Angelene. 2001. *Aung San and the struggle for Burmese independence*. Chiang Mai, Thailand: Silkworm Books.

Nakanishi, Yoshihiro. 2013. *Strong soldiers, failed revolution: the state and military in Burma, 1962-88*.

- O'Shannassy, Teresa. 2000. *Burma's excluded majority: women, dictatorship and the democracy movement*. London: CIIR.
- Olick, Jeffrey K. and Robbins, Joyce. 1998 "Social Memory Studies: From "Collective Memory" to the Historical Sociology of Mnemonic Practices", *Annual Review of Sociology*.
- Salem-Gervais, Nicolas, and Rosalie Metro. 2012. "A Textbook Case of Nation-Building: The Evolution of History Curricula in Myanmar". *Journal of Burma Studies*. 16 (1): 27-78.
- Seekins, Donald M. 2011. *State and society in modern Rangoon*. London: Routledge.
- Silverstein, Josef. 1993. *The political legacy of Aung San*. Ithaca, N.Y.: Southeast Asia Program, Cornell University.
- Smith, Donald Eugene. 1965. *Religion and politics in Burma*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Smith, Anthony D. 1997. "The 'Golden Age' and national renewal." in G.A. Hosking and G. Schopflin (eds) *Myths and Nationhood*, pp. 36–59. London: Hurst & Company.
- Steinberg, David I. 2006. *Turmoil in Burma contested legitimacies in Myanmar*. Norwalk, Conn: EastBridge.
- Taylor, Robert H. 2009. *The state in Myanmar*. Singapore: NUS Press.
- Zar ni. 1998. Knowledge, control, and power: the politics of education under Burma's military dictatorship (1962–88). Ph.D. thesis, University of Wisconsin Madison.

เอกสารของรัฐบาลพม่า

- Burma. Published by the Director of Information. Union of Burma. 1950-1962
- Forward. Published by the Department of Information and Broadcasting, Ministry of Information, Government of the Socialist Republic of Union of Burma. 1962-1987
- Myanmar Ministry of Education. (2013). Myanmar textbook, Myanmar reading grade 4.

หนังสือพิมพ์

Burma

Forward

People's Military Magazine

The Working People's Daily

Asian wall street Journal

New light of myanmar

D1-P3-R3-03

เทคโนโลยีการทำแผนที่ในยุคสงครามเย็น กับการกำเนิดของแผนที่สมัยใหม่ของชาติในประเทศไทย

เก่งกิจ กิติเรียงลาภ

ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

e-mail: kkengkij@gmail.com

บทนำ

บทความนี้เป็นงานต่อยอดจากงานวิจัยของผู้เขียนเกี่ยวกับการประดิษฐ์สร้างความรู้เกี่ยวกับ “หมู่บ้านชนบทไทย” ของนักมานุษยวิทยาอเมริกันและไทยในยุคสงครามเย็น¹ ข้อค้นพบของงานวิจัยดังกล่าวก็คือ สงครามเย็นและสหรัฐอเมริกามีส่วนอย่างสำคัญในการสนับสนุนการทำวิจัยเกี่ยวกับประเทศไทยในสองทศวรรษแรกของสงครามเย็น โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ไทยศึกษาในยุคแรกได้รับอิทธิพลจากการทำวิจัยหมู่บ้านชนบทหรือที่เรียกว่าชนบทศึกษาโดยนักมานุษยวิทยาอเมริกันที่เข้ามาในประเทศไทย รวมถึงสหรัฐยังมีส่วนในการสนับสนุนการก่อตั้งสาขาวิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยาในประเทศไทย พร้อม ๆ กับการสนับสนุนการเรียนต่อและการทำวิจัยเกี่ยวกับหมู่บ้านชนบทไทยของนักมานุษยวิทยาไทยรุ่นบุกเบิกด้วย อุตสาหกรรมการวิจัยชนบทศึกษาในประเทศไทยในยุคแรกนั้นถูกชี้นำด้วยวาระทางการเมืองที่เกี่ยวข้องกับความมั่นคงและการต่อต้านภัยคอมมิวนิสต์ในภาคเหนือและภาคตะวันออกเฉียงเหนือของไทย ผลก็คือหน่วยการวิเคราะห์ที่เรียกว่าหมู่บ้านชนบทกลายเป็นฐานหลักของการสร้างความรู้เกี่ยวกับสังคมไทย ซึ่งยังเป็นมรดกตกทอดมาถึงแวดวงวิชาการมานุษยวิทยาไทยจนถึงปัจจุบัน

ในระหว่างการเก็บข้อมูลงานวิจัย ผู้เขียนพบร่องรอยหลายประการที่ควรค่าแก่การศึกษาต่อ หนึ่งในนั้นก็คือ กระบวนการประดิษฐ์สร้างหมู่บ้านชนบทในฐานะหน่วยของการหาความรู้ไม่ได้เกิดขึ้นจากบทบาทของนักมานุษยวิทยาเท่านั้น แต่ศาสตร์ต่าง ๆ ทั้งวิทยาศาสตร์และสังคมศาสตร์ได้ถูกนำมาใช้เพื่อสร้างความรู้ด้านไทยศึกษาด้วย วิชาภูมิศาสตร์โดยเฉพาะอย่างยิ่งศาสตร์ว่าด้วยการทำแผนที่ (cartography) คือส่วนสำคัญที่นักสังคมศาสตร์ทั้งไทยและอเมริกันใช้เป็นฐานในการทำวิจัยหมู่บ้านชนบท เมื่อสืบย้อนกลับไป ผู้เขียนพบว่า นอกจากที่นักมานุษยวิทยารุ่นบุกเบิกด้านไทยศึกษาอย่าง Lauriston Sharp, Charles Keyes และสุเทพ สุนทรเกสซ์ งานวิจัยชาติพันธุ์วรรณนาเกี่ยวกับชาวเขาในประเทศไทยของศูนย์วิจัยชาวเขามิมีบทบาทอย่างมากในการทำแผนที่หมู่บ้านชนบทไทยร่วมกับรัฐ แผนที่หมู่บ้านกลายเป็นทั้งเครื่องมือในการเข้าถึงหมู่บ้าน/ชาวเขา พร้อม ๆ กับที่แผนที่กลายเป็นผลผลิตของการลงสนาม จากข้อมูลดังกล่าว ผู้เขียนจึงสืบค้นต่อเกี่ยวกับการทำแผนที่ในประเทศไทย พบว่า ในช่วงสองทศวรรษแรกของสงครามเย็นนี้เองที่แผนที่ที่มีรายละเอียดระดับหมู่บ้านถูกสร้างขึ้นเป็นครั้งแรก พร้อม ๆ กับการเข้ามาของเทคโนโลยีและเครื่องมือใหม่ๆ เช่น เทคโนโลยีการบิน การถ่ายภาพและกล้อง รวมถึงการเกิดขึ้นของสถาบันความรู้ต่างๆที่มีส่วนในการสร้างและตีความแผนที่

สิ่งที่ผู้เขียนทำต่อไปก็คือ การตามหาว่าเทคโนโลยีและเครื่องมือดังกล่าวเกิดขึ้นภายใต้บริบทอะไร ข้อสรุปเบื้องต้นคือสงครามโลกครั้งที่หนึ่งและครั้งที่สอง และโดยเฉพาะอย่างยิ่ง สงครามเย็นก็คือเงื่อนไขเชิงบริบทที่สำคัญที่สุดที่ผลักดันให้เกิดการพัฒนาเทคโนโลยีดังกล่าว ผลของสงครามก็คือ การทำแผนที่จากภาพถ่ายทางอากาศที่สามารถมองเห็นรายละเอียดเชิงพื้นที่ได้จากบนฟากฟ้าแบบสายตาของนก โดยเทคโนโลยีเหล่านี้ได้รับการพัฒนาขึ้นโดยรัฐบาลและกองทัพอเมริกันในช่วงปลายสงครามโลกครั้งที่สองและช่วงต้นของสงครามเย็น นี่เป็นเงื่อนไขเชิงเทคโนโลยีที่ทำให้จักรวรรดินิยมสหรัฐมีความสามารถในการเข้าถึงพื้นที่และผู้คนที่ตนเองปกครองมากไปกว่าและแตกต่างจากเจ้าอาณานิคมยุโรป

ภายใต้เงื่อนไขทางการเมืองของสงครามเย็นและอิทธิพลของสหรัฐ ประเทศไทยในฐานะที่เป็นพันธมิตรสำคัญในภูมิภาคนี้ได้รับความช่วยเหลือโดยตรงจากกองทัพสหรัฐในการสำรวจและทำแผนที่จากภาพถ่ายทาง

¹ ดู เก่งกิจ กิติเรียงลาภ, “มานุษยวิทยาจักรวรรดิ: การสร้างหมู่บ้านชนบทไทยในยุคสงครามเย็น,” *รัฐศาสตร์สาร* (อยู่ในระหว่างการจัดพิมพ์ 2559)

อากาศที่มีมาตรฐานทั่วประเทศขึ้นเป็นครั้งแรก แผนที่ของประเทศไทยที่สร้างขึ้นภายหลังจากนั้นเป็นการต่อเติมและแก้ไขข้อผิดพลาดของแผนที่ชุดแรกที่ทำโดยกองทัพสหรัฐฯ ผู้เขียนพบว่า นักมานุษยวิทยาและนักภูมิศาสตร์ชาวไทยมีส่วนสำคัญอย่างมากในการช่วยแก้ไขและตรวจสอบข้อผิดพลาด พร้อมทั้งช่วยใส่รายละเอียดคุณลักษณะในเชิงสังคมและวัฒนธรรมให้แก่สิ่งที่ปรากฏอยู่ในแผนที่ (เมื่อเข้าทศวรรษ 1970 ดาวเทียมเข้ามาแทนที่การถ่ายภาพทางอากาศ) ภายใต้ปฏิบัติการดังกล่าว มีการสำรวจที่สำคัญเกิดขึ้นโดยนักมานุษยวิทยาอย่างน้อย 2 กลุ่ม กลุ่มแรก คือ การสำรวจโดยนักมานุษยวิทยาอเมริกันภายใต้โครงการ Bennington-Cornell Anthropological Survey of Hill Tribes ซึ่งดำเนินการสำรวจและกำหนดพิกัดหมู่บ้านต่างๆที่ปรากฏในแผนที่ที่ทำโดยสหรัฐฯจำนวน 3 ครั้ง ในปี 1964, 1969 และ 1974 และกลุ่มที่สอง คือ การสำรวจของศูนย์วิจัยชาวเขา ซึ่งมีเป้าหมายเพื่อเก็บรวบรวมและกำหนดพิกัดที่แน่นอนของหมู่บ้านชาวเขาในประเทศไทยลงในแผนที่ชุดเดียวกัน การสำรวจดังกล่าวได้ถูกรวบรวมและตีพิมพ์ในเอกสารชุดใหญ่ที่ชื่อว่า ทำเนียบหมู่บ้านชาวเขาในประเทศไทย ซึ่งผลิตขึ้นในช่วงทศวรรษ 1960 และต่อเนื่องมาจนถึงต้นทศวรรษ 1970

แม้ว่าการสำรวจของทั้งสองกลุ่มจะยังไม่สมบูรณ์และมีข้อผิดพลาด แต่นับได้ว่า นี่เป็นความพยายามครั้งสำคัญของรัฐไทยซึ่งได้รับการสนับสนุนจากมหาอำนาจอย่างสหรัฐฯให้มีการเก็บข้อมูลหมู่บ้านไทยอย่างละเอียดที่สุด ข้อมูลดังกล่าวอยู่ในรูปของตัวเลขเชิงสถิติและสัญลักษณ์ทางคณิตศาสตร์ที่ซับซ้อนจำนวนมาก พร้อมๆกับพิกัดในแผนที่ที่ระบุตำแหน่งของสิ่งต่างๆที่ยิบย่อยที่สุดเป็นองศาและละติจูด/ลองจิจูด แน่นอนว่า การทำแผนที่ของรัฐไทย/รัฐสยามในอดีตก่อนหน้าทศวรรษนี้ไม่เคยสามารถระบุตำแหน่งแห่งที่หรือพิกัดของหมู่บ้านได้ชัดเจนขนาดนี้มาก่อน ข้อจำกัดดังกล่าวเกิดขึ้นทั้งจากความขาดแคลนเทคโนโลยีและจากลักษณะของหมู่บ้านในประเทศไทยเองที่ไม่เคยมีขอบเขตชัดเจน หมู่บ้านจำนวนมากมีการเคลื่อนที่อยู่ตลอด หลายแห่งเกิดใหม่และหลายแห่งยุบตัวลงไป² การทำแผนที่ในยุคสงครามเย็นจึงเป็นความพยายามตอบโต้ภัยสำคัญของรัฐสมัยใหม่ที่ต้องการเข้าถึงผู้ได้ปกครองผ่านเทคโนโลยีและเครื่องมือที่เป็นระบบตรวจสอบได้ มากไปกว่านั้นก็คือ การหาทางทำให้หมู่บ้านที่เคลื่อนที่ได้หยุดนิ่งภายใต้การจับจองของอำนาจรัฐ ซึ่งการแพร่ขยายอำนาจของรัฐลงไปในระดับที่เล็กที่สุด และควบคุมทุกส่วนของชีวิตของพลเมืองให้ได้นั้นเป็นคุณสมบัติสำคัญของรัฐประชาชาติที่ต้องขยายแขนขาและสายตาลงไปจับจองทุกสัดส่วนของประชากร

บทความนี้เป็นบททดลองเสนอก่อนที่ผู้เขียนจะเริ่มดำเนินการวิจัยเกี่ยวกับการทำแผนที่ยุคสงครามเย็นต่อไป โดยจะแบ่งการนำเสนอออกเป็น 2 ส่วนหลัก ดังนี้ 1) เทคโนโลยีการทำแผนที่ในบริบทของสงครามเย็น ซึ่งจะชี้ให้เห็นว่าการทำแผนที่ในยุคนี้เป็นผลของการมาบรรจบพบกันของการพัฒนาเทคโนโลยี 3 ประเภท คือ เทคโนโลยีการบิน เทคโนโลยีการถ่ายภาพและกล้อง และทักษะความรู้รวมถึงสถาบันที่มีความเชี่ยวชาญในการทำและอ่านแผนที่ทางอากาศ 2) กำเนิดการทำแผนที่ภาพถ่ายทางอากาศในประเทศไทย โดยจะชี้ให้เห็นว่าการทำแผนที่จากภาพถ่ายทางอากาศในประเทศไทยนั้นเป็นผลผลิตของการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองในระดับโลก นั่นคือ สภาวะของสงครามเย็นและอิทธิพลของสหรัฐอเมริกา พร้อมทั้งเป็นผลผลิตของการพัฒนาเทคโนโลยีของการทำแผนที่ในช่วงเวลานี้ และในบทสรุป ผู้เขียนจะกลับไปสนทนากับงานเขียนก่อนหน้า 2 ชุด คือ งานศึกษาหมู่บ้านของนักมานุษยวิทยา และงานประวัติศาสตร์การทำแผนที่ของธงชัย วินิจจะกุล เพื่อนำไปสู่การทดลองเสนอข้อเสนอทางทฤษฎีต่อไป

² ดูการอภิปรายประเด็นนี้ใน Lauriston Sharp, "Philadelphia Among the Lahu," in Lucien Hanks, Jane Hanks and Lauriston Sharp eds., *Ethnographic Notes on Northern Thailand* (Ithaca: Southeast Asian Program, Department of Asian Studies, Cornell University, 1965), pp. 84-90.

เทคโนโลยีการทำแผนที่ในบริบทของสงครามเย็น

นักประวัติศาสตร์การทำแผนที่คนสำคัญ คือ John Cloud ซึ่งว่า การพัฒนาเทคโนโลยีการทำแผนที่ของสหรัฐอเมริกาอย่างแยกไม่ออกจากสงครามเย็น “การทำแผนที่ในตัวเองคือรูปแบบหนึ่งของวาทกรรมทางการเมืองที่เกี่ยวข้องกับการขยายและการรักษาอำนาจ”³ เช่นเดียวกัน นักภูมิศาสตร์คนสำคัญอย่าง Brian Harley ก็เสนอว่า แผนที่ไม่ใช่เอกสารที่เป็นกลางปราศจากอคติ แต่แผนที่ กระบวนการสร้างแผนที่ และกระบวนการใช้แผนที่นั้นเต็มไปด้วยเรื่องของอำนาจและมีความเป็นการเมืองในตัวของมันเอง การศึกษาเกี่ยวกับความรู้ของการสร้างแผนที่สำหรับ Harley จึงต้องวางอยู่บนเงื่อนไขเบื้องต้น 3 ประการ คือ 1) บริบททางการเมืองของการสร้างแผนที่ ซึ่งเปลี่ยนแปลงไปในแต่ละช่วงยุคสมัย 2) อำนาจและกลไกของอำนาจที่กำหนดเนื้อหาสาระที่ปรากฏอยู่ในแผนที่ และ 3) การสื่อสาร เผยแพร่ รวมถึงการใช้แผนที่ ซึ่งก็หมายถึงกระบวนการถอดรหัสความหมายของแผนที่ในตัวของมันเองจะไม่มีคามหมายใดๆ หากผู้ใช้แผนที่ไม่สามารถเข้าใจรหัสหรือสัญลักษณ์ที่อยู่ในแผนที่ได้ ในแง่การใช้แผนที่จึงต้องการความรู้เกี่ยวกับแผนที่ (map knowledge)⁴

แผนที่ที่พัฒนาขึ้นโดยสหรัฐในสภาวะสงครามจึงเป็นเรื่องปกปิดและเป็นความลับ (secrecy) Cloud⁵ ระบุว่า แผนที่และเอกสารเกี่ยวกับเทคโนโลยีการทำแผนที่มักจะถูกจัดให้เป็นเอกสารลับ (classified) โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การพัฒนาของศาสตร์ว่าด้วยภูมิศาสตร์ภาคพื้นดิน (geo-spatial science) ซึ่งเป็นการรวมเอาความรู้แขนงต่างๆ เข้ามา 3 ส่วน คือ 1) ยีออเดซี (geodesy) ซึ่งหมายถึงความรู้และเทคโนโลยีเกี่ยวกับสัณฐานโลกที่ประกอบด้วยพื้นผิวหลายลักษณะ ในกรณีของไทย การสำรวจแบบยีออเดซีเริ่มขึ้นอย่างเป็นทางการได้สัญญาระหว่างรัฐบาลไทยกับรัฐบาลสหรัฐอเมริกาในปี 2495 โดยใช้การถ่ายภาพทางอากาศอัตราส่วน 1:50,000 โดยหน่วยงานของสหรัฐที่เข้ามาทำการสำรวจและทำโครงข่ายยีออเดติกก็คือ U.S. Coast and Geodetic Survey⁶ 2) ภูมิศาสตร์ (geography) และ 3) วิชาการเขียนแผนที่ (cartography) นอกจากนี้ สหรัฐยังนำเอาเทคโนโลยีการถ่ายภาพทางอากาศ (aerial photography) ซึ่งถือกำเนิดขึ้นในช่วงสงครามโลกครั้งที่ 1 และใช้อย่างแพร่หลายในช่วงสงครามโลกครั้งที่ 2 เข้ามาพัฒนาต่อด้วย โดย “เป้าหมายหลักของการใช้การถ่ายภาพทางอากาศในการสอดแนม (reconnaissance) ก็มุ่งไปที่การกำหนดพิกัดที่ระเบิด และการกำหนดยุทธศาสตร์การสู้รบในแนวราบ”⁷ เป็นสำคัญ

พบว่าหน่วยงานที่พัฒนาเทคโนโลยีดังกล่าวจึงผูกขาดอยู่ที่หน่วยงานทางการทหารเป็นหลัก นอกจากนี้ หน่วยงานที่ทำงานสืบราชการลับก็เป็นอีกหน่วยงานหนึ่งที่มีส่วนทั้งในการทำและการใช้แผนที่ด้วย ในช่วงสงครามโลกครั้งที่ 2 สหรัฐใช้กลไกของการสืบราชการลับแบบเก่า นั่นคือ ส่งสายลับที่เป็นนักวิทยาศาสตร์ (scientist spies) เข้าไปเพื่อทำการเก็บข้อมูลและทำแผนที่ แต่เมื่อสิ้นสุดสงครามโลกครั้งที่ 2 แล้ว สหรัฐได้นำเอาเทคโนโลยีการทำแผนที่จากเยอรมันซึ่งเป็นฝ่ายแพ้สงครามเข้ามา ในปี 1944 สหรัฐได้ส่งทีมนักภูมิศาสตร์ที่ชื่อว่า HOUGH TEAM เข้าไปในเยอรมันเพื่อขโมยเอกสารเกี่ยวกับเทคโนโลยีการทำแผนที่และการสำรวจออกมา และนำ

³ John C. Cloud, “American Cartographic Transformation during the Cold War,” *Cartography and Geographic Information Science*, p. 261.

⁴ J. Brian Harley, “Maps, knowledge, and power,” in D. Cosgrove and S. Daniels eds., *The Iconography of Landscape*, p. 280.

⁵ Cloud, “American Cartographic Transformation during the Cold War,” 262.

⁶ <http://www.rtsd.mi.th/sections/Geodesy/index.php/historyofgeodesy.html>

⁷ Cloud, “American Cartographic Transformation during the Cold War,” 263.

เอกสารดังกล่าวไปเก็บไว้ที่ Army Map Service และเอกสารดังกล่าวกลายมาเป็นเอกสารลับและถือเป็นจุดเริ่มต้นสำคัญของการพัฒนาเทคโนโลยีการทำแผนที่และการสำรวจของสหรัฐอเมริกาตลอดสงครามเย็น

ในปี 1946 สหรัฐฯได้ก่อตั้ง Inter-American Geodetic Survey (IAGS) เพื่อเป็นหน่วยงานในการสร้างภาพทางภูมิศาสตร์ แผนที่ และเครือข่ายความสัมพันธ์ทางกายภาพของประเทศที่เป็นมิตรกับสหรัฐฯ เริ่มแรกสหรัฐฯส่ง IAGS ไปเก็บข้อมูลและสำรวจที่แคริบเบียนซึ่งเดิมเป็นอาณานิคมของสหรัฐฯ และต่อมาก็ขยายออกไปทั่วโลก รวมถึงเอเชียด้วย เป้าหมายสำคัญก็คือ การสร้างภาพและแผนที่ 3 มิติทั่วทั้งพื้นผิวโลก และเพื่อที่สหรัฐฯจะสามารถกำหนดพิกัดทางภูมิศาสตร์ของทุกจุดทุกที่ในพื้นผิวโลกได้อย่างแม่นยำ Cloud ชี้ว่า ทีมนักวิทยาศาสตร์และนักภูมิศาสตร์ที่ทำการคิดค้นและพัฒนาเทคโนโลยีซึ่งประกอบไปด้วยบุคคลสำคัญ 3 คนคือ Walder Tobler, Frederick J. Doyle และ Amron Katz ทั้งสามคนทำงานอยู่ภายใต้สังกัดของ CIA โดยได้รับการสนับสนุนและความร่วมมือจาก RAND Corporation หน้าที่ของ Tobler ก็คือการคิดค้นการสำรวจและการทำแผนที่โดยใช้เรดาร์ Doyle เป็นผู้พัฒนาเทคโนโลยีการทำแผนที่โดยการถ่ายภาพทางอากาศ หรือ photogrammetry และ Katz มุ่งไปที่การพัฒนากล้องถ่ายภาพแบบพาโนรามา (panoramic camera) หรือที่ต่อมาเทคโนโลยีเหล่านี้อยู่ภายใต้โครงการลับที่ชื่อว่า CORONA⁸

ความสำคัญของการทำแผนที่ด้วยเทคโนโลยีการถ่ายภาพทางอากาศ และสถานะเร่งเร้าของสงครามเย็นได้ส่งผลให้เกิดความเปลี่ยนแปลงครั้งใหญ่ในโครงสร้างของกองทัพสหรัฐฯด้วย ในปี 1947 กองทัพของสหรัฐฯได้สร้างหน่วยงานใหม่ที่แยกออกจากกองทัพปกติ นั่นคือ U.S. Army Air Force ซึ่งมีหน้าที่หลักคือ 1) การสร้างแผนที่ และ 2) การจัดการข้อมูลต่างๆ โดยเฉพาะข้อมูลที่ได้มาจากการสอดแนมและการสืบราชการลับ ส่วนภารกิจของกองทัพบก (U.S. Army) ก็คือ การประมวลผลและเปลี่ยนข้อมูลที่ได้มาให้เป็นการกำหนดนโยบาย (data reduction) Cloud ชี้ว่า การแบ่งแยกภารกิจกันภายในกองทัพสหรัฐฯส่งผลให้ รูปแบบการทำและการใช้ข้อมูลของทั้ง 2 หน่วยงานมีความแตกต่างกันไปด้วยในตลอดช่วงสงครามเย็น นั่นคือ “การแยกระหว่างระบบการจัดการข้อมูล (data acquisition) กับระบบการประมวลผลข้อมูล (data reduction) เกิดขึ้นควบคู่และได้รับแรงหนุนเสริมจากการแบ่งแยกที่เข้มข้นขึ้นระหว่างโครงการและระบบที่เป็นความลับ (classified) กับโครงการและข้อมูลที่เปิดเผย (declassified) ลักษณะของการสร้างชั้นความลับในเอกสารและข้อมูลที่มีสัมพันธ์กับการแบ่งแยกภารกิจของหน่วยงานได้ขยายออกไปทั่วในทุกหน่วยงานของภาครัฐและวงการวิชาการ ลักษณะที่ว่านี้ก็คือความเฉพาะของระบบของการผลิตความรู้ในช่วงสงครามเย็นของสหรัฐฯ”⁹

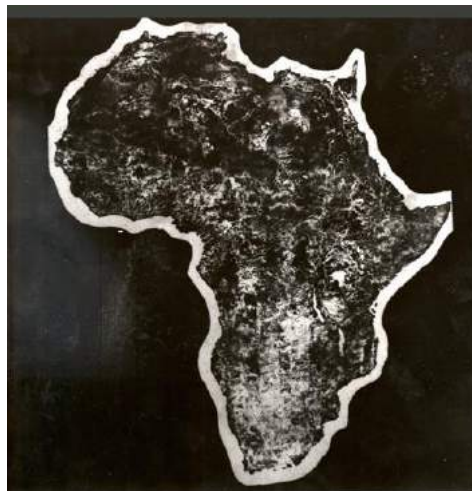
การแบ่งแยกภารกิจดังกล่าวภายในกองทัพส่งผลให้ กองทัพบกสหรัฐฯสร้างความเฉพาะของตัวเองในด้านการทำแผนที่โดยการถ่ายภาพทางอากาศเป็นหลัก เนื่องมาจากการสร้างภาพแผนที่ในแนวระนาบเป็นสิ่งสำคัญสำหรับการรบ โดยเฉพาะการรบในพื้นที่ที่ไม่คุ้นเคย ส่วนกองทัพอากาศมุ่งเน้นไปที่การสร้างภาพขนาดใหญ่ที่เกี่ยวข้องกับภูมิรัฐศาสตร์ของโลก ซึ่งไม่ใช่การสร้างภาพในแนวดิ่ง แต่เป็นการสร้างวิธีการเข้าถึงข้อมูลแบบ real time อย่างไรก็ดี ในช่วงต้นของสงครามเย็น ภารกิจทั้งสองส่วนของสองหน่วยงานนั้นไม่สอดคล้องกัน อันเนื่องมาจากไม่สามารถผสานเทคโนโลยีการถ่ายภาพในแนวระนาบกับแนวดิ่งเข้าหากันเพื่อประมวลผลร่วมกันได้ ต่อมาจึงมีความพยายามแก้ไขข้อจำกัดดังกล่าวโดยการพัฒนาการถ่ายภาพแบบพาโนรามา (panoramic

⁸ Cloud, “American Cartographic Transformation during the Cold War,” 266.

⁹ Cloud, “American Cartographic Transformation during the Cold War,” 268-269.

photography) ขึ้น พร้อม ๆ กับการใช้ระบบคอมพิวเตอร์ในการประมวลผล¹⁰ ซึ่งเทคโนโลยีดังกล่าวคือหัวใจของโครงการลับที่ชื่อว่า CORONA ในปี 1958 ถึง 1972 ที่สหรัฐอเมริกาสามารถถ่ายและทำแผนที่ของส่วนต่างๆในโลกได้ในภาพที่โค้งตามทรงกลมของโลก หรือ orbit ได้ นับตั้งแต่ปลายทศวรรษ 1950 เป็นต้นมา เทคโนโลยีลับที่ถูกพัฒนาขึ้นโดยโครงการ CORONA ได้กลายมาเป็นเครื่องมือสำคัญในการทำแผนที่ของสหรัฐฯ โดยแผนที่ที่ทำได้นั้นมีความละเอียดขึ้นเรื่อยๆ ถึง 1:50,000 และสามารถถ่ายภาพส่วนต่างๆของโลกแบบเกือบจะ real time คือถ่ายภาพทุกๆ 48 ชั่วโมง¹¹

Keith Clarke และ John Cloud¹² ชี้ว่า โครงการ CORONA มีความสำคัญอย่างมากในการรบของสหรัฐฯ ในช่วงสงครามเย็น โดยเฉพาะการถ่ายภาพจากบนฟ้าที่ผสมผสานเทคโนโลยีต่างๆได้ถูกนำมาใช้ในการเปิดโปงข้อมูลเกี่ยวกับฐานทัพของโซเวียตในที่ต่างๆ รวมถึงการสร้างแผนที่เอเชียและแอฟริกาอย่างละเอียดที่สุดอย่างไม่เคยมีมาก่อน ซึ่งเทคโนโลยีการทำแผนที่ของโครงการ CORONA ได้ทิ้งมรดกสำคัญให้กับการพัฒนาเทคโนโลยี GPS และ automated cartography ในเวลาต่อมาจวบจนปัจจุบัน



แผนที่ทวีปแอฟริกาที่ถ่ายโดยดาวเทียมของโครงการ CORONA

เทคโนโลยีดังกล่าวถูกนำมาใช้อย่างกว้างขวางตลอดสงครามเวียดนาม เป้าหมายก็คือ การกำหนดพิกัดตำแหน่งของศัตรูได้ “ยิ่งขอบเขตของการทำสงครามของสหรัฐฯในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ขยายตัวมากเท่าไร แผนที่ยิ่งถูกสร้างและถูกใช้มากขึ้นเท่านั้น ระบบคิดซึ่งเป็นหัวใจสำคัญเบื้องหลังแนวคิดทางการเมืองที่สหรัฐฯใช้ในการกำหนดแนวทางของการทำสงครามก็คือ โครงการที่เรียกว่า ‘ระบบการประเมินหน่วยการปกครองระดับหมู่บ้าน’ (Hamlet Evaluation System) ซึ่งเป็นระบบที่วางอยู่บนทฤษฎีที่สร้างขึ้นโดยนักสังคมวิทยาและนักรัฐศาสตร์อเมริกันในช่วงเวลานั้น นักสังคมศาสตร์เหล่านี้เสนอว่า เสถียรภาพของหมู่บ้านในเวียดนามแต่ละแห่งต้องถูกวัดได้และประเมินได้บนฐานของการเก็บข้อมูลจากการสัมภาษณ์ชาวบ้านในหมู่บ้าน”¹³ โดยเทคโนโลยีการทำแผนที่ดังกล่าวจะสอดรับและหนุนเสริมกับการเก็บข้อมูลหมู่บ้านในระดับพื้นราบ ในขณะที่กองทัพจะทำหน้าที่ในการสร้างแผนที่ขนาดใหญ่ นักวิชาการด้านสังคมศาสตร์ก็ทำหน้าที่เก็บข้อมูลเชิงคุณภาพในรายละเอียดในพื้นที่

¹⁰ Cloud, “American Cartographic Transformation during the Cold War,” 268.

¹¹ Cloud, “American Cartographic Transformation during the Cold War,” 271.

¹² Keith C. Clark and John C. Cloud, “On the Origin of Analytical Cartography,” *Cartography and Geographic Information Science*, p. 199.

¹³ Cloud, “American Cartographic Transformation during the Cold War,” 277.

แต่ละแห่ง ระบบการประเมินดังกล่าวนี้จึงผสมผสานทั้งเทคโนโลยีการทำแผนที่ภายใต้โครงการ CORONA เข้ามากับการทำงานภาคสนามของนักสังคมศาสตร์ในพื้นที่ โดยนักสังคมศาสตร์จะใช้แผนที่ที่สร้างขึ้นไว้แล้วซึ่งในแผนที่จะสามารถเห็นหลังคาบ้านของบ้านทุกหลังทุกหมู่บ้านในเวียดนาม และนักสังคมศาสตร์จะลงสนามเพื่อตรวจสอบความเที่ยงตรงและให้รายละเอียดแก่หมู่บ้านต่างๆเพื่อเสริมกับข้อมูลภาพถ่ายแผนที่ที่กองทัพทำไว้

อย่างไรก็ดี หากเราต้องการเข้าใจว่าเทคโนโลยีการทำแผนที่ของสหรัฐอเมริกาแตกต่างจากการทำแผนที่ก่อนหน้านี้ โดยเฉพาะการทำแผนที่ในยุคอาณานิคมอย่างไร เราจำเป็นต้องพิจารณาว่าเทคโนโลยีการทำแผนที่ที่ถูกพัฒนาขึ้นเป็นหลัก พุดให้ชัดกว่านั้นก็คือเราต้องจัดวางเรื่องดังกล่าวลงบนประวัติศาสตร์ของเทคโนโลยี และในนั้นก็คือประวัติศาสตร์ของเทคโนโลยีการทำแผนที่ โดยในช่วงก่อนหน้าสงครามโลกครั้งที่ 2 การทำแผนที่โดยทั่วไปนิยมใช้การสำรวจภาคพื้นดินโดยใช้คณิตศาสตร์แบบตรีโกณมิติ หรือ triangulation ซึ่งเป็นรูปแบบการทำแผนที่โดยทั่วไปของประเทศต่างๆ โดยเฉพาะในโลกตะวันตก และประเทศที่รับอิทธิพลตะวันตกอย่างญี่ปุ่น อย่างไรก็ตาม ข้อจำกัดของการทำสำรวจแบบตรีโกณมิติก็ถือเป็นการสำรวจที่ใช้กำลังคนมากและล่าช้า¹⁴ เช่นเดียวกัน การทำแผนที่ของสยามในศตวรรษที่ 19 และต้นศตวรรษที่ 20 ซึ่งรับเอาเทคโนโลยีและวิชาคณิตศาสตร์จากเจ้าอาณานิคมตะวันตกเองก็ใช้วิธีการทำแผนที่โดยการสำรวจแบบตรีโกณมิติเป็นหลัก การทำแผนที่ของพระวิภาวดี หรือ James McCarthy ซึ่งเป็นแผนที่สมัยใหม่ตามแบบตะวันตกฉบับแรกๆและมีขนาด 1:2,000,000 หรือที่ใช้อย่าง Map of the Kingdom of Siam and Its Dependencies นั้นก็ใช้วิธีการสำรวจด้วยคนจริงๆเป็นหลัก โดยอิงกับการตีเส้นสามเหลี่ยมแบบตรีโกณมิติซึ่งเป็นวิธีการและเทคโนโลยีที่แพร่หลายในโลกตะวันตกในขณะนั้น การทำแผนที่โดยอาศัยวิธีการดังกล่าวนั้นเต็มไปด้วยความล่าช้าและยากลำบาก ดังที่ เส็งวิริยศิริ หรือพระยามหาอำมาตยาธิบดี เล่าประสบการณ์ในสมัยที่ช่วยงาน McCarthy ไว้ว่า สยามขาดทั้งกำลังคนที่จะรู้ภาษาอังกฤษ การฝึกฝนทักษะของการใช้เครื่องมือต่างๆที่เกี่ยวข้องกับการสำรวจ รวมถึงขาดกำลังใจในความหมายที่ผู้ที่จะทำหน้าที่สำรวจนั้นต้องออกเดินทางไกล ส่วนใหญ่อาศัยการเดินทางเท้าเข้าไปในป่าดง และต้องอาศัยอยู่ในป่าดงเป็นระยะเวลายาวนานกว่าจะได้กลับบ้าน การทำแผนที่อย่างละเอียดภายใต้เทคโนโลยีและกำลังคนที่ขาดทักษะจึงเป็นเรื่องที่เป็นไปไม่ได้ แผนที่ในสมัยนั้นจึงมุ่งเน้นไปที่การกำหนดเขตแดนของรัฐสยามที่กำลังก่อรูปขึ้นมาใหม่มากกว่า และก็เป็นแผนที่ที่ไม่มีรายละเอียดในระดับเล็กๆ เพียงแต่กำหนดชื่อเมืองหรือจังหวัดได้ก็ถือว่าละเอียดมากแล้ว สำหรับเส็งแล้ว แผนที่ที่สร้างขึ้นในสมัยนั้นไม่อาจเรียกได้ว่าเป็นแผนที่ที่จะระบุรายละเอียดของการถือครองที่ดินหรือประชากรได้จริง แผนที่ดังกล่าวเป็นเพียง “แผนที่เมืองหรือจังหวัด” เท่านั้น¹⁵

การทำแผนที่สมัยใหม่ในศตวรรษที่ 19 จึงมีข้อจำกัดอย่างมากเมื่อเทียบกับครึ่งหลังของศตวรรษที่ 20 แม้ว่าการเข้ามาของอาณานิคมตะวันตกจะมีส่วนสำคัญในการสำรวจและการทำแผนที่ แต่ก็ยังเป็นเพียงแผนที่ที่กำหนดเขตแดนรอบๆอาณาเขตของรัฐเสียมากกว่าที่จะเป็นแผนที่ที่มีรายละเอียด อัตราส่วนของแผนที่ที่สร้างขึ้นจึงมุ่งไปที่อัตราส่วนแบบ 1:2,000,000 เป็นต้นไป มากไปกว่านั้น การทำแผนที่ในยุคนี้ไม่ได้มุ่งไปที่ความสมบูรณ์แบบที่ครอบคลุมทุกพื้นที่ หากจะมีการทำแผนที่ที่ละเอียดขึ้นแล้วก็จะมุ่งเน้นการทำแผนที่เฉพาะที่เจ้าอาณานิคม

¹⁴ ดูกรณีการสำรวจของญี่ปุ่นใน Sigeru Kobayashi, “Japanese Mapping of Asia-Pacific Areas, 1873-1945: An Overview,” *Cross-Currents: East Asian History and Cultural Review*, No. 2 (March 2012); กรณีของการสำรวจของเจ้าอาณานิคมอังกฤษในอินเดียดู Oyndrila Sarkar, “The Great Trigonometrical Survey: Histories of Mapping 1790-1850,” *The Indian Journal of Spatial Science*, Vol. 3, No. 3 (2012), pp. 3-8. และดูงานที่ชี้ให้เห็นประวัติศาสตร์พัฒนาการของเทคโนโลยีการทำแผนที่ของยุโรปได้ใน David Turnbull, “Cartography and Science in Early Modern Europe: Mapping the Construction of Knowledge Spaces,” *Imago Mundi*, Vol. 48 (1996), pp. 5-24. เป็นต้น

¹⁵ พระยามหาอำมาตยาธิบดี, “กำเนิดการทำแผนที่ในประเทศไทย,” *วารสารแผนที่ ฉบับพิเศษครบรอบ 200 ปี กรุงรัตนโกสินทร์*, ปีที่ 24-25 (กรกฎาคม 2524-มิถุนายน 2526), หน้า 1-18.

เห็นว่าจำเป็นจริงๆ เท่านั้น สาเหตุสำคัญก็ดังที่กล่าวไปแล้วข้างต้นคือ ต้นทุนของการทำแผนที่โดยการสำรวจแบบตรีโกณมิติที่สูงมาก ในกรณีของอินเดีย จักรวรรดิอังกฤษต้องใช้เวลาหลายสิบปีกว่าจะทำแผนที่ได้ครอบคลุม แต่แผนที่ที่ละเอียดที่สุดที่ทำได้ก็เป็นแผนที่อัตราส่วน 1:253,440 เท่านั้น¹⁶ ต้องรอจนถึงศตวรรษที่ 20 โดยเฉพาะการเกิดขึ้นของสงครามโลกทั้ง 2 ครั้งจึงจะทำให้เทคโนโลยีการทำแผนที่พัฒนาขึ้นได้แบบก้าวกระโดด และเทคโนโลยีดังกล่าวคือเงื่อนไขสำคัญที่สุดของการทำแผนที่ที่ครอบคลุมและละเอียดลงลึกมากขึ้นตลอดศตวรรษที่ 20

ข้อเสนอเบื้องต้นในส่วนนี้ก็คือ การทำความเข้าใจความรู้และเทคโนโลยีเกี่ยวกับการทำแผนที่สมัยใหม่ โดยเฉพาะในศตวรรษที่ 20 นั้นต้องแยกออกเป็นอย่างน้อย 3 ช่วงคือ ช่วงแรก ก่อนหน้าสงครามโลกครั้งที่ 2 ซึ่งโลกตะวันตกใช้ความรู้ทางคณิตศาสตร์คือหลักตรีโกณมิติและใช้การสำรวจในการทำแผนที่เป็นหลัก ช่วงที่สอง คือ ช่วงสงครามโลกทั้งสองและสองทศวรรษแรกของสงครามเย็น สหรัฐอเมริกาคือผู้นำในการพัฒนาเทคโนโลยีการทำแผนที่โดยมีการผสมผสานเอาความรู้หลายประการเข้ามา ตั้งแต่เทคโนโลยีการบิน เทคโนโลยีการถ่ายภาพและการผลิตกล้อง และการสร้างสถาบันและผู้เชี่ยวชาญในการสร้างและตีความแผนที่ แรงผลักดันสำคัญของสหรัฐฯในช่วงเวลานี้ก็คือ การป้องกันและปราบปรามการแพร่ขยายของคอมมิวนิสต์ โดยเฉพาะการปฏิบัติการทางการทหารของสหรัฐฯในสงครามเวียดนามและภูมิภาคเอเชียแปซิฟิก เทคโนโลยีที่สำคัญที่สุดในช่วงเวลานี้ก็คือ การถ่ายภาพทางอากาศและการทำแผนที่จากภาพถ่ายทางอากาศ และช่วงที่สาม คือ หลังจากทศวรรษ 1960 เป็นต้นมาที่สหรัฐฯได้พัฒนาเทคโนโลยีดาวเทียมที่สามารถถ่ายภาพจากนอกโลกได้ โดยเฉพาะการพัฒนาการถ่ายภาพด้วยดาวเทียมภายใต้โครงการที่เรียกว่า CORONA ซึ่งเป็นโครงการลับที่สหรัฐฯใช้เพื่อการสอดแนมอาวุธยุทโธปกรณ์และฐานทัพของโซเวียต และการถ่ายภาพด้วยดาวเทียมดังกล่าวยังใช้ในการทำแผนที่ทวีปแอฟริกาอย่างละเอียดด้วย เทคโนโลยีดาวเทียมดังกล่าวนี้เองกลายมาเป็นฐานสำคัญสำหรับการพัฒนาระบบ GIS และ GPS รวมถึง google map ในปัจจุบัน¹⁷

อย่างไรก็ดี บทความนี้มุ่งเน้นศึกษาเฉพาะช่วงที่สอง คือ สองทศวรรษแรกของสงครามเย็นและเฉพาะเจาะจงเฉพาะการทำแผนที่ในประเทศไทยเป็นหลัก ก่อนที่จะไปถึงการทำแผนที่ในประเทศไทย ผู้เขียนจะจัดวางประเด็นดังกล่าวโดยเชื่อมโยงกับประวัติศาสตร์ของการพัฒนาเทคโนโลยี โดยจะชี้ให้เห็นว่าการทำแผนที่ในประเทศไทยในสองทศวรรษแรกของสงครามเย็นนั้นเกิดขึ้นได้โดยอาศัยการมาบรรจบกันของความรู้และเทคโนโลยีสำคัญของช่วงเวลานี้ใน 3 ส่วนคือ เทคโนโลยีการบิน เทคโนโลยีการถ่ายภาพและกล้อง และการสร้างสถาบันและผู้เชี่ยวชาญในการทำแผนที่จากภาพถ่ายทางอากาศ

เทคโนโลยีการบิน

สยามมีความพยายามในการเข้าถึงเทคโนโลยีการบินมาตั้งแต่ต้นศตวรรษที่ 20 เป็นอย่างน้อยภายใต้ความช่วยเหลือและความร่วมมือกับชาติตะวันตก โดยเฉพาะอย่างยิ่ง สงครามโลกครั้งที่ 1 และ 2 ที่สยาม/ไทยกลายมาเป็นส่วนหนึ่งของสงคราม ภายหลัง 2475 การบินยังถือเป็นส่วนหนึ่งของการสร้างความเข้มแข็งให้กับรัฐประชาชาติของไทยที่เกิดขึ้นใหม่ด้วย¹⁸ อย่างไรก็ตาม การที่ไทยกลายมาเป็นส่วนหนึ่งของสงครามเวียดนามและ

¹⁶ Matthew H. Edney, *Mapping an Empire: The Geographical Construction of British India, 1765-1843* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1997), p. 30.

¹⁷ ดูเพิ่มเติมใน Cloud, "American Cartographic Transformation during the Cold War," 261-292.; Clark and Cloud, "On the Origin of Analytical Cartography," 195-204.; John C. Cloud, "Imaging the World in a Barrel: CORONA and the Clandestine Convergence of Earth Science," *Social Studies of Science*, 31/2 (April 2001), pp. 231-251.

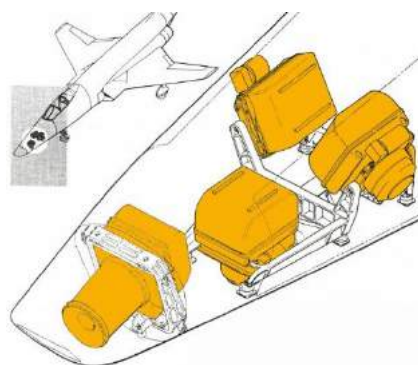
¹⁸ ดู Edward M. Young, *Aerial Nationalism: A History of Aviation in Thailand* (Washington and London: Smithsonian Institution Press, 1995)

สงครามเย็นนั้นยิ่งเร่งเร้าให้ไทยเปิดรับเทคโนโลยีการบินจากมหาอำนาจอย่างสหรัฐอเมริกามากขึ้นอย่างเทียบไม่ได้กับช่วงก่อนหน้านั้น สำหรับประวัติศาสตร์การทหารของช่วงสงครามเวียดนามนั้น แน่นอนว่า ปฏิบัติการของกองทัพอากาศสหรัฐฯในภูมิภาคนี้มีความสำคัญอย่างมาก ปัญหาใหญ่ของปฏิบัติการของสหรัฐฯในเวียดนาม การที่เครื่องบินในช่วงแรกบินต่ำเกินไป ในปีเดียวกัน สหรัฐฯแก้ปัญหาโดยการนำเครื่องบินที่สามารถบินได้สูงขึ้น แต่ก็สามารถเล็งเป้าหมายที่ศัตรูได้ชัดเจนไปพร้อมๆกัน ซึ่งเรียกปฏิบัติการนี้ว่า Bird Eye โดย Bird Eye ซึ่งใช้เครื่องบินรุ่น F-4C มีเป้าหมายสำคัญ คือ “การสอดส่องด้วยเรดาร์บนที่สูง” โดยบินออกจากฐานทัพของสหรัฐฯ ในประเทศไทยเพื่อสอดแนมในเวียดนามและลาว โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การบินไปทิ้งระเบิดและสอดแนมเส้นทางโฮจิมินห์¹⁹ อย่างไรก็ดี ในช่วงเวลาเดียวกัน สหรัฐฯได้ทดลองนำเครื่องบินรุ่น RF-101 หรือ Voodoo จำนวน 4 ลำเข้ามาเพื่อปฏิบัติการการสอดแนมทางอากาศโดยเฉพาะ ในการนำเข้า Voodoo กองทัพอากาศสหรัฐฯจะส่งเครื่องบินเข้ามาลงเทียบท่าที่สนามบินดอนเมือง ต่อจากนั้นจะส่งไปประจำการที่ฐานทัพสหรัฐฯในภาคอีสานของประเทศไทย ในการปฏิบัติการสอดแนม Voodoo จะบินออกจากฐานทัพในประเทศไทยเพื่อตระเวนถ่ายภาพทางอากาศทั้งในประเทศไทย เวียดนาม และลาว เมื่อได้ภาพถ่ายทางอากาศแล้วจะส่งภาพเหล่านั้นไปที่ฐานทัพ Clark ที่ฟิลิปปินส์เพื่อประมวลผลและแปรภาพถ่ายเหล่านั้นออกมาเป็นแผนที่ทางอากาศ²⁰ คุณสมบัติสำคัญของ Voodoo ก็คือ ระดับการบินที่สูงจากพื้นดินซึ่งทำให้ศัตรูไม่สามารถยิงเครื่องบินประเภทนี้จนตกจากฐานทัพภาคพื้นดินได้มากไปกว่านั้น Voodoo แต่ละลำจะสามารถบรรจุกล้องถ่ายภาพทางอากาศได้ซึ่งมีขนาดใหญ่และสามารถถ่ายภาพได้จากที่สูงจากระดับพื้นดินได้ไม่น้อยกว่า 4 ตัว

เทคโนโลยีการบินโดยเฉพาะเครื่องบินรุ่น Voodoo ถูกนำมาใช้ปฏิบัติการสอดแนมทางอากาศของสหรัฐฯ ในช่วงนี้มีความสำคัญอย่างมากต่อการหาความรู้และสร้างภาพแผนที่ของภูมิภาคนี้ โดยเฉพาะ Voodoo เป็นเครื่องบินที่มีส่วนสำคัญในการใช้ทำแผนที่จากภาพถ่ายทางอากาศในประเทศไทยอย่างเป็นระบบเป็นครั้งแรก ภาพถ่ายทางอากาศเหล่านี้มีความสำคัญต่อการรบอย่างยิ่ง การสอดแนมทางอากาศมีเป้าหมายสำคัญเพื่อแก้ปัญหาทางการทหารที่สหรัฐฯขาดแคลนข้อมูลเกี่ยวกับพื้นที่และฐานทัพของฝ่ายคอมมิวนิสต์ สหรัฐฯมีเพียงแผนที่เก่าสมัยอาณานิคมที่สร้างขึ้นโดยฝรั่งเศส แต่ก็ยังเป็นแผนที่ที่ล้าสมัยและจำกัดอยู่เฉพาะในตัวเมืองสำคัญๆ เท่านั้น การนำเข้าและการพัฒนาเทคโนโลยีการบินแบบใหม่ๆที่สามารถทำหน้าที่เก็บข้อมูลจากทางอากาศได้จึงเป็นเรื่องสำคัญสำหรับสหรัฐฯ



เครื่องบินสอดแนม RF-101 หรือ Voodoo

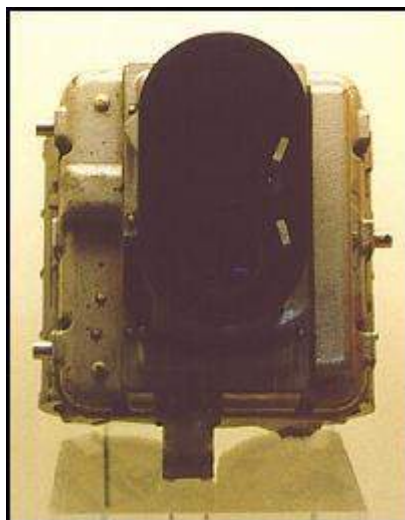


การติดตั้งกล้องถ่ายภาพทางอากาศจำนวน 4 ตัว
ที่ด้านหน้าของเครื่องบิน

¹⁹ Robert Frank Futrell and others, *Aces & Aerial Victories: U.S. Air Force in Southeast Asia, 1965-1973* (Washington: Office of Air Force History, USAF, 1976), p. 4.

²⁰ Robert F. Futrell, *The United States Air Force in Southeast Asia: The Advisory Years to 1965* (Washington: Office of Air Force History, USAF, 1981), pp. 74-75.

นอกจากนี้ สิ่งที่ทำเป็นอย่างยิ่งต่อการสอดแนมทางอากาศก็คือ เทคโนโลยีการถ่ายภาพและกล้องคุณภาพสูง กล้องถ่ายภาพทางอากาศของสหรัฐฯในระหว่างสงครามโลกครั้งที่ 2 และช่วงต้นของสงครามเย็นเป็นกล้องที่ผลิตโดยบริษัท Fairchild Aviation ซึ่งก่อตั้งขึ้นในปี 1927 ตั้งแต่เริ่มก่อตั้ง บริษัทนี้มุ่งเน้นการผลิตกล้องสำหรับถ่ายภาพทางอากาศให้กองทัพสหรัฐอเมริกาเป็นหลัก ในทศวรรษ 1950 Fairchild ได้คิดค้นกล้องถ่ายภาพทางอากาศที่สามารถถ่ายด้วยระบบอัตโนมัติได้ จากเดิมที่การถ่ายภาพทางอากาศต้องอาศัยกำลังคนอย่างน้อย 2 คนต่อการบินขึ้นถ่ายภาพ คือ คนขับเครื่องบิน 1 คน และคนถ่ายภาพอีก 1 คน แต่การคิดค้นเทคโนโลยีของกล้องที่ถ่ายอัตโนมัติและเทคโนโลยีเรดาร์ รวมถึงการคิดค้นกล้องที่มีความไวสูง จึงทำให้กล้องของ Fairchild สามารถถ่ายภาพทางอากาศได้อย่างง่ายดายเมื่อติดตั้งบนเครื่องบินที่บินสูงถึง 500 ฟุต กล้องที่สามารถถ่ายในที่สูงได้นั้นมีความสำคัญและสัมพันธ์กับเทคโนโลยีการบิน เพราะภายหลังจากที่ฝ่ายคอมมิวนิสต์สามารถสร้างเครื่องต่อต้านทางอากาศ (anti-aircraft machine) ที่สามารถยิงเครื่องบินที่บินเข้ามาสอดแนมทางอากาศได้ ส่งผลให้สหรัฐฯจำเป็นต้องพัฒนาเครื่องบินสอดแนมที่สามารถถ่ายภาพทางอากาศในระดับของการบินที่สูงขึ้นไปอีกเพื่อหลีกเลี่ยงการถูกยิงจากพื้นดินโดยฝ่ายตรงข้าม เช่นเดียวกัน เมื่อเครื่องบินบินสูงขึ้น กล้องที่ใช้ก็ต้องมีคุณภาพดีขึ้น คือสามารถถ่ายภาพที่ชัดเจนจากที่สูงมากๆได้ และ Fairchild ก็คือ ผู้คิดค้นเทคโนโลยีกล้องสอดแนมทางอากาศที่สำคัญที่สุดของสหรัฐฯในช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 การใช้กล้องที่มีคุณภาพสูงเหล่านี้มีความสำคัญอย่างมากในช่วง 2 ทศวรรษแรกของสงครามเย็น เพราะในภายหลังคือในปลายทศวรรษ 1960 สหรัฐฯเริ่มโครงการที่ชื่อว่า CORONA ซึ่งมุ่งที่การถ่ายภาพ การสอดแนม และการทำแผนที่จากดาวเทียมเป็นหลัก กล้องและการถ่ายภาพทางอากาศโดยเครื่องบินจึงลดความสำคัญลงไปด้วย



กล้องถ่ายภาพทางอากาศของบริษัท Fairchild

สถาบันและผู้เชี่ยวชาญในการทำและอ่านแผนที่

James B. Campbell ชี้ว่า นับตั้งแต่สงครามโลกครั้งที่ 1 สหรัฐฯเริ่มให้ความสำคัญกับการทดลองการถ่ายภาพทางอากาศมากขึ้น เมื่อเทียบกับประเทศตะวันตกอื่นๆในยุโรปแล้ว สหรัฐฯจะเป็นประเทศที่มีความก้าวหน้าที่สุดในการมุ่งมั่นพัฒนาเทคโนโลยีการถ่ายภาพทางอากาศ เห็นได้ชัดจากการก่อตั้งโรงเรียนสอนการสอดแนมและการหาข่าวให้แก่ทหารที่ชื่อว่า AEF Intelligence School (1918) ในทันทีหลังจากสิ้นสุดสงคราม สาเหตุสำคัญของการก่อตั้งโรงเรียนดังกล่าวก็คือ การตระหนักถึงภาวะการขาดแคลนข้อมูลของฝ่ายตรงข้าม ทุกฝ่ายรบกันโดยที่ไม่มีแผนที่ของค่ายทหารและหน่วยรบของศัตรู Campbell ชี้ว่า ด้วยความมุ่งมั่นดังกล่าว “การ

ทดลองทางการทหารของสหรัฐในการใช้กล้องถ่ายภาพในช่วงระหว่างสงครามโลกทั้งสองครั้งคือเงื่อนไขสำคัญให้เกิดการพัฒนาเทคโนโลยีการถ่ายภาพทางอากาศทั้งที่ใช้ในการทหารและใช้ในกิจการพลเรือนในเวลาต่อมา”²¹

ในขณะที่สหรัฐให้ความสำคัญกับการพัฒนาเทคโนโลยีการถ่ายภาพทางอากาศ เจ้าอาณานิคมเก่าอย่างอังกฤษกลับมีลักษณะอนุรักษ์นิยมอย่างมาก โดยรัฐบาลอังกฤษเองไม่ได้ให้ความสำคัญกับการทำแผนที่ด้วยภาพถ่ายทางอากาศมากนัก แต่ยังคงใช้การสำรวจด้วยการลากเส้นตริโกณมิติแบบเก่าอยู่²² ส่งผลให้สหรัฐดูจะเป็นมหาอำนาจเดียวที่ถือครองเทคโนโลยีในการทำแผนที่ดังกล่าวอย่างค่อนข้างเบ็ดเสร็จ (แม้ว่าเยอรมันจะเป็นประเทศหนึ่งที่มีเทคโนโลยีการถ่ายภาพทางอากาศและการทำแผนที่ที่ทันสมัย แต่อำนาจของเยอรมันกลับจำกัดอยู่เฉพาะในยุโรป เมื่อพ่ายแพ้สงครามโลกครั้งที่ 2 แล้ว เทคโนโลยีการทำแผนที่ของเยอรมันได้ถูกยึดไปโดยกองทัพสหรัฐ) ในระหว่างสงครามโลกครั้งที่ 2 ฝ่ายต่างๆเริ่มใช้การสอดแนมด้วยการถ่ายภาพทางอากาศมากขึ้น แต่ด้วยข้อจำกัดและเงื่อนไขเฉพาะ ญี่ปุ่นซึ่งพัฒนาการทำแผนที่มาตั้งแต่ศตวรรษที่ 19 แต่ก็ยังไม่สามารถแปลภาพถ่ายทางอากาศให้เป็นแผนที่ที่มีมาตรฐานได้ กอปรกับในช่วงสงคราม ญี่ปุ่นเองไม่ได้สนใจการทำแผนที่ที่เป็นระบบครอบคลุมแบบมีมาตรฐานเดียว ภาพถ่ายทางอากาศที่กองทัพญี่ปุ่นถ่ายจึงจำกัดอยู่ในบางพื้นที่เท่านั้น โดยเฉพาะพื้นที่ที่เกี่ยวข้องกับการทหารและการรบ ในช่วงเวลาดังกล่าว สหรัฐจึงเป็นเพียงประเทศเดียวที่มีการสร้างหน่วยงานและผู้เชี่ยวชาญด้านการทำแผนที่และการอ่านแผนที่ขึ้นมาอย่างเป็นระบบพร้อม ๆ กับเทคโนโลยีที่พัฒนาขึ้นมาได้ คือ U.S. Army Map Service (AMS) ซึ่งในเวลาต่อมา สหรัฐยุบรวมหน่วยงานต่าง ๆ รวมทั้ง AMS เป็น National Geospatial-Intelligence Center (NGIC) AMS คือหน่วยงานของสหรัฐที่รับผิดชอบการทำแผนที่ในช่วงสงครามโลกครั้งที่ 2 และในช่วงต้นของสงครามเย็น ถือกำเนิดขึ้นในปี 1941 และปฏิบัติภารกิจการทำแผนที่จนถึงปี 1968 (หลังจากนั้น ผู้รับผิดชอบหลักคือ NGIC ซึ่งเน้นการถ่ายภาพด้วยดาวเทียม) นับเฉพาะช่วงสงครามเวียดนามคือประมาณ 2 ทศวรรษ AMS สามารถผลิตแผนที่ได้กว่า 200 ล้านชิ้น ในช่วงต้นของสงครามเวียดนาม AMS รับผิดชอบในการทำแผนที่มาตรฐานสัดส่วน 1: 50,000 เพื่อใช้ในการทหารในเวียดนาม (แผนที่ฉบับ L7014 และ L8020 ซึ่งทำในปี 1964 และ 1965 จนถึง 1971) ลาว (แผนที่ฉบับ L7015 ทำในปี 1965) กัมพูชา (ฉบับ L7015) และไทย (แผนที่ฉบับ L708 ทำเสร็จสิ้นในปี 1969) อย่างไรก็ดี ก่อนหน้าทศวรรษ 1960 ท่ามกลางสัญญาณความพ่ายแพ้ของฝรั่งเศสในเวียดนาม และในบรรยากาศที่สหรัฐเริ่มหวาดกลัวชัยชนะของคอมมิวนิสต์ในเวียดนามและคอมมิวนิสต์จีนในภูมิภาคนี้ AMS ได้ริเริ่มทำแผนที่ภูมิภาคนี้มาก่อนแล้วในปี 1954 ซึ่งเป็นปีที่ฝรั่งเศสแพ้ขบวนการกู้ชาติเวียดนาม²³ โดยเป็นการสำรวจและการทำแผนที่ชุด L509 หรือที่เรียกว่า Indochina and Thailand แต่แผนที่ชุดนี้มีอัตราส่วน 1:250,000 ซึ่งขาดความละเอียด แผนที่ที่ละเอียดมากขึ้นในอัตราส่วน 1:50,000 และ 1:12,500 ซึ่งสัมพันธ์กับเทคโนโลยีของกล้องและเทคโนโลยีการบินนั้นเพิ่งเกิดขึ้นในทศวรรษ 1960 เท่านั้น

Martin K. Gordon ชี้ว่า เป้าหมายของการสำรวจโดย AMS ซึ่งมีบทบาทในภูมิภาคนี้และโดยเฉพาะในเวียดนามก็คือ “การรวบรวมข้อมูลชื่อในพื้นที่สำหรับการทำแผนที่สนามของเวียดนามและประเทศอื่นๆใกล้เคียง เช่นเดียวกับหน่วยงานอย่าง Naval Oceanographic Office และ Aeronautical Chart and Information Center ที่

²¹ James B. Campbell, “Origins of Aerial Photographic Interpretation, U.S. Army, 1916 to 1918,” *Photogrammetric Engineering & Remote Sensing*, Vol. 47, No. 1 (January 2008), pp. 77-93.

²² ดู Michael Heffernan, “The Politics of the Map in the Early Twentieth Century,” *Cartography and Geographical Information Science*, Vol. 29, No. 3 (2002), pp. 207-226.

²³ Martin K. Gordon, “New Look at Vietnam War Support,” *Pathfinder* (January/February 2012), pp. 34-35.

มีเป้าหมายเพื่อกำหนดชื่อเรียกของสถานที่และสิ่งต่าง ๆ ลงในตารางข้อมูลเกี่ยวกับผืนน้ำและอากาศ รวมถึงการรวบรวมและตีพิมพ์รายละเอียดของประเทศต่าง ๆ ด้วยรายการชื่อที่มีมาตรฐานเดียวกันโดยมุ่งตอบสนองต่อการใช้งานของกองทัพและรัฐบาลในหลากหลายรูปแบบ”²⁴ Gary E. Weir ชี้ว่า การทดลองทำแผนที่ทางอากาศในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ในช่วงต้นของสงครามเย็นมีความสำคัญอย่างมากต่อรัฐบาลสหรัฐฯ โดยเฉพาะอย่างยิ่งการที่สหรัฐฯ ให้ความสำคัญกับการต่อต้านคอมมิวนิสต์ในภูมิภาคนี้ นับตั้งแต่ที่สหรัฐฯ ตัดสินใจเข้าสนับสนุนการปราบปรามคอมมิวนิสต์ของฝรั่งเศส อุปสรรคสำคัญของกองทัพสหรัฐฯ ในเวียดนามในทศวรรษ 1950 ก็คือ การขาดข้อมูลพื้นฐานทั้งในเชิงภูมิศาสตร์และในเชิงประชากรศาสตร์ของภูมิภาคนี้ สหรัฐฯ พบว่า แผนที่ที่ทำโดยอาณานิคมฝรั่งเศสนั้นล้าสมัยและขาดความเที่ยงตรงแม่นยำ ซึ่งก็เป็นสิ่งที่เข้าใจได้ทั้งในแง่ของอายุของแผนที่และในแง่ของเทคโนโลยีที่ฝรั่งเศสใช้ “การเข้ามาเกี่ยวพันทางการทหารที่เพิ่มขึ้นของสหรัฐฯ จึงจำเป็นต้องมีข้อมูลที่เที่ยงตรงเกี่ยวกับชื่อของสิ่งต่าง ๆ ทั้งที่เป็นธรรมชาติและสิ่งสร้างของมนุษย์ในเวียดนามและประเทศรายล้อมที่เกี่ยวข้องกับสงคราม ความจำเป็นดังกล่าวได้มุ่งไปสู่การสร้างแผนที่และตารางข้อมูลจำนวนมากสำหรับตอบโต้ภัยคุกคามจากการปฏิบัติการทางการทหารในภูมิภาคนี้”²⁵ การทำแผนที่ทางอากาศจึงเป็นเทคโนโลยีใหม่ที่ถูกนำมาใช้เพื่อการสงคราม ดังที่ Peter Collier ชี้ว่า คุณสมบัติหรือข้อได้เปรียบสำคัญของการทำแผนที่จากภาพถ่ายทางอากาศ (photogrammetry) ก็คือ “มันสร้างโอกาสให้เราสามารถสำรวจอย่างละเอียดลออต่อพื้นที่ขนาดใหญ่ได้โดยที่ประหยัดต้นทุนที่สุด ตราบเท่าที่เรามีเทคโนโลยีและเครื่องมือที่เพียงพอ”²⁶

สำหรับความละเอียดของการถ่ายภาพทางอากาศซึ่งเป็นการมองจากแนวดิ่ง นวลศิริ วงศ์ทางสวัสดิ์ ชี้ว่าในการถ่ายภาพทางอากาศนั้น “บ้านจะเห็นแต่หลังคา ต้นไม้จะเห็นแต่ยอด รูปถ่ายทางอากาศมีลักษณะคล้ายกับแผนที่ แต่มีรายละเอียดกว่ามาก เพราะว่าทุกสิ่งทุกอย่างที่ปรากฏบนพื้นผิวจะถูกบันทึกไว้ทั้งหมด ไม่ว่าจะเป็นร่องรอยทางน้ำเก่า ทางเดิน คันนา กองฟาง หนองน้ำขนาดเล็ก ๆ ฯลฯ” และภาพที่ได้จะมีลักษณะเป็นภาพสามมิติคล้ายตาของคนที่ยืนมองจากบนฟ้า ซึ่งในการมองเห็นภาพในลักษณะนี้สูงนูนต่ำก็ต้องใช้กล้องสามมิติหรือที่เรียกว่า stereoscope มาช่วย โดย “คุณสมบัติที่ดียิ่งหนึ่งของรูปถ่ายทางอากาศก็คือ เมื่อนำคู่ภาพ ซึ่งเป็นรูปข้างเคียงกัน 2 รูปถ่ายเหลื่อมซ้อนกันประมาณร้อยละ 60 มาส่องดูด้วยกล้องดูภาพสามมิติ จะเห็นความสูงของวัตถุที่มีความสูงคือภาพที่ดูนั้นจะมีลักษณะเป็นภาพสามมิติ ภูมิประเทศใดเป็นเนินหรือที่สูงก็จะเห็นสูงขึ้นมา ที่ใดเป็นร่องก็จะดูลึกลงไป เหมือนมองดูจากภูมิประเทศจริง ๆ”²⁷ ความละเอียดของภาพถ่ายทางอากาศจึงขึ้นกับระดับของความสูงต่ำของการบิน ความละเอียดของกล้อง และความสามารถรวมถึงเครื่องมือในการแปลงภาพถ่ายมาเป็นแผนที่ (เครื่องมือ เช่น กล้อง ระบบการคำนวณ grid และความรู้เกี่ยวกับการคำนวณความโค้งของโลก) เป็นสำคัญ

แน่นอนว่า นอกจากแผนที่ทางอากาศที่สร้างขึ้นโดยสหรัฐฯ จะมีความละเอียดอย่างมากที่สามารถระบุถึงตำแหน่งของหมู่บ้าน ถนนหนทาง รายละเอียดสถานที่ต่าง ๆ รวมถึงการเคลื่อนกำลังพลของศัตรูได้ก็ตาม แต่สิ่งที่ขาดไปในแผนที่ที่นอกจากชื่อของสถานที่ก็คือรายละเอียดทางสังคมวัฒนธรรม วิถีชีวิตความเป็นอยู่ ความคิดจิตใจ และการหาเลี้ยงชีพของกลุ่มคนที่อยู่ในรายชื่อสถานที่และหมู่บ้านต่าง ๆ ในแผนที่ แม้จะมีแผนที่ที่สามารถให้รายละเอียดทางกายภาพของพื้นที่ได้ แต่การสำรวจและการลงพื้นที่เพื่อเก็บข้อมูลคุณสมบัติของผู้คนในเชิงสังคม

²⁴ Gordon, “New Look at Vietnam War Support,” 35.

²⁵ Gary E. Weir, “The Evolution of Geospatial Intelligence and the National Geospatial-Intelligence Agency,” *Intelligence: Journal of U.S. Intelligence Studies*, Vol. 21, No. 3 (Fall/Winter 2015), p. 55.

²⁶ Peter Collier, “The Impact on Topographic Mapping of Developments in Land and Air Survey,” *Cartography and Geographic Information Science*, Vol. 29, No. 3 (2002), p. 170.

²⁷ นวลศิริ วงศ์ทางสวัสดิ์, *ชุมชนโบราณในเขตล้านนา* (เชียงใหม่: ภาควิชาภูมิศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2528), หน้า 27.

วัฒนธรรมก็ยังเป็นสิ่งจำเป็นเพื่อที่จะเติมเต็มสิ่งที่ตัวแผนที่เองบอกเล่าไม่ได้ ในทางกลับกัน หากปราศจากแผนที่ที่สามารถระบุพื้นที่ทางกายภาพอย่างละเอียดแล้ว การเก็บข้อมูลภาคสนามในเชิงวัฒนธรรมและชาติพันธุ์วรรณาเพื่อมาเติมในพื้นที่ว่างของแผนที่ก็จะเป็นสิ่งที่เป็นไปได้เช่นเดียวกัน แผนที่จากภาพถ่ายทางอากาศจึงเป็นเครื่องมือสำคัญของการเก็บข้อมูลและระบุตำแหน่งแห่งที่ของสภาพชีวิตความเป็นอยู่ของคนที่มีสัมพันธ์กับพื้นที่ทางกายภาพ เช่น แหล่งเพาะปลูกและแหล่งน้ำซึ่งสัมพันธ์กับการหาเลี้ยงชีพ การเคลื่อนที่ของผู้คน/หมู่บ้านซึ่งสัมพันธ์กับลักษณะทางชาติพันธุ์ เป็นต้น ประเด็นดังกล่าวสอดคล้องกับเอกสารของกรมแผนที่ทหารที่ชี้แจงถึงความจำเป็นของการสำรวจภาคพื้นดินควบคู่ไปด้วยว่า “อาจมีอีกอย่างหนึ่งที่บางท่านเข้าใจว่า ถ้าทำแผนที่จากรูปถ่ายแล้ว ก็ไม่จำเป็นต้องออกไปผจญ อันนี้นับว่าผิดถนัด เพราะกล้องถ่ายรูปนั้นใครเคยใช้ก็ย่อมทราบแล้วว่ามันถ่ายได้เพียง ‘รูป’ แต่ ‘นาม’ มันถ่ายไม่ติด ดังนั้นหมู่บ้านอาจปรากฏในรูปถ่ายรูปหนึ่ง แต่ไม่มีใครทราบชื่อหมู่บ้านอะไร นอกจากนั้นยังแม่น้ำ หนอง ชื่อวัด ชื่อโรงเรียน และอื่นๆ เล็กๆ น้อยๆ ซึ่งแผนที่ที่ดีต้องมีชื่อปรากฏโดยละเอียด”²⁸ ในแง่นี้ ภาพถ่ายที่แม้จะมีความละเอียด แต่ก็ไม่ได้เพียงพอในตัวเอง ภาพถ่ายเพียงแต่ระบุตำแหน่งหรือพิกัดของสิ่งต่างๆว่ามีอยู่ตรงไหนบนโลก แต่ภาพถ่ายไม่สามารถระบุชื่อเสียงเรียงนามและคุณสมบัติในด้านต่างๆ ของสิ่งที่เห็นในแผนที่ได้

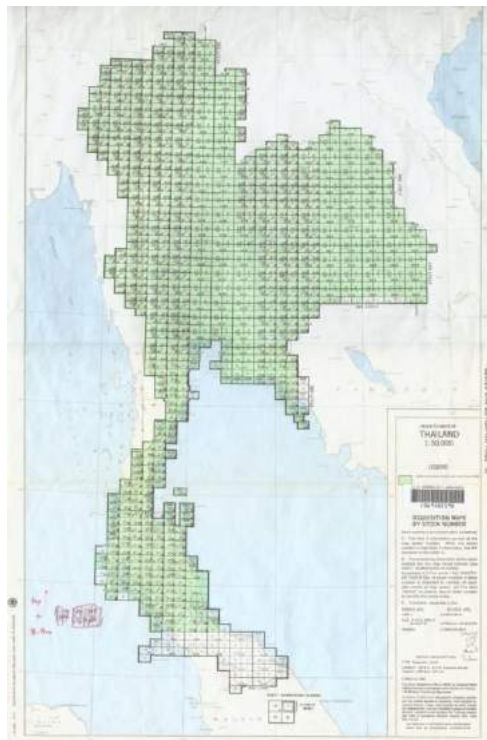
แผนที่ภาพถ่ายทางอากาศที่ทำในช่วงเวลานี้มีส่วนช่วยและสัมพันธ์อย่างแยกไม่ออกจากงานชาติพันธุ์วรรณาทั้งที่ทำโดยรัฐบาลสหรัฐฯ กองทัพและหน่วยงานความมั่นคง นักมานุษยวิทยาสหรัฐฯ และผู้เชี่ยวชาญของหน่วยงานราชการพื้นถิ่นที่ทำงานให้กับฝ่ายต่อต้านคอมมิวนิสต์ ข้อมูลที่มาประกอบกันระหว่างแผนที่จากภาพถ่ายทางอากาศและข้อมูลจากการทำวิจัยหมู่บ้านจะถูกนำไปใช้เพื่อกำหนดทั้งยุทธศาสตร์ยุทธวิธีทางการทหารและทั้งการทำสงครามจิตวิทยาในระดับล่างสุดของสังคมนั่นคือหน่วยที่เรียกว่าหมู่บ้าน การเห็นและเข้าใจจึงเป็นสิ่งที่ต้องพึ่งพาอาศัยกันในตรรกะของผู้กำหนดนโยบายความมั่นคง²⁹

กำเนิดการกำหนดภาพถ่ายทางอากาศในประเทศไทย

ก่อนการสิ้นสุดสงครามโลกครั้งที่สอง ประเทศไทยและเพื่อนบ้านในภูมิภาคนี้ที่แม้จะเคยตกเป็นอาณานิคมของยุโรปไม่เคยมีการทำแผนที่มาตรฐานมาก่อน สาเหตุสำคัญมีอยู่ 2 ประการ คือ หนึ่ง เจ้าอาณานิคมยุโรปไม่ได้สนใจจะทำแผนที่ที่มีมาตรฐานทั่วทั้งประเทศ แต่มุ่งเน้นเฉพาะการทำแผนที่และการสำรวจเฉพาะบริเวณหรือการทำแผนที่เกี่ยวกับทรัพยากรธรรมชาติเท่าที่จำเป็นสำหรับการปกครองและการแย่งชิงผลประโยชน์ต่อประเทศอาณานิคมเท่านั้น และสอง เจ้าอาณานิคมยุโรปขาดแคลนเทคโนโลยีที่สามารถทำแผนที่ที่เป็นมาตรฐานเดียวกันครอบคลุมพื้นที่ขนาดใหญ่ การสำรวจด้วยคนผ่านเทคโนโลยีตรีโกณมิตินั้นใช้กำลังคนและทรัพยากรอื่นๆสูงมาก การทำแผนที่มาตรฐานอย่างละเอียดต้องรอการเข้ามาของเทคโนโลยีแบบใหม่คือการทำแผนที่จากภาพถ่ายทางอากาศของสหรัฐอเมริกาแล้วเท่านั้น ชัดเจนว่า สหรัฐฯเข้ามามีบทบาทในภูมิภาคนี้เต็มตัวก็เมื่อภายหลังจากการสิ้นสุดสงครามโลกครั้งที่ 2 ซึ่งทำให้ญี่ปุ่นซึ่งเคยถ่ายภาพทางอากาศในไทยและภูมิภาคนี้ในช่วงสงครามพ่ายแพ้ไปก่อน และต้องรอจนกระทั่งยุโรปเริ่มถอนตัวจากการเป็นเจ้าอาณานิคมแล้วเท่านั้น

²⁸ ไม่ปรากฏชื่อผู้เขียน, “การทำแผนที่จากรูปถ่ายทางอากาศในประเทศไทย,” *วารสารแผนที่ ฉบับพิเศษ ครบรอบ 200 ปี กรุงรัตนโกสินทร์* (2526), หน้า 189.

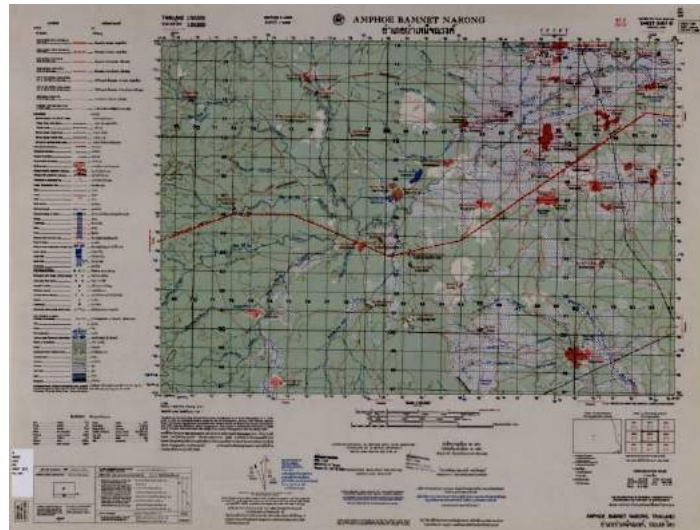
²⁹ ดูกรณีศึกษานักมานุษยวิทยาอเมริกันผู้เชี่ยวชาญเวียดนามคนสำคัญอย่าง Gerald C. Hickey ที่ออกมาเปิดเผยว่า งานวิจัยของเขาเกี่ยวกับหมู่บ้านในเวียดนามนั้นได้รับการสนับสนุนจากกระทรวงกลาโหมและหน่วยสืบราชการลับของสหรัฐฯมาตั้งแต่ต้น และงานวิจัยของเขาจะถูกนำไปใช้เพื่อกำหนดยุทธศาสตร์การปราบปรามคอมมิวนิสต์ในเวียดนาม ใน Gerald C. Hickey, *Window on a War: An Anthropologist in the Vietnam Conflict* (Lubbock: Texas Tech University Press, 2002)



แผนที่ที่ระบุวางต่างๆ ของแผนที่ชุด L708

แผนที่มาตรฐานหมายเลข L708 คือ แผนที่มาตรฐานฉบับแรกของไทยที่ทำโดยวิธีการถ่ายภาพทางอากาศด้วยความช่วยเหลือของรัฐบาลสหรัฐอเมริกา ซึ่งเริ่มทำในปี 2494³⁰ และเสร็จสมบูรณ์ในปี 2512 แผนที่นี้แบ่งออกเป็นตารางสี่เหลี่ยมจำนวนมากที่เรียกว่าระวางจำนวน 1,161 ระวางซึ่งแต่ละระวางคือแผนที่ย่อยๆ ที่มีมาตราส่วน 1:50,000 รัฐไทย/สยามไม่เคยมีแผนที่ที่มีรายละเอียดย่อยๆ ของทั้งประเทศในมาตราส่วน 1:50,000 แบบนี้มาก่อน แผนที่ชุดนี้ทำขึ้นในเวลาไล่เลี่ยกับที่สหรัฐทำในอินโดจีนคือ ลาว เวียดนาม และกัมพูชา ระวางของแผนที่ฉบับนี้จึงสอดคล้องกับแผนที่ฉบับ L7011 และ L7012 ของเพื่อนบ้านแถบอินโดจีน คำอธิบายว่าทำไมการทำแผนที่มาตรฐานของไทยและอินโดจีนเกิดขึ้นก่อนพม่า ก็คือในขณะนั้นพม่าไม่ได้อยู่ในภูมิรัฐศาสตร์ของการต่อต้านคอมมิวนิสต์ของมหาอำนาจอย่างสหรัฐฯ การทำแผนที่มาตรฐานในพม่าจึงไม่ใช่สิ่งที่สหรัฐฯ ให้ความสนใจ ซึ่งแตกต่างจากไทย ลาว เวียดนาม และกัมพูชา

³⁰ เฉพาะตัวเมืองเชียงใหม่ที่มีการถ่ายภาพทางอากาศครั้งแรกในปี 2495 โดยเป็นภาพถ่ายอัตราส่วน 1:12,500 ดูตัวอย่างภาพถ่ายเมืองเชียงใหม่ใน นวลศิริ วงศ์ทางสวัสดิ์, *ชุมชนโบราณในเขตล้านนา*, หน้า 29, 31, 39-40.



ตัวอย่างระวาง 5357 III ของแผนที่ชุด L708

ภายหลังจากการทำแผนที่มาตรฐานฉบับ L708 แล้ว สหรัฐฯยังเข้ามาช่วยเหลือประเทศไทยในการทำแผนที่มาตรฐานอีกหลากหลายประเภท ไม่ว่าจะเป็นแผนที่ถนนและเส้นทางการบินในประเทศ (ปี 1966) แผนที่สภาพอากาศตลอดทั้งปีทั้งประเทศ (ปี 1964) แผนที่กรรมสิทธิ์ที่ดินและการใช้ที่ดิน (1964) แผนที่แหล่งพลังงาน (1964) แผนที่ความหนาแน่นของประชากร (1960) แผนที่ป่าไม้ (1964) เป็นต้น และที่สำคัญที่สุดคือแผนที่ชุด L9013 หรือที่เรียกว่า “แผนที่จังหวัด” ซึ่งเป็นแผนที่มาตรฐานระดับอำเภอทั่วทั้งประเทศในมาตราส่วน 1:12,500 ซึ่งเป็นแผนที่ที่มีความละเอียดอย่างมากสำหรับใช้ในการวางแผนการรบในเมือง สามารถระบุหลังคาเรือน สิ่งปลูกสร้าง ต้นไม้ แหล่งน้ำ ที่นา และอื่นๆได้อย่างละเอียด แผนที่ดังกล่าวส่วนใหญ่ทำขึ้นในทศวรรษ 1960 เป็นหลัก ภายใต้ความร่วมมือระหว่างกรมแผนที่ทหาร และ U.S. Army Map Service

ความน่าสนใจก็คือ หน่วยที่เล็กที่สุด (basic units) ที่ปรากฏในแผนที่ก็คือ บ้านหรือหมู่บ้าน (village)³¹ ซึ่งประกอบไปด้วยองค์ประกอบย่อยๆจำนวนหนึ่งทั้งที่เป็นองค์ประกอบโดยธรรมชาติและสิ่งที่มีมนุษย์สร้างขึ้น เช่น โรงเรียน โรงสีไฟ สถานีตำรวจ วัด สุขาศาลา ถนน รวมถึงบึง ห้วย เขา คลอง ลำ เหมือง และหนอง แผนที่ชุด L708 นั้นมีความละเอียดยังไม่มากนัก แต่เป็นครั้งแรกที่แผนที่มาตรฐานของไทยระบุหน่วยที่เรียกว่า “หมู่บ้าน” หรือ “บ้าน” เอาไว้ มากไปกว่านั้นคือแผนที่ชุด L7017 มาตราส่วน 1:50,000 มีจำนวน 830 ระวางครอบคลุมทุกจังหวัด การใช้งานมุ่งที่การกำหนดยุทธวิธีและการวางแผนทางการทหารเป็นหลัก (เริ่มทำปี 2510 และใช้ได้จริงปี 2515) และ L9013 ซึ่งทำในทศวรรษ 1960 บนฐานข้อมูลเดิมที่แผนที่ L708 ทำเอาไว้ในทศวรรษ 1950 แผนที่ L7017 และ L9013 ซึ่งมีความละเอียดมากขึ้นนั้นจึงเป็นการแก้ไขความผิดพลาดคลาดเคลื่อนของแผนที่ที่ทำในช่วงก่อนหน้านี้คือ L708 อย่างไรก็ดี เมื่อแผนที่ชุด L7017 เสร็จสมบูรณ์แล้ว จึงได้มีการประกาศเลิกใช้แผนที่ชุด L708 ในปี 2517 ความคลาดเคลื่อนดังกล่าวก็มิใช่ความคลาดเคลื่อนของเทคโนโลยีแต่เพียงอย่างเดียว ปัจจัยสำคัญที่สุดประการหนึ่งของการทำแผนที่ฉบับใหม่ในทศวรรษถัดมาก็คือ การตรวจสอบความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นภายในพื้นที่ทางกายภาพ กล่าวอย่างง่ายก็คือ ในพื้นที่จริงนั้นมีความเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงไปอย่างไรบ้างในรอบ 10-20 ปี การถ่ายภาพทางอากาศซ้ำในพื้นที่เดิม และการถ่ายภาพทางอากาศใหม่ที่ละเอียดขึ้นจึงเป็นเครื่องมือสำคัญของ

³¹ อาจแย้งว่าในทศวรรษ 2470 รัฐบาลสยามได้ดำเนินการทำแผนที่เขตเทศบาลในเมืองต่างๆตามพระราชกฤษฎีกาจัดตั้งเขตเทศบาล แต่แผนที่ดังกล่าวก็จำกัดอยู่เฉพาะในเขตเมืองของจังหวัดต่างๆเท่านั้น มากไปกว่านั้น แผนที่ที่ถูกทำขึ้นประกอบพระราชกฤษฎีกาดังกล่าวซึ่งแม้จะมีความละเอียดกว่าที่รัฐบาลสยามเคยทำมา แต่แผนที่ดังกล่าวก็ไม่ได้มาจากการถ่ายภาพทางอากาศ การสำรวจที่เกิดขึ้นใช้วิธีการตั้งหลักเขตและวัดระยะด้วยระบบตรีโกณมิติพร้อมทั้งการใช้คนเดินสำรวจไม่ต่างจากที่เคยทำมาตลอดศตวรรษที่ 19 และต้นศตวรรษที่ 20

รัฐในการตรวจสอบความเป็นไปและความเปลี่ยนแปลงภายในหน่วยที่เรียกว่าหมู่บ้าน แรงขับเคลื่อนเพื่อการควบคุมปกครองภายใต้ความรู้สึกไม่มั่นคงของรัฐนั้นจึงเป็นปัจจัยที่ควบคู่ไปกับปัจจัยของการพัฒนาของเทคโนโลยี



ตัวอย่างระวาง 4922 I ของแผนที่ชุด L7017



ตัวอย่างแผนที่ชุด L9013 ซึ่งมีมาตราส่วน 1:12,500

เมื่อพิจารณาแผนที่ในฐานะเอกสารราชการประเภทหนึ่ง การทำแผนที่มาตรฐานทั่วทั้งประเทศในช่วงเวลา 2 ทศวรรษแรก (จวบจนปัจจุบัน) ได้ถูกผูกขาดไว้โดยหน่วยงานด้านความมั่นคงเป็นหลัก แผนที่คือเอกสารราชการประเภทหนึ่งที่มักจะถูกทำให้มีสถานะปกปิดและเป็นความลับ³² ในกรณีของไทย หน่วยงานหลักที่ทำหน้าที่ทำแผนที่ในช่วงเวลานี้ก็คือ กรมแผนที่ทหาร สังกัดกองบัญชาการทหารสูงสุด ซึ่งประกอบไปด้วยหน่วยงานต่างๆภายในกรม รวมถึงยังมีการหยิบยืมนำเข้าและได้รับความช่วยเหลือด้านเทคโนโลยีจากมหาอำนาจอย่างสหรัฐด้วย ในแง่ของความมั่นคงแล้ว แผนที่ส่วนใหญ่ที่สร้างขึ้นโดยความร่วมมือดังกล่าวในช่วงเวลานี้เป็น

³² Stephen Aftergood, "Government Secrecy and Knowledge Production: A Survey of Some General Issues," in Judith Reppy ed., *Secrecy and Knowledge Production* (Ithaca: Peace Studies Program, Cornell University, 1999), pp. 17-29.

เอกสารลับที่ไม่ถูกเปิดให้คนทั่วไปเข้าถึงได้ โดย “กรมแผนที่ทหารจะเก็บฟิล์มถ่ายรูปทุกบริเวณไว้และทำสารบัญอย่างเป็นระเบียบ เมื่อหน่วยราชการใดประสงค์จะใช้รูปที่กรมแผนที่ทหารเคยผลิตแล้วก็ติดต่อขอเอกสารบัญและสั่งซื้อได้ ทั้งนี้จะต้องขออนุมัติจากเจ้ากรมแผนที่ทหารเสียก่อน เพราะรูปถ่ายทางอากาศนี้ถือเป็นเอกสารที่ใช้เฉพาะในราชการเท่านั้น”³³

ดังที่กล่าวไว้ข้างแล้ว แม้ว่าแผนที่จากภาพถ่ายทางอากาศจะมีความละเอียดที่สามารถเห็นและบันทึกความเป็นไปในหน่วยที่เล็กที่สุดคือระดับบ้านและหมู่บ้านได้ แต่ก็มิใช่อัจฉริยะในตัวเอง โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ภาพถ่ายหรือแผนที่นั้นในตัวของมันเองปราศจากความหมายและการบ่งคุณลักษณะในเชิงสังคมและวัฒนธรรม ภาพถ่ายหรือแผนที่เพียงแต่ระบุพิกัดของสิ่งต่างๆ แม้เราจะเห็นบ้านหรือหลังคาบ้าน แต่เราไม่อาจรู้ได้ว่าคนที่อาศัยในบ้านหรือหมู่บ้านคิดหรือมีสภาพความเป็นอยู่อย่างไร ดังที่ เส็ง วิริยศิริ ชี้ว่า “อาจมีอีกอย่างหนึ่งที่บางท่านเข้าใจว่า ถ้าทำแผนที่จากรูปถ่ายแล้ว ก็ไม่จำเป็นต้องออกป้ายผาดง อันนั้นนับว่าผิดถนัด เพราะกล้องถ่ายรูปนั้นใครเคยใช้ก็ย่อมทราบแล้วว่ามันถ่ายได้เพียง ‘รูป’ แต่ ‘นาม’ มันถ่ายไม่ติด ดังนั้นหมู่บ้านอาจปรากฏในรูปถ่ายรูปหนึ่ง แต่ไม่มีใครทราบชื่อหมู่บ้านอะไร นอกจากนั้นยังแม่น้ำ หนอง ชื่อวัด ชื่อโรงเรียน และอื่นๆ เล็กๆ น้อยๆ ซึ่งแผนที่ที่ดีต้องมีชื่อปรากฏโดยละเอียด”³⁴ ในแง่นี้แผนที่จึงเป็นเครื่องนำทางให้การสำรวจโดยคนซึ่งต้องทำความเข้าใจ โดยเฉพาะการสำรวจเพื่อเข้าใจความคิดจิตใจของผู้คนที่อยู่ในพื้นที่หรือชาวบ้าน การสำรวจด้วยคนจึงเป็นการเติมคุณสมบัติในเชิงสังคมวัฒนธรรมแบบชาติพันธุ์วรรณาลงไปบนแผนที่หรือชื่อหมู่บ้านและชนเผ่าที่ปรากฏในแผนที่ การสำรวจและเก็บข้อมูลในเชิงสังคมวัฒนธรรมที่ชี้นำโดยหมู่บ้านที่ปรากฏในพิกัดต่างๆ ของแผนที่จึงเป็นการขยายความรู้ของรัฐลงไปในระดับที่เล็กที่สุดของสังคม นั่นคือ ระดับหมู่บ้าน และสิ่งเหล่านี้จะเป็นไปได้ก็ต่อเมื่อศาสตร์ของการทำแผนที่ที่มีความละเอียดยับยั้งดังกล่าวมายอมรับกับความรู้ด้านมานุษยวิทยาและชาติพันธุ์วรรณาซึ่งเริ่มสถาปนาหน่วยการวิเคราะห์ที่เรียกว่า “หมู่บ้าน” ให้เกิดขึ้นในช่วงเวลาไล่เลี่ยกัน³⁵

ดังที่กล่าวไปแล้วว่า แม้ว่าแผนที่ทางอากาศจะมีความละเอียด แต่ก็ไม่สามารถระบุชื่อและคุณสมบัติอื่นๆ ของหน่วยต่างๆ ได้ แผนที่ที่เป็นเพียงเค้าโครงหรือเป็นเพียงภาพที่ระบุตำแหน่งของสิ่งต่างๆ เท่านั้น แม้ว่าจะมีความละเอียดในแง่ตำแหน่งแห่งที่หรือพิกัด แต่ก็ไม่มีรายละเอียดว่าแต่ละพิกัดมีหน้าตาเป็นอย่างไรอย่างชัดเจน กอปรกับ สิ่งที่ปรากฏในพิกัดก็เคลื่อนที่เปลี่ยนแปลงไปอยู่ตลอดเวลาเมื่อเวลาผ่านไป ยิ่งในพื้นที่ที่มีความไม่มั่นคงหรือเป็นพื้นที่ของการรบด้วยแล้ว สิ่งที่ปรากฏในแผนที่ในช่วงเวลาหนึ่งก็อาจเปลี่ยนแปลงไปอย่างรวดเร็วเมื่อเวลาผ่านไปเพียงไม่นาน แผนที่จึงเป็นสิ่งที่ต้องถูกตรวจสอบหรือทำให้ทันสมัยอยู่ตลอดเวลา ในปี 1963 คณะสำรวจของนักมานุษยวิทยาได้ทำการสำรวจที่ชื่อว่า Bennington-Cornell Anthropological Survey of Hill Tribes in Thailand ซึ่งมีนักวิจัยอีก 3 คนเข้าร่วม คือ Lucien Hanks, Jane Hanks และ Ruth B. Sharp (นอกจากนี้ยังมีผู้ช่วยวิจัยคนไทยอีกจำนวนหนึ่ง เช่น ม.ร.ว.วุฒิเลิศ เทวกุล, สุเทพ สุนทรเภสัช และปราโมทย์ นาคทรรพ เป็นต้น) โดยมุ่งไปที่การสำรวจหมู่บ้านบริเวณแม่น้ำกก ซึ่งกินพื้นที่ของจังหวัดเชียงรายและอำเภอเชียงดาว จังหวัดเชียงใหม่ สุเทพ สุนทรเภสัช³⁶เล่าว่า เขาได้รับมอบหมายให้เก็บข้อมูลหมู่บ้านชาวเขาบริเวณอำเภอเชียงดาว จังหวัดเชียงใหม่เป็นระยะเวลา 3 เดือน ความสำคัญของข้อมูลที่ได้จากการสำรวจจำนวนและรายชื่อของประชากร รวมถึงการทำแผนที่

³³ นวลศิริ วงศ์ทางสวัสดิ์, *ชุมชนโบราณในเขตล้านนา*, หน้า 28.

³⁴ ไม่ปรากฏชื่อผู้เขียน, “การทำแผนที่จากภาพถ่ายทางอากาศในประเทศไทย,” *วารสารแผนที่ ฉบับพิเศษ ครบรอบ 200 ปี กรุงเทพมหานคร*, ปีที่ 24-25 (กรกฎาคม 2524-มิถุนายน 2526), หน้า 189.

³⁵ ดู เก่งกิจ กิติเรียงลาภ, “มานุษยวิทยาจักรวรรดิ,” (อยู่ระหว่างการจัดพิมพ์ 2559)

³⁶ สัมภาษณ์ สุเทพ สุนทรเภสัช 29 กันยายน 2558 และ 16 พฤศจิกายน 2558

หมู่บ้านอย่างละเอียดก็คือหากประชาชนในหมู่บ้านย้ายถิ่นหรือหลบหนีเข้าป่า รัฐจะสามารถติดตามคนเหล่านี้ได้จากแผนที่ทั้งในเชิงกายภาพและแผนที่เครือข่ายทางสังคมในชุมชนที่สุเทพทำขึ้น นอกจากนี้สุเทพยังเล่าว่า การสำรวจในครั้งนั้น Sharp ได้รับคำสั่งจากกระทรวงกลาโหม สหรัฐฯ และ CIA ให้มาตรวจสอบว่าแผนที่ทหารที่สหรัฐฯ เคยทำให้กับรัฐบาลไทยในช่วงทศวรรษ 1950 ยังคงแม่นยำหรือไม่

การสำรวจในครั้งนั้นที่นำโดย Hanks และ Sharp ตามมาด้วยการสำรวจซ้ำอีก 2 ครั้ง รวมสำรวจทั้งหมด 3 ครั้ง เว้นห่างกันครั้งละ 5 ปี รวม 15 ปี คือ 1964, 1969 และ 1974 ผลของการสำรวจที่สำคัญประกอบด้วยข้อมูล 2 ส่วนที่สัมพันธ์ คือ ส่วนแรก คือเอกสารที่ชื่อว่า *Gazetteer for 1964, 1969, 1974: Maps of Ethnic Settlements of Chiangrai Province, North of the Mae Kok River, Thailand*³⁷ ซึ่งเป็นรายงานข้อมูลที่รวบรวมรายชื่อหมู่บ้านต่างๆ พร้อมระบุชื่อหมู่บ้าน ชื่อกลุ่มชาติพันธุ์ ชื่อของหัวหน้าหมู่บ้าน จำนวนประชากรในหมู่บ้าน และที่สำคัญที่สุดคือ พิกัดของหมู่บ้าน (coordinator) โดยอิงกับแผนที่ทางอากาศฉบับ L708 ในการสำรวจ 3 ครั้ง หมู่บ้านเดิมจะถูกสำรวจซ้ำว่ายังตั้งอยู่ที่เดิมหรือไม่ ข้อค้นพบก็คือ หมู่บ้านเกือบทุกแห่งเคลื่อนที่ออกจากพิกัดเดิมที่เคยสำรวจไว้ก่อนหน้านี้ทั้งสิ้น และมีหลายหมู่บ้านที่หายไปหรือยุบตัวลงไป หลายหมู่บ้านเกิดขึ้นใหม่ และส่วนที่สองคือรายงานที่ชื่อว่า *A Report on Tribal Peoples in Chiangrai Province North of the Mae Kok River: Bennington-Cornell Anthropological Survey of Hill Tribes in Thailand*³⁸ และเอกสารการวิเคราะห์ที่แบ่งเป็นบทความย่อยๆ อีกชิ้น คือ *Ethnographic Notes on Northern Thailand*³⁹ ทั้งสองชิ้นเป็นรายงานจากข้อมูลสนามเชิงชาติพันธุ์วรรณาของหมู่บ้านที่ไปสำรวจ ซึ่งนอกจากการบรรยายข้อมูลลักษณะทางสังคมและวัฒนธรรมของหมู่บ้านชาวเขาแต่ละแห่งแล้ว ยังพบว่า หมู่บ้านของชาวเขาหลายเผ่าโดยเฉพาะลีซูลีซูลีนั้นมีลักษณะที่ไม่มีอาณาเขตแน่นอนและเคลื่อนที่ย้ายถิ่นอยู่ตลอดเวลา การสำรวจทั้งสามครั้งจึงค้นพบว่า หมู่บ้านชาวเขาไม่ใช่หมู่บ้านที่มีพิกัดตายตัวหรือหยุดนิ่ง แต่หมู่บ้านมีลักษณะยืดหยุ่นเคลื่อนไหว หน้าที่ประการหนึ่งของการสำรวจในครั้งนี้ก็คือการติดตามและบันทึกความเคลื่อนไหวเหล่านี้และรายงานกลับไปยังรัฐบาลสหรัฐฯ

นอกจากการสำรวจของคณะนักมานุษยวิทยาอเมริกันข้างต้นแล้ว ในทศวรรษ 1970 ยังมีการสำรวจที่มีเป้าหมายคล้ายกันที่ทำโดยศูนย์วิจัยชาวเขา คือ การกำหนดพิกัดของหมู่บ้านชาวเขาทั่วประเทศ โดยเฉพาะในภาคเหนือและภาคตะวันตกของไทย การสำรวจของศูนย์วิจัยชาวเขายังอิงอยู่กับแผนที่มาตรฐาน 2 ชุด คือ L708 และ L7017 (1975) ซึ่งแผนที่ทั้งสองชุดเป็นแผนที่ที่ทำโดยกรมแผนที่ทหารโดยได้รับความช่วยเหลือด้านเทคโนโลยีจาก AMS ข้อมูลจากการสำรวจดังกล่าวปรากฏในเอกสารชุดทำเนียบหมู่บ้านชาวเขาในประเทศไทย ซึ่งห้องสมุดของพิพิธภัณฑ์ชาวเขาที่อำเภอแม่อริม จังหวัดเชียงใหม่รวบรวมไว้ และเอกสารชุดดังกล่าวมีการทำให้ข้อมูลทันสมัยขึ้นอยู่ตลอดทศวรรษ 1970 และต้น 1980 จนกระทั่งเริ่มมีการนำเอาเทคโนโลยีดาวเทียมเข้ามา เทคโนโลยีการสำรวจหาตำแหน่งพิกัดที่แน่นอนของหมู่บ้านจึงเปลี่ยนแปลงไป

อาจกล่าวได้ว่า การทำแผนที่ในระดับหมู่บ้านนั้นเป็นสิ่งที่มาพร้อม ๆ กับการทำแผนที่ทางอากาศแผนที่ของไทยก่อนหน้าการเกิดขึ้นของแผนที่ชุด L708 ไม่สามารถระบุตำแหน่งแห่งที่หรือพิกัดของหมู่บ้านไทยให้

³⁷ Lucien M. Hanks, *Gazetteer for 1964, 1969, 1974: Maps of Ethnic Settlements of Chiangrai Province, North of the Mae Kok River, Thailand* (Ithaca: Cornell University Press, 1975)

³⁸ Lucien M. Hanks, *A Report on Tribal Peoples in Chiangrai Province North of the Mae Kok River: Bennington-Cornell Anthropological Survey of Hill Tribes in Thailand* (Bangkok: The Siam Society, 1964)

³⁹ Lucien M. Hanks, Jane R. Hanks and Lauriston Sharp, *Ethnographic Notes on Northern Thailand* (Ithaca: Southeast Asia Program, Department of Asian Studies, Cornell University, 1965)

สามารถนำไปเทียบเคียงหรือนำทางได้ ข้อเสนอข้างต้นจะหนักแน่นขึ้นเมื่อพิจารณาหลักฐานเพิ่มเติม คือ แผนที่ทั้งหมดที่ทำขึ้นก่อนหน้าปี 2500 ไม่มีการระบุตำแหน่งของหน่วยที่เรียกว่าหมู่บ้านไว้ แผนที่สยามปี 2469 ระบุเฉพาะตำแหน่งสำคัญๆที่เป็นหมุดหมาย (landmark) ต่างๆ แผนที่สยามปี 2479 เริ่มมีการระบุอำเภอต่างๆ แต่ไม่ครบถ้วนทุกอำเภอ ส่วนแผนที่ประเทศไทยปี 2493 มีการระบุอำเภอทุกอำเภอในประเทศไทย แต่ก็ยังไม่มีการระบุถึงตำแหน่งของตำบลและหมู่บ้านอยู่ในนั้น ต้องรอนกว่าปี 2495 และอีกทศวรรษหลังจากนั้นที่การสำรวจเสร็จสิ้นและเมื่อไทยกลายเป็นส่วนหนึ่งของสงครามเวียดนามอย่างเต็มตัวเท่านั้นที่บ้านหรือหมู่บ้านจะกลายมาเป็นหน่วยพื้นฐานที่มีรายละเอียดและมีชีวิตของตัวเองโดดเด่นอยู่บนแผนที่ของรัฐไทย

สรุป

ข้อเสนอหลักของบทความนี้ก็คือ รัฐประเทศไทยไม่เคยแผ่ขยายอำนาจของตนเองเข้าสู่หน่วยที่เรียกว่าหมู่บ้านมาก่อนหน้าการสิ้นสุดสงครามโลกครั้งที่สอง สงครามเย็นและการเข้ามาของสหรัฐอเมริกาในภูมิภาคนี้คือปัจจัยสำคัญที่เกื้อหนุนให้รัฐสามารถสร้างภาพ (visual image) แบบที่มองด้วยสายตานกเกี่ยวกับพื้นที่ทางกายภาพที่วางอยู่บนหน่วยทางสังคมที่เรียกว่า “หมู่บ้าน” ชนชั้นนำไทยไม่เคยเห็นสิ่งที่พวกเขาเรียกว่า “หมู่บ้าน” พวกเขาเพียงแต่จินตนาการถึงกลุ่มคนที่อยู่บ้านนอกคอกนาไกลโพ้นและเป็น “คนอื่น” แต่เทคโนโลยีการทำแผนที่จากภาพถ่ายทางอากาศได้ทำให้จินตนาการของชนชั้นนำและรัฐไทยที่มีรายละเอียดสามารถก่อตัวขึ้นได้เพียงพวกเขาออกไปที่แผนที่ที่จะเห็นในภาพใหญ่ก็ได้หรือจะมองในรายละเอียดก็ได้ พวกเขาสถาปนาความชอบธรรมของอำนาจรัฐอยู่บนการอ้างว่าตนเองเข้าใจ เข้าถึง และสามารถมองเห็นทั้งหมดด้วยการกวาดสายตาเพียงคราวเดียว อำนาจของรัฐประเทศไทยที่สามารถเข้าถึงผู้ได้ปกครองเช่นนี้ก็ไม่ได้ต่างจากที่ Michel Foucault เรียกว่า “ชีวอำนาจ” (biopower) ที่อำนาจของรัฐแทรกซึมลงไปในทุกอณูของชีวิต จะเห็นได้ว่าโครงการพัฒนาชนบทของรัฐไทยในช่วงนี้นั้นวางอยู่การที่รัฐเข้าไปสอดส่องและควบคุมผู้คนในพื้นที่ห่างไกลที่พวกเขาเรียกว่า “หมู่บ้านชนบท” อย่างใกล้ชิด ผ่านการพัฒนาสาธารณสุข ถนนหนทาง การศึกษา และสภาพความเป็นอยู่โดยรวม อาจกล่าวได้ว่าหากปราศจากเทคโนโลยีหรือเครื่องมือ (dispositif) เหล่านี้แล้ว การสถาปนาอำนาจของรัฐประเทศไทยจะไม่สามารถเกิดขึ้นได้เลย

หากจะหาหลักฐานทดลองผลักข้อค้นพบข้างต้นให้ขยับต่อไปอีก เราอาจจะสนทนากับงานเขียนเกี่ยวกับหมู่บ้านชนบทศึกษาของนักมานุษยวิทยาและงานประวัติศาสตร์แผนที่สยามของธงชัย วินิจจะกูลได้ด้วย จากข้อค้นพบเบื้องต้นดังกล่าว ผู้เขียนเห็นว่า Jeremy Kemp⁴⁰ เข้าใจผิดอย่างมากเมื่อเขาเสนอว่า หมู่บ้านชนบทเป็นสิ่งที่มาตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 5 ผ่านการสร้างหมู่บ้าน (hamlet)⁴¹ ขึ้นในฐานะที่เป็นหน่วยในการปกครอง (administrative unit) เช่นเดียวกับที่ Peter Vandergeest⁴² เข้าใจผิดอย่างมหันต์ว่าหมู่บ้านชนบทในฐานะที่เป็นการลากเส้นแบ่ง

⁴⁰ Jeremy Kemp, “On the Interpretation of Thai Village,” in Philip Hirsch ed., *Thai Village in Perspective: Community and Locality in Rural Thailand* (Chiangmai: Social Research Institute, Chiangmai University, 1993), pp. 81-96.

⁴¹ ในงานศึกษาหมู่บ้านบางส่วนของ Sharp และคณะเองก็ชี้ว่า “หมู่บ้าน” ซึ่งเขาใช้คำภาษาอังกฤษว่า hamlet นั้นเป็นคนละเรื่องกับหมู่บ้านที่หมายถึง village หรือชุมชนที่หมายถึง community Sharp และคณะชี้ว่า หมู่บ้าน/hamlet เป็นเพียงหน่วยการปกครองที่สร้างขึ้นด้วยกฎหมายของรัฐเท่านั้นปี 1914/2457 ซึ่งในตัวเองเป็นคนละเรื่องกับหมู่บ้านหรือชุมชน “โดยธรรมชาติ” (Sharp และคณะใช้คำว่า “natural” community) ในแง่นี้ งานของ Sharp และคณะก็มีความเข้าใจที่มาจากประวัติศาสตร์ของหมู่บ้านสอดคล้องกับที่ผู้เขียนเสนอในงานนี้ และแตกต่างออกไปจากงานของ Kemp และ Vandergeest ซึ่งเป็นฐานคติและข้อเสนอของงานวิจัยหมู่บ้านบางชิ้นที่ชี้ว่า หมู่บ้านในฐานะที่เป็นหน่วยของการปกครองมีความขัดแย้งไม่ลงตัวกับหมู่บ้าน/ชุมชนโดยธรรมชาติ ดู Lauriston Sharp, Hazel M. Hauck, Kamol Janlekha and Robert B. Textor, *Siamese Rice Village: A Preliminary Study of Bang Chan 1948* (Bangkok: Cornell Research Center, 1953), pp. 16-109.

⁴² Peter Vandergeest, “Real Villages: National Narratives of Rural Development,” in E. Melanie DuPris and Peter Vandergeest eds., *Creating the Countryside: The Politics of Rural and Environmental Discourse* (Philadelphia: Temple University Press, 1999), pp. 279-302.

ของการปกครองของรัฐเกิดขึ้นในสมัยรัชกาลที่ 5 Vandergeest พูดยกในแง่ความเข้าใจทางทฤษฎีว่า การก่อรูปของรัฐประชาชาติจำเป็นต้องวางอยู่บนการสร้างหน่วยของการปกครองและความรู้ต่อหน่วยของการหาความรู้ที่เรียกว่าหมู่บ้านขึ้นมา แต่สิ่งที่เขาเข้าใจผิด (ทั้งๆที่เขาเขียนงานชิ้นนี้หลังจากที่ Benedict Anderson ได้วิพากษ์ความคิดแบบนี้มาแล้วตั้งแต่ทศวรรษ 1970) ก็คือ การทำให้การสร้างรัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์ของรัชกาลที่ 5 เป็นสิ่งที่เท่ากับการสร้างรัฐประชาชาติ ส่งผลให้เมื่อเขาอ่านเอกสารเกี่ยวกับการปฏิรูปการปกครองของรัชกาลที่ 5 ซึ่งกำหนดหน่วยการปกครองที่เรียกว่า “หมู่บ้าน” (ซึ่ง Sharp และคณะมีความระแวดระวังมากกว่านั้นใช้คำว่า hamlet ไม่ใช่ village แบบที่ Vandergeest ใช้รวมๆกันไป และผู้เขียนอภิปรายปัญหาเกี่ยวกับการแปลคำว่า hamlet และ village เป็น “หมู่บ้าน” ในงานอีกชิ้นหนึ่ง⁴³) ขึ้น เขาก็ทักท้วงเอาไว้ว่า รัฐสยามรู้จักหมู่บ้านและอำนาจของรัฐสยามเข้าถึงหมู่บ้านชนบทมาตั้งแต่สมัยนั้น

ข้อเสนอของผู้เขียนในงานวิจัยก่อนหน้านี้และในบทความนี้โต้แย้งหักล้างกับข้อเสนอของ Kemp และ Vandergeest โดยชี้ว่า รัฐไทยเพิ่งรู้จัก/ค้นพบหมู่บ้านอย่างมีรายละเอียดผ่านการเก็บข้อมูลในพื้นที่ ลงสนามสำรวจ ทำแผนที่ ผลิตรายงานเขียนงานวิจัย และนำเสนอความรู้เกี่ยวกับหมู่บ้านก็เมื่อเข้าสู่สงครามเย็นเป็นต้นมาเท่านั้น นับเฉพาะที่ Sharp และคณะสำรวจบางชั้นในปลายทศวรรษ 1940 พวกเขาพบว่า ไม่มีการเก็บข้อมูลสถิติเกี่ยวกับการปลูกข้าวและอื่นๆของหมู่บ้านมาก่อน เมื่องานวิจัยบางชั้นจะอ้างถึงสถิติของการปลูกข้าวจึงไม่สามารถหาสถิติระดับหมู่บ้านหรือใหญ่กว่านั้นได้ แต่ต้องใช้สถิติรวมทั้งหมดของประเทศมาคาดการณ์แทน เมื่อเทียบหมู่บ้านบางชั้นซึ่งเป็นหมู่บ้านที่อยู่ใกล้กรุงเทพฯแล้ว หมู่บ้านในภาคอื่นๆที่อยู่ไกลจากกรุงเทพฯก็ยิ่งแน่นอนว่าไม่เคยถูกสำรวจในรายละเอียดมาก่อน⁴⁴ หมู่บ้านในสมัยรัชกาลที่ 5 จึงเป็นเพียงการเรียกหน่วยการปกครองที่ในทางปฏิบัติแล้วรัฐไม่เคยเข้าถึง/รู้จัก/สร้างความรู้เกี่ยวกับหมู่บ้านมาก่อน และหมู่บ้านในสมัยรัชกาลที่ 5 ก็เป็นเพียงหน่วยการปกครองที่ Kemp เองก็ชี้ว่าเป็นการลอกเลียนมาจากการปกครองของระบอบอาณานิคมเท่านั้น การที่ Vandergeest อ้างงาน *กำเนิดสยามจากแผนที่* หรือ *Siam Mapped* ของธงชัย วินิจจะกูลเกี่ยวกับการสร้างแผนที่สยามในสมัยรัชกาลที่ 5 มาเป็นหมุดหมายเพื่อนำเสนอเกี่ยวกับการสร้างหมู่บ้านของเขาส่งผลให้ Kemp และ Vandergeest ยิ่งก้าวพลาดจนนำเสนอไปไกลเกินจริงว่า รัฐสยามได้สถาปนาอำนาจของตนเองลงบนส่วนต่างๆของสังคมผ่านการสร้างหน่วยการปกครองที่เล็กที่สุดนั่นคือหมู่บ้านมาตั้งแต่ศตวรรษที่ 19 ทั้งๆที่สิ่งเหล่านี้เพิ่งเกิดขึ้นในครึ่งหลังของศตวรรษที่ 20

นอกจากความเข้าใจผิดดังกล่าวจะวางอยู่บนการละเลยเงื่อนไขปัจจัยของการพัฒนาเทคโนโลยีแล้ว ข้อเสนอดังกล่าวตอกย้ำความผิดพลาดในเชิงความเข้าใจทางทฤษฎี (ของธงชัย) ที่สับสนระหว่างการสร้างรัฐกับการสร้างชาติ การสร้างแผนที่สยามในศตวรรษที่ 19 เป็นการสร้างแผนที่สมัยใหม่ในระดับรัฐเพื่อกำหนดขอบเขตของรัฐสมบูรณาญาสิทธิที่พยายามสร้างความทันสมัยใหม่ที่แตกต่างออกไปจากรัฐโบราณที่ไม่เคยมีเขตแดนที่ชัดเจนมาก่อน *แผนที่สยามในศตวรรษที่ 19* จึงเป็นแผนที่ของรัฐมากกว่าจะเป็นแผนที่ของชาติ เป้าหมายของการสร้างแผนที่ของรัฐก็คือการสร้างอำนาจและความทันสมัยให้กับรัฐรวมศูนย์อำนาจของกษัตริย์ ไม่ใช่การสร้างรัฐประชาชาติ การสร้างแผนที่ในระดับย่อยคือในระดับจังหวัด อำเภอ ตำบล และโดยเฉพาะในระดับหมู่บ้านซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของการสร้างและขยายอำนาจของรัฐประชาชาติที่ลงไปในระดับล่างสุดของสังคมเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นภายหลัง

⁴³ เก่งกิจ กิดิเรียงลาภ, “การสร้างรัฐประชาชาติกับการสำรวจและการทำแผนที่หมู่บ้านชาวเขาในประเทศไทยยุคสงครามเย็น” (บทความสำหรับนำเสนอในเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ 10 วันที่ 19-20 กันยายน 2559 ณ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ จังหวัดสงขลา)

⁴⁴ ดูที่ กมล ชาญเลขานุการเก็บข้อมูลค่อนข้างมีข้อจำกัดเพราะขาดข้อมูลสถิติพื้นฐาน ทำให้ต้องใช้ข้อมูลสถิติรวมทั้งหมดของประเทศ ใน Lauriston Sharp, Hazel M. Hauck, Kamol Janlekha and Robert B. Textor, *Siamese Rice Village: A Preliminary Study of Bang Chan 1948*, pp. 110-139.

จากสงครามโลกครั้งที่ 2 หรือที่เรียกว่าสงครามเย็น เมื่อสหรัฐอเมริกาเริ่มทำแผนที่ทางอากาศอย่างละเอียด และเริ่มส่งนักภูมิศาสตร์ นักประชากรศาสตร์ และนักสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มาศึกษาสำรวจ และทำแผนที่ควบคู่ไปกับการสำรวจและทำวิจัยชาติพันธุ์วรรณนาในหมู่บ้านชนบทและชาวเขาแล้วเท่านั้น กล่าวให้กระชับกว่านั้นก็คือ แผนที่ที่สร้างโดยรัฐสยามในศตวรรษที่ 19 เป็นเพียงแผนที่ของรัฐ ไม่ใช่แผนที่ของชาติแบบที่ทรงชัยเสนอและคนอื่นๆตาม การสำรวจหัวเมืองภาคอีสานและภาคใต้ของกรมพระยาดำรงราชานุภาพในปี 2449 ก็จำกัดอยู่เฉพาะหัวเมืองของมณฑลเท่านั้น ยิ่งไปกว่านั้น สายตาของชนชั้นนายสยามก็ยังวางอยู่บนฐานคติของความเป็นอื่นแบบการแบ่งแยกเชื้อชาติตามวิธีคิดของระบอบอาณานิคม⁴⁵ ไม่ใช่การขยายอำนาจของรัฐลงไปในระดับเล็กหรือย่อยกว่าตัวหัวเมืองหรือหมู่บ้านต่างๆแบบที่ปรากฏในช่วงเวลาต่อมา ในแง่นี้ แผนที่ของชาติซึ่งหมายถึงการที่อำนาจของรัฐสามารถแผ่ขยายลงไปบนหน่วยที่เรียกว่าหมู่บ้านนั้นเป็นเพียงผลิตผลโดยตรงของสภาวะที่เรียกว่าสงครามเย็น ซึ่งเริ่มต้นขึ้นก็ในช่วงครึ่งหลังของศตวรรษที่ 20 เท่านั้น

รัฐสมัยใหม่โดยตัวมันเองจึงทำงานคล้ายกับอำนาจของจักรวรรดิที่ต้องขยายขอบเขตของตัวมันเองออกไปเรื่อยๆทั้งในแง่ของความกว้างและความลึก สิ่งที่รัฐประชาชาติมีมากกว่ารัฐสมบูรณาญาสิทธิและรัฐอาณานิคมก็คือเครื่องมือเครื่องมือ ปฏิสัมพันธ์ไม่ได้ว่ารัฐสมบูรณาญาสิทธิซึ่งเป็นรูปแบบรัฐในช่วงเปลี่ยนผ่านสู่รัฐสมัยใหม่ก็ต้องการการขยายแผ่ของอำนาจ แต่รัฐดังกล่าวก็มีข้อจำกัดในตัวเองคือขาดแคลนเครื่องมือหรือถ้าพูดให้ชัดกว่านั้นก็คือขาดแคลนเทคโนโลยีที่สามารถกลายมาเป็นเทคนิคของอำนาจได้ ความพิเศษของรัฐประชาชาติในศตวรรษที่ 20 ก็คือ มันสามารถหยิบฉวยเอาเทคโนโลยีใหม่ๆเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของตนเอง เฉพาะเจาะจงกว่านั้นก็คือ รัฐประชาชาตินั้นมีเครื่องมือที่จะสามารถสร้างความรู้ที่วางอยู่บนการสร้างภาพ (visualization) ต่อสิ่งต่างๆที่มันปกครอง จากเดิมที่บ้านนอกเป็นเพียงสิ่งที่ถูกถ่ายทอดผ่านเรื่องเล่าให้จินตนาการกันเอาเอง ด้วยการสนับสนุนของเทคโนโลยีการถ่ายภาพและการทำแผนที่ หมู่บ้านชนบทกลายมามีตัวตนในสำนักคิดเกี่ยวกับความเป็นชาติและความเป็นอื่นในรูปแบบที่แตกต่างไปจากความเป็นอื่นในระบอบอาณานิคม ความเป็นอื่นของหมู่บ้านชนบทถูกวาดและจินตนาการผ่านแผนที่และภาพถ่ายจำนวนมากที่สร้างขึ้น ทั้งโดยจากฝีมือของรัฐและจากฝีมือของกลุ่มคนต่างๆ แต่แน่นอนว่าการทำแผนที่ต่างจากรูปถ่ายเป็นกิจกรรมของรัฐ เพราะการทำแผนที่ไม่ใช่สิ่งที่ใครๆจะสามารถทำได้ รัฐกลายมาเป็นผู้ผูกขาดเทคโนโลยีการทำแผนที่และแผนที่กลายมาเป็นสิ่งที่ปกปิดหรือเอกสารลับที่รัฐและผู้มีอำนาจเท่านั้นที่จะเข้าถึงได้ อำนาจรัฐสมัยใหม่ที่วางอยู่บนการสร้างความรู้เกี่ยวกับผู้ใต้ปกครองจึงเป็นมากกว่าอำนาจในการเขียนหรือเล่าด้วยปากเปล่า แต่เป็นอำนาจในการสร้างให้ภาพของสิ่งต่างๆเหล่านี้สามารถปรากฏขึ้นในแผ่นกระดาษได้ และแลดูเสมือนจริงจนมันสามารถแทนค่าความเป็นจริงได้ พูดให้ชัดกว่านั้นก็คือ หมู่บ้านชนบทที่ปรากฏในแผนที่และภาพถ่ายกลายมาเป็นสิ่งที่จริงในตัวเอง จริงเสียยิ่งกว่าหมู่บ้านชนบท “จริง ๆ” เสียอีก มากไปกว่านั้น การที่แผนที่สามารถรวบรวมเอาหมู่บ้านและองค์กรประกอบจำนวนมากมายมหาศาลของมันเข้ามาอยู่ในกระดาษเพียงไม่กี่แผ่นนั้นทำให้รัฐสามารถสถาปนาอำนาจของตนเองประจูดังสายตาของเทพเจ้าหรือพระพุทธรูปที่มองจากบนลงล่างเสมอ การมองของรัฐต่อสิ่งที่อยู่ใต้ปกครองด้วยการกวาดตาเพียงปราดเดียวจึงเป็นอำนาจที่สถาบันหรือกลุ่มบุคคลอื่นไม่สามารถทำได้ รัฐประชาชาติสมัยใหม่จึงกลายมาเป็นผู้ผูกขาดความรู้เกี่ยวกับประชากรผู้อยู่ใต้ปกครองแต่ผู้เดียว ภาพถ่ายที่ชนชั้นนำถือแผนที่อยู่ในมือซึ่งแพร่หลายในสื่อจำนวนมากทั้งๆที่แผนที่เป็นเอกสารที่คนทั่วไปเข้าถึงไม่ได้จึงตอกย้ำสถานะพิเศษของรัฐสมัยใหม่และสถานะการนำของชนชั้น

⁴⁵ ดู Thongchai Winichakul, “The Others Within: Travel and Ethno-Spatial Differentiation of Siamese Subjects, 1885-1910,” in Andrew Turton ed., *Civility and Savagery: Social Identity in Tai States* (London: Curzon Press, 2000), pp. 38-62. นอกจากงานชิ้นนี้ สามารถดูเพิ่มเติมประเด็นนี้ที่ผู้เขียนศึกษาเปรียบเทียบวิธีคิดของระบอบอาณานิคมกับวิธีคิดของจักรวรรดิอเมริกันได้ใน เก่งกิจ กิติเรียงลาภ, “มานุษยวิทยาจักรวรรดิ,” (อยู่ในระหว่างการจัดพิมพ์ 2559)

บนของสังคม แน่นอนว่าผู้เชี่ยวชาญด้านความมั่นคง และนักมานุษยวิทยาจำนวนมากที่ทำงานให้กับรัฐและจักรวรรดิเองสามารถเข้าถึงแผนที่ดังกล่าวได้เท่าที่ชนชั้นบนสุดของสังคมอนุญาต การเขียนแผนที่ การเข้าถึงแผนที่ และการอ่านแผนที่จึงเป็นความสามารถพิเศษของรัฐและผู้เชี่ยวชาญ และแผนที่เองกลายมาเป็นเครื่องมือในการควบคุมสังคมของรัฐสมัยใหม่ทำงานผ่านสถาบันทางสังคมจำนวนมากคล้ายกับที่ Foucault เรียกว่าการปกครองชีวญาณ (governmentality)

D1-P2-R1-04

ความทรงจำในดวงแก้ว

ความทรงจำที่แปรเปลี่ยนไปเกี่ยวกับวัดพระธรรมกาย ภายใต้ปริมณฑลรัฐบาลทหารปี พ.ศ. 2557-2559

เจษฎา บัวบาล*

นักศึกษาระดับปริญญาโท สาขาวิชาเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์

e-mail: jesada.bua@gmail.com

* ปัจจุบันกำลังเขียนวิทยานิพนธ์เรื่อง Religion and Translocality: The Propagation of Thai Theravada Buddhism in Indonesia by Dhammayutta Missionaries

บทนำ

วัดพระธรรมกาย เป็นวัดในสังกัดมหานิกาย ก่อตั้งเมื่อ 20 กุมภาพันธ์ พ.ศ. 2513 ตั้งอยู่ ณ ตำบลคลองสาม อำเภอลองหลวง จังหวัดปทุมธานี ปัจจุบันมีพระเทพญาณมหามุนี (ไชยบูลย์ ธมมชโย) เป็นเจ้าอาวาส อย่างไรก็ตาม แม้วัดนี้จะเป็นวัดของพระภิกษุซึ่งเป็นเพศชาย แต่อุปาสิกากันท์ ขนนกยูง ผู้ก่อตั้งวัดและผู้เป็นอาจารย์สอนสมาธิแบบธรรมกายให้กับพระธัมมชโย ได้ถูกเชิดชูให้มีบทบาทอย่างมาก¹ ควบคู่ไปกับพระมงคลเทพมุนี (สด จนฺทสโร) วัดปากน้ำ ภาษีเจริญ กรุงเทพฯ การต้องอิงอยู่กับอำนาจบารมีของหลวงพ่อดอด ในฐานะผู้ค้นพบวิชชาธรรมกายและผู้เป็นอาจารย์ของอุปาสิกากันท์อีกทีหนึ่ง ทำให้ความสัมพันธ์ระหว่างวัดพระธรรมกายและวัดปากน้ำดำเนินไปด้วยดีเสมอมา² นอกจากนี้ วัดพระธรรมกายยังมีสื่อ DMC (Dhammakaya Media Channel) เป็นช่องรายการธรรมะ คือ ทีวีช่องคุณธรรม สื่อสีขาวที่เผยแพร่ไปทั่วโลกและออกอากาศผ่านดาวเทียมตลอด 24 ชั่วโมง รวมทั้งวารสารอื่นๆ ของวัด เช่น อยู่ในบุญ เป็นต้น เพื่อเป็นช่องทางในการสื่อสารระหว่างศาสนิก

อย่างไรก็ตาม ปัจจัยที่ทำให้วัดพระธรรมกายกลายเป็นที่สนใจทั้งในและนอกวงวิชาการคือ กระแสที่เติบโตอย่างรวดเร็วในสามทศวรรษที่ผ่านมา กอปรกับกระแสต่อต้านทั้งในรูปของกฎหมายและมวลชน ซึ่งวัดพระธรรมกายก็สามารถผ่านวิกฤติต่างๆ มาได้ด้วยดี งานชิ้นนี้ ผู้เขียนจะกล่าวถึงธรรมกายในวิกฤติครั้งล่าสุดซึ่งตรงกับกรณีกองการปกครองของรัฐบาลทหาร โดยเสนอว่า ธรรมกายได้รับประโยชน์โดยตรงจากการเติบโตทางความคิดของกระแสแบ่งแยกรัฐจากศาสนาและที่สำคัญ ธรรมกายได้ใช้ยุทธวิธีถ่ายโอนจุดสนใจของชาวพุทธที่ต่อต้านลัทธิของตนไปสู่กระแสเกลียดกลัวอิสลาม

ด้านระเบียบวิธีวิจัย ผู้เขียนเริ่มจากการทบทวนวรรณกรรมและข้อมูลที่ปรากฏตามเว็บไซต์ตลอดจนเฟซบุ๊ก ซึ่งประกอบด้วยคำแนะนำและข้อถกเถียงของกลุ่มคนต่างๆ บทสัมภาษณ์ของนักวิชาการผู้สนับสนุนแนวคิดโลกวิสัยซึ่งมีอิทธิพลต่อสังคมไทยอย่างมาก 3 คนคือ นิธิ เอียวศรีวงศ์, สุรพศ ทวีศักดิ์ และ วิจักขณ์ พานิช กอปรกับการสังเกตการณ์ภาคสนามผ่านการอยู่ร่วมกับพระสงฆ์วัดพระธรรมกายในจังหวัดนครศรีธรรมราชเป็นเวลา 5 เดือน ปฏิสัมพันธ์ระหว่างผู้เขียนกับพระวัดพระธรรมกาย สังเกตการณ์ปฏิสัมพันธ์ของพระสงฆ์กับฆราวาสและสื่อที่ใช้ในการเผยแพร่ของพระวัดพระธรรมกาย อีกทั้งพฤติกรรมที่พระเหล่านี้ต้องตอบสนองต่อนโยบายส่วนกลางของธรรมกาย ช่วยทำให้ข้อเสนอของผู้เขียนมีความแจ่มชัดขึ้น

บทวนวรรณกรรมเกี่ยวกับธรรมกาย

งานศึกษาเกี่ยวกับธรรมกายส่วนใหญ่แบ่งได้เป็น 2 ลักษณะ คือ (1) งานที่ชี้ให้เห็นถึงความผิดเพี้ยนด้านคำสอนและภัยที่จะกระทบต่อพุทธศาสนาไทย (พระมหาสุวชิร วชิรเมธี 2546, พระธรรมปิฎก ประยุทธิ์ ปยุตโต 2543, วรญาณ ขายเกต 2544, Laohavanich, M. 2012 เป็นต้น และ (2) งานที่ไม่สนใจวิเคราะห์คำสอน แต่มุ่ง

¹ การเชิดชูสตรีขึ้นเป็นที่พักการบูชาจะมีนัยสำคัญที่ควรศึกษาหากมองธรรมกายเป็นหนึ่งในองค์กรของพุทธศาสนาเถรวาทซึ่งยกย่องผู้ชายคือพระสงฆ์เป็นศูนย์กลาง ผู้เขียนตั้งข้อสันนิษฐานว่า แท้จริงเอกลักษณ์ของธรรมกายที่เป็นรูปธรรมคือ ความมีระเบียบวินัย การรักความสะอาดและการอุทิศตนเพื่อกิจการพระศาสนาของอุปาสิกากันท์ (พระมหาสุวชิร วิชโสภณ, 2551) จริยวัตรนี้อาจกลายเป็นอุดมคติหลักที่ใช้ในการก่อตั้งและดึงดูดความสนใจของเหล่าศาสนิกธรรมกายก็เป็นได้ กล่าวให้ชัดคือ ธรรมกายซึ่งเป็นองค์กรผู้ชาย หากแต่โดยกระบวนการเผยแผ่และสร้างจุดดึงดูดสาวก กลับใช้สตรีผู้เป็นแบบอย่างในการครองเรือนควบคู่ไปกับการสนับสนุนศาสนา สิ่งนี้อาจตอบสนองความต้องการของผู้คนได้ระดับหนึ่ง

² สมเด็จพระมหาธีรราชเจ้า (หลวง วรปุณฺญ) กล่าวว่า “วัดปากน้ำกับวัดพระธรรมกายเป็นวัดพี่น้อง หรือเสมือนหนึ่งว่าเป็นวัดเดียวกันมีอะไรก็ช่วยเหลือเกื้อกูลกัน” ในพิธีอัญเชิญรูปหล่อทองคำพระมงคลเทพมุนี (สด จนฺทสโร) หลอดด้วยทองคำถึง 1 ตัน และจัดกระบวนแห่ด้วยการเดินรุดงค์ธรรมชัยของพระภิกษุราว 1,500 รูป เพื่อประดิษฐาน ณ พระมหาเจดีย์มหารัชมงคล วัดปากน้ำ ภาษีเจริญ วันที่ 6 เมษายน พ.ศ. 2555; ดู *รุดงค์ธรรมชัย โอวาทสมเด็จพระมหาธีรราชเจ้าในพิธีอัญเชิญรูปหล่อทองคำ* ที่ <http://www.dmc.tv/pages/พระพุทธรศาสนา/20120407-โอวาทสมเด็จพระมหาธีรราชเจ้าในพิธีอัญเชิญรูปหล่อทองคำ.html> เข้าถึงวันที่ 30 เมษายน 2556)

อธิบายกระบวนการการเผยแผ่ที่ได้ผลของธรรมกาย (อภิญา เพ็ญฟูสกุล 2541, นาดยา แก้วใส 2542, Zehner Edwin 1990, Rory, Mackenzie 2007, Wattanasuwan, K., & Elliott, R. (1999). Tylor James 2008) ซึ่งงานประเภทหลังมักเป็นงานในสายสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา

งานของพระมหาจุฬชัยเป็นการศึกษาบทบาทโดยตรงของ ปยุตโต ผู้ซึ่งถือกันว่าเป็นปราชญ์ทางพุทธศาสนาเถรวาทของไทย งานชิ้นนี้เกิดจากการวิเคราะห์หนังสือของ ปยุตโต ที่เขียนเพื่อคลี่คลายประเด็นการตีความคำสอนของวัดพระธรรมกาย ซึ่งในทัศนะของปยุตโตและพระมหาจุฬชัยเอง เป็นการบิดเบือนคำสอนของพุทธศาสนาให้ผิดเพี้ยนเพื่อแสวงหาอำนาจและผลประโยชน์ พระมหาจุฬชัยเสนอเป็นข้อสรุปของวิทยานิพนธ์ถึงขั้นที่ว่า ถ้าหากวัดพระธรรมกายสำเร็จตามจุดมุ่งหมายที่ตั้งเอาไว้ ก็จะส่งผลให้พุทธศาสนาในประเทศไทยซึ่งเป็นพุทธศาสนาเถรวาทต้องสูญสิ้นอันตรธานไป (พระมหาจุฬชัย วชิรเมธี, 2546, น. ก) ซึ่งเป็นข้อเสนอดีเกี่ยวกับหนังสือกรณีธรรมกาย ที่เขียนโดย ปยุตโต ขณะที่ วรัญญ ชัยเกตุ ศึกษาความเป็นมาของคณะสงฆ์ไทย เพื่อจะแก้ปัญหาความขัดแย้งกรณีธรรมกาย วรัญญมองว่าปรากฏการณ์นี้ส่งผลกระทบต่อทั้งพระธรรมวินัยและสถาบันสงฆ์ทางออกที่ดีคือการต้องยึดหลักพระธรรมวินัยเป็นหลัก ที่สำคัญต้องไม่ละเลยการให้ความรู้พุทธบริษัทด้านพระธรรมวินัยที่ถูกต้อง ธรรมกายเองควรปรับปรุงองค์กรตามที่มหาเถรสมาคมแนะนำ เช่นปรับปรุงคำสอนให้ถูกต้องตามกับพระธรรมวินัย มีความระมัดระวังในการทำธุรกิจซึ่งไม่เหมาะสมกับศาสนา ทำนองเดียวกับ นายแพทย์ มโนเลาหวนิช (Laohavanich, M) ผู้เคยเป็นศิษย์ได้รับการสนับสนุนจากพระธัมมชโยให้ศึกษาต่อ ณ ประเทศอังกฤษ และต่อมาได้ย้ายออกจากวัดพระธรรมกายด้วยเหตุผลว่ารับไม่ได้กับการบิดเบือนคำสอนและแนวคิดที่ผิดเพี้ยนมากขึ้นของพระธัมมชโย มโน เสนอว่ากระบวนการสร้างความศรัทธาที่ธรรมกายได้ปลุกฝังลงไปเ็นเยาวชนตามโรงเรียนและมหาวิทยาลัยต่างๆ อันนำมาซึ่งการทำให้พวกเขาจงรักภักดีและยอมทำงานอุทิศถวายตนแก่พระธัมมชโยเป็นปรากฏการณ์ที่พบเจอได้ยากในสังคมเถรวาท ทั้งนี้เกิดจากการสร้างกระแสผู้นำที่มีบารมีและปาฏิหาริย์ลึกลับ กอปรกับการปลุกฝังความเชื่อให้ศรัทธาในบุญที่มีใช้การทำประโยชน์เพื่อสาธารณะ หากแต่ผูกขาดอยู่กับธรรมกายเป็นหลัก มโนมองว่าเป็นสิ่งที่สังคมต้องตระหนัก

ลักษณะร่วมของงานทั้ง 4 ชิ้นคือการวางอยู่บนฐานคิดเรื่องศาสนาพุทธแบบบริสุทธิ์ (Authentic Buddhism) ที่ยิ่งกว่านั้นคือ เชื่อว่าพุทธศาสนาเถรวาท ที่อ้างตนว่ายึดตามคัมภีร์พระไตรปิฎกบาลี ซึ่งเป็นคัมภีร์ที่มีความน่าเชื่อถือมากที่สุด สก็อต (Scott, 2009) เสนอว่า แนวคิดเรื่องศาสนาบริสุทธิ์เป็นแนวคิดที่ได้รับจากอาณานิคมตะวันตก ผู้ซึ่งมองศาสนาของตะวันตกและตะวันออกในแบบของขั้วตรงข้าม เนื่องจากฝรั่งเห็นว่าศาสนาคริสต์เน้นคำสอนไปที่ความเชื่อ เมื่อพวกเขาได้ศึกษาพุทธศาสนาและศึกษาหลักกาลามสูตรเป็นต้น ก็มองและตีความให้พุทธศาสนามีความเป็นเหตุเป็นผลโดยส่วนเดียว โดยมีได้มองถึงการประสมประสานความเชื่อทางศาสนาเข้ากับความเป็นท้องถิ่นซึ่งเกิดขึ้นจริงในทางปฏิบัติ สำหรับ สก็อต การที่ศาสนาจะคลุกคลีกับเรื่องทางโลกเช่นทรัพย์สินเงินทอง รวมถึงความเชื่อเรื่องอำนาจเงินลับเป็นต้นจึงไม่ใช่เรื่องประหลาด หากแต่แนวคิดความเป็นสมัยใหม่ได้ทำให้พุทธศาสนาของปัญญาชนมีเพียงมิติเดียว ขณะเดียวกันก็ตีตราว่าสิ่งที่ไม่ตรงกับคัมภีร์หรือการจะตีความคัมภีร์เป็นอย่างอื่นที่มียืนอยู่บนหลักเหตุผลเป็นพฤติกรรมที่บิดเบือน และนี่จึงกลายเป็นสาเหตุหนึ่งของการมองธรรมกายในแง่ลบ

สำหรับงานวรรณกรรมประเภทที่สอง อภิญา เพ็ญฟูสกุล (2541), Tylor James 2008 และ Zehner Edwin (1990) ได้ศึกษาธรรมกายผ่านระเบียบวิธีทางมานุษยวิทยา ทั้งสามมองว่า ธรรมกายสามารถตอบสนองความต้องการของคนชั้นกลางในเมืองได้อย่างมีประสิทธิภาพ (แม้ว่า นิยามความเป็นชนชั้นกลางจะไม่ชัดเจน) การ

สร้างเครือข่ายที่เข้มแข็งกับนักการเมือง ข้าราชการ ความเป็นระเบียบ การจัดองค์กรที่ได้ผลและการผลิตสื่อธรรมะที่น่าสนใจด้วยวิทยาการสมัยใหม่ ทำให้ธรรมกายเติบโตได้อย่างมั่นคงและมีบทบาทน่าสะอิดสะอายนาดยา แก้วใส (2542) ศึกษาธรรมกายผ่านมิติของสื่อสารสนเทศ นาดยาเชื่อว่าวัดพระธรรมกายเป็นวัดแรกของประเทศไทยที่สามารถปรับตัวรับกับยุคสมัยและใช้อุปกรณ์เหล่านั้น เป็นเหตุให้ศาสนิกของวัดพระธรรมกายสามารถติดตามรับชมและเสพธรรมะของวัดผ่านดาวเทียมเป็นต้นได้โดยมีจำกัดกับระยะทาง เวลา สถานที่ และดินฟ้าอากาศ Rory (2007) เสนอว่า ผู้นำที่มีบารมี เป็นปัจจัยสำคัญของการเติบโตของกระบวนการทางศาสนาของไทย ทั้งนี้บริบทของสังคมไทยเองก็เอื้อให้ศาสนิกขึ้นตรงต่อผู้นำมากกว่าจะเข้าถึงคำสอนด้วยตนเอง กอปรกับการนำเสนอคำสอนรวมทั้งหลักปฏิบัติสมาธิผ่านวิธีการที่ง่ายต่อการฟังและเข้าถึง เป็นการสร้างความผ่อนคลาย พักผ่อนมากกว่าจะต้องทุ่มเทอย่างจริงจัง (Rory, 2007, Pp. 55-63)

งานในกลุ่มหลังนี้มุ่งศึกษาธรรมกายในฐานะองค์กรทางศาสนา มากกว่าการชี้ผิดถูกดังที่ปรากฏในงานประเภทแรก อาจกล่าวโดยสรุปได้ว่า ธรรมกายได้เติบโตและประสบความสำเร็จด้วยการตอบสนองต่อชนชั้นกลางในเมือง ซึ่งสอดคล้องกับการเติบโตขึ้นของกระแสบริโภคนิยมและเน้นการเติบโตทางเศรษฐกิจของไทย ทั้งนี้ ผู้เขียนมิได้ปฏิเสธข้อเสนอดังกล่าว หากแต่เสนอเพิ่มว่า บุคคลและกระแสเดียวกันนี้ ยังทำให้เกิดแนวคิดเรื่องรัฐโลกียวิสัย ซึ่งสนับสนุนการแยกตัวออกจากศาสนาและเห็นว่าศาสนามีเสรีภาพที่จะขยายฐานของตน คนกลุ่มนี้จึงเปลี่ยนจากผู้ที่เคยมองธรรมกายในแง่ลบและอาจถึงขั้นต่อต้าน มาสู่ความเป็นผู้วางเฉย

กรอบแนวคิดเรื่องความทรงจำ

แม้กรณีของวัดพระธรรมกายจะไม่ได้ถูกศึกษาผ่านกรอบแนวคิดเรื่องความทรงจำร่วม (Collective Memory) ที่ศึกษาปรากฏการณ์ภายใต้ความเชื่อที่ว่า องค์กรนั้นๆ ได้ใช้กระบวนการในการสร้างภาพและความทรงจำ (รวมถึงการสนับสนุนให้ลืมบางอย่าง) ของเหล่าศาสนิก แต่ปฏิเสธไม่ได้ว่า งานแต่ละชิ้นที่บรรยายให้เห็นถึงความสำเร็จในการสร้างเครือข่ายของวัดพระธรรมกาย เท่ากับอธิบายกระบวนการสร้างความทรงจำและการทำให้ลืมของวัดพระธรรมกายไปโดยอัตโนมัติ งานชิ้นนี้ ผู้เขียนเลือกที่จะเปลี่ยนมุมมองด้านความทรงจำที่มีต่อวัดพระธรรมกายจากเหล่าสาวกเป็นบุคคลภายนอกผู้ซึ่งมิได้ให้การสนับสนุนกิจกรรมของวัดพระธรรมกาย

อย่างไรก็ตาม กรอบคิดเรื่องความทรงจำร่วมที่ผู้เขียนจะนำมาใช้อธิบายในบทความนี้มีได้เหมารวมเอาว่าคนกลุ่มหนึ่งๆ จะต้องมีความทรงจำต่อปรากฏการณ์หนึ่งๆ เหมือนกันทั้งหมด แม้กลุ่มบุคคลเหล่านั้นจะอยู่ร่วมเสพข่าวสารหรือเคยผ่านเหตุการณ์เดียวกัน แม้งานวิชาการยุคปัจจุบันโดยเฉพาะอย่างยิ่งที่เกี่ยวข้องกับแนวคิดเรื่องความทรงจำ จะเป็นงานที่ปฏิเสธกันแท้ของปัจเจกบุคคล (Anti-Individual) ด้วยเหตุว่า บุคคลล้วนถูกก่อร่างผ่านบริบททางสังคม แต่ทั้งนี้ก็ปฏิเสธมิได้ว่ามนุษย์ทุกคนจะไม่มี ความแตกต่างกันเลย เนื่องจากปัจเจกบุคคลในฐานะผู้กระทำ (Agency) สามารถเลือกรับและปฏิเสธบางอย่างที่สังคมจัดสรรให้ แต่ด้วยเหตุที่ความทรงจำหรือเรื่องราวเหล่านั้นมิได้ล่องลอยอยู่ในอากาศ มนุษย์รับทราบและจดจำมันในฐานะสมาชิกของสังคม ดังนั้นการซึมซับจึงเกิดผ่านการนำเสนอของสังคมซึ่งมีลักษณะร่วมกันและอาจแตกต่างกันได้ (Barbara A. Misztal, 2013, p.12) แนวคิดนี้ถูกยกมาเพื่อเสนอว่า งานหลายชิ้นที่ศึกษาเกี่ยวกับธรรมกายมีลักษณะเหมารวม เช่น กระแสธรรมกายเกิดจากการเติบโตขึ้นของชนชั้นกลางในเมือง ซึ่งการนิยามและจัดประเภทของชนชั้นกลางมีปัญหาและแท้ที่จริงบุคคลกลุ่มเดียวกันนี้ก็อาจมิได้สนใจหรือศรัทธาธรรมกายดังข้อเสนอหลักของบทความนี้ ซึ่งจะอภิปรายด้านล่าง

ในที่นี้ผู้เขียนจะอภิปรายปรากฏการณ์ผ่านกระบวนการสร้างความทรงจำด้วยองค์ประกอบ 3 ประการของ วูลฟ์ คานส์ไตน์เนอร์ Wulf Kansteiner ได้แก่ 1).ผู้สร้างความทรงจำ (Memory makers) 2).ผู้บริโภคหรือผู้ใช้

ความทรงจำ (Memory consumers/users) และ 3) ตัววัตถุเป็นที่สถิตของความทรงจำ (Visual objects) คานสไตน์เนอร์ ยังได้กล่าวถึงความทรงจำแบบรวมหมู่ว่า ได้มาจากการต่อรองหรือแย่งพื้นที่กัน (Negotiated) ความทรงจำถูกเลือกมานำเสนอภาพปัจจุบันเพื่อผลประโยชน์ของปัจจุบัน (การศึกษาเรื่องความทรงจำจึงไม่ต้องการข้อเท็จจริงสูงสุด) แต่เป็นความจริงซึ่งมีลักษณะเป็นสัมพัทธ์ (Wulf Kansteiner, 2002, p.165)

รัฐโลกวิสัยนำไปสู่เสรีภาพทางศาสนาและการยอมรับธรรมกาย

รัฐโลกวิสัย (Secular State) เป็นผลกระทบของเหตุผลนิยมและการจัดสรรอำนาจระหว่างอาณาจักรและศาสนจักร ทั้งนี้ ในอดีตศาสนายามเข้าไปมีบทบาทต่อชีวิตคนตั้งแต่เกิดจนกระทั่งตาย หากแต่ต่อมาได้ถูกรัฐซึ่งพัฒนาผ่านความเจริญทางการศึกษาและพัฒนาเทคโนโลยีได้แย่งชิงพื้นที่การเข้าไปมีบทบาทต่อผู้คนแทบจะทุกมิติ เช่น การคลอดและรักษาโรคด้วยแพทย์สมัยใหม่ ให้การศึกษาผ่านโรงเรียนของรัฐ โดยมีต้องขึ้นกับความเชื่อทางศาสนาแบบเดิม ทั้งนี้ในทัศนะของรัฐสมัยใหม่ ศาสนาที่ใช้รัฐเป็นเครื่องมือในการสร้างความมั่นคงและเผยแผ่และรัฐซึ่งใช้ศาสนาเป็นฐานเสียงและตัวอ้างอิงความชอบธรรมเป็นสิ่งที่ไม่พึงปรารถนา ดังนั้นจึงมีการเสนอให้แยกทั้งสองออกจากกัน กล่าวคือ รัฐไม่มีหน้าที่ที่จะสนับสนุนศาสนาใดเป็นพิเศษ (เช่น เป็นศาสนาประจำชาติ) โดยกำหนดให้ศาสนาเป็นองค์กรเอกชน (Privatized) แข่งกันเพื่อดึงดูดศรัทธาศาสนิกด้วยความสามารถของตนเอง ด้วยว่า แนวคิดเช่นนี้ยังมองถึงคุณค่าความเป็นมนุษย์ที่ว่า มนุษย์มีเสรีภาพและวิจรรณญาณที่จะเลือกรับฟังและเชื่อศาสนาใดศาสนาหนึ่งด้วยตัวของเขาเอง มิใช่การถูกบังคับหรือกำหนดให้มีเพียงศาสนาเดียวซึ่งรัฐจะรับรองว่าถูกต้องมากที่สุด

อย่างไรก็ตาม ไม่เพียงเข้าใจว่า ศาสนาที่ถูกแยกออกจากรัฐด้วยเหตุผลเดียวคือเกิดจากการเห็นคุณค่าของพหุวัฒนธรรมตามระบอบเสรีนิยมประชาธิปไตยเท่านั้น แม้ความเป็นชาตินิยม ตามข้อเสนอของ Benedict Anderson ในหนังสือ *Imagined Communities* (1983) ก็สามารถนำไปสู่รัฐโลกวิสัยเช่นกัน เช่นกรณีของอินโดนีเซียที่ผู้คนมีความเชื่อหลากหลาย รัฐบาลจึงต้องใช้สำนึกความเป็นชาติในการรวมคน มากกว่าจะใช้ศาสนาอิสลามซึ่งจะเบียดขับให้ศาสนิกอื่นๆ ตกขอบไป (อ้างใน Wolf Eric, 1991, p. 19)

รัฐโลกวิสัย หรือรัฐที่ปราศจากการครอบงำของศาสนา มักถูกกล่าวถึงในแง่หลักการใหญ่ (Macro-level secularization) คือ รัฐธรรมนูญที่ไม่ให้การสนับสนุนศาสนาใดศาสนาหนึ่งเป็นศาสนาประจำชาติ และไม่มีกฎหมายลูกให้ความชอบธรรมในการปกป้องคุ้มครองศาสนาใดพิเศษกว่าศาสนาอื่นๆ แท้จริงแนวคิดนี้ยังมีอีก 2 ระดับคือระดับกลาง (Meso level) ที่องค์กรเล็กลงมาจะไม่มีการตัดสินใจ กำหนดนโยบายรวมถึงการคัดเลือกพนักงานผ่านกรอบคิดทางศาสนา ส่วนในระดับที่เล็กที่สุดคือ (Micro level) เป็นระดับของปัจเจกบุคคลที่จะไม่ถูกศาสนาครอบงำในการใช้ชีวิต (Bjorn Mastiaux, 2012) แน่่อนว่าระดับหลังนี้เกิดขึ้นได้ยาก เพราะแม้กระแสโลกจะเปลี่ยนผ่านไปสู่เสรีนิยมประชาธิปไตย แต่ก็ต้องไม่ลืมว่า กระแสนั้นมิได้ปฏิเสธการตัดสินใจและความเชื่อส่วนบุคคล คำสอนทางศาสนาได้ซึมซาบเข้าไปสู่สื่อสิ่งพิมพ์และโลกออนไลน์จนเข้าถึงได้ง่ายยิ่งขึ้น ดังนั้นความเจริญทางเทคโนโลยีจึงมิใช่ตัวตัดสินว่าศาสนาจะหายไปจากชีวิตของผู้คน ด้วยเหตุนี้ ความเป็นโลกวิสัยใน 2 ระดับต้นจึงเป็นสิ่งที่เพียงพอในการเรียกร้องให้รัฐสมัยใหม่ก้าวให้ถึง เพื่อหลีกเลี่ยงปัญหาการใช้อำนาจรัฐรุกรานคำสอนหรือความเชื่ออื่นที่รัฐมิได้ให้การรับรอง

ในบทความนี้ ผู้เขียนจะนำคัตบางตอนของข้อเขียนและบทให้สัมภาษณ์ของนักวิชาการไทย 3 ท่าน คือนิติ เอียวศรีวงศ์ สุรพศ ทวีศักดิ์ และ วิจักขณ์ พานิช ผู้ซึ่งมีอิทธิพลอย่างมากในการเปลี่ยนแปลงความคิดของคนไทยในมิติของการโน้มน้าวให้รัฐไทยเป็นรัฐโลกวิสัย และเชื่อว่าด้วยเหตุผลนี้จะเป็นปัจจัยสำคัญที่จะแก้ปัญหา

ความรุนแรงทางศาสนาและกลับมาเป็นอุปสรรคในการสนับสนุนให้รัฐไทยก้าวสู่ความเป็นประชาธิปไตยที่ไม่ถูก
วาทกรรมความดีและคนดีตามกรอบคิดของศาสนาครอบงำอีกด้วย

นิธิ เอียวศรีวงศ์ แสดงความไม่เห็นด้วยของการเสนอให้มี พ.ร.บ. ปกป้องพุทธศาสนา ซึ่งตีพิมพ์ใน
หนังสือพิมพ์มติชนรายวัน ฉบับประจำวันจันทร์ที่ 30 เมษายน 2555 เรื่อง อุปถัมภ์คุ้มครองพระพุทธศาสนา อะไรและ
อย่างไร ว่า

“... ร่าง พ.ร.บ.อุปถัมภ์และคุ้มครองพระพุทธศาสนาของสำนักงานพระพุทธศาสนาแห่งชาติ,
พรรครัฐบาล และ ปชป. กำลังจะเข้าสภา ร่าง พ.ร.บ.ทั้งสามฉบับล้วนมีโทษทางอาญา
ประกอบอยู่ด้วย และล้วนเป็นโทษที่ค่อนข้างหนักทั้งสิ้น ข้อกำหนดเหล่านี้จะละเมิด
รัฐธรรมนูญและละเมิดสิทธิเสรีภาพของประชาชนอย่างรุนแรง กำลังเป็นที่ถกเถียงอภิปราย
กันอยู่ทั่วไปอยู่เวลานี้ ... ผมจะไม่ขอนำมาพูดอีกในที่นี้ แต่ใครจะตั้งคำถามว่า
พระพุทธศาสนาที่นักการเมืองและข้าราชการในสำนักงาน กำลังอยากจะอุปถัมภ์และ
คุ้มครองนั้น คืออะไร? และวิธีอุปถัมภ์คุ้มครองแบบนั้น จะส่งผลอย่างไรต่อพระพุทธศาสนา
ในประเทศไทย ที่เรียกว่า “พระพุทธศาสนา” - ไม่ว่าคนอื่นเรียกหรือศาสนิกเรียกเองก็ตาม -
ทั้งในเมืองไทยและในโลกนี้มีความหลากหลายมาก ผมไม่ได้หมายความว่าเพียงเถรวาทและ
มหายานซึ่งมีหลายนิกายเท่านั้น ว่าเฉพาะในเมืองไทย พระพุทธศาสนาก็มีหลายกระแส
ความเชื่อและการปฏิบัติมาแต่โบราณ พระพุทธศาสนาที่เราเรียนในโรงเรียนนั้น เป็นเพียง
กระแสเดียว แม้เป็นกระแสเดียวที่มีอำนาจรัฐหนุนหลัง แต่ก็ยังเป็นกระแสเดียวเท่านั้น และขอ
เรียกว่าพระพุทธศาสนาที่เป็นทางการ...”

สุรพต ทวีศักดิ์ ให้สัมภาษณ์ ทัศนะ ศุภวาระกุล จาก TCUI ในประเด็น “รัฐ (ไทย) ที่ไม่มีศาสนา เมื่อ
วันที่ 15 กุมภาพันธ์ 2558 ว่า

“... จริงๆ แล้ว ผมคิดว่าการล้อเลียน เสียดสีศาสนา สามารถทำได้ ด้วยเหตุผลว่าศาสนาได้
อะไรจากสังคมเยอะ ไม่ว่าจะเป็นประวัติศาสตร์สองสามพันปีที่ผ่านมาจนถึงปัจจุบัน ศาสนา
ได้รับความศรัทธา ได้รับความเชื่อถือ หรือสถานะ อำนาจ ผลประโยชน์ต่างๆ ศาสนาได้รับ
เยอะมาตลอด ถ้าจะมีคนจำนวนหนึ่งเล็กๆ ที่อยากจะทำล้อเลียน ก็ไม่ได้กระทบต่อความมั่นคง
ของศาสนานั้นหรือจะทำให้ล่มสลาย ผมคิดว่าเสรีภาพตรงนี้ เราน่าจะยอมรับได้ และในแง่
หนึ่งมันก็จะพิสูจน์คำสอนของศาสนาเองด้วยที่สอนเรื่องสันติภาพ อย่างอิสลามก็สอนว่าฆ่า
มนุษย์คนหนึ่งเท่ากับฆ่ามนุษย์ชาติทั้งมวล หรือการสอนเรื่องขันติธรรม ความอดทน ความ
เมตตา ความรัก ถ้าคุณมีคุณธรรมเหล่านี้จริง คุณทนกับคำล้อเลียนไม่ได้ มันก็เป็นเรื่องที่
แปลกมาก ... คำถามก็คือถ้าเราจะอยู่ด้วยกันด้วยความหลากหลาย ความหลากหลายอยู่บน
พื้นฐานของอะไร มันก็ต้องมีเสรีภาพก่อน ความหลากหลายจึงจะเป็นไปได้ ความ
หลากหลายไม่สามารถจะอยู่ใต้เผด็จการ พระเจ้าของฉันต้องดีที่สุด พุทธก็ต้องดีที่สุด แต่
เสรีภาพจะทำให้ศาสนาอยู่ร่วมกันได้ ทำให้ความหลากหลายเป็นไปได้อย่างจริง ...”

วิจักขณ์ พานิช ให้สัมภาษณ์ใน มติชนออนไลน์ เมื่อวันที่ 2 มีนาคม พ.ศ. 2558 หัวข้อเรื่อง มอง “ศาสนา
ในโลกสมัยใหม่” ผ่านแนวคิด “แยกตัวจากศาสนา” ว่า

“... แนวทางของอินเดียซึ่งรัฐเป็นกลางทางศาสนาเป็นแนวทางที่มีแนวโน้มเข้ากับสังคมไทยได้ดี โดยรัฐสนับสนุนทุกศาสนาอย่างเท่าเทียมและไม่ก้าวก่าย ... คิดว่า แนวคิดนี้สอดคล้องกับสังคมสมัยใหม่ซึ่งเป็นสังคมที่เปิดให้กับความแตกต่าง หลากหลายทางความเชื่อ มีเสรีภาพทางความคิดและมีข้อสันนิษฐานว่ามนุษย์ ทุกคนสามารถคิดเองลองผิดลองถูกด้วยตัวเอง มันเปิดกว้าง มนุษย์ทุกคนสามารถแสวงหาเรื่องคุณค่า ความหมายของชีวิต ศาสนาในโลกสมัยใหม่เป็นเรื่องที่รัฐไม่ต้องเข้ามาก้าวก่าย แต่ทุกคนสามารถลองผิดลองถูกด้วยตัวเอง ... ไม่ได้หมายความว่า ไม่มีศาสนา แต่แปลว่า รัฐไม่ก้าวก่ายกิจการทางศาสนา คือปล่อยอิสระ หรือถ้าจะมีการสนับสนุนกิจการทางศาสนาก็ต้องทำอย่างเท่าเทียมกันทุกศาสนา แต่ปัญหาของรัฐไทยคือเราดูเหมือนจะเป็นรัฐสมัยใหม่และเราดูเหมือนมีเสรีภาพในการนับถือศาสนา แต่อย่างที่ อ.นิธิ เอียวศรีวงศ์ พูด คือเราดูเหมือนมีเสรีภาพในการนับถือศาสนาแต่เราไม่มีความเท่าเทียมกันทางศาสนา...”

เหตุผลที่ผู้เขียนเลือกหยิบการนำเสนอของทั้ง 3 ท่าน ด้วยเหตุผลว่า ทั้งสามได้กลายเป็นกระบอกเสียงสำคัญในการเผยแพร่แนวคิดรัฐโลกียวิสัย ได้รับเชิญให้บรรยาย และแสดงความเห็นต่อสื่อสาธารณะบ่อยครั้ง ประการสำคัญคือ แม้ทั้งสามจะไม่แสดงท่าทีเห็นด้วยกับกรณีต่างๆ ของธรรมกาย หากแต่เมื่อถูกซักถาม ก็จะตอบไปในทำนองที่รัฐต้องพิจารณาบทบาทตัวเองว่ามีสิทธิมากแค่ไหนในการตัดสินชี้ถูกผิดด้านคำสอน โดยเฉพาะอย่างยิ่ง กรณีปาราชิกของธัมมชโยที่ปรากฏในบันทึกของสมเด็จพระสังฆราช สรรพกัณฑ์ข้ามข้อถกเถียงถึงลายพระหัตถ์จริงหรือปลอมไปตั้งคำถามต่อการพิพากษาคดีดังสมัยพุทธกาล ด้วยว่าการตัดสินวินัยที่หนักหนาร้ายแรงขึ้นปาราชิก ควรต้องพิพากษาต่อจำเลย (สัมมุขาวินัย) ซึ่งพระสงฆ์ไทยรวมถึงพระสังฆราชเองกลับมองข้าม ทั้งนี้ การวินิจฉัยที่เป็นธรรม จะนำมาสู่การชี้แจง คัดจำด้วยข้อมูลหลักฐาน และฝ่ายจำเลยมีเสรีภาพในการจะต่อสู้คดีอีกด้วย

แนวคิดโลกียวิสัยเติบโตอย่างมากในสังคมไทยช่วงหนึ่งทศวรรษที่ผ่านมา หลักฐานประการหนึ่งสังเกตจากการชุมนุมเรียกร้องให้บรรจพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติและ พ.ร.บ. คุ้มครองพุทธศาสนา เช่น ที่พุทธมณฑลเมื่อเดือนกุมภาพันธ์ 2559 ที่ผ่านมา ซึ่งแต่ละครั้งมีผู้เข้าร่วมชุมนุมไม่มากนัก อีกทั้งรัฐบาลเอง แม้จะเป็นเผด็จการทหารก็มีได้รับข้อเสนอที่จะบรรจพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติ การถกเถียงในการประชุมรัฐสภาถึงประเด็นนี้สะท้อนอย่างชัดเจนว่า เหตุผลหลักของการไม่รับข้อเสนอของกลุ่มพระสงฆ์อยู่ที่การต้องให้ความสำคัญพร้อมกับทุกศาสนา การมองว่าศาสนาควรเป็นอิสระและศาสนิกชนมีเสรีภาพในการตีความคำสอนนี้เอง เป็นปัจจัยหนึ่งที่ทำให้กระแสต่อต้านธรรมกายลดน้อยลง นั่นมิได้หมายความว่า คนชั้นกลางที่มีการศึกษาตลอดจนคนชั้นล่างที่เรียกร้องเสรีภาพตามระบอบเสรีนิยมประชาธิปไตยจะเปลี่ยนไปเห็นด้วยกับพฤติกรรมของธรรมกาย เพราะจำนวนสาวกของธรรมกายเองในช่วง 3 ปีที่ผ่านมาได้เพิ่มขึ้นอย่างมาก³ หากแต่อยู่ในระดับที่คงตัว จะมีก็แต่ชาว

³ ผู้เขียนทราบข้อมูลนี้จากการสัมภาษณ์พระภิกษุของศูนย์ธุดงค์สถานนครธรรม จังหวัดนครธรรมราช ในโอกาสที่เข้าร่วมพิธีถวายข้าวพระวันอาทิตย์ ต้นเดือนพฤศจิกายน ในวันนั้นมีการทอดผ้าป่าและมีประชาชนเข้าร่วมราว 70 คน (ซึ่งถือว่าน้อยมากหากเทียบกับวัดทั่วไป) ผู้ให้สัมภาษณ์เล่าว่า แท้จริงกัลยาณมิตรผู้ให้การสนับสนุนธุดงค์สถานแห่งนี้ เป็นกลุ่มคนเดียวกันที่เดินทางไปทำบุญที่วัดพระธรรมกาย แต่เมื่อทางจังหวัดมีศูนย์เป็นของตน การมาทำบุญในที่ใกล้บ้านก็สะดวกยิ่งขึ้น อย่างไรก็ตาม ประมาณ 2 ปีที่ผ่านมา ผู้เข้าร่วมกิจกรรมของศูนย์ก็ยังอยู่ในหลักร้อย สมาชิกก็เป็นคนเดิมๆ ไม่มีแนวโน้มว่าจะเพิ่มมากขึ้น ทั้งนี้ การจัดกิจกรรมใหญ่ๆ ในแต่ละที่ซึ่งมีผู้เข้าร่วมเป็นจำนวนมากเกิดจากการรวมพลังที่ได้ผลของกัลยาณมิตรหลายจังหวัดใกล้เคียง และคนเหล่านี้ก็พร้อมจะรวมตัวกันเพื่อจัดพิธีกรรมใหญ่ๆ ที่วัดพระธรรมกาย (สัมภาษณ์, พฤศจิกายน 2558)

พุทธที่เปิดใจยอมรับธรรมกายได้มากขึ้นผ่านแนวคิดโลกียวิสัย ซึ่งพวกเขาก็ได้เข้าร่วมหรือให้การสนับสนุนธรรมกายแต่อย่างใด

อาจเกิดคำถามขึ้นว่า มีความเป็นไปได้หรือไม่ ที่แนวคิดโลกียวิสัยมิได้เติบโตขึ้นจริงในสังคมไทย เหตุผลหลักที่รัฐบาลทหาร (รวมถึงรัฐบาลอื่นๆ ก่อนหน้านี้) เลือกที่จะปฏิเสธไม่บรรจุพุทธศาสนาให้เป็นศาสนาประจำชาติ ในรัฐธรรมนูญคือความกลัวต่อการเปลี่ยนแปลงที่จะส่งผลต่อความสัมพันธ์ระหว่างอำนาจรัฐและองค์กรพุทธศาสนา อีกทั้งยังสร้างความรำคาญต่อศาสนาอื่นในเมืองไทยด้วย? ผู้เขียนเชื่อว่า แนวคิดรัฐโลกียวิสัยเติบโตขึ้นอย่างปฏิเสธไม่ได้โดยเฉพาะในวงวิชาการ นักศึกษาในมหาวิทยาลัยและองค์กรต่างๆ ทั้งนี้ ต้องไม่ลืมว่าผู้เขียนหมายถึงความเป็นรัฐโลกียวิสัยใน 2 ระดับแรกคือ (1) ในแง่หลักการใหญ่ (Macro-level secularization) ที่รัฐธรรมนูญจะไม่ให้การสนับสนุนศาสนาใดศาสนาหนึ่งเป็นศาสนาประจำชาติ และไม่มีกฎหมายลูกให้ความชอบธรรมในการปกป้องคุ้มครองศาสนาใดพิเศษกว่าศาสนาอื่นๆ และ (2) ระดับกลาง (Meso level) ที่องค์กรเล็กลงมาจะไม่มีการตัดสินใจ กำหนดนโยบายรวมถึงการคัดเลือกพนักงานผ่านกรอบคิดทางศาสนา รัฐไทยจะให้ความเป็นธรรมกับประชาชนและมีความเป็นรัฐโลกียวิสัยที่เพียงพอ ส่วนระดับที่ 3 อันหมายถึงการใช้ชีวิตของผู้คนในระดับปัจเจกบุคคลจะไม่ถูกครอบงำด้วยความเชื่อทางศาสนา ประเด็นนี้เป็นสิ่งที่ต้องยอมรับว่าเกิดขึ้นได้ยาก เพราะหากพยายามทำให้ศาสนาหายไปจากชีวิตมนุษย์ รัฐก็เท่ากับจำกัดและกีดกันเสรีภาพของปัจเจกบุคคลในการเลือกศึกษาและปฏิบัติตามหลักศาสนานั้นๆ

ทั้งนี้ ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐไทยกับพุทธศาสนายังคงมีความเกี่ยวโยงกันมาตลอดนับตั้งแต่ยุคของการก่อตั้งรัฐชาติ ซึ่งพุทธศาสนาสามารถเอื้อประโยชน์ให้กับรัฐในฐานะเป็นเครื่องมือที่ใช้ในการรวมผู้คนและสร้างความชอบธรรมแก่ชนชั้นปกครอง (Swearer, 2010, Pp. 71-73) อย่างไรก็ตาม การที่รัฐบาลเกรงว่า หากเปิดโอกาสให้พุทธศาสนาได้มีบทบาทมากขึ้นซึ่งรับรองโดยรัฐธรรมนูญ จะส่งผลต่อการบริหารและกำหนดนโยบายของรัฐบาลก็อาจมีความเป็นไปได้ แต่อย่างไรก็ตาม การที่รัฐบาลต้องรักษาสัมพันธภาพกับศาสนิกชนอื่นๆ ด้วยการให้ความเป็นธรรมเพื่อป้องกันความขัดแย้งที่จะเกิดขึ้นเป็นเหตุผลที่ดูมีตรรกะมากกว่า นั่นหมายถึง แนวคิดเรื่องสิทธิเสรีภาพ ความเท่าเทียม และรัฐโลกียวิสัยได้พัฒนาขึ้นเรื่อยๆ ในสังคมไทย อนึ่ง แนวคิดเช่นนี้เกิดขึ้นได้ด้วยเหตุว่าอำนาจความชอบธรรมของรัฐบาลในปัจจุบัน แทบไม่มีความจำเป็นที่จะต้องได้รับจากศาสนาเช่นในอดีตอีกต่อไป กล่าวคือ นับตั้งแต่กระบวนการเข้าสู่ตำแหน่งทางการเมือง (ทั้งในระบอบเผด็จการและการเลือกตั้ง) ก็ไม่ต้องอาศัยอำนาจบารมีของพระสงฆ์ในการชี้แนะผู้คนให้เลือกหรือภักดีต่อตัวแทนนั้นๆ สังเกตได้ว่า ความชอบธรรมของนักการเมือง (รวมถึงสถาบันพระมหากษัตริย์) ได้เปลี่ยนจากการสนับสนุนวัดหรือพระสงฆ์ ไปสู่การพัฒนาประเทศไปสู่ความเจริญและการยกระดับชีวิตปากท้องของประชาชนผู้ซึ่งเลือกตนเองมาเป็นตัวแทนเสียมากกว่า

แต่ทั้งนี้ก็มีได้หมายความว่า รัฐบาลจะไม่ให้ความสำคัญกับพุทธศาสนาเลย แนวคิดของการปกป้องศาสนาหรือทำให้ศาสนามีความเป็นแกนแท้ตรงตามคัมภีร์ ยังคงถูกผลิตซ้ำเป็นระยะๆ โดยเฉพาะสังคมเถรวาทที่มีพระสงฆ์เป็นศูนย์กลางอำนาจและเป็นตัวแทนของศาสนา ทศนะของพุทธศาสนาเถรวาทคือการยอมรับพระสงฆ์ในฐานะหนึ่งในพระรัตนตรัยว่าเป็นผู้ปฏิบัติ จดจำคำสอน และเผยแผ่ธรรมแก่ชาวสาธุซึ่งใช้เวลาส่วนใหญ่กับการทำมาหากิน ดังนั้นชาวสาธุจึงไม่มีเวลาค้นคว้าและที่สำคัญไม่สามารถเข้าถึงพระธรรมได้โดยไม่ผ่านพระสงฆ์ผู้เป็นเนื้อนาบุญ การจะปฏิเสธพระสงฆ์และเข้าถึงธรรมด้วยการปฏิบัติของปัจเจกบุคคลจึงเกิดขึ้นยากในโลกของพุทธศาสนาเถรวาท ด้วยเหตุนี้ พฤติกรรมของพระสงฆ์จึงเป็นปัจจัยสำคัญในการสร้างบุญและทรงไว้ซึ่งศาสนา หาก

ประสงค์จะรักษาศาสนาก็ต้องรักษาพระสงฆ์ หรือหากต้องการจะชำระพระศาสนาก็ต้องชำระพฤติกรรมที่เชื่อว่า
หย่อนยาน ผิดพระธรรมวินัยของพระสงฆ์เช่นเดียวกัน

กระแสปฏิรูปพุทธศาสนาไปสู่ความปรองดองของชาวพุทธ

การก่อรัฐประหารของคณะรักษาความสงบแห่งชาติ (คสช.) เมื่อวันที่ 22 พฤษภาคม พ.ศ. 2557 ตั้งแต่
เวลา 16:30 น. โดยมีพลเอก ประยุทธ์ จันทร์โอชา เป็นหัวหน้าคณะ ได้นำไปสู่การตั้ง กรรมการปฏิรูปแนวทางและ
มาตรการปกป้องพิทักษ์กิจการพระพุทธศาสนา สถาปนาปฏิรูปแห่งชาติ (สปช.) มี นายไพบูลย์ นิตติวัณ เป็นประธาน
คณะ ได้เสนอแนวทางในการปฏิรูปแนวทางและมาตรการปกป้องพิทักษ์กิจการพระพุทธศาสนาต่อ สปช. 4 เรื่อง
หลักๆ ได้แก่ (1) เรื่องทรัพย์สินของวัดและพระสงฆ์ (2) เรื่องปัญหาของคณะสงฆ์ที่ไม่ปฏิบัติตามพระธรรมวินัย
นำมาซึ่งความเสื่อมศรัทธา (3) เรื่องการทำให้พระธรรมวินัยวิปริต และการประพฤติปฏิบัติวิปริตจากพระธรรมวินัย
และ (4) เรื่องฝ่ายอาณาจักรที่ต้องเข้าไปสนับสนุน ปกป้องคุ้มครองกิจการของฝ่ายศาสนจักร (รชยา นัทธี, 2558)
ทั้งสี่ประเด็น นำไปสู่การถกเถียงและต่อต้านของพระสงฆ์ในวงกว้าง โดยมี พระเมธีธรรมาจารย์ (ประสาร
จันทสาโร) รองอธิการบดีฝ่ายประชาสัมพันธ์และเผยแผ่ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย (มจร.) เป็น
แกนนำหลัก โดยให้เหตุผลว่า การปฏิรูปดังกล่าวเป็นการเหยียบย่ำ ทำลายพุทธศาสนา เช่นกรณีของการเสนอให้
เจ้าอาวาสมาจากการเลือกของประชาชนซึ่งมีวาระห้าปี เพื่อหลีกเลี่ยงการเข้าสู่ตำแหน่งโดยการใช้จ่ายเงินซื้อของ
พระสงฆ์ หากแต่ สปช. เองก็ยังไม่มาจากประชาชนส่วนการเก็บภาษี ควรจะพิจารณาว่าที่ยากจนซึ่งแทบไม่มีเงิน
จ่ายค่าไฟด้วย มิใช่มองเฉพาะพระที่มีรายได้สูงซึ่งมีจำนวนน้อยเป็นต้น พระเมธีธรรมาจารย์ยังกล่าวอีกว่า ประเทศ
ไทยมีถึง 6 ศาสนา แต่รัฐบาลพยายามเหยียบย่ำจบกัดเฉพาะพุทธศาสนาเท่านั้น ขณะที่ พระพยอม กุลยาโณ
เห็นด้วยกับนโยบายเก็บภาษีพระสงฆ์ โดยให้เหตุผลว่า ปัญหาปัจจุบันเกิดจากการที่พระเก็บสะสมและร่ำรวยจริง
หากเอาตามพระพุทธเจ้าก็ไม่ต้องเดือดร้อนให้ใครมาตรวจสอบ (อินทรชัย พาณิชกุล, 2558)

นอกจากแนวทางการปฏิรูปหลักทั้ง 4 ด้านแล้ว ปฏิเสธไม่ได้ว่า ปัจจัยสำคัญประการหนึ่งที่ส่งผลต่อการ
ต้องตั้งคณะกรรมการปฏิรูปคือ กรณีของวัดพระธรรมกาย เรื่องการยกยอกเงินของพระธัมมชโยกับกลุ่มสหกรณ์
เครดิตยูเนี่ยนคลองจั่น และ การต่อต้านการขึ้นสู่ตำแหน่งสังฆราชของสมเด็จพระมหารัชมังคลาจารย์ วัดปากน้ำ
นำโดยพระสุวิทย์ (หลวงปู่พุทธอิสระ) อนึ่ง ผู้เขียนมิได้ประสงค์จะถกเรื่องหลักการและความเป็นธรรมของการ
ปฏิรูปและการต่อต้านกระแสปฏิรูปนี้ หากแต่มุ่งจะเสนอว่า กระแสดังกล่าวได้นำไปสู่การปรองดองของพระสงฆ์
หลายกลุ่มที่เห็นว่าตนกำลังถูกเบียดเบียนจากรัฐบาล เช่นการถูกตรวจสอบบัญชี การกำหนดให้ต้องจ่ายภาษี การ
อนุมัติให้ศึกษาต่างประเทศ (นักธรรมและบาลีเป็นหลัก)

เพื่อต่อต้านการปฏิรูปนี้ เกิดการก่อตั้งเฟซบุ๊กเพจ “ปกป้องสังฆมณฑล” ขึ้นเพื่อโจมตีการทำงานของ
สถาปนาปฏิรูปแห่งชาติ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง นายไพบูลย์ นิตติวัณ จำนวนผู้กดไลค์ คอมเมนต์และแชร์โพสต์ส่วนใหญ่
เป็นพระสงฆ์ แต่อย่างไรก็ตาม ความน่าสนใจของเพจนี้มีน้อยกว่าเพจ “พุทธสามัคคี” ซึ่งดูภายนอกมิได้เกี่ยวข้องกับ
กับประเด็นทางการเมือง แต่เน้นเป็นการรวมกลุ่มชาวพุทธเพื่อให้ความรู้ด้านคำสอนของพุทธศาสนา เพจนี้ สร้าง
และดูแลโดยธรรมกาย มีสโลแกนคือ “ส่งเสริมการทำงานสร้างสรรค์ของชาวพุทธทุกกลุ่ม ป้องปราบการใช้โทสวาท
(Hate Speech) สร้างความแตกแยกในหมู่ชาวพุทธ” เพจนี้ก่อตั้งขึ้นในระยะเวลาเดียวกับเพจ ปกป้องสังฆมณฑล
แต่มีวัตถุประสงค์ที่ต่างออกไป คือ เสนอให้ผู้ติดตามเห็นว่าพุทธศาสนากำลังมีภัย (ทั้งจากรัฐบาลและศาสนาอื่นๆ)
ดังนั้นชาวพุทธจึงไม่ควรมาตรวจสอบจับผิดกันเอง อันจะเป็นการทำลายความมั่นคงของพุทธศาสนา แต่เสนอให้ใช้
ความแตกต่างของแต่ละสำนักในการสร้างศรัทธาต่อศาสนิก เนื้อหาในเพจนี้ระบุไว้ชัดเจนว่า “รวบรวมเรียบเรียง

และเพิ่มเติมจากบทความของท่านผู้รู้ทั้งหลาย มาเผยแพร่เพื่อประโยชน์ต่อพระพุทธศาสนาและไม่สงวนลิขสิทธิ์ในการนำไปเผยแพร่ต่อในสื่อทุกรูปแบบ” ซึ่งในความเป็นจริง โพสต์ส่วนใหญ่นำเสนอผ่านกรอบคิดแบบธรรมกายทั้งสิ้น ปัจจุบันมียอดไลค์ถึง 911,956⁴

ประสบการณ์ของผู้เขียนที่อยู่ร่วมกับพระสงฆ์วัดพระธรรมกายอาจเป็นกรณีหนึ่งที่ยืนยันถึงวาทกรรมความสามัคคีที่ได้ผลของธรรมกายในการสร้างความเชื่อว่า การวิพากษ์วิจารณ์จะนำไปสู่การทำลายศาสนา ผู้เขียนเล่าให้พระท่านหนึ่งฟังถึงการจะนำเสนองาน ณ มหาวิทยาลัยแห่งหนึ่งเรื่อง การทำศาสนาให้เป็นสินค้า “กรณีพระวัดป่าของไทย” สิ่งที่ท่านตอบกลับมาก็คือ “คุณมีความสุขมากกับการได้ทำลายศาสนาหรือ? ใครจะเป็นอย่างไรก็ให้เป็นเรื่องของเขา แต่เมื่อเราไปหยิบมาวิจารณ์ จะทำให้กลายเป็นประเด็นใหญ่ สุดท้ายเมื่อคนมารับทราบเข้า อาจทำให้เขาเสื่อมศรัทธาต่อพุทธศาสนาที่เขาเคยเชื่อ” เมื่อฟังแล้วผู้เขียนก็พยายามชี้แจงให้เห็นว่าการวิพากษ์ในทางวิชาการต่างจากการด่าเพื่อทำลายอย่างไร ซึ่งก็ดูไม่เป็นที่ประทับใจของพระธรรมกายรูปนั้น พระรูปเดียวกันนี้ มักเอาโพสต์เกี่ยวกับศาสนาอิสลามที่วางแผนจะทำลายศาสนาพุทธ เรียกร้องกฎหมาย และฆ่าคนในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ให้ผู้เขียนดูเสมอ ที่น่าแปลกใจคือ แม้ประเด็นที่นายกรัฐมนตรีนั่งคุกเข่าเพื่อรับดูอาชญากรรม จุฬาราชมนตรี ก็ถูกท่านรูปนี้ (รวมทั้งชาวพุทธในโลกออนไลน์) วิจารณ์ว่าหันไปจงรักภักดีต่อศาสนาอิสลามเสียแล้ว ชาวพุทธก็จะมีที่พึ่งอีก⁵

นอกจากการโจมตีรูปแบบการทำงานของรัฐบาลทหารโดยเฉพาะอย่างยิ่งนโยบายปฏิรูปพุทธศาสนาซึ่งในทัศนะของพระสงฆ์เป็นสิ่งที่น่าสะพรึงกลัวและต้องตระหนักเพื่อหาทางรับมือ (สังเกตการณ์จากแสดงความเห็นผ่านเฟซบุ๊กของพระสงฆ์ และ สัมภาษณ์พระสงฆ์ในอำเภอท่าศาลา) ความน่าหวาดกลัวของอิสลามได้ถูกนำเสนออย่างมากในกลุ่มไลน์ส่วนตัวของพระสงฆ์ธรรมกาย (ผู้เขียนมิได้เป็นสมาชิกด้วย หากแต่รับทราบจากการนำเสนอของพระหลายท่าน) แม้การประชุมที่พุทธมณฑลเมื่อเดือนกุมภาพันธ์ที่ผ่านมา ประเด็นเรื่องศาสนาพุทธถูกรัฐบาลและศาสนาอิสลามเบียดเบียนจนต้องนำไปสู่การเรียกร้องให้บรรจุพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติได้รับการสนับสนุนหลักจากวัดพระธรรมกาย แต่ทั้งนี้ กระบวนการกลับเป็นไปด้วยความเย้ยหยัน คือดำเนินไปในนามของพระสงฆ์ทั้งแผ่นดิน ผู้เขียนมิได้ยืนยันว่าพระสงฆ์กลุ่มอื่นมิได้เห็นด้วยและมีได้เข้าร่วมกับการชุมนุมในครั้งนี้ เพราะแน่นอนว่า กระแสการกดไลค์ที่รวมกันจำนวนนับล้านของเฟซบุ๊กเพจทั้งสองข้างต้น สะท้อนได้ว่า วาทกรรมเรื่องศาสนาอิสลามทำลายศาสนาพุทธผ่านมือของรัฐบาลและชาวพุทธควรต้องหันมาสามัคคีกันโดยไม่แบ่งฝ่าย

⁴ โพสต์ที่นำเสนอมีดังนี้ วันที่ 20 มีนาคม เหตุผลที่วัดพระธรรมกายประสบความสำเร็จในการเผยแพร่ วันที่ 15 มีนาคม หยดใช้ปากเป็นหอก โจมตีกันด้วยเรื่องคำสอน วันที่ 12 มีนาคม หลวงพ่อธัมมชโย หลวงพ่อคือผู้สร้างวัดและเลี้ยงวัด วันที่ 14 มกราคม อย่าเอาวิธีทำลายล้างทางการเมืองมาทำลายคณะสงฆ์ (สมเด็จพระมหาธีรราชเจ้ามงคลจารย์ (ช่วง วรบุญโญ) ที่มา <https://www.facebook.com/BuddhaSamakkee/?fref=ts> เข้าถึงวันที่ 30 เมษายน 2559 เหตุผลอีกประการหนึ่งที่ยืนยันว่าเพจนี้ดูแคล่โดยธรรมกายคือ เว็บไซต์ปรากฏด้านซ้ายของเพจเพื่อติดตามข้อมูลอื่นๆคือ <http://gettoknowdhammakaya.blogspot.com/>

⁵ มีความเป็นไปได้มากกว่า การทำให้รัฐบาลและพรรคประชาธิปัตย์กลายเป็นของมุสลิมของคนเหล่านี้ อาจส่งผลถึงการที่พระสงฆ์หันไปให้ความหวังกับพรรคเพื่อไทยเพิ่มขึ้นด้วย นั่นหมายความว่า กลุ่มพระเสื้อแดงที่เพิ่มจำนวนขึ้น มิได้เกิดจากการตระหนักถึงความเท่าเทียมของสิทธิเสรีภาพ เพราะพระส่วนใหญ่มิได้เห็นด้วยกับความเท่าเทียมทางศาสนา (ผ่านรัฐโลกียวิสัย เป็นต้น) หากแต่เชื่อว่า พรรคเพื่อไทย (ซึ่งมีเจ้าคุณ ประสาน เป็นต้น) เข้าพบตัวแทนคนสำคัญเพื่อพูดคุยถึงประเด็นของพุทธศาสนา) จะเอื้อประโยชน์ต่อการออกกฎหมายและให้การสนับสนุนกิจการพุทธศาสนามากกว่าพรรคอื่นๆ มิเพียงพระสงฆ์ที่อาจจะว่าเป็นเสื้อแดงเท่านั้น พระปากระฆังเองซึ่งมีความสัมพันธ์อย่างเหนียวแน่นกับราชสำนักก็มีการทำงานของรัฐบาลว่าเป็นภัยต่อพุทธศาสนา เช่น การสั่งระงับการกระจายเสียงวิทยุชุมชนชั่วคราว ซึ่งรวมถึงสถานีธรรมะของพระป่าด้วย เหตุการณ์นี้นำไปสู่การออกแถลงการณ์ของพระป่าในการไม่ไว้วางใจรัฐบาล (สำนักข่าวเพื่อการตื่นรู้, 2559)

ผู้เขียนใช้คำว่า Islamophobia ซึ่งเป็นคำศัพท์ที่ใช้กันในวันตกหลังจากโศกนาฏกรรมมัสยิดมิดเดิลทาวน์ เซ็นเตอร์ ขณะที่คำว่า Dhammajayophobia เป็นคำที่เลียนแบบคำแรก โดยเอาชื่อฉายาของเจ้าอาวาสวัดพระธรรมกายมาสนธิกับคำที่แปลว่าเกลียดกลัว อย่างไรก็ตาม คำศัพท์นี้มิได้ใช้ในทางของถูกต้องแต่ประการใด เสมือนกับการใช้คำว่า ทักษิณโศโศโศ ซึ่งใช้ในหมู่คนเสื้อแดงเองเพื่อเรียกความรู้สึกของคนเสื้อเหลืองที่มีต่อ ทักษิณ ชินวัตร เป็นต้น

กลับได้ผล ข้อยืนยันประการสำคัญคือ เครื่องเสียง เต็นท์ น้ำดื่มและภัตตาหารที่ใช้ในการชุมนุมได้รับการสนับสนุนหลักจากวัดพระธรรมกาย พระสงฆ์ต่างจังหวัดตามศูนย์สาขาต่างๆ ถูกขอร้องให้ขึ้นไปชุมนุมโดยทางวัดมีจิรสีพระราชนานให้เปลี่ยน (ซึ่งปกติพระสงฆ์วัดพระธรรมกายจะห้ามจิรสีส้ม) เพื่อจะได้ไม่ถูกสังเกตว่ามาจากวัดพระธรรมกาย⁶

เมื่อเหตุการณ์ดังกล่าวผ่านพ้นไป ปัจจุบัน (เมษายน 2559) กระแสต่อต้านธรรมกายลดลงไปอย่างเห็นได้ชัด วิทยานิพนธ์ของ พระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี เองซึ่งอดีตได้ถูกนำมาตีแผ่เพื่อวิจารณ์ธรรมกายได้หดหายไป พระสงฆ์จากมหาวิทยาลัยทั้งสองคือ มหามกุฏราชวิทยาลัยและมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย (ซึ่งเคยยกย่องและจัดพิมพ์วิทยานิพนธ์ของพระมหาวุฒิชัย) ได้รวมพลังกัน (แม้กับธรรมกาย) เพื่อพิทักษ์พุทธศาสนาที่ตนเชื่อว่ากำลังจะถูกทำลาย จึงกล่าวได้ว่า กระแสปฏิรูปของรัฐบาลที่เกิดขึ้นได้ทำให้ภาพลักษณ์ในแง่ลบของธรรมกายลดลงในทางตรงกันข้าม วาทกรรมเรื่องความสามัคคีและการยอมรับในจุดเด่นจุดด้อยของแต่ละสำนักได้กลายเป็นจุดสนใจและได้รับการยอมรับมากยิ่งขึ้น

หากอภิปรายปรากฏการณ์ผ่านกระบวนการสร้างความทรงจำด้วยองค์ประกอบ 3 ประการของ คานส์ไตน์เนอร์ (Wulf Kansteiner) ธรรมกายคือผู้สร้างความทรงจำ (Memory makers) โดยมีผู้ติดตามเพจทั้งที่เป็นสาวกและผู้มีใช้สาวกเป็นผู้บริโภคหรือผู้ใช้ความทรงจำ (Memory consumers/users) และ มีเพจตลอดจนสื่อออนไลน์ต่างๆ เป็นวัตถุเป็นที่สถิตของความทรงจำ (Visual objects) ซึ่งสามารถแบ่งปันกันได้ในวงกว้างมากยิ่งขึ้น แน่นอนว่า ความทรงจำแบบรวมหมู่ ได้มาจากการต่อรองหรือแย่งพื้นที่กัน (Negotiated) กับความทรงจำหรือข้อมูลอื่นๆ ดังนั้นสิ่งที่ถูกเลือกมาจึงเป็นสิ่งที่ตอบสนองผลประโยชน์ของปัจจุบัน (Wulf Kansteiner, 2002, p. 165) บริบทของสังคมที่พระสงฆ์มองว่าตนถูกบีบคั้นเบียดเบียนจากรัฐและศาสนาอื่น เป็นปัจจัยหนึ่งที่ปลุกกระแสคลั่งศาสนาและทำให้ท่านต้องเลือกรับเอาข้อมูลหรือความทรงจำที่จะส่งผลต่อการต่อสู้และรักษาสถานะรวมถึงผลประโยชน์เดิมของตนไว้ ทั้งนี้ นิธิ เอียวศรีวงศ์ สุรพศ ทวีศักดิ์ และวิจักขณ์ พานิช อาจมองได้ว่าเป็นผู้ผลิตความทรงจำใหม่ให้กับสังคมไทยในหมู่ของชาวพุทธผู้ซึ่งมิได้ศรัทธาธรรมกาย ให้หันมาเปิดใจและพร้อมจะจับตาดูการแสดงของธรรมกายมากกว่าจะลุกขึ้นต่อต้านเพื่อรักษาศาสนาที่บริสุทธิ์ของตน

อาจตั้งคำถามได้ว่า ในเมื่อธรรมกายได้รับประโยชน์โดยตรงจากแนวคิดโลกียวิสัย ในเมื่อธรรมกายจึงต่อสู้เพื่อให้ได้มาซึ่งการบรรจุเอาพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติ? ประเด็นนี้สันนิษฐานได้ว่า

1) ธรรมกายอาจเห็นด้วยกับรัฐโลกียวิสัย เพราะเชื่อว่าหากรัฐบาลเลิกให้การสนับสนุนศาสนา ตนก็ยังดำรงอยู่ได้ด้วยสานุศิษย์นับล้าน แต่ที่ต้องหันมาให้การสนับสนุนการบรรจุพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติ เพราะต้องเกาะกระแสที่กำลังดำเนินอยู่ในฐานะพระสงฆ์ไทย

2) อาจเป็นไปได้เช่นกันว่า แท้จริงธรรมกายไม่ได้ส่งเสริมแนวคิดรัฐโลกียวิสัยแต่อย่างใด หากแต่ได้รับประโยชน์โดยที่ตนไม่ได้คาดหวังเท่านั้น เพราะวัดพระธรรมกายมิได้ออกแบบคำสอนเพื่อดึงใจนักวิชาการหรือปัญญาชนอยู่แล้ว หากแต่เป็นพุทธศาสนาในรูปแบบที่กินได้ คือ มีพิธีกรรมที่น่าประทับใจและสอนคุณธรรมพื้นฐานที่จะส่งผลต่อกิริยามารยาทและการดำเนินชีวิตของศาสนิกที่ลดระดับความตึงเครียดลงด้วยเครื่องบันเทิงธรรมหลายประเภท เช่น การ์ตูน ขาว และสารคดีธรรมะ ซึ่งมีเนื้อหาง่ายๆ แต่น่าติดตาม กล่าวได้ว่า ธรรมกายมุ่ง

⁶ ข้อมูลเหล่านี้ถูกเล่าอย่างเปิดเผยในการสัมภาษณ์ ด้วยว่า ตัวผู้เล่าเองมิได้มองว่าตนถูกบังคับจากวัดพระธรรมกาย หากแต่ตนมีความสมัครใจที่จะร่วมชุมนุมแสดงพลังปกป้องพุทธศาสนา (สัมภาษณ์ มีนาคม 2559)

เผยแผ่ศาสนาเพื่อคนส่วนใหญ่ของโลก⁷ (พระวิรัชชัย, สัมภาษณ์, 2558) พระสงฆ์วัดพระธรรมกาย (รวมทั้งพระสงฆ์ไทยส่วนใหญ่จากมหาวิทยาลัยสงฆ์ทั้งสองแห่ง) ได้ถูกปลูกฝังให้เชื่อเรื่องรัฐมีหน้าที่คุ้มครองและเผยแผ่ศาสนา อันสืบจากสมัยพระเจ้าอโศกมหาราชเป็นต้นมา ตัวอย่างสำคัญที่วัดพระธรรมกายใช้รัฐเป็นช่องทางในการเผยแผ่ศาสนา คือ การจับมือกับสำนักงานคณะกรรมการการศึกษาขั้นพื้นฐานและขอให้ครูทุกโรงเรียนเข้าร่วมอบรมในโครงการ “ครูดีศรีตำบล” และ “โรงเรียนดีศรีตำบล” นับตั้งแต่ปี พ.ศ.2553 (สำนักงานคณะกรรมการการศึกษาขั้นพื้นฐาน, 2555) ซึ่งแน่นอนว่า หากรัฐบาลไม่ให้การสนับสนุน (ในรูปแบบของรัฐโลกียวิสัย) โครงการใหญ่เช่นนี้จะเกิดขึ้นได้ยาก ดังนั้น การเกาะอยู่กับรัฐจึงเป็นสิ่งที่ธรรมกายและพระสงฆ์ส่วนใหญ่คุ้นชินจนมั่นใจว่าตนสามารถเผยแผ่ศาสนาได้ง่ายขึ้น จึงไม่แปลกหากจะพบว่า ธรรมกายเองก็สนับสนุนให้ศาสนาพุทธเป็นศาสนาประจำชาติซึ่งจะเอื้อต่อการทำงานเผยแผ่ของตนยิ่งขึ้นเพราะได้รับการรับรองและสนับสนุนโดยรัฐ กล่าวสั้นๆ คือ แนวคิดการเผยแผ่ของวัดพระธรรมกายเองยังคงฝังแน่นอยู่กับการสนับสนุนของรัฐ หากแต่ว่า ธรรมกายยังได้รับประโยชน์จากการที่คนกลุ่มหนึ่งอันได้แก่นักวิชาการและนักศึกษาผู้หันไปให้ความรู้เรื่องเสรีภาพในการตีความคำสอนกับประชาชนเป็นเหตุให้แรงต่อต้านวัดพระธรรมกายเองลดลงไปด้วย ในทางทฤษฎี ความทรงจำของบุคคลผู้มีได้ศรัทธาต่อธรรมกายได้ถูกทำให้เปลี่ยนแปลงไปด้วยปัจจัยหลัก 2 ประการคือ การเติบโตขึ้นของกลุ่มปัญญาชนผู้ซึ่งสนับสนุนแนวคิดรัฐโลกียวิสัย และการต้องรวมตัวกันของชาวพุทธผู้ซึ่งเห็นว่ารัฐบาลและศาสนาอิสลามมีความน่ากลัวกว่าธรรมกาย

สรุป

แนวคิดเรื่องรัฐโลกียวิสัยที่แพร่ขยายในสังคมไทยช่วงหนึ่งทศวรรษที่ผ่านมา ส่งผลให้คนไทยจำนวนหนึ่งเห็นความสำคัญของรัฐสมัยใหม่ที่ไม่ตกเป็นเครื่องมือและไม่ได้เปรียบจากการให้การสนับสนุนศาสนาใดศาสนาหนึ่งเหนือศาสนาอื่นๆ เมื่อเป็นเช่นนี้ เจ้าสำนักต่างๆ จึงถูกมองว่ามีเสรีภาพในการตีความคำสอนเพื่อตอบสนองความต้องการของศาสนิกได้ตรงเท่าที่การตีความนั้นไม่นำไปสู่การทำร้ายผู้อื่น เพราะแนวคิดรัฐโลกียวิสัยเชื่อว่าผู้คนสามารถเลือกที่จะลองผิดลองถูกตามข้อเสนอของสำนักนั้นๆ ได้ อย่างน้อยย่อมดีกว่าการปล่อยให้รัฐสนับสนุนคุ้มครองหรือออก พ.ร.บ. จำกัดการตีความคำสอนให้เป็นนัยเดียว แม้แนวคิดนี้จะขัดกับความต้องการของศาสนิกธรรมกายที่อยากให้รัฐเข้ามาสนับสนุนพุทธศาสนามากกว่าศาสนาอื่นๆ แต่ธรรมกายก็ได้รับประโยชน์โดยตรงจากแนวคิดนี้ กล่าวคือ ชาวพุทธที่แต่เดิมเคยมองว่าธรรมกายมีความน่ากลัว (Dhammajayophobia) แต่เมื่อเกิดเหตุการณ์ปฏิรูปพุทธศาสนาของกรรมการปฏิรูปแนวทางและมาตรการปกป้องพิทักษ์กิจการพระพุทธศาสนา สภาพปฏิรูปแห่งชาติ (สปช.) ซึ่งมีการเสนอให้ตรวจสอบบัญชีวัด บัญชีพระสงฆ์ ปัญหาพฤติกรรมที่ย่อหย่อนของพระสงฆ์ ตลอดจนการตีความศาสนาให้ผิดเพี้ยน เป็นต้น ทำให้พระสงฆ์ตื่นตัวและมองว่ารัฐบาลทหารเองกลับเป็นภัยน่าสะพรึงกลัว พระสงฆ์และชาวพุทธได้ย้ายความสนใจจากวัดพระธรรมกายที่ตนเคยมองว่า “มีคำสอนผิดเพี้ยน” ไปยังรัฐบาลผู้ซึ่งจะทำลายพุทธศาสนาลงด้วยการไม่ให้การสนับสนุนและตรวจสอบที่เข้มข้นกว่าศาสนาอื่นๆ ที่ยิ่งกว่านั้น ชาวพุทธหลายกลุ่มกลับเชื่อมโยงว่ารัฐบาลทหารรวมทั้งพรรคประชาธิปัตย์ทำงานรับใช้ศาสนา

⁷ การนำเสนอธรรมะให้ง่าย และ/หรือ เลือกนำเสนอธรรมะเฉพาะในระดับพื้นฐาน เช่น เริ่มต้นจากการทำบุญให้ทาน เป็นแนวคิดที่ว่า ระดับของการขัดเกลามนุษย์ควรเริ่มจากทานตามแนวหลักบุญกิริยาวัตถุ 3 ส่วนการนำเสนอประเด็นยากที่เปิดโอกาสแก่การโต้เถียง จะนำมาซึ่งความขุ่นหมองใจ การต้องใช้เวลาในการค้นคว้าที่มากกว่าปกติทำให้ลดทอนเวลาในการทำบุญหรือทำงานอย่างอื่นลง นอกจากนี้ การใช้คำว่า “วิชาธรรมกาย” แทนคำว่า “ศาสนาพุทธ” เมื่อต้องเผยแผ่แก่ชาวต่างชาติ นอกจากจะเกิดจากเหตุผลที่ต้องการเคารพในตัวเองของพุทธศาสนิกชนแล้ว การใช้คำนี้ ยังสร้างความรู้สึกให้คนต่างศาสนาได้มีโอกาสปฏิบัติได้ง่ายขึ้น เพราะจะไม่มองว่าแนวการปฏิบัตินี้เป็นศาสนา (Religion) แต่เป็นวิชาศาสตร์หนึ่ง (Science) ซึ่งใครก็สามารถทดลองและเข้าถึงได้ (พระสุนันท์, สัมภาษณ์, 2558)

อิสลาม ซึ่งกำลังดำเนินนโยบายยึดประเทศไทยทั้งในมิติของการออกกฎหมายและการใช้อาวุธ เป็นเหตุให้ความเกลียดกลัวรัฐบาลและอิสลาม (Islamophobia) เติบโตขึ้นและดึงความสนใจไปจากวัดพระธรรมกายได้ไม่น้อย

บรรณานุกรม

- กฤษฎา ศุภวรรธนะกุล TCIJ. (2558). สัมภาษณ์ สุรพศ ทวีศักดิ์: รัฐ (ไทย) ที่ไม่มีศาสนา. เข้าถึงวันที่ 15 เมษายน 2559 <http://tcijthai.com/tcijthainews/view.php?ids=5393>
- นิตยา แก้วใส. 2542. การศึกษาบทบาทของวัดพระธรรมกายในการใช้เทคโนโลยีสารสนเทศเผยแผ่พุทธศาสนาทั่วโลก. สำนักงานคณะกรรมการพัฒนาการเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ
- นิธิ เอียวศรีวงศ์ : อุปถัมภ์คุ้มครองพระพุทธศาสนา อะไรและอย่างไร (หนังสือพิมพ์มติชนรายวัน ฉบับประจำวัน ที่ 30 เมษายน 2555 มติชนออนไลน์ เข้าถึงวันที่ 30 เมษายน 2559 http://www.matichon.co.th/news_detail.php?newsid=1435404590
- พระธรรมปิฎก ป.อ.ปยุตโต. 2543. *กรณีธรรมกาย* (ฉบับเพิ่มเติม-จัดลำดับใหม่). กรุงเทพฯ: บริษัทธรรมสาร จำกัด
- พระมหาสุวิทย์ วิเศษโก, เรียบเรียง. 2551. คำสอนของยาย 2. ปทุมธานี: วัดพระธรรมกาย.
- พระมหาอุทัย วชิรเมธี. 2546. บทบาทในการรักษาพระธรรมวินัยของพระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต): ศึกษาเฉพาะกรณีธรรมกาย. วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาพระพุทธศาสนา มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
- รชยา นันท์ (สัมภาษณ์). (2558). 'ไพบูลย์ นิติตะวัน' กระเทาะ..วงการ'ผ้าเหลือง' ใน..ด้านปฏิรูปฯ ฉบับ สปช. วันที่ 27 มิถุนายน พ.ศ. 2558 โพสต์ทูเดย์.
- วรัญญู ชายเกต. 2544. องค์การสงฆ์กับปัญหาความขัดแย้งในพุทธศาสนา: ศึกษาเฉพาะกรณีธรรมกาย วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตร (รัฐศาสตร) มหาวิทยาลัยรามคำแหง.
- มติชนออนไลน์. 2558. วิจักขณ์ พานิช มองศาสนาในโลกสมัยใหม่ ผ่านแนวคิดแยกรัฐจากศาสนา. เข้าถึงวันที่ 18 มิถุนายน 2559 http://www.matichon.co.th/news_detail.php?newsid=1425016967
- สำนักข่าวเพื่อการตื่นรู้ (Mindfulnews). 2559. คณะสงฆ์กรมฐานมีมติไม่ไว้วางใจ ต่อ พลเอกประยุทธ์ จันทร์โอชา ในการปฏิบัติต่อสถาบันพระพุทธศาสนา. เข้าถึงวันที่ 22 มิถุนายน 2559 http://www.mindfulnews.net/2016/04/blog-post_77.html?m=1
- สำนักงานคณะกรรมการการศึกษาขั้นพื้นฐาน. 2555. การประชุมสัมมนาเชิงปฏิบัติธรรม ครูแกนนำโรงเรียนดี ศรีตำบล (โรงเรียนดีประจำตำบล). เข้าถึงวันที่ 22 มิถุนายน 2559 <http://www.obec.go.th/documents/26121>
- อินทชัย พาณิชกุล. 2558. ภาษีพระ ระเบิดลูกใหม่ในวงการสงฆ์ โพสต์ทูเดย์ 28 พฤษภาคม 2558 เข้าถึงวันที่ 30 เมษายน 2559 <http://www.posttoday.com/analysis/report/367499>
- Barbara A. Misztal. 2013. *Theories of social remembering*. England: Open University Press
- Bjorn Mastiaux. 2012. *Secularization: A Look at Individual Level Theories of Religious Change*. Retrieved on May 25, 2016 from website <http://www.religiousstudiesproject.com/2012/04/18/bjorn-mastiaux-secularization-%E2%80%93-a-look-at-individual-level-theories-of-religious-change/>
- Edwin Zehner. 1990. Reform Symbolism of a Thai Middle-Class Sect: The Growth and Appear of The Dhammakaya Movement *Journal of Southeast Asian Studies*, NUS, 11(2) 402-426.

- Laohavanich, M. M. 2012. Esoteric Teaching of Wat Phra Dhammakaya. *Journal of Buddhist Ethics*, 19, 483-513.
- Mackenzie, R. 2007. *New Buddhist Movements in Thailand: Toward an Understanding of Wat Phra Dhammakaya and Santi Asoke (Vol. 7)*. Oxford/New York: Routledge.
- Olick, J. K., & Robbins, J. 1998. Social Memory Studies: From "Collective Memory" to the Historical Sociology of Mnemonic Practices. *Annual Review of sociology*, 105-140.
- Rory, M. 2007. *New Buddhist Movements in Thailand: Towards an Understanding of Wat Phra Dhammakaya and Santi Asoke*. New York, Routledge.
- Scott, M. R. 2009. *Nirvana for Sale?: Buddhism, Wealth, and the Dhammakaya Temple in Contemporary Thailand*. New York, State University of New York Press.
- Swearer, K. Donald. 2010. *The Buddhist world of Southeast Asia*. USA. State University of New York Press
- Taylor, J. 2008. *Buddhism and Postmodern Imaginings in Thailand: The Religiosity of Urban Space*. Surrey: Ashgate.
- Wattanasuwan, K., & Elliott, R. 1999. The Buddhist Self and Symbolic Consumption: The Consumption Experience of the Teenage Dhammakaya Buddhists in Thailand. *Advances in consumer research*, 26(1). 150-155.
- Wolf, Eric. 1991. *Religious Regimes and State-formation: Perspectives From European Ethnology*. State University of New York Press.
- Wulf Kansteiner. 2002. *Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Studies*. Wesleyan University.

D2-P4-R3-01

ความทรงจำและการลืม ต่อการเปลี่ยนแปลงภูมิประเทศ ในบริบท “ความไม่สงบ” ชายแดนภาคใต้

ชลิตา บัณฑวงศ์

ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์

บทนำ

การเปลี่ยนแปลงของภูมิประเทศชายแดนใต้ โดยเฉพาะที่เกี่ยวข้องกับความเสื่อมโทรมของระบบนิเวศ มีความสัมพันธ์อย่างน่าสนใจต่อสภาพความรุนแรงและ “ความไม่สงบ” ในพื้นที่ อย่างไรก็ตาม ความสัมพันธ์นี้ไม่ได้เกิดขึ้นอย่างตรงไปตรงมาอย่างที่งานศึกษาหลายชิ้นของเอ็นจีโอและนักวิชาการมักชี้ในทำนองที่ว่า “เนื่องจากแนวทางการพัฒนาชายแดนภาคใต้ของรัฐไทยเป็นแนวทางการพัฒนาที่ไม่ยั่งยืน ซึ่งได้ส่งผลเสียต่อระบบนิเวศและฐานทรัพยากร จึงทำให้การทำมาหากินของผู้คนผิดเคื่อง จนบางส่วนต้องเข้าร่วมกับขบวนการความไม่สงบ” (ดู ศรีศักร วัลลิโภดม 2550; ประเวศ วะสี 2550; ศูนย์ศึกษาและพัฒนาสันติวิธี มหาวิทยาลัยมหิดล 2552) ตามแนวคิดเช่นนี้ การพัฒนาที่ไม่ยั่งยืนเป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้ความมั่นคงของรัฐในพื้นที่ชายแดนใต้ถูกบั่นทอนมากยิ่งขึ้น บทความชิ้นนี้ต้องการเสนอมุมมองที่แตกต่างออกไป โดยได้เสนอว่า การเปลี่ยนแปลงของภูมิประเทศและความเสื่อมโทรมของระบบนิเวศและทรัพยากรธรรมชาติ ซึ่งมีที่มาจากแนวทางการพัฒนาของรัฐนั้น กลับยังสร้างความเข้มแข็งและความชอบธรรมให้กับรัฐไทยมากยิ่งขึ้นในการสถาปนาอำนาจเหนือดินแดนแห่งความขัดแย้งนี้ ทั้งนี้ ความทรงจำและการลืมที่มีต่อการเปลี่ยนแปลงภูมิประเทศของฝ่ายต่างๆ อันประกอบไปด้วย รัฐไทย ภาคประชาสังคม และชาวบ้านในพื้นที่ศึกษา (กาบังไอย์ฮัต) ที่มีผลต่อปฏิบัติการและการตัดสินใจของแต่ละฝ่ายเอง และมีผลต่อการรับรู้ของสังคม ได้มีส่วนอย่างสำคัญต่อการเสริมสร้างสถานะของรัฐไทย อันส่งผลทำให้การสร้างชีวิตที่ดีของชาวบ้านและการแก้ปัญหาชายแดนภาคใต้เป็นไปได้ยากมากขึ้น

บทความนี้ประกอบด้วย 4 ส่วน ส่วนแรกว่าด้วยภาพรวมลักษณะและการเปลี่ยนแปลงภูมิประเทศตอนกลางของกลุ่มน้ำสายบุรี อันเป็นภูมิประเทศที่กาบังไอย์ฮัตตั้งอยู่ ส่วนที่สองว่าด้วยการจัดการภูมิประเทศผ่านโครงการพัฒนาต่างๆ ของรัฐในฐานะที่เป็นกระบวนการสถาปนาอำนาจรัฐไทยเหนือพื้นที่ชายแดนภาคใต้ที่เป็นดินแดนแห่งความไม่สงบ ส่วนที่สามเป็นชุดคำอธิบายจากภาคประชาสังคมที่มองการเปลี่ยนแปลงของภูมิประเทศในฐานะที่เป็นความเสื่อมโทรมของระบบนิเวศ ส่วนที่สี่ว่าด้วยการเปลี่ยนแปลงของภูมิประเทศจากมุมมองและวิถีชีวิตของชาวบ้าน สุดท้ายเป็นส่วนที่อภิปรายถึงความทรงจำและการลืมว่าด้วยการเปลี่ยนแปลงภูมิประเทศของฝ่ายรัฐไทย ภาคประชาสังคม และชาวบ้าน เพื่อที่จะชี้ให้เห็นว่าความทรงจำและการลืมเหล่านี้มีส่วนทำให้ปัญหาชายแดนภาคใต้ซึ่งมีสาเหตุหลักมาจากกรอบคิดเรื่องความมั่นคงของรัฐและอุดมการณ์รัฐชาติไทยยังคงดำรงอยู่ต่อไปอย่างไร

ภูมิประเทศตอนกลางของกลุ่มน้ำสายบุรีและการเปลี่ยนแปลง

บนถนนสายมายอ-รามันมีสี่แยกหลักที่ด้านหนึ่งเป็นเส้นทางไปยัง อ.รามัน ส่วนอีกด้านหนึ่งเป็นเส้นทางไปยังตัวเมือง จ.ยะลา ที่แยกนั้นมีถนนคอนกรีตเล็ก ๆ ทอดยาวราว 2-3 กิโลเมตรผ่านกาบังไอย์ฮัตที่มีบ้านเรือนตั้งเรียงรายอยู่สองข้างทาง เมื่อพ้นจากแหล่งบ้านเรือนมาก็จะเริ่มพบทุ่ง (ภาษาถิ่นเรียกว่า “บาโง”) กว้างใหญ่สุดตา กินขอบเขตพื้นที่หลายหมู่บ้านและตำบล ในทุ่งมีฝูงควาย วัว และแกะกระจัดกระจายอยู่ ทุ่งกว้างนี้เป็นส่วนหนึ่งของแอ่งกระทะ พื้นที่บางส่วนของทุ่งถูกใช้ประโยชน์เป็นนาสำหรับปลูกข้าวนาปรัง ขณะที่อีกด้านถูกใช้เป็นที่ปลูกแตงโม ทั้งข้าวนาปรังและแตงโมเป็นพืชอายุสั้นที่เหมาะสมกับสภาพพื้นที่ลุ่มต่ำที่มีน้ำท่วมขัง 3-4 เดือนต่อปี อย่างไรก็ตามพื้นที่ที่ลุ่มต่ำกว่าพื้นที่ทุ่งลงไปอีก ได้แก่ บึง (ภาษาถิ่นเรียกว่า “บาโระ”) ที่มีขนาดใหญ่คล้ายทะเลสาบ ปัจจุบันมีน้ำท่วมขังตลอดปี เป็นแหล่งทำประมงที่สำคัญของชาวบ้าน ถัดจากทุ่งและบึง ภูมิประเทศโดยรอบค่อยๆ ลาดชันขึ้นทีละน้อย จนกลายเป็นพื้นที่ที่น้ำท่วมไม่ถึงหรือหากท่วมก็ท่วมในช่วงเวลาสั้นๆ ไม่กี่วัน

เท่านั้น พื้นที่เหล่านี้ถูกใช้เป็นที่ตั้งบ้านเรือน สวนไม้ผลผสมผสาน และพื้นที่ทำนาปี ถัดขึ้นไปเป็นพื้นที่เนินเขาเตี้ยๆ ที่เต็มไปด้วยสวนยางพารา

ลักษณะภูมิประเทศที่กำลังไอย์ฮ์เตตั้งอยู่นี้เป็นตอนกลางของแม่น้ำสายบุรี หนึ่งในสามแม่น้ำสายหลักของชายแดนภาคใต้ แม่น้ำสายบุรีมีภูมิประเทศตอนบนเป็นป่าต้นน้ำและตอนล่างเป็นป่าชายเลนและปากแม่น้ำ ในแต่ละโซนของแม่น้ำมีความซับซ้อนของระบบนิเวศภายใน เอื้อต่อการประกอบอาชีพทางการเกษตรที่หลากหลาย หากกล่าวเฉพาะโซนตอนกลางซึ่งกำลังไอย์ฮ์เตตั้งอยู่ โซนนี้ประกอบด้วยภูมิประเทศย่อยหลายส่วน มีทั้งบึง/หนองน้ำ ทุ่งหญ้า ที่ราบ และเนินเขา ซึ่งแต่ละส่วนเหมาะแก่การใช้ประโยชน์ที่แตกต่างกันไป ตั้งแต่การทำประมง การเลี้ยงปศุสัตว์แบบปล่อย การปลูกพืชผักอายุสั้น การทำนา การทำสวนไม้ผล และการทำสวนยาง

สิ่งที่น่าสนใจก็คือว่า สภาพภูมิประเทศและการประกอบอาชีพที่หลากหลายบนฐานของระบบนิเวศดังที่กล่าวมาเป็นผลมาจากกระบวนการเปลี่ยนแปลงที่ยาวนานจากอดีต บึงขนาดใหญ่คล้ายทะเลสาบเนื้อที่นับร้อยไร่ในปัจจุบันที่มีน้ำลึกปกคลุมตลอดปีนั้นไม่ใช่สิ่งที่มีมาแต่เดิม เพราะเดิมพื้นที่นี้จะมีน้ำท่วมขัง แต่ก็ไม่ใช่น้ำลึกที่ปกคลุมตลอดทั้งปี ที่สำคัญมีป่าขนาดเล็กกระจายอยู่เป็นหย่อมๆ ป่าเหล่านี้แลดูคล้ายเกาะเล็กๆ เมื่อระดับน้ำลดลงในช่วงหน้าแล้ง ชาวบ้านเล่าว่าในบางบริเวณมีต้นไม้หนาทึบจนสามารถเป็นที่หลบซ่อนตัวของ “ครูเปาะสู” จากการตามจับกุมของทางการไทยในช่วงทศวรรษ 2520-2530 ขณะที่ทุ่งหญ้าสำหรับเลี้ยงสัตว์ ปลูกแดงโม และทำนาปี เดิมก็ไม่ได้อุดมสมบูรณ์ดังที่เห็นในปัจจุบัน แต่เต็มไปด้วยต้นหญ้าและไม้พุ่มเล็กๆ กระจุกกระจาย ขณะที่การใช้ประโยชน์หรือการทำมาหากินจากพื้นที่เหล่านี้แม้จะยังคงมีความหลากหลายสอดคล้องกับสภาพพื้นที่แต่ละส่วน แต่รายละเอียดและรูปแบบการใช้ก็แตกต่างไปจากอดีตมาก ไม่ว่าจะเป็นสวนยางที่เปลี่ยนจากการปลูกแบบดั้งเดิมมาเป็นแบบเชิงเดี่ยว การลดลงของสวนไม้ผลผสมผสาน (หรือที่เรียกว่า “สวนดู่ซง”) การหันมาลงทุนปลูกพืชเงินสดอายุสั้นชนิดใหม่ๆ เช่น แดงโม พักทอง การที่ต้องเปลี่ยนพันธุ์ข้าวสำหรับนาลุ่มให้เป็นพันธุ์ที่สามารถเก็บเกี่ยวได้เร็วขึ้น (ข้าวเบา) เนื่องจากเส้นทางไหลและฤดูกาลของน้ำเปลี่ยนไปจากเดิมมาก การเพิ่มขึ้นของสวนยางใหม่ๆ ในช่วงไม่เกิน 10 ปีที่ผ่านมาแม้ในพื้นที่น้ำท่วมขังที่ไม่เหมาะสมต่อการปลูก ขณะที่การเลี้ยงปศุสัตว์ในทุ่งแม้จะยังคงมีอยู่แต่ก็ลดจำนวนลงมาก เนื่องจากพื้นที่สำหรับปล่อยให้สัตว์หากินมีน้อยลงจากการแบ่งพื้นที่ส่วนหนึ่งมาเป็นแปลงปลูกแดงโมของชุมชน และจากการใช้พื้นที่สำหรับการก่อสร้างสำนักงานของหน่วยราชการใหม่ๆ ของอำเภอที่เพิ่งปรับระดับมาจากการเป็นกิ่งอำเภอ รวมทั้งจากการที่พื้นที่ทุ่งบางส่วนกลายเป็นสวนยางด้วย นอกจากนั้นทุกวันนี้ทุ่งหญ้าและบริเวณโดยรอบยังเต็มไปด้วยสระน้ำขนาดใหญ่ คูคลองส่งน้ำ และทางระบายน้ำที่อยู่กระจัดกระจาย รวมทั้งมีการขุดคันดินความยาวหลายกิโลเมตรเชื่อมต่อพื้นที่ระหว่างตำบลและอำเภอเพื่อป้องกันน้ำท่วม สิ่งเหล่านี้เป็นส่วนหนึ่งของโครงการพัฒนาต่างๆ ของหน่วยงานรัฐหลายแห่ง รวมทั้งการตัดถนนหลายสายในบริเวณนี้มีทั้งถนนลาดยางสายหลักและถนนสายรองๆ ที่ตัดผ่านที่นา ที่ทุ่ง และที่เนินเขา

การเปลี่ยนแปลงของภูมิประเทศและการใช้ประโยชน์จากพื้นที่ดังที่กล่าวมามีปัจจัยสองประการที่เกี่ยวข้อง ปัจจัยแรก คือ นโยบายและปฏิบัติการพัฒนาของรัฐ ที่อ้างว่าต้องการยกระดับคุณภาพชีวิตของประชาชนในชนบทชายแดนภาคใต้ ที่นำมาสู่การพยายามส่งเสริมประสิทธิภาพการผลิตผ่านทางการจัดการพัฒนาพื้นที่ภูมิประเทศที่ยังดูล้าหลังให้เหมาะสมแก่การเพาะปลูกแผนใหม่ อย่างไรก็ตาม ด้วยสาเหตุหลายๆ ประการกลับส่งผลทำให้การเปลี่ยนแปลงของสภาพภูมิประเทศเป็นไปอย่างไม่ยั่งยืนและส่งผลกระทบต่อระบบนิเวศ และทำให้ชาวบ้านต้องปรับตัวในการทำมาหากินให้สอดคล้องกับการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้น ปัจจัยอีกด้านหนึ่งก็คือ การ

ขยายตัวของระบบตลาด ซึ่งแม้ในด้านการขยายตัวของตลาดเป็นผลมาจากการส่งเสริมของรัฐ แต่ในอีกด้านหนึ่งความสัมพันธ์ระหว่างระบบตลาดกับชาวไอย์ฮีแต่ก็เติบโตและมีความแนบแน่นมากขึ้นเรื่อยๆ โดยที่พวกเขาเองก็ได้มีบทบาทอย่างสำคัญด้วย ทั้งนี้ ชาวกำแพงไอย์ฮีแต่บางรายได้ผันตัวมาเป็นคนกลางที่เชื่อมโยงชาวบ้านกับระบบตลาด ทำหน้าที่รับซื้อผลผลิตและเป็นตัวแทนจำหน่ายวัตถุดิบและเครื่องมือการเกษตรต่างๆ ในชุมชน ขณะที่การบริโภคของผู้คนก็ค่อยๆ เข้าสู่แบบแผนชีวิตสมัยใหม่มากขึ้น สิ่งเหล่านี้มีผลทำให้การลงทุนเพื่อการผลิตแบบแผนใหม่หรือแบบเข้มข้นมีบทบาทสำคัญในฐานะแหล่งรายได้ สอดคล้องกับความต้องการของรัฐที่มุ่งให้ชาวบ้านเข้าสู่ระบบตลาดอย่างเต็มตัว แม้ว่าการผลิตในระบบตลาดของชาวบ้านไอย์ฮีแต่จะลุ่มๆ ดอนๆ เพราะประสบปัญหาหลายด้านก็ตาม (Chalita Bundhuwong 2013)



ทุ่งไอย์ฮีแต่

การจัดการภูมิประเทศกับการสถาปนาอำนาจรัฐไทยเหนือดินแดนความขัดแย้ง

การเปลี่ยนแปลงของภูมิประเทศที่กำแพงไอย์ฮีแต่ตั้งอยู่ เป็นส่วนหนึ่งที่แยกไม่ออกจากนโยบายและปฏิบัติการเพื่อจัดการความไม่สงบชายแดนใต้ในภาพรวม เป็นที่ทราบกันดีว่านับตั้งแต่เริ่มสร้างรัฐสมัยใหม่ ประเทศไทยไม่เคยที่จะมีอำนาจเหนือพื้นที่ชายแดนภาคใต้ได้อย่างสมบูรณ์โดยปราศจากการต่อต้านท้าทาย กว่าครึ่งทศวรรษแล้วที่ประเทศไทยได้เปลี่ยนแนวทางในการจัดการกับชาวมลายูมุสลิมจากการกลืนกลายเชิงบังคับมาเป็นการพัฒนาเพื่อแก้ปัญหาความไม่สงบ (ดู Che Man 1990, Haemindra 1976, Pitsuwan 1988, Dulyakasem 1988, Yegar 2002) การพัฒนาดังกล่าวนี้อ้างอิงอยู่บนฐานคิดเรื่องความเป็นชาติ ความมั่นคงของชาติ และอุดมการณ์ชาติ มีงานศึกษาที่ชี้ว่าการพัฒนา คือ การพยายามสร้างความจงรักภักดีหรือซื้อใจคนมลายูมุสลิม (อาทิงงานของ ปิยะนาถ บุนนาค 2546) โดยเชื่อว่าความยากจนคือสาเหตุหลักของความไม่สงบและการต่อต้านรัฐไทย ดังนั้น หากได้มีการ

พัฒนาคุณภาพชีวิตผู้คนเพื่อลดความยากจนก็จะลดช่องว่างระหว่างรัฐไทยกับคนมลายูมุสลิมที่นี้ได้ อันหนึ่ง การพัฒนาซึ่งส่วนหนึ่งก็คือการจัดการกับพื้นที่ภูมิประเทศได้กลายเป็นแนวทางสำคัญของการสถาปนาอำนาจรัฐไทยเหนือดินแดนแห่งความไม่สงบนี้

ในงานของ Peter Vandergeest และ Nancy Lee Peluso (1995) ได้พิจารณาถึงกระบวนการที่รัฐไทยสมัยใหม่ได้ขยายและกระชับอำนาจภายในอาณาเขตของตนที่ห่างไกลและเสี่ยงต่อภัยความมั่นคงผ่านทางการควบคุมทรัพยากรธรรมชาติอย่างที่ดินและป่า และควบคุมประชาชนที่ใช้ทรัพยากรธรรมชาติเหล่านั้นว่าใครที่สามารถมีสิทธิใช้และจะต้องใช้อย่างไร กระบวนการดังกล่าวเกิดขึ้นผ่านระบบกรรมสิทธิ์หรือเอกสารสิทธิและการกำหนดนิยามพื้นที่ป่าและที่ดินออกเป็นเขตหรือประเภทต่างๆ เช่น พื้นที่ลุ่มน้ำ พื้นที่การเกษตร ป่าเพื่อการอนุรักษ์ ป่าเศรษฐกิจ โดยใช้ความรู้ทางวิทยาศาสตร์และเครื่องมือทางเทคนิค เช่น GPS ความรู้เรื่องชนิดของดิน ความลาดชัน พืชพรรณ พร้อมทั้งจัดสรรอำนาจให้หน่วยงานที่เกี่ยวข้องดำเนินการบังคับควบคุมโดยมีกฎหมายรองรับ Vandergeest และ Peluso ชี้ว่ากระบวนการเหล่านี้เป็นได้ทั้งการกีดกันและผนวกรวมประชาชนในขอบเขตภูมิศาสตร์นั้นๆ พร้อมทั้งชี้ว่ากระบวนการอ้างสิทธิของรัฐเหนือทรัพยากรเช่นนี้อาจถูกต่อต้านและคัดค้านได้จากชาวบ้าน เอ็นจีโอ และนักวิชาการ ทั้งนี้ พื้นที่ชายแดนภาคใต้ซึ่งเป็นพื้นที่ห่างไกลและเปราะบางต่อปัญหาความมั่นคง ก็เป็นเป้าหมายหลักของกระบวนการสถาปนาอำนาจรัฐเหนือดินแดนนี้เช่นกัน ไม่ว่าจะเป็นพื้นที่ที่มีทรัพยากรมูลค่าสูง เช่น พื้นที่ป่าเขา พื้นที่ชายฝั่งทะเล และพื้นที่ที่รัฐมองว่าไม่มีคุณค่า หรือเป็นเพียงที่รกร้างน้ำท่วมขังอย่างที่ราบลุ่มตอนกลางของแม่น้ำสายหลัก ซึ่งเรียกกันว่า “พรุ” อย่างไรก็ดี สิ่งหนึ่งที่ Vandergeest และ Peluso ไม่ได้กล่าวไว้ในบทความก็คือ การสถาปนาอำนาจเหนือดินแดนไม่สามารถที่จะเน้นเฉพาะการเข้าควบคุมทรัพยากรและผู้คนเท่านั้น แต่การสถาปนาอำนาจเหนือดินแดนจะมีความชอบธรรมได้ก็ต้องวางอยู่บนความทรงจำและเรื่องเล่าว่าด้วยความเมตตา การช่วยเหลือ เพื่อยกระดับคุณภาพชีวิตของผู้คนที่อยู่ห่างไกลด้วย ซึ่งการสร้าง ความทรงจำและเรื่องเล่าที่ว่านี้เห็นได้ชัดในกรณีพื้นที่ “พรุ”

เนื่องด้วยลักษณะเฉพาะของภูมิประเทศชายแดนภาคใต้มีราบลุ่มน้ำท่วมขังหรือ “พรุ” กระจัดกระจายและกินพื้นที่ที่กว้างขวางอย่างเด่นชัด รัฐไทยจึงให้ความสำคัญกับพรุค่อนข้างสูง ทั้งนี้ โครงการพระราชดำริมีบทบาทอย่างสำคัญในการริเริ่มและวางรากฐานการพัฒนาพรุที่นี้ โดยมีกรมชลประทานและกรมพัฒนาที่ดินเป็นหน่วยงานหลักสนองนโยบาย อันหนึ่ง การพัฒนาพรุวางอยู่บนแนวคิดที่ว่า พรุ คือ พื้นที่รกร้าง ไร้ประโยชน์ น้ำท่วมขัง เสื่อมโทรม ทั้งยังเป็นสาเหตุของน้ำท่วมในบริเวณใกล้เคียง” และ นำเสียดายหากจะปล่อยให้พรุอยู่ในสภาพแบบนี้ ดังนั้น หน่วยงานที่เกี่ยวข้องจึงพยายามหาวิธีการใช้ประโยชน์และเพิ่มมูลค่าทางเศรษฐกิจจากพรุ สิ่งสำคัญอันดับแรกที่ต้องดำเนินการก็คือ การจัดการน้ำเพื่อเปลี่ยนที่ดินพรุที่มีน้ำท่วมขังให้มาเป็นพื้นที่เพาะปลูกและเพื่อบรรเทาอุทกภัย ด้วยการขุดคลองระบายน้ำออกจากพรุและจัดทำประตูกั้นน้ำ รวมทั้งการทำการระบบส่งน้ำต่างๆ ทั้งนี้ โครงการพัฒนาพรุบาเจาะ ที่หน่วยงานที่เกี่ยวข้องประสบความสำเร็จในการเปลี่ยนพื้นที่น้ำขังมาเป็นพื้นที่ปลูกปาล์มน้ำมันยกร่องขนาดหลายหมื่นไร่ (สำนักงานคณะกรรมการพิเศษเพื่อประสานงานโครงการอันเนื่องมาจากพระราชดำริ ม.ป.ป.) ได้กลายมาเป็นต้นแบบของการพัฒนาพื้นที่ลุ่มน้ำขังและพรุในบริเวณอื่นๆ ในเขตชายแดนภาคใต้ในเวลาต่อมา

อย่างไรก็ดี การพัฒนาดังกล่าวก็ไม่ได้เป็นไปอย่างราบรื่น การเอาน้ำออกจากพรุก่อให้เกิดภาวะดินเปรี้ยวในบริเวณกว้างจนแทบไม่อาจเพาะปลูกใดๆ ได้ ตลอดจนเกือบสามทศวรรษที่ผ่านมาหน่วยงานที่เกี่ยวข้องได้พยายามอย่างหนักในการปรับปรุงดิน มีการระดมงบประมาณและบุคลากรในการทดลองศึกษาวิจัย และได้นำองค์

ความรู้จากการทดลองไปให้ชาวบ้านที่ได้รับการจัดสรรที่ดินในโครงการไปปฏิบัติในการปลูกพืชผักชนิดต่างๆ จนกระทั่งในที่สุดก็พบว่าปาล์มน้ำมันจะเป็นพืชชนิดเดียวที่พอจะเติบโตได้ในพื้นที่ที่ถูกแปรสภาพเช่นนี้ บนเงื่อนไขที่ว่าแปลงปลูกต้องได้รับการดูแลเป็นพิเศษในการใส่ปุ๋ยและปรับปรุงดิน ซึ่งหน่วยงานที่เกี่ยวข้องก็ได้ทำหน้าที่สนับสนุนช่วยเหลือด้านปัจจัยการผลิตแก่ชาวบ้านในโครงการมาจนถึงปัจจุบัน นอกจากนั้นการเอาน้ำออกจากพรุ ก็ยังก่อให้เกิดปฏิกิริยาจากซากพืชที่ทับถมใต้ดิน ทำให้เกิดไฟฟ้าจากใต้ดินอยู่บ่อยครั้ง สร้างความเสียหายให้แก่สวนและผลผลิตของชาวบ้านในพื้นที่ ไฟฟ้าจากใต้ดินนั้นดับยากและยังยากที่จะป้องกัน สิ่งที่เกี่ยวข้องทำได้ก็เพียงการระดมกำลังมาดับไฟไม่ให้ลุกลามไปมากเท่านั้น

น่าสนใจว่า ปัญหาและผลกระทบจากการพัฒนาพรุตามแนวทางเช่นนี้ไม่ได้ถูกพูดถึงหรือเป็นที่รับรู้ในสาธารณะมากเท่าๆ การรับรู้ที่ว่าการพัฒนาพรุเป็นโครงการของรัฐที่มุ่งสร้างความกินดีอยู่ดีแก่ชาวบ้านผู้มีชีวิตที่ลำบาก ยากลำบากและยากจน ซึ่งชาวบ้านเหล่านี้จำเป็นต้องได้รับการปกป้องคุ้มครองดูแลเอาใจใส่จากรัฐและสถาบันหลักของชาติ ดังนั้น แนวทางการจัดการพื้นที่ลุ่มน้ำขังหรือพรุและบริเวณข้างเคียงเช่นนี้จึงยังคงเป็นตัวแทนในที่อื่นๆ ในพื้นที่ชายแดนภาคใต้ และดำเนินการโดยหลากหลายหน่วยงาน รวมไปถึงโครงการขององค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น ส่วนภูมิภาค รวมทั้งหน่วยงานทหารในระยะหลัง

โครงการพัฒนาที่ส่งผลต่อการเปลี่ยนแปลงภูมิประเทศที่กำบังไอย์ฮ์แต่ก็เป็นไปในลักษณะเดียวกัน ที่หน่วยงานที่เกี่ยวข้องมองว่าที่ทุ่งและที่ลุ่มน้ำท่วมขังเป็นพื้นที่ไร้ประโยชน์ที่จะต้องถูกพัฒนาให้มีมูลค่าทางเศรษฐกิจ และมองว่าภาวะน้ำท่วมในฤดูน้ำหลากเป็นปัญหาที่ต้องหาทางป้องกันผ่านทางการควบคุมและจัดการน้ำ ทั้งๆ ที่สำหรับคนกำบังไอย์ฮ์แล้วนั้นน้ำท่วมเป็นส่วนหนึ่งของฤดูกาลตามธรรมชาติที่เกิดขึ้นเป็นปกติทุกปี ประกอบกับที่พื้นที่เหล่านี้ถูกกำหนดให้เป็นพื้นที่สาธารณะของรัฐตามกฎหมาย ไม่ใช่ที่ดินกรรมสิทธิ์ส่วนบุคคล ดังนั้น การดำเนินโครงการต่างๆ และการใช้ประโยชน์จากโดยหน่วยงานรัฐ จึงสามารถดำเนินการได้โดยไม่มีข้อจำกัดเรื่องพื้นที่ ทั้งนี้ การที่พื้นที่ทุ่งมีน้ำท่วมสูงปีละหลายเดือนได้กำหนดลักษณะการใช้ประโยชน์และระบบกรรมสิทธิ์ของชาวบ้าน สำหรับพวกเขาพื้นที่ทุ่งคือพื้นที่ส่วนรวมที่ทุกคนสามารถใช้ประโยชน์ในการเลี้ยงปศุสัตว์แบบปล่อยในช่วงที่น้ำไม่ท่วม แม้การใช้ประโยชน์ทุกวันนี้จะเปลี่ยนไป โดยมีการแบ่งพื้นที่ไว้ปลูกยางและพืชผักล้มลุกอื่นๆ ในทุ่ง แต่การจัดสรรเพื่อใช้ประโยชน์ชั่วคราวก็ยังวางอยู่บนฐานที่ว่าพื้นที่นี้คือพื้นที่ส่วนรวม และมีการจัดแบ่งการใช้ประโยชน์ให้เท่าๆ กันทุกครัวเรือน

นับตั้งแต่การสร้างสระเก็บน้ำอันแรกในทุ่งไอย์ฮ์แต่เมื่อปี พ.ศ. 2527 โดยสำนักงานเร่งรัดพัฒนาชนบท (รพช.) โครงการก่อสร้างต่างๆ ทั้งสระน้ำขนาดใหญ่และคลองส่งน้ำหรือระบายน้ำของหน่วยงานต่างๆ ก็ทยอยเกิดขึ้นอีกเป็นจำนวนมากในทุ่งและพื้นที่โดยรอบ ล่าสุดในยุครัฐบาลเผด็จการ คสช. มีโครงการขนาดใหญ่ของหน่วยงานทหารที่ขุดลอกคลองและขุดคันดินกันทางน้ำ อ้างว่าเพื่อป้องกันน้ำท่วมชุมชน คันดินนี้มีความยาวกินพื้นที่หลายตำบลอย่างที่ไม่เคยมีมาก่อน รวมทั้งมีการขุดสระน้ำขนาดใหญ่เพิ่มขึ้นหลายแห่ง อย่างไรก็ตาม ในความคิดเห็นของชาวบ้านโครงการเหล่านี้ที่มีมาแต่อดีตแทบไม่มีประโยชน์อะไร อ้างเก็บน้ำมาอยู่ไกลและลึกเกินกว่าที่จะดึงน้ำมาใช้ประโยชน์ได้ และยังทำให้วัชพืชรุกรานเสี่ยงต่อการตกน้ำตาย คลองส่งน้ำก็ไม่สามารถใช้งานได้จริง เพราะสร้างโดยไม่คำนึงถึงความลาดชันของพื้นที่ เช่นเดียวระบบท่อส่งน้ำพลังงานไฟฟ้าที่เพิ่งสร้างเสร็จเมื่อสามปีก่อน ที่ใช้การไม่ได้เลยเพราะระบบไม่สมบูรณ์และถูกทิ้งร้าง ส่วนคูและคันดินกั้นน้ำท่วมก็เป็นสิ่งที่ชาวบ้านไม่เข้าใจว่าจะทำไปเพื่ออะไรเพราะภาวะน้ำหลากเป็นฤดูกาลตามธรรมชาติ ความล้มเหลวของโครงการเหล่านี้ไม่ได้เกิดขึ้นในพื้นที่ทุ่งในเขตกำบังไอย์ฮ์แต่เท่านั้น แต่ยังเกิดในพื้นที่ติดกันเขตตำบลอื่นด้วย โครงการเหล่านี้เกิดขึ้น

เข้าไปเข้ามาตลอดช่วงเวลา 2-3 ทศวรรษที่ผ่านมาด้วยงบประมาณจำนวนมหาศาล จากมุมมองของคนพื้นที่งบประมาณเหล่านี้คือผลประโยชน์ที่ตกไปอยู่กับหน่วยงานเจ้าของโครงการ ผู้รับเหมา และผู้มีอิทธิพลหรือผู้นำในท้องถิ่น

การมองว่าพื้นที่ภูมิประเทศเช่นนี้เป็นพื้นที่ที่สร้างประโยชน์ ได้ทำให้โครงการก่อสร้างต่างๆ สามารถเกิดขึ้นได้โดยไม่ต้องคำนึงถึงผลกระทบของด้านระบบนิเวศและสิ่งแวดล้อม อาทิ มีการสร้างถนนหลายสายทั้งสายหลักและสายรองที่ขวางเส้นทางไหลของน้ำตามธรรมชาติและไม่มีการวางท่อระบายน้ำใต้พื้นถนนอย่างเพียงพอหรือในกรณีการก่อตั้งหน่วยทหารพัฒนาในพื้นที่ ที่ในเว็บไซต์ของหน่วยงานได้กล่าวถึงช่วงเริ่มก่อสร้างหน่วยฯ เอาไว้ว่า

ณ บ้านเลขที่ 66 (ตัวเลขสมมุติ) หน่วยพัฒนาการเคลื่อนที่ 66 บ้านตลาดนัด หมู่ที่ 6 ตำบล
ไอยีฮัต อำเภอบาตแมเราะห์ จังหวัดปัตตานี ที่ตั้งหน่วยในสนามแห่งใหม่ของนักรบสีน้ำ
เงิน ที่ค่อยๆ เติบโตจากที่รกร้างป่าพรุสู่บ้านหลังใหญ่ ในนามบ้านนักรบ...นักพัฒนา...ชื่อว่า
...นักรบสีน้ำเงิน 66 จำนวนกว่า 160 ชีวิต ที่มารวมอาศัยอยู่ด้วยกัน

ข้อความนี้สะท้อนความคิดของหน่วยทหารพัฒนาที่มองพรุและทุ่งเป็นพื้นที่ที่รกร้าง ต้องเอาถูกชนะผ่าน
ทางการแผ้วถางและพัฒนาโดยหน่วยงานของตน น่าสนใจว่าในการตั้งหน่วยทหารพัฒนาแห่งนี้ได้เข้าครอบครอง
พื้นที่ทุ่งหญ้าสาธารณะในบริเวณกว้าง มีการทำรั้วมิดชิด ที่ดินได้ถูกใช้ไปสำหรับทำแปลงสาธิต สถานีผสมเทียม
สัตว์ และสถานที่เก็บเครื่องมือการก่อสร้างและแหล่งน้ำ เดิมบริเวณนี้เป็นพื้นที่ที่คนก่าปงไอยีฮัตนำวัวควาย
อพยพมาอยู่ในช่วงหน้าน้ำและเป็นพื้นที่หาพินในยามปกติ การก่อสร้างหน่วยฯ จึงทำให้ชาวบ้านเข้าไปใช้พื้นที่
ไม่ได้อีกต่อไป ทั้งนี้ แม้หน่วยทหารพัฒนาจะมีบทบาทหลักในการส่งเสริมเศรษฐกิจพอเพียง ที่ตามหลักการแล้ว
ควรเน้นการพึ่งตนเองหรือการทำมาหากินบนฐานทรัพยากรธรรมชาติในท้องถิ่น ซึ่งหมายรวมถึงการใช้ประโยชน์
จากพื้นที่พรุ ทุ่งหญ้า และป่าละเมาะที่มีอยู่เดิมของชาวบ้านด้วย แต่ในความเป็นจริงพื้นที่เหล่านี้กลับถูกมองว่า
เป็นเพียงพื้นที่รกร้าง ไร้ประโยชน์ และควรต้องถูกเปลี่ยนสภาพ

น่าสนใจว่า ตามปกติแล้วโครงการพัฒนาในเขตจังหวัดชายแดนภาคใต้จะไม่สามารถดำเนินการได้ใน
ระดับหมู่บ้านหรือตำบลหากปราศจากการผ่านชนชั้นนำในชุมชนให้การสนับสนุน สถานการณ์ความไม่สงบและ
ความไม่ปลอดภัยทำให้เจ้าหน้าที่รัฐและผู้รับเหมาก่อสร้างจากภายนอกไม่สามารถเข้าพื้นที่ได้ ชนชั้นนำเหล่านี้ ซึ่ง
ส่วนใหญ่ก็คือผู้นำทางการที่ดำรงตำแหน่งกำนัน ผู้ใหญ่บ้าน และผู้บริหารองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น นอกจากจะ
มีสถานะเป็นคนของรัฐที่ต้องช่วยขับเคลื่อนโครงการพัฒนาต่างๆ แล้ว พวกเขายังสามารถต่อรองหรือเสนอต่อ
เจ้าหน้าที่รัฐในพื้นที่ว่าควรหรือไม่ควรดำเนินโครงการพัฒนาใดในชุมชนของตนเอง พวกเขามักมีฐานะทาง
เศรษฐกิจที่ดีกว่าชาวบ้านทั่วไปมาก เมื่อชาวบ้านกล่าวถึงผู้นำเหล่านี้ก็มักเป็นไปในแง่ที่ว่าผู้นำสามารถเข้าถึง
ผลประโยชน์จากหน่วยงานรัฐ โดยหลายรายประกอบอาชีพหลักในธุรกิจรับเหมาก่อสร้างหรือไม่ก็มักได้รับคำหัว
คิ้วต่างๆ จากโครงการ ดังนั้น ผู้นำจึงมีแนวโน้มที่จะสนับสนุนหรือริเริ่มโครงการพัฒนาหรือการก่อสร้างต่างๆ ใน
พื้นที่ตน โครงการเหล่านี้มักไม่มีประโยชน์และไม่มีประสิทธิภาพตามเป้าที่ตั้งไว้ หรือไม่ก็ส่งผลเสียต่อระบบนิเวศ
อย่างไรก็ดี ผู้นำเหล่านี้มักอธิบายว่าโครงการพัฒนาต่างๆ ที่ตนสนับสนุนล้วนเป็นไปเพื่อประโยชน์ส่วนรวม

นอกจากนั้น การรับผลประโยชน์จากโครงการพัฒนาโดยชนชั้นนำไม่ได้จำกัดเฉพาะแต่ในระดับหมู่บ้าน
หรือตำบลเท่านั้น แต่ยังเกิดขึ้นในระดับที่สูงขึ้นไปโดยชนชั้นนำที่มีอิทธิพลในระดับที่กว้างขวางขึ้น ผู้มีอิทธิพล

เหล่านี้มักมีปารมีเป็นที่นับถือของผู้คนเล็กๆ อื่นๆ และสามารถเข้าถึงผลประโยชน์จากภาครัฐได้มากกว่า เช่น สามารถรับเหมาก่อสร้างในโครงการขนาดใหญ่ๆ และสามารถเข้าถึงเจ้าหน้าที่รัฐในระดับที่สูงขึ้นไปได้ ทั้งนี้ ทูทางเศรษฐกิจของชนชั้นนำที่ส่งผ่านผลประโยชน์จากโครงการพัฒนาได้ถูกแปรมาสร้างสถานะทางสังคมและการเมืองให้พวกเขา นอกจากนี้ ชนชั้นนำก็มักมีบทบาทสำคัญทางศาสนาด้วยในฐานะผู้ปฏิบัติและผู้อุปถัมภ์ศาสนา ซึ่งก็เป็นสิ่งที่ช่วยให้พวกเขาสามารถกระชับความสัมพันธ์ระหว่างชนชั้นนำด้วยกันผ่านชุมชนทางศาสนาที่มีเครือข่ายครอบคลุมกว้างขวาง เช่น ขบวนการตาวะห์ที่คนเข้าร่วมจำนวนมาก

ความเสื่อมถอยของระบบนิเวศจากการเปลี่ยนแปลงภูมิประเทศ: ชุดคำอธิบายจาก “ภาคประชาสังคม”

ในขณะที่การจัดการพื้นที่ภูมิประเทศตอนกลางของลุ่มน้ำสายบุรีโดยรัฐไทย โดยเฉพาะอย่างยิ่งในส่วนในพื้นที่น้ำขังหรือพื้นที่พรุ อยู่บนฐานความคิดที่ต้องการปรับปรุงพื้นที่ซึ่งถูกมองว่าไร้ค่าให้กลายมามีมูลค่าทางเศรษฐกิจ โดยไม่ได้คำนึงถึงความเข้าใจในแง่นิเวศเชิงระบบเข้ามาเกี่ยวข้องด้วยนั้น นักวิชาการท้องถิ่นด้านชีววิทยาและเอ็นจีโอด้านการอนุรักษ์ธรรมชาติและสิ่งแวดล้อมในภาคใต้เป็นคนกลุ่มแรกที่ชี้ถึงผลกระทบของโครงการเหล่านี้ที่มีต่อระบบนิเวศตอนกลางของลุ่มน้ำสายบุรี ไม่ว่าจะเป็นการเปลี่ยนระบบการไหลของน้ำ การทำให้เกิดพื้นที่น้ำท่วมถาวร การทำลายป่าละเมาะและพืชพรรณท้องถิ่น ทั้งนี้ เมื่อแรกเริ่มในช่วงต้นทศวรรษ 2530 นักวิชาการและเอ็นจีโากลุ่มนี้ได้ร่วมกับชุมชนในการต่อต้านโครงการก่อสร้างเขื่อนกันแม่น้ำสายบุรี ต่อมาเมื่อโครงการก่อสร้างเขื่อนฯ ถูกยกเลิกตามมติคณะรัฐมนตรี พวกเขาก็เริ่มหันมาทำกิจกรรมด้านการอนุรักษ์และการพัฒนาที่ยั่งยืนร่วมกับชุมชนในพื้นที่ อย่างไรก็ดี เมื่อความไม่สงบระลอกใหม่เริ่มเกิดขึ้นตั้งแต่ปี พ.ศ. 2547 การดำเนินงานของพวกเขาหยุดชะงักไป 3-4 ปี และได้ถูกรื้อฟื้นขึ้นอีกครั้งผ่านทางกลไกการสนับสนุนของภาคประชาสังคมที่ทำงานด้านชุมชนและการพัฒนาในระดับชาติ การทำงานในยุคหลังนี้เน้นการทำวิจัยเชิงปฏิบัติการเพื่อศึกษาถึงสาเหตุและปัญหาของการพัฒนาและการจัดทำข้อเสนอเชิงนโยบายว่าด้วยการพัฒนาที่ยั่งยืนต่อหน่วยงานรัฐ

แม้ว่าข้อเสนอต่างๆ จากนักวิชาการ เอ็นจีโอ และภาคประชาสังคมจะไม่ถูกนำไปเป็นนโยบายหรือนำมาปฏิบัติโดยภาครัฐมากนัก โดยเฉพาะอย่างยิ่งในช่วงรัฐบาลเผด็จการทหาร แต่ทำงานของพวกเขา โดยเฉพาะของนักวิชาการท้องถิ่นและเอ็นจีโอดังแต่ทศวรรษที่ 2530 มีบทบาทอย่างสำคัญในการสร้างคำอธิบายว่าด้วย “ระบบนิเวศ” ของพื้นที่ตอนกลางของลุ่มน้ำสายบุรีให้เกิดขึ้นจากที่ไม่เคยมีมาก่อน กล่าวคือ ภูมิประเทศที่กำบังไอย์ฮ์เตตั้งอยู่ถูกกำหนดให้เป็นระบบนิเวศแบบพรุระบบหนึ่ง ที่มีชื่อเรียกว่า “พรุไอย์ฮ์เต” ในขณะเดียวกันในตำบลใกล้เคียงก็จะมีระบบนิเวศแบบพรุขนาดเล็กๆ ใกล้เคียงเดียวกับพรุไอย์ฮ์เต กระจัดกระจะอยู่อีก 4-5 แห่ง ซึ่งต่างก็เป็นส่วนหนึ่งของระบบนิเวศแบบพรุที่ใหญ่กว่า เรียกว่า “พรุทุ่งกระบือ” ซึ่งกินขอบเขตพื้นที่ราว 6,000 ไร่ ในเขต 14 หมู่บ้าน ใน 2 ตำบล 2 อำเภอ ใน จ.ปัตตานี และ จ.ยะลา คำอธิบายภูมิประเทศในฐานะที่เป็นระบบนิเวศเช่นนี้เป็นการมองและให้ความหมายภูมิประเทศแบบพรุว่าเป็นสิ่งที่มีคุณค่าในด้านสิ่งแวดล้อม พร้อมกันนี้นักวิชาการท้องถิ่นและเอ็นจีโากลุ่มนี้ก็ได้ทำกิจกรรมและทำการวิจัยเชิงปฏิบัติการร่วมกับชาวบ้านในพื้นที่อย่างต่อเนื่อง เพื่อรวบรวมเผยแพร่ความรู้ท้องถิ่นเกี่ยวกับระบบนิเวศแบบพรุและการใช้ประโยชน์ในลักษณะต่างๆ จากระบบนิเวศแบบพรุของชาวบ้าน อันเป็นสิ่งที่การพัฒนาเพื่อปรับเปลี่ยนพื้นที่ภูมิประเทศของหน่วยงานรัฐไม่เคยตระหนักมาตั้งแต่ต้น

น่าสนใจว่าในระยะแรก “พรุทุ่งกระบือ” ในฐานะที่เป็นระบบนิเวศแบบพรุขนาดใหญ่ที่ครอบคลุมระบบนิเวศแบบพรุขนาดเล็กหลายแห่ง รวมทั้ง “พรุไอย์ฮ์เต” นั้น ไม่ได้เป็นสิ่งที่รับรู้ของผู้คนในท้องถิ่นมาก่อน แม้แต่คำว่า “พรุ” ก็ดูจะเป็นคำที่ซึ่งมีความหมายที่คลุมเครือและไม่สามารถระบุให้ชัดเจนได้ว่าคืออะไรหรือกินขอบเขตแค่

ไหน ทั้งนี้ คนส่วนใหญ่มีความสัมพันธ์และใช้ประโยชน์จากพื้นที่ภูมิประเทศใกล้ๆ หมู่บ้านของตนเป็นหลัก แม้พวกเขาจะมีองค์ความรู้พื้นบ้านว่าด้วยลักษณะภูมิประเทศและทรัพยากรธรรมชาติในพื้นที่อย่างลึกซึ้งผ่านประสบการณ์จากรุ่นต่อรุ่น แต่องค์ความรู้เหล่านี้ก็อาจไม่ได้ซ้อนทับเป็นหนึ่งเดียวความรู้ว่าด้วยระบบนิเวศที่ถูกนำมาอธิบายโดยนักวิชาการท้องถิ่นและเอ็นจีโอ แม้ว่าความรู้ว่าด้วยระบบนิเวศโดยนักวิชาการท้องถิ่นและเอ็นจีโอนี้ถูกสร้างบนฐานของการคำนึงและความเคารพชื่นชมต่อภูมิปัญญาความรู้ของคนท้องถิ่นก็ตาม “ก๊ะ” คนหนึ่งได้กล่าวกับผู้เขียนขณะที่เรานั่งคุยกันในแปลงแตงโมกลางทุ่งว่า “‘พुरुทุงกระบือ’ เมื่อก่อนไม่มีนะ ตรงนี้เราก้เรียกแบบอื่น แต่ละจุดก็มีชื่อนั้นชื่อนี้ แต่พออาจารย์สมชาย (ชื่อสมมุติ) เข้ามา แกก้เรียกว่า ‘พुरुทุงกระบือ พुरुทุงกระบือ’ รวมไปหมด” อาจกล่าวได้ว่า “พुरुทุงกระบือ” ในความหมายเชิงระบบนิเวศในระดับที่กว้างกว่าขอบเขตของหมู่บ้านหรือตำบลเริ่มเป็นที่รู้จักของคนในพื้นที่และคนภายนอกหลังจากการเข้ามาทำงานของนักวิชาการท้องถิ่นและเอ็นจีโอแล้วระยะหนึ่งและเมื่อได้มีการเผยแพร่ความรู้ผ่านสื่อทางเลือกช่องทางต่างๆ ของภาคประชาสังคมแล้ว

ในคำอธิบายของนักวิชาการท้องถิ่นและเอ็นจีโอ นอกจาก “พुरुทุงกระบือ” จะประกอบไปด้วยพื้นที่น้ำท่วมถึง บึง ป่าพรุ และทุ่งหญ้าแล้ว ยังมีความเชื่อมโยงกับสภาพภูมิประเทศโดยรอบ เช่น พื้นที่เนินเขา/ภูเขาเตี้ยๆ ที่น้ำท่วมไม่ถึงซึ่งเป็นแหล่งต้นน้ำของพรุ ที่สำคัญ “พुरुทุงกระบือ” ไม่ใช่ระบบนิเวศที่จบในตัวเอง แต่เป็นส่วนหนึ่งของระบบนิเวศที่ใหญ่กว่า นั่นคือ “ลุ่มน้ำสายบุรี” ซึ่งประกอบไปด้วยระบบนิเวศ 3 ส่วนที่สัมพันธ์ต่อกัน คือ 1) พื้นที่ต้นน้ำ 2) พื้นที่ราบตอนกลาง ที่มีทั้งที่ราบลุ่มน้ำท่วมถึงและที่ราบน้ำท่วมไม่ถึง และ 3) ชายฝั่งทะเล ทั้งนี้ การที่พुरुทุงกระบือจะสมบูรณ์และสร้างคุณภาพชีวิตที่ดีให้แก่คนท้องถิ่นได้หรือไม่ ขึ้นอยู่กับความสมบูรณ์ของระบบนิเวศอื่นๆ ด้วย อันนำมาสู่การสร้างเครือข่ายเพื่อพัฒนาเกษตรกรรมยั่งยืนและการจัดการทรัพยากรธรรมชาติในระดับลุ่มน้ำของนักวิชาการท้องถิ่นและเอ็นจีโอ

จากคำอธิบายว่าด้วยระบบนิเวศแบบพรุทำให้มองเห็นถึงผลกระทบจากการเปลี่ยนแปลงพื้นที่ภูมิประเทศได้อย่างชัดเจน ที่สำคัญช่วยชี้ให้เห็นว่าโครงการพัฒนาต่างๆ ที่กระจุกกระจายอยู่ในเขตหมู่บ้าน ตำบล และอำเภอต่างๆ ที่แบ่งตามตามเขตการปกครองได้ส่งผลกระทบต่อระบบนิเวศแบบพรุทั้งหมดอย่างมีผลกระทบสืบเนื่องถึงกัน ทั้งนี้ นักวิชาการและเอ็นจีโอได้เน้นถึงปัญหาจากการที่หน่วยงานรัฐไม่ตระหนักถึงนัยยะในเชิงระบบนิเวศของพื้นที่ภูมิประเทศและไม่คำนึงถึงการเข้ามาหากินของชาวบ้านที่สัมพันธ์กับระบบนิเวศที่มาตั้งแต่อดีต นอกจากนั้นก็ยังชี้ถึงบทบาทของผู้มีอิทธิพลท้องถิ่นในการมีส่วนอย่างสำคัญในการทำลายทรัพยากรธรรมชาติและระบบนิเวศผ่านทาง การรับเหมาดำเนินการโครงการหรือสนับสนุนให้มีโครงการต่างๆ ผ่านทางตำแหน่งผู้นำทางการหรือผู้บริหารองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น ที่สำคัญได้ชี้ว่าชาวบ้านเองก็มีบทบาทในการทำลายสิ่งแวดล้อมและระบบนิเวศจากการหันมาทำการเกษตรเชิงพาณิชย์ที่มีการเพาะปลูกเชิงเดี่ยวและใช้สารเคมีการเกษตรมาก อย่างไรก็ตาม คำอธิบายและข้อเสนอของนักวิชาการท้องถิ่นและเอ็นจีโอแม้จะเป็นที่รับรู้ในวงกว้างมากขึ้นผ่านทางสื่อทางเลือกต่างๆ แต่ก็ดูเหมือนว่าคำอธิบายและข้อเสนอต่างๆ ของพวกเขาแทบไม่ได้ส่งผลในการเปลี่ยนแปลงแนวทางการทำงานของรัฐไทย รวมทั้งแทบไม่ได้เปลี่ยนแปลงวิถีการใช้ประโยชน์จากพื้นที่และการทำเกษตรของชาวบ้านแต่อย่างใด

แม้ในช่วงต้นทศวรรษ 2540 นักวิชาการท้องถิ่นและเอ็นจีโอได้เข้ามาทำกิจกรรมเชิงอนุรักษ์และส่งเสริมเกษตรยั่งยืนที่กำปงไอย์ฮัต แต่กิจกรรมเหล่านี้ก็ไม่ได้มีความคืบหน้ามากนัก ส่วนหนึ่งเป็นเพราะกิจกรรมการอนุรักษ์หลายอย่างขัดแย้งกับโครงการพัฒนาที่ผู้นำทางการและหน่วยงานรัฐในท้องถิ่นดำเนินการอยู่ จนเกิดเป็นความหวาดระแวง ทำให้ไม่ได้รับความร่วมมือจากผู้นำทางการ และถูกเพื่อนฝูงเครือญาติของผู้นำทางการมองใน

แ่งลบ ยิ่งเมื่อมีความรุนแรงระลอกใหม่เกิดขึ้นตั้งแต่ปี พ.ศ. 2547 สมาชิกกลุ่มอนุรักษ์ของเครือข่ายลุ่มน้ำสายบุรี รวมทั้งที่กำpongไอย์ฮัตเต ที่เคยเข้าร่วมกิจกรรมก็เกิดความกังวลในเรื่องความปลอดภัยและการถูกจับตามองจากฝ่ายต่างๆ ทำให้การทำกิจกรรมด้านสิ่งแวดล้อมที่หยุดชะงักลงอยู่หลายปี ในขณะที่สมาชิกก็ดำเนินชีวิตต่อไปด้วยการทำเกษตรแบบแผนใหม่ ฟังฟังยางพาราในฐานะพืชเศรษฐกิจหลัก ซึ่งตรงข้ามกับแนวทางเกษตรกรรมยั่งยืนที่นักวิชาการและเอ็นจีโอพยายามส่งเสริม

การทำงานของนักวิชาการท้องถิ่นและเอ็นจีโอเริ่มฟื้นคืนมาอีกครั้งหลังจากที่องค์กรภาคประชาสังคมระดับชาติเข้ามาผนวกการทำงานร่วมกันในพื้นที่ ทั้งนี้ นับแต่มีความรุนแรงระลอกใหม่เกิดขึ้น ภาคประชาสังคมมีบทบาทอย่างสำคัญ ในการแก้ปัญหาชายแดนภาคใต้ อย่างไรก็ดี เมื่อพูดถึง “ภาคประชาสังคม” ที่ชายแดนใต้ ผู้เขียนได้ตระหนักถึงนัยยะที่แตกต่างจาก “ภาคประชาสังคม” ระดับชาติ เนื่องจากภาคประชาสังคมชายแดนใต้ โดยเฉพาะที่ทำงานด้านกระบวนการสันติภาพและสิทธิมนุษยชน ได้ก่อตัวขึ้นภายใต้บริบทเฉพาะจากกลุ่มต่างๆ ในท้องถิ่น ในขณะที่ “ภาคประชาสังคม” ที่บทความนี้ต้องการกล่าวถึงเป็นภาคประชาสังคมในระดับประเทศที่ทำงานด้านชุมชนท้องถิ่นและการพัฒนา ที่ได้ขยายการทำงานเดิมของตนมายังพื้นที่ชายแดนภาคใต้หลังความไม่สงบระลอกใหม่ได้เกิดขึ้นนับแต่ปี พ.ศ. 2547 เป็นต้นมา ภาคประชาสังคมระดับชาติเหล่านี้เป็นส่วนเดียวกันกับหน่วยงานอิสระภาครัฐที่ทำหน้าที่เป็นแหล่งทุนสนับสนุนองค์กรในเครือข่าย มีผู้นำ คือ กลุ่มราษฎรอ่าวุโสนายแพทย์ที่สนใจปัญหาสังคม นักเทคโนโลยี และปัญญาชน และเอ็นจีโอชนชั้นกลาง ภาคประชาสังคมให้ความสำคัญกับการพึ่งตนเองของชุมชนท้องถิ่นและแนวทางเศรษฐกิจพอเพียง ซึ่งอยู่ในขั้วตรงข้ามกับระบบเศรษฐกิจแบบตลาดและทุนนิยม แนวคิดนี้สอดคล้องกันเป็นอย่างดีกับคำอธิบายพื้นที่ภูมิประเทศในฐานะที่เป็นระบบนิเวศที่เชื่อมโยงและซับซ้อน และคำอธิบายว่าด้วยการทำมาหากินของคนท้องถิ่นที่สอดคล้องกับลักษณะของระบบนิเวศมาตั้งแต่อดีต แต่ทั้งนี้ คำอธิบายว่าด้วยฐานเศรษฐกิจเช่นนี้อาจดูห่างไกลจากสภาพชีวิตที่เป็นจริงของชาวบ้าน ผู้ซึ่งมีชีวิตอยู่ในระบบเศรษฐกิจแบบตลาดและทุนนิยมมาอย่างเนิ่นนานแล้ว ขณะที่คำอธิบายว่าด้วยสาเหตุของความเสื่อมโทรมของระบบนิเวศก็มักมุ่งไปตรงที่การคอร์รัปชันของข้าราชการและผลประโยชน์ของผู้มีอิทธิพลท้องถิ่น ตลอดจนความมั่งคั่งของเกษตรกรที่ทำการเกษตรหรือการผลิตที่ไม่ยั่งยืนและไม่เป็นมิตรกับสิ่งแวดล้อม เป็นที่น่าสังเกตว่า ในคำอธิบายเหล่านี้ได้ละทิ้งสาเหตุของปัญหาที่เชื่อมโยงกับแนวคิดของประเทศไทยในแบบอนุรักษนิยมที่ใช้การพัฒนาและการปรับเปลี่ยนพื้นที่ภูมิประเทศเป็นเครื่องมือสถาปนาอำนาจเหนือดินแดนและครอบครองจิตใจของชาวมลายูมุสลิมด้วยข้ออ้างแห่งความมั่นคงชาติ (รายละเอียดอยู่ในหัวข้อที่ 5)

การเปลี่ยนแปลงภูมิประเทศในชีวิตของชาวบ้าน

ในขณะที่นักวิชาการ เอ็นจีโอ และภาคประชาสังคมมองการเปลี่ยนแปลงของภูมิประเทศว่าเป็นวิกฤตที่ส่งผลให้การประกอบอาชีพของชาวบ้าน ทำให้พวกเขาไม่สามารถดำรงชีพแบบพึ่งตนเองและอย่างสอดคล้องกับธรรมชาติหรือระบบนิเวศได้อีกต่อไป แต่จากมุมมองของชาวบ้านการเปลี่ยนแปลงของภูมิประเทศได้เกิดขึ้นพร้อมๆ กับการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจกิจ ที่นำมาสู่การปรับตัวในวิธีการ/รูปแบบการทำมาหากิน ซึ่งอาจจะพูดได้ว่าสิ่งใดคือเหตุและสิ่งใดคือผล ดังนั้น มุมมองต่อการเปลี่ยนแปลงภูมิประเทศของชาวบ้านจึงไม่มีนัยยะของความโหยหาหรือเสียดายสิ่งที่ดีงามในอดีต แต่เป็นการหาทางที่จะปรับตัวอยู่ให้ได้ดีกับสภาพที่เปลี่ยนไปแล้วมากกว่า

ในกรณีพื้นที่พรุไอย์ฮัตเต (ซึ่งประกอบไปด้วยหนอง บึง ทางน้ำจำนวนมาก รวมทั้งป่าละเมาะที่ทึบหนา ที่เดิมมีน้ำท่วมขังมากบ้างน้อยบ้างหรืออาจแห้งตามฤดูกาลและตามบริเวณที่ตั้ง) ที่ปัจจุบันกลายเป็นทะเลสาบถาวรขนาดใหญ่มีน้ำลึกตลอดทั้งปีหรือที่เรียกว่า “ลูลูโยะ” ได้เปลี่ยนระบบนิเวศของพรุไปอย่างมาก ป่าละเมาะหลายจุด

ต้องจมอยู่ใต้น้ำอย่างถาวร การกลายเป็นลูโบ๊ะนี้เกิดขึ้นหลังจากที่มีการสร้างถนนคันกันน้ำเมื่อราว 15 ปีก่อน แม้จะมีการถกเถียงกันถึงผลกระทบจากถนนคันกันน้ำที่อยู่ข้างในระยะแรกๆ ที่นักวิชาการท้องถิ่นและเอ็นจีโอยังทำงานในพื้นที่ แต่เมื่อเวลาผ่านไปทะเลสาบถาวรแห่งนี้ก็กลายมาเป็นส่วนหนึ่งในชีวิตประจำวันของชาวไอยี่ฮ์ แต่จำนวนไม่น้อย เนื่องจากการเกิดขึ้นของลูโบ๊ะได้ช่วยเพิ่มพื้นที่และช่วงเวลาที่ชาวบ้านสามารถทำการประมงแบบเป็นลำเป็นสันได้ ซึ่งไม่ใช่แค่การจับปลาเล็กปลาน้อยในช่วงน้ำหลากเท่านั้น ตลอดระยะ 15 ปีที่ผ่านมา คนที่ไม่มีที่ดินและไม่มียาไ้จากสวนยางได้ลงทุนไปมากกับเรือที่มีขนาดใหญ่ขึ้นเครื่องยนต์เรือ และเครื่องมือประมงที่มีประสิทธิภาพมากขึ้นเพื่อทำการประมงเป็นอาชีพหลัก สิ่งนี้เกิดขึ้นพร้อมๆ กับการขยายตัวของตลาดปลาในท้องถิ่น ที่มีทั้งตลาดหมู่บ้าน ตลาดนัดตำบล และการเร่ขาย ความสะดวกในการคมนาคมและการที่ครัวเรือนมีมอเตอร์ไซค์พ่วงข้าง (หรือที่เรียกกันในพื้นที่ว่า “รถโซเล”) หรือแม้แต่รถกระบะกันมากขึ้น ทำให้เป็นไปไม่ได้อีกต่อไปที่คนกลุ่มนี้ซึ่งปรับตัวมาทำประมงเป็นอาชีพหลักแล้วจะสนับสนุนให้เรือประตุน้ำได้ถนนเพื่อให้พื้นที่กลับไปเป็นแบบเดิม อีกทั้งพวกเขาก็มองว่าการกลายเป็นลูโบ๊ะซึ่งมีน้ำเต็มตลอดเวลาได้ช่วยป้องกันไม่ให้คนนอกพื้นที่เข้ามาเบียดปลาหรือซื้อปลาได้ ซึ่งก่อนการสร้างถนนคันกันน้ำปัญหานี้มีความรุนแรงมาก

คนกำปงไอยี่ฮ์พยายามปรับตัวมาโดยตลอดเพื่อให้ยังสามารถใช้ประโยชน์จากภูมิประเทศและระบบนิเวศที่เปลี่ยนแปลงไปได้ ที่ผ่านมามีพวกเขาได้ปรับเปลี่ยน “การทำนาพรุ” มาเป็น “การทำนาปรัง” ที่มีระยะเวลาการผลิตและเก็บเกี่ยวสั้นกว่า เพื่อให้เหมาะสมกับภาวะน้ำหลากที่เปลี่ยนไปเนื่องจากการก่อสร้างต่างๆ ในพื้นที่ การทำนาปรังเกิดจากการที่ในระยะหลังฤดูน้ำหลากมาถึงเร็วและท่วมนานกว่าเดิม นอกจากนั้นในส่วนของ การหันมาปลูกพืชระยะสั้นอย่างแตงโมและพืชผักสวนครัวอายุสั้นอื่นๆ ในพื้นที่ทุ่ง ก็คือ การพยายามหาพืชที่มีอายุสั้นที่เหมาะสมกับฤดูและการไหลของน้ำ และเหมาะสมกับการจัดระบบกรรมสิทธิ์ในการเข้าใช้ประโยชน์แบบชั่วคราวในรอบปี ซึ่งไม่ใช่การครอบครองแบบถาวร การปลูกแตงโมคือการปรับใช้พื้นที่เท่าที่พอจะใช้ได้โดยชาวบ้านให้เกิดประโยชน์ นอกจากนั้นก็มีการปรับตัวเพื่อใช้ประโยชน์จากทรัพยากรธรรมชาติอื่นๆ บนภูมิประเทศที่เปลี่ยนแปลงที่น่าสนใจคือ การเก็บเห็ดเสม็ด ซึ่งจะมีการเก็บกันอย่างคึกคักในช่วงต้นฤดูฝน ในบริเวณที่ใกล้กับที่ตั้งของหน่วยทหารพัฒนา พื้นที่เก็บเห็ดมีต้นเสม็ดขึ้นหนาแน่นและเห็ดเสม็ดก็จะขึ้นตามโคนต้นไม้และถูกปกคลุมด้วยใบไม้ที่ทับถม ทุกเช้ามีผู้หญิงและเด็กจำนวนมากจะขับมอเตอร์ไซค์มายังป่าเสม็ดพร้อมด้วยตระกร้าใบโต บางครั้งก็มีคนจากหมู่บ้านหรือตำบลอื่นขับรถยนต์กระบะบรรทุกคนเต็มหลังรถมาเก็บเห็ดด้วย เห็ดสร้างรายได้ให้ผู้หา 2-300 บาทต่อวันต่อคน อย่างไรก็ดี “แบโก๊ะ” ซึ่งเลี้ยงควายในทุ่งและเป็นผู้คุ้นเคยกับพื้นที่ทุ่งรวมทั้งป่าเสม็ดในปัจจุบันเล่าให้ผู้เขียนฟังว่า เดิมทีต้นเสม็ดและเห็ดเสม็ดในทุ่งไอยี่ฮ์แต่และบริเวณใกล้เคียงไม่ได้มีมากเท่าในทุกวันนี้ แต่เมื่อมีการเข้ามาตั้งหน่วยทหารพัฒนาและได้มีการขุด การถม และการพลิกฟื้นดินในบริเวณกว้าง ก็ได้ทำให้พืชพรรณเดิมตามธรรมชาติหายไปและมีต้นเสม็ดเพิ่มขึ้นมาแทน นอกจากนั้นชาวบ้านก็ยังสามารถหารายได้เสริมจากการจับสัตว์น้ำตามแหล่งต่างๆ กระจายกันไป เช่น การดักกุ้งฝอยในคูส่งน้ำลงนา การวางกีดดักปลาข้างถนนที่กันให้น้ำขังอยู่ฝั่งใดฝั่งหนึ่ง ซึ่งแหล่งน้ำหรือคูคลองส่งน้ำเหล่านี้ล้วนเกิดขึ้นจากโครงการพัฒนาไม่ใช่สิ่งที่เคยมีมาตั้งแต่อดีต

ประเด็นที่น่าสนใจในเรื่องนี้ก็คือว่า ความสามารถและความพยายามในการปรับตัวของชาวกำปงไอยี่ฮ์แต่ในการทำมาหากินเพื่อความอยู่รอดอย่างสอดคล้องกับภูมิประเทศ ทรัพยากรธรรมชาติ และระบบนิเวศที่เปลี่ยนแปลงไป ทำให้มองเห็นได้ยากว่าโครงการพัฒนาต่างๆ ที่เข้ามาและส่งผลให้เกิดการเปลี่ยนแปลงนี้มีผลเสียอย่างแท้จริงหรือไม่อย่างไร เพราะก็ดูเหมือนว่าชาวบ้านก็ยังคงดำเนินชีวิตได้มาเรื่อยๆ บนฐานทรัพยากรที่ยังคงเหลืออยู่ แม้ในการปรับตัวนี้อาจทำได้ยากในคนบางกลุ่มก็ตาม เช่น กลุ่มคนที่เลี้ยงฝูงปศุสัตว์แบบปล่อย เมื่อที่ดิน

ในทุกๆ ลดน้อยลงจากขยายตัวเข้ามาของที่ตั้งหน่วยงานรัฐและโครงการก่อสร้างต่างๆ จนทำให้การเลี้ยงฝูงปศุสัตว์ต้องอาศัยความระมัดระวังและการดูแลใกล้ชิดมากขึ้นกว่าเดิมเพื่อไม่ให้สัตว์เลี้ยงตกน้ำตายหรือเข้าไปถูกรุกแปลงเกษตรของคนอื่น ทำให้ต้นทุนและแรงงานในการเลี้ยงเพิ่มขึ้น จนการเลี้ยงฝูงปศุสัตว์ได้ลดน้อยลงไปมากในทุกวันนี้ แต่กระนั้น ในอีกมุมหนึ่งการลดลงของการเลี้ยงฝูงปศุสัตว์ได้เกิดขึ้นอย่างค่อยเป็นค่อยไป พร้อมกับการปรับตัวหรือการเปลี่ยนของจังหวะชีวิต เช่น คนรุ่นพ่อที่เลี้ยงควายฝูงเริ่มแก่ตัว และไม่มีรุ่นลูกมาเลี้ยงต่อเพราะลูกไปทำงานอื่นกันหมด จึงขายควายไปเสียทั้งฝูง

อีกปัจจัยหนึ่งที่ทำให้ผลกระทบต่อระบบนิเวศจากโครงการพัฒนาที่เปลี่ยนแปลงภูมิประเทศไม่มีความชัดเจนและดูจะไม่มียกเว้นต่อชีวิตของชาวบ้านมากนักก็คือ การที่ปัจจุบันคนก่าปงไอย์ฮีแต่ส่วนใหญ่ใช้ทรัพยากรธรรมชาติหรือใช้ประโยชน์จากระบบนิเวศเฉพาะบางส่วนเท่านั้น แม้ว่าจะระบบนิเวศไอย์ฮีแต่มีหลายส่วนก็ตาม กล่าวคือ สำหรับคนที่ทำสวนยางพาราเป็นรายได้หลัก ก็อาจไม่ได้ใช้ประโยชน์จากส่วนอื่นๆ ของระบบนิเวศอีกต่อไป ชาวบ้านหลายรายแทบไม่เคยออกมาที่ทุ่งเลยในปีหนึ่งๆ พวกเขาเพียงแค่ขับมอเตอร์ไซด์ผ่านทุ่งเพื่อเดินทางระหว่างบ้านกับสวนยางพาราเท่านั้น ส่วนคนที่ทำประมงในลุ่มน้ำเป็นอาชีพหลักก็มักไม่ได้ใช้ประโยชน์จากส่วนอื่นๆ ของระบบนิเวศเช่นกัน เพราะพวกเขาไม่มีที่ดินบนภูเขาและไม่มีที่นาในทุ่งเป็นของตนเอง ขณะที่บางส่วนก็เป็นโซนระบบนิเวศที่ถูกสืบทอดไปแล้ว เช่น พื้นที่ดงดิบน้ำ ซึ่งแทบไม่มีใครเข้าไปใช้ประโยชน์ ดังนั้น การเปลี่ยนแปลงของพื้นที่ภูมิประเทศในเชิงระบบนิเวศจึงไม่ใช่ปัญหาาร่วมของผู้คนทั้งหมด トラบเท่าที่ยังไม่มีผลกระทบรุนแรงต่อโซนพื้นที่ที่ตนใช้ประโยชน์

ในขณะเดียวกันก็มีครัวเรือนจำนวนไม่น้อยที่มีรายได้หลักจากนอกภาคเกษตร ครัวเรือนเหล่านี้สัมพันธ์กับทรัพยากรธรรมชาติและระบบนิเวศน้อยมาก แม้ก่าปงไอย์ฮีแต่จะมีความเป็น “หมู่บ้านชนบท” หรือ “ชุมชนเกษตร” แต่ก็มีครัวเรือนกว่าครึ่งที่มีรายได้จากการทำงานรับจ้างหรืออาชีพนอกภาคเกษตรอย่างสำคัญ โดยเฉพาะในครัวเรือนที่มีสวนยางพาราน้อยหรือไม่มีเลย ปัจจุบันคนก่าปงไอย์ฮีแต่มีที่ดินการเกษตรไม่เพียงพอที่จะแบ่งให้แก่คนในรุ่นลูกหลานที่มีจำนวนมากขึ้นทุกที ทั้งนี้ อาชีพนอกภาคเกษตรมีทั้งในหมู่บ้านและนอกหมู่บ้าน ในหมู่บ้านเป็นงานรับจ้างรายวันและค้าขาย ส่วนใหญ่ขายกับชาวสต อาหาร และของชำ ส่วนนอกหมู่บ้านมักเป็นคนรุ่นหนุ่มสาวที่เดินทางไปทำงานรับจ้างในร้านอาหารที่ประเทศมาเลเซีย นอกจากนั้นงานนอกภาคเกษตรที่สำคัญมากตั้งแต่หลังปี พ.ศ. 2547 ก็คือ การทำงานเป็นลูกจ้างรัฐ นับตั้งแต่ความรุนแรงระลอกใหม่เกิดขึ้น งบประมาณจำนวนมหาศาลของภาครัฐก็ถูกทุ่มลงมายังชายแดนภาคใต้ งบประมาณส่วนหนึ่งถูกนำมาใช้ในงานบริการและการรักษาความมั่นคง และได้นำมาซึ่งการจ้างงานโดยภาครัฐเป็นจำนวนมาก บางครัวเรือนก่าปงไอย์ฮีแต่ถึงกับมีรายได้หลักจากการเป็นลูกจ้างรัฐเพียงทางเดียวเท่านั้น โดยเฉพาะในกลุ่มคนรุ่นใหม่ที่มีวุฒิการศึกษา เช่น คนเหล่านี้ได้งานเป็นอาสาสมัครรักษาดินแดน (อส.) เป็นครู หรือเป็นพนักงานในที่ว่าการอำเภอ นอกจากนั้นองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นอย่าง อบต.ไอย์ฮีแต่ ก็เป็นแหล่งงานสำคัญของคนในหมู่บ้านด้วย เพราะจ้างคนในพื้นที่ทั้งหมด ตั้งแต่ตำแหน่งระดับล่างอย่างพนักงานเก็บขยะ คนขับรถ นักการภารโรง รวมไปถึงตำแหน่งระดับกลางๆ อย่างพนักงานธุรการ ครูพี่เลี้ยงเด็กก่อนวัยเรียน เป็นต้น ผู้ประกอบอาชีพนอกภาคเกษตรเหล่านี้ที่อยู่ห่างไกลจากผลกระทบจากความเปลี่ยนแปลงของภูมิประเทศ และแทบไม่ได้รับรู้ถึงความเป็นมาของการเปลี่ยนแปลงและโครงการพัฒนาที่เกี่ยวข้อง

จะเห็นได้ว่า การดำรงชีพที่กระจัดกระจายหลากหลายของคนก่าปงไอย์ฮีแต่ จากการทำเกษตรเฉพาะอย่างก็นำมาสู่การใช้พื้นที่และทรัพยากรธรรมชาติเฉพาะส่วน และจากการประกอบอาชีพนอกภาคเกษตร ได้ทำ

ให้ผลกระทบจากการเปลี่ยนแปลงของภูมิประเทศที่มีต่อคนกลุ่มต่างๆ ในชุมชนมีความแตกต่าง ขณะที่ความสามารถในการปรับตัวต่อภูมิประเทศที่เปลี่ยนไปก็ทำให้ผลกระทบจากโครงการพัฒนาเห็นได้ไม่ชัดเจน คนที่จำนวนไม่น้อยจึงไม่ได้ถือชุดคำอธิบายเดียวกันกับของภาคประชาสังคมที่ว่าด้วยผลกระทบจากการพัฒนาที่เน้นแต่การเติบโตทางเศรษฐกิจ นอกจากนี้ การดำรงชีพที่กระจายหลากหลายก็ยังทำให้การต่อต้านหรือท้าทายโครงการพัฒนาที่ส่งผลกระทบต่อภูมิประเทศและระบบนิเวศเกิดขึ้นได้ยาก แม้แต่ในหมู่คนที่เคยทำงานอนุรักษ์ร่วมกับนักวิชาการท้องถิ่นและเอ็นจีโอมาก่อน ดังที่ “ก๊ะ” คนหนึ่งกล่าวถึงความอ่อนแอและการที่จำต้องปล่อยให้ความเปลี่ยนแปลงในทุ่งไอย์ฮัตเกิดขึ้นว่า

ตอนนี้เห็นทุ่งถูกขุดจนและจากหลายๆ โครงการแบบนี้เราก็ใจหายนะ เมื่อก่อนทุ่งนี้สวยงามมาก ยิ่งยุค คสช.ก็ยังมีโครงการมาก แต่เราก็ไม่รู้จะทำอะไร ก๊ะก็ไม่ได้เลี้ยงควาย แล้วก็ไม่ค่อยได้อยู่บ้าน (ก๊ะมีสามีรับราชการและอาศัยอยู่ในบ้านพักข้าราชการในเมืองยะลา) เราก็มีธุระส่วนตัวเยอะ ตอนนี้คนเลี้ยงควายมีไม่กี่คนแล้ว แล้วคนเลี้ยงควายก็ไม่กล้าพูดอะไรเลย จะมีแค่ผู้หญิงคนสองคนที่กล้าพูดปัญหาเวลาประชุมกับรองผู้ว่าฯ....

ความทรงจำและการลืมต่อการเปลี่ยนแปลงภูมิประเทศที่กำบังไอย์ฮัต

บทบาทของรัฐไทยที่มีต่อการเปลี่ยนแปลงของภูมิประเทศที่กำบังไอย์ฮัตวางอยู่บนความคิดที่ว่า รัฐมีหน้าที่ดูแลจัดการพัฒนาพื้นที่ภูมิประเทศ โดยเฉพาะอย่างยิ่งที่เป็นพื้นที่สาธารณะที่รัฐเป็นเจ้าของโดยตรง ให้เกิดประโยชน์ทางเศรษฐกิจ ทั้งนี้ เพื่อแก้ปัญหาความยากจนที่ถูกมองว่าเป็นสาเหตุหลักของความไม่สงบที่ชายแดนภาคใต้ น่าสนใจว่าแนวทางการพัฒนาเช่นนี้ของรัฐไม่มีความคิดเรื่องระบบนิเวศเข้ามาเกี่ยวข้อง แม้แต่ในช่วงหลังที่มีการพัฒนาตามแนวทางเศรษฐกิจพอเพียงแล้วก็ตาม การขาดซึ่งมิติเชิงระบบนิเวศเช่นนี้คือลักษณะเด่นที่สำคัญของความทรงจำว่าด้วยการเปลี่ยนแปลงภูมิประเทศที่กำบังไอย์ฮัตโดยฝ่ายรัฐ ซึ่งภูมิประเทศในปัจจุบันถูกมองอย่างหยุดนิ่งแยกขาดจากภูมิประเทศในอดีตที่ถูกทำให้เปลี่ยนแปลงและเสื่อมโทรมลง โดยที่รัฐไทยเองได้มีบทบาทอย่างสำคัญต่อการเปลี่ยนแปลงและความเสื่อมโทรมนี้ (ดังที่กล่าวไปแล้วในหัวข้อก่อนหน้า)

ดังนั้น โครงการพัฒนามนุษย์ที่ภูมิประเทศในปัจจุบันจึงยังคงสร้างความชอบธรรมให้กับรัฐไทยได้อยู่ แม้ว่าในความจริงแล้วโครงการเหล่านี้ไม่ควรมีตั้งแต่ต้น อาทิ โครงการปล่อยพันธุ์ปลาในลุ่มน้ำหรือทะเลสาบถาวรขนาดใหญ่ที่ไม่ใช่ส่วนของระบบนิเวศแบบพุ่มที่มีมาแต่เดิม หรือการส่งเสริมการปลูกยางและการเลี้ยงวัวแบบขุน (แทนที่จะเป็นการเลี้ยงแบบปล่อยอย่างเดิม) ซึ่งเป็นการกระตุ้นให้ชาวบ้านใช้ประโยชน์จากพื้นที่แบบจำกัดบริเวณและใช้อย่างเข้มข้นเนื่องจากพื้นที่ถูกจำกัดลงจากความเสื่อมโทรมและการถูกยึดครองโดยหน่วยงานรัฐ โครงการเหล่านี้ดูเผินๆ ก็คือการส่งเสริมการประกอบอาชีพของชาวบ้านบนฐานของทรัพยากรธรรมชาติในท้องถิ่น ซึ่งอาจช่วยสร้างความกินดีอยู่ดีให้เกิดขึ้นได้ แต่ในอีกมุมหนึ่งสิ่งที่ถูกลืมไปก็คือความเป็นจริงที่ว่า นี่คือการเอาโครงการพัฒนาใหม่ๆ ทับลงไปบนภูมิประเทศที่ได้เปลี่ยนแปลงไปแล้วในทิศทางที่เสื่อมโทรมลงจากการพัฒนาที่ผ่านมาของรัฐ นอกจากนี้โครงการเหล่านี้ยังวางอยู่บนแนวคิดเศรษฐกิจพอเพียงที่เน้นการมองปัญหาความยากจนว่าเกิดจากตัวเกษตรกรที่ขาดความรู้ ความขยันอดทน และความมั่งคั่ง ซึ่งก็ยิ่งทำให้ความทรงจำว่าด้วยการเปลี่ยนแปลงของภูมิประเทศจากฝ่ายรัฐสามารถดำรงอยู่ได้ บนฐานของการลืมปัญหาเชิงโครงสร้างที่มีสืบเนื่องมาหลายทศวรรษจากความพยายามสถาปนาอำนาจของรัฐไทยเหนือพื้นที่ชายแดนภาคใต้ผ่านโครงการพัฒนาต่างๆ

ในส่วนของนักวิชาการท้องถิ่นและเอ็นจีโอ ที่ในช่วงหลังได้กลายมาเป็นส่วนหนึ่งของภาคประชาสังคมระดับชาติด้านชุมชนท้องถิ่นและการพัฒนานั้น แม้ระยะหลังจะได้ดำเนินงานหลายอย่างร่วมกับภาครัฐในพื้นที่ โดยเฉพาะอย่างยิ่งกับศูนย์อำนวยการบริหารจังหวัดชายแดนภาคใต้ (ศอ.บต.) แต่ก็ยังไม่สามารถผลักดันให้เกิดการพัฒนาที่ยั่งยืนและเป็นมิตรต่อสิ่งแวดล้อมต่อภาครัฐได้มากนักทั้งในระดับนโยบายและในระดับปฏิบัติการ อย่างไรก็ตามก็อาจถือได้ว่าภาคประชาสังคมได้ประสบความสำเร็จในการสร้างองค์ความรู้ว่าด้วยระบบนิเวศแบบพหุและสร้างความทรงจำว่าด้วยการเปลี่ยนแปลงของภูมิประเทศในฐานะที่เป็นความเสื่อมโทรมของระบบนิเวศ อันมีสาเหตุมาจากแนวทางการพัฒนาที่เน้นการเติบโตทางเศรษฐกิจ นอกจากนั้นในชุดคำอธิบายของภาคประชาสังคมได้ให้ความสำคัญกับความไร้ประสิทธิภาพและการทุจริตคอร์รัปชันของเจ้าหน้าที่รัฐระดับล่างและผู้มีอิทธิพลท้องถิ่น รวมทั้งการที่ชาวบ้านตกอยู่ภายใต้การชี้นำของระบบทุนนิยมและการที่ชาวบ้านมีความเห็นแก่ประโยชน์เฉพาะหน้า สิ่งที่ถูกกลืนไปในชุดคำอธิบายหรือความทรงจำของภาคประชาสังคมนี้ก็คือ การพัฒนาเพื่อปรับเปลี่ยนภูมิประเทศในฐานะที่เป็นวิธีการผนวกชายแดนภาคใต้ซึ่งเป็นพื้นที่แห่งความไม่สงบและอ่อนไหวต่อความมั่นคงของชาติ รวมถึงการผนวกชาวมุสลิมเข้ากับอุดมการณ์ของประเทศไทย ซึ่งในงานศึกษาทางประวัติศาสตร์หลายชิ้นได้ชี้ให้เห็นแล้วว่าอุดมการณ์ของประเทศไทยคือต้นเหตุสำคัญของความไม่สงบ (ดู Che Man 1990, Haemindra 1976, Pitsuwan 1988, Dulyakasem 1988, Yegar 2002) ที่สำคัญ ไม่เพียงแต่ลืมหาดินแต่ในชุดคำอธิบายและปฏิบัติการของภาคประชาสังคมยังผลิตซ้ำอุดมการณ์รัฐชาติผ่านการอ้างอิงแนวคิด “เศรษฐกิจพอเพียง” และยุทธศาสตร์ “เข้าใจ เข้าถึง พัฒนา” ของรัฐไทยด้วย โดยมองแต่เพียงแค่ว่าแนวคิดและยุทธศาสตร์นี้สอดคล้องกับชุดคำอธิบายของตนที่ว่า หากชาวบ้านชายแดนใต้ “พึ่งตนเอง” ได้ก็จะนำมาสู่คุณภาพชีวิตที่ดีและจะสามารถแก้ปัญหาความไม่สงบและความรุนแรงได้ในที่สุด

สิ่งที่ถูกกลืนไปในความทรงจำว่าด้วยการเปลี่ยนแปลงภูมิประเทศของภาคประชาสังคมไม่ใช่สิ่งเรื่องที่น่าแปลกใจ หากมองย้อนไปถึงบทบาทของภาคประชาสังคมไทยท่ามกลางบริบทความขัดแย้งทางการเมืองร่วมสมัยในรอบทศวรรษที่ผ่านมาจะพบว่า ภาคประชาสังคมไทยได้เป็นส่วนหนึ่งของอำนาจรัฐแบบจารีตและอนุรักษนิยมมาโดยตลอด พวกเขาเห็นว่ารัฐบาลที่มาจากการเลือกตั้งมักส่งเสริมระบบทุนนิยมที่ทำลายการพึ่งตนเองของชุมชนท้องถิ่น ดังนั้น ที่ผ่านมากภาคประชาสังคมจึงมีบทบาทสำคัญในการผลักดันสังคมไทยให้มีระบอบการปกครองโดย “คนดี” บนฐานของความไม่เชื่อมั่นในระบบประชาธิปไตยแบบตัวแทน ที่พวกเขามองว่ามีการซื้อขายเสียงจากประชาชนที่ยากจน ขาดการศึกษา และขาดจิตสำนึก ทั้งนี้ ชนชั้นนำในภาคประชาสังคมไทยไม่มีปัญหาใดๆ กับการทำรัฐประหาร พวกเขาได้ทำงานร่วมกับรัฐบาลที่มาจากการรัฐประหารทุกชุดนับตั้งแต่การรัฐประหารเมื่อปี พ.ศ. 2549 ซึ่งมีทั้งการดำรงตำแหน่งรัฐมนตรี การร่วมในคณะกรรมการ “ปฏิรูป” ชุดต่างๆ ล่าสุดก็คือ การเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของนโยบายประชารัฐ ที่เป็นนโยบายของรัฐบาล คสช. ที่กำลังได้รับการวิพากษ์วิจารณ์อย่างหนักว่าเอื้อประโยชน์ต่อกลุ่มทุนขนาดใหญ่มากกว่าประโยชน์ของชาวบ้าน อุดมการณ์เช่นนี้ได้ถูกสืบทอดมายังการทำงานของเครือข่ายภาคประชาสังคมที่ชายแดนภาคใต้ด้วย รูปธรรมที่ผ่านมาก็คือ การจัดตั้ง “สภาปฏิรูปชายแดนภาคใต้” ที่เชื่อมโยงกับสภา/คณะกรรมการปฏิรูปที่ตั้งขึ้นมาในสมัยรัฐบาลนายอภิสิทธิ์ เวชชาชีวะ ภายหลังการปราบปรามผู้ชุมนุมในช่วงเมษายน-พฤษภาคม 2553 จนถึงปัจจุบันองค์กรภายใต้เครือข่ายภาคประชาสังคมก็ยังคงดำเนินโครงการพัฒนาในพื้นที่ชายแดนภาคใต้อย่างต่อเนื่องบนฐานของอุดมการณ์ทางการเมืองเช่นนี้ โดยได้รับการสนับสนุนงบประมาณจากหน่วยงานอิสระต่างๆ ในภาครัฐ

ในส่วนของการก้าวไปอีกระยะ ความทรงจำต่อการเปลี่ยนแปลงภูมิประเทศสัมพันธ์กับสถานการณ์ใน 3 ส่วน คือ 1) การปรับตัวที่ค่อยๆ เกิดขึ้นเพื่อให้ยังคงสามารถทำมาหากินได้ในภูมิประเทศและทรัพยากรธรรมชาติที่

เปลี่ยนแปลงไป 2) การปรับเปลี่ยนรูปแบบการผลิตไปสู่การใช้ทรัพยากรธรรมชาติหรือพื้นที่ภูมิประเทศแบบเฉพาะส่วนเสีย โดยไม่จำเป็นต้องสัมพันธ์กับทุกส่วนของระบบนิเวศ และ 3) การแตกตัวของอาชีพของชาวกำปงไอย์ฮ์เต ที่ปัจจุบันอาชีพนอกภาคเกษตรมีความสำคัญอย่างมากจนถึงขั้นว่าหลายครอบครัวไม่มีรายได้จากภาคเกษตรอีกต่อไปแม้จะมีชีวิตอาศัยอยู่ในชุมชนก็ตาม ทั้งนี้ สถานการณ์ทั้งสามด้านนี้แม้ในแง่หนึ่งจะเป็นผลมาจากการพัฒนาของรัฐ แต่ในขณะเดียวเป็นการเปลี่ยนแปลงที่เกิดจากการตัดสินใจของชาวบ้านเองในการปรับตัวด้านอาชีพ และวิถีชีวิตจากการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและสังคมโดยรวม ปัจจัยเหล่านี้ต่างเป็นเหตุเป็นผลซึ่งกันและกัน ดังนั้น ความทรงจำของชาวไอย์ฮ์เตต่อการเปลี่ยนแปลงของภูมิประเทศ จึงไม่ได้เป็นไปในลักษณะที่สืบเนื่องหรือเชื่อมโยงได้อย่างเป็นลำดับขั้นตอนกับผลกระทบจากการพัฒนาของรัฐ ที่ขาดการคำนึงถึงความเป็นระบบนิเวศและการทำมาหากินเดิมของชาวบ้านที่วางบนฐานของระบบนิเวศดังกล่าว อนึ่ง ความทรงจำที่ไม่ปะติดปะต่อนี้ทำให้ต้นตอของปัญหาถูกลืมหรือไม่ถูกมองเห็น ขณะที่การพยายามร้องเรียนปัญหาที่เกิดจากการเปลี่ยนพื้นที่ภูมิประเทศต่อหน่วยงานที่เกี่ยวข้องโดยชาวบ้านก็เกิดขึ้นอย่างแผ่วเบา เพราะพวกเขาทุ่มเทไปกับการปรับเปลี่ยนวิธีการทำมาหากินมากกว่า ปัจจุบันโครงการพัฒนาต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นการขุดสระ การทำคันดิน การขุดลอกขยายทางน้ำ ยังคงเกิดในพื้นที่ทุ่งไอย์ฮ์เตอย่างต่อเนื่อง มีโครงการขนาดใหญ่ที่ดำเนินการโดยหน่วยงานทหาร และโครงการเหล่านี้ก็ได้รับการสนับสนุนอย่างดีจากผู้นำทางการเมืองในท้องถิ่น

สุดท้ายนี้ เมื่อพิจารณาถึงความสัมพันธ์ระหว่างความทรงจำว่าด้วยการเปลี่ยนแปลงภูมิประเทศของทั้งสามฝ่ายซึ่งล้วนมีการลืมเป็นองค์ประกอบสำคัญด้วยนั้น จะพบว่าความทรงจำของชาวกำปงไอย์ฮ์เตเป็นสิ่งที่ไหลเวียนและรับรู้ร่วมกันภายใน ยากที่คนนอกจะเข้าถึงหรือเข้าใจ ในขณะที่ความทรงจำที่ถูกสร้างโดยรัฐจะมีเสียงดังที่สุดและเป็นความทรงจำที่สาธารณะในวงกว้างรับรู้ ในความทรงจำที่รัฐสร้างนี้มีชาวบ้านเป็นเป้าหมายหลักที่จะต้องถูกพัฒนาให้พ้นจากความยากจน การรับรู้ของสาธารณะได้สร้างความชอบธรรมและความเข้มแข็งให้กับการขยายอำนาจรัฐไทยเหนือพื้นที่ชายแดนภาคใต้ และทำให้การพัฒนาที่ส่งผลเสียต่อระบบนิเวศและการพัฒนาที่ไม่มีความชัดเจนว่าได้ส่งเสริมคุณภาพชีวิตของผู้คนที่ชายแดนได้อย่างไรยังคงดำเนินต่อไป ขณะที่การพัฒนาที่ยังการสร้าง ความไม่เท่าเทียมทางเศรษฐกิจและสังคมระหว่างชาวบ้านทั่วไปกับผู้มีอิทธิพลในท้องถิ่นให้มากยิ่งขึ้น สำหรับความทรงจำของภาคประชาสังคมนั้น จะเห็นได้ว่ารัฐไทยเองก็ไม่ได้ให้ความสำคัญกับชุดคำอธิบายว่าด้วยระบบนิเวศแบบพรุและความเสื่อมโทรมจากการพัฒนาเลย แม้ว่าภาคประชาชนจะแทรกตัวเองเข้าไปส่วนหนึ่งของรัฐและช่วยผลิตซ้ำอุดมการณ์ของประเทศไทยก็ตาม ที่สำคัญชุดคำอธิบายของภาคประชาสังคมก็ไม่ได้ได้รับความสนใจจากชาวไอย์ฮ์เตด้วย เพราะให้คุณค่าแต่เฉพาะเพียงระบบการผลิตแบบพึ่งตนเอง ซึ่งไม่สอดคล้องกับสภาพชีวิตที่เป็นจริงของชาวบ้านในปัจจุบัน

unสรุป

การเปลี่ยนแปลงของภูมิประเทศและความเสื่อมโทรมลงของระบบนิเวศและทรัพยากรธรรมชาติที่นำมาสู่ความยากลำบากในชีวิตของผู้คน ไม่ใช่สิ่งที่บั่นทอนความมั่นคงของรัฐไทยในพื้นที่ชายแดนใต้อย่างที่เชื่อกันมา ในทางกลับกันกลับยิ่งสร้างความเข้มแข็งและความชอบธรรมให้กับรัฐไทยในการสถาปนาอำนาจเหนือพื้นที่ชายแดนภาคใต้ โดยผ่านโครงการพัฒนาที่อ้างการยกระดับคุณภาพชีวิตของคนมลายูมุสลิม โครงการพัฒนาเหล่านี้วางทับลงไปบนพื้นที่ภูมิประเทศที่เสื่อมโทรม ซึ่งจริง ๆ แล้วความเสื่อมโทรมก็เกิดขึ้นจากบทบาทและปฏิบัติการของรัฐไทยในอดีตนั่นเอง ในขณะเดียวกันแม้ภาคประชาสังคมจะมีชุดคำอธิบายต่อการเปลี่ยนแปลงของภูมิประเทศที่ให้ความสำคัญกับระบบนิเวศและการพัฒนาที่ยั่งยืน แต่ภาคประชาสังคมกลับนำชุดคำอธิบายนี้มา

ช่วยสร้างความเข้มแข็งให้กับอุดมการณ์ของประเทศไทย อันเป็นต้นตอสำคัญของ “ความไม่สงบ” ชายแดนภาคใต้ พร้อมกันนี้การปรับตัวและความกระจัดกระจายหลากหลายในการดำรงชีพของชาวบ้านไอย์ฮ์แต่ก็ทำให้ผลกระทบจากการพัฒนาและอุดมการณ์รัฐชาติมองเห็นได้ไม่ชัดเจน สภาพการณ์ทั้งหมดนี้ดำเนินไปผ่านกระบวนการสร้างความทรงจำและการลืมโดยแต่ละฝ่ายที่มีต่อการเปลี่ยนแปลงของภูมิประเทศ อันส่งผลทำให้การแก้ปัญหาชายแดนภาคใต้และการสร้างชีวิตที่ดีทั้งในทางเศรษฐกิจและทางการเมืองของชาวมลายูมุสลิมยังคงเป็นไปได้อย่างยาก

บรรณานุกรม

- ปิยะนาถ บุนนาค. 2546. นโยบายการปกครองของรัฐบาลต่อชาวไทยมุสลิมในจังหวัดชายแดนภาคใต้ (พ.ศ. 2475 – 2516). พิมพ์ครั้งที่สอง. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ประเวศ วะสี. 2550. ดับไฟใต้ด้วยจิตวิวัฒน์และพลังแห่งทางสายกลาง. กรุงเทพฯ: กรีนปัญญาญาณ.
- ศูนย์ศึกษาและพัฒนาสันติวิธี มหาวิทยาลัยมหิดล. 2552. ชุมชนในสถานการณ์ความขัดแย้ง: พลวัตและการพัฒนา. กรุงเทพฯ: สถาบันวิจัยสังคม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ศรีศักร วัลลิโภดม. 2550. ไฟใต้ถุาจะดับ. กรุงเทพฯ: มูลนิธิเล็ก-ประไพ วิริยะพันธุ์.
- สำนักงานคณะกรรมการพิเศษเพื่อประสานงานโครงการอันเนื่องมาจากพระราชดำริ. ม.ป.ป. โครงการพัฒนาพื้นที่พรุบาเจาะ-ไม้แก่นอันเนื่องมาจากพระราชดำริ (ประจวบฯ น้ำปากคลองบาเจาะ-ไม้แก่น). เข้าถึงเมื่อ 29 เมษายน 2559. <http://km.rdpb.go.th/Project/View/7825>
- Bundhuwong, Chalita. 2013. “Economic Life of Malay Muslims in Southernmost Thailand amidst Ecological Changes and Unrest.” Ph.D. Dissertation in Anthropology. University of Hawaii at Manoa.
- Che Man, Wan Kadir. 1990. *Muslim Separatism: The Moros of Southern Philippines and the Malays of Southern Thailand*. Singapore: Oxford University Press
- Dulyakasem, Uthai. 1984. “Muslim-Malay Separatism in Southern Thailand: Factors Underlying the Political Revolt.” In *Armed Separatism in Southeast Asia*, edited by Lim Joo-Jock and Vani S. Pasir Panjang: Institute of Southeast Asian Studies.
- Haemindra, Nantawan. 1976. “The Problem of the Thai-Muslims in the Four Southern provinces of Thailand (Part One.)” *Journal of Southeast Asian Studies* 7 (2).
- Pitsuwan, Surin. 1988. “The Lotus and the Crescent: Clashes of Religious Symbolisms in Southern Thailand.” In *Ethnic Conflict in Buddhist Societies*, edited by K.M. de Silva et.al. London: Pinter.
- Vandergeest, Peter and Nancy Lee Peluso. 1995. “Territorialization and state power in Thailand.” *Theory and Society* 24: 385-426.
- Yegar, Moshe. 2002. *Between Integration and Secession: The Muslim Communities of the Southern Philippines, Southern Thailand, and Western Burma/Myanmar*. Lanham: Lexington Books.

D1-P3-R2-03

การแทนที่ความทรงจำ

กรณีพิพาทรัฟเฟิลส์ สมัยอาณานิคม
และพิพาททศสถานแห่งชาติ สิงคโปร์หลังเอกราช

ชีวลีกร์ บุญเกียรติ

นิสิตหลักสูตรปริญญาโทบริหารธุรกิจ สาขาเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา มหาวิทยาลัยนเรศวร

“ยามใดที่เราพิเคราะห์วัตถุในคลังสะสมแล้ว เราจะเห็นวัฒนธรรมของผู้ผลิตวัตถุเหล่านั้น
และยังจะเห็นวัฒนธรรมของผู้คนที่รวบรวมวัตถุที่หลากหลายเอาไว้เป็นหนึ่ง”¹

ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 17 ด้วยความนิยมของการเก็บสะสม ทั้งวัตถุที่เกี่ยวข้องกับธรรมชาติ เหริยญ
และโบราณวัตถุ เป็นฐานสำคัญในการก่อตั้งเป็นพิพิธภัณฑ์ในยุโรป ลัทธิล่าอาณานิคมเป็นกลไกสำคัญที่ก่อให้เกิด
การย้ายถ่ายวัตถุธรรมชาติและวัฒนธรรมจากสถานที่ต้นทางสู่ประเทศเจ้าอาณานิคม สวนพฤกษศาสตร์และ
สวนสัตว์ พิพิธภัณฑ์ธรรมชาติวิทยาและประวัติผู้คน รวมทั้งสมาคมทางมานุษยวิทยาและภูมิศาสตร์ ทำหน้าที่
อย่างสำคัญในฐานะสถาบันที่ผลิตและเผยแพร่ความรู้ให้ลัทธิอาณานิคม²

ตั้งแต่คริสต์ทศวรรษ 1830 พิพิธภัณฑ์ชาติพันธุ์ได้รับความสนใจและก่อตั้งมาแล้วก่อนหน้านี้ โดย
ปรากฏอยู่ในรูปแบบของพิพิธภัณฑ์อาณานิคม ที่จัดตั้งอยู่ในยุโรปและในประเทศภายใต้การปกครองอาณานิคม
เพื่อแสดงแสนยานุภาพของเจ้าอาณานิคม รวมถึงการรวบรวมสรรพความรู้เกี่ยวกับโลกดังเช่นผู้คนจากประเทศใน
อาณัติเหล่านั้น³ นอกจากนี้บรรดาการ งานเทศกาลขนาดใหญ่ และมหกรรมนิทรรศการนานาชาติกลายเป็น
เครื่องมือสำคัญในการจัดวางความสัมพันธ์ระหว่างประเทศเจ้าอาณานิคมและประเทศที่อยู่ใต้อาณานิคม⁴ ในหลาย
กรณีนำมาสู่การก่อตั้งพิพิธภัณฑ์ถาวร เช่น พิพิธภัณฑ์อาณานิคม (Musée des Colonies) ที่ปรับเปลี่ยนจากปาเล
เดอ ลา ปอร์ตอว์เร่ (Palais de la Porte Dorée) ซึ่งเป็นสถานที่สำหรับการจัดประชุมวิชาการในงานมหกรรมอาณานิคม
กรุงปารีส ค.ศ. 1931

แอนเดอร์สัน (Anderson) กล่าวถึงบทบาทของพิพิธภัณฑ์ในกระบวนการสร้างชาติในคริสต์ศตวรรษที่
19 ทั้งการขุดค้นทางโบราณคดีและการจัดหาวัตถุสะสมจากวัฒนธรรมอื่น เพื่อสถาบันที่อยู่ในประเทศเจ้าอาณานิคม
ย้าให้เห็นบทบาทของเจ้าอาณานิคมในฐานะผู้ปกครองชาววัฒนธรรมที่สูญหาย⁵ ฉะนั้น การจัดแสดงวัตถุจัด
แสดงในดินแดนอันห่างไกลในที่มั่นของตนเอง หรือการผลิตภาพลักษณ์และข้อมูลด้วยสื่อสิ่งพิมพ์ ล้วนเป็นกลไกใน
การสร้างอัตลักษณ์ชาติ “การขุดค้น การสะสม การจัดประเภท และการจัดแสดงคนกลุ่มอื่นเป็นวิธีทางที่ให้ ‘ผู้อื่น’
เป็นกรรม (/วัตถุ) และเป็นการย้าถึงอัตลักษณ์ที่มีร่วมกันในระหว่างสมาชิกของชุมชนในจินตนาการของชาติ”⁶

ความเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรมเกิดขึ้นอย่างสำคัญ เมื่อหลายประเทศที่เคยเป็นอาณานิคม
ได้รับเอกราช แนวคิดเกี่ยวกับชาติ ชาตินิยม และวัฒนธรรมชุมชนมีส่วนสำคัญในการกำหนดความหมายและ
นิยามของพิพิธภัณฑ์ และการสร้างภาพแทนต่าง ๆ⁷ ในหลายกรณี พิพิธภัณฑ์สถาบันของอดีตเจ้าอาณานิคมต้อง
ส่งคืนสมบัติวัฒนธรรมกลับไปยังชุมชนเจ้าของวัฒนธรรม รวมถึงการตีความมรดกวัฒนธรรมใหม่ตามสายตาของผู้

¹ Paul Michael Taylor, “A Collector and His Museum: William Louis Abbott (1860-1936) and the Smithsonian,” in *Treasure Hunting?*, ed. Reimer Schefold and Han F. Vermeulen (Leiden: CNWS, 2002), 223.

² Brendan Luyt, “Imagining the User in the Raffles Library and Museum, Singapore: 1874 to 1900” (World Library and Information Congress: 72nd IFLA General Conference and Council, Seoul, 2006), 2.

³ Megan S. Osborne, “Early Collectors and Their Impact on the Raffles Museum and Library,” *The Heritage Journal* 3 (2008): 3.

⁴ Marieke Bloembergen and Beverley Jackson, *Colonial Spectacles: The Netherlands and the Dutch East Indies at the World Exhibitions, 1880-1931* (Singapore: Singapore University Press, 2006).

⁵ Benedict R. O’G Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Rev. and extended ed (London ; New York: Verso, 1991).

⁶ Mary Bouquet, *Museums: A Visual Anthropology* (London : New York: Berg, 2012), 48.

⁷ Peter Vergo, ed., *The New Museology* (London: Reaktion Books, 1989); Henrietta Lidchi, “The Poetics and the Politics of Exhibiting Other Cultures,” in *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, ed. Stuart Hall, Culture, Media, and Identities (London ; Thousand Oaks, Calif: Sage in association with the Open University, 1997), 153–208.

สืบทอด เช่น กรณีของพิพิธภัณฑ์อเมริกันพื้นถิ่นในสหรัฐฯ และอะบอริจินในออสเตรเลีย⁸ ในอีกหลายกรณี พิพิธภัณฑ์ทำหน้าที่สร้างความเป็นชาติ (ใหม่) หลังอาณานิคม และเปลี่ยนแปลงความหมายของสมบัติวัฒนธรรมให้สอดคล้องกับการสร้างชาตินั้น เช่น ทามันมินิ (Taman Mini) ในกรุงจาการ์ตา ที่แม้จะความตั้งใจสะท้อนความหลากหลายด้วยเรือนพื้นถิ่นไว้ในพื้นที่เดียวกัน แต่เรือนและสถานที่ตั้งเหล่านั้นอยู่ในระเบียบและระบบที่รัฐปรารถนา⁹

ทั้งหมดนี้ผู้เขียนกล่าวถึงความเป็นมาอย่างย่อต่อพัฒนาการพิพิธภัณฑ์บางส่วน เพื่อโยงเข้าสู่กรณีศึกษาพิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติ สิงคโปร์ (National Museum of Singapore หรือ NMS) ที่มีการจัดตั้งขึ้นตั้งแต่สมัยอาณานิคมอังกฤษ และเกิดความเปลี่ยนแปลงเป็นลำดับในแต่ละช่วงเวลา ในที่นี้ ผู้เขียนไล่เรียงให้เห็นพัฒนาการพิพิธภัณฑ์ใน 3 ช่วงเวลา โดยเนื้อหาต่างๆ มาจากการเรียบเรียงบทความที่เกี่ยวข้องกับพิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติสิงคโปร์ อันได้แก่

(1) พิพิธภัณฑ์และหอสมุดรพีเฟลส์ ในสมัยอาณานิคม ซึ่งโจทย์ของการสะสมและการจัดแสดงคือพิพิธภัณฑ์ธรรมชาติวิทยา (2) หัวเลี้ยวหัวต่อของการนิยามพิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติ (ปลายทศวรรษ 1950-1980) ช่วงเวลาดังกล่าวแสดงให้เห็นความยกย่องของรัฐในการใช้ประโยชน์พิพิธภัณฑ์ ทั้งความอหังการเหลือของมรดกอาณานิคม การปรับเปลี่ยนพิพิธภัณฑ์ประวัติศาสตร์ธรรมชาติสู่พิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติ และการสร้างพิพิธภัณฑ์ประเภทอื่นๆ ที่ตอบโจทย์การพัฒนาอุตสาหกรรมของประเทศ (3) พิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติ สิงคโปร์ (ตั้งแต่ทศวรรษ 1990 ถึงปัจจุบัน) ความชัดเจนของการใช้ประโยชน์ในการสร้างสำนึกของความเป็นชาติ วาระทางการเมือง และอุตสาหกรรมการท่องเที่ยว

แกนกลางของการอภิปรายในบทความนี้ ได้แก่ การอ่านวาระพิพิธภัณฑ์ที่เปลี่ยนแปลงในแต่ละช่วงเวลา วาระดังกล่าวสะท้อนให้เห็นชุดอุดมการณ์ที่พิพิธภัณฑ์โดยรัฐอาณานิคมและรัฐหลังเอกราชทำหน้าที่ในการถ่ายทอดสู่สาธารณะ เมื่อศึกษาพิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติ สิงคโปร์ที่ในช่วงเวลาต่างๆ นี้ ผู้เขียนพบความเปลี่ยนแปลงชุดความหมายที่กำกับความเป็นสถาบันของพิพิธภัณฑ์ โดยมีกลุ่มคนทั้งในระดับปฏิบัติและในระดับบริหารเป็นตัวละคร ทั้งนี้กลไกของการถ่ายทอดชุดอุดมการณ์ ในที่นี้ ปฏิบัติการพิพิธภัณฑ์ ได้เกิดขึ้น ดำรงอยู่ และดับไปตามเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ พิพิธภัณฑ์สถานจึงมิใช่สถาบันที่สร้างความรู้ที่เป็นกลาง หากแต่เป็นความรู้ที่มีบริบทต่างๆ กำกับ

ดังเช่นความสัมพันธ์ระหว่างเจ้าอาณานิคมอังกฤษกับอินเดีย ในระหว่างการสำรวจการตั้งรกรากของกลุ่มชนต่างๆ เพื่อการจัดเก็บภาษี กลายเป็นโอกาสในการระบุแหล่งโบราณคดี และนำมาสู่การขุดค้นทางโบราณคดีขนาดใหญ่ เช่น โคลิน แม็คแคนซี (Colin Mackenzie) ในฐานะผู้อำนวยการขุดค้น และทำหน้าที่ในการรวบรวมหลักฐานทางโบราณคดี คัมภีร์ หรือการก่อตั้งหน่วยสำรวจโบราณคดีในอินเดีย (Archeological Survey of India) ค.ศ. 1859 ซึ่งมี อเล็กซานเดอร์ คันทิงแฮม (Alexander Cunningham) วิศวกรกองทัพ เป็นผู้อำนวยการคนแรก ผลพวงจากการทำงานดังกล่าวก่อให้เกิดการจัดตั้งพิพิธภัณฑ์ในแหล่งขุดค้นและการก่อสร้างพิพิธภัณฑ์ขนาดใหญ่เพื่อการจัดเก็บหลักฐานทางโบราณคดี ซึ่งในเวลาต่อมาเป็นพิพิธภัณฑ์อินเดีย การจัดเก็บศิลปวัตถุ จิตรกรรม และ

⁸ Moira G. Simpson, *Making Representations: Museums in the Post-Colonial Era* (London ; New York: Routledge, 1996).

⁹ Shelly Errington, *The Death of Authentic Primitive Art and Other Tales of Progress* (Berkeley: University of California Press, 1998), 222.

โบราณวัตถุกลายเป็นภาพแทนของอดีตที่สร้างขึ้นโดยเจ้าอาณานิคม และเสริมฐานะภาพของความเป็นผู้ปกครองที่ปกป้องความเสื่อมสลายของอารยธรรม¹⁰

การนำเสนอเนื้อหาที่กำหนดไว้ใน 3 ช่วงเวลาตามที่คุณเขียนได้กล่าวไว้แล้ว ในแต่ละช่วง ผู้เขียนพิจารณาในสองสามประเด็นด้วยกัน เป้าประสงค์หรือความตั้งใจในการใช้ประโยชน์พิพิธภัณฑ์ การสะสมที่เป็นภาพสะท้อนของปฏิบัติการพิพิธภัณฑ์ ทั้งนี้ ปฏิบัติการดังกล่าวเกิดขึ้นได้จากผู้ปฏิบัติ เพื่อแสดงให้เห็นถึงอุดมการณ์ทำงานในระดับสำนักของผู้คนอย่างไร และการนำเสนอ ในส่วนสุดท้ายของบทความ ผู้เขียนจะวิเคราะห์ถึงการปรับเปลี่ยนเงื่อนไขของกระบวนการพิพิธภัณฑ์ พิพิธภัณฑ์นับเป็นกลไกสำคัญที่ “ผู้นำ” ในแต่ละช่วงเวลามุ่งมาดปรารถนาให้เป็นเป้าหมายของคนในสังคม

พัฒนาการพิพิธภัณฑ์รafflesและวาระพิพิธภัณฑ์ของอาณานิคม

“ธรรมชาติมิได้เป็นหน่วยที่มีลักษณะร่วมเป็นหนึ่งเดียว ธรรมชาติมักมีความซับซ้อนของชุดความหมาย ความหมายเหล่านั้นมาจากสังคมและชุดคุณค่าที่เปลี่ยนแปลง”

โอลวิก (Olwig)¹¹

ปฐมบทของพิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติ สิงคโปร์ มักได้รับการอ้างอิงกลับไปยังการจัดตั้งพิพิธภัณฑ์และหอสมุดราฟเฟิลส์ ซึ่งใช้นามของเซอร์ สแตมฟอร์ด ราฟเฟิลส์ ตัวแทนของรัฐบาลอาณานิคมที่สร้างสถานการณ์ค่าให้กับเจ้าอาณานิคมอังกฤษ และเปิดฉากหน้าประวัติศาสตร์สมัยใหม่ให้กับสิงคโปร์ อย่างไรก็ตาม ประวัติที่ได้รับการกล่าวถึงต้นกำเนิดของพิพิธภัณฑ์และหอสมุดได้แก่ หอสมุดของสถาบันสิงคโปร์ พ.ศ. 1823¹² ต่อมาเป็นสถาบันราฟเฟิลส์ ค.ศ. 1844¹³ แต่ประสบปัญหาด้วยข้อจำกัดทางการเงินและความไม่ชัดเจนของการทำงานพิพิธภัณฑ์

เควิน ตัน (Kevin Tan) กล่าวถึงการจัดตั้งพิพิธภัณฑ์ที่ไม่ประสบความสำเร็จมากนัก กระทั่งการนำเสนอวัตถุชิ้นล้ำค่าเมื่อ ค.ศ. 1849 โดยแดง อิบราฮิม (Daeng Ibrahim) ซึ่งรับตำแหน่งผู้รักษาความสงบในยะโฮร์หรือ “เตอเม็ง-กอง” (Temenggong) โดยผ่านผู้ปกครองท้องถิ่นในปัตเตอร์เวิร์ธ เพื่อนำเสนอไว้เป็นประวัติศาสตร์ของมาเลย์ในหอนิทรรศการของสถาบันราฟเฟิลส์ และการวางใจของพิพิธภัณฑ์ใหม่ ตันได้อ้างถึงข้อสรุปจากการประชุมของผู้ที่ดูแล เมื่อวันที่ 30 มีนาคม ค.ศ. 1849 “...จัดเก็บเหรียญตรา, จารึกและหนังสือโบราณ, เสื้อผ้าและเครื่องใช้ของชนพื้นถิ่น หรือทั้งงานหัตถกรรม, รูปเคารพในพิธีกรรม, อาวุธและอุปกรณ์ในการสงคราม, เครื่องดนตรี ภาษาที่ใช้ในศาสนา, สัตว์และโลหะ ประเภทของแร่ธาตุ ชากพืชชาสัตว์ และวัตถุต่างๆ เพื่อเป้าหมายในการจัดตั้งพิพิธภัณฑ์”¹⁴

¹⁰ Bernard S. Cohn, *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India*, Princeton Studies in Culture/power/history (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996), 9–10.

¹¹ อ้างใน Lily Kong and Brenda S. A. Yeoh, “Social Constructions of Nature in Urban Singapore,” *Southeast Asian Studies* 34, no. 2 (September 1996): 419.

¹² Timothy P. Barnard, “The Raffles Museum and the Fate of Natural History in Singapore,” in *Nature Contained: Environmental Histories of Singapore*, ed. Timothy P. Barnard (Singapore: NUS Press, 2014), 186.

¹³ ปีในการอ้างอิงแตกต่างในบทความของออสบอร์น กล่าวถึง ค.ศ. 1850 ปีที่จัดตั้งหอสมุดและพิพิธภัณฑ์ราฟเฟิลส์ ใน Osborne, “Early Collectors and Their Impact on the Raffles Museum and Library,” 4.

¹⁴ Gretchen Liu อ้างใน Kevin Y. L. Tan, “The National Museum as Maker and Keeper of Singapore History,” in *The Makers & Keepers of Singapore History*, ed. Kah Seng Loh, Kai Khiun Liew, and Singapore Heritage Society (Singapore: Ethos Books : Singapore Heritage Society, 2010), 122.

จนกระทั่งทรัพย์สินต่าง ๆ¹⁵ ของหอสมุดสิงคโปร์กลายเป็นส่วนหนึ่งของหอสมุดและพิพิธภัณฑ์รaffles และอยู่ในความดูแลของรัฐบาลอาณานิคมโดยย้ายที่ตั้งศาลว่าการเมือง (ปัจจุบันอนุสรณ์สถานวิกตอเรียหรือ Victoria Memorial Hall) ใช้พื้นที่สามห้องชั้นล่าง จากนั้น ย้ายขึ้นสู่ชั้นสองของอาคาร ซึ่งมีความเหมาะสมในการอนุรักษ์หนังสือและพื้นที่สำหรับการอ่าน เปิดให้บริการครั้งแรกเมื่อวันที่ 1 กรกฎาคม ค.ศ. 1874¹⁶ ในระบบการทำงาน อาศัยบรรณารักษ์และภัณฑารักษ์ที่อยู่ในความดูแลของคณะกรรมการ 2 ชุด หนึ่ง คณะกรรมการหอสมุดและสอง คณะกรรมการพิพิธภัณฑ์¹⁷ ในอีกสี่ปีต่อมา (ค.ศ. 1878) รัฐบาลอาณานิคมตราระเบียบการจัดตั้งสมาคมต่าง ๆ หนึ่งในนั้นได้แก่ หอสมุดและพิพิธภัณฑ์รaffles และสวนพฤกษศาสตร์¹⁸ โดยสมบัติของทั้งสองสถาบันถือเป็นองค์กรสาธารณะ

ในขณะที่สวนพฤกษศาสตร์เน้นการจัดเก็บตัวอย่างพืชพื้นถิ่น พิพิธภัณฑ์เริ่มมีชัดเจนในการสะสมวัตถุ โดยรัฐบาลระบุให้พิพิธภัณฑ์รaffles จัดเก็บ “ไม่เฉพาะสินค้า แต่วัตถุที่แสดงถึงชาติพันธุ์วิทยา โบราณวัตถุ ธรรมชาติวิทยา และลักษณะทางกายภาพของประเทศ” พิพิธภัณฑ์ได้รับการกำหนดให้เป็นทั้งหน่วยวิจัยและการจัดแสดงสาธารณะ ซึ่งแสดงให้เห็นกรอบทางวิชาการของสถาบันธรรมชาติวิทยาในช่วงอาณานิคมคริสต์ศตวรรษที่ 19 การสะสมเริ่มต้นจากกลุ่มวัตถุในงานจัดแสดงผลิตภัณฑ์อาณานิคม ซึ่งจัดแสดงที่พิพิธภัณฑ์ธรรมชาติวิทยาลอนดอน เมื่อค.ศ. 1874 จากนั้น ผลิตภัณฑ์ต่าง ๆ ได้รับการส่งกลับมายังสิงคโปร์ และกลายเป็นจุดเริ่มต้นคลังพิพิธภัณฑ์¹⁹

เมื่อ ค.ศ. 1875 พิพิธภัณฑ์ได้รับวัตถุบริจาคที่ผู้แทนรัฐบาลอาณานิคม แอนดรู คลาร์ก (Andrew Clarke) บริจาคโครงกระดูกแรดให้กับสวนพฤกษศาสตร์ แต่ในสองปีต่อมา ทางคณะกรรมการส่งให้กับพิพิธภัณฑ์ ในระยะต่อมา พิพิธภัณฑ์ได้รับบริจาคเพิ่มจากโรเวลล์ (T. I. Rowell) บุคคลสำคัญในการบริหารสิงคโปร์ กว่า 200 ชิ้น และวาเลนไทน์ ไนท์ (Valentine Knight) ได้ดำเนินการจัดหาวัตถุต่อมาถึงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 คลังวัตถุพัฒนาขึ้นจากการหมุนเวียนของข้าราชการที่ปฏิบัติหน้าที่ในบอร์เนียวและมลายา พวกเขาเดินทางกลับมาพร้อมกับซากสิ่งมีชีวิต²⁰

นอกจากการจัดเก็บตัวอย่างสิ่งมีชีวิตในภูมิภาคแล้ว ในบทความของออสบอร์นอ้างอิงถึงรายงานของ ดร. ฮาวิลัน (Dr. G. D. Haviland) ค.ศ. 1893 กล่าวถึงกลุ่มวัตถุทางวัฒนธรรม “วัตถุพิพิธภัณฑ์ทางชาติพันธุ์ล้วนสำคัญอย่างยิ่งในการบอกเล่าวิถีการดำรงชีวิตและประเพณีของคนต่าง ๆ จึงจำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องมีการจัดระบบเพื่อนำมาสู่การจัดแสดง วัตถุทุกชิ้นควรได้รับการจัดทำทะเบียนอย่างเหมาะสม มิเช่นนั้นแล้ว วัตถุที่ไร้ระบบทะเบียนคงไม่คุ้มกับการจัดเก็บและการดูแล ซึ่งในตอนนี วัตถุทางชาติพันธุ์นั้นไร้ป้ายทะเบียนหรือกระทั่งประวัติ”²¹

¹⁵ เควิน ตัน อ้างถึงมติคณะกรรมการหอสมุดสิงคโปร์ให้ถ่ายโอนให้เป็นกิจการของรัฐบาลอาณานิคม เพื่อชดเชยพื้นที่ที่เกิดขึ้นราว 500 ไร่ ที่มีวัตถุและหนังสือในความดูแลราว 3,000 เล่ม ใน *Ibid.*, 123.

¹⁶ วันที่อ้างอิงในการเปิดให้บริการครั้งแรกแตกต่างจากที่ระบุไว้ในบทความของลูยต์ คือวันที่ 14 กันยายน ค.ศ. 1874 ใน Luyt, “Imagining the User in the Raffles Library and Museum, Singapore: 1874 to 1900,” 2.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ ในบทความเรื่อง Jeyamalar KathirithambyLS, “Peninsular Malaysia in the Context of Natural History and Colonial Science,” *New Zealand Journal of Asian Studies* 11, no. 1 (June 2009): 337–74.

¹⁹ Brendan Luyt, “Collectors and Collecting for the Raffles Museum in Singapore: 1920–1940,” *Library & Information History* 26, no. 3 (September 2010): 185, doi:10.1179/175834810X12731358995235.

²⁰ Barnard, “The Raffles Museum and the Fate of Natural History in Singapore,” 188.

²¹ Raffles Museum and Library Annual Reports 1893 อ้างใน Osborne, “Early Collectors and Their Impact on the Raffles Museum and Library,” 5.

เมื่อ ค.ศ. 1887 ทั้งหอสมุดและพิพิธภัณฑ์ได้รับการโยกย้ายไปยังสถานที่สร้างขึ้นใหม่เป็นการเฉพาะ นั่นคืออาคารที่ฟอร์ต แคนนิง (Fort Canning สถานที่ตั้งพิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติ สิงคโปร์ ในปัจจุบัน) และเปิดให้บริการเมื่อวันที่ 12 ธันวาคม ค.ศ. 1887²² คลังวัตถุขยายเพิ่มเติมในช่วงสองทศวรรษต่อมา พิพิธภัณฑ์จึงได้เริ่มต้นการจัดหาวัตถุจากแหล่งต่างๆ ในคาบสมุทรมลายู อาศัยการซื้อและการบริจาค เมื่อถึง ค.ศ. 1920 จำนวนวัตถุหลังไหลเข้ามาอย่างมหาศาลโดยมีจำนวนเจ้าหน้าที่ไม่มากนัก

ผู้เขียนกล่าวถึงพัฒนาการของพิพิธภัณฑ์และคลังสะสมของพิพิธภัณฑ์รaffles ด้วยวัตถุประสงค์ให้ผู้อ่านเห็นภาพของความก่อตัวและพัฒนาการที่เชื่อมโยงของเจ้าอาณานิคม และเป็นฐานที่แสดงให้เห็นเป้าประสงค์หรือกล่าวให้กว้างกว่านั้น “อุดมการณ์” ที่พิพิธภัณฑ์รaffles (รวมทั้งหอสมุด) มุ่งหมายให้สมาชิกในสังคมอาณานิคมพึงตระหนักหรือรับทอความคิดที่ผลิตโดยกลุ่มผู้บริหารอาณานิคมหรือคณะกรรมการอำนวยการของสถาบันทางวัฒนธรรม ในที่นี้ ผู้เขียนพบการวิเคราะห์บทบาทของพิพิธภัณฑ์ใน 2 ลักษณะ ได้แก่ เป้าหมายกับสาธารณะในวงกว้างและการตอบโต้กับผู้เชี่ยวชาญ

สำหรับในวัตถุประสงค์เบื้องต้นแรก ทั้งหอสมุดและพิพิธภัณฑ์รaffles พยายามรักษาความเป็นอารยะของเจ้าอาณานิคม ลุยต์อ้างถึงฟิชเชอร์-ไทม์ (Fisher-Tine) ที่วิเคราะห์สถาบันทางวัฒนธรรมที่สร้างขึ้นในอาณานิคม “บทบาทของหอสมุดในการรักษาอารยธรรมของยุโรป จากเหล่าชาวยุโรปที่พำนักห่างไกลบ้านเกิดเมืองนอน ด้วยความเชื่อที่ว่า ทั้งเหล่าบุรุษและสตรีอังกฤษ อาจถูกลดทอนลักษณะอารยะ เพราะความเปลี่ยวเปลี่ยวไปกับโลกก็กิจในแถบเส้นศูนย์สูตร”²³ ข้อกังวลดังกล่าวของรัฐบาลอาณานิคมแสดงถึงความต้องการรักษาความเหนือกว่าของชาวยุโรป กลไกเชิงสถาบันที่ปรากฏนี้เป็นไปเพื่อสร้างความเป็นกลุ่มก้อนระหว่างประชากรยุโรปในแผ่นดินได้อาณานิคม และในอีกทางหนึ่ง เป็นภารกิจของการสร้างอารยะภายในระหว่างชาวยุโรป และภารกิจภายนอกในการสร้างความมีอารยะให้กับคนท้องถิ่น²⁴

ลุยต์ระบุว่าหอสมุดรaffles สร้างขึ้นเพื่อตอบสนองการสร้างอารยะภายใน ดังปรากฏในการบันทึกการประชุมของคณะกรรมการที่ฮายท์ส (Haitasch) ซึ่งดำรงตำแหน่งผู้อำนวยการ ค.ศ. 1921 ระบุถึงบทบาทที่หอสมุดรaffles จะต้องสร้างให้สมาชิกตระหนักถึงสมบัติของความรู้ที่อยู่ในหอสมุด และเป็นโอกาสที่พวกเขาจะได้บ่มเพาะการเรียนรู้ของตนเอง “ทั้งความรู้เกี่ยวกับชนชาติต่างๆ ชีวิตประวัติดุคคลสำคัญ และนวนิยายที่ได้รับการคัดสรรอย่างเหมาะสมที่ให้บริการในหอสมุด” นอกจากนี้ หอสมุดเองยังมีส่วนงานกิจการพิพิธภัณฑ์ทำหน้าที่ในการรวบรวมวัตถุจากการจัดเก็บตัวอย่างพืชและสัตว์ เพื่อเป็นประโยชน์ในการพัฒนาความรู้ทางวิทยาศาสตร์ให้กับพิพิธภัณฑ์ในอังกฤษและแวดวงความรู้ทางวิทยาศาสตร์ในภูมิภาคอื่นๆ²⁵

ส่วนบทบาทในอีกลักษณะหนึ่งของหอสมุดและพิพิธภัณฑ์รaffles คือ ศูนย์กลางของการกำหนดนโยบายที่เหมาะสมกับภูมิภาค ในส่วนนี้ลุยต์อ้างถึงข้อวิเคราะห์ของลาตูร์เกี่ยวกับกระบวนการสร้างความศักดิ์สิทธิ์ของความรู้ นักวิชาการและนักวิทยาศาสตร์ต่างสร้างหลักฐานให้ปรากฏในรูปของแผนที่ แผนภูมิต่างๆ เพื่อโน้มน้าวให้ผู้รักษานั้นเชื่อตาม การสร้างหลักฐานในรูปของลายลักษณ์อักษรนั้น เป็นเสมือนเครื่องยืนยันที่คงอยู่ดังเช่นกรณีเวชระเบียนทางการแพทย์ ฉะนั้น การจัดเก็บเอกสารต่างๆ เหล่านี้ไว้ในที่เดียวกันนับเป็นการสร้าง

²² Tan, “The National Museum as Maker and Keeper of Singapore History,” 123.

²³ Fisher-Tine อ้างใน Luyt, “Imagining the User in the Raffles Library and Museum, Singapore: 1874 to 1900,” 3.

²⁴ Fisher-Tine อ้างใน *Ibid.*, 4.

²⁵ KathirithambyLS, “Peninsular Malaysia in the Context of Natural History and Colonial Science,” 351.

"ศูนย์กลางของการคำนวณ" (centres of calculation) ประกอบด้วยพิพิธภัณฑ์ สวนพฤกษศาสตร์ ห้องทดลอง สำนักงานสถิติต่างๆ และหอสมุด ซึ่งอนุรักษ์ทรัพยากรของตนเองไว้อย่างถาวร²⁶

ปฏิบัติการของพิพิธภัณฑ์ที่ชัดเจนในระยะนี้ได้แก่การศึกษาและจัดประเภทวัตถุ เพื่อเป็นฐานในการสร้างความเข้าใจในระดับลึกของสรรพสิ่ง คาร์ล ลินเนียส (Carl Linnaeus) สร้างระบบ "binomial nomenclature" ที่จะต้องระบุชื่อของพืชสัตว์สองส่วนเพื่อแสดงให้เห็นตระกูล และสายพันธุ์ ประเภท และเชื่อมโยงกับอาณาจักรพืช สัตว์ และอิทธิพลของวิลเลียม เฮนรี ฟลาวเวอร์ (William Henry Flower) ผู้อำนวยการบริติช มิวเซียมในช่วงทศวรรษ 1880 ที่เสนอให้มีการแยกพื้นที่ของคลังวัตถุ เพื่อการวิจัยและพื้นที่การจัดแสดงเพื่อสาธารณะ²⁷

พิพิธภัณฑ์รพีเฟลส์ครอบครองวัตถุสะสมจากเมืองต่างๆ ในสเตอร์ทส์ เซปเทิลเมนต์และมลายา โดยระหว่าง ค.ศ. 1895 ถึง 1918 คาร์ล ริชาร์ด ฮานิตซ์ (Karl Richard Hanitsch) ทำหน้าที่เป็นภัณฑารักษ์ของพิพิธภัณฑ์รพีเฟลส์ และต่อมาเป็นผู้ดำเนินการ เขามีพื้นเพทางปักษีวิทยา และจัดเก็บตัวอย่างนกกว่า 1,300 ตัว ซึ่งประกอบด้วย 680 สายพันธุ์ ทั้งการจัดแสดงและการจัดการคลังวัตถุได้รับอิทธิพลจากฟลาวเวอร์ นอกจากนกแล้ว ยังมีส่วนการจัดแสดงสัตว์เลื้อยคลาน ลิง จระเข้ และปลา สัตว์ต่างๆ มาจากนักวิทยาศาสตร์ชาวอังกฤษและนักสะสมจากทั่วสารทิศ²⁸ และยังมีผู้ดำเนินการคนอื่นๆ มา ดังเช่นโคลสส์ (C. Boden Kloss) ที่จัดระบบใหม่เมื่อ ค.ศ. 1924 จัดแสดงในส่วนสาธารณะให้มีวัตถุจำนวนน้อยลง นอกจากการจัดการส่วนจัดแสดงแล้ว ผู้ดำเนินการแต่ละคนเป็นนักวิทยาศาสตร์ที่จัดเก็บตัวอย่างอย่างต่อเนื่อง ดังเช่น เอฟ เอ็น ชาสเซน (F. N. Chasen) ผู้ดำรงตำแหน่งผู้อำนวยการในช่วงทศวรรษ 1930 เน้นการจัดเก็บนกและสัตว์เลื้อยคลานด้วยนม มีจำนวนถึงสามในสี่ของวัตถุสะสม ส่วนไมเคิล ทวีดี (Michael Tweedie) ผู้อำนวยการระหว่าง ค.ศ. 1946 ถึง 1971 ศึกษาสัตว์พวกกิ้งกั ปลา และสัตว์เลื้อยคลาน ตามพื้นเพความสนใจทางวิชาการ²⁹

ส่วนวัตถุทางชาติพันธุ์บางส่วนได้รับจากหมอสอนศาสนา การบริจาคจากนักสำรวจที่อยู่ในแวดวงสังคมอาณานิคม การจัดซื้อจากผู้ตระเวนหาวัตถุและเสนอขายให้กับพิพิธภัณฑ์รพีเฟลส์ หรือในระยะเวลาของการสำรวจของภัณฑารักษ์และผู้ดำเนินการพิพิธภัณฑ์ ผู้เขียนยกตัวอย่างข้อมูลที่ออสบอร์นกล่าวถึง

เซอร์รุติ (Cerruti) นักสำรวจชาวอิตาลี ที่เดินทางในดินแดนอาณานิคมดัตช์ ร่วมทางกับนักสำรวจและนักวิทยาศาสตร์นาม โมดิกลิอานี (Elio Modigliani) พวกเขาเดินทางสู่เกาะในแอส คศ. 1887 นับว่ามีความสำคัญอย่างยิ่งในการรวบรวมวัตถุทางชาติพันธุ์ธรรมชาติ ประกอบด้วย โลหะ ไม้ที่ใช้ในการต่อสู้ และเครื่องมือสลัก ในเบื้องต้นเข้าต้องการบริจาคสิ่งเหล่านั้นให้กับพิพิธภัณฑ์เปร์คในมาเลเซีย แต่สุดท้ายส่งวัตถุต่างๆ ให้กับพิพิธภัณฑ์รพีเฟลส์เมื่อ ค.ศ. 1909 เซอร์รุติลุ่มหลงกับภูมิภาคและผู้คนในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้และกลายเป็นผู้ดูแลกลุ่มซาไก (Orang Asli) นานถึง 16 ปี และ ค.ศ. 1908 เขาตีพิมพ์หนังสือเรื่อง "ผองเพื่อนคนเถื่อนไพร" (My Friends the Savages)³⁰ ในปัจจุบัน วัตถุที่เขาบริจาคหลายชิ้นได้รับการจัดแสดงในพิพิธภัณฑ์อารยธรรมเอเชีย³¹

²⁶ Latour อ้างใน Luyt, "Imagining the User in the Raffles Library and Museum, Singapore: 1874 to 1900," 5–6.

²⁷ Barnard, "The Raffles Museum and the Fate of Natural History in Singapore," 187.

²⁸ สามารถอ่านรายละเอียดเพิ่มเติมได้ใน Osborne, "Early Collectors and Their Impact on the Raffles Museum and Library."

²⁹ Barnard, "The Raffles Museum and the Fate of Natural History in Singapore," 189–90.

³⁰ Osborne, "Early Collectors and Their Impact on the Raffles Museum and Library," 9.

³¹ Asian Civilisations Museum หนึ่งในพิพิธภัณฑ์ที่อยู่ในความดูแลของคณะกรรมการมรดกแห่งชาติ สิงคโปร์.

บาทหลวงชาร์ป (Archdeacon Arthur Frederick Sharp) ประจำที่กุซิง เกาะบอร์เนียว มอบวัตถุให้กับพิพิธภัณฑ์รพีเฟลด์ในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 บาทหลวงชาร์ปเริ่มต้นเป็นผู้ช่วยอนุศาสนาจารย์ที่วิหารแองกลิกันในสิงคโปร์ตั้งแต่ ค.ศ. 1892 ต่อมาเขาถูกเรียกไปรับตำแหน่งที่กุซิง ค.ศ. 1897 เขากลายเป็นผู้ทรงอิทธิพลคนสำคัญในบอร์เนียว แม้ภารกิจในศาสนาจะมีมาก แต่เขายังมีเวลาในการสะสมวัตถุต่างๆ จากกลุ่มด้ายคและกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ ในเกาะบอร์เนียว และส่งวัตถุเหล่านั้นกลับมายังสิงคโปร์ ในรายงานพิพิธภัณฑ์และหอสมุดรพีเฟลด์ ค.ศ. 1903 ระบุถึงกลุ่มวัตถุที่ได้รับจากอนุศาสนาจารย์ชาร์ปเมื่อเดือนมีนาคมประกอบด้วยเสื้อที่ทำจากเปลือกไม้และเครื่องมือดักปลาของด้ายค รวมถึงหมวกจากกลุ่มเซบูโย (Sebuyau) และอันดุดยัค (Undup Dyak) โล่ที่มีลายสลักอย่างวิจิตรของด้ายคบก ผนังสำริดที่เป็นของของกลุ่มคนจีน ฯลฯ³²

ในช่วงเวลาก่อนสงครามโลกครั้งที่ 2 พิพิธภัณฑ์รพีเฟลด์คงเติบโตและมีการสะสมวัตถุทางธรรมชาติและชาติพันธุ์อย่างต่อเนื่อง ดังปรากฏในเอกสารรายงานประจำปีของพิพิธภัณฑ์ ค.ศ. 1920 พลตรีมุลตัน (Major J. C. Moulton) “กลุ่มวัตถุของพิพิธภัณฑ์จะต้องมาจากบริเวณที่เป็นมาเลย์โดยแท้” ซึ่งในเวลานั้นหมายถึงคาบสมุทรมลายู บอร์เนียว สุมาตรา ซาวา และหมู่เกาะน้อยใหญ่ที่เกี่ยวข้อง³³ พิพิธภัณฑ์รพีเฟลด์ทำหน้าที่เป็นศูนย์กลางทางวิชาการในภูมิภาคดังที่เจ้าอาณานิคมได้ตั้งหวังไว้ ดังปรากฏวารสารทางวิชาการของพิพิธภัณฑ์ในนาม *Bulletin of the Raffles Museum* และบทความทางวิชาการต่างๆ ที่ตีพิมพ์ในวารสารของโลกว่ากันการในคาบสมุทรมลายูและหมู่เกาะอินโดนีเซีย เช่น บทความของ โรบินสันและคลอสส์เรื่อง *Additional notes on the Semang Paya of Ilok, Selama* ซึ่งปรากฏในวารสาร *Journal of the Federated Malays States Museums (JFMSM)* Vol. 5 No. 4 (1915)³⁴

ผู้เขียนไล่เรียงความเป็นไปของพิพิธภัณฑ์รพีเฟลด์ตั้งแต่การก่อตั้ง การพัฒนา การเปลี่ยนแปลงต่างๆ เพื่อชี้ให้เห็นถึงความสำคัญของความรู้ทางธรรมชาติวิทยาที่เป็นเงื่อนไขสำคัญในการพัฒนาพิพิธภัณฑ์ ศาสตร์ดังกล่าวมิใช่เพียงการสร้างความรู้เพื่อความรู้ หากแต่ยังแฝงด้วยวาระทางการเมืองของอาณานิคม แม้พิพิธภัณฑ์รพีเฟลด์จะมีได้มีบทบาทโดยตรงในเชิงเศรษฐกิจเช่นเดียวกับสวนพฤกษศาสตร์ ที่มีบทบาทในการคัดสรรพืชที่ก่อมูลค่าทางเศรษฐกิจ เช่น ยาง หรือการใช้ประโยชน์จากป่าไม้ แต่พิพิธภัณฑ์รพีเฟลด์คือหน่วยที่สร้างภาพจำลองของสรรพสิ่งต่างๆ ที่อยู่ในการควบคุมของจักรวรรดิ ทั้งพืช สัตว์ และผู้คน ดังที่คาลิธีธัมบี-เวลล์สกล่าวไว้ว่า การสำรวจ การทำระบบข้อมูล (cataloguing) การทำแผนที่ของสิ่งมีชีวิตต่างๆ ของเจ้าอาณานิคมคือ การสร้างพรหมแดน (territorialization)³⁵

ในช่วงเวลาของสงคราม ค.ศ. 1941-1945 ปรากฏข้อมูลไม่มากนักเกี่ยวกับกิจการของพิพิธภัณฑ์รพีเฟลด์ ในหนังสือสมบัติจากพิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติ สิงคโปร์ ระบุไว้ว่า ค.ศ. 1942 เซเชนซึ่งเป็นผู้อำนวยการในช่วงเวลานั้นเสียชีวิตในมหาสมุทรระหว่างการล่าสิ่งพลเมืองออกจากสิงคโปร์ ส่วนผู้ช่วย ดร.กิบสัน-ฮิลล์ถูกจองจำอยู่ที่คุกชาวฮิ มีเพียงโยชิชิคาเกะ โตกุกาวา (Yoshichika Tokugawa) ข้าราชการพลเรือนของญี่ปุ่นที่ทำหน้าที่ดูแลทั้ง

³² Osborne, “Early Collectors and Their Impact on the Raffles Museum and Library,” 10–11.

³³ รายงานของผู้บริหาร พลตรี มุลตัน ค.ศ. 1920 อ้างใน National Museum (Singapore) and Eng-Lee Seok Chee, eds., *Treasures from the National Museum, Singapore* (Singapore: The Museum, 1987), 14.

³⁴ อ้างใน KathirithambyLS, “Peninsular Malaysia in the Context of Natural History and Colonial Science,” 368.

³⁵ *Ibid.*, 337.

พิพิธภัณฑ์รaffles และสวนพฤกษศาสตร์ จนถึงกลาง ค.ศ. 1944 โดยมีหน้าที่สำคัญในการคุ้มกันมิให้สมบัติพิพิธภัณฑ์ถูกลักลอบและจำหน่ายในท้องตลาดดั่งที่เกิดขึ้นกับบ้านและร้านค้าเอกชนหลายแห่ง³⁶

เหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ของการเรียกร้องเอกราช ค.ศ. 1945-1959 และการสร้างชาติใหม่ ค.ศ. 1959-1965 นับเป็นช่วงสำคัญทางประวัติศาสตร์ที่ส่งผลต่อการเปลี่ยนแปลงบทบาทของพิพิธภัณฑ์ ช่วงหัวเลี้ยวหัวต่อจนถึงคโปรได้รับเอกราชอย่างสมบูรณ์ และในช่วงสองทศวรรษหลังจากนั้นนับเป็นช่วงเวลาที่มีความเปลี่ยนแปลงกับกิจการของพิพิธภัณฑ์ รวมทั้งโครงการของรัฐในการสร้างพิพิธภัณฑ์ประเภทอื่น เช่น พิพิธภัณฑ์วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี เพื่อตอบโต้ภัยกับการพัฒนาประเทศอุตสาหกรรม

ในช่วงเวลาดังกล่าว มโนทัศน์เกี่ยวกับ “พิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติ” ก่อตัวขึ้นอย่างชัดเจนเมื่อสิงคโปร์ปกครองตนเอง (ค.ศ. 1959) แต่ความเปลี่ยนแปลงกลับส่งผลให้เกิดภาวะสูญญากาศในการจัดการวัตถุบางประเภทของพิพิธภัณฑ์รaffles โดยเฉพาะวัตถุที่เกี่ยวข้องกับธรรมชาติวิทยา ในอีกทางหนึ่ง จุดเปลี่ยนของการสะสมปรากฏอย่างชัดเจนเช่นกัน ความคิดเกี่ยวกับมรดกวัฒนธรรมส่งอิทธิพลกับประเภทวัตถุที่เข้ามาสู่คลังพิพิธภัณฑ์ เครื่องประดับอาคาร ป้ายถนน เครื่องใช้ในประเพณีที่ปฏิบัติกันน้อยลง ฯลฯ เริ่มหลังไหลเข้าสู่พิพิธภัณฑ์แทนที่ตัวอย่างสิ่งมีชีวิต (พืชและสัตว์) เรื่องราวทั้งหมดนี้ปรากฏในเนื้อหาส่วนต่อไป

พิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติ: รอยต่อและรอยแยกในกิจการพิพิธภัณฑ์

การทำความเข้าใจเหตุการณ์ต่าง ๆ ของพิพิธภัณฑ์รaffles จนกลายเป็นพิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติ สิงคโปร์ ตั้งแต่ ค.ศ. 1959 ถึงสิ้นทศวรรษ 1980 ต้องพิจารณาใน 2 ลักษณะด้วยกัน ได้แก่ ชะตากรรมคลังสะสมของพิพิธภัณฑ์รaffles ที่เชื่อมโยงกับโครงการพิพิธภัณฑ์วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี และจุดเปลี่ยนของการจัดหาวัตถุพิพิธภัณฑ์เมื่อเปลี่ยนสถานภาพเป็นพิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติ สิงคโปร์

ในช่วงสามทศวรรษดังกล่าว สังคมสิงคโปร์อยู่ในช่วงหัวเลี้ยวหัวต่อของเปลี่ยนแปลง ทั้งการต่อสู้เพื่อเอกราช ความวุ่นวายทางสังคม และการสร้างประเทศ รัฐบาลในช่วงเวลานั้นให้ความสำคัญกับการพัฒนาเศรษฐกิจและสังคม เพื่อพัฒนาคุณภาพชีวิตของประชาชนและความเจริญทางเศรษฐกิจของประเทศ ความเปลี่ยนแปลงรูปแบบการอยู่อาศัยโดยเฉพาะอย่างยิ่ง การโยกย้ายผู้คนจาก “กัมปง” หรือหมู่บ้านสู่อาคารสูงตามโครงการการเคหะที่รัฐบาลจัดสรร

พิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติ สิงคโปร์ ที่พัฒนาขึ้นจากพิพิธภัณฑ์รaffles เมื่อ ค.ศ. 1960 ไม่ได้ดำรงสถานะในฐานะศูนย์กลางของภูมิภาคตามโจทย์ของพิพิธภัณฑ์ในสมัยอาณานิคม พิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติได้รับการกำหนดบทบาทของพิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติดังปรากฏในเอกสารการประชุมสภา (ค.ศ. 1960) “พิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติจะต้องได้รับการจัดระบบใหม่ เพื่อบอกเล่าถึงประเพณีและชนบทในท้องถิ่นมากขึ้น และแสดงให้เห็นความมั่งคั่งวัฒนธรรม เราหวังว่าพิพิธภัณฑ์จะเชื่อมโยงกับวัฒนธรรมมลายู รวมทั้งการเน้นย้ำประวัติศาสตร์ของผู้คนหลากหลายเชื้อชาติ ที่ก่อตัวเป็นสิงคโปร์สมัยใหม่”³⁷

พิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติ สิงคโปร์ ได้รับ “มรดก” จากพิพิธภัณฑ์รaffles ทั้งวัตถุชาติพันธุ์ มานุษยวิทยา ธรรมชาติวิทยา และกลุ่มงานศิลปะรวมทั้งโบราณวัตถุในสิงคโปร์และภูมิภาค แต่พิพิธภัณฑ์จะต้องทำหน้าที่เพื่อ

³⁶ National Museum (Singapore) and Chee, *Treasures from the National Museum, Singapore*, 11.

³⁷ Singapore Legislative Assembly Debated, Vol. 13, 20 July 1960 col. 24 อ้างใน Tan, “The National Museum as Maker and Keeper of Singapore History,” 124.

เชื่อมโยงกับผู้คนต่างพื้นเพเพื่อสร้างสำนึกของชาติ และในช่วงก่อนการมีอธิปไตยอย่างสมบูรณ์ ค.ศ. 1965 ในหนังสือสมบัติจากพิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติสิงคโปร์ ระบุถึงความเปลี่ยนแปลงเกี่ยวกับการสะสมและการให้ความสำคัญระหว่างวัตถุธรรมชาติวิทยาและชาติพันธุ์เป็นไปอย่างเท่าเทียมกัน ซึ่งปรากฏในรายงานประจำปี ค.ศ. 1949 ข้อมูลยังระบุว่า ดร.กิบสัน-ฮิลล์ (ค.ศ. 1956-1963) ที่ทำหน้าที่เป็นภัณฑารักษ์และผู้อำนวยการในระยะต่อมา เดินทางสำรวจเพื่อสะสมวัตถุจากวัฒนธรรมต่างๆ ในคาบสมุทรมลายูและซาราวัก³⁸

ตั้งแต่ทศวรรษ 1960 ความเปลี่ยนแปลงในสังคมสิงคโปร์เกิดขึ้นอย่างรวดเร็ว และเป็นเหตุที่ทำให้วัตถุประเภทใหม่เข้าสู่คลังสะสมของพิพิธภัณฑ์สิ่งประกอบอาคารสถาปัตยกรรม บ้ายบอกทางและร้านค้า เครื่องเรือนหรือเครื่องตกแต่งภายในบ้านเรือน เช่น บานพับไม้สลักของอาคารนิงหยางหุยกวน (Ning Yang Hui Guan) ประติมากรรมประกอบวัดฮินดูบนถนนออชาร์ด เครื่องเรือนในร้านเครื่องยาจีนและร้านชาในย่านไชนาทาวน์³⁹

แม้พิพิธภัณฑ์รพีเฟลล์มีสถานภาพเป็นพิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติ แต่กลับไม่ได้รับความนิยมและประสบปัญหาเกี่ยวกับการบริหาร ควา จง กวาน (Kwa Chong Guan) หนึ่งในคณะกรรมการที่เกี่ยวข้องกับการพัฒนาพิพิธภัณฑ์สถานฯ แสดงความเห็นเกี่ยวกับสภาพของพิพิธภัณฑ์สถานฯ “พิพิธภัณฑ์จัดแสดงเพียงสัตว์สตัฟฟ์และมีการเปลี่ยนแปลงภายในอาคาร”⁴⁰ พิพิธภัณฑ์สถานฯ ถูกวิพากษ์วิจารณ์ถึงความล้าสมัย และนำไปเปรียบเทียบกับพิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติแห่งใหม่ในกัวลาลัมเปอร์ หรือ Muzium Negara (ค.ศ. 1963) รัฐมนตรีกระทรวงวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีในเวลานั้น ดร.เถาชินชี (Dr. Toh Chin Chye) วิเคราะห์สภาพของพิพิธภัณฑ์ที่จัดแสดงวัตถุประเภทเครื่องเรือนจีน เครื่องแต่งกายมาเลย์ และตัวอย่างสิ่งมีชีวิต

หนึ่ง ค.ศ. 1967 โรสแมรี มาร์กซ์ (Rosemarie Marx) ผู้รับผิดชอบพิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติ รุ่นที่ 5 ดำเนินการจัดตั้งสมาคมเพื่อนพิพิธภัณฑ์รพีเฟลล์ ประกาศแผนในการปรับปรุงพิพิธภัณฑ์ แต่แผนดังกล่าวไม่ได้รับการอนุมัติ เหตุการณ์ทั้งหมดนี้นำมาสู่การวางแผนปรับปรุงให้เป็นพิพิธภัณฑ์ที่เน้นความรู้ทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีโดยรัฐบาลและใช้งบประมาณลงทุนราว 245,000 เหรียญ⁴¹

การวางแผนปรับปรุงพิพิธภัณฑ์ได้จ้างที่ปรึกษา ดร.แวนเดอฮูป (Dr. A. N. J. Vandehoop) จนนำมาสู่การวางแผนสร้างพื้นที่ใหม่ให้กับพิพิธภัณฑ์ และมีนิตรรศการพิเศษที่จัดแสดงวัตถุพิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติ เสื้อผ้า เครื่องโลหะ เครื่องปั้นดินเผา เป็นอาทิ และยังได้รับข้อเสนอแนะจากเจมส์ การ์ดิเนอร์ (James Gardiner) (1969) ให้มีการจัดนิทรรศการเป็นธีมต่างๆ การปรับปรุงนิทรรศการนำมาสู่การแบ่งประเภทวัตถุเป็น 2 ประเภทอย่างชัดเจน ได้แก่ วัตถุทางธรรมชาติวิทยาและวัตถุทางชาติพันธุ์และศิลปวัตถุ และส่งผลต่อการสร้างความหมายชุดใหม่ให้กับการสะสม ความเปลี่ยนแปลงต่างๆ เกิดขึ้นดังนี้ กลุ่มวัตถุทางชาติพันธุ์และศิลปวัตถุกลายเป็นเสมือนตัวแทนที่บอกเล่าความเป็นมาของผู้คนต่างพื้นเพที่รวมเข้ามาเป็นชาติสิงคโปร์ การนำเสนอวัตถุชาติพันธุ์ในหอนิทรรศการชาติพันธุ์ในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ (Southeast Asia Ethnographic Gallery) วัตถุโดยส่วนใหญ่เกี่ยวข้องกับกลุ่มคนมาเลย์ เพื่อเข้าใจความรู้อย่างรอบด้านทางวัฒนธรรมในภูมิภาค⁴²

³⁸ National Museum (Singapore) and Chee, *Treasures from the National Museum, Singapore*, 12.

³⁹ *Ibid.*, 13.

⁴⁰ Kwa Chong Guan, “Transforming the National Museum of Singapore,” in *Rethinking Cultural Resource Management in Southeast Asia: Preservation, Development, and Neglect*, ed. John N. Miksic, Geok Yian Goh, and Sue O'Connor (London ; New York: Anthem Press, 2011), 202.

⁴¹ Tan, “The National Museum as Maker and Keeper of Singapore History,” 126.

⁴² Guan, “Transforming the National Museum of Singapore,” 203.

กลุ่มงานศิลปวัตถุร่วมสมัยเกิดขึ้นในช่วงทศวรรษ 1960 จากการบริจาคของนักสะสมที่มีชื่อเสียง เช่น โล้ก วัน โถว (Loke Wan Tho) และยังมีผลให้ ค.ศ. 1969 สมาคมศิลปะสิงคโปร์ (Singapore Art Council) (สมาคมเอกชน) เสนอให้มีการจัดตั้งหอศิลป์ และจะเป็นผู้ดำเนินการ โดยได้รับทุนสนับสนุนจากรัฐ แต่ด้วยปัญหาทางการเงินจึงส่งเรื่องกลับมายังรัฐบาล ในที่สุด รัฐบาลเลือกพื้นที่ชั้นล่างพิพิธภัณฑสถานแห่งชาติ⁴³ ตั้งแต่ ค.ศ. 1976 พพิธภัณฑสถานแห่งชาติ สิงคโปร์ กำหนดพื้นที่จัดเก็บและการจัดแสดงสำหรับงานศิลปวัตถุ รวมถึงการจัดเก็บงานจิตรศิลป์ที่เชื่อมโยงกับวัฒนธรรมของจีนช่องแคบ (เปอรานากัน) เช่น เครื่องเงิน ไม้แกะสลัก ผ้า เพื่อถ่ายทอดให้เห็นการผสมผสานทางวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นจากวัฒนธรรมต่างๆ ทั้งจีน อินเดีย มาเลย์ และชนบของเจ้าอาณานิคมอังกฤษ⁴⁴ และกลุ่มเซรามิก จากการบริจาคที่เรียกว่า Haw Par Jade Collection⁴⁵

กระทั่ง ค.ศ. 1984 เริ่มต้นวาระสำคัญของงานวัฒนธรรมได้แก่การบอกเล่าอดีตของสิงคโปร์ ในนิทรรศการสำคัญเกี่ยวกับ 25 ปีของการสร้างชาติ นับจากการปกครองตนเองเมื่อ ค.ศ. 1959 วิสัยทัศน์ในระยะยาวสำหรับพิพิธภัณฑสถาน รัฐบาลกระทรวงการพัฒนาการสื่อสารในเวลานั้น หวงเคนเซง (Wong Kan Seng) กำหนดแผนการระยะยาวในการพัฒนาพิพิธภัณฑสถาน “พิพิธภัณฑสถานใหม่จะต้องเชื่อมโยงอดีตสู่ปัจจุบันและอนาคต”⁴⁶

คณะทำงานเชิญ ดร.แม็คโดนัลด์ (Dr. George MacDonald) ซึ่งเคยดูแลโครงการพิพิธภัณฑสถานอารยธรรมคานาดา โดยให้ความเห็นถึงการพัฒนาให้พื้นที่โดยรอบพิพิธภัณฑสถาน เป็นย่านพิพิธภัณฑสถานที่จะตอบโจทย์การเป็นนครรัฐในยุคโลกาภิวัตน์ ทั้งนี้ คณะทำงานให้ความสำคัญกับการเชื่อมโยงพิพิธภัณฑสถานกับเรียนรู้รากมรดกวัฒนธรรม ด้วยเพราะพิพิธภัณฑสถานได้รับการกำหนดให้มีบทบาทในการสร้างให้ผู้คนตระหนักพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ที่เชื่อมโยงภูมิภาค และตำแหน่งแห่งที่ของสิงคโปร์กับบทบาททางวัฒนธรรม เศรษฐกิจและการเมือง⁴⁷ นอกจากนี้ยังมีการวางแผนส่วนการจัดแสดงสำหรับเด็กๆ และแผนในระยะต่อมาก็คือการจัดตั้งพิพิธภัณฑสถานสำหรับเด็กที่โรงเรียนเก่าหนาน ถนออาร์มาเนียน⁴⁸

ต้นได้กล่าวถึงสภาพของพิพิธภัณฑสถานฯ ช่วงทศวรรษ 1980 ผู้ชมได้ชมวัตถุทางโบราณคดี จากภูมิภาคต่างๆ ในเอเชีย อินโดนีเซีย มาเลเซีย และวัตถุต่างๆ ของการตั้งถิ่นฐานและการค้าชาวจีน ฉากจำลองต่างๆ อีกกว่า 20 จุด เรื่องเริ่มต้นตั้งแต่การตั้งสถานการค้า 1819 จนถึงเอกราช การจัดแสดงหลายอย่างได้รับมรดกจากนิทรรศการนอกสถานที่ เช่น นิทรรศการสามมิติ Singapore Story: Overcoming the Odds (ก้าวข้ามอุปสรรค) จากอาคารศูนย์ประชุมซันเท็ค ภาพวาดของฟาร์กัว กลุ่มภาพธรรมชาติวิทยา และแบบจำลองคฤหาสน์เปอรานากัน⁴⁹

ในที่นี้ ผู้เขียนพิจารณาถึงการใช้ประโยชน์พิพิธภัณฑสถานและการตีความวัตถุเกิดความเปลี่ยนแปลง ประการแรก การใช้ประโยชน์วัตถุทางชาติพันธุ์เชื่อมโยงกับประวัติศาสตร์พลเมืองของชาติ พพิธภัณฑสถานฯ นำเสนอ

⁴³ Tan, “The National Museum as Maker and Keeper of Singapore History,” 131.

⁴⁴ National Museum (Singapore) and Chee, *Treasures from the National Museum, Singapore*, 14.

⁴⁵ Tan, “The National Museum as Maker and Keeper of Singapore History,” 131.

⁴⁶ Guan, “Transforming the National Museum of Singapore,” 201.

⁴⁷ *Ibid.*, 202.

⁴⁸ โครงการพิพิธภัณฑสถานสำหรับเด็กที่โรงเรียนเก่าหนาน กลายเป็นบริเวณจัดตั้งพิพิธภัณฑสถานอารยธรรมเอเชียในระยะแรก เน้นอารยธรรมจีน และเปิดให้บริการ ค.ศ. 1997 ส่วนในระยะที่ 2 เปิดให้บริการ ณ เอ็มเพรสเพลส โดยนายกรัฐมนตรี โก๊ะ จ๊ก ตง เป็นผู้เปิดอาคารที่ได้รับการอนุรักษ์และแบ่งส่วนการจัดแสดงตามภูมิภาค ได้แก่ เอเชียตะวันออก เอเชียใต้ เอเชียตะวันตก เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ เมื่อ ค.ศ. 2003 ส่วนสถาบันซันต์โจเซฟ (Saint Joseph's Institution) ได้รับการปรับปรุงเป็นพิพิธภัณฑสถานศิลปะสิงคโปร์ ซึ่งเปิดอย่างเป็นทางการเมื่อ ค.ศ. 2006 ใน *Ibid.*, 206.

⁴⁹ Tan, “The National Museum as Maker and Keeper of Singapore History,” 131.

บทเรียนทางประวัติศาสตร์ของความเป็นชาติมากกว่าการนำเสนอเรื่องราวของผู้คนผ่านวัตถุจากการสะสมของนักสะสมในช่วงอาณานิคม ในเวลานั้น วัตถุต่างๆ เป็นตัวแทนของดินแดนที่นักสำรวจ นักบวช และนักเดินทางจากโลกตะวันตกเดินทางไปถึงและนำกลับมายังพิพิธภัณฑ์รaffles ในช่วงทศวรรษ 1980 พิพิธภัณฑ์สถานฯ สร้างความทรงจำชุดใหม่ให้กับผู้คน นั่นคือ ความทรงจำร่วมที่สิงคโปร์เติบโตจากการเป็นเมืองท่าในสมัยอาณานิคม และพื้นผิวดูประจักษ์กลายเป็นรัฐชาติที่รวมเอาผู้คนที่มาจากดินแดนอื่นเข้าไว้ด้วยกัน

การสะสมวัตถุเป็นอีกตัวอย่างของกิจกรรมพิพิธภัณฑ์ที่แสดงถึงความหมายของมรดกที่เผยแพร่อย่างชัดเจนมากยิ่งขึ้น เครื่องเรือน เครื่องประกอบอาคาร วัตถุในพิธีกรรม จากชุมชนต่างๆ ที่ต้องเคลื่อนย้ายออกจากย่านต่างๆ ในใจกลางเมือง ได้รับการอนุรักษ์ ทั้งหมดนี้กลายเป็นวัตถุพยานของสิงคโปร์ที่เปลี่ยนผ่านสู่ฉากหน้าใหม่ของความทันสมัยให้กับพัฒนาการของสังคมสิงคโปร์ และจะเป็นทรัพยากรสำคัญในการจัดแสดงให้กับพิพิธภัณฑ์สถานฯ ในระยะต่อไป

ในทางตรงข้าม กลุ่มวัตถุธรรมชาติวิทยากลับประสบชะตากรรมที่ต่างกันออกไป กลุ่มวัตถุธรรมชาติวิทยาที่เคยเป็นหมุดหมายของความเข้าใจในธรรมชาติของภูมิภาคกลับไม่ได้รับการเหลียวแล ในช่วงคริสต์ทศวรรษ 1960 ถึง 1970 คงมีการใช้คลังธรรมชาติวิทยาสำหรับการสอนหรือให้ความรู้เกี่ยวกับการเก็บตัวอย่างและสตัฟฟ์สัตว์ให้กับนักเรียนและครูในระดับมัธยมศึกษา ประกอบกับในช่วงเวลาเดียวกันนั้น มีการเปิดสวนสัตว์สวนนก และรัฐมนตรีว่าการกระทรวงวิทยาศาสตร์ฯ มองข้ามพิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติ จนในท้ายที่สุดรัฐมนตรีว่าการกระทรวงวัฒนธรรมเข้ามาดูแลและให้นำหนักกับวัตถุทางวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์มากกว่า⁵⁰

ค.ศ. 1970 มีแนวคิดของการสร้างศูนย์วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี ในแผนงาน เนื้อหาส่วนหนึ่งในศูนย์วิทยาศาสตร์ฯ ให้ความสำคัญกับการนำเสนอธรรมชาติวิทยาจากพิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติ ได้แก่ Life Sciences Division และเพิ่มเติมเนื้อหาใหม่เกี่ยวข้องกับวิศวกรรมและเทคโนโลยี การสื่อสารและการคมนาคม ในระยะต่อมาศูนย์วิทยาศาสตร์ฯ มีคณะกรรมการบริหารของตนเอง ในท้ายที่สุด แนวคิดในการพัฒนาให้พิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติเพื่อเป็นพิพิธภัณฑ์ธรรมชาติวิทยาไม่ได้อยู่ในความสนใจของผู้มีส่วนเกี่ยวข้องอีกต่อไป⁵¹

กลุ่มวัตถุธรรมชาติวิทยาในจำนวนไม่มากนักได้รับการคัดเลือกไว้จัดแสดงในส่วนนิทรรศการเกี่ยวกับวิทยาศาสตร์ชีวภาพในศูนย์วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี ในขณะที่วัตถุจำนวนมากได้รับการโยกย้ายมาสู่ความรับผิดชอบของคลังสัตวศาสตร์ มหาวิทยาลัยสิงคโปร์ ค.ศ. 1972 ยัง (C. M. Yang) บันทึกไว้ในการเตรียมการโยกย้ายวัตถุจากพิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติ "วัตถุตัวอย่างธรรมชาติวิทยา นับพันนับหมื่น ที่อยู่ในห้องต่างๆ หลังฉากการจัดแสดง" ในระยะต่อมา คลังวัตถุได้รับการโยกย้ายไปยังวิทยาเขตที่บูกิต ทิมาร์ โดยเจ้าหน้าที่จำกัด และคงค้างอยู่ใน "ที่พักรั่วครว" นั้นไปอีกหลายปีต่อมา

ยังได้ขอคำแนะนำต่างๆ จากพิพิธภัณฑ์ธรรมชาติวิทยา ลอนดอน ทั้งการอนุรักษ์และการประเมินมูลค่าเพื่อการประกันภัย ซึ่งผู้เชี่ยวชาญในแต่ละด้านเห็นถึงความสำคัญของคุณค่า ที่ไม่สามารถหาทดแทนกลุ่มวัตถุจากพิพิธภัณฑ์รafflesได้อีก แต่กลับเป็นเรื่องยากนักในการตีมูลค่าของวัตถุธรรมชาติวิทยาเหล่านั้น ซึ่งสูงถึงราวสองล้านเหรียญ ในช่วงปลายคริสต์ทศวรรษ 1970⁵²

⁵⁰ Barnard, "The Raffles Museum and the Fate of Natural History in Singapore," 198.

⁵¹ Tan, "The National Museum as Maker and Keeper of Singapore History," 129.

⁵² Barnard, "The Raffles Museum and the Fate of Natural History in Singapore," 202–5.

อย่างไรก็ดี ด้วยข้อจำกัดในเรื่องพื้นที่ของวิทยาเขตบูกิตติมา ส่งผลให้วัตถุประเภทต่างๆ กระจายจัดเก็บชั่วคราวในหลายแห่ง ช่วงเวลาดังกล่าว ในแต่ละคณะวิชาต้องการใช้พื้นที่สำหรับชั้นเรียน กลายเป็นความกดดันให้กับยังในการประสานงานหาสถานที่ใหม่ จนที่สุดได้ชั้นบนสุดของหอสมุด มหาวิทยาลัยนานาชาติ (Nanyang Technology University) เมื่อ ค.ศ. 1980 ตลอดระยะเวลาดังกล่าว เกิดเสียงสะท้อนจากวงวิชาการทางวิทยาศาสตร์ที่เพิ่มขึ้นกับสถานการณ์ของกลุ่มวัฒนธรรมชาติวิทยา ทั้งๆ ที่ “วัตถุเหล่านั้นเกิดและอยู่ในสิงคโปร์มาร้อยปี และแตกต่างจากกลุ่มวัตถุศาสตร์อื่นใดในโลก นั่นคือ ประวัติศาสตร์และมรดกของชาวสิงคโปร์” อย่างไรก็ดี หากพิจารณากันในระดับลึกแล้ว วัตถุที่สะสมมาในช่วงอาณานิคมมิได้มีนัยของความเป็นมรดกของสังคมสิงคโปร์ร่วมสมัย เพราะเป็นการสะสมเพื่อการสร้างความรู้ตามขนบวิทยาศาสตร์แบบปฏิฐานนิยม ต่อเมื่อความเปลี่ยนแปลงเกิดขึ้นกับคลังสะสมและไม่ได้รับความใส่ใจ การอ้างถึงความชอบธรรมที่จะต้องดูแลวัตถุเหล่านั้นในฐานะมรดกของสังคมกลับเป็นความหมายเพิ่มเติมมาในชั้นหลัง

ในที่สุด เดือนตุลาคม ค.ศ. 1988 มหาวิทยาลัยแห่งชาติ สิงคโปร์ จัดสรรสถานที่ใหม่ให้กับคลังวัตถุมรดกจากพิพิธภัณฑิรฟิเลลส์ จำนวนกว่า 160,000 ชิ้น มีกว่า 7,600 สายพันธุ์ ที่สะท้อนให้เห็นสิ่งมีชีวิตในคาบสมุทรมลายูและเกาะสิงคโปร์ จากความยิ่งใหญ่ของพิพิธภัณฑิรฟิเลลส์ที่อยู่ใกล้ศูนย์กลางอำนาจ ได้ถูกจัดเก็บไว้ในกลุ่มวัตถุสัตว์-ศาสตร์ในมุมเล็กๆ ของมหาวิทยาลัย วัตถุจำนวนหนึ่งได้รับการจัดแสดงไว้ในพิพิธภัณฑิรฟิเลลส์เพื่อการวิจัยความหลากหลายทางธรรมชาติ ในมหาวิทยาลัยที่เปิดสำหรับสาธารณะ จนกลายเป็นพิพิธภัณฑิรธรรมชาติวิทยาสังเคียน (Lee Kong Chian Natural History Museum) มหาวิทยาลัยแห่งชาติ สิงคโปร์ เปิดเมื่อปี 2015⁵³

ชะตากรรมของวัตถุทางธรรมชาติวิทยาเผยให้เห็นเงื่อนไขประวัติศาสตร์สำคัญที่พลิกความหมายของพิพิธภัณฑิรฟิเลลส์ที่เคยรุ่งเรือง แม้รัฐบาลในช่วงทศวรรษ 1980 ตระหนักถึงความสำคัญของวิทยาศาสตร์ และมุ่งหมายให้เป็นฐานรากในการพัฒนาเยาวชน แต่ความสำคัญของเทคโนโลยีและวิทยาประยุกต์กลับลดทอนคุณค่าของวัตถุทางธรรมชาติวิทยา รัฐบาลสิงคโปร์ในช่วงเวลานั้นต้องการคนที่มีศักยภาพที่ตอบสนองผลิตภาพเชิงอุตสาหกรรมมากกว่าความรู้ทางวิทยาศาสตร์แบบอธิบายสรรพสิ่งเช่นที่นักธรรมชาติวิทยาและนักสำรวจเมื่อต้นศตวรรษที่ 20 ให้ความสนใจ

การตีความในอีกลักษณะหนึ่งของสถานการณ์ดังกล่าว นั่นคือ “ความเป็นศูนย์กลาง” เคลื่อนที่ออกไปจากมิติทางธรรมชาติ หากแต่เป็นมิติทางวัฒนธรรมที่รัฐบาลสิงคโปร์ปรารถนาจะใช้พิพิธภัณฑิรเป็นกลไกในการสื่อสารกับสาธารณชน บัดนี้ ผู้ชมมิใช่ผู้เชี่ยวชาญ นักเดินทาง และคนในแวดวงสังคมอาณานิคม แต่เป็นพลเมืองของชาติที่รัฐบาลชูนโยบายสำคัญเกี่ยวกับพหุวัฒนธรรมและสังคมสมานฉันท์เพื่อความเป็นปึกแผ่น ในระยะต่อมา รัฐบาลสิงคโปร์มองเห็นวัฒนธรรมกลายเป็น “ทุน” มิใช่เพื่อสร้างคนให้กับสังคมเท่านั้น แต่เป็นทุนที่สร้างมูลค่าทางเศรษฐกิจ งานวัฒนธรรมและกิจกรรมพิพิธภัณฑิรที่ดำเนินการโดยรัฐพัฒนาอย่างสำคัญในช่วงปลายทศวรรษ 1990 สืบเนื่องมาถึงปัจจุบัน

ทศวรรษก่อนสหัสวรรษนับเป็นช่วงเวลาสำคัญของการสร้างพิพิธภัณฑิรสถานแห่งชาติ สิงคโปร์ เรื่องราวที่ได้รับการร้อยเรียงในนิทรรศการ อาศัยการทำงานที่ผสมข้อมูล การคัดสรรเนื้อหา และการถ่ายทอดเรื่องราวของความเป็นชาติ ทั้งนี้ เพื่อตอบโจทย์ของอุดมการณ์ชาตินิยมในช่วงถัดไปของบทความ ผู้เขียนไล่เรียงลำดับความ

⁵³ Ibid., 206–9.

เปลี่ยนแปลงของพิพิธภัณฑ์สถานฯ โดยจำกัดเฉพาะการจัดนิทรรศการถาวรของพิพิธภัณฑ์สถานฯ เมื่อ ค.ศ. 2006 และปรับปรุงอีกครั้งเพื่อการฉลอง 50 ปีเอกราชสิงคโปร์ เมื่อ ค.ศ. 2015

ในเวลานี้ พิพิธภัณฑ์สถานฯ มีใช้หลงเหลือร่องรอยของพิพิธภัณฑ์ทรัพย์สินที่เคยมพัฒนาในขอบของการสร้างพิพิธภัณฑ์ธรรมชาติวิทยา มีใช้สถาบันที่ให้การศึกษารักษาความอารยะของเจ้าอาณานิคม หรือเพื่อบ่มเพาะความรู้ให้กับคนพื้นถิ่น ในวันนี้ พิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติ สิงคโปร์ กลายเป็นกลไกหนึ่งที่รัฐบาลสิงคโปร์พยายามสร้างสำนึกของความเป็นพลเมือง พร้อมๆ กับการเป็นฐานทุนของเศรษฐกิจ ที่พยายามวางใจให้ทุกคนในและคนนอกไว้ในกระบวนการทำงาน

ผู้เขียนยังอาจตอบได้ว่า รัฐบาลสิงคโปร์ประสบความสำเร็จเพียงใดในการใช้ประโยชน์พิพิธภัณฑ์เพื่อกิจการดังกล่าว หากแต่สิ่งที่จะนำเสนอในส่วนถัดไปของบทความ อาจช่วยให้เห็นความเอจริงเอจจิงของการสร้างพิพิธภัณฑ์สถานฯ เพื่อสนทนากับสังคม แม้บทสนทนาเหล่านั้นจะกว้างไว้เพื่อสร้างความชอบธรรมและการยอมรับกับโครงการของรัฐ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อรัฐบาลสิงคโปร์วางใจให้ประเทศของตนเป็นโลกนคร (Global City) หรือ “ความเป็นศูนย์กลาง” แม้จะเป็นประเทศที่มีอาณาบริเวณที่เล็กที่สุดในภูมิภาค

“สำนักชาติ ห่วงใยตลาด” พิพิธภัณฑ์สถานฯ ในเวลาร่วมสมัย

“เพื่อความยิ่งใหญ่ ชาติต้องมีจุดหมายปลายทาง ยามใดเราย้อนรำลึกถึงบรรพชน ด้วยการสำรวจเหล่าวัตถุที่ฉายความเข้าใจถึงเหตุผลที่เรามาถึง ณ จุดนี้ และด้วยการศึกษาและปรับเปลี่ยนขนบปฏิบัติที่เราปรับไว้เป็นมรดก เราจะสร้างวิสัยทัศน์ของอนาคตได้อย่างชัดเจน”

จอร์จ เยว⁵⁴

ในช่วงทศวรรษ 1990 นับเป็นช่วงเวลาสำคัญของวาทกรรมเกี่ยวกับมรดกวัฒนธรรมในสิงคโปร์ ทิศทางใหญ่ของแนวคิดของมรดกวัฒนธรรมสัมพันธ์กับมิติทางสังคมและมิติทางเศรษฐกิจ ในประเด็นแรก รัฐบาลสิงคโปร์เริ่มตระหนักกับความเปลี่ยนแปลงขนานใหญ่ที่เกิดขึ้นกับความเจริญทางเศรษฐกิจ ความกังวลใจกับอิทธิพลตะวันตกและบริโภคนิยมนำมาสู่การวางใจเพื่อสร้างอุดมการณ์ให้พลเมือง ด้วยการสร้างวิสัยทัศน์อันพึงประสงค์ในการสร้างความเจริญให้กับชาติ⁵⁵

ตัวอย่างของการนำเสนอวิสัยทัศน์ในการสร้างพลเมืองในการเผชิญกับการเปลี่ยนแปลงทางสังคม เช่น จอร์จ เยว (George Yeo) “5 C’s” ประกอบด้วย “character, culture, community, courtesy, commitment” แทนที่ “condominium, cash, credit card, car, club membership”⁵⁶ อุดมคติที่รัฐบาลต้องการสร้างให้คนรุ่นใหม่ในสังคมสิงคโปร์พัฒนาศักยภาพของตนเองเพื่อตอบสนองเศรษฐกิจ การเสียสละเพื่อสังคมโดยรวม โดยเฉพาะชาติ และการรักษารากเหง้าทางวัฒนธรรม มากกว่าความสุขในการบริโภควัตถุ ปฏิบัติการที่เกิดขึ้นจากความพยายามของ

⁵⁴ รัฐมนตรีการคลังและต่างประเทศ George Yeo, “Importance of Heritage and Identity,” in *Speeches: A Bimonthly Selections of Ministers Speeches*, vol. 131 (Singapore: Ministry of Communications and Information, 1989), 48.

⁵⁵ Leo Suryadinata, “National Ideology and Nation-Building in Multi-Ethnic States,” in *In Search of Singapore’s National Values*, ed. Jon S. T. Quah (Singapore: Institute of Policy Studies : Times Academic Press, 1990), 91–105.

⁵⁶ George Yeo, quoted in *The Straits Times* 15 July 1996 อ้างใน Brenda Yeoh and Lily Kong, *The Politics of Landscapes in Singapore: Constructions Of “nation,”* 1st ed, Space, Place, and Society (Syracuse: Syracuse University Press, 2003), 49.

รัฐบาลในการสร้างอุดมการณ์ชาติ ได้รับการถ่ายทอดในระบบการศึกษา⁵⁷ และงานวัฒนธรรม ดังเช่นการจัดตั้ง คณะกรรมการว่าด้วยงานมรดก (Committee on Heritage) ซึ่งจัดตั้งขึ้นเมื่อ ค.ศ. 1988 ทำหน้าที่ในการส่งเสริมให้ ชาวสิงคโปร์ตระหนักในมรดกวัฒนธรรม และกลายเป็นส่วนหนึ่งของการสร้างชาติเพื่อสร้างสมดุลระหว่างคุณค่า แบบเอเชียและอิทธิพลทางตะวันตก⁵⁸

ในมิติทางเศรษฐกิจ จากในสองทศวรรษหลังเอกราชรัฐบาลมุ่งเน้นการปรับปรุงคุณภาพชีวิตและการ พัฒนาอุตสาหกรรม ในช่วงสองทศวรรษก่อน ค.ศ. 2000 หันมาให้ความสำคัญเกี่ยวกับมาตรฐานชีวิตอื่นๆ ดังเช่น ที่โก๊ะ จ๊ก ตง กล่าวได้กล่าวถึง “มาตรฐานความเป็นแบบสวิส”⁵⁹ ที่ส่งเสริมศิลปะและวัฒนธรรม รวมทั้งการพัฒนา ให้ภูมิทัศน์ของเมืองเป็นสถานที่ที่มีเอกลักษณ์ของตนเองด้วยมรดกค.ศ. 1989 หน่วยงานที่เกี่ยวข้องในการ วางแผนพัฒนาอย่าง URA หรือ Urban Redevelopment Authority และการท่องเที่ยวสิงคโปร์ (Singapore Tourism Board) แดงแผนการในการคัดเลือกเมืองชั้นนำ ที่สะท้อนให้เห็นการตั้งถิ่นฐานของกลุ่มชาติพันธุ์หลัก (จีน, มาเลย์, อินเดีย) ในรูปแบบของเขตเมืองอนุรักษ์ เพื่อแสดงให้เห็นมรดกพหุวัฒนธรรมแก่ผู้มาเยี่ยมชมเยือน ท้องถิ่นและนักท่องเที่ยวต่างชาติ⁶⁰

ด้วยเหตุนี้ “มรดกชาติพันธุ์” หรือ Ethnic Singapore กลายเป็นกรอบการเล่าเรื่องการท่องเที่ยว ทั้งไชนา ทาวน์ อินเดียย่อย และกัมปงกลามกลายเป็นสถานที่ของการจัดแสดงที่ได้รับความนิยมอย่างรวดเร็ว ในรายงาน คณะทำงานในการพัฒนาการท่องเที่ยว หรือ Tourism Task Force (1984) ระบุถึงความเปลี่ยนแปลงต่างๆ ของ สิงคโปร์ ซึ่งส่งผลกระทบต่อให้สูญเสีย “มนต์ขลังและเสน่ห์ตะวันออกซึ่งปรากฏเชิงสัญลักษณ์ในอาคารต่างๆ กิจกรรม ในแต่ละชุมชนและในท้องถนน” ในการพัฒนาความเป็นนครที่ทันสมัย⁶¹ พื้นที่ต่างๆ ที่ได้รับการกำหนดไว้เพื่อการ พัฒนาเป็นย่านประวัติศาสตร์ นอกจากปรับเปลี่ยนเชิงกายภาพแล้ว “เรื่องเล่า” บางชุดได้รับการร้อยเรียงขึ้นใหม่ โครงการพัฒนาพื้นที่เพื่อการท่องเที่ยวดังกล่าวส่งผลในเชิงบวกและลบต่อผู้ที่อยู่อาศัย เช่น ความเปลี่ยนแปลง ภายหลังการพัฒนาห้างสรรพสินค้า “ลิตเติ้ล อินเดีย อาเขต” ที่ส่งผลต่อค่าเช่าที่สูงมากขึ้นและทำให้ผู้ค้าเดิมซึ่ง เดิมโตมากับพื้นที่ต้องออกจากพื้นที่ หรือในอีกทางหนึ่ง การบูรณะย่านเก่าไชนาทาวน์ส่งผลให้มูลค่าทางเศรษฐกิจ เพิ่มขึ้น⁶²

ในช่วงเวลาเดียวกันนั้น รัฐมนตรีจัดตั้งสภาศิลปะแห่งชาติ และเสนอแนวทางการพัฒนาคณะกรรมการ มรดกแห่งชาติ นอกจากนี้ ยังเกิดการปรับเปลี่ยนกระทรวงจากกระทรวงพัฒนาการสื่อสาร เป็นกระทรวงข่าวสาร และศิลปะ (MITA) โดยรวมงานด้านพิพิธภัณฑ์ จดหมายเหตุ และแผนกประวัติศาสตร์คำบอกเล่า จอร์จ เยว ผู้รับ ตำแหน่งรัฐมนตรีว่าการกระทรวงฯ เล็งเห็นการเชื่อมโยงประวัติศาสตร์กับผู้คนกับความเป็นสิงคโปร์และภูมิภาค แต่ยังคงขยายเรื่องราวให้เชื่อมโยงกับจีน เอเชียใต้และเอเชียตะวันตก โดยพิจารณาจากความหลากหลายของ

⁵⁷ Saravanan Gopinathan, “Being and Becoming: Education for Values in Singapore,” in *The Revival of Values Education in Asia and the West*, ed. William K. Cummings, Saravanan Gopinathan, and Yasumasa Tomoda, 1st ed, Comparative and International Education Series, v. 7 (Oxford, England ; New York: Pergamon Press, 1988), 131–45.

⁵⁸ Yeoh and Kong, *The Politics of Landscapes in Singapore*, 133.

⁵⁹ อ้างใน Kennie Ting, *Heritage*, Singapore Chronicles (Singapore: Institute of Policy Studies : Straits Times Press Pte Ltd, 2015), 58.

⁶⁰ *Tourism 21. Vision of a Tourism Capital* (Singapore: URA Media Division, 1996).

⁶¹ อ้างใน Yeoh and Kong, *The Politics of Landscapes in Singapore*, 136.

⁶² สำหรับผู้ที่สนใจความเปลี่ยนแปลงและผลกระทบโครงการพัฒนาของรัฐบาลสิงคโปร์ในย่านประวัติศาสตร์ โปรดดู ชิวลิทท์ บุญเกียรติ, “การเมืองเรื่อง ‘ย่านประวัติศาสตร์’ ในสิงคโปร์,” หน้าจั่ว 11 (2557): 130–51.

ประชากรหลายชาติพันธุ์ เขาเสนอให้จัดตั้งพิพิธภัณฑ์อารยธรรมเอเชียเพื่อให้คนรุ่นใหม่เรียนรู้โลกที่ร้อยรัดเข้าด้วยกันและรากเหง้าบรรพบุรุษ⁶³

ในช่วงต้น ค.ศ. 1992 การจัดตั้งคณะกรรมการมรดกแห่งชาติ (National Heritage Board) รัฐมนตรีเริ่มวางแผนในการจัดตั้งคณะกรรมการเพื่อดูแลพิพิธภัณฑสถานแห่งชาติทั้งสามแห่ง และดูแลหอจดหมายเหตุและแผนกประวัติศาสตร์คำบอกเล่า อันที่จริง นอกจากนี้ ยังได้เชิญ สมาคมมรดกสิงคโปร์ให้ความเห็นในการตั้งคณะกรรมการมรดกสำหรับสิงคโปร์ โดยมีวิลเลียม ลิม (William Lim) เป็นนายกสมาคม และควา จง กวน ผู้ที่เขียนบทความเรื่องการเปลี่ยนแปลงพิพิธภัณฑสถานแห่งชาติ สิงคโปร์ ในฐานะสมาชิกกิตติมศักดิ์ของสมาคม⁶⁴

ค.ศ. 1993 คณะกรรมการมรดกแห่งชาติ เปลี่ยนชื่อพิพิธภัณฑสถานแห่งชาติเป็น “พิพิธภัณฑสถานประวัติศาสตร์สิงคโปร์” สืบเนื่องจากห้องจัดแสดงประวัติศาสตร์สิงคโปร์ ที่ใช้การนำเสนอด้วยฉากจำลองสร้างขึ้น ค.ศ. 1984 อนึ่ง ควา จง กวน เสนอให้มีการจัดแบ่งความรับผิดชอบของกลุ่มวัตถุในแต่ละพิพิธภัณฑสถานทั้งสามแห่ง และการจัดการของหอจดหมายเหตุที่รวมแผนกประวัติศาสตร์คำบอกเล่าไว้เป็นส่วนหนึ่ง โครงการสร้างงาน ได้แก่ ทรัพยากรบุคคล ระดมทุนและงบประมาณ การจัดการคลังและการอนุรักษ์ และประชาสัมพันธ์ ในทศวรรษต่อมา งานต่างๆ แยกส่วนการทำงานในแต่ละองค์กร ฉะนั้น คณะกรรมการมรดกแห่งชาติจึงทำหน้าที่ในการพัฒนาประเด็นทางวัฒนธรรมแห่งชาติในภาพกว้าง การพัฒนาวัฒนธรรมการเยี่ยมชมพิพิธภัณฑสถาน และสร้างความร่วมมือระหว่างภาครัฐและภาคเอกชนในการอนุรักษ์มรดกของสิงคโปร์⁶⁵

ผู้เขียนได้เรียงให้เห็นบริบทเกี่ยวกับมรดกวัฒนธรรมสิงคโปร์กับกิจการทางวัฒนธรรมที่ดำเนินการโดยรัฐ เพื่อชี้ให้เห็นว่างานพิพิธภัณฑสถานของรัฐในช่วงนี้ขยายตัวอย่างชัดเจน ดังที่ผู้เขียนได้เกริ่นเกี่ยวกับพิพิธภัณฑ์อารยธรรมเอเชีย (ACM) ไว้บ้างแล้ว นอกจากนี้ ยังปรากฏพิพิธภัณฑ์ศิลปะ สิงคโปร์ (SAM)⁶⁶ และศูนย์มรดกวัฒนธรรมตามย่านประวัติศาสตร์อีกจำนวนหนึ่ง⁶⁷ ตั้งแต่ทศวรรษ 1990 พิพิธภัณฑสถานแห่งชาติ สิงคโปร์เอง ต้องปรับตัวเองและรูปแบบการนำเสนอที่พยายามตอบโจทย์ของรัฐบาล นั่นคือ การสร้างวิถียุทธศาสตร์ของความเป็นชาติและเศรษฐกิจเชิงสร้างสรรค์ที่สร้างมูลค่าทางเศรษฐกิจในทางวัฒนธรรม

คณะกรรมการจากหน่วยงานที่เกี่ยวข้องจัดจ้างบริษัทวางแผนและจัดการทรัพยากรทางวัฒนธรรมลอร์ด (Lord Cultural Resources Planning & Management Inc.) วางแผนปรับปรุงพิพิธภัณฑสถานและพัฒนาพิพิธภัณฑ์ใหม่ ในแผนงานการพัฒนาพิพิธภัณฑ์ ซึ่งแล้วเสร็จเมื่อ ค.ศ. 1991 พื้นที่ตั้งแต่ถนนอาร์มาเนียน สแตมฟอร์ด เนินแคนนิ่ง และถนนแคนนิ่ง ได้กลายเป็นย่านพิพิธภัณฑ์⁶⁸

⁶³ Guan, “Transforming the National Museum of Singapore,” 206.

⁶⁴ *Ibid.*, 207.

⁶⁵ *Ibid.*, 208–9.

⁶⁶ สำหรับผู้ที่สนใจสามารถอ่านพัฒนาพิพิธภัณฑ์อื่นๆ เพิ่มเติมได้ใน Can-Seng Ooi, “Dialogic heritage: Time, space and visions of the National museums of Singapore,” trans. Panita Sarawasee, *Thammasat University Archives Bulletin* 9 (2006): 56–71; Kennie Ting, “Museums in Singapore: A Short History,” *MUSE SG* 8, no. 2 (2015): 18–25.

⁶⁷ เนื้อหาเกี่ยวกับงานศูนย์มรดก เช่น ศูนย์มรดกไชน่าทาวน์ใน สมรักษ์ ชัยสิงห์กานานนท์, “ศูนย์มรดกวัฒนธรรมไชน่าทาวน์: ตำนานแห่งความทนทุกข์ (Chinatown Heritage Centre: A Legend of Endurance),” in *พิพิธภัณฑสถานสิงคโปร์, ชีวิตวิถี บุญเกียรติ, บรรณาธิการ* (กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน), 2553), 18–41; เนื้อหาอ้างอิงถึงศูนย์มรดกมาเลย์ใน David Tantom, “Globalisation, Identity and Heritage Tourism: A Case Study of Singapore’s Kampong Glam” (PhD thesis, National University of Singapore, 2009).

⁶⁸ Guan, “Transforming the National Museum of Singapore,” 205.

ตั้งที่ผู้เขียนได้กล่าวถึงในช่วงทศวรรษ 1960-1980 พิพิธภัณฑ์สถานฯ ปรับเปลี่ยนบทบาทสู่การสร้างสำนึกของความเป็นชาติ และการจัดแสดงนิทรรศการเมื่อสิงคโปร์ฉลอง 25 ปี⁶⁹ หลังเอกราชในศูนย์ประชุมชั้นเท็ก พิพิธภัณฑ์สถานฯ รับเอาแนวทางของการบอกเล่าประวัติศาสตร์มาใช้อย่างต่อเนื่องในการจัดแสดงของพิพิธภัณฑ์เค้าโครงประวัติศาสตร์ในรายงาน “The Committee on Heritage 1988” ของคณะกรรมการว่าด้วยมรดก (ต่อมาคือคณะกรรมการมรดกแห่งชาติ ค.ศ. 1992) ระบุถึงมรดกสำคัญในการสร้างชาติคือประสบการณ์ของผู้คนที่ผ่านเหตุการณ์สำคัญใน 5 ช่วงเวลา ประกอบด้วยการบริหารของอาณานิคมอังกฤษ การยึดครองของกองทัพญี่ปุ่น การต่อสู้เพื่อเอกราชหลังสงคราม การต่อสู้กับคอมมิวนิสต์ และมรดกความสำเร็จเชิงเศรษฐกิจที่มาจากคนอพยพรุ่นพ่อแม่⁷⁰

นอกจากนี้ ยังประกอบด้วยมรดกพหุวัฒนธรรมที่แสดงออก “รูปแบบการดำเนินชีวิต ประเพณีของชุมชนชาติพันธุ์” และมรดกที่มนุษย์สร้างสรรค์ขึ้น “ภูมิทัศน์ทางกายภาพที่เชื่อมโยงกับอดีต” และมรดกทางธรรมชาติที่ฉายให้เห็นความเชื่อมโยงเชิงนิเวศวิทยาระหว่างสิงคโปร์และภูมิภาค⁷¹ นิยามมรดกแห่งชาตินี้มีส่วนสำคัญในโครงการพัฒนาต่างๆ ของย่านประวัติศาสตร์ที่กล่าวไว้แล้ว มากไปกว่ากรอบของเหตุการณ์ประวัติศาสตร์ในรายงานนั้นนับว่ามีความสอดคล้องกับโครงสร้างเรื่องราวในนิทรรศการของพิพิธภัณฑ์สถานฯ ดังที่ปรากฏเมื่อเปิดให้บริการภายหลังการปรับปรุง ค.ศ. 2006 และปรับปรุงอีกครั้งเพื่อร่วมฉลองเอกราชครบ 50 ปี เมื่อ ค.ศ. 2015

ในลำดับถัดไปผู้เขียนกล่าวถึงเนื้อหาและรูปแบบการจัดแสดงพิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติ สิงคโปร์ ในการเยี่ยมชมเมื่อ ค.ศ. 2008 และ ค.ศ. 2015 การถ่ายทอดชุดประสบการณ์และข้อมูลที่ได้จากเอกสารประกอบอื่นๆ สามารถสะท้อนให้เห็นเป้าประสงค์ของพิพิธภัณฑ์สถานฯ ในฐานะองค์กรของรัฐ อาคารพิพิธภัณฑ์สถานฯ ได้รับการปรับปรุงเพิ่มเติมส่วนต่อขยาย เพื่อประโยชน์ในการต้อนรับสาธารณชนและการกำหนดรูปแบบการใช้ประโยชน์ของพื้นที่กับกิจกรรมที่หลากหลาย ในเอกสารของคณะกรรมการมรดกกล่าวถึงภาพลักษณ์ของพิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติ “ที่เกิดใหม่” กล่าวไว้ว่า “พิพิธภัณฑ์มิใช่สถานที่จัดเก็บวัตถุหรือคลังศิลปวัตถุ ประวัติศาสตร์ไม่ต้องกลายเป็นสิ่งล้าสมัยพร้อมกับกรอบรูปที่ฝุ่นเกาะหรือจารึกที่ขึ้นคราบเหลือง เรื่องราวต่างๆ สามารถบอกเล่าผ่านธีมต่างๆ และนำเสนอด้วยสื่อทันสมัยที่สามารถเข้าถึงได้ พิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาตินำเสนอเรื่องราว”⁷²

ค.ศ. 2006-2013 นิทรรศการถาวรจัดแบ่งเป็น 2 ส่วนหลัก ได้แก่ หอประวัติศาสตร์และหอเรื่องเล่าวัฒนธรรม ผ่านเรื่องราวของอาหาร มหรสพ ภาพถ่าย และเครื่องแต่งกาย ในหอประวัติศาสตร์ อยู่ในบริเวณที่เป็นส่วนต่อขยายของอาคารโดยกำหนดให้ผู้เยี่ยมชมสามารถเลือกเส้นทางการเรียนรู้ได้ 2 เส้นทาง หนึ่ง เรื่องกระแสหลัก หรือ สอง เรื่องเล่าส่วนบุคคล โดยผู้ชมสามารถเดินตัดข้ามไปมา นั้นหมายถึง การใช้บันทึกทางประวัติศาสตร์และประวัติศาสตร์คำบอกเล่าเป็นส่วนขยายให้เห็นชุดประสบการณ์ที่แตกต่างกันของผู้คนในแต่ละช่วงเวลา ประวัติศาสตร์ ผู้ชมจะได้รับเครื่องเสียงพกพาที่สามารถฟัง-ชมข้อมูลแบบดิจิทัลเพิ่มเติมจากการจัดแสดงวัตถุ ป้ายบรรยายธีม และป้ายวัตถุ

⁶⁹ ด้วยข้อจำกัดในการติดตามเอกสารชั้นต้นในระหว่างการศึกษาเขียนบทความ ผู้เขียนบทความยังไม่สามารถให้รายละเอียดเพิ่มเติมเกี่ยวกับการจัดนิทรรศการในวาระการฉลอง 25 ปีหลังเอกราช.

⁷⁰ อ้างใน Yeoh and Kong, *The Politics of Landscapes in Singapore*, 133.

⁷¹ *Ibid.*, 134.

⁷² National Heritage Board Press Release “Rebirth of a National Icon,” 29 November 2006 อ้างใน Tan, “The National Museum as Maker and Keeper of Singapore History,” 133.

เหตุการณ์ของเรื่องราวไล่เรียงตามเวลาทางประวัติศาสตร์ ศตวรรษที่ 14-15 ดินแดนเทมาเล็ก่อนการมาถึงของอังกฤษ ในบริเวณนี้อาศัยหลักฐานทางโบราณคดีและภาพยนตร์ 360 องศา ในการตีความสภาพสังคมด้วยละครเชิงประวัติศาสตร์ จากนั้น การตั้งสถานีการค้า (1819-1824) แหล่งรวมการค้า (ทศวรรษ 1820-1860) เมืองท่า (ทศวรรษ 1870-1890) สมัยใหม่ (ทศวรรษ 1900-1940) ปรากฏ (1941-1942) การยึดครองของญี่ปุ่น (1942-1945) เอกราช (1945-1959) ชาติใหม่ (1959-1972) ส่วนเรื่องราวในหอเรื่องเล่าวัฒนธรรม เป็นบริเวณการจัดแสดงที่ใช้กิจกรรมประจำวันหรือความทรงจำที่เชื่อมโยงสามารถสะท้อน “ความเป็นสิงคโปร์” เช่น ความหลากหลายของอาหารที่บอกเล่าความแตกต่างทางชาติพันธุ์

ทิศทางของการเล่าเรื่องพยายามแสดงให้เห็นสภาพของสังคมที่สะท้อนจากมุมมองของคนสองกลุ่มได้แก่ กลุ่มผู้ประกอบการและกลุ่มผู้อาศัยในสังคม พิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติไต้หวันแสดงให้เห็นความเปลี่ยนแปลงต่างๆ ที่เกิดขึ้นจากนโยบายของผู้ปกครองที่ส่งผลกระทบต่อสิงคโปร์ในภาพรวม การพัฒนาเป็นเมืองท่าการค้า การพัฒนาสถาบันการศึกษา การจัดการระบบทางสังคมที่อาศัยกลไกดั้งเดิม เช่น สมาคมแซ่ ความช่วยเหลือกันระหว่างคนจากภูมิภาคเดียวกัน ความเปลี่ยนแปลงต่างๆ เหล่านี้หยุดชะงักลงเมื่อเกิดสงครามโลกครั้งที่ 2 ผู้คนในสิงคโปร์โดยเฉพาะคนจีนได้รับผลกระทบทั้งความเป็นอยู่และความปลอดภัยในชีวิต ภายหลังสงครามเกิดปัญหาการเรียกร้องอิสรภาพและปัญหาความขัดแย้งของพรรคการเมืองต่างอุดมการณ์ จนถึงการได้รับชัยชนะของพรรคกิจประชาชน (PAP) และผลงานต่างๆ ในการพัฒนาของพรรครัฐบาล

การนำเสนอภายหลังการปรับปรุงนิทรรศการ ค.ศ. 2015 ในหอประวัติศาสตร์ คงยึดการเล่าเรื่องตามพัฒนาการประวัติศาสตร์แต่ละตอนเรื่องราวให้กระชับมากขึ้น สิงคโปร์ (ทศวรรษ 1299-1818) อาณานิคมอังกฤษ (1891-1941) การยึดครองของญี่ปุ่น (1941-1945) สิงคโปร์ (1945-ทศวรรษ 1980) เส้นทางชมถูกบังคับตามเนื้อหาหลัก แนวคิดของการใช้ประสบการณ์บุคคลเสริมเรื่องเล่าหลักด้วยเส้นทางเรื่องเล่า 2 ทางเลือกไม่ปรากฏอีกต่อไป

เนื้อหาในส่วนต้นก่อนการมาถึงของอังกฤษ คงเริ่มต้นจากหลักฐานทางโบราณคดี โดยเฉพาะจารึกย้อนกลับไปในคริสต์ศตวรรษที่ 14 ฉากจำลองหมู่บ้านชาวประมงและชาวเลฉายบนฉากขนาดใหญ่ โดยมีการจัดแสดงตัวอย่างสินค้า ซ่อนอยู่เบื้องหลังเรือเดินสมุทรขนาดใหญ่ หลักฐานทางโบราณคดีที่บอกเล่าถึงสินค้าในการเดินทางทะเล ส่วนเนื้อหาในช่วงอาณานิคมคงใช้การจัดแสดงนิทรรศการถาวรเดิมบางส่วน การปรับปรุงนิทรรศการตั้งแต่การยึดครองของญี่ปุ่น การเรียกร้องเอกราช ปรับใช้นิทรรศการบางส่วนและเสริมการจัดแสดง ในส่วนสุดท้ายตั้งแต่ทศวรรษ 1960 ได้รับการขยายเพิ่มเติมอย่างมากจากนิทรรศการถาวรแรก

ส่วนห้องนิทรรศการ 4 ห้องที่เคยบอกเล่าเรื่องราวทางวัฒนธรรม กลายเป็นห้องจัดแสดงที่บอกเล่าวิถีชีวิต 4 มิติ ด้วยกัน ความทันสมัยในช่วงอาณานิคม (ค.ศ. 1925-1935) ชีวิตในช่วงการยึดครองของญี่ปุ่น (ค.ศ. 1942-1945) การเติบโตใหญ่ที่แสดงวัฒนธรรมการเล่นและชีวิตวัยเรียนช่วงเรียกร้องเอกราชและช่วงการสร้างชาติ (ทศวรรษ 1950-1960) และเสียงสิงคโปร์ที่บอกเล่าวัฒนธรรมดนตรีป๊อป (1975-1985) การนำเสนอใน 4 ห้องจัดแสดงอาศัยวัตถุประกอบกับเรื่องราวและฉากจำลอง และบางส่วนของให้ผู้ชมสามารถเคลื่อนไหวอุปกรณ์บางอย่างเพื่อเรียนรู้เนื้อหาเพิ่มเติม เช่น การลองนั่งในรถจำลองครั้งสั้นเพื่อสัมผัสบรรยากาศของโรงหนังแบบไทรฟีน

หากเปรียบเทียบการจัดแสดงนิทรรศการถาวร (ค.ศ. 2006 และ ค.ศ. 2015) เฉพาะเนื้อหาตั้งแต่ทศวรรษ 1960 ถึง 1980 ในนิทรรศการ ค.ศ. 2006 นำเสนอผลงานของรัฐบาลในด้านต่างๆ โครงการที่อยู่อาศัย การพัฒนา

ด้านการศึกษาวิจัย การพัฒนาอุตสาหกรรม การถ่ายทอดเนื้อหาแสดงให้เห็นในห้องสุดท้ายของนิทรรศการถาวร โดยมีการจำลองลักษณะคล้ายอาคารที่อยู่ในขั้นตอนการก่อสร้าง เหล็กเส้นที่มัดไว้เป็นแกนของผนังโผล่ให้เห็นอย่างชัดเจน ภาพขาว-ดำจำนวนมากมาขนาดไม่ใหญ่นักจัดแสดงประกอบกับวิดีโอจากภาพขาวหรือการบันทึกคำสัมภาษณ์ของผู้บุกเบิกในกิจการต่างๆ ของรัฐ

การนำเสนอเนื้อหาพิพิธภัณฑ์ในช่วงทศวรรษเดียวกันแตกต่างกันอย่างมากในการจัดแสดง ค.ศ. 2015 เรื่องราวได้รับการขยายเป็น 3 ส่วนการจัดแสดง การพัฒนาอุตสาหกรรมได้รับการจัดแสดงด้วยฉากจำลองสายพานการผลิตและตัวเลขทางเศรษฐกิจด้วยอินโฟกราฟิกในแต่ละช่วงทศวรรษ จากนั้น เป็นการกล่าวถึงสภาพความเป็นอยู่ในอาคารการเคหะที่จำลองการตกต่างภายในห้องชุดด้วยเครื่องเรือนในช่วงทศวรรษ 1970-1980 และการพัฒนาสิ่งแวดล้อม ตั้งแต่การจัดการมลพิษทางน้ำในแม่น้ำสิงคโปร์ที่ใช้งานแอนิเมชัน เพื่อแสดงวิสัยทัศน์ของลี กวน ยิว ยินตระหง่านที่หัวเรือที่แหวกเข้าไปในน้ำเน่าเหม็นก่อนความสำเร็จในการกำจัดขยะมูลและสิ่งปฏิกูล รวมทั้งการโยกย้ายผู้คนที่เคยอยู่ในเรือนแถวปากแม่น้ำสิงคโปร์ หรือโครงการเมืองในส่วนที่เน้นโครงการสีเขียวในการจัดการด้านนิเวศเพื่อการใช้ชีวิตของคนสิงคโปร์อย่างรื่นรมย์ ฉากดังกล่าวอาศัยการจำลองต้นไม้ขนาดใหญ่ไว้กลางห้อง และเปิดพื้นที่สนามหญ้าจำลองที่ผู้ชมสามารถแวะพัก

นิทรรศการปิดฉากด้วยงานจัดวางศิลปะที่เป็นเสมือนการสรุปเหตุการณ์สำคัญตลอดเส้นทางประวัติศาสตร์ ด้วยระบบภาพและเสียงที่ฉายลงโมเดลของเมืองสีขาว เพื่อรองรับภาพต่างๆ ที่ได้รับการสร้างสรรค์เป็นผลงานศิลปะดิจิทัล พร้อมๆ กับเสียงประกอบฉาก ก่อนทางออกนิทรรศการ แสดงภาพอินโฟกราฟิกบนผนังขนาดใหญ่กล่าวถึงกิจการสำคัญต่างๆ ที่ทำให้สิงคโปร์สามารถเป็นประเทศสำคัญระดับนานาชาติ ทำอาภาศยานท่าเรือ และภาคการผลิตอื่นๆ เพื่อแสดงให้เห็นความสามารถในการทะยานขึ้นเป็นโลกนคร (Global City)

ผู้เขียนนำเสนอห้องจัดแสดงถาวรในพิพิธภัณฑ์สถานฯ อย่างย่อไว้ในที่นี้เพื่อฉายให้เห็นความเปลี่ยนแปลงอย่างสำคัญในการใช้ประโยชน์พิพิธภัณฑ์ การนำเสนอวัตถุพิพิธภัณฑ์เป็นส่วนประกอบการศึกษาเรื่องราวมากกว่าจะแสดงบทบาทหลักดังที่เคยปรากฏมาก่อนในช่วงที่เป็นพิพิธภัณฑ์รฟเฟิลส์ กรอบการเล่าเรื่องได้รับการกำกับด้วยความหมาย “มรดกเพื่อสร้างชาติ” สื่อสมัยใหม่และ “ลูกเล่น” เพื่อให้คนรุ่นใหม่หรือเยาวชนสนใจกับเนื้อหาการจัดแสดงกลายเป็นกลวิธีในการถ่ายทอดเรื่องราว

พิพิธภัณฑ์ฯ ได้รับการวิจารณ์จากกลุ่ม/สมาคมเอกชนที่ตั้งข้อกังขาเกี่ยวกับบทบาทบ้าง ดังปรากฏในงานของต้นในฐานะของสมาคมมรดกสิงคโปร์ “การนำเสนอในลักษณะปัจจุบันมี ‘วัตถุจริง’ เพียง 800 ชิ้น และฉากการจัดแสดงและสื่อสมัยใหม่ ซึ่งในที่นี้ ต้นเห็นว่า การลดทอนบทบาทของการเป็นผู้รักษา (keeper) พื้นที่จัดแสดงทั้งหมดเหมือนกับโลกเสมือนมิใช่พิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติที่ควรจะเป็น” ตามสายตาของต้นพิพิธภัณฑ์สถานฯ ไม่ควรจะเป็นศูนย์ตีความ (interpretive center)⁷³

ต้นสับสนด้วยข้อวิพากษ์พิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติ สิงคโปร์ ดูไม่แตกต่างจาก “Images of Singapore” เกาะเซนโตซา ที่เน้นฉากจำลองเพื่อการเล่าเรื่องอย่างหยาบมากกว่าการศึกษาจากหลักฐาน หรือการนำเสนอวัตถุทางประวัติศาสตร์และชาติพันธุ์ ต้นเรียกพิพิธภัณฑ์สถานฯ ภาคปัจจุบันว่า “มิใช่เป็นผู้รักษาประวัติศาสตร์สิงคโปร์ กลับกลายเป็นเพียงผู้เล่าเรื่องเท่านั้น” นอกจากนี้ในทัศนะของต้น ยังพิจารณาว่านิทรรศการหมุนเวียนมี

⁷³ Ibid., 134.

เรื่องราวท้องถิ่นอย่างจำกัดหรือนิทรรศการ “ทำเงิน” (Blockbuster) ไม่ใช่เรื่องราวของท้องถิ่น การนำเสนอต่างๆ เป็นเพียงภาคหนึ่งของการเล่าเรื่องอดีต และการออกแบบไม่สามารถสร้างพลวัตได้⁷⁴

ผู้เขียนพบว่าข้อวิจารณ์ของเอกชนไม่ส่งผลต่อการเปลี่ยนแปลงมากนัก เพราะการจัดแสดงภายหลังการปรับปรุงและเปิดเมื่อ ค.ศ. 2015 ได้พิสูจน์ให้เห็นแล้วว่า พิพิธภัณฑ์สถานฯ วางโจทย์ของการสื่อสารกับมวลชน มากกว่า หรืออีกนัยหนึ่ง พิพิธภัณฑ์สถานฯ พยายามสร้างนิยามใหม่ของ “พิพิธภัณฑ์แห่งชาติ” สำหรับผู้เขียน ในกาลปัจจุบันพิพิธภัณฑ์กลายเป็นกลไกอย่างสำคัญของรัฐบาลสิงคโปร์ พิพิธภัณฑ์ในระดับชุมชนทยอยเกิดขึ้นอีกเป็นจำนวนหนึ่ง เช่น พิพิธภัณฑ์ชุมชน ทามันจูรง (Our Museum@Taman Jurong) หรือ นิทรรศการขนาดเล็กๆ ที่จัดแสดงในหลายสถานที่ในชุด “เราสร้างชาติ” (WE Build Nation/WE Define Stories)

พิพิธภัณฑ์สถานฯ และพิพิธภัณฑ์เกิดใหม่อีกเป็นจำนวนมากในสังคมสิงคโปร์มีเป้าหมายและกระบวนการทำงานที่แตกต่างอย่างมากจากพิพิธภัณฑ์รพีเฟล็กซ์ การสะสมวัตถุและกระบวนการทำงานในตลอดศตวรรษจนถึงต้นศตวรรษที่ 21 นี้สะท้อนทั้งพัฒนาการและการเปลี่ยนแปลงเชิงความหมายงานพิพิธภัณฑ์ในบริบทสิงคโปร์ ในส่วนสุดท้าย ผู้เขียนจะวิเคราะห์บางแง่มุมเกี่ยวกับพัฒนาการพิพิธภัณฑ์ ข้อวิเคราะห์นำเสนอให้เห็นถึงชุดความรู้และวิธีการทำงานของพิพิธภัณฑ์แห่งชาติ สิงคโปร์ในปัจจุบันได้ทาบทับชุดความทรงจำของเจ้าอาณานิคม ในเวลานี้ พิพิธภัณฑ์สถานฯ ไม่ทำหน้าที่ “ศูนย์กลางของความรู้/การคำนวณ” “เครื่องมือในการรักษา/การถ่ายทอดความเป็นอารยะ” ดังเช่นการจัดเก็บตัวอย่างธรรมชาติวิทยาอย่างที่เคยเป็น แต่พิพิธภัณฑ์สถานฯ แห่งชาติกลายเป็น “ศูนย์กลางในการคำนวณ” ในแบบใหม่ นั่นคือการมุ่งมองภาคปฏิบัติการของประชาชนที่ควรจะเป็นในโลกที่รัฐบาลได้กำหนดทิศทางของประเทศไว้อย่างแน่นอน การสร้างสำนึกความเป็นพลเมืองผ่านเรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์ที่มุ่งไปข้างหน้าด้วยกลวิธีการสื่อสารที่ “ถูกจริต” กับคนรุ่นใหม่ ทั้งความทันสมัยและความสำเร็จที่ทุกคนจะต้องร่วมเป็นฟันเฟืองตัวหนึ่งในสายตาของรัฐบาล

ความทรงจำถูกแทนที่

“พิพิธภัณฑ์ในฐานะพื้นที่ของความรู้ดำรงอำนาจด้วยการสร้างความรู้ พิพิธภัณฑ์จึงกลายเป็นผู้กระเกณฑ์ความรู้ และส่งผลต่ออำนาจนำที่นิยามวัฒนธรรม”⁷⁵

พิพิธภัณฑ์เป็นองค์กรผลิตความรู้ผ่านปฏิบัติการพิพิธภัณฑ์ การวิจัย และการจัดแสดงความรู้ ด้วยเหตุนี้ พิพิธภัณฑ์ได้สร้างอำนาจในการนิยามวัฒนธรรม⁷⁶ พิพิธภัณฑ์รพีเฟล็กซ์และพิพิธภัณฑ์แห่งชาติ สิงคโปร์ปฏิบัติการด้วยแนวคิดและในบริบททางประวัติศาสตร์ที่แตกต่าง ผู้เขียนต้องการชี้ให้เห็นถึงการแทนที่ของปฏิบัติการและกรอบเป้าหมายของพิพิธภัณฑ์ในแต่ละช่วงเวลาปรับเปลี่ยนตามผู้ที่ถือครองสิทธิอำนาจในการนิยามความรู้ (/วัฒนธรรม) รวมถึงการผลิตชุดมโนสำนึกที่พิพิธภัณฑ์ต้องการสื่อสารกับสาธารณะด้วยท่าทีที่แตกต่างเช่นกัน ในที่นี้ การสะสมวัตถุพิพิธภัณฑ์และเป้าหมายของพิพิธภัณฑ์เป็นประเด็นของการวิเคราะห์

⁷⁴ Ibid., 135.

⁷⁵ Dai-rong Wu, “Cultural Hegemony in Museum World,” 2006.

⁷⁶ Daniel J. Sherman and Irit Rogoff, eds., *Museum Culture: Histories, Discourses, Spectacles, Media & Society*, v. 6 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994).

เพื่อเปรียบเทียบหรืออีกนัยหนึ่งเพื่อแสดงให้เห็นว่า ปฏิบัติการพิพิธภัณฑ์สถานฯ ที่มาในชั้นหลังสวมทับกับการทำงานพิพิธภัณฑ์र्फเฟิลส์ในสมัยอาณานิคมอย่างไร

ตั้งแต่ช่วงปลายศตวรรษที่ 19 ถึงต้นศตวรรษที่ 20 พิพิธภัณฑ์र्फเฟิลส์เน้นการทำงานในกรอบคิดของธรรมชาติวิทยา ซึ่งจะต้องประกอบด้วยวัตถุทางธรรมชาติ (สัตว์ พืช แร่ธาตุ) และศิลปวัตถุ (ทั้งผลงานศิลปะชั้นสูงและสิ่งที่มีมนุษย์ประดิษฐ์) เพื่อนำมาสู่การอธิบายให้มนุษย์เข้าใจสภาพแวดล้อมทางกายภาพและความคิดเชิงนามธรรม⁷⁷ ภัณฑารักษ์และผู้อำนวยการพิพิธภัณฑ์ออกเดินทางสำรวจและจัดเก็บตัวอย่างสิ่งมีชีวิตและวัตถุทางวัฒนธรรมในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ หรือแลกเปลี่ยน/รับบริจาคจากนักเดินทาง หมอสอนศาสนา หรือผู้ปฏิบัติงานทางวัฒนธรรมในพื้นที่อื่น พิพิธภัณฑ์र्फเฟิลส์แสดงบทบาทของ “สารานุกรม” ที่พยายามอธิบายสรรพสิ่งในอาณาบริเวณที่เจ้าอาณานิคมครอบครอง

พิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติ สิงคโปร์ ที่รับเอา “มรดก” จากพิพิธภัณฑ์र्फเฟิลส์ตั้งแต่ ค.ศ. 1960 กลับมาให้คุณค่ากลุ่มวัตถุทางวัฒนธรรมมากยิ่งขึ้น วัฒนธรรมที่มาจากคาบสมุทรมาเลย์และหมู่เกาะอินโดนีเซีย⁷⁸ และขยายการสะสมไปยังอาณาบริเวณอื่นในเอเชียในตลอดสองสามทศวรรษนี้ วัตถุทางวัฒนธรรมมิได้พยายามอธิบาย “ความเป็นอื่น” อย่างที่ปรากฏในพิพิธภัณฑ์र्फเฟิลส์สมัยอาณานิคม มิได้ต้องการรักษาระยะห่าง หากแต่วัตถุเหล่านั้นกลับได้รับการตีความว่าเป็น “วัฒนธรรมของบรรพชน” คนอพยพที่เป็นกลุ่มคนที่บุกเบิกและสร้างความ เป็นชาติสิงคโปร์ในทุกวันนี้

มากไปกว่านั้น เมื่อความเปลี่ยนแปลงทางกายภาพเกิดขึ้นอย่างต่อเนื่อง จากแผนพัฒนาเมืองและเศรษฐกิจของรัฐบาลสิงคโปร์ “วัดอุพยาน” จากอาคารบ้านเรือนหรือกระทั่งเครื่องพิธีของประเพณีที่ไม่ได้รับการปฏิบัติในครัวเรือนของชาวสิงคโปร์ เหล่านี้กลายเป็นวัตถุสะสมของพิพิธภัณฑ์สถานฯ เพื่อทำหน้าที่ในการบอกเล่าถึงพัฒนาของความเป็นชาติ ในการจัดแสดงนิทรรศการตั้งแต่ ค.ศ. 2006 วัตถุประกอบการเล่าเรื่องประวัติศาสตร์ชาติในพิพิธภัณฑ์สถานฯ วัตถุได้รับการนำเสนอด้วยการจัดเรียงตามประเภทวัตถุและนำเสนอความหลากหลายของวัฒนธรรม แต่วัตถุถูกนำมาเชื่อมโยงกับพัฒนาการของชาติที่พลเมือง (ในกำกับของรัฐสิงคโปร์) ร่วมฟันฝ่าอุปสรรคและวิกฤตการณ์ต่างๆ ทั้งนี้ เรื่องราวของการจัดแสดงในพิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติ สิงคโปร์ คงทอดยาวสู่นอนาคตที่หวังให้ผู้ชมโดยเฉพาะพลเมืองของตนร่วมก่อสร้างต่อสืบเนื่องไป

พัฒนาการของพิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติ สิงคโปร์ เผยให้เห็นวาทกรรมที่เข้ามากำกับการใช้ประโยชน์ พิพิธภัณฑ์เพื่อตอบโจทยภาวะปัจจุบันของชาติสิงคโปร์ ในเวลานี้ “โลกนคร” ที่ปรากฏในช่วงท้ายของนิทรรศการถาวรกลายเป็นการกำหนด ตำแหน่งแห่งที่ของ “ความเป็นศูนย์กลาง” ทางเศรษฐกิจหรือตลาดการท่องเที่ยวยุคใหม่ทางวัฒนธรรมและอื่นๆ ความเป็นศูนย์กลางดังกล่าวแตกต่างไปจากเป้าหมายดั้งเดิมของพิพิธภัณฑ์र्फเฟิลส์ ที่เคยครอบงำบทบาทของความเป็นวิชาการ การทาบทับความเป็นศูนย์กลางด้วยวาทกรรมชุดใหม่มิได้กลับหรือลบเลือนชุดเดิม

พิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติ สิงคโปร์ คงรักษาสถานะความเป็นศูนย์กลางของความรู้เชิงนิเวศพิพิธภัณฑ์र्फเฟิลส์ ด้วยการใช้อนุสรณ์เป็นพื้นที่ของการฉายประวัติศาสตร์ในฉบับของผู้ปกครอง วัตถุตัวอย่างธรรมชาติ (จากธรรมชาติและวัฒนธรรม) ในยุคของพิพิธภัณฑ์ธรรมชาติวิทยาเคยเป็นส่วนสำคัญในการรับรู้สรรพสิ่งของเจ้า

⁷⁷ Susan M. Pearce, *Museums, Objects, and Collections: A Cultural Study* (Washington, D.C: Smithsonian Institution Press, 1993), 98–99.

⁷⁸ National Museum (Singapore) and Chee, *Treasures from the National Museum, Singapore*, 14.

อาณานิคมและกำหนดนโยบายเพื่อการใช้ประโยชน์จากทรัพยากรในพื้นที่ โดยมีคนพื้นถิ่นและคนผิวดำจากอินเดีย จีน และหมู่เกาะมาเลย์เป็นฟันเฟืองในการดำเนินเศรษฐกิจและสังคม แต่ความเป็นศูนย์กลางของพิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติในเวลาร่วมสมัยนี้ได้รับการแทนที่ด้วยชุดประวัติศาสตร์สังคมที่เดินเป็นเส้นตรงจากอาณานิคมสู่การสร้างชาติ นั่นคือความพยายามที่รัฐบาลต้องการฉายให้พลเมืองของตนพึงคิดและปฏิบัติกับโจทย์ที่ได้ตั้งไว้ “ประเทศที่ก้าวสู่ความเป็นศูนย์กลาง” ในแบบต่างๆ คอสมโพลิเทนิสม์ โลกนคร เป็นอาทิ

บรรณานุกรม

- ชีวลสิทธิ์ บุญยเกียรติ. “การเมืองเรื่อง ‘ย่านประวัติศาสตร์’ ในสิงคโปร์.” หน้าจั่ว 11 (2557): 130–51.
- สมรภัฏ ชัยสิงห์กานนท์. “ศูนย์มรดกวัฒนธรรมไชน่าทาวน์: ตำนานแห่งความทนทุกข์ (Chinatown Heritage Centre: A Legend of Endurance).” ใน *พิพิธภัณฑ์สิงคโปร์*, บรรณาธิการโดย ชีวลสิทธิ์ บุญยเกียรติ, 18–41. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน), 2553.
- Anderson, Benedict R. O’G. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Rev. and extended ed. London and New York: Verso, 1991.
- Barnard, Timothy P. “The Raffles Museum and the Fate of Natural History in Singapore.” In *Nature Contained: Environmental Histories of Singapore*, edited by Timothy P. Barnard, 184–211. Singapore: NUS Press, 2014.
- Bloembergen, Marieke, and Beverley Jackson. *Colonial Spectacles: The Netherlands and the Dutch East Indies at the World Exhibitions, 1880-1931*. Singapore: Singapore University Press, 2006.
- Bouquet, Mary. *Museums: A Visual Anthropology*. London and New York: Berg, 2012.
- Cohn, Bernard S. *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India*. Princeton Studies in Culture/power/history. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1996.
- Errington, Shelly. *The Death of Authentic Primitive Art and Other Tales of Progress*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Gopinathan, Saravanan. “Being and Becoming: Education for Values in Singapore.” In *The Revival of Values Education in Asia and the West*, edited by William K. Cummings, Saravanan Gopinathan, and Yasumasa Tomoda, 1st ed., 131–45. Comparative and International Education Series, v. 7. Oxford, England ; New York: Pergamon Press, 1988.
- Guan, Kwa Chong. “Transforming the National Museum of Singapore.” In *Rethinking Cultural Resource Management in Southeast Asia: Preservation, Development, and Neglect*, edited by John N. Miksic, Geok Yian Goh, and Sue O’Connor, 201–16. London ; New York: Anthem Press, 2011.
- KathirithambyLS, Jeyamalar. “Peninsular Malaysia in the Context of Natural History and Colonial Science.” *New Zealand Journal of Asian Studies* 11, no. 1 (June 2009): 337–74.
- Kong, Lily, and Brenda S. A. Yeoh. “Social Constructions of Nature in Urban Singapore.” *Southeast Asian Studies* 34, no. 2 (September 1996): 402–23.
- Lidchi, Henrietta. “The Poetics and the Politics of Exhibiting Other Cultures.” In *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, edited by Stuart Hall, 153–208. Culture, Media, and Identities. London ; Thousand Oaks, Calif: Sage in association with the Open University, 1997.

- Luyt, Brendan. "Collectors and Collecting for the Raffles Museum in Singapore: 1920–1940." *Library & Information History* 26, no. 3 (September 2010): 183–95.
doi:10.1179/175834810X12731358995235.
- . "Imagining the User in the Raffles Library and Museum, Singapore: 1874 to 1900." Seoul, 2006.
National Museum (Singapore), and Eng-Lee Seok Chee, eds. *Treasures from the National Museum, Singapore*. Singapore: The Museum, 1987.
- Ooi, Can-Seng. "Dialogic heritage: Time, space and visions of the National museums of Singapore."
Translated by Panita Sarawasee. *Thammasat University Archives Bulletin* 9 (2006): 56–71.
- Osborne, Megan S. "Early Collectors and Their Impact on the Raffles Museum and Library." *The Heritage Journal* 3 (2008): 1–15.
- Pearce, Susan M. *Museums, Objects, and Collections: A Cultural Study*. Washington, D.C: Smithsonian Institution Press, 1993.
- Sherman, Daniel J., and Irit Rogoff, eds. *Museum Culture: Histories, Discourses, Spectacles*. Media & Society, v. 6. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.
- Simpson, Moira G. *Making Representations: Museums in the Post-Colonial Era*. London ; New York: Routledge, 1996.
- Suryadinata, Leo. "National Ideology and Nation-Building in Multi-Ethnic States." In *In Search of Singapore's National Values*, edited by Jon S. T. Quah, 91–105. Singapore: Institute of Policy Studies : Times Academic Press, 1990.
- Tan, Kevin Y. L. "The National Museum as Maker and Keeper of Singapore History." In *The Makers & Keepers of Singapore History*, edited by Kah Seng Loh, Kai Khiun Liew, and Singapore Heritage Society, 122–36. Singapore: Ethos Books : Singapore Heritage Society, 2010.
- Tantow, David. "Globalisation, Identity and Heritage Tourism: A Case Study of Singapore's Kampong Glam." PhD thesis, National University of Singapore, 2009.
- Taylor, Paul Michael. "A Collector and His Museum: William Louis Abbott (1860-1936) and the Smithsonian." In *Treasure Hunting?*, edited by Reimer Schefold and Han F. Vermeulen. Leiden: CNWS, 2002.
- Ting, Kennie. *Heritage*. Singapore Chronicles. Singapore: Institute of Policy Studies : Straits Times Press Pte Ltd, 2015.
- . "Museums in Singapore: A Short History." *MUSE SG* 8, no. 2 (2015): 18–25.
- Tourism 21. Vision of a Tourism Capital*. Singapore: URA Media Division, 1996.
- Vergo, Peter, ed. *The New Museology*. London: Reaktion Books, 1989.
- Wu, Dai-rong. "Cultural Hegemony in Museum World," 2006.
- Yeo, George. "Importance of Heritage and Identity." In *Speeches: A Bimonthly Selections of Ministers Speeches*, Vol. 131. Singapore: Ministry of Communications and Information, 1989.
- Yeoh, Brenda, and Lily Kong. *The Politics of Landscapes in Singapore: Constructions Of "nation."* 1st ed. Space, Place, and Society. Syracuse: Syracuse University Press, 2003.

This page is intentionally left blank

D1-P1-R1-03

วิถีคนอีสานและการเปลี่ยนผ่าน

ประเพณีบุญบั้งไฟ (ชุมชนลุ่มน้ำชี
อำเภอเขื่องใน จังหวัดอุบลราชธานี)

ชุลีพร ทวีศรี

สาขาประวัติศาสตร์ โปรแกรมสังคมศาสตร์

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏสงขลา

บุญบั้งไฟคือประเพณีสำคัญที่ถูกสร้างขึ้นจากความเชื่อของคนในพื้นที่ภาคอีสานเป็นอีกหนึ่งประเพณีประจำเดือนหกในฮีตสิบสอง บุญถูกจัดขึ้นในช่วงก่อนทำนา(ต้นฝน) เพื่อบูชาเทวดา(พระยาแถน) ให้ฝนตกต้องตามฤดูกาล และมีนัยว่าเข้าสู่ฤดูทำนาของชาวอีสานแล้ว นอกจากนั้นบุญบั้งไฟยังเป็นเหมือนช่วงเวลาปลดปล่อยพันธุนาการด้านอารมณ์ของชาวบ้านอีกด้วย โดยเฉพาะในขบวนแห่บั้งไฟนั้นนอกจากจะมีหญิงสาวมาพ้อนตามขบวนแห่แล้วนั้น ก็มักจะเห็นชาวบ้านบางกลุ่มออกมาแสดงท่าทาง แต่งกายเป็นตัวตลกหรือล้อเลียนเกี่ยวกับเรื่องเพศ และสามารถล่วงเกินกันได้เต็มที่ โดยถือว่าเป็นเรื่องปกติและสนุกสนานอีกด้วย นอกจากนั้นบุญบั้งไฟยังเต็มไปด้วยความเชื่อและสะท้อนให้เห็นวิถีชีวิตของคนอีสาน

ปัจจุบันบุญบั้งไฟก็ยังมี การจัดเป็นประจำปีของคนลุ่มน้ำชี โดยเฉพาะพื้นที่ริมแม่น้ำชี เช่น จังหวัดยโสธร ร้อยเอ็ด มหาสารคาม จังหวัดอุบลราชธานี และมีความเปลี่ยนแปลงไปตามสภาวะการณ์ เช่น เปลี่ยนวิถีปฏิบัติ เปลี่ยนความมุ่งหมาย ซึ่งแน่นอนว่าต้องมิงานที่ศึกษาเกี่ยวกับประเด็นนี้มาแล้วบ้าง และปัจจัยที่สำคัญของการเปลี่ยนแปลงก็คือกาลเวลาและค่านิยมของผู้คน ดังนั้น ประเด็นที่น่าสนใจในการศึกษาในครั้งนี้คือ ผู้ศึกษาเติบโตมาจากชุมชนที่ให้ความสำคัญกับบุญบั้งไฟและได้เข้าไปมีส่วนร่วมในกิจกรรมของบุญบั้งไฟมาโดยตลอด ทำให้มองเห็นพัฒนาการอย่างต่อเนื่อง ทำให้ได้เข้าใจบริบทของบุญบั้งไฟตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบันได้เป็นอย่างดี ด้วยเหตุนี้การนำเสนอของงานนี้จึงได้ใช้วิธีการศึกษาผ่านการเล่าเรื่องของคนแก่เฒ่าในชุมชนตนเองเป็นสำคัญกับประเด็นของการเปลี่ยนผ่านของบุญบั้งไฟ

ประเพณีบุญบั้งไฟ

เมื่อกล่าวถึงงานบุญของภาคอีสาน(ตะวันออกเฉียงเหนือ)ของประเทศไทย มีหลายงานบุญที่คนต่างถิ่น โดยเฉพาะนักท่องเที่ยวทั้งชาวไทยและชาวต่างชาติรู้จักกันอย่างแพร่หลาย เช่น จะเป็นงานวันเข้าพรรษา งานบุญพระเวส งานแห่เรือไฟ (ไหลเรือไฟ) งานบูชาพระธาตุพนม งานบุญบั้งไฟ เป็นต้น งานบุญชาวอีสานมีตลอดปีซึ่งเป็นไปตามวิถีปฏิบัติฮีตสิบสอง ซึ่งหากทำความเข้าใจจะเห็นภาพสะท้อนเรื่องของวิถีชีวิตของชาวบ้านในแต่ละพื้นที่ได้เป็นอย่างดี โดยเฉพาะประเพณีบุญบั้งไฟ ที่นำเอาความเชื่อดั้งเดิมมาประยุกต์กับวิถีอาชีพของตนเองจนก่อให้เกิดวิถีปฏิบัติขึ้นมา งานบุญบั้งไฟ สำหรับบุคคลโดยทั่วไปมักนึกถึงจังหวัดยโสธร หรือเข้าใจว่าต้นกำเนิดอยู่ที่จังหวัดยโสธร ซึ่งไม่น่าแปลกเท่าไรนักเพราะบุญบั้งไฟถูกสร้างให้กลายเป็นงานบุญ/ประเพณีประจำปีของชาวยโสธรมา 3-4 ศตวรรษแล้ว โดยภาครัฐผ่านการท่องเที่ยวอีกด้วย บุญบั้งไฟถูกเชื่อมโยงเข้ากับความเชื่อตามพุทธคติชาวอีสานเรื่องของพญาคันคาก, ผาแดงนางไอ่ โดยมีเป้าหมายเพื่อส่งสัญญาณเตือนพญางอนส่งฝนลงมาให้แก่มนุษย์เมื่อถึงฤดูกาลเพาะปลูกในช่วงเวลาเดียวกันของทุกปี แท้จริงแล้วบุญบั้งไฟ คือบุญที่อยู่ใน ฮีตสิบสองของชาวอีสาน เป็นบุญที่ถูกจัดขึ้นในเดือนหกและในปัจจุบันได้กลายเป็นบุญประจำปี ของหลายๆ พื้นที่ในภาคอีสานของประเทศไทย โดยเฉพาะชุมชนของคนลุ่มน้ำชี ตั้งแต่จังหวัดยโสธร ร้อยเอ็ด มหาสารคามและจังหวัดอุบลราชธานี

ฮีตสิบสอง หรือ จารีตสิบสองเดือนของชาวอีสานที่ยึดถือเป็นแนวทางปฏิบัติร่วมกับการดำรงชีวิตตนเอง ฮีตสิบสองเสมือนเป็นเครื่องมือของการจัดการสังคมของชาวอีสานเกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์ของคนในชุมชนให้ได้มีโอกาสทำบุญหรือกิจกรรมร่วมกันทุกเดือน เว้นจากงานหลัก มาร่วมทำบุญกันก่อให้เกิดความใกล้ชิดช่วยเหลือกัน ได้ทำกิจกรรมร่วมกันผ่านงานบุญ จนกลายเป็นแนวทางปฏิบัติที่ชาวบ้านร่วมมือร่วมใจกันอย่างเคร่งครัด ทำให้ผู้คนในชุมชนเกิดความรักสามัคคี การเอื้อเฟื้อ การพึ่งพาอาศัยซึ่งทางตรงทางอ้อม มีความสำคัญอย่างมากและ

ถือว่าเป็นจารีตที่ทุกคนควรปฏิบัติ ในเดือนต่างๆ บุญสิบสองเดือนของชาวอีสานคือบุญที่เกี่ยวข้องกับพุทธศาสนา อาชีพ และการดำรงชีวิตตามสภาพแวดล้อมและฤดูกาล เช่น

เดือนยี่ - ทำบุญคูณข้าว (ทำขวัญข้าวหรือสูตรขวัญข้าว) เพื่อเป็นสิริมงคลแก่ข้าวเปลือก โดยการนิมนต์ พระมาศวมนต์เย็นฉ่ำ

เดือนสาม : บุญข้าวจี เอาข้าวจีใส่บาตรนำถวายแด่พระภิกษุสงฆ์พร้อมด้วยอาหารอื่น เมื่อพระฉันเสร็จแล้วมีการแสดงพระธรรมเทศนา ข้าวจีที่เหลือจากพระฉันก็แบ่งกันรับประทานจะถือว่าโชคดี

เดือนเจ็ด : บุญข้าสะ ทำบุญบูชาเทวดา (วีรบุรุษ) ทำการเช่นสรวง หลักเมือง ผีพ่อแม่ ผีปู่ตา ผีเมือง (บรรพบุรุษ) ผีแขก(เทวดารักษานาไร่) เช่นเดียวกันกับแรกนาขวัญเป็นพิธีกรรมก่อนจะมีการทำนา

เดือนแปด : บุญเข้าพรรษา ทำบุญตักบาตร ถวายอาหารเช้าและเพลแก่พระสงฆ์ ปายมีการฟังธรรม ชาวบ้านนำขี้ผึ้งมาหล่อเทียน สำหรับจุดไว้ในโบสถ์เป็นพุทธบูชาตลอดฤดูกาลเข้าพรรษา

เดือนเก้า : บุญข้าวประดับดิน ทำบุญข้าว และอาหารความหวานพร้อมทั้งหมากพลูหรือห่อด้วยใบตอง กล้วยแล้วนำไปวางไว้ตามต้นไม้และพื้นหญ้า เพื่ออุทิศให้แก่บรรดาญาติผู้ล่วงลับไปแล้ว ภายหลังนิยมทำ ภัตตาหารถวายแก่พระภิกษุสงฆ์ สามเณร แล้วอุทิศให้ “ผู้แก่” ตามด้วยการหยาดน้ำ (กรวดน้ำ)

เดือนสิบสอง : บุญกฐิน ทำบุญกองกฐิน ซึ่งเริ่มตั้งแต่วันแรมหนึ่งค่ำเดือนสิบเอ็ดถึงกลางเดือนสิบเอ็ดถึงกลางเดือนสิบสอง แต่ชาวอีสานครั้งก่อนนิยมเริ่มทำตั้งแต่วันแรมหนึ่งค่ำเดือนสิบสอง จึงมักเรียกว่าบุญกฐินว่าเป็น บุญเดือนสิบสอง มีทั้งมหากฐิน(กองใหญ่) และบุญจุลกฐิน(กองเล็ก) หลังจากวันเพ็ญเดือนสิบสองแล้วจะทอดกฐิน ไม่ได้อีก จึงต้องทำบุญกองบัง(บังสกุลหรือทอดผ้าป่า) และทำบุญกองอัฐฐะ คือการถวายอัฐบริวารแปดอย่างแก่พระสงฆ์¹ เป็นต้น

บุญบั้งไฟ หรือ บุญบ่องไฟ (ภาษาอีสาน) ในบริบทเฉพาะพื้นถิ่น คือบุญตามฮีตสิบสอง เป็นบุญเดือนหกของชาวอีสานในประเทศไทย แนนอนว่าในปัจจุบันเป็นที่รู้จักของคนโดยทั่วไปในฐานะเทศกาล(ประเพณี)ประจำปีดั้งเดิมของชาวจังหวัดยโสธร แม้แต่คนอีสานรุ่นใหม่ก็เชื่อกัน ที่ถูกจัดขึ้นอย่างยิ่งใหญ่มีนักท่องเที่ยวทั้งชาวไทยและต่างประเทศเดินทางมาเที่ยวชมจำนวนมากในทุกๆปี โดยการสนับสนุนทั้งส่วนของภาครัฐและเอกชน ตั้งแต่ พ.ศ. 2520 เป็นต้นมา



รูปที่ 1 ขบวนนางรำ (นางพ่อน)
ที่มา: บุญบั้งไฟ บ้านเสียม
อ.เขื่องใน จ.อุบลราชธานี,
(<http://cyberspaceandtime.com>).

¹ จารุมิตร เรื่องสุวรรณ.(มปป). ของดีอีสาน.หน้า 147-150.

ประเพณีบุญบั้งไฟ วิถีชุมชนลุ่มน้ำชี อำเภอน้ำขุ่น จังหวัดอุบลราชธานี

ชุมชนลุ่มน้ำชี ที่ผู้ศึกษากล่าวถึงหมายถึง หมู่บ้านที่อาศัยอยู่ในบริเวณลุ่มน้ำชี ที่อยู่ในอำเภอเมืองในจังหวัดอุบลราชธานี เนื่องจากเป็นภูมิลำเนาของผู้ศึกษาเอง และประกอบกับหมู่บ้านในบริเวณนี้มีงานบุญบั้งไฟควบคู่ไปกับงานบุญผ้าป่าเป็นงานประจำทุกหมู่บ้านมาตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน มีเนื้อหาระสและลักษณะกิจกรรมไม่แตกต่างกัน คือ เนื้อหาระสำคัญของงานบุญบั้งไฟในปัจจุบันนี้อยู่ในลักษณะบั้งไฟถูกใช้เป็นเครื่องมือเพราะผู้คนจัดงานไม่ได้มีความสำคัญต่อเรื่องของความเชื่อ ความศรัทธาเช่นแต่ก่อน แต่จัดขึ้นตามประเพณีที่เคยจัดตามๆกันมาเท่านั้น เพราะงานบุญบั้งไฟก็คือช่วงเวลาที่ยาติพี่น้องกลับมาพบหน้าตากันอีกครั้ง ดังนั้น เรื่องราวของตำนานบุญบั้งไฟ ผีแถน หรือผาแดงนางไอ่ จึงเป็นเพียงแค่การนำมาใช้เพื่อเพิ่มความศักดิ์สิทธิ์ให้แก่พิธีกรรมเท่านั้น เพราะโดยเฉพาะคนรุ่นใหม่ที่เกิดและเติบโตมากับงานบุญบั้งไฟเองก็ยังไม่เข้าใจความหมายที่เชื่อมโยงกับพุทธศาสนาเท่าใดนัก เข้าใจเพียงแต่ว่า “จุดเพื่อขอฝน ให้ฝนตกตามฤดู” เมื่อเป็นงานบุญถึงเวลาก็ต้องทำบุญถ้าไม่ทำจะ “ละล้า” ทำให้เกิดเพศภัยหรือสิ่งไม่ดีต่อหมู่บ้าน ตนเองและครอบครัว



รูปที่ 2 งานบุญบั้งไฟบ้านชกวน

ที่มา: ช่างภาพอุบล ,(<http://blogspot.com>).

ดังนั้นบุญบั้งไฟถูกจัดขึ้นในช่วงเวลาเดียวกันของทุกปีเช่นเดิม คือ ในช่วงเวลาตั้งแต่ เดือนพฤษภาคมถึง ต้นเดือนกรกฎาคม (แต่ละหมู่บ้านจะหาฤกษ์ยามของตนเอง) เพราะบุญบั้งไฟเป็นประเพณีที่ชาวบ้านในภาคอีสานบางพื้นที่ให้ความสำคัญมากกว่าประเพณีอื่นจนกลายเป็นประเพณีประจำปี ความสำคัญที่ว่าคือเมื่อถึงช่วงเวลาจัดบุญ คนที่ทำงานต่างถิ่นก็กลับมาร่วมประเพณี ยาติพี่น้องได้พบปะกันปีละครั้ง ก่อให้เกิดกิจกรรมอื่นตามมาในช่วงเวลาเดียวกัน คือ ช่วงต้นเดือนพฤษภาคมของทุกปี ได้แก่ บุญผ้าป่า งานศิษย์เก่า งานบวช มีมหรสพมากมาย เช่น หมอลำซิ่ง หมอลำหมู่ หนังกลางแปลง การประกวดนางงาม เป็นต้น ดังนั้น สารสำคัญของงานบุญบั้งไฟของชาวบ้านจึงไม่ใช่แค่การขอฝน แต่คือ ประเพณีที่เกิดขึ้นและมีความสำคัญอย่างมากในบริบทของปฏิสัมพันธ์ของคนในชุมชน เริ่มตั้งแต่กระบวนการทำบั้งไฟ การเตรียมพร้อมสำหรับการแข่งบั้งไฟของหญิงสาวในหมู่บ้าน การทำความสะอาดบ้านรอการกลับมาของลูกหลานที่ไปทำงานต่างถิ่น การทำบุญร่วมกันของคนในชุมชน การทำให้ชุมชนที่เจียบเหงามาตลอดปีที่เคยมีแต่คนเฒ่าคนแก่ เด็กเล็ก กลับมามีสีสันขึ้นแม้จะปีละครั้งก็ตาม

ลักษณะของกิจกรรมในปัจจุบัน คือ การนำบั้งไฟที่สร้างขึ้นโดยชาวบ้านแต่ละคุ้ม(ชุมชน/หมู่บ้าน) เกวียนหรือรถเข็น แห่ไปวัดในชุมชนของตนเอง และแห่รอบวัดอีกครั้ง ในขบวนประกอบไปด้วย นางรำ กลองยาว โปงลาง การล้อเลียนเรื่องลามกอนาจาร เรื่องเพศ เพราะมีความเชื่อว่าเทวดาหรือเทพโปรตปราน ซึ่งหมายถึงความอุดมสมบูรณ์ เพราะบุญบั้งไฟคือพิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับวิถีชีวิตและอาชีพของชาวอีสาน ดังนั้นความมุ่งหมายของพิธีกรรมบุญบั้งไฟจึงถูกสร้างขึ้นมาเพื่อขอฝนตามคติความเชื่อของคนในท้องถิ่นให้ตกตามฤดูกาล

อย่างไรก็ตาม ในความเป็นจริงตลอด 3-4 ทศวรรษที่ผ่านมา บุญบั้งไฟของชาวอีสานไม่ได้มีความสำคัญแค่การขอฝนเพียงเท่านั้น เพราะยังมีงานบุญอื่นๆ ถูกจัดขึ้นในช่วงเวลาเดียวกัน เช่น บุญผ้าป่า บุญบวช บุญกฐิน เป็นต้น ซึ่งเป็นบุญที่ถูกจัดมาแล้วหรือยังไม่ได้จัด ก็มักจะถูกจัดขึ้นในช่วงนี้ เรียกว่าเป็นการ โสมบุญ (รวมบุญ) ด้วยเหตุนี้จึงทำให้ชาวอีสานที่ออกไปทำงานต่างถิ่นถือโอกาสลางานกลับบ้านเกิดเพื่อร่วมงานประจำปีในช่วงเวลานี้เป็นจำนวนมาก โดยทั่วไป บุญบั้งไฟจะจัดขึ้นใช้เวลา 2-3 วัน (แล้วแต่ท้องถิ่นกำหนด) อย่างเช่น หมู่บ้านโพหนอง อำเภอน้ำขุ่น จังหวัดอุบลราชธานี ก็จะจัด 3-4 วัน ซึ่งเป็นการ โสมบุญ ในปัจจุบันระยะเวลาจัดก็ลดน้อยลงตามสภาพการณ์ โดยแบ่งเป็น

วันที่ 1 รับขบวนผ้าป่า (รับญาติ)

- แห่ผ้าป่า คือ คนที่ไปทำงานต่างถิ่นจะนำเงินที่รวบรวมกันมาตามจิตศรัทธามาถวายวัด และโรงเรียน
- บุญบวช แห่นาค
- กลางคืนมีการเลี้ยงต้อนรับ โดยจัดมหรสพ เช่น ประทวนนางงาม และจ้างคณะหมอลำ หรือโปงลาง เป็นต้น

วันที่ 2 แห่บั้งไฟ

- ให้ทุกคุ้มนำบั้งไฟของตนเองมาแห่ในวัดของหมู่บ้าน ขบวนแห่ประกอบไปด้วย แถวนางรำเซิ้ง โปงลาง กลองยาว
- กลางคืนมีการแสดงของคณะหมอลำ

วันที่ 3 จุดบั้งไฟ

- นำบั้งไฟไปรวมพลที่อ่างบั้งไฟ (ที่จุดบั้งไฟ) ตลอดทั้งวัน ประกอบกับจ้างคณะหมอลำซึ่งมาแสดงเพื่อเพิ่มสีสันให้งาน

วันที่ 4 ส่งคณะผ้าป่ากลับไปทำงาน



รูปที่ 3 นำต้นเงินไปรวมทำบุญที่วัด, ที่มา: ภาพโดยผู้เขียน, 4 พฤษภาคม 2558.



รูปที่ 4 รถแห่บั้งไฟ

ที่มา: งานประเพณีบุญบั้งไฟประจำปี 2557, (<http://kudchompu.go.th/>).



รูปที่ 5 ขบวนแห่บั้งไฟ

ที่มา: ภาพโดยผู้เขียน, 5 พฤษภาคม 2558



รูปที่ 6 บรรยายภาพชาวบ้านนั่งฟังหมอตำแยบริเวณจุดบั้งไฟ
ที่มา: ภาพโดยผู้เขียน, 5 พฤษภาคม 2558



รูปที่ 7 หมอตำแยในงานจุดบั้งไฟ
ที่มา: ภาพโดยผู้เขียน, 6 พฤษภาคม 2558

กิจกรรมต่างๆ ที่เกิดขึ้น เพื่อเน้นความสนุกสนาน (ดังที่เห็นในภาพประกอบ) เสมือนเป็นการผ่อนคลายจากการทำงานหนักมาตลอดปี ของผู้คนที่มาจากการงานต่างถิ่นและคนในหมู่บ้าน แทบจะไม่มีช่องว่างหรือกล่าวให้แก่พุทธศาสนา ยกเว้น การนำเงินมาทำนุบำรุงวัดและโรงเรียนประจำหมู่บ้านของตน ซึ่งหากเปรียบเทียบกับอดีตในฐานะผู้เติบโตมากับงานบุญบั้งไฟของผู้คนที่อาศัยลุ่มน้ำชี จึงเห็นพัฒนาการของงานบุญบั้งไฟค่อนข้างชัดเจน

สำหรับงานบุญบั้งไฟเป็นงานบุญที่เกี่ยวข้องกับวิถีของชาวอีสาน คือ ฮีตสิบสอง ดังนั้นแต่ละหมู่บ้านได้มีการทำบุญตามช่วงเวลาปกติเป็นประจำทุกปีมาตั้งแต่อดีต บุญบั้งไฟก็เช่นกัน ถูกจัดขึ้นเพื่อเป็นการสร้างความเชื่อมั่น เสริมสร้างกำลังใจในการประกอบอาชีพของตนเอง และกลายเป็นงานบุญประจำปีในเวลาต่อมาด้วยเหตุนี้งานบุญบั้งไฟจึงเป็นงานบุญที่มีงานบุญอื่นๆ จัดในช่วงเวลาเดียวกันจนกลายเป็นงานเดียวกันในปัจจุบัน คือ บุญผ้าป่า โดยลูกหลานที่ไปทำงานต่างถิ่นร่วมกันทำบุญแล้วนำมามอบให้วัดและโรงเรียนทั้งนี้เพื่อกลับมาร่วมงานบุญประจำปีของหมู่บ้านตนอีกด้วย กิจกรรมถูกผลิตซ้ำแบบเดียวกันทุกๆ ปีโดยตลอด ดังนั้นความสำคัญและลักษณะของงานบุญบั้งไฟในปัจจุบันจึงแตกต่างจากอดีตค่อนข้างมาก โดยงานบุญให้ความสำคัญกับคณะผ้าป่า มากกว่าการทำบั้งไฟหรือขบวนแห่บั้งไฟ เพราะคณะผ้าป่าคือลูกหลานของตนเอง ก่อให้เกิดการเฝ้ารอมของผู้มาเยือนมากกว่าการเฝ้ารอฟน

จากที่ผู้ศึกษาได้ยกตัวอย่างกิจกรรมที่จัดขึ้นในงานรวมทั้งวัตถุประสงค์ของงานที่เปลี่ยนไป ทำให้เห็นว่ากิจกรรมจะเน้นความบันเทิง ความสนุกสนาน การปลดปล่อย มากกว่าการขอฝนจากผีแถน หรืองานบุญตามวิถีชาวพุทธ เช่น ในวัยเด็กผู้ศึกษาเฝ้ารอให้ถึงงานบุญบั้งไฟ ไม่ได้คาดหวังจะได้ถือป้ายให้คุ้มตนเอง หรือเข้าร่วมขบวนแห่บั้งไฟในฐานะนางพื่อน แต่สิ่งที่รอคอยคือการชมขบวนแห่บั้งไฟในวัด ซึ่งเป็นสีสันของงาน โดยเฉพาะขบวนตัวตลก(ชายหนุ่มจะแต่งตัวเป็นหญิง การนำเรื่องเทศมหายกล้อกัน) ซึ่งแต่ละคุ้มก็จะนำมาประชันกันอย่างเต็มที่ รวมถึงการนำเอาสาวงามประจำคุ้มของตนเองมาถือป้ายให้ขบวน และมีการมอบรางวัลให้แก่คุ้มที่ชนะอีกด้วย ในส่วนของกิจกรรมการจุดบั้งไฟในอดีตคือการจุดประชันกันคุ้มใดขึ้นสูงที่สุดชนะได้รับรางวัล คุ้มที่แพ้หรือบั้งไฟแตกบั้งไฟไม่ขึ้น ก็จะถูกจัดการโดยการอุ้มคนทำบั้งไฟไปลงโคลนอย่างสนุกสนาน แต่ปัจจุบัน ขบวนแห่ในลักษณะนี้หายไปเหลือเพียงขบวนนางพื่อน โปงกลาง สาวงามถือป้าย และคนเมาพื่อน เดิน ตามขบวน การจุดบั้งไฟในปัจจุบันไม่ได้รับความสำคัญเท่ากับหน้าเวทีหมอลำซึ่ง การลุยโคลนหน้าเวที เป็นต้น

ดังนั้นเมื่อให้เปรียบเทียบลักษณะกิจกรรมและบรรยากาศของงานบุญบั้งไฟเกิดการเปลี่ยนแปลงของบริบทงานได้อย่างชัดเจน จากหลายเหตุผลในการวิเคราะห์ของผู้ศึกษา ดังนี้ ก่อนอื่นต้องทำความเข้าใจสภาวะทั่วไปของปัจจุบันไม่ว่าจะเป็นการดำรงชีวิต ค่านิยม อาชีพ ของผู้คนแตกต่างจากอดีตอย่างสิ้นเชิงด้วยหลายๆ ปัจจัย เช่น สภาวะเศรษฐกิจ เหตุการณ์บ้านเมือง การศึกษา เทคโนโลยี ฯ ที่เข้ามามีอิทธิพลและส่งผลกระทบต่อชีวิตของผู้คนในทุกด้าน โดยมองผ่านงานบุญบั้งไฟ ดังนี้

1. การที่ผู้คนไม่ให้ความสำคัญแก่ผีแถน หรือ การขอฝน ก็อาจเป็นเพราะว่าในปัจจุบันวิถีเกษตรไทยไม่ได้พึ่งพิงธรรมชาติเป็นสำคัญ เนื่องจากการพัฒนาคลองส่งน้ำชลประทานแทบทุกพื้นที่ สร้างฝาย และอ่างเก็บน้ำขนาดเล็กไว้ทุกหมู่บ้าน

2. ด้วยอาชีพของผู้คนเปลี่ยนไปเมื่อผลผลิตจากการเกษตรไม่สามารถตอบสนองความต้องการของผู้คนได้อย่างเพียงพอ คนจึงเลือกที่จะประกอบอาชีพอื่น เช่น ค้าขาย ทำสวน ขายแรงงาน เป็นต้น

3. ปัจจุบันผู้คนในชนบทเริ่มให้ความสำคัญกับการศึกษามากขึ้นเพราะหลีกเลี่ยงความยากจนไม่ต้องการให้ลูกหลานต้องเป็นชาวนาเหมือนตนเอง จบแล้วเข้ามาทำงานหาเงินในเมืองใหญ่แล้วส่งกลับมาให้ทางบ้าน (จากมุมมองของคนในหมู่บ้าน) อีกทั้งการศึกษายังช่วยขีดหน้าชีวิตทางสังคมให้แก่ครอบครัวอีกด้วย

จากปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นกับงานบุญบั้งไฟของชาวลุ่มน้ำชีในปัจจุบันทำให้ไม่ได้ถูกจัดมาจากความศรัทธาของชาวบ้าน แต่ถูกจัดขึ้นตามเทศกาลบุญมากกว่า เพราะสาระไม่ได้อยู่ที่บั้งไฟอีกต่อไปดังเช่นที่เห็นในปัจจุบันโดยเฉพาะพื้นที่ แนวโน้มในอนาคตบุญบั้งไฟและบุญอื่นๆ อาจได้รับความสำคัญน้อยลงไปเรื่อยๆ อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ จนไม่มีอะไรมาเป็นจุดร่วมให้คนในหมู่บ้านเดียวกันมาพบปะมีปฏิสัมพันธ์กันเช่นเดิมและกลายเป็นสังคมในรูปแบบสังคมเมืองได้ในอนาคต (กำลังเกิดขึ้นในปัจจุบัน)

แต่อย่างไรก็ตาม งานบุญบั้งไฟของชาวลุ่มน้ำชีก็ต้องมีการจัดขึ้นทุกปีควบคู่ไปกับงานบุญผ้าป่าต่อไปอีกหลายสิบปีแต่จะคงอยู่อย่างไรผู้ศึกษาไม่สามารถคาดการณ์ได้ และถึงแม้ว่างานบุญบั้งไฟจะไม่ได้เกิดขึ้นเพื่อรับใช้วิถีการดำรงชีวิตในฐานะของพุทธศาสนิกชนตามตำนานเล่าต่อกันมา แต่ในฐานะผู้ที่มีส่วนได้ส่วนเสียก็ยังคงมีความคาดหวังกับงานบุญบั้งไฟในฐานะงานบุญที่ทำให้ลูกหลานที่ไปทำงานต่างถิ่นได้กลับมาพบปะครอบครัวของตนเองได้ปลดปล่อยความเหน็ดเหนื่อยจากงานอย่างน้อยปีละครั้ง ให้อยู่คู่กับวิถีชนบทของชาวลุ่มน้ำชีไปอีกระลอก

อ้างอิง

จารุบุตร เรืองสุวรรณ. ม.ป.ป. ของดีอีสาน. ม.ป.ท.

อ้างอิงรูปภาพ

<http://cyberspaceandtime.com>, บุญบั้งไฟ บ้านเสียม อ.เขื่องใน จ.อุบลฯ

<http://blogspot.com>, งานบุญบั้งไฟบ้านชีทวน

<http://kudchompu.go.th/>, งานประเพณีบุญบั้งไฟประจำปี 2557

This page is intentionally left blank

D2-P5-R3-02

ร้านมามัก-มาเลเซีย

พื้นที่ของการต่อรองทางอัตลักษณ์

ระหว่างชาติพันธุ์ในมาเลเซีย

ญานิน วงศ์ใหม่

นักวิจัยอิสระ

บทนำ

บทความนี้เป็นงานที่ทำการศึกษาเกี่ยวกับร้านมามัก (Kedai Mamak หรือ Gerai Mamak) ในแง่ของ “พื้นที่” อันเป็นผลมาจากการประกอบสร้างสังคมมาเลเซียเชิงพหุสังคมวัฒนธรรม (Multi-cultural Society) นั่นคือ เป็นสังคมที่มีส่วนผสมของวัฒนธรรมอันหลากหลายระหว่างผู้ที่หลากหลายชาติพันธุ์ ศาสนา และความเชื่อ โดยเฉพาะหลังจากปี 1970 ที่เกิดความเปลี่ยนแปลงในสังคมมาเลเซียอย่างเห็นได้ชัด เพราะรัฐบาลได้สนับสนุนให้ ทุกๆชาติพันธุ์เข้ามามีปฏิสัมพันธ์ระหว่างกันให้มากขึ้นตามนโยบายเศรษฐกิจใหม่ (New Economic Policy) รวมไปถึงการเติบโตของเศรษฐกิจภายในประเทศอันนำไปสู่การเกิดขึ้นเกิดชนชั้นกลางใหม่ในเมืองใหญ่ๆ กลุ่มคนเหล่านี้มีรูปแบบวิถีชีวิตแบบใหม่และรสนิยมที่ต่างจากเดิม เช่น นิยมรับประทานอาหารนอกบ้าน เป็นต้น

จึงไม่น่าแปลกใจว่าในช่วงหลายสิบปีที่ผ่านมา ร้านมามักเป็นตัวเลือกที่น่าสนใจสำหรับทุกกลุ่ม (มาเลย์ จีน อินเดีย และอื่นๆ) รูปแบบของร้านมามักถูกออกแบบให้เป็นพื้นที่ที่ดึงดูดให้ผู้คนที่หลากหลายเข้ามาใช้บริการเพราะมีทำเลที่ตั้งร้านอยู่ในย่านชุมชนและย่านธุรกิจ ผู้คนสามารถใช้เป็นที่พบปะ กิน ดื่ม ได้ตลอด 24 ชั่วโมง อีกทั้งมีเมนูที่มีราคาไม่แพงและมีความหลากหลาย เหมาะทั้งสำหรับสังสรรค์ในกลุ่มของตนและระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ มุสลิมก็ไม่ต้องกังวลเกี่ยวกับอาหารที่ไม่ฮาลาล (ไม่เป็นที่อนุมัติตามหลักการทางศาสนาอิสลาม) หรือคนอินเดียที่รับประทานอาหารมังสวิรัตก็สามารถเข้ามาใช้บริการได้เพราะมีขายมังสวิรัตที่หลากหลายชนิด

หากมองอย่างคร่าวๆแล้ว ร้านมามักเปรียบเสมือนพื้นที่ที่สะท้อนเอกภาพของสังคมมาเลเซีย (Malaysian Unity) ที่มีประชากรหลากหลายสามารถอยู่อาศัยร่วมกันได้ แต่หากพิจารณาจากองค์ประกอบหลายๆด้านแล้วเราจะเห็นได้ว่าพื้นที่ของร้านมามักเป็นพื้นที่ของการสร้างอัตลักษณ์ของคนกลุ่มต่างๆเพื่อการต่อรองกับอัตลักษณ์กระแสหลักในมาเลเซีย ทั้งในแง่อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์และอัตลักษณ์ทางศาสนา (อธิบายต่อไปในภายหลัง)

คำถามของบทความชิ้นนี้คือ 1.ทำไมร้านมามักจึงถูกสร้างขึ้นมานาในฐานพื้นที่สำหรับทุกกลุ่มชาติพันธุ์ 2. ด้วยบริบทอะไรที่ทำให้ร้านมามักเป็นที่นิยมในสังคมมาเลเซีย และ 3. กลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆใช้ร้านมามักเป็นพื้นที่สร้างอัตลักษณ์ย่อยที่บ่งบอกถึงความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ตนอย่างไร

บทความชิ้นนี้เสนอว่า การเติบโตของร้านมามักซึ่งเป็นผลมาจากความสำเร็จในการพัฒนาทางเศรษฐกิจตั้งแต่ปี 1970 ร้านมามักส่วนมากจะพบได้ในกัวลาลัมเปอร์และปีนัง อันเป็นสองเมืองที่ถูกพัฒนาให้มีลักษณะเป็นเมืองใหญ่ของคาบสมุทรมาเลเซีย และมีความหลากหลายของผู้คนในแง่ของชาติพันธุ์และศาสนาต่างๆที่อาศัยอยู่ร่วมกันมากกว่ารัฐอื่นๆในประเทศมาเลเซีย ร้านมามักจึงเป็นพื้นที่ที่สามารถตอบสนองปฏิสัมพันธ์เมื่อต้องมีการพบปะระหว่างกลุ่ม แม้ว่าร้านมามักจะเน้นขายอาหารที่มีอิทธิพลมาจากอาหารอินเดีย เพราะเจ้าของกิจการและคนทำอาหารส่วนมากจะเป็นคนมาเลเซียเชื้อสายอินเดียที่นับถือศาสนาอิสลาม แต่เราก็ไม่สามารถพบ “อาหารมามัก” ได้ในประเทศอินเดีย เพราะอาหารในร้านมามักก็ถูกสรรค์สร้างออกมาในลักษณะของลูกผสมระหว่างอาหารอินเดียและอาหารกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ที่รสชาติถูกปรับให้เข้ากับรสนิยมการรับรู้ของคนมาเลเซีย ดังนั้น การรับประทานอาหารในร้านมามักจึงสะท้อนให้เห็นถึงรูปแบบความสัมพันธ์ทางสังคมที่คนมาเลเซียมีต่อกัน และในรูปแบบความสัมพันธ์ดังกล่าวมีส่วนที่ผสมผสานกันและส่วนที่ตอรองซึ่งกันและกัน

ปัตนัง: จุดเริ่มต้นของร้านมามัก

นับตั้งแต่ปลายคริสต์ศตวรรษที่ 18 เมื่อสุลต่านเคดะห์ทำสัญญากับจักรวรรดิอังกฤษเพื่อเช่าเกาะปีนัง ภายใต้การบริหารงานของจักรวรรดิอังกฤษ ซึ่งนำโดย Sir Francis Light ทำให้ปีนังถูกพัฒนาเป็นเมืองท่าหนึ่งของกลุ่ม Straits Settlements เป็นผลให้เกิดการหลั่งไหลเข้ามาของแรงงานจากนอกคาบสมุทร เช่น จีน อินเดีย อินโดนีเซีย และอื่นๆ หลากหลายระดับเข้ามาทำงานบนเกาะปีนังเป็นจำนวนมากตั้งแต่กลุ่มแรงงานไปจนถึงเจ้าของกิจการ



ร้านมามักฮาเบร์ ณ มุมถนนแห่งหนึ่งบนเกาะปีนัง

(ภาพจาก <http://zilzarlife.com/the-merchants-of-kapitan-keeling-in-penang/>)

ท่ามกลางกลุ่มผู้อพยพเข้ามาทำงานที่เกาะปีนัง กลุ่มคนอินเดียถูกจัดได้ว่าเป็นกลุ่มผู้อพยพเข้ามาอยู่บนเกาะปีนังที่มีจำนวนมากกลุ่มหนึ่งและมีความหลากหลายในกลุ่มตนเองอย่างน่าสนใจ เพราะมีทั้งกลุ่มคนอินเดียได้ทำการค้าขายทางทะเลผ่านทางช่องแคบมะละกาเรื่อยมาตั้งแต่ช่วงต้นคริสต์ศตวรรษ โดยเฉพาะเมืองท่าสำคัญที่เป็นจุดจอดพักเรือ คือ เคดะห์ และมะละกา ต่อมา เมื่ออังกฤษจัดตั้งให้ปีนังเป็นหนึ่งใน Straits Settlements เป็นผลให้คนอินเดียเดิมนิยมย้ายเข้ามาอยู่ที่ปีนังเป็นจำนวนมาก รวมไปถึงมีคนอินเดียจากภูมิภาคต่างๆ ในอินเดียอพยพเข้ามาทำงานในบริติชมาลายา ชาวอินเดียมุสลิมในยุคที่อังกฤษปกครองมาลายาสามารถแบ่งได้อย่างคร่าวๆ ดังนี้ ทมิฬ มะละบาร์ เบงกาลี กุจราช และบอมเบย์ (Duruz and Cheng Khoo 2015, 72)

คนอินเดียที่ย้ายเข้ามาทำงานในบริติชมาลายาตั้งแต่ต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 เป็นต้นมา ประมาณ 80 เปอร์เซ็นต์เป็นคนอินเดียที่มาจากทางภาคใต้ (Hagan and Wells 2005, p.144) คนอินเดียแต่ละกลุ่มจะถูกจัดสรรให้ทำงานในแต่ละภาคส่วน คนอินเดียจากมณฑลราชที่นับถือศาสนาฮินดูถูกจ้างให้มาเป็นแรงงานในสวนยางพารา ส่วนคนอินเดียทมิฬมุสลิมจะทำงานเกี่ยวกับการค้าขายแถวท่าเรือ ด้วยเหตุผลนี้เอง จึงทำให้ชาวทมิฬมุสลิมจึงมีบทบาทเป็นผู้ริเริ่มในแง่ของการค้าขายอาหารมากกว่ากลุ่มคนอินเดียที่นับถือศาสนาอื่นๆ ดังนั้น จึงมีร้านมามักขายนาซิกันดาตอนเข้าที่เก่าแก่หลายร้านซึ่งดำเนินการโดยคนทมิฬมุสลิม ได้แก่ ร้าน Hameediyah บนเกาะปีนังที่เปิดกิจการขายนาซิกันดามาตั้งแต่ปี 1907 และร้าน Craven Cafe and Restaurant เปิดมาตั้งแต่ปี 1920 เป็นต้น (Duruz and Cheng Khoo 2015, 73)

ธุรกิจการขายอาหารของกลุ่มทมิฬมุสลิม หรือ มามัก ในยุคแรกๆ นั้น โดยส่วนมากไม่ได้มีการตั้งเป็นร้านอาหาร การขายอาหารของกลุ่มมามักเริ่มจากการขายโดยเอาอาหารทั้งข้าวและกับข้าวต่างๆ มาใส่ตะกร้าสาน

สองใบแล้วนำเชือกมาผูกทำเป็นหูหิ้วให้กับตะกร้าทั้งสองใบ และเอาไม้ยาวมาสอดกับเชือกเพื่อหาอาหารไว้บนป่าเพื่อนำไปขายแบบหาบเร่ การขายอาหารในรูปแบบนี้จึงเป็นที่มาของอาหารที่ชื่อว่า *นาซิกันดา* (Nasi Kandar) ซึ่ง *นาซิก* ในภาษามลายู แปลว่า ข้าว และ *กันดา* (Kandar, หรือ Kandha) ในภาษาอูรดู แปลว่า *ไหล่ บ่า* (Abdul Rais et al. 2013, p.1989) กลุ่มคนขายนาซิกันดาจะหาอาหารมาขายที่ทำเรือป็นิ่งในตอนเช้า ลูกค้าส่วนมากจะเป็นกลุ่มคนใช้แรงงาน หรือ *กูลี* ทั้งจีน อินเดีย และผู้คนจากเกาะอินโดนีเซีย ที่ต้องการกินข้าวให้มากๆ ให้เพียงพอต่อร่างกายที่ต้องทำงานใช้แรงงานตลอดทั้งวัน

ส่วนคำเรียกขานว่า “มามัก” (Mamak) มีข้อสันนิษฐานว่า เป็นคำที่แผลงมาจากภาษาทมิฬ “*มามา*” (Mamaa) แปลว่า “*ลุง*” (Zarina Zawawi and Faizal Ibrahim 2012, p.50) มีการสันนิษฐานกันว่าคนมาเลย์เป็นกลุ่มคนที่เริ่มเรียกขานคนทมิฬมุสลิมว่า “มามัก” เพราะในวัฒนธรรมมาเลย์จะมีการเรียกขานบุคคลที่มีอายุมากกว่าด้วยถ้อยคำที่แฝงนัยของการแสดงความนับถือ แต่ก็มีอีกข้อสันนิษฐานหนึ่งเสนอว่าคำว่า “มามัก” เป็นคำที่เด็กๆชาวมาเลย์ใช้เรียกชาวทมิฬมุสลิมที่มาแต่งงานกับหญิงชาวมาเลย์ (Intermarriage) (Duruz and Cheng Khoo 2015, p.70) สำหรับผู้ที่มีเชื้อสายผสมระหว่างอินเดียและมาเลย์ นับถือศาสนาอิสลามและพูดภาษามาลายูจะถูกเรียกว่า *Jawi Peranakan* หรือ *Chulia* ต่อมากลุ่มคนเหล่านี้ถูกจักรวรรดิอังกฤษจัดแบ่งเข้าในสามะโนครวัปี 1911 ให้ไปอยู่ในหมวดหมู่ “*มาเลย์*” จึงทำให้ *Jawi Peranakan* หรือ *Chulia* กลายเป็น sub-ethnic ของมาเลย์เป็นต้นมา แม้ว่ากลุ่มคนอินเดียมุสลิมเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่มีจำนวนน้อยเมื่อเทียบกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ ที่อพยพเข้ามาอยู่ที่คาบสมุทรมลายู แต่ด้วยความเชื่อมโยงทางด้านประวัติศาสตร์ของระหว่างอินเดียมุสลิมและคาบสมุทรมลายู ที่ส่งผลต่อกันทั้งทางด้านการเมืองและเศรษฐกิจ รวมถึงความเชื่อด้านศาสนา จึงทำให้กลุ่มคนอินเดียมุสลิมถูกทำให้กลายเป็นคนมาเลย์ได้ไม่ยากนัก

ตามทะเบียนสำมะโนครัวประชากรปี 1957 ซึ่งเป็นปีที่ประกาศเอกราช ทั้งประเทศมีประชากรทั้งหมด 6,278,763 คน มีคนมาเลย์ 3,126,706 คน ซึ่งน้อยกว่า 50 เปอร์เซ็นต์ของประชากรทั้งหมด คนจีน 2,332,936 คน ซึ่งคิดเป็น 37 เปอร์เซ็นต์ คนอินเดีย 695,985 คนซึ่งคิดเป็น 12 เปอร์เซ็นต์ และกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ 123,136 คน ซึ่งคิดเป็น 0.2 เปอร์เซ็นต์ (Cheah Boon Kheng 2002, p. 79-80) และด้วยนโยบายทางการเมืองหลังจากประกาศเอกราชในปี 1957 แล้ว รัฐบาลมาเลเซียนำโดยพรรค UMNO ให้อภิสิทธิ์พิเศษแก่คนมาเลย์มุสลิมกว่ากลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ ซึ่งแม้ยังไม่มีผลในทางปฏิบัติมากนักเพราะกลุ่มคนมาเลย์ส่วนมากยังคงทำงานในภาคการเกษตรกรรมของประเทศ แต่ก็มีส่วนดึงดูดความสนใจให้กลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆที่นับถือศาสนาอิสลามในมาเลเซียให้ “กลายเป็นมาเลย์” จนกระทั่งปี 1970 ที่มีการประกาศใช้นโยบายเศรษฐกิจใหม่ (New Economic Policy) อภิสิทธิ์พิเศษของคนมาเลย์จึงมีความเป็นรูปธรรมและกลายเป็นวาระของรัฐ (อธิบายเพิ่มเติมในหัวข้อ สังคมมาเลเซียหลังปี 1970) ก็เป็นผลให้กลุ่มคนมาเลเซียเชื้อสายอินเดียที่นับถือศาสนาอิสลามส่วนมากในปัจจุบันจึงนิยามตนเองว่าเป็น “มาเลย์” เพราะจะสามารถรับสิทธิต่างๆ เช่น เรื่องการศึกษา ในแบบกลุ่มมาเลย์ภูมิบุตร ตามรัฐธรรมนูญในมาตรา 152 ดังนั้น ในปัจจุบัน คำว่า “มามัก” จึงกลายเป็นคำเรียกที่บ่งบอกอัตลักษณ์ว่าคนคนนั้น คือ คนทมิฬมาเลเซียที่นับถือศาสนาอิสลามและไม่ใช้กลุ่มภูมิบุตร ซึ่งกลุ่มคนเหล่านี้ยังคงรักษาไว้ซึ่งอัตลักษณ์ของกลุ่มตน เช่น พูดภาษาทมิฬและมีการติดต่อค้าขายสินค้าเฉพาะอย่างในเครือข่ายคนทมิฬเอง เป็นต้น

จะเห็นได้ว่า ร้านมามักได้มีจุดเริ่มต้นมาจากอาหารข้างทางตามถนนในปีนังในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 18 เป็นการขายอาหารให้แรงงานแถวท่าเรือโดยพ่อค้าอาหารเป็นชาวทมิฬมุสลิม ซึ่งสามารถกล่าวได้ว่า “ร้านมามัก” ประกอบด้วยสองอัตลักษณ์ คือ อัตลักษณ์ชาวทมิฬ และ อัตลักษณ์มุสลิม ซึ่งอัตลักษณ์ดังกล่าวก็ทำหน้าที่สื่อถึง

คนที่มีอาชีพที่มีความชำนาญในงานที่เกี่ยวข้องกับการค้าและการบริการ รวมไปถึงความสามารถในการปรับตัวของชาว
หมิ่นให้เข้ากับบริบทของสังคมมาเลเซียได้ในสถานะต่างๆ โดยตัวรูปแบบส่วนมากของร้านมักเริ่มให้บริการแบบ
หาบเร่ (บางร้านอาจจะมีการตั้งโต๊ะและเก้าอี้ให้นั่งกินริมถนน) ต่อมาเมื่อร้านมีมากขึ้นร้านได้ตั้งร้านให้มีความ
มั่นคงและถาวรมากขึ้น โดยตั้งร้านเป็นเพิงหรือกระท่อมริมถนน และในปัจจุบันร้านมีมากขึ้นมากจะเป็นร้านขนาด
กลางถึงขนาดใหญ่ มีส่วนให้บริการทั้งในร่มและกลางแจ้ง และเปิดให้บริการตลอด 24 ชั่วโมง (อธิบายเพิ่มเติมใน
หัวข้อถัดไป)

สังคมมาเลเซียหลังปี 1970

หัวข้อต่อไปนี้จะอธิบายให้เห็นถึงบริบททางสังคมของประเทศมาเลเซียหลังจากปี 1970 ซึ่งนับได้ว่าเป็น
ช่วงเวลาที่มีการเปลี่ยนแปลง (1) โครงสร้างทางการเมือง (2) นโยบายทางวัฒนธรรมที่เกี่ยวข้องกับศาสนาอิสลาม
และการเติบโตทางเศรษฐกิจที่มีผลกระทบต่อวิถีชีวิตและวิถีคิดของผู้คนในประเทศมาเลเซีย บริบททางสังคมและ
เศรษฐกิจของมาเลเซียที่เติบโตขึ้นส่งผลต่อการปรับตัวของร้านมาชิกในบริบทที่แปรเปลี่ยน สามารถพิจารณาได้
ดังนี้

นโยบายเศรษฐกิจใหม่ (New Economic Policy)

หลังจากปี 1970 ที่มีการประกาศใช้นโยบายเศรษฐกิจใหม่ (New Economic Policy) โดยนายกรัฐมนตรี
ตุน อับดุล ราซัค อันเป็นผลมาจากความไม่สงบในเหตุการณ์เดือนพฤษภาคม 1969 ที่มีการปะทะกันระหว่างกลุ่ม
คนมลายูและคนจีน จุดประสงค์หลักของนโยบายเศรษฐกิจใหม่ คือ การขจัดความยากจน การรณรงค์ให้ผู้คน
ต่างชาติพันธุ์เข้ามามีปฏิสัมพันธ์ระหว่างกันให้มากขึ้น ลดระดับช่องว่างระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ และรวมไปถึงการ
ยกระดับสถานะทางเศรษฐกิจของคนมลายูให้ดีขึ้น เช่น การให้โควตาการศึกษาของคนมาเลย์ การออกนโยบายให้
สามารถกู้เงินเพื่อการลงทุน และการกำหนดสัดส่วนการเป็นเจ้าของธุรกิจ เป็นต้น

ผลจากนโยบายที่ต้องการขจัดความยากจนตามแนวทางนโยบายเศรษฐกิจใหม่ ส่งผลให้ประเทศ
มาเลเซียเข้าสู่การมีระบบเศรษฐกิจที่อิงกับระบบอุตสาหกรรมมากกว่าการเกษตร ระหว่างปี 1971 ถึง 1991 GDP
เพิ่มขึ้นเป็น 3 เท่า และอัตราความยากจนบนคาบสมุทรลดลงจากร้อยละ 49.3 เหลือร้อยละ 15 (บาร์บารา และ ลี
โอนาร์ต วาย อันดา ยา 2546, หน้า 517) จากเดิมที่คนมาเลย์อาศัยอยู่ในชนบทและทำการเกษตร ชาวมลายูเข้ามา
อาศัยอยู่ในเมืองมากขึ้นและมีความสามารถในการจับจ่ายใช้สอย ซึ่งสอดคล้องกับการเติบโตทางเศรษฐกิจในเขต
เมืองเป็นปัจจัยที่สำคัญที่ทำให้คนในเมืองมีความสามารถใช้จ่ายกับเรื่องอาหารมากขึ้น (Noraziah Ali and Mohd
Azlan Abdullah 2012, p.163) โดยเฉพาะการรับประทานอาหารนอกบ้าน จึงสามารถกล่าวได้ว่า ความต้องการใน
การบริโภคอาหารที่มากขึ้นไม่ได้เพียงสัมพันธ์กับการเพิ่มขึ้นของประชากรในเขตเมืองเพียงอย่างเดียว แต่ความ
ต้องการในการบริโภคอาหารที่หลากหลายทั้งในประเภทของอาหารและต้องการตัวเลือกทางอาหารมากขึ้นยังม
ความสัมพันธ์ที่โยงไปถึงรูปแบบและวิถีการบริโภคอาหารของคนในสังคมที่เปลี่ยนไป



ร้าน Nasi Kandar Pelita สาขา Bangsar

(ภาพจาก <http://www.timeout.com/kuala-lumpur/restaurants-and-cafes/nasi-kandar-pelita>)

จากข้อมูลของร้านมามักที่เปิดบริการในเขตเมืองใหญ่อย่างกัวลาลัมเปอร์และปีนัง จะพบว่าร้านมามักซึ่งแต่เดิมจะขายอาหารเฉพาะตอนเช้าถึงตอนเที่ยงที่เน้นการขายอาหารให้ผู้ทำงานบนท่าเรือบนเกาะปีนัง ร้านมามักก็ได้เปลี่ยนบริการเป็นการขายอาหารตลอด 24 ชั่วโมง ตัวอย่างเช่น ร้านนาซิกันดาเปอลิตา (Nasi Kandar Pelita) ซึ่งเป็นร้านมามักขนาดใหญ่และมีสาขาประมาณ 28 ร้านทั่วประเทศมาเลเซีย ซึ่งแรกเริ่มนั้น Kirudu Muhamed Kuppaikanni หนึ่งในผู้ก่อตั้ง ได้เล่าว่า ในปี 1956 เขาเปิดร้านขายนาซิกันดาอยู่ที่ดินทมิฬบนเกาะปีนัง เดิมชื่อร้านว่า Chowrasta เปิดบริการตั้งแต่เช้ามืดถึงตอนเที่ยง และต่อมาในปี 1973 เขาได้นำเงินจำนวน 32,000 ริงกิต เพื่อปรับปรุงร้านและเปลี่ยนรูปแบบเป็นร้านขายนาซิกันดาตลอด 24 ชั่วโมง (Chin 2006) นอกจากนี้ ความนิยมในตัวร้านมามักยังสามารถพิสูจน์ได้จากจากตัวเลขการเพิ่มขึ้นของสมาชิกเจ้าของร้านอาหารมามัก The Malaysian Muslim Restaurant Owners Association (PRESMAS) มีจุดประสงค์เพื่อดูแลสวัสดิการของผู้ประกอบกิจการร้านอาหารของกลุ่มคนมาเลเซียเชื้อสายอินเดีย ที่ก่อตั้งปี 1994 เดิมทีมีสมาชิก 40 คน แต่ในปี 2014 PRESMAS มีสมาชิกมากกว่า 3500 คน (Warzir 2014)

ดังนั้น ในบริบทการพัฒนาด้านเศรษฐกิจดังกล่าวดังกล่าว สะท้อนให้เห็นพัฒนาการของร้านมามักที่จากเดิมเป็นการขายอาหารแบบหาบเร่ไม่มีอาคาร/โครงสร้างของร้าน และขายนาซิกันดาเป็นเมนูหลักหรือบางหาบเร่ก็จะขายเพียงนาซิกันดาเพียงอย่างเดียว นับตั้งแต่ปี 1970 เป็นต้นมา ร้านมามักถูกพัฒนาร้านให้มีสถานที่ตั้งร้านที่แน่นนอนและมีการแบ่งสัดส่วนร้านที่ลูกค้าสามารถเลือกนั่งได้ทั้งในตัวร้านและกลางแจ้ง เมนูอาหารและเครื่องดื่มจึงต้องถูกพัฒนาให้ดึงดูดใจให้คนเข้ามาใช้บริการกันมากขึ้น ร้านมามักหลายร้านจึงเพิ่มเมนูของร้านให้หลากหลายมากขึ้น เช่น โรตีสานเดียว อาหารจานเดียว โจ๊กและซูปไก่แบบจีน เป็นต้น ทั้งนี้ก็เพื่อตอบสนองความหลากหลายทางชาติพันธุ์และสถานะทางเศรษฐกิจของคนในทุกระดับชั้น ร้านมามักจึงมีเมนูเริ่มตั้งแต่ราคาไม่ถึง 1 ริงกิต อย่างโรตีสานเดียว (Roti Canai) ไปจนถึงเมนูที่ทำจากวัตถุดิบราคาแพง เช่น ปู ล็อบสเตอร์ และเนื้อแกะ เป็นต้น รวมไปถึงร้านมามักต้องมีการออกแบบสภาพร้านและบรรยากาศในร้านให้คนรู้สึกที่สามารถมานั่งพุดคุยกับเพื่อนๆได้บ่อยครั้งเป็นเวลาหลายชั่วโมงอย่างสบายใจ ดังนั้นพุดคุยหรือดูละครฟุตบอลด้วยกัน ลูกค้าของร้านมามักสามารถเข้ามาใช้บริการได้อย่างสบายใจ ไม่ถูกกดดันว่าอยู่นานไปหรือไม่ แม้ว่าการเข้ามาใช้บริการครั้งนั้นจะสั่งเครื่องดื่มเพียงชาชักแค่หนึ่งแก้ว

ดังนั้น พื้นที่เขตเศรษฐกิจเช่นกัวลาลัมเปอร์และปีนังจะเป็นบริเวณที่สามารถพบความหลากหลายทางชาติพันธุ์มากกว่าเมืองอื่นๆในมาเลเซีย วิธีการรับประทานอาหารของคนในเขตเมืองดังกล่าวก็ย่อมมีโอกาที่จะ

สัมผัสประสบการณ์การรับประทานอาหารที่ต่างจากวัฒนธรรมของตนบ่อยครั้งกว่าคนที่อยู่แถบชนบทและชานเมือง ร้านมามักขยายตัวขึ้นได้บนความเปลี่ยนแปลงทางรสนิยมการกินของคนในเมืองที่มีความต้องการบริโภคอาหารที่หลากหลายและต้องการอาหารที่มีตัวเลือกมากยิ่งขึ้น

นโยบายทางด้านวัฒนธรรม - Malaysia's Islamic Brand

หลังจากปี 1970 เป็นต้นมา นอกเหนือจากที่รัฐบาลมาเลเซียจะพัฒนาเศรษฐกิจของประเทศเพื่อยกระดับสถานะคนมลายูแล้ว ปัจจัยที่สำคัญที่ส่งผลต่อบริบททางสังคมของประเทศมาเลเซียก็คือ แผนกการศาสนาอิสลาม (Islamic Affairs Division - BAHEIS) ปี 1968 (นโยบายทางด้านวัฒนธรรมแห่งชาติ (Malaysian National Policy) ปี 1971 ประกอบไปด้วยสามหลักการใหญ่คือ 1.วัฒนธรรมแห่งชาติตั้งอยู่บนวัฒนธรรมมาเลย์ 2. วัฒนธรรมบางอย่างที่เหมาะสมของวัฒนธรรมอื่นจะถูกจัดให้เป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมแห่งชาติ 3.ศาสนาอิสลามเป็นแม่พิมพ์สำคัญของวัฒนธรรมแห่งชาติ ประกอบกับผลจากการปฏิวัติอิสลาม (Islamic Revolution) ในอิหร่าน ซึ่งส่งผลต่อมุสลิมในประเทศต่างๆ ทั่วโลก ให้ตระหนักและเรียกร้องให้มุสลิมหันมาสู่การปฏิบัติที่ถูกต้องตามหลักการศาสนาอิสลาม

โดยเฉพาะยุคของนายกรัฐมนตรีมหาเธร์ โมฮัมหมัด ที่ยึดหลักความเป็นมุสลิมหัวก้าวหน้าที่เคร่งครัด ศาสนา ศาสนาอิสลามก็ถูกทำให้เป็นส่วนหนึ่งกับรัฐชาติมากขึ้น หลังจากดำรงตำแหน่งนายกในปี 1981 ก็ได้อุดหนุนการอบรมเรื่อง "The concept of development in Islam" (แนวคิดเกี่ยวกับการพัฒนาในศาสนาอิสลาม) และในปี 1984 รัฐบาลมาเลเซียได้ประกาศนโยบายการเปลี่ยนแปลงไปสู่อิสลาม คือ "การพำรสอนค่านิยมของอิสลาม" ในรัฐบาล มีการให้ความสำคัญกับโครงการที่เกี่ยวข้องของอิสลามมากขึ้นทางโทรทัศน์และวิทยุ รวมไปถึงการกำหนดยุทธศาสตร์ทางเศรษฐกิจที่ส่งเสริมการพัฒนาทางเศรษฐกิจให้สอดคล้องกับการพัฒนาทางด้านจิตวิญญาณด้วย (บาร์บารา และ ลีโอนาร์ต วาย อันดาเยา, หน้า 548) ดังนั้น ความเป็นภูมิบุตร (bumiputera) จึงไม่ได้หมายความว่าเพียงว่าเป็นการเป็นบุตรของแผ่นดิน แต่ยังหมายรวมถึง การจะเป็นภูมิบุตรที่ดีงามนั้น ต้องกลับไปหารากเหง้าของความเป็นมาเลย์ คือ ดำเนินตามแนวทางศาสนาอิสลามที่ถูกต้อง

ความเปลี่ยนแปลงหนึ่งที่เกิดขึ้นได้ในสังคมมาเลเซียที่เห็นในเมืองใหญ่ก็คือ คนมาเลย์มุสลิมได้หันมาสู่การปฏิบัติที่ตรงตามทำนองคลองธรรมมากยิ่งขึ้น โดยเฉพาะความสัมพันธ์ระหว่างผู้หญิงและผู้ชายที่นับถือศาสนาอิสลามก็ถูกจัดระเบียบให้ออกมาอยู่ในพื้นที่เปิด เพื่อให้อยู่ในสายตาของรัฐมากยิ่งขึ้น เพราะการที่ผู้หญิงและผู้ชายอยู่ด้วยกันในที่ลับตาสองต่อสองเป็นสิ่งที่ไม่ถูกอนุมัติในศาสนาอิสลาม หรือ ฮะรอม (Haram)

จากงานวิจัยชิ้นหนึ่งชี้ให้เห็นว่า ลูกค้าของร้านมามักส่วนมากจะเป็นกลุ่มผู้ที่มีอายุต่ำกว่า 25 ปีเป็นลูกค้ายอดนิยมที่สุด มีจำนวน 67.7% ที่เป็นโสด และ 46.4% ยังเป็นนักเรียน (Katina Abu Bakar and Abdul Ghani Farinda 2012, p.6) นอกเหนือจากราคาอาหารที่ไม่แพงแล้ว จึงไม่น่าแปลกใจว่าเราจะพบว่าร้านมามักจะได้รับค่านิยมในหมู่นักเรียนหนุ่มสาวที่มานั่งกินดื่มทั้งแบบที่เป็นคู่และแบบกลุ่มในเวลาว่างๆ เพราะร้านมามักเป็น "พื้นที่ฮาลาล" ทั้งในเชิงที่เป็นความฮาลาลของอาหารและฮาลาลในเชิงของความสัมพันธ์ระหว่างหญิงชายที่ยังไม่ได้แต่งงานกัน

ดังนั้น การขยายตัวของร้านมามักนอกเหนือจากความสำเร็จด้านการพัฒนาเศรษฐกิจของประเทศแล้ว ค่านิยมของร้านมามักก็มีส่วนเกิดขึ้นมาจากความเปลี่ยนแปลงในทางความสัมพันธ์ของผู้คนที่เกี่ยวข้องกับนโยบายของรัฐ เมื่อคนเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของระบบเศรษฐกิจที่แปรเปลี่ยนไปย่อมส่งผลต่อวิถีชีวิตที่ต้อง

เปลี่ยนแปลงตามไปด้วย การส่งเสริมให้ทุกภาคส่วนเข้ามามีปฏิสัมพันธ์กันมากขึ้นในบริบททางเศรษฐกิจที่เติบโตขึ้นและนโยบายที่ถูกสร้างโดยรัฐอย่างเช่น ความเป็นฮาลาล - ฮะรอม เช่นนี้ ทำให้ผู้คนมาเลยต้องนิยามตนเองให้สัมพันธ์กับสิ่งที่เกิดขึ้นใหม่ที่ถูกกำหนดขึ้นโดยรัฐ

พหุวัฒนธรรมในบ้านมา้มัก

ร้านมา้มักมีบทบาทในแง่เป็น “พื้นที่เปิด” (Open access) ที่ทุกชาติพันธุ์สามารถมาร่วมพบปะดื่มกินร่วมกันได้ และแม้ว่าร้านมา้มักจะขายแต่อาหารที่ฮาลาล ร้านมา้มักก็ยังเป็นพื้นที่ที่ดึงดูดผู้คนให้เข้ามาใช้บริการที่ไม่จำกัดแต่กลุ่มชาติพันธุ์มลายู กล่าวคือ

ความสัมพันธ์ระหว่างผู้คนในบ้านมา้มัก

วิถีชีวิตของคนมาเลเซียในทางหนึ่งก็ได้ถูกกำหนดด้วยความเป็นกลุ่มก้อนทางชาติพันธุ์และวัฒนธรรม โดยพื้นที่สาธารณะ (Public Space) คนมาเลยจะมีแนวโน้มรู้สึกผ่อนคลายเมื่ออยู่ในภาวะที่ต้องตอบรับสิ่งที่สัมพันธ์กับความเป็นมาเลย ขณะที่คนอินเดียและคนจีนจะรู้สึกสะดวกสบายใจเมื่ออยู่ในวัฒนธรรมเฉพาะของกลุ่มตน (Tang Hoay Nee and Tareef Hayat Khan 2010, p.203) จากคำกล่าวอ้างในข้างต้นก็มีส่วนที่เป็นจริงอยู่ไม่น้อย เพราะเราจะเห็นว่าในมาเลเซียคนจีนหรือคนอินเดียเมื่อรวมกลุ่มกันก็จะสื่อสารกันด้วยภาษาของตน ขณะที่คนมลายูก็ต้องมีวิธีการดำเนินชีวิตโดยหลักๆอยู่บนพื้นฐานของวัฒนธรรมมลายูและศาสนาอิสลาม ในบริบทดังกล่าว จึงมีคำถามที่น่าสนใจตามมาว่า ด้วยบริบทอะไรที่ทำให้ร้านมา้มักเป็นพื้นที่ที่ทุกคนรู้สึกว่าตนเองสามารถเข้ามาใช้บริการได้อย่างสบายใจ

ด้วยอัตลักษณ์ของร้านมา้มัก (ตั้งแต่ยุคเริ่มต้นที่เป็นร้านหาบเร่) เป็นพื้นที่รวบรวมความหลากหลายของอาหารที่ขายและลูกค้าที่เข้ามาใช้บริการ รวมไปถึงลักษณะทางกายภาพของร้านมา้มักเองได้สร้างบรรยากาศที่ทำให้ทุกคนรู้สึกที่สามารถเข้าร้านได้ตลอด 24 ชั่วโมง รูปแบบของร้านที่จะต้องอยู่ตรงมุมของอาคารที่มีการเปิดผนังมากกว่าสองด้านช่วยให้ลูกค้าเข้าถึงร้านด้วยความรู้สึกโล่งสบายของตัวร้าน มีพื้นที่ให้เลือกที่จะนั่งทั้งในร่มและกลางแจ้ง ซึ่งความไม่เป็นทางการ (Casual) การเข้ามาใช้บริการแต่ละครั้งก็สามารถนั่งภายในร้านได้เป็นเป็นเวลานาน กินอาหารได้ในราคาไม่แพงและลูกค้ามีความรู้สึกคุ้มกับการเสียเงินเพื่อซื้อสินค้าและบริการ จึงเป็นเหตุผลสำคัญที่ดึงดูดให้คนมารับประทานอาหารที่ร้านมา้มัก และทำให้ร้านมา้มักประสบความสำเร็จมากกว่าร้านโกปีเตียมที่บรรยากาศค่อนข้างไปทางการพูดคุยที่ค่อนข้างจริงจัง มีข้อมูลที่น่าสนใจแสดงให้เห็นถึงลูกค้าที่เข้ามาใช้บริการร้านมา้มักในกัวลาลัมเปอร์ กลุ่มใหญ่ที่สุด คือ กลุ่มคนจีน 46 เปอร์เซ็นต์ คนมาเลย 38.5 เปอร์เซ็นต์ คนอินเดีย 8.2 เปอร์เซ็นต์ และ อื่นๆ 4.2 เปอร์เซ็นต์ (Katina Abu Bakar and Abdul Ghani Farinda 2012, p.6)

จึงสามารถวิเคราะห์ได้ว่า กลุ่มผู้เข้าใช้บริการของร้านมา้มักกลุ่มใหญ่ที่สุดเป็นคนจีน รองลงมาคือ คนมาเลย ตามด้วยคนอินเดียและอื่นๆ แสดงว่าร้านมา้มักสามารถดึงดูดกลุ่มคนจีน (ซึ่งไม่ใช่มุสลิม) แม้ว่ากลุ่มมาเลยจะเป็นกลุ่มลูกค้ารองลงมา แต่ร้านมา้มักก็ประสบความสำเร็จในการได้ลูกค้ามาเลยมุสลิมจากคู่แข่งร้านอาหารฮาลาลประเภทอื่นๆ ผู้คนที่เข้ามาใช้บริการในร้านมา้มักยังมีส่วนในการสร้างสรรค์วัฒนธรรมมา้มักและต่อระหว่างวัฒนธรรมต่อกัน การสร้างภาษาใหม่ๆ อย่างคำว่า “Jom Mamak” (ไปมา้มัก) จึงหมายถึงการเชิญชวนระหว่างผู้คนที่สื่อถึงการไปสัมผัสถึงวัฒนธรรมผสมผสาน การต่อรองทางด้านอัตลักษณ์บนพื้นที่ของร้านมา้มักไม่ได้จำกัดอยู่แค่เพียงกลุ่มคนมาเลเซียเชื้อสายทมิฬที่นับถือศาสนาอิสลามเพียงเท่านั้น จากการทำวิจัยเป็นผู้ร่วมสังเกตของผู้เขียนหนังสือบทความเกี่ยวกับร้านมา้มัก เรื่อง “Mamak, Anyone?” ได้บรรยายถึงการที่เข้าไปมีส่วนร่วมในบรรยากาศการพูดคุยเกี่ยวกับเรื่องการเมืองมาเลเซียในกลุ่มคนที่ประกอบไปด้วยคนมาเลย จีน อินเดีย ในร้านมา

มัก (Duruz and Cheng Khoo 2015, p.90) กิจกรรมดังกล่าวย่อมมีนัยสื่อถึงว่าร้านมามักมีความเหมาะสมในแง่ของความเป็น “พื้นที่เปิด” ที่คนจากกลุ่มที่ต่างกันสามารถหล่อหลอมความรู้สึกนึกคิดให้มาอยู่ร่วมในกิจกรรมเดียวกันได้ รวมไปถึงการใช้พื้นที่ร้านมามักเป็นการพบปะพูดคุยเรื่องการเมืองยังมีนัยแฝงถึงการที่อยากให้กลุ่มคนต่างๆเข้ามามีส่วนสัมพันธ์กับคนกลุ่มที่ต่างจากตนให้มากขึ้น

วัฒนธรรมมามักได้เข้ามาเป็นสัญลักษณ์ร่วมของอัตลักษณ์ชาติมาเลเซียอย่างไม่เป็นทางการ (Zarina Zawawi and Faizal Ibrahim 2012, p.57) ด้วยประเภทของขายอาหารของร้านมามักเองก็มีการปรับเมนูให้มีทางเลือกจากวัฒนธรรมดั้งเดิมของแต่ละกลุ่มชาติพันธุ์ รวมไปถึงการสร้างการผสมผสานระหว่างวัฒนธรรมอาหารดั้งเดิมอื่นเพื่อต่อยอดวัฒนธรรมอาหารใหม่ (Cultural Hybridity) เช่น บะหมี่ผัดมามัก (Mee Goreng Mamak) เป็นอาหารที่ใช้เส้นบะหมี่กึ่งสุกที่มีเหลืออยู่ เต้าหู้ เนื้อสัตว์ ไข่ ผักสดให้เข้ากับกับพริกแดง หัวหอม กระเทียม ปูรุกรสด้วยเครื่องเทศ ผงกระหรี่ ซอสถั่วเหลืองรสหวานและซอสมะเขือเทศ ดังนั้น การสร้างสรรค์อาหารหนึ่งจานนอกเหนือจากเรื่องความสามารถในการหาวัตถุดิบแล้ว ตัวแปรที่สำคัญหนึ่งก็คือ บริบททางสังคมว่าผู้คนในสังคมมีพื้นฐานมาจากวัฒนธรรมไหนก็ย่อมพอใจในรสชาติของวัฒนธรรมตน จึงทำให้ร้านมามักสามารถจัดการตนเองให้เป็นพื้นที่ที่เปิดสำหรับทุกกลุ่มชาติพันธุ์ และสามารถตอบสนองความต้องการบริโภคอาหารหลากหลายประเภทของลูกค้านำได้

ความสัมพันธ์ระหว่างร้านมามักกับรัฐ

รัฐเข้ามาจัดการร้านมามักทั้งทางอ้อมและทางตรง กล่าวคือ (1) การใช้อำนาจทางอ้อมอันจะเห็นได้จากความพยายามสร้างร้านมามักให้เห็นภาพแทนของสังคมมาเลเซียที่มีเอกภาพ และการใช้อำนาจทางตรงเข้ามาจัดระเบียบวิถีแห่งชีวิตของคนมาเลเซียให้เป็นไปในทิศทางที่รัฐกำหนด และ (2) มีทั้งการใช้อำนาจโดยตรงให้ร้านมามักที่ขายอาหารฮาลาลทุกร้านควรมีทิศทางร้านอาหารภายใต้นโยบายของรัฐ โดยเฉพาะจาก JAKIM (Jabatan Kemajuan Islam Malaysia หรือ Department of Islamic Development)

แต่นับตั้งแต่ประเทศมาเลเซียได้รับเอกราชในปี 1957 เป็นต้นมา รัฐบาลในทุกยุคก็ต่างเน้นย้ำถึงความ เป็นเอกภาพของสังคมมาเลเซีย (Malaysian Unity) ดังที่ได้กล่าวในข้างต้นจาก นโยบาย New Economic Policy 1970 และ New Cultural Policy 1971 ในยุคของนายกรัฐมนตรีตุน อับดุล ราซัค มาจนถึงยุคของนายกรัฐมนตรีนาจิบ ราซัค ก็ได้ประกาศนโยบาย One Malaysia ในปี 2009 เพื่อย้ำภาพลักษณ์ความเป็นหนึ่งเดียวกันในสังคมท่ามกลางความหลากหลาย เพื่อที่จะสามารถผลักดันประเทศไปในทางที่ก้าวหน้า ภายใต้เงื่อนไขนี้ รัฐบาลมาเลเซียในยุคสมัยต่างๆ ได้นำองค์ประกอบย่อยต่างๆในสังคม เข้ามาทำหน้าที่เชื่อมโยงส่วนซึ่งกันและกันเพื่อให้เข้ามารวมอยู่ในภาพเดียว นั่นคือ ผู้คนต่างวัฒนธรรมสามารถมานั่งกินอาหารร่วมกันได้เพราะมาเลเซียเป็นประเทศที่มีเอกภาพ แม้ว่าร้านมามักไม่ได้ถูกให้ความหมายจากรัฐโดยตรงว่าร้านมามักเป็นภาพแทนอย่างเป็นทางการ เพราะร้านมามักได้พัฒนาตัวเองโดยการดำเนินการโดยชาวหมุสลิมได้พัฒนาร้านอาหารของตนมาจากการปรับตัวให้เข้ากับบริบทของความเป็นพหุสังคมวัฒนธรรมในประเทศมาเลเซีย แต่ในการรับรู้ของคนมาเลเซียที่ถ่ายทอดออกมาสู่สังคมก็แสดงให้เห็นว่าคนมาเลเซียตระหนักถึงการอยู่ร่วมกันบนความหลากหลาย จะเห็นได้ว่าภายในระยะเวลาไม่กี่ปี มีการสื่อถึงร้านมามักในเชิงความเป็นชาติออกมาอย่างต่อเนื่อง ตัวอย่างเช่น เมนูเด็ดของร้านมามักอย่าง “นาซิกันดา” ถูกจัดให้เป็น “อาหารมาเลเซียที่แท้จริง” (A truly Malaysian dish) (Chin 2006) หรือมีการเรียกนาซิกันดาว่า เป็นอาหารมาเลเซียดั้งเดิม (Malaysian Original) รวมถึงควรยกนาซิกันดาให้เป็นหนึ่งในบรรดาอาหารมาเลเซีย (Number one item in any original Malaysian food list) (The star archive 2009) การ

ให้ความสำคัญต่อนาซิกันดาของคามาเลเซียสะท้อนให้เห็นถึง การรับรู้ของผู้คนต่อพัฒนาของสังคมมาเลเซียนบนคาบสมุทรมาลายาตั้งแต่สมัยที่อังกฤษปกครองมาลายา ที่ตระหนักถึงความสัมพันธ์ของผู้คนจากหลากหลายชาติพันธุ์ เพราะนาซิกันดาเป็นเมนูที่ผสมผสานระหว่างวัฒนธรรมมาลายูที่กินข้าวเป็นอาหารหลัก วัฒนธรรมจีนที่นิยมรับประทานกับข้าวหลายๆ อย่างในหนึ่งมื้อ และวัฒนธรรมเครื่องเทศจากอินเดียที่รวมอยู่ในจานอาหาร

ในแง่ที่ร้านมามักอาจจะเทียบเคียงได้กับคำอธิบายของ พูนผล โควิบูลย์ชัย ที่ได้อธิบายความสัมพันธ์ระหว่างอาหารกับสังคมเชิงอำนาจว่า คนในชุมชนหรือสังคมเดียวกันมักจะมีวิถีคิดต่ออาหาร และรูปแบบการบริโภค และกฎกติกาการยาทาในการรับประทานอาหารเหมือนกัน ในแง่ที่ อาหารเป็นสัญลักษณ์ร่วมกันที่ถือว่าเป็นสัญลักษณ์ร่วมอย่างหนึ่งของคนในสังคมที่มีร่วมกันแสดงออกถึงความเป็นปึกแผ่นของคนในสังคม (พูนผล โควิบูลย์ชัย 2556, หน้า 80) นอกจากนี้ ช่วงที่ 20 ปีที่ผ่านมา รัฐบาลมาเลเซียส่งเสริมให้คนทุกศาสนาจัดงาน “เปิดบ้าน” (Open House) เพื่อให้เพื่อนต่างวัฒนธรรมมาเที่ยวที่บ้านในวันที่คุณคนในศาสนานั้นๆ จัดงานเลี้ยง (หรือ งานเปิดบ้านจะจัดหลังวันที่เฉลิมฉลองทางศาสนาแล้วก็ได้) เช่น ฮารีรายอ ตรุษจีน เตปาวาลี เป็นต้น จึงสามารถกล่าวได้ว่าการขยายตัวและความนิยมในร้านมามักอันเป็นพื้นที่สำหรับความเป็นพหุวัฒนธรรม ยังสอดคล้องกับบริบททางสังคมของประเทศมาเลเซียที่รัฐบาลสนับสนุนให้คน เข้ามามีปฏิสัมพันธ์ระหว่างกันเพื่อจุดประสงค์ให้ตระหนักถึงการมีเอกภาพบนความหลากหลาย

ส่วนการใช้อำนาจของรัฐต่อร้านมามักทางตรงจะเกี่ยวข้องกับความสามารถทำให้คนสังคมมุสลิมเชื่อมโยงกับหลักการศาสนาอิสลามในทุกมิติของชีวิต (Islamization) โดยหน่วยงานที่มีหน้าที่สอดส่องความเรียบร้อยเกี่ยวกับวิถีอิสลามในมาเลเซีย คือ JAKIM ซึ่งถูกจัดตั้งอย่างเป็นทางการโดยรัฐบาลมาเลเซียในปี 1997 เพื่อทำหน้าที่แทน BAHEIS เป็นหน่วยงานของรัฐบาลที่มีหน้าที่ตรวจสอบ ควบคุมและจัดการ ความเป็นอิสลามในมาเลเซีย หนึ่งในหน้าที่ของหน่วยงานนี้ คือ ทำหน้าที่ตรวจสอบว่าร้านอาหารในมาเลเซียสมควรได้รับการรับรองฮาลาลหรือไม่ แม้ว่าร้านมามักจะดำเนินการโดยชาวทมิฬที่นับถือศาสนาอิสลามแต่เจ้าของร้านอาหารก็ยังคงต้องขอการรับรองฮาลาลจาก JAKIM ตัวอย่างเช่น กรณีของร้านมามัก Aiswaria ในกัวลาลัมเปอร์ เมื่อ JAKIM เข้ามาตรวจสอบใบรับรองฮาลาลของร้านดังกล่าว แต่เจ้าของร้านซึ่งเป็นคนมาเลเซียมุสลิมเชื้อสายอินเดียไม่ได้ขอการรับรองฮาลาลสำหรับร้านอาหาร โดยให้เหตุผลว่าตัวเขาก็นับถือศาสนาอิสลามและส่วนประกอบของอาหารในร้านก็ฮาลาลทั้งหมด จึงไม่คิดว่ามีความจำเป็นต้องขอการรับรองฮาลาล ทาง JAKIM จึงสั่งให้ปลดรูปของกะเบาะห์ (อาคารทรงสี่เหลี่ยมที่อยู่ตรงกลางมัสยิดอัล-ฮะรออม) และอายุติจากอัลกุรอาน (โองการบางส่วนจากอัลกุรอาน) ที่ประดับบนกำแพงร้านอาหารออก เพื่อไม่ให้เกิดความเข้าใจผิดแก่มุสลิมโดยทั่วไปว่าร้านนี้มีฮาลาล (Duruz and Cheng Khoo 2015, p.76-77)

ความสัมพันธ์ระหว่างร้านมามักกับรัฐ สามารถจะอธิบายได้ตามแนวคิดของกรัมซีเรื่อง “โครงสร้างสังคมส่วนล่างและสังคมส่วนบน” (Base/Super Structure) ได้ชี้ให้เห็นถึงความแตกต่างที่สำคัญระหว่าง “สังคมสองแบบ” ภายในโครงสร้างส่วนบนว่า ประกอบไปด้วย สังคมแรก คือ “รัฐ/สังคมการเมือง” (Political Society) ซึ่งได้แก่รัฐและองค์กรการใช้อำนาจต่างๆ รัฐ และอีกสังคมหนึ่งคือ “ประชาสังคม” (Civil Society) ซึ่งได้แก่ ส่วนที่เป็นเอกชนหรือส่วนอื่นๆ ที่เป็นองค์กรนอกเหนืออำนาจรัฐ (วัชรพล พุทธรักษา, หน้า 4) ซึ่งการที่ผู้นำจะก้าวขึ้นมาสู่ “ภาวะครองอำนาจ” (Hegemony) ในการควบคุมประชากรในประเทศให้ได้ จำเป็นต้องสถาปนาอำนาจรัฐทั้งในโครงสร้างส่วนบนและส่วนของประชาสังคม ซึ่งในส่วนของการควบคุมภาคประชาสังคมนี้เองจะเป็นการควบคุมอุดมการณ์และวิถีคิดของผู้คนในสังคมอีกทอดหนึ่งด้วย

จึงสามารถกล่าวได้ว่า นับตั้งแต่ปี 1970 ที่รัฐบาลมาเลเซียได้ผลักดันนโยบายอภิสิทธิ์พิเศษ (Special Privileges) แก่คนมลายูในการเป็นภูมิบุตรให้เป็นรูปธรรมมากขึ้น ขณะเดียวกันรัฐบาลมาเลเซียก็จำเป็นต้องสร้างความทรงจำให้กลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆในมาเลเซียรู้สึกว่าคุณสมบัติไม่ได้ถูกช่วงชิงสิทธิบางอย่างไป รัฐบาลจึงพยายามส่งเสริมพื้นที่ อันเป็นพื้นที่ที่เปิดให้ผู้คนสามารถรวมตัวกัน และเป็นพื้นที่ที่มีส่วนผสมของวัฒนธรรมจากกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆอย่างลงตัว ได้เพื่อเป็นภาพแทนถึงเอกภาพของสังคมมาเลเซีย แม้ว่าในแรกเริ่มนั้นร้านมามักได้พัฒนาตัวเองจากร้านอาหารข้างทาง แต่ด้วยความที่โดยลักษณะของร้านมามักที่เป็นพื้นที่แห่งความหลากหลาย และสามารถปรับตัวให้ตอบสนองต่อความต้องการของผู้บริโภคได้อย่างกว้างขวาง ร้านมามักจึงกลายเป็นภาพแทนของความมีเอกภาพในประเทศในลักษณะอย่างไม่เป็นทางการ เพื่อเน้นย้ำถึงนโยบายความเป็นปึกแผ่นวัฒนธรรมของรัฐบาลมาเลเซีย

ร้านมามักและพื้นที่ของการต่อรองทางอัตลักษณ์

ตามที่นายกรัฐมนตรีตุน อับดุล ราซัค ได้เน้นย้ำถึง “พหุนิยม”, “สมดุล”, “ให้และรับ” เป็นกลยุทธ์ในการสร้างกลุ่มก้อนความเป็นชาติ สิทธิพลเมือง และการเข้ามามีส่วนร่วมในการบริหารจัดการของรัฐ (Cheah Boon Kheng, 2002, p. 124) นโยบายเศรษฐกิจใหม่ มีส่วนสำคัญในการสร้างชาติมาเลเซียสมัยใหม่ ชาติดังกล่าวประกอบไปด้วยผู้คนจากหลากหลายชาติพันธุ์และวัฒนธรรมมาอาศัยอยู่ร่วมกัน แต่ในขณะเดียวกันรัฐก็ใช้กลไกทางด้านนโยบายทางการเมืองที่เห็นว่าในสังคมมาเลเซียมีกลุ่มที่เป็นภูมิบุตรและกลุ่มที่ไม่ใช่ภูมิบุตร และศาสนาอิสลามเป็นศาสนาประจำชาติ

ดังที่ได้กล่าวมาข้างต้นแล้วว่า รัฐบาลมาเลเซียมีความพยายามที่จะทำให้ศาสนาอิสลามมีความเป็นมาตรฐานเดียวกันตามนโยบายของรัฐ ในทางหนึ่งก็เป็นการลดทอนความเชื่อทางศาสนาอิสลามทางกลุ่มมุสลิมที่ไม่ใช่คนมลายู กล่าวคือ กลุ่มมาเลเซียเชื้อสายอินเดีย ปากีสถาน และบังกาทะที่นับถือศาสนาอิสลามและอาศัยอยู่ในมาเลเซีย จะมีความเชื่อว่าเลข “786” หมายถึง “บิสมิลลาฮฺ” แต่ความเชื่อดังกล่าวก็ไม่ใช่ที่ยอมรับในหมู่คนมาเลย์ที่ส่วนใหญ่นับถือศาสนาอิสลามนิกายซุนหนี่ชาฟีอี เพราะคัมภีร์อัลกุรอานไม่มีการกล่าวถึงตัวเลข 786 ซึ่งท่ามกลางความสับสนนี้ ก็มีกลุ่มมาเลย์มุสลิมบางส่วนแสดงความคิดเห็นว่า การที่ตัวเลข 786 ไม่มีที่มาที่ไปชัดเจนนั้น อาจจะมีการแฝงในนัยของความเชื่อทางศาสนาฮินดูมาเกี่ยวกับตัวเลขดังกล่าว (Duruz and Cheng Khoo 2015, p.79) ดังที่มีมุสลิมบางส่วนแสดงความคิดเห็นว่าตัวเลข 786 มีพื้นฐานมาจากคณาจารย์ฮินดูเพื่อการบูชาพระกฤษณะ และคนอินเดียมุสลิมได้รับวัฒนธรรม 786 มาอย่างไม่มีความเข้าใจ ซึ่งขัดต่อหลักการทางศาสนาอิสลามที่ห้ามให้มีการเคารพบูชาพระเจ้าองค์อื่นนอกเหนือจากอัลเลาะห์ นอกจากนี้ ความเชื่อด้านศาสนาอิสลามของประเทศมาเลเซียมีแนวโน้มเชื่อการวิญญูทางศาสนาไปทางเดียวกับประเทศทางตะวันออกกลาง ดังเช่น Muhammad Al-Munajjid (นักวิญญูและตีความด้านศาสนาอิสลามชาวซาอุดีอาระเบีย) กล่าวว่า “อัลเลาะห์และเหล่าบรรดาอัครทูตทั้งหลายได้สอนพวกเราถึงสิ่งที่ชัดเจนและเป็นความจริง ไม่ใช่ผ่านการเล่นต่อคำที่ทำให้มีความงงวุ่นและรหัสที่เป็นความลับ” ดังนั้น การสร้างความเข้าใจว่า 786 นั้นไม่ถูกต้องตามหลักการศาสนาอิสลามที่แท้จริง เป็นการเน้นย้ำถึง Malaysia's Islamic brand เห็นอกกลุ่มคนมุสลิมที่มีความเชื่อในศาสนาอิสลามสาขาอื่นๆในประเทศมาเลเซีย แม้ว่าร้านมามักร้านนั้นจะได้ตรารับรองฮาลาล แต่การรับรองฮาลาลไม่ได้มาจาก JAKIM ก็ถือว่าเป็นโมฆะ (Wartawan Sinar Harian 2012)

ณ จุดเปลี่ยนผ่านที่เห็นได้ชัดของสังคมมาเลเซียหลังจากปี 1970 ชาวทมิฬมาเลเซียจะต้องเลือกระหว่างการเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของ “มาเลย์” หรือ เลือกที่จะรักษาอัตลักษณ์ของตนไว้ ชาวทมิฬมาเลเซียบางส่วนที่

แต่งงานกับผู้หญิงมาเลย์เมื่อมีลูกก็จะได้สิทธิของความเป็นภุมิบุตรโดยทันที โดยมีข้อมูลที่น่าสนใจของจำนวนประชากรอินเดียมุสลิมในมาเลเซีย เผยให้เห็นว่า การทะเบียนสำมะโนครัวประชากร ปี 1931 มีประชากรอินเดียในบริติชมาลายา 621,847 คน และมีคนอินเดียมุสลิมจำนวน 9 เปอร์เซนต์จากประชากรอินเดียทั้งหมด และในทะเบียนสำมะโนครัวประชากรปี 1957 มีประชากรอินเดีย 695,985 คน แต่ในปี 1970 ทะเบียนสำมะโนครัวประชากรระบุว่ามีคนอินเดียมุสลิมเพียงแค่ 6.7 เปอร์เซนต์ หรือประมาณ 62,778 คน จากกลุ่มชาติพันธุ์อินเดียในประเทศมาเลเซีย 933,250 คน (Judith Nagata 1993, p. 517) ขณะที่จำนวนกลุ่มคนอินเดียมาเลเซียมีจำนวนประชากรเพิ่มมากขึ้น แต่สัดส่วนจำนวนประชากรอินเดียมุสลิมในมาเลเซียกลับลดลง จึงสอดคล้องกับข้อสันนิษฐานที่ว่า คนอินเดียมุสลิมที่แต่งงานกับคนมาเลย์ เมื่อมีลูกหลานรุ่นใหม่ ๆ ถูกทำ/ทำตัวเองให้กลายเป็นมาเลย์ และเริ่มละทิ้งวัฒนธรรมเดิม ๆ และอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของตนไปสู่อัตลักษณ์ “มาเลย์มุสลิม” (ใช้ภาษามลายู นับถือศาสนาอิสลาม และปฏิบัติตามธรรมเนียมมาเลย์จนเป็นนิสัย) เพราะถือว่าความเป็นมาเลย์สามารถนำมาต่อรองสิทธิทางสังคมและเศรษฐกิจได้มากกว่า

ในส่วนของการอพยพต้องการจะรักษาอัตลักษณ์อินเดียมุสลิมเอาไว้ พวกเขาที่มีวิธีการปรับตัวโดยที่ยังคงต้องรักษาสัมพันธ์กับคนทมิฬระหว่างกลุ่มเอาไว้ ซึ่งการรักษาอัตลักษณ์ของกลุ่มคนเหล่านี้มีความเชื่อมโยงเชิงสอดคล้องกับสถานะทางเศรษฐกิจและสังคม กล่าวคือ กลุ่มแรกคือ กลุ่มมุสลิมที่เป็นพลเมืองอินเดียแต่มีสถานะเป็นผู้อยู่อาศัยถาวรในมาเลเซีย อยู่ในกลุ่มผู้มีรายได้ต่ำ แม้ว่าวงศ์ตระกูลดังกล่าวจะอยู่อาศัยที่มาเลเซียมาหลายรุ่นแต่ไม่สามารถเปลี่ยนสถานะตนเองเป็นคนมาเลย์ได้เลยเพราะถูกจัดให้อยู่ในหมวดหมู่ผู้ที่มีการมาจากอินเดีย จึงทำให้ไม่ได้รับสิทธิหลายอย่างตามแบบพลเมืองมาเลเซีย (Patrick Pillai, p. 25-26) กลุ่มคนเหล่านี้จะยังสร้างอัตลักษณ์ของตนทั้งด้านภาษา วัฒนธรรม และศาสนาอิสลามแบบซุนนี ไว้อย่างเหนียวแน่นเพราะมีการติดต่อกับคนอินเดียที่อินเดียในเชิงการค้า เช่น เครื่องเทศทำแกงกระหรี่ จาก อำเภอ Ramnadi ในรัฐทมิฬนาฑู เป็นต้น นอกจากนี้เครือข่ายการค้าของชาวทมิฬจะเห็นได้จากการมีแรงงานแบบสัญญาจ้างระหว่างบริษัทนายหน้าจัดหางานและชาวทมิฬจากอินเดียเดินทางเข้ามาทำงานในร้านมาลัก กลุ่มต่อมาคือ กลุ่มคนอินเดียมุสลิมที่เป็นพลเมืองมาเลเซีย ซึ่งจะมีแนวโน้มเผชิญวิกฤตทางอัตลักษณ์เพราะสามารถถูกดูดกลืน/เข้าไปรวมกับกลุ่มมาเลย์มุสลิมได้ง่าย ในระดับสังคมคนกลุ่มนี้ยังคงพูดภาษาทมิฬและปฏิบัติศาสนาอิสลามในแนวทางบรรพบุรุษ ส่วนในระดับรัฐคนกลุ่มนี้จะต้องเลือกอัตลักษณ์ระหว่างเป็นอินเดียมุสลิมที่ไม่ใช่ภุมิบุตรหรือเป็นมาเลย์มุสลิมภุมิบุตร

สรุป

ตั้งแต่ยุคต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 เป็นต้นมา ร้านมาลักเป็นที่ที่สามารถตอบสนองลูกค้าหลากหลายชาติพันธุ์ และมีอาหารที่ผสมกันระหว่างวัฒนธรรม เมื่อสภาพบริบททางเศรษฐกิจของสังคมมาเลเซียเปลี่ยนไปโดยเฉพาะหลังปี 1970 ที่รัฐบาลมาเลเซียพยายามนำเสนอภาพความมีเอกภาพบนความหลากหลายของมาเลเซียรวมถึงบริบทการเติบโตทางเศรษฐกิจและนโยบายวัฒนธรรมแห่งชาติของรัฐบาลมาเลเซีย ความนิยมในร้านมาลักในฐานะพื้นที่ที่สามารถตอบสนองความต้องการบริโภคในทุกชนชั้น ช่างวัย และชาติพันธุ์ จึงเริ่มแพร่หลายมากขึ้น เพราะด้วยตัวร้านมาลักก็ได้ปรับรูปแบบของบริการ อาหาร ให้เข้ากับบริบทดังกล่าวเพื่อให้เป็นที่ที่ผู้คนทุกกลุ่มอยากเข้ามาใช้บริการอย่างไม่ตะขิดตะขวงใจ โดยเฉพาะสองเมืองใหญ่อย่างปีนังและกัวลาลัมเปอร์ที่ประกอบไปด้วยผู้คนที่หลากหลายชาติพันธุ์และมีการปะทะกันระหว่างวัฒนธรรมมากกว่าพื้นที่ในชนบทที่ผู้คนยังค่อนข้างรวมกลุ่มอยู่ในวัฒนธรรมของตน แม้ว่าร้านมาลักถูกให้ความหมายว่าเป็นภาพแทน “เอกภาพของสังคมมาเลเซีย” อย่างไม่เป็นทางการ แต่ในทางปฏิบัติแล้ว “พื้นที่” ของร้านมาลักมีทั้งส่วนที่ทั้งสอดคล้องกับความพยายามที่จะเสนอภาพความเป็นเอกภาพของสังคมโดยรัฐ แต่ในขณะเดียวกันก็มีความขัดแย้งกับภาพลักษณ์ความมีเอกภาพ

ของรัฐ เพราะรัฐยังคงใช้อำนาจของตนเพื่อควบคุมวิถีในร้านมา้มักเพื่อให้เป็นไปในรูปแบบที่รัฐต้องการซึ่งในทางหนึ่งก็เป็นการลดทอนความหลากหลายทางวัฒนธรรมของประเทศมาเลเซียโดยเฉพาะกับกลุ่มที่ไม่ใช่มาเลย์มุสลิม ภูมิบุตร

รายการอ้างอิง

เอกสารภาษาไทย

หนังสือ

บาร์บารา วัดสัน อันดา ยา และ ลิโอนาร์ด วาย. อันดา ยา. 2549. *ประวัติศาสตร์มาเลเซีย*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.

เว็บไซต์

พูนผล โควิบูรณ์ชัย. 2556. การต่อรองเชิงอำนาจและการเปลี่ยนแปลงความหมายของผัดไทย: จากเมนูชาตินิยมสู่อาหารไทยยอดนิยม. <http://www.lc.mahidol.ac.th/lcjournal/FullPaper/JLC32-2-Poonpon-KW.pdf>. (สืบค้นเมื่อ 14 เมษายน 2559)

วัชรพล พุทธิรักษา. ม.ป.ป. แนวความคิดการครองอำนาจนำของกรัมีชี: บททดลองเสนอในการอธิบายปรากฏการณ์ทางการเมืองไทย. <https://www.academia.edu/518933/แนวความคิดการครองอำนาจนำของกรัมีชีบททดลองเสนอในการอธิบายปรากฏการณ์ทางการเมืองไทย> (สืบค้นเมื่อ 14 เมษายน 2559)

เอกสารภาษาอังกฤษ

Book

Cheah Boon Kheng. 2002. *Malaysia: The Making of a Nation*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Jean Duruz and Gaik Cheng Khoo. 2015. Mamak Anyone? in *Eating Together: Food, Space, and Identity in Malaysia and Singapore*, Ken Albala, editor. pp. 67-94. Maryland: Rowman & Littlefield.

Judith Nagata. 1193. Religion and Ethnicity among the Indian Muslims of Malaysia. in *Indian Communities in Southeast Asia*, K. S. Sandhu and A. Mani, editor. pp. 513-540. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

E-Journal

James Hagan and Andrew Wells. 2005. The British and Rubber in Malaya, c1890-1940. *University of Wollongong Research Online - Papers Archive*: 143-150. <http://ro.uow.edu.au/cgi/viewcontent.cgi?article=2648&context=artspapers>

Katina Abu Bakar and Abdul Ghani Farinda. 2012. Consumers' Attitude towards "Mamak" Food in Malaysia. *3rd International Conference on Business and Economic Research - Proceeding* (March): 1-13. http://eprints.um.edu.my/13972/1/088_285_PG1304_1316.pdf.

Noraziah Ali and Mohd Azlan Abdullah. 2012. The food consumption and eating behaviour of Malaysian urbanites: Issues and concerns. *Malaysian Journal of Society and Space* 8 (6): 157-165. <http://journalarticle.ukm.my/5608/1/14.geografia-sept%25202012-azlan-si-ppspp-ed%2520am1.pdf>

Tang Hoay Nee and Tareef Hayat Khan. 2012. Revisiting Strategies to enhance Social Interaction in Urban Public Spaces in the context of Malaysia. *British Journal of Arts and Social Sciences*. 8, No.2: 198-212.

http://www.bjournal.co.uk/paper/BJASS_8_2/BJASS_08_02_06.pdf.

Zarina Zawawi and Faisal Ibrahim. 2012. *Jom Mamak!* Examining the Role of Sociocultural and Technological Determinants in a Local Pop-Culture Phenomenon. *SEGi Review* 5, No. 2 (December): 48-58. <http://onlinereview.segi.edu.my/pdf/vol5-no2-art5.pdf>.

Website

Chin. 2006. A Truly Malaysian Dish. <http://e-malabari.my/history/kandar.htm> (Accessed 10 April 2016)

Iqbaal Wazir. 2014. Why Mamak are so special in Malaysia?.
<http://www.malaysiandigest.com/features/517000-why-mamak-stalls-are-so-special-in-malaysia.html> (Accessed 25 June 2016)

The Star Archives. 2009. Penang: Nasi kandar a Malaysian original. <http://www.thestar.com.my/story/?file=%2F2009%2F9%2F26%2Fnation%2F4791064> (Accessed 25 June 2016)

Wartawan Sinar Harian. 2012. Sijil halal Jakim: Pasar raya, restoran mamak diberi amaran. <http://www.sinarharian.com.my/mobile/nasional/sijil-halal-jakim-pasar-raya-restoran-mamak-diberi-amaran-1.36987> (Accessed 27 June 2016)

Patrick Pillai. 2015. "Mamak" and Malaysian: The Indian Muslim Quest for Identity. <https://bookshop.iseas.edu.sg/account/downloads/get/18330> (Accessed 26 June 2016)

D2-P5-R3-01

การสร้างอัตลักษณ์ของเมืองบุรีรัมย์ ในฐานะที่เป็น “มหานครแห่งกีฬา” ศึกษาการบริโภคสินค้ากีฬา

ฐากูร ชำชนมะลี

ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

e-mail: thakhoon.boom@mail.com

บทนำ

บทความนี้เป็นการนำเสนอถึงปรากฏการณ์การเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นกับเมืองบุรีรัมย์ ผ่านการบริโภคสินค้ากีฬาที่ประกอบสร้างเป็นอัตลักษณ์ใหม่ให้กับจังหวัดบุรีรัมย์จนได้ขึ้นชื่อว่าเป็น “มหานครแห่งกีฬา” แต่กระบวนการดังกล่าวไม่ได้เป็นเพียงสิ่งที่เกิดขึ้นจากแฟนกีฬาเท่านั้นแต่หากเป็น *ปฏิบัติการของผู้คน* ในจังหวัด ที่ได้เข้ามามีส่วนร่วมต่อการบริโภคสินค้ากีฬาทั้งในทางตรงและทางอ้อมหรือแม้กระทั่งการนำความเป็นมหานครแห่งกีฬาไปผลิตซ้ำเพื่อเป็นการสร้างทุนในทางเศรษฐกิจ สังคม และ วัฒนธรรม เพื่อตอบสนองต่อเป้าหมายของตนเอง บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์ปริญญาโท คณะสังคมศาสตร์ สาขาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ เรื่อง “การสร้างความหมายของเมืองบุรีรัมย์ในฐานะ “มหานครแห่งกีฬา” ที่มุ่งเน้นศึกษาถึงกระบวนการสร้างความหมายใหม่ให้กับเมืองบุรีรัมย์ เพราะในช่วง 6 - 7 ปีที่ผ่านมาเมืองบุรีรัมย์ถือว่ามีค่านาสนใจสำหรับการศึกษาสังคมวิทยาเมืองเป็นอย่างมาก

จาก “เมืองผ่าน” สู่ “มหานครแห่งกีฬา”

“จากนี้ไป ใครที่อยากมาจังหวัดบุรีรัมย์ สิ่งแรกที่คุณต้องนึกถึงก็คือ “กีฬา” และอย่าเลย่ว่าจากนี้ไป กีฬาทุกประเภทจะอยู่ที่บุรีรัมย์ คุณมาบุรีรัมย์ด้วยเหตุผลเดียวคือมาเพื่อเล่นกีฬาและมาเพื่อดูกีฬา” นายเนวิน ชิดชอบ ได้กล่าวไว้ในบทสัมภาษณ์ของเว็บไซต์สนุกในคอลัมน์ฟุตบอลไทย (สนุกดอทคอม 2014)

ปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นกับบุรีรัมย์ที่ทำให้จังหวัดที่เคยถูกมองว่าเป็นเพียงแค่ทางผ่านกลับมามีความน่าสนใจจากคนภายในประเทศไทยและในอนาคตกาลว่าจะสามารถเป็นจุดหมายปลายทางในการท่องเที่ยวของชาวต่างชาติ จากการที่จังหวัดได้ผลิตสิ่งที่เรียกว่า แมนเมด แอตแทร็กชัน (Man Made Attraction) คือแหล่งท่องเที่ยวที่มนุษย์เป็นผู้สร้าง และสิ่งที่เกิดขึ้นก็คือการประดิษฐ์สร้างความหมายของเมืองบุรีรัมย์ในฐานะมหานครแห่งกีฬา จากจุดเริ่มต้นที่มีการก่อตั้งสโมสรฟุตบอล บุรีรัมย์ ยูไนเต็ด หรือ ในอีกชื่อที่คุ้นเคย ปราสาทสายฟ้า เพียงเวลาแค่ 8 ปีเท่านั้นแต่ทีมฟุตบอลบุรีรัมย์ ยูไนเต็ด ก็สามารถสร้างผลงานได้อย่างงดงามโดยการคว้าถ้วยฟุตบอลรายการใหญ่ที่สุดของเมืองไทยได้ทั้ง 3 รายการในฤดูกาล พ.ศ.2554 มาไว้ในครอบครองไม่ว่าจะเป็นแชมป์ไทยแลนด์พรีเมียร์ลีกแชมป์โตโยต้าลีกคัพ และ ไทยคมเอฟเอคัพ และล่าสุดในปี2559 สหพันธ์ฟุตบอลอาเซียน หรือ ASEAN Football Federation ได้จัดให้ บุรีรัมย์ ยูไนเต็ด เป็นสโมสรอันดับ 1 ของอาเซียน (hugball 2557)

นอกจากชื่อเสียงที่ได้มาจากผลงานของสโมสรโดยการคว้าแชมป์ใหญ่ ๆ มาได้อย่างมากมายแล้วอีกสิ่งหนึ่งที่เรียกได้ว่าเป็นสัญลักษณ์ที่ช่วยส่งเสริมภาพลักษณ์ให้เมืองบุรีรัมย์ดูมีความเป็นมหานครแห่งกีฬามากยิ่งขึ้นก็คือ สนามฟุตบอลสีน้ำเงิน I-Mobile Stadium อันสวยงามซึ่งตั้งตระหง่านอยู่ ณ กลางใจเมืองโดยเป็นสนามฟุตบอลที่ได้มาตรฐานในระดับสากลที่ถือว่าดีที่สุดของประเทศไทยในปัจจุบันซึ่งถูกก่อสร้างมาพร้อมๆกันกับการก่อตั้งสโมสรฟุตบอล ในสนาม I-Mobile Stadium แห่งนี้ สามารถจุคนดูได้ประมาณ 34,000 คน ทุกปีจะมีแมตช์การแข่งขันทั้งเหย้าและเยือนราวๆ 33 แมตช์ นั่นทำให้สโมสรบุรีรัมย์ ยูไนเต็ด มีรายได้จากสนาม I-Mobile Stadium ต่อปีประมาณ 450 ล้านบาท ทั้งจากการขายตั๋ว ขายเสื้อ และของที่ระลึก (ไทยรัฐออนไลน์ 2557) และทุกครั้งที่มีการแข่งขันที่สนาม I-Mobile Stadium จะมีการประกาศรายได้ให้ผู้เข้าชมในสนามทราบโดยทั่วกัน

จากจุดเริ่มต้นของความสำเร็จที่ได้จากกีฬาฟุตบอลต่อมาไม่นานได้มีการต่อยอดความเป็นมหานครแห่งกีฬาให้กับจังหวัดบุรีรัมย์โดยการสร้างสนามแข่งระดับโลกที่มีชื่อว่า บุรีรัมย์ ยูไนเต็ด อินเทอร์เน็ตชั่นแนล เซอร์

กิต (Buriram United International Circuit : BRIC) โดยใช้งบในการก่อสร้างไปกว่า 2,000 ล้านบาทสนามแข่งรถแห่งนี้ สร้างขึ้นบนพื้นที่ 1,000 ไร่กลางใจเมือง และเป็นสนามแข่งระดับมาตรฐาน FIA (Federation Internationale de l'Automobile หรือสหพันธ์รถยนต์นานาชาติ) Grade 1T และ FIM Grade A ที่สามารถรองรับการแข่งขันซีรี่ย์ F3, GT1, 2 และ 3 ได้ภายใต้การรับรองมาตรฐานจากสหพันธ์จักรยานยนต์นานาชาติ (Federation Internationale de Motocyclisme) ซึ่งสามารถจัดการแข่งขันในระดับมอเตอร์ครอส หรือเวิลด์ซีรี่ย์ ระดับสปอร์ตคาร์ และซูเปอร์คาร์ รวมถึงซูเปอร์ไบค์ได้ เปิดตัวอย่างเป็นทางการเป็นที่เรียบร้อยแล้วในเดือน ตุลาคมปี พ.ศ.2557 พร้อมกับการเป็นเจ้าภาพเปิดการแข่งขันรถยนต์ทางเรียบที่ยิ่งใหญ่ที่สุดของเอเชีย ซูเปอร์ จีที 2014 ร่วมกับGTA จากญี่ปุ่น และในอนาคตไม่เกิน 2 ปี จะมีการก่อสร้าง สปอร์ต แอดเวนเจอร์ พาร์ค ที่ใหญ่ที่สุดในประเทศไทยที่ประกอบไปด้วยกีฬาประเภทพญูกยที่สร้างความตื่นเต้น เช่น ไต่หน้าผา บันจี้จัมพ์ สลิ่งลาย เม้าท์เทนไบร์ เป็นต้น โดยมีแผนว่าจะสร้างเสร็จไม่เกินปี พ.ศ.2560

"เมื่อพระเจ้าไม่ได้ให้ภูเขา ทะเล ที่ท้องเที่ยว ความอุดมสมบูรณ์ของดินและน้ำกับพวกเรา เหมือนที่คนจังหวัดอื่น ๆ ได้รับ คนบุรีรัมย์ก็ต้องสร้างด้วยมือของเราเอง ผมพร้อมที่จะร่วมมือกับคนบุรีรัมย์ทุกคน สร้างเมืองของเรา บ้านของเรา ด้วยตัวของเราเอง ด้วยกำลังของเราเอง" นายเนวิน ชิดชอบได้กล่าวไว้ในบทสัมภาษณ์ของเว็บไซต์กระปุกในคอลัมน์ข่าวฮิตสังคมออนไลน์ (Kapook.com 2014)

ภายใต้สิ่งที่เรียกว่า แมนเมด แอตแทรกชั่น (Man Made Attraction) มีแนวความคิดที่มีอิทธิพลต่อการสร้างเมืองบุรีรัมย์ก็คือ Resource is...limited but Creative is... unlimited ซึ่งแปลได้ความหมายว่า "ทรัพยากร...มีวันหมด แต่ความคิดสร้างสรรค์...ไม่มีวันหมดไป" ตรงนี้คือสิ่งที่ทำให้บุรีรัมย์ได้มาถึงจุดเปลี่ยนเพราะเมื่อต้นทุนไม่ได้เกิดมาจากรธรรมชาติเพียงอย่างเดียว มนุษย์ก็ต้องหาวิธีการในการสร้างมันขึ้นมาเพื่อให้จังหวัดบุรีรัมย์จะได้ไม่ถูกมองข้ามอีกต่อไป "การกลายเป็นเมืองมหานครแห่งกีฬาของจังหวัดบุรีรัมย์จะส่งผลอย่างไรต่อจังหวัด?" เมื่อผู้วิจัยได้สืบค้นข้อมูลเบื้องต้น พบว่า รายได้หรือผลิตภัณฑ์มวลรวมจังหวัดบุรีรัมย์ (GDP) ที่จัดเก็บโดยวิธี Bottom Up ข้อมูลล่าสุดในปี 2556 มีมูลค่า 109,871.23 ล้านบาท ภาคเศรษฐกิจที่ทำรายได้มากที่สุด 3 อันดับแรกยังคงอยู่ในภาคเกษตรกรรม ในสัดส่วนร้อยละ 21.25 พืชเศรษฐกิจสำคัญคือข้าว มันสำปะหลัง อ้อย ยางพารา รองลงมาคือสาขาขายส่ง ขายปลีก ร้อยละ20.70 และสาขาอุตสาหกรรม ร้อยละ 19.67 ซึ่งยังคงกระจุกตัวอยู่ในกลุ่มโรงโม่หิน (ตระกูลชิดชอบเป็นผู้บริหาร) ในส่วนของรายได้ต่อหัวของชาวบุรีรัมย์ ในปี 2556 อยู่ที่ 65,049.51 บาท เพิ่มขึ้นจากปีก่อน 12.36เปอร์เซ็นต์ ซึ่งอยู่ที่ 57,894.32 บาท เริ่มขยับจากอันดับท้ายๆ ขึ้นมาอยู่ในอันดับที่ 67 ของประเทศแล้ว (กรมการคลังจังหวัดบุรีรัมย์ 2546)

ถึงแม้ว่าเศรษฐกิจเมืองบุรีรัมย์จะยังคงพึ่งพารายได้จากภาคเกษตรกรรมเป็นหลัก แต่ในช่วง 2-3 ปีนี้พบว่าภาคบริการ โดยเฉพาะด้านการท่องเที่ยวและโรงแรมมีการขยายตัวอย่างต่อเนื่อง ซึ่งสอดคล้องกับโรดแมป (Road Map) การพัฒนาของภาคเอกชนที่มุ่งสู่การเป็นเมืองฟุตบอลและมอเตอร์สปอร์ต โดยตั้งเป้าเป็น "ฮับสปอร์ตเอนเตอร์เทนเมนต์" ของอาเซียนภายใน 5 ปี จากนั้นไปคาดว่าจะมีแฟนบอล รถแข่งบิ๊กไบค์ และนักท่องเที่ยวหลังไหลเข้ามาเยือนเมืองบุรีรัมย์ปีละนับล้านคน โดยปีที่แล้วมีรายได้จากการท่องเที่ยวกว่า 1,400 ล้านบาท ส่วนภาคอุตสาหกรรมก็เริ่มมีโรงงานแปรรูปยางพาราเกิดขึ้นแล้วประมาณ 4 แห่งและมีโรงงานพลังงานแสงอาทิตย์ หรือโซลาร์เซลล์เข้ามาลงทุนอีกหลายแห่ง การลงทุนเมืองบุรีรัมย์ได้ขยายตัวขึ้น โดยเฉพาะ "ธุรกิจบริการ" ถือว่ามีศักยภาพโดดเด่นมากที่สุด ไม่ว่าจะเป็นธุรกิจโรงแรม ที่พัก ภัตตาคาร ร้านอาหาร สถาน

บันทึกทั้งในเขตตัวเมืองและต่างอำเภอ เพื่อรองรับคลื่นนักท่องเที่ยวที่จะเดินทางเข้ามาในอนาคต รองลงมาได้แก่ การขายส่ง ขายปลีก เช่น ศูนย์การค้า และอุตสาหกรรมเกษตร เพราะมีพืชเศรษฐกิจสำคัญหลายชนิดทั้งข้าว อ้อย มันสำปะหลัง และยางพารา (ประชาชาติธุรกิจออนไลน์ 2557)

นที เจียรพันธุ์ ประธานหอการค้าจังหวัดบุรีรัมย์ ให้ข้อมูลว่า การเกิดขึ้นของสโมสรบุรีรัมย์ ยูไนเต็ด และการพัฒนาสนาม I-Mobile Stadium ทำให้จำนวนนักท่องเที่ยวเข้าสู่จังหวัดบุรีรัมย์เพิ่มสูงขึ้นมาก โดยในปี 2556 มีจำนวนมากกว่า 1.7 ล้านคน มีรายได้จากการท่องเที่ยวเกือบ 1,500 ล้านบาท นอกจากนั้น ยังทำให้เกิดการลงทุนในธุรกิจโรงแรม รีสอร์ท ที่พัก ร้านอาหาร สถานบันเทิงเพิ่มขึ้นอย่างมากมาย รวมทั้งธุรกิจอสังหาริมทรัพย์ที่มีการจดทะเบียนจัดสรรที่ดินอันดับ 1 ใน 5 ของประเทศ ส่วนราคาประเมินที่ดินก็อยู่ในระดับ 1 ใน 5 ที่ปรับสัดส่วนเพิ่มขึ้น (ประชาชาติธุรกิจออนไลน์ 2557)

ส่วนการท่องเที่ยวแห่งประเทศไทยได้นำจังหวัดบุรีรัมย์ไปบรรจุเป็น 1 ใน 12 เมืองท่องเที่ยวดาวรุ่ง ภายใต้แคมเปญ “เมืองต้องห้าม...พลาด” ในปี 2557 เป็นที่เรียบร้อยแล้ว ตามนโยบายกระจายรายได้จากเมืองท่องเที่ยวหลักที่ค่อนข้างกระจุกตัว เหตุผลเพราะบุรีรัมย์มีสิ่งมหัสจรรย์อย่างปราสาทขอมโบราณ ปราสาทพนมรุ้ง อายุราว 800 ถึง 1,000 ปี และปราสาทสายฟ้าอันเป็นสัญลักษณ์ของสโมสรฟุตบอลบุรีรัมย์ ยูไนเต็ด และคาดว่ารายได้ด้านการท่องเที่ยวบุรีรัมย์ในปีต่อไปจะอยู่ที่ประมาณเกือบ 2 พันล้านบาท ขยายตัวสูงถึง 20เปอร์เซ็นต์ เมื่อเทียบกับฐานรายได้ 1.66 พันล้านบาท ในปี 2556 ซึ่งมีนักท่องเที่ยวและนักเดินทางรวม 1.18 ล้านคน ทั้งนี้ คาดว่ารายได้ปี 2558 จะขยายตัวต่อเนื่องไม่ต่ำกว่า 15เปอร์เซ็นต์ เมื่อเทียบกับปี 2557 ส่วนอัตราเข้าพักเฉลี่ยของบุรีรัมย์ตลอดปีนี้ คาดว่าอยู่ที่ประมาณ 50เปอร์เซ็นต์ เพิ่มขึ้นจากปีที่แล้วซึ่งมีอัตราเข้าพักที่ 40เปอร์เซ็นต์ เท่านั้น และคาดว่าปีต่อไปจะมีอัตราเข้าพักเพิ่มขึ้นเป็น 60เปอร์เซ็นต์หรือมากกว่าอย่างแน่นอน จากกระแสการท่องเที่ยวที่ต่อเนื่องส่งผลให้จังหวัดบุรีรัมย์ติด 1 ใน 3 ของจังหวัดที่มีอัตราเข้าพักสูงสุดของภาคอีสาน

ด้านการขยายตัวของการขนส่งทางอากาศจากกรุงเทพฯ มาบุรีรัมย์ ปี 2558 น่าจะได้เห็นสายการบินต้นทุนต่ำ (Low Cost) อีกอย่างน้อย 2 สายการบินมาเปิดให้บริการเพิ่ม ปัจจุบันมีสายการบินนกแอร์และแอร์เอเชีย เปิดให้บริการเส้นทางดอนเมืองมาบุรีรัมย์ ความถี่วันละ 1 เที่ยวบิน

ปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นกับจังหวัดบุรีรัมย์ในช่วงเวลา 6 ถึง 7 ปีที่ผ่านมาได้รับความสนใจและเป็นที่จับตามองจากสื่อต่างๆ ทั้งโทรทัศน์ สื่อออนไลน์ สื่อสิ่งพิมพ์ ฯลฯ โดยสื่อได้นำเสนอภาพของเมืองบุรีรัมย์ในฐานะเมืองที่มีสโมสรฟุตบอลอันโด่งดัง และมีสนามฟุตบอลมาตรฐานระดับสากลอยู่ในตัวเมืองของจังหวัด จากจังหวัดที่เคยถูกมองว่าด้อยพัฒนาและเป็นเพียงเมืองทางผ่าน แต่ปัจจุบันบุรีรัมย์ถูกมองในอีกภาพลักษณ์ที่แตกต่างไปจากเดิม แต่ไม่ว่าจะเป็นสื่อหรือแม้กระทั่งงานวิจัยที่ศึกษาเกี่ยวกับการสร้างความเป็นมหานครแห่งกีฬาในจังหวัดบุรีรัมย์ก็ล้วนแล้วแต่นำเสนอในมุมมองที่ปราศจากปฏิบัติการของประชาชนในจังหวัดเหมือนกับว่าปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นกับเมืองบุรีรัมย์อยู่ภายใต้การกำกับควบคุมของนายทุนหรือนักการเมืองท้องถิ่นในจังหวัดเท่านั้น ส่วนประชาชนเปรียบเสมือนเหยื่อของสิ่งที่ถูกผลิตสร้างจากผู้มีอำนาจในสังคมเท่านั้น เพราะฉะนั้นบทความนี้จึงมีความประสงค์จะนำเสนอ ปฏิบัติการการสร้างควมหมายของเมืองบุรีรัมย์ในฐานะ “มหานครแห่งกีฬา” ของประชาชนในจังหวัด ที่เข้าไปมีส่วนร่วมในกิจกรรมที่เกี่ยวข้องกับการสร้างภาพลักษณ์ใหม่ๆ ให้กับบุรีรัมย์โดยใช้ผ่านการบริโภคสินค้ากีฬาของประชาชนในเมืองบุรีรัมย์

การศึกษาเมืองบุรีรัมย์ในฐานะ “มหานครแห่งกีฬา” ที่ผ่านมา

การศึกษาจังหวัดบุรีรัมย์ที่ผ่านมาในอดีตมักจะเกี่ยวข้องกับการเกษตรหรือชาติพันธุ์ที่หลากหลายในจังหวัด ฯลฯ แต่ตามที่กล่าวมาในปัจจุบันได้เกิดปรากฏการณ์การเปลี่ยนแปลงครั้งสำคัญกับเมืองบุรีรัมย์ทำให้เมืองบุรีรัมย์ ถูกจ้องมองในฐานะ “มหานครแห่งกีฬา” และได้รับความสนใจจากทั้งสื่อต่างๆ รวมไปถึงนักวิจัยทางสังคมที่สนใจจะศึกษาและตีความ ถึงเบื้องหลังของปรากฏการณ์ดังกล่าว เท่าที่ผู้วิจัยได้รวบรวมมามีดังนี้ สุริยานนท์ พลสม (2557) ศึกษามายาคติในการสร้างความนิยมทางการเมืองของสมาชิกพรรคภูมิใจไทยจังหวัดบุรีรัมย์: วิเคราะห์ด้วยวิธีสัญวิทยา เป็นการศึกษามายาคติในการสร้างความนิยมทางการเมืองของสมาชิกพรรคภูมิใจไทยในจังหวัดบุรีรัมย์ โดยผ่านวาทกรรม “เซาะกราว” เพื่อทำให้เกิดความรู้สึกเป็น “พวกเรา” และกีดกันคนอื่นออกเป็นเสมือนกับการ “แบ่งเขาแบ่งเรา” ความรู้สึกที่เป็นพรรคพวกเดียวกันจึงเกิดขึ้นกับผู้คนในจังหวัดรวมถึงนักการเมืองท้องถิ่นก็เปรียบเสมือนเป็นคนที่อยู่ในฐานะของ “เซาะกราว” เช่นเดียวกันกับผู้คนในจังหวัด นอกจากนี้วาทกรรมดังกล่าวยังผนวกรวมกับสโมสรฟุตบอล “บุรีรัมย์ ยูไนเต็ด” อีกด้วย ซึ่งเป็นสิ่งที่คนในจังหวัดภาคภูมิใจ รวมถึงตัวผู้บริหารสโมสรฟุตบอลเองก็เป็นนักการเมืองท้องถิ่นที่มีอิทธิพลต่อเมืองบุรีรัมย์เป็นอย่างมาก ทำให้คุณเนวิน ชิดชอบ ถูกยกให้เป็นฮีโร่ของจังหวัด จากการนำพาให้ทีมฟุตบอลของจังหวัดประสบความสำเร็จอย่างสูงในวงการฟุตบอลไทย และนำมาซึ่งการเปลี่ยนแปลงของเมืองบุรีรัมย์อย่างรวดเร็วในช่วง 6-7 ปีที่ผ่านมา (นับตั้งแต่กำเนิดทีมบุรีรัมย์ยูไนเต็ดปี 2552) การผลิตซ้ำของความเป็น “พวกเรา” โดยมีวาทกรรมว่าด้วย “เซาะกราว” และความภาคภูมิใจในสโมสรฟุตบอล ถูกกระทำโดยการ สวมใส่เสื้อทีมกีฬาของสโมสรบุรีรัมย์ยูไนเต็ด และผลิตภัณฑ์อื่นๆที่มีโลโก้ของสโมสร การกำเนิดขึ้นของตลาดนัดเซาะกราว การติดป้ายบิลบอร์ดตามบริเวณเมือง รวมไปถึงสื่อมวลชนต่างๆที่ได้นำเสนอภาพของเมืองบุรีรัมย์ โดยมีสโมสรฟุตบอลเป็นจุดเด่นของการเป็นบุรีรัมย์

ความโด่งดังของจังหวัดบุรีรัมย์ซึ่งเป็นที่รับรู้ของคนทั่วประเทศในขณะนี้คงจะหนีไม่พ้นเรื่องของทีม ฟุตบอลคุณภาพอย่างสโมสรฟุตบอลบุรีรัมย์ยูไนเต็ด, สนามฟุตบอลไอโมบายสเตเดียม และ สนามแข่งรถ บุรีรัมย์อินเตอร์เนชันแนลเซอร์กิต ซึ่งมีมาตรฐานระดับโลก” สิ่งต่างๆเหล่านี้เอง สุริยานนท์ พลสม ได้นำมารวบรวมและแสดงให้เห็นว่ามันคือ “ความเป็นบุรีรัมย์ยูไนเต็ด” หรือ ในงานวิจัยเล่มนี้เห็นว่า “เป็นการสร้างผลประโยชน์ทางการเมืองของกลุ่มพรรคภูมิใจไทย (สุริยานนท์ พลสม 2557)

เช่นเดียวกันกับงานวิจัยของ เมธากร เมตตา (2557) ในเรื่อง กลยุทธ์การเพิ่มมูลค่าของนักการเมืองท้องถิ่น: กรณีสโมสรฟุตบอลบุรีรัมย์ ยูไนเต็ด ที่ศึกษาบทบาทสโมสรฟุตบอลบุรีรัมย์ ยูไนเต็ดที่มีต่อการพัฒนาท้องถิ่นในจังหวัดบุรีรัมย์ ในการระดมประชาชนผ่านการดำเนินการของสโมสรฟุตบอล รวมถึงการใช้ความเป็นท้องถิ่นนิยม (Localism) ผ่านสื่อทั้งในระดับท้องถิ่นไปจนถึงระดับชาติ ในการสร้างฐานอำนาจ กลยุทธ์และการเพิ่มมูลค่าของนักการเมืองท้องถิ่นในจังหวัดบุรีรัมย์ สิ่งเหล่านี้เป็นการสร้าง “ความภาคภูมิใจในความเป็นชาวบุรีรัมย์” ที่ก่อนหน้านี้อาจจะมีความเบาบางให้มีความเข้มข้นมากขึ้นเพื่อเป็นเครื่องมือที่สร้างผลประโยชน์ทางการเมืองของนักการเมืองท้องถิ่นเหล่านี้

แต่งงานวิจัยเหล่านี้ก็ยังคงมุ่งเน้นไปที่เรื่องของ การสร้างผลประโยชน์ทางการเมืองหรือการสร้างฐานอำนาจทางการเมืองท้องถิ่น (หรืออาจจะไปถึงระดับชาติ) โดยไม่ได้ให้ความสำคัญกับกระบวนการของการประกอบสร้างอัตลักษณ์ความเป็นเมืองบุรีรัมย์ที่เกิดจากสำนึกของชาวจังหวัดบุรีรัมย์เองเลย โดยคำนึงเพียงว่าประชาชนภาคภูมิใจในการเป็น “เซาะกราว” หรือ “สโมสรฟุตบอลบุรีรัมย์ยูไนเต็ด” เลยทำให้ชื่นชอบนักการเมืองที่ชั่ววาท

กรรมดังกล่าวในการหาเสียง แต่ไม่ได้สนใจเลยว่าประชาชนก็ได้นำวาทกรรมดังกล่าว มาใช้เป็นเครื่องมือในการสร้างผลประโยชน์กับตนเองทั้งในทาง เศรษฐกิจ รวมไปถึงด้านสังคม และวัฒนธรรม จนเกิดเป็นการผลิตซ้ำทางอัตลักษณ์และทำให้เมืองบุรีรัมย์มีการปรับเปลี่ยนภาพลักษณ์ไปจากเดิมจนทำให้เมืองบุรีรัมย์ถูกมองจากสื่อต่างๆในระดับประเทศว่าเป็น “มหานครแห่งกีฬา” ของประเทศไทยได้อย่างสมบูรณ์ เพราะฉะนั้นการศึกษาในครั้งนี้จึงไม่ได้มุ่งความสนใจศึกษาเพียงปฏิสัมพันธ์ระหว่างแฟนกีฬากับทีมกีฬาหรือการเกิดขึ้นของวัฒนธรรมแฟนกีฬา แต่เป็นการศึกษาให้เห็นถึงปฏิสัมพันธ์ที่ชาวเมืองบุรีรัมย์ได้กระทำต่อเมืองบุรีรัมย์จนทำให้เกิดปรากฏการณ์ที่คนทั้งประเทศรู้จักเมืองบุรีรัมย์ในภาพลักษณ์ที่เปลี่ยนแปลงไป โดยมีสมมุติฐานว่าปฏิบัติการทางสังคมดังกล่าวของชาวเมืองบุรีรัมย์ไม่ได้เกิดขึ้นจากการตกเป็นเหยื่อของวาทกรรมที่นักการเมืองผลิตขึ้นมาเพื่อครอบงำคนในเมืองบุรีรัมย์เท่านั้น แต่หากเป็นสำนักที่เกิดจากตัวของชาวเมืองบุรีรัมย์ที่ได้นำสิ่งเหล่านี้มาสร้างเป็นผลประโยชน์ของตนและส่งผลให้เป็นการผลิตซ้ำอัตลักษณ์ความเป็นเมืองใหม่ๆขึ้นมาหรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือเชื่อว่าชาวเมืองบุรีรัมย์ไม่ได้ตกเป็นผู้ถูกกระทำจากโครงสร้างทางสังคมที่นักการเมืองสร้างขึ้น (Passive actor) แต่มีปฏิบัติการโดยเป็นผู้ที่กระทำการที่มีสำนึกจากตนเอง (Active actor) และนำมาซึ่งการเกิดปรากฏการณ์ทางสังคมของเมืองบุรีรัมย์

แนวคิดในการอธิบาย “กีฬา” กับ “ความเป็นเมือง” และ “การสร้างความเป็นชุมชน”

“กีฬา” เป็นกิจกรรมที่ถูกจัดให้อยู่ในส่วนหนึ่งของการส่งเสริมสุขภาพร่างกายของมนุษย์และถือเป็นกิจกรรมนันทนาการ (Recreational) ในความเข้าใจเดิมมันถือว่าเป็นเรื่องของการใช้เวลาว่างเพียงเท่านั้น แต่ต่อมาพัฒนาการของกีฬาก็เริ่มเปลี่ยนไปเป็นความมีระเบียบวินัย โดยนักสังคมวิทยาที่กีฬาได้พยายามหาคำตอบให้กับประเด็นคำถามดังกล่าวจากการศึกษาในลักษณะของสหวิทยาการผูกโยงเข้ากับมิติทางสังคมเรื่องอื่นๆ เช่น เศรษฐกิจ การเมือง การบริหารจัดการองค์กร เป็นต้น ซึ่งถือว่าการเปิดมุมมองความเป็นกีฬาใหม่ในสังคม (สายชล ปัญญาชิต 2557) และเมื่อนักสังคมวิทยาที่ศึกษาเกี่ยวกับความเป็นเมือง การพัฒนาเมืองได้นำ “กีฬา” มาเป็นปัจจัยในการอธิบายปรากฏการณ์ของเมือง ก็ทำให้ค้นพบว่ากีฬากับการพัฒนาเมืองนั้นมีความเชื่อมโยงกันหลายด้าน โดยขึ้นอยู่กับบริบทของการพัฒนาในเมืองนั้นๆว่า “กีฬา” จะถูกนำมาใช้ในรูปแบบใดต่อการพัฒนาเมืองนั้นๆ

จากหนังสือเรื่อง *Sociology of Sport and Social Theory* โดย Earl Smith (2010) ได้รวบรวมบทความที่นำเสนอการศึกษาทางสังคมวิทยาการกีฬากับทฤษฎีทางสังคมไว้อย่างหลากหลาย มีหนึ่งบทความของ Kimberly S. Schimmel ได้ถูกรวบรวมอยู่ในหนังสือเล่มนี้ ชื่อบทความว่า “Political Economy Sport and Urban Development” ที่ต้องการจะอธิบายแนวคิดเศรษฐศาสตร์การเมืองกับทฤษฎีระบอบปกครองเมือง (Urban Political Economy and Urban Regime Theory) ที่กล่าวว่า “การพัฒนาเมืองจะทำให้เห็นถึงความขัดแย้งในการใช้พื้นที่รวมถึงเกิดการกระจายผลประโยชน์ที่ไม่เท่าเทียมกันภายในเมือง”

ในส่วนเริ่มต้นของบทความนี้ได้มีการกล่าวถึง “กีฬา” กับ “เมือง” ไว้ว่า ถ้าหากมองเข้าไปในหัวเมืองต่างๆในประเทศสหรัฐอเมริกาจะพบว่าความเป็นเมืองกับกีฬานั้นอยู่ร่วมกันในแทบทุกพื้นที่ภายในเมือง ผ่านจากการพบเห็นต่างๆทั้งการสวมใส่หมวก เสื้อ หรือสินค้าต่างๆที่มีสัญลักษณ์ของทีมกีฬาในท้องถิ่นตนเองเพื่อแสดงความภาคภูมิใจในทีมกีฬาของเมืองตนเอง มีการสร้างสถานที่สำหรับจัดแข่งกีฬา และนำเสนอความยิ่งใหญ่ของทีมกีฬาท้องถิ่นตนเองจากชัยชนะต่างๆ ถึงแม้จะเป็นเพียงเมืองเล็กๆที่อยู่ตามท้องถิ่นก็ตาม และยังมีทุนสนับสนุนจากหน่วยงานรัฐเพื่อการกีฬาโดยเฉพาะ เพราะเชื่อว่ากีฬาจะทำให้เกิดความเป็นน้ำหนึ่งใจเดียวกันของคนใน

ทอว์กิน (Coakley 2007, 56) เหตุผลที่เมืองต้องมีการจ้างทีมงานที่เป็นระดับมืออาชีพมาทำการพัฒนาทีมกีฬา รวมถึงเมืองก็ยังต้องใช้จายมหาศาลเพื่อที่จะได้เป็นเจ้าภาพของการจัดมหกรรมการแข่งขันกีฬาต่างๆก็เพราะ ต้องการนำเสนอ (โฆษณา) ภาพลักษณ์ของเมืองสู่สายตาชาวโลกเพราะเชื่อว่าจะเป็นผลดีต่อการฟื้นฟูเมือง กระตุ้นเศรษฐกิจภายในเมือง “กีฬา” จึงได้ถูกนำมาใช้ในฐานะที่เป็นเครื่องมือในการพัฒนาเมือง

ในขณะที่แนวคิดเรื่องเศรษฐศาสตร์การเมือง (Political Economy) ปฏิเสธที่จะมองว่า “กีฬา” คือปัจจัย สำคัญที่มีผลต่อการขับเคลื่อนของระบบเศรษฐกิจของเมืองให้เจริญเติบโตขึ้น แต่กลับมองว่า “กีฬา” เป็นเพียงสิ่งที่ ทำให้ดูเหมือนกับว่าเมืองถูกพัฒนาขึ้นเท่านั้นและเป็นเพียงส่วนหนึ่งของการพัฒนาเมือง แต่ เน้นการศึกษาเมืองจากการขยายตัวของเศรษฐกิจในปัจจัยด้านอื่นๆเสียเป็นส่วนใหญ่ “กีฬา” จึงเปรียบได้กับ สถาบันทางสังคมรูปแบบหนึ่ง ที่กำเนิดขึ้นจากการกำกับดูแลของภาครัฐหรือเอกชนเพื่อที่จะนำมาใช้เป็นเครื่องมือ ในการพัฒนาเมือง แต่จากแนวคิดเศรษฐศาสตร์การเมืองดังกล่าว การขับเคลื่อนทางเศรษฐกิจใดๆก็ตาม ไม่ สามารถพัฒนาได้เพียงสถาบันใดสถาบันหนึ่งเพียงหนึ่งเดียวแต่ต้องประกอบขึ้นด้วยปัจจัยอื่นๆทั้งในระดับปัจเจก ชนไปถึงในระดับโครงสร้างสังคม

“กีฬา” ในมุมมองของกลุ่มสำนักเศรษฐศาสตร์การเมืองจึงเป็นเพียงส่วนหนึ่งของระบบเศรษฐกิจของเมือง เท่านั้นแต่ไม่ใช่ปัจจัยที่เป็นองค์ประกอบสำคัญที่ทำให้เกิดการพัฒนามาของเมืองแต่มุ่งไปโดยเฉพาะการผลิตใน ภาคอุตสาหกรรมและอุตสาหกรรมกลุ่มนายทุน โดย “กีฬา” อยู่ในฐานะปัจจัยส่งเสริมการพัฒนาของเมืองเท่านั้น แต่ ก็มีอีกกลุ่มสำนักทางทฤษฎีว่าด้วยเรื่องระบอบการปกครองเมือง (Urban Regime Theory) ที่มุ่งเน้นการพิจารณา ถึงกระบวนการในการจัดการกับเมือง โดยสนใจรูปแบบของชนชั้นนำท้องถิ่นที่ใช้ “กีฬา” ในส่วนของการพัฒนา เมือง ในบทความ “Political Economy Sport and Urban Development” ได้ยกตัวอย่างเมือง อินเดียนาโพลิส (Indianapolis) ในแถบมิดเวสต์ (Midwestern) ของสหรัฐ ที่ตกอยู่ในสภาวะของเศรษฐกิจที่ย่ำแย่ และแทบจะเป็น เมืองที่ถูกล้ม จากนั้นได้มีกลุ่มชนชั้นนำท้องถิ่นจัดประชุมหารือกันเพื่อหาวิธีการจัดการแก้ไขปัญหาดังกล่าว เพื่อ หาระบบหรือกลยุทธ์ในการจัดการกับปัญหาที่ทำให้เมืองอินเดียนาโพลิสหยุดการเจริญเติบโต

ในเมืองอินเดียนาโพลิสเมืองครั้งชื่อว่า Eli Lilly เป็นหนึ่งในบริษัทที่ยักษ์ใหญ่ตั้งอยู่ในเมือง และได้ ทำการบริจาคเงินสนับสนุนสำหรับการพัฒนาเมืองเป็นจำนวนมหาศาลถึง 120 ล้านยูเอสดอลลาร์ (US\$) ทำให้เป็น มูลนิธิการกุศลที่ใหญ่ที่สุดเป็นอันดับสองของสหรัฐอเมริกาในปี 1970 (Nielsen 1985, 64 อ้างใน Kimberly S. Schimmel 2010) Jim Morris ป็นตัวแทน Eli Lilly และอดีตผู้ช่วยในสำนักงานของนายกเทศมนตรีได้เข้าพบอย่าง ไม่เป็นทางการกับเจ้าหน้าที่ของรัฐและชนชั้นสูงขององค์กรที่ยังมีความสนใจในการวางแผนและการดำเนินกลยุทธ์ การออกแบบเพื่อเพิ่มคุณภาพชีวิตของชนชั้นกลางและสูง หนึ่งในการประชุมที่สำคัญเกิดขึ้นในปี 1970 โดยมี Jim Morris จาก Eli Lilly และ Robert Kennedy ผู้อำนวยการหรือผู้กำกับดูแลเมืองอินเดียนาโพลิสได้หารือเกี่ยวกับ ทิศทางของเมืองในการการพัฒนา และจากการวางแผนตั้งแต่ปี 1970 มาจนถึง 1988 ในช่วงนั้นก็มีการประชุมทั้ง เป็นทางการและไม่เป็นทางการ มีการวางโครงสร้างของสิ่งก่อสร้างในบริเวณใจกลางเมืองโดยเงินสนับสนุนส่วน ใหญ่มาจากบริษัท Eli Lilly และในที่สุดนาย Jim Morris ก็ได้รับว่าเราควรใช้ “กีฬา” สำหรับเป็นกลยุทธ์ในการ พัฒนาเมือง หลังจากนั้นไม่นานก็มีการใช้เงินจำนวนมหาศาลในการสร้างสถานที่เพื่อจัดแข่งขันกีฬาในระดับสากล ขึ้นเป็นจำนวนมากเพื่อรองรับการเป็นเจ้าภาพในการจัดการแข่งขันกีฬาในมหกรรมต่างๆในระดับสากล ต่อจากนั้นเมืองอินเดียนาโพลิสก็ถูกจัดให้เป็น “#1 Pro Sports City” ในภาคเหนือของอเมริกา (หอการค้ามหา นครอินเดียนาโพลิสพาดิซซ์ 2009, 64 อ้างใน Kimberly S. Schimmel 2010) และได้เป็นเจ้าภาพในการจัดการ

แข่งขันกีฬามากมาย หลากหลายประเภท เช่น National Sports Festival ปี 1982 Pan American Games ปี 1987 World Gymnastics Championships ปี 1991 และ The Final Four of the NCAA Men's Basketball Tournament ถึง 4 ปีด้วยกันคือ ปี 1980 ปี 1991 ปี 1997 และปี 2000 เป็นต้น จึงถือได้ว่าการนำ “กีฬา” มาใช้เป็นเครื่องมือในการพัฒนาเมืองเป็นผลสำเร็จ โดยโครงการ “กีฬา” ถูกนำเสนอให้ชุมชนท้องถิ่นรับรู้ว่าเป็น “ผลประโยชน์ของประชาชน” (Public Interest) กลยุทธ์สำหรับการพัฒนากีฬาในทุกวันนี้ยังคงนำเมืองอินเดียนาโพลิสเป็นหลักฐานความจริงในความสัมพันธ์ของ “เมือง” กับ “กีฬา” โดยผ่านการลงมทุนมหาศาลกว่า 900 ล้านดอลลาร์ (US\$) เพื่อสร้างสนามกีฬาและโครงสร้างพื้นฐานด้านการท่องเที่ยวที่ขยายตัวซึ่งจะเข้ามาแทนที่สถานะที่ตกต่ำของเศรษฐกิจในเมืองอินเดียนาโพลิสโดยใช้เวลาเพียงสองทศวรรษเท่านั้น (Schimmel 2007, 63 อ้างใน Kimberly S. Schimmel 2010)

จากการพัฒนาเมืองดังกล่าวได้ถูกวิจารณ์อย่างกว้างขวางต่อประเด็นเรื่องความสำเร็จจากการใช้จ่ายจำนวนเงินมหาศาลของทรัพยากรภาครัฐและเอกชนที่มีการลงทุนใน “กีฬา” แต่ผลประโยชน์ที่เกิดจากการพัฒนาเมืองยังไม่ได้ไหลลงหรือกระจายสู่ทุกส่วนของประชากรในเมือง การปรากฏตัวของปรากฏการณ์ทั้งการเป็นเจ้าภาพมหกรรมกีฬาต่าง ๆ การเกิดขึ้นของสิ่งอำนวยความสะดวกต่าง ๆ ยังไม่ได้ส่งผลต่อการขยายตัวของจำนวนของงานใหม่ และเกิดผลเสียต่อประชากรที่อาศัยอยู่ในใจกลางเมือง (Austrian and Rosentraub 2002, 63) ความยากจนในหมู่ชนกลุ่มน้อยขยายตัวอย่างต่อเนื่องตลอดทั้งปี 1980 และในปี 1990 (Wilson 1996, 63)

จึงยังคงเป็นประเด็นในการถกเถียงกันต่อไปว่าการที่ชนชั้นนำของท้องถิ่นทั้งในภาครัฐและเอกชนที่แสดงภาพลักษณ์ในฐานะของนักพัฒนาเพื่อสาธารณะประโยชน์ โดยการนำ “กีฬา” มาใช้เพื่อการพัฒนาเมือง มีนโยบายแอบแฝงอื่นใดหรือไม่ และผู้ที่ได้รับประโยชน์จากการพัฒนาเมืองคือผู้ที่เป็นประชาชนทุกชนชั้นจริงหรือ โดยการนำแนวคิดเรื่องระบอบการปกครอง (Urban Regime Theory) เมืองมาใช้ในการพิจารณาบทบาทของชนชั้นนำท้องถิ่นกับการพัฒนาเมือง ในบทความ “Political Economy Sport and Urban Development” มังงานของ Harvey Molotch สนับสนุนหลักการผ่านวิทยานิพนธ์ชื่อว่า “The City as Growth Machine” หรือแปลเป็นภาษาไทยได้ว่า “เมืองในฐานะที่เป็นเครื่องจักรของความเจริญ” ในงานชิ้นนี้ถึงแม้จะเป็นงานศึกษาที่เป็นสังคมวิทยาเมืองโดยใช้วิธีการศึกษาแบบสหวิทยาการ แต่ก็ยังค่อนข้างมองแตกต่างไปจากทฤษฎีระบอบการปกครองเมือง (Urban Regime Theory) เป็นอย่างมาก เพราะ Harvey ไม่ได้เชื่อในบทบาทของชนชั้นนำท้องถิ่นต่อการพัฒนาเมืองหรือแม้แต่บทบาทของรัฐต่อการพัฒนาเมือง แต่เชื่อในการไหลล้นของความเจริญอย่างทั่วถึงภายในเมืองจากปัจจัยที่มีความสามารถอย่างอิสระในตัวของมันเอง

สรุปจากหัวข้อแนวคิดกีฬากับการพัฒนาเมือง (Sport and Urban Development) จะเห็นได้ว่าการพัฒนาเมืองมีความสัมพันธ์ต่อประเด็นทางแนวคิดต่าง ๆ เนื่องจากเมืองเป็นจุดศูนย์รวมของความสัมพันธ์ที่หลากหลายและซับซ้อน เมื่อนำแนวคิดเรื่องเศรษฐศาสตร์การเมือง (Political Economy) และทฤษฎีระบอบการปกครองเมือง (Urban Regime Theory) โดยมีปัจจัยทางด้าน “กีฬา” เข้ามาใช้ในการเชื่อมโยงก็จะทำให้พบเห็นมิติหรือแง่มุมที่เหมือนและแตกต่างกันออกไปอย่างหลากหลาย เป็นการเปิดมุมมองของการศึกษาระหว่างสังคมวิทยา “เมือง” กับ “กีฬา” เพื่อที่จะได้ค้นพบข้อเท็จจริงบางประการที่แตกต่างไปจากการศึกษาเพียงเรื่องใดเรื่องหนึ่งเพียงเรื่องเดียว เพราะฉะนั้นแนวคิดเรื่องกีฬากับการพัฒนาเมืองจึงถูกนำมาใช้ในงานวิจัยเรื่อง การประดิษฐ์สร้างเมืองบุรีรัมย์ในฐานะมหานครแห่งกีฬาเพื่อใช้เป็นแนวทางในการทำการวิจัยในครั้งนี้ต่อไป

แต่นอกจากนั้นแล้ว “กีฬา” ที่เคยถูกนำเสนอในลักษณะของกิจกรรมนันทนาการ ที่สามารถสร้างความ เป็น “ชุมชน” ในแง่ของความเป็นปึกแผ่นหรือความสามัคคีกลมเกลียวในสังคม แต่ในปัจจุบันนี้ด้วยความก้าวหน้า ของ “สื่อ” ที่ทำหน้าที่ได้อย่างรวดเร็วและไร้พรมแดนทำให้ความเป็น “ชุมชน” ไม่ได้ถูกจำกัดอยู่แค่เพียงขอบเขต ทางด้านพื้นที่ (Geophysical Space) เพียงเท่านั้นแต่แฟนกีฬาสามารถที่จะสร้างสัญลักษณ์ความเป็น “ชุมชน” ผ่าน พื้นที่ความสัมพันธ์ระยะไกล (Distantiated Relational Space) โดยเป็นพื้นที่ที่เกิดขึ้นจากความรู้สึกนึกคิดของผู้ที่ มี “อุดมการณ์” บ้างอย่างร่วมกันโดยไม่มีข้อจำกัดว่าจะอยู่ในพื้นที่แห่งใดบนโลกใบนี้หรือเปรียบได้กับ “ชุมชนใน จินตนาการ” ของกลุ่มแฟนกีฬา เพราะถึงแม้จะไม่ได้อยู่ในพื้นที่เดียวกันแต่ก็สามารถมีความเป็น “ชุมชน” เดียวกัน ได้ผ่านการเป็นแฟนกีฬาที่เหมือนกัน เช่นผู้ที่ชื่นชอบทีมเบสบอลแอตแลนตาสามารถระบุได้ว่าเป็น “ทีมของพวกเขา” แม้ว่าพวกเขาไม่ได้อยู่ในเมืองแอตแลนตาก็ตามโดยมีการพูดคุยแลกเปลี่ยนเรื่องราวต่าง ๆ ของทีมที่ตนเองชื่นชอบได้ผ่าน “สื่อ” อย่างอินเทอร์เน็ต อย่างสม่ำเสมอจนทำให้เกิด “ชุมชนแฟนกีฬา” ของพวกเขา (Jhally 1989, 17 อ้างใน Alan G. Ingham และ Mary G. McDonald 2003)

นอกจาก “กีฬา” จะเป็นส่วนในการสร้างความเป็น “ชุมชน” ยังสามารถ “แบ่งเขาแบ่งเรา” ได้อีกด้วย “กีฬา” เป็นเหมือนกับปฏิบัติการทางสังคมที่ทำให้เกิดเส้นแบ่งทางชนชั้นในสังคม กีฬาบางประเภทถูกจัดให้เฉพาะ ชนชั้นสูงเล่น แต่ในขณะที่กีฬาบางประเภทถูกจัดให้ชนชั้นล่างเล่น ถ้าหากเป็นชนชั้นสูงก็จะไม่เล่นกีฬาประเภท นี้ “กีฬา” จึงเป็นเรื่องที่มีการกีดกันทางชนชั้นเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งสำหรับการจำแนกชนชั้นในสังคม ทำให้เกิดการ เข้าถึงความเป็น “ชุมชน” แตกต่างกัน และ เมื่อมีการสร้างโครงสร้างพื้นฐานของเมือง เช่น สนามกีฬาขนาดใหญ่ โรงแรม ห้างสรรพสินค้า ฯลฯ ที่ต้องเอาเงินมาจากภาษีของประชาชน หรือภาคเอกชน หรือทรัพยากรส่วนรวม อื่นๆ มาใช้เพื่อดำเนินการ แต่ผลกระทบกลับไปที่คนชั้นล่างนั้นแสดงให้เห็นถึง “การแบ่งชนชั้นเชิง โครงสร้าง” โดยมี “สื่อ” ช่วยในการสร้างความคิดโรแมนติกเพื่อปกปิดเรื่องราวเหล่านี้ โดยในบทความเรื่อง Sport and Community/Communitas ของ Alan G. Ingham และ Mary G. McDonald ต้องการจะเสนอว่า ต้องไม่มอง “ชุมชน” แบบโรแมนติกสวยงามเพราะมันจะทำให้เราถูกรวบงำเนื่องจากการแบ่งชนชั้นอยู่ในความเป็น “ชุมชน” เช่นเดียวกันกับการศึกษาเรื่อง “กีฬา” กับการเกิดขึ้นของ “ชุมชน” ต้องไม่มองผู้กระทำทางสังคม (Actor) ในทางดีงามเสมอไปเพราะมันมีชนชั้นแฝงอยู่ ต้องดูเป้าหมายของกลุ่มที่ศึกษาในแต่ละกลุ่มว่ามีลักษณะอย่างไร

ในงานของ Victor Turner ที่ใช้ชื่อว่า “The Ritual Process: Structure and Anti-Structure” ได้กล่าวถึง การสร้างความเป็น “ชุมชน” ว่าต้องอาศัยสัญลักษณ์ เช่น โลโก้ เพลงเชียร์กีฬา งานมหกรรมต่างๆของจังหวัด ฯลฯ ทั้งหมดนี้ถูกมองว่ามันคือ Civic Ritual หรือพิธีกรรมของพลเมือง เพราะฉะนั้นจะเห็นได้ว่า การสร้างความเป็น “ชุมชน” จะต้องอาศัยทั้งต้นทุนทางสังคมและต้นทุนทางเศรษฐกิจเพื่อเอาทรัพยากรมาผลิต “ชุมชน” เพราะฉะนั้น “กีฬา” จึงถูกเปลี่ยนจากแค่ความเป็น “ชุมชน” มาเป็นสิ่งที่ “มูลค่าทางเศรษฐกิจ” เพราะความเป็น “ชุมชน” เป็น สิ่งที่ยั่งยืนไม่ได้ แต่ “กีฬา” เมื่อถูกสร้างเป็น “ชุมชน” และสามารถนำมาสร้างเป็นสัญลักษณ์ในการขายได้ กล่าวก็คือ “การสร้างแบรนด์” กีฬาจึงไม่ใช่เพียงกิจกรรมนันทนาการ (Recreational) อีกต่อไป แต่มันคือภาพตัวแทน (Representational) ที่นำมาสร้างความเป็น “ชุมชน”

การสร้างความเป็น “ชุมชน” ผ่านการบริโภค “สิ่งประดิษฐ์”

การบริโภคมีความหมายแฝงอยู่อย่างหลากหลายทั้งในเชิงกายภาพและในเชิงความหมาย ซึ่งการศึกษา เรื่องการบริโภคของชาวบุรีรัมย์ในบทความนี้ไม่ได้มองการบริโภคในฐานะของพฤติกรรมที่ตอบสนองความต้องการ ของผู้บริโภคเพียงเท่านั้น แต่ต้องการรับรู้ถึงผลของการบริโภคที่มีต่อการสร้างอัตลักษณ์ใหม่ให้กับเมืองบุรีรัมย์

โดยมุ่งเน้นไปที่สินค้าที่เป็นกีฬา โดยไม่ได้จำกัดการศึกษาอยู่เฉพาะแฟนกีฬาในจังหวัดเท่านั้น แต่คือผู้ที่เป็
ชาวเมืองบุรีรัมย์อื่นๆ ด้วย เพราะฉะนั้นผู้วิจัยจึงขอตีความหรือนิยามความหมายของคำว่า “การบริโภคสินค้ากีฬา”
ว่ามันคือ “ปฏิบัติการของผู้คนในเมืองบุรีรัมย์ที่กระทำต่อสินค้ากีฬา” โดยผู้วิจัยได้ใช้สนาม (Field) ของปฏิบัติการ
ดังกล่าวคือ “สิ่งประดิษฐ์หรือสิ่งก่อสร้างที่สื่อถึงความเป็นมหานครแห่งกีฬาของเมืองบุรีรัมย์” เป็นพื้นที่สำหรับการ
บริโภคสินค้ากีฬาของชาวเมืองบุรีรัมย์

ความรู้สึกนึกคิดหรือ “อุดมการณ์” ที่มีร่วมกันของกลุ่มคนคือสิ่งที่เป็ปัจจัยทำให้เกิดความเป็น “ชุมชน”
และ สิ่งที่จะถ่ายทอดความคิดและอุดมการณ์ความเป็นชุมชนได้อย่างดีอีกหนึ่งก็คือ “สิ่งประดิษฐ์” ที่เปรียบเสมือน
สัญลักษณ์ของความเป็น “ชุมชน” เพราะ “สิ่งประดิษฐ์” สามารถที่จะถ่ายทอดความรู้สึกในความทรงจำ ให้เกิดเป็น
อารมณ์ได้อย่างหลากหลายทั้ง ภูมิใจ เสียใจ อึกเหิม ฯลฯ โดยผ่านสิ่งของที่เป็น “สิ่งประดิษฐ์” เปรียบเสมือนภาพ
ตัวแทน (Representations) ของเรื่องราวที่เราเคยเข้าไปเป็นส่วนหนึ่ง จนประกอบสร้างออกมาเป็นอุดมการณ์ทาง
ความคิดแล้วกลายมาเป็น “ชุมชน” ทางจินตนาการ ในบทความเรื่อง Urban(e) Statuary Times ของ Synthia
Sydnor Slowikowski ได้มีการพูดถึง “สิ่งประดิษฐ์” ไว้ว่า ความเป็น “ชุมชน” มันสามารถกระจายออกไปได้โดย
ผ่าน “รูปปั้น” เพราะมันสามารถแสดงความเป็น “ชุมชน” ทั้งในทาง ศาสนา ความเชื่อ และความศรัทธาต่างๆ ได้

จากแต่ก่อนการสร้าง “รูปปั้น” จะถูกประดิษฐ์ขึ้นมาในลักษณะประติมากรรมขนาดใหญ่หรือจะเห็นได้จาก
รูปแบบของอนุสาวรีย์เพียงเท่านั้น ซึ่งต้องอาศัยงบประมาณในการก่อสร้างเป็นจำนวนมากและยังต้องมีแรง
สนับสนุนจากหลายองค์กรในการก่อสร้าง จึงทำให้ “รูปปั้น” ถูกจำกัดอยู่เพียงแค่คนรวยเท่านั้นที่จะมีสิทธิในการ
ครอบครอง แต่ทุกวันนี้ด้วยความทันสมัยของโลกทำให้การสร้าง “รูปปั้น” เปลี่ยนแปลงไปจากเดิม คือ ใช้ต้นทุน
น้อยลง ขนาดเล็กลง รวมไปถึงทุกชนชั้นมีสิทธิที่จะได้มาครอบครองเพราะราคามีให้เลือกได้หลากหลาย ตั้งแต่
ราคาไม่กี่สิบบาทไปจนถึงเป็นหลายสิบล้านบาทแล้วแต่ต้นทุนในการผลิตรวมถึงต้นทุนทางสังคมและวัฒนธรรม
ของสิ่งประดิษฐ์ เช่น ชื่อเสียงของศิลปินผู้ผลิต ความยากในการผลิต จำนวนในการผลิตที่ยิ่งน้อยยิ่งแพง ฯลฯ และ
ยังมีหลากหลายรูปแบบให้เลือกอีกด้วย เช่น ของชำร่วย ตุ๊กตา พวงกุญแจ ฯลฯ เหล่านี้ถือเป็น “อนุสาวรีย์
สมัยใหม่” ที่ช่วยให้ความเป็น “ชุมชน” กระจายออกไป เหมือนกับตุ๊กตาบาบี ก็ถือว่าเป็นอนุสาวรีย์ที่เป็นภาพ
ตัวแทน (Representations) ของชีวิตคนเมืองที่ย่อลงมาในรูปแบบที่เล็กและน่ารักแต่สะท้อนการใช้ชีวิตแบบคน
เมืองในภาพที่ใหญ่ได้ “กีฬา” ก็สามารถที่จะกระจายออกไปทำให้เกิดความเป็น “ชุมชน” ได้ง่ายขึ้นจากสิ่งประดิษฐ์
เหล่านี้ จะสังเกตได้ว่าจะมีสิ่งประดิษฐ์ที่สะท้อนความเป็นแบรนด์ของทีมกีฬาออกวางขายตามท้องตลาดเป็น
จำนวนมาก และหลากหลายแบรนด์ เพื่อให้ผู้ที่สนใจในทีมกีฬาเลือกความเป็น “ชุมชน” ของทีมที่ตนเองชื่นชอบ
ผ่านสิ่งประดิษฐ์ที่เป็นตัวแทนของทีมกีฬาที่ตนเองชื่นชอบ

สิ่งประดิษฐ์เหล่านี้ยังเป็นสิ่งที่สะท้อน ค่านิยม ความเชื่อ ความรู้สึก หรือเรื่องราวต่างๆทางสังคมและ
วัฒนธรรมได้อีกด้วย เช่น รูปปั้นของเทพเจ้ากรีกถืออุปกรณ์กีฬาต่างๆก็มีตำนานที่กล่าวถึงเรื่องราวดังกล่าวและ
กลายมาเป็นต้นกำเนิดของการแข่งขันมหกรรมกีฬายิ่งใหญ่ของโลกอย่างโอลิมปิกเกมส์ และนอกจากนั้นยังจะ
เห็นรูปภาพเทพเจ้ากรีกอยู่ในสถานที่ต่างๆในเชิงสัญลักษณ์ โดยเฉพาะเรื่องของสรีระที่สะท้อนค่านิยมของคนใน
แต่ละยุค หรือจะเป็นการผลิตรูปปั้นขนาดเล็กของบุคคลที่มีชื่อเสียงต่างๆออกจำหน่าย ทำให้เกิดความเป็น
“ชุมชน” ในฐานะของ “ไอดอล” หรือแบบอย่างในการดำรงชีพของผู้มีชื่อเสียงคนนั้นแพร่กระจายออกไป ผู้ที่ชื่นชอบ
“ไอดอล” คนเดียวกันและมีสิ่งประดิษฐ์ที่เป็นภาพตัวแทนของ “ไอดอล” คนนั้น ก็จะเปรียบได้กับว่าเป็นคนใน
“ชุมชน” เดียวกันในแง่ของอุดมการณ์ความคิดความชื่นชอบ

และถ้าหากว่ามีการเก็บสะสมสิ่งประดิษฐ์ต่างๆที่สะท้อนความเป็น “ชุมชน” เหล่านี้ สิ่งประดิษฐ์ที่มีอยู่เหล่านี้ก็จะเหมือนเป็นเหมือนกับพิพิธภัณฑ์ในชีวิตจริงที่สะท้อนความทรงจำที่มีร่วมกับ “สิ่งประดิษฐ์” เพราะในพิพิธภัณฑ์บ้างแห่งก็มีทั้งอนุญาตให้สัมผัสได้และสัมผัสไม่ได้ แต่ถ้าเป็นสิ่งประดิษฐ์ที่เราสะสมเองก็เหมือนเราเป็นผู้สร้างพิพิธภัณฑ์เป็นของตนเองเป็นเจ้าของเอง (Huysen 1995, 69 อ้างใน Synthia Sydnor Slowikowski 2003) เปรียบเสมือนการสร้าง “ชุมชน” ทางความทรงจำผ่านความชื่นชอบของตนเอง ในสิ่งประดิษฐ์มักจะมีเรื่องเล่าที่แตกต่างกันประกอบอยู่ในสิ่งประดิษฐ์นั้นๆ อยู่เสมอ และจะถูกผลิตขึ้นใหม่ตลอดเวลา ทำให้สิ่งของเหล่านี้มีมิติเรื่องเวลาอยู่ในนั้น (Baudrillard 1983, 69 อ้างใน Synthia Sydnor Slowikowski 2003)

เพราะฉะนั้นในสิ่งประดิษฐ์ จึงมีคุณสมบัติในการเป็นเครื่องมือสำหรับการสร้างความเป็น “ชุมชน” และยังแพร่กระจายความเป็น “ชุมชน” ออกไปได้อีกด้วย โดยมีคุณสมบัติในการต่อยอดความเป็น “ชุมชน” ในทุกวันและเวลา ที่ได้เห็นสิ่งประดิษฐ์เหล่านั้นในชีวิตประจำวัน เปรียบเสมือนสิ่งที่ทำให้นึกถึงภาพความทรงจำที่มีร่วมกันของผู้ที่มีสิ่งประดิษฐ์แบบเดียวกันไว้ในครอบครอง และประกอบขึ้นจนกลายเป็น “ชุมชน” ทางความคิดผ่านสิ่งประดิษฐ์

การสร้าง “อัตลักษณ์ใหม่ของเมืองบุรีรัมย์” กับ “บทบาทของนายทุนท้องถิ่น”

“อัตลักษณ์ใหม่ของเมืองบุรีรัมย์” คำๆนี้มักจะถูกนำเสนอให้เชื่อมโยงเข้ากับนาย เนวิน ชิดชอบ ในฐานะของผู้สร้างเมืองบุรีรัมย์หรือที่บางสื่อจะใช้คำว่า “ลมหายใจแห่งบุรีรัมย์” การเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นกับจังหวัดบุรีรัมย์ จึงถูกตีกรอบความเข้าใจต่อบุคคลทั่วไปไว้เพียงแค่ นายเนวิน ชิดชอบ เป็นผู้นำการพัฒนามาสู่เมืองบุรีรัมย์ เท่านั้น โดยปราศจากปฏิบัติของภาคประชาชนชาวเมืองบุรีรัมย์ต่อการสร้างอัตลักษณ์ใหม่ให้กับเมืองบุรีรัมย์โดยสิ้นเชิง ซึ่งจะสามารถยืนยันได้จากการศึกษาวิจัยที่ศึกษาการเปลี่ยนแปลงของเมืองบุรีรัมย์ที่ผ่านมา (ได้กล่าวถึงในหัวข้อ “การศึกษาเมืองบุรีรัมย์ในฐานะ “มหานครแห่งกีฬา” ที่ผ่านมา”) และ การนำเสนอข่าวจาก “สื่อ” ต่างๆ

“ติดปีกเศรษฐกิจบุรีรัมย์” “บุรีรัมย์ ธุรกิจนำลงทุน บริการ-โรงแรม-เกษตร” “บุรีรัมย์เนื้อหอมโรงแรมเล็กฟรี-แอร์ไลน์สรุมนจีบ” “บุรีรัมย์โมเดลต้นแบบการสร้างเมือง” “ลุงเนวินติดปีกเมืองบุรีรัมย์ ติด 1 ใน 5 เมืองที่มีนักท่องเที่ยวมากที่สุด” “เศรษฐกิจบุรีรัมย์เติบโตรับเมืองสปอร์ตซิตี” ฯลฯ ที่กล่าวมาข้างต้นเหล่านี้เป็นเพียงส่วนหนึ่งเท่านั้นที่ผู้วิจัยได้นำมาจากการสืบค้นข้อมูล “สื่อออนไลน์” โดยใช้วิธีการสืบค้นเพียงพิมพ์คำว่า “บุรีรัมย์ยูไนเต็ด” หรือ “เนวิน ชิดชอบ กับ เมืองบุรีรัมย์” ลงไปในเว็บไซต์ กูเกิล (Google) ก็จะทำให้ได้พบกับข่าวบน “สื่อสิ่งพิมพ์” เป็นจำนวนมาก และแทบทุกข่าวจะเป็นการนำเสนอภาพของเมืองบุรีรัมย์ในเชิงบวก และแน่นอนว่ามีบทบาทของนายทุน อย่างนายเนวิน ชิดชอบ อยู่เบื้องหลังการพัฒนาเมืองบุรีรัมย์แทบทุกข่าว จะมากหรือน้อยก็ต่างกันไปตามหัวข้อในการนำเสนออื่นๆ

สัปดาห์นี้ทีมเศรษฐกิจ ขอเชิญท่านผู้อ่านไปดูแนวคิดและรูปแบบการพัฒนาเมืองตัวอย่างของอดีตนักการเมืองผู้มีชื่อเสียงโด่งดังคนหนึ่งของประเทศเขา คือ นายเนวิน ชิดชอบ ที่ใครอยู่ไกลอาจไม่ชอบเขา แต่คนที่อยู่ใกล้ชิดกับเขาหลายคน ไม่ได้ชอบเขาอย่างเดียว แต่ยังเชื่อมั่นและพร้อมจะก้าวเดินไปกับเขาเพื่อพัฒนาจังหวัดบุรีรัมย์ให้เป็นเมืองในฝัน (ไทยรัฐออนไลน์ 2557)

หลายสิบปีก่อน ใครที่ได้ยินชื่อของ “เนวิน ชิดชอบ” ในฐานะ “นักการเมือง” ต้องบอกว่ามีทั้งคนรักและคนชัง แต่คนชังอาจจะถึงขั้นรังเกียจ กาลเวลาหมุนผ่าน ชายร่างกายกำยำ ได้ผันตัวเอง เข้าสู่บทบาทการเป็นผู้นำด้านกีฬากับจังหวัดเล็กๆ และได้ขึ้นชื่อว่า “ยากจนมาก

ที่สุดของประเทศไทย" จังหวัดที่ไม่มีทรัพยากรที่พร้อมสำหรับการท่องเที่ยว....จังหวัดที่เป็นได้แค่ทางผ่านให้คนเดินทางไปสู่จุดหมายยังจังหวัดอื่น กำลังเติบโตอย่างน่าทึ่ง ในแง่ของ "เศรษฐกิจ" (สนุกดอทคอม 2558)

เนื้อหาของข่าวที่ “สื่อออนไลน์” ได้นำเสนอลงไปนั้นล้วนแต่เป็นการยกย่อง นายเนวิน ชิดชอบ ให้อยู่ในฐานะผู้ที่ทำให้เกิดการพัฒนาเมืองบุรีรัมย์ เปรียบได้ว่าเป็น “ตัวแทนของชาวบุรีรัมย์” ทั้งหมด ในการเปลี่ยนแปลงครั้งนี้ ดูได้จากบทสัมภาษณ์ ดังต่อไปนี้

ถาม (นักข่าว): มองจังหวัดบุรีรัมย์ และอนาคต ที่จะกลายเป็นเมืองแห่งกีฬาได้อย่างไร?

ตอบ (เนวิน): ผมทำกีฬาในจังหวัดบ้านเกิดเมืองนอนมาหลายปี จนได้พบโจทย์อย่างหนึ่งว่า กีฬามันไม่ใช่เครื่องมือเพื่อสร้างสุขภาพเท่านั้น กีฬาสำหรับชาวบุรีรัมย์ มันเป็นเครื่องมือในการสร้างเศรษฐกิจ สร้างรายได้ สร้างงาน สร้างมูลค่าเพิ่มให้คนบุรีรัมย์ วันนี้เราต้องการผลักดันเมืองของเราให้เป็นสปอร์ตซิตี

ถาม (นักข่าว): นอกเหนือจากสนามฟุตบอล และสนามแข่งรถ ก้าวต่อไปของบุรีรัมย์ คืออะไร?

ตอบ (เนวิน): ภายในสิ้นเดือนกุมภาพันธ์นี้ สนามซูเปอร์ครอส มาตรฐาน FIM เกรด A ก็จะเสร็จที่บุรีรัมย์ และ สนามดริฟท์ ก็เสร็จที่บุรีรัมย์ สนามเทรฟ FIA เกรด 1 ก็จะเสร็จที่บุรีรัมย์ นอกจากนั้นภายในไม่เกินสองปีเราก็จะมีสปอร์ต แอควาเนเจอร์ พาร์ค ที่ใหญ่ที่สุดใน ประเทศไทย ที่นี่จะเป็นที่สำหรับคนที่หลงใหลในกีฬา ประเภทแอควาเนเจอร์ เช่น ไต่หน้าผา บันจี้จัมพ์ สลึงลาย เม้าท์เทนไบค์ เอทีวี ภายในสองปีบุรีรัมย์ จะเสร็จแน่นอน

ถาม (นักข่าว): สุดท้ายถ้าคนไทย และคนต่างประเทศ พุดถึงจังหวัดบุรีรัมย์ อยากให้พวกเขานึกถึงอะไร?

ตอบ (เนวิน) : จากนั้นไป ใครที่อยากมาจังหวัดบุรีรัมย์ สิ่งแรกที่คุณต้องคิดถึงก็คือ "กีฬา" และอย่าเลยว่า จากนั้นไป กีฬาทุกประเภท จะอยู่ที่บุรีรัมย์ คุณมาบุรีรัมย์ด้วยเหตุผลหลักคือ มาเพื่อเล่นกีฬา และมาเพื่อดูกีฬา (สนุกดอทคอม 2558)

จากบทสัมภาษณ์สะท้อนให้เห็นว่า ความเป็นมาของการเปลี่ยนแปลงเมืองบุรีรัมย์ ทั้งอดีตมาจนถึงปัจจุบันของเมืองบุรีรัมย์ หรือแม้กระทั่งอนาคตของเมืองบุรีรัมย์ “สื่อออนไลน์” ดังกล่าวได้นำเสนอให้เห็นว่า ผู้ที่กำกับควบคุมทั้งหมดคือ นายเนวิน ชิดชอบ จึงไม่แปลกใจที่ภาพลักษณ์ของนายเนวิน หลังจากการก่อตั้งสโมสรฟุตบอล บุรีรัมย์ยูไนเต็ด จะถูกมองในเชิงบวกในสายตาคนไทยทั่วประเทศผิดจากก่อนหน้านี้ที่ดำรงตำแหน่งทางการเมืองที่สื่อต่างๆมักจะนำเสนอภาพลักษณ์ของนายเนวินออกมาเป็นพวก “นักเลงผสมผสานกับมาเฟีย” “วิชามารตัวพ่อ” หรือแม้กระทั่งเป็น “หมอผีเขมร” ถึงแม้ว่าสื่อจะตั้งฉายาเหล่านี้ให้กับเนวินในลักษณะของการหยอกเย้าเพื่อให้เกิดสีสันในการเสพข่าวทางการเมืองของประชาชนก็ตาม แต่มันก็แฝงไปด้วยทัศนคติในทางลบที่มีต่อนักการเมืองอย่างเนวิน และนอกจากนั้นการที่นายเนวิน ชิดชอบ ดำรงตำแหน่งทางการเมืองของประเทศไทยที่มีการแบ่งฝักแบ่งฝ่ายอย่างเข้มข้น ยังเป็นการส่งเสริมให้ประชาชนที่มีอุดมการณ์ทางการเมืองตรงข้ามกับนายเนวินมีทัศนคติติดลบกับเขาอีกด้วย จึงกล่าวได้ว่าการถอนตัวออกจากวงการการเมืองและประกาศตัวว่า

จะไม่กลับไปเล่นการเมืองอีกโดยขออยู่ในฐานะของผู้บริหารสโมสรบุรีรัมย์ในเต็ดเท่านั้น ถือว่าเป็นการสร้างภาพลักษณ์ที่ดีให้กับนายเนวิน ชิดชอบ โดยมีสื่อเป็นเครื่องมือในการนำเสนอภาพลักษณ์ใหม่ๆให้กับประชาชนเข้าใจและยังเป็นการส่งเสริมให้เมืองบุรีรัมย์ได้รับความสนใจเพิ่มมากขึ้นในฐานะจังหวัดที่มี “เจ้าเมืองเป็นนายเนวิน ชิดชอบ” เพราะเนื่องจากเนวิน ใช้วิธีการนำเสนอตนเองผ่านสื่อในฐานะของผู้สร้างเมืองบุรีรัมย์โดยยกให้ชาวเมืองบุรีรัมย์เป็นส่วนหนึ่งของธุรกิจของตนเอง

“วันนั้นผมเป็นเจ้าของทีมฟุตบอลบุรีรัมย์ยูไนเต็ด เอฟซี ที่แม้ว่าในทางนิติบัญญัติ ผมเป็นเจ้าของ แต่โดยพฤตินัยทีมฟุตบอลนี้เจ้าของคือคนบุรีรัมย์ สนามไอโมบายสเตเดียม ก็กลายเป็นของคนที่นี่แล้ว ผมเอาคืนจากคนบุรีรัมย์ไม่ได้แล้ว” (Forbes Thailand 2013, 43)

จากคำที่กล่าวลงในบทสัมภาษณ์ข้างต้นเป็นการแสดงให้เห็นว่านายเนวิน ชิดชอบ ต้องการจะสื่อสารให้ทุกคนได้ทราบว่าสิ่งที่ตนเองทำไม่ได้ทำเพื่อประโยชน์ส่วนตนหรือคนในตระกูลเท่านั้น แต่หากเป็นการทำเพื่อชาวเมืองบุรีรัมย์ทุกคน ซึ่งผู้วิจัยมองว่านั่นก็คือ “ปฏิบัติการของเนวินที่กระทำต่อ “สื่อ” เพื่อเป็นการตอกย้ำภาพลักษณ์ของความเป็นเจ้าเมืองบุรีรัมย์ หรือเปรียบตนเองเป็นเสมือน “ลมหายใจแห่งเมืองบุรีรัมย์” ภาพของนายเนวิน ที่ถูกสื่อนำเสนอออกไปทั้งในสื่อสิ่งพิมพ์ที่ออนไลน์และไม่ออนไลน์จึงไม่ใช่เพียง อดีตนักการเมือง หรือนายทุนใหญ่ของเมืองบุรีรัมย์ ประธานสโมสรบุรีรัมย์ยูไนเต็ด เท่านั้น แต่หากเป็นผู้ที่กำกับควบคุมความเป็นไปของเมืองบุรีรัมย์ทั้งหมดโดยปราศจากบทบาทของประชาชนชาวเมืองบุรีรัมย์ แต่ถึงอย่างนั้นภาพลักษณ์ของเนวิน ก็ถูกนำเสนอออกไปทางเชิงบวกในฐานะของ “ฮีโร่เมืองบุรีรัมย์” ไปแล้วอย่างแพร่หลาย

การสร้าง “อัตลักษณ์ใหม่ของเมืองบุรีรัมย์” กับ “ปฏิบัติการบริโภคนิยมค้ากีฬาวงชาวเมืองบุรีรัมย์”

อย่างที่ทราบกันดีว่า “บทบาทของนายทุนท้องถิ่น” หรือ นายเนวิน ชิดชอบ มีการถูกนำเสนอผ่านสื่ออย่างแพร่หลายในฐานะของผู้พัฒนาเมืองบุรีรัมย์เปรียบเสมือน “ผู้ชุบชีวิตเมืองบุรีรัมย์” ให้ฟื้นขึ้นมาจนเป็นที่รู้จักในฐานะของเมืองแห่งกีฬาเช่นทุกวันนี้ แต่การศึกษา “การบริโภคนิยมค้ากีฬา” ในครั้งนี้ต้องการที่จะถกเถียงต่อประเด็นดังกล่าว แต่ไม่ได้เป็นการปฏิเสธต่อปฏิบัติการของนายทุน เพราะผู้วิจัยยังเชื่อว่านายทุนยังคงเป็นปัจจัยสำคัญที่ส่งผลต่อปรากฏการณ์ของเมืองบุรีรัมย์ในฐานะของผู้สร้างโครงสร้างทางสังคมบางประการให้กับเมือง แต่ผู้วิจัยต้องการจะแสดงให้เห็นว่าสังคมไม่สามารถดำเนินไปได้ด้วยโครงสร้างเพียงเท่านั้น แต่ยังต้องมีปฏิบัติการของปัจเจกบุคคล (หรือภาคประชาชน) ที่อยู่เบื้องหลังการเปลี่ยนแปลงต่างๆในสังคมด้วย เพราะฉะนั้นการศึกษาครั้งนี้จึงต้องการเพิ่มตัวแสดงที่มีบทบาทต่อปรากฏการณ์ของเมืองบุรีรัมย์เพื่อนำเสนอมุมมองใหม่ๆให้เกิดขึ้นกับการศึกษาเมืองบุรีรัมย์โดยตัวแสดงหลักหรือหน่วยการวิเคราะห์ที่ใช้สำหรับการศึกษาคือ “ประชาชนชาวเมืองบุรีรัมย์” และระดับการวิเคราะห์คือ “ปฏิบัติการการบริโภคนิยมค้ากีฬาวงชาวบุรีรัมย์ยูไนเต็ดในชีวิตประจำวัน” โดยแบ่งกลุ่มตัวอย่างออกเป็น 4 กลุ่ม ตามลักษณะของความสัมพันธ์ที่มีต่อสโมสรบุรีรัมย์ยูไนเต็ด คือ 1 ชาวเมืองบุรีรัมย์ที่เป็นคนทั่วไป 2 ชาวเมืองที่เป็นแฟนบอล บุรีรัมย์ยูไนเต็ด (สมาชิก GU 12) 3 ชาวเมืองที่ไม่อาศัยหรือศึกษาต่อต่างถิ่น 4 กลุ่มนักธุรกิจใหม่ที่มาเปิดกิจการในช่วงที่มีการเปลี่ยนแปลงเมืองบุรีรัมย์

“เจน” อายุ 25 ปี เป็นคนบุรีรัมย์ตั้งแต่กำเนิดรวมถึงเรียนและจบการศึกษาระดับปริญญาตรีและทำงานในบริษัทเอกชนในจังหวัดบุรีรัมย์ กล่าวคืออยู่อาศัยและเห็นการเปลี่ยนแปลงจังหวัดบุรีรัมย์มาตั้งแต่เริ่มจนถึงปัจจุบันแล้วว่า “การใส่เสื้อบุรีรัมย์ยูไนเต็ดมันก็ไม่ได้หมายความว่าแฟนบอลหรือไปดูบอลนะ แต่มันแค่ใส่เพราะรู้สึกว่ามันมันก็ดี” เมื่อผู้วิจัยถามต่อว่า เคยไปดูบอลที่สนามไอโมบายหรือไม่ “เคยไปกับพี่ที่ทำงานแต่ไม่ได้เป็นแฟนประจำ” แล้วปกติชอบดูบอลหรือไม่ “ก็ดูได้แต่เฉยๆไม่ได้ชอบแบบ

แฟนคลับก็ดูตามเพื่อน” แล้วกับบุรีรัมย์ยูไนเต็ดละ คุณรู้สึกยังไงกับสโมสรนี้? “ก็ดีนะทำให้คนรู้จักบุรีรัมย์มากขึ้น จากแต่ก่อนถ้าไปต่างจังหวัดอย่างกรุงเทพแล้วมีคนถามว่าเป็นคนจังหวัดอะไรเราตอบไปว่าบุรีรัมย์เขาก็จะงงๆว่า มันอยู่ที่ไหนวะ เราก็ต้องตอบไปว่าจังหวัดที่มีเขาพนมรุ้งไง เขาก็ยังงงๆอยู่เพราะนึกว่าเขาพนมรุ้งอยู่จังหวัด สุรินทร์ (หัวเราะ) แต่ทุกวันนี้พอบอกว่ามาจากบุรีรัมย์ก็รู้ทันทีว่ามีอะไรอยู่ไหน บุรีรัมย์ยูไนเต็ด จังหวัดคุณเนวิน อะไรประมาณนี้” เองนั้นขอถามหน่อยว่าแล้วกับเนวินรู้สึกชื่นชอบจากการที่มาสรางสิ่งต่างๆ ให้บุรีรัมย์จนเจริญขึ้น ทุกวันนี้หรือเปล่า? “เฉยๆงะเอาตรงๆเราไม่ได้รู้สึกว่ามันชอบอะไรด้วยซ้ำไป แกก็ทำเอาผลประโยชน์สำหรับแก ป่าววะ แต่ก็ต้องยอมรับว่าถ้าไม่มีแกจังหวัดเราคงไม่ได้มาถึงทุกวันนี้ คนในจังหวัดก็ชื่นชอบแกกันทั้งนั้นแหละ แต่เรื่องการเมืองมันก็อีกเรื่องหนึ่ง” แล้วถ้ามีคนบอกว่าการเกิดขึ้นของสโมสรบุรีรัมย์ยูไนเต็ดมันเป็นเครื่องมือที่ทำให้ ประชาชนชื่นชอบในตัวคุณเนวินและพรรคพวกมากขึ้นเรารู้สึกยังไง? “คนละเรื่องเลย มันอาจจะมีผลกับบางกลุ่ม มั้งแต่กับเราคือเฉยๆอาจจะเพราะเราไม่ได้สนใจเรื่องพวกนี้ด้วยมั้ง” แล้วคนอื่นๆ ละ? “ไม่มีนะ บางคนก็ไม่ได้ ชอบเนวินนะแล้วก็ไม่ได้ชอบฟุตบอลด้วยแต่ก็ไปดูเพราะมันเหมือนได้ไปเที่ยววะ ที่สำคัญคือมันดูเหมือนเราจะได้คุยกับคนอื่นรู้เรื่องสำคัญสุดตรงนี้นะแหละ”

จากบทสัมภาษณ์ “เจน” ข้างต้น ทำให้พบว่าการบริโภคสินค้ากีฬาทั้งการสวมใส่เสื้อบุรีรัมย์ยูไนเต็ดหรือ การเข้าไปรับชมการแข่งขันฟุตบอลในสนามไอโมบายสเตเดียมของเจนนั้นล้วนเกิดจาก “ความต้องการส่วนตัว” หรือ “สำนึกของตนเอง” สำหรับ “เจน” ถือว่าเป็นตัวแทนของกลุ่มคนทั่วไปที่ไม่ได้สนใจต่อการเปลี่ยนแปลงของ เมืองหรือนำตัวเองไปมีความสัมพันธ์กับสโมสรบุรีรัมย์ยูไนเต็ดมากนัก ต่อมาเป็นตัวแทนของ กลุ่มแฟนบอลหรือที่ เรียกตัวเองว่า “สมาชิก GU 12” ซึ่งมีการสมัครสมาชิกรายปีสำหรับการเข้าชมการแข่งขันในสนามไอโมบายสเตเดียม รวมถึงไปรับชมการแข่งขันในต่างจังหวัดหรือแม้กระทั่งต่างประเทศว่า เข้ารู้สึกอย่างไรต่อการเกิดขึ้นของ สโมสรไอโมบายสเตเดียมคำตอบที่ได้รับคือ “เริ่มแรกมันก็เฉยๆเพราะมันยังไม่ดังอะไรมาก แต่เราก็เหมือนถูก บังคับให้เข้าไปดู” บังคับอย่างไร? “มันก็ไม่เชิงบังคับหรอกพี่ แต่ที่โรงเรียนเขาจะมีการให้ลงคะแนนถ้าเข้าไปดูแข่ง บอลที่สนามไอโมบายก็จะได้คะแนนเข้าร่วม แล้วเหมือนทุกคนต้องมี” แล้วถ้าไม่มีล่ะ “หนูก็ไม่รู้แต่หนูไปดูตลอด เพราะชอบดูบอลอยู่แล้ว หนูเป็นผู้หญิงชอบดูบอลติดมาตั้งแต่ที่บ้านละ” แล้วที่อื่นๆ ละ “ถ้าเป็นโรงเรียนอื่นๆ ใน อำเภอเมืองก็พอมีอยู่บ้างแต่ถ้าเป็นต่างอำเภอจะเยอะมากคือเหมือนทางสโมสรจะมีการจัดโควตาไว้เลยว่าอำเภอ ละกี่คนให้มาดูบอลแต่ส่วนใหญ่ถ้าเป็นต่างอำเภอเขาจะชอบเข้ามาดู เพราะมีการออกค่าเดินทางให้ด้วยก็เหมือน เข้ามาเล่นสนุกๆในเมือง แต่กับอำเภอเมืองก็อาจจะยากหน่อยแรกๆแต่สักพักคนก็มาเอง” น้องปรีมเป็นสมาชิก GU 12 ที่อายุน้อยและได้พบเห็นการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นตั้งแต่เริ่มมีการนำ “กีฬา” เข้ามาเป็นอัตลักษณ์ของ เมืองบุรีรัมย์ ปัจจุบัน ปรีม กำลังรอสอบบรรจุเป็นข้าราชการครู จึงทำให้เธอได้ทำหน้าที่กองเชียร์ในสนาม GU 12 ได้อย่างเต็มที่ “ความหมายของ GU 12 คือ กองเชียร์เป็นเหมือนผู้เล่นคนที่ 12 เหมือนบอก กูคือคนที่ 12 นะ” ปรีม กล่าวถึงความหมาย “แล้วที่หนูเข้ามาเป็นสมาชิก GU 12 เพราะแม่พามา แม่แกล้งการเชียร์บอลมาก แม่หนูตาม ไปดูตอนที่เขาไปแข่งถึงเมืองจันทบุรีนะ แล้วทางสโมสรก็ช่วยออกค่าใช้จ่ายให้ด้วยแต่ไม่ใช่ทั้งหมดนะแค่ส่วนหนึ่ง คือต้องใจรักมาก” แล้วทำไมถึงใจรักขนาดนั้นล่ะครับ? (ถามแม่ของปรีม) “คือปกติแม่ดูบอลกับพ่อเป็นประจำอยู่ แล้ว พ่อบุรีรัมย์มีสนามไอโมบายมันก็ยิ่งตื่นเต้น แรกๆก็เชียร์เอามันส์นี้แหละ แต่สักพักมีเพื่อน เพื่อนมันก็ชวนไป เป็นกลุ่ม GU 12 หลังจากนั้นก็ไปเชียร์ตลอดเพราะถ้าไม่ไปเดียวคุยกับเพื่อนไม่สนุก แล้วเดี๋ยวจะมันจะหาว่ามา เป็นสมาชิกแล้วไม่ทำหน้าที่ (หัวเราะ) แล้วตอนไปแข่งที่จีนแม่ก็ไปเพราะอยากไปเที่ยวกับเพื่อน ๆ ด้วยนั่นแหละ ใครจะไปแค่เชียร์บอลแล้วกลับละ” แม่ปรีมรับราชการเป็นครูสอนที่จังหวัดบุรีรัมย์ ต่อมาเป็นการสอบถามถึง ความรู้สึกของแม่ลูกสมาชิก GU 12 ที่มีต่อตระกูลชิดชอบคำตอบที่ได้รับจากน้องปรีมคือ “เนวิน เขาเก่งมากเลยนะ

พี่เขาเป็นคนที่มีความคิดซับซ้อนมาก ขนาดมีนักวิจัยชาวญี่ปุ่นมาทำการศึกษาเกี่ยวกับระบบการจัดการ การสร้างสโมสร เขายังทิ้งในความสามารถของเนวินเลย”(ทั้งหมดเป็นการแสดงความรู้สึกของผู้ให้ข้อมูลไม่ได้เกี่ยวข้องกับข้อเท็จจริง) “ถ้าไม่ได้เนวิน บุรีรัมย์คงไม่ได้มาถึงขนาดนี้หรอก” โดยรวม ทั้งปรีมและคุณแม่ปรีมชื่นชอบต่อตระกูลชิตชอบ และโดยเฉพาะคุณเนวิน” แล้วในส่วนของการสะสมสิ่งประดิษฐ์ของสโมสรบุรีรัมย์ยูไนเต็ด “แรกๆ ก็ซื้อเอง แต่หลังๆ มาก็มีได้ฟรีตอนไปเชียร์บอลบางส่วนใหญ่จะเป็นเสื้อเพราะสต็อกเกอร์ได้ฟรีตลอดอยู่แล้ว แม่มีเป็นสิบตัวเลยนะที่บ้านมีทุกรุ่น เพราะมันสวยด้วย แรกๆ ที่ยังไม่ค่อยมีคนใส่ แล้วแม่เป็นคนแรกๆ ที่ใส่ละ คนถามกันเยอะเลย ว่าซื้อที่ไหน ยิ่งไปต่างจังหวัดคนที่ไม่เคยดูบอลยังบอกเลยว่าเสื้อสวยดี ก็เหมือนได้โปรโมตจังหวัดไปด้วย” แม่ปรีมกล่าวด้วยสีหน้าที่ภูมิใจ

แต่สำหรับ ออม นักศึกษาปริญญาโท มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์ เป็นชาวเมืองบุรีรัมย์ตั้งแต่กำเนิดแต่ได้ไปศึกษาต่อที่ กรุงเทพฯ ได้แสดงทัศนะต่อปรากฏการณ์ดังกล่าวว่า “เรามองว่าความเจริญของเมืองบุรีรัมย์มันฉาบฉวย มันมาเร็วไปเร็ว เพราะเรามีญาติทำโรงแรมที่บุรีรัมย์ เข้าก็เพิ่งเริ่มเปิดกิจการตอนช่วงที่ทีมบอลบุรีรัมย์กำลังมีชื่อเสียง แต่ตอนนั้นมันก็ไม่ได้ทำอะไรมากเท่าเดิมแล้ว” ออมกล่าวต่อว่า “คือจังหวัดบุรีรัมย์มันมีที่เกียวน้อย สิ่งที่เป็นทุนทางธรรมชาติเราน้อย แล้วฟุตบอลมันก็ดึงดูดได้แค่ชั่วคราว เชื่อเราสักพักธุรกิจใหม่ๆ อาจจะเจ๊งกัน” ผู้วิจัยเลยแสดงความเห็นว่า แต่เท่าที่รู้มาเนวินเขาจะสร้างเมืองให้มีกีฬาครบทุกรูปแบบในอนาคตเลยนะมันจะไม่ดึงดูดนักท่องเที่ยวมากขึ้นหรือ ออมตอบว่า “ก็ต้องรอดูต่อไป แต่คือกีฬามันเล่นที่ไหนก็ได้ไม่ได้จะต้องไปบุรีรัมย์เท่านั้น ยกเว้นแต่จะสร้างให้มันแตกต่าง แล้วอีกอย่างต้องเข้าใจความเป็นคนบุรีรัมย์ด้วย ไม่ใช่สร้างมาแล้วคนจังหวัดตัวเองยังไม่ไปเล่นเลย เหมือนสนามแข่งรถไง”(ในกรณีสนามแข่งรถจะมีการศึกษาเพิ่มเติมลงในวิจัยฉบับสมบูรณ์) แล้วในส่วนของการสะสมสิ่งประดิษฐ์ของสโมสรบุรีรัมย์ยูไนเต็ด “ก็มีเสื้อบอลแค่นั้นแหละ แม่ซื้อให้ ก็สวยดีนะ” ผู้วิจัยถามว่า ได้มีโอกาสใส่บ่อยหรือไหม แล้วพอใส่คนรอบข้างมีปฏิกิริยาอย่างไร เพราะ ออม อยู่กรุงเทพฯ มากกว่าบุรีรัมย์ “มันก็สวยดี แต่ไม่ถึงกับใส่บ่อยมากเพราะมันมีแค่ตัวเดียว พวกเพื่อนๆ ก็ฝากซื้อเยอะนะตอนเวลาเรากลับบุรีรัมย์ ตอนนี้องค์เพื่อนมีเสื้อบอลบุรีรัมย์ยูไนเต็ดกันหมดละมั้งทั้งที่ไม่เคยไปบุรีรัมย์ (หัวเราะ)”

ตัวอย่างกลุ่มสุดท้ายคือ กลุ่มนักธุรกิจใหม่ที่มาเปิดกิจการในช่วงที่มีการเปลี่ยนแปลงเมืองบุรีรัมย์ เบน เป็นนักศึกษาที่จบคณะวิศวกรรมศาสตร์จาก มหาวิทยาลัยขอนแก่น “เราก็อยากมีธุรกิจส่วนตัวมานานแล้ว ก็เลยตัดสินใจว่าบ้านเรามันก็มีคนที่ชอบเที่ยวชอบดื่มเยอะที่สำคัญ ก็เลยเปิดร้านอาหารกึ่งผับที่บุรีรัมย์” ผู้วิจัยถามถึงผลตอบรับสำหรับร้านของ เบน “มันก็เรื่อย ๆ จะ พอไปได้” แล้วสำหรับวันที่มีการแข่งฟุตบอลจะมีลูกค้าเยอะขึ้นหรือไม่? “เยอะขึ้นบ้างบางแมตช์ แต่บางแมตช์ก็ไม่ได้มีผลอะไรมาก” จากการสังเกตของผู้วิจัย ทางร้านได้มีการนำสัญลักษณ์ความเป็น “กีฬา” มาใช้ในการตกแต่งร้านคือการนำสต็อกเกอร์บุรีรัมย์ยูไนเต็ดมาติด อยู่บริเวณสำคัญอย่างตรง ชื่อร้าน และประตูหน้าร้านผู้วิจัยจึงได้สอบถามถึงเรื่องดังกล่าวคำตอบคือ “ก็มันติดกันแทบทุกร้านก็เลยหามาติดบ้าง (หัวเราะ) ตั้งใจจะเปิดร้านอาหารกึ่งผับแบบนี้อยู่แล้วเพราะตอนเรียนที่ขอนแก่น นักศึกษามันชอบไปนั่งร้านแบบนี้กันเยอะที่บุรีรัมย์มันยังไม่ค่อยมี มหาลัยในจังหวัดก็มีนักศึกษาเยอะ แต่การที่เมืองบุรีรัมย์มีคนรู้จักเยอะขึ้นจากทีมฟุตบอลมันก็ช่วยให้ตัดสินใจได้เร็วขึ้นในการเปิดร้าน แต่กลุ่มลูกค้าจริง ๆ จะเป็นนักศึกษามากกว่า”

จากการเก็บข้อมูลโดยการสัมภาษณ์ชาวเมืองบุรีรัมย์ทั้ง 4 กลุ่ม สิ่งที่ผู้วิจัยคนพบคือ ในอดีตก่อนที่จะมีการก่อตั้งสโมสรฟุตบอลบุรีรัมย์ยูไนเต็ดชาวเมืองบุรีรัมย์ไม่เคยนิยมหรือให้ความหมายของเมืองบุรีรัมย์โดยมี “กีฬา” เข้ามาเกี่ยวข้องด้วยเลย ทราบได้จากการวางกลยุทธ์ของสโมสรบุรีรัมย์ยูไนเต็ดในการเรียกผู้ชมเข้าสนาม

ในช่วงแรกๆ (จากการสัมภาษณ์ ปริม) สะท้อนให้เห็นว่า “กีฬาฟุตบอล” กับ “เมืองบุรีรัมย์” ไม่เคยอยู่ในสามัญสำนึกของชาวเมืองบุรีรัมย์เลย จึงถือว่าสิ่งที่นายทุนสร้างขึ้นมันคือเรื่องแปลกใหม่ แต่ด้วยผลงานการแข่งขันและความอลังการสวยงามของสนามแข่งบอลที่ได้รับมาตรฐานระดับสากลก็ทำให้ชาวเมืองบุรีรัมย์ปรับเปลี่ยนความคิดตนเองนำความเป็น “กีฬา” มาเป็นส่วนหนึ่งของ “อัตลักษณ์ใหม่” ของเมืองบุรีรัมย์” ตรงส่วนนี้ถือว่า “ปฏิบัติการของนายทุน” มีบทบาทในการกำกับควบคุมโครงสร้างทางความคิดของคนในจังหวัดบุรีรัมย์ให้มองว่าเมืองบุรีรัมย์คือ “มหานครแห่งกีฬา” โดยใช้ยุทธวิธีในการเรียกผู้ชมเข้าสนามโดยอาศัย “ทุนทางสังคม” ของนายทุนอย่างตระกูลชิดชอบ ที่มีเครือข่ายทางสังคมที่ทรงอิทธิพลมากในท้องถิ่นจังหวัดบุรีรัมย์ มาใช้เป็นเครื่องมือในนำความเป็น “กีฬา” เข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของชีวิตประจำวันของผู้คนในจังหวัดบุรีรัมย์โดย (กึ่ง) บังคับในช่วงแรกเพื่อให้ผู้คนเข้ามาเสพกีฬาฟุตบอลในสนามที่เชื่อว่าจะได้ดูความสนใจของผู้คนที่เข้ามาชมในสนามได้อย่างแน่นอนและก็เป็นไปตามที่คาดคิดผู้คนส่วนใหญ่ชื่นชอบและนำการเสพกีฬาในระดับท้องถิ่นหรือการเชียร์ทีมกีฬาของจังหวัดบุรีรัมย์เข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของชีวิต(จะมากหรือน้อยขึ้นอยู่กับปัจจัยต่างๆของแต่ละบุคคล) แต่อย่างไรก็ตาม การบริโภคสินค้ากีฬาของชาวเมืองบุรีรัมย์ทั้งในรูปแบบสิ่งประดิษฐ์หรือการเข้าร่วมพิธีกรรมมวลชนจังหวัด(การเข้าเป็นสมาชิกเชียร์กีฬา GU 12) ยังเกิดจากสำนึกของตนเอง หรือถ้ากล่าวในภาษาทั่วไปคือ ความพึงพอใจของตนเอง เป็นหลัก จากการสัมภาษณ์จะพบสิ่งที่สะท้อนสำนึกของตนเองในการบริโภคสินค้ากีฬาหรือการเข้าร่วมพิธีกรรมมวลชนต่างๆ เช่น “มันสวยดี” “คนอื่นก็ชมว่าสวยดี” “ได้ฟรี” “แม่ซื้อให้” “ชอบดูบอลอยู่แล้ว” “ไม่ไปเที่ยวคุยกับเพื่อนไม่สนุก” “ก็มันติดกันแทบทุกร้านก็เลยหามาติดบ้าง” (สตีกเกอร์บุรีรัมย์ยูไนเต็ด) เป็นต้น

นอกจากนั้นยังเป็นการยกระดับให้ผู้บริโภคสินค้ากีฬาให้ไม่ได้ตกอยู่เพียงแค่ฐานะของผู้บริโภคเท่านั้นแต่ยังได้สร้างสถานภาพของการเป็นผู้ผลิตได้อีกด้วยโดยในกรณีของทั้ง 4 กลุ่มข้อมูล จะพบเห็นการ “ผลิตซ้ำความหมายใหม่ให้กับเมืองบุรีรัมย์” ในสัมภาษณ์และสังเกต ไม่ว่าจะเป็นการสวมใส่เสื้อทีมฟุตบอลบุรีรัมย์ยูไนเต็ด หรือติดสติ๊กเกอร์สัญลักษณ์ของทีมฟุตบอลบุรีรัมย์ยูไนเต็ด ทั้งในจังหวัด หรือต่างจังหวัด รวมไปถึงกรณีของ ออม ที่มีเพื่อนในจังหวัดอื่นฝากซื้อเสื้อบอลบุรีรัมย์ยูไนเต็ดไปสวมใส่ นี่ก็ถือว่าเป็นการเผยแพร่ “อัตลักษณ์ใหม่” ของจังหวัดบุรีรัมย์ในฐานะ “มหานครแห่งกีฬา” แต่จากการเก็บข้อมูลโดยการสังเกตในเมืองบุรีรัมย์จะพบว่า ผู้คนในจังหวัดได้ช่วยผลิตซ้ำความเป็นมหานครแห่งกีฬาและยังเป็นการผลิตเพื่อประโยชน์ในทางการตลาดอีกด้วย ตัวอย่างที่พบเห็นและช่วยทำให้เข้าใจปรากฏการณ์ดังกล่าวมากที่สุดคือ การที่ผู้คนในเมืองบุรีรัมย์ได้นำสัญลักษณ์ของทีมกีฬาบุรีรัมย์ยูไนเต็ดมาใช้เพื่อการค้าขาย เช่น นำมาสกรีนใส่เสื้อ หมวก กางเกง กระเป๋า ฯลฯ และนำมาขายตามตลาดนัดหรือแหล่งธุรกิจต่างๆในจังหวัดอย่างแพร่หลาย เพราะฉะนั้นตามแหล่งธุรกิจหรือตลาดนัดก็จะพบเห็นการค้าขายผลิตภัณฑ์ที่เป็นการใช้ความเป็น “มหานครแห่งกีฬา” มาใช้เพื่อดึงดูดลูกค้าทั้งชาวเมืองบุรีรัมย์และนักท่องเที่ยวจากต่างถิ่นที่มักจะซื้อสินค้าดังกล่าวกลับไปเป็นที่ระลึก (นักท่องเที่ยวส่วนใหญ่มักจะเป็นแฟนบอลที่มารับชมการแข่งขันในสนามไอโมบายสเตเดียม) ซึ่งแน่นอนว่าถ้านักท่องเที่ยวได้นำผลิตภัณฑ์ดังกล่าวไปใช้ในพื้นที่ของตนเองก็จะเป็นการเผยแพร่หรือต่อยอดความเป็น “มหานครแห่งกีฬา” ให้กับเมืองบุรีรัมย์มากยิ่งขึ้นไปอีกด้วย และในปัจจุบันการบริโภคสินค้ากีฬาที่เป็นสิ่งประดิษฐ์ของบุรีรัมย์ยูไนเต็ดก็ได้รับความนิยมจากคนภายนอกที่ไม่ใช่เฉพาะผู้คนในเมืองบุรีรัมย์เพียงเท่านั้น (ปัจจุบันมีศูนย์จำหน่ายสินค้าสโมสรบุรีรัมย์ยูไนเต็ดที่จังหวัดกรุงเทพและเชียงใหม่) กล่าวคือเป็นการขยาย “ชุมชนผู้บริโภคสินค้ากีฬาของเมืองบุรีรัมย์” ให้มีจำนวนมากขึ้น ตามที่ได้อธิบายมาในบท “การสร้างความเป็น “ชุมชน” ผ่านการบริโภค “สิ่งประดิษฐ์” ว่าสิ่งประดิษฐ์เป็นสิ่งที่ช่วยต่อยอดและแสดงความเป็นชุมชนเดียวกันของผู้ที่มีหรือสะสมสิ่งประดิษฐ์เหมือนกัน แต่ความหมายของผู้ผลิตตามที่ยกตัวอย่างมาข้างต้นไม่ได้จำกัดอยู่แค่การผลิตเพื่อจำหน่ายเท่านั้นแต่การบริโภคสินค้ากีฬามันก็คือ

การผลิตซ้ำความหมายหรืออัตลักษณ์ใหม่ของเมืองบุรีรัมย์ไปพร้อม ๆ กัน หรือก็คือผู้ผลิตในฐานะผู้บริโภค สรุปก็คือ ชุมชนผู้บริโภคสินค้าที่สะท้อนความเป็นมหานครแห่งกีฬาของเมืองบุรีรัมย์อยู่ในสถานะของทั้งผู้บริโภคและผู้ผลิตไปพร้อม ๆ กัน

เพราะฉะนั้นการบริโภคสินค้ากีฬาของชาวเมืองบุรีรัมย์มันจึงไม่ใช่เพียงการบริโภคเพียงเท่านั้นแต่มันคือการ “ผลิตซ้ำอัตลักษณ์ความเป็นมหานครแห่งกีฬาให้กับเมืองบุรีรัมย์” และสร้างอัตลักษณ์ใหม่ให้กับเมืองบุรีรัมย์ ทำให้ภาพลักษณ์ของเมืองบุรีรัมย์ได้ถูกปรับเปลี่ยนจากเดิมที่เป็นเพียงเมืองผ่านให้กลายเป็นเมืองแห่งกีฬาที่หลายๆ คนต่างก็สนใจมากขึ้นกว่าเดิม ถึงแม้ว่าปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นมักจะถูกนำเสนอว่า นักการเมืองท้องถิ่นเป็นผู้ผลิตสร้างมันขึ้นมาแต่ในการศึกษารั้วนี้ต้องการนำเสนอในมิติของผู้คนในจังหวัดต่อการสร้างความหมายใหม่ให้กับเมืองบุรีรัมย์ เพราะจากการที่ผู้วิจัยได้ศึกษาก็พบว่า ปฏิบัติการของผู้คนในจังหวัดเป็นการกระทำที่เกิดขึ้นจากสำนึกของตนเอง จากการที่ผู้คนในจังหวัดได้ประเมินว่า การผลิตและบริโภคสินค้ากีฬาของทีมนักกีฬาบุรีรัมย์ในเต็ดหรือสัญลักษณ์ความเป็นมหานครแห่งกีฬามันคือการสร้างผลประโยชน์ให้กับตนเอง เพราะถึงแม้ว่าทีมฟุตบอลจะมีชื่อเสียงโด่งดังเพียงใด หรือนักการเมืองท้องถิ่นจะโน้มน้าวให้ชื่นชมความสำเร็จของทีมนักกีฬามากเพียงใด แต่ถ้าหากว่าสิ่งเหล่านั้นไม่ได้สร้างประโยชน์ให้กับผู้คนในจังหวัดพวกเขาก็ไม่คิดว่าจะต้องเข้าไปให้ความร่วมมือต่อการสร้างอัตลักษณ์ใหม่ให้กับเมืองบุรีรัมย์เช่นทุกวันนี้ ซึ่งแน่นอนว่าถ้าหากปรากฏการณ์ดังกล่าวปราศจากปฏิบัติการของผู้คนในจังหวัด การเกิดขึ้นของความหมายใหม่ของเมืองบุรีรัมย์ในฐานะ “มหานครแห่งกีฬา” ก็คงจะไม่สามารถสมบูรณ์หรืออาจจะเกิดขึ้นไม่ได้เลยด้วยซ้ำไป เพราะฉะนั้นปฏิบัติการของผู้คนที่มักจะถูกมองข้ามหรือถูกมองว่าเป็นเพียงผู้กระทำการทางสังคมภายใต้การควบคุมกำกับของนักการเมืองท้องถิ่นเท่านั้น แต่แท้ที่จริงแล้วผู้คนเหล่านี้คือเบื้องหลังของปรากฏการณ์การเปลี่ยนแปลงที่ยิ่งใหญ่ของจังหวัดบุรีรัมย์

สรุปและอภิปรายผล

การศึกษารั้วนี้นอกจากผู้วิจัยจะต้องการนำเสนอให้เห็นปรากฏการณ์การเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในจังหวัดบุรีรัมย์ที่ในอดีตเคยถูกมองในฐานะของ “เมืองผ่าน” ให้กลายมาเป็น “มหานครแห่งกีฬา” เช่นทุกวันนี้ โดยการศึกษาผ่าน “การบริโภคสินค้ากีฬา” ว่ามันแฝงไปด้วยปฏิบัติการทางสังคมที่ส่งผลต่อการสร้างความหมายใหม่ให้กับเมืองบุรีรัมย์ได้อย่างไร และได้พบว่าสิ่งเหล่านั้นคือ การผลิตซ้ำความเป็นชุมชนกีฬาของผู้คนในจังหวัดบุรีรัมย์และขยายออกไปในวงกว้าง จนทำให้ทั้งบุคคลภายในและภายนอกจังหวัดปรับเปลี่ยนมุมมองและสร้างความหมายใหม่ให้กับเมืองบุรีรัมย์ในฐานะของ “มหานครแห่งกีฬา” ซึ่งตัวแสดงที่มีบทบาทต่อปรากฏการณ์ดังกล่าวจะไม่ได้จำกัดอยู่เพียงกลุ่มนายทุนหรือตระกูลชิตชอบอย่างที่มีการวิจัยอื่นๆ เคยศึกษามาหรือตามที่สื่อได้นำเสนอเท่านั้น แต่ผู้วิจัยได้เพิ่มตัวแสดงเป็น “ปฏิบัติการของผู้คนในจังหวัด” แต่อย่างไรก็ตามผู้วิจัยก็ไม่ได้ปฏิเสธต่อ “ปฏิบัติการของนายทุน” ที่มีบทบาทในการกำหนดโครงสร้างทางสังคม แต่เพียงต้องการเพิ่มตัวแสดงเพื่อให้เกิดความเข้าใจต่อปรากฏการณ์การเปลี่ยนแปลงของเมืองบุรีรัมย์ที่แตกต่างไปจากความเข้าใจเดิมและนำเสนอข้อค้นพบใหม่ๆ ต่อการศึกษาเมืองบุรีรัมย์

เพราะฉะนั้นการศึกษารั้วนี้จึงมีความประสงค์ที่จะยกระดับให้ “ปฏิบัติการของผู้คนทั่วไป” ในสังคมได้เข้ามามีบทบาทในการเปลี่ยนแปลงสังคมด้วย ไม่ใช่มองเพียงกลุ่มนายทุนเท่านั้นที่มีบทบาทต่อการเปลี่ยนแปลงในสังคม นอกจากนั้นยังเป็นการนำเสนอมุมมองสำหรับการพัฒนาเมืองในประเทศไทยที่มีการนำอัตลักษณ์ของ “กีฬา” มาใช้เป็นเครื่องมือในการสร้างการเปลี่ยนแปลงที่ส่งผลไปในทางที่ดีในการสร้างจุดขายหรือความน่าสนใจให้กับเมืองและส่งผลให้เกิดผลประโยชน์ในด้านต่างๆ โดยเฉพาะการท่องเที่ยว เพราะถึงแม้ว่าทรัพยากรที่

ธรรมชาติสร้างมาให้กับแต่ละพื้นที่จะมีไม่เท่ากันและมืออยู่อย่างจำกัด แต่มนุษย์เราก็สามารถสร้างมันขึ้นมาทดแทน
สิ่งที่ธรรมชาติมีมาให้ได้อย่างชาญฉลาด เพราะฉะนั้นเมืองบุรีรัมย์จึงถือเป็นอีกหนึ่งตัวอย่างสำหรับเมืองที่มี
แหล่งท่องเที่ยวทางธรรมชาติอยู่อย่างจำกัดแต่ก็ได้นำ “กีฬา” มาเป็นแหล่งดึงดูดนักท่องเที่ยวเพื่อพัฒนาเมืองให้
เมืองบุรีรัมย์ถูกจัดมองในฐานะของแหล่งท่องเที่ยวทางกีฬาของประเทศไทยและถูกสร้างความหมายใหม่ให้
กลายเป็น “มหานครแห่งกีฬา”

บรรณานุกรม

ไทยรัฐออนไลน์. 2558. “บุรีรัมย์โมเดล ต้นแบบการสร้างเมืองใหม่.” <http://www.thairath.co.th/content/435963>

(สืบค้นเมื่อ 12 พฤศจิกายน 2558)

บุรีรัมย์กูรู. 2558. “ลุงเนวิน” ดิดปีกเมืองบุรีรัมย์ ดิด 1 ใน 5 เมืองที่มีนักท่องเที่ยวมากที่สุดใน
<http://www.buriramguru.com> (สืบค้นเมื่อ 12 พฤศจิกายน 2558)

ประชาชาติธุรกิจออนไลน์. 2558. “ดิดปีกเศรษฐกิจ “บุรีรัมย์” ธุรกิจนำลงทุน “บริการ-โรงแรม-เกษตร”.”

http://www.prachachat.net/news_detail.php?newsid=1416856166 (สืบค้นเมื่อ 12 พฤศจิกายน 2558)

ประชาชาติธุรกิจออนไลน์. 2558. ““บุรีรัมย์” เนื้อหอม โรงแรมเล็กฟรี-แอร์ไลน์สรุุมจับ.”

http://www.prachachat.net/news_detail.php?newsid=1416941678 (สืบค้นเมื่อ 12 พฤศจิกายน 2558)

เมธากร เมตตา. 2557. กลยุทธ์การเพิ่มมูลค่าของนักการเมืองท้องถิ่น: กรณีสโมสรฟุตบอลบุรีรัมย์ ยูไนเต็ด.

วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบริหารธุรกิจ, สาขารัฐประศาสนศาสตร์, มหาวิทยาลัยขอนแก่น.

วสันต์ ปัญญาแก้ว และคณะ. 2557. *ฟุตบอลไทย ประวัติศาสตร์ อำนาจ การเมือง และความเป็นชาย*.

กรุงเทพฯ: ศูนย์ศึกษาปัญหาการพนัน คณะเศรษฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

สนุกตอทคอม. 2558. “กันบั้งหัวใจของ “เนวิน ชิดชอบ” กับการพาบุรีรัมย์ก้าวสู่เมืองแห่งกีฬา ที่ใครๆ ก็ไม่กล้า

ทำ.” <http://sport.sanook.com/129513/> (สืบค้นเมื่อ 15 พฤษภาคม 2559)

สำนักงานคลังจังหวัดบุรีรัมย์. 2558. สถิติผลิตภัณฑ์มวลรวมจังหวัด. [http://www.grad.cmu.ac.th/web2016 /](http://www.grad.cmu.ac.th/web2016/documents/003%20Thesis-IS%20Printing%20Format.pdf)

[documents/003%20Thesis-IS%20Printing%20Format.pdf](http://www.grad.cmu.ac.th/web2016/documents/003%20Thesis-IS%20Printing%20Format.pdf) (สืบค้นเมื่อ 12 พฤศจิกายน 2558)

สุนีย์ ประสงค์บัณฑิต. 2553. *แนวความคิดฮาบิทัสของปีแอร์ บูร์ดิเยอ กับทฤษฎีทางมานุษยวิทยา*. กรุงเทพฯ:

ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).

สุริยานนท์ พลสมิ. 2557. ศึกษาอนาคตในการสร้างความนิยมทางการเมืองของสมาชิกพรรคภูมิใจไทยจังหวัด

บุรีรัมย์ วิเคราะห์ด้วยวิธีสัญวิทยา. วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบริหารธุรกิจ, วิทยาลัยการปกครองท้องถิ่น

มหาวิทยาลัยขอนแก่น.

ฮักบอลดอตคอม. 2558. ข่าวบุรีรัมย์คว้าอันดับ 1 สโมสรแกร่งสุดในอาเซียนเหนือแชมป์ AFC ไทยพรีเมียร์ลีก

<http://www.hugball.com/-AFC-40984.html> (สืบค้นเมื่อ 12 พฤศจิกายน 2558)

Alan G. Ingham and Mary G. McDonald. 2003. “Sport and Community/Communitas.” in *Sporting*

Dystopias: The Making and Meaning of Urban Sport Cultures, Ralph C. Wilcox. et al, editor. Pp.

17-34. New York: State University of New York Press.

- Bourdieu, Pierre. 1977. "Structures And The Habitus." in *Outline of a Theory of Practice*, translated by Richard Nice. Pp. 72-87. Cambridge University Press
- . 1984. "Class Tastes and Lifestyles." in *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, translated by Richard Nice, p 260-315. London Routledge
- . 1990. "The Logic of Practice." in *The Logic of Practice*, translated by Richard Nice, pp. 80-97. Polity Press.
- Forbesthailand. 2013. "เนวิน ชิดชอบ: "ลมหายใจแห่งบุรีรัมย์"." <http://forbesthailand.com/cover-detail.php?did=7> (สืบค้นเมื่อ 15 พฤษภาคม 2559)
- Gene Burd. 2003. "Mediated Sports Mayors and the Marketed Metropolis." in *Sporting Dystopias: The Making and Meaning of Urban Sport Cultures*, Ralph C. Wilcox et al, editor. p 35-64. New York: State University of New York Press.
- Kimberly S. Schimmel. 2010. "Sociology of Sport and Social Theory." in *Winston-Salem, North Carolina*, Smith Earl, editor. p 55-65. Wake Forest University.
- Ralph C. Wilcox and David L. Andrews. 2003. "Sport in the City: Cultural, Economic, and Political Portraits." in *Sporting Dystopias: The Making and Meaning of Urban Sport Cultures*, Ralph C. Wilcox et al, editor. p 1-16. New York: State University of New York Press.
- Synthia Sydnor Slowikowski. 2003. "Urban(e) Statuary Times." in *Sporting Dystopias: The Making and Meaning of Urban Sport Cultures*, Ralph C. Wilcox. et al, editor. p 65-80. New York: State University of New York Press.

This page is intentionally left blank

D1-P2-R1-03

พิธีกรรมพ็อนพี

**ความทรงจำ ความหมาย และตัวตน
ของ “ม้าขี่” ในบริบทสังคมสมัยใหม่**

ณัฐภัทร์ สุรินทร์วงศ์ และ นิศา บุรณภววงศ์

ภาควิชามนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ วิทยาลัยดุสิตธานี

บทนำ

บทความวิชาการฉบับนี้ ผู้เขียนนำเสนอ “ความทรงจำนอกตัวอักษร” ซึ่งเป็นเรื่องราวผ่านเรื่องเล่าของความทรงจำและการตีความหมายพิธีกรรมจากประสบการณ์ตรงของกัลยาณมิตร ผู้เป็นส่วนหนึ่งในกลุ่มตระกูลที่นับถือผีและประกอบพิธีกรรมที่เรียกว่า ฟ้อนผี โดยสภาพภาพในกลุ่มตระกูลของกัลยาณมิตรท่านนี้ คือ ม้าขี่หรือคนทรงในพิธีกรรมฟ้อนผีมีหน้าที่เป็นร่างทรงของวิญญาณบรรพบุรุษ เพื่อให้ลูกหลานสามารถสื่อสารกับวิญญาณบรรพบุรุษได้โดยผ่านการเข้าทรงในพิธีกรรม

พิธีกรรมฟ้อนผีเป็นพิธีกรรมเช่นสรวงบูชาบรรพบุรุษรูปแบบหนึ่งในสังคมวัฒนธรรมเมืองลำปาง (ล้านนา) โดยกลุ่มตระกูลที่จะประกอบพิธีกรรมฟ้อนผีนั้นจะมีเพียง 2 กลุ่ม คือ ตระกูลผีตดและตระกูลผีเม็ง หากคนของตระกูลทั้งสองแต่งงานกัน จะเกิดรูปแบบพิธีกรรมที่ผสมผสานเรียกว่า ผีตดซอนเม็ง สำหรับกัลยาณมิตรของผู้เขียนอยู่ในกลุ่มตระกูลที่เรียกว่า ผีตด ซึ่งสามารถแยกย่อยไปได้อีกมากตามสายสกุลที่นับถือผี กัลยาณมิตรของผู้เขียนให้ข้อมูลว่า พิธีกรรมของเขานั้นเริ่มปฏิบัติกันมาหลายชั่วอายุคนและยังคงสืบทอดมาจนถึงปัจจุบัน (พ.ศ. 2559) โดยเขาเป็นรุ่นที่ 5

จากการทำงานร่วมกันมาเป็นระยะเวลากว่า 5 ปี การใช้ชีวิตผ่านการทำงานในที่ทำงาน การไปเลี้ยงสังสรรค์ ท่องเที่ยวตามโอกาสกับเพื่อน ๆ ทำให้ผู้เขียนเข้าถึงข้อมูลของกัลยาณมิตรท่านนี้ได้ด้วยดี โดยผู้เขียนสนใจจะหาคำตอบในความเป็นม้าขี่หรือคนทรงของกัลยาณมิตรท่านนี้ว่า พิธีกรรมมีความหมายอย่างไรกับท่านในฐานะที่เป็นม้าขี่ ตัวท่านให้ความหมายต่อตนเองอย่างไรต่างจากสิ่งที่สังคมให้ความหมายหรือไม่ ในเมื่อตัวท่านอยู่ภายใต้บริบทของการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรมในเมืองกรุงเทพฯ ซึ่งห่างไกลจากพิธีกรรม

ข้อมูลในการศึกษาครั้งนี้ ผู้เขียนได้มาจากเอกสารและการสัมภาษณ์เชิงลึก โดยวิเคราะห์และอภิปรายผลผ่านแนวคิดเกี่ยวกับความทรงจำร่วมทางสังคมและทัศนะแบบเอสโซเทริกทางคติชนวิทยา เพื่อทำความเข้าใจตัวตนของม้าขี่ผ่านเรื่องเล่าและการตีความหมายจากประสบการณ์ในพิธีกรรมฟ้อนผี

แนวคิดเกี่ยวกับ “ความทรงจำร่วม” และ “ทัศนะแบบเอสโซเทริก”

ทัศนะแบบเอสโซเทริก (esoteric factor) เป็นแนวคิดที่ใช้ทำความเข้าใจ ประณามวาตะ (blason populaire) ประณามวาตะเกี่ยวข้องกับถ้อยคำสรรเสริญ หรือคำพูดในทางยกย่อง ความเห็นในทางบวก ประณามวาตะที่ William. Hugh Jansen นักทฤษฎีคติชนวิทยาผู้สนใจทำศึกษานั้น แสดงทัศนะของผู้พูดที่มีต่อกลุ่มของตน ต่อตนเอง หรือ คนต่างกลุ่ม ซึ่งสามารถเป็นไปทั้งในแง่บวกและแง่ลบ เช่น คำชม การตั้งข้อรังเกียจ ซึ่งทัศนะทางคติชนเช่นนี้ เมื่อถ่ายทอดกันต่อมาจะกลายเป็นลักษณะเฉพาะกลุ่มชนเชื้อชาติหรือบุคคล ทัศนะแบบเอสโซเทริกนี้เองเป็นองค์ประกอบสำคัญในคติชนและในความสัมพันธ์ระหว่างชนชาติ เนื่องด้วยความแตกต่างในวัฒนธรรมและการดำเนินชีวิตของมนุษย์แต่ละเชื้อชาติ รวมถึงความผูกพันแนบแน่นกับกลุ่มของตนเอง จนเป็นเหตุให้เกิดลัทธิชาตินิยม วัฒนธรรมนิยมและการตั้งข้อรังเกียจกลุ่มอื่น

กึ่งแก้ว อัตถากร (2542, 166-168) ได้อธิบายทัศนะแบบเอสโซเทริกไว้ว่า เป็นการแสดงความคิดเห็นเกี่ยวกับกลุ่มของตนเอง หรือ การที่คนในกลุ่มแสดงความคิดเห็นว่ากลุ่มอื่นมีทัศนะต่อกลุ่มตนเองอย่างไร ความคิดเห็นลักษณะนี้อาจมีอยู่ในกลุ่มโดยไม่รู้ตัวเลยก็ได้ ซึ่งทัศนะเช่นนี้เสริมสร้างความรู้สึกเป็นพวกเดียวกันอย่างแนบแน่นต่อกลุ่มตนเอง สะท้อนออกมาให้เห็นได้จากการออกมาปกป้องศักดิ์ศรี ยกย่องตนเอง ความเห็นเช่นนี้จะเข้าใจกันเฉพาะภายในกลุ่ม อันเนื่องมาจากการใช้สัญลักษณ์เฉพาะร่วมกัน เช่น สำนวนภาษาพูด ศัพท์เฉพาะขนาดของกลุ่มที่เล็กจะมีทัศนะแบบเอสโซเทริกเด่นชัดมากทั้งนี้บุคคลในกลุ่มเองมีแนวโน้มเอื้อต่อการใช้ทัศนะนี้

แนวคิดเกี่ยวกับความทรงจำร่วม (collective memory) เป็นเรื่องราวที่เกี่ยวข้องกับการทำงานของจิตใจที่ควบคู่ไปกับสังคมอย่างไร และจิตใจจัดการอย่างไรกับสิ่งที่ถูกวางโครงสร้างเป็นที่เรียบร้อยแล้ว โดยการจัดการของสังคมจนกลายเป็นเรื่องปกติ เพราะความทรงจำนั้น เป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นตลอดระยะเวลาของการเปลี่ยนแปลงของบุคคล เมื่อบุคคลเปลี่ยน อัตลักษณ์ความทรงจำก็แปรเปลี่ยนไป ในขณะที่เดียวกันเมื่อความทรงจำเปลี่ยน อัตลักษณ์ก็เปลี่ยน ความทรงจำมีลักษณะที่เปิด (open) พร้อมทั้งจะเปลี่ยนแปลง ในแง่แล้วความทรงจำจึงเป็นสิ่งที่กำหนดได้ยากว่าจะเป็นอย่างใด การเปลี่ยนแปลงในความไม่แน่นอนนี้เองที่จะทำให้บุคคลสามารถที่จะแปรเปลี่ยนตัวเองให้กลายมาเป็นบุคคลใหม่ได้ (Kearney 1998, 55, อ้างถึงใน ธเนศ วงศ์ยานนาวา 2543, 153)

หากมองความทรงจำเป็นแง่มุมของปรากฏการณ์ทางสังคม อดีตเป็นสิ่งที่มนุษย์สร้างขึ้นผ่านความทรงจำ กลุ่มทางสังคมแทบทุกกลุ่มได้พยายามสร้างความทรงจำร่วมขึ้น เพื่อยึดโยงสมาชิกทั้งหมดเข้าไว้ด้วยกัน ความทรงจำร่วมจะถูกทำให้เชื่อมโยงกับทุกกิจกรรมของคนในกลุ่มสังคมนั้นๆ¹ ในพิธีกรรมพืชน้ำ ความทรงจำร่วมจะครอบคลุมแทบทุกปรากฏการณ์ ไม่ว่าจะเป็นการกระทำที่เกิดขึ้นเป็นระยะ อย่างเช่น การเลี้ยงผีปู่ย่าตามโอกาส รวมทั้งมีพิธีกรรมใหญ่ประจำปีของกลุ่มตระกูล ความทรงจำร่วมของกลุ่มตระกูลนั้นเชื่อมโยงชีวิตของปัจเจกบุคคลเข้ากับกลุ่มตระกูลผ่านพิธีกรรมศักดิ์สิทธิ์

ในบทความฉบับนี้ ความทรงจำร่วมจึงหมายถึง เรื่องราวในอดีตที่มาซึ่งและกลุ่มตระกูลรับรู้ นำเสนอร่วมกัน มีการถ่ายทอดแบบมุขปาฐะ มีความหมายต่อความสัมพันธ์ของคนในกลุ่ม เชื่อมโยงเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันจากรุ่นสู่รุ่น ความทรงจำร่วมนี้เป็นของกลุ่มตระกูล โดยสมาชิกในกลุ่มเองต่างก็ยอมรับว่ากันว่ามันเป็นประสบการณ์ที่เกิดขึ้นจริงกับพวกเขาเอง เป็นการยอมรับโดยปราศจากข้อสงสัย ความทรงจำเป็นสิ่งที่เริ่มต้นจากปัจจุบันแล้วย้อนกลับไปสู่เหตุการณ์ในอดีตที่ผ่านมา เรื่องเล่าทั้งหลายจึงเป็นข้อมูลยืนยันการมีอยู่ของความทรงจำที่แสดงตัวตนของมาซึ่งและของกลุ่มตระกูล

สังเขปแนวคิดทั้ง 2 สัมพันธ์กันในการอธิบายและทำความเข้าใจตัวตนของ “มาซึ่ง” โดย ทศนะแบบ เอสโซเทริก ถูกแสดงออกมาผ่านเรื่องเล่าจากประสบการณ์ตรงในพิธีกรรมซึ่งมี “ความทรงจำร่วม” อยู่เบื้องหลัง อันเป็นองค์ประกอบสำคัญต่อกระบวนการให้ความหมาย “มาซึ่ง” โดยตัวของมาซึ่งเอง ซึ่งจะสะท้อนให้เห็นถึงความหมายของพิธีกรรมที่ยังคงปฏิบัติสืบต่อกันมาที่เชื่อมโยงระหว่างตัวตนและสังคมที่มาซึ่งสังกัดอยู่ จากสังเขปแนวคิดดังกล่าวข้างต้นทั้งหมด ผู้เขียนได้ประยุกต์ใช้แนวคิดเหล่านี้ในการวิเคราะห์และอภิปรายผลข้อมูล

ภาพสะท้อนความทรงจำของ “มาซึ่ง” เกี่ยวกับตนเอง

กัลยาณมิตรของผู้เขียนทำหน้าที่เป็น “มาซึ่ง” หรือคนทรงของผีปู่ย่าในพิธีกรรมพืชน้ำและเป็นผู้ชายหนุ่มเพียงคนเดียวในสายตระกูล ที่ทำหน้าที่เป็นสื่อกลางระหว่างผีปู่ย่ากับลูกหลาน จากการอ่านเอกสารที่เกี่ยวข้องโดยส่วนใหญ่แล้ว คนที่ทำหน้าที่เป็นคนทรง มักมีอายุมากและชาวบ้านให้ความเคารพนับถือด้วยความที่เป็นผู้อาวุโส หากแต่ว่ามิตรสนิธของผู้เขียนผู้นี้กลับแตกต่างจากคนทรงที่ผู้เขียนเคยรับรู้ จึงนำมาซึ่งความสนใจใคร่รู้ว่า ตัวตนของเขาคนนี้เป็นอย่างไรในฐานะผู้มีบทบาทหน้าที่ในพิธีกรรม รวมถึงการดำเนินชีวิตที่ต้องเผชิญอยู่ท่ามกลางความแตกต่างหลากหลายของสังคมท้องถิ่นและสังคมเมืองในปัจจุบัน

พิธีกรรมที่ไม่อยากเข้าร่วมในวัยเด็ก

¹ อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์, ความทรงจำ ประวัติศาสตร์ และการเฉลิมฉลองระลึกถึงการเมือง, <http://www.bangkokbiznews.com/> สืบค้นวันที่ 27/6/2559

ความทรงจำเป็นเรื่องของนามธรรมที่เราไม่สามารถจับต้องได้ ดังนั้น การที่เราจะสัมผัสจับต้องความทรงจำได้ ต้องอาศัยโดยผ่านการบอกเล่าบางอย่าง เพื่อที่จะทำให้ความทรงจำนั้นก่อร่างเป็นตัวตนขึ้นมา โดยอาศัยผ่านภาพตัวแทนให้สามารถจับต้องได้ จะเห็นได้ว่าความทรงจำนั้นประกอบสร้างขึ้นจากประสบการณ์ส่วนบุคคล เรื่องเล่า เหตุการณ์ สถานที่และเวลา บางครั้งบางครั้งความทรงจำก็มีสิ่งที่เราเลือกเองหรือมีสิ่งบุคคลเลือกที่จะให้เราจำด้วย

เมื่อก่อนผมก็เป็นเด็กผู้ชายธรรมดา ๆ ไม่ได้สนใจพิธีกรรมนี้เลย จำได้ว่า ไม่ชอบวันที่มีพิธีกรรมด้วยซ้ำเพราะเสียงดนตรีพื้นเมืองดังมาก และก็จะเก็บตัวอยู่แต่ในห้อง ฟังเพลง ผมไม่ชอบเสียงดนตรีดัง ๆ ถ้าจะออกมาดู ก็คงจะช่วงที่มีการละเล่นพิธีกรรมต่าง ๆ เช่น การบัตต่อ บัตแตน คล้องช้างคล้องม้า ถ่อเรือถ่อแพ เพราะมันสนุกดี

ข้อความข้างต้น เป็นส่วนหนึ่งของภาพความทรงจำในวัยเด็กที่กัลยาณมิตรได้เล่าให้ผู้เขียนฟัง ในตระกูลของเขา พ่อจะรับหน้าที่เป็นผู้ดูแลผีปู่ย่าและผู้นำในการปฏิบัติพิธีกรรมซึ่งพ่อสืบทอดความเชื่อและพิธีกรรมนี้มาจากย่า ส่วนแม่ของเขาก็ทำหน้าที่เป็นม้าขี่หรือคนทรงในพิธีกรรม เรื่องราวของพิธีกรรมพื้นเมืองเป็นส่วนหนึ่งในชีวิตมาตั้งแต่จำความได้ เพียงแต่ในวัยเด็กเขากลัวรู้สึกว่าตนเองเป็นคนวงนอกและพยายามปฏิเสธ ไม่ยุ่งเกี่ยวกับพิธีพื้นเมืองด้วยบุคลิกภาพส่วนตัวที่ชอบความสงบและรักสันโดษ แต่เมื่อถูกไหว้วานจากผู้ใหญ่ให้ช่วยเหลือในพิธีกรรมเขาก็สามารถช่วยได้บ้างแม้จะไม่ค่อยเต็มใจนัก “ในตอนนั้นนะ พิธีกรรมเป็นสิ่งที่น่ากลัวสำหรับผม เนื้อหาของพิธีกรรมเองสร้างความรู้สึกลึกลับที่ไม่น่าสบายใจจากชีวิตปกติเลย ทุกคนล้วนแปลกหน้าไปหมด ผมรู้เลยว่าคนที่อยู่ในพิธีกรรมไม่ใช่คนที่ผมคุ้นเคยอีกแล้ว” แม้ตัวเขาจะรู้สึกกลัวแต่ทว่าเขาก็กังขังหัวใจที่จะมองดูพิธีกรรมแต่เฉพาะในส่วนของการละเล่นที่สนุกสนานอยู่ไกล ๆ

จากการศึกษางานวิจัยเกี่ยวกับคนทรง ทำให้ผู้เขียนทราบว่า การที่คนทรงมีญาติพี่น้องหรือบุคคลใกล้ชิดเป็นคนทรงมาก่อน อาจทำให้เขาได้รับการปลูกฝังความคิดและคุ้นเคยกับการเข้าทรงมาบ้างไม่มากก็น้อย อันมีส่วนสำคัญในการส่งเสริมและสนับสนุนให้เป็นคนทรงได้ แต่เพื่อนของผู้เขียนสะท้อนให้เห็นว่า ตัวเขาไม่ได้สนใจในพิธีกรรมนี้ จะมารู้เรื่องราวในพิธีกรรมจริง ๆ ก็ตอนกลายเป็น “ม้าขี่” เนื่องจากเขาเริ่มกลับมาให้ความสนใจกับพิธีกรรมมากขึ้นภายหลังจากได้รับสถานภาพและบทบาทหน้าที่ หากถามรายละเอียดของลำดับขั้นตอนการเตรียมพิธีกรรม ณ ตอนนั้น เขาจะตอบได้อย่างละเอียด ซึ่งการฉายภาพส่วนใหญ่วิถีชีวิตที่ผูกพันในความทรงจำของเขานั้นได้มาภายหลังจากการเป็น “ม้าขี่”

จากวัยเด็กสู่วัยผู้ใหญ่ในสถานะของ “ม้าขี่”

ก่อนเป็น “ม้าขี่” พิธีกรรมไม่ได้มีความหมายต่อตัวตนของเขาเลย มีหน้าที่ พิธีกรรมยังเป็นสิ่งภายนอกที่เขา มองว่ารบกวนการดำเนินชีวิตในวัยเด็กเสียอีก ทั้งเสียงดังและความวุ่นวายจากผู้คนมากมายหลายตา อีกทั้งคนในกลุ่มตระกูลยังเปลี่ยนสถานะไปเป็นคนอื่นที่เขาไม่คุ้นเคย

ในทางกลับกันหลังจากที่เขาเป็น “ม้าขี่” พิธีกรรมและความเชื่อกลับมีความหมายต่อตัวตนของเขามากขึ้น เขาเชื่อว่าผีปู่ย่าของตระกูลเป็นผู้เลือกเขาเป็นร่างทรงและหลังจากที่เขาเปลี่ยนสถานภาพจากเด็กคนหนึ่ง ในตระกูล กลายเป็น “ม้าขี่” ของผีปู่ย่า ตัวตนของเขาก็เริ่มเด่นชัดขึ้น “ผมคิดว่าผีปู่ย่าตั้งใจเลือกผมเป็น “ม้าขี่” จริง ๆ นะ เพราะตั้งแต่ผมเป็นม้าขี่มา ผมแคล้วคลาดจากอันตรายทุกครั้งและไม่เคยเกิดเรื่องอะไรที่ร้าย ๆ กับผมเลย” เขา

สะท้อนให้เห็นจากเรื่องเล่าของคนในตระกูลที่เขาได้รับฟังมาว่า เมื่อผีปู้ย่าได้เลือกบุคคลใดให้เป็นม้ายี่แล้ว การปฏิเสธหรือบ่ายเบี่ยงเป็นเรื่องที่กระทำได้ยาก สิ่งที่เขาเรียนรู้เองที่ผู้เขียนวิเคราะห์ว่าเป็นข้อกำหนดอย่างหนึ่งจากสังคมที่มีต่ออัตลักษณ์ของม้ายี่

ญาติผู้ใหญ่บางท่านพยายามปฏิเสธการเป็นม้ายี่ และขอยืดเวลาในการรับหน้าที่นี้ ออกไปเรื่อยหลายปี แต่สุดท้ายก็หนีไม่พ้น ผีปู้ย่าจะทำให้มีอันเป็นไปต่าง ๆ เช่น บันดาลให้ เกิดเหตุการณ์ที่นอกเหนือการควบคุม เช่น การทำในสิ่งที่ตัวเองไม่รู้ตัว ไม่คาดคิดว่าจะทำ ราวกับมีใครมาตลใจให้ทำสิ่งนั้นก็เป็นได้

อย่างไรก็ตาม เพื่อนของผู้เขียน ไม่ได้ปฏิเสธการเป็นม้ายี่ ผู้เขียนวิเคราะห์ว่า ช่วงวัยของการเป็นม้ายี่มี ผลต่อการตัดสินใจยอมรับหรือต่อต้านด้วย เนื่องจากตัวเขาเองอยู่ในช่วงอายุที่เป็นรอยต่อระหว่างเด็กกับวัยรุ่น ยัง ไม่มีภาระต้องรับผิดชอบอย่างเต็มตัว การเป็นม้ายี่ที่เขาใจว่าผีปู้ย่าเลือกแล้ว เปรียบได้กับการถูกหยิบยื่น สถานภาพและบทบาทจากกลุ่มตระกูลซึ่งเขาไม่อาจปฏิเสธได้ ทำให้เขาค่อย ๆ ก่อร่างสร้างตัวตนขึ้นมาเพื่อปฏิบัติ ไปตามความรับผิดชอบที่พึงกระทำ เขาเล่าถึงอดีตของตัวเองว่า

ผมเป็นม้ายี่ครั้งแรกตอนอายุ 12 ย่าง 13 ปี ก่อนหน้านั้นลุงผมทำหน้าที่ม้ายี่อยู่จนกระทั่ง ลุงเสียชีวิต ผมจึงเข้ามารับหน้าที่แทน ผมไม่ได้ตั้งใจจะเป็นเลย แต่รู้สึกว่าคุณเอง 'จำเป็นต้องเป็น' เพราะมันมีอาการแปลก ๆ เกิดขึ้นกับผม

อาการแปลก ๆ ในที่นี้หมายถึง ความรู้สึกผิดปกติภายในตนเอง อารมณ์แปรปรวน ฉุนเฉียว โกรธง่าย ไม่ พอใจสิ่งรอบตัว ทุกสิ่งทุกอย่างดูขัดหูขัดตาไปเสียหมด (อาจเป็นเรื่องของการเปลี่ยนผ่านจากวัยเด็กสู่วัยรุ่น) เมื่อผู้เขียนถามเกี่ยวกับชีวิตของเพื่อนในช่วงเวลานั้น เขาเริ่มรู้สึกคล้ายกับไม่มั่นใจในความทรงจำของตนเอง เพราะมีเหตุการณ์อะไรบางอย่างขัดกันอยู่ในความรู้สึก

ผมจำได้นะว่าผมเป็นม้ายี่ตอนอายุ 12 ปี แต่ผู้ใหญ่ในบ้านบอกว่า โตกว่านี้ ซึ่งก็แปลกใจอยู่ เพราะผมจำเหตุการณ์อื่น ๆ ที่อยู่ในช่วงเวลานั้นได้ แต่เอาเข้าจริง ๆ ถึงผมจำได้ไม่ชัดเจน แต่ผมก็ไม่อยากจะซักถามอะไร เหมือนลึกลับ ๆ แล้วผมไม่อยากรู้เกี่ยวกับความทรงจำในช่วง ตอนนั้นหรือหลังจากนั้น

ความทรงจำของเขาอาจไม่ได้ตรงกับเป็นความจริงของคนอื่น ๆ เสมอไป แต่ก็ไม่สามารถบอกได้ว่าความ ทรงจำนั้นโกหก หากบางครั้งก็อาจมีบางส่วนของความทรงจำที่ไม่จำเป็นต้องตรงกับความจริงเสียทีเดียวนัก "ความทรงจำ" อาจมีสถานะเป็นดังเครื่องส่งทอด "พันธกิจทางประวัติศาสตร์" บางประการ จากคนรุ่นหนึ่งมาสู่คน อีกรุ่น เป็นเสมือนเครื่องบ่งชี้ว่ามนุษย์เรามีหน้าที่หรือภารกิจบางอย่างที่รับมอมมาจากคนรุ่นก่อนๆ²

การมีสายเลือดโดยตรงของสายตระกูล นับว่าเป็นประการที่สำคัญที่สุด สำหรับผู้ที่จะเป็นม้ายี่ได้ การจะ เป็นเพศชายหรือเพศหญิง หรือมีช่วงอายุเท่าใด ประมาณใดนั้น ไม่ได้มีข้อกำหนดไว้อย่างชัดเจน จากการ สัมภาษณ์ ทำให้ทราบว่าเพื่อนของผู้เขียนนั้นเป็นม้ายี่ที่มีอายุน้อยที่สุดเท่าที่เคยมีมาในสายตระกูล หากก็มีบาง สายตระกูลที่ม้ายี่อาจมีอายุน้อยคือ 8-9 ปีก็มี นอกจากนี้เขายังเสริมอีกว่าสิ่งที่สังเกตคือ ม้ายี่ทุกคนในสายของเขา

² วิวัฒน์ เลิศวิวัฒน์วงศ์, "มีความทรงจำ" โดย คนมองหนึ่ง, คอลัมน์นอกกระแส ใน มติชนสุดสัปดาห์ วันศุกร์ที่ 22 มิถุนายน 2555 ปีที่ 32 ฉบับที่ 1662 หน้า 85

มักประกอบอาชีพเป็นครูอาจารย์ หรือไม่ก็เป็นพยาบาลทั้งสิ้น ในงานเอกสารทางวิชาการเสนอว่า ม้าขี่หลายคนล้วนแต่มีความทรงจำที่มีความทุกข์เกี่ยวกับสุขภาพของตนเอง ซึ่งส่วนใหญ่จะเป็นช่วงก่อนที่จะมาเป็นคนทรง³ หากกลายณมิตรของผู้เขียนจัดว่าค่อนข้างแตกต่างจากคนอื่น ๆ เนื่องจากไม่ได้มีอาการเจ็บป่วยประการใดก่อนที่จะมาทำหน้าที่นี้ ดังนั้นความคิดที่ว่าคนทรงจะต้องมีความเจ็บป่วยทางร่างกายหรือทางจิตใจมาก่อนก็ไม่น่าจะเป็นสาเหตุสำคัญเสมอไป

ช่วงแรก ๆ ตอนที่ผมเป็นวัยรุ่นและต้องเป็นม้าขี่ ก็ยังมีความอายผสมอยู่นะ ผสมกับความไม่มั่นใจตรงที่ว่ากลัว ฝีพายจะทรงไม่จริง ลงไม่จริง ถ้าฝีพายไม่ลงมาเข้าทรงจริง ๆ แล้วผมจะต้องทำยังไง ผมจะออกพอนไปยังไง แต่ปัจจุบันนี้ผมมีความรู้สึกว่ามันเป็นเรื่องปกติธรรมดาตามาก ๆ

คำตอบของเขา แสดงให้ผู้เขียนเห็นว่า ในหนแรกที่ต้องทำหน้าที่นี้ เขาเองก็ไม่มั่นใจตัวเองเหมือนกันว่าจะสามารถทำหน้าที่ม้าขี่ได้อย่างสมบูรณ์แบบหรือเปล่า อาจกล่าวได้ว่า สังคมความเชื่อของตระกูลและความเป็นปัจเจกบุคคล บางครั้งก็ไม่สามารถแยกออกจากกันได้ ความรู้สึกเกี่ยวกับตัวตนของเราอาจพัฒนาขึ้นจากปฏิกิริยาของตัวเราเองหรือคนรอบข้างที่มีความคิดเห็นของตัวเรา จากการที่เขาไม่มั่นใจในการเป็นม้าขี่ในช่วงต้น แต่เมื่อได้รับการปฏิบัติจากญาติมิตรในวงศ์ตระกูลว่าเขา “เป็น” ม้าขี่ การได้รับความเชื่อมั่นในฐานะม้าขี่ “ของ” ตระกูล ช่วยคลายความกังวลทั้งหลายให้หมดสิ้นไปโดยปริยาย

วิธีการเข้าทรง

ในวันที่ประกอบพิธีกรรมพอนผีเขาจะตื่นเช้าและลงไปช่วยเตรียมงาน เมื่อเริ่มใกล้เวลาพิธี ญาติผู้ใหญ่ก็จะเตือนให้ไปทานข้าวเช้า เพราะบางครั้งเจ้าพ่อหรือฝีพายที่ลงทรงอาจจะดื่มเหล้าด้วย หลังจากนั้นจึงไปอาบน้ำและเปลี่ยนเสื้อผ้าเป็นเสื้อเชิ้ต กางเกงสแล็ค ซึ่งเป็นชุดประจำที่จะต้องแต่งเพื่อทำพิธีกรรมและเขาเองก็ต้องแต่งกายเช่นนี้ตั้งแต่ที่ฝีพายเริ่ม “ลงย่ำม้า” ในหนแรกการย่ำม้า หมายถึง การลงทรงเป็นครั้งแรก คำว่า “ย่ำ” น่าจะหมายถึงการที่ฝีพายหมายตัวไว้ว่าจะเลือกและสรรแล้วว่าบุคคลนั้นจะต้องเป็น “ม้าขี่”

ตามปกติแล้ว คนทรงแทบทุกคนจะต้องมีการเตรียมตัวก่อนพิธีกรรมเสมอ เช่น ต้องมีการถือศีล หรือทำสมาธิก่อนล่วงหน้า เขาเองก็มีข้อกำหนดที่ต้องปฏิบัติตามและห้ามกระทำอยู่เหมือนกัน ก่อนวันงานพิธีม้าขี่จะห้ามกินไข่มุกทุกชนิด ไม่ว่าจะเป็นไข่มุกเปิดหรือไข่มุกปิด รวมถึงรายการอาหารที่ประกอบไปด้วยไข่มุกก็ห้ามกินทั้งสิ้น นอกจากไข่มุกแล้วยังมีสัตว์บางชนิดก็ห้ามนำมารับประทาน เพราะเป็นการผิดครุมาอาจารย์ของเจ้าพ่อ ถ้ารับประทานอาหารเหล่านี้จะมีผลต่อตัวของม้าขี่ และตัวของเจ้าพ่อ หรือฝีพายเอง โดยผลกระทบจะออกมาในลักษณะของการที่เจ้าพ่อไม่ลงทรง หรือลงทรงแต่อยู่ไม่นาน และเมื่อถึงเวลาที่ฝีพายจะลงทรง เจ้าพ่อหรือเจ้าฟองค์ต่าง ๆ จึงจะค่อย ๆ เลือกเครื่องแต่งกาย ผ้าถุงที่ทำจากผ้าฝ้ายหรือผ้าไหม และเครื่องประดับเอง โดยมีเหล่าลูกหลานที่จะช่วยจัดเตรียมเครื่องแต่งกายที่ม้าขี่จะสวมใส่ขณะพอนรำให้พร้อม ด้วยการนำมาจัดเรียงไว้อย่างมีระเบียบเรียบร้อย

ก่อนที่ฝีพายจะลงทรง ความรู้สึกสุดท้ายของคนเหล่านี้จะเป็นอย่างไร ผู้เขียนสัมผัสได้แค่สิ่งที่เห็นเพียงภายนอกว่า คนที่เป็นร่างทรงจะต้องนั่งไม่ติดที่ ร่างกายสั่น บ้างลุกขึ้นกระตือรือร้นมือชี้ไม้ พุดจาเป็นเสียงคนอื่น หลังจากนั้นพฤติกรรมต่าง ๆ ก็จะเปลี่ยนไปจากเดิม ซึ่งตลอดระยะเวลาที่ผ่านมา ผู้เขียนมองว่าการทรงเจ้าเป็น

³ รัฐประหาร-ร่างทรง ถึงวีรบุรุษในประวัติศาสตร์ไทย. ศิลปวัฒนธรรม 3 มกราคม 2559. หน้า 115-116

เรื่องที่หนักแล้วและแอบมีความคลางแคลงใจอยู่ว่ามีความเป็นจริงมากน้อยเพียงใด แต่จากเรื่องที่มิตรผู้สนิทของผู้เขียนเล่าพบว่า การลงทรงมีได้หลากหลายวิธี มีได้ติดอยู่แค่ลักษณะอาการดังที่กล่าวไปข้างต้น การลงทรงม้าขี่อาจจะมีทั้งแบบที่ลงอย่างนุ่มนวล หรือทั้งเนื้อทั้งตัวจนคนใกล้ชิดรับร่างของม้าขี่แทบไม่ทัน

จากการสอบถามของผู้เขียนด้วยความใคร่รู้ เขาจึงระลึกถึงนาที่ที่ผีปู่ย่าลงให้ฟังว่า “เบา ๆ สบาย ๆ ครับ ซึ่งสายตระกูลของผมก่อนที่ผีปู่ย่าจะลงมักจะหาท่อนเสมอ แม่ผม ลุงผมก็หาทุกคน หลังจากนั้นก็จะรู้สึกว่างเปล่า คล้าย ๆ กับการนอนหลับแล้วฝัน เพียงแต่ต่างกันตรงที่ตื่นมาแล้วเหนื่อย หิว แล้วก็ไม่แน่ใจว่าสิ่งที่เกิดขึ้นนั้นเป็นความจำของผมหรือความทรงจำของใครกันแน่”

เรื่องเล่าของเขาสะท้อนให้เห็นว่า เขาไม่อาจจดจำเรื่องราวในขณะที่เป็นม้าขี่ได้เลย ทุกเรื่องราวที่จดจำได้ ล้วนมาจากคำบอกเล่าของญาติพี่น้องที่อยู่รอบตัว อาจกล่าวได้ว่าส่วนหนึ่งของความทรงจำในการเป็นม้าขี่ของเขา เกิดจากวาทกรรมของคนในวงศ์ตระกูลที่หยิบยื่นภาพตัวแทนของการเป็นม้าขี่มาให้ และจัดได้ว่าเป็นกลไกการสร้างตัวตนอันสำคัญที่ปลูกฝังลงในตัวของเขาก็คงวิธีหนึ่ง

ผู้เขียนเคยอ่านหนังสือ⁴ ที่ว่าด้วยการทรงหรือเกี่ยวกับร่างทรงว่า แม้จะเป็นในต่างประเทศหรือในประเทศต่างก็มีการจดบันทึกไว้ว่า คนที่ถูกทรงจะมีความรู้สึกที่แตกต่างกันไป เช่น ทรงแล้วรู้ตัวว่าตนเองกำลังทำอะไรอยู่ ทรงแล้วรู้สึกเหมือนถูกสั่งให้ทำอะไรบางอย่างที่ตนเองไม่สามารถบอกรับรู้ได้หรือทรงแล้วไม่รู้สึกตัวเลยว่าจะเกิดอะไรขึ้นบ้าง

เวลาผมเป็นม้าขี่ แล้วผีปู่ย่าลงทรง ผมมีแทบทุกลักษณะที่กล่าวเลย มันมีระดับของมันอยู่ ช่วงแรก ๆ จะเห็นและรู้สึกแทบทุกอย่าง แต่ทำอะไรไม่ได้ ไม่เป็นตัวของตัวเอง รู้แต่ว่าต้องทำไปอย่างที่ควรจะทำ โดยที่ตัวเองไม่ได้คิด ส่วนใหญ่จะกระโดดไปแบบที่สามเลย คือไม่รู้สึกรู้สีกตัวเลยที่ผมทำอะไรลงไปบ้าง

ในกรณีของคนอื่น ๆ ที่เข้าทรง เพื่อนผู้เขียนให้ความเห็นว่า เป็นไปได้ที่บางครั้งผีปู่ย่าไม่ได้มาเข้าทรงแต่ม้าขี่เปลี่ยนเครื่องแต่งกายแล้วเข้ามาพ้องในพิธีกรรมเพียงอย่างเดียว สังเกตได้ว่าม้าขี่ผู้นั้นจะไม่ทักทายใคร ไม่ดื่ม ไม่กิน แต่ก็ยังคงปฏิบัติตามขั้นตอนของพิธี บางครั้งผีปู่ย่าก็จะมาทรงตอนที่พ้องรำในพิธีกรรม บางทีก็ไม่มีทรงม้าขี่เพียงพ้องรำถวายเท่านั้น

การเลิกเป็นม้าขี่

ส่วนใหญ่ผู้ที่ได้รับเลือกให้เป็นม้าขี่แล้วจะต้องทำหน้าที่อันสำคัญนี้ต่อไปเรื่อย ๆ จนอายุมากไม่สามารถที่จะทำหน้าที่นี้ได้ หรือมีปัญหาเกี่ยวกับสุขภาพ และอย่างสุดท้ายคือเสียชีวิต แต่อย่างไรก็ตามจากคำบอกเล่าของผู้เขียน ทำให้ทราบว่าการตัดสินใจของตัวม้าขี่เองที่คิดว่าตนเองมีพฤติกรรมไม่ดี ไม่เหมาะสมนั้นไม่ได้มีผลต่อการคัดเลือกจากผีปู่ย่าเลย การตัดสินใจของผีปู่ย่าที่ได้ “เลือก” บุคคลผู้นั้นต่างหากที่สำคัญที่สุด “เป็นม้าขี่แล้วเลิกไม่ได้หรอกครับ ถ้าผีปู่ย่าได้เลือกแล้ว ยกเว้นเสียแต่ว่า ตัวม้าขี่เสียชีวิตหรืออายุมากจนไม่สามารถทำหน้าที่นี้ได้”

ในสายตาของคนนอก (เช่นผู้เขียน) อาจมองพิธีกรรมพื้นบ้านบางพิธีเป็นสิ่งที่เข้าถึงยาก หรือยากต่อความเข้าใจ ดังเช่นพิธีพ้องผีผีดุ เพราะเป็นเรื่องที่บรรพบุรุษในอีกภพภูมิจะเดินทางมาพบหน้าญาติมิตรด้วยความผูกพันกันทางเครือญาติและรับการบวงสรวงบูชาจากลูกหลานที่ยังคงอยู่เบื้องหลังในโลกมนุษย์ ซึ่งนับว่าเป็นการ

⁴ ปณานิพนธ์ นุตร์อำพัน. สัมภาษณ์ด้วยวิทยุญาณ. สร้างสรรค์บุ๊คส์ จำกัด. หน้า 107-108

ติดต่อกันมาหลายชั่วอายุคนที่น่าสนใจเป็นอย่างยิ่ง ม้าขี่ทุกคนเมื่อมีปฐมาภิเษกแล้วจะแสดงบุคลิกลักษณะต่าง ๆ ของเจ้าแต่ละองค์ออกมาให้เห็นบุคลิกลักษณะอย่างเด่นชัด เช่น แสดงความเป็นเด็ก วิ่งเล่น กินขนมไปทำงานพิธี แสดงความเจ้าชู้ ชอบดื่มเหล้า สูบบุหรี่มวนโต ที่เรียกกันว่า บุหรี่ขี้โย ณ ช่วงเวลาประกอบพิธีกรรมม้าขี่แต่ละคนจะไม่ได้เป็นตัวของตัวเองอีกต่อไป

เขาเองก็เป็นดังนั้นเช่นกัน เสื้อผ้าและการแต่งกายที่เปลี่ยนไปเวลาเข้าทรง ซึ่งคล้ายกับลักษณะการแต่งกายของชาวมอญ (เม็ง) ที่เรียกกันว่า “ปาดกึ่งตัมกึ่ง” (พาดครึ่งห่มครึ่ง) อันประกอบด้วย ผ้าโสร่ง ผ้าคล้องคอ ผ้าเคียนหัว ผ้าคาดเอว โดยสีสันทันการแต่งกายของเขาก็จะแตกต่างกันไปตามผีปฐมาภิเษกที่ลงทรง เช่น สีของผ้าถุงและสีของผ้าเคียนหัวจะต่างกัน บางองค์เป็นสีชมพูสดใส หรือบางองค์อาจจะเป็นลายตารางหมากรุกหลากหลายสีก็ได้

ผู้เขียนสังเกตถึงบุคลิกลักษณะที่เปลี่ยนไปของมิตรผู้สนิท ใบหน้าของเขาเปลี่ยนไปบ้างเล็กน้อยในความคิดของผู้เขียน ดวงตามีประกายและดูทรงพลังตามแต่ลักษณะนิสัยของผีปฐมาภิเษกแต่ละองค์ บางองค์ดูดุร้ายและน่าเกรงขาม แต่บางองค์ก็มีสีหน้าผิวดุจจากตัวตนเองจริง ๆ ปกติแล้วเขาไม่ใช่ผู้ชายที่สูบบุหรี่หรือดื่มเหล้าจัด พฤติกรรมต่าง ๆ ที่กระทำออกมา เมื่อมีปฐมาภิเษกลงทรง จึงเป็นสิ่งที่น่ามหัศจรรย์มากในสายตาของผู้เขียน เพราะการกระทำสิ่งที่ไม่เคยทำมาก่อน และยังทำด้วยกิริยาอาการที่คุ้นชิน เป็นการยืนยันให้รู้ว่า “คนอีกคน” จากอีกมิติหนึ่งอยู่ในตัวตนของคนคนหนึ่ง หากแต่อยู่ในมิติแห่งโลกปัจจุบัน การตั้งคำถามว่าเขาเป็นใคร หรือเขาตอบได้หรือไม่ว่าตัวตนของเขาเองเป็นใคร คงไม่ใช่สิ่งสำคัญเท่ากับสิ่งที่เขาทำและเป็น ณ เวลานั้นแต่หากมองในมุมของตัวผู้เขียน ผู้เขียนกลับประเมินได้ว่ากลายณมิตรซึ่งทำหน้าที่เป็น “ม้าขี่” นั้นจะมีการแสดงออกของอัตลักษณ์ในตัวตน ซึ่งปรากฏได้ทั้งขณะเวลาปกติและช่วงเวลาในพิธี อีกทั้งยังมีสภาวะก้ำกึ่งกันจากปัจเจกบุคคลธรรมดาสามัญกับม้าขี่ของผีปฐมาภิเษกด้วย

พิธีกรรมพ้องพ้องจากมุมมองของ “ม้าขี่”

พิธีกรรมพ้องพ้อง

ในมุมมองของม้าขี่ เรื่องเล่าเกี่ยวกับพิธีกรรมพ้องพ้องนั้นล้วนมาจากความทรงจำในวัยเด็กและก่อนหน้าที่จะเป็นม้าขี่ของผีปฐมา ซึ่งพบว่าความใกล้ชิดผูกพันกับพิธีกรรมและญาติผู้ใหญ่มีส่วนอย่างมากในการเลือกที่จะเล่าและอธิบายด้วยความภาคภูมิใจถึงพิธีกรรมซึ่งเกี่ยวพันกับกลุ่มของตนเอง ในลักษณะที่แสดงออกให้เห็นอย่างชัดเจนว่า “นี่เป็นแบบของเรา” และ “นั่นไม่ใช่แบบของเรา” เรื่องเล่าเกี่ยวกับพิธีกรรมจึงเป็นดังภาพสะท้อนความทรงจำของม้าขี่ที่ผ่านการคัดสรรแล้วว่าทั้งหมดนี้คือ ความหมายของการประกอบพิธีกรรมที่เขาประเมินแล้วว่ามีความสำคัญและความหมายอย่างมากต่อกลุ่มของเขา

ในความหมายของม้าขี่ พิธีกรรมพ้องพ้อง คือ การเชิญวิญญาณบรรพบุรุษให้กลับคืนสู่โลกเพื่อมาร่วมสนุกสนานในงานที่ลูกหลานจัดขึ้นตอบแทนท่านทั้งหลายที่ให้ความคุ้มครอง ช่วยเหลือให้กิจการงานต่าง ๆ สำเร็จลุล่วง รวมถึงอาการป่วยไข้ของลูกหลานให้หาย การที่ผีปฐมาจะลงมาร่วมงานได้ต้องอาศัยสื่อกลางเป็นร่างทรงในบริบทของพิธีกรรมเพื่อร่วมพ้องรำและดำเนินพิธีกรรมเฉพาะของตระกูล ในการประกอบพิธีกรรมพ้องพ้อง ผีปฐมาจะถูกเชื้อเชิญให้เข้าทรงม้าขี่ที่ผีปฐมาได้เลือกไว้แล้ว ม้าขี่ของผีปฐมาประจำตระกูลเปรียบเสมือนตัวแทนของผีปฐมาเป็นอีกภาคหนึ่งของความศักดิ์สิทธิ์ที่ลูกหลานรับรู้และสัมผัสได้จากการเข้าเป็นส่วนหนึ่งในพิธีกรรม นอกเหนือจากการพ้องรำในพิธีกรรมแล้วยังมีพิธีที่ผีปฐมาดำเนินการผ่านม้าขี่อีกซึ่งเป็นการกระทำซ้ำ ๆ เช่นนี้มายาวนาน

พิธีกรรมพ้องพ้องจะจัดขึ้นสองวัน วันแรกเรียกว่า วันขาว หรือ วันปาวประกาศให้สายตระกูลและคนในบริเวณใกล้เคียงทราบว่าเป็นที่แห่งนี้นำกำลังจะประกอบพิธีกรรมตามประเพณี ในวันแรกมีพิธีกรรมสำคัญที่เรียกว่า

การปิดปลาแห้ง ในช่วงเริ่มของพิธีกรรมตอนบ่ายซึ่งวันแรกจะใช้เวลาช่วงบ่ายไม่กี่ชั่วโมงก็เป็นอันเสร็จพิธี ในวันที่สองเรียกว่า วันพ็อน เป็นวันงานที่นอกเหนือจากผีปญาของตระกูลแล้วยังเชิญกลุ่มตระกูลอื่น ๆ มาร่วมพ็อนรำด้วย วันพ็อนช่วงเวลาบ่ายโมงเป็นต้นไปจะมีพิธีกรรมและการละเล่นที่สำคัญ คือ พิธีโด่งฟ้า จากนั้นจะเป็นการยิงกระบอก ปิดตอปิดแตน คล้องช้าง คล้องม้า และถ่อเรือถ่อแพเป็นอย่างสุดท้าย เมื่อเสร็จสิ้นการละเล่นผีปญาและลูกหลานจะร่วมกันพ็อนรำ จากนั้น ผีปญาที่อาวุโสสูงสุดจะให้พรลูกหลานเป็นอันเสร็จสิ้นพิธีกรรมพ็อนผี

ความหมายของพิธีกรรม

ผีมืด หรือ ผีปญา ในทัศนะของมำซึ่เป็นบุคคลที่ลงมาเข้าทรงเพื่อประกอบพิธีกรรมซึ่งมีแต่เฉพาะผู้อยู่ในสายตระกูลผีมืดเท่านั้นที่จะทำได้ มำซึ่เชื่อว่าผีปญาของตนเป็นมดผู้มีอำนาจเวทมนตร์ที่สามารถประกอบพิธีกรรมซึ่งมนุษย์ไม่สามารถทำได้

พิธีปิดปลาแห้ง เป็นการปิดไล่เคราะห์ร้ายให้ออกไปอย่าได้เข้ามาย่างกรายในพิธีกรรมด้วยการใช้ดาบพ็อนรำไปรอบ ๆ ถาดปลาแห้งซึ่งเป็นตัวแทนของสิ่งชั่วร้ายเป็นภัยต่อลูกหลาน มีแต่เพียงผีปญาเท่านั้นที่จะจัดการกับสิ่งชั่วร้าย ๆ ในส่วนของ พิธีโด่งฟ้า เป็นพิธีเกี่ยวกับการเดินทางออกไปขอฝนจากพระอินทร์ ซึ่งมีแต่เพียงผีปญาเท่านั้นที่เดินทางไปถึงได้ ในพิธีผีปญาจะเดินทางนำเครื่องเซ่นสังเวยไปให้พระอินทร์เพื่อจะแลกกับฟ้าฝน ทั้งนี้ก็เพื่อให้พืชพันธุ์ธัญญาหารสมบูรณ์ พิธีนี้เป็นพิธีพิเศษที่มีเพียงแต่ผีปญาเท่านั้นที่สามารถสื่อสารกับพระอินทร์ได้

การละเล่นดังกล่าวนี้ ผีปญาจะแสดงให้เห็นลูกหลานและผีสายตระกูลได้เห็นถึงความสามารถในการเอาชนะอุปสรรคต่าง ๆ ที่สมมติว่าเป็นสัตว์ซึ่งเป็นตัวแทนของการขัดขวางและความวุ่นวาย เช่น กระรอก และนก ซึ่งจะเข้ามาทำลายพืชพันธุ์ หากมีจำนวนมากผีปญาจะอาศัยชั้นเชิงในการยิงธนูเพื่อจัดการกับอุปสรรคเหล่านี้ ในส่วนของการละเล่นนี้สะท้อนถึงการเดินทางเข้าป่าล่าสัตว์ซึ่งท้ายที่สุดแล้วก็จะนำช้าง ม้ากลับมาใช้งาน เมื่อได้สัตว์มาไว้ใช้งานแล้ว ผีปญาจะไปช่วยลูกหลานให้กลับคืนสู่บ้านจากการช่วยนำทางลูกหลานในการถ่อเรือถ่อแพซึ่งสมมติว่ากำลังเดินทางกลับจากการค้าขายและต้องเจอมรสุมกำลังจะหมดลงเรื่อย ๆ แต่แล้วผีปญาก็ปรากฏตัวและชักลากลูกหลานพร้อมทั้งเรือแพให้กลับคืนสู่วงศ์ตระกูลได้สำเร็จ

พิธีกรรมนั้นมีความหมายแฝงมากมาย ในส่วนตัวของมำซึ่นั้นรับรู้ได้จากการกระทำซ้ำ ๆ ของผีปญา ส่วนลูกหลานนั้นอาจต้องอาศัยเวลาในการทำความเข้าใจ พิธีกรรมเป็นดังเหมือนการย้อนยอวิถีชีวิตของมนุษย์เอาไว้ได้ เห็นว่า ในการดำเนินชีวิตของลูกหลานนั้นจะต้องมีทั้งความสุขสนุกสนาน เคร่งเครียด อุปสรรค และผลสำเร็จจะเคล้ากันไป พิธีกรรมพ็อนผีมืดจึงเป็นวงจรสะท้อนความหมายของชีวิตในวัฏฏะ พิธีกรรมอาจสอนให้เราารู้และยอมรับในทุกสิ่งที่เข้ามาในชีวิต ดังทัศนะของโจเซฟ แคมป์เบลล์ นักเทพปกรณัมศึกษาซึ่งสามารถเชื่อมโยงถึงความหมายของการประกอบพิธีกรรมที่ว่า “[จง] ยอมรับในทุกสิ่งทุกอย่างที่ผ่านเข้ามาในชีวิต ไม่ว่าจะเป็นสิ่งที่ทำให้เราทุกข์หรือสุข ทำให้เรารุ่งโรจน์หรือตกต่ำ เพราะสิ่งเหล่านี้เป็นนิรันดร์ผ่านเข้ามา คงอยู่ชั่วระยะเวลาหนึ่ง แล้วก็จากไป เพื่อที่จะเวียนกลับมาอีก” (Joseph Campbell, อ้างถึงใน บารนี บุญทรง 2552, 29)

พิธีกรรมพ็อนผีในบริบทสังคมที่เปลี่ยนแปลงไป

ในสภาพสังคมวัฒนธรรมที่เปลี่ยนแปลงไป พิธีกรรมพ็อนผีก็มีส่วนต้องปรับเปลี่ยนตัวเองให้กับสังคมสมัยใหม่ทั้งจากผลกระทบทางเศรษฐกิจ สังคมและนโยบายของรัฐ ที่เห็นชัดที่สุดก็น่าจะเป็นเรื่องของเครื่องประกอบพิธีกรรมกับจำนวนคนเก่า ๆ ที่มาร่วมประกอบพิธีกรรมที่มีจำนวนลดลงและมีกลุ่มคนหน้าใหม่ ๆ เพิ่มขึ้น

การเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นภายในพิธีกรรมที่เห็นได้ชัดก็คือ จำนวนเงินที่ต้องนำมาใช้จ่ายงานที่เพิ่มขึ้นจากเดิมมาก ซึ่งแต่เดิมพิธีกรรมพื้อมีหากไม่ใช้เรื่องใหญ่โตก็จะไม่บนกับผีปู่ย่าเพื่อให้มีการประกอบพิธีกรรม ทว่าในปัจจุบันการประกอบพิธีกรรมอาจไม่ได้ขึ้นอยู่กับการแก้บนอย่างเดียวบางครั้ง ลูกหลานในตระกูลก็มีความต้องการที่จะจัดให้กับผีปู่ย่าของตนอยู่แล้ว ที่จัดก็เพื่อให้ผีปู่ย่าได้สนุกสนานเชื่อว่าหากผีปู่ย่าพอใจความสุขสวัสดิ์จะมีแกว่งศัตรึงกุล แต่ทว่างานจัดงานนั้นไม่ใช่เรื่องเล็กหากเป็นสมัยก่อนคงช่วยกันคนละไม้ละมือได้เนื่องจากมีเวลาและกำลังทรัพย์ รวมถึงสิ่งของที่สามารนำมาช่วยในงาน เช่น ดอกไม้ มะพร้าว เนื้อสัตว์ เหล้า บุหรี่ ฯลฯ ทั้งนี้ข้าวของเครื่องใช้ดังกล่าวในปัจจุบันต้องซื้อหาทั้งหมด การช่วยเหลือที่ง่ายที่สุด คือ นำเงินมารวมกันแล้วไปซื้อ หากราคาข้าวของผันผวนไปตามกลไกตลาดค่าใช้จ่ายก็จะสูงมากขึ้นเกือบ 30,000 บาท แต่ถึงจะเป็นเช่นนั้นลูกหลานก็ไม่อาจจะเลยไม่ประกอบพิธีกรรมได้ เมื่อทุกอย่างต้องซื้อหาหมด แม้กระทั่งแรงงานในการสร้างปะรำพิธีก็ใช้วิธีว่าจ้าง

ลูกหลานเองในปัจจุบันจะมาร่วมงานเป็นหลัก จะมีแต่ผู้ชานาญในพิธีของตระกูลเท่านั้นที่ลงมือปฏิบัติคนอื่น ๆ จะมาดู มาชม มาหา ผีปู่ย่าจากนั้นก็ลากลับ ความเป็นชุมชนบางอย่างที่เคยมีอยู่นั้นก็ได้มลายหายไปตามกาลเวลา ความสัมพันธ์ของคนก็เปลี่ยนไป แม้กระทั่งเรื่องราวที่มาขอให้ผีปู่ย่าช่วยเหลือส่วนใหญ่อีกก็กลับกลายเป็นเรื่องของความร่ำรวยทางวัตถุแทนทั้งที่สมัยก่อนจะเน้นไปที่เรื่องสุขภาพ การรักษาพยาบาล การอำนวยความสะดวกสบายประสบความสำเร็จ และขอให้ท่านทั้งหลายคุ้มครองให้ปลอดภัยจากอันตรายและเคราะห์ร้ายต่าง ๆ

ในส่วนของกลุ่มคนที่เข้ามาร่วมประกอบพิธีกรรมก็มีการเปลี่ยนแปลงไป จากเดิมที่เป็นผู้อาวุโสเคยมาร่วมก็ล้มหายตายจาก ไม่มีคนสืบทอดการเป็นม้ายี่บ้าง เลิกพิธีไปบ้างก็มิทำให้จำนวนคนเก่าแก่ที่เคยร่วมงานด้วยกันมาแต่ก่อนหายไปจากพิธีกรรม หรือเมื่อมีการเปลี่ยนรุ่นลูกหลานก็ไม่ได้ติดต่อสัมพันธ์กันอีกต่างคนต่างอยู่ต่างไม่สนใจความเป็นไปของกันและกัน ที่น่าสนใจคือการเพิ่มขึ้นของกลุ่มเพศที่สามที่ผันตัวเองมาเป็น “ม้ายี่” ในพิธีกรรมพื้อมีมากขึ้นในบริบทสังคมสมัยใหม่ซึ่งส่วนใหญ่จะเป็น “ม้ายี่” ของผีเจ้านายที่มาร่วมงานมากกว่าจะเป็นผีปู่ย่าตามสายตระกูล การเข้ามาสู่พื้นที่พิธีกรรมมากขึ้นสะท้อนให้เห็นแง่มุมบางอย่างของการเปลี่ยนแปลงทางสังคมวัฒนธรรม ผู้เขียนคงไม่อาจมองในเรื่องของโอกาสในการหาพื้นที่ทางสังคมเพียงอย่างเดียว เพราะไม่ว่าจะเป็นเพศใดก็สามารถหาโอกาสจากพื้นที่ทางสังคมในพิธีกรรมได้หากต้องการผลประโยชน์แอบแฝง หากจะกล่าวแต่เพียงพิธีกรรมพื้อมีผิด ผู้เขียนยังคงพบว่าเพศหญิงยังคงสืบทอดการเป็นม้ายี่ เพียงแต่ในกรณีศึกษานี้เป็นส่วนใหญ่ในสายตระกูลที่ชายจะถูกเลือกเป็นม้ายี่

การเป็น “ม้ายี่” ในบริบทสังคมสมัยใหม่

เมื่อพิจารณากันอย่างแท้จริงแล้ว การที่สังคมเปลี่ยน มีผลทำให้การประกอบพิธีกรรมเปลี่ยนไป ผู้ที่ทำหน้าที่เชื่อมโยงเช่นม้ายี่ ก็ย่อมต้องมีการดำเนินชีวิตที่ต่างไปจากเดิมด้วย คนที่อยู่ในสังคมสมัยใหม่อาจมีการตั้งคำถามเกี่ยวกับ การเป็น “ร่างทรง” หรือ “การเข้าทรง” ว่าเป็นสิ่งที่น่าเชื่อถือน่ายอมรับหรือไม่ ดังนั้น การดำเนินชีวิตที่หล่อหลอมไปด้วยความเชื่อแบบสังคมคนทรง การต้องปฏิบัติหน้าที่ของสายตระกูลและมีส่วนร่วมสำคัญในงานพิธีกรรมที่ยากต่อการอธิบายให้สังคมภายนอกรับรู้ควบคู่ไปกับการต้องมาใช้ชีวิตอยู่ท่ามกลางสังคมสมัยใหม่ในเมืองหลวง ย่อมเป็นสิ่งที่ต้องมีการปรับตัว และสวมบทบาทต่าง ๆ ตามตำแหน่งหน้าที่ที่อาศัยอยู่ เปรียบได้เสมือนกับเหรียญซึ่งมีสองด้านหากมีการพลิกกลับกลับไปมาเพื่อทำหน้าที่อื่นพึงมี จากงานวิจัยการเข้าทรงของหมู่บ้านหนองขาว โดยบุษยรัตน์ กาญจนดิษฐ์ และคณะ (2543, 271-311) ได้กล่าวไว้ว่า ส่วนใหญ่ร่างทรงจะมีความเชื่อเป็นพื้นฐานอยู่แล้วว่า การเป็นร่างทรงนั้นทำให้ตัวของร่างทรงมีฐานะสูงขึ้นกว่าเดิม คือมีฐานะสูงกว่าคน

สามัญธรรมดา เนื่องจากร่างทรงมีเจ้าอยู่ด้วย วิถีชีวิตของร่างทรงจึงต้องแตกต่างไปจากคนธรรมดาสามัญ ผู้เขียนสรุปความแตกต่างที่พบจากการสนทนากับตัวของม้าขี่เป็นด้าน ๆ ดังนี้

การปฏิบัติในชีวิตประจำวัน

ผู้เขียนเห็นว่า การดำรงอยู่ของผีป่วนเป็นเรื่องของการสร้างขวัญและกำลังใจเป็นสำคัญ ผีป่วนคือสัญลักษณ์ของความอบอุ่นใจของคนในสายตระกูล ไม่ว่าชีวิตจะดำเนินไปทางใด ตัวของม้าขี่เองก็รู้สึกถึงความมีอยู่ของผีป่วน ซึ่งอาจจะมาในรูปแบบของการคลอให้กระทำ หรือเลือกทำสิ่งนั้นสิ่งนี้แล้วชีวิตจะดีขึ้น แต่อย่างไรก็ตาม การเลือกเส้นทางเดินในชีวิตก็อยู่ภายใต้การตัดสินใจที่เป็นปัจเจกของแต่ละบุคคลอยู่ดี

ตามปกติ ผีป่วนจะไม่เข้ามาก้าวก่ายการดำเนินชีวิตนะครับ เพราะการดำเนินชีวิตเป็นวิถีของแต่ละคน เป็นเรื่องส่วนตัว แต่ในบางเรื่องที่ผีป่วนต้องการให้เราทำ นั้นหมายถึง ถ้าทำแล้วชีวิตจะดีขึ้น จึงเข้ามาคลอใจให้เราทำ ว่ากันตามจริงแล้ว ทั้งการดำเนินชีวิตและความประสงค์ของผีป่วนเป็นเรื่องคนละส่วนกันนะครับ มันไม่จำเป็นจะต้องสอดคล้องหรือเป็นไปในแนวทางเดียวกันก็ได้ เรามีเจตจำนงที่เป็นอิสระ จริงอยู่ที่บางครั้งเราอาจจะต้องการคำชี้แนะจากผีป่วนบ้างเหมือนกัน แต่นั่นก็ไม่ใช่หมายความว่า การดำเนินชีวิตนั้นจะต้องเป็นไปตามแนวทางที่ท่านต้องการเสมอไป

ส่วนในเรื่องการดูแลตัวเองหรือรักษาศีล ซึ่งเป็นเรื่องปกติของคนทรงทั่วไปที่จะต้องมีการถือศีล ปฏิบัติตนอยู่ในศีลในธรรม สวดมนต์ภาวนาบูชา และประพฤติตนเป็นคนดี ถือศีล 5 หรือตั้งอยู่บนพรหมวิหาร 4 มีความเมตตา กรุณา มุทิตา อุเบกขา

ผมไม่กินเนื้อสัตว์ในวันพระ นั่งสมาธิ สวดมนต์ ทำบุญบ้าง ตามแต่โอกาสจะเอื้ออำนวย แต่ที่ผมทำมาตลอด คือ การภาวนาคาถาสัน ๆ ก็เหมือนกับการนึกถึงคาถาบทนั้นตามลมหายใจเข้าออก ทำแค่นี้แหละครับ

นอกจากนี้เขายังได้อธิบายเพิ่มเติมอีกว่าที่ต้องทำเพราะเป็นการประกอบสดีตัวเองให้มั่นคง ในโลกปัจจุบันมีหลายสิ่งหลายอย่างที่อาจทำให้สติไม่นิ่ง การเล่นกับลมหายใจตัวเองเป็นเรื่องที่พึงกระทำ เพราะก่อให้เกิดความสงบซึ่งน่าจะเป็นสิ่งที่ดีที่สุด อีกทั้งยังเป็นธรรมเนียมปฏิบัติที่ทำกันมานาน การทำสมาธิจึงเสมือนกับการเป็นการหยอดน้ำมันประตู้ เพื่อให้ผีป่วนเปิด-ปิดประตูเข้ามาในร่างม้าขี่เช่นเขาได้อย่างสะดวกมากขึ้น ดังนั้นการนั่งสมาธิอาจเป็นสิ่งที่ดีสำหรับการเป็นม้าขี่ในทางอ้อม อย่างน้อยก็ทำให้จิตนิ่งขึ้น ร่างว่างเปล่าได้ไวขึ้น นอกจากนี้ การทำสมาธิยังทำให้เราสามารถควบคุมการลงมาทรงของผีป่วนได้ เพราะบางครั้งการลงทรงของเจ้าหลายองค์ อาจทำให้ม้าขี่เกิดความสับสน และไม่สามารถสลัดความเป็นตัวตนของเจ้าแต่ละองค์ได้อย่างทันทั่วทั้ง และเขายังได้ให้ข้อมูลเพิ่มอีกว่า ถ้าเป็นเช่นนั้นบ่อยๆ ม้าขี่มีโอกาที่จะเป็น “ผีบ้า” ได้เหมือนกัน แต่ทั้งหมดทั้งมวลนั้นก็ขึ้นอยู่กับพลังอำนาจของผีป่วนด้วย มิใช่แค่เพียงสมาธิแต่เพียงฝ่ายเดียว

ความสัมพันธ์และปฏิสัมพันธ์กับผู้อื่น

พืชผักบางอย่างก็มีข้อกำหนดไม่ให้ม้าขี่ทาน ด้วยเชื่อกันว่า เป็นพืชที่ดูดอำนาจบางอย่างในตัวซึ่งนั่นก็คือผีป่วนที่คุ้มครองตนเอง “แต่ถ้าบังเอิญทานโดยไม่รู้ตัวหรือเข้าใจผิดก็จะออกอาการ เช่น ท้องเสียโดยไม่รู้สาเหตุเท่าไหร่นัก” และเมื่อการวางตัวในกลุ่มเพื่อน รวมไปถึงวิถีการเล่นปกติต้องมีการเปลี่ยนแปลง และต้องระมัดระวังตัวเพิ่มขึ้น

ความแปลกแยกมันเกิดขึ้นตั้งแต่วันแรกที่ผมก้าวเข้ามาทำหน้าที่นี้แล้วละครับ เพราะมีข้อปฏิบัติหลายข้อที่พอกับแม่บอและกำชับเอาไว้ เช่น ไม่ให้คนเล่นหัว ซึ่งข้อนี้ดูจะลำบากและยุ่งยากสำหรับผม เพราะช่วงนั้น ผมกำลังจะเป็นวัยรุ่น ในกลุ่มเพื่อนผู้ชาย การทักทายตบหัวเป็นสิ่งที่หลีกเลี่ยงยาก หรือไม่ให้กินของเหลือจากคนอื่น เช่น ของเซ่นไหว้ จากงานพิธีกรรมต่างๆ รวมไปถึงอาหารที่ปรุงด้วยผัก

เขาจึงตัดสินใจไม่บอกเพื่อนถึงหน้าที่อันสำคัญที่ตนเองได้รับมอบหมายจากสายตระกูล

ส่วนใหญ่เลือกที่จะไม่บอกเพื่อน เพราะอายด้วย และกลัวความยุ่งยากจะตามมา แน่แน่นอนเลยความอยากรู้อยากเห็นของเพื่อนต้องมีแน่นอน นอกจากนั้น...ผมว่ามันยังไม่มีเวลาจำเป็นต้องบอกนะ เพราะมันเป็นคนละส่วน คนละเรื่องกัน คนละมิติกัน ยิ่งตอนนี้ ชีวิตปัจจุบันนี้ผมยังไม่ค่อยบอก ฝึกอยู่อย่างหนึ่ง ตัวเราอยู่อย่างหนึ่ง มีการดำเนินชีวิตที่แยกจากกัน ผมสามารถแยกแยะออกจากกันได้

การรวบรวมความคิดและภาพลักษณ์ที่มีต่อตนเองมาประเมินลักษณะที่ตัวเองเป็นอยู่ได้ และตระหนักถึงความแตกต่างของตนเองจากผู้อื่น และสามารถให้นิยามที่ชัดเจนได้ว่า เราเป็นใคร อะไรที่เราต้องการเป็น ทั้งยังคงดำเนินความสัมพันธ์ร่วมกับผู้อื่นที่อยู่แวดล้อมเราได้ ซึ่งสุดท้ายคือการนำอันเป็นอัตลักษณ์ของตัวเองของเขาเอง

ผมก็ถือว่าโชคดี ที่ผมเลือกเรียนในศาสตร์ที่เกี่ยวข้องกับเรื่องพวกนี้ ดังนั้นเพื่อนร่วมรุ่นโดยเฉพาะที่เรียนระดับมหาวิทยาลัยจึงเข้าใจเกี่ยวกับเรื่องพวกนี้ดี ทุก ๆ คนเข้าใจวิถีของผม และผมก็เชื่อว่าผมได้อยู่ในที่ที่ ดี ๆ เช่นนี้ เพราะผมถูกฝึกมานานและจัดสรรไว้แล้วว่าจะได้อยู่และพบแต่สิ่งดี ๆ ในชีวิตนั่นเอง

คำตอบของเขาทำให้ผู้เขียนเริ่มเข้าใจแล้วว่า ฝึกอยู่เกี่ยวข้องกับวิถีชีวิตของชาวล้านนาอย่างสำคัญมากเพียงใด การมีสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่นับเนื่องว่าเป็นญาติมิตรทางจิตวิญญาณคอยดูแล ปกป้องคุ้มครองช่วงเป็นความรู้สึกที่ยิ่งใหญ่ อบอุ่นและผูกพันกันอย่างลึกซึ้ง แม้ในชีวิตของการทำงาน จากเป็นผู้ช่วยนักวิจัย อาจารย์พิเศษ จนกระทั่งมาเป็นอาจารย์ประจำที่สถาบันการศึกษาแห่งหนึ่ง เขาไม่เคยบอกเกี่ยวกับการเป็นม้ายี่ให้กับเพื่อนร่วมงานทราบ นอกจากพฤติกรรมส่วนตัวของตนเองที่ทำให้เพื่อน ๆ สงสัยและได้ถามความเป็นมา เช่น ความสนใจในงานที่ทำหรือการเลือกหนังสือที่เขาอ่าน นอกจากนั้นก็อาจจะมีข้อห้ามบางประการ เช่น ในวันพระเขาจะไม่ทานเนื้อสัตว์ เพื่อนบางคนอาจมีความสนใจและซักถามเพิ่มเติม

การเป็นม้ายี่ไม่ได้ทำให้การวางตัวและความสัมพันธ์ของเขากับกลุ่มเพื่อนผิดแผกไปจากปกติ แต่อาจจะเพิ่มเติมการใส่ใจของเพื่อน ๆ มากขึ้นว่า อะไร สิ่งไหน ที่อยู่ในการห้ามหรือเป็นสิ่งที่ไม่ควรปฏิบัติและจะไม่ชวนให้เขาทำสิ่งนั้น

สำนักในตัวตนของม้ายี่

คนทรงมักมีปัญหาชีวิตใช่หรือไม่? ส่วนใหญ่ร่างทรงมักจะปัญหาชีวิตมาก่อน เช่น ไม่สบาย มีปัญหาทางเศรษฐกิจ ทำงานหนัก ครอบครัวมีปัญหา วิกฤตชีวิต หรือแม้แต่เคยพยายามฆ่าตัวเองมาก่อน ต่อมาภายหลังเมื่อเป็นร่างทรง ฐานะทางครอบครัวก็ดีขึ้นมาก ปัญหาครอบครัวก็เบาบางลง

จากงานวิจัยเรื่อง “ร่างทรง: บทบาทที่มีต่อสังคมปัจจุบัน กรณีศึกษาที่อำเภอเมือง จังหวัดยะลา” ของ นิภาวรรณ วิรัชนิภาวรรณ (2532, 116) กล่าวว่า ร่างทรงแต่ละคนมีจุดวิกฤติที่ร้ายแรงในชีวิตมาก่อน ทั้งนั้น และการเป็นร่างทรงนับว่าเป็นทางออกอย่างหนึ่งในการแก้ปัญหาของตนเอง ทั้งในด้านเศรษฐกิจ ครอบครัว และสังคม เพราะเป็นการยืนยันการมีตัวตนและเป็นที่ยอมรับในสังคม ร่างทรงบางกลุ่มก็ใช้ความเชื่อของประชาชน เป็นฐานอำนาจในการเรียกร้องหาอำนาจวาสนาและวัตถุสิ่งของเงินทองต่าง ๆ

มาซีเป็นตัวแทนของตระกูล และผีปู่ย่าก็เป็นพลังอำนาจที่มีไว้ใช้เพื่อส่วนรวม ไม่อาจนำมาใช้เพื่อหาประโยชน์ส่วนตัวได้ในชีวิตประจำวัน เรื่องเหล่านี้ไม่อาจบังคับให้ใครเชื่อและไม่อาจไปดูถูกความเชื่อของใคร ทุกอย่างมีการวิวัฒนาการพัฒนาตัวเองให้เหมาะสมกับยุคสมัย มันไม่ได้อยู่ที่ว่าเราเชื่ออะไร มันอยู่ที่ว่าเราเชื่ออย่างไรต่างหาก

แต่ทว่าในกรณีของกัลยาณมิตรของผู้เขียนนั้น ดูจะแตกต่างจากข้อมูลดังกล่าว เพราะเขาไม่ได้มีปัญหาชีวิตมาก่อน สุขภาพสมบูรณ์แข็งแรง มีการศึกษาและหน้าที่การงานที่ต้องรับผิดชอบมั่นคง เรียกได้ว่า ความเป็นไปในชีวิตของเขาอยู่ห่างไกลจากผู้ที่เป็นคนทรงคนอื่น ๆ ที่ปรากฏในสื่อหรือตามข่าวในหนังสือพิมพ์

จะเห็นได้อย่างชัดเจนว่า ทักษะของเพื่อนผู้เขียนที่สะท้อนออกมา ผ่านการคัดสรรแล้วในการนำเสนอ เขาเลือกที่จะบอกตัวเองและคนอื่นว่า การเป็นหรือไม่เป็นมาซีนั้นถูกกำหนดมาแล้ว เขาไม่ได้อยากหรือปรารถนาที่จะเป็น บทบาทหน้าที่ของเขาจึงเป็นไปเพื่อกลุ่มตระกูล เพื่อประโยชน์ส่วนรวม ดังนั้นในขณะที่เขาเป็นตัวเอง เขาก็เป็นมาซีด้วย ตัวตนของเขาเลื่อนไหลไปตามสถานการณ์แวดล้อมที่เปลี่ยนไป เมื่อถึงเวลาที่เหมาะสมตัวตนมาซีของเขาจึงจะปรากฏเพื่ออธิบายให้คนรอบข้างเข้าใจถึงการปฏิบัติตนที่ต่างออกไป

“ตัวตน” ของมาซี: ความทรงจำนอกตัวอักษรก็มีความหมายต่อพิธีกรรม

ความทรงจำร่วมในพิธีกรรมผ่านการเล่าเรื่องล้วนแสดงให้เห็นถึงความต้องการสร้างความมั่นใจและมีกำลังใจในการดำเนินชีวิต เรื่องราวของพิธีกรรมยังสามารถใช้เป็นสัญลักษณ์ตัวแทนต่าง ๆ เพื่อแสดงออกถึงพลังความสัมพันธ์อันแน่นแฟ้น ความศรัทธา และความผูกพัน ที่ซ่อนเร้นในจิตใจและวิถีชีวิตนั้นให้มีความชัดเจน สามารถจับต้องได้ จนเป็นที่ยอมรับนับตั้งแต่ระดับปัจเจกบุคคลจนถึงระดับสังคม

ทุกวันนี้แม้ว่าวิถีชีวิตในหลายด้านจะปรับเปลี่ยนไปตามพัฒนาการของสังคมเพียงใดก็ตาม แต่ความเป็นไปและตัวตนของ “มาซี” ในพิธีกรรมจะยังดำรงคงอยู่อีกนานเท่าใดนั้น トラบิตที่ “มาซี” ยังเป็นเสมือนบุคคลผู้สร้างความเชื่อมโยงระหว่างภพภูมิให้แก่ลูกหลานซึ่งนั่นเป็นประสบการณ์ตรงเป็นเรื่องของจิตล้วน ๆ หากใช้เรื่องมวงายไม่เหมือนที่โจเซฟ แคมป์เบลล์ (อ้างถึงใน บาร์นี บุญทรง 2552, 441) กล่าวว่า “ใครก็ตามที่เคยมีประสบการณ์ของความเร้นลับ จะรู้ว่ามีมิติแห่งจักรวาลมิติหนึ่ง ซึ่งไม่ใช่มิติที่กายอินทรีย์ของเขาหลุดเข้าไปได้” มิติแห่งนั้นย่อมไปถึงไม่ได้หากขาดผู้เชื่อมโยง

ความเชื่อหากมันนำไปสู่การพัฒนาจิตวิญญาณโดยไม่เบียดเบียนใครก็นับว่าเป็นเรื่องที่ดี ต้องหัดใช้ปัญญาไตร่ตรองอย่างถี่ถ้วน หากมันเหมาะกับจริตของเราก็นับว่าเป็นที่พึงได้ การพัฒนาจิตวิญญาณไม่ต้องเสียเงินหรือทอง เพียงแค่รู้จักนั่ง อดทน ผีฝน ใจกว้างและต้องหมั่นแสวงหาความรู้อยู่เสมอทั้งฟังมาก อ่านมาก คิดทบทวนให้มากแล้วมันจะรู้ได้เอง พิธีกรรมนั้นเป็นเรื่องของจิตวิญญาณที่ต้องวิวัฒนาการไปเรื่อย ๆ ผมก็ต้องพัฒนาตัวเองในด้านจิตวิญญาณ โดยมีผีปู่ย่าเป็นผู้นำทาง การหาประโยชน์ทางวัตถุ หวังลาภยศ สักการะ อำนาจ

วาสนานั้นไม่ใช่วิสัยที่ผีป่วนสอน จิตวิญญาณก็ไม่เคยต้องใช้ของเหล่านี้หล่อเลี้ยงและที่ที่ผม
จะไปหลังจากชีวิตนี้ก็ไม่จำเป็นต้องใช้ด้วยเช่นกัน

พิธีกรรมมีความหมายต่อผ้าชี ในด้านหนึ่งผ้าชีมีความสำคัญต่อพิธีกรรมในฐานะผู้เป็นสื่อกลางในการ
เชื่อมโยงระหว่างผีป่วนและคนในตระกูล ผ้าชีเป็นสถานภาพที่มีความทรงจำร่วมของกลุ่มตระกูลอยู่เบื้องหลัง การ
ที่เด็กคนหนึ่ง ในตระกูลกลายมาเป็นผ้าชี ทำให้ตัวตนเล็ก ๆ ถูกหล่อหลอมด้วยบุคลิกภาพที่คนอื่น ๆ ในตระกูล
มอบให้ จากเดิมที่เคยสนใจปลื้มตัวเองไม่ชอบความวุ่นวาย ไม่สนใจใครรู้ในพิธีกรรม การเปลี่ยนสถานะเป็นผ้าชี
ซึ่งเป็นอัตลักษณ์ทางสังคม ได้ทับซ้อนตัวตนเดิมทำให้ไม่อาจเป็นตัวของตัวเองอีกต่อไป อัตลักษณ์กับตัวตนนี้ไม่
ขัดแย้งกันแต่กลับเกื้อหนุนกันเป็นอย่างดี จากความว่างเปล่าจึงถูกเติมเต็มอย่างมีความหมาย ทั้ง ๆ ที่รู้ว่าการเป็น
ผ้าชีทำให้ชีวิตเปลี่ยนแปลงไปจากเดิมเพราะอยู่ในความคาดหวังของกลุ่มตระกูล อิทธิพลจากความทรงจำใน
พิธีกรรมและการศึกษาได้หล่อหลอมบุคลิกภาพของการเป็น “ผ้าชี” ให้เข้ากับตัวตนของเขา แม้จะไม่ทับซ้อนกันสนิทดี
แต่เขาก็สามารถแยกแยะการนำเสนอตัวตนของเขาได้อย่างเหมาะสมกับสภาพแวดล้อมที่เป็นจริงทางสังคม

จะเห็นได้ว่ากลายมิตร์ของผู้เขียนซึ่งทำหน้าที่เป็น “ผ้าชี” ในพิธีกรรมพ่อนผี ไม่ได้มีพฤติกรรมตามแบบ
ฉบับของคนทรงตามที่ผู้เขียนเข้าใจ หากแท้จริงแล้ว วิถีความเป็นปัจเจกบุคคลของเขาที่ปรากฏให้เห็นก็ยังคงเป็น
การดำเนินชีวิตตามปกติ มีการทำงานร่วมกันกับผู้อื่นในสังคมได้อย่างไม่มีความแปลกแยก ซึ่งเขาก็ได้เน้นย้ำไว้
แล้วว่าการดำเนินชีวิตและการปฏิบัติหน้าที่ให้ผีป่วน เป็นเรื่องคนละส่วนกัน ตัวตนของผู้เป็นผ้าชีอย่างเขาเองมี
เจตจำนงที่เป็นอิสระตามที่ควรจะเป็น จริงอยู่ที่ตัวผ้าชีอาจมีอัตลักษณ์ทางสังคม ที่ผู้อื่นในสายตระกูลเป็นผู้
กำหนดให้ หากแต่ตัวตนแท้จริง อันเป็นแก่นหรือเป็นปัจเจกบุคคลของผ้าชี ก็ยังสามารถคงไว้ซึ่งความเป็น
อัตลักษณ์ส่วนบุคคลได้ แม้อาจมีความต่างแฝงอยู่

บทสรุป

พิธีกรรมพ่อนผีไม่ได้เป็นพิธีกรรมที่ไร้ความหมายหรือมีลักษณะที่เป็นแค่พิธีกรรมที่ต้องปฏิบัติตามสืบ
ต่อมาตามขนบเท่านั้น หากเป็นพิธีกรรมที่แสดงความเคารพ ศรัทธาต่อบรรพบุรุษที่เปี่ยมไปด้วยพลังของความ
ผูกพันกันทางจิตวิญญาณ เป็นพลังอันสำคัญที่หล่อเลี้ยงประทับประคองและอยู่เคียงข้างตัวตนของผ้าชี หรือ
ลูกหลานทุกคน จนสามารถประเมินได้ถึงคุณค่าและความหมายอย่างมากต่อญาติพี่น้องร่วมสายตระกูล แต่
ทั้งนี้ทั้งนั้น ผีป่วนก็ไม่ได้ก้าวทลายตัวตนของปัจเจกแต่ละบุคคลเสียทีเดียว ผีป่วนยังคงให้ลูกหลานดำเนินชีวิตไป
ตามครรลอง แต่ก็คอยเป็นหลักที่พึ่งพิงของลูกหลานได้เสมอในยามลำบาก

ตัวตนของ “ผ้าชี” จะเด่นชัดก็ต่อเมื่อปรากฏตัวในพิธีกรรม ผ้าชีเป็นอัตลักษณ์ทางสังคมที่รับรู้ในเฉพาะ
กลุ่มตระกูลและคนที่ใกล้ชิดเข้าใจในวัฒนธรรมของผ้าชี การเป็นผ้าชีไม่อาจเป็นได้โดยตลอดในความเป็นจริงทาง
สังคมที่เลื่อนไหลไป ในสังคมขนาดเล็กที่ดำรงอยู่ด้วยความเชื่อและพิธีกรรม กำหนดให้การเป็นผ้าชีถูกอ้างอิงกับ
พลังอำนาจที่เชื่อมโยงกับผีป่วนอันกลายมาเป็นความทรงจำร่วม สำหรับตัวของผู้ที่ทำหน้าที่เป็นผ้าชีเองจะได้รับ ได้
สัมผัสถึงพลังอำนาจของผีป่วนหรือไม่ก็เป็นประสบการณ์ส่วนตัวของผู้ที่เป็นผ้าชีเอง พลังอำนาจของผีป่วนผ่านผ้า
ชีเป็นของส่วนรวมที่มิอาจใช้เพื่อหาประโยชน์ส่วนตัว ความคาดหวังที่มีต่อผ้าชีนี้จึงมีผลต่อการปฏิบัติตนของผ้าชี
ทั้งในและนอกพิธีกรรมในลักษณะที่ว่า ผ้าชีต้องเป็นคนดี มีศีลธรรมและเป็นผู้กตัญญู อัตลักษณ์ทางสังคมจึงถูก
เชื่อมร้อยเข้ากับตัวตนของปัจเจกอย่างไม่อาจเลียงได้

ตามความเห็นผู้เขียน ไม่ว่าจะเป็นตัวตนของผู้เป็นมาฆี (ที่ควรจะเป็น) หรือมาฆีในฐานะที่เป็นอัตลักษณ์ทางสังคม ตัวตนและอัตลักษณ์ทั้งหมดทั้งมวลล้วนเป็นความคาดหวังและความเชื่อที่หล่อหลอมกันมาของสังคม ซึ่งมันอาจจะเป็นคนละเรื่องกับความเป็นจริงที่เขาเป็นอยู่ ดังที่เขาได้ทิ้งท้ายไว้ว่า “สำหรับผมแล้ว ถ้าหากเราสามารถเชื่อมโยงกับพลังอำนาจเหนือธรรมชาติได้ เราก็ไม่ต้องไปกังวลเรื่องความคาดหวังและความเชื่อเหล่านั้น ก้าวข้ามมันไป จนสามารถพบตัวตนที่ยิ่งใหญ่กว่าเราเอง มันเป็นประสบการณ์ของการมีชีวิต ซึ่งทั้งหมดของประสบการณ์นี้อยู่ภายใน ถ้อยคำสื่อความหมายได้เพียงเล็กน้อยเท่านั้น”

รายการอ้างอิง

- กึ่งแก้ว อรรถการ. “พิธีกรรมคือการเชื่อมโยง.” *วารสารมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยนครสวรรค์* 6, ฉบับที่ 1 (มกราคม-เมษายน 2552): 1-9.
- แคมป์เบลล์, เจ. *พลาญภาพแห่งเทพปกรณัม*. แปลโดย บารนี บุญทรง. กรุงเทพฯ: อมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง, 2551. (ต้นฉบับภาษาอังกฤษพิมพ์ ค.ศ. 1991)
- ธเนศ วงศ์ยานนาวา. “อภยวิถี: เทววิทยาทางการเมือง ความทรงจำและความหลงลืมของประวัติศาสตร์ไทย.” *รัฐศาสตร์สาร* 22, ฉบับที่ 1 (2543): 143.
- นิภาวรรณ วิรัชนิภาวรรณ. ร่างทรง: บทบาทที่มีต่อสังคมปัจจุบัน กรณีศึกษาที่อำเภอเมือง จังหวัดยะลา. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชามนุษยวิทยา ภาควิชามนุษยวิทยา มหาวิทยาลัยศิลปากร, 2532.
- ณัฐภัทร์ สุรินทร์วงศ์. “พิธีกรรมพืชนมิต: การเยียวยาสุขภาพในมุมมองคติชนวิทยา.” ใน *หนังสือรวมบทความวิชาการ ดิน น้ำ ลม ไฟ: ชาติ จักรวาล พืชภัย จากมุมมองมนุษยศาสตร์*, บรรณาธิการโดย จาตุรี ดิงศภักดิ์, สุรเดช โชติอุดมพันธ์, และอลิสสา สันตสมบัติ. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สยาม, 2558.
- บุษยรัตน์ กาญจนดิษฐ์และคณะ. “การเข้าทรงของหมู่บ้านหนองขาว ตำบลหนองขาว อำเภอท่าม่วง จังหวัดกาญจนบุรี.” *วารสารมหาวิทยาลัยศิลปากร* 19-20, 3 (2543): 257-314.
- ปนาพันธ์ นุตร์อำพัน. *สัมภาษณ์จิตด้วยวิญญาณ*. กรุงเทพฯ: สร้างสรรค์บุ๊คส์ จำกัด. 2543.
- พิพัฒน์ กระแจะจันทร์. “รัฐประหาร-ร่างทรง ถึงวีรบุรุษในประวัติศาสตร์ไทย.” *ศิลปวัฒนธรรม* 37, ฉบับที่ 3 (มกราคม 2559): 96-119.
- วิวัฒน์ เลิศวิวัฒน์วงศา. “ผีความทรงจำ” คนมองหนัง คอลัมน์นอกกระแส. *มติชนสุดสัปดาห์* 32, ฉบับที่ 1662 (22 มิถุนายน 2555): 85.
- อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์. “ความทรงจำ ประวัติศาสตร์ และการเฉลิมฉลองระลึกถึงการเมือง.” <http://www.bangkokbiznews.com/> สืบค้นวันที่ 27/6/2559.

This page is intentionally left blank

D1-P2-R2-04

การกำหนดบทบาทหญิงชาย ผ่านตำราเรียนระดับประถม ของประเทศพม่า

ณัฐราพร พรหมประสิทธิ์

นักศึกษานิเทศศาสตร์ สาขาวิชาเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์

บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์ชื่อ “บทบาทหญิงชายในการศึกษาระดับประถมของประเทศพม่า” ได้รับทุนสนับสนุนจาก
มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์ และโครงการทุนวิจัยมหาบัณฑิต สกว. ด้านมนุษยศาสตร์-สังคมศาสตร์

ในสังคมพม่าผู้หญิงและผู้ชายได้รับความคาดหวังที่ต่างกัน ผู้ชายถูกคาดหวังให้มีความเป็นผู้ชาย และเป็นผู้ที่ดูแล สิ่งประกอบทางสังคมและวัฒนธรรม ทั้งเรื่องศาสนา ความเชื่อ การเมือง บทบาททางสังคม ทำให้เกิดประสบการณ์และบทบาทที่ต่างกัน

บทบาทที่สำคัญของผู้หญิงพม่า คือ บทบาทในครอบครัว ในฐานะของแม่และลูกสาว ผู้หญิงจะเป็นผู้รับผิดชอบหน้าที่ในครอบครัว ดูแลคนในครอบครัว ทั้งเรื่องอาหารการกิน การใช้ชีวิต และสุขภาพ แต่ผู้หญิงไม่ใช่ผู้ที่หารายได้หลัก บทบาทดังกล่าวผู้ชายถูกคาดหวังให้เป็นผู้ปฏิบัติ ทำให้เกิดความแตกต่างที่ชัดเจนของบทบาทหญิงและชายในพม่า

มีงานเขียนหลายเล่มที่อธิบายเกี่ยวกับบทบาทหญิงชายของพม่าไว้ Than Than Nwe ได้อธิบายไว้ว่า ศาสนาพุทธ เป็นสิ่งสำคัญที่ทำให้เกิดความไม่เท่าเทียมกันระหว่างหญิงชาย (Than Than Nwe 2003, 7) สอดคล้องกับที่ Teresa O'Shannavy ได้พยายามอธิบายว่า สิ่งเหล่านี้แสดงให้เห็นถึงอุดมการณ์ชายเป็นใหญ่ การที่พ่อแม่ของผู้หญิงได้อบรมสั่งสอนลูกให้ปฏิบัติตัวอย่างไรเมื่อมีครอบครัว การเปรียบเปรยลูกชายให้เป็นดั่งเจ้านาย ส่วนสาวก็คือ พระเจ้า ในขณะที่ผู้หญิงเป็นผู้รับคำสั่งและปฏิบัติตามอย่างเคร่งครัด ถึงจะได้รับการยอมรับว่าเป็นผู้หญิงที่ดี (O'Shannavy, 2000, 15) Than Than Nwe ยังชี้ให้เห็นถึงระดับของสังคมที่ต่างกันของหญิงชายพม่าว่า ถึงแม้ผู้หญิงจะได้รับการยอมรับให้ปฏิบัติหน้าที่ภายในบ้าน ขณะที่พื้นที่ภายนอกตัวบ้านทั้งหมดเป็นของผู้ชาย (Than Than Nwe 2003, pp.7) บทบาทของผู้หญิงและผู้ชายพม่าเริ่มมีการเปลี่ยนแปลง ในช่วงการเข้ามาของอาณานิคมอังกฤษ ซึ่ง Ikeya ได้อธิบายไว้ในหนังสือ *Refiguring Women, Colonialism, and Modernity in Burma* เกี่ยวกับผู้หญิงพม่าในช่วงก่อนอาณานิคมอังกฤษว่า พม่าให้คุณค่าระหว่างความเป็นหญิงและชายแตกต่างกัน ทั้งเรื่องการศึกษา บทบาทในครอบครัว และฐานะทางสังคม การนำผู้หญิงเข้าสู่ระบบการศึกษาอย่างเป็นทางการในปี 1920 (Ikeya 2012, 55) นิสารัตน์ ได้อธิบายไว้ว่า ในด้านการศึกษา มีการจัดวางเนื้อหาการเรียนเฉพาะสำหรับเด็กผู้หญิงและบรรจุเข้าไปในหลักสูตรของโรงเรียน (นิสารัตน์ ชันธโชค 2555, 105) การศึกษาและรูปแบบสังคมที่เริ่มมี ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในหลายๆ ด้าน จุดเริ่มต้นของการเปลี่ยนแปลงที่ค่อนข้างชัดเจนของชีวิตผู้หญิงพม่า เกิดขึ้นในช่วงที่พม่าตกเป็นอาณานิคมของอังกฤษ ผู้หญิงได้รับโอกาสในด้านต่างๆ มากขึ้น ในช่วงเวลานี้ผู้หญิงเริ่มเข้ามามีบทบาทในสังคม และเป็นกำลังสำคัญหนึ่งในการพัฒนาประเทศ โดยการเข้าร่วมเป็นทหารหญิง (Tharaphi 2014, 70) แต่เรื่องราวดังกล่าวกลับได้รับการกล่าวถึงน้อยมาก ในขณะที่บทบาทของผู้ชายได้รับการกล่าวถึงเป็นจำนวนมาก แสดงให้เห็นถึงความแตกต่างของการให้ความสำคัญระหว่างบทบาทหญิงและชายได้อย่างชัดเจน

การที่สถานภาพและบทบาทของผู้หญิงและผู้ชายแตกต่างกันนั้นขึ้นอยู่กับปัจจัยต่างๆ หลายประการ และทำให้เกิดความเข้าใจที่ว่าความแตกต่างทางร่างกายทำให้ผู้หญิงและผู้ชายมีความแตกต่างกันในด้านอื่นๆ ด้วย Eckert and McConnell-Ginet มองว่า เพศ (Sex) เป็นการจำแนกตามหมวดหมู่ทางชีวภาพตามศักยภาพของการสืบพันธุ์ ในขณะที่เพศสภาพ (Gender) มีรายละเอียดที่เกี่ยวข้องกับสังคม (Eckert and McConnell-Ginet, 2003, 10) โดยการแบ่งความแตกต่างทางชีวภาพเพื่ออธิบายพฤติกรรมและความสามารถของ “ผู้ชาย” หรือ “ผู้หญิง” (Jane & Imelda 2004, 56) การอธิบายถึงความต่างของบทบาทหญิงชายจึงมีความเชื่อมโยงกับเรื่องของการให้คุณค่า การเลือกปฏิบัติ บทบาทหน้าที่ในสังคม และความเชื่อทางสังคมที่เห็นว่าผู้หญิงควรเป็นแบบไหนและผู้ชายควรเป็นแบบไหน วิธีการคิดแบบดังกล่าวทำให้ผู้หญิงและผู้ชายจะได้รับการปฏิบัติหรือมีสิ่งที่ควรปฏิบัติที่แตกต่าง

กัน การพยายามสร้างข้อกำหนดเรื่องเพศและพยายามปลูกฝังให้เกิดการปฏิบัติภายในสังคม ทำให้เกิดกระบวนการขัดเกลาทางสังคมเกิดขึ้น ผู้คนจะเริ่มมีการเรียนรู้รูปแบบความคิดเรื่องบทบาทหญิงชายจากสังคมที่ตนเองมีความเชื่อมโยงอยู่ เรื่องราวเกี่ยวกับบทบาทหญิงชายที่ถูกเรียนรู้ซ้ำในสังคมจึงกลายเป็นบรรทัดฐานในการปฏิบัติของผู้คน สิ่งเหล่านี้จึงกลายเป็นความเชื่อทางสังคมรูปแบบหนึ่งทำให้เกิดการปฏิบัติตนของผู้หญิงและผู้ชายที่แตกต่างกัน แต่อีกสิ่งหนึ่งที่มีบทบาทเป็นอย่างมาก คือ ตำราเรียน เพราะการเรียนหนังสือเป็นกระบวนการศึกษาที่มีส่วนสำคัญในการหล่อหลอมและถ่ายทอดความคิด ทศนคติ และเงื่อนไขต่างๆ ในสังคม

บทบาทสำคัญของตำราเรียน คือ เป็นสิ่งที่สร้างรูปแบบความคิดของคนในชาติให้เป็นไปในทิศทางเดียวกันตามความต้องการของรัฐ เนื้อหาต่างๆ ที่ในตำราเรียนได้ผ่านกระบวนการพิจารณาจากผู้ทรงคุณวุฒิระดับประเทศ ตำราเรียนจึงเป็นเครื่องมือที่ดีที่รัฐส่งผ่านความต้องการของรัฐไปยังพลเมืองของรัฐ

ปัจจุบันงานเขียนที่เกี่ยวข้องกับการศึกษาในประเทศพม่าเน้นไปที่การศึกษาเกี่ยวกับบทบาทตำราเรียนในฐานะของเครื่องมือเพื่อสร้างความชอบธรรมตามกฎหมายให้กับรัฐ การศึกษาเล่าเรียนในโรงเรียนของพม่าจึงมีเป้าหมายชัดเจนในการควบคุมเงื่อนไขทางสังคม และเป็นเครื่องมือหนึ่งที่จะทำให้ก้าวไปสู่ความเป็นชาติ โดยรัฐบาลยืนยันว่าการศึกษา คือ การผลิต "ทรัพยากรมนุษย์ที่ดีเยี่ยม" (Cheesman, 2002) เพื่อประโยชน์อันสูงสุดของรัฐ ด้วยเหตุนี้รัฐจึงใช้โรงเรียนและหนังสือเพื่อถ่ายทอดรูปแบบกฎเกณฑ์ที่สามารถสร้างสำนึกร่วมให้กับนักเรียน โดยใช้กระบวนการของการศึกษาเพื่อเผยแพร่อุดมการณ์ในระดับชาติ โดยเน้นเกี่ยวกับวีรบุรุษ การสร้างความสามัคคีของชาติ การสร้างศรัทธาร่วมกัน การต่อต้านอาณานิคม รวมไปถึงการนำเสนอภาพของรัฐบาลทหาร (Nicolas & Rosalie 2012, pp. 68-69) การใช้เรื่องเล่า นิทาน หรือตำนานในการเล่าเรื่องการศึกษาเกี่ยวกับนิทานหรือตำนานที่ปรากฏอยู่ในตำราเรียนในระดับประถม เป็นการอธิบายถึงเรื่องเล่านิทานหรือตำนานเหล่านี้ว่ามีผลต่อการดำเนินชีวิตประจำวันของเยาวชนพม่าจนกระทั่งก้าวสู่ความเป็นผู้ใหญ่ (San San Win 2556, 48) การกำหนดเนื้อหาของตำราเรียนเป็นวิธีการสอดแทรก และการปลูกฝังให้น้าเอาพฤติกรรมที่พึงประสงค์ตามความต้องการของรัฐมาเป็นแบบอย่างในการดำเนินชีวิต สิ่งที่น่าสนใจของงานชิ้นนี้จึงเป็นเหมือนการเติมช่องว่างในการศึกษาเกี่ยวกับของตำราเรียนในฐานะที่เป็นเครื่องมือที่รัฐใช้ในการกำหนดบทบาทหญิงชายพม่าเพื่อเป็นมาตรฐานในสังคม สิ่งที่น่าสนใจในการศึกษาเรื่องบทบาทหญิงชายในตำราเรียนของประเทศพม่า คือ ปัจจุบันงานที่ศึกษาเกี่ยวกับตำราเรียนในพม่านั้นจะเน้นไปที่การศึกษาเกี่ยวกับการพยายามสร้างความเป็นชาติและการสร้างความชอบธรรมของรัฐบาลพม่าโดยการใช้ตำราเรียนเป็นเครื่องมือเพื่อไปสู่เป้าหมายเหล่านั้น

หญิงชายพม่า

ความแข็งแกร่งของศาสนาพุทธในพม่า ทำให้ศาสนาพุทธถูกใช้เป็นฐานในการกำหนดบทบาทหญิงชายในพม่าตามหลักคำสอนของศาสนา รวมทั้งการให้ความสำคัญต่อคำสั่งสอนของพ่อแม่และครูอาจารย์ ซึ่งถือเป็นสิ่งมงคลอย่างหนึ่งของชาวพม่า ภายในสถาบันครอบครัว ผู้หญิงชาวพม่าจะถูกคาดหวังให้อยู่ในบทบาทของแม่และลูกสาวที่ดี งานที่เขียนเกี่ยวกับหญิงชายในพม่านั้นจะเน้นไปที่เรื่องของพื้นที่ทางสังคมเป็นส่วนใหญ่และจะใช้แนวคิดเรื่องพื้นที่และความมีตัวตนภายใต้เงื่อนไขทางสังคมต่างๆ ที่มีความซับซ้อน การแบ่งแยกความแตกต่างระหว่างผู้หญิงผู้ชายในสังคมพม่าสามารถเห็นได้ตั้งแต่เรื่องบทบาทหน้าที่ในครอบครัว

Than Than New ได้อธิบายว่า ในครอบครัวคนพม่าหน้าที่หลักของผู้ชายจะทำงานที่ต้องใช้แรงงานเป็นหลัก หน้าที่หลักของผู้หญิง คือ การเป็นแม่บ้านแม่เรือน คอยดูแลความเรียบร้อยภายในบ้าน ดูแลสมาชิกในครอบครัว ทำอาหาร เย็บปักถักร้อย พื้นที่บริเวณบ้านหรือห้องครัวถือเป็นพื้นที่สำหรับผู้หญิง ทำให้ผู้หญิงและ

ผู้ชายมีอำนาจในการตัดสินใจเรื่องราวต่างๆ แตกต่างกันไป ตัวอย่างเช่น ในกรณีของการชักผ้าถุงหรือกระโปรงของผู้หญิงจะไม่สามารถชักรวมกับของผู้ชายได้ และผ้าถุงหรือกระโปรงของผู้หญิงจะไม่สามารถนำไปเก็บไว้ในส่วนบนสุดของตู้เสื้อผ้าได้เช่นกัน (Than Than New 2003, pp.7-8)

รูปแบบชีวิตของผู้หญิงพม่าเริ่มมีการเปลี่ยนแปลงอย่างชัดเจนในช่วงที่ตกเป็นอาณานิคมของอังกฤษ ผู้หญิงได้รับโอกาสในด้านต่างๆ มากขึ้น เช่น การศึกษา และการทำงาน เป้าหมายหลักของการเปิดโอกาสให้ผู้หญิงได้รับการศึกษา คือ ความต้องการพัฒนาด้านสาธารณสุขภายในอาณานิคมของอังกฤษ และผู้หญิงถือเป็นบุคลากรที่มีประสิทธิภาพมากเพียงพอในการสนับสนุนให้ได้รับการปฏิบัติ เพราะผู้หญิงพม่าเป็นผู้มีบทบาทสำคัญในการดูแลสุขภาพในครอบครัว หากผู้หญิงมีความรู้ในด้านสาธารณสุขและด้านการพยาบาลจะสามารถเป็นส่วนหนึ่งในการดูแลผู้อื่น แต่อย่างไรก็ตามการให้การสนับสนุนการศึกษาแก่ผู้หญิงก็มีอุปสรรคบางประการ คือ เรื่องการสื่อสารระหว่างผู้สอนและผู้เรียน (นิสาร์ตัน ชันธโคก 2555, 122) ทำให้ช่วงแรกผู้ที่สามารถเข้าเรียนได้ส่วนใหญ่เป็นกลุ่มผู้หญิงชนชั้นกลาง และชนชั้นสูงเท่านั้น

ผลจากการสนับสนุนด้านการศึกษาให้แก่ผู้หญิง Ikeya ได้อธิบายไว้ว่า ทำให้เดิมผู้หญิงเคยถูกตีกรอบไว้ในบ้านและอยู่ในฐานะของผู้ที่คอยดูแลส่งเสริมครอบครัว ได้รับโอกาสทางการศึกษาและส่งผลให้ผู้หญิงเข้ามามีบทบาทในสังคมมากยิ่งขึ้น เช่น เข้ามาเป็นครูในโรงเรียนเอกชน เป็นพยาบาลผู้ช่วยของหมอชาวอังกฤษ หรือการเข้ามามีบทบาทในฐานะสื่อและนักเขียน (Ikeya 2012, 59) ในขณะที่ นิสาร์ตัน มองว่าการเปลี่ยนของผู้หญิงพม่าในสมัยอาณานิคมทำให้เกิดผู้หญิงแบบใหม่ที่อ่านออก เขียนได้ คำนวณได้ และได้รับการศึกษาสูงแบบตะวันตก ที่มีความรู้ในเรื่องการดูแลสุขภาพอนามัย โดยภาพรวมแล้วการพัฒนาคุณภาพสตรีแบบสมัยใหม่เป็นส่วนสำคัญในการเพิ่มจำนวนประชากรอาณานิคมอันเนื่องมาจากการดูแลสุขภาพอนามัยพื้นฐานที่ดีขึ้น และทำให้เกิดประชาชนอาณานิคมที่มีความสามารถในการรับมือกับการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและสังคมสมัยใหม่เพิ่มขึ้น (นิสาร์ตัน ชันธโคก 2555, 134)

การได้รับศึกษาทำให้ผู้หญิงพม่าเริ่มมีความคิดที่เปลี่ยนแปลงไปและเข้ามามีบทบาทในสังคมมากขึ้น จนมีหนังสือที่มีเนื้อหาเกี่ยวข้องกับผู้หญิงตีพิมพ์มากขึ้น และมีบรรณาธิการหนังสือพิมพ์ที่เป็นผู้หญิงคนแรก ชื่อ ต่อผเวชิน (Daw Phwa Shin) โดยหนังสือพิมพ์ที่ต่อผเวชินเป็นผู้ดูแลชื่อว่า ตาราวดี (Tharawaddy) แต่เมื่อหนังสือพิมพ์ได้รับการตีพิมพ์ฉบับแรก ชื่อของบรรณาธิการกลับเป็นชื่อของ หม่าวซาน (Muang Zan) ซึ่งเป็นสามีของต่อผเวชินแทน (Tharaphi 2014, 25) ทำให้เห็นได้ว่า ถึงแม้ว่าผู้หญิงจะได้รับการศึกษาและได้รับโอกาสมากขึ้นจากการเปลี่ยนแปลงของสังคม แต่อย่างไรก็ตามผู้หญิงยังคงถูกปิดกั้นและการยอมรับในการเป็นผู้นำยังคงไม่สามารถทำได้อย่างสมบูรณ์แบบ

การศึกษาของพม่า

การศึกษาของประเทศพม่าตั้งแต่ช่วงก่อนการตกเป็นอาณานิคมของอังกฤษนั้น สังคมพม่ามีความผูกพันกับศาสนาพุทธเป็นอย่างมาก ความเข้มแข็งของความเชื่อด้านศาสนาพุทธทำให้สังคมพม่าในทุกๆ ด้านมีความเชื่อมโยงกับศาสนา รวมทั้งทางด้านการศึกษาด้วย ในอดีตผู้ปกครองจะส่งบุตรหลานเข้าไปศึกษาเล่าเรียนในวัดเป็นจำนวนมาก โดยเป้าหมายหลักของการศึกษาในวัดคือ การเรียนรู้คำสอน หลักธรรม ศีลธรรม การปฏิบัติตนเพื่อเป็นชาวพุทธที่ดีและการเรียนไวยากรณ์ภาษาพม่า โดยมีพระสงฆ์เป็นผู้บรมสั่งสอน แต่การเรียนการสอนภายในวัดไม่ได้มีการจัดการอย่างเป็นรูปธรรม ส่วนใหญ่เน้นการท่องจำเป็นหลัก

การศึกษาลักษณะแบบนี้ เด็กผู้ชายสามารถบวชเรียนเป็นสามเณรเพื่อศึกษาศาสนา ภาษาบาลี และความรู้ทั่วไป การศึกษาในวัดของชาวพม่าจึงเป็นการศึกษาเพื่อการเรียนรู้ในการเป็นชาวพุทธที่ดีและนำความรู้ที่ได้จากพระสงฆ์ไปเป็นพื้นฐาน ในการเล่าเรียนคัมภีร์พุทธศาสนาชั้นสูงในตอนที่เป็นบุตรชายบรรพชาเป็นสามเณรหรือการอุปสมบทในเวลาต่อมา ตลอดจนเป็นวิถีทางในการดำเนินชีวิต (วัฒนพงศ์ วรคุณวิเศษ 2551, 107) เมื่อถึงช่วงอายุ 20 ปีบริบูรณ์ ผู้ชายสามารถอุปสมบทเป็นพระภิกษุได้ ทั้งนี้สามารถเลือกได้ว่าการจะบวชเรียนหรือเลือกที่จะดำเนินชีวิตในรูปแบบฆราวาส

ถึงแม้การเรียนการสอนภายในวัดไม่ได้จำกัดเพศหรือชนชั้น (Cheesman 2002, 42) แต่ก็ยังมีข้อจำกัดสำหรับเด็กผู้หญิงเพราะผู้สอน คือ พระสงฆ์ จึงทำให้เกิดปัญหาเรื่องการเข้าถึงการเรียนการสอน นอกจากนี้ เด็กผู้ชายยังสามารถเรียนขี่ม้า ดาบ มวย ว่ายน้ำ จากคนในหมู่บ้านเดียวกันอีกด้วย (Tha Nyunt 1962, 33) ในขณะที่ผู้หญิงจะได้เรียนรู้วิชางานบ้านหรือการทอผ้า กล่าวกันว่าผู้หญิงทุกคนจะต้องทอผ้าเป็น จนมีคำพูดติดปากว่า ผู้หญิงที่ทอผ้าไม่เป็นเหมือนกับคนที่ตาบอด (Muang Myat Ye ,2014 ,73) ลักษณะการเรียนรู้ของคนพม่าในอดีตจึงเป็นการเรียนรู้ภายในสังคมพม่าเองเท่านั้น

การศึกษาของพม่ามีการเปลี่ยนแปลงที่สำคัญในช่วงอาณานิคม หลังจากมีการเปลี่ยนแปลงรูปแบบการปกครองจากรัฐจารีตสู่การเป็นอาณานิคมภายใต้การปกครองของอังกฤษ ที่ส่งผลทั้งทางด้านการปกครอง สังคม วัฒนธรรม เศรษฐกิจ ส่งผลให้ชาวพม่าต้องมีการปรับเปลี่ยนรูปแบบชีวิตให้เข้ากับการปกครองรูปแบบใหม่

ระบบการศึกษารูปแบบใหม่ถูกนำเข้ามาหลังจากที่อังกฤษมีความต้องการผู้ประสานงานในพม่า ในช่วงแรกอังกฤษจึงไม่ได้ให้ความสำคัญกับการศึกษาของพม่ามากนัก การจัดการในด้านต่างๆ รวมทั้งการศึกษาในพม่า จึงไม่ได้มีประสิทธิภาพและไม่ได้รับความใส่ใจเท่าที่ควร แต่หลังจากพัฒนาเป็นมณฑลพม่าของอังกฤษและปัจจัยทางด้านเศรษฐกิจทำให้รัฐบาลอาณานิคมเริ่มให้ความสำคัญกับการเรียนการสอนภาษาอังกฤษของชาวพม่า (Sunait 2535, 37) รัฐบาลเริ่มเข้ามามีบทบาทโดยตรงในการศึกษามากขึ้น เพื่อตอบสนองความต้องการด้านบุคลากรที่มีประสิทธิภาพเหมาะสมในการปฏิบัติงานของอาณานิคม มีการจัดตั้งกระทรวงศึกษาธิการขึ้นที่ย่างกุ้ง ใน ค.ศ. 1866 (เทเลอร์ 2550 , 157) ทำหน้าที่ดูแลและตรวจสอบการทำงานของโรงเรียนต่างๆ ที่จัดตั้งขึ้น

โรงเรียนแบบใหม่ที่อยู่ภายใต้การดูแลของอังกฤษ แตกต่างไปจากการศึกษาภายในวัดอย่างสิ้นเชิง เนื่องจากมีจุดประสงค์ในการเรียนที่แตกต่างกัน การศึกษาแบบใหม่เน้นการเรียนเกี่ยวกับเรื่องการค้าและการทำงานมากยิ่งขึ้น ต่างกับการศึกษาภายในวัดที่เน้นศึกษาหลักธรรมคำสอนของศาสนาพุทธ เพื่อการดำรงตนให้เหมาะสมตามคุณลักษณะของชาวพุทธที่ดี เมื่อวัตถุประสงค์ของการศึกษามีการเปลี่ยนแปลง ชาวพม่าบางส่วนก็มีการปรับเปลี่ยนรูปแบบการดำเนินชีวิตเพื่อให้สอดคล้องกับรูปแบบของอาณานิคมตามไปด้วย ผู้ปกครองบางกลุ่มเริ่มมีการปรับตัวในการวางแผนการศึกษาแก่บุตรเพื่อให้เข้ากับบริบทของสังคมในยุคนั้นมากยิ่งขึ้น นอกจากนี้ระบบการศึกษาใหม่เป็นการเปิดกว้างให้ผู้หญิงเข้าถึงการศึกษาได้ง่ายขึ้น

แต่ในช่วงแรกนั้นโรงเรียนต่างๆ ยังไม่ได้รับเงินสนับสนุนจากรัฐตามความเหมาะสม ประกอบกับพระสงฆ์ไม่ให้การสนับสนุนโรงเรียนแบบใหม่และไม่ยินยอมให้อังกฤษใช้พื้นที่ของวัดในการจัดการเรียนการสอน นอกจากนี้การศึกษารูปแบบใหม่ยังถูกตั้งคำถามถึงความเหมาะสมต่อสังคมพม่า เพราะการเรียนการสอนในรูปแบบใหม่นี้ชุมชนไม่ได้มีส่วนร่วม เด็กที่ไม่สามารถเรียนได้ผ่านตามเกณฑ์ไม่สามารถกลับเข้าสู่สังคม

เกษตรกรรมได้เพราะขาดทักษะและไม่ได้ถูกปลูกฝังตั้งแต่ต้นเหมือนการเรียนรู้ที่วัด ควบคู่กับการฝึกอาชีพกับคนในชุมชน ทำให้การเปลี่ยนแปลงรูปแบบการศึกษารูปแบบใหม่ไม่ประสบความสำเร็จ

การจัดตั้งโรงเรียนของอังกฤษในขณะนั้น เป็นการสร้างความแปลกใหม่ในระบบการศึกษาของพม่า มีการพยายามจัดระบบของหลักสูตรการศึกษาให้เป็นไปในทิศทางเดียวและมีประสิทธิภาพมากยิ่งขึ้น ใน ค.ศ. 1890 เริ่มมีการแบ่งรูปแบบโรงเรียนด้วยเกณฑ์ด้านภาษาออกเป็น 3 ประเภท (Cheesman 2003, 50 and Tha Nyunt 1962, 45) ได้แก่

1. โรงเรียนที่สอนด้วยภาษาอังกฤษ (English school) ใ้รองรับชนชั้นนำและเด็กต่างชาติเป็นส่วนใหญ่
2. โรงเรียนที่สอนด้วยภาษาอังกฤษกับภาษาพื้นเมือง (Anglo-vernacular school) เป็นโรงเรียนที่สอนสองภาษา รองรับกลุ่มพ่อค้า ขุนนาง หรือชาวพื้นเมืองที่มีฐานะทางครอบครัวดี
3. โรงเรียนที่สอนด้วยภาษาพื้นเมือง (vernacular school) การเรียนการสอนเป็นภาษาพม่าทั้งหมด เด็กที่เข้ามาเรียนส่วนใหญ่เป็นลูกของครอบครัวที่มีฐานะทางบ้านที่ไม่ดี

ใน ค.ศ. 1942 การอยู่ภายใต้การปกครองของอังกฤษของพม่าได้สิ้นสุดลง ญี่ปุ่นเริ่มเข้ามามีอำนาจใน สังกมพม่าและมีบทบาทในการจัดการต่าง ๆ ในพม่า มีการพยายามจัดการระบบการศึกษาของพม่าให้เป็นไปใน ทิศทางเดียวกัน มีการเข้ามาดูและระบบการศึกษามากยิ่งขึ้น ตำราเรียนหลายวิชาถูกตีพิมพ์ขึ้นในพม่าโดย กระทรวงศึกษาธิการ ตามมาด้วยพจนานุกรมและสารานุกรมต่าง ๆ (Tha Nyunt 1962, 46) นอกจากนี้ยังมีแผนจะ เปิดขึ้นโรงเรียนหลายพันแห่ง ภายใต้หลักสูตรที่เป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน รวมทั้งการกำหนดให้ภาษาพม่าเป็นภาษา หลักในการเรียนการสอน (Cheesman 2003, 55-56) รวมทั้งการฝึกอบรมการเป็นพลเมืองและการเรียนการสอน เกี่ยวกับศาสนา มีการเสนอให้เรียนภาษาอังกฤษควบคู่กันไปแต่ได้รับการคัดค้านจากญี่ปุ่น (Tha Nyunt 1962, 45) ทำให้ไม่สามารถมีการเรียนการสอนได้ และระบบการศึกษาไม่มีความแน่นอนเพราะเหตุการณ์ที่เกี่ยวข้องกับ สงครามโลกครั้งที่ 2 ไม่เอื้ออำนวยต่อการพัฒนาด้านการศึกษาได้อย่างเต็มที่

ในช่วงที่อยู่ภายใต้การปกครองของทหาร มีการจำแนกตำราเรียนเป็นวิชาต่างๆ การพยายามผูกขาดวาท กรรมเกี่ยวกับประวัติศาสตร์แห่งชาติ ซึ่งมีแนวโน้มที่จะผลิตเรื่องเล่าและเรื่องเล่าของความรุนแรงของ ประวัติศาสตร์แห่งชาติขึ้น (Nicolas & Rosalie 2012, 30) ตำราเรียนได้ระบุเนื้อหาที่เกี่ยวข้องกับความเป็นอันหนึ่ง อันเดียวกันของชาวพม่า การนำเสนอภาพของความรักใคร่สามัคคี ไม่มีความขัดแย้งระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ และสร้างศัตรูร่วม คือ เจ้าอาณานิคมอังกฤษ ว่าเป็นว่าผู้ที่เข้ามาทำลายความสัมพันธ์อันดีงาม แต่เป็นสาเหตุหนึ่ง ที่ทำให้พม่าเกิดความแตกแยกมาจนถึงปัจจุบัน

นอกจากนี้ การขยายการศึกษาทั่วประเทศในยุคของนายพลเนวิน (ค.ศ. 1962-1988) ที่มีจุดประสงค์เพื่อ สร้างความเสมอภาคด้านการศึกษาให้แก่ประชาชน นอกจากนี้แนวคิดสังคมนิยมเป็นอุดมการณ์ที่สำคัญของรัฐ ซึ่ง รัฐบาลจำเป็นต้องเผยแพร่อุดมการณ์นั้นไปสู่ประชาชน รัฐบาลได้กำหนดให้อุดมการณ์สังคมนิยมอุดมการณ์ สังคมนิยมเข้าไปอยู่ในแบบเรียนที่ใช้สอนในระดับการศึกษาขั้นพื้นฐาน ควบคู่ไปกับแนวคิดชาตินิยมตั้งแต่ชั้น ประถมศึกษาถึงชั้นมัธยมศึกษา (วัฒนพงศ์ วรคุณวิเศษ 2552, 43) และตำราเรียนที่ใช้อยู่ในปัจจุบันส่วนมากยังคง เนื้อหาเดิมที่ใช่มาดังแต่ยุคสังคมนิยม (วิรัช นิยมธรรม 2551, 34)

การศึกษาระดับพื้นฐานของพม่าในปัจจุบันจะอยู่ภายใต้การกำกับดูแลของกระทรวงศึกษาธิการ (Ministry of Education) โครงสร้างการศึกษาของพม่าแบ่งออกเป็นโครงสร้างการบริหารและโครงสร้างทางวิชาการ นโยบายและแนวทางการบริหารจัดการเกี่ยวกับการศึกษาจะได้รับการดูแลโดยกระทรวงศึกษาธิการ โรงเรียนทั้งหมดในประเทศพม่าจะต้องปฏิบัติตามกฎหมายการศึกษาขั้นพื้นฐาน (Basic Education Law) ซึ่งประกาศใช้ครั้งแรกในปี 1964 และยกเลิกในปี 1973 หลังจากนั้นจึงมีการแก้ไขเพิ่มเติมเนื้อหาของกฎหมายดังกล่าวขึ้นในปี 1983 และปี 1989 (U Zaw Htay, ม.ป.ป.)

ตามเนื้อหาของกฎหมายการศึกษาขั้นพื้นฐานในปัจจุบันได้ระบุวัตถุประสงค์การศึกษาไว้ว่า การศึกษาจะทำให้คนพม่ามีความพร้อมทั้งทางร่างกายและจิตใจ เป็นการวางรากฐานสำหรับการศึกษาระดับอาชีวศึกษาเพื่อประโยชน์ของประเทศ ภายใต้การดูแลของกระทรวงศึกษาธิการ มีหน่วยงานที่ชื่อว่า สภาการศึกษาขั้นพื้นฐาน (Basic Education Council) มีหน้าที่ในการวางแผนการเรียนการสอนและดูแลหลักสูตรการศึกษาขั้นพื้นฐานให้สอดคล้องกับการศึกษาสายอาชีพ (vocational education) และการศึกษาระดับสูง (higher education) ดูแลครูผู้สอน ทั้งเรื่องของคุณสมบัติ การศึกษา การเสริมสร้างศักยภาพของครูในการให้บริการ ห้องสมุดโรงเรียนและพิพิธภัณฑสถานศึกษา รวมทั้งการตรวจสอบและการปฏิรูปการศึกษาขั้นพื้นฐานหมดเพื่อให้สอดคล้องกับนโยบายและเพื่อประโยชน์ของการพัฒนาของประเทศ นอกจากนี้ยังมี กองตำราและหลักสูตรการศึกษาขั้นพื้นฐาน ซึ่งทำหน้าที่ในการพัฒนา ตรวจสอบ และแก้ไขหลักสูตรการศึกษาขั้นพื้นฐาน การผลิตตำราเรียนและสื่อการสอนต่างๆ รวมทั้งการดูแลตรวจสอบและอนุมัติตำราเรียนอีกด้วย (Ministry of Education Myanmar, 2015, 2-9)

เดิมการศึกษาของพม่าในยุคของรัฐบาลอุนูได้มีการจัดระบบการเรียนการสอนเป็นระบบ 5-3-3 ประกอบด้วย การศึกษาในระดับประถมศึกษา 5 ปีระดับมัธยมศึกษาตอนต้น 3 ปี และ ระดับมัธยมศึกษาตอนปลาย 3 ปี แต่ในยุคของนายพลเนวินได้มีการเปลี่ยนแปลงเกิดขึ้น คือ การจัดระบบการเรียนการสอนเป็นระบบ 5-4-2 โดยนักเรียนใช้เวลาเรียนทั้งหมดเหมือนกันเป็นเวลา 11 ปี (วัฒนพงศ์ วรคุณวิศิษฐ์ 2552, 59) ซึ่งการศึกษาในระบบดังกล่าวยังคงใช้ต่อเนื่องมาจนถึงปัจจุบัน

การศึกษาระดับพื้นฐานของพม่าในปัจจุบันจะอยู่ภายใต้การกำกับดูแลของกระทรวงศึกษาธิการ มีการจัดการศึกษาระดับพื้นฐานเป็นระบบ 5-4-2 ประกอบด้วย การศึกษาในระดับประถมศึกษา (เกรด 1-5) ระดับมัธยมศึกษาตอนต้น (เกรด 6-9) และ ระดับมัธยมศึกษาตอนปลาย (เกรด 10-11) ดังนี้

ระดับ		จำนวนปี	อายุ	ระดับชั้น
ระดับประถม	ต้น	3	5+ ถึง 7+	1 ถึง 3
	ปลาย	2	8+ ถึง 9+	4 ถึง 5
ระดับมัธยม	ต้น	4	10+ ถึง 13+	6 ถึง 9
	ปลาย	2	14+ ถึง 15+	10 ถึง 11

ที่มา: Development of Education in Myanmar, September 2004)

ในปัจจุบันเริ่มมีการพัฒนาการศึกษาโดยการวางแผนระยะยาว 30 ปี และเริ่มประกาศใช้ในปี 2001 (Myo Tint 2010, 3) มี 10 โปรแกรมที่ถูกนำมาใช้ในการพัฒนาศึกษาระดับพื้นฐานภายใต้แผนพัฒนาการศึกษาระยะยาว 30 ปี ดังนี้

1. มีการสร้างระบบการศึกษาให้มีความทันสมัยและการพัฒนาของประเทศ
2. มีการศึกษาระดับพื้นฐานสำหรับทุกคน
3. มีการปรับปรุงคุณภาพของการศึกษาระดับพื้นฐาน
4. มีจัดให้มีการเข้าถึงการศึกษาด้านอาชีวศึกษาและการศึกษาสายอาชีพที่แตกต่างกัน
5. มีการปรับปรุงการเข้าถึงการเรียนรู้การเรียนการสอนและเทคโนโลยีการสื่อสาร
6. มีการพัฒนาคุณภาพพลเมือง
7. มีการเสริมสร้างศักยภาพในการบริหารจัดการการศึกษา
8. มีการดำเนินกิจกรรมการศึกษาระดับพื้นฐานในความร่วมมือกับชุมชน
9. มีการปรับปรุงกิจกรรมการศึกษานอกระบบ
10. มีการปรับปรุงการวิจัยทางการศึกษา (Ministry of Education 2004, 18)

ตำราเรียนระดับประถมศึกษาของประเทศพม่า

ตำราเรียนสำหรับการศึกษาระดับพื้นฐานทั้งหมดจึงผลิตโดยกองตำราและหลักสูตรการศึกษาพื้นฐาน กระทรวงศึกษาธิการ (วิรัช 2551, 30) เนื้อหาของตำราเรียนที่ใช้ในปัจจุบันนั้นไม่ได้มีความแตกต่างจากเนื้อหาของตำราเรียนในอดีตมากนัก เนื้อหาส่วนใหญ่เป็นเรื่องราวตั้งแต่หลังได้รับเอกราช ในปี ค.ศ. 1948 ซึ่งในแต่ละชั้นปีจะมีวิชาเรียนและเนื้อหาที่แตกต่างกันออกไป เช่น วิชาการอ่าน เรียนตั้งแต่ เกรด 1-6 วิชาประวัติศาสตร์ตั้งแต่เกรด 3 ขึ้นไป และเมื่อรู้ต้องการที่จะเพิ่มเติมความรู้หรือเนื้อหาบางส่วนที่แตกต่างออกไปให้กับเยาวชนก็จะใช้วิธีการเพิ่มเนื้อหาหรือผลิตหนังสือเพิ่มเติมในเรื่องนั้นๆ

สำหรับตำราเรียนระดับประถมศึกษาของประเทศพม่า การศึกษาในระดับประถมศึกษาตอนต้น (เกรด 1-3) มีวิชาบังคับทั้งหมด 4 วิชา ได้แก่ คณิตศาสตร์ วิทยาศาสตร์ การอ่านภาษาพม่า และภาษาอังกฤษ ส่วนระดับประถมศึกษาตอนปลาย (เกรด 4-5) มีวิชาบังคับทั้งหมด 5 วิชา ได้แก่ คณิตศาสตร์ วิทยาศาสตร์ การอ่านภาษาพม่า และภาษาอังกฤษเป็นวิชาหลัก และในปี 1998-1999 ได้เพิ่มวิชาประวัติศาสตร์และภูมิศาสตร์ (Cheesman 2002, 75)

ในเดือนสิงหาคม ปี 2001 รัฐบาลพม่าได้มีการประกาศโดยรัฐมนตรีว่าการกระทรวงสารสนเทศ (Minister for Information) ว่ารัฐบาลยังได้ผลิตตำราเรียนและการจัดจำหน่าย (Cheesman 2002, 121) โดยตำราเรียนของพม่าทั้งหมดถูกผูกขาดในการผลิตตำราเรียนและการจัดจำหน่ายโดยกองตำราและหลักสูตรขั้นพื้นฐาน (The Basic Education Curriculum and Textbook Committee)

ตำราเรียนวิชาการอ่านภาษาพม่าตั้งแต่ระดับ 1-5 มีจุดประสงค์ในการเรียนการสอนเพื่อให้นักเรียนมีความรู้ความสามารถในการอ่านเขียนภาษาพม่าอย่างคล่องแคล่ว

วิชาการอ่านภาษาพม่า เกรด 1 เป็นการเรียนการสอนเกี่ยวกับพยัญชนะพื้นฐาน สระพื้นฐาน และอักขรควบกล้ำทั้งหมด โดยครูผู้สอนจะเน้นเรื่องการอ่านพยัญชนะ สระพื้นฐาน และการอธิบายความหมายที่ถูกต้องให้นักเรียน (Myanmar Language Grade1, 2012)

วิชาการอ่านภาษาพม่า เกรด 2 ลักษณะของการเรียนการสอนเป็นการสอนเกี่ยวกับพยัญชนะและสระในระดับที่สูงขึ้นกว่า เกรด 1 มีการเรียนเกี่ยวกับสระการันต์ เป้าหมายของการเรียนการสอนในระดับนี้คือ ต้องการให้ผู้เรียนมีความรู้และความสามารถในการอ่านเขียนภาษาพม่าอย่างคล่องแคล่วมากขึ้น (Myanmar Language Grade1, 2012)

การเรียนการสอนวิชาการอ่านภาษาพม่า เกรด 2 เน้นการสอนให้ผู้เรียนเข้าใจความหมายของคำอย่างลึกซึ้ง และได้มีการปลูกฝังทักษะการฟังของนักเรียนด้วยการสอนเนื้อหาเกี่ยวกับนิทาน ตำนาน หรือเรื่องเล่าต่างๆ มากยิ่งขึ้น โดยให้ผู้สอนเป็นผู้เรื่อง และผู้เรียนเป็นผู้ฟัง นอกจากนี้การเรียนการสอนในระดับนี้ได้พยายามฝึกทักษะเรื่องการสร้างความเข้าใจในเนื้อหาของตำราเรียนโดยไม่ต้องใช้วิธีการท่องจำอีกด้วย (Myanmar Language Grade2, 2012)

การเรียนการสอนวิชาการอ่านภาษาพม่า เกรด 3-5 มีเนื้อหาตำราเรียนที่เป็นไปในลักษณะเดียวกัน คือ เนื้อหาเกี่ยวกับความรู้ทั่วไป ความรักชาติ สุขภาพ บุคลิกภาพ วัฒนธรรม ประวัติศาสตร์ ลักษณะนิสัย และการเกษตร เนื้อหาต่างๆ ปรากฏในตำราเรียนเรื่องละ 2-3 บท การเรียนการสอนในระดับนี้พยายามปลูกฝังให้ผู้เรียนมีความรู้ในเรื่องราวต่างๆ ข้างต้น โดยเนื้อหาที่ถูกกำหนดขึ้นในลักษณะของบทกลอน เรื่องเล่า (Myanmar Language Grade3, Grade4, Grade5, 2012)

การเรียนการสอนในระดับนี้ได้มีการเน้นผู้เรียนทำความเข้าใจเนื้อหาต่างๆ อย่างถูกต้องตามที่ตำราเรียนกำหนด โดยให้เหตุผลว่า สำหรับนักเรียนพม่าที่พูดภาษาพม่าเป็นประจำทุกวันการทำความเข้าใจเนื้อหาและคำศัพท์ที่ลึกซึ้งสามารถทำได้โดยง่าย ในขณะที่นักเรียนที่มาจากกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ อาจมีความลำบากในการทำ ความเข้าใจเนื้อหามากกว่า ทำให้ผู้สอนต้องเน้นเรื่องการอธิบายความหมายและชักชวนให้เด็กมีส่วนร่วมในการเรียนการสอนมากขึ้น

การเรียนวิชาการอ่านภาษาพม่าในระดับประถมนั้นเป็นการเรียนเพื่อพัฒนาทักษะในการอ่านเขียนภาษาพม่า ในช่วงเกรด 1-2 นักเรียนจะถูกกำหนดให้เรียนภาษาพม่ามากกว่า 11 คาบต่อสัปดาห์ และเมื่อเรียนในระดับที่สูงขึ้นระยะเวลาการเรียนต่อสัปดาห์ก็จะลดลงตามระดับชั้นที่สูงขึ้น และถึงแม้ว่าเนื้อหาเกี่ยวกับวิธีการสอนของครูจะกำหนดว่าต้องสอนให้ผู้เรียนสามารถทำความเข้าใจเนื้อหา การวิเคราะห์ และนำมาใช้ประโยชน์ แต่การเรียนการสอนของพม่าปัจจุบันยังคงเน้นวิธีการท่องจำเป็นสำคัญ

บทบาทหญิงชายที่ปรากฏในตำราเรียน

จากการค้นคว้าข้อมูลจากตำราเรียนวิชาการอ่านภาษาพม่าในระดับประถมของประเทศพม่า (เกรด 1-5) ผู้วิจัยพบว่ามีเนื้อหาที่แสดงให้เห็นเกี่ยวกับบทบาทชายหญิงซึ่งผู้วิจัยได้แบ่งเป็นกลุ่ม ดังนี้

บทบาทเกี่ยวกับอาชีพ

ตำราเรียนระดับประถมของประเทศพม่า มีเนื้อหาที่แสดงให้เห็นถึงการกำหนดบทบาทหญิงชายในเรื่องของอาชีพ อาชีพของเพศหญิงที่พบบ่อยมากที่สุด คือ ครูผู้หญิง ซึ่งคำในภาษาพม่าจะแยกเพศของคุณครูไว้ คือ ครูผู้หญิง ภาษาพม่าเรียกว่า “สะยามะ” (ဆရာမ) และครูผู้ชาย ภาษาพม่าเรียกว่า “สะยา” (ဆရာ) นอกจากนี้ยังพบว่ามีเนื้อหาเกี่ยวกับการปฏิบัติในห้องเรียนหรือการให้ความเคารพระหว่างนักเรียนกับครูผู้หญิงเป็นส่วนใหญ่ และเนื้อหาเกี่ยวกับครูผู้ชายมีจำนวนน้อยมาก

ทั้งนี้เนื้อหาที่เกี่ยวข้องกับอาชีพครูที่ถูกกล่าวถึงระหว่างครูผู้หญิงและครูผู้ชายกลับมาความแตกต่างกันอย่างเห็นได้ชัด ในขณะที่เนื้อหาของตำราเรียนที่ถูกแทนด้วยรูปภาพของครูผู้หญิงจะอธิบายถึงครูในฐานะที่เป็นผู้ดูแล อบรมสั่งสอน และคอยช่วยเหลือนักเรียนเมื่อไม่สามารถทำความเข้าใจบทเรียนได้ด้วยตนเอง ในขณะที่เนื้อหาของตำราเรียนที่ถูกแทนด้วยรูปภาพของครูผู้ชายกลับอธิบายถึงครูที่ลูกศิษย์ต้องมีความเคารพ ให้เกียรติ และเชื่อฟังคำสั่งสอน อาทิ

อ่านหนังสือได้ไหม มาใกล้ๆ คุณครู (ผู้หญิง) สักครู มาสิ มาเลย (Myanmar Language Grade1 2012, 6)

น่าสนใจว่า “อาชีพครู” เป็นอาชีพที่ได้รับการยอมรับว่ามีเกียรติของผู้หญิงเหมือนกับ “อาชีพทหาร” ซึ่งเป็นอาชีพที่ได้รับการยอมรับว่ามีเกียรติของผู้ชาย เนื้อหาในตำราเรียนทุกส่วนที่เกี่ยวข้องกับอาชีพทหาร ทั้งที่เป็นตัวอักษรและภาพจะถูกกำกับไว้ด้วยภาพของผู้ชายทั้งหมด เพราะทหารเป็นอาชีพที่มีเกียรติในสังคมพม่า

ทหารนี้เก่ง เป็นเพื่อนที่เป็นคนดีคนเก่ง (Myanmar Language Grade1 2012, 37)

สอดคล้องกับเนื้อหาตำราเรียนที่อธิบายว่า ทหารเป็นผู้ดูแลให้เกิดความสงบสุขในสังคมพม่า และเป็นผู้ที่คอยสร้างสรรค์และพัฒนาประเทศพม่าให้มีความเจริญก้าวหน้าอีกด้วย

ตำราเรียนระดับประถมยังมีเนื้อหาที่พูดถึงการทำงานของผู้หญิงในอาชีพต่างๆ เช่น พยาบาล แม่บ้าน เป็นต้น ซึ่งอาชีพดังกล่าวเป็นอาชีพที่ต้องใช้ความดูแลเอาใจใส่ และความละเอียดอ่อน การอธิบายเนื้อหาหรือเรื่องเล่าที่เกี่ยวข้องกับอาชีพพยาบาลที่ปรากฏในตำราเรียนนั้นมักจะปรากฏคู่กับเรื่องหรือภาพของแพทย์ซึ่งถูกแทนด้วยผู้ชายอยู่เสมอ

ในช่วงอาณานิคมผู้หญิงพม่าได้มีโอกาสในการเรียนรู้เกี่ยวกับเรื่องสาธารณสุขและสุขภาพอนามัย (นิสาร์ตัน 2555, 88-92) เพราะอังกฤษให้ความสำคัญเรื่องสุขภาพของแม่และเด็ก และมองเห็นว่าผู้หญิงพม่ามีศักยภาพเพียงพอที่จะเรียนรู้และปฏิบัติงานที่เกี่ยวกับการดูแลผู้ป่วยหรือการดูแลสุขภาพ ซึ่งสอดคล้องกับบุคลิกตามอุดมคติที่ว่าผู้หญิงพม่าจะต้องผู้ดูแลสมาชิกในครอบครัว นอกจากนี้ยังมีการกล่าวถึงผู้หญิงในฐานะแม่ค้า ซึ่งเป็นอาชีพที่ได้รับการบันทึกในหลักฐานเกี่ยวกับทักษะการค้าขายของผู้หญิงชาวพม่าว่า “ฉลาดเฉลียว พุดเก่ง แต่รู้หนังสือน้อย” (นิสาร์ตัน 2555, 79)

ในขณะที่อาชีพที่ใช้ภาพแทนและอธิบายด้วยเนื้อหาของผู้ชายนั้น จะปรากฏเป็นอาชีพที่ต้องใช้พลังกำลังความแข็งแรงของร่างกาย และงานที่ต้องใช้ความรู้ความสามารถ เช่น ชาวไร่ชาวนา ทหาร ตำรวจ แพทย์ หรือแม้แต่งานที่เกี่ยวข้องกับงานฝีมือต่างๆ หรือช่างสิบหมู่ ได้แก่ งานเหล็ก (ဝဲးဝဲး) งานทอง (ဝဲးဝဲးဝဲး) งานหล่อ (ဝဲးဝဲးဝဲး) งานปูนปั้น (ဝဲးဝဲးဝဲး) งานก่อปูน (ဝဲးဝဲး) งานแกะสลัก (ဝဲးဝဲး) งานสลักหิน (ဝဲးဝဲး) งานกลึงไม้ (ဝဲးဝဲး) งานวาด (ဝဲးဝဲး) และงานลงรัก (ဝဲးဝဲး) (Myanmar Language Grade5 2012, 46-49) ซึ่งชาวพม่ายกย่องคุณค่าและให้ความสำคัญต่องานช่างสิบหมู่เป็นอย่างมาก เพราะงานช่างสิบหมู่สะท้อนให้เห็นถึงอารยธรรมขั้นสูงที่มีมาตั้งแต่อดีต ลวดลายของงานที่มีเอกลักษณ์เฉพาะตัว งานช่างสิบหมู่บางชิ้นแสดงให้เห็นเรื่องราวทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมประเพณีของชาวพม่าที่สืบทอดมาตั้งแต่อดีต เรื่องราวเหล่านี้ก็ถูกแทนด้วยภาพของผู้ชายทั้งหมด

ภาพแทนเกี่ยวกับผู้มีความรู้และแสวงหาความรู้

ตำราเรียนระดับประถมของประเทศพม่า มีเนื้อหาที่แสดงให้เห็นภาพแทนของผู้มีความรู้และมีความสามารถน่าชื่นชม และเหมาะสมที่จะยึดถือเป็นแบบอย่าง เนื้อหาในส่วนดังกล่าวใช้ภาพแทนของผู้ชายในการกล่าวถึงผู้มีความรู้และมีความสามารถอย่างสม่ำเสมอ ในตำราเรียนที่แสดงให้เห็นถึงความสามารถในการศึกษา ถึงแม้ว่าจะไม่ได้มีการระบุชัดเจนเป็นตัวอักษรว่า ผู้ชายเป็นผู้มีความรู้ หมั่นแสวงหาความรู้ แต่ภาพประกอบในหนังสือในเนื้อหาที่เกี่ยวข้องกับการแสดงตัวว่าเป็นผู้มีความรู้หรือเฝ้าหาความรู้จะเป็นภาพของเด็กผู้ชายเสมอ

คุณค่าความงามของผู้หญิง

ในขณะที่ตำราเรียนระดับประถมของประเทศพม่ามีการนำเสนอภาพของผู้ชายในด้านการแสวงหาความรู้ แต่ในด้านของผู้หญิงกลับมีการนำเสนอเกี่ยวกับ การแต่งกาย การสวมเครื่องประดับ การประชันผิว เห็นได้ว่าเนื้อหาที่ปรากฏในตำราเรียนมีการกล่าวถึงความงามที่เป็นความงามของผู้หญิง อาทิ

ในหมู่บ้านมีงานอะแง่งใหม่ ได้ยินคนส่งเสียงดัง สาว ๆ กำลังแต่งตัวอยู่ ท่าทางการรำดู
สวยงาม ถ้างานจบแล้ว กลับบ้านด้วยกัน (Myanmar Language Grade2 2012, 9)

เนื้อหาที่เกี่ยวข้องกับความงามของผู้หญิง ถือเป็นการผลิตซ้ำเรื่องความรักสวยรักงาม ซึ่งเห็นถึงความสวยงามของรูปร่างหน้าตา และเป็นการปลูกฝังให้ผู้หญิงดูแลใส่ใจตนเอง ในขณะเดียวกันเนื้อหาที่เกี่ยวข้องกับผู้ชายไม่ได้ชี้ให้เห็นเกี่ยวกับเรื่องดังกล่าว

ผู้หญิงพม่าให้ความสำคัญกับเรื่องการดูแลความสะอาดและการแต่งกายของตนเองเป็นอย่างมาก การมีผมดำและยาว ละเอียดลออกับเรื่องของเสื้อผ้าเครื่องประดับ และการประชันผิวด้วยทานาคาสมาเสมอ ผู้หญิงพม่าที่ถือว่างามต้องเป็นคนที่ผิวพรรณดี ดวงตาสดใส เอวคอด และมีเส้นผมที่เงางาม นอกจากความงามทางร่างกายแล้ว ผู้หญิงพม่าในแบบอุดมคติจะต้องมีกิริยามารยาทที่สวยงามอีกด้วย ในหนังสือเมียนมาโสโยชะกา (ပုဂ္ဂိုလ်ရေးဝိသေသန) ของกระทรวงศึกษาธิการประเทศสาธารณรัฐแห่งสหภาพเมียนมา มีสำนวนที่ว่า

“လောကဉာဏ်တို့ကို လက်ခံ၊
ဝိန်းဝဲတို့ကို ခံဝံ့”

“บารมีของผู้ชายอยู่ที่ต้นแขน
บารมีของผู้หญิงอยู่ที่มวยผม”

(เมียนมาโสโยชะกา 1996, 88)

สำนวนนี้จึงสามารถสะท้อนให้เห็นถึงความเชื่อของชาวพม่าเกี่ยวกับเส้นผมของผู้หญิงได้เป็นอย่างดี เพราะผู้หญิงพม่าให้ความสำคัญต่อเส้นผมเป็นอย่างมาก นอกจากจะเชื่อว่าการที่มีเส้นผมเงางามตามตำราโลกนิตแล้ว ผมยังเป็นสิ่งที่เสริมสร้างบารมีให้กับผู้หญิงได้ด้วยการถายผมแก้วัดหรือองค์พระเจดีย์ต่างๆ การทำบุญด้วยผมของผู้หญิงสาวพม่านั้นนิยมถายผมแด่พระพุทธรูปและพระเจดีย์เพื่อกุศล แต่ทราบว่าคุณผู้หญิงมักจะถายผมเมื่อถึงคราวเจ็บป่วย ดังพบแขวนเป็นปอยผมไว้ใกล้ๆ กับองค์พระ บางคนที่เป็นชังจะตัดผมถายวัดโดยเก็บไว้ในตุ๊กตะจก ส่วนคนที่อยากมีผมสวยในภพหน้านั้น กลับไม่นิยมเพียงถายผมกับองค์พระ แต่ยังถายไม้กวาดอีกด้วย (วิรัชและอรนุช นิยมธรรม 2551, 205) ดังนั้น สำนวนนี้จึงสามารถสะท้อนให้เห็นถึงความเชื่อเกี่ยวกับความงามของผู้หญิงพม่าได้เป็นอย่างดี

บทบาทหญิงชายในครอบครัว

จากการศึกษาพบว่า ตำราเรียนวิชาการอ่านภาษาพม่าในระดับประถมศึกษาชั้นปีที่ 1-5 ได้มีการสอดแทรกเนื้อหาเกี่ยวกับหญิงชายในด้านต่างๆ ไว้ เช่น การเป็นแม่และพ่อที่ดี การแบ่งหน้าที่ในครอบครัว และการปลูกฝังให้ผู้ชายเป็นผู้เสียสละ เป็นต้น เนื้อหาที่แสดงให้เห็นบทบาทหญิงชายภายในครอบครัว บทบาทของผู้หญิงจะถูกนำเสนอออกมาในฐานะแม่และภรรยา มีหน้าที่อบรม สั่งสอน และดูแลสมาชิกภายในครอบครัว แต่มีรายละเอียดบางส่วนที่ผู้หญิงไม่สามารถปฏิบัติได้ทำให้ผู้หญิงและผู้ชายมีอำนาจในการตัดสินใจเรื่องราวต่างๆ แตกต่างกันไป

ในสังคมพม่าพื้นที่บริเวณบ้านนั้นผู้หญิงถือเป็นพื้นที่ของผู้หญิง ผู้หญิงจะเป็นผู้ดูแลความเรียบร้อยภายในบ้าน แต่การปฏิบัติหน้าที่ดังกล่าวของผู้หญิงก็มีข้อกำหนดหรือวาทกรรมบางอย่างในสังคมกำหนดขอบเขตการปฏิบัติหน้าที่ดังกล่าว เช่น ในกรณีของการซักผ้า ผ้าถูหรือกระโปรงของผู้หญิงจะไม่สามารถซักร่วมกับของผู้ชายได้ และผ้าถูหรือกระโปรงของผู้หญิงจะไม่สามารถนำไปเก็บไว้ในส่วนบนสุดของตู้เสื้อผ้าได้เช่นกัน (Than Than New 2003, pp. 7-8)

การเป็นแม่และภรรยาที่ดีจึงเป็นความภาคภูมิใจอย่างหนึ่งของผู้หญิงชาวพม่า ซึ่งสามารถยืนยันได้จากสุภาษิตประโยคหนึ่งของชาวพม่าว่า “ถ้าลูกรักพ่อ แสดงว่ามีแม่ที่ดี” ความหมายของที่แฝงอยู่ในประโยคนี้แสดงให้เห็นความสัมพันธ์ในครอบครัวที่แม่มีความผูกพันกับลูกมากกว่า และแม่เป็นผู้ทำหน้าที่อบรมสั่งสอนลูกนั่นเอง

ในตำราเรียนมีเนื้อหาที่ชี้ให้เห็นว่า ผู้หญิงได้ถูกคาดหวังให้มีคุณลักษณะภรรยา และแม่ที่ดี ตัวอย่างเช่นในตำราเรียนวิชาการอ่านภาษาพม่า เกรด 3 มีเนื้อหาที่ว่า

แม่ของเราน่ารัก คอยเลี้ยงดูเราตลอดชีวิต ตอนเด็กๆ แม่ของเราสอนให้มีระเบียบ เมื่อถึงวัยเรียนก็ให้ไปโรงเรียนเพื่อศึกษาหาความรู้ แม่ของเราเป็นผู้ที่นำเคารพ ให้กินแต่อาหารที่ดีเพื่อสุขภาพ แม่ที่รักแต่งตัวให้เราด้วยความเมตตา (Myanmar Language Grade3 2012, 4)

เนื้อหาดังกล่าวเป็นการอธิบายให้เห็นภาพความเป็นแม่ที่ดีของสังคมพม่า รวมถึงเป็นการสร้างกรอบหรือแนวทางปฏิบัติตนเพื่อเป็นแม่ที่ดีตามอุดมคติว่าควรจะปฏิบัติตัวอย่างไร เนื้อหาดังกล่าวได้พูดถึงแม่ในฐานะที่เป็นผู้คอยดูแล อบรมสั่งสอนเพื่อให้ลูกก้าวไปสู่ความสำเร็จ

ในขณะที่เนื้อหาที่เกี่ยวข้องผู้ชายในฐานะของพ่อนั้น กลับเป็นผู้ที่มีบทบาทในการสร้างรากฐานชีวิตที่มั่นคงให้กับลูก ในฐานะที่เป็นผู้มีสติปัญญาที่เฉียบแหลมและเป็นผู้วางแผนการดำเนินชีวิตเพื่อไปสู่ความสำเร็จของลูก ซึ่งสอดคล้องกับเนื้อหาที่เกี่ยวข้องกับบทบาทความเป็นผู้นำของผู้ชายที่ปรากฏในตำราเรียนวิชาการอ่านภาษาพม่า เกรด 3 ที่ว่า

พ่อของเรามีบุญคุณที่ยิ่งใหญ่ คอยหาเงินเพื่อเป็นค่าใช้จ่าย เมื่อเกิดปัญหาพ่อของเราจะช่วยแก้ไข พ่อของเรานำเคารพ เป็นผู้วางแผนภายในครอบครัว พ่อของเรามีสติปัญญาและความคิดที่กว้างไกล พ่อของเราสอนว่า เรื่องของประเทศก็เหมือนเรื่องของเรา (Myanmar Language Grade3 2012, 6)

ผู้หญิงพม่าส่วนใหญ่ให้ความสำคัญกับเรื่องการแต่งงานและการเป็นภรรยาที่ดี เพราะคนพม่ามีความเชื่อที่เชื่อมโยงกับศาสนาพุทธว่า ในชีวิตของคนหนึ่งคนจะมีสิ่งที่เรียกว่า 3 ประการ ที่ควรปฏิบัติ ได้แก่

1. การบวชเณร
2. การบวชพระ
3. การแต่งงาน

สาเหตุที่ผู้หญิงพม่าให้ความสำคัญกับการแต่งงานเป็นพิเศษ เพราะสิ่งที่เป็นมงคลใน 2 ประการแรกเป็นสิ่งที่ผู้หญิงไม่สามารถปฏิบัติได้ด้วยตนเอง การแต่งงานจึงเป็นเสมือนสิ่งที่เป็นมงคลเพียงอย่างเดียวที่ผู้หญิงสามารถมีได้จากสิ่งที่เป็นมงคลทั้ง 3 ประการที่คนพม่าเชื่อว่าจะต้องปฏิบัติตาม

ในภาษาพม่ามีคำศัพท์คำหนึ่งที่แสดงถึงสถานะในครอบครัว นั่นคือคำว่า “เอน์นุ่ด” (အိမ်ရှေ့ဘွား) แปลว่า “เทพประจำบ้าน” พม่ามีความเชื่อเรื่อง “นัต” นัตในสังคมพม่า หมายถึง “วิญญาณศักดิ์สิทธิ์ของผู้ตายร้าย” เป็นภูตผู้เป็นที่พึ่งของปวงชนทั่วไป นัตที่เป็นภูตผีจะมีฐานะกึ่งเทพกึ่งผี คือ อยู่ระหว่างเทพและผี มีระดับสูงกว่าผีทั่วไป แต่มีเทียบเท่าเทวดา นัตจึงไม่ใช่ผีธรรมดาสามัญ (วิรัช-อรนุช 2551, 144) คำว่า “เอน์นุ่ด” ได้กล่าวถึงผู้ชายที่มีอายุมากที่สุดในบ้าน เป็นผู้ที่ทำหน้าที่ดูแล ปกครอง และมีอำนาจสูงสุดในบ้าน กรณีที่ปู่หรือพ่อเสียชีวิต ลูกชายจะกลายเป็นเอน์นุ่ดและทำหน้าที่เป็นเสาหลักของครอบครัว

สำหรับชาวพม่าครอบครัวเปรียบเสมือนศูนย์กลางของความสามัคคี ความรัก และความเคารพที่เรียงลำดับมาตั้งแต่ผู้อาวุโสมากจนถึงผู้ที่อายุน้อยที่สุดในครอบครัว (Tha Nyunt 1962, 30) ถึงแม้ว่าลูกหลานจะมีครอบครัวของตนเองแล้ว แต่ปู่ย่าตายายจะยังคงอาศัยกับลูกหลานของตน และเป็นความรับผิดชอบของลูกหลานที่จะดูแลปู่ย่าตายาย นอกจากนี้ในประเด็นเรื่องการแบ่งหน้าที่กันภายในบ้านจะเห็นได้ชัดว่าตำราเรียนกำหนดบทบาทให้ผู้ชายทำงานที่ต้องใช้แรงและกำลัง ในขณะที่ผู้หญิงจะเป็นผู้ดูแลงานภายในบ้านและมีความประณีตอ่อนโยนกว่า ผู้หญิงจึงมีสถานะเป็นผู้ดูแลมีหน้าที่คอยดูแลและสนับสนุน

ชานวรายุ่นกำลังนวดข้าวอยู่ พี่สาวกำลังขนข้าวเปลือก แม่ซื้ออาหารผ่านมา มีแดงโมมา
ด้วยไหม (Myanmar Language Grade1 2012, 33)

เนื้อหาในส่วนดังกล่าว แสดงให้เห็นถึงการแบ่งการปฏิบัติหน้าที่ในครอบครัวได้ในระดับหนึ่ง คือ ผู้ชายจะทำงานที่ใช้แรงงานเป็นหลัก ในขณะที่ผู้หญิงจะเป็นผู้ที่คอยสนับสนุนผู้ชายเพื่อให้งานนั้นๆ สำเร็จตามเป้าหมาย

วิบุษุ

เนื้อหาในตำราเรียนระดับประถมของประเทศพม่าที่กล่าวถึงวีบุษุของประเทศ จะได้กล่าวถึงวีบุษุในฐานะของผู้ที่ต่อสู้เพื่อให้ได้มาซึ่งเอกราชของพม่า เป็นผู้ที่ชาวพม่ารัก เติบโต และเป็นบุคคลต้นแบบในการดำเนินชีวิต ดำเนินรอยตาม แต่วีบุษุที่ปรากฏในตำราเรียนระดับประถมของพมานั้น ล้วนเป็นผู้ชายทั้งหมด อาทิ นายพลองซาน มหาพันธุ์ละ จึงเป็นที่น่าสนใจว่าประเทศพม่าให้คุณค่าต่อผู้ชายบทบาทในการปกป้อง ดูแล และเป็นส่วนหนึ่งในการสร้างชาติมากกว่าผู้หญิง อาทิ

วันที่ 13 เดือนกุมภาพันธ์ 1915 เป็นวันเกิดนายพลองซาน ลูกชายของทนายความ “อูผ่า” เกิดที่เมืองนัตเม่า จังหวัดมะเกว ลูกชายของ “ต่อซุ” แซ่แข็ง ใน ค.ศ.1940 ย้ายไปที่เมืองตะมะลอ และในวันที่ 19 เดือนมิถุนายน น้ำตาไหล จิตใจแห้งเหี่ยว พวกเราจะไม่มีลืมนายพลพ่อผู้มีพระคุณของสหภาพ เป็นผู้ที่ต่อสู้เพื่อให้ได้เอกราช จดจำและนึกถึงนายพล ผู้นำที่ประชาชนทุกคนรัก (Myanmar Language Grade4 2012, 18)

เนื้อหาดังกล่าวได้กล่าวถึง นายพลองซาน ซึ่งคนพม่าถือว่าเป็นวีรบุรุษที่พยายามวางรากฐานที่มั่นคงให้กับประเทศพม่า ในปี 1978 นายพลองซาน คือ วีรบุรุษที่ถูกเลือกให้ปรากฏในตำราเรียน (Nicolas & Rosalie 2012, 36) เช่น ในตำราเรียนประวัติศาสตร์ เกรด 4-5 มีบทเรียนที่เขียนเกี่ยวกับ “The General’s Way” หรือภาพประกอบของนายพลองซานระหว่างการกล่าวสุนทรพจน์ที่มหาธาตุเจดีย์ชเวดากอง และตำราเรียนวิชาการอ่านภาษาพม่า เกรด 3-4 เกี่ยวกับประวัติของนายพลองซานและเพลงสรรเสริญนายพลองซาน

ในขณะที่วีรบุรุษหรือกลุ่มคนอื่นๆ ถูกถอดเนื้อหาออกจากตำราเรียน เช่น อุวิสาระ (U Wisara) ที่หายไปจากตำราเรียนโดยสมบูรณ์ แต่เนื้อหาเกี่ยวกับนายพลองซานกลับปรากฏในตำราเรียนอยู่เป็นระยะๆ นอกจากการเพิ่มเนื้อหาเกี่ยวกับในตำราเรียนแล้ว วันครบวันเกิดของนายพลองซาน วันที่ 13 กุมภาพันธ์ ของทุกปียังถูกกำหนดขึ้นให้เป็นวันเด็กแห่งชาติของประเทศพม่าอีกด้วย

จะเห็นได้ว่า นอกจากรัฐพม่าจะบรรจุเนื้อหาเกี่ยวกับวีรบุรุษ โดยการเล่าตำนานหรือเรื่องเล่าเกี่ยวกับวีรบุรุษเพื่อปลูกฝังให้เด็กมีความรักชาติแล้ว รัฐยังได้เชื่อมรูปแบบความคิดดังกล่าวเข้ากับรูปแบบการดำเนินชีวิตประจำวัน โดยการกำหนดวันเด็กแห่งชาติในตรงกับวันเกิดของนายพลองซาน เพื่อให้เกิดความสัมพันธ์ระหว่างต้นแบบของความรักชาติของนายพลองซานกับความรักชาติของเด็กที่รัฐพยายามปลูกฝังให้มีความเป็นอันหนึ่งกันเดียวกัน

ถึงแม้เนื้อหาตำราเรียนจะแสดงให้เห็นชัดเจนว่ารัฐพยายามที่จะใช้ประโยชน์จากเนื้อหาตำราเรียนที่เกี่ยวข้องกับวีรบุรุษอย่างชัดเจน แต่ไม่เป็นที่ปรากฏว่าเนื้อหาในตำราเรียนระดับประถม 1-5 จะมีเนื้อหาเกี่ยวกับวีรบุรุษที่เป็นผู้หญิง หรือแม้กระทั่งเนื้อหาเกี่ยวกับพระนางจันทรสุธา ที่เป็นผู้ริเริ่มธรรมเนียมการบริจาคทองคำเท่าน้ำหนักของตนเองเพื่อการบูรณะพระมหาเจดีย์ชเวดากอง จนกลายเป็นพระราชพิธีที่ถือปฏิบัติสืบต่อกันมา ก็ยังไม่ปรากฏ และปัจจุบันพระมหาเจดีย์ชเวดากองถือเป็นเจดีย์ศักดิ์สิทธิ์คู่บ้านคู่เมืองของพม่า

อีกสิ่งที่น่าสนใจคือ ในตำราเรียนไม่ได้กล่าวถึงทหารหญิงซึ่งมีบทบาทในการปกป้องประเทศพม่าในช่วงการต่อต้านอาณานิคมทั้งอังกฤษและญี่ปุ่น เพราะในช่วงเดือนกุมภาพันธ์ ปี 1945 ได้มีการจัดตั้งกองทัพอทหารหญิงขึ้น (Tharaphi 2014, 75) ซึ่งทำหน้าที่ในการสนับสนุนกลุ่มผู้ชายหรือทหารที่เป็นผู้ชายในการดำเนินกิจกรรมต่างๆ จึงเป็นที่น่าสนใจว่า จริงๆ แล้วรัฐพม่านั้น ไม่เพียงแต่กำหนดเนื้อหาและเลือกวีรบุรุษเพื่อบรรจุเนื้อหาให้เด็กได้ศึกษาเท่านั้น แต่รัฐได้กำหนดกรอบที่ว่าวีรบุรุษของพม่าคือ ผู้ชายที่มีความแข็งแกร่งและใช้ความแข็งแกร่งนั้นในการปกป้องประเทศให้มีความรุ่งเรือง ในขณะที่การปฏิบัติของผู้หญิงที่ทำหน้าที่ในการดูแลประเทศในรูปแบบที่แตกต่างกลับไม่ได้รับการยอมรับให้เป็นส่วนหนึ่งในความรักชาติที่ถูกเลือกให้ปรากฏในเนื้อหาตำราเรียนระดับประถม

ความเป็นผู้นำ

สังคมพม่ามองว่าผู้ชายเป็นผู้นำ ส่วนผู้หญิงเป็นผู้ตามที่ให้ช่วยเหลือและคอยสนับสนุนผู้ชายเท่านั้น ความไม่เท่าเทียมกันระหว่างชายหญิงส่งผลให้ผู้หญิงมีโอกาสน้อยที่จะแสดงบทบาททางสังคมได้น้อยกว่าผู้ชาย ซึ่งตรงกับสำนวนพม่าที่ว่า

လောကဉာဏ်းဝေးဝေး ဝိန်းဝေးဝေး (ရွှေ 2543, 23) แปลว่า ผู้ชายลับมีด ผู้หญิงให้กำเนิดลูก มีความหมายว่า ผู้ชายลับมีดเพื่อจะต่อสู้ปกป้องประเทศชาติ ผู้หญิงคลอดลูกสำหรับอนาคตของประเทศ แสดงให้เห็นถึงเรื่องของหน้าที่สามีภรรยา

ฉวาทฺทฺวาทฺ: ๑๖:๑๐๐๐ (เขียนมาโลยชะกา, p.187) แปลว่า ผู้ชายมีความสามารถ ผู้หญิงพึงพึงได้เป็นพัน มีความหมายว่า ผู้ชายที่สามารถหาทรัพย์สมบัติได้ย่อมเป็นที่พึงของผู้หญิง

เนื้อหาในตำราเรียนระดับประถมของประเทศพม่า พบว่ามีเนื้อหาที่แสดงให้เห็นเกี่ยวกับความเป็นผู้นำ และเป็นผู้เสียสละ การกำหนดบทบาทหญิงชายในเรื่องบทบาทและการผลักดันให้เป็นผู้นำที่ดีของผู้ชาย เนื้อหาภายในหนังสือจะสื่อถึงการอบรมสั่งสอนให้นักเรียนผู้ชายมีความเป็นผู้นำ รู้จักการมีสัมมาคารวะ การช่วยเหลือผู้อื่น การเลือกคบมิตร รวมทั้งการรู้จักตัดสินใจอย่างรอบคอบ โดยชี้ว่าถ้ากระปฏิบัติตนตามคำแนะนำดังกล่าวจะเป็นการนำพาชีวิตของตนเองไปสู่ความสำเร็จในภายภาคหน้า

ในอดีตประเทศพม่าไม่ปรากฏว่ามีผู้นำที่เป็นผู้หญิงเลย ผู้นำทั้งหมดนับตั้งแต่การเรียกร้องเอกราชจากอังกฤษล้วนเป็นผู้ชายที่เข้ามามีบทบาทในการดูแล และบริหารจัดการ จนกระทั่งองชานซูจีเริ่มมีการเคลื่อนไหวด้านการเมืองในพม่า องชานซูจีผู้หญิงที่ได้รับการยอมรับในสังคมของประเทศพม่าเป็นอย่างมากในสังคม องชานซูจีก้าวเข้าสู่สังคมการเมืองพม่า เมื่อประมาณ 20 ปีที่แล้ว ปัจจุบันองชานซูจีได้การยอมรับในสังคมพม่ามากยิ่งขึ้นและกลายเป็นต้นแบบให้แก่เด็กผู้หญิงในประเทศพม่า

ឥឡូវ

จากการศึกษาและวิเคราะห์ข้อมูลจากตำราเรียนวิชาการอ่านภาษาพม่าในระดับประถมของประเทศพม่า (เกรด 1-5) พบว่าเนื้อหาในตำราเรียนได้มีการพยายามปลูกฝังความเป็นหญิงชายอันพึงประสงค์ตามความต้องการของรัฐ เพื่อสร้างหญิงชายในอุดมคติอีกด้วยด้วยผ่หญิงถูกคาดหวังในเรื่องของการเป็นแม่และภรรยาที่ดี

น้ำเสียงในการเล่าเรื่องของตัวละครต่างๆ ที่ปรากฏในตำราเรียนนั้น เนื้อหาส่วนใหญ่จะใช้สรรพนามบุรุษที่ 1 ซึ่งใช้แทนตัวผู้เล่าว่า “จะหน่อ” (จอร์จอร์) แปลว่า “ผม” เป็นคำสรรพนามที่ใช้แทนตนเองของผู้ชาย และเนื้อหาหมักจะกล่าวถึงผู้หญิงในฐานะผู้ที่ถูกกล่าวถึงในเรื่องเล่าต่างๆ เนื้อหาการเล่าเรื่องจึงเป็นการเล่าเรื่องในมุมมองตัวละครตัวใดตัวหนึ่ง คือ ผู้ชาย นั่นเอง

ในขณะที่เรื่องเล่าในตำราเรียนไม่พบเนื้อหาที่ถูกเล่าด้วยเรื่องราวของผู้หญิง กรณีที่มีเรื่องของผู้หญิง เช่น เรื่องแม่ของเรา ในตำราเรียนวิชาการอ่าน เกรด 3 (Grade 3) จะพบว่าเรื่องเล่าถูกเล่าโดยสรรพนามบุรุษที่ 3 คือ ผู้เขียนเป็นผู้เล่าเรื่องราวทั้งหมดด้วยตนเอง เล่าโดยการใช้มุมมองของตนเองที่มองเห็นว่าคุณลักษณะของความเป็นแม่ที่ดีของพ่ามานั้น ควรมีลักษณะอย่างไร

ภาพของผู้หญิงที่ปรากฏในตำราเรียนจะเน้นเรื่องความสวยความงาม และเนื้อหาที่พูดถึงผู้หญิงเป็น เกี่ยวข้องกับการทำหน้าที่คอยทำอาหาร เย็บปักถักร้อย ดูแลสมาชิกในครอบครัว สอดคล้องกับที่สังคมพม่ามองว่า ผู้หญิง ภรรยา หรือแม่ เป็นผู้ที่ทำหน้าที่ในการดูแลสมาชิกในครอบครัว ผู้หญิงพม่าส่วนใหญ่มีความภาคภูมิใจและมี มุมมองว่าเป็นผู้หญิงจะต้องปฏิบัติหน้าที่ในบ้านไม่ให้ขาดตกบกพร่อง

ในขณะที่ผู้ชายถูกอธิบายด้วยภาพของความเป็นผู้นำ ความรับผิดชอบ ความเข้มแข็ง มีความสามารถ การตัดสินใจ มีความเป็นผู้นำ ปลุกฝังให้มีความเสียสละ รู้จักช่วยเหลือผู้อื่น การพยายามแสดงให้เห็นภาพของ ผู้ชายที่เป็นผู้ขยันหมั่นเพียรอยู่เสมอ อาชีพที่ได้รับเกียรติหรือได้รับการยกย่องจากสังคมมาหรือเป็นที่นับหน้าถือ ตาอย่างอาชีพทหาร จะได้รับการอธิบายเนื้อหาถึงความแข็งแรงของร่างกาย ความมีน้ำใจ และอธิบายด้วยรูปภาพ

ของผู้ชายที่กำลังสวมเครื่องแบบทหารอยู่เสมอ ซึ่งเนื้อหาจากตำราเรียนวิชาการอ่านภาษาพม่าในระดับประถมของประเทศพม่า (เกรด 1-5) สะท้อนให้เห็นถึงความแตกต่างเกี่ยวกับบทบาทหญิงชายเป็นอย่างมาก

เนื่องจากเหตุผลที่ว่าการศึกษาถือเป็นเครื่องมือในการเรียนรู้สังคมและวัฒนธรรมของมนุษย์ การศึกษาจึงเป็นจึงสิ่งสำคัญที่ถูกใช้เป็นเครื่องมือในการควบคุมสังคม การศึกษาที่ถูกควบคุมและจัดการโดยรัฐเป็นสิ่งที่น่าสนใจเป็นอย่างมาก ปัจจุบันเนื้อหาในรายวิชาต่างๆ ในการศึกษาระดับประถมไม่มีการแบ่งเป็นการเรียนการสอนสำหรับนักเรียนชายและนักเรียนหญิง นักเรียนทุกคนจะได้เรียนเนื้อหาจากตำราเรียนเหมือนกันทั้งหมด

คุณลักษณะของแต่ละเพศภาวะนั้น ไม่ใช่สิ่งที่เกิดขึ้นตามธรรมชาติ แต่ได้ถูกกำหนดผ่านกระบวนการขัดเกลาทางสังคมที่มีซับซ้อน และแต่ละบุคคลก็จะค่อยๆ ซึมซับเข้าไปเรื่อยๆ เพศภาวະที่ถูกกำหนดโดยสังคมจึงสามารถเปลี่ยนแปลงได้ตามรูปแบบของสังคมหรือเปลี่ยนแปลงตามเงื่อนไขของสังคมที่เปลี่ยนไป ทั้งตามสภาพทางเศรษฐกิจ การเมือง สังคม ครอบครัว อายุ เชื้อชาติ ศาสนา ความเชื่อ ค่านิยม สภาพภูมิศาสตร์ ฯลฯ กระบวนการขัดเกลาไม่ใช้การเริ่มต้นเมื่อคนๆ นั้นมีวัยวุฒิในการตัดสินใจเรื่องต่างๆ

การสอดแทรกเนื้อหาเรื่องของบทบาทหญิงชายที่ปรากฏในตำราเรียน ทำให้เห็นว่ารัฐได้เข้ามามีบทบาทในการจำกัดความเรื่องความเป็นหญิงชายในสังคม เพราะตั้งแต่พม่าได้ประกาศให้มีตำราเรียนเพื่อใช้ประกอบการจัดการเรียนการสอนภายในโรงเรียนต่างๆ นั้น ตำราเรียนทั้งหมดที่จะนำไปใช้ในโรงเรียนได้ ล้วนเป็นตำราเรียนที่อยู่ภายใต้การดูแลและผลิตขึ้นโดยกระทรวงศึกษาธิการของประเทศพม่าเท่านั้น ทำให้เห็นได้ชัดว่ารัฐพม่าคือ ผู้ที่มีบทบาทและเป็นผู้ปลูกฝังชุดรูปแบบความคิดให้กับเยาวชนที่ค่อยๆ เติบโตขึ้นผ่านกระบวนการศึกษาที่มีการหล่อหลอมและถ่ายทอดสิ่งต่างๆ ในสังคม รวมทั้งเรื่องของเพศนั่นเอง

บรรณานุกรม

หนังสือ

นิธิ เอียวศรีวงศ์. 2538. *ชาติไทย, เมืองไทย, แบบเรียนและอนุสาวรีย์ : ว่าด้วยวัฒนธรรม, รัฐและรูปการ*

จิตสำนึก. กรุงเทพฯ: มติชน.

ปรานี วงษ์เทศ. 2549. *เพศภาวะในสุวรรณภูมิ (อุษาคเนย์) = Gender in Southeast Asia*. กรุงเทพฯ:

มติชน.

———. 2544. *เพศและวัฒนธรรม*. นครปฐม : เรือนแก้วการพิมพ์.

เรณู เหมือนจันทร์เชย และ เมย์ เมียะ ข่าย. 2543. *ภาษิต คำพังเพยและสำนวนพม่า-ไทย. โครงการพม่า*

ศึกษา สถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเพื่อพัฒนาชนบท.มหาวิทยาลัยมหิดล, กรุงเทพฯ:

สหธรรมิก.

วิรัช นิยมธรรม. 2551. *คิดแบบพม่า: ว่าด้วยชาติและวีรบุรุษในตำราเรียน*. มหาสารคาม : มหาวิทยาลัย

มหาสารคาม.

———. 2552. *ไทยในการรับรู้และความเข้าใจของประเทศเพื่อนบ้าน กรณีศึกษาตัวบทในตำราเรียนสังคมศึกษา*

ของพม่า ว่าด้วย “ความสัมพันธ์เมียนมา-ไทยตะยา”. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.

สุชาติ ทวีสิทธิ์. 2547. *เพศภาวะ: การทำทนายร่าง การค้นหาตัวตน*. กรุงเทพฯ: อมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์

พับลิชชิง.

Chie Ikeya. 2012. *Refiguring Women Colonialism and Modernity in Burma*. Silkworm books. Bangkok.

Eckert, Penelope and Sally McConnell-Ginet. 2013. *Language and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.

- ## บทความในวารสาร

- 201

วิทยานิพนธ์

- จุฑาภรณ์ ผดุงศักดิ์. 2553. การสร้างสำนึกความเป็นชาติโดยใช้ตำราเรียนประวัติศาสตร์: ศึกษากรณีตำราประวัติศาสตร์มัธยมศึกษาตอนต้นของสิงคโปร์. วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต.
มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- นิสรัตน์ ชันธโก. 2555. ผู้หญิงกับภาวะสมัยใหม่แบบอาณานิคมในพม่า ค.ศ. 1885-1945.
วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต. จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ปณิดา สระวาสี. 2549. การสร้างสำนึกความเป็นชาติของรัฐบาลสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว
โดยผ่านแบบเรียนชั้นประถมศึกษาตั้งแต่ ค.ศ. 1975-2000. วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต.
มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- ปวีณา วังมี. 2543. รัฐไทยกับการกล่อมเกลากองทัพผ่านแบบเรียนในช่วง พ.ศ. 2475-2487.
วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต. จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- วศินี สุทธิวิภากร. 2553. วาทกรรมของ มิเชล ฟูกูเกต์ ต่อสถานภาพและบทบาทสตรีไทยตามที่นำเสนอ
ในนวนิยายของ คุณหญิงวิมล ศิริไพบูลย์. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต.
มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- วัฒน์พงศ์ วรคุณวิศิษฐ์. 2552. นโยบายด้านการศึกษาของพม่าในยุคนายพลเนวิน ค.ศ. 1962-1988. วิทยานิพนธ์
ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต. มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ.
- สรัญญา เอกธรรมสุทธิ. 2549. การวิเคราะห์บทบาทหญิงชายในหนังสือแบบเรียนภาษาไทยในช่วงชั้นที่ 1
และช่วงชั้นที่ 2 ตามหลักสูตรการศึกษาขั้นพื้นฐาน พ.ศ. 2544. วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต.
มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- อุบลรัตน์ พันธุมินทร์. 2533. มอสงคัมและวัฒนธรรมพม่าผ่านภาษิตโบราณ. รายงานการวิจัย. เชียงใหม่
: มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- San San Win. 2556. การวิเคราะห์นิทานพม่าที่ปรากฏในแบบเรียนอ่านภาษาพม่า ระดับ 1-4.
สารนิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต. สาขาวิชาภาษาไทย. มหาวิทยาลัยนเรศวร.
- Cheesman Nick. 2002. *Legitimising the Union of Myanmar through primary school textbooks*. Master's
Thesis, University Western of Australia.
- Tha Nyunt. 1962. *Administration of Schools in Burma. A Project is Partial Fulfillment of the
Requirements for the Degree Master of Science in Education, Faculty of Education, The
University of Southern California.*

Website

- Ministry of Education. 2004. *Development of Education in Myanmar*.
www.ibe.unesco.org/International/ICE47/English/.../myanmar_ocr.pdf. (accessed August 22, 2015).
- Myo Tint. 2010. "Myanmar Education 2000-2010".
https://www.academia.edu/1887366/Myanmar_education2000-2010. (accessed August 22, 2015).
- U Zaw Htay. "Education System in Myanmar : Self-Evaluation and Future Plans".
<http://www.myanmar-education.edu.mm/>. (accessed December 30, 2015).

D1-P1-R2-01

ปฏิบัติการทางชายแดนของ รัฐเวียดนามในยุคสมัยจารีต ช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 18 วิเคราะห์ผ่านเอกสารกุ่มเหิบ

ดรรรัตน์ เมตตาริกานนท์*

สาขาวิชาอาณานับบริเวณศึกษา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

* ขอขอบคุณศูนย์วิจัยพลศึกษาและสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น ที่ให้ทุนสนับสนุนในการทำวิจัยเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างลาวกับเวียดนามตั้งแต่ยุคจารีตจนถึง ค.ศ. 1975

ชายแดน¹ พรหมแดน และเขตแดน² เกิดขึ้นภายใต้บริบทของการเปลี่ยนแปลงทางสังคมเศรษฐกิจ การเมืองเมื่อประเทศต่างๆ เคลื่อนเข้าสู่สภาวะความทันสมัย (modernity) โดยเฉพาะการเกิดรัฐสมัยใหม่ที่มาพร้อมกับแนวคิดการทำแผนที่เพื่อกำหนดเส้นเขตแดนที่แน่นอนตายตัว (วราภรณ์ เรื่องศรี 2557, 5) สำหรับรัฐบนผืนแผ่นดินใหญ่ในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ได้เริ่มมีการสำรวจเพื่อทำแผนที่ตามแบบรัฐสมัยใหม่ในกลางศตวรรษที่ 19 เป็นต้นมา รวมทั้งการทำสนธิสัญญาระหว่างรัฐเพื่อกำกับเขตแดนก็ได้เกิดขึ้นด้วย สำหรับงานที่ศึกษาเกี่ยวกับบริเวณชายแดนในมิติประวัติศาสตร์ในไทยที่ผ่านมาพบว่า ส่วนใหญ่เป็นการศึกษารัฐสมัยใหม่ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19-ปัจจุบัน ดังเช่นงานของวราภรณ์ เรื่องศรี (2557) ธงชัย วินิจจะกุล (2556) หรือแม้กระทั่งงานภูมิภาคศึกษาและงานทางมานุษยวิทยาที่มีการศึกษาเรื่องชายแดนหลายชิ้น ดังเช่น วสันต์ ภัยภูณแก้ว (2555) ไชยณรงค์ เศรษฐเชื้อ (2552) เกิดฉวา บุญปรากฏ (2551) และงานชุดโครงการของยศ สันตสมบัติและคณะผู้วิจัย (2548) เป็นต้น ส่วนงานในสมัยจารีตที่ผ่านมาพบมากในช่วงทศวรรษ 2510-2520 งานส่วนใหญ่เน้นศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างศูนย์กลางอำนาจสยามกับประเทศราชเป็นส่วนใหญ่ ดังเช่น เสาวภา ภาณุราช (2522) พรธนา สินสวัสดิ์ (2521) ธิดา จาตุประยูร (2510) หรืองานในช่วงหลัง กำพล จำปาพันธ์ (2555) ส่วนการศึกษาริเวณชายแดนเป็นเพียงบริบทหนึ่งของงานเหล่านี้ นอกจากนี้การศึกษาเกี่ยวกับชายแดนของประเทศเพื่อนบ้านโดยมองผ่านเอกสารของประเทศเพื่อนบ้านยังมีจำกัด บทความนี้ต้องการชี้ให้เห็นถึงปฏิบัติการทางการเมืองของรัฐเวียดนามเกี่ยวกับบริเวณชายแดนเวียดนาม-ลาว (ตอนกลาง) ในคริสต์ศตวรรษที่ 18 เป็นอย่างไร ซึ่งเป็นช่วงก่อนที่จะปรับเปลี่ยนเข้าสู่รัฐสมัยใหม่พร้อมๆ กับการตกเป็นอาณานิคมชาติมหาอำนาจตะวันตกในกลางคริสต์ศตวรรษที่ 19 ส่วนการศึกษานี้เน้นการวิเคราะห์ผ่านเอกสารโบราณของเวียดนามที่เรียกว่า “กุ้ยเห็บ” สำหรับการนำเสนอแบ่งเป็น 2 ประเด็นใหญ่ดังนี้

บริบททางการเมืองเวียดนามในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 18

เวียดนามเป็นประเทศที่อยู่ตอนใต้ของจีน อาณาจักรนี้ศูนย์กลางอำนาจในระยะแรกตั้งอยู่แถบภาคเหนือของเวียดนามปัจจุบัน จนถึงก่อนค.ศ. 111 (พ.ศ. 432) จึงตกอยู่ใต้อิทธิพลของจีนตรงกับสมัยราชวงศ์ฮั่น จึงเป็นเหตุให้เวียดนามรับอารยธรรมจากจีนมากกว่าชาติอื่นๆ ในอินโดจีน จนกระทั่งเมื่อราชวงศ์ถังสิ้นสุดลง ค.ศ. 907 ประเทศจีนได้แบ่งแยกเป็นแคว้นเล็กแคว้นน้อย ทำให้ในปี ค.ศ. 938 เวียดนามก็สามารถเป็นอิสระจากจีนได้สำเร็จ (เซเดิร์ช 2525, 69) ภายหลังจากการเป็น อิสระจากจีนในศตวรรษที่ 10 นั้น พบว่าเวียดนามก็รุกพื้นที่สู่ภาคใต้ ภายใต้การนำของราชวงศ์ลี ซึ่งเป็นราชวงศ์ใหญ่ของเวียดนามราชวงศ์แรกที่เริ่มขยายตัวสู่ภาคใต้ และเป็นจุดเริ่มต้นของการพิชิตแคว้นจามปา (เซเดิร์ช 2525, 75) อย่างไรก็ตาม ในสมัยราชวงศ์หมิงของจีนเวียดนามก็ตกอยู่ใต้อิทธิพลจีนอีกครั้งแต่เป็นระยะสั้นๆ คือ ช่วง ค.ศ. 1407-1428 และในระยะนี้จากเอกสารของลาวก็พบว่า เวียดนามมีความพยายามที่จะขยายอิทธิพลมาทางทิศตะวันตกคือดินแดนล้านช้างตรงกับสมัยเลลเยของเวียดนาม ส่วนล้านช้างตรงกับท้าวล้านคำแดงในปี ค.ศ. 1421 (คำ จำปาแก้วมณีและคณะ 2539, 28) และในปี ค.ศ. 1479 ตรงกับรัชกาลของพระเจ้าเลทันตองของเวียดนามส่วนลาวตรงกับสมัยสมเด็จพระเจ้าไชยจักรพรรดิแผ่นดินแก้ว (ค.ศ. 1442-1481) เวียดนามได้บุกเข้ามายึดแคว้นพวนและเข้าล้อมเมืองหลวงพระบาง ฝ่ายกษัตริย์ลาวพอทราบข่าวว่า กองทัพลาวแตก ก็หนีมาที่เชียงคาน ในครั้งนั้นเจ้าแท่นคำ พระราชโอรสของสมเด็จพระเจ้าไชยจักรพรรดิซึ่งครองอยู่เมืองด่านซ้ายได้ทราบข่าวก็เกณฑ์เอาพลเมืองด่านซ้ายและเชียงคานยกขึ้นไปตีขนาบหลัง และตามตีไปจนสุด

¹ ชายแดน (borderlands) บทความนี้มีนัยถึงการขยายดินแดนหรืออารยธรรมเข้าไปในที่กว้างว่างเปล่า หรือดินแดนที่เป็นรอยต่อ/กั้นระหว่างเขตวัฒนธรรม รวมทั้งเป็นบริเวณที่มีพรหมแดนทางการเมืองที่ไม่ชัดเจน (ได้อิทธิพลจากงานยศ สันตสมบัติ 2555)

² นิยามความหมายดู ชูชาติวิทย์ เกษตรศิริ (25504, 9) และงานธงชัย วินิจจะกุล (2556)

เขตเมืองพวนทหารเวียดนามตายเป็นจำนวนมาก เมื่อขับไล่เวียดนามออกไปได้สำเร็จ เจ้าแทนคำก็ปกครองเมืองหลวงพระบางต่อจากพระราชบิดาที่ขอประทับอยู่เมืองเชียงคาน (สีลา วีระวงส์ 2535, 45-46)

จะเห็นได้ว่า เวียดนามมีความพยายามอย่างมากในการขยายอิทธิพลมาทางทิศตะวันตก แต่อย่างไรก็ตาม ในเวลาต่อมาปลายสมัยราชวงศ์เลกษัตริย์ได้เสื่อมอำนาจลง เวียดนามเกิดการแตกแยกเป็น 2 ส่วน มีขุนนาง 2 ตระกูลแย่งชิงอำนาจกันระหว่าง ตระกูลตรินห์คุมอำนาจทั้งหมดที่ฮานอยโดยยังคงปล่อยให้ราชวงศ์เลเป็นกษัตริย์ต่อไป ส่วนตระกูลเหงียนได้ครอบครองเวียดนามภาคใต้ได้เส้นขนานที่ 17 ในปี ค.ศ. 1620 ตระกูลตรินห์พยายามวางแผนกำจัดตระกูลเหงียนแต่ไม่สำเร็จ ทำให้ตระกูลเหงียนเลิกส่งภาษีให้กับรัฐบาลที่ฮานอยต่อมาปี ค.ศ. 1627 ตระกูลตรินห์ก็เริ่มการโจมตีครั้งใหญ่ทั้งทางบกและทางทะเลแต่ก็ไม่ประสบผลสำเร็จอีกและในปี ค.ศ. 1673 ตระกูลตรินห์เลิกการโจมตี สงครามระหว่างภาคเหนือกับภาคใต้ก็สิ้นสุดลงหลังสู้รบกันมานานถึง 50 ปีและหยุดได้ด้วยระยะสัญญาสงบศึกอีก 100 ปี เมื่อฝ่ายเหนือละเมิดข้อตกลง (บัดดินเจอร์ 2522, 36-37)

อาจกล่าวได้ว่า เวียดนามในช่วงศตวรรษที่ 17-18 เป็นช่วงที่บ้านเมืองแตกแยกระหว่างฝ่ายเหนือกับฝ่ายใต้ ที่ภาคเหนือของเวียดนามภายใต้การปกครองของตระกูลตรินห์ได้เกิดกบฏชาวนาขึ้นเป็นระยะๆตลอดระยะคริสต์ศตวรรษที่ 17 และขยายวงกว้างไปจนถึงศตวรรษที่ 18 ดังเช่นที่เซินเตีย (1740-1751) ฝ่ายกบฏสามารถต่อต้านราชสำนักทั้งลง (ฮานอย) ได้นานถึง 11 ปี หรือกรณีของเลวีเหม็ดนำขบวนการกบฏอยู่หลายปีตั้งแต่ ค.ศ. 1738-1779 เป็นต้น (เหงียนคักเวียน 2545, 97-99) อย่างไรก็ตาม ความแตกแยกภาคเหนือกับภาคใต้ของสองตระกูลก็สิ้นสุดลงเมื่อ ค.ศ. 1778-1802 เป็นช่วงสมัยเตียเซิน³ โดยมีเหงียนเหวหรือพระเจ้ากวางตุงเป็นผู้นำในการรวมชาติเวียดนามให้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน (ดาร์ราตัน เมตตาริกานนท์ 2550, 81) ราชวงศ์เลที่ปกครองแต่เพียงในนามก็สิ้นสุดลง สำหรับในส่วนของตระกูลเหงียนนั้นเป็นการสิ้นสุดเพียงชั่วคราว ภายใต้การนำของเหงียนแอนห์หรือพระเจ้ายาลองสามารถกลับมายึดเมืองทั้งลง (ฮานอย) ได้สำเร็จเมื่อวันที่ 20 กรกฎาคม 1802 และสถาปนาราชวงศ์ใหม่ขึ้นคือราชวงศ์เหงียน และตั้งเมืองหลวงที่กรุงเว้ (เหงียนคักเวียน 2545, 114)

จากบริบททางการเมืองเวียดนามข้างต้นนี้ หากพิจารณาปฏิบัติการทางชายแดนเวียดนาม-ลาว (ภาคกลาง) นั้นพบว่า ตกอยู่ภายใต้การดำเนินการควบคุมของราชสำนักทางภาคเหนือเป็นส่วนใหญ่ ยกเว้นสมัยราชวงศ์เหงียน สำหรับเนื้อหาบทความนี้จะพิจารณาถึงปฏิบัติการทางชายแดนเวียดนาม-ลาว (ตอนกลาง) ที่ติดกับแขวงคำม่วน คือบริเวณด่านกุ่มเห็บ (ปัจจุบันอยู่เมืองเฮืองเค่ แขวงงะดิ่ง) ว่า เวียดนามมีปฏิบัติการอย่างไรทางด้านนี้

ปฏิบัติการทางด้านบริเวณชายแดนเวียดนาม-ลาวในยุคจารีตช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 18: วิเคราะห์ผ่านเอกสารกุ่มเห็บ

หากพิจารณาเส้นทางเขตแดนเวียดนาม-ลาวมีความยาว 2,067 กิโลเมตร เป็นเส้นทางแดนทางบก 1,763 กิโลเมตรและเส้นทางแดนทางน้ำ 304 กิโลเมตร พาดผ่าน 10 จังหวัดของเวียดนามและ 10 แขวงของลาว ส่วนลักษณะทางภูมิศาสตร์ของเส้นทางเขตแดนเวียดนาม-ลาวมีเทือกเขาที่ชาวเวียดนามเรียกว่าเจื่องเซินหรือภูหลวงที่คนลาวเรียก (พิเชษฐ สายพันธ์ และ สุริยา คำห้วน 2554, 104-106) สำหรับ “กุ่มเห็บ” นั้น เป็นชื่อป้อมด่านชายแดนเวียดนาม-ลาวซึ่งตั้งอยู่บนเส้นทางยุทธศาสตร์เส้นทางหนึ่งในเขตภาคกลางของเวียดนามแถบเมืองเฮืองเค่

³ เป็นที่นาสนใจว่าในช่วงที่เวียดนามเปลี่ยนราชวงศ์เข้าสู่ยุคเตียเซินนี้ ทางด้านลาว เป็นช่วงที่ลาวตกอยู่ใต้การปกครองของไทยนับตั้งแต่ ค.ศ. 1779 จนถึง ค.ศ. 1893 ลาวจึงตกเป็นเมืองขึ้นของฝรั่งเศส

(Hương Khê) แขวงเงะตัง (Nghệ Tĩnh) ในปัจจุบัน เมืองนี้ตั้งอยู่ตรงกันข้ามกับเมืองคำเกิด แขวงคำม่วนของลาว

ส่วนเอกสารกุยเห็บ (Tur Liêu Quy-Hợp) ที่ใช้ในการศึกษาบทความนี้ จึงเป็นเอกสารทางราชการที่สะสมไว้หลายรุ่นของผู้บัญชาการประจำป้อมค่ายและยังมีฐานะเป็นเจ้าผู้ปกครองกุยเห็บ โดยรวมดำรงตำแหน่ง ราชโองการ รายงานต่างๆจากเขต แขวง เสนาบดีการคลัง รัฐบาลกลางของราชวงศ์ต่างๆ ตั้งแต่ ค.ศ.1619-1880 รวม 260 ปีมีชื่อจักรพรรดิของเวียดนามที่สำคัญคือ ราชวงศ์เล่ สมัยเตียบเซินและราชวงศ์เหงียน (ส่วนที่มีการแปลเป็นภาษาเวียดนามปัจจุบันและลาวในหนังสือเล่มที่ใช้ศึกษานี้มีถึงค.ศ.1845 ด้วยเหตุนี้จึงเป็นข้อจำกัดหนึ่งของการศึกษาบทความนี้) เอกสารต่างๆเหล่านี้ได้ถูกเก็บไว้อยู่ในหอบรรพบุรุษของครอบครัวเงินฟุกฮว่าน ซึ่งเป็นบุคคลที่อยู่ในศตวรรษที่ 18 ที่มีบทบาทสำคัญในการปฏิบัติการทางการเมืองบริเวณชายแดนเวียดนาม-ลาว เชื้อสายของตระกูลนี้ได้รับการกิจสืบทอดเป็นเจ้าปกครองกุยเห็บหลายรุ่นโดยมีการกิจดูแลชายแดนเวียดนาม-ลาว เอกสารกุยเห็บนี้ได้มีการแปลจากภาษาฮาน (อักษรจีนของเวียดนามโบราณ) มาเป็นภาษาเวียดนาม (ปัจจุบัน) ควบคู่กับแปลเป็นภาษาลาว และได้ตีพิมพ์เผยแพร่เมื่อปี ค.ศ. 2000 ภายใต้การดำเนินงานของสถาบันค้นคว้าวัฒนธรรมลาว และ Viện nghiên cứu Đông Nam Á Việt Nam และได้รับการสนับสนุนจากมูลนิธิโตโยต้าในการตีพิมพ์เผยแพร่ผลงาน ดังนั้นในบทความนี้เมื่ออ้างถึงเอกสารกุยเห็บโบราณจะได้ใช้ชื่อสถาบันทั้งสองประเทศในการอ้างอิงเอกสารกุยเห็บ

ปฏิบัติการของรัฐเวียดนาม: การวางรากฐานของศูนย์อำนาจกลาง การควบคุมพื้นที่และผู้คนภายในบริเวณชายแดน

การแต่งตั้งข้าราชการประจำป้อมค่ายและการควบคุมพื้นที่อาณาบริเวณชายแดน จากการศึกษาพบว่า เวียดนามในยุคสมัยจารีตการควบคุมหัวเมืองชายแดน อำนาจอริสส่วนกลางที่ภาคเหนือของเวียดนาม ภายใต้การปกครองของราชวงศ์เล่ ณ เมืองท่งลอง (ฮานอย) ก็เหมือนกับรัฐอื่นๆในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ที่มีคำสั่งแต่งตั้งข้าราชการหรือเจ้าเมืองให้ไปปกครองเมืองหรือไปเป็นหัวหน้ากองประจำค่ายเพื่อควบคุมพื้นที่ต่างๆในท้องถิ่นที่ห่างไกล ในงานของเงินวันกีวี่ (2000, 40) เขียนไว้ว่า นับตั้งแต่ศตวรรษที่ 15 เป็นต้นมาจนถึงต้นศตวรรษที่ 19 ป้อมกุยเห็บมีผู้บัญชาการประจำเรียกว่า “ตงบิง” (Tông Binh) ส่วนกองกำลังประจำการเรียกว่า “โถบิง” (Thỏ Binh กองทหารประจำท้องถิ่น) ซึ่งรับเข้าประจำการโดยสืบทอดเชื้อสายจากพ่อถึงลูก สำหรับ “ตงบิง” ประจำป้อมยังเป็น “ฟูดาว” (Phụ Đạo เจ้าปกครอง) ของแคว้นด้วย รวมทั้งเป็นขุนนางที่รับคำสั่ง “ถ่งซี” (Thông sứ) จากเจ้าหน้าที่ของเวียดนามประจำที่เขตแคว้นลาวที่ขึ้นกับการอารักขาของเวียดนามในอาณาจักรเวียงจันทน์ แคว้นต่างๆที่ขึ้นกับเวียดนามนี้มีชื่อการปกครองสองชื่อ คือ หลากฮว่าน (ละคอนหรือนครพนม) และแคว้นจิงก่าว (ในงานเงินวันกีวี่ไม่สามารถระบุได้ว่าคือแคว้นใดในปัจจุบัน (เงินวันกีวี่ 2000, 40-41) แต่ในต้นฉบับที่มีการแปลเป็นภาษาลาวระบุว่าคือเมืองคำเกิด)

-การกำหนดหน้าที่สำคัญและกำหนดอาณาเขต/พื้นที่ปกครองของด่านกุยเห็บ เมื่อมีการแต่งตั้งผู้ปกครองประจำป้อมค่ายแล้วก็ได้มีการกำหนดหน้าที่สำคัญและกำหนดอาณาเขตที่ให้ผู้ปกครองนั้นด้วยคือ ให้มีหน้าที่เก็บส่วยและเกณฑ์ทหารตามกำหนดอัตราการเสียส่วยที่ทางอำนาจรัฐส่วนกลางได้กำหนดให้บรรดาหัวเมืองต่างๆ ต้องจ่ายในแต่ละปี นอกจากนี้ยังกำชับให้ปฏิบัติการงานที่ดีและปฏิบัติตามหน้าที่ไม่ทอดทิ้งหมิ่นประมาทประชาชนที่อยู่ในปกครอง ดังเช่น วันที่ 10/9/1619 ดำรัสแต่งตั้งให้ท่านเงินฟุกกลให้มาปกครองท้องถิ่นต่างๆ ส่วนพื้นที่ในเขตการควบคุมของด่านกุยเห็บที่อำนาจรัฐส่วนกลางกำหนดมอบหมายให้ดูแลในปี ค.ศ. 1619 คือ (สถาบันค้นคว้า

วัฒนธรรมลาวและ Viện nghiên cứu Đông Nam Á Việt Nam 2000, 71) “เทิ้มเหิงวีน, เอียนเซิน, มิ่งม่ง จุกอา จุกเก็มที่ขึ้นกับเมืองกวีเหิบ ให้เกณฑ์ทหารแต่ละแห่งตามบัญชาการของค่ายพร้อมกับมีหน้าที่เก็บภาษีเสียส่วยในแต่ละปีไม่ให้ขาด ถ้าท่านผู้นี้หากหลงระเหิดต่อหน้าที่การงาน เกียจคร้าน มั่งง่ายและกดขี่ข่มเหงประชาชนก็ให้ลงโทษตามกฎหมายบ้านเมือง”

นอกจากนี้พบว่าในปี ค.ศ. 1720 พื้นที่การควบคุมของกุ่มเหิบมีจำนวนเพิ่มขึ้น 12 แห่ง ดังปรากฏในเอกสารฉบับที่ 5 (สถาบันค้นคว้าวัฒนธรรมลาวและ Viện nghiên cứu Đông Nam Á Việt Nam 2000, 87) ระบุว่า มี 8 บ้านคือ มิ่งม่ง จุกเก็ม จายา หุกกวาง ฟูลิว กวางเค่ จุกอง และจาลู ส่วนเมืองมี 4 เมืองคือ เทิ้มเจียน เอียนเซิน (เลิ่น) ม่งเซิน และ ดั่งยิก ซึ่งบ้านดังกล่าวตั้งอยู่ตามทิศต่างๆ ต่อไปนี้ ทิศตะวันออกมีบ้านจุกองและมิ่งม่งติดกับเมืองเอียงเซิน (เอียงเค่ในปัจจุบัน) ทิศใต้คือ บ้านกวางเค่ติดกับกวางบิงในปัจจุบัน ทิศเหนือมีบ้านหุกกวาง จายา จาลูติดกับเจ้าจิงกาว ส่วนทิศตะวันตกมีเทิ้มเจียน เอียนเซิน ดั่งยิก และจุกเก็มติดกับเมืองคำเกิดของอ้ายลาว (หรือลาวในปัจจุบัน)

-ระบบการสืบทอดอำนาจการปกครองด่านกุ่มเหิบ พบว่าเวียดนามก็เหมือนกับอาณาจักรโบราณอื่นที่ใช้ระบบสืบจากพ่อไปลูก ดังปรากฏในเอกสารปี ค.ศ. 1759 ที่ท่านเจิ่นฟุกเหลียน อดีตผู้ปกครองด่านกุ่มเหิบพร้อมบุตรชายสองคนซื้อเงินฟุกเตียน และเงินฟุกลายได้เขียนเอกสารเสนอมายังราชสำนักว่าด้วยการเปลี่ยนแปลงข้อความในกฎระเบียบเก่าของพระราชวังว่าตำแหน่งเจ้าเมืองต่างๆ ตามชายแดนตามระบอบลูกแทนพ่อ นั้น พอถึงเวลาต้องได้มอบเครื่องบรรณาการมาให้ทางพระราชวังทั้งพ่อลูกต้องถวายเงินขาวคนละ 25 สลึง แต่หากว่าตามกฎประเพณีแต่ก่อนมานั้น เฉพาะเมืองกุ่มเหิบและตำแหน่งเจ้าเมืองไม่เคยเสียส่วยเป็นเงินขาวสักครั้ง ตามประเพณีเก่าดั้งเดิม ทุกๆ สามปีเจ้าเมืองกุ่มเหิบต้องได้นำเอาช้างเพศผู้ 2 ตัวไปถวายพระราชวัง เพื่อเป็นการคารวะแสดงถึงการสำนึกบุญคุณ โปรดเกล้าโปรดกระหม่อม แต่ในระยะต่อมาทางพระราชวังบอกให้เอาไปถวายเพิ่มอีก 2 ตัว รวมทั้งหมดเป็นช้างเพศผู้ 4 ตัว แต่ละตัวต้องสูง 5 ศอก มีเพียงเท่านั้น ไม่จำเป็นต้องถวายเงินขาวเพิ่มอีก ดังนั้นจึงได้เสนอมายังราชสำนักโปรดกรุณาทำหนังสืออนุญาตให้พวกข้าพเจ้าได้นำช้างมาถวายพระราชวังด้วย” (สถาบันค้นคว้าวัฒนธรรมลาวและ Viện nghiên cứu Đông Nam Á Việt Nam 2000, 123)

จากข้อความข้างต้น สะท้อนให้เห็นถึงระบบการสืบทอดตำแหน่งเจ้าผู้ปกครองเมืองและการส่งส่วยของผู้ปกครองเมืองมายังราชสำนัก ขณะเดียวกันเอกสารข้างต้นก็จะเห็นถึงการต่อสู้ต่อรองของคนชายแดนกับเมืองหลวง แต่ผลเป็นอย่างไรนั้นไม่ปรากฏ

-เมืองเล็ก (กุ่มเหิบ) ขึ้นกับเมืองใหญ่แขวงเงอะอาน⁴ แม้กุ่มเหิบจะได้รับมอบอำนาจในการควบคุมพื้นที่ต่างๆ แก่ชายแดนแต่ก็พบว่า กุ่มเหิบมีฐานะเป็นเมืองขนาดเล็กแก่ชายแดนยังต้องขึ้นกับหัวเมืองใหญ่คือเมืองเงอะอาน ซึ่งเจ้าแขวงเงอะอานนอกจากบังคับบัญชาในแขวงเงอะอานแล้วยังเป็นผู้ว่าการเจ้าเมืองโปจิง และมีฐานะเป็นผู้บัญชาการทหารเขตเงินนิง (เซียงขวาง) อีกด้วย ส่วนเมืองกุ่มเหิบนอกเหนือจะรับคำสั่งโดยตรงจากราชสำนักส่วนกลางแล้ว กุ่มเหิบยังต้องขึ้นกับเมืองเงอะอานอีกทอดหนึ่ง โดยพบคำสั่งส่วนใหญ่จะเป็นคำสั่งจากเจ้าแขวงเงอะอาน ไม่ว่าจะเป็นเรื่องการส่งส่วย การส่งคนติดตามความเคลื่อนไหวแก่ชายแดน และอื่นๆ ตามแต่จะมีคำสั่งลงมา

⁴ เงอะอานมีฐานะเป็นหัวเมืองขนาดใหญ่ เป็นเมืองสำคัญคล้ายเมืองเอกของไทย (ดังเช่นเมืองนครราชสีมา) ที่มีหน้าที่ปกครองตนเองและหัวเมืองต่างๆ ที่อยู่ห่างไกลจากราชสำนัก

ให้ปฏิบัติ ขณะเดียวกันหากกุ่มเห็บไม่สามารถควบคุมหรือจัดการขายแดนได้ ทางฝ่ายผู้ปกครองด่านกุ่มเห็บก็จะส่งหนังสือขอความช่วยเหลือมายังเจ้าแขวงเง่าน่าน ดูเอกสารฉบับที่ 5 (สถาบันค้นคว้าวัฒนธรรมลาวและ Viện nghiên cứu Đông Nam Á Việt Nam 2000, 87-88)

อย่างไรก็ตาม จากเอกสารพบว่า กุ่มเห็บไม่เพียงแต่ขึ้นกับแขวงเง่าน่านเท่านั้น ใน ค.ศ. 1786 เอกสารระบุว่า ฝ่ายเตี้ยเซินสามารถยึดแขวงเง่าน่านไว้ได้ และปีนั้นฝ่ายเตี้ยเซินก็สามารถรวมเวียดนามเป็นหนึ่งเดียว (เหียนคักเวียน 2545, 105) ทำให้ในปีนั้นด่านกุ่มเห็บต้องรับคำสั่งจากทางราชการของฝ่ายเตี้ยเซิน ทั้งที่มาจากแขวงเง่าน่านและมาจากผู้บัญชาการด่านด้ายนาย (เงตังในปัจจุบัน) ซึ่งด่านด้ายนายนี้มีความสำคัญในแง่ในยุคสมัยเตี้ยเซินค่อนข้างมาก ดังเห็นได้จากการติดต่อทางการทูตของเจ้าเมืองละคอน (นครพนม) มาถึงค่ายทหารแห่งนี้เป็นต้น (ฉบับที่ 38) เป็นต้น (สถาบันค้นคว้าวัฒนธรรมลาวและ Viện nghiên cứu Đông Nam Á Việt Nam 2000, 202) อย่างไรก็ตามการปกครองของฝ่ายเตี้ยเซินมีอำนาจจนถึงปี ค.ศ. 1802 หลังจากนั้นราชวงศ์เหียนก็มีอำนาจปกครอง เป็นที่น่าเสียดายว่าเอกสารในช่วงหลังจากนี้ยังไม่ได้รับการแปลและตีพิมพ์เผยแพร่

- **การเป็นนายล้าและแปลเอกสารเวียดนาม-ลาว และลาว-เวียดนาม** เจ้าผู้ปกครองด่านกุ่มเห็บนอกจากมีหน้าที่ควบคุมพื้นที่และผู้คนขายแดนแถบลาวภาคกลางแล้ว ยังพบว่า ได้รับคำสั่งแต่งตั้งให้เป็นนายล้าและมีหน้าที่แปลเอกสารจากภาษาลาว-เวียดนามและภาษาเวียดนาม-ลาว ในการติดต่อระหว่างหัวเมืองลาวกับเวียดนามอีกด้วย ดังปรากฏหลักฐานว่า เจ้าแขวงเมืองเง่าน่านซึ่งเป็นเมืองใหญ่กว่าที่มีฐานะบังคับบัญชาเมืองกุ่มเห็บอีกทอดหนึ่ง ได้มีคำสั่งส่งมายังเมืองกุ่มเห็บเมื่อ วันที่ 2/12/1757 มีใบแต่งตั้งให้ท่านเงินฟุกดู่ อยู่คุ้มเต็มฟุกบ้านมิ่งม่ง (ขึ้นกับเมืองกุ่มเห็บ-ผู้เขียน) เคยเดินทางไปท้องถิ่นต่างๆ ของเมืองลักฮวาน (นครพนม) มีความรอบรู้ภาษาชนเผ่าต่างๆ มาบัดนี้ได้ทำใบแต่งตั้งให้ท่านเงินฟุกดู่ เป็นนายล้าปฏิบัติหน้าที่การงานประจำสำนักแขวงให้ท้องถิ่นต่างๆ เสนอการเกณฑ์ทหารและงานปกติ ใครขัดขึ้นจะได้ลงโทษตามกฎหมาย” (สถาบันค้นคว้าวัฒนธรรมลาวและ Viện nghiên cứu Đông Nam Á Việt Nam 2000, 112)

- **การควบคุมผู้คนและเมืองผ่านการจัดเก็บส่วยและการเกณฑ์ทหาร** จากการศึกษาพบว่าบรรดาบ้านและเมืองเหล่านี้ก็เหมือนกับเมืองอื่นๆ ในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้คือ ถูกกำหนดในการเรียกเก็บส่วยมาส่งราชสำนัก ดังเช่น เอกสารกุ่มเห็บฉบับที่ 2 (สถาบันค้นคว้าวัฒนธรรมลาวและ Viện nghiên cứu Đông Nam Á Việt Nam 2000, 75-76) ระบุว่าวันที่ 12/4/1719 กำหนดให้ท้องถิ่นต่างๆ ที่ขึ้นกับเมืองบาดงเสียส่วย ดังเช่น

เมืองเทิมงวียน: บ้านโหม แพรโหม 2 ม้วน 5 แผ่น ควาย 2 ตัว, บ้านลานกาน แพรโหม 2 ม้วน 5 แผ่น ควาย 2 ตัว บ้านมางด้าว แพรโหม 1 ม้วน 5 แผ่น หมู 5 ตัว, บ้านจิงด้าว แพรโหม 1 ม้วน 5 แผ่น ควาย 1 ตัว

เมืองเอียนเซิน : บ้านซุง (ไม่ระบุ) บ้านเลน แพรโหม 2 ม้วน 5 แผ่น ควาย 2 ตัว

เมืองดงสิก : บ้านดงลาน แพรโหม 2 ม้วน 5 แผ่น ควาย 2 ตัว บ้านแทน แพรโหม 2 ม้วน ควาย 2 ตัว บ้านจิม แพรโหม 2 ม้วน ควาย 2 ตัว...

หรือการประกาศเกณฑ์การเสียส่วยในปี ค.ศ. 1737 (เอกสารกุ่มเห็บฉบับที่ 4 (สถาบันค้นคว้าวัฒนธรรมลาวและ Viện nghiên cứu Đông Nam Á Việt Nam 2000, 83) ตรงกับวันที่ 24/11/1737) กำหนดให้ท้องถิ่นต่างๆ จ่ายค่าส่วย ดังเช่น (ลักษณะนามคงตามต้นฉบับ)

เมืองตัว เสีย่วยเป็น ควาย 5 ตัว พร้า 5 ดวง พร้าขอ 5 ดวง

เมืองยาลาน ควาย 5 ตัว พร้า 5 ดวง พร้าขอ 5 ดวง

เมืองฝาเกิบ ควาย 2 ตัว พร้า 2 ดวง พร้าขอ 2 ดวง

เมืองนา ควาย 2 ตัว พร้า 2 ดวง พร้าขอ 2 ดวง

เมืองเจ ควาย 2 ตัว พร้า 2 ดวง พร้าขอ 2 ดวง

เมืองทั้ง ควาย 1 ตัว พร้า 1 ดวง พร้าขอ 1 ดวง...

เป็นที่น่าสนใจว่า รัฐเวียดนามเกณฑ์ส่วยเป็นควาย แพรไหม และพร้าขอ ซึ่งควายใช้ประโยชน์ในการทำเกษตรและเป็นอาหาร ส่วนพร้าขออนอกจากเป็นเครื่องมือทางการเกษตรแล้วยังสามารถใช้ในการสงครามได้ด้วย สำหรับแพรไหมใช้ในราชสำนัก⁵

ทางด้านเกณฑ์ทหาร เมื่อมีเหตุการณ์สำคัญก๊วยเหิบและเมืองต่างๆที่ขึ้นกับก๊วยเหิบจะถูกเกณฑ์ทหาร ดังเช่น ปี 1791 (พ.ศ. 2334) “จอมทัพผู้สำเร็จราชการแทนพระองค์ เพื่อกุ้ชาติ (เงินกวางเยียว) ได้ออกคำสั่งให้ท่านอำมาตย์ด้วยและนายบ้านคำที่บ้านมิ่งม่งด่านก๊วยเหิบดังนี้ ข้าพเจ้าโดยปฏิบัติตามพระราชองค์การเกี่ยวกับการยกทัพไปโจมตีพวกข้าศึกสยาม สำหรับผู้ที่เก่งกล้าสามารถในเวลานี้เป็นโอกาสดีเพื่อสร้างผลงานอันดีเด่น ดังนั้นจึงมีคำสั่งให้บรรดาเสนาอำมาตย์ชั้นบนนี้ให้เกณฑ์ทหารตามหมู่บ้านต่างๆที่ขึ้นกับด่านก๊วยเหิบ เกณฑ์ได้เท่าไรจึงเอาไปมอบให้ท่านราชเสนา ผู้บัญชาการทหารป้องกันชาติที่ด่านด้วยนาย เพื่อจะได้ไปตีพวกข้าศึกศัตรู...” (สถาบันค้นคว้าวัฒนธรรมลาวและ Viện nghiên cứu Đông Nam Á Việt Nam 2000, 161)

เป็นที่น่าสังเกตว่า จากเอกสารก๊วยเหิบฉบับที่ 64 ทำให้ทราบว่า ตามระเบียบเก่า (นับตั้งแต่สมัยไตเซิน) 8 บ้านของเมืองก๊วยเหิบต้องถูกเกณฑ์ทหาร 56 คนให้แก่ด่านก๊วยเหิบ นอกจากนี้ยังต้องเสียส่วยเป็นแผ่นแพรบาง 1070 หลา แผ่นแพรหยาบ 150 หลา แต่ละปีต้องได้เสียส่วยตามระเบียบดังกล่าว (ดู สถาบันค้นคว้าวัฒนธรรมลาวและ Viện nghiên cứu Đông Nam Á Việt Nam 2000, 299)

นอกจากกำหนดให้ท้องถิ่นต่างๆจ่ายค่าส่วยและถูกเกณฑ์ทหารแล้ว อำนาจอัฐส่วนกลางยังควบคุมท้องถิ่นชายแดนผ่านข้อกำหนดอื่นๆ ดังประกาศในวันที่ 16/6/1729 ข้อกำหนดเกี่ยวกับการเกณฑ์เอาวัตถุสิ่งของที่ระดับท้องถิ่นต้องมอบให้ขึ้นสูงเป็นเงิน ที่ส่งไปตามหน่วยต่างๆมีดังนี้ มิ่งม่ง วุกวาง จูเกิม จายา แทงลาง บาตง จุกอา ฟูลิว ข้อความประกาศระบุว่า (เอกสารฉบับที่ 3 สถาบันค้นคว้าวัฒนธรรมลาวและ Viện nghiên cứu Đông Nam Á Việt Nam 2000, 79)

ตางเตียน (เงินถวายเทศกาลปีใหม่) เงินเก่า 80 กวาน⁶

แผ่นแพรถวายในเทศกาลเต็ดปีใหม่ 1070 หลา ถ้าไม่มีให้จ่ายเป็นเงิน หลาหนึ่ง 18 ดง

ผ้าแพรใช้ในเทศกาลเต็ด 150 หลา ถ้าไม่มีต้องจ่ายเป็นเงิน หลาหนึ่ง 1 เตียน 30 ดง บวก

กับ 220 กวาน 5 เตียน

น้ำผึ้ง 15 กะออน ถ้าไม่มีต้องจ่ายเป็นเงิน กะออนหนึ่ง 3 เตียน รวมเป็น 4 กวาน 5 เตียน

ชีผึ้ง 15 ก้อน ถ้าไม่มีต้องจ่ายเป็นเงิน ก้อนหนึ่ง 5 เตียน รวมเป็น 13 กวาน 5 เตียน

⁵ ประเภทส่วยที่รัฐเวียดนามเกณฑ์จะต่างจากรัฐไทยที่เกณฑ์จากหัวเมืองต่างๆ เช่น หัวเมืองอีสาน ส่วยที่ทางหัวเมืองอีสานส่งเข้าราชสำนักไทยได้แก่ เร่ว ทองคำฝูย เงิน ปาน กระวาน ครั่ง น้ำรัก ชีผึ้ง ดินประสิว ไหม ผ้าขาว เป็นต้น

⁶ การเทียบเงินเก่าของเวียดนาม 1 กวาน = 10 เตียน , 1 เตียน = 60 ดง (วัน) ดังนั้น 1 กวาน = 60 ดง (วัน)

นอกจากประกาศข้างต้นแล้ว เมืองกຸ້ຍເຮີບและบ้านและเมืองที่ขึ้นกับกຸ້ຍເຮີບยังต้องส่งสินค้าอีกหลายประเภทให้แก่ส่วนกลางทั้งนี้ขึ้นกับคำสั่งที่ส่งมาให้ท้องถิ่นปฏิบัติตาม ดังเช่น ปี ค.ศ. 1796 มีใบคำสั่งของท่านด้ายตือเขา อำมาตย์แห่งแขวงเงอะอาน สั่งให้ผู้บัญชาการใหญ่ประจำด้ายกຸ້ຍເຮີบเชื่อว่าเงินที่คว่ำวายโดยมีเนื้อความดังนี้

จงสั่งให้บ้านมิ่งม่งเข้าไปสืบหาหมากกะเบาะสามหมื่นผล ให้นำขึ้นมาทางด้านกຸ້ຍເຮີบ เสร็จแล้วจึงนำมามอบให้ทางสำนักแขวงนี้ สำหรับบ้านหูกวางนั้นได้มีคำสั่งเฉพาะแล้ว และส่วนบ้านจูเก๋มนั้นให้ยกเว้น ทั้งนี้ให้ปฏิบัติตามคำสั่งนี้อย่างเข้มงวด อย่าให้มีข้อบกพร่อง ผิดพลาดเป็นอันขาด มิเช่นนั้นจะถูกลงโทษหนัก (ดู เอกสารฉบับที่ 60 สถาบันค้นคว้าวัฒนธรรมลาวและ Viện nghiên cứu Đông Nam Á Việt Nam 2000, 287)

ปฏิบัติการของรัฐเวียดนามผ่าน “ป้อมกຸ້ຍເຮີບ” เกี่ยวกับแขวงลาว (ตอนกลาง)

การตั้งป้อมกຸ້ຍເຮີบนั้นไม่ใช่แค่ต้องการควบคุมผู้คนและพื้นที่ชายพระราชอาณาเขตของเวียดนามเท่านั้น แต่จุดมุ่งหมายหลักอีกประการหนึ่งคือ การควบคุมการเคลื่อนไหวของหัวเมืองลาว (ตอนกลาง) ซึ่งมีอาณาเขตติดกับเวียดนาม รวมถึงการสอดส่องความเคลื่อนไหวของรัฐสยาม โดยใช้ป้อมด่านกຸ້ຍເຮີบในการปฏิบัติการต่อไปนี้

ประการแรก การตรวจตราชายแดน รายงานเหตุการณ์และความเคลื่อนไหว ด้านกຸ້ຍເຮີบในฐานะเมืองชายแดนก็เหมือนกับเมืองชายแดนอื่นๆที่ต้องมีหน้าที่สอดส่องความเคลื่อนไหวของประเทศเพื่อนบ้านพบหลายฉบับในช่วงปลายศตวรรษที่ 18 ตรงกับสมัยเตียเชิน อาจเนื่องมาจากลาวทั้ง 3 แคว้นได้ตกเป็นเมืองขึ้นของไทยในปี ค.ศ. 1779 โดยพบว่าในสมัยเตียเชินการจัดการชายแดนเวียดนามบริเวณด้านกຸ້ຍເຮີบ นอกจากเจ้าแขวงเงอะอานแล้วกຸ້ຍເຮີบยังอยู่ภายใต้การบังคับบัญชาของผู้บังคับบัญชาราชการแทนพระองค์และผู้บังคับบัญชาการค่ายทหารด่านด้ายนาย (เงดิ่งในปัจจุบัน) ตรงกับสมัยพระเจ้าวรวงศ์ (สมัยเตียเชิน) ทางฝ่ายเวียดนามได้มีคำสั่งให้ด่านกຸ້ຍເຮີบมีความเข้มงวดกวดขันรวมทั้งป้องกันชายแดนของตน ดังเช่น คำสั่งของขุนพลตงเถิดเฮา ผู้สำเร็จราชการแทนพระองค์และผู้บัญชาการค่ายทหารด่านนายได้ออกคำสั่งให้ท่านคว่ำวายและท่านล่างผู้ปกครองและผู้บัญชาการทหารค่ายกຸ້ຍເຮີบให้เข้มงวดลาดตระเวนชายแดนระหว่างกຸ້ຍເຮີบ-กับเมืองนคร (นครพนม) พร้อมกับปรับปรุงด่านกຸ້ຍເຮີบให้ดี อาวุธให้พร้อมเพียง จัดตั้งป้องกันด่านให้เข้มแข็งในปี ค.ศ.1792 (เอกสารฉบับที่ 34) นอกจากนี้ยังมีคำสั่งลงวันที่ วันที่ 28/8/1793 มีจดหมายมาไต่ถามถึงความผิดปกติของชายแดนหรือไม่ตรง (เอกสารหมายเลข 56-57 สถาบันค้นคว้าวัฒนธรรมลาวและ Viện nghiên cứu Đông Nam Á Việt Nam 2000, 274-277) ความว่า “ท่านเสนาบดีได้มีคำสั่งให้ท่านผู้บัญชาการสูงสุด ด้านกຸ້ຍເຮີบให้บอกท่านผอ่อกและท่านท่งหยี่ขึ้นไปบ้านจูเก๋ม นายบ้านบ้านจูเก๋มได้ให้คนพาท่านทั้งสองนี้ไปหาเจ้าจิงกาว(คำเกิด)เพื่อสืบสภาพการณ์และเห็นว่าไม่มีอะไรผิดปกติ บ้านเมืองยังอยู่เย็นเป็นสุข ก็เพราะบุญคุณของท่านทุกประการ” นอกเหนือจะมีคำสั่งให้เจ้าผู้ปกครองกຸ້ຍເຮີบแต่งตั้งนายทหารสืบข่าวที่เมืองคำเกิดแล้ว ยังมีคำสั่งให้ไปสืบสภาพการณ์ที่เมืองมัยค.ศ.1793 รวมถึงรายงานสภาพเมืองเวียงจันทน์ค.ศ.1793 อีกด้วย (เอกสารหมายเลข 54-55, 58 ดู สถาบันค้นคว้าวัฒนธรรมลาวและ Viện nghiên cứu Đông Nam Á Việt Nam 2000, 268-271, 280) การมีคำสั่งต่างๆ เหล่านี้สะท้อนให้เห็นถึงความกังวลของรัฐเวียดนาม (สมัยเตียเชิน) เกี่ยวกับลาวภายหลังตกเป็นเมืองขึ้นของสยาม

ประการที่สอง เส้นทาง/เครือข่าย สินค้า/การค้า จากการศึกษาพบว่า การค้าและสินค้าที่ใช้เส้นทางผ่านด่านกຸ້ຍເຮີบนั้นมีน้อยมาก พบในช่วงกลางศตวรรษที่ 18 ตรงกับศักราชแกงฮิง ปีที่ 11 เดือน 2 วันที่ 12 หรือ

วันที่ 11/2/1750 ที่เอกสารของฝ่ายเวียดนามถึงเมืองลักฮวานหรือเมืองละคร⁷ บางครั้งเรียกว่าเมืองนคร (หมายถึงเมืองนครพนม) เอกสารที่ส่งมานั้นเป็นเอกสารจากท่านเสนาต้าย (ต้ายตีมา) หรืออำมาตย์เสี่ยวกวันกง ซึ่งมีฐานะเป็นเจ้าแขวงเงออ่าน และเป็นเจ้าเมืองโบจิง ผู้บัญชาการทหารค่ายเงินิง (เชียงขวาง) ได้เขียนหนังสือส่งให้เสนาหลวงเมืองลักฮวานความว่า

เต็ดปีที่แล้วข้าฯ ได้สั่งให้คำหวนเอาเงิน 20 ชั่งและ 3 หมัน ผ้าไหมม้วน 2 หลันผ้าไหมแลบ 1 หลัน ตกเป็นเงิน 30 ชั่ง กวานชาลักฮวานได้ส่งช้าง 4 ตัวในนั้น 2 ตัวเจ็บป่วย หลวงเมืองลักฮวาน (นคร) ตามธรรมดาข้าฯต้องส่งคนมาบอกให้กวานชาลักฮวานรู้ แต่เต็ดปีนี้ท่านได้สั่งให้เพียนมืองกอนมาบอกให้กวานชาลักฮวานเอาช้าง 3 ตัวสูง 6 ศอก 5 คืบ ค่องใหญ่ 2 หน่วยส่งให้และบอกว่าครั้งนี้ได้ตามคำสั่ง ซึ่งเป็นความจริงแท้ ในครั้งนี้ข้าฯ ได้สั่งให้เพียนหวนเอาเงิน 10 ชั่งมาให้เมืองลักฮวานเพื่อซื้อช้าง 5 ตัวสูงกว่า 6 ศอกให้... (ข้อความขาดตอน)... ถ้าหากไม่พอก็ให้ส่งทหาร 2-3 คนไปตามเอาที่ เพียนหวน มาเอาเงินกับข้าฯ เพิ่มเติม ข้าฯ จะส่งให้เพราะหนทางไกลมาก (เอกสารฉบับที่ 6, สถาบันค้นคว้าวัฒนธรรมลาวและ Viện nghiên cứu Đông Nam Á Việt Nam 2000, 91)

จะเห็นได้ว่า การติดต่อข้างต้นนั้นเป็นการซื้อของป่าจากนครพนมมายังเมืองเงออ่าน เป็นที่น่าสนใจอย่างมากว่า ฝ่ายเวียดนามต้องการช้างเป็นอย่างมากจากลาว อาจเนื่องมาจากการใช้ช้างในการศึกก็เป็นได้

ต่อมาภายหลังจากลาวตกเป็นเมืองขึ้นของสยามในปี ค.ศ.1779 พบว่าอีก 7 ปีต่อมาคือวันที่ 30/8/1786 ทางฝ่ายเวียดนาม (สมัยเตียเซิน) ท่านราชเสนาผู้สำเร็จราชการแทนพระองค์ที่ดูแลราชการเมืองเชียงเลิมได้ออกคำสั่งให้ผู้ปกครองด่านกุ่มเหิบ เปิดเส้นทางการค้าขายที่ผ่านด่านกุ่มเหิบให้เป็นไปอย่างเสรี คือ โดยให้ยกเลิกระเบียบเก่าที่มีการเก็บ “เงินผ่านด่าน”หรือวัตถุสิ่งของของพวกพ่อค้า (เอกสารฉบับที่ 21, สถาบันค้นคว้าวัฒนธรรมลาวและ Viện nghiên cứu Đông Nam Á Việt Nam 2000, 145) ส่วนทางด้านการค้าที่ผ่านด่านกุ่มเหิบพบเพียงการนำสินค้าจากจีนมาจำหน่ายในลาว ดังเช่น ผู้บัญชาการสูงสุดด่านกุ่มเหิบได้รับเอาถ้วยเคลือบจากจีนเพื่อนำไปจำหน่ายในลาวจำนวน 150 ใบ โดยรับมาจากท่านขุนพลเหียง แห่งกองทัพปักชัย ดังปรากฏในใบแสดงหลักฐานการรับสินค้า ในวันที่ 14/7/1797 (สถาบันค้นคว้าวัฒนธรรมลาวและ Viện nghiên cứu Đông Nam Á Việt Nam, 2000: 290)

อาจเนื่องจากเส้นทางการค้าเส้นนี้มีความยากลำบากในการติดต่อค้าขาย สภาพบ้านเมืองมีการสงครามภายในระหว่างเตียเซินกับราชวงศ์เหงียน และหรืออาจไม่ได้แปลและตีพิมพ์เผยแพร่เอกสารทั้งหมด บันทึกที่แปลออกมาตีพิมพ์เผยแพร่ส่วนใหญ่จึงจะเป็นเรื่องของการส่งเครื่องบรรณาการและส่วย จากหัวเมืองชายแดนเวียดนามและรัฐลาวไปยังราชสำนักที่เมืองหลวง (ภาคเหนือ)

ประการที่สาม การทูต บรรณาการ หัวเมืองลาว (ภาคกลาง) ผ่านด่านกุ่มเหิบ จากการศึกษาเอกสารกุ่มเหิบ ทำให้พบว่าเส้นทางน้ำเทิน-น้ำน้อย ผ่านแก่วพุมิม ลงไปที่บ่อมกุ่มเหิบ (เฮืองเค่) แขวงฮาตั้ง (หุ่มพัน รัตตะนะวง 2000, 9) เป็นเส้นทางการทูตที่สำคัญระหว่างเวียดนามกับหัวเมืองลาวตอนกลางโดยเฉพาะเมืองเวียงจันทน์และนครพนมได้ใช้เส้นทางนี้เป็นหลักจนถึงสมัยราชวงศ์เหงียนจึงเริ่มมีการเปลี่ยนแปลงเป็น

⁷ เทียบกับฝ่ายเวียงจันทน์ตรงกับปลายสมัยพระโพสพธรรมิกราช (เจ้าอุปราชท้าวทอง) ครองราชย์ 1740-1751 ประสูติที่เมืองเว้ (เป็นพระอนุชาร่วมมารดาเดียวกับพระไชยเชษฐาธิราชที่2 หรือพระไชยองค์เว้)

เส้นทางอื่น ดังตัวอย่าง ในปี ค.ศ. 1753 ฝ่ายเจ้าแขวงเงอะอาน ได้แจ้งให้ท่านเงินฝุกเวียนผู้แปลเอกสารด่านกุ่มเหิบ และท่านทูตเมืองละคอน(นครพนม)ชื่อว่าเจ้าหงสาทราบดังนี้ (เอกสารฉบับที่ 7, สถาบันค้นคว้าวัฒนธรรมลาวและ Viện nghiên cứu Đông Nam Á Việt Nam 2000, 94)

เที่ยวนี้ได้นำเอาช้างพลาย 2 ตัวพร้อมด้วยควาญและบริวารจำนวนหนึ่งขึ้นมาตามเส้นทาง
บัดจึงมาถึงเขตแดนมิ่งมั่งทางการได้ทำใบเดิน (ใบอนุญาต) ให้พร้อมกันนั้นก็สั่งให้ทหาร
สองคนไปต้อนรับ

การนำช้างมาส่งในครั้งนี้ ทราบจากจดหมายในปี ค.ศ.1756 ว่า หนทางที่นำเอาช้างมานั้นลำบากหลาย
ประการ เมื่อมาถึงด่านกุ่มเหิบจึงได้กลับคืนไป และได้ร้องขอมาทางเวียดนามให้ออกใบอนุญาตเดินทางให้แก่พวก
เขาเมื่อถึงเวลาเดินทางจึงจะสะดวกในการนำเครื่องมาถวาย ทางสำนักพระราชวังจึงได้สั่งให้เสนาธิการทหารทำ
ใบอนุญาตเดินทางตามที่ฝ่ายเมืองละคอน(นครพนม)ร้องขอ อย่างไรก็ดีตาม จากเอกสารจากฝ่ายเวียดนามที่แจ้ง
มายังเมืองละคร (นครพนม) นั้น ทำให้ทราบว่า เมืองละครถูกข้าศึกศัตรูรุกรานนานถึง 9-10 ปีจึงได้อพยพไปอยู่ป่า
ทำให้ไม่สามารถหาช้างพลาย 4 ตัวมาถวายทันในบุญปีใหม่ได้ แต่ทางราชสำนักเวียดนามก็เห็นในความดีของ
เมืองละคอนจึงได้แต่งให้คณะทูตเวียดนามนำสิ่งของจากราชสำนักเวียดนามมาให้เมืองละคอน อย่างไรก็ดีตาม ในปี
ค.ศ. 1759 เมืองละคอนจึงสามารถนำช้างและของปามถวาย⁸ โดยมีช้าง 6 ตัว ควาญช้าง 6 คน ควายป่า 2 ตัว
รักษาไว้ที่ด่านกุ่มเหิบ มอบให้นายป้อมด่านชื่อว่าเถวอบาเป็นผู้เลี้ยง (เอกสารฉบับที่ 13, สถาบันค้นคว้า
วัฒนธรรมลาวและ Viện nghiên cứu Đông Nam Á Việt Nam 2000,114) หลังจากนั้นพบเอกสารในปี ค.ศ. 1776
คณะทูตเมืองละคอนถวายเครื่องบรรณาการ⁹ หลังจากนั้นหัวเมืองลาวก็ตกเป็นเมืองขึ้นของสยาม ค.ศ. 1779

สำหรับเส้นทางถวายเครื่องบรรณาการจากลาวไปยังราชสำนักเวียดนามที่ภาคเหนือ (ฮานอย) นั้น
พบว่า ใช้เส้นทางน้ำเทิน-น้ำน้อย ผ่านแก่งพุทิม ลงไปที่ป้อมกุ่มเหิบ (เฮืองเค่) แขวงฮาดิง (หุ่มพัน รัตตะนะวง
2000, 9) จากนั้น เดินทางไปยังเงอะอาน และเดินทางต่อไปที่แขวงแห่งฮวา หลังจากนั้นทางแห่งฮวาจะจัดคนนำส่ง
ต่อไปยังพระราชวัง สำหรับบันทึกเอกสารกุ่มนอกเหนือจากทำให้ทราบการส่งบรรณาการของลาวกับเวียดนามแล้ว
ยังทำให้ทราบการเตรียมพิธีทางการทูตของฝ่ายเวียดนามปฏิบัติต่อคณะทูตจากลาว จากเมืองละคอน
(นครพนม) ที่ได้นำเครื่องบรรณาการมาถวายโดยมอบช่างเทศผู้ 5 ตัว นอแรด 4 ชุดและแผ่นแพ 4 ม้วนมาถวาย
ราชสำนัก ความว่า (เอกสารฉบับที่ 18, สถาบันค้นคว้าวัฒนธรรมลาวและ Viện nghiên cứu Đông Nam Á Việt
Nam 2000, 132-133)

ท่านหัวหน้าทูต ท่านรองหัวหน้าทูต พร้อมคณะ 2 คนนั้น แต่ละท่านต้องมีกุลีรับใช้ 8 คน
และค่าใช้จ่ายแต่ละท่าน แต่ละมือคือ 1 หมัน (เงินเก่า) ข้าวสาร 2 ถ้วย สำหรับบริวาร 10
คน ต้องมีกุลีรับใช้คนละ 1 คน ค่าใช้จ่ายแต่ละคนแต่ละมือคือ 24 อัด (เงินเก่า) ข้าวสาร 1
ถ้วย จำนวนเงินที่กล่าวข้างต้นนั้นจะได้เบิกจ่ายอยู่ที่ด่านจุดต่างๆ ตามเส้นทางนับตั้งแต่
ด่านกุ่มเหิบโดยผ่านบรรดาเมืองดังนี้: เฮืองเซิน ลาเซิน นามเตื่อง ดงแทง กวี่ลั่ว ฝ่ายกุลี

⁸ ตรงกับสมัยพระเจ้าศิริบุญสาร (พระไชยเชษฐาธิราชที่ 3) ครองราชย์ราว 1751-1779

⁹ ช่วง ค.ศ. 1730-1779 ตรงกับสมัยเจ้าศิริบุญสารกษัตริย์แห่งอาณาจักรล้านช้างเวียงจันทน์ ตลอดรัชกาลของพระองค์เกิดความวุ่นวายมิได้ขาด เช่น
พระบรมราชาแก้วเป็นกบฏ และพระวริศดาเป็นกบฏ ซึ่งทั้งสองเหตุการณ์ทำให้ความสัมพันธ์ระหว่างเวียงจันทน์และจำปาสักเสื่อมลงจนทำให้สยามยก
กองทัพมาตีแผ่นดินลาวทั้งสองรวมทั้งอาณาจักรหลวงพระบาง จนกระทั่งอาณาจักรลาวทั้งสามตกเป็นของไทยใน ค.ศ. 1779 (รัชชชัย พรหมณะ 2545,
20)

รับใช้ให้คณะทูตต้องเลือกคนที่แข็งแรงดี ไปถึงเมืองไหนให้เมืองนั้นค้นหาให้ รายจ่าย
ทั้งหมดเท่าใดให้อาเงินส่วนรวมออกจ่าย ตามระเบียบการของด่านจุดผ่านต่าง ๆ...

จากข้างต้นสะท้อนให้เห็นความสัมพันธ์ทางการทูตและบรรณาการระหว่างลาว-เวียตนาม อย่างไรก็ตาม เป็นที่น่าสนใจว่า แม้ภายหลังจากที่ลาวตกเป็นเมืองขึ้นของสยามแล้วก็ยังพบว่า ทางเจ้าแขวงเงอะอานยังได้มี เอกสารแจ้งให้เจ้าเมืองนครพนม มอบเครื่องบรรณาการ ค.ศ.1786 และในปีเดียวกันก็มีคำเตือนจากแขวงเงอะอาน เรื่องอำมาตย์เมืองนครกวาดต้อนประชาชนและสิ่งของต่างๆ ค.ศ.1786 แม่ทัพเงินกวางเยียว (สมัยเตี๋ยเชิน) ออก คำสั่งยกทัพไปตีเข้าศึกสยาม ค.ศ.1791 พระราชโองการเกณฑ์ทหารเพื่อขับไล่ศัตรู ค.ศ.1791 บัญชีทหาร อาสาสมัครเข้าลาวเพื่อตีทัพสยาม ค.ศ.1791 ผู้ปกครองด่านกุ่มเขียบพบเจ้าเมืองนครพนม และเมืองอื่นๆ เรื่องการ ส่งสิ่งของช่วยเหลือกองทัพเวียตนามตีศัตรู ค.ศ.1791 คำสั่งเข้มงวดลาดตระเวนชายแดนระหว่างเมืองกุ่มเขียบ- เมืองละคอน (นครพนม) ค.ศ.1792 จดหมายขอความช่วยเหลือจากทูตถึงจักรพรรดิเวียตนาม ค.ศ. 1792 ให้ส่ง ทหารไปช่วยต่อต้านกองทัพสยามที่ได้เข้ามากวาดต้อนผู้คนเข้าไปในเขตของสยาม คณะทูตลาวมาถึงด่านกุ่มเขียบ ค.ศ.1792 อาจกล่าวได้ว่า ในปี ค.ศ.1792 เป็นปีที่มียุทธนาการทางทูตมากที่สุดจากฉบับที่ 30-46 และปีนี้เป็นปีสุดท้ายของจักรพรรดิกวางจุง (ฝ่ายเตี๋ยเชิน) หลังจากนั้นเป็นศักราชแห่งทั้งปีที่ 1 ในปี ค.ศ.1793 การเปลี่ยน แผ่นดินในเวียตนามทำให้พบความอ่อนไหวทางด้านชายแดนลาว และปัญหาสยาม เนื่องจากพบเอกสารสั่งการสืบ สภาพชายแดนลาวมีจำนวนรวม 10 ฉบับแต่ละฉบับล้วนแต่ให้สืบข่าวชายแดนลาว และสืบข่าวความเคลื่อนไหว ของสยามแทบทั้งสิ้น (ฉบับที่ 49-58, สถาบันค้นคว้าวัฒนธรรมลาวและ Viện nghiên cứu Đông Nam Á Việt Nam 2000, 253-280)

เป็นที่น่าสังเกตว่าในช่วงสมัยเตี๋ยเชิน เอกสารที่พบในด่านกุ่มเขียบจะเป็นเรื่องการติดต่อกับเมืองละครหรือนครพนมเป็นหลัก ส่วนหัวเมืองเวียงจันทน์ในช่วงระยะนี้ไม่ปรากฏในเอกสารการติดต่อ เมื่อเป็นดังนี้ผู้เขียนจึงไป สืบค้นในพงศาวดารญวน ซึ่งเป็นเอกสารที่ฝ่ายราชวงศ์เหงียนเป็นผู้บันทึก จึงทำให้ทราบว่า หัวเมืองลาวไม่ เพียงแต่ส่งบรรณาการให้กับฝ่ายเตี๋ยเชินเท่านั้น (ผ่านด่านกุ่มเขียบ) ขณะเดียวกันก็พบว่าหัวเมืองลาว (เมือง เวียงจันทน์) ยังได้มีการส่งบรรณาการให้กับฝ่ายราชวงศ์เหงียนที่ไซ่ง่อนด้วย โดยในพงศาวดารดังกล่าวได้พบ เส้นทางติดต่อระหว่างลาว กับกษัตริย์เวียตนามฝ่ายราชวงศ์เหงียน ณ เมืองไซ่ง่อน ดังความว่า (พงศาวดาร ญวน ม.ป.ป., 564-565)

ลาวเมืองเวียงจันทน์จึงจัดให้ราชบุตรท้าวเพี้ยพระยาลาว นำเครื่องบรรณาการไปถวายพระ เจ้ากาหลวงเหิงวียจิว ณ เมืองไซ่ง่อน ครั้นจะเดินทางบกเล่าก็เป็นทางกันดาร เพราะว่า เข้าศึกกำลังรบพัวพันกันอยู่ ราชบุตรท้าวเพี้ยพระยาลาวก็ลงเรือล่องลงมาตามแม่น้ำโขง ต่อ มาถึงเมืองพนมเปญเขมรจึงจะถึงเมืองไซ่ง่อน ราชบุตรกับท้าวเพี้ยพระยาลาวจึงนำเครื่อง บรรณาการทูลอบรมมาถวายดูดังว่าหาหน่อหนึ่งกับกลองมโหระทึก 10 กลอง

ฝ่ายเวียตนามก็จัดสิ่งของตอบแทนและมีคำส่งไปทุกแขวงอำเภอให้เลี้ยวดูและส่งราชทูตลาวไปกว่าจะพ้น อาณาเขต

หลังจากนี้เอกสารกุ่มเขียบนับจากฉบับที่ 62 ค.ศ.1803 ที่มีการเปลี่ยนจากฝ่ายเตี๋ยเชินมาเป็นราชวงศ์ เหงียน ตรงกับสมัยจักรพรรดิยาลอง จนถึงบันทึกฉบับที่ 71 ฉบับสุดท้ายที่มีการแปล ค.ศ.1845 สมัยจักรพรรดิ เทียวจิ ก็พบว่า ความสำคัญของป้อมกุ่มเขียบก็เริ่มลดความสำคัญลง โดยเฉพาะเอกสารฉบับที่ 70 ทำให้ทราบว่าใน

ปี ค.ศ.1840 ตรงกับสมัยจักรพรรดิมีงม้างได้ยกเลิกเมืองกู่เหียบและได้เปลี่ยนชื่อมาเป็นเขตกู่เหียบ ให้ขึ้นกับกิ่งแขวงตึกเถาะ เมืองเฮื่องเลิ่น สังกัดแขวงเงอะอาน ทำให้ด่านกู่เหียบกลายเป็นเมืองขนาดเล็กไม่มีความสำคัญเหมือนในอดีต ตำแหน่งเจ้าเมืองกู่เหียบก็ไม่มี พลทหารประจำค่ายก็มีจำนวนน้อยลง ต่อมาปี ค.ศ.1842 ได้มีการตั้งแขวงเงอะตั้งขึ้นทำให้เขตกู่เหียบต้องขึ้นกับแขวงเงอะตั้งนับตั้งแต่นั้นมา (สถาบันค้นคว้าวัฒนธรรมลาวและ Viện nghiên cứu Đông Nam Á Việt Nam 2000, 322-323)

สรุป

อาจกล่าวได้ว่า รัฐเวียดนามสมัยจารีตนั้นก็เหมือนรัฐอื่นๆ ในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ที่ได้ให้ความสำคัญกับชายแดน ด้วยการปฏิบัติการสร้างป้อมค่ายขึ้นเพื่อเป็นตัวแทนของรัฐในการควบคุมพื้นที่ชายแดนและภายนอกอาณาจักร กู่เหียบเป็นป้อมที่มีชีวิตมายาวนานตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 15 จนถึงกลางศตวรรษที่ 19 จึงได้ค่อยๆ เสื่อมลง ความเสื่อมของป้อมหรือเมืองกู่เหียบนี้มีความสัมพันธ์กับบริบททางการเมืองภายในเวียดนามและการเมืองภายนอกโดยเฉพาะบริบทของหัวเมืองลาวที่เปลี่ยนแปลงไป ทั้งที่ศูนย์กลางอำนาจจากภาคเหนือเคลื่อนมาที่ภาคกลาง (เว้) รวมทั้งการที่หัวเมืองลาวตกเป็นเมืองขึ้นของสยาม ซึ่งในประเด็นนี้จะได้อธิบายเจาะลึกต่อไป

อย่างไรก็ตาม จากการเขียนบทความสั้นๆ เรื่องนี้ นอกจากจะทำให้ทราบปฏิบัติการของรัฐเวียดนามเกี่ยวกับชายแดนแล้ว ในมุมมองก็สามารถสะท้อนให้เห็นอีกด้านของรัฐลาวโดยเฉพาะหัวเมืองนครพนม ซึ่งหากเราไม่ศึกษาเอกสารที่มีความหลากหลายเราก็ไม่สามารถทราบได้ว่า เมืองๆ หนึ่งหรือรัฐหนึ่งที่จะสามารถดำรงอยู่ได้ในสมัยอดีตนั้นต้องมีปฏิบัติการในการที่อยู่รอดปลอดภัยจากอำนาจของรัฐ/เมืองที่ใหญ่กว่าทั้งจากอำนาจของฝ่ายเวียดนามและจากฝ่ายสยาม การอยู่ท่ามกลางมหาอำนาจใหญ่ทั้งสองฝ่าย ปฏิบัติการเพื่อความอยู่รอดของหัวเมืองลาวต่างๆ จึงเป็นประเด็นที่น่าสนใจในการศึกษาค้นคว้าต่อไป

เอกสารอ้างอิง

กำพล จำปาพันธ์. 2555. *ข้าเจือง: กบฏไพร่ ขบวนการผู้มีบุญหลังสถาปนาพระราชอาณาเขตสยาม-ล้านช้าง*.

กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ

เกิดถาว บุญปรากฏ. 2551. “ปฏิบัติการในชีวิตประจำวันของผู้ค้ามุสลิมข้ามแดนปาดังเบซาร์ไทย-มาเลเซีย.”

วิทยานิพนธ์ปริญญาปรัชญาดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาไทยศึกษา บัณฑิตวิทยาลัย.

คำ จำปาแก้วมณี และคณะ. 2539. *ประวัติศาสตร์ลาว*. แปลโดย สุวิทย์ ธีรศาศวัต. ขอนแก่น: คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น. (โรเนียวเย็บเล่ม)

จักรกริช สังขมณี. 2551. “พรมแดนศึกษาและมานุษยวิทยาชายแดน: การเปิดพื้นที่ สร้างเขตแดนและการสร้างพรมแดนของความรู้.” *วารสารสังคมศาสตร์ (ฉบับพิเศษ) ข้ามพรมแดนความรู้แห่งสังคมศาสตร์ไทย: 60 ปี อานันท์ กาญจนพันธุ์* 20 (2): 209-266.

เจิ่นวันกวี. 2000. “เอกสารประวัติศาสตร์เกี่ยวกับความสัมพันธ์เวียดนาม-ลาวพอบอกกู่เหียบ เมืองเฮื่องเค่ แขวงเงอะตั้ง” ใน *ความสัมพันธ์ประวัติศาสตร์ลาว-เวียดนามจากเอกสารกู่เหียบ*. หุมพัน รัตตะนะวง และ หามดิกแห่ง, ขึ้นการค้นคว้า. หน้า 40-56. เวียงจันทน์: มูลนิธิโตโยต้า.

ชาวิทย์ เกษตรศิริ. 2554. *ประมวลสนธิสัญญา อนุสัญญา ความตกลง บันทึกความเข้าใจและแผนที่ระหว่างสยามประเทศไทยกับประเทศอาเชียนเพื่อนบ้าน: กัมพูชา-ลาว-พม่า-มาเลเซีย*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.

ไชยณรงค์ เศรษฐเชื้อ. 2522. “พื้นที่อำนาจและวิถีการดำรงชีวิตของผู้คนบริเวณพรมแดนกัมพูชา-ลาวภายใต้กระแสการพัฒนาอนุภาคลุ่มน้ำโขง.” วิทยานิพนธ์ปริญญาปรัชญาดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาไทยศึกษา บัณฑิตวิทยาลัย.

- เซเดซ, ยอร์ช. 2525. *ชนชาติต่างๆ ในแหลมอินโดจีน*, แปลโดย ปัญญา บริสุทธิ์. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ไทยวัฒนาพานิช.
- ธงชัย วินิจจะกุล. 2555. *กำเนิดสยามจากแผนที่: ประวัติศาสตร์ภูมิกายาของชาติ*. กรุงเทพฯ: คบไฟ.
- ธิดา จาตุประยูร. 2510. “บทบาทของไทยเกี่ยวกับเขมรในรัชกาลที่ 3 และรัชกาลที่ 4.” *วิทยานพนธ์อักษรศาสตร์มหาบัณฑิต สาขาประวัติศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย*.
- บัดดินเจอร์, โจเซฟ. 2522. *ประวัติศาสตร์การเมืองเวียดนาม*, แปลโดย เพ็ชรี สุมิตร. กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช.
- พงศาวดารญวน (ฉบับนายหยอง ญวนทหารปืนใหญ่ แปล). ม.ป.ป.: ม.ป.ท.
- พิเชษฐ สายพันธ์ และ สุริยา คำหว่าน. 2554. *เขตชายแดนเวียดนาม-ลาว-กัมพูชา*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.
- ยศ สันตสมบัติ และคณะ. 2555. *ชนชายแดนกับการก้าวข้ามพรมแดน*. เชียงใหม่: ศูนย์ศึกษาความหลากหลายทางชีวภาพและภูมิปัญญาท้องถิ่นเพื่อการพัฒนาอย่างยั่งยืน คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- วรารณ เรื่องศรี. 2557. *การกวาดและพ่อค้าทางไกล: การก่อเกิดรัฐสมัยใหม่ในภาคเหนือของไทยและดินแดนตอนในของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้*. เชียงใหม่: ศูนย์อาเซียนศึกษา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- วสันต์ ปัญญาแก้ว. 2555. *กลไกรัฐ การเปลี่ยนแปลงเชิงพื้นที่และปฏิบัติการของลื้อชายแดนที่เมืองชายแดนแม่สาย-ท่าขี้เหล็ก*. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.).
- สถาบันค้นคว้าวัฒนธรรมลาวและ Viện nghiên cứu Đông Nam Á Việt Nam. 2000. *ความสัมพันธ์ประวัติศาสตร์ลาว-เวียดนามจากเอกสารกุยเหิบ*. หุมพัน รัตตะนะวง และ หามดิกแห่ง, ชี้นำการค้นคว้า. หน้า 40-56. เวียงจันทน์: มูลนิธิโตโยต้า.
- สีลา วีระวงส์. 2535. *ประวัติศาสตร์ลาว*, แปลโดย สมหมาย เปรมจิตต์. เชียงใหม่: มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- สุรศักดิ์ ศรีสำอาง. 2545. *ลำดับกษัตริย์ลาว*. กรุงเทพฯ: สำนักโบราณคดีและพิพิธภัณฑสถานแห่งชาติ กรมศิลปากร.
- เสาวภา ภาระราช. 2522. “ปัญหาการปกครองของไทยในประเทศราชหลวงพระบางและหัวเมืองลาว ระหว่างปี พ.ศ. 2431-2446.” *ปริญาการศึกษามหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ*.
- หุมพัน รัตตะนะวง. 2000. “เส้นทางกุยเหิบ: เส้นทางประวัติศาสตร์แห่งความสัมพันธ์ลาว-เวียดนามสายหนึ่ง.” ใน *ความสัมพันธ์ประวัติศาสตร์ลาว-เวียดนามจากเอกสารกุยเหิบ*. หุมพัน รัตตะนะวง และ หามดิกแห่ง, ชี้นำการค้นคว้า. หน้า 9-39. เวียงจันทน์: มูลนิธิโตโยต้า.
- เหงียนกักเวียน. 2545. *เวียดนาม: ประวัติศาสตร์ฉบับพิสดาร*, แปลโดย เพ็ชรี สุมิตร. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.
- Tran Van Quy. 2002. “The Quy Hop Archive: Vietnamese-Lao Relations Reflected in Border-Post Documents Dating from 1619 to 1880.” in *Breaking New Ground in Lao History*, edited by Mayoury Ngaosrivathana and Kennon Brezeale. Chiang Mai: Silksworm Books.

This page is intentionally left blank

D2-P4-R1-03

การประกอบสร้างอัตลักษณ์เชื้อชาตินำ วรรณกรรม และประวัติศาสตร์อินเดียกระแสนำ ด้วยวาทกรรมความเป็นอารยัน ในอินเดียยุคอาณานิคม

ตุลย์ จิรโชคโสภณ*

สาขาวิชาสังคมศึกษา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏบ้านสมเด็จเจ้าพระยา

* ขอขอบพระคุณ อาจารย์.ดร.เพียรพิทย์ โรจนบุณยา สำหรับเมตตาจิตที่มีต่อผู้เขียนเสมอมาและเหนือสิ่งอื่นใด ท่านเป็นปูชนียจารย์ที่เป็นแรงบันดาลใจสำคัญที่ทำให้ผู้เขียนเกิดความสนใจในศาสตร์แห่งอดีตอย่างประวัติศาสตร์ ขอขอบพระคุณ อาจารย์ ดร.ศรัญญา ประสพชิงชนะ ผู้จุดประกายให้ผู้เขียนในฐานะศิษย์ได้พบมนต์เสน่ห์ของประวัติศาสตร์อินเดีย, ขอขอบพระคุณ อาจารย์เรืองวิทย์ สิมปาน, อาจารย์อัมพิกา สวัสดิวงศ์, รองศาสตราจารย์สุพัฒน์ วีระชัย, ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.จรัญ จกรรังแดง, รองศาสตราจารย์ ดร.มัทนา เกษกมล และรองศาสตราจารย์การดี มหาจันทร์ แห่งภาควิชาประวัติศาสตร์ มหาวิทยาลัยบูรพา ขอขอบพระคุณ Prof.Dr.Sumitra Kulkarni, Prof.Dr.Radhika Seshan, Prof.Dr.Rekha Ranade, Prof.Dr.D S Gaikwad แห่ง Department of History University of Pune และ Prof.Dr.Umesh A Kadam ศาสตราจารย์ประจำ Centre of Historical Studies Jawaharlal Nehru University ที่ได้ประสิทธิ์ประสาทวิชาความรู้ด้านประวัติศาสตร์ให้กับผู้เขียน และขอขอบพระคุณ อาจารย์ ปวิณท์ มินทอง สำหรับการตรวจความถูกต้องของการถอดคำสัมภาษณ์

บทนำ

ระบบอาณานิคมของอังกฤษในอินเดียได้เริ่มก่อตัวขึ้นในเบงกอลช่วง ค.ศ.1757 จนกระทั่งได้ขยายไปยังพื้นที่ส่วนใหญ่ของอินเดียหลังจากสงครามอังกฤษ-มราฐาครั้งที่ 3 (Third Anglo-Maratha War) หลัง ค.ศ.1818 ผลคือดินแดนส่วนใหญ่ของอินเดียตกเป็นของอังกฤษ จนอังกฤษได้ตระหนักถึงความจำเป็นในการทำความเข้าใจเกี่ยวกับภูมิหลังทางวัฒนธรรมของชาวอินเดียเพื่อประโยชน์ในการปกครอง ภาษาสันสกฤตได้กลายเป็นกุญแจสำคัญในการเข้าถึงคลังความรู้ดังกล่าว นักบูรพคดีนิยม (Orientalist) อาทิ เซอร์วิลเลียม โจนส์ (Sir William Jones) ได้ค้นพบความสัมพันธ์กันระหว่างภาษาสันสกฤตกับภาษาในกลุ่มอินโด-ยูโรเปียน โดยเฉพาะการที่คัมภีร์พระเวทได้ระบุถึงกลุ่มคนกลุ่มหนึ่งที่ถูกเรียกเป็นภาษาสันสกฤตว่า อารย (Arya) ซึ่งถูกตีความโดยนักบูรพคดีนิยมว่าเป็นผู้ที่นำแนวคิดที่เป็นรากฐานทางวัฒนธรรมอินเดีย อย่างเช่น การนับถือเทพเจ้าและระบบวรรณะมาเผยแพร่ในอินเดียตอนเหนือ กอปรกับเป็นช่วงที่ยุโรปกำลังแสวงหาแนวคิดเรื่องเชื้อชาติ (Racial Theory) ซึ่งมีอิทธิพลมาจากแนวคิดแบบดาร์วิน (Darwinism) ผลคือทำให้เกิดกระแสการสืบค้นจุดกำเนิดของเชื้อชาติอารยัน อาทิ จากงานเขียนของแมกซ์ มึลเลอร์ (Max Muller)

“ความเป็นอารยัน” จึงกลายเป็นวาทกรรมเรื่องเชื้อชาติที่ถูกพัฒนาขึ้นในยุโรปและได้กลายเป็นหนึ่งในเครื่องมือทางการเมืองที่จักรวรรดินิยมอังกฤษนำมาใช้เพื่อสร้างความเป็นเชื้อชาตินำ (Master Race) ให้กับตนเอง ในฐานะผู้ปกครองและความเป็นเชื้อชาติรอง (Inferior Race) ให้กับชาวอินเดียในฐานะผู้อยู่ใต้ปกครอง อีกทั้งยังมีผลต่อการเขียนประวัติศาสตร์อินเดียกระแสนำโดยนักบูรพคดีนิยมอังกฤษที่มีมุมมองว่า ชนชาติอารยันคือผู้ที่นำอัตลักษณ์ความเป็นอินดูมาให้แก่ชาวอินเดียในช่วงยุคพระเวทอันส่งผลให้ในภายหลังมุมมองข้างต้นได้กลายเป็นข้อถกเถียงประเด็นหนึ่งที่สำคัญในวงการประวัติศาสตร์อินเดีย ซึ่งเราเรียกประเด็นนี้ว่า “ปัญหาอารยันในประวัติศาสตร์อินเดีย” (The Aryan Debate) อีกทั้ง “ความเป็นอารยัน” ยังได้ถูกหยิบใช้โดยนักปฏิรูปฮินดูและนักชาตินิยมฮินดู อย่าง ดายานันด์ สรัสวตี (Dayananda Saraswati) และโลกมันยา ติลัก (Lokmanya Tilak) ในการสร้างอัตลักษณ์ความเป็นวรรณะสูงของพราหมณ์ซึ่งสืบเชื้อสายมาจากพวกอารยันในยุคพระเวท บทความนี้ต้องการนำเสนอถึง 1. พัฒนาการของวาทกรรมความเป็นอารยันที่ถูกสร้างขึ้นในอินเดียยุคอาณานิคม 2. การใช้วาทกรรมความเป็นอารยันของนักบูรพคดีนิยมในการสร้างอัตลักษณ์ความเป็นเชื้อชาตินำ, ความเป็นเชื้อชาติอื่น และการใช้วาทกรรมความเป็นอารยันของชาวอินเดียในการสร้างความเป็นวรรณะสูงและความเป็นวรรณะอื่นในอินเดียยุคอาณานิคม 3. การวางโครงสร้างและปัญหาในประวัติศาสตร์อินเดียกระแสนำที่ถูกประกอบสร้างจากวาทกรรมความเป็นอารยันในอินเดียยุคอาณานิคม

ภาค: วรรณกรรมสันสกฤตหลักที่เก่าแก่ที่สุดเกี่ยวกับคำว่าอารยัน

พระเวท คือวรรณกรรมที่เก่าแก่ที่สุดซึ่งกล่าวถึงภูมิหลังและประวัติแรกเริ่มของกลุ่มคนที่เรียกตนเองว่า อารย (Arya) ที่เดินทางเข้ามาในอินเดียในช่วงประมาณ 1500 ปีก่อนคริสตกาล คำว่าพระเวท แปลว่า ความรู้ โดยพระเวทจะประกอบไปด้วยคัมภีร์หลักๆ 4 ฉบับคือ ฤคเวท (Rig), ยชุรเวท (Yajur), สามเวท (Sama) และอาถรรพเวท (Athava) เริ่มจากฤคเวทซึ่งในทางทฤษฎีแล้วยังคงเป็นบันทึกที่ศักดิ์สิทธิ์ที่สุดในบรรดาหนังสือศักดิ์สิทธิ์ทั้งหลายของอินเดีย¹ ฤคเวทประกอบไปด้วยบทสวดร้อยกรองประมาณ 1,028 บทเกี่ยวกับการอ้อนวอนรำพึงรำพันต่อเทพเจ้าและเป็นบทสวดสำหรับใช้ในทำพิธีบูชา ส่วนยชุรเวท เป็นคัมภีร์ที่รวบรวมเกี่ยวกับระเบียบขั้นตอนการเตรียมพิธีกรรมบูชายัญและบทสวดสำหรับนักบวชที่ใช้ท่องระหว่างประกอบพิธีกรรม สำหรับสามเวท

¹ บาเซม, เอ.แอล. 2549. *ภารตวัฒนธรรม*. ธิติมา พิทักษ์ไพรวรรณ (แปล). พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. หน้า 57

เป็นคำร่ายกรองที่รวบรวมมาจากฤคเวทเพื่อใช้สำหรับการสวดสักการบูชา และอาถรรพเวท โดยหลักจะประกอบด้วยคาถาเวทมนต์และคาถาเสนาหา ซึ่งในหมู่พระเวททั้ง 4 นี้ เราพบคำว่า อารย (Arya) ปรากฏอยู่ในส่วนของฤคเวทเท่านั้น ซึ่งคำว่า ฤคเวท มีการระบุถึงคำว่า อารย (Arya) ถึง 36 ครั้ง ในร้อยกรอง 43 บทจากทั้งหมด 1028 บท

การกำหนดอายุของฤคเวท ว่าถูกแต่งขึ้นเมื่อใดและมีเนื้อหาที่ครอบคลุมเกี่ยวกับมิติเวลาช่วงใด ยังคงเป็นปัญหาที่นักประวัติศาสตร์กำลังถกเถียงกันอยู่ เรายังไม่สามารถกำหนดเวลาที่แน่นอนในเหตุการณ์ประวัติศาสตร์อินเดียก่อนสมัยพุทธกาลได้² อย่างไรก็ตาม ประวัติศาสตร์อินเดียกระแสหลักได้ระบุว่าเรื่องราวที่ปรากฏอยู่ในพระเวทสามารถถูกแบ่งออกได้เป็น 2 ช่วง คือเรื่องราวในยุคพระเวทแรกเริ่ม (Early Vedic) กินเวลาตั้งแต่ 1500 – 1000 ปีก่อนคริสตกาล และเรื่องราวในยุคพระเวทหลัง (Later Vedic) ครอบคลุมช่วง 1000 – 600 ปีก่อนคริสตกาล ใน 2 ช่วงระยะเวลานี้เองก็คือช่วงการกระจายตัวของชาวอารยันในบริเวณอินเดียตอนเหนือ³ ซึ่งในเวลาต่อมาข้อสันนิษฐานในพระมนูธรรมศาสตร์ (*Manusmṛiti*) ได้เรียกบริเวณดังกล่าวว่า อารยวตะ (Āryavarta) ซึ่งถูกตีความโดยนักบูรพคดีนิยมและนักประวัติศาสตร์อินเดียกระแสหลัก ระบุว่าครอบคลุมตั้งแต่ทิศตะวันออกของปากีสถานในปัจจุบันขนานแนวเทือกเขาหิมาลัยผ่านที่ราบคงคาไปจนถึงอ่าวเบงกอลซึ่งอยู่ทางทิศตะวันออกและไปจรดดินแดนที่ขนานกับเทือกเขาวิญญูทางทิศใต้



ภาพประกอบ 1 แสดงถึงบริเวณที่ถูกเรียกว่า อารยวตะ (Āryavarta)

ที่มา https://en.wikipedia.org/wiki/%C4%80ry%C4%81varta#/media/File:Map_of_Vedic_India.png

ด้วยเหตุนี้เองจึงทำให้ประวัติศาสตร์กระแสหลักของอินเดียเรียกดินแดนดังกล่าวว่าเขตอิทธิพลของพวกชนเผ่าอารยันหรือแม้แต่เขตอิทธิพลวัฒนธรรมอารยัน

นอกจากนั้น นักภาษาศาสตร์, นักประวัติศาสตร์, นักโบราณคดี รวมถึงนักบูรพคดีนิยมในสมัยอาณานิคมอินเดียยังได้อธิบายเพิ่มเติมผ่านการตีความใน ฤคเวท ว่าฤคเวทได้ระบุการทำสงครามของกลุ่มคนที่เรียกตนเองว่า อารย กับกลุ่มคนที่ถูกเรียกว่า ทัสยู (Dasyu) และ ทาสะ (Dasa) ซึ่งเป็นกลุ่มคนที่มีความแตกต่างกันในวัฒนธรรมด้านต่างๆ และที่สำคัญคือแตกต่างกันเรื่อง สีผิว จนทำให้เมื่อช่วงที่อินเดียตกเป็นอาณานิคมของอังกฤษ และพวกนักบูรพคดีนิยมเดินทางเข้ามาศึกษาเกี่ยวกับคัมภีร์สันสกฤตต่างๆ โดยเฉพาะพระเวท, พระมนูธรรมศาสตร์ ได้

² Trautmann, Thomas R. 2010. *The Aryan Debate*. Trautmann, Thomas R (Editor). Fifth Impression. New Delhi: Oxford University Press. p. xxxv.

³ Jha, D.N. 2010. *Ancient India in Historical Outline*. New Delhi: Manohar. pp. 43

เกิดการตีความว่าพวกทัสซุและทาสะ คือพวกชนพื้นเมือง (คนอินเดีย) ที่ถูกรุกรานโดยชนชาติภายนอกที่มีผิวขาวกว่า และในที่สุดนำไปสู่ทฤษฎีเรื่องเชื้อชาติและทฤษฎีอารยันรุกรานในประวัติศาสตร์อินเดียกระแสใหม่ ซึ่งผู้เขียนบทความจะอธิบายในหัวข้อต่อไป

จักรวรรดิอังกฤษกับการประกอบสร้างอำนาจในอินเดียและจุดเริ่มต้นของการศึกษาวรรณกรรมสันสกฤต ในอาณานิคมอินเดีย

หลังจากอังกฤษทำสงครามมีชัยชนะเหนือไอร์แลนด์ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 16 อังกฤษได้ค่อยกลายสภาพจุดตั้งจักรวรรดิโรมันใหม่ พ่วงด้วยพันธกิจในการนำความเป็นอารยะไปให้กับผู้คนทีละหลั⁴

เสกขาร์ พันทโยปาทายะพ

อังกฤษเป็นหนึ่งในราชอาณาจักรในยุโรปที่ประสบความสำเร็จในการล่าอาณานิคม จนสามารถยกระดับฐานะของราชอาณาจักรให้กลายเป็นจักรวรรดิที่มีดินแดนที่กว้างใหญ่โดยที่ไม่มีขอบเขตแคในทวีปของตนเท่านั้น คล้ายกับจักรวรรดิโรมันในอดีต เราสามารถแบ่งช่วงเวลาของการขยายตัวของจักรวรรดิอังกฤษออกได้เป็น 2 ระยะหลักๆ โดยจักรวรรดิอังกฤษที่ 1 เริ่มต้นจากสมัยราชวงศ์ทิวเดอร์⁵ (Tudor Dynasty) ในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 16 ซึ่งสามารถสงครามชนะไอร์แลนด์รวมไปถึงการตั้งอาณานิคมในดินแดนแถบแอตแลนติก (อเมริกา) และหมู่เกาะอินเดียตะวันตก (West Indies) ส่วนจักรวรรดิอังกฤษที่ 2 นั้น เริ่มตั้งแต่ช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 18 เมื่ออังกฤษได้ขยายของจักรวรรดิเข้าไปยังทวีปแอฟริกาและทวีปเอเชีย

ในกรณีของอินเดียนั้น อังกฤษเริ่มเข้ามาค้าขายกับอินเดียอย่างเป็นทางการในช่วง ค.ศ.1613 โดยบริษัทอินเดียตะวันออก⁶ (East India Company) ได้เข้ามายังอินเดีย โดยมีจุดประสงค์หลักในช่วงแรกๆคือการซื้อขายเครื่องเทศ⁷ จนกระทั่งบริษัทอินเดียตะวันออกของอังกฤษได้รับพระราชทานอนุญาตจากจักรพรรดิชาห์จันกีร์ (Emperor Jahangir) แห่งราชวงศ์มุกัล (Mughal Dynasty) ให้สามารถตั้งท่าเรือสินค้าได้ที่เมืองสุรัต (Surat) ทางด้านทิศตะวันตกของอินเดียใน ค.ศ.1617 และบริษัทอินเดียตะวันออกของอังกฤษ ได้มีการส่ง เซอร์โทมัส โรว์ (Sir Thomas Roe) ไปประจำที่ราชสำนักมุกัล ซึ่งเป็นจุดเริ่มต้นของการขยายเมืองท่าของอังกฤษไปยังบริเวณอื่นๆของอินเดียในเวลาต่อมา เช่นใน บอมเบย์, กัลกัตตา และมัธราส⁸ จนกระทั่งในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 18 เมื่ออิทธิพลของฝรั่งเศสในอินเดียเริ่มน้อยลงโดยเฉพาะบริเวณอินเดียตะวันออก หลังจากที่ฝรั่งเศสแพ้สงครามกับอังกฤษหลายครั้ง โดยเฉพาะในวันที่ 22 มิถุนายน ค.ศ.1757 ในสงครามที่ปลาสซี⁹ (Battle of Plassey) ซึ่งโรเบิร์ต ไคลฟ์ (Robert Clive) แห่งบริษัทอินเดียตะวันออกของอังกฤษสามารถเอาชนะกองทัพฝรั่งเศสที่ร่วมมือกับ

⁴ Bandyopadhyay, Sekhar. 2008. *From Plassey to Partition: A History of Modern India*. New Delhi: Orient BlackSwan.pp.67

⁵ ตรงกับรัชสมัยของพระนางอลิซาเบธที่ 1

⁶ บริษัทอินเดียตะวันออกของอังกฤษ (East India Company) ก่อตั้งในวันที่ 31 ธันวาคม ค.ศ.1600 โดยได้รับสัมปทานการเดินเรือเพื่อสำรวจดินแดนในเอเชียจากราชสำนักอังกฤษ ดำเนินงานโดยเอกชนที่มีผู้ถือหุ้นในอังกฤษเป็นจำนวนมากรวมถึง ขุนนาง, นักการธนาคาร, นายทุน และข้าราชการอังกฤษ โดยบริษัทพยายามผูกขาดการค้าในอินเดียด้วยวิธีการจ่ายเงินปันผลให้กับรัฐบาลที่ลอนดอน แต่ในช่วงกลางคริสต์ศตวรรษที่ 18 เกิดภาวะการเงินในบริษัทเป็นเหตุทำให้รัฐบาลที่ลอนดอนพยายามรักษาสภาพประโยชน์ในรูปแบบของเงินปันผลด้วยวิธีการออกกฎหมายเพื่อปฏิรูปและแทรกแซงการบริหารงานของบริษัทในอินเดีย จนกระทั่งหลังเหตุการณ์กบฏซิปอย (The Great Mutiny) ใน ค.ศ.1857 กิจการของบริษัทถูกโอนมาอยู่ในมือของรัฐบาลอังกฤษที่ลอนดอนโดยตรง

⁷ มีนักประวัติศาสตร์หลายท่าน อาทิ พี เจ มาร์แชล (P J Marshall) ได้แสดงทัศนะว่าอังกฤษยังคงไม่มีจุดประสงค์หลักในการล่าอาณานิคมในอินเดียหรือมีแนวคิดทางการเมืองในการปกครองอินเดียรวมถึงการแสวงหาดินแดน (ที่ดิน) ในอินเดียก่อน ค.ศ.1784

⁸ Bandyopadhyay, Sekhar. pp.37

⁹ อยู่ใกล้กับเมืองกัลกัตตาในปัจจุบันประมาณ 90 กิโลเมตร

นوابแห่งเบงกอล (Nawab of Bengal) เป็นผลให้บริษัทอินเดียตะวันออกของอังกฤษได้รับสิทธิในการเก็บภาษีและสิทธิในการปกครองดินแดนเบงกอลจากจักรพรรดิราชวงศ์มุกัล ซึ่งเหตุการณ์นี้เองถือว่าเป็นจุดเริ่มต้นของแนวคิดในการปกครองอินเดียในฐานะอาณานิคมของบริษัทอินเดียตะวันออกของอังกฤษ โดยมีกัลกัตตาเป็นศูนย์กลาง

ปัญหาแรกๆที่โรเบิร์ต ไคลฟ์ต้องเผชิญหลังจากที่เข้ามาปกครองเบงกอลโดยตรงก็คือกำแพงด้านภาษา ในช่วงเวลาดังกล่าวภาษาราชการรวมถึงเอกสารที่ใช้ในการโต้ตอบระหว่างผู้ปกครองเบงกอลกับราชสำนักมุกัลก็คือภาษาเปอร์เซียซึ่งในระยะแรกนั้นเจ้าหน้าที่ของบริษัทอินเดียตะวันออกของอังกฤษยังคงไม่คุ้นเคย รวมถึงปัญหาในการปกครองกลุ่มคนที่อาศัยอยู่ในเบงกอลที่มีความแตกต่างกันทั้งทางด้านภาษา วัฒนธรรม และความเชื่อ ซึ่งโดยหลักประกอบด้วยชาวฮินดูและชาวมุสลิม เป็นที่ทราบกันว่าในมิติของการบริหารกระบวนการยุติธรรมของสังคมอินเดียนั้น ชาวมุสลิม-ฮินดูและชาวฮินดู-ฮินดูจะใช้กฎหมายคนละฉบับกัน ฉะนั้นการปกครองคนแปลกหน้าโดยคนแปลกหน้าที่เพิ่งจะเข้ามาปกครองจึงเป็นสิ่งที่เป็อุปสรรคสำคัญในระยะแรกๆ ซึ่งไคลฟ์ได้แก้ปัญหาในเบื้องต้นโดยการใช้ระบบรัฐบาลคู่ (Double Government) ซึ่งบริษัทอินเดียตะวันออกของอังกฤษจะบริหารจัดการเรื่องการเงินในเบงกอล ส่วนในเรื่องของกระบวนการยุติธรรมยังคงให้เป็นภาระของขุนนางเก่าของนوابแห่งเบงกอล สิ่งนี้เองทำให้เกิดความจำเป็นของเจ้าหน้าที่อังกฤษในการศึกษาเกี่ยวกับกฎหมายดังกล่าว

ต่อมา เกิดปัญหาด้านการเงินและภาวะการณ์ขาดทุนของบริษัทอินเดียตะวันออกของอังกฤษในอินเดีย โดยเฉพาะการที่สหรัฐอเมริกาหันไปซื้อใบชาจากฮอลันดาประกอบกับหนี้สินของบริษัทกับธนาคารกลางลอนดอนจนบริษัทอินเดียตะวันออกของอังกฤษไม่สามารถที่จะจ่ายเงินปันผลให้กับผู้ถือหุ้นร่วมกับบริษัทในลอนดอนและไม่สามารถจ่ายเงินรายปีให้กับรัฐบาลที่ลอนดอนเพื่อแลกกับการยินยอมให้บริษัทอินเดียตะวันออกของอังกฤษเป็นผู้ผูกขาดการค้าแต่เพียงผู้เดียวในอินเดียได้ สิ่งนี้จึงทำให้รัฐบาลกลางที่ลอนดอนตัดสินใจออกพระราชบัญญัติบริษัทอินเดียตะวันออกฉบับ ค.ศ.1773 (Regulating Act of 1773) เพื่อควบคุมบริษัทอินเดียตะวันออกให้มากขึ้น ทำให้มีข้าราชการจากอังกฤษถูกส่งเข้ามาบริหารงานในอินเดียมากขึ้น ซึ่งข้าราชการอังกฤษในระยะนี้ส่วนใหญ่มักจะเป็นผู้ที่ได้รับการศึกษาในระดับสูงหากเทียบกับเจ้าหน้าที่ของบริษัทอินเดียตะวันออกเมื่อก่อนหน้านี้

ข้าราชการอังกฤษจากลอนดอนส่วนใหญ่ที่เข้ามาในอินเดีย ในระยะนี้เป็นผลผลิตจากระบบการศึกษาในยุครู้แจ้ง (Enlightenment Period) ต่างตระหนักว่าหากจักรวรรดิอังกฤษต้องการที่จะปกครองอินเดียรวมถึงการควบคุมสังคมอินเดียจำเป็นที่จะต้องอาศัยความรู้ความเข้าใจในประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม กฎหมายและภาษาของชาวพื้นเมือง และถ้าหากความรู้ดังกล่าวยังคงไม่ปรากฏ การค้นหาให้ปรากฏคือสิ่งที่พึงกระทำ¹⁰ ฉะนั้น ความรู้ในเรื่องข้างต้นจึงเปรียบเสมือน การประกอบสร้าง อำนาจของการเป็นผู้ปกครองอินเดีย ดังที่นักประวัติศาสตร์ผู้มีชื่อเสียงของอินเดียอย่างศาสตราจารย์โรมิลา ทาปร (Romila Thapar) เรียกความรู้ที่จำเป็นดังกล่าวว่า “Furniture of the Empire” จึงทำให้ข้าราชการอังกฤษได้เข้ามาศึกษาเกี่ยวกับภาษาต่างๆทั้งในเชิงภาษาศาสตร์และนิรุกติศาสตร์ที่อินเดีย อาทิ สันสกฤต, เปอร์เซีย เป็นต้น ซึ่งอังกฤษต่างตระหนักว่าเป็นกุญแจสำคัญในการเข้าสู่คลังความรู้ต่างๆ ของอินเดีย และท้ายสุดนำไปสู่กระแสการศึกษาวรรณกรรมที่สำคัญของอินเดียคือ พระเวท

¹⁰ Thapar, Romila. 2008. “The Historiography of the Concept of Aryan”. *The Aryan Recasting Constructs*. First Edition. New Delhi: Three Essays Collective. p. 27.

“ความเป็นอารยัน”: จินตภาพที่ถูกประกอบสร้างโดยนักบุรพคตินิยมในอาณานิคมอินเดีย

การศึกษาประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม จารีตโบราณ ภาษา ศิลปกรรม หรือองค์ความรู้ศาสตร์ต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับเอเชียหรือดินแดนที่อยู่ทางด้านทิศตะวันออกของยุโรป มักถูกเรียกว่าบุรพคติศึกษา (Orientalism) และผู้ที่กระทำการศึกษาก็ถูกเรียกว่า นักบุรพคตินิยม (Orientalist) ซึ่งหลังไหลเข้ามาในกัลกัตตาเป็นจำนวนมาก โดยเฉพาะหลังจากมีการประกาศใช้พระราชบัญญัติบริษัทอินเดียตะวันออกฉบับ ค.ศ.1773 ในกัลกัตตา ประกอบกับในขณะนั้นยังเป็นช่วงที่ราชวงศ์มุกัลมีอำนาจในฐานะศูนย์กลางของอินเดียแค่ในนามเท่านั้น¹¹ จากที่กล่าวมานี้ ทำให้กัลกัตตา เริ่มกลายเป็นศูนย์กลางอำนาจ เนื่องจากพระราชบัญญัติดังกล่าวได้กำหนดให้ ข้าราชการของอังกฤษ ประจำกัลกัตตา, มหาราชและบอมเบย์ต้องขึ้นตรงต่อข้าหลวงใหญ่ที่ถูกแต่งตั้งโดยตรงจากรัฐบาลอังกฤษที่ลอนดอนให้มาประจำที่ กัลกัตตา ซึ่งมีข้าหลวงใหญ่ประจำอินเดียคนแรก ก็คือออร์เรน เฮสติ้ง (Warren Hasting)

หนึ่งในนโยบายหลักของ เฮสติ้ง ก็คือการสนับสนุนให้มีการศึกษาเกี่ยวกับเรื่องราวของอินเดีย ซึ่งทำให้มีนักบุรพคตินิยมถูกส่งตัวมาจากอังกฤษมาที่อินเดียเป็นจำนวนมาก บุรพคติศึกษาไม่เพียงแต่กิจกรรมด้านวิชาการเท่านั้นแต่ยังเป็นส่วนหนึ่งของนโยบายทางการปกครองและส่วนหนึ่งของรัฐบาลตั้งแต่สมัยของเฮสติ้ง¹² เซอร์ วิลเลียม โจนส์ (Sir William Jones) เป็นหนึ่งในข้าราชการที่ถูกส่งตัวให้มารับตำแหน่งเป็นผู้พิพากษาร่วมประจำศาลยุติธรรมสูงสุดที่ฟอร์ทวิลเลียม (Fort William) ณ กัลกัตตา เมื่อ ค.ศ.1783 นอกจากนั้น โจนส์ยังเป็นนักนิรุกติศาสตร์ที่มีความรู้ด้านภาษาสันสกฤต, ภาษาเปอร์เซีย ซึ่งตามประวัติระบุว่าโจนส์เรียนภาษาสันสกฤตจากบัณฑิตพรหมณ์คนหนึ่งที่มีชื่อว่า Rāmalocana รวมถึงเป็นหนึ่งในผู้บุกเบิกการศึกษาเกี่ยวกับพระเวทและกฎหมายฮินดูอย่างมนูธรรมศาสตร์ และเป็นผู้ร่วมก่อตั้งสมาคมเอเชีย (Asiatic Society) ที่กัลกัตตา สำหรับการศึกษาเรื่องราวเกี่ยวกับการตวิทยา นอกเหนือจากนี้ วิลเลียม โจนส์ยังเป็นนักนิรุกติศาสตร์คนแรกที่แปลวรรณกรรมสันสกฤตอย่างศกุนตลา (Shakuntala) และเนื้อหบางส่วนของพระเวทรวมถึงพระมนูธรรมศาสตร์เพื่อทำความเข้าใจเกี่ยวกับกฎหมายของพวกฮินดู¹³

เซอร์ วิลเลียม โจนส์ เป็นนักบุรพคตินิยมที่ค้นพบความคล้ายคลึงกันของภาษาสันสกฤตกับภาษากรีก, ภาษาละตินและภาษายุโรปอื่นๆ¹⁴ ซึ่งโจนส์ได้ระบุว่า ภาษาสันสกฤต ไม่ว่าจะเป็นภาษาที่เก่าแก่เพียงใดก็ตาม แต่ก็เป็นภาษามีโครงสร้างที่น่าอัศจรรย์ อันสมบูรณแบบกว่าภาษากรีกและภาษาละติน¹⁵

โจนส์ ได้เสนอทฤษฎีจากการศึกษานิรุกติศาสตร์เชิงเปรียบเทียบข้างต้นว่า ภาษาสันสกฤต ภาษากรีก ภาษาละติน น่าจะมีรากฐานเดียวกัน เป็นเหตุให้ภาษาสันสกฤตถูกจัดให้อยู่ในภาษาตระกูลอินโด-ยูโรเปียน ฉะนั้นหากเราพิจารณาถึงธรรมชาติและขอบเขตของศาสตร์อย่างนิรุกติศาสตร์ (philology) ว่าเป็นศาสตร์ที่ศึกษาเกี่ยวกับการทำความเข้าใจถึงที่มาและภูมิหลังของภาษา จึงไม่น่าสงสัยที่เราจะพบว่า โจนส์ได้ขยายความไปถึงทฤษฎีที่ว่า ผู้พูดภาษาเหล่านี้น่าจะมีต้นกำเนิดมาจากจุดเดียวกันรวมถึงโจนส์เป็นนักบุรพคติท่านหนึ่งที่ต้องการจะพิสูจน์ว่า ภาษาและชนชาติเป็นสิ่งที่สัมพันธ์กัน ดังนั้นโจนส์จึงมีความเชื่อว่าเราสามารถที่จะสืบค้นต้นกำเนิดชนชาติของโลก

¹¹ ในช่วงกลางคริสต์ศตวรรษที่ 18 ดินแดนที่เป็นขึ้นรัฐสภาของจักรพรรดิมุกัลส่วนใหญ่ตกเป็นของพวกมารฐา (Maratha) อาทิ ในเขตเด็คข่าน, โอริสสา, บางส่วนของราชสถาน และจักรพรรดิมุกัลเคยถูกแม่ทัพ มารฐาอย่างบาราจี วิศวานาถ (Balaji Vishwanath) บังคับให้ลงพระปรมาภิไธยในการยอมรับให้อาณาจักรมารฐาในฐานะผู้คุ้มครองราชวงศ์มุกัลพร้อมมอบสิทธิในการเก็บภาษีและบรรณาการในบริเวณที่เคยเป็นเขตอิทธิพลของราชวงศ์มุกัล

¹² Trautmann, “Constructing the Racial Theory of Indian Civilization,” 91.

¹³ แปลจากภาษาเปอร์เซีย ซึ่งเป็นสำนวนของพวกข้าราชการสำนักของนอวปแห่งเบงกอล

¹⁴ Sharma, R.S. 1996. *Looking for the Aryans*. Reprint. Madras: Orient Longman. pp.1

¹⁵ Jone, William. 2010. “Indo-European.” *The Aryan Debate*. Trautmann, Thomas R (Editor). pp.5

นี้โดยย้อนไปได้ถึงสมัยบุตร 3 คนของโนอาห์และโจนส์ได้เสนอว่าชาวอินเดียและชาวยุโรปคือเลือดเนื้อเชื้อไขของแฮม (Ham)¹⁶ หนึ่งในบุตร 3 คนของโนอาห์¹⁷

นอกจากนั้น จากการถอดความหมายของข้อสันเทศที่ปรากฏอยู่ในพระเวท โจนส์ยังได้ค้นพบถึงความคล้ายคลึงกันของพิธีกรรมและการบูชาเทพเจ้าระหว่างชาวกรีก, โรมันในอดีตกับพวกฮินดูในยุคสมัยของโจนส์เอง

มากไปกว่านั้น หากเราพิจารณาจากผลงาน เรื่อง Third Anniversary Discourse ซึ่งโจนส์ได้นำเสนอต่อสมาคมเอเชียคิตศึกษา (Asiatic Society) ที่เมืองกลัฏตา ใน ค.ศ.1788 โจนส์ได้แสดงความชื่นชมต่อกลุ่มคนกลุ่มหนึ่งที่เรียกตนเองว่า อารย (Arya) ตามเรื่องราวที่ปรากฏอยู่ในพระเวทเป็นอย่างมาก อาทิ ชาวอารยันคือกลุ่มคนที่ยิ่งใหญ่ (Superior People) ผู้ค้นพบดาราศาสตร์และสามารถพัฒนาแนวคิดทฤษฎีด้านอภิปรัชญา (Metaphysical Theories) ซึ่งต่อมาชาวกรีกเป็นผู้รับอิทธิพลดังกล่าวไป, การนำแนวคิดเทพเจ้ามาให้กับคนโบราณ โจนส์ยังได้ชื่นชมถึงความยิ่งใหญ่ของสังคมอารยันและสัมฤทธิ์ผลในด้านต่างๆของอารยัน เช่นในเรื่องอาวุธ ศิลปกรรม การปกครองที่มีแต่ความสุข ความชาญฉลาดในเรื่องกฎหมาย และความโดดเด่นในความรู้ด้านต่าง ๆ¹⁸ ฉะนั้น อาจกล่าวได้ว่าสำหรับโจนส์และนักบูรพคดีนิยมในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 18 แล้ว อินเดียก็คือชาติที่มีพรหมณ์เป็นนักบวชและมีพระเวทเป็นคัมภีร์ศักดิ์สิทธิ์โดยคนที่อยู่ในชาตินี้ก็คือ “ฮินดู” (The Hindu) ที่ใช้ภาษาสันสกฤต¹⁹

การค้นพบถึงการมีอยู่ของ ชาวอารยัน โดยเซอร์ วิลเลียม โจนส์ จึงนำไปสู่กระแสการศึกษาภาษาสันสกฤตและภาษาอื่นๆ ที่พูดโดยชาวอินเดียรวมถึงบรรดาวรรณกรรมสันสกฤตของนักบูรพคดีนิยมในอาณานิคมอินเดียช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 18 มีผลให้เกิดการแสวงหาคัมภีร์โบราณต่างๆรวมถึงวรรณกรรมยุคพระเวท ซึ่ง วิลเลียม โจนส์รวมถึงนักบูรพคดีนิยมท่านอื่นๆ มีคุณูปการสำคัญในการนำเอกสารต่างๆให้ถูกเก็บรักษาไว้ในห้องสมุดของวิทยาลัยฟอร์ทวิลเลียม (College of Fort William) ในกลัฏตา

ในระยะแรกของการค้นพบ แนวคิดเกี่ยวกับชาวอารยันที่เกิดจากการตีความข้อสันเทศที่ปรากฏอยู่ในคัมภีร์พระเวทของเซอร์ วิลเลียม โจนส์ในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 18 นั้น ศาสตราจารย์โรมิลา ทาปร (Romila Thapar) ให้ความเห็นท่านองว่า ยังคงไม่มีแนวคิดในการใช้ วาทกรรมเพื่อสร้าง “ความเป็นอารยัน” ในแง่ของเชื้อชาติ (Race) トラバจนช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19²⁰ เมื่อนักบูรพคดีนิยมที่เมืองมัทราส (เมืองเชนไนในปัจจุบัน) อย่าง อเล็กซานเดอร์ แคมป์เบล (Alexander Campbell) และ เอฟ ดับบลิว เอลลิซ (F.W.Ellis) ได้เริ่มทำการศึกษาเกี่ยวกับภาษาที่พูดกันในบริเวณอินเดียใต้ ซึ่งก็คือภาษาเตลugu (Telugu) และภาษาทมิฬ (Tamil) โดยการเขียนบทนำ (Note to Introduction)ร่วมกันในหนังสือชื่อ A Grammar of the Teloogoo Language ให้เป็นแบบเรียนไวยากรณ์ภาษาเตลuguสำหรับข้าราชการชั้นผู้น้อยในอินเดีย ซึ่งถูกตีพิมพ์ใน ค.ศ.1816 โดยวิทยาลัยฟอร์ทเซนต์จอร์จ (College of Fort St. George) ในเมืองมัทราสนั้น แคมป์เบลและเอลลิซได้สังเกตพบว่า คำศัพท์ต่างๆในภาษาเตลugu มีรากศัพท์รวมถึงไวยากรณ์ที่แตกต่างไปจากภาษาสันสกฤตแต่กลับมีศัพท์ที่ใกล้เคียงกับภาษาทมิฬ,

¹⁶ Keepens, Marianne and Roover, Jakob De. 2014. "The Orientalism and the Puzzle of the Aryan Invasion Theory." *Pragmanta: Journal of Human Sciences* 2 (2), 52. <http://journal.tumkuruniversity.ac.in>

¹⁷ โจนส์เคยแปลเนื้อหาบางส่วนของพระมนูธรรมศาสตร์ซึ่งถูกเขียนด้วยภาษาสันสกฤตโบราณและมีเนื้อหาคล้ายคลึงกับเรื่องราวที่เกิดขึ้นในคัมภีร์ไบเบิลของชาวคริสต์โดยเฉพาะเรื่องต้นกำเนิดของมนุษย์และนำท่วมโลก จึงทำให้นักวิชาการส่วนใหญ่ตั้งข้อสันนิษฐานว่านักบูรพคดีนิยมมักมีมุมมองต่อจุดกำเนิดของประวัติศาสตร์อินเดียว่ามีลักษณะร่วมกับประวัติศาสตร์มนุษยชาติตามคัมภีร์ไบเบิล ฉะนั้น จึงทำให้เกิดแนวคิดที่ว่ากลุ่มคนที่ใช้ภาษาสันสกฤตน่าจะมีบรรพบุรุษร่วมกับกลุ่มคนที่พูดภาษายุโรป นั่นเอง

¹⁸ Figueira, Dorothy M. 2002. *Aryans, Jews, Brahmins Theorizing Authority through Myths of Identity*. New York: University of New York. pp.22

¹⁹ Ibid, 23

²⁰ Thapar, Romila. "The Historiography of the Concept of Aryan," 28-29.

ภาษากันนาดา, ภาษาโอริสสา, ภาษามราฐีและภาษาสิงหลที่ใช้กันในอินเดียใต้และอินเดียตะวันตกซึ่งเป็นดินแดนที่ค่อนข้างไกลจากบริเวณที่ราบคงคาหรืออินเดียเหนือ ทำให้ภาษาตระกูลดราวิเดียนโดยแคมป์เบลและเอลเลียตไม่ได้มีพัฒนาการร่วมกับภาษาสันสกฤต ฉะนั้นภาษาตระกูลดราวิเดียนอื่นๆในบริเวณอินเดียใต้จึงถูกจัดให้อยู่ในกลุ่มตระกูลภาษาอินเดียใต้ (South Indian Language Family) ที่ไม่ใช่ภาษาในตระกูลอินโด-ยูโรเปียนอย่างภาษาสันสกฤต ซึ่งในอีก 40 ปีต่อมา ภาษาในตระกูลอินเดียใต้ถูกเรียกรวมกันโดย โรเบิร์ต คาร์ตเวล (Robert Caldwell) ในงานเขียนชื่อ *Comparative Grammar of the Dravidian or South-Indian Language* ว่า ภาษาทราวิท²¹ (Dravidian language)

สิ่งนี้เองก่อให้เกิดทฤษฎีในหมู่นักบรรพคดีนิยมในอินเดียอาณานิคมที่เชื่อกันว่า ในอดีตอินเดียเป็นที่อยู่อาศัยของกลุ่มคนที่แตกต่างกัน 2 กลุ่ม คือ กลุ่มคนที่พูดภาษาสันสกฤตและกลุ่มคนที่พูดภาษาทราวิท²² ซึ่งในสายตาของนักนิรุกติศาสตร์สมัยอินเดียอาณานิคม ภาษาทราวิท ถูกมองว่าเป็นภาษาถิ่นบริสุทธิ์ (Pure Native Language) และเป็นภาษาของชนพื้นเมืองท้องถิ่นของอินเดียก่อนการเข้ามาของภาษาสันสกฤต²³ เช่นเดียวกันวรรณกรรมยุคแรกเริ่มของอินเดียใต้ที่เป็นภาษาทมิฬ ได้ระบุถึงกลุ่มคนจากภาคเหนือที่เข้ามาอย่างต่อเนื่องว่า อริยา (ariyar) ทำให้คำว่า อริยา ในภาษาทมิฬ ถูกนำมาใช้อ้างอิงกับคำว่า อารย (aryas)²⁴ ซึ่งเป็นภาษาสันสกฤตที่ปรากฏอยู่ในพระเวท

นอกเหนือจากจะมีการเทียบคำว่า อริยา ในภาษาทมิฬ กับ คำว่าอารย ในภาษาสันสกฤตแล้ว ยังมีการค้นพบคำว่า อารย ในภาษาตระกูลอินโด-ยูโรเปียนอื่นๆนอกอินเดียเช่นกัน อาทิ ในภาษาเปอร์เซียโบราณและภาษากรีกโบราณ ยกตัวอย่างเช่น ในอเวस्ता (Avesta) หนึ่งในคัมภีร์สำคัญที่บันทึกเรื่องราวเกี่ยวกับเทพเจ้า, พิธีกรรม, วัฒนธรรมของชาวอิหร่านโบราณ รวมถึงเรื่องราวเกี่ยวกับลัทธิโซโรแอสเตอร์ (Zoroastrianism) ซึ่งบันทึกด้วยภาษาอิหร่านโบราณ (Old Iranian) นักนิรุกติศาสตร์, นักโบราณคดีและนักประวัติศาสตร์มีการกำหนดอายุของคัมภีร์อเวस्ताไว้ต่างกัน โดยทั่วไปนั้นทฤษฎีที่ถือว่าเป็นที่ยอมรับกันคืออเวสตาน่าจะมีอายุราวๆ 1300 ปี ก่อนคริสตกาล อันใกล้เคียงกับมิติเวลาของเหตุการณ์ที่ปรากฏอยู่ในคัมภีร์พระเวทตามข้อสันนิษฐานของพวกนักบรรพคดีนิยม ประกอบกับข้อสันเทศที่อยู่ในอเวสตายังมีรายละเอียดในเชิงลักษณะร่วมที่คล้ายคลึงกัน ยกตัวอย่างเช่น พบบชื่อของเทพเจ้า มิทรา (Mithra) และเทพเจ้าวรุณา (Varuna) ปรากฏอยู่ในคัมภีร์พระเวทและอเวस्ता ซึ่งเทพเจ้า 2 พระองค์ข้างต้นเป็นเทพโบราณก่อนที่สมัยของเทพเจ้าฮินดูอย่างเทพอัคนิ (Agni) และพระอินทร์ (Indra) ในส่วนของพิธีกรรมบูชายันนั้นในพระเวทจะมีพิธีกรรมที่เรียกว่า โซมา (Soma) ในขณะที่อเวสตาก็ได้มีการกล่าวถึงพิธีกรรมที่คล้ายๆกัน โดยใช้คำว่า hoama ในประเด็นของสังคมก็เช่นเดียวกัน ทั้งอเวस्ताและพระเวทได้ระบุถึงสังคมแบบเกษตร-เลี้ยงสัตว์ ซึ่งความมั่งคั่งของคนในช่วงเวลาดังกล่าวขึ้นอยู่กับจำนวนการครอบครองสัตว์ เช่น วัว ม้า เป็นต้น และในประเด็นสำคัญคือการที่คัมภีร์ 2 ฉบับได้ระบุถึงกลุ่มคน 2 กลุ่มในลักษณะของคู่สงครามกัน ในส่วนของพระเวทกล่าวถึง อารย กับ ทาสะ ในอเวस्ता กล่าวถึง แอริยา (airiia) กับ ดาฮา (daha)

นอกเหนือจากคัมภีร์อเวस्ताแล้ว ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 18 -19 ยังมีการค้นพบจารึกเบฮิสตูน (Behistun Inscription) โดย นักสำรวจชาวเยอรมัน ในช่วง ค.ศ.1764 และถูกศึกษาโดยเซอร์ เฮนรี ลอร์ลิงสัน (Sir Henry

²¹ ผู้เขียนบทความขอถอดคำอ่านของคำว่า Dravidian ว่า ทราวิท ตามสำนวนแปลในหนังสือการศรัทธาของท่านอาจารย์กรุณาและท่านอาจารย์เรืองอุไร กุศลาสัย

²² Keepens, Marianne and Roover, Jakob De. pp.52

²³ Trautmann, Thomas R. 2008. *Aryan and British India*. Third Edition. New Delhi: Yoda Press. pp.155

²⁴ Thapar, Romila. "The Historiography of the Concept of Aryan," 29.

Rawlinson) ใน ค.ศ. 1835 จารึกเบอิสตันเป็นจารึกโบราณที่มีอายุราว 500 ปีก่อนคริสตกาลตรงกับราชสมัยของพระเจ้าดาไรอัสมหาราช กษัตริย์เปอร์เซียแห่งราชวงศ์อาคีเมนิค โดยตัวจารึกประกอบไปด้วย 3 ภาษาคือ อักษรคูนิฟอร์ม อักษรอมาไมต์ (เปอร์เซียโบราณ) และอักษรอคคาเดียน ซึ่งมีคำศัพท์ที่คล้ายคลึงกับคำที่ถูกใช้ในคัมภีร์อเวस्ता และที่สำคัญคือ มีข้อสันนิษฐานที่ระบุถึง พระวณะของพระเจ้าดาไรอัสมหาราช ที่ทรงตรัสว่า พระองค์คือกษัตริย์เปอร์เซียที่มีเชื้อสายอารยัน²⁵ ในส่วนของภาษากรีก บันทึกของเมกาสเทเนียซ (Megasthenes) ผู้เป็นออลักซันดร์ที่ติดตามกองทัพของพระเจ้าอเล็กซานเดอร์มหาราชที่ขยายอำนาจเข้าไปในอินเดียช่วง 300 ปีก่อนคริสตกาล ได้มีการระบุถึงคำว่า อาเรียนอยด์ (Arianos) เพื่อใช้เรียกกลุ่มคนที่อาศัยอยู่ในบริเวณที่ติดกับอินเดีย²⁶

ฉะนั้น อาจกล่าวได้ว่า แนวคิดเรื่อง อารยัน ได้ก่อตัวจากจินตภาพของนักบุรพคตินิยมและจากการศึกษาในรูปคดีศาสตร์เชิงเปรียบเทียบในอาณานิคมอินเดียในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 18 – 19 ประกอบกับช่วงเวลาเป็นช่วงที่การศึกษาในรูปคดีศาสตร์เชิงเปรียบเทียบและการศึกษาภาษาตะวันออก อย่าง ภาษาสันสกฤต ได้ขยายตัวไปยังมหาวิทยาลัยในยุโรป รวมถึงนักภาษาศาสตร์, นักในรูปคดีศาสตร์และนักวิชาการในยุโรปสามารถเข้าถึงเรื่องราวที่ปรากฏอยู่ในพระเวทผ่านการศึกษาคัมภีร์พระเวทฉบับแปล จึงเกิดการตีความในโลกยุโรปเกี่ยวกับภาษาสันสกฤตในแง่ที่ว่า สันสกฤตเป็นหนึ่งในภาษาในตระกูลอินโด-ยูโรเปียนที่เก่าแก่ที่สุดและเป็นภาษาที่มีรากฐานเดียวกันกับภาษาในยุโรป จนถึงขนาดที่ว่านักวิชาการเยอรมันสายโรแมนติก (German Romanticism) บางท่านอย่าง Herder และ Schlegel ได้เสนอว่า หากต้องการสืบค้นรากฐานของประวัติศาสตร์มนุษย์ อาจจะต้องศึกษาจากบันทึกที่เป็นภาษาสันสกฤตในยุคแรกๆ²⁷ ซึ่งคนที่เป็นผู้บันทึกวรรณกรรมสันสกฤตที่เก่าแก่ที่สุดนั้นเรียกตนเองว่า อารย และตรงกับภาษาอังกฤษในช่วงนั้นว่า อารยัน ฉะนั้น ภาษาสันสกฤต จึงถูกมองว่าเป็นภาษาของชาวอารยัน ทำให้เกิดกระแสการค้นหาคำนิยามของชาวอารยันในยุโรปและการใช้คำว่า อารยัน ในความหมายของ “เชื้อชาติ” มากขึ้น²⁸ โดยเฉพาะในช่วงที่ยุโรปเริ่มมีมุมมองที่เปลี่ยนแปลงไปเกี่ยวกับเรื่องจุดกำเนิดของมนุษยชาติจากเดิมที่เคยมองว่าจุดกำเนิดของพัฒนาการของวงศ์วานมนุษย์สามารถสืบเสาะได้จากเรื่องราวในคัมภีร์ไบเบิล มาแทนที่ด้วยอิทธิพลจากแนวคิดของดาร์วิน (Darwinism)

จินตภาพเรื่องเชื้อชาติอารยัน และการสร้าง “ความเป็นอื่น” ระหว่างชาวอารยันและชาวพื้นเมืองอินเดีย โดยแมกซ์ มิลเลอร์และนักบุรพคตินิยมในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19

ฟรีดริช แมกซ์ มิลเลอร์ (Friedrich Max Muller) นักในรูปคดีศาสตร์เชื้อสายเยอรมันผู้ได้รับการอุปถัมภ์จากเอกอัครราชทูตปรัสเซียประจำกรุงลอนดอนจนกลายเป็นผู้เชี่ยวชาญภาษาสันสกฤตที่มีผลงานมากมาย อาทิ การแปลเนื้อหาบางส่วนของฤคเวท รวมถึงงานชิ้นเอกอย่างบทวิจารณ์อธิบายคัมภีร์ฤคเวทของฤาษีสายัน (Sayana) มิลเลอร์ เป็นนักบุรพคตินิยมท่านหนึ่งที่มีความสนใจต่อการค้นคว้าเรื่องราวของ ชาวอารยัน อาทิ การถอดความร้อยกรองในฤคเวทที่เกี่ยวกับเรื่องราวความรักของชาวอารยัน ซึ่งโทมัส อาร์ ทราทแมน (Thomas R. Trautmann)

²⁵ "a Persian, son of a Persian, an Aryan, having Aryan lineage"

²⁶ Sharma, R.S. pp.4

²⁷ Thapar, Romila. "The Historiography of the Concept of Aryan," 29 – 30.

²⁸ ซึ่งเป็นชุดความคิดที่ก่อตัวในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 ในมิติเวลาที่ยุโรปกำลังอยู่ในสภาวะของการประสบผลสำเร็จในการล่าอาณานิคมในแอฟริกาและเอเชียโดยปัจจัยหนึ่งที่เอื้อต่อความสำเร็จดังกล่าวก็คือความก้าวหน้าทางเทคโนโลยี, อาวุธของชาวยุโรป เป็นเหตุสำคัญอย่างหนึ่งที่ทำให้ชาวยุโรปมีมุมมองว่าตนเองดีกว่าชาวพื้นเมืองในอาณานิคมทุกด้าน ซึ่งนำไปสู่สำนึกเรื่องความภูมิใจในความเป็นยุโรป ในแง่มุมที่ว่า ยุโรป คือ เชื้อชาติหนึ่งที่เจริญแล้วและเจริญกว่าเชื้อชาติอื่นโดยเฉพาะชนพื้นเมืองในอาณานิคม ซึ่งก็คือ เชื้อชาติที่ด้อยกว่าตามจินตภาพที่ชาวยุโรปพยายามอธิบายผ่านกรอบแนวคิดการคัดเลือกโดยธรรมชาติ, แนวคิดวิวัฒนาการและแนวคิดเรื่องการอยู่รอดของผู้แข็งแกร่งที่สุด (Survival of the Fittest) ของนักธรรมชาติวิทยาอังกฤษอย่างชาร์ลส์ ดาร์วินซึ่งทฤษฎีดังกล่าวได้ถูกนำมาใช้ในการอธิบายพัฒนาการของสังคมมนุษย์ ซึ่งในบริบทนี้ ผู้แข็งแกร่งที่สุดก็คือเชื้อชาติยุโรปนั่นเอง

ศาสตราจารย์ด้านประวัติศาสตร์อินเดียประจำมหาวิทยาลัยมิชิแกน มองว่า มิลเลอร์ เป็นนักสันสกฤตที่เรื่องชื่อคนหนึ่งของอังกฤษในยุควิกตอเรียน

แม้จะไม่เคยเดินทางเข้าไปในอินเดียเลย แต่มิลเลอร์ก็เป็นนักสันสกฤตบุคคลแรกๆที่ได้เสนอแนวคิดเกี่ยวกับ “เชื้อชาติอารยัน” และเป็นผู้ที่ตีความ คำว่า “อารยัน” ในแง่ของ “ความเป็นเชื้อชาติ” หนึ่งจากการศึกษาและตีความวรรณกรรมสันสกฤตอย่างถุกเวท มิลเลอร์ได้อธิบายผ่านแนวคิดและทฤษฎีที่สำคัญๆจำนวนหนึ่ง อาทิ แนวคิดราตราภาพของชนชาติอารยัน (The Brotherhood of the Aryan people) ซึ่งเป็น แนวคิดที่ก่อให้เกิดสำนึกร่วมในยุโรปที่มองว่าชนชาติอารยัน คือรากเหง้าและเป็นบรรพบุรุษของคนยุโรป ซึ่งมีต้นตอจากข้อเสนอของมิลเลอร์ต่อเรื่องถิ่นกำเนิดของชาวอารยัน (Aryan Homeland) ซึ่งมิลเลอร์ได้กำหนดว่าคือเอเชียกลาง ซึ่งต่อมาเกิดการย้ายถิ่นของชาวอารยันโดยแบ่งเป็น 2 เส้นทางคือ สายหนึ่งการย้ายถิ่นเข้าไปในทวีปยุโรป²⁹ และอีกสายหนึ่งย้ายถิ่นเข้าไปในอิหร่านปัจจุบัน โดยพวกที่เข้าไปในอิหร่านต่อมาได้แยกตัวออกเป็นอีก 1 สายและได้อพยพเข้าไปอยู่ทางตอนเหนือของอินเดีย³⁰

นอกจากนี้ จากทฤษฎีสองเชื้อชาติในอารยธรรมอินเดีย (Two-Race Theory of Indian Civilization) ซึ่งปรากฏในงานเขียนเรื่อง On the Relation of the Bengali to the Arian and aboriginal language of India ช่วง ค.ศ.1847 มิลเลอร์ ได้แบ่งเชื้อชาติในโลกออกเป็น 2 กลุ่มหลักๆคือ 1. จาเฟตไทต์ (Japhetite)³¹ หรือ คอเคเซียน (Caucasian) 2. นิโกร (Negro) มิลเลอร์ได้เปรียบชาวอารยันด้วยเชื้อชาติจาเฟตไทต์ และเปรียบชาวพื้นเมืองในอินเดียเหนือด้วยเชื้อชาตินิโกร ซึ่งเมื่อพวกอารยันเข้ามาในอินเดียเหนือนั้น ได้เกิดสงครามระหว่างชาวอารยันกับชาวพื้นเมืองในอินเดีย โดยในท้ายสุดพวกอารยัน ได้ทำให้พวกชาวพื้นเมืองค่อยๆกลายเป็นทาสของตน จากนั้นชาวพื้นเมืองจึงค่อยซึมซับคติความเชื่อ, พิธีกรรมและภาษาของชาวอารยัน³² ฉะนั้น จินตภาพเบื้องต้นของมิลเลอร์ที่มีต่อ “ความเป็นอารยัน” ตามทฤษฎีและข้อเสนอในข้างต้นนั้น ชาวอารยันก็กลุ่มคนที่มีเชื้อชาติคอเคเซียนที่มีผิวขาวเจกเช่นเดียวกับชาวยุโรปในยุคสมัยของมิลเลอร์ ซึ่งมีความแตกต่างจากชาวพื้นเมืองอินเดียที่มีผิวดำดังที่มิลเลอร์ได้เปรียบเทียบกับกับเชื้อชาตินิโกร และอีกประการที่สำคัญคือการเข้ามาของอารยันในอินเดียเป็นการเข้ามาในลักษณะของผู้รุกราน และจบลงด้วยชัยชนะที่มีต่อชาวพื้นเมือง

มีความเป็นไปได้ว่าจินตภาพดังกล่าวของมิลเลอร์นั้น เกิดขึ้นจากการศึกษาและตีความจากตามบทอรรถธิบายคัมภีร์ฤคเวทของฤาษีสายันของมิลเลอร์ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 ซึ่งบทอรรถธิบายคัมภีร์ฤคเวทเองมีข้อสันเทศที่เอื้อต่อการตีความในลักษณะดังกล่าว เริ่มจากประเด็นด้านความแตกต่างระหว่างชาวอารยันกับชาวพื้นเมืองด้านสีผิว ตามบทอรรถธิบายของฤาษีสายัน ได้มีการอธิบายถึงความเป็นนริกันของกลุ่มคนที่ถูกเรียกว่าอารย (arya) ซึ่ง กับพวก ทาสะ (dasa) และพวกทาสย (dasyu) ซึ่งถึงแม้ว่าบทสวดจะไม่ได้ระบุสีผิวของชาวอารยันไว้ แต่ฤคเวทได้บรรยายภาพเชิงพรรณนาถึงการเผ่าบ้านที่อยู่อาศัยของชาวพื้นเมืองที่มีสีผิวดำโดยชาวอารยันและ

²⁹ พวกอารยันสายแรกตามจินตภาพของมิลเลอร์และนักบูรพคดีนิยมเยอรมัน ต่อมาได้กลายเป็นบรรพบุรุษของชนเผ่าเยอรมัน (Germanic Tribe) ซึ่งต่อมาได้รุกรานจักรวรรดิโรมันในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 5 และชนเผ่าเยอรมันได้ลบภาพลักษณ์ของการเป็นอนารยชนและสามารถสร้างสภามหาอารยธรรมยุโรปได้ใหม่ในยุคกลางแทนที่จักรวรรดิโรมัน ซึ่งอาณาจักรในยุคกลางต่างๆ ล้วนแต่เป็นรากเหง้าของรัฐในยุโรปในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 ทั้งสิ้น ด้วยเหตุนี้จึงทำให้ชาวยุโรปมองว่า อารยัน คือบรรพบุรุษของชาวยุโรป โดยเฉพาะเป็นรากเหง้าของเชื้อชาติเยอรมัน

³⁰ Thapar, Romila. “The Historiography of the Concept of Aryan,” 33.

³¹ ยาเฟตไทต์ (Japhetite) มาจากคำว่า ยาเฟต ซึ่งเป็นนามของหนึ่งในสามบุตรชายของโนอาห์ ซึ่งประกอบด้วย แอม เช็ม และจาเฟต ซึ่งมิลเลอร์ มองว่าบรรพบุรุษของชาวยุโรปและพวกเชื้อชาติคอเคเซียน ซึ่งแตกต่างจาก วิลเลียม โจนส์ที่เสนอว่าบรรพบุรุษของชาวยุโรปคือแอม ในประเด็นเรื่องวาทกรรมการทำให้บุตรสามคนของโนอาห์เป็นบรรพบุรุษของชนชาติต่าง ๆ นั้น โดยทั่วไป ในช่วงระหว่างคริสต์ศตวรรษที่ 18-19 ยาเฟตและแอมถูกจัดให้เป็นบรรพบุรุษของเชื้อชาติคอเคเซียน (Caucasian) และเช็มถูกจัดให้เป็นบรรพบุรุษของเชื้อชาติเซมิติก (Semitic)

³² Trautmann, Thomas R. *Aryan and British India*. pp. ?

ได้มีการกล่าวถึงกลุ่มคนที่มีผิวสีดำซึ่งถูกเหวี่ยงว่าเป็นศัตรูของชาวอารยันด้วยคำสันสกฤตหลายคำ เช่น รากษ (rakshasas) ซึ่งถูกเหวี่ยงอธิบายว่าเป็นพวกคนที่มีผิวสีดำที่ทำสงครามกับเทพเจ้าโซมา (Soma) ของพวกที่เรียกตัวเองว่า อารย ในสถานการณ์เดียวกัน ถูกเหวี่ยงได้เอ่ยถึงการที่เทพเจ้าของพวกอารยันได้ทำการสังหารพวกกฤษณะ (Krsnas) ซึ่งมีความหมายว่าสีดำ หรือแม้แต่การถลกหนังศัตรูที่มีผิวสีดำซึ่งถูกเหวี่ยง เรียกว่า อสูร (Asura)³³

ในประเด็นเรื่องความแตกต่างกันทางด้านความเชื่อและวัฒนธรรม ถูกเหวี่ยงบอรรถธิบายของฤาษีสายัณ ได้ระบุถึงคำว่า อารย ไว้ว่าหมายถึงกลุ่มคนที่บูชาพระอินทร์ (Indra) และบางบทของถูกเหวี่ยงมีการใช้คำว่า มานุษี ประชา (Manusi Praja) แทนคำว่า อารย ซึ่งหมายถึง ผู้บูชาเทพอัคนี ซึ่งพระนามของเทพเจ้าดังกล่าวล้วนแต่เป็นเทพเจ้าที่สำคัญในประวัติศาสตร์อินเดียสมัยยุคพระเวทตอนต้นในช่วง 1300 ปีก่อนคริสตกาลและมีบทสวดบูชาและการทำพิธีกรรมเช่นไหว้สังเวยในรูปแบบของร้อยกรองในคัมภีร์พระเวท เช่นเดียวกัน ความแตกต่างระหว่างพวกอารยันกับพวกคนพื้นเมืองในแง่ภาษา ยังถูกตีความผ่านคำสันสกฤตอื่น ๆ ในถูกเหวี่ยง เช่น คำว่า มิลักษะ (mleccha) โดยนักบรรพคดีนิยม ตีความว่าหมายถึง กลุ่มคนที่ไม่สามารถพูดภาษาอารยันได้ และค่อยๆเปลี่ยนสภาพไปเป็นนิยามในแง่ของผู้ด้อยอารยธรรมหรือผู้ป่าเถื่อน (Barbarian) ³⁴

นอกเหนือประเด็นข้างต้น ยังมีการระบุถึงความแตกต่างทางด้านกายวิภาคระหว่างชาวอารยันกับชาวพื้นเมืองจากคำภาษาสันสกฤต อย่างคำว่า อนาสะ (anasa) ซึ่งแปลว่าไม่มีจมูก โดยใช้เจาะจงกับพวกชาวพื้นเมือง

ฉะนั้น สามัญทัศน์ของนักบรรพคดีนิยมในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 ในการมอง “ความเป็นอารยัน” จึงประกอบด้วยจินตภาพของชาวอารยันในฐานะนักรบผู้พิชิต (Warrior and Conqueror) ซึ่งเริ่มต้นจากเอเชียกลาง และได้แยกกันอพยพโดยสายที่ 1 เข้าไปยังตะวันตกจนสามารถพิชิตจักรวรรดิโรมันและสร้างสรรค์อารยธรรมรวมถึงสถาปนาราชอาณาจักรที่สำคัญในยุคกลางซึ่งพัฒนามาเป็นรัฐชาติในยุโรปร่วมสมัย “ความเป็นอารยัน” จึงกลายเป็นตัวตน (Identity) ของความยิ่งใหญ่ของชนชาติในอดีตซึ่งนำไปสู่ตัวตนและอัตลักษณ์ชาวยุโรปในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 กล่าวคือผู้พิชิตอันพิชิตจากความสำเร็จของการล่าอาณานิคมเฉกเช่นเดียวกับชาวบรรพบุรุษอารยัน

“ความเป็นอารยัน” ในสามัญทัศน์ดังกล่าวยังส่งผลต่อ การประกอบสร้าง ทฤษฎีเรื่องเชื้อชาติ ในยุโรป โดยเฉพาะมโนทัศน์ในการมองชาวอารยันในฐานะ ชนชาติสูงสุด (Superior Race) ผู้มีสิทธิอันชอบธรรมในการปกครองชนชาติที่ด้อยกว่า (Inferior Race) รวมถึงการกำหนดองค์ประกอบทางกายวิภาคของตัวตน “ความเป็นอารยัน” อาทิ ชาร์ล มอร์ริส (Charles Morris) ได้ระบุถึงอัตลักษณ์ของชาวอารยันไว้ในงานเขียนชื่อ The Aryan Race ใน ค.ศ.1888 ว่าลักษณะทางกายภาพของชนเผ่าอารยันต้องประกอบไปด้วยผมสีบรอนด์ทอง, กะโหลกศีรษะยาว หรือแม้แต่งานเขียนเรื่อง L'Aryen ของนักมานุษยวิทยาฝรั่งเศสอย่าง George Vacher de Lapouge ที่ได้กล่าวถึงลักษณะทางกายภาพของชาวอารยันว่ามีกะโหลกที่ยาวซึ่งเป็นชนชาติที่ถูกสร้างขึ้นเพื่อปกครองชนชาติที่มีกะโหลกสั้น

“ความเป็นอารยัน” ยังก่อให้เกิดการแย่งชิงอัตลักษณ์ของตัวตนดังกล่าวให้เป็นลักษณะเฉพาะและดำรงไว้สำหรับเป็นตัวตนเฉพาะของชนชาติเฉพาะในรัฐชาติเฉพาะของตนเองและนำไปสู่การกีดกันการอ้างสิทธิ

³³ Sharma, R.S. pp.5

³⁴ Thapar, Romila. "Exploring Societies in the Early Past," 108.

ดังกล่าวในหมู่ชนชาติอื่นๆด้วย โดยเฉพาะจากทฤษฎีของ คอมเต เดอ ก็อบบินโนว์ (Comte de Gobineau) นักการทูตและเจ้าของทฤษฎีเรื่องเชื้อชาติที่เสนอว่าชนชาติเยอรมันคือมีเชื้อสายของชาวอารยันที่บริสุทธิ์ที่สุดและการสร้างเงื่อนไขของ "ความเป็นอารยัน" ในแง่กายวิภาคที่ต้องประกอบด้วยตาสีฟ้า ผมบรอนซ์ทอง ผิวสีขาวเท่านั้น ซึ่งหากชนชาติใดไม่มีลักษณะประกอบดังกล่าว ก็จะไม่สามารถอ้างถึงตัวตนของ "ความเป็นอารยัน" รวมถึงเป็นบุคคลที่พยายามต่อต้านการแต่งงาน (interbreeding) ระหว่างผู้ที่เป็อารยันกับผู้ที่ไม่ใช่อารยัน เพื่อรักษาความบริสุทธิ์ของ "ความเป็นอารยัน"

สามัญทัศน์และจินตภาพที่มีต่อ "ความเป็นอารยัน" ยังมีผลต่อการตีความเกี่ยวกับการอพยพของชาวอารยันเข้าไปในอินเดียในช่วง 1300 ปีก่อนคริสตกาลในฐานะผู้พิชิตและผู้นำความเจริญไปให้กับอินเดียเช่นกันเช่นเดียวกันกับการเข้าไปในยุโรป ซึ่งทำให้ "ความเป็นอารยัน" ถูกแบ่งออกเป็น อารยันยุโรปและอารยันเอเชีย ซึ่งนำไปสู่การหักล้างทฤษฎีของนักนิรุกติศาสตร์ นักสันสกฤต และนักบูรพคดีนิยมในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 18 อย่าง โจนส์ที่เคยชื่นชมว่าชาวอินเดียแต่ดั้งเดิมนั้นมีความเจริญเทียบเท่ากับชาวยุโรป และถูกแทนที่ด้วยแนวคิดที่เชื่อว่าความเจริญของอินเดียในอดีต อาทิ การบูชาเทพเจ้า ภาษา การจัดระเบียบของสังคม (ระบบวรรณะ) ในอินเดีย เป็นสิ่งที่ถูก นำเข้า มาจากผู้รุกราน ซึ่งเป็น ชาวต่างชาติ โดยนักบูรพคดีนิยมอย่าง ยูจีน เบอนูฟ (Eugene Burnouf) ศาสตราจารย์ด้านภาษาสันสกฤตของฝรั่งเศสในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 ที่เคยเสนอว่า ครั้งหนึ่ง ชาวอินเดียเคยเป็นชาวต่างชาติในดินแดนตัวเอง³⁵ ซึ่งอาจเนื่องมาจากการรุกรานดังกล่าวเกิดขึ้นจากชาวอารยันในจำนวนที่น้อยมาก ครั้นเมื่อเวลาผ่านไปจึงเกิดการผสมผสานระหว่างผู้รุกรานกับชนพื้นเมืองซึ่งมีความแตกต่างกันเรื่องภาษา ลักษณะทางกายภาพ และวัฒนธรรม ความบริสุทธิ์ของ "ความเป็นอารยัน" ค่อยๆจางหายไป ทำให้ชาวอารยันต้องหากวิธีในการรักษาความบริสุทธิ์ดังกล่าวและอำนาจในการปกครองชาวพื้นเมืองจนเป็นที่มาของระบบวรรณะ โดยผู้ที่ทำหน้าที่เป็นนักบรรพบุรุษจัดให้อยู่ในวรรณะกษัตริย์ ผู้ที่มีความรู้ในเรื่องภาษาสันสกฤตและสามารถเข้าถึงองค์ความรู้ในพระเวท เช่น วิทยาศาสตร์ ดาราศาสตร์ แพทย์อายุรเวท การประกอบพิธีกรรม กฎหมาย ถูกจัดให้อยู่ในวรรณะพราหมณ์³⁶ ซึ่งถือว่าเป็น วรรณะนำ และมีบรรพบุรุษเป็นชาวอารยันเหมือนชาวยุโรป ในขณะที่ 2 วรรณะที่เหลือตามโครงสร้างของสังคมอินเดียถูกจัดให้เป็น วรรณะรองของ ชาวพื้นเมืองที่มีความแตกต่างจากชาวอารยัน ในด้านต่างๆตามที่ได้บรรยายไว้ข้างต้น ซึ่งเป็นชนชั้นได้ปกครองและต้องทำหน้าที่รับใช้ วรรณะนำ ซึ่งถูกนักบูรพคดีนิยม นิยามว่า คือพวกทราวิท (Dravidian) ซึ่งพูดภาษา "อื่น" ที่ไม่ใช่ภาษาของชาวอารยัน

"ความเป็นอารยัน": พลกระทบต่อประวัติศาสตร์อินเดียกระแสนำและการสร้างความชอบธรรมในการปกครองอาณานิคมอินเดียของอังกฤษ

วาทกรรมเรื่อง "ความเป็นอารยัน" รวมถึง "ความเป็นอื่น" ของชาวพื้นเมือง ที่ถูกประกอบสร้างขึ้นในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 เป็นชุดความคิดสำคัญที่ถูกใช้เป็นเครื่องมือโดยนักบูรพคดีนิยมในการอธิบายจุดกำเนิดของประวัติศาสตร์ของชาวอินเดีย ที่เริ่มต้นจากการรุกรานของชนเผ่าภายนอกที่เข้ามาในตอนเหนือของอินเดียและทำสงครามกับพวกคนพื้นเมืองจนได้รับชัยชนะ โดยผู้รุกรานภายนอกก็คือชาวอารยัน ผู้ที่มีความเจริญมากกว่าชาวพื้นเมืองในหลายๆด้าน ซึ่งจินตภาพในการประกอบสร้างอดีตในลักษณะดังกล่าว ได้กลายเป็นทฤษฎีที่เรียกว่า ทฤษฎีอารยันรุกราน (Aryan Invasion Theory) ที่ปรากฏอยู่ในงานประวัติศาสตร์นิพนธ์ของนักบูรพคดีนิยม

³⁵ Keepens, Marianne and Roover, Jakob De. pp.57

³⁶ ดังเช่นที่นักบูรพคดีนิยมอย่าง เรเวเรนด สตีเวนสัน (Reverend Stevenson) ได้จัดให้วรรณะพราหมณ์ว่าเป็นชนเผ่าที่มาจากนอกอินเดีย ในงานเขียนชื่อ An Essay on the language of the Aboriginal Hindu

อังกฤษ อย่าง เจมส์ มิล (Jame Mill) แม้าท์สจิวจ เอ็ดฟรินสตัน (Mountstuart Elphinstone) หรือแม้แต่งานประวัติศาสตร์นิพนธ์กระแสน้ำที่เขียนโดยนักประวัติศาสตร์อินเดียชาตินิยม อย่าง มาจุมดา (R. C. Majumda) และ เอ แอล บาชม (A. L. Basham) ซึ่งถือว่าเป็นข้อถกเถียงในวงการประวัติศาสตร์อินเดียยุคต้นและเป็นส่วนหนึ่งของปัญหาอารยันในประวัติศาสตร์อินเดีย (Aryan Debate)

เฉกเช่นเดียวกัน เราอาจจะคุ้นเคยกับการใช้มหากาพย์สันสกฤตของอินเดียอย่าง รามายณะ (Ramayana) ในการอธิบายจุดเริ่มต้นของประวัติศาสตร์อินเดียในช่วง 1300 ปีก่อนคริสตกาล ในทำนองว่า กองทัพของพระราม (Rama) คือตัวแทนของชาวอารยันเนื่องจากเป็นร่างอวตารของพระวิษณุซึ่งเป็นเทพเจ้าองค์สำคัญในยุคพระเวทซึ่งเดินทางเข้ามาในอินเดียโดยได้รับความร่วมมือกับกองทัพวานร ซึ่งเปรียบได้กับชาวพื้นเมืองกลุ่มหนึ่งของอินเดียทางตอนเหนือในการทำสงครามกับชาวพื้นเมืองอีกกลุ่มหนึ่งที่ถูกเรียกว่าพวกอสูร ซึ่งนำโดย ทศกัณฐ์ (Ravan) ซึ่งฝ่ายพระราม ถูกมองว่าเป็นตัวแทนของ “ความเป็นอารยัน” และในขณะเดียวกัน ฝ่ายทศกัณฐ์ที่ฝ่ายแพ่งสงครามและได้อพยพลงภาคใต้ของอินเดีย ก็ได้ถูกมองด้วย “ความเป็นอื่น” ที่แตกต่างจาก “ความเป็นอารยัน” อย่างน้อยที่สุดก็คือ เรื่องรูปร่างทางกายภาพหรือแม้แต่สีผิว ซึ่งเทียบได้กับสามัญทัศน์ของคนนอกที่มองความแตกต่างของคนอินเดียเหนือและอินเดียใต้โดยพิจารณาจาก สีผิว และภาษาที่ใช้จนในท้ายสุด จึงมีการใช้คำว่าดราวิด (Dravidian) ในการใช้เรียกชาวพื้นเมืองอินเดีย ซึ่งใช้ภาษาที่ไม่ได้อยู่ในตระกูลอินโด-ยูโรเปียน

แม้ว่าทฤษฎีอารยันรุกราน จะเป็นประเด็นทางประวัติศาสตร์ที่ได้รับการวิพากษ์วิจารณ์และถูกปฏิเสธโดยนักวิชาการด้านประวัติศาสตร์อินเดียในปัจจุบันแล้วก็ตาม แต่ทฤษฎีอารยันรุกรานที่ปรากฏในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 ก็เป็นสิ่งที่สะท้อนให้เห็นถึงมโนทัศน์ของอังกฤษในการมองอาณานิคมอย่างอินเดีย เช่น กรณีของเฮนรี เมนส์ (Henry Maine) อดีตที่ปรึกษาทางด้านกฎหมายของสภาข้าหลวงใหญ่ในอินเดียช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 ถึง 7 ปีได้นำเสนอต่อมหาวิทยาลัยเคมบริดจ์ (University of Cambridge) ใน ค.ศ.1875 ว่า อินเดียไม่เคยมีประวัติศาสตร์ก่อนหน้าที่ชาวอารยันจะรุกรานเข้ามา³⁷ ฉะนั้น การที่อินเดียมีพัฒนาทางประวัติศาสตร์จากยุคพระเวทมาเป็นยุคสาธารณรัฐในสมัยราชวงศ์โมริยะและจนกระทั่งมาเป็นยุคทองในสมัยราชวงศ์คุปตะ นั้นล้วนแต่เกิดขึ้นจากคุณูปการของการรับวัฒนธรรมจากชาวอารยันทั้งสิ้นและหากปราศจากการรุกรานดังกล่าว ความเจริญ (Progress) ของอินเดียก็จะมีทางที่จะเกิดขึ้นได้ในสายตาของผู้ปกครองอังกฤษ โดยเฉพาะในเรื่องการจัดระเบียบของสังคม (ระบบวรรณะ) การใช้ภาษาสันสกฤตซึ่งนำไปสู่การเกิดขึ้นของวรรณกรรมที่สำคัญของอินเดียมากมาย รวมถึงหลักกฎหมายต่างๆและแนวคิดปรัชญาการเมืองที่ปรากฏอยู่ในคัมภีร์อรรถศาสตร์ซึ่งเคยมีการเปรียบเปรยคัมภีร์ดังกล่าวว่าสามารถเทียบได้กับเรื่อง *The Prince* ของแมคเคียเวลลี (Machiavelli)

เช่นเดียวกัน ศาสตราจารย์โรมิล่า ทาปาร์ ได้อธิบายว่าพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของอินเดียในสามัญทัศน์ของนักบรรพคดีนิยมนักอังกฤษนั้น เป็นไปในลักษณะแบบวัฏจักร (Cynical) มากกว่าที่จะเป็นแบบเส้นตรง (Linear) เหมือนอย่างชาติในยุโรป³⁸ ทั้งนี้ เนื่องจากความเจริญของอินเดียตามประวัติศาสตร์กระแสน้ำนั้นมักจะถูกหยุดยั้งจากการถูกรุกรานโดยชนชาติอื่นๆนอกอินเดียเสมอมา จึงมีผลให้สัมฤทธิ์ผลทางวัฒนธรรมของอินเดีย มักจะถูกแทนที่ด้วย “วัฒนธรรมอื่น” ที่เข้ามามีอำนาจในอินเดีย เป็นผลให้ความเจริญของอินเดียมักจะหยุดอยู่กับที่ยกตัวอย่างเช่น กรณีของการเข้ามาของพวกมุกัล ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 14 เป็นต้น ดังเช่นงานใน ค.ศ.1817 อย่าง *History of British India* ที่เขียนโดย เจมส์ มิล (Jame Mill) บิดาของนักปรัชญา จอห์น สจิวจ มิล (John

³⁷ Metcalf, Thomas R. 2005. *Ideologies of the Raj*. Reprint. New Delhi: Cambridge University Press. pp.69

³⁸ โปรดดู *History and it's Beyond* ของ Romila Thapar เพิ่มเติม

Stuart Mill) ที่มีการแบ่งยุคของอินเดียเป็น 3 ยุคหลักๆ คือ ยุคฮินดู ยุคมุสลิม และยุคอังกฤษ ฉะนั้น เมื่อผนวกกับบรรยาการของคริสต์ศตวรรษที่ 19 ที่ “ความเป็นอารยัน” ถูกประกอบด้วยขึ้นจากแนวคิดเชื้อชาตินำ (Superior Race) การเข้ามาล่าอาณานิคมของอังกฤษในอินเดียจึงเปรียบเสมือนการกลับมาอีกครั้งของชาวอารยันในอินเดีย ซึ่งเข้ามาสลายการปกครองอันโหดร้ายและกดขี่ของพวกมุสลิม³⁹ (ราชวงศ์มุกัล) ทำให้การปกครองในอินเดียถูกแทนที่ด้วยอังกฤษผู้เมตตาการุณา ซึ่งแตกต่างจากยุคที่อินเดียอยู่ภายใต้การปกครองของจักรวรรดิมุกัล (Mughal Empire) นักบุรพคตินิยมอย่างมิลเลอร์ ได้จัดให้พวกมุสลิมว่าเป็นเชื้อชาติเซมิติก (Semitic) ซึ่งไม่ใช่ อารยัน พร้อมทั้งมองที่เน้นย้ำว่า ศาสนาอิสลามไม่ได้มีคุณูปการใดต่อความเจริญของอารยธรรมอินเดีย⁴⁰ ฉะนั้นความสำคัญอีกประการหนึ่งของการเข้ามาของอังกฤษในอินเดีย ก็คือการที่ชาวอารยันทั้ง 2 สายได้กลับมาพบกันอีกครั้งและเป็นนิมิตหมายอันดีต่ออินเดียในการก้าวไปสู่ความเจริญอีกครั้งหลังจากถูกพวกมุสลิมปกครอง ซึ่งแนวคิดนี้เอง ได้กลายเป็นวาทกรรมที่จักรวรรดิอังกฤษใช้ในการสร้างความชอบธรรมในการปกครองอินเดีย อันเป็นผลพวงมาจากจินตภาพเรื่อง “ความเป็นอารยัน” ที่ถูกประกอบสร้างขึ้นมานักบุรพคตินิยมอังกฤษเอง

ในประเด็นของการสร้างความชอบธรรมในการปกครองอินเดียนั้น อังกฤษเป็นจักรวรรดิที่ประสบความสำเร็จในการล่าอาณานิคมตั้งแต่ช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 16 อันเป็นเหตุให้มีการประกอบสร้างตัวตนของ “ความเป็นอังกฤษ” ให้แตกต่างจาก “ความเป็นชนชาติอื่น” โดยเฉพาะชนชาติที่อยู่ก่อนไปทางตะวันออกที่อังกฤษมองว่าป่าเถื่อน (Barbarous nation) โดยเฉพาะจากคำกล่าวของ เซอร์ โทมัส สมิธ (Sir Thomas Smith) ว่า พระผู้เป็นเจ้าได้พระราชทานพันธกิจให้กับอังกฤษในการยึดครองและปฏิรูปดินแดนที่ป่าเถื่อนอยู่⁴¹ ซึ่งอาจกล่าวได้ว่าเป็นแนวคิดที่อังกฤษยึดมั่นเพื่อใช้ในการสร้างความชอบธรรมในการรุกรานดินแดนอื่นๆ รวมถึงอินเดีย เช่นเดียวกันอังกฤษได้มีการนำแนวคิดเผด็จการตะวันออก (Oriental Despotism)⁴² มาใช้ในการมองอินเดีย รวมถึงสามัญทัศน์ที่มองว่าอินเดียยังคงเป็นดินแดนที่ล้าหลังและมีสภาพไม่ต่างจากหมู่บ้านที่ไม่มีการเปลี่ยนแปลง (Changeless Village)

อย่างไรก็ตาม ด้วยคุณูปการจากการค้นพบความสัมพันธ์ระหว่างภาษาสันสกฤตและภาษาคลาสสิกในยุโรปโดยนักบุรพคตินิยมอังกฤษในช่วงระหว่างปลายคริสต์ศตวรรษที่ 18 – 19 ตอนต้น มีผลต่อมุมมองของอังกฤษในการมองชาวพื้นเมืองอินเดียในแง่ที่ค่อนข้างจะแตกต่างจากชนชาติในดินแดนอื่นๆ ที่อังกฤษเคยรุกราน เช่นกรณี การมองชาวพื้นเมืองแอฟริกา ว่าเป็นชนชาติที่ล้าหลังและแทบที่จะไม่มีสัมฤทธิ์ผลทางวัฒนธรรมใดเลยที่เทียบเท่ากับยุโรปซึ่งแตกต่างจากในกรณีอินเดีย เรื่องราวในวรรณกรรมสันสกฤตอย่างพระเวททั้ง 3 เป็นสิ่งหนึ่งที่สะท้อนถึง อดีตของอินเดีย ซึ่งนักบุรพคตินิยมอังกฤษได้จินตนาการว่า ครั้งหนึ่งอินเดียเคยมีความเจริญทางด้านดาราศาสตร์ วิทยาศาสตร์ คณิตศาสตร์ แพทยศาสตร์ นิติศาสตร์ อันเป็นผลมาจากการรับอิทธิพลจากพวกอารยัน

³⁹ ศาสตราจารย์โรมิลา ทาปาร์ ได้อธิบายว่า แนวคิดดังกล่าวเป็นแนวคิดของแม็กซ์ มิลเลอร์ในช่วงกลางคริสต์ศตวรรษที่ 19 ซึ่งมีมิลเลอร์ได้กล่าวถึงความ เป็นพระราชของการปกครองของมุสลิม (Mohammedan rule) ในอินเดีย แต่อย่างไรก็ตาม มิลเลอร์ไม่ได้ให้เหตุผลใดๆเลยในการสนับสนุนต่อแนวคิดของตน

⁴⁰ Thapar, Romila. “The Historiography of the Concept of Aryan,” 35.

⁴¹ อังกฤษใช้วาทกรรมดังกล่าวในการสร้างความชอบธรรมในการรุกรานไอร์แลนด์โดยอ้างว่าเพื่อนำกฎหมายและระบบความยุติธรรมอังกฤษไป แก้ปัญหาในไอร์แลนด์ อาทิ ปัญหาเรื่องอาชญากรรมต่างๆ ซึ่งการกระทำของอังกฤษในลักษณะนี้คล้ายคลึงกับสิ่งที่จักรวรรดิโรมันได้เคยทำไว้ในอังกฤษ จนทำให้อังกฤษมีความ ศิวิไลซ์ ขึ้นมาได้ เปรียบได้กับไอร์แลนด์ ซึ่งเริ่ม ศิวิไลซ์ ขึ้นเมื่ออังกฤษเข้ามาปกครอง โปรดดู บทนำของ *Ideologies of the Raj* เพิ่มเติม

⁴² โปรดดู *History of Hindostan* (1770) ของ Alexander Dow เพิ่มเติม

ซึ่งเป็นบรรพบุรุษของชาวยุโรป ฉะนั้น การเข้ามาของอังกฤษในอินเดียจึงเปรียบได้กับการกลับมาพบกันอีกครั้งของชาวอารยันทั้ง 2 สาย ซึ่งได้กลายเป็นวาทกรรมในการสร้างความชอบธรรมของอังกฤษในการปกครองอินเดีย

อย่างไรก็ตาม อังกฤษไม่ได้ใช้วาทกรรม “ความเป็นอารยัน” ในการประกอบสร้างให้ชาวอินเดียทั้งหมดเป็นเชื้อชาติรอง (Inferior Race) ที่ด้อยกว่าชาวอังกฤษซึ่งเป็นเชื้อชาติหน้า (Superior Race) เช่นเดียวกัน อังกฤษก็ไม่ได้ใช้วาทกรรมดังกล่าว ในการทำให้ตนเองเป็นชนชาติปกครอง (Master Race) โดยตรงเช่นกัน ซึ่งมีหลักฐานจากงานเขียนของเมาท์สตูวท์ เอลฟรินสตัน (Mountstuart Elphinstone) ข้าหลวงอังกฤษประจำบอมเบย์ผู้ประสบความสำเร็จในการทำเปชวาร์ (Peshwar)⁴³ ของอาณาจักรมราฐาทางอินเดียตะวันตกยอมเป็นรัฐในอารักขาของอังกฤษในช่วง ค.ศ.1818 ได้กล่าวไว้ว่า ชาวอินเดียและชาวอังกฤษ มีเชื้อสายของอารยันเหมือนกัน แล้วอังกฤษจะสามารถมองคนอินเดียว่าต่ำต้อยกว่าชาวอังกฤษได้เช่นไร⁴⁴ โดยเฉพาะพวกวรรณะนำที่มีความรู้ความเข้าใจในภาษาสันสกฤตและเป็นชนชั้นปกครองในสังคมอินเดียทั้งก่อนและหลังจากการเข้ามาของอังกฤษในอาณานิคมอินเดีย ซึ่งเอลฟรินสตันเอง ก็ได้มองว่าตัวเปชวาร์ก็คือวรรณะนำ (พราหมณ์)

อังกฤษได้หยิบยืมและร่วมแบ่งปัน “ความเป็นอารยัน” ให้กับพวกวรรณะสูง (วรรณะนำ)⁴⁵ และพยายามสร้าง “ความเป็นอื่น” ให้กับพวกวรรณะรองในสังคมอินเดียภายใต้นิยามของคำว่า พวกเชื้อชาติทวารวดี ที่ไม่ได้พูดภาษาอารยัน ซึ่งสามารถพบแนวคิดดังกล่าวได้มากมายในงานเขียนของพวกนักบูรพคดีนิยมในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 อาทิ งานของเรเวเรนด์ สตีเวนสัน (Reverend Stevenson) เรื่อง Observations on the Grammatical Structure ที่มองว่า 3 วรรณะแรกคือวรรณะพราหมณ์ วรรณะกษัตริย์ และวรรณะแพศย์ คือวรรณะนำ ที่มาจากนอกอินเดีย และนิยามพวกชนพื้นเมืองว่ามีลักษณะที่แตกต่างจากวรรณะนำ ไม่ว่าจะเป็นเรื่องภาษาที่ใช้ ความเชื่อ ประเพณี และจำนวน ซึ่งหลังจากพ่ายแพ้ให้กับวรรณะนำในตอนเหนือแล้ว พวกชนพื้นเมืองส่วนหนึ่งได้อพยพลงใต้ ส่วนพวกที่เหลืออยู่ได้กลายเป็นทาสรับใช้ของ 3 วรรณะนำ จนเมื่อเวลาผ่านไปจึงได้กลายเป็นวรรณะศูทร ในสังคมอินเดีย

การแบ่งปันและการประกอบสร้าง “ความเป็นอารยัน” ให้กับพวกวรรณะนำของสังคมอินเดีย ดังกล่าวสะท้อนออกมาตั้งแต่ช่วงที่บริษัทอินเดียตะวันออกเข้ามาปกครองเบงกอลใหม่ๆ ในสมัยของโรเบิร์ต ไคลฟ์ (Robert Clive) ในนโยบายการเกณฑ์ชาวพื้นเมืองอินเดียให้มาประจำกองกำลังซีปอย (Sepoy) ซึ่งอังกฤษมีการคิดค้นทฤษฎีเชื้อชาตินักรบ (Martial Race) ขึ้นเพื่อสนองต่อนโยบายดังกล่าว ซึ่งพวกวรรณะสูงอย่างวรรณะกษัตริย์ ถูกจัดให้อยู่ในเชื้อชาตินักรบ ทำให้กองทัพซีปอยของบริษัทอินเดียตะวันออกในช่วงแรกๆ มักประกอบด้วยพวกราช

⁴³ เปชวาร์ (Peshwar) เทียบได้กับตำแหน่งนายกรัฐมนตรีและผู้นำทางการเมืองสูงสุดของราชอาณาจักรมราฐา (Maratha Kingdom) เป็นตำแหน่งที่สูงที่สุดของผู้ปกครองอาณาจักรมราฐาในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 18 – 19 เปชวาร์มีอำนาจในการปกครองและการบริหารอาณาจักรมราฐาโดยเบ็ดเสร็จ แทนตำแหน่งฉัตราปตี (Chhatrapati) อันหมายถึงพระมหากษัตริย์ เนื่องจากภายหลังจากการสวรรคตของพระเจ้าชีวจิมาหารา (Chhatrapati Shivaji Maharaj) ในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 17 ฉัตราปตีที่ครองราชย์ต่อจากพระองค์อ่อนแอจนทำให้อาณาจักรมราฐาต้องยอมศิโรราบต่อจักรวรรดิออตโตมัน (Aurangzeb) แห่งจักรวรรดิमुग़ล ที่ยัตราทัพมาถึงเดคขาน (Deccan) เขตอิทธิพลของพวก มราฐา จนฉัตราปตีของมราฐาต้องกลายเป็นตัวประกันของราชวงศ์มุกล หลังจากรัชสมัยของออตโตมัน ฉัตราปตีก็ถูกปล่อยตัว และแม่ทัพมราฐาคือบารัจ วิชวานาร (Baraji Vishwanaj) สามารถยึดครองดินแดนของมราฐาคืนจากพวกมุกลและสามารถบังคับให้พวกมุกลยอมรับให้มราฐาเป็นผู้ปกป้องราชวงศ์มุกลพร้อมสิทธิในการเก็บภาษีในเขตเดคขานในนามจักรวรรดิมุกล จึงทำให้บารัจถูกแต่งตั้งให้เป็นเปชวาร์ และเปชวาร์ได้ใช้อำนาจในการปกครองอาณาจักรแทนฉัตราปตีตั้งแต่นั้นมา โปรดดู The Marathas ของ A.R. Kulkarni และ The New Cambridge History of India: The Marathas 1600 - 1818 ของ Stewart Gordon เพิ่มเติม

⁴⁴ Metcalf, Thomas R. pp.69

⁴⁵ วิลเลียม แคมเบล (William Campbell) ได้อธิบายในงานเขียนชื่อ India in its Relation to the Decline of Hindooism, and the Progress of Christianity ใน ค.ศ.1839 ว่า พวกวรรณะพราหมณ์ คือเชื้อสายนักรบที่มาจากตอนเหนือและได้นำเอาวัฒนธรรมมาเผยแพร่ทั่วอนุทวีปอินเดีย และพวกพราหมณ์ได้ใช้ภาษาสันสกฤตเป็นกุญแจสู่องค์ความรู้ในการปกครอง

ปุต (Rajput) พวกมราฐา (Maratha) ซึ่งในโครงสร้างของระบบวรรณะอินเดียพวกเหล่านี้คือวรรณะษัตริย์ (นักรบ) หรือแม้แต่การสงวนสิทธิ ในการรับราชการหรือการเข้าสอบเพื่อเป็นข้าราชการ (Indian Civil Service ย่อ ICS) ในระบบอาณานิคมอังกฤษให้กับพวกวรรณะนำอย่างวรรณะพราหมณ์ รวมถึงการสงวนสิทธิในการเข้าเรียนในสถาบันการศึกษาของอังกฤษให้เฉพาะพวกวรรณะนำ พวกวรรณะสูงพยายามที่จะสงวนสิทธิ์ดังกล่าวไว้ให้พ้นจากพวกวรรณะรอง ส่วนในมิติอื่นของการแบ่งปันและการประกอบสร้าง “ความเป็นอารยัน” ให้กับพวกวรรณะนำ ยังสืบค้นได้จากคำกล่าวของนักบรรพคดีนิยมอย่างแมกซ์ มึลเลอร์ ใน ค.ศ.1883 เองที่ได้กล่าว ชื่นชมการเขียนอังกฤษของนักปฏิรูปฮินดูอย่าง ราม โมहन รอย (Ram Mohun Roy) ว่าเป็นการกลับมาเจอกันอีกครั้งของพี่น้องชาวอารยัน⁴⁶

อย่างไรก็ตาม การหยิบบันทึกและการประกอบสร้าง “ความเป็นอารยัน” ให้กับพวกวรรณะนำของสังคมอินเดียทำได้อยู่บนพื้นฐานของ “ความเป็นอารยัน” แบบเท่าเทียมกันไม่ กล่าวคือ การยินยอมของอังกฤษในการสร้างจินตภาพว่าพวกวรรณะสูงก็คือชาวอารยันเช่นเดียวกับชาวอังกฤษนั้น ยังคงตั้งอยู่บนเงื่อนไขของ ความแตกต่างระหว่าง อังกฤษ-อารยัน และ พราหมณ์-อารยัน เช่นกัน ซึ่งเป็นชุดความคิดที่ตกผลึกในช่วงกลางคริสต์ศตวรรษที่ 19 โดยตีความมาจากทฤษฎีอารยันรุกราน อังกฤษมีมุมมองต่อศาสนาฮินดูของพวกพราหมณ์-อารยันในแง่ที่ว่า แม้แนวคิดฮินดูจะเป็นมรดกทางความคิดของชาวอารยันที่เดินทางเข้ามาในอินเดียก็ตาม แต่คติความเชื่อ ประเพณี วัฒนธรรมรวมถึงพิธีกรรมของฮินดูในช่วงอาณานิคมอินเดียยังคงเต็มไปด้วยเรื่องเหนือธรรมชาติและล้าหลัง อาทิ พิธีสตี (Sati) และประเพณีสำคัญคือความเชื่อในเทพเจ้าแบบพหุเทวนิยม ซึ่งแตกต่างจากคริสต์ศาสนาของอังกฤษที่เป็นแบบเอกเทวนิยม

อังกฤษได้พยายามสร้างความแตกต่างเพิ่มเติม โดยอ้างว่า ที่การที่ชาวอารยันเข้ามาในเขตร้อนมีผลทำให้ลดความเชื่ออันเป็นแก่นแท้บริสุทธิ์ของชาวอารยันต้องผิดเพี้ยนไปและเต็มไปด้วยคติเกี่ยวกับการเกิดใหม่ การเวียนว่ายตายเกิด⁴⁷ เนื่องจากชาวอารยันได้คลุกคลีกับพวกชาวพื้นเมือง และพวกวรรณะนำ (พราหมณ์) คือสาเหตุสำคัญที่ทำให้ลดความเชื่อดั้งเดิมของชาวอารยันต้องเต็มไปด้วยกลิ่นอายข้างต้นซึ่งเป็นองค์ประกอบของศาสนาพราหมณ์-ฮินดู ด้วยเหตุนี้เองจึงทำให้ “ความเป็นอารยัน” ไม่มีทางที่จะเท่าเทียมกันได้ระหว่างอังกฤษพวกวรรณะสูง ฉะนั้น จึงเป็นเหตุผลที่มีน้ำหนักพอในการอนุมานว่า อังกฤษได้ใช้ความไม่เท่าเทียมและความแตกต่างในการอ้างสิทธิในการปกครองอินเดีย ในแง่ที่ว่า อินเดียไม่พร้อมที่จะปกครองตนเอง อินเดียไม่ได้ถูกลิขิตให้ปกครองตนเองมาตั้งแต่ในอดีตและอินเดียถูกลิขิตมาเพื่อให้ถูกปกครองโดยชาวต่างชาติ⁴⁸ ซึ่งการกลับมาพบกันอีกครั้งของอารยันทั้ง 2 สายในอินเดียนี้เองจะทำให้อินเดียสามารถไปสู่ความเจริญได้เช่นในอดีต โดยมีอารยัน-อังกฤษ เป็นผู้ปกครองนั่นเอง ฉะนั้น ตำแหน่งราชการในอาณานิคมอินเดียที่อังกฤษสงวนให้กับพวกวรรณะสูงจึงเป็นตำแหน่งที่ไม่สูงนัก ไม่ว่าจะเป็นตำแหน่งในศาลยุติธรรมหรือแม้แต่ในกองทัพชียอย

การใช้วาทกรรม “ความเป็นอารยัน” ในการอธิบายตัวตนของวรรณะนำและวรรณะรองในอาณานิคมอินเดีย

การเปิดโอกาสของจักรวรรดินิยมอังกฤษให้พวกวรรณะสูงเข้าสู่ระบบการศึกษาสมัยใหม่ของอังกฤษในอาณานิคมอินเดีย โดยเฉพาะหลัง ค.ศ.1835 เมื่ออังกฤษได้บังคับให้มีการใช้ภาษาอังกฤษในการเรียนการสอนตามวิทยาลัยต่างๆควบคู่ไปกับการสอนเกี่ยวกับอดีตของอินเดียที่ปรากฏอยู่ในพระเวทหรือแม้แต่ประวัติศาสตร์

⁴⁶ Thapar, Romila. “The Historiography of the Concept of Aryan”. pp.34

⁴⁷ Metcalf, Thomas R. pp.136

⁴⁸ Chandra, Bipan. 2011. *History of Modern India*. Reprinted. New Delhi: Orient Black Swan. pp.204

อินเดียฉบับอาณานิคมซึ่งเป็นจินตภาพของนักบูรพคดีนิยมอังกฤษ ได้มีผลต่อการประกอบสร้าง ตัวตน และ สำนึก ในอดีต ในหมู่ชาวอินเดียในประเด็นของการเป็นอารยันเช่นเดียวกับชาวอังกฤษ แต่ไม่ได้มีความเท่าเทียมกันในสถานะอารยัน ตามที่ผู้เขียนได้กล่าวไว้ข้างต้น

อย่างไรก็ตาม การยอมรับในสถานะของ “ความเป็นอารยัน” โดยพวกวรรณะนำตามเงื่อนไขที่กำหนดโดย จักรวรรดินิยมอังกฤษ ก็ไม่ได้เป็นไปในลักษณะของการเต็มใจรับเท่าไรนัก ด้วยคุณูปการของนักบูรพคดีนิยมและ นักสันสกฤตชาวอังกฤษในการรวบรวมเอกสาร หลักฐานลายลักษณ์อักษรโบราณกลายเป็นตาสองคมซึ่ง เป็น ตัวเร่งให้พวกวรรณะนำเริ่มเกิดความตระหนักในการพยายามสืบหาความภูมิใจในอดีตอันยิ่งใหญ่ของตนเองผ่าน การศึกษาประวัติของผู้นำในอดีตอย่างพระเจ้าอโศกมหาราช (Ashoka the Great) พระเจ้าจันทรคุป (Chandragupta) พระเจ้าวิกรมอภัย (Vikramaditya) จักรพรรดิอัครบารมหาราช (Akbra the Great)⁴⁹ หรือแม้แต่ พระเจ้าศิวจิมหาราช (Shivaji the Great) ซึ่งเป็นกรณีที่ชัดเจนที่สามารถยกตัวอย่างอธิบายให้สอดคล้องกับ ปรากฏการณ์ข้างต้นได้

หากพิจารณาตามหลักฐานลายลักษณ์อักษรร่วมสมัยที่เป็นภาษามราฐีและภาษาสันสกฤตอย่าง ซาบาฮา ซาส บักครา (Sabhasas Bakhar) และศิวภารต (Shivabharat) ตามลำดับ ได้ระบุถึงความยิ่งใหญ่ของอาณาจักร มราฐาในการทำสงครามชนะอังกฤษที่เมืองสุราท (Surat) ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 17 ทำให้ชาวอินเดียได้ตั้งคำถาม เกี่ยวกับ ความทรงจำ ที่แฝงอยู่ในระบบการศึกษาและงานเขียนของอังกฤษที่เต็มไปด้วยอคติ อาทิ การโต้แย้งงาน เขียนเรื่อง A History of the Mahrattas ซึ่งเป็นประวัติศาสตร์นิพนธ์ที่แต่งโดย เจมส์ แกรนท์ ดัฟฟ์ (Jame Grant Duff) โดย คิเทเน (Kitane) นักศึกษาชาวอินเดีย ประจำวิทยาลัยเดคคาน (Deccan College) ฉะนั้น ปรากฏการณ์ ในการพยายามรื้อฟื้นและการสร้างอดีตผ่านการศึกษาของชาวอินเดียเองจึงเกิดขึ้น เช่นกรณีที่ มหาเทพ โกวินดา รานาเพ (Mahadev Govind Ranade) ผู้พิพากษาชาวอินเดียประจำบอมเบย์และเป็นหนึ่งในนักชาตินิยมฮินดูที่ โต้แย้งทฤษฎีเชื้อชาติอารยันของอังกฤษ ได้ เขียนหนังสือเรื่อง Rise of the Maratha ขึ้นเพื่อเป็นการโต้กระแส ประวัติศาสตร์ของมราฐาที่เป็นจินตภาพของชาวอังกฤษ ทำให้อังกฤษหว่นวิตกว่าจะส่งผลเสียต่อการปกครอง อินเดีย อังกฤษจึงได้โต้ตอบโดยการส่งปิดหอดจดหมายเหตุที่สำคัญหลายแห่งและไม่อนุญาตให้ชาวอินเดียเข้าไป ศึกษางานชิ้นต้นได้ โดยเฉพาะหอดจดหมายเหตุในบอมเบย์ซึ่งเต็มไปด้วยเอกสารชั้นต้นที่เกี่ยวข้องกับ ประวัติศาสตร์มราฐา

สำหรับประเด็นการทำทนายทฤษฎี “ความเป็นอารยัน” ที่ถูกประกอบสร้างโดยอังกฤษนั้น สามารถแยก ออกได้เป็น 2 ประเด็นหลักๆ คือ 1. การหักล้างโดยพวกวรรณะสูง 2. การหักล้างโดยพวกวรรณะรอง เริ่มความ พยายามของพวกวรรณะนำในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 ในการช่วงชิง สถานภาพ “ความเป็นอารยัน” คืบมาจากการ กล่าวอ้างของจักรวรรดินิยมอังกฤษ ซึ่งสะท้อนออกมาด้วยทฤษฎีอารยันอันเป็นชุดความคิดของพวกวรรณะสูงเอง ไม่ว่าจะเป็นการทำทนายทฤษฎีการรุกรานและบ้านเกิดของอารยัน (Aryan Homeland) ซึ่งแต่เดิมนั้นตามจินตภาพ ของนักบูรพคดีนิยมอังกฤษคือเอเชียกลาง โดยแทนที่ด้วยการอ้างว่าในแท้ที่จริงแล้ว ชาวอารยันไม่ใช่กลุ่มคนที่มา จากภายนอกหากแต่เป็นชาวพื้นเมืองที่อาศัยอยู่ในบริเวณอินเดียเหนือ ซึ่งเมื่อเวลาผ่านไปก็ได้กลายเป็นบรรพ บุรุษของพวกวรรณะสูง 3 วรรณะแรกของสังคมอินเดีย (ยกเว้นพวกวรรณะศูทร) โดยเริ่มต้นจาก โลกมันยา ติลัก (Lokmanya Tilak) นักปฏิรูปฮินดูและนักฮินดูชาตินิยม ผู้ปลุกกระแสความภูมิใจในการเป็นคนอินเดียและเจ้าของ แนวคิด สวราช (Swaraj) หรือการปกครองตนเองของชาวอินเดีย จากรัฐมหาราษฏร์ โลกมันยา ติลัก เป็นหนึ่งใน

⁴⁹ Chandra, Bipan. pp.204 – 205

นักต่อสู้เพื่อเรียกร้องเอกราชในยุคแรกของอินเดียที่จบการศึกษาระดับอุดมศึกษา⁵⁰ โลกมันยา ติลัก ได้เขียนงานชื่อ *The Arctic Home in the Vedas* ในปี ค.ศ.1898 ระหว่างที่ถูกจำคุก ติลักได้เสนอว่าบ้านเกิดของชาวอารยันคือขั้วโลกเหนือ ซึ่งคาดว่าได้รับอิทธิพลมาจากการเขียนเรื่อง *Paradise Found or the Cradle of the Human Race at the North Pole* ของวิลเลียม เอฟ วอร์เรน (William F. Warren) ศาตราจารย์ประจำมหาวิทยาลัยบอสตัน ที่ได้มอบงานดังกล่าวให้กับแม็กซ์ มิลเลอร์ และมิลเลอร์ได้มอบงานดังกล่าวให้กับ ติลักในขณะที่ถูกคุมขังโดยอังกฤษ

ติลักได้อธิบายว่าในอดีตช่วงยุคน้ำแข็งนั้นเทือกเขาแอลป์ไม่ได้สูงอย่างในปัจจุบันและทวีปเอเชีย ยุโรป แอฟริกายังคงเป็นแผ่นดินเดียวกัน ซึ่งราว ๆ 8000 ปีก่อนคริสตกาลเมื่อน้ำแข็งขั้วโลกเหนือเริ่มละลายจนเกิดน้ำท่วม ชาวอารยันจึงได้ย้ายถิ่นฐานโดยแบ่งเป็น 2 สายซึ่งสายหนึ่งเข้ามายังอินเดียและสายที่สองเข้าไปยังยุโรป โดยสายที่เข้าไปในยุโรปนั้นได้กลายสภาพไปเป็นอนารยชน (Barbarism) ในขณะที่ชาวอารยันที่เข้าไปในอินเดียได้กลายเป็นผู้เผยแพร่วัฒนธรรมชั้นสูง (Superior Culture) ให้กับพวกชาวพื้นเมือง⁵¹

นอกจากนี้ ยังมีกรณีของ สวามี ดายานันด์ สรัสวตี (Swami Dayananda Saraswati) หนึ่งในนักฮินดูชาตินิยมและนักปฏิรูปฮินดูคนสำคัญของอินเดียยุคอาณานิคม ผู้เป็นเจ้าของแนวคิด สวราช (Swaraja) หรืออินเดียสำหรับชาวอินเดีย ซึ่งต่อมา โลกมันยา ติลักได้นำแนวคิดดังกล่าวไปประยุกต์เป็น แนวคิด สวราช (Swaraj) ดายานันด์ สรัสวตี เป็นอีกผู้หนึ่งที่เชื่อว่าชาวอารยันคือชาวพื้นเมืองอินเดีย (Indigenous Aryan) ดายานันด์ สรัสวตี เป็นผู้ที่ก่อตั้งสมาคมที่เรียกว่า อารยสมาช (Arya Samaj) หรือสมาคมชาวอารยัน ในบอมเบย์เมื่อปี ค.ศ.1875 เพื่อเป็นการปฏิรูปแนวคิดของศาสนาฮินดูใหม่ ซึ่งตัว ดายานันด์ สรัสวตี มองว่าในยุคสมัยนั้น แนวคิดฮินดูเต็มไปด้วยเรื่องเหนือธรรมชาติและงมงาย โดยเฉพาะเรื่องการบูชารูปเคารพและพิธีกรรมที่มีมากจนเกินความจำเป็น และดายานันด์ สรัสวตี เป็นนักปฏิรูปฮินดูคนสำคัญในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 ในการพยายามปฏิรูปแนวคิดพหุเทวนิยมในศาสนาฮินดูและแทนที่แนวคิดดังกล่าวด้วยพระเจ้าองค์เดียวซึ่งไม่มีรูปกาย⁵² ซึ่งเป็นการหักล้างแนวคิดที่นักบูรพคดีนิยมอังกฤษที่ได้เคยเสนอไว้ในประเด็นความไม่เท่าเทียมกันของ อารยัน-อังกฤษ และอารยัน-พราหมณ์ โดยใช้เงื่อนไขด้านรูปเคารพและพหุเทวนิยม เพื่อให้บรรลุจุดประสงค์ของการถอดรื้อแนวคิดของอังกฤษ ดายานันด์ สรัสวตี ได้กล่าวโจมตีพิธีกรรมและการบูชารูปเคารพของชาวอินเดียในขณะนั้นว่าเป็นปัจจัยหนึ่งที่ทำให้ชาวอินเดียต้องกลายเป็นทาสทางการเมืองของอังกฤษ และด้วยความที่ชาวอินเดียมักจะพึ่งพาพลังอำนาจของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ดังกล่าวแทนที่จะพึ่งพาตัวเอง จึงเป็นเหตุสำคัญที่ทำให้ชาวอินเดียต้องเสียสิทธิในการปกครองตนเองและถูกมองจากโลกภายนอกว่าเป็นเชื้อชาติที่สมควรจะต้องถูกปกครอง (Subject Race)⁵³ โดยจักรวรรดิอังกฤษ

ดายานันด์ สรัสวตี มีทัศนะว่าการปฏิรูปฮินดูและสังคมอินเดียจะต้องดำเนินโดยหันกลับไปยึดกับแนวคิดและสภาพของสังคมอินเดียในยุคพระเวท ซึ่งถือว่ามรดกทางความคิดที่แท้จริงและบริสุทธิ์ที่สุดของชาวอารยันซึ่งก็คือบรรพบุรุษของพวกวรรณะนาในสังคมอินเดีย ฉะนั้นจุดประสงค์ของการตั้งอารยสมาช (Arya Samaj) หรือสมาคมชาวอารยัน ก็คือการกลับไปหาวิถีชีวิตและแนวคิดในยุคพระเวทนั่นเอง โดยสมาชิกของสมาคมจะต้องเป็นพวกวรรณะสูงเท่านั้น เนื่องจากพวกวรรณะรองเป็นต้นตอของการยึดติดกับความงมงายและเป็นส่วนหนึ่งที่ทำให้

⁵⁰ จบการศึกษาด้านภาษาศาสตร์และคณิตศาสตร์จากวิทยาลัยเดคขาน (Deccan College) ซึ่งปัจจุบันเป็นสถาบันอุดมศึกษาอันดับต้น ๆ ของประเทศอินเดียในด้านโบราณคดีและภาษาศาสตร์

⁵¹ Thapar, Romila. "The Historiography of the Concept of Aryan," 34.

⁵² Figueira, Dorothy M. pp.105

⁵³ Ibid. 106-107

แนวคิดของอารยันต้องถูกป็นเบื้อนด้วยความมมยดังกล่าว ซึ่งถือว่เป็นการสร้างควมแตกต่งกันและควมเป็นอื่นระหว่ง วรณะนำและวรณะรองที่ชัดเจนในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 กล่าวคือ วรณะนำคือชาวอารยัน ในขณะที่วรณะรองไม่ใช่ชาวอารยัน การปฏิรูปของดายนัน สรัสวดี ใต้รับการตอบรับจากบรรดาชนชั้นสูงชาวอินเดียมากมาย ไม่ว่าจะเป็น มหาเทพ โกวินดา รานาเพ (Mahadev Govind Ranade) ที่เห็นพ้องกับแนวคิดข้างต้นโดยเฉพาะการมองสังคมอารยันตามจินตภาพที่ถูกตีควมจากพระเวทว่เป็นยุคอุดมคติ โดยเฉพาะเรื่องเสรีภาพและการให้เกียรติสตรี ซึ่งเป็นผลพวงอย่างหนึ่งที่ทำให้การประท้วงต่อการออกกฎหมายยกเลิกพิธีสตี (Sati) ของอังกฤษลดควมเข้มข้นลงในหมู่ของพวกวรณะนำ

การใช้วาทกรรม “ความเป็นอารยัน” ในการสร้างควมชอบธรรมเรื่องสถานะของพวกวรณะนำให้ดูเหนือกว่าสถานะของพวกวรณะอื่นๆในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 ได้นำไปสู่ควมเหลื่อมล้ำและการกีดกันระหว่งวรณะในสังคมอินเดีย หลายประการ เช่น สิทธิในการเข้าเรียนในสถานศึกษา การรับราชการที่สงวนสิทธิเฉพาะวรณะนำ และการกีดกันและลบหลู่ทางวรณะ สิ่งนี้จึงก่อให้เกิดการตั้งคำถามและการทำทหายของพวกวรณะรองต่อ วาทกรรม“ความเป็นอารยัน” ของอังกฤษและพวกวรณะนำ อาทิ กรณีของมหาตมะ โจทิบา พูเพ (Mahatama Jyotiba Phule) นักเคลื่อนไหวทางสังคมและนักปฏิรูปฮินดู คนสำคัญของรัฐมหาราษฏร์ทางอินเดียตะวันตกในช่วงกลางคริสต์ศตวรรษที่ 19 พูเพ เกิดในครอบครัววรณะมาลี (Mali Caste) ซึ่งเป็นวรณะหนึ่งของกลุ่มคนที่ทำอาชีพชาวสวน⁵⁴ จัดเป็นวรณะรองในสังคมอินเดียยากจน ในช่วงวัยหนุ่มพูเพได้มีโอกาสเข้าร่วมพิธีมงคลสมรสของเพื่อนต่างวรณะ(วรณะพราหมณ์) แต่ระหว่างที่กำลังเข้าร่วมพิธี พูเพได้ถูกปฏิเสธโดยบิดาและมารดาของเพื่อนไม่ให้เข้าร่วมพิธีดังกล่าว⁵⁵ ซึ่งถือว่เป็นจุดเริ่มต้นที่ทำให้ พูเพ เริ่มวิจารณ์อภิสิทธิ์และการเอารัดเอาเปรียบทางสังคมของพวกวรณะนำต่อพวกวรณะรอง และนำไปสู่การโจมตีสถานะของพวกวรณะสูงด้วยการทำทหายวาทกรรม “ความเป็นอารยัน” ของพวกพราหมณ์

สำหรับพูเพ่นั้น พวกชนพื้นเมืองดั้งเดิมของอินเดีย ก็คือ พวก อาทิวาสี (Adivasi)⁵⁶ พวกศูทร (Shudras) และพวกพริต (Dalit) ซึ่งเป็นเป็นผู้รับใช้กษัตริย์ของพวกไทตยะ หรือ แทตย์ (Daityas) และมีส่วนร่วมสำคัญในการทำสงครามต่อต้านการรุกรานของชาวอารยัน กลุ่มคนที่มาจากภายนอกที่ พูเพ มองว่คือบรรพบุรุษของพวกวรณะพราหมณ์ แต่กษัตริย์ของพวกไทตยะ หรือ แทตย์ แพ้สงคราม จึงทำให้ พวกอาทิวาสี พวกศูทร และพวกพริต ต้องกลายเป็นผู้ใต้บังคับบัญชาของพวกอารยัน⁵⁷ แนวคิดของพูเพ เป็นที่แพร่หลายอย่างมากในมวลชนวรณะรองและพวกพริต ซึ่งคือพวกนอกรรณะในสังคมอินเดีย โดยเฉพาะในรัฐมหาราษฏร์และอินเดียตะวันตกและวาทกรรมของ พูเพในข้างต้นถูกเผยแพร่เป็นภาษามราฐีซึ่งเป็นภาษาถิ่นที่พวกวรณะรองสามารถเข้าถึงควมหมายได้ เช่นเดียวกันในระยเวลาดังกล่าวยังเป็นช่วงสูงอมของขบวนการเรียกร้องสิทธิของพวกพริตและพวกวรณะรอง (The Dalit Movement) ครั้งสำคัญในประวัติศาสตร์สังคมอินเดีย ทำให้พวกวรณะรองมองว่าตนเองคือชาวพื้นเมืองดั้งเดิมของอินเดีย ในขณะที่ชาวอารยันซึ่งเป็นบรรพบุรุษของพวกวรณะนำคือผู้รุกรานที่เข้ามาในอินเดียทีหลังและไม่ใช่เจ้าของอินเดียที่แท้จริง อีกประเด็นที่สำคัญคือสถานะของพวกวรณะรองในอดีต

⁵⁴ บิดาของพูเพ มีอาชีพเป็นชาวสวนที่ดูแลดอกไม้ให้กับเปชวาร์ (Peshwar) คนสุดท้ายของอาณาจักรมราฐาค่ำว่ พูเพ (Phule) ในภาษามราฐาแปลว่าดอกไม้ ซึ่งเป็นที่มาของชื่อของ โจทิบา พูเพ

⁵⁵ ครอบครัวของเพื่อน ถากถางพูเพให้รู้จักประมาณตนในสถานะและวรณะของตนเอง

⁵⁶ หมายถึงชนเผ่าพื้นเมืองกลุ่มหนึ่งที่อาศัยอยู่ตามป่า

⁵⁷ Thapar, Romila. “The Historiography of the Concept of Aryan”. pp.38

สามารถถูกตีความได้ว่าเทียบเท่ากับสถานะของวรรณะนาอย่างวรรณะกษัตริย์ เนื่องจากเคยมีบทบาทสำคัญในการป้องกันและการรุกรานของชาวอารยันในอดีต ซึ่งเป็นภาระหน้าที่หลักของวรรณะกษัตริย์นั่นเอง

unส่งท้าย

วาทกรรมเรื่อง “ความเป็นอารยัน” รวมถึงทฤษฎีอารยันรุกราน ได้กลายเป็นประเด็นที่ถูกตั้งคำถามครั้งใหญ่อีกครั้งในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 20 โดยเฉพาะหลังจากการประสบผลสำเร็จของคณะสำรวจโบราณคดีอินเดียในช่วง ค.ศ.1922-23 ในการค้นพบซากปรักหักพังของเมืองฮารัปปา (Harappa) และเมืองโมเฮนจาดาโร (Mohenjo-daro)⁵⁸ ซึ่งหลังจากการใช้กระบวนการทางโบราณคดีในการคำนวณอายุของแหล่งโบราณสถานดังกล่าว มีการเสนอข้อสันนิษฐานว่าทั้ง 2 บริเวณมีอายุเก่าแก่กว่าสมัยยุคพระเวทหรือยุคการเข้ามาของชาวอารยันในอินเดียเหนือและนักบูรพคดีนิยมอังกฤษรวมถึงนักวิชาการอินเดียในช่วงระยะเวลาดังกล่าวยังได้มีการประเมินอายุของแหล่งโบราณคดีที่ค้นพบว่ามีอายุยาวนานถึงประมาณ 6000 ปีก่อนคริสตกาล ประกอบกับองค์ประกอบสำคัญๆ ที่พบในแหล่งโบราณคดีทั้ง 2 บริเวณ ยังสะท้อนถึง “ความเป็นเมือง” ไม่ว่าจะเป็นการค้นพบยุ้งฉางขนาดใหญ่ (Great Granary) บ่อนปราการ (Citadel) การวางผังเมือง (City Plan) ระบบระบายน้ำ และการใช้ออิฐเผาไฟ (Burnt Brick)⁵⁹ ในการก่อสร้างบ้านเมือง

การค้นพบนี้เอง จึงนำไปสู่การตั้งทฤษฎีที่ว่า ชาวอินเดียพื้นเมืองมีสัมฤทธิ์ผลทางวัฒนธรรมเป็นของตนเองก่อนการเข้ามาของชาวอารยัน ซึ่งประเด็นดังกล่าวได้กลายเป็นข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์และโบราณคดีในการหักล้างจินตภาพของนักบูรพคดีนิยมอังกฤษที่เคยเชื่อว่า อินเดียไม่เคยมีอดีตและประวัติศาสตร์ก่อนการเข้ามาของชาวอารยัน พร้อมๆ กับการหักล้างความเชื่อของพวกวรรณะสูงที่เคยเชื่อว่าบรรพบุรุษของวรรณะสูงก็คือชาวอารยัน เช่นเดียวกัน การขุดค้นพบแหล่งโบราณคดีฮารัปปาและโมเฮนจาดาโร ยังเป็นการเปิดประตูสู่ประเด็นทางประวัติศาสตร์ใหม่ๆ ในวงการประวัติศาสตร์อินเดีย อาทิ ข้อสมมติฐานที่ตั้งคำถามถึงปัจจัยที่ทำให้ความเจริญของอินเดียเหนือซึ่งถูกอธิบายผ่านการค้นพบแหล่งโบราณคดีทั้ง 2 แห่งว่าล่มสลายลงได้อย่างไร ซึ่งหลักฐานทางโบราณคดีในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 20 ยังมีผลทำให้พบจุดอ่อนของทฤษฎีอารยันรุกรานซึ่งถูกประกอบสร้างจากนักบูรพคดีนิยมอังกฤษและนักประวัติศาสตร์สมัยอาณานิคมมากยิ่งขึ้น อาทิ การขุดค้นพบโครงกระดูกมนุษย์จำนวนมากที่กระจัดกระจายไปทั่วอาณาบริเวณของแหล่งโบราณคดีอารยธรรมสินธุ แต่พบร่องรอยความเสียหายของโครงกระดูกจากอาวุธน้อยมาก ฉะนั้น ถ้าหากมีการรุกรานขนาดใหญ่ของชาวอารยันจริง ก็มีเหตุอันควรที่จะพบร่องรอยความเสียหายบนโครงกระดูกมนุษย์ในจำนวนที่มากกว่านี้ ซึ่งสะท้อนถึงภาพของการทำสงครามขนาดใหญ่ระหว่างชาวพื้นเมืองและผู้รุกราน สิ่งนี้เองจึงนำไปสู่การสร้างทฤษฎีใหม่ๆ เกี่ยวกับการเข้ามาของชาวอารยันในอินเดีย เช่น การเข้ามาของชาวอารยันโดยแบ่งเป็นระยะๆ ซึ่งในการเข้ามาแต่ละช่วงนั้นชาวอารยันจะเข้ามาในจำนวนที่น้อยมากหากเทียบกับจำนวนของชาวพื้นเมืองอินเดีย จึงทำให้ความน่าเชื่อถือของทฤษฎีรุกรานลดน้อยลงภายใต้เงื่อนไขและการโต้แย้งที่ว่า การรุกรานหรือการเข้ามาในจำนวนน้อยและเป็นช่วงๆ เช่นนั้นของชาวอารยันจะมีผลให้อารยธรรมของอินเดียที่เจริญมาก่อนหน้านั้นล่มสลายในคราวเดียวได้เช่นไร การตั้งสมมติฐานถึงเหตุการณ์สลายตัวของอารยธรรมสินธุจึงกว้างขึ้นโดยขยายครอบคลุมไปถึงการพิจารณาและให้น้ำหนักไปยังปัจจัยทาง

⁵⁸ การขุดค้นพบบางส่วนของแหล่งโบราณสถานดังกล่าว เคยถูกสำรวจและค้นพบมาแล้วในช่วงกลางคริสต์ศตวรรษที่ 19 โดย เซอร์ อเล็กซานเดอร์ คันทิงแฮม (Sir Alexander Cunningham) บิดาแห่งโบราณคดีอินเดีย แต่ศาสตราจารย์โรมีลา ทาปาร์ แย้งว่าการค้นพบในช่วงเวลาดังกล่าว เป็นการสำรวจที่สืบเนื่องมาจากความพยายามในการค้นหาเส้นทางสายไหมและการสำรวจแหล่งเผยแพร่รวมถึงศูนย์กลางของพระพุทธศาสนาในอินเดีย การตีความโดยนักบูรพคดีนิยมอังกฤษและนักประวัติศาสตร์สมัยอาณานิคมยังไม่เคยตีความมาก่อนในประเด็นที่เชื่อว่าอินเดียเคยมีความเจริญเทียบเท่าอารยธรรมคลาสสิกของโลกโบราณ

⁵⁹ ในขณะที่อียิปต์ใช้อิฐที่สีกัลจากหินและไม่ผ่านกระบวนการทางความร้อน และเมโสโปเตเมียใช้อิฐดินตากแห้ง

กายภาพอื่นๆ อาทิ การเปลี่ยนเส้นทางของแม่น้ำรี (Ravi) และแม่น้ำสินธุ ซึ่งบูรณาการมาจากการสำรวจทางธรณีวิทยาควบคู่ไปกับการสำรวจทางโบราณคดี

นอกจากนี้ ศาสตราจารย์โรมีลา ถาปร ได้เสนอให้ใช้หลักฐานลายลักษณ์อักษรอื่นๆ ซึ่งถูกเขียนในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 4 อย่างปุราณะ (Puranas) เพื่อประกอบการวิพากษ์ทฤษฎีเกี่ยวกับปัญหาอารยันในประวัติศาสตร์อินเดีย โดยสังเขปนั้น ปุราณะได้บันทึกถึงประวัติศาสตร์ของมนุษย์โดยกล่าวย้อนไปถึงช่วงประมาณ 2000 ปีก่อนหน้าคริสต์ศตวรรษที่ 4 ซึ่งเริ่มพรรณนาถึงน้ำท่วมโลกครั้งใหญ่และทุกสรรพสิ่งจมอยู่ใต้บาดาลทั้งหมด จนเทพเจ้าอย่างพระวิษณุ (Visnu) รู้สึกสงสารมนุษย์จึงได้แนะนำ พระมनु (manu) หนึ่งในมนุษย์ไม่กี่คนที่รอดชีวิตจากน้ำท่วมให้สร้างเรือขนาดใหญ่ โดยพระวิษณุได้แปลงร่างกายของพระองค์ให้เป็นมัจฉาที่มีเขา แล้วให้ พระมनु นำเชือกคล้องกับเขาของพระวิษณุ (ในร่างมัจฉา) เพื่อนำทางไปยังยอดเขาไกรลาส พอน้ำลด พระมनुได้เดินทางกลับถิ่นฐานเดิม จนกระทั่งลูกหลานของพระมनुได้กลายเป็นบรรพบุรุษของกลุ่มคนต่างๆ ซึ่งศาสตราจารย์โรมีลา ถาปร ได้วิเคราะห์เพิ่มเติมว่า ปุราณะ ไม่เคยได้บันทึกถึงคำว่า อารยัน แต่อย่างใดเลย

บรรณานุกรม

- กรุณา-เรืองอุไร กุศลาสัย. 2554. *การตีพิมพ์ครั้งที่ 7*. กรุงเทพฯ: ศยาม.
- บาเซม, เอ.แอล. 2549. *การตรึง*. พิมพ์ครั้งที่ 2. แปลโดย ธิดิมา พิทักษ์ไพรวรรณ. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- การดี มหาจันทร์. 2527. *ประวัติศาสตร์เอเชียใต้*. พิมพ์ครั้งที่ 1. กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช.
- สาวิตรี เจริญพงศ์. 2545. *การตะยะ อารยธรรมอินเดียตั้งแต่สมัยโบราณจนถึงหลังได้รับเอกราช*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: โครงการเผยแพร่ผลงานวิชาการคณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- Bandyopadhyay, Sekhar. 2008. *From Plassey to Partition: A History of Modern India*. New Delhi: Orient Black Swan.
- Ballantine, Tony. 2002. *Orientalism and Race: Aryanism in British Empire*. New York: PALGRAVE Macmillan.
- Bryant, Edwin F and Patton, Laurie L. 2005. *The Indo Aryan Controversy Evidence and inference in Indian History*. New York: Routledge.
- Chandra, Bipan. 2011. *History of Modern India*. Reprinted. New Delhi: Orient Black Swan.
- Figueira, Dorothy M. 2002. *Aryans, Jews, Brahmins Theorizing Authority through Myths of Identity*. New York: University of New York.
- Gordon, Stewart. 1993. *The Marathas 1600-1818*. New Delhi: Cambridge University Press.
- Jha, D.N. 2010. *Ancient India in Historical Outline*. New Delhi: Manohar.
- Keepens, Marianne and Roover, Jakob De. 2014. "The Orientalism and the Puzzle of the Aryan Invasion Theory". *Pragmata: Journal of Human Sciences*. 2. (2). <http://journal.tumkuruniversity.ac.in>
- Kulkarni, A R. 2008. *The Marathas*. Pune: Diamond Publications.
- Metcalf, Thomas R. 2005. *Ideologies of the Raj*. Reprint. New Delhi: Cambridge University Press.

Sharma, R.S. 1996. *Looking for the Aryans*. Reprint. Madras: Orient Longman.

Thapar, Romila. 2008. *The Aryan Recasting Constructs*. New Delhi: Three Essays Collective.

Trautmann, Thomas R. 2008. *Aryan and British India*. Third Edition. New Delhi: Yoda Press.

———. 2010. *The Aryan Debate*. Fifth Impression. New Delhi: Oxford University Press.

D2-P5-R3-04

Jalan Raya Pos

เรื่องเล่าของถนนสายประวัติศาสตร์

ทิวาพร จันทรแก้ว

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏสงขลา

บทนำ

อินโดนีเซียเป็นประเทศที่มีความหลากหลายมากประเทศหนึ่ง ทั้งประชากรที่มีอยู่หลากหลายกลุ่มชาติพันธุ์ รวมไปถึง ภาษา วัฒนธรรมและการดำรงชีวิตของแต่ละกลุ่มชาติพันธุ์ การมีรากฐานทางประวัติศาสตร์ที่ซับซ้อนนั้น ส่งผลให้อินโดนีเซียมีความน่าสนใจในภูมิหลังทางประวัติศาสตร์อันยาวนาน หลายยุคหลายสมัย โดยผ่านการปกครองจากระบบอาณานิคมของชาติตะวันตก ทำให้อินโดนีเซียผ่านความหลังอันบอบช้ำจากร่องรอยของประวัติศาสตร์แห่งการถูกกดขี่โดยมักจะสะท้อนผ่านเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ เรื่องเล่า หรือภาพถ่าย

การศึกษาเรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์ ไม่ใช่เพียงแค่ศึกษาผ่านหลักฐานทางประวัติศาสตร์ อาทิเช่น เอกสารชั้นต้น เอกสารชั้นรอง หรืองานตำรา หนังสือ หนังสือพิมพ์ รวมไปถึงบทกวี แต่ทว่ายังสามารถศึกษาเรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์ผ่านสถานที่สำคัญ อย่างเช่น ถนนสายหนึ่ง ที่บอกเล่าถึงเรื่องราวของยุคสมัยอาณานิคม ที่ถนนสายนี้ได้ถูกสร้างขึ้นเพื่อใช้เป็น เส้นทางเดินทางไปมาระหว่างกัน ทั้งนี้ถนนเส้นนี้ยังสามารถช่วยให้เข้าใจถึงสภาพทางสังคม วัฒนธรรม และการเมืองในยุคสมัยอดีตของอินโดนีเซียได้ โดยถนนเส้นนี้ถูกเรียกว่า *Jalan Raya Pos* เป็นถนนสายสำคัญที่เชื่อมโยงเมืองต่างๆ เข้าไว้ด้วยกัน ทั้งนี้ก็เนื่องจากมาจากเมืองต่างๆ ที่ถนนสายนี้ตัดผ่าน ล้วนแล้วเป็นเมืองท่าสำคัญ ไม่ว่าจะเป็นเมืองศูนย์กลางทางเศรษฐกิจ หรือแม้กระทั่งเป็นเมืองที่มีความสำคัญในบริบททางประวัติศาสตร์

บทความนี้จึงมีวัตถุประสงค์ คือ การศึกษาประวัติศาสตร์ความเป็นมาของถนนสายประวัติศาสตร์ *Jalan Raya Pos* โดยถนนสายนี้ได้บอกเล่าถึงความเป็นมาของเมืองต่างๆ ที่ถนนสายนี้ตัดผ่าน โดยเนื้อหาสำคัญในส่วนนี้ ผู้เขียนศึกษาข้อมูลจากหนังสือความเรียงทางประวัติศาสตร์ของนักเขียนอินโดนีเซีย คือ ปราโมทยา อนันตา ตูร์ ในผลงานที่ชื่อว่า *Jalan Raya Pos, Jalan Daendels* อันเป็นหนังสือความเรียงที่ปราโมทยาเขียนบอกเล่าถึงเมืองต่างๆ ที่ถนนสายนี้ตัดผ่าน โดยเป็นการเล่าจากประสบการณ์จริงที่ตัวของเขาเองได้เคยเดินทางไปยังเมืองต่างๆ

หนังสือเล่มนี้เขียนขึ้นครั้งแรกในปี ค.ศ. 1995 ซึ่งในขณะนั้นอินโดนีเซียยังอยู่ในยุคระเบียบใหม่และได้รับการตีพิมพ์ขึ้นในปี ค.ศ. 2005 หรือในอีก 10 ปีหลังจากนั้น โดยสำนักพิมพ์ Lentera Dipantara เนื่องจากในช่วงยุคระเบียบใหม่ผลงานของปราโมทยาเกือบทั้งหมดถูกห้ามตีพิมพ์เผยแพร่ เพราะถูกจัดให้เป็นงานเขียนอันเกี่ยวข้องกับขบวนการคอมมิวนิสต์และสามารถตีพิมพ์ผลงานได้อีกครั้งเมื่อเข้าสู่ยุคปฏิรูปเนื่องจากการควบคุมสื่อมีความเป็นเสรีเปิดกว้างมากขึ้น สำหรับหนังสือเรื่อง *Jalan Raya Pos, Jalan Daendels* มีลักษณะเป็นความเรียงทางประวัติศาสตร์สั้นๆ โดยกล่าวถึงการสร้างถนนสายหนึ่งที่ได้ชื่อว่าเป็นถนนสายประวัติศาสตร์เส้นทางหนึ่งในสมัยอาณานิคมที่ถูกสร้างขึ้นเมื่อ ค.ศ. 1809 โดยผู้ที่เป็นคนต้นคิดการสร้างถนนสายนี้ก็คือนายพลเฮอ์แมน วิลเลียม ดาเอนเดลส์ (Herman Willem Daendels) ข้าหลวงใหญ่ของอาณานิคมอินดิส โดยกล่าวกันว่า ถนนสายนี้เริ่มต้นจากทางตอนเหนือของเกาะชวาและทอดยาวไปสิ้นสุดที่ทางด้านปลายตะวันตกของเกาะชวา รวมระยะทางของถนนเส้นนี้มีความยาวทั้งหมดเกือบ 1,000 กิโลเมตร นอกจากนี้ถนนสายประวัติศาสตร์เส้นนี้ยังถือได้ว่าเป็นถนนสายแรกที่มีความยาวมากที่สุดในโลกที่ได้สร้างขึ้นในสมัยนั้นอันอาจเปรียบเทียบกับถนนอีกสายหนึ่งที่ถูกสร้างขึ้นในเวลาเดียวกันก็คือถนนสายอัมสเตอร์ดัม-ปารีสที่ตัดผ่านเมืองทั้งหมด 25 เมืองในยุโรปสร้างขึ้นโดยนโปเลียน โบนาปาร์ต (Napoleon Bonaparte)¹ จึงกล่าวได้ว่าถนนที่นายพลดาเอนเดลส์สร้างขึ้นนี้เป็นถนนสายสำคัญหรือเป็นถนนสายประวัติศาสตร์แห่งอาณานิคม เพราะนอกจากนั้นถนนสายนี้จะแสดงถึงการปฏิรูปและการพัฒนาของระบอบอาณานิคมอินดิสแล้วยังสร้างขึ้นจากความทุกข์ทรมานของชาวพื้นเมืองที่ถูกเกณฑ์ให้มาสร้าง

¹ Pramodya Ananta Toer, *Jalan Raya Pos, Jalan Daendels* (Jakarta: Lentera Dipantara, 2010), pp. 7-9.

ถนน ถนนสายนี้จึงเกิดขึ้นมาได้ด้วยชีวิตเลือดเนื้อและความลำบากของชาวพื้นเมือง ซึ่งมักจมหายไปเป็นเพียงฉากหลังในประวัติศาสตร์นิพนธ์เดียวกันกับอินดีสของดัตช์ หนังสือเล่มนี้จึงเป็นเสมือนการเปิดให้เห็นภาพแห่งการสูญเสียเลือดเนื้อและหยาดเหงื่อหยดน้ำตาของชาวพื้นเมือง

สิ่งที่อยู่ภายในหนังสือเรื่องนี้คือการที่ปราโมทยาดำเนินเรื่องโดยให้เป็นการเล่าเรื่องประวัติของเมืองต่างๆ ที่ถนนสายนี้ตัดผ่าน อันเสมือนเป็นการแสดงถึงการนำเสนอรูปแบบของประวัติศาสตร์สังคมของเมืองต่างๆ ในเกาะชวา โดยปราโมทยาได้เล่าเรื่องราวของเมืองต่างๆ ที่ถนนสายนี้ได้ตัดผ่านทั้งหมด กล่าวคือเมืองใหญ่ๆ ที่ถนนสายนี้ตัดผ่าน เช่น บาตาเวีย (Batavia) บันดุง (Bandung) เซมารัง (Semarang) และสุราบายา (Surabaya) นอกจากนี้ยังมีบรรดาเมืองเล็กๆ ที่ไม่ค่อยเป็นที่รู้จักของคนทั่วไปอย่างเมืองจูวานา (Juwana), โปรัง (Porong), บางิล (Bangil) เป็นต้น ปราโมทยาได้บรรยายถึงประวัติความเป็นมาของบรรดาเมืองต่างๆ พร้อมกับบรรยายถึงสิ่งที่เป็นเอกลักษณ์ของแต่ละเมือง ดังนั้นสิ่งที่ได้เห็นได้จากหนังสือเล่มนี้คือประวัติของเมืองต่างๆ ที่ถนนสายนี้ได้ตัดผ่านและเชื่อมโยงเมืองเหล่านั้นเข้าไว้ด้วยกัน ทั้งนี้ไม่ใช่มีเพียงแค่เรื่องของประวัติความเป็นมาของเมืองเท่านั้น แต่ยังรวมถึงสภาพสังคมและสภาพเศรษฐกิจของแต่ละเมืองอีกด้วยหนังสือเรื่อง Jalan Raya Pos, Jalan Daendels จึงมีความแตกต่างไปจากการเป็นงานเขียนเชิงนวนิยายอื่นๆ ของปราโมทยา แต่เป็นงานเขียนที่บรรยายถึงประวัติของเมือง และเรื่องราวทางสังคม วัฒนธรรม และเศรษฐกิจโดยมองผ่านเมืองต่างๆ ที่ถนนสายนี้ตัดผ่าน

อีกหนึ่งผลงานที่ทำการศึกษาประเด็นของข้าหลวงดาเอนด์สกับการสร้างถนนสายนี้ คือ งานของปีเตอร์ แครี่ (Peter Carey) ในงานที่ชื่อว่า *Daendels and the Sacred Space of Java, 1808-1811: Political Relation, Uniforms and the Postweg* เป็นการศึกษาประเด็นความสัมพันธ์ทางการเมืองของข้าหลวงใหญ่ดาเอนด์ส กับราชสำนักยอกยาการ์ตา โดยเน้นหลักไปที่ความเปลี่ยนแปลงทางการเมืองในชวา ทั้งนี้ปีเตอร์ แครี่ ได้วิเคราะห์ผ่านภาพวาดของระเด่น สาและ (Raden Saleh) จิตรกรฝีมือเอกที่ได้วาดภาพ Jalan Raya Pos

นอกจากนี้ในวิทยานิพนธ์ระดับปริญญาโทของอุมามพร พิษัยรักษ์ เรื่อง *การประดิษฐ์สร้างวีรบุรุษ: ภาพลักษณ์เจ้าชายที่ปกครองในวัฒนธรรมอินโดนีเซีย* ได้มีการกล่าวถึง การเข้ามาของข้าหลวงดาเอนด์สไว้เช่นกัน กล่าวคือ การเข้ามาของดาเอนด์สทำให้ความสั่นคลอนและความขัดแย้งทางการเมืองของราชสำนักชวาปรากฏชัดเจนขึ้น เนื่องจากการเมืองภายในราชสำนักชวาเกิดการแย่งชิงผลประโยชน์ระหว่างกัน ดังนั้นการเข้ามาแทรกแซงทางการเมืองของเจ้าอาณานิคมดัตช์ จึงส่งผลให้ราชสำนักชวา ต้องล่มสลายลงในที่สุด

Jalan Raya Pos ถือได้ว่าเป็นถนนสายประวัติศาสตร์แห่งนุสนันตารา อาจกล่าวได้ว่าเรื่องราวในอดีตของประเทศอินโดนีเซียถูกนำเสนอผ่านถนนสายนี้ จนถูกยกย่องว่าเป็นถนนสายประวัติศาสตร์ และจากงานทั้งสามชิ้นพอที่จะอธิบายให้เห็นถึงความสำคัญของถนนสายประวัติศาสตร์นี้ได้ รวมไปถึงบทบาทข้าหลวงใหญ่ดาเอนด์สผู้คิดโครงการสร้างถนนสายนี้ พร้อมทั้งบริบทโดยทั่วไปในยุคสมัยอาณานิคม

ดังนั้นบทความชิ้นนี้จึงต้องการศึกษาประวัติศาสตร์ความเป็นมาของถนนสายประวัติศาสตร์ Jalan Raya Pos เพื่อทำการมองประวัติศาสตร์อินโดนีเซียในช่วงยุคอาณานิคม รวมถึงบริบทในยุคปัจจุบันที่ถนนสายนี้ได้สะท้อนผ่านหนังสือความเรียงทางประวัติศาสตร์ของปราโมทยา

Jalan Raya Pos: ถนนสายประวัติศาสตร์แห่งนุสตันตารา

Jalan² Raya Pos (จารัน รายา โปส) หรือ De Grote Postweg คือ ชื่อถนนสายหนึ่งที่ถือได้ว่าเป็นถนนสายประวัติศาสตร์เส้นทางหนึ่งในสมัยอาณานิคมที่ถูกสร้างขึ้นเมื่อ ค.ศ. 1809 และสร้างเสร็จในปี ค.ศ. 1810 ดาเอนเดลส์ข้าหลวงใหญ่ของอาณานิคมอินดิส ลำดับที่ 36 โดยคิดโครงการที่จะสร้างถนนเส้นนี้ ด้วยการเริ่มต้นทางจากเมืองอันเยอร์ (Anyer) และไปสิ้นสุดที่เมืองปานารูกัน (Panarukan)³



แผนที่เกาะชวา โดยจะเห็นถึงความยาวของ Jalan Raya Pos

ที่มา: <https://bacaanbzee.wordpress.com/2012/08/22/jalan-daendels-pramoedya-ananta-toer>

Jalan Raya Pos ได้ตัดผ่านเมืองทั้งหมด 41 เมือง⁴ ตั้งแต่ทางเหนือของเกาะชวาและไล่จนมาถึงอีกปลายอีกฝั่งหนึ่ง โดยมาสิ้นสุดที่เมืองปานารูกันอย่างที่กล่าวไว้ข้างต้น หากดูตามแผนที่เกาะชวา เมืองปานารูกันนี้จะตั้งอยู่ปลายสุดของเกาะชวาทางตอนเหนือ ถนนสายนี้ตัดผ่านเมืองใหญ่ไม่ว่าจะเป็นบาตาเวียหรือจาการ์ตาในปัจจุบัน เมืองเซอมารัง อันเป็นเมืองหลวงของชวากลาง สุราบายา เมืองใหญ่อีกเมืองทางฝั่งชวาตะวันออก จะเห็นได้ว่าถนนเส้นนี้ตัดผ่านหลายเมืองในเกาะชวา ทำให้เกิดการเชื่อมโยงกันของแต่ละเมือง การเดินทางระหว่างกันมีความสะดวกสบายมากขึ้น นอกจากนี้ในทุกๆ 4-5 กิโลเมตร จะมีการจัดตั้งตู้ไปรษณีย์ ทั้งนี้ก็เสมือนเป็นที่พักพิงและเพื่อใช้เป็นที่เชื่อมโยงในการส่งจดหมาย

อย่างไรก็ตาม เป้าหมายของ Jalan Raya Pos ก็เพื่อเร่งในเรื่องการสื่อสารคมนาคมในดินแดนที่อยู่ภายใต้การปกครองของข้าหลวงดาเอนเดลส์ที่มีระยะทางมอดยาวไปทั่วทั้งเกาะชวา และทั้งนี้ก็เพื่อเก็บรักษาเกาะชวาจากการเข้ายึดครองของอังกฤษ โดยทั้งนี้ดาเอนเดลส์จำเป็นต้องมีกองทัพเรือที่แข็งแกร่งและทรงอำนาจ ดาเอนเดลส์ได้สร้างกองกำลังที่ดึงเอาชาวพื้นเมืองมาเป็นพลทหาร หลังจากนั้นเขาได้สร้างโรงเรียนฝึกทหารที่บาตาเวียและสร้างโรงผลิตอาวุธที่เซอมารัง อาจกล่าวได้ว่า การเข้ามาปกครองของชาติดัตช์ตะวันตกเป็นการนำความเจริญเข้ามาในดินแดนของชาวพื้นเมือง ความทันสมัยของเทคโนโลยีทำให้ชาวพื้นเมืองมีความเป็นอยู่ที่ดีขึ้น จากการที่ถนนสายนี้ถูกให้สร้างขึ้น ก็ทำให้การเดินทางไปมาหากันของชาวพื้นเมืองในเกาะชวาที่มีความสะดวกมากขึ้น อันที่จริงการสร้างถนนสายนี้ก็เพื่อเอื้ออำนวยความสะดวกให้กับเหล่าเจ้าอาณานิคม เพื่อย่นระยะทางการเดินทางไปมาภายในเกาะชวาให้สั้นลง

ภาพการสร้าง Jalan Raya Pos

² Jalan ในภาษาอินโดนีเซีย หมายถึง ถนน

³Carey, Peter, *Daendels and the Sacred Space of Java, 1808-1811: Political Relations, Uniforms and the Postweg*, (2013) p.5.

⁴รายชื่อเมืองต่างๆ สามารถเข้าไปดูได้ในลิงค์นี้<http://www.kaskus.co.id/thread/50ebf97e621243de7f000006/must-see-mengenal-jalan-raya-pos-anyer---panarukan/>



ที่มา: <http://www.bogorheritage.net/2015/08/jalan-rama-pos-saksi-bisu-si-tangan.html>

ในปัจจุบัน Jalan Raya Pos ถูกใช้เป็นเส้นทางจราจรระหว่างฝั่งทะเลทางตอนเหนือ Jalan Raya Pos เปรียบเสมือนเป็นเส้นทางหลักทางบกที่เชื่อมโยงเส้นทางหลักบนเกาะชวอย่างเมืองจาตีเนการา (Jatinegara) ไปจนถึงทางใต้ผ่านเมืองโบกอร์ (Bogor) และเชื่อมโยงไปยังทางชาวตะวันออก ผ่านเมืองบันดุง เมืองจีอันจอร์ (Cianjur) เมืองซูเมอดัง (Sumedang) และ เมืองเซอริบอน ซึ่งถือเป็นถนนสายหลักที่คนอินโดนีเซียใช้เป็นเส้นทางคมนาคมในเกาะชวา นับเป็นถนนสายสำคัญของอินโดนีเซียสายหนึ่ง อย่างไรก็ตามการก่อสร้างถนนสายนี้ก็ต้องแลกมาด้วยชีวิต เลือดเนื้อ และหยาดเหงื่อของแรงงาน กรรมกร ที่ต้องทำงานอย่างแสนสาหัส เพราะได้ถูกเกณฑ์เพื่อมาสร้างถนนสายนี้

เฮอร์แมน วิลเลียม ดาเอนเดลส์: บทบาทข้าหลวงใหญ่แห่งดัชชีอีสอินดิส

อินโดนีเซียหรือหมู่เกาะอินดิสในเวลานั้น อยู่ภายใต้อำนาจของบริษัทอินเดียตะวันออกของดัตช์ หรือ VOC ที่ขยายอำนาจเข้าควบคุมทั่วทั้งเกาะชวา บทบาทของสุลต่านของชวาก็เริ่มหมดอำนาจลง เปลี่ยนมือไปสู่การปกครองของชาติดัตช์แทน แต่หลังจากที่มีการตรวจสอบว่า บริษัทอินเดียตะวันออกของดัตช์กำลังล้มละลาย ทางรัฐบาลดัตช์จึงเข้ายึดครอง แต่ทว่าฝรั่งเศสได้เข้ายึดครองฮอลันดาได้สำเร็จในเดือนมกราคมในปี 1800 ทำให้รัฐบาลที่อยู่ภายใต้การควบคุมของฝรั่งเศส ได้ประกาศยุบเลิกบริษัทอินเดียตะวันออกของดัตช์ในที่สุด นับว่าเป็นการถ่ายโอนอำนาจหมู่เกาะอินดิสมาอยู่ภายใต้อำนาจของรัฐบาลจักรวรรดิเนเธอร์แลนด์แทน และระบบอาณานิคมอย่างเต็มรูปแบบ⁵

จนรัฐบาลดัตช์ภายใต้อำนาจฝรั่งเศสได้ส่งนายพลเฮอร์แมน วิลเลียม ดาเอนเดลส์ เข้ามาเป็นข้าหลวงใหญ่ปกครองบาตาเวียใน ค.ศ. 1808 เพื่อสร้างฐานให้บาตาเวียเป็นป้อมปราการของฝรั่งเศสในการต่อสู้กับอังกฤษ ในย่านมหาสมุทรอินเดีย ในฐานะผู้ยกย่องอุดมการณ์และหลักการปฏิวัติของฝรั่งเศส ทำให้ดาเอนเดลส์กลายเป็นคนแรกๆ ที่พยายามปฏิรูประบบราชการในอาณานิคมชวา ซึ่งแม้ว่าจะได้รับการต่อต้านอย่างมากในช่วงนั้นจากกลุ่มราชสำนัก แต่ในภายหลังก็ได้รับการยกย่องเป็นนักปฏิรูประบอบอาณานิคมคนแรกๆ⁶ ท่านดำรงตำแหน่งเป็นข้าหลวงใหญ่ในชวาระหว่าง ค.ศ.1808-1811 โดยในช่วงเวลานั้นฮอลันดาอยู่ภายใต้การปกครองของฝรั่งเศส⁷

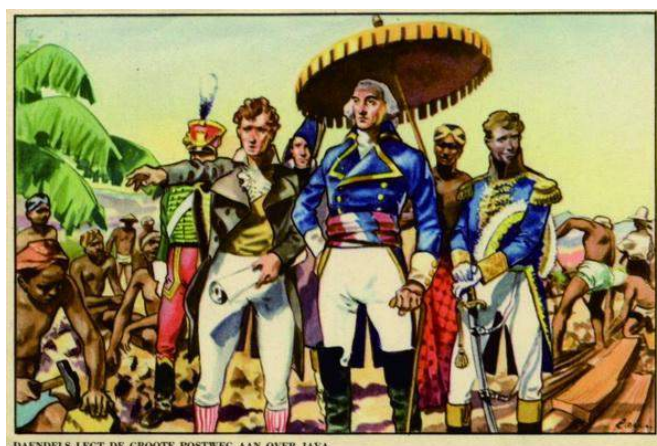
⁵ ทวีศักดิ์ เผือกสม, ประวัติศาสตร์อินโดนีเซีย: รัฐจารีตบนหมู่เกาะ ความเป็นสมัยใหม่แบบอาณานิคม และสาธารณรัฐแห่งความหลากหลาย (กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ, 2555) หน้า 87-88.

⁶ ทวีศักดิ์, ประวัติศาสตร์อินโดนีเซีย: รัฐจารีตบนหมู่เกาะ ความเป็นสมัยใหม่แบบอาณานิคม และสาธารณรัฐแห่งความหลากหลาย, หน้า 88.

⁷ Jalan Raya Pos, jalan bersejarah terkejut di Nusantara เข้าถึงเมื่อ 1 พฤษภาคม 2016, url: (<http://www.merdeka.com/peristiwa/jalan-rama-pos-jalan-bersejarah-terkejut-di-nusantara.html>)

อย่างที่ได้อธิบายไว้ก่อนหน้านี้ ซึ่งช่วงที่ปกครองในหมู่เกาะอินโดนีส์ มีเหตุการณ์มากมายที่ดาเอนเดลส์เข้าร่วม ส่วน
สิ่งที่เป็นที่รู้จักจากผลงานของเขาก็คือ โครงการสร้าง Jalan Raya Pos

โดยที่ดาเอนเดลส์ได้ออกคำสั่งให้ผู้ปกครองท้องถิ่นระดมพลให้พวกเขาพื้นเมืองมาเป็นกรรมกรสร้าง
ถนนที่มีความยาวหลายกิโลเมตร และจากระบบการทำงานหนัก อันปราศจากความเมตตาปราณีของดาเอนเดลส์
ทำให้ถนนแห่งนี้ถูกสร้างเสร็จภายในหนึ่งปี⁸ ซึ่งเป็นหนึ่งในความสำเร็จที่ไม่ธรรมดาของยุคสมัยนั้น อย่างไรก็ตาม
ตาม ถนนสายนี้ทำให้ระยะเวลาในการเดินทางสั้นลง กล่าวคือ ก่อนที่จะสร้างถนน การเดินทางจากสุราบายาไปยัง
บาตาเวียหรือจาการ์ตา ต้องใช้เวลาถึง 40 วัน และเมื่อมีถนนสายนี้ขึ้นมา ทำให้ระยะเวลาเพียงแค่วันเวลา 7
วันในการเดินทางเท่านั้น



ภาพของดาเอนเดลส์ที่กำลังควบคุมการก่อสร้าง Jalan Raya Pos

ที่มา: <http://historia.id/kuno/sepuluh-fakta-di-balik-pembangunan-jalan-daendels-dari-anyer-ke-panarukan>

นอกเหนือจากบทบาทหน้าที่ในการเป็นผู้คิดโครงการสร้างถนนแล้วนั้น ยังมีเหตุการณ์สำคัญอย่างอื่น
กล่าวคือ ช่วงที่ดาเอนเดลส์เข้าดำรงตำแหน่งยังเป็นช่วงที่นโยบายเปลี่ยนยึดครองฮอลันดา โดยมีความพยายาม
แทรกแซงกิจการภายในของราชสำนักชวามากขึ้น ทว่าดาเอนเดลส์ก็ยังไม่สามารถมีอำนาจเหนือพื้นที่ในส่วนของ
ชวากลางและชวตะวันออกอย่างแท้จริง บ่อยครั้งที่ฮอลันดาพยายามใช้ปัญหาตามชายแดนเพื่อกดดันสุลต่าน
แฮมมิงกูวอนที่ 2 และราชสำนักยอกยาคาร์ตา เช่น ปัญหาด้านแรงงานที่ก่อให้เกิดการปล้นสะดม ยิ่งไปกว่านั้น
ดาเอนเดลส์ยังพยายามใช้เวลาช่วงแรกที่กำลังเรื่องอำนาจสร้างฐานอำนาจทางทหารในชวากลางและชวา
ตะวันออก ดังที่มีการบันทึกไว้ในบันทึก "ทีปนคร" ฉบับเมอเนาโดเออาไว้ว่า ดาเอนเดลส์แจ้งให้สุลต่านทราบว่
ตนเองมีโครงการที่จะเดินทางมาท่องเที่ยวยังชวากลางและชวตะวันออก โดยจะเดินทางมาขึ้นฝั่ง ณ เมือง
เซอมารัง พร้อมกับกองกำลังทหารขนาดใหญ่ และต้องการให้คณะผู้แทนจากราชสำนักชวากลางออกไปต้อนรับ ณ
เมืองเซอมารัง⁹

อย่างไรก็ตาม สถานการณ์ในดินแดนชวาเมื่อช่วง ปี ค.ศ. 1808 อันเป็นช่วงเวลาเดียวกับที่ดาเอนเดลส์
เข้ามารับตำแหน่งข้าหลวงใหญ่ กล่าวได้ว่าเป็นจุดเริ่มต้นแห่งการล่มสลายของดินแดนชวา ในช่วงการปกครองของ
ดาเอนเดลส์ กล่าวคือ ในช่วงก่อนที่ดาเอนเดลส์จะเข้ามารับตำแหน่งข้าหลวงใหญ่ ราชสำนักชวาได้มีปัญหาแยก

⁸ Aries Munandi Feature, Jalan Raya Pos saksi bisu si tangan besi Daendels. เข้าถึงเมื่อ 1 พฤษภาคม 2016; url: (<http://www.bogorheritage.net/2015/08/jalan-raya-pos-saksi-bisu-si-tangan.html>)

⁹ อุมารพ พิชัยรักษ์, การประดิษฐ์สร้างวีรบุรุษ: ภาพลักษณ์เจ้าชายทีปนครในวัฒนธรรมอินโดนีเซีย, วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิตสาขาเอเชีย
ตะวันออกเจียงใต้ศึกษา มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์, หน้า25-26.

ออกเป็นสองฝ่าย และยังเป็นการตอกย้ำเมื่อดาเอนเดลส์เข้าดำรงตำแหน่ง พร้อมทั้งเริ่มมีการตั้งนโยบายทางการเมืองต่าง ๆ ซึ่งหนึ่งในนั้นคือ การสร้างถนน โดยดาเอนเดลส์มอบหมายให้บูบาตี เกณฑ์แรงงานชาวพื้นเมือง ทำให้อำนาจของบูบาตีลดลง ผลประโยชน์ได้ตกอยู่ในมือของดัตช์ กรณีที่เห็นได้ชัดอันเป็นปมแห่งความขัดแย้งทางการเมือง ก็คือ การตัดถนนผ่านที่ดินของเจ้าชายที่ปกครอง ซึ่งในเหตุการณ์นี้มีกลุ่มสองกลุ่ม คือ ฝ่ายที่สนับสนุนดัตช์ และฝ่ายที่ต่อต้านดัตช์ โดยกลุ่มที่ต่อต้านดัตช์มองว่า ดาเอนเดลส์จะมาชิงผลประโยชน์ของราชสำนักชาว จึงเกิดการประท้วง แต่ทว่าการประท้วงในครั้งนั้นก็ไม่สำเร็จ

ในปี ค.ศ. 1810 ดาเอนเดลส์และดัตช์ก็มีบทบาทอยู่ในยอกยาการ์ตาได้ไม่นานนักก็เกิดการเปลี่ยนแปลงครั้งใหญ่ เนื่องจากเกิดเหตุการณ์การบุกยึดเนเธอร์แลนด์ของฝรั่งเศสได้ส่งผลกระทบต่อหมู่เกาะอินโดนีส์และกลายเป็นจุดเปลี่ยนอีกครั้งของชาวเซเนกัล¹⁰ เมื่อพระเจ้าวิลเลียมที่ 5 แห่งเนเธอร์แลนด์ ได้อพยพหนีไปพำนักอยู่ในอังกฤษ และเพื่อเป็นการรักษาไม่ให้อาณานิคมของดัตช์ตกอยู่ภายใต้อำนาจของฝรั่งเศสที่ยึดครองเนเธอร์แลนด์ ในขณะนั้น พระองค์จึงออกจดหมายแจ้ง ไปยังข้าราชการอาณานิคมดัตช์ทั้งหมดให้ส่งมอบอำนาจอธิปไตยให้แก่ อังกฤษ อันเป็นผลให้อังกฤษส่งกองเรือเข้ายึดบาตาเวียจากฝรั่งเศสและเข้ามาปกครองเขตพื้นที่ของดัตช์บริเวณหมู่เกาะชวาได้สำเร็จในปี ค.ศ. 1811 การเข้ามาของอังกฤษซึ่งนำโดยโทมัส แสตมฟอร์ด ราฟเฟิล (Thomas Stamford Raffles) ข้าราชการคนใหม่ก็เข้ามาปกครองเกาะชวาและเขตปริมณฑลหมู่เกาะใกล้เคียง¹¹

จะเห็นได้ว่าบทบาทหน้าที่ของดาเอนเดลส์ มีส่วนที่ทำให้ฝ่ายเจ้าอาณานิคมได้รับผลประโยชน์อยู่ไม่น้อย ในช่วงเวลา 3 ปี ที่ดาเอนเดลส์ปกครองหมู่เกาะอินโดนีส์ โดยที่เขามีส่วนสำคัญที่เข้าไปเปลี่ยนแปลงระบบการเมืองการปกครองของสุลต่านชวา จนทำให้เกิดความสั่นคลอนภายในราชสำนักชวา

Jalan Raya Pos: ในฐานะเรื่องเล่าของถนนสายประวัติศาสตร์

กล่าวถึง ณ ตอนนี เรื่องราวของถนนประวัติศาสตร์สายนี้เริ่มเป็นที่รู้จักมากขึ้น ถนนสายสำคัญที่ถูกสร้างขึ้นในสมัยอาณานิคมดัตช์ ด้วยฝีมือแรงงานชาวพื้นเมืองที่ถูกเกณฑ์มาสร้างถนน การสร้างถนนขึ้นบนเกาะชวาก็เพื่ออำนวยความสะดวกในการเดินทาง และเพื่อต้องการนำเอาความทันสมัยของเทคโนโลยีให้ถูกนำเข้ามาในหมู่เกาะอินโดนีส์ โดยล้วนแล้วต้องการพัฒนาและสร้างความสะดวก ให้กับเจ้าอาณานิคมดัตช์ที่เข้ามาปกครองหมู่เกาะอินโดนีส์หรืออินโดนีเซียในปัจจุบัน อย่างที่รู้กันว่า แต่ทว่าการสร้างถนนก็ตามมาด้วยประเด็นปัญหาในเรื่องของผลประโยชน์ จากที่ได้กล่าวไว้เมื่อข้างต้นที่ผ่านมา

อินโดนีเซียเป็นประเทศหมู่เกาะที่มีเกาะน้อยใหญ่หลายพันเกาะ ดังนั้นหากพูดถึงการคมนาคมจึงมีความลำบากพอสมควร ถนนสายดังกล่าวเป็นถนนที่สร้างขึ้นในเกาะชวา อันเป็นเกาะหลักสำคัญเกาะหนึ่งในอินโดนีเซีย อินโดนีเซียมีเกาะทั้งหมดอยู่ประมาณพันกว่าเกาะ แต่มีเกาะใหญ่สำคัญอยู่ประมาณ 5 เกาะ ได้แก่ เกาะชวา เกาะสุมาตรา กาลิมันตัน (บอร์เนียว) เกาะสุลาเวสี และเกาะอิเรียนจาเยา ในส่วนของเกาะชวาถือเป็นเกาะใหญ่ที่สำคัญ เพราะเป็นศูนย์กลางการปกครองในสมัยอาณานิคมคือ บาตาเวียหรือ กรุงจาการ์ตาอยู่ที่เกาะชวา ความพิเศษของถนนสายนี้ ไม่ใช่เพียงแค่เป็นถนนที่ตัดผ่านเมืองหลายเมืองในชวาเท่านั้น แต่ทว่าเมืองแต่ละเมืองที่ถนนเส้นนี้ตัดผ่านมีความพิเศษเฉพาะด้านของแต่ละเมืองอยู่

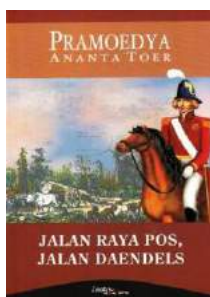
¹⁰ อุมพร พิษยรักษ์, การประดิษฐ์สร้างวีรบุรุษ: ภาพลักษณ์เจ้าชายที่ปกครองในวัฒนธรรมอินโดนีเซีย, วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์, หน้า 28.

¹¹ ทวีศักดิ์ เผือกสม, ประวัติศาสตร์อินโดนีเซีย: รัฐจารีตบนหมู่เกาะ ความเป็นสมัยใหม่แบบอาณานิคม และสาธารณรัฐแห่งความหลากหลาย (กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ, 2555) หน้า 89-90.

เมื่อศึกษาประวัติศาสตร์ของ Jalan Raya Pos ผ่านความเรียงทางประวัติศาสตร์ของปราโมทยา พบว่างานชิ้นนี้ได้ทำการศึกษาเมืองหลักๆ ที่ Jalan Raya Pos ได้ตัดผ่าน โดยเป็นการอธิบายลักษณะเรื่องเล่า ผ่านตัวของปราโมทยา ซึ่งมีโอกาสได้ไปเยือนเมืองต่างๆ และนำมาบันทึกเป็นลักษณะความเรียงทางประวัติศาสตร์

ปราโมทยาเล่าประวัติความเป็นมาของเมืองเหล่านั้น ด้วยการพยายามกล่าวถึงลักษณะเด่นเฉพาะของแต่ละเมือง จึงทำให้ได้รับรู้เรื่องราวของเมืองต่างๆ อันเป็นข้อมูลที่มีความน่าสนใจ ตัวอย่างเช่น เมืองจุดเริ่มต้นของถนนสายนี้ คือ เมืองอันเยอร์ โดยปราโมทยาอธิบายว่า เมื่อดาเอนเดลส์ได้มาเยือนเมืองแห่งนี้เป็นครั้งแรก พบว่าเป็นสถานที่พบกันระหว่างเรือใบจากจีนที่แล่นมาเพื่อจอดพัก และหลังจากนั้นก็แล่นเรือต่อไปยังตะวันตก¹² นั้นหมายความว่า เมืองอันเยอร์เป็นเมืองท่าจอดพักของเรือสินค้า ถนนสายนี้ยังคงตัดผ่านเมืองต่างๆ เรื่อยมาเพื่อไปสู่สิ้นสุดที่เมืองปานารูกัน อีกตัวอย่างหนึ่งที่ปราโมทยาได้กล่าวถึงคือเมื่อ Jalan Raya Pos ตัดผ่านมาถึงเมืองตังเกอริง (Tangerang) ปราโมทยาได้อธิบายถึงความสำคัญของเมืองนี้ไว้ว่า เมืองตังเกอริง ในสมัยอาณานิคมนั้นรัฐบาลอาณานิคมดัตช์ได้ขายที่ดินที่เมืองแห่งนี้ให้กับคนถึง 70 คน ซึ่งส่วนใหญ่เป็นคนจีน นอกจากนี้เมืองตังเกอริง ยังเป็นแหล่งปลูกข้าวเหลือง ทำให้เมืองนี้กลายเป็นดินแดนที่ผลิตซอสหวาน (Kecap) มาตั้งแต่ช่วงอาณานิคมแล้ว¹³ เมืองนี้ยังมีความสำคัญต่อปราโมทยา เนื่องจากในช่วงที่ถูกจับ เขาได้เคยมาอยู่ที่เมืองนี้ และในช่วงเวลานั้น เขาถูกบังคับให้ทำงานหนัก บังคับให้ทำการเพาะปลูก และบรรดาเพื่อนนักโทษด้วยกันเองก็เป็นสักขีพยานที่เล่าถึงเรื่องความหิวโหย ในปัจจุบันเมืองนี้กลายเป็นเมืองอุตสาหกรรมและเมืองค้าขาย¹⁴ อีกเมืองที่มีความสำคัญในเชิงประวัติศาสตร์นั้นคือเมือง เซอรัง (Serang) เป็นเมืองลำดับถัดมาจากเมืองบันเตินที่ Jalan Raya Pos ตัดผ่าน เมืองเซอรังเป็นสถานที่ที่อยู่ในประวัติศาสตร์อินโดนีเซีย โดยปรากฏอยู่ในงานของ Max Havelaar ที่พูดถึงมูลตาตุลี ชาวพื้นเมืองที่เรียกร้องขอความเป็นธรรม ในนวนิยายมีการกล่าวถึงเมืองแห่งนี้ นอกจากนี้ยังเป็นบ้านเกิดของชาวพื้นเมืองคนแรกที่มีโอกาสได้เข้าไปเป็นสมาชิกของสภาอินเดียตะวันออก (Anggota Dewan Hindia)¹⁵

จะเห็นได้ว่าปราโมทยา กำลังบอกเล่าเรื่องราวประวัติความเป็นมาของเมืองต่างๆ ที่ Jalan Raya Pos ได้ตัดผ่าน อันเป็นเรื่องราวข้อมูลของแต่ละเมืองที่แสดงให้เห็นถึงสภาพทั่วไป ลักษณะเด่นของแต่ละเมืองซึ่งมีจุดเด่นแตกต่างกันออกไป นั่นก็เพื่อเป็นการย้ำให้ชัดว่า ถนนสายนี้ได้เชื่อมโยงเมืองต่างๆ ให้มีความสัมพันธ์กัน แสดงให้เห็นว่าการสร้างถนนสายนี้ขึ้นมาเพื่อเอื้ออำนวยความสะดวกให้กับชาวพื้นเมืองในการไปมาหาสู่กัน นอกจากนี้ยังเป็นผลดีในการติดต่อซื้อขายเพราะ แต่ละเมืองที่ถนนสายนี้ตัดผ่านมีสินค้าเด่นประจำเมืองเกือบทุกเมือง



ภาพปกหนังสือ Jalan raya pos, jalan daendels

ผลงานเขียนของปราโมทยา อนันตา ตูร์

ที่มา : http://www.goodreads.com/book/show/1460788.Jalan_Raya_Pos_Jalan_Daendels

¹² Pramoedya Ananta Toer, *Jalan Raya Pos, Jalan Daendels* (Jakarta: Lentera Dipantara, 2010), p. 29.

¹³ Pramoedya Ananta Toer, *Jalan Raya Pos, Jalan Daendels*, pp. 40-41.

¹⁴ Pramoedya Ananta Toer, *Jalan Raya Pos, Jalan Daendels*, p. 42.

¹⁵ Pramoedya Ananta Toer, *Jalan Raya Pos, Jalan Daendels* (Jakarta: Lentera Dipantara, 2010), pp. 38-39.

ท้ายที่สุดถนนสายนี้แสดงถึงการปฏิรูปและการพัฒนาของระบอบอาณานิคมอินโดนีส์ที่สะท้อนถึงความเป็นสมัยใหม่ แต่ทว่าสร้างขึ้นจากความทุกข์ทรมานของชาวพื้นเมืองที่ถูกเกณฑ์ให้มาสร้างถนน ถนนสายนี้จึงเกิดขึ้นมาได้ด้วยชีวิตเลือดเนื้อและความลำบากของชาวพื้นเมือง ซึ่งมักจมหายไปเป็นเพียงฉากหลังในประวัติศาสตร์นิพนธ์เดียวกันกับอินโดนีส์ของดัตช์ หนังสือเล่มนี้จึงเป็นเสมือนการเปิดให้เห็นภาพแห่งการสูญเสียเลือดเนื้อและหยาดเหงื่อหยดน้ำตาของชาวพื้นเมือง และพร้อมทั้งเป็นสักขีพยานถึงกล่าวถึงเหตุการณ์ที่ทำร้ายมนุษย์ด้วยกันเอง และถือเป็นหนึ่งในเรื่องเล่าของโศกนาฏกรรมในพื้นที่แผ่นดินดัตช์อินโดนีส์ที่ควรถูกบันทึกไว้ในหน้าประวัติศาสตร์ยุคอาณานิคมของอินโดนีเซีย

สรุป

ถนนสายประวัติศาสตร์สายนี้ทำให้เห็นถึงเส้นทางของช่วงเวลาตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน ที่สะท้อนผ่านประเด็นต่างๆ ถนนสายนี้ไม่ใช่เพียงแค่สร้างขึ้นเพื่อการคมนาคมที่สะดวกสบายขึ้น แต่ทว่าเป็นการสร้างความสำเร็จเชื่อมโยงระหว่างศูนย์กลางกับชนบทภายนอกเข้าไว้ด้วยกัน ในยุคสมัยอาณานิคมเป็นยุคสมัยที่นำความเจริญเข้ามาในหมู่เกาะอินโดนีส์ เจ้าอาณานิคมดัตช์นำพาความทันสมัยเข้าสู่ดินแดนแห่งนี้ การเข้ามาของชาติตะวันตกได้เปลี่ยนแปลงพื้นฐานการดำรงชีวิตของชาวพื้นเมืองให้มีความสะดวกสบายมากขึ้น การสร้างถนนสายนี้ได้เชื่อมโยงให้การเดินทางไปมาหาสู่กันภายในเกาะชวาได้อย่างสะดวกขึ้น แต่ทว่าเบื้องหลังของการสร้างถนนสายนี้ต้องแลกมากับเลือดเนื้อชีวิตของผู้คนหลายร้อยคน ที่ต้องจบชีวิตลงจากการทำงานอย่างหนัก ถนนสายนี้จึงเป็นสิ่งสะท้อนเรื่องเล่าของยุคสมัยอาณานิคมได้เป็นอย่างดี

บรรณานุกรม

หนังสือ

ทวีศักดิ์ เผือกสม. 2555. *ประวัติศาสตร์อินโดนีเซีย: รัฐจารีตบนหมู่เกาะ ความเป็นสมัยใหม่แบบอาณานิคม และแห่งความหลากหลาย*. กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ.

อุมาพร พิชัยรักษ์. 2556. "การประดิษฐ์สร้างวีรบุรุษ: ภาพลักษณ์เจ้าชายที่ปนครในวัฒนธรรมอินโดนีเซีย."

วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา, มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์.

Carey, Peter. 2013. *Daendels and the Sacred Space of Java, 1808-1811: Political Relations, Uniforms and the Postweg*.

Pramoedya Ananta Toer. 2010. *Jalan Raya Pos, Jalan Daendels*. Jakarta: Lentera Dipantara.

อินเทอร์เน็ต

Aries Munandi Feature, Jalan Raya Pos saksi bisu si tangan besi Daendels. เข้าถึงเมื่อ 1 พฤษภาคม

2016; url: ([http:// www.bogorheritage.net/2015/08/jalan-raya-pos-saksi-bisu-si-tangan.html](http://www.bogorheritage.net/2015/08/jalan-raya-pos-saksi-bisu-si-tangan.html))

Jalan Raya Pos. เข้าถึงเมื่อ 30 เมษายน 2016; url: (http://id.wikipedia.org/wiki/Jalan_Raya_Pos)

Jalan Raya Pos, jalan bersejarah terkejam di Nusantara. เข้าถึงเมื่อ 1 พฤษภาคม 2016, url: ([http://](http://www.merdeka.com/peristiwa / jalan-raya-pos-jalan-bersejarah-terkejam-di-nusantara.html)

www.merdeka.com/peristiwa / jalan-raya-pos-jalan-bersejarah-terkejam-di-nusantara.html)

This page is intentionally left blank

D2-P5-R1-03

นวนิยายเรื่อง *มีเมฆบ้างเป็นบางวัน* การพินิจด้วยกระบวนการทัศน์หลังอาณานิคม

ธงชัย แซ่เจี๋ย

สาขาวิชาภาษาไทยเพื่อการสื่อสาร คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏนครปฐม

ความนำ

เมื่อประเทศต่าง ๆ ในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้จะต้องรวมตัวกันเพื่อก้าวเข้าสู่การเป็นประชาคมอาเซียน (ASEAN Community) นั้น การสร้างความเข้าใจด้านต่าง ๆ ในกลุ่มประเทศสมาชิกถือเป็นเรื่องสำคัญ เพราะการรวมตัวเป็นประชาคมอาเซียนนั้นก็เพื่อเพิ่มอำนาจต่อรองและขีดความสามารถการแข่งขันบนเวทีระหว่างประเทศ รวมถึงเพื่อเพิ่มความสามารถในการรับมือกับปัญหาใหม่ๆ ที่อาจส่งผลกระทบต่อภูมิภาค บรรดาประเทศสมาชิกได้รับรองเอกสาร “วิสัยทัศน์อาเซียน 2020” โดยกำหนดเป้าหมายว่า อาเซียนจะเป็นวงสมานฉันท์แห่งเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ เป็นหุ้นส่วนเพื่อการพัฒนาอย่างมีพลวัต มุ่งปฏิสัมพันธ์กับประเทศภายนอก และเป็นชุมชนแห่งสังคมที่เอื้ออาทร (ประชาคมอาเซียน 2555, 1-4)

การสร้างความเข้าใจในกลุ่มประเทศสมาชิกมีวิธีการที่หลากหลาย “โครงการวรรณกรรมเพื่ออาเซียน” นับเป็นวิธีการหนึ่ง โครงการดังกล่าวเริ่มขึ้นในปี พ.ศ. 2552 โดยสมาคมอาเซียน-ประเทศไทย มีจุดมุ่งหมายเพื่อสร้างมิตรภาพและความเข้าใจระหว่างประเทศสมาชิกของประชาคมอาเซียน ให้สมาชิกแต่ละประเทศได้เรียนรู้ซึ่งกันและกัน อันจะนำไปสู่ความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน มั่นคง มั่งคั่ง และมีสันติภาพที่ยั่งยืน โครงการดังกล่าวได้มอบหมายให้ “ประภัสสร เสวิกุล” เป็นผู้ดำเนินโครงการโดยเดินทางไปยังประเทศต่าง ๆ ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้เพื่อศึกษาชีวิตความเป็นอยู่และวัฒนธรรม พร้อมเยี่ยมชมสถานที่ต่างๆ และพบปะบุคคลสำคัญในแต่ละประเทศ (ลักษณะจันทร์ เลาหพันธ์ 2555, 3-4) หากนับถึงปัจจุบัน นวนิยายในโครงการดังกล่าวมีจำนวน 6 เล่ม

นวนิยายเรื่อง *มีเมฆบางเป็นบางวัน* เป็นนวนิยายเล่มที่ 3 ในโครงการวรรณกรรมเพื่ออาเซียนที่กล่าวถึงข้างต้น เนื้อหาของนวนิยายกล่าวถึง “รงค์ ชยายุทธ์” อาจารย์ชาวไทยซึ่งเดินทางไปศึกษาดูงานด้านสังคมสงเคราะห์พร้อมคณะเดินทางที่ประเทศฟิลิปปินส์ ในวันที่ไปยังสถานสงเคราะห์คนชราแห่งหนึ่ง เขาได้พบกับ “อลิเซีย” สตรีชาวฟิลิปปินส์ซึ่งร้องเพลงไทยออกมาเมื่อทราบว่าคุณะเดินทางนั้นเป็นชาวไทย แต่ยังไม่ทันที่รงค์ ชยายุทธ์จะได้รู้จักหรือสนทนากับอลิเซียมากไปกว่านั้น อลิเซียก็เสียชีวิตลง สถานสงเคราะห์แห่งนั้นได้มอบสมุดบันทึกของอลิเซียให้รงค์ ชยายุทธ์ เนื่องจากในสมุดบันทึกเล่มนั้นกล่าวถึงชีวิตของอลิเซียซึ่งสัมพันธ์กับชาวไทยบางช่วงขณะ เป็นเหตุให้รงค์ ชยายุทธ์เริ่มติดตามความทรงจำของอลิเซียและได้ค้นพบว่าอลิเซียเคยมีความสัมพันธ์กับบรรพบุรุษของตน การค้นพบดังกล่าวสร้างความปิติและความเข้าใจชีวิตให้แก่รงค์ ชยายุทธ์ในที่สุด

ความน่าสนใจของนวนิยายเรื่องนี้คือการนำเสนอเรื่องราวโดยมีฟิลิปปินส์ทั้งในอดีตและปัจจุบันเป็นฉากท้องเรื่อง ซึ่งไม่ปรากฏบ่อยนักในวรรณกรรมไทย ทั้งยังเป็นนวนิยายเพียงเล่มเดียวในโครงการ ที่นำเสนอเรื่องราวผ่านสมุดบันทึกซึ่งบันทึกความทรงจำของตัวละครที่มีต่อเหตุการณ์ต่างๆ ในอดีตก่อนเสียชีวิตไว้ นำที่จะนำมาศึกษาด้วยแนวคิดเรื่อง “ความทรงจำร่วมทางสังคม” (collective memory) ได้ อย่างไรก็ดี นวนิยายเรื่องนี้ยังคาบเกี่ยวกับ “ประวัติศาสตร์ฟิลิปปินส์” และ “ความทรงจำร่วมทางสังคมเกี่ยวกับฟิลิปปินส์” ด้วย สมควรที่จะได้อภิปรายเพื่อความเข้าใจไว้เป็นเบื้องต้น

ปีแอร์ นอรา (Nora 1996, 3) กล่าวว่า ความทรงจำและประวัติศาสตร์มิได้เป็นสิ่งเดียวกัน หากตรงข้ามกันในหลาย ๆ ลักษณะ ความทรงจำคือสิ่งที่ถูกทำให้เป็นรูปเป็นร่างขึ้นมาอยู่เสมอในสังคมหนึ่งๆ เช่นในสังคมที่มีวิวัฒนาการมาอย่างยาวนาน ความทรงจำเป็นสิ่งที่ขึ้นอยู่กับกาโต้แย้งกันระหว่างการจำและการลืม เป็นสิ่งที่บิดเบือนอย่างไร้การควบคุม สามารถจัดแต่งและยกย่ำได้หลายวิธี และสามารถปลุกให้ตื่นจากการหลับใหลอันยาวนานได้ในทันทีทันใด ขณะที่ประวัติศาสตร์นั้นตรงกันข้าม กล่าวคือ ประวัติศาสตร์คือการประกอบสร้างสิ่งที่ไม่

มีอีกต่อไปแล้ว เป็นสิ่งที่น่าสงสัยและไม่สมบูรณ์ ความทรงจำคือปรากฏการณ์ของปัจจุบัน ขณะที่ประวัติศาสตร์คือภาพตัวแทนของอดีต

นวนิยายเรื่อง *มีเมฆบางเป็นบางวัน* คาบเกี่ยวกับ “ประวัติศาสตร์ฟิลิปปินส์” ในแง่ที่มีฟิลิปปินส์ทั้งในอดีตและปัจจุบันเป็นฉากท้องเรื่อง และสัมพันธ์กับเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์หลายเหตุการณ์ แต่กระนั้น “ประวัติศาสตร์ฟิลิปปินส์” ในนวนิยายเรื่องนี้ก็มีลักษณะเป็นภาพนำเสนอ (representation) ที่ผ่านการผลิตสร้างความหมายและนำเสนอด้วยระบบสัญลักษณ์เช่นภาษาหรือวรรณกรรม ภาพนำเสนอดังกล่าวก็เป็นเพียงผลจากฉบับหนึ่งของการเขียน “ประวัติศาสตร์ฟิลิปปินส์” เท่านั้น หากใช้ทั้งหมดของ “ประวัติศาสตร์ฟิลิปปินส์” ไม่ (ดังจะได้อภิปรายต่อไปข้างหน้า) ขณะเดียวกันนวนิยายเรื่องนี้ก็คาบเกี่ยวกับ “ความทรงจำร่วมทางสังคมเกี่ยวกับฟิลิปปินส์” อยู่ในที่ ทว่าไม่ใช่ “ความทรงจำร่วมทางสังคม” ของคนฟิลิปปินส์โดยตรง เพราะแม้ว่าในนวนิยายจะกล่าวถึงความทรงจำของตัวละครชาวฟิลิปปินส์ที่ถูกค้นพบในสมุดบันทึก แต่ก็เป็นตัวละครและความทรงจำของตัวละครที่สร้างขึ้นโดยนักเขียนไทย “ความทรงจำร่วมทางสังคมเกี่ยวกับฟิลิปปินส์” ในที่นี้คือความทรงจำที่คนไทยมีต่อฟิลิปปินส์ และเป็นคนละเรื่องกับ “ประวัติศาสตร์ฟิลิปปินส์” หากจะกล่าวให้ชัดลงไป “ภาพนำเสนอประวัติศาสตร์ฟิลิปปินส์” ที่ปรากฏในนวนิยายเรื่องนี้ก็คือ “ความทรงจำร่วมทางสังคมเกี่ยวกับฟิลิปปินส์” ในมุมมองของคนไทย

บทความนี้จะพิจารณานวนิยายเรื่อง *มีเมฆบางเป็นบางวัน* ในฐานะที่เป็น “ความทรงจำร่วมทางสังคมเกี่ยวกับฟิลิปปินส์” ในมุมมองของคนไทย โดยพิจารณาผ่านภาพนำเสนอประวัติศาสตร์ฟิลิปปินส์ การประกอบสร้างเพศภาวะตัวละครชาวฟิลิปปินส์ และบทบาทของตัวละครชาวไทยที่ปรากฏในเรื่อง เพื่อทำความเข้าใจตัวบทวรรณกรรมในท่ามกลางบริบทของการก้าวเข้าสู่ประชาคมอาเซียนในปัจจุบัน นอกจากนี้ยังจะใช้กระบวนการตีความหลังอาณานิคมพิจารณานวนิยายเรื่องนี้อีกด้วย ดังจะได้กล่าวต่อไปข้างหน้า

“ประวัติศาสตร์ฟิลิปปินส์” กับภาพนำเสนอในนวนิยายเรื่อง *มีเมฆบางเป็นบางวัน*

วัชร สันธูประมา (2557-2558, 207) กล่าวว่า แก่นเรื่องสำคัญของประวัติศาสตร์รัฐชาติในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ คือ ประวัติศาสตร์การตกเป็นอาณานิคม ประวัติศาสตร์ฟิลิปปินส์อยู่ที่ปลายสุดโต่งด้านหนึ่งของแก่นเรื่องนี้ คือมันจะได้รับการระบุว่าเป็นดินแดนแรกที่ตกเป็นอาณานิคมของชาติตะวันตก เมื่อเป็นดินแดนแรกจึงมีผลตามมาที่ทำให้เป็นอาณานิคมยาวนานที่สุด ยิ่งไปกว่านั้น หลังจากพ้นสภาวะการเป็นอาณานิคมของสเปนอยู่กว่า 300 ปี ก็ยังตกเป็นอาณานิคมของสหรัฐอเมริกาอีกราวครึ่งศตวรรษ

นวนิยายเรื่อง *มีเมฆบางเป็นบางวัน* นำเสนอเรื่องราวที่เกี่ยวข้องกับประวัติศาสตร์ฟิลิปปินส์โดยย้อนไปเพียงช่วงปลายของการเข้ายึดครองอำนาจของสหรัฐอเมริกา โดยอิงกับเหตุการณ์สำคัญในช่วงเวลาดังกล่าว คือ สงครามโลกครั้งที่สอง ซึ่งอุบัติขึ้นเมื่อ ค.ศ. 1940 และมีผลกระทบกระเทือนถึงเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ (ทิพย์อุบล ดาบสุวรรณ และ ศิวพร ชัยประสิทธิ์กุล 2520, 67) ญี่ปุ่นได้ยกกองทัพบุกไปยังประเทศต่างๆ ในภูมิภาคนี้รวมทั้งฟิลิปปินส์ด้วย เหตุการณ์ที่ญี่ปุ่นบุกเข้าฟิลิปปินส์มีบันทึกไว้ว่า “เข้ามิดของวันที่ 8 ธันวาคม ค.ศ. 1941 กองกำลังทางอากาศที่ 5 และกองเรือรบที่ 11 ของญี่ปุ่น เริ่มต้นปฏิบัติการโจมตีกองกำลังทางอากาศของสหรัฐอเมริกาในฟิลิปปินส์ตามแผนที่วางไว้ พร้อมกันกับที่เข้าโจมตีที่ฮาวาย มาเลเซีย ไทย และฮ่องกง” (Baclagon 1952, 151)

เหตุการณ์ในช่วงสงครามโลกครั้งที่สอง คือจุดเริ่มต้นของเรื่องราวในอดีตที่นำเสนอผ่านบันทึกของอลิเซีย ในนวนิยายเรื่อง *มีเมฆบางเป็นบางวัน* ดังที่ข้อความตอนหนึ่งกล่าวว่า

พ่อเรียกพวกเราทุกคนมานั่งล้อมวงอยู่กลางบ้านใต้แสงตะเกียงลาน และบอกให้พวกเราทราบถึงเรื่องของกองเรือญี่ปุ่นบุกเข้ามาในอ่าวมะนิลา... มันเหมือนกับฝั่งทั้งฝั่งที่แตกฮือ พวกผู้ใหญ่แย่งกันซักถามรายละเอียดต่างๆ จากพ่อจนฟังไม่ได้ศัพท์ แต่พ่อก็ไม่สามารถให้คำตอบได้ นอกจากคำว่า “นายพลแมกอาร์เทอร์แม่ทัพของอเมริกาในฟิลิปปินส์จะปกป้องชาวฟิลิปปินส์จากการรุกรานของญี่ปุ่น” ซึ่งดูเหมือนกับคำโฆษณาชวนเชื่อทางวิทยุ แต่ฉันคิดว่าในเวลานั้นทุกคนในประเทศนี้ก็คงจะคิดอย่างเดียวกับพ่อ เพราะพวกเราต่างฝากชีวิตไว้กับอเมริกาที่ปกครองฟิลิปปินส์มาเป็นเวลา 50 ปีหลังจากที่อเมริกาหักหลังพวกนักปฏิวัติฟิลิปปินส์ที่ให้การสนับสนุนอเมริกาเพื่อต่อต้านสเปน โดยรัฐบาลอเมริกาแอบทำความตกลงลับๆ กับสเปนให้ถอนตัวจากดินแดนแห่งนี้แลกกับเงิน 20 ล้านดอลลาร์ เพื่ออเมริกาจะได้เข้ามาสวมอำนาจแทน

คนฟิลิปปินส์ในเวลานั้นต่างพากันเชื่อมั่นต่อสหรัฐฯ และเชื่อถือในตัวนายพลแมกอาร์เทอร์ แม้จะเหลือเวลาอีกเพียงสี่ปี เราก็จะเป็นประเทศเอกราชตามที่สหรัฐฯ ให้คำสัญญาไว้ก็ตาม จนบางคนตั้งคำถามว่าหากนักปฏิวัติฟิลิปปินส์ อย่างโฮเซ รีซัล สามารถกู้เอกราชได้สำเร็จหรือสหรัฐฯ ให้เอกราชฟิลิปปินส์ก่อนปี 1941 ญี่ปุ่นจะบุกประเทศเราหรือไม่ (ประภัสสร เสวิกุล 2555, 55)

จากข้อความข้างต้นจะเห็นว่า บันทึกของอิลิเซียเล่าถึงตอนที่พ่อของเธอแจ้งให้สมาชิกในครอบครัวทราบเกี่ยวกับเหตุการณ์ที่ญี่ปุ่นบุกขึ้นฟิลิปปินส์ จุดเริ่มต้นของบันทึกเล่มดังกล่าวเริ่มตั้งแต่ ค.ศ.1941 ซึ่งเป็นปีเดียวกับที่สงครามโลกครั้งที่สองอุบัติขึ้นในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ฉากสำคัญที่ถูกกล่าวถึงในบันทึกข้างต้นคือ “มะนิลา” ซึ่งเป็นเมืองหลวงของฟิลิปปินส์

อย่างไรก็ดี สงครามนั้นมิได้ส่งผลกระทบต่อเมืองหลวงเพียงแห่งเดียว หากยังเกิดขึ้นในเมืองต่างๆ และในเกาะต่างๆ ของฟิลิปปินส์ ดังที่มีบันทึกไว้ว่า “เมื่อสงครามเริ่มต้นขึ้นในวันที่ 8 ธันวาคม ค.ศ. 1941 กองกำลังทหารที่คอร์ริจิตอร์ได้รับคำสั่งให้เป็นฐานที่มั่นของการสู้รบทันที จากจุดนั้นสามารถมองเห็นเมืองมะนิลาและจังหวัดคาวิเตถูกระเบิดถล่มได้” (Baclagon 1952, 206)

บันทึกของอิลิเซียในนวนิยายเรื่อง *มีเมฆบางเป็นบางวัน* ก็ได้กล่าวถึงความเสียหายที่เกิดขึ้นกับเมืองและเกาะอื่นๆ ของฟิลิปปินส์ด้วย ดังความว่า

ทหารญี่ปุ่นบุกอย่างรวดเร็วทั้งทางด้านเหนือและใต้มะนิลา นายพลแมกอาร์เทอร์ตั้งมั่นการบุกที่เกาะคอร์ริจิตอร์ ปากอ่าวมะนิลา ซึ่งเป็นที่มั่นสำคัญของสหรัฐฯ มาตั้งแต่ปี 1902 เกาะเล็กๆ แห่งนี้ มีเนื้อที่เพียง 5 ตร.กม. แต่ได้ชื่อว่าเป็นยิบรอลตาร์แห่งตะวันออก เพราะนอกจากจะเป็นท่าเรือธรรมชาติมาตั้งแต่สมัยโบราณแล้ว ยังเป็นทั้งปราการที่ป้องกันและปลายหอกที่ชี้แทงมะนิลา แม้คนฟิลิปปินส์จะเคยเผชิญหน้ากับสงครามมาบ้าง แต่ครั้งนี้ นับเป็นครั้งแรกที่เราได้พบกับสงครามทางอากาศไม่ใช่การรบทางเรือเช่นในอดีต ขณะที่เรือรบญี่ปุ่นระดมยิงเกาะคอร์ริจิตอร์เพื่อเปิดทางให้ทหารญี่ปุ่นยกพลขึ้นบก มะนิลา ก็ถูกเครื่องบินญี่ปุ่นถล่มด้วยลูกระเบิดทั้งกลางวันและกลางคืน (ประภัสสร เสวิกุล 2555, 67)

จากตัวอย่างข้างต้นจะเห็นว่า การโจมตีของญี่ปุ่นและการตั้งรับของฟิลิปปินส์ที่กล่าวถึงในบันทึกของอลิเซียมีทั้งที่กรุงมะนิลาซึ่งเป็นเมืองหลวง และเกาะคอร์ริจิตอร์ซึ่งอยู่ห่างออกไปบริเวณปากอ่าวมะนิลา การสู้รบกันระหว่างญี่ปุ่นและฟิลิปปินส์กินอาณาบริเวณเป็นวงกว้างและอาวุธยุทโธปกรณ์ที่ใช้โจมตีก็มีทั้งที่โจมตีทางเรือและทางอากาศ

อนึ่ง สิ่งที่น่าสนใจเรื่อง *มีเมฆบางเป็นบางวัน* ต้องการนำเสนอมิใช่เพียงเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ที่เป็นฉากสำคัญของเรื่องดังที่กล่าวมาเท่านั้น หากทว่าประภัสสร เสวิกุลได้นำเสนอให้เห็นถึงความสูญเสียอันใหญ่หลวงที่เกิดขึ้นแก่ฟิลิปปินส์จากเหตุการณ์สงครามโลกครั้งนั้น ดังที่ข้อความตอนหนึ่งในนวนิยายกล่าวว่า

วันที่ 9 เมษายน 1942 การสู้รบได้ดำเนินมาถึงจุดจบเมื่อทหารอเมริกันและฟิลิปปินส์ 70,000 คนที่บาดเจ็บยอมจำนนแก่กองทัพญี่ปุ่น ซึ่งนับเป็นความพ่ายแพ้ครั้งยิ่งใหญ่ในประวัติศาสตร์อเมริกัน ญี่ปุ่นปฏิบัติต่อเชลยศึกอย่างเหี้ยมโหด ทหารอเมริกัน 1,500 คน และฟิลิปปินส์ 15,000 คนเสียชีวิตจากการทารุณกรรม ขาดอาหาร เจ็บปวด และสังหารอย่างโหดเหี้ยม...มันเป็นเหมือนฝันร้ายของเราทุกคน

แต่ที่ร้ายไปกว่านั้นก็คือ มันเป็นฝันร้ายที่เพิ่งเริ่มเท่านั้น! (ประภัสสร เสวิกุล 2555, 106)

จากตัวอย่างจะเห็นว่า ความสูญเสียจากเหตุการณ์สงครามโลกครั้งที่สอง เกิดขึ้นแก่ชีวิตของชาวฟิลิปปินส์และทหารของสหรัฐอเมริกาจำนวนหลักหมื่นคนในระยะเวลาไม่ถึงหกเดือนนับจากที่สงครามอุบัติขึ้นในฟิลิปปินส์ และนั่นเป็น “ฝันร้ายที่เพิ่งเริ่ม” ของฟิลิปปินส์

อย่างไรก็ดี เป็นที่ทราบกันทั่วไปว่าสงครามโลกครั้งที่สอง นั้นยุติลงด้วยความพ่ายแพ้ของญี่ปุ่นในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ในนวนิยายเรื่อง *มีเมฆบางเป็นบางวัน* นำเสนอถึงเหตุการณ์ก่อนที่ญี่ปุ่นจะถอนกำลังออกจากฟิลิปปินส์ ดังความว่า

เพราะในคืนก่อนที่จะวางอาวุธ ทหารญี่ปุ่นใช้รถบรรทุกตระเวนไปตามบ้านต่าง ๆ ในกรุงมะนิลา และเรียกตัวชายในบ้านออกมาขึ้นรถ ซึ่งรวมทั้งพี่ชายและน้องชายของลุงบักโจทุกคน คนเหล่านั้นถูกต้อนขึ้นรถบรรทุกพร้อมกับคนอื่น ๆ ที่อัดกันแน่นเหมือนปลากระป๋อง ไม่มีใครรู้ว่าญี่ปุ่นนำพวกเขาไปไหน และไม่มีใครบนรถที่รู้ชะตากรรมของตนเอง แต่เป็นที่เปิดเผยในภายหลังว่าผู้ชายพวกนั้นถูกสังหารหมู่อย่างทารุณ ทหารญี่ปุ่นกราบยิงพวกเขาเหมือนเป่าซอมมือ และคนที่ยังไม่ตายก็ถูกทุบตีอย่างโหดเหี้ยม และในตอนเช้าก่อนที่ทหารอเมริกันจะยกพลขึ้นบก พวกทหารญี่ปุ่นที่บ้าคลั่งก็ไล่ยิงคนที่หนีเข้าไปอยู่ที่สโมสรของชาวสเปนและที่อื่นๆ ในกรุงมะนิลา โดยไม่เว้นแม้แต่เด็กหรือผู้หญิง (ประภัสสร เสวิกุล 2555, 174)

จากตัวอย่างจะเห็นได้ว่า นวนิยายนำเสนอภาพ “ความโหดเหี้ยม” และ “ความบ้าคลั่ง” ของทหารญี่ปุ่น ที่บังคับให้ชายชาวฟิลิปปินส์ไปรวมกันและ “สังหารหมู่อย่างทารุณ” ทั้งยังสังหารเด็กและผู้หญิงด้วย ก่อนที่สงครามโลกครั้งที่สอง จะยุติลงในที่สุด

อาจกล่าวได้ว่า ความสูญเสียอย่างย่อยยับของชาวฟิลิปปินส์ในช่วงสงครามโลกครั้งที่สอง เป็นความทรงจำร่วมทางสังคมที่ถูกนำเสนอผ่านเนื้อหาส่วนหนึ่งในนวนิยายเรื่อง *มีเมฆบางเป็นบางวัน* ประภัสสร เสวิกุลได้นำ

ภาพความทรงจำร่วมดังกล่าวมาผูกเรื่องขึ้นเป็นนวนิยายที่เล่าเรื่องราวเกี่ยวกับประเทศฟิลิปปินส์ผ่านการเขียนบันทึกของออลิเซียเพื่อบอกเล่าถึงความโหดร้ายที่เกิดขึ้นแก่ประเทศฟิลิปปินส์ในฐานะผู้ถูกระทำ

อย่างไรก็ตาม แม้ภายหลังสงครามโลกครั้งที่สอง ฟิลิปปินส์จะได้รับเอกราชจากสหรัฐอเมริกา แต่ทว่าสหรัฐอเมริกายังคงความสัมพันธ์ทางการทหารกับฟิลิปปินส์ไว้ เนื่องจากฟิลิปปินส์เป็นส่วนหนึ่งของความมั่นคงของสหรัฐอเมริกาในแปซิฟิกตะวันตกตามข้อตกลงเรื่องฐานทัพ ค.ศ.1947 สหรัฐอเมริกาได้ตั้งฐานทัพในฟิลิปปินส์ทั้งหมด 23 แห่ง ซึ่งรวมทั้งฐานทัพอากาศคลาร์คและฐานทัพเรือที่อ่าวซูบิค โดยมีสัญญาการเช่า 99 ปี (สิตา สอนศรี 2545, 51) นวนิยายเรื่อง *มีเมฆบ้างเป็นบางวัน* ก็ได้กล่าวถึงเหตุการณ์ช่วงดังกล่าวไว้ด้วย ดังความว่า

หลังสงคราม พวกเรารู้สึกอึดอัดใจขึ้น เมื่อทหารสหรัฐฯ กลับมาประจำการในฟิลิปปินส์อีกครั้ง โดยรัฐบาลยอมให้พวกเขาเช่าที่ดิน เป็นระยะเวลา 99 ปี เพื่อสร้างฐานทัพ 23 แห่ง นอกเหนือไปจากการส่งที่ปรึกษาจำนวนมากมาประจำอยู่ทั่วประเทศ เพื่อฝึกหัดทหาร รวมทั้งให้ความช่วยเหลือทางทหารแก่เรา-แต่การมีทหารสหรัฐฯ อยู่ในประเทศก็สร้างปัญหาบางอย่างให้แก่เรา โดยเฉพาะกับพวกสุกบาลาฮับ ซึ่งในสมัยสงครามคนเหล่านี้คือ “สุก” หรือชาวนาในตอนใต้ของลูซอน ที่จับอาวุธขึ้นต่อสู้กับทหารญี่ปุ่น และร่วมมือกับขบวนการคอมมิวนิสต์ในการช่วยเหลือทหารอเมริกันทำการรบเพื่อปลดปล่อยฟิลิปปินส์ แต่เมื่อได้ชัยชนะแล้ว ก็เกิดความขัดแย้งระหว่างสุกบาลาฮับและคอมมิวนิสต์กับสหรัฐฯ ในเรื่องของแนวคิดทางการเมือง เป็นผลให้สหรัฐฯ ใช้กำลังเข้าปราบปรามอย่างรุนแรง จนกลายเป็นการสู้รบที่ยืดเยื้ออยู่หลายปี (ประภัสสร เสวิกุล 2555, 179)

จากตัวอย่างจะเห็นว่า นวนิยายได้นำเสนอภาพความสัมพันธ์ทางการทหารระหว่างสหรัฐอเมริกากับฟิลิปปินส์ในช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่สอง โดยเฉพาะบทบาทการเป็นผู้ช่วยเหลือของสหรัฐอเมริกา อย่างไรก็ดี “ปัญหา” ภายหลังจากสงครามโลกครั้งที่สองในฟิลิปปินส์สิ้นสุดลง ก็คือกลุ่ม “สุกบาลาฮับ” หรือ “สุก” คนกลุ่มนี้ “นิยมนโยบายของพรรคคอมมิวนิสต์แห่งฟิลิปปินส์ซึ่งเป็นศัตรูกับสหรัฐฯ จึงทำให้ต้องการกำจัดสหรัฐฯ ตามแนวของพรรคคอมมิวนิสต์ด้วย การก่อวินาศกรรมทัพอเมริกัน มีอยู่บ่อยครั้งจนทำให้สหรัฐฯ ต้องใช้กำลังปราบปรามอย่างรุนแรง” (สิตา สอนศรี 2545, 52) อาจกล่าวได้ว่า นวนิยายนำความทรงจำร่วมทางสังคมเรื่องความขัดแย้งภายในฟิลิปปินส์หลังการสิ้นสุดของสงครามโลกครั้งที่สอง มานำเสนอผ่านการเขียนบันทึกของออลิเซียในนวนิยายเรื่องดังกล่าว

การปราบปรามกลุ่มสุกบาลาฮับสำเร็จอย่างเป็นผลดีในยุคของรัฐบาลรามอน แมกไซไซ ช่วงเวลาดังกล่าวเรียกขานกันว่าเป็น “ยุคทอง” ทั้งนี้เนื่องมาจากรามอน แมกไซไซได้ดำเนินการเปลี่ยนแปลงสังคมอย่างมากมาย โดยเฉพาะอย่างยิ่งการปรับปรุงสวัสดิภาพและสวัสดิการของประชาชน ขจัดความอยุติธรรมในสังคม และการพัฒนาชนบทในด้านต่างๆ ซึ่งได้ผลเป็นอย่างดี ทำให้กลุ่มสุกบาลาฮับหยุดการโจมตีและร่วมมือกับรัฐบาลในการพัฒนาสังคม (สิตา สอนศรี 2545, 54-55) ในนวนิยายเรื่อง *มีเมฆบ้างเป็นบางวัน* ได้นำความทรงจำร่วมทางสังคมในเรื่องดังกล่าวมานำเสนอผ่านนวนิยายด้วย ดังความว่า

ฟิลิปปินส์เริ่มเข้าสู่ความสงบในสมัยของประธานาธิบดีรามอน แมกไซไซ ที่สามารถจัดการกับปัญหาสุกบาลาฮับ คอมมิวนิสต์ และคอร์รัปชัน ซึ่งเป็นปัญหาใหญ่ของประเทศอย่างได้ผล โดยใช้มาตรการทั้งทางทหารและการเมืองรวมทั้งการปฏิรูปสังคม ในด้านสวัสดิการ

การเกษตร และการพัฒนาชนบท เขาทำให้พวกเราเริ่มรู้สึกว่าจะอะไร ในชีวิตที่เคยบอบช้ำ และเจ็บปวดกำลังจะค่อยๆ ดีขึ้นราวกับเห็นแสงสว่างรำไรๆ แม้จะเป็นแค่จุดเล็กๆ ไม่ต่างอะไรจากหัวไม้ขีดไฟก็ตาม แต่แล้วก็น่าเสียดายที่พระเจ้าให้เวลาเขาอยู่ในโลกน้อยเกินไป- แมกไซไซเสียชีวิตด้วยอุบัติเหตุเครื่องบินตก แต่สิ่งต่างๆ ที่เขาได้วางรากฐานไว้ก็เป็นเสมือนโครงสร้างที่มั่นคงแก่ประเทศของเรา (ประภัสสร เสวิกุล 2555, 186)

จากตัวอย่างจะเห็นว่า นวนิยายเรื่อง *มีเมฆบ้างเป็นบางวัน* นำเสนอเหตุการณ์ในช่วงที่ประธานาธิบดีรามอน แมกไซไซขึ้นเป็นผู้นำและใช้มาตรการต่างๆ เพื่อปฏิรูปสังคมให้ดีขึ้น อย่างไรก็ตาม ช่วงเวลาดังกล่าวเป็นความทรงจำอันแสนสั้นเมื่อรามอน แมกไซไซเสียชีวิตในอุบัติเหตุเครื่องบินตก จากนั้นฟิลิปปินส์ก็เข้าสู่ยุคสมัยแห่งการปกครองของเฟอร์ดินานด์ มาร์กอส

เฟอร์ดินานด์ มาร์กอสได้รับเลือกเป็นประธานาธิบดีสองสมัย คือ ในปี ค.ศ. 1965 และ ค.ศ. 1969 อย่างไรก็ดี ในช่วง ค.ศ. 1969-1972 ฟิลิปปินส์ประสบภาวะเศรษฐกิจตกต่ำ มีข่าวว่าบาริวารของเฟอร์ดินานด์ มาร์กอสคอร์รัปชัน เฟอร์ดินานด์ มาร์กอสจึงใช้โอกาสนี้ประกาศกฎอัยการศึกและดำรงตำแหน่งประธานาธิบดีจนกระทั่ง ค.ศ. 1986 (สีดา สอนศรี 2545, 56) นวนิยายเรื่อง *มีเมฆบ้างเป็นบางวัน* ได้นำเหตุการณ์ดังกล่าวมานำเสนอในเรื่องด้วย ดังความว่า

เฟอร์ดินานด์ มาร์กอส ดำรงตำแหน่งประธานาธิบดีของฟิลิปปินส์อย่างสืบเนื่องเป็นเวลา ยาวนานถึง 30 ปี เรื่องราวของเขาเริ่มต้นเหมือนเทพนิยายที่มีอัศวินสวมเกราะเงินขี่ม้าขาว มาปราบปีศาจร้ายที่อาละวาดอยู่ในเมือง แต่ตอนท้ายของนิทานเรื่องนี้ ไม่ได้บอกหรือว่า แล้ววันหนึ่งอัศวินก็กลายเป็นปีศาจที่ละโมภและเลวร้ายเสียเอง จนชาวเมืองไม่อาจอดทนได้อีกต่อไป

มาร์กอสผ่านการเป็น ส.ส. และ ส.ว. ก่อนชนะการเลือกตั้งได้ดำรงตำแหน่งประธานาธิบดีติดต่อกัน 2 สมัย แต่เมื่อกฎหมายไม่อนุญาตการเป็นประธานาธิบดีสมัยที่สาม มาร์กอสก็ใช้วิธีประกาศกฎอัยการศึก และครองตำแหน่งต่อ ซึ่งแม้จะเป็นเรื่องที่ไม่ถูกต้อง แต่ประชาชนก็ให้การสนับสนุนเพราะเขาเป็นนักสร้างภาพตัวยิ่งใหญ่ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในการสร้างความฝันที่เลิศลอยหรือวิมานในอากาศให้ผู้คนเคลิบเคลิ้ม แต่สิ่งที่เป็นจริงก็คือ การใช้อิทธิพลแสวงหาผลประโยชน์ส่วนตัวและความมั่งคั่งร่ำรวยของตนเอง คนในครอบครัวและคนใกล้ชิดเขาสรางอำนาจเผด็จการที่น่าสะพรึงกลัวขึ้นมาครอบงำไปทั่วประเทศเพื่อซ่อนอำนาจรัฐ กำจัดคนที่ไม่เห็นด้วยออกไปให้พ้นวิถีสาน รวมทั้งเพิกเฉยต่อการปราบปรามคอร์รัปชันซึ่งเขาเป็นผู้เพาะมันขึ้นมา และกำลังเติบโตเป็นมะเร็งร้ายในสังคม (ประภัสสร เสวิกุล 2555, 363-364)

ตัวอย่างข้างต้นมีเพียงกล่าวถึงการอยู่ในตำแหน่งประธานาธิบดียาวนานถึง 30 ปีของเฟอร์ดินานด์ มาร์กอสเท่านั้น หากยังกล่าวถึงผลกระทบทางลบที่เกิดในฟิลิปปินส์จากการที่เขาอยู่ในตำแหน่งเป็นเวลานาน โดยเฉพาะอย่างยิ่งการคอร์รัปชันในฟิลิปปินส์ อย่างไรก็ตาม อำนาจของเฟอร์ดินานด์ มาร์กอสก็ถูกสั่นคลอนจนล่มลงที่สุดในที่สุด เมื่อเขาจัดการเลือกตั้งในปี ค.ศ.1983 และเบนิโญ อากีโนเดินทางจากสหรัฐอเมริกากลับมาเพื่อสมัครรับเลือกตั้ง ทว่ากลับถูกยิงเสียชีวิตขณะที่ลงจากเครื่องบิน ทำให้ประชาชนลุกขึ้นมาต่อต้านเฟอร์ดินานด์ มาร์กอส

ก่อนที่ในเวลาต่อมาจะมีการเลือกตั้งอีกครั้งและผู้ได้รับชัยชนะคือคอรารซอน อากีโน (สีดา สอนศรี 2545, 57-59) นวนิยายเรื่อง *มีเมฆบ้างเป็นบางวัน* ก็ได้นำเหตุการณ์ดังกล่าวมานำเสนอในเรื่องผ่านสมุดบันทึกของอิลีเซียด้วย (ประภัสสร เสวิกุล 2555, 367-378) ก่อนที่อิลีเซียจะเลิกเขียนบันทึกไปในที่สุด

จากที่กล่าวมาข้างต้นจะเห็นได้ว่า นวนิยายเรื่อง *มีเมฆบ้างเป็นบางวัน* นำเสนอเรื่องราวความเปลี่ยนแปลงในฟิลิปปินส์ผ่านบันทึกของอิลีเซีย ความเปลี่ยนแปลงดังกล่าวคือประวัติศาสตร์ของประเทศฟิลิปปินส์ ซึ่งเริ่มตั้งแต่ช่วงสงครามโลกครั้งที่สอง ความขัดแย้งภายในฟิลิปปินส์ภายหลังสงคราม เรื่อยมาจนถึงความผันผวนทางการเมืองการปกครอง ภาพนำเสนอฟิลิปปินส์ในนวนิยายดังกล่าวแสดงให้เห็นถึงประเทศฟิลิปปินส์ในแง่ที่ถูกทำร้ายอย่างบอบช้ำตลอดเวลาที่ผ่านมา ทั้งจากสงครามโลกครั้งที่สอง ซึ่งมีจุดเริ่มต้นจากภายนอกฟิลิปปินส์ และจากความผันผวนทางสังคมและการเมืองภายในฟิลิปปินส์นับแต่สงครามโลกครั้งนั้นสิ้นสุดลง

แม้ภาพนำเสนอฟิลิปปินส์ในนวนิยายเรื่อง *มีเมฆบ้างเป็นบางวัน* จะสอดคล้องกับแก่นเรื่องประวัติศาสตร์การตกเป็นอาณานิคมของชาติในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ดังที่กล่าวไปข้างต้น อย่างไรก็ตาม นี่เป็นเพียงภาพนำเสนอฟิลิปปินส์ที่สอดคล้องกับการเขียนประวัติศาสตร์เพียงแบบเดียว คือเป็นประเทศที่ต้องเผชิญชะตากรรมอันแสนรันทด ทั้งที่จริงแล้ว “การเขียนประวัติศาสตร์ในยุคสมัยใหม่ที่ฟิลิปปินส์มีความเป็นอิสระและมีความเคลื่อนไหวทางชาตินิยมเพิ่มขึ้นเรื่อยๆ นั้นก็มีความพยายามที่จะมองย้อนอดีตกลับไปก่อนยุคอาณานิคม เพื่อแสวงหาหลักฐาน ข้อมูล และคำอธิบายที่แตกต่างออกไป” (วัชร สันธูประมา 2557-2558, 208) โดยนัยนี้ ภาพนำเสนอประวัติศาสตร์ฟิลิปปินส์ที่กล่าวถึงในนวนิยายเรื่องดังกล่าวจึงมีลักษณะที่ผลิตซ้ำความรับรู้กระแสหลักที่ไทยมีต่อฟิลิปปินส์ มิใช่ทั้งหมดของประวัติศาสตร์ฟิลิปปินส์ และภาพนำเสนอดังกล่าวเป็นเพียงความทรงจำร่วมทางสังคมเกี่ยวกับฟิลิปปินส์ในมุมมองของคนไทยหรือนักเขียนไทยเท่านั้น

บันทึกความทรงจำกับการประกอบสร้างเพศภาวะของตัวละครสตรีฟิลิปปินส์

ด้วยเหตุที่นวนิยายเรื่อง *มีเมฆบ้างเป็นบางวัน* นำเสนอเรื่องราวการติดตามความทรงจำของอิลีเซียซึ่งสัมพันธ์กับประวัติศาสตร์ของประเทศฟิลิปปินส์ อีกทั้งเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ของประเทศฟิลิปปินส์ที่กล่าวถึงในสมุดบันทึกของอิลีเซียมีลักษณะเป็นภาพนำเสนอประวัติศาสตร์ฟิลิปปินส์ในความรับรู้ของคนไทยหรือนักเขียนไทยที่ถูกผลิตซ้ำในนวนิยาย ความทรงจำของอิลีเซียจึงมิใช่ความทรงจำสตรีฟิลิปปินส์โดยตรง หากเป็นความทรงจำที่ถูกประกอบสร้างขึ้นโดยนักเขียนเพื่อให้การดำเนินเรื่องเป็นไปตามจุดมุ่งหมายที่ต้องการ เพศภาวะของตัวละครสตรีฟิลิปปินส์เช่นอิลีเซียที่อยู่ในนวนิยายก็เป็นสิ่งที่ถูกประกอบสร้างขึ้นเช่นกัน

การพิจารณาเพศภาวะในฐานะสิ่งที่ถูกประกอบสร้างขึ้นเป็นผลมาจากอิทธิพลของแนวคิดสตรีนิยมคลื่นลูกที่สามซึ่งมุ่งพิจารณาว่า เพศภาวะเป็นสิ่งที่ถูกประกอบสร้างขึ้นผ่านวาทกรรมที่ถูกผลิตซ้ำ โดยเฉพาะวาทกรรมของอุดมการณ์ปิตาธิปไตยที่ครอบงำทั้งผู้ชายและผู้หญิง ทั้งยังเป็นส่วนสำคัญในการจัดโครงสร้างทางสังคม (สุเรศ โซติอุตมพันธ์ 2559, 216-217) เมื่อพิจารณานวนิยายเรื่อง *มีเมฆบ้างเป็นบางวัน* พบว่า นำเสนอเพศภาวะของตัวละครสตรีฟิลิปปินส์ ดังนี้

¹ เพศภาวะ (gender) หมายถึง การแสดงความเป็นหญิงหรือชายตามที่สังคมกำหนด (นฤพนธ์ ตัวงวิเศษ และปีเตอร์ เอ. แจ็กสัน, 2556, หน้า 10)

เด็กหญิงในครอบครัวที่จำต้องพรางจาก

บันทึกของอลิเซียได้กล่าวถึงชีวิตของอลิเซียตั้งแต่ในวัยเด็ก ดังที่หน้าแรกของบันทึกระบุไว้ว่า “มะนิลา ค.ศ. 1941 เป็นปีแห่งการเปลี่ยนแปลงครั้งสำคัญของประเทศฟิลิปปินส์และของฉัน ฉันจำได้ดีถึงงานฉลองวันเกิดปีที่ 8 ของฉัน ที่พ่อแม่ พี่ชายและพี่สาว รวมทั้งญาติพี่น้องคนอื่นๆ อยู่กันพร้อมหน้าพร้อมตา” (ประภัสสร เสวิกุล 2555, 47) จากข้อความดังกล่าวจะเห็นว่า อลิเซียอยู่ในครอบครัวที่พร้อมหน้าพร้อมตา มีทั้งพ่อแม่ญาติพี่น้อง อย่างไรก็ตามความสัมพันธ์ระหว่างอลิเซียกับแม่กลับไม่สนิทสนมมากนัก ดังความว่า

ฉันสนใจที่เห็นแม่โดนยาคุก และแม่ได้แต่นั่งก้มหน้านิ่งโดยไม่กล้าแม้แต่จะโต้แย้งย่ำสาส์นคำ – และฉันก็สนใจเวลาที่แม่ลงโทษฉัน เพราะมันเหมือนกับฉันลงโทษตัวเองเพื่อทดแทนความน้อยเนื้อต่ำใจในการที่ไม่ได้รับความรักจากแม่ และได้เห็นแม่ถูกลงโทษด้วยความรู้สึกโกรธเกรี้ยวเสียใจ และอับอายไปพร้อมๆ กัน และความคิดเช่นนี้ก็ทำให้ฉันมีโอกาสนานาแม่ในบางครั้ง และหัวเราะเยาะแม่อยู่ในใจในบางครั้ง (ประภัสสร เสวิกุล 2555, 60)

จากตัวอย่างข้างต้นจะเห็นว่า ความสัมพันธ์ระหว่างอลิเซียกับแม่ของเธอมีสถานะที่ไม่ลงรอยกัน ทั้งยังเต็มไปด้วยความเคียดแค้นที่ลูกสาวมีต่อแม่ในลักษณะที่สอดคล้องกับพฤติกรรมอันเกิดจากปมอเล็กตราตามทฤษฎีจิตวิทยา ความสัมพันธ์ที่ไม่ลงรอยได้รับการตอกย้ำอีกครั้งหนึ่งเมื่อพ่อและแม่ของอลิเซียตัดสินใจแยกย้ายกันเพื่อหลบหนีจากภัยสงคราม ดังความว่า

ทั้งคู่ทุ่มเถียงกันอย่างเอาเป็นเอาตาย ก่อนที่ยาจะเข้ามาใกล้เกลี้ย และได้ขอร้องให้แม่พาลูกสองคนไปวิชายา โดยให้ฉันอยู่กับยา ซึ่งแม่ก็ยอมรับการใกล้เกลี้ยโดยไม่มีข้อโต้แย้งใดๆ จนทำให้ฉันอดรู้สึกไม่ได้ทุกครั้งที่ย้อนนึกถึงเหตุการณ์ในครั้งนั้นว่า แท้จริงแล้ว แม่คิดจะเอาฉันไปอยู่ที่วิชายาด้วยจริงๆ หรือเป็นเพียงการสร้างเงื่อนไขในการต่อรองเท่านั้น แต่ไม่ว่าจะอย่างไรวันรุ่งขึ้นฉันก็ขึ้นเกะราวระเบียงดูแม่กับพี่ๆ ขึ้นรถบรรทุกเดินทางจากบ้านไปวิชายาเจียบๆ (ประภัสสร เสวิกุล 2555, 83)

จากข้อความข้างต้นจะเห็นได้ว่า พ่อและแม่ของอลิเซียตัดสินใจแยกย้ายกันหลบหนีภัยสงครามโดยที่แม่ของอลิเซียยืนยันจะกลับไปอยู่ที่บ้านเกิดที่วิชายาพร้อมลูกคนโตทั้งสอง ส่วนอลิเซียยังคงอยู่กับพ่อและปู่ยา การแยกย้ายครั้งนี้เป็นครั้งสุดท้ายที่อลิเซียได้เห็นแม่และพี่ของเธอ เนื่องจากภัยสงครามในฟิลิปปินส์ได้พรางครอบครัวให้แยกกันไปคนละทาง อลิเซียไม่เพียงต้องพลัดพรางจากแม่ที่มีความสัมพันธ์แบบไม่ลงรอยกันเท่านั้น เนื่องจากในเช้าวันคริสต์มาส ปี ค.ศ. 1941 อลิเซียได้บันทึกถึงความสูญเสียครั้งสำคัญในชีวิตเธอไว้ว่า

...เสียงวินาทีนั้นเองที่เสียงหวีดหวิวของวัตถุที่ถูกทิ้งลงมาจากเครื่องบินก็ดังไล่ตามด้วยเสียงกึกก้องกัมปนาท และแรงสะเทือนที่รุนแรง ฉันและพ่อเหมือนถูกฟาดด้วยมือที่มองไม่เห็นจนกระเด็นออกไปจากโบสถ์ พร้อมๆ กับที่โบสถ์ทั้งหลังทรุดลงกับตา หลังคา ผนัง และส่วนอื่นๆ ปลิวกระจัดกระจาย และเพลิงพวยพุ่งขึ้นท้องฟ้า ระดมด้วยเสียงหวีดร้องด้วยความตกใจ เสียงครวญครางด้วยความเจ็บปวด และเสียงเรียกหาฉันจนฟังไม่ได้ศัพท์

“ปู่กับยา” พ่อหลุดปากเป็นคำแรกเมื่อหายจากอาการตกตะลึง และอุ้มฉันไว้กับอก วิ่งตรงไปที่โบสถ์ซึ่งจมอยู่กลางกองเพลิงไหม้ โดยไม่คำนึงถึงเลือดซึ่งอาบหน้าจากบาดแผลที่ศีรษะของตนเอง หรือความร้อนของควันไฟ (ประภัสสร เสวิกุล 2555, 94)

จากข้อความข้างต้นจะเห็นได้ว่า เครื่องบินของกองทัพญี่ปุ่นได้ยิงถล่มโบสถ์แห่งหนึ่งในเช้าวันคริสต์มาส อลิเซียต้องสูญเสียปูและย่าไปในวันดังกล่าว ความสูญเสียนั้นมีได้เกิดเฉพาะกับอลิเซียเท่านั้น หากยังเกิดขึ้นกับคนอื่น ๆ ที่อยู่ภายในโบสถ์นั้นด้วย นับจากนั้นเป็นต้นมา อลิเซียก็ได้พบกับความสูญเสียในชีวิตอีกครั้งเมื่อพ่อของเธอพาเธอไปผากที่สถานสงเคราะห์ก่อนจะไปรวมรบและเสียชีวิตในเวลาต่อมา ดังความว่า

การจากไปของพ่อถึงจะไม่ได้โหดร้ายเท่ากับตอนที่ฉันสูญเสียปูและย่า แต่มันก็เป็นสิ่งที่กระทบกระเทือนจิตใจของฉันอย่างรุนแรงไม่ยิ่งหย่อนไปกว่ากัน จะต่างกันก็แต่ที่ปูและย่าโดนระเบิดที่โบสถ์นั้นฉันยังมีพ่ออยู่เคียงข้าง และคอยปลอบโยนให้ฉันคลายความเศร้า โศกเสียใจ – แต่คราวนี้ ฉันไม่มีใครที่ไหนทั้งสิ้น นอกจากลุงบักโจคนเดียวเท่านั้น (ประภัสสร เสวิกุล 2555, 173-174)

จากที่กล่าวมาทั้งหมดจะเห็นว่า นวนิยายเรื่อง *มีเมฆบ้างเป็นบางวัน* นำเสนอภาพชีวิตของอลิเซียในวัยเด็กที่ต้องพบกับการพรากจากบุคคลร่วมสายเลือด ทั้งแม่ พี่ๆ ปู่ ย่า และพ่อ ทำให้อลิเซียต้องเติบโตท่ามกลางความสูญเสียหลายต่อหลายครั้งก่อนจะเข้าสู่วัยผู้ใหญ่ มีเพียงลุงบักโจซึ่งเป็นเพื่อนของพ่อที่เป็นที่พึ่งพิงเดียวของอลิเซีย ภาพนำเสนอชีวิตของอลิเซียในช่วงวัยเด็กแสดงให้เห็นถึงชีวิตของเด็กหญิงที่ค่อยๆ สูญเสียบุคคลที่จะสามารถพึ่งพิงได้ในชีวิตไปทีละคนๆ ในท่ามกลางภาวะวิกฤตของประเทศฟิลิปปินส์ ทั้งยังสอดคล้องกับแก่นเรื่องเกี่ยวกับการสูญเสียความไร้เดียงสา (loss of innocence) ซึ่งเป็นแก่นเรื่องในวรรณกรรมว่าด้วยสงครามจำนวนมาก ในงานเขียนเหล่านี้เด็กจำนวนมากถูกบีบบังคับให้เติบโตก่อนวัยอันควร เพื่อแบกรับความรับผิดชอบแบบผู้ใหญ่ ผ่านการซึมซับรับเอาความวิตกกังวลของพ่อแม่ หรือยอมรับการสูญเสียที่เกิดขึ้นในครอบครัว (Lathey 1999, 145) ความสูญเสียที่เกิดขึ้นในชีวิตของอลิเซียทำให้เธอต้องพยายามเข้มแข็งและดำรงชีวิตอยู่ให้ได้ไม่ว่าจะเผชิญสถานการณ์แบบใดก็ตาม

หญิงสาวผู้เผชิญชะตากรรมรักแสนสาหัส

หลังสงครามโลกครั้งที่สองสิ้นสุดลง อลิเซียได้เป็นนักร้องในไนต์คลับ ความไพเราะของเสียงเธอทำให้คริสโตเฟอร์ ฟลาเบร่า ลูกชายนักร้องเมืองที่มีชื่อเสียงเข้ามาติดพัน และนั่นทำให้โทนี่ นักดนตรีในวงซึ่งแอบชอบอลิเซียอยู่ไม่พอใจ ความสัมพันธ์ระหว่างคนทั้งสามเป็นไปอย่างไม่ลงรอยนัก อย่างไรก็ตาม เมื่อเกิดเหตุระเบิดใกล้ไนต์คลับที่อลิเซียร้องเพลงอยู่และทำให้อาเฟอร์นันโด นักดนตรีคนหนึ่งในวงเสียชีวิต ลุงบักโจจึงตัดสินใจพาอลิเซียไปร้องเพลงในไนต์คลับที่เมืองไทย เนื่องจากไม่ต้องการอยู่ที่ฟิลิปปินส์อีกต่อไป

ขณะที่อยู่เมืองไทย คริสโตเฟอร์และโทนี่ยังคงส่งจดหมายมาหาอลิเซียด้วยความอาลัยรัก ทว่าอลิเซียไม่ได้ให้ความสนใจมากนักเนื่องจากเธอต้องทำงานร้องเพลงที่ไนต์คลับทุกคืน อย่างไรก็ตาม เสียงร้องของอลิเซียทำให้มีคนมาฟังเพลงอยู่ไม่ขาดสาย หนึ่งในนั้นคือคุณนิค ซึ่งไม่ได้มาฟังอลิเซียร้องเพลงเท่านั้น หากยังชวนเธอไปเที่ยวอยู่บ่อยครั้งและพาเธอไปพบกับครอบครัวที่บ้านด้วย แต่อลิเซียไม่ได้รับการยอมรับจากทางบ้านของคุณนิคเนื่องจากได้หมั้นหมั้นหญิงไทยไว้แล้ว ในช่วงเวลาไล่เลี่ยกัน อลิเซียก็ได้พบกับรุจน์ซึ่งเป็นรุ่นพี่ของคุณนิค และได้ทราบว่ารุจน์คือนักเรียนไทยในฟิลิปปินส์ที่อลิเซียและพ่อของเธอเคยช่วยไว้ ความผูกพันในอดีตทำให้รุจน์สารภาพรักกับอลิเซียทั้งที่มีครอบครัวอยู่แล้ว เป็นอีกครั้งที่อลิเซียต้องพบกับความสัมพันธ์ที่ไม่ลงรอย ดังความตอนหนึ่งว่า

“เพราะพี่รุจน์หรือเปล่า” เขาถามด้วยน้ำเสียงที่ขมขื่น “ใช้อย่างที่เขาพูดกันหรือเปล่า”

“ฉันไม่จำเป็นต้องตอบคำถามแบบนี้” ฉันเข็ดคางขึ้น “และฉันก็ไม่คิดด้วยซ้ำว่าจะได้ยินคำถามเช่นนี้จากปากของคุณ”

“แต่แอนนาก็ไม่ควรทำลายตัวเอง ทำลายครอบครัวพี่รุจน์ และทำลายจิตใจผมแบบนี้เหมือนกัน” ปลายเสียงของเขาสั่นระรัว

“คนอย่างฉันไม่เคยทำลายใคร” ฉันจึมนิ้วชี้ลงบนหัวใจตัวเองแรงๆ “และฉันต่างหากที่เป็นคนถูกทำลาย ทั้งจากคุณรุจน์ ครอบครัวของเขา จากคุณ และคุณแม่ของคุณ” (ประภัสสร เสวิกุล 2555, 313)

เมื่อต้องพบกับสัมพันธ์รักอันยุ่งเหยิงและยากเกินจะกะเกณฑ์ใดๆ ได้ ประกอบกับลุ่มบักใจเสียชีวิตด้วยความสะเทือนใจกับสัมพันธ์รักที่ยุ่งเหยิงในชีวิตของอลิเซีย อลิเซียจึงตัดสินใจกลับไปใช้ชีวิตที่ฟิลิปปินส์เพียงลำพังพร้อมหันหลังให้เรื่องราวทุกอย่างในเมืองไทย เธอกลับไปทำฟาร์มและประสบความสำเร็จพอสมควร ก่อนจะไปเป็นนักร้องอีกครั้ง โทนี่ ลานยังคงแวะเวียนมาหาอลิเซีย และชวนให้เธอไปร่วมงานกับเขาและเอ็ดดี้ โอแคมโป ความสัมพันธ์ของทั้งสามสนิทสนมกันยิ่งขึ้นเรื่อยๆ กระทั่งโทนี่มีความคิดที่จะเปลี่ยนไนต์คลับของเขาให้เป็นเอ็นเตอร์เทนเมนต์คอมเพล็กซ์ ความสัมพันธ์ของทั้งสามคนจึงเริ่มเหินห่างกัน ขณะที่โทนี่กำลังทุ่มเทกับการสร้างเอ็นเตอร์เทนเมนต์คอมเพล็กซ์ตามแผนการในหัว เอ็ดดี้ก็ได้หายตัวไปใช้ชีวิตอยู่ที่เกาะลูบัง วงดนตรีที่อลิเซียเคยร้องเพลงจำต้องยุบลง อลิเซียออกไปตามหาเอ็ดดี้ในฐานะเพื่อนคนหนึ่ง ทว่าเอ็ดดี้ได้สารภาพรักกับอลิเซีย ด้วยความใกล้ชิดกันทำให้เอ็ดดี้มีเพศสัมพันธ์กับอลิเซีย ทว่าไม่ใช่ด้วยความรัก เนื่องจากอลิเซียไม่ได้รักเขา อย่างไรก็ตามทันทีที่โทนี่ทราบเรื่องว่าทั้งสองอยู่ด้วยกันก็ได้ติดตามมาที่เกาะลูบัง เมื่อไม่สามารถชักชวนให้อลิเซียกลับไปกับเขาได้ เขาก็ตัดสินใจจบชีวิตตัวเองด้วยการเดินลงทะเล การเสียชีวิตของโทนี่ ลานเป็นข่าวในหน้าหนังสือพิมพ์และทำให้อลิเซียต้องเก็บตัวอยู่คนเดียวเป็นเวลานาน ไม่ติดต่อกับใครอีก แม้ว่าจะเกิดความเปลี่ยนแปลงบางอย่างขึ้นในร่างกายซึ่งเป็นเครื่องยืนยันถึงความสัมพันธ์ที่เกิดขึ้นระหว่างเอ็ดดี้กับอลิเซียก็ตาม

จะเห็นได้ว่า อลิเซียต้องพบกับความรักและความสัมพันธ์ที่ไม่สมหวังเพราะไม่อาจร่วมทางกันได้ตลอดช่วงชีวิตด้วยสาว ไม่ว่าจะเป็นในขณะที่อยู่ฟิลิปปินส์หลังสถานการณ์สงครามโลกครั้งที่สองสิ้นสุดลงแล้ว ขณะที่มาพักที่เมืองไทย หรือแม้เมื่อกลับไปใช้ชีวิตที่ฟิลิปปินส์อีกครั้งหนึ่งพร้อมบาดแผลหัวใจจากเมืองไทยก็ตาม นวนิยายเรื่อง *มีเมฆบางเป็นบางวัน* นำเสนอภาพหญิงสาวผู้เผชิญชะตากรรมรักแค้นสาหัสทั้งจากชายไทยและฟิลิปปินส์ในลักษณะที่ไม่อาจตัดสินใจเลือกทางเดินชีวิตให้กับความสัมพันธ์ระหว่างตัวเองกับผู้ชายคนใดได้ ทั้งยังต้องจมอยู่กับความทุกข์จากความผิดหวังในความรักหลายต่อหลายครั้ง

แม่ผู้พบกับความปวดร้าว

แม้ความรักที่อลิเซียพานพบในชีวิตจะฝากบาดแผลไว้มากมาย แต่ชีวิตของอลิเซียยังคงดำรงอยู่ได้ด้วยสายเลือดที่เป็นความหวังเพียงหนึ่งเดียว อลิเซียได้กลายเป็นแม่ที่มีลูกสาวชื่อลิซา ทั้งสองใช้ชีวิตอย่างเรียบง่ายและอลิเซียก็ตัดสินใจที่จะไม่ร้องเพลงอีกต่อไป แต่กระนั้นอลิเซียก็ยังต้องประสบกับความสูญเสียในชีวิตอันนำมาซึ่งความปวดร้าวในช่วงที่เหตุการณ์ทางการเมืองภายในฟิลิปปินส์ยังคงผันผวนอยู่ ดังความว่า

ข่าวคราวของลิซามาถึงฉัน หลังจากเหตุการณ์ผ่านไปแล้ว 3 วัน เพื่อนของนักศึกษาซึ่งร่วมชุมนุมกับลิซาและริคาร์โดนำข่าวร้ายมาบอกฉันด้วยน้ำตานองหน้าและเสื้อผ้าขาดวิน เขาเล่าว่าคืนหนึ่งในระหว่างการชุมนุมมีรถมอเตอร์ไซด์แล่นเข้ามาและปาระเบิดใส่กลุ่ม

นักศึกษา – เหตุการณ์เกิดขึ้นอย่างรวดเร็วและจบลงในเวลาเพียงไม่กี่นาที แต่ผลของมันรุนแรงและเลวร้ายเกินคาดคิดมีคนเสียชีวิตทันที 5 คนซึ่งรวมทั้งลิซา ส่วนริคาร์โดกับคนอื่น ๆ อีก 7 คนได้รับบาดเจ็บสาหัส ต้องส่งตัวไปโรงพยาบาล และผู้ที่ตกเป็นเหยื่อทุกคนล้วนเป็นคนหนุ่มสาวที่มีจิตใจอันบริสุทธิ์งดงาม เป็นคนที่เปี่ยมอนาคตและพลังของประเทศชาติ ความผิดของพวกเขาเมื่ออยู่เพียงอย่างเดียวคือกลัวพูดความจริงซึ่งไม่มีคนฟิลิปปินคนไหนเคยทำมาตลอดระยะเวลา 30 ปีเศษที่มาร์กอสปกครองประเทศ

ฉันร้องไห้ น้ำตาแทบจะเป็นสายเลือด และพ่ารำถามตัวเองว่าทำไมถึงต้องเป็นลิซา อะนาเบลทำไมถึงต้องเป็นลูกสาวคนเดียวของฉัน และเวลาเกือบ 20 ปีที่ฉันพุ่มพักทะนุถนอมเลี้ยงดูลูกมาต้องสูญเสียไปเสียภายในเวลาเพียงเสี้ยววินาทีเช่นนี้หรือ (ประภัสสร เสวิกุล 2555, 376)

จากข้อความข้างต้นจะเห็นว่า นวนิยายเล่าถึงเหตุการณ์ที่โอลิเวียทราบข่าวการเสียชีวิตของลูกสาวเพียงคนเดียวของเธอ ซึ่งเสียชีวิตจากการไปร่วมชุมนุมต่อต้านประธานาธิบดีเฟอร์ดินานด์ มาร์กอส พร้อมกับเพื่อนนักศึกษา โอลิเวียคร่ำครวญถึงความสูญเสียในครั้งนี้ซึ่งยากที่ใครจะชดเชยให้ได้ จากนั้นไม่นาน โอลิเวียก็พบกับความสูญเสียอีกครั้งเมื่อริคาร์โดซึ่งเป็นคนรักของลิซาจากไปอย่างสงบหลังจากที่เข้ารับรักษาตัวจากการถูกทำร้ายในที่ชุมนุม (ประภัสสร เสวิกุล 2555, 381) นวนิยายเรื่อง *มีเมฆบางเป็นบางวัน* นำเสนอภาพของ โอลิเวียในฐานะแม่คนหนึ่งที่จำต้องสูญเสียลูกสาวอันเนื่องมาจากเหตุการณ์ความผันผวนทางการเมืองในประเทศฟิลิปปินส์ ทั้งยังต้องสูญเสียคนรักของลูกสาวในฐานะที่โอลิเวียนับเขาเป็นลูกคนหนึ่งเช่นกัน ความสูญเสียจากเหตุการณ์ดังกล่าวทำให้โอลิเวียต้องใช้ชีวิตเพียงลำพังโดยปราศจากที่ยึดเหนี่ยวจิตใจ ดังที่ตัวบทกล่าวว่า “ชีวิตของฉันไม่มีอะไรหลงเหลืออยู่อีก ฉันปล่อยให้วันเวลาผ่านไปอย่างเงียบเชียบและไร้ค่า” (ประภัสสร เสวิกุล 2555, 381) อันแสดงให้เห็นถึงความสิ้นหวังในชีวิตเนื่องมาจากความสูญเสียที่ต้องพานพบมาตลอด

จากที่กล่าวมาทั้งหมดจะเห็นว่า ความทรงจำของโอลิเวียที่ถูกประกอบสร้างขึ้นมีเพียงนำเสนอภาพประวัติศาสตร์ฟิลิปปินส์ในความรู้ของคนไทยหรือนักเขียนไทยเท่านั้น หากยังนำเสนอให้เห็นภาพของสตรีฟิลิปปินส์คนหนึ่งที่มีชีวิตอยู่ท่ามกลางเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ดังกล่าวและต้องพบกับความสูญเสียในชีวิตหลายครั้ง ไม่ว่าจะเป็นฐานะเด็กหญิงในครอบครัวที่ต้องพรากจาก หญิงสาวผู้เผชิญชะตากรรมรักแค้นสาหัส และแม่ผู้ต้องพบกับความปวดร้าวในการสูญเสียลูกสาวไป กล่าวได้ว่าเพศภาวะของตัวละครสตรีฟิลิปปินส์ถูกประกอบสร้างขึ้นให้พบกับชะตาชีวิตที่แสนรันทดและรวดเร็ว ไม่ต่างจากชะตากรรมของประเทศฟิลิปปินส์ซึ่งเป็นภาพที่ถูกนำเสนอผ่านนวนิยายด้วย ความสอดคล้องกันอย่างลงตัวนี้น่าจะเป็นผลมาจากความตั้งใจของผู้เขียนที่มุ่งให้เห็นถึงความน่าสลดหดหู่ในประวัติศาสตร์ฟิลิปปินส์ตามความรู้และความเข้าใจของนักเขียน อย่างไรก็ตาม สิ่งที่น่าสนใจต่อไปก็คือ ความน่าสลดหดหู่ของประเทศฟิลิปปินส์และตัวละครชาวฟิลิปปินส์ที่ถูกนำเสนอผ่านนวนิยายนั้นมีนัยสำคัญอย่างไร

การพินิจบทบาทของตัวละครชาวไทยในนวนิยายเรื่อง *มีเมฆบางเป็นบางวัน*

ในนวนิยายเรื่อง *มีเมฆบางเป็นบางวัน* ตัวละครผู้มีบทบาทสำคัญคือตัวละครชาวไทยที่ชื่อรงค์ ชยายุทธ์ ดังจะเห็นได้จากเหตุการณ์ภายหลังจากที่รงค์ ชยายุทธ์ และคณะศึกษาดูงานเดินทางกลับจากสถานสงเคราะห์ถึงโรงแรมที่พักแล้ว โอลิเวียได้เสียชีวิตลง แม่ชื้อธิการแห่งสถานสงเคราะห์ได้ส่งสมบัติส่วนตัวของโอลิเวียให้รงค์ ชยายุทธ์ ดังความว่า

มันไม่ใช่เอกสารของสถานสงเคราะห์หรือหนังสือทั่วไป หากแต่เป็นสมุดบันทึกเก่าๆเล่มหนึ่ง ปกสีน้ำตาลเข้มของมันคร่ำคร่าและถลอกปอกเปิกจนไม่เหลือลวดลายใดๆ และเจือด้วยกลิ่นชื้นของกระดาษภายในเล่มที่คงจะผ่านกาลเวลามาเนิ่นนาน

คุณยายยุทธที่นับถือ

สมุดบันทึกเล่มนี้เป็นของอิลิเซียเมื่อเข้าไปเก็บของและทำความสะอาดห้องของแกเมื่อเย็นนี้ จากที่อ่านดูบางตอนพบว่ามีเรื่องที่อิลิเซียได้เขียนถึงประเทศไทยและคนไทยบางคนที่น่ารัก จึงคิดว่าบันทึกเล่มนี้น่าจะเป็นประโยชน์ต่อคุณ มากกว่าที่จะเก็บเข้าไว้เฉยๆ (ประภัสสร เสวิกุล 2555, 45)

สมบัติส่วนตัวของอิลิเซียที่รงค์ ชยายยุทธได้รับก็คือสมุดบันทึกของอิลิเซีย เนื้อความในสมุดบันทึกเล่าถึงความสูญเสียหลายต่อหลายครั้งในชีวิตของอิลิเซียและประวัติศาสตร์การต่อสู้เพื่ออิสรภาพของฟิลิปปินส์ตามที่อิลิเซียได้ประสบ เมื่อพิจารณาบทบาทของตัวละครรงค์ ชยายยุทธในนวนิยายเรื่องนี้ พบว่า เขามีได้มีเพียงบทบาทในการพาคณะศึกษาดูงานไปเยี่ยมสถานที่ต่างๆ ในฟิลิปปินส์เท่านั้น หากยังมีบทบาทในการติดตามความทรงจำของอิลิเซีย และบทบาทในการ “ชำระความผิด” ให้แก่บรรพบุรุษชาวไทยด้วย

บทบาทในการติดตามความทรงจำของอิลิเซีย

เมื่อรงค์ ชยายยุทธได้รับสมุดบันทึกของอิลิเซียจากแม่ชื่อธิการแห่งสถานสงเคราะห์ เขาได้อ่านสมุดบันทึกนั้น นอกจากจะรับรู้เรื่องราวชีวิตของอิลิเซียและประวัติศาสตร์ของประเทศฟิลิปปินส์ดังที่ได้กล่าวไปแล้ว เขายังได้มีโอกาสติดตามร่องรอยความทรงจำของอิลิเซียที่บันทึกอยู่ในสมุดบันทึกเล่มนั้นขณะศึกษาดูงานอยู่ในประเทศฟิลิปปินส์อีกด้วย บทบาทดังกล่าวนี้ว่าสำคัญมาก เพราะเป็นการนำเสนอความทรงจำของอิลิเซียที่อยู่ในบันทึกและช่วยสร้างความน่าติดตามให้แก่เรื่อง

ในช่วงหนึ่งที่คณะศึกษาดูงานไปรับประทานอาหาร “แบบชาวบ้านๆ” ตามคำเชิญชวนของโจเซฟ ผู้เป็นมัคคุเทศก์ประจำคณะศึกษาดูงาน รงค์ชยายยุทธก็ได้พบเข้ากับวัตถุแห่งความทรงจำระหว่างชาวฟิลิปปินส์กับชาวไทย ดังในบทสนทนาต่อไปนี้

“นอกจากข้าวต้มไทยแล้ว คุณมีอาหารอะไรที่เป็นของไทยๆ อีกหรือเปล่าคะ” จิถาม

“ไม่มีหรอกครับ” เจ้าของบ้านสันตธีระ “นอกจากอีกอย่างหนึ่ง แต่ก็ไม่ใช่อาหาร”

“อะไรหรือครับ” ป๊อกถามด้วยความอยากรู้

“นาฬิกาเก่าๆ เรือนหนึ่ง” โจเซฟให้คำตอบ “และเป็นนาฬิกาซึ่งมีประวัติผูกพันคนไทยกับคนฟิลิปปินส์” (ประภัสสร เสวิกุล 2555, 120-121)

บทสนทนาข้างต้นกล่าวถึง “นาฬิกา” ซึ่งเป็นนาฬิกาข้อมือ โจเซฟได้กล่าวถึงความเป็นมาของนาฬิกาข้อมือดังที่กล่าวไว้ว่า “คนที่ขายนาฬิกาเรือนนี้ให้ผม เล่าว่าเป็นนาฬิกาที่นักศึกษาไทยคนหนึ่งมอบให้เพื่อนชาวฟิลิปปินส์ในสมัยที่ญี่ปุ่นยึดครองฟิลิปปินส์ และมันได้ช่วยชีวิตชาวฟิลิปปินส์คนนั้นให้รอดจากการถูกทหารญี่ปุ่นสังหาร” (ประภัสสร เสวิกุล 2555, 122) จะเห็นได้ว่า จากดังกล่าวนี้ ประภัสสร เสวิกุลได้กำหนดบทบาทให้รงค์

ชยายุทธและคณะศึกษาดูงานได้ไปพบกับวัตถุแห่งความทรงจำเพื่อผูกเนื้อเรื่องให้ชวนติดตามยิ่งขึ้น นาฬิกาข้อมือในฐานะที่เป็นวัตถุแห่งความทรงจำ ได้รับการกล่าวถึงอีกครั้ง ดังตัวอย่างต่อไปนี้

“ถ้าหากนาฬิกาของโจเซฟเป็นเรือนที่คุณรื้อมาให้พ่อของคุณยายอลิเซียจริง” ชายหนุ่มตั้งสมมุติฐาน “ก็หมายความว่านาฬิกาเรือนนั้นได้เคยช่วยชีวิตพ่อของคุณยายเอาไว้ และมันก็คงมีความหมายทั้งต่อมิตรภาพของเพื่อนที่ต่างเชื้อชาติ และคุณยายอลิเซียเองเป็นอย่างมากทีเดียว”

“แต่ถ้าไม่ใช่” เขาลดสายตาลงและมองออกไปนอกหน้าต่างของเครื่องบิน “มันก็ยังคงเป็นตัวแทนแห่งมิตรภาพระหว่างคนไทยกับคนฟิลิปปินส์อยู่เช่นเดิม” (ประภัสสร เสวิกุล 2555, 145)

ตัวอย่างข้างต้นเป็นตอนที่รงค์ ชยายุทธพูดกับตนเอง ภายหลังจากได้อ่านบันทึกของอลิเซียตอนหนึ่งซึ่งเล่าถึงเหตุการณ์ที่นักเรียนไทยชื่อรื้อนซึ่งมาศึกษาในฟิลิปปินส์² ช่วงสงครามโลกครั้งที่สอง ได้มอบนาฬิกาข้อมือให้แก่พ่อของอลิเซียเพื่อเป็นที่ระลึกถึงมิตรภาพและความช่วยเหลือที่เขาได้รับก่อนกลับเมืองไทยตามคำสั่งของรัฐบาลไทย เมื่อแรกอ่านบันทึกจบ รงค์ ชยายุทธได้ประหลาดใจถึงนาฬิกาข้อมือที่พบที่บ้านของโจเซฟและคิดไปว่าเป็นนาฬิกาเรือนเดียวกัน แต่เมื่อไม่อาจหาหลักฐานใดมายืนยันได้ รงค์ ชยายุทธก็สรุปว่า “มันก็ยังคงเป็นตัวแทนแห่งมิตรภาพระหว่างคนไทยกับคนฟิลิปปินส์อยู่เช่นเดิม” โดยนัยนี้ ไม่ว่านาฬิกาข้อมือทั้งสองจะเป็นเรือนเดียวกันหรือไม่ก็ตาม สถานะของนาฬิกาทั้งสองก็คือตัวแทนแห่งมิตรภาพตามความเข้าใจของรงค์ ชยายุทธซึ่งเป็นตัวละครเอกชาวไทย การค้นพบและการสร้างความหมายให้แก่นาฬิกาเรือนดังกล่าวก็ยืนยันถึงบทบาทนำของตัวละครดังกล่าวได้อย่างดี

นอกจากนี้ ในการสนทนาทางโทรศัพท์ระหว่างรงค์ ชยายุทธกับผู้อำนวยการสำนักงานประชาสัมพันธ์ของฟิลิปปินส์ ช่วงหนึ่งของการสนทนา รงค์ ชยายุทธก็ได้สอบถามข้อสงสัยเกี่ยวกับอลิเซียด้วย ดังความว่า

“ผอ. มีแผ่นของนักร้องฟิลิปปินส์ที่ซื้ออลิเซียด้วยหรือเปล่าครับ” ชายหนุ่มถามออกไป

เสียงจากปลายสายเงียบไปชั่วครู่

“คุณไปเอาชื่อนักร้องคนนี้มาจากไหน” ผู้อำนวยการถามด้วยน้ำเสียงที่เปลี่ยนไป (ประภัสสร เสวิกุล 2555, 191)

จะเห็นว่า รงค์ ชยายุทธได้ถามถึงแผ่นเสียงเพลง “Amor” ของนักร้องหญิงที่ซื้ออลิเซีย ทั้งนี้เพราะเรื่องราวของอลิเซียที่อยู่ในบันทึกทำให้รงค์ ชยายุทธเข้าใจว่าเธอเป็นนักร้อง ทว่าเมื่อได้ฟังคำถามดังกล่าว ผู้อำนวยการสำนักงานประชาสัมพันธ์ของฟิลิปปินส์กลับมีน้ำเสียงเปลี่ยนไป และหลังจากนั้นก็ปฏิเสธที่จะตอบคำถามเกี่ยวกับอลิเซียแม้จะให้ข้อมูลเพิ่มเติมว่าอลิเซียเคยร้องเพลงดังกล่าวและเคยมีชื่อเสียงในช่วงหลังสงครามด้วยเหตุที่ผู้อำนวยการคนดังกล่าวมีน้ำเสียงเปลี่ยนไป ทำให้รงค์ ชยายุทธค้นหานามบัตรที่ผู้อำนวยการเคยให้ไว้มาอ่านข้อมูลบนบัตรอย่างละเอียดกระทั่งได้ทราบว่าผู้อำนวยการนั้นชื่อ “ดร.ลอเรนซ์ ลาน” ทำให้รงค์ ชยายุทธนึกถึงข้อความในบันทึกของอลิเซีย ดังความว่า

² อ่านเพิ่มเติมเกี่ยวกับนักเรียนไทยในฟิลิปปินส์ได้ใน อาทิตย์ เจียมรัตตัญญู (2558)

“โทนี่ ลาน ลดมือที่กอดดอกลง และดึงร่างฉันไปหาพร้อมโอบกอดฉันไว้แน่น และก้มหน้าลง
จนลมหายใจร้อนผ่าวกระทบใบหน้าฉัน ก่อนจะประทับริมฝีปากของเขาลงบนปากฉันอย่าง
หนักหน่วง...”

ประโยคสุดท้ายในบันทึกของคุณยายอิลเซียแวบเข้ามาในความคิดคำนึง

“หรือว่า...หรือว่า ผู้อำนวยความเป็นลูกหลานของโทนี่ ลาน” ชานหนุ่มถามตัวเองในใจ “ถ้า
อย่างนั้น คุณยายอิลเซียไปทำอะไรให้พวกเขาโกรธแค้นถึงขนาดที่ไม่อยากจะพูดถึงแม้แต่
ชื่อ” (ประภัสสร เสวิกุล 2555, 192)

จากข้อความข้างต้นจะเห็นได้ว่า รงค์ ชยายุทธเชื่อมโยงชื่อของ “ดร.ลอเรนซ์ ลาน” ที่พบบนนามบัตรเข้า
กับชื่อของโทนี่ ลานที่อ่านพบในบันทึกของคุณยายอิลเซียและเข้าใจว่าทั้งสองมีความสัมพันธ์กันทางสายโลหิต แม้รงค์
ชยายุทธจะไม่ได้สืบหาความจริงประเด็นดังกล่าวต่อ แต่ข้อสงสัยดังกล่าวนี้เป็นเครื่องยืนยันถึงบทบาทของรงค์
ชยายุทธในการติดตามความทรงจำของคุณยายอิลเซีย มิเพียงเท่านั้น สิ่งที่รงค์ ชยายุทธค้นพบจากการติดตามความทรง
จำของคุณยายอิลเซียคือความสัมพันธ์ที่ยู่เหยิงระหว่างตัวละครชาวฟิลิปปินส์ด้วยกันเอง ดังที่ได้กล่าวไปในตอนที่
วิเคราะห์ภาพนำเสนอเพศภาวะของตัวละครสตรีฟิลิปปินส์ที่ต้องพบชะตากรรมรักแสนสาหัส นอกจากนี้ ปฏิกริยา
ของ ดร.ลอเรนซ์ ลาน ยังแสดงให้เห็นว่าความสัมพันธ์ที่ยู่เหยิงในชีวิตของคุณยายอิลเซียยังคงหลงเหลือร่องรอยความ
บาดหมางไว้ถึงคนรุ่นลูกหลานด้วย

บทบาทในการ “ชำระความผิด” ให้แก่บรรพบุรุษชาวไทย

ไม่เพียงแต่การติดตามความทรงจำของคุณยายอิลเซียในฟิลิปปินส์เท่านั้น แต่รงค์ ชยายุทธยังมีบทบาทในการ
ติดตามความทรงจำของคุณยายอิลเซียในประเทศไทยด้วย ทั้งนี้เนื่องจากชีวิตช่วงหนึ่งของอิลเซียได้มาที่ประเทศไทยเพื่อ
เป็นนักร้องในโรงแรม รงค์ ชยายุทธได้ไปขอความช่วยเหลือจาก “นิจ” ผู้เป็นน้า ดังข้อความว่า

เมื่อเห็นว่าหลานชายไม่อยู่ในอารมณ์ที่จะหายหล่อนก็เลยเสียเอง “ปกนิตยสารเก่าๆ ที่เขา
วางขาย และหนึ่งในปกเหล่านั้นเป็นภาพนักร้องต่างประเทศ 3 คนที่ตากล้องจับมาประชัน
โฉมกัน...”

“แปลว่าคนหนึ่งในนั้นคืออิลเซียใช่ไหมครับ” รงค์ตื่นเต้น

“ที่ปกเขาไม่ได้ใส่ชื่อไว้ แต่เทียบจากปี พ.ศ. ที่หน้าปกแล้ว น่าจะคิดว่าน่าจะเป็นช่วง
เดียวกับอิลเซีย และถ้าตอนนั้นอิลเซียดังขนาดนั้น นักร้องคนใดคนหนึ่งก็น่าจะเป็นหล่อน”
(ประภัสสร เสวิกุล 2555, 251)

จากข้อความดังกล่าวจะเห็นได้ว่า เมื่อรงค์ ชยายุทธไปขอความช่วยเหลือจากน้านิจ น้านิจได้นำนิตยสาร
เก่าซึ่งหน้าปกเป็นภาพนักร้องต่างประเทศที่เขามาร้องเพลงเป็นอาชีพในประเทศไทย แม้จะยังไม่สามารถระบุได้
ว่าใครคืออิลเซีย แต่นั่นก็แสดงให้เห็นว่า รงค์ ชยายุทธเริ่มเข้าใจสิ่งที่ต้องการค้นหามากขึ้น

ในบันทึกของคุณยายอิลเซียได้กล่าวถึงชื่อสถานที่ที่เธอมาร้องเพลงเมื่ออยู่ในประเทศไทย และนั่นก็เป็นอีก
เบาะแสหนึ่งที่ทำให้รงค์ ชยายุทธติดตามความทรงจำของคุณยายอิลเซียในประเทศไทย ดังข้อความว่า

“อาจารย์มาหาใครหรือครับ”

เด็กหนุ่มถามด้วยความแปลกใจ เมื่อรงค์ ชยายุทธจอตฤณในซอยเล็กๆ ริมนนใหญ่ และเดินเรื่อยๆ ผ่านโรงแรมและอาคารสำนักงานซึ่งตั้งอยู่ปากทางในบรรยากาศของยามค่ำคืน

“เมโทรโพลิตัน” ชายหนุ่มบอกและมองดูตึกงามบ้านช่องที่สว่างไสวด้วยแสงไฟ (ประภัสสร เสวิกุล 2555, 295)

จากข้อความข้างต้นจะเห็นว่า รงค์ ชยายุทธมาตามหา “เมโทรโพลิตัน” ซึ่งเป็นชื่อของไนต์คลับในโรงแรมที่โอลิเซียเคยมาร้องเพลงเมื่ออยู่ที่ประเทศไทย อย่างไรก็ตามโรงแรมดังกล่าวไม่มีแล้ว หากทว่าได้เปลี่ยนเป็นชื่ออื่นและยังคงมีวงดนตรีร้องเพลงอยู่เช่นเดิม รงค์ ชยายุทธจึงไปที่นั่นและขอเพลง “ไม่เคยรักใครเท่าเธอ” จากวงดนตรีที่แสดง และนับเป็นความบังเอิญที่วงดนตรีดังกล่าวยังมีคนที่เล่นและร้องเพลงนี้ได้อยู่

ภายหลังจากการแสดงคืนนั้นสิ้นสุดลง นักดนตรีของวงได้เข้ามาทักทายและพูดคุยกับรงค์ ชยายุทธ บทสนทนาช่วงหนึ่งมีว่า

รงค์ ชยายุทธจับมือทักทายนักดนตรีชายจากเวทีที่มาหาในช่วงพักวง พลาญเชิญให้อีกฝ่ายนั่งร่วมโต๊ะ

“ขอบคุณ สำหรับเพลงเมื่อสักครู่ ชายหนุ่มเริ่มต้นด้วยเสียงที่แสดงความชื่นชม

“ผมไม่คิดว่าจะยังมีคนจำเพลงนี้ได้” นักดนตรีบอกขณะที่หันไปปรับแก้วเบียร์ที่บริการนำมาเสิร์ฟ “มันเก่าตั้ง 40-50 ปีมาแล้ว”

“แต่ก็เป็นเพลงที่ยังคงความไพเราะ และคุณก็ร้องได้ดีมากจริง ๆ” รงค์ ชมายุทธ “แต่ก่อนก่อนที่จะร้องเพลง คุณพูดถึงนักร้องฟิลิปปินส์ ไม่ทราบว่าคุณจะจำอะไรเกี่ยวกับหล่อนได้บ้างครับ” (ประภัสสร เสวิกุล 2555, 300)

จากบทสนทนาข้างต้นจะเห็นได้ว่า นักดนตรีของวงได้กล่าวถึงความเป็นมาของเพลงที่รงค์ ชยายุทธขอให้เขาเล่น นอกจากนี้ รงค์ ชยายุทธยังได้เบาะแสเพิ่มเติมเกี่ยวกับนักร้องฟิลิปปินส์ที่เคยร้องเพลงดังกล่าว ภายหลังการสนทนากับนักดนตรีที่นั่น รงค์ ชยายุทธได้เข้าไปใกล้ภาพชีวิตและความทรงจำของโอลิเซียมากขึ้นดังที่ตอนหนึ่งของนวนิยายกล่าวว่า

รงค์ ชยายุทธวางสมุดบันทึกเล่มเก่าลงบนโต๊ะเขียนหนังสือ เขาทอดสายตามองภาพของนักร้องสาวสามคนจากปกนิตยสารเก่าๆ ที่ได้มาจากน่านิจ และโบรชัวร์ของโรงแรมริมถนนสีลมที่ครั้งหนึ่งเคยเป็นที่ตั้งของไนต์คลับเมโทรโพลิตันที่คุณยายโอลิเซียเคยร้องเพลงอยู่... เรื่องราวต่างๆ เหมือนจิ๊กซอว์ที่ค่อย ๆ ถูกต่อเป็นร่าง โดยคุณปู่ของเขาเป็นเงาร่างๆ อยู่ข้างหลัง (ประภัสสร เสวิกุล 2555, 305)

อนึ่ง ขณะที่อยู่เมืองไทย โอลิเซียได้พบกับรุจน์อีกครั้งหนึ่งหลังจากที่เคยพบกันในช่วงสงคราม มิเพียงเท่านั้น คนไทยอีกคนหนึ่งที่เคยได้รู้จักและสนิทสนมด้วยยังเป็นคนที่รงค์ ชยายุทธรู้จักอย่างดีอีกด้วย ในบันทึกของโอลิเซียกล่าวไว้ว่า

นั่นเป็นครั้งแรกที่ฉันเหยียบย่างเข้าสู่บ้านของคุณนิค และพบปะแม่และญาติพี่น้องในตระกูล
“ชยายุทธ” ของเขา

“ชยายุทธ”

รงค์ ชยายุทธงยหน้าจากสมุดบันทึก สีหน้าครุ่นคิด หัวคิ้วขมวดเข้าหากัน

“หมายความว่า คุณนิคของคุณยายอลิเซีย คือคุณปู่หรือน้าหรือ”

เขาพลิกหน้าต่อไปของสมุดเล่มนั้นด้วยมือที่สั่นด้วยความรู้สึกตื่นเต้นราวกับกำลังเดินทาง
ย้อนกลับไปสู่อดีต หรือการค้นพบเรื่องราวบางอย่างที่นึกไม่ถึง และเรื่องราวนั้นมีความ
เกี่ยวพันที่ใกล้ชิดกับบุคคลที่เขารู้จักเป็นอย่างดี (ประภัสสร เสวิกุล 2555, 283-284)

จากข้อความจะเห็นได้ว่า บันทึกของอลิเซียกล่าวถึงตระกูล “ชยายุทธ” และคุณนิคซึ่งเป็นคนในตระกูล
ดังกล่าว ทั้งยังสัมพันธ์กับรงค์ ชยายุทธโดยตรงด้วย เพราะคุณนิคที่อลิเซียกล่าวถึงในบันทึกของเธอก็คือปู่ของรงค์
ชยายุทธซึ่งเขารู้จักเป็นอย่างดี

อย่างไรก็ตาม เมื่อได้อ่านบันทึกไปเรื่อย ๆ รงค์ ชยายุทธก็ได้พบกับเรื่องราวสามเเล่ห์ระหว่างอลิเซียกับคุณ
นิคผู้เป็นปู่และรุจน์ผู้เป็นเพื่อนรุ่นพี่ของรงค์ ชยายุทธ รุจน์นั้นมีครอบครัวอยู่แล้ว ส่วนคุณนิคก็จำต้องแต่งงานกับ
คนที่ครอบครัวเลือกให้ อลิเซียหอบหัวใจที่เจ็บช้ำกลับไปฟิลิปปินส์ อย่างไรก็ตาม อลิเซียได้เล่าในบันทึกไว้ว่าเธอ
เขียนจดหมายหาคุณนิค ทำให้รงค์ ชยายุทธเกิดความสงสัย ดังความว่า

“แล้วคุณยายรักคุณปู่หรือเปล่า” เขาถามด้วยความฉงน “คุณปู่ได้รับจดหมายที่คุณยาย
อลิเซียเขียนมาถึงหรือเปล่า”

ความรู้สึกบางอย่างทำให้เขาผุดลุกขึ้นนั่งและฉวยสมุดบันทึกของคุณยายอลิเซียขึ้นมาจาก
หัวเตียง ชายหนุ่มใช้มือลูบไปที่ปากหน้า ก่อนจะต่อไปที่ปากหลัง – หัวใจเต้นแรงขึ้น เมื่อพบ
กับความผิดปกติ เขาสอดนิ้วเข้าไปในช่องว่างระหว่างปกสมุดกับตัวสมุด และผุดรอยยิ้ม
บางๆ เมื่อปลายนิ้วสัมผัสกับกระดาษที่ซ่อนอยู่ในนั้น... (ประภัสสร เสวิกุล 2555, 383)

จากข้อความจะเห็นได้ว่า รงค์ ชยายุทธได้คลายความสงสัยของตนลงเมื่อได้ค้นพบจดหมายที่อลิเซีย
เขียนถึงคุณนิค เนื้อความในจดหมายนั้นเป็นการสารภาพความในใจที่อลิเซียมีต่อคุณนิค บอกเล่าความเป็นไปของ
ชีวิตหลังจากอลิเซียเดินทางจากกรุงเทพฯ กลับไปฟิลิปปินส์ รวมถึงการตอบข้อสงสัยต่างๆ ที่คุณนิคเคยถามเมื่อ
ครั้งได้พบกันที่ประเทศไทย จดหมายฉบับดังกล่าวยังทำให้รงค์ ชยายุทธคลายความสงสัยที่มีต่อเรื่องราวทั้งหมด
ในชีวิตของอลิเซียด้วย

จากที่กล่าวมาจะเห็นได้ว่า นวนิยายเรื่อง *มีเมฆบางเป็นบางวัน* ได้ให้ตัวละครชาวไทย รงค์ ชยายุทธ เป็น
ผู้มีบทบาทสำคัญในการติดตามความทรงจำของอลิเซีย ทั้งจากการอ่าน การไปค้นพบวัตถุแห่งความทรงจำ การ
ไปยังสถานที่ที่เกี่ยวข้อง หรือแม้กระทั่งให้เรื่องกลายเป็นจุดได้ด่าต่อเมื่อค้นพบว่าเรื่องเล่าที่อยู่ในบันทึกนั้น
เกี่ยวข้องกับบรรพบุรุษของตนด้วย ไม่เพียงเท่านั้น ในตอนจบของเรื่อง รงค์ ชยายุทธก็ยังเป็นผู้ที่มีบทบาทสำคัญ
อีกประการหนึ่งด้วย ดังความว่า

รงค์ ชยายุทธกัมลงกราบที่ลานหน้าเจดีย์องค์เล็กที่บรรจุอัฐิของคุณปู่ ก่อนวางสมุดบันทึกของคุณยายอลิเซีย และจดหมายที่คุณยายเขียนถึงคุณปู่ลงบนพื้นแล้วใช้ไฟแช็กที่เตรียมมาจ่อเปลวไฟกับสมุด ครู่เดียวไฟก็ลุกไหม้ทั้งสมุดและจดหมายเหลือเพียงเถ้า

“คุณปู่และคุณยายอลิเซียของแกคงจะได้อยู่ร่วมกันเสียที” นิจเอ่ยขึ้นเบาๆ “ไม่น่าเชื่อที่ทั้งสองคนจะต้องรอให้เธอเป็นบุรุษไปรษณีย์ให้”

“ผมดีใจที่มีโอกาสทำหน้าที่นี้” เขาพูดพร้อมลุกขึ้นยืน (ประภัสสร เสวิกุล 2555, 392)

จากข้อความข้างต้นจะเห็นได้ว่า รงค์ ชยายุทธได้นำสมุดบันทึกของคุณยายอลิเซียและจดหมายที่อลิเซียเขียนถึงคุณนิคมมาเผาที่หน้าเจดีย์บรรจุอัฐิของคุณปู่ของรงค์ ชยายุทธ หรือก็คือคุณนิคมของคุณยายอลิเซีย การกระทำดังกล่าวเป็นสัญลักษณ์ของการให้อลิเซียและคุณนิคมได้อยู่ด้วยกันในสมัยปรายภพตามคติของคนไทย เนื่องจากเจดีย์บรรจุอัฐินั้นอยู่ในบริเวณวัดและการเผาสีของให้ผู้ป่วยชนม์ก็เป็นการปฏิบัติของผู้ที่นับถือศาสนาพุทธ ขณะที่ธรรมเนียมปฏิบัติของผู้นับถือคริสต์ไม่มี บทบาทของรงค์ ชยายุทธในการติดตามความทรงจำของอลิเซียในประเทศไทยเป็นการตอกย้ำถึงบทบาทสำคัญของตัวละครชาวไทยในนวนิยายเรื่องนี้ นอกจากนี้ยังอาจพิจารณาได้ว่า การกระทำดังกล่าวเป็นการชดเชยความสัมพันธ์ระหว่างอลิเซีย คุณนิคม และรุจน์ ซึ่งจบลงอย่างปวดร้าวเมื่อคราวที่อลิเซียได้มาเป็นนักร้องที่เมืองไทยและเผชิญกับชะตากรรมรักดังที่ได้กล่าวไป ทั้งยังอาจตีความได้ว่า พฤติกรรมดังกล่าวคือการ “ชำระความผิด” ให้กับตัวละครชาวไทยที่ได้สร้างบาดแผลทางใจแก่สตรีชาวฟิลิปปินส์ โดยนัยนี้ผู้เขียนกำลังนำเสนอว่า ความทุกข์ระหว่างตัวละครชาวไทยกับตัวละครชาวฟิลิปปินส์สามารถปลดปล่อยได้ด้วยฝีมือของตัวละครชาวไทย ขณะที่ความทุกข์ระหว่างตัวละครชาวฟิลิปปินส์ซึ่งไม่ผ่านการ “ชำระความผิด” ด้วยฝีมือของตัวละครชาวไทยนั้นก็เพราะเป็นเรื่องที่เกินขอบเขตหน้าที่ที่ตัวละครชาวไทยจะกระทำได้

กระบวนทัศน์หลังอาณานิคมกับนัยแห่งความหมายในนวนิยายเรื่อง *มีเมฆบ้างเป็นบางวัน*

การที่นวนิยายให้ตัวละครชาวไทยมีบทบาทสำคัญดังที่กล่าวมาข้างต้นน่าจะมีนัยสำคัญอันสามารถพิจารณาด้วยกระบวนทัศน์หลังอาณานิคม (postcolonialism) ได้ กระบวนทัศน์ดังกล่าวเป็นผลมาจากการปูทางของ “คติบุรพนิยาม” (orientalism) ตามแนวความคิดของเอ็ดเวิร์ด ซาอิด (Edward Said) คติบุรพนิยามเป็นวิธีการทำความเข้าใจ “โลกตะวันออก” (the orient) ที่อยู่บนฐานคิดที่ว่า “โลกตะวันออก” เป็นสถานที่พิเศษในประสบการณ์ของชาวตะวันตกและชาวยุโรป เนื่องจากดินแดนส่วนใหญ่ในแถบนี้เป็นดินแดนใต้อาณานิคมที่ทั้งยิ่งใหญ่ที่สุด ร่ำรวยที่สุด และเก่าแก่ที่สุด เป็นแหล่งอารยธรรมและภาษา มีวัฒนธรรมที่น่าตื่นตาตื่นใจ ทั้งยังมีภาพของ “ความเป็นอื่น” (the other) ซึ่งทั้งลึกลับที่สุดและชวนให้ตื่นตระหนกที่สุดด้วย ยิ่งไปกว่านั้น “โลกตะวันออก” ยังช่วยนิยาม “โลกตะวันตก” ว่าเป็นนิเสธหรือมีความขัดแย้งกับ “โลกตะวันออก” ในลักษณะตรงข้ามกันอย่างสิ้นเชิง ทั้งในแง่ภาพลักษณ์ ความคิด บุคลิกลักษณะ และประสบการณ์ชีวิต กล่าวได้ว่า “โลกตะวันออก” เป็นเครื่องมือสำคัญสำหรับนิยาม “ความศิวิไลซ์” และวัฒนธรรมของ “โลกตะวันตก” (Said 2003, 1-2) โดยนัยนี้ หากนิยามว่า “โลกตะวันออก” เป็นผู้หญิงที่อ่อนแอและช่วยเหลือตนเองไม่ได้ ก็จะนิยาม “โลกตะวันตก” ได้ว่าเป็นผู้ชายที่มีความเข้มแข็ง ความเป็นผู้นำ ช่วยเหลือผู้อื่นได้ ทำให้ “โลกตะวันออก” ต้องมี “โลกตะวันตก” คอยชี้นำ

แม้ว่ายุคอาณานิคมจะจบสิ้นลงไปแล้วตั้งแต่หลังสมัยสงครามโลกครั้งที่สอง แต่ “อาณานิคม” ก็มีได้สิ้นสุดลงอย่างเบ็ดเสร็จสมบูรณ์ เนื่องจากการถือสิทธิเหนือดินแดนต่างๆ และการครอบงำทั้งในเชิงเศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรมยังคงดำรงอยู่ ทั้งยังได้กลายรูปจากยุคอาณานิคมไปสู่ยุคหลังอาณานิคม กระบวนทัศน์หลังอาณานิคม

เป็นระบบความคิดที่วิพากษ์ปรากฏการณ์อาณานิคมที่ยังคงหลงเหลืออยู่ในโลกปัจจุบันทั้งในมิติการเมือง เศรษฐกิจ วัฒนธรรม เนื่องจากสิ่งเหล่านี้ยึดถืออารยธรรมตะวันตกเป็นมาตรฐานและยังแผ่ซ่านไปยังภูมิภาคต่างๆ ทั่วโลก จุดมุ่งหมายของกระบวนการทบทวนหลังอาณานิคมก็เพื่อพยายามรื้อถอนระบบความคิดและระบบความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ตะวันตกมีต่อตะวันออก (พรธาดา สุวัธนวิช 2547, 53-55) นอกจากนี้ กระบวนการทบทวนหลังอาณานิคม จะเปิดเผยให้เห็นวิธีการที่เจ้าอาณานิคมใช้นำเสนอภาพคนพื้นถิ่นเพื่อครอบงำและชวนเชื่อในเชิงวัฒนธรรม เพื่อ มุ่งแสดงให้เห็นว่า ภาพนำเสนอเหล่านั้นถูกประทับ แฝงฝัง หรือปรับเปลี่ยนไปอย่างไรในวรรณกรรม (Lynn 2005, 152) ที่ผ่านมามีผู้นำกระบวนการทบทวนหลังอาณานิคมมาศึกษาวรรณกรรมไทยอยู่บ้าง³ นับว่าเป็นอีกทางเลือกหนึ่งที่น่าสนใจของการศึกษาวรรณกรรมไทย

เมื่อนำกระบวนการดังกล่าวมาพิจารณาบทบาทของตัวละครชาวไทยในนวนิยายเรื่อง *มีเมฆบางเป็นบาง* วัน พบว่า บทบาทในการติดตามความทรงจำร่วมทางสังคมของฟิลิปปินส์เป็นบทบาทของตัวละครชาวไทย อีกทั้งตัวละครดังกล่าวยังมีบทบาทในการ “ชำระความผิด” ให้แก่ตัวละครบรรพบุรุษชาวไทยด้วย ขณะที่ความทรงจำของอิลิเซียในสมุดบันทึกที่ถูกติดตามดังกล่าวนี้เป็นของตัวละครชาวฟิลิปปินส์ที่ถูกประกอบสร้างขึ้นโดยนักเขียนไทย สมุดบันทึกเล่มดังกล่าว “ถูกทำลาย” ในตอนท้ายเรื่องด้วยฝีมือของตัวละครชาวไทยและคติความเชื่อแบบไทย นอกจากนี้ การที่นักเขียนประกอบสร้างเพศภาวะของสตรีฟิลิปปินส์ผ่านสมุดบันทึกความทรงจำยังฉายภาพให้เห็นถึงตัวละครนักเรียนไทยในฟิลิปปินส์ที่รุกรานตามทฤษฎีอิลิเซียบันทึกไว้ รุกรานเป็นนักเรียนไทยที่เคยช่วยเหลืออิลิเซียกับ ลุงบักใจในช่วงที่ฟิลิปปินส์ตกอยู่ในภาวะสงครามโลกครั้งที่สอง ภาพของตัวละครรุ่นนี้มีเพียงเป็นชาวไทยผู้มีพระคุณต่ออิลิเซียในช่วงเวลาแห่งความโหดร้ายเท่านั้น หากยังมีนัยโต้กลับภาพนักเรียนไทยในฟิลิปปินส์ซึ่งมีลักษณะ “อันตราย” แตกต่างจากนักเรียนนอกที่ไปศึกษาในประเทศอื่นด้วย⁴ จะเห็นได้ว่า ผู้เขียนให้ความสำคัญกับตัวละครชาวไทยทั้งที่อยู่ในความทรงจำของอิลิเซียและที่เป็นผู้ดำเนินเรื่องในฐานะผู้ช่วยเหลือ ขณะที่ตัวละครสตรีชาวฟิลิปปินส์อยู่ในสถานะของผู้รับการช่วยเหลือ ทั้งจากที่ปรากฏผ่านความทรงจำในสมุดบันทึกและจากบทบาทของรงค์ ชัยยุทธที่มีต่อสมุดบันทึกนั้น สถานะผู้ช่วยเหลือและผู้รับการช่วยเหลือแสดงถึงลำดับชั้นสูงต่ำ กล่าวคือ ผู้ช่วยเหลือมีลำดับที่สูงกว่าผู้รับการช่วยเหลือ โดยนัยนี้ “ไทย” จึงแฝงไว้ด้วยสถานะที่สูงกว่าดังบทบาทตัวละครที่ปรากฏในนวนิยาย และในขณะเดียวกันก็ทำให้ “ฟิลิปปินส์” ในฐานะผู้รับการช่วยเหลืออยู่ในสถานะที่ต่ำกว่า

เมื่อย้อนกลับไปพิจารณาถึงการนำเสนอภาพประวัติศาสตร์ฟิลิปปินส์โดยผลิตซ้ำความเข้าใจที่คนไทยมีต่อฟิลิปปินส์มากกว่าจะนำเสนอภาพประวัติศาสตร์ฟิลิปปินส์ที่หลากหลาย กับการประกอบสร้างเพศภาวะของตัวละครสตรีฟิลิปปินส์อย่างตั้งใจให้เห็นถึงความน่าสลดหดหู่ของชีวิตอย่างสอดคล้องกับภาพนำเสนอประวัติศาสตร์ตามความรับรู้และความเข้าใจของนักเขียน ดังที่ได้กล่าวไปแล้วตอนต้น เหล่านี้ล้วนแสดงถึงอำนาจในการเขียนและการนำเสนอเรื่องราวเกี่ยวกับฟิลิปปินส์ของนักเขียนไทย กล่าวคือ การที่ผู้เขียนเลือกนำเสนอภาพประวัติศาสตร์ของประเทศฟิลิปปินส์และประกอบสร้างตัวละครสตรีฟิลิปปินส์ในลักษณะที่น่าสลดหดหู่เป็นกลวิธีการเขียนที่เปิดโอกาสให้ผู้อ่านชาวไทยได้แสดงความรู้สึกเห็นอกเห็นใจในชะตากรรมอันแสนโหดร้ายของประเทศฟิลิปปินส์ ซึ่งเป็นสถานะที่สูงกว่า ขณะที่ภาพนำเสนอประวัติศาสตร์ฟิลิปปินส์และตัวละครสตรีฟิลิปปินส์ซึ่งถูกนำเสนอในด้านเดียวกลับไม่มีโอกาสได้แสดงอารมณ์ความรู้สึกแบบอื่นนอกเหนือจากความน่าสลดหดหู่ ภาพ

³ อ่านละเอียดได้ใน พรธาดา สุวัธนวิช (2547) นัทรณย์ ประสานนาม (2550) และสุริยา สุไลมาน (2552)

⁴ อ่านรายละเอียดเกี่ยวกับทัศนคติต่อนักเรียนไทยในฟิลิปปินส์ได้ใน อาทิตย์ เจียมรัตติญู (2558)

ตั้งกล่าวในนวนิยายทำให้ฟิลิปปินส์ได้รับแต่เพียงความรู้สึกเห็นอกเห็นใจจากผู้อ่านชาวไทย มากกว่าจะได้รับความเข้าใจแง่มุมต่างๆ เกี่ยวกับประเทศฟิลิปปินส์จากมุมมองที่หลากหลาย

การพิจารณานวนิยายเรื่อง *มีเมฆบ้างเป็นบางวัน* ด้วยคติบูรพนิยมสามารถนำเสนอเป็นตารางได้ดังนี้

เจ้าอาณานิคม / ประเทศไทย	ดินแดนอาณานิคม / ประเทศฟิลิปปินส์
- บทบาทผู้นำ - บทบาทการติดตามความทรงจำ - ผู้เฝ้าทำลายสมุดบันทึก - อำนาจในการเขียนเรื่องเกี่ยวกับฟิลิปปินส์ - ตัวละครชาวไทยในฐานะผู้ช่วยเหลือ - ผู้แสดงความรู้สึกเห็นอกเห็นใจต่อชะตากรรมอันโหดร้ายของฟิลิปปินส์	- บทบาทผู้ตาม - ความทรงจำที่ถูกติดตาม - สมุดบันทึกที่ถูกทำลาย - ภาพของฟิลิปปินส์ที่นำเสนอผ่านนวนิยาย - ตัวละครชาวฟิลิปปินส์ในฐานะผู้รับการช่วยเหลือ - ผู้ได้รับความรู้สึกเห็นอกเห็นใจแต่เพียงด้านเดียวจากผู้อ่านชาวไทย

จากตารางจะเห็นได้ว่า แม้นวนิยายเรื่อง *มีเมฆบ้างเป็นบางวัน* จะนำเสนอภาพความสัมพันธ์ระหว่างตัวละครชาวไทยและฟิลิปปินส์ตามจุดมุ่งหมายของโครงการวรรณกรรมเพื่ออาเซียนที่มุ่งสร้างมิตรภาพและความเข้าใจระหว่างประเทศสมาชิกของประชาคมอาเซียน ทว่านวนิยายเรื่องนี้ยังแฝงนัยแห่งการสถาปนาอำนาจผ่านการเขียนเกี่ยวกับประเทศฟิลิปปินส์ทั้งในระดับเนื้อหาและระดับโครงสร้างของวรรณกรรม

เมื่อพิจารณาบทบาทของไทยในระดับภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ พบว่า ไทยมีบทบาทสำคัญในการผลักดันความร่วมมือของประเทศในภูมิภาคให้คืบหน้ามาโดยตลอด โดยเฉพาะอย่างยิ่งการเชิญให้รัฐมนตรีต่างประเทศจากมาเลเซีย อินโดนีเซีย ฟิลิปปินส์ และสิงคโปร์มาหารือร่วมกันและลงนามในปฏิญญากรุงเทพเพื่อก่อตั้งสมาคมประชาชาติแห่งเอเชียตะวันออกเฉียงใต้เมื่อ พ.ศ. 2510 การผลักดันความร่วมมือทางเศรษฐกิจของอาเซียนโดยจัดตั้งเขตการค้าเสรีอาเซียนเมื่อ พ.ศ. 2535 หรือแม้กระทั่งการตั้งประชาคมอาเซียนในปัจจุบัน (ไทยกับอาเซียน 2555) และโดยนัยนี้ประเทศอื่นๆ ก็จะมีสถานะเป็นผู้ตามหรือให้ความร่วมมือในการดำเนินการต่างๆ ในระดับภูมิภาค

แม้โครงการวรรณกรรมเพื่ออาเซียนจะมีจุดมุ่งหมายเพื่อสร้างมิตรภาพและความเข้าใจระหว่างประเทศสมาชิกของประชาคมอาเซียน ให้สมาชิกแต่ละประเทศได้เรียนรู้ซึ่งกันและกัน อันจะนำไปสู่ความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน มั่นคง มั่งคั่ง และมีสันติภาพที่ยั่งยืน แต่ประภัสสร เสวิกุล (2557, สัมภาษณ์) ได้กล่าวถึงภาพรวมของวรรณกรรมในโครงการนี้ว่า เนื้อหาต้องการนำเสนอประวัติศาสตร์ของประเทศในภูมิภาคนี้โดยนับจากปัจจุบันย้อนหลังไปไม่เกินช่วงสงครามโลกครั้งที่สอง ขณะที่วรรณกรรมเกี่ยวกับประเทศไทยซึ่งจะเขียนเป็นลำดับสุดท้ายในโครงการมีเนื้อหาตั้งแต่การก่อตั้งสมาคมประชาชาติแห่งเอเชียตะวันออกเฉียงใต้เมื่อ พ.ศ. 2510⁵ ความแตกต่างของเนื้อหาวรรณกรรมที่อยู่ในโครงการเดียวกันมีนัยสำคัญถึงอำนาจในการเขียนซึ่งไทยในฐานะเจ้าของโครงการมีเหนือกว่าประเทศอื่นๆ อันเป็นการตอกย้ำถึงอำนาจนำของไทยอย่างชัดเจน สอดคล้องกับบทบาทนำในภูมิภาค

⁵ อย่างไรก็ดี การเสียชีวิตของประภัสสร เสวิกุลเมื่อวันที่ 18 กันยายน พ.ศ.2558 มิเพียงทำให้โครงการนี้ชะงักไป หากยังทำให้ขาดหลักฐานวรรณกรรมที่ยังเขียนไม่จบหรือยังไม่ได้เขียนมาเป็นเครื่องยืนยันคำกล่าวนี้ด้วย

เอเชียตะวันออกเฉียงใต้เคยเช่นที่ผ่านมา ทั้งยังเทียบทับได้กับบทบาทของเจ้าอาณานิคมในอดีต และโดยนัยนี้ก็เป็นผลทำให้ประเทศอื่นๆ มีบทบาทที่เทียบทับได้กับการเป็นดินแดนใต้อาณานิคมโดยไม่รู้ตัว

อนึ่งมีข้อสังเกตว่า โครงการวรรณกรรมเพื่ออาเซียนถือกำเนิดขึ้นในช่วงที่ประเทศไทย “ตกต่ำ” ลง โดยเฉพาะในด้านการเมืองและความสัมพันธ์ระหว่างประเทศเพื่อนบ้าน ไม่ว่าจะเป็นเหตุการณ์รัฐประหาร พ.ศ.2549 ซึ่งตามมาด้วยมหกรรมความขัดแย้งและการแบ่งสีแบ่งฝ่าย กรณี “เขาพระวิหาร” ซึ่งเป็นข้อพิพาทระหว่างไทยและกัมพูชามายาวนานหลายปี หรือการบุกล้มเวทีประชุมผู้นำอาเซียนเมื่อปี 2552 เป็นต้น เหตุการณ์เหล่านี้แสดงถึงความไม่มั่นคงทางการเมืองซึ่งทำให้ไทยเสื่อมความน่าเชื่อถือในเวทีระดับอาเซียนและรวมไปถึงในเวทีระดับโลก โครงการวรรณกรรมเพื่ออาเซียนที่ประเทศไทยเป็นผู้ริเริ่มจึงมีเพียงมีจุดมุ่งหมายเพื่อสร้างมิตรภาพและความเข้าใจระหว่างประเทศสมาชิกของประชาคมอาเซียนเท่านั้น หากยังอาจกล่าวได้ว่าเป็นเครื่องกอบกู้สถานะของประเทศไทยในเวทีอาเซียน ทว่าความสำเร็จของโครงการในระดับภูมิภาคอาเซียนเป็นอีกเรื่องหนึ่งที่ยังไม่มีการกล่าวถึงแต่อย่างใด

ความสงกัาย

การก้าวเข้าสู่ความเป็นประชาคมอาเซียนนอกจากจะกระทำผ่านข้อตกลงที่สร้างขึ้นร่วมกันในระดับภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้แล้ว การสร้างความรู้ความเข้าใจในระดับบุคคลก็สำคัญไม่ยิ่งหย่อนไปกว่ากัน แม้โครงการวรรณกรรมเพื่ออาเซียนมีจุดมุ่งหมายเพื่อสร้างความเข้าใจเกี่ยวกับชีวิตความเป็นอยู่ ภูมิหลังทางสังคม และวัฒนธรรมของกลุ่มประเทศสมาชิกผ่านตัวบทวรรณกรรม อันจะนำไปสู่การเรียนรู้ร่วมกันและกลายเป็นประชาคมอาเซียนที่เข้มแข็ง ทว่าจากการพินิจนวนิยายเรื่อง *มีเมฆบางเป็นบางวัน* ด้วยกระบวนการทัศนหลังอาณานิคมพบว่า นวนิยายเรื่องนี้แฝงไว้ซึ่งอำนาจของนักเขียนไทยในการนำเสนอเรื่องราวเกี่ยวกับประเทศฟิลิปปินส์จากมุมมองหรือทัศนคติของคนไทยมากกว่าจะเป็นการนำเสนออย่างรอบด้านจากมุมมองที่หลากหลาย อันอาจกล่าวได้ว่าเป็นการสร้างความรู้ความเข้าใจจากเพียงด้านเดียว อำนาจดังกล่าวทำให้ประเทศไทยในฐานะเจ้าของโครงการวรรณกรรมเพื่ออาเซียนมีบทบาทที่สามารถเทียบทับได้กับบทบาทของเจ้าอาณานิคม ขณะเดียวกันก็ผลทำให้ประเทศอื่นๆ ในภูมิภาคกลายเป็น “อาณานิคม”

ข้อควรตระหนักจากการศึกษาค้นคว้าครั้งนี้คือ วรรณกรรมเรื่องหนึ่งๆ ในฐานะที่เป็นเรื่องเล่ามิได้ทำหน้าที่สะท้อนความเป็นจริงทางสังคมแบบตรงไปตรงมาเฉกเช่นลักษณะการสะท้อนภาพในกระจกเงาแต่เพียงอย่างเดียวอีกต่อไปแล้ว หากทว่ายังซ่อนแฝงไว้ด้วยอุดมการณ์ทางสังคมบางประการที่มาพร้อมกับอำนาจในการกำหนดอุดมการณ์ผ่านการนำเสนอเรื่องเล่านั้น และการใช้วรรณกรรมเพื่อจุดประสงค์ใดก็ตามย่อมหลีกเลี่ยงอุดมการณ์และอำนาจเบื้องหลังที่คอยกำกับอุดมการณ์เหล่านั้นมิได้

ในปัจจุบันมิได้มีแต่เพียงโครงการวรรณกรรมเพื่ออาเซียนเท่านั้นที่มีนวนิยายที่ใช้ฉากท้องเรื่องเป็นประเทศในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้และมีจุดมุ่งหมายเพื่อสร้างความเข้าใจเกี่ยวกับประเทศเหล่านั้นผ่านตัวบทวรรณกรรม สำนักพิมพ์บางแห่งก็ได้สร้างสรรค์วรรณกรรมโดยมีจุดมุ่งหมายเพื่อสร้างความเข้าใจเกี่ยวกับประเทศในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้เช่นเดียวกัน จึงน่าที่จะศึกษาต่อไปเพื่อเผยให้เห็นว่า ในการสร้างความเข้าใจเรื่องใดเรื่องหนึ่งล้วนแฝงไว้ด้วยอำนาจและอุดมการณ์บางอย่างที่จะสร้างความเข้าใจนั้นให้เกิดขึ้นตามที่ได้ตั้งจุดประสงค์ไว้ แม้ว่าจะไม่มีใครได้ตระหนักถึงอำนาจนั้นก็ตาม

รายการอ้างอิง

- ทิพย์อุบล ดาบสุวรรณ และ ศิวพร ชัยประสิทธิ์กุล. 2520. *ประวัติศาสตร์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ภายหลังการเข้ามาของตะวันตกถึงสิ้นสงครามโลกครั้งที่ 2*. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยรามคำแหง.
- ไทยกับอาเซียน. (2555, ธันวาคม 3). ค้นเมื่อ กุมภาพันธ์, 25, 2559. จาก <http://www.mfa.go.th/asean/contents/files/other-20121203-162828-142802.pdf>
- นฤพนธ์ ตัววิเศษ และ ปิเตอร์ เอ. แจ็คสัน. 2556. *เพศหลากหลาย: พหุวัฒนธรรมทางเพศในสังคมไทย*. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร.
- นัทธัย ประสานนาม. 2550. “วรรณคดีมรดกของไทย: การอ่านใหม่ด้วยแนวคิดหลังอาณานิคม.” ใน *วารสารสังคมลุ่มน้ำโขง* 3 (2), 91-108.
- ประชาคมอาเซียน. (2555, พฤศจิกายน 26). ค้นเมื่อ กุมภาพันธ์, 25, 2559. จาก <http://www.mfa.go.th/asean/contents/files/asean-media-center-20121126-190330-788160.pdf>
- ประภัสสร เสวิกุล. 2555. *มีเมฆบ้างเป็นบางวัน*. กรุงเทพฯ: นานมีบุ๊คส์พับลิเคชันส์.
- . 2557. สัมภาษณ์. 10 กุมภาพันธ์.
- พรธาดา สุวัฒนวิษ. 2547. “กระบวนการหลังอาณานิคมกับการวิจารณ์วรรณกรรมไทย.” ใน *วารสารมนุษยศาสตร์ปริทรรศน์* 26 (2), 53-63.
- ลักษณะจันทร์ เลหาพันธุ์. 2555. “คำนิยม.” *รักในม่านฝน*. กรุงเทพฯ: นานมีบุ๊คส์พับลิเคชันส์.
- วัชร สันธูประมา. (2557, ตุลาคม–2558, มีนาคม). “ประวัติศาสตร์ฟิลิปปินส์ในงานวิชาการไทย: สำนวนประวัติศาสตร์นิพนธ์ในบริบทอาณานิคมและประวัติศาสตร์โลก.” *วารสารประวัติศาสตร์* 1 (2), 203-242.
- สีดา สอนศรี. 2545. *คู่มือประเทศฟิลิปปินส์*. กรุงเทพฯ: โครงการอาณานิคมศึกษา 5 ภูมิภาค.
- สุรเดช โชติอุดมพันธ์. 2559. *ทฤษฎีวรรณคดีวิจารณ์ตะวันตกในคริสต์ศตวรรษที่ 20*. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- สุรียา สุไลมาน. 2552. “จาก แจ็ค ผู้ขายยักษ์ ถึง พระอภัยมณี และสังข์ทอง: การอ่านแนวหลังอาณานิคม.” *วารสารอักษรศาสตร์* 38 (1), 119-165.
- อาทิตย์ เจริญรัตตัญญู. (2558, กรกฎาคม–ธันวาคม). ““นักเรียนฟิลิปปินส์” ในทัศนะวิจารณ์ของชนชั้นนำไทยต่อนักเรียนนอกก่อนสงครามมหาเอเชียบูรพา.” *ชุมทางอินโดจีน: เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ปริทัศน์* 4 (7), 559-574.
- Baclagon, U. S. 1952. *Philippine Campaigns*. Manila: U. S. Baclagon.
- Lathey, G. 1999. *The Impossible Legacy: Identity and Purpose in Autobiographical Children's Literature in the Third Reich and the Second World War*. Bern: Peter Lang.
- Lynn, S. 2005. *Texts and Contexts: Writing about Literature with Critical Theory*. 4th ed. New York: Pearson Education.
- Nora, P. 1996. “General Introduction: Between Memory and History.” Translated by Arthur Goldhammer. In *Realms of Memory: Rethinking the French Past. Volume I: Conflicts and Divisions*. Edited by Pierre Nora and Lawrence D. Kritzman. New York: Columbia University Press.
- Said, E. W. 2003. *Orientalism*. New York: Vintage Books.

D1-P1-R1-01

**“จีน” ในมุมมองของเวียดนาม
วิเคราะห์ผ่านหนังสือ ข้อเท็จจริงเกี่ยวกับ
เวียดนาม-จีนช่วง 30 ปีที่ผ่านมา**

(Su that ve Viet Nam – Trung Quoc trong 30 nam qua)

รณนันทน์ บุนนวรรณ

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

บทความวิจัยเรื่องนี้เป็นส่วนหนึ่งของโครงการวิจัยเรื่อง “จีนในสายตาเวียดนาม” ได้รับทุนสนับสนุนการวิจัยจากศูนย์วิจัยพหุลักษณะ
สังคมลุ่มน้ำโขง คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

บทนำ

เวียดนามและจีนมีความสัมพันธ์กันมาอย่างยาวนาน มีทั้งความเป็นศัตรูคู่อาฆาตและเป็นพันธมิตรสลับกันไปตามบริบทยุคสมัยแห่งประวัติศาสตร์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในช่วง ค.ศ.1945-1954 เวียดนามแสดงทัศนคติต่อจีนเป็นเชิงบวกจากการใช้คำ/วลีที่ว่า “จีนเป็นพี่น้อง” “จีนเป็นสหาย (เพื่อน)” และ “จีนเป็นเพื่อนบ้าน” ซึ่งสะท้อนให้เห็นสัมพันธภาพอันดีของสองประเทศอย่างเห็นได้ชัดเจน (Boonwanna 2015) จากการสำรวจผลงานทางวิชาการไทยมักศึกษาเรื่องเวียดนามและจีนในเชิงความสัมพันธ์ระหว่างประเทศและผลงานโดยมากจัดอยู่ในกลุ่มงานด้านรัฐศาสตร์สาขาการระหว่างประเทศและการทูต เช่น ผลงานของอนุพงศ์ บุญฤทธิ์ (2529) เรื่อง *ความสัมพันธ์ระหว่างจีนกับเวียดนามในช่วงปี ค.ศ.1969-1979 ศึกษากรณีนโยบายต่างประเทศจีน* ผลงานของไพรัช เจียรนันทน์ (2531) เรื่อง *นโยบายการต่างประเทศของเวียดนามต่อจีน ค.ศ.1945-1979* และ ผลงานของกันยารัตน์ อังคณาวินิตย์ (2541) เรื่อง *ความสัมพันธ์ระหว่างจีนและเวียดนามในบริบทของอาเซียน : ยุคหลังสงครามเย็น* เป็นต้น แต่ยังมีข้อจำกัดคือเป็นการศึกษาผ่านเอกสารภาษาอังกฤษและภาษาไทย

บทความวิจัยเรื่อง “จีน” ในมุมมองของเวียดนามวิเคราะห์ผ่านหนังสือ *ข้อเท็จจริงเกี่ยวกับเวียดนาม-จีน ช่วง 30 ปีที่ผ่านมา (Su that ve Viet Nam – Trung Quoc trong 30 nam qua)* (อาจ) ไม่ใช่งานที่ต้องการตอบโจทย์ เช่น ผลงานข้างต้น เพียงแต่ต้องการศึกษาว่า เวียดนามมีมุมมองต่อจีนเป็นอย่างไร (เบื้องต้นของบทความชิ้นนี้คือการมองเฉพาะประเด็นแต่จะยังไม่วิเคราะห์ปัจจัยของการเขียนงาน) โดยมองผ่านหนังสือ *ข้อเท็จจริงเกี่ยวกับเวียดนาม-จีนช่วง 30 ปีที่ผ่านมา* ซึ่งเป็นเอกสารร่วมสมัยของเวียดนามและเป็นตัวแทนของพรรคและรัฐเวียดนาม บทความชิ้นนี้แบ่งการนำเสนอออกเป็น 3 ส่วน คือ 1) สังเขปรายละเอียดของหนังสือ *ข้อเท็จจริงเกี่ยวกับเวียดนาม-จีนช่วง 30 ปีที่ผ่านมา* (ปี 1949-1979) และภูมิหลังความสัมพันธ์เวียดนาม-จีนก่อนปี 1979 2) “จีน” ในมุมมองของเวียดนามวิเคราะห์ผ่านหนังสือ *ข้อเท็จจริงเกี่ยวกับเวียดนาม-จีนช่วง 30 ปีที่ผ่านมา* และ 3) บทสรุปและข้อเสนอแนะ

1) สังเขปรายละเอียดเกี่ยวกับหนังสือ *ข้อเท็จจริงเกี่ยวกับเวียดนาม-จีนช่วง 30 ปีที่ผ่านมา* และภูมิหลังความสัมพันธ์เวียดนาม-จีนก่อนปี 1979

1.1. สังเขปรายละเอียดเกี่ยวกับหนังสือ *ข้อเท็จจริงเกี่ยวกับเวียดนาม-จีนช่วง 30 ปีที่ผ่านมา (1949-1979)*

หนังสือ *ข้อเท็จจริงเกี่ยวกับเวียดนาม-จีนช่วง 30 ปีที่ผ่านมา (Su that ve Viet Nam – Trung Quoc trong 30 nam qua)* เป็นแถลงการณ์สำคัญของกระทรวงการต่างประเทศเวียดนามจัดอยู่ในประเภทเอกสารชั้นต้นที่ตีพิมพ์เผยแพร่โดยรัฐบาลเวียดนาม¹ (ไพรัช เจียรนันทน์ 2531, 21) เอกสารชิ้นนี้เผยแพร่ครั้งแรกเมื่อวันที่ 4 ตุลาคม 1979 โดยสำนักพิมพ์สืเทิต (Su that) ซึ่งเป็นหน่วยงานภายใต้การกำกับดูแลของพรรคคอมมิวนิสต์เวียดนาม จัดตั้งขึ้นเมื่อวันที่ 5 ธันวาคม 1945 โดยเจื่องจิง (Chuong Trinh) เป็นผู้รับผิดชอบและเป็นผู้กำหนดทิศทาง (Nguyet Ha n.d.) หนังสือเล่มนี้หรือเรียกอีกอย่างว่า “สมุดปกขาว” บรรจุเนื้อหาจำนวน 112 หน้า (ไม่นับรวมภาพประกอบอื่น) ในส่วนวัตถุประสงค์การพิมพ์เผยแพร่นั้นทางสำนักพิมพ์ไม่ได้กล่าวไว้ชัดเจน เพียงแต่กล่าวในส่วนของบทนำเพียงไม่กี่บรรทัดว่า “เพื่อตอบโต้พฤติกรรมการขยายอำนาจของปักกิ่งที่มีต่อเวียดนามในช่วงเวลาที่ยาวนาน” (Su that ve Viet Nam – Trung Quoc trong 30 nam qua 1979, 3) หนังสือเล่มนี้นับเป็น

¹ หนังสือ/สมุดปกขาวเรื่อง *ข้อเท็จจริงเกี่ยวกับเวียดนาม-จีน ช่วง 30 ปีที่ผ่านมา* นั้น เสมือนเป็นตัวแทนที่สะท้อนมุมมอง/ทัศนะของพรรคและรัฐเวียดนาม (ที่มีต่อจีน) ดังนั้นผู้วิจัยจะใช้คำเรียกชื่อผู้เรียบเรียงหนังสือเล่มนี้ (กระทรวงการต่างประเทศเวียดนาม) ว่า “เวียดนาม” แต่หากมีการใช้เอกสารอื่นมาประกอบเสริมการวิเคราะห์ที่นอกเหนือจากหนังสือเล่มนี้แล้วผู้วิจัยก็จะระบุชื่อผู้เขียนท่านนั้นๆ เพื่อไม่ให้เกิดความสับสนแก่ผู้อ่านว่าเป็นข้อคิดเห็น/ทัศนะ/มุมมอง/ข้อมูล ของผู้ใด

ผลงานที่สะท้อนมุมมองของพรรคและรัฐเวียดนามที่มีต่อจีนในช่วง 30 ปี (ค.ศ. 1949-1979) โดยเฉพาะตั้งแต่ปี 1954 ถึงช่วงปี 1979 ในเชิงลบชัดเจน และน่าจะเป็นชิ้นงานที่ทำให้เรามองเห็นมุมมองของพรรคและรัฐเวียดนามที่มีต่อจีนในช่วงท้ายของสงครามเย็นได้เป็นอย่างดี

ในส่วนรายละเอียดของการนำเสนอ นั้น ทางผู้เรียบเรียง (กระทรวงการต่างประเทศเวียดนาม) แบ่งการนำเสนอเนื้อหาออกเป็น 5 ส่วน คือ ส่วนแรก เวียดนามภายใต้ยุทธศาสตร์จีน แบ่งเป็นสองข้อย่อยคือ (1) เวียดนามภายใต้ยุทธศาสตร์โลกของจีนและ (2) เวียดนามภายใต้นโยบายเอเซียตะวันออกเฉียงใต้ของจีน (น. 5-21) ส่วนที่สอง จีนกับการยุติสงครามอินโดจีนปี 1954 (น. 22-33) แบ่งเป็นสามข้อย่อยคือ (1) หลังเดียนเบียนฟู ประชาชนเวียดนามสามารถปลดปล่อยชาติ (2) จุดยืนของจีนที่เห็นว่าต่างจากจุดยืนของเวียดนาม แต่สอดคล้องกับจุดยืนฝรั่งเศส (3) สนธิสัญญาเจนีวาปี 1954 เกี่ยวกับอินโดจีนและการทรยศของผู้นำจีน ส่วนที่สาม จีนกับการทำสงครามของประชาชนเวียดนามเพื่อปลดปล่อยภาคใต้รวมชาติ (1954-1975) แบ่งเป็นสี่ข้อย่อยคือ (1) ช่วงปี 1954-1964 ผู้มีอำนาจจีนขัดขวางประชาชนเวียดนามต่อสู้เพื่อการรวมชาติ (2) ช่วงปี 1965-1969 จีนทำให้เวียดนามอ่อนแอและทำให้สงครามของประชาชนเวียดนามยืดเยื้อออกไป (3) ช่วงปี 1969-1973 เจรจากกับสหรัฐอเมริกาหลังเวียดนาม (4) ช่วงปี 1973-1975 ขัดขวางประชาชนเวียดนามปลดปล่อยภาคใต้ (น. 34-75) ส่วนที่สี่ จีนกับเวียดนามช่วงปลดปล่อยสำเร็จและรวมชาติ (เดือนพฤษภาคม 1975-ปัจจุบัน) แบ่งเป็นสามข้อย่อยคือ (1) จีนภายหลังการพ่ายแพ้ของสหรัฐอเมริกาในเวียดนาม (2) บ้าคลั่งต่อต้านเวียดนามแต่พยายามหลบซ่อน (3) บ้าคลั่งต่อต้านเวียดนามด้วยวิธีการเปิดเผย (น. 76-99) ส่วนที่ห้า นโยบายขยายอำนาจของปักกิ่งกับการคุกคามเอกราชสันติภาพและความมั่นคงในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ (น.100-112)

1.2. ภูมิหลังความสัมพันธ์เวียดนาม-จีนก่อนปี 1979

เวียดนามและจีนสามารถเดินทางไปมาหาสู่ระหว่างกันผ่านเส้นทางธรรมชาติทั้งทางน้ำและทางบก นั่นคือ ตามแนวชายแดนจีนกับพื้นที่ทางภาคเหนือของเวียดนามและบริเวณอ่าวตังเกี๋ยซึ่งอยู่ในทะเลจีนใต้ จึงไม่ใช่เรื่องที่ต้องแปลกใจ หากจะพบว่า เวียดนามและจีนได้ผ่านชะตากรรมทางประวัติศาสตร์ร่วมกันเนิ่นนานนับพันปี โดยเฉพาะเวียดนามได้ขนานนามรัฐจีนในอดีตว่า เป็น “ผู้รุกรานทางทิศเหนือ” อันเนื่องมาจากการรุกรานและการยึดครองดินแดนเวียดนามของจีน เวียดนามเริ่มให้ความสำคัญกับจีนในยุคฝรั่งเศสปกครองโดยเฉพาะการใช้จีนเป็นฐานเคลื่อนไหวกว้างไกลนอกประเทศเพื่อต่อต้านฝรั่งเศส โดยเฉพาะช่วงการเคลื่อนไหวของฟานโบยเจิว (Phan Boi Chau) และโฮจิมินห์ จากเดิมเวียดนามเคยมองภาพจีนเป็นศัตรูก็กลายเป็นภาพใหม่ที่จีนกลายเป็นมหามิตร จุดเปลี่ยนสำคัญอันหนึ่งคือการที่รัฐบาลปักกิ่งภายใต้การนำของเหมาเจ๋อตุง ให้การประกาศรับรองรัฐบาลสาธารณรัฐประชาธิปไตยแห่งเวียดนามภายใต้การนำของโฮจิมินห์ ในวันที่ 18 มกราคม 1950 หลังจากที่ผ่านมาฝ่ายเวียดนามรอคอยมาหลายปีนับแต่ประกาศเอกราชได้ (2 กันยายน 1945) เหตุการณ์ครั้งนั้น สร้างความยินดีแก่ฝ่ายเวียดนามเป็นอย่างยิ่ง เสมือนเป็นการเปิดศักราชใหม่ให้กับความสัมพันธ์ระหว่างเวียดนามและจีน (ธนันท์ บุนวรรณา 2558) เป็นทางการ สัมพันธภาพอันดีที่เกิดขึ้นระหว่างสองประเทศยังผลให้จีนเพิ่มระดับการช่วยเหลือเวียดนามต่อสู้กับฝรั่งเศสมากกว่าชาติใดๆ โดยเฉพาะในช่วงปลายของสงครามปี 1954 ในวิทยานิพนธ์ของไพรัช เจียรนันท์ อธิบายว่า จีนให้ความช่วยเหลือเวียดนามใน 2 ลักษณะ คือ การจัดตั้งและฝึกอาวุธทหารเวียดนาม และส่งอาวุธไปช่วยเหลือโดยใช้เส้นทางลำเลียงทางทะเลและทางบก ซึ่งอาวุธเหล่านี้เวียดนามได้ใช้เปิดฉากโจมตีที่เดียนเบียนฟูอย่างหนัก (สถานที่แห่งนี้ฝรั่งเศสเลือกเป็นฐานที่มั่นโดยที่มั่นใจว่าฝ่ายเวียดนามจะไม่มีทางยึดได้ เพราะฝรั่งเศสมั่นใจในอาวุธยุทโธปกรณ์ที่เหนือกว่า) ตั้งแต่วันที่ 13 มีนาคม 1954 (ไพรัช เจียรนันท์ 2531, 76-79) และสงครามปิดฉากลงด้วยความพ่ายแพ้ของฝรั่งเศส

การประชุมเจนีวา เกี่ยวกับปัญหาเกาหลีและอินโดจีนเริ่มขึ้นตั้งแต่วันที่ 26 เมษายน 1954 ส่วนแรกประชุมเกี่ยวกับปัญหาเกาหลี (Luu Van Loi 2006, 115-116) ส่วนกรณีปัญหาอินโดจีน กล่าวได้ว่า ในวันที่ 8 พฤษภาคม 1954 เมื่อฝรั่งเศสเสียเตียนเบียนฟูแล้ว 24 ชั่วโมง ก็เริ่มประชุมเจนีวาเกี่ยวกับอินโดจีน โดยฟามวันดง (Pham Van Dong) เป็นตัวแทนจากสาธารณรัฐประชาธิปไตยเวียดนาม ในคืนวันที่ 20 กรกฎาคม 1954 ลงนามในสัญญายุติสงครามอินโดจีน ชาติที่เข้าร่วมประชุมมี 8 ชาติ คือ สาธารณรัฐประชาธิปไตยเวียดนาม ฝรั่งเศส สหภาพโซเวียต อังกฤษ สาธารณรัฐประชาชนจีน สหรัฐอเมริกา เขมรและลาว รวมรัฐบาลบาวต่าย (หุ่นเชิดฝ่ายฝรั่งเศส) แต่ชาติสำคัญที่เจรจาตกลงกัน คือ ฝรั่งเศส เวียดนามและจีน สหรัฐอเมริกาถูกมองว่าอยู่เพื่อทำลายการประชุม ขณะที่จีนมีบทบาทสำคัญในการเจรจาอย่างมาก (เหวียนคักเวียน 2552, 312-313) การลงนามในความตกลงมีทั้งเรื่องการเมืองและการทหาร เรื่องการทหารนั้น ให้รวมกองกำลังของแต่และฝ่ายเข้าไว้ใน 2 ภาค คือ เหนือและใต้เส้นขนานที่ 17 ส่วนด้านการเมือง ยอมรับเอกราช อธิปไตย เอกภาพและบูรณภาพเรื่องเขตแดนของทั้งสามประเทศในอินโดจีน ส่วนเส้นแบ่งเขตตรงเส้นขนานที่ 17 มีอาจจัดได้ว่าเป็นเขตแดนทางการเมืองและให้มีการเลือกตั้งทั่วไปเพื่อรวมประเทศภายในปี 1956 เป็นต้น (รายละเอียดเพิ่มเติมใน เหวียนคักเวียน 2552, 313-314) ผลของการประชุมแม้จะเป็นที่พอใจของหลายฝ่ายแต่กรณีฝ่ายเวียดนามนั้นผิดหวังอย่างมากเพราะถูกแรงกดดันจากสหภาพโซเวียตและจีนให้ยอมประนีประนอม (อ่านเพิ่มเติมใน เหวียนคักเวียน 2552 และอนุพงศ์ บุญฤทธิ์ 2529, 21-22)

หลังฝรั่งเศสออกจากอินโดจีนในปี 1954 สหรัฐอเมริกาตัดสินใจเข้ามาแทรกแซงการเมืองภายในเวียดนามใต้เพื่อต้องการใช้เวียดนามใต้เป็นฐานการต่อสู้กับคอมมิวนิสต์เวียดนามเหนือ สหรัฐอเมริกาปฏิบัติการสงครามอย่างหนักและมีการเปลี่ยนยุทธศาสตร์การทำสงครามถึง 4 รูปแบบ ซึ่งแต่ละรูปแบบสะท้อนให้เห็นความรุนแรงของการทำสงครามของแต่ละช่วงเวลา (อ่านเพิ่มเติมใน ธนันท์ บุนนรรณ 2558, 59) กล่าวกันว่าความสัมพันธ์ระหว่างเวียดนามและจีนหลังปี 1954 เปลี่ยนแปลงขึ้นๆ ลงๆ แต่นับตั้งแต่ปี 1965 จีนกับเวียดนามเริ่มมีความเห็นไม่ลงรอยกันในหลายกรณี ก่อปรกัเป็นช่วงที่สงครามในเวียดนามใต้ขยายตัวอย่างรุนแรงอันมีสาเหตุส่วนหนึ่งมาจากเรือรบของสหรัฐอเมริกาถูกกระสุนปืนของเรือลาดตระเวนของเวียดนามเหนือในอ่าวตังเกี๋ย ปี 1964 ยังผลให้สหรัฐอเมริกาเพิ่มกำลังโจมตีเวียดนามเหนือทางชายฝั่งและทางอากาศ นอกจากนี้ยังมีการโจมตีทิ้งระเบิดใกล้พรมแดนจีน-เวียดนามจนนำไปสู่การละเมิดน่านฟ้าจีน การขยายตัวของสงครามตลอดจนการแทรกแซงของสหรัฐอเมริกาก็ทำให้เกิดการโต้เถียงในกลุ่มผู้นำจีนเกี่ยวกับเรื่องการให้ความช่วยเหลือเวียดนาม เพราะบางคนถึงกับเสนอว่ายุทธศาสตร์การสู้รบในเวียดนามควรเป็นแบบ “ยึดเยื้อ” และ “พึ่งตนเอง” แบบสงครามปฏิวัติในจีน ซึ่งเหมาเจ๋อตุงแสดงทัศนะเห็นด้วยกับหลักการดังกล่าว หรือในช่วงเหตุการณ์เดือนมกราคม 1968 เมื่อเวียดนามเหนือและเวียดกงบุกโจมตีครั้งใหญ่ในช่วงเทศกาลเต็ต (ตรุษเวียดนาม) สร้างความเสียหายอย่างหนักทางทหารแก่ฝ่ายเวียดนามและฝ่ายสหรัฐอเมริกา ขณะเดียวกันกลับเป็นชัยชนะทางการเมืองของฝ่ายเวียดนามเพราะทำให้กำลังใจของสหรัฐอเมริกาดลง แต่จีนกลับไม่เห็นด้วยที่เวียดนามจะเจรจา (อนุพงศ์ บุญฤทธิ์ 2529, 26) อีกทั้งประกาศอย่างเปิดเผยต่อชาวเวียดนามว่า จีนต่อต้านการที่เวียดนามจะเปิดเจรจาโดยตรงกับสหรัฐอเมริกา ซึ่งในงานของ เหวียนคักเวียน ระบุสถานการณ์ช่วงนี้ว่า เป็นช่วงที่ “วอชิงตัน-ปักกิ่ง สมรู้ร่วมคิดกัน” (เหวียนคักเวียน 2552, 357) สะท้อนได้จากการพบปะกันระหว่างผู้นำสองฝ่ายบ่อยครั้ง (เหวียนคักเวียน 2552, 357-359) การปรับความสัมพันธ์จีนและสหรัฐอเมริกาก็ทำให้เวียดนามเหนือระแวงและไม่พอใจจีน ด้านสหภาพโซเวียตจึงฉวยโอกาสนี้เพิ่มการสนับสนุนใกล้ชิดเวียดนามเหนือมากขึ้น โดยเฉพาะการเปิดฉากรุกครั้งใหญ่ในเดือนมีนาคม 1972 กว่าร้อยละ 80 ของอาวุธที่เข้ามาจากสหภาพโซเวียต กระนั้น ความไม่พอใจจีนของฝ่าย

เวียดนามเกิดขึ้นเป็นระยะโดยเฉพาะอย่างยิ่งในช่วงปี 1974 เมื่อจีนส่งกำลังทหารเข้ายึดครองหมู่เกาะพาราเซลหรือ หมู่เกาะหว่างซาซึ่งเวียดนามก็อ้างว่าเป็นของตน แต่ด้วยความที่ต้องพึ่งพาจีนฝ่ายเวียดนามจึงไม่แสดงการต่อต้านหรือประณามจีนโดยตรง งานศึกษาส่วนใหญ่จึงมองว่า ความสัมพันธ์ระหว่างจีนและเวียดนามในช่วงนี้เป็นความสัมพันธ์ 3 เส้า (โซเวียต - เวียดนาม - จีน) (ไพรัช เจริญพันธ์ 2531, 115-116)

เมื่อสหรัฐอเมริกาพ่ายแพ้สงครามในเวียดนาม มีส่วนอย่างมากที่ทำให้เวียดนามรวมชาติเป็นเอกภาพสำเร็จในปี 1975 หลังจากนั้นเป็นต้นมา จากปัจจัยหลายอย่างมีส่วนทำให้ความสัมพันธ์ระหว่างจีนและเวียดนามมีอันต้องยุติลง โดยในปี 1978 จีนสั่งปิดสถานกงสุลเวียดนาม 3 แห่ง จากนั้นเวียดนามส่งทหารเข้ารุกรานกัมพูชา โคนล้มรัฐบาลพอลพตที่จีนให้การสนับสนุน ส่งผลให้จีนต้องส่งทหารทำสงคราม “สังสอน” เวียดนามใน เดือนกุมภาพันธ์ 1979 ซึ่งสร้างความเสียหายให้กับทั้งสองฝ่ายอย่างมาก (อ่านรายละเอียดเพิ่มเติมใน ไพรัช เจริญพันธ์ 2551) ดังนั้น อาจกล่าวได้ว่าในปี 1979 เป็นต้นมาความสัมพันธ์ระหว่างจีนและเวียดนามได้ดำเนินมาจนถึงจุดต่ำสุดก่อนที่ความสัมพันธ์จะถูกรื้อฟื้นอีกครั้งหลังการล่มสลายของสหภาพโซเวียต

2) “จีน” ในมุมมองของเวียดนามวิเคราะห์ผ่านหนังสือข้อเท็จจริงเกี่ยวกับเวียดนาม-จีนช่วง 30 ปีที่ผ่านมา

จากการพิจารณารายละเอียดของหนังสือ ข้อเท็จจริงเกี่ยวกับเวียดนาม-จีนช่วง 30 ปีที่ผ่านมา ทำให้พบว่าเวียดนามมีมุมมองต่อจีนใน 2 ประเด็นใหญ่คือ ประเด็นแรก เวียดนามมองว่าจีนต้องการเป็นมหาอำนาจผ่านยุทธศาสตร์ “ขยายอำนาจเหนือชาติอื่น” (banh truongdai dan toc) และยุทธศาสตร์ “ครองความเป็นเจ้า” (ba quyen nuoc lon) โดย “เวียดนาม” อยู่ภายใต้ยุทธศาสตร์ดังกล่าวของจีน และ ประเด็นที่สอง เวียดนามมองว่า “จีนทรยศ” (phan boi) เวียดนามซึ่งการทรยศต่อเวียดนามมีถึง 3 ช่วงเวลาด้วยกัน

2.1. จีนต้องการเป็นมหาอำนาจของโลกผ่านยุทธศาสตร์ “ขยายอำนาจเหนือชาติอื่น” (banh truongdai dan toc) และยุทธศาสตร์ “ครองความเป็นเจ้า” (ba quyen nuoc lon) โดย “เวียดนาม” อยู่ภายใต้ยุทธศาสตร์ดังกล่าวของจีน

การทำสงครามรุกรานเวียดนามของจีน หรือ วาทกรรม “สงครามสังสอนเวียดนาม” โดยจีนตามที่ทั่วโลกรู้จักในวันที่ 17 กุมภาพันธ์ 1979² แม้จะทำให้ทั่วโลกประหลาดใจในการเปลี่ยนแปลงนโยบายที่จีนมีต่อเวียดนามแล้ว แต่เวียดนามกลับมองว่า “ความเปลี่ยนแปลงนี้ไม่ใช่เรื่องน่าแปลกใจแต่เป็นตรรกะพัฒนาการของยุทธศาสตร์ขยายอำนาจเหนือชาติอื่น” (banh truongdai dan toc) และ “ครองความเป็นเจ้า” ของประเทศใหญ่ (ba quyen nuoc lon) ของผู้นำจีนในช่วง 30 ปีที่ผ่านมา” (Su that ve Viet Nam – Trung Quoc trong 30 nam qua 1979, 5) พร้อมทั้งยังระบุอีกว่า ยุทธศาสตร์ของจีนเปลี่ยนไปมาก แต่สิ่งหนึ่งที่ไม่เคยเปลี่ยนนั่นคือเป้าหมายการนำพาประเทศให้เป็นมหาอำนาจอันดับต้นของโลก สะท้อนได้จากหนังสือได้อ้าง การประชุมคณะกรรมการกลางพรรคคอมมิวนิสต์จีนในปี 1956 ซึ่งเหมาเจ๋อตุง กล่าวว่า “พวกเรา (จีน) ต้องขึ้นมาเป็นมหาอำนาจแถวหน้าในด้านวัฒนธรรม เทคโนโลยีและอุตสาหกรรม...ซึ่งยอมรับไม่ได้ที่หลายสิบปีมานี้ พวกเรา (จีน) ยังคงไม่ได้กลายเป็นมหาอำนาจอันดับหนึ่งของโลก” (Su that ve Viet Nam – Trung Quoc trong 30 nam qua 1979, 7) จากนั้นอีก 3 ปีต่อมา เหมาเจ๋อตุงก็ได้ตอกย้ำทัศนะดังกล่าวอีกครั้ง ในเดือนกันยายน 1959 ว่า “พวกเราต้องพิชิต

²ความขัดแย้งระหว่างเวียดนามและจีนมาจากหลายปัจจัยและ (น่าจะ) สัมพันธ์มานานับแต่ทศวรรษ 1950 ครึ่งรุนแรงสุดและถือเป็นจุดแตกหักของความสัมพันธ์เวียดนามและจีนคือการทำสงครามชายแดนของสองประเทศตลอดแนวเขตแดนกว่าพันกิโลเมตร ซึ่งฝ่ายเวียดนามระบุว่าจีนนำกำลังทหารจำนวน 600,000 คนเข้าโจมตีจังหวัดชายแดนแดน เข้ายึดและปล้นอำเภอมืองของจังหวัดหลังเซิน (หล่างเซิน-ผู้วิจัย) กาวบิ่ง (กาวปาง-ผู้วิจัย) และหลาวกาย (หลาวกาย-ผู้วิจัย) ตลอดจนชนบทต่างๆ แม้ช่วงแรกจีนจะเหนือกว่าด้านกำลังรบแต่ก็พ่ายแพ้ต่อเวียดนาม อีกทั้งทั่วโลกยังประณามการกระทำของจีน ทำให้ปักกิ่งยุติปฏิบัติการทางทหารในปลายเดือนมีนาคม 1979 (เหวียนดักเวียน 2552, 442)

โลก (ดินแดน) นั่นคือเป้าหมายของพวกเรา” (Su that ve Viet Nam – Trung Quoc trong 30 nam qua 1979, 8)
เพื่อบรรลุเป้าหมายการเป็นประเทศมหาอำนาจ เวียดนามจึงมองว่าเวียดนามนั้นมีสถานะสำคัญสำหรับจีนในสองระดับ ดังนี้

2.1.1. เวียดนามภายใต้ยุทธศาสตร์โลกของจีน

2.1.1.1. เวียดนามทำให้จีนก้าวเข้ามาเป็นผู้เจรจาหลักกับฝรั่งเศสภายหลังการรบชนะฝรั่งเศสของเวียดนามที่ Dien Bien Phu ปี 1954 และในการประชุมเจนีวาปีเดียวกัน (ค.ศ. 1954) นับเป็นครั้งแรกที่จีนปรากฏตัวอยู่ในระดับเดียวกับมหาอำนาจอื่น ซึ่งจะเป็นโอกาสที่ดีที่จะทำให้จีนขยายอิทธิพลมายังภูมิภาคเอเชียและแอฟริกา (ต่อไป)

ในช่วงต้นทศวรรษ 1950 เมื่อจีนเริ่มนำพาตัวเองให้กลายเป็นประเทศมหาอำนาจของโลก แต่ผู้นำจีนต้องเผชิญหน้ากับการทำสงครามสหรัฐอเมริกา-เวียดนามทางทิศเหนือและภัยคุกคามความมั่นคงจีนทางทิศใต้เนื่องจากการรุกรานของฝรั่งเศส... ชัยชนะของเวียดนามลาวและกัมพูชาเหนือฝรั่งเศสได้นำมาสู่การจัดประชุมที่เจนีวาในปี 1954 เพื่อแก้ไขปัญหาอินโดจีน ซึ่งฝรั่งเศสกลัวมากกว่าชัยชนะของเวียดนามครั้งนี้จะนำมาสู่การล่มสลายของระบอบอาณานิคมฝรั่งเศส ในช่วงการต่อสู้กับฝรั่งเศส จีนเป็นหนึ่งในประเทศที่สนับสนุนอาวุธมากที่สุดสำหรับเวียดนามโดยเฉพาะในช่วงท้ายของสงครามเพื่อต่อสู้กับฝรั่งเศส ผู้นำจีนได้ใช้ประโยชน์จากสถานการณ์ดังกล่าวเป็นผู้เจรจาหลักกับฝรั่งเศสร่วมมือกับเขา (ฝรั่งเศส) เพื่อแก้ไขปัญหาที่เป็นประโยชน์แก่จีนและฝรั่งเศสแต่ไม่ใช่เพื่อผลประโยชน์สำหรับราษฎรเวียดนาม ลาวและกัมพูชา จีนยอมสละผลประโยชน์ของประชาชนทั้งสามในอินโดจีนเพื่อปกป้องความมั่นคงของจีนในทางภาคใต้... ขณะเดียวกันเพื่อจะได้แสดงบทบาทในฐานะประเทศใหญ่ในการแก้ปัญหานานานาประเทศอย่างแรกคือ ในเอเชีย ในการประชุมเจนีวาปี 1954 ส่วนแรกได้ใช้เวลาเกี่ยวกับปัญหาเกาหลี นับเป็นครั้งแรกที่ประเทศสาธารณประชาชนจีนปรากฏตัวอยู่ในระดับเดียวกับ (ngang hang) กับ 4 มหาอำนาจ (สหภาพโซเวียต สหรัฐอเมริกา อังกฤษ และฝรั่งเศส-ผู้วิจัย) นั่นจึงเป็นโอกาสอันดีสำหรับผู้นำจีนที่จะขยายอิทธิพลมายังภูมิภาคเอเชียและแอฟริกา... (น. 8-10)

2.1.1.2. เวียดนามทำให้สถานะของสหรัฐอเมริกาตกต่ำลงในช่วงที่สหรัฐอเมริกาเข้าแทรกแซงสงครามในเวียดนาม (ปี 1954-1975) นอกจากนี้ยังมีส่วนสำคัญที่ทำให้จีนก้าวขึ้นมาเป็นมหาอำนาจสามขั้วของโลก (สหภาพโซเวียต สหรัฐอเมริกาและจีน) สร้างโอกาสให้จีนได้เชื่อมสัมพันธ์กับสหรัฐอเมริกา นับเป็นจุดเริ่มต้นที่ทำให้จีนมองสหภาพโซเวียตเป็นศัตรู จนนำไปสู่สิ่งที่เรียกว่า “จีนรุกรานเวียดนาม”

ปลายปี 1960 ความผิดพลาดจากการดำเนินนโยบายรุกรานเวียดนามของสหรัฐอเมริกา ได้ส่งผลต่อวิกฤตการณ์เมือง เศรษฐกิจและสังคมของสหรัฐอเมริกา ขณะเดียวกันกลับทำให้สถานะทางการเมืองระดับโลกของสหรัฐอเมริกายิ่งตกต่ำลงไปอีก... ทว่าสถานการณ์ดังกล่าวกลับเป็นประโยชน์ต่อประเทศประเทศสังคมนิยมและขบวนการปฏิวัติทั่วโลกมีพัฒนาการเข้มแข็งมากขึ้นและทำให้บรรดาประเทศยุโรปตะวันตก ญี่ปุ่นมีโอกาสดูแลมาเป็นคู่แข่งของสหรัฐอเมริกา ...ก่อนหน้านั้น ประธานาธิบดีนิกสัน ได้ใช้แผนการ “ทำให้เป็น

สงครามเวียดนาม”³ และจากประสบการณ์ของฝรั่งเศสในปี 1954 ทำให้สหรัฐอเมริกาต้องการใช้จีนเพื่อแก้ปัญหาในเวียดนามเพื่อผลประโยชน์ต่อตนเองอย่างเช่น การถอนทหารอเมริกันออกจากเวียดนามแต่ยังคงระบบ “หุ่นเชิด” เหวียนวันเถียวในภาคใต้ของเวียดนาม ขณะเดียวกันรัฐบาลนิกสันยังเล่นเกมกับจีนเพื่อกดดันสหภาพโซเวียตต่อต้านขบวนการปฏิวัติโลก (น. 11)

และ

การใช้ความอ่อนแอของสหรัฐอเมริกาและทิศทางนโยบายของรัฐบาลนิกสัน ทำให้ผู้นำจีนยกระดับการต่อสู้กับสหภาพโซเวียตและเจรจาต่อรองกับสหรัฐอเมริกา ช่วยสหรัฐอเมริกาแก้ไขปัญหาวietnam เพื่อจะได้เป็น 3 ชาติมหาอำนาจของโลกตามสูตรของคิชซิงเจอร์ว่า ด้วยเรื่องโลกหลายขั้ว หนึ่งในสามขั้วใหญ่คือจีน(ตัดสหรัฐอเมริกาและสหภาพโซเวียต) ... ดังนั้นพวกเขาโค่นล้มนโยบายพันธมิตร เริ่มจากการมองสหภาพโซเวียตเป็นศัตรูหลักปะทะกับสหภาพโซเวียตตามแนวชายแดนในเดือนมีนาคม ค.ศ.1969 จนถึงการทำสงครามเวียดนามเป็นครั้งที่สอง คำขายกับสหรัฐอเมริกาเพื่อขัดขวางชัยชนะของราษฎรเวียดนามในปี ค.ศ.1971 พวกเขา (จีน) ดำเนินนโยบายการทูตปิงปอง (ngoai giao bong ban) ต้อนรับคิชซิงเจอร์ ที่ปักกิ่ง จากนั้นฟื้นฟูสถานะของจีนในสหประชาชาติและประเทศสาธารณรัฐประชาชนจีนกลายมาเป็นหนึ่งในห้าของสมาชิกถาวรของคณะมนตรีความมั่นคงแห่งสหประชาชาติ (Hoi dong bao an) สำคัญที่สุดคือการที่จีนต้อนรับประธานาธิบดีนิกสันของสหรัฐอเมริกาและทั้งสองฝ่ายได้ออกแถลงการณ์เซี่ยงไฮ้ เดือนกุมภาพันธ์ ค.ศ.1972 สำหรับผู้มีอำนาจของปักกิ่ง การเชื่อมสัมพันธ์กับสหรัฐอเมริกานับว่าเป็นอีกก้าวที่มีความหมายต่อยุทธศาสตร์โลกของพวกเขา (น. 11-12)

จากข้อความข้างต้นสะท้อนให้เห็นว่าเวียดนามมองว่าตนเป็นหนึ่งใน เงื่อนไขสำคัญทางยุทธศาสตร์โลก ของจีนถึงสองช่วงเวลาของประวัติศาสตร์ ช่วงแรกคือ ช่วงฝรั่งเศสทำสงครามกับเวียดนาม และช่วงที่สองคือ ช่วงสหรัฐอเมริกาแทรกแซงการเมืองในเวียดนาม โดยช่วงแรก เวียดนามมีส่วนช่วยยกสถานะจีนให้สามารถผงาดอยู่บนเวทีโลกได้ด้วยการมีส่วนทำให้จีนเป็นคนกลางเจรจากับฝรั่งเศส (เพราะฝรั่งเศสไม่ต้องการเจรจาโดยตรงกับเวียดนาม) และช่วงที่สอง เมื่อเวียดนามทำสงครามชนะสหรัฐอเมริกา เวียดนามก็มีส่วนช่วยให้จีนสามารถยกสถานะตัวเองให้กลายเป็นมหาอำนาจเคียงคู่กับสหรัฐอเมริกาและสหภาพโซเวียต นอกจากนี้แล้วสถานการณ์การเมืองของเวียดนาม ณ ขณะนั้นยังมีส่วนทำให้จีนเชื่อมสัมพันธ์อันดีกับสหรัฐอเมริกาอีกครั้งซึ่งจะมีผลต่ออนาคตทางการเมืองระดับโลกของจีน

2.1.2. เวียดนามภายใต้นโยบายเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ของจีน

2.1.2.1. จีนต้องการขยายอำนาจยังเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ซึ่งเวียดนามมีความเหมาะสมจากที่ตั้งทางภูมิศาสตร์

หนังสือได้ระบุว่า “เอเชียตะวันออกเฉียงใต้เป็นทิศทางการขยายอำนาจ (ban truong) โบราณในประวัติศาสตร์จีนและเป็นดินแดนในฝันของผู้นำจีนมาอย่างยาวนาน” (น.13) นี่คือนโยบายของเวียดนามที่มีต่อจีน

³ หมายถึง สหรัฐอเมริกาถอนทหารออกจากเวียดนามและให้คนเวียดนามเป็นผู้ตัดสินใจทางการเมืองด้วยตนเอง

พร้อมกับชี้ให้เห็นความปรารถนาของจีนดังกล่าว มักได้รับการเน้นย้ำจากผู้นำเหมาเจ๋อตงมาโดยตลอด ซึ่งปรากฏข้อความในการนำเสนอ เช่น

เอกสารของพรรคคอมมิวนิสต์จีนเขียนโดยเหมาเจ๋อตง ใช้ชื่อว่า การปฏิวัติจีนและพรรคคอมมิวนิสต์จีน ตีพิมพ์ปี 1939 ระบุว่า “ประเทศมหาอำนาจภายหลังเอาชนะจีน ก็เริ่มยึดเอาประเทศที่เคยอยู่ใต้อาณัติของจีน เช่น ญี่ปุ่นยึดครองเกาหลี ไต้หวัน... อังกฤษยึดครองพม่า ฮังการี ฝรั่งเศสยึดครองอาณานิคม... (น.13)

และในเดือนสิงหาคม 1965 ประธานเหมาเจ๋อตงยังยืนยันทัศนะเดิมของตนอย่างหนักแน่นว่า

พวกเราต้องแย่งชิงเอาเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ให้จงได้ ซึ่งรวมเอาภาคใต้เวียดนาม, ไทย, พม่า, มาเลเซีย และสิงคโปร์... เอเชียตะวันออกเฉียงใต้เป็นเขตที่มีความมั่งคั่ง มีทรัพยากรมากมาย น่าสนใจและจำเป็นต้องยึดครอง หลังจากยึดครองเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ได้แล้ว พวกเราก็จะได้เพิ่มความเข้มแข็งในภูมิภาคนี้ ถึงตอนนั้นพวกเราก็จะมีความเข้มแข็งเทียบเท่ากับสหภาพโซเวียต-ยุโรปตะวันออก... (น. 14)

นอกจากนี้ หนังสือยังระบุถึงความสำคัญของภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ที่มีต่อจีนเพื่อให้สอดคล้องกับทัศนะของเวียดนามที่มอง “จีนกำลังใช้นโยบายขยายอำนาจ (*banh truong*) และครองความเป็นเจ้า” (*ba quyen nuoc lon*) (น.15) พร้อมทั้งชี้ให้เห็นความสำคัญของเวียดนามในฐานะทางออกสู่อินโดจีนและภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ของจีนตลอดจนถึงวิธีการขยายอำนาจของจีนในภูมิภาคแห่งนี้ เช่น

เมื่อเทียบกับภูมิภาคอื่นทั่วโลก เอเชียตะวันออกเฉียงใต้เป็นภูมิภาคซึ่งอยู่ภายใต้เงื่อนไขที่เป็นประโยชน์ต่อจีนมากที่สุด มีหลากหลายเครื่องมือและศักยภาพมากที่สุด (ชาวจีนโพ้นทะเลมากกว่า 20 ล้านคน พรรคการเมืองย่อยอื่นๆ ซึ่งขึ้นตรงต่อพรรคคอมมิวนิสต์จีน เอเชียตะวันออกเฉียงใต้มีเส้นทางเชื่อมต่อกับจีน...) เพื่อดำเนินนโยบายขยายอำนาจและครอบครองความเป็นเจ้าของตน ดังนั้น 30 ปีที่ผ่านมาผู้นำจีนได้ใช้หลายเล่ห์กลเพื่อนำนโยบายขยายอำนาจมาใช้กับภูมิภาคแห่งนี้... (น. 15)

ส่วนความสำคัญของเวียดนามที่มีต่อยุทธศาสตร์ของจีน ในงานชิ้นนี้ระบุไว้อย่างน่าสนใจ เวียดนามเป็นฐานสำคัญของจีนเพื่อการยึดครองอินโดจีนและเป็นประตูเพื่อการรุกรานไปยังเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ต่อไปของจีน

เวียดนามเป็นประเทศที่เป็นจุดยุทธศาสตร์ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ในประวัติศาสตร์ พวกศักดินาจีน ได้รุกรานเวียดนามหลายครั้ง เพื่อใช้เวียดนามเป็นฐานเข้าไปรุกรานประเทศเอเชียตะวันออกเฉียงใต้... ในเดือนกันยายน 1963 นายกรัฐมนตรีโจวเอินไหลกล่าวว่า “ประเทศของเราใหญ่แต่กลับไม่มีทางออก” (หมายถึง ทางออกมายังเอเชียตะวันออกเฉียงใต้-ผู้เขียน) หวังว่าพรรคแรงงานเวียดนามจะเปิดเส้นทางให้ลงเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ (น. 17)

2.2. “จิ๋นรยศ” (phan boi) เวียดนาม

ในทัศนะการมองจีนของพรรคและรัฐเวียดนามผ่านหนังสือเล่มนี้ อาจกล่าวได้ว่า รายละเอียดของเนื้อหาการนำเสนอในช่วงเวลาปี 1954-1979 ที่โดดเด่นที่สุดเห็นจะเป็นการตอกย้ำให้ผู้อ่านรับรู้และเข้าใจภาพตรงกันว่า “จีนคือผู้ทรยศต่อเวียดนาม” ซึ่งเห็นได้จากเวียดนามได้มอบพื้นที่ของการนำเสนอทัศนะ/มุมมองดังกล่าวเป็นจำนวนถึง 90 หน้าจากทั้งหมด 112 หน้า หรือ ปรากฏในเนื้อหาเสนอส่วนที่สอง-ส่วนที่สี่ (น. 22-112) หนังสือมีการระบุชัดเจนถึงการทรยศเวียดนามใน 3 ช่วงเวลาพร้อมทั้งยกตัวอย่างเหตุการณ์สำคัญๆ ผ่านหัวข้อย่อยช่วงแรก ช่วงการประชุมที่เจนีวาปี 1954 ช่วงที่สอง ปี 1954-1975 ซึ่งหมายถึงช่วงที่ประชาชนเวียดนามกำลังต่อสู้เพื่อปลดปล่อยภาคใต้ของเวียดนามเพื่อรวมชาติ และ ช่วงที่สาม ตั้งแต่เดือนพฤษภาคม 1975 จนถึงปัจจุบัน (หมายถึงปี 1979) ซึ่งหมายถึงภายหลังจากที่สหรัฐอเมริกาพ่ายแพ้ในสงครามเวียดนามจนถึงการทำสงครามชายแดนจีน-เวียดนามปี 1979

2.2.1. การทรยศของจีนต่อเวียดนามครั้งหนึ่ง: ข้อตกลงเจนีวา ปี ค.ศ. 1954 เกี่ยวกับอินโดจีน

จากที่ทราบโดยทั่วกันว่า หลังสงครามโลกครั้งที่ 2 เมื่อโฮจิมินห์ ประกาศเอกราชให้แก่เวียดนามในวันที่ 2 กันยายน 1945 แล้วนั้น แต่ฝรั่งเศสไม่ยอมรับเอกราชดังกล่าวและพยายามกลับมาปกครองอินโดจีนและเวียดนามตามเดิมโดยมีหลายชาติให้การสนับสนุน ดังนั้น ระหว่างปี 1945-1954 จึงเป็นช่วง 9 ปีแห่งการทำสงครามเพื่อปลดปล่อยเวียดนามจากฝรั่งเศส การทำสงครามระหว่างสองชาติดำเนินมาถึงช่วงสุดท้ายที่เวียดนามเอาชนะฝรั่งเศสได้ที่สมรภูมิตีเียนเบียนฟู (Dien Bien Phu) การประชุมเจนีวาจึงถูกจัดขึ้นเพื่อแก้ไขปัญหาอินโดจีนและรวมถึงปัญหาเกาหลี ในปี 1954 ในหนังสือระบุถึงจุดยืนของเวียดนามซึ่งให้ความสำคัญกับการประชุมครั้งนี้มาก คือ “การแก้ไขปัญหาให้ครบถ้วนทั้งด้านยุติการสู้รบ (dinh chi chien su) ในอินโดจีนควบคู่ไปกับแก้ไขปัญหาทางการเมืองสำหรับปัญหาเวียดนาม ลาวและกัมพูชา บนพื้นฐานการเคารพเอกราช อธิปไตย เอกภาพและบูรณภาพเรื่องเขตแดนของแต่ละประเทศ” (น.26) ทว่า “ผู้นำจีนต้องการยุติการสู้รบในอินโดจีนด้วยการแก้ไขปัญหาตามแบบเกาหลี ซึ่งหมายความว่า ยุติการสู้รบแต่ไม่ใช้การแก้ไขปัญหาทางการเมือง” (น.26) สะท้อนได้จากคำประกาศของโจวเอินไหล เมื่อวันที่ 24 สิงหาคม 1953 ดังใจความตอนหนึ่งว่า “การยุติการสู้รบในเกาหลีสามารถนำมาใช้เป็นต้นแบบให้กับการปะทะอื่นๆ” (น.26) และ “ในการประชุมเจนีวา ฝรั่งเศสจึงบรรลุการหยุดยิงตามแบบเกาหลี เพื่อการช่วยเหลือกองกำลังบรรอบนอกของฝรั่งเศส แบ่งแยกเวียดนาม คงไว้ซึ่งลัทธิอาณานิคมฝรั่งเศสในอินโดจีน” (น.27) นี่จึงเป็นเหตุให้เวียดนามมองว่าจุดยืนของจีนต่างอย่างสิ้นเชิงกับจุดยืนของเวียดนามแต่กลับสอดคล้องอย่างมากกับจุดยืนของฝรั่งเศส ทัศนะของฝ่ายเวียดนามข้างต้นนับเป็นจุดเริ่มต้นของการมองจีนว่าเป็นผู้ทรยศต่อเวียดนาม นอกจากนี้แล้วการระบุถึงการมองจีนว่าเป็นผู้ทรยศต่อเวียดนาม (และรวมถึงการทรยศต่อลาวและกัมพูชา) ครั้งที่ 1 นั้นเริ่มเห็นเค้าลางในระหว่างการจัดประชุมเจนีวา ซึ่งมีขึ้น 2 ช่วงเวลา คือ ช่วงแรก ตั้งแต่วันที่ 8 พฤษภาคม - 23 มิถุนายน 1954 (ฝรั่งเศสเลี้ยการพูดคุยกับเวียดนามแต่เลือกเจรจากับจีนโดยตรง) ส่วนช่วงที่สอง ตั้งแต่วันที่ 23 มิถุนายน-20 กรกฎาคม 1954 จากข้อความที่ระบุในหนังสือดังนี้

เป็นที่น่าสังเกตคือ การพบปะครั้งที่ 3 ในวันที่ 17 มิถุนายน 1954 นายโจวเอินไหลได้พบกับคณะผู้แทนฝรั่งเศส ชื่อ G Bi do โดยเสนอข้อประนีประนอมทางการเมืองซึ่งเป็นภัยราษฎรสามประเทศเวียดนาม ลาวและกัมพูชา เช่น จีนสามารถยอมรับเวียดนามมีสองรัฐบาล (รัฐบาลสาธารณรัฐประชาธิปไตยเวียดนามและรัฐบาลหุ่นเชิดบ่าวค่าย) รับรองรัฐบาลพระราชอาณาจักรลาวและรัฐบาลพระราชอาณาจักรกัมพูชา ไม่สนใจให้มีตัวแทนของ

รัฐบาลต่อต้านสงครามลาว (ปะเทดลาว) และรัฐบาลต่อต้านสงครามกัมพูชา (เขมรอิสระ)
เข้าร่วมการประชุมเจนีวา.. (น. 28)

และ

ครั้งที่ 4 วันที่ 23 มิถุนายน 1954 นายกรัฐมนตรีโจวเอินไหลพบกับนายมังกรแห่งฝรั่งเศส
(ถอดเสียงตามต้นฉบับ)⁴ ประธานาธิบดีคนใหม่ของฝรั่งเศส ได้ยื่นข้อเสนอใหม่ เช่น
แบ่งแยกเวียดนามเป็นสองส่วน... และจีนพร้อมจะยอมรับว่า 3 ประเทศ (ลาว เวียดนาม
กัมพูชา) อยู่ภายใต้สหพันธ์ฝรั่งเศส” (น. 28-29)

ซึ่งประเด็นที่ผู้นำจีนได้ทำข้อตกลงกับฝรั่งเศสนับว่าสอดคล้องกับการแก้ไขปัญหา 7 ข้อของอังกฤษ-
สหรัฐอเมริกาที่เสนอในวันที่ 29 มิถุนายน 1954 นั่นคือหลัง 6 วันที่โจวเอินไหลได้พบมังกรแห่งฝรั่งเศส

จนถึงวันที่ 10 กรกฎาคม 1954 ฝ่ายเวียดนามยังคงยึดมั่นจุดยืนของตนเกี่ยวกับปัญหา
เวียดนาม ลาวและกัมพูชา ยังคงมีนโยบายเรียกร้องให้มีคณะผู้แทนรัฐบาลต่อสู้สงครามลาว
(ปะเทดลาว) และรัฐบาลต่อสู้สงครามกัมพูชา (เขมรอิสระ) เข้าร่วมเจรจาหลายฝ่าย ให้ใช้
เส้นขนานที่ 13 เป็นเส้นแบ่งชั่วคราว จัดเลือกตั้งทั่วไปอย่างเสรีภายใน 6 เดือนเพื่อรวม
ประเทศ... (น.29)

ขณะที่ฝ่ายจีนเคยเสนอให้เวียดนามใช้เส้นขนานที่ 16 เป็นเส้นแบ่งระหว่างภาคเหนือและภาคใต้ของ
เวียดนาม

ตั้งแต่เดือนพฤษภาคม 1954 ผู้แทนฝ่ายจีนเสนอแผนเส้นขนานที่ 16 เป็นเส้นแบ่งระหว่าง
สองภาค ต้องการให้เวียดนามยินยอมประนีประนอมมากกว่านี้ แม้กระทั่งต้องการให้
เวียดนามทิ้งทั้งเมืองหลวงฮานอยและนครห่ายฟองและเส้นทางหมายเลข 5 (เส้นทางเชื่อม
ฮานอยกับห่ายฟอง) (น.30)

สุดท้ายแล้วการประชุมที่เจนีวามีมติให้ใช้เส้นขนานที่ 17 เป็นเส้นแบ่งชั่วคราวระหว่างภาคเหนือและ
ภาคใต้ของเวียดนามและจะมีการเลือกตั้งทั่วไปอีก 2 ปี เพื่อรวมประเทศต่อไป

รายละเอียดบางข้อความที่ยกมาจากหนังสือ ล้วนแล้วแต่ทำให้เวียดนามแสดงทัศนะออกมาว่านี่คือการ
ทรยศครั้งที่ 1 (su phan boi thu nhât) ของผู้นำจีนที่มีต่อประชาชนชาวเวียดนาม เสมือนเป็นการทรยศต่อ
ประชาชนลาวและกัมพูชาด้วย

2.2.2. การรยศของจีนต่อเวียดนามครั้งที่สอง: จีนกับการล่าสงครามของประชาชนเวียดนามเพื่อปลดปล่อยภาคใต้รวม ประเทศเวียดนาม (1954-1975)

ภายหลังจากการประชุมที่เจนีวาเกี่ยวกับปัญหาเวียดนามสิ้นสุดลง สหรัฐอเมริกากระโดดเข้าสู่เวียดนาม
ภาคใต้เป็นเวลาถึง 21 ปี (1954-1975) เพื่อกำจัดขบวนการชาตินิยมของประชาชนเวียดนาม แบ่งแยกเวียดนาม
ให้ยาวนานที่สุด เปลี่ยนภาคใต้ของเวียดนามให้กลายเป็นอาณานิคมใหม่และเป็นฐานทัพอากาศของอเมริกา ทำให้

⁴ ปีแอร์ มงแตส ฟรองซ์ (Pierre Mendès France)

ภาคใต้ของเวียดนามเป็นฐานทัพเพื่อโจมตีภาคเหนือ ขณะเดียวกันยังเป็นช่วงที่เวียดนามเองต้องต่อสู้กับแผนการของผู้นำจีนที่ร่วมมือกับสหรัฐอเมริกาเพื่อทำให้การปฏิวัติเวียดนามอ่อนแอ จากนั้นค่อยๆขยายอำนาจเข้ามาอินโดจีนและเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ เวียดนามจึงมองว่าเวลานี้จีนได้กระทำการทรยศต่อเวียดนามเป็นครั้งที่สอง ซึ่งมีการนำเสนอผ่านชุดความคิดย่อยต่อไปนี้

2.2.2.1. ช่วงปี 1954-1964: ผู้นำจับผิดชาวประชาชนเวียดนามกำลังครบรอบประเทศ ตัวอย่างเช่น

1. การบีบบังคับเวียดนามให้ยอมรับนโยบาย “เจื่องกี๋มายฟุก” (Truong ky mai phuc) หรือ การโจมตีที่ยืดเยื้อ

ในเดือนพฤศจิกายน 1956 ประธานเหมาเจ๋อตงพบกับผู้นำเวียดนามว่า “สถานการณ์เวียดนามถูกแบ่งแยกไม่สามารถแก้ไขในเวลาอันสั้นแต่ต้องยืดเยื้อ (truong ky) ...หาก 10 ปี ยังไม่เป็นผลก็ต้องเป็น 100 ปี” (น.37) และ

ในเดือนกรกฎาคม 1957 ประธานเหมาเจ๋อตงย้ำว่า “ปัญหาคือการรักษาชายแดนที่มีอยู่ ต้องรักษาเส้นขนานที่ 17...บางทีอาจจะต้องใช้เวลายาวนานสักหน่อย...ผมหวังว่าเวลา ยาวนานน่าจะเป็นผลดี” (น.37) ซึ่งประเด็นนี้ฝ่ายเวียดนามอธิบายว่า “นั่นคือสิ่งที่ตรงข้าม สิ้นเชิงกับข้อตกลงเจนีวาเพราะตามข้อตกลง เส้นขนานที่ 17 ไม่ใช่ชายแดนระหว่างสอง ประเทศแต่เป็นเพียงเขตทหารชั่วคราวระหว่างสองภาคของเวียดนาม แต่ผู้นำจีนมักจะเน้น ย้ำหลายครั้ง สถานการณ์ภาคใต้เวียดนามมีวิธีการที่เหมาะสมคือการโจมตียืดเยื้อ ...รอเวลา แท้จริงแล้ววิธีการนั้นคืออะไร?” (น.37)

นอกจากนี้ยังได้ยกเหตุการณ์เพื่อสนับสนุนทัศนะของฝ่ายเวียดนามว่าแท้จริงแล้ว จีนต้องการให้ เวียดนามแบ่งแยกยาวนานและหรือไม่ต้องการให้เวียดนามรวมประเทศได้เป็นผลสำเร็จ

“วันที่ 22 กรกฎาคม ค.ศ. 1954 เมื่อรับประทานอาหารกับโง่ดิ่งเลวียด น้องของโง่ดิ่ง เสียม ที่เจนีวา นายกรัฐมนตรีโจวเอินไหลได้เสนอให้จัดตั้งสถานทูตของไช่กั๋วที่ปักกิ่ง แม้ว่าโง่ดิ่งเสียมได้เพิกเฉยกับข้อเสนอนี้มาแล้ว นี่จึงเป็นหลักฐานชัดเจนว่าเพียงแค่ 24 ชั่วโมงหลังลงนามในข้อตกลงเจนีวาผู้นำปักกิ่งได้แสดงความประสงค์แบ่งแยกเวียดนามให้ ยาวนาน” (น.38)

2.2.2.2. ช่วงปี ค.ศ. 1965-1969: ทำให้ฮ่อแอและขยายช่วงสงครามให้บานปลายของประชาชนเวียดนาม

1. (จีน) เป็ดโหว้ชียอให้สหรัฐอเมริกาเข้ารุกรานเวียดนาม

ในหนังสือกล่าวถึงประเด็นเหตุการณ์อ่าวตังเกี๋ยซึ่งเป็นเหตุการณ์ที่ฝ่ายเวียดนามเหนือได้โจมตี เรือรบของสหรัฐอเมริกาที่บริเวณอ่าวตังเกี๋ย ว่า

หลังสงครามเกาหลี สหรัฐอเมริกาได้รับบทเรียนว่าไม่ควรทำสงครามในเอเชีย โดยเฉพาะ กับประเทศเพื่อนบ้านของจีนเพื่อหลีกเลี่ยงการปะทะโดยตรงกับทหารจีน แต่หลังจากนั้น 10 ปี สหรัฐอเมริกาก็กลับผลิผลามนำกำลังทหารเข้ามาเคลื่อนไหวในเวียดนาม หลังเหตุการณ์ “กรณีอ่าวตังเกี๋ย” เดือนสิงหาคม 1964 ซึ่งเป็นหนึ่งในเหตุผลหลักที่ทำให้สหรัฐอเมริกา ไร้ความพอใจทางฝ่ายผู้นำจีน (น. 44)

นอกจากนี้ในหนังสือยังระบุคำกล่าวของเหมาเจ๋อตงที่พูดกับนักหนังสือพิมพ์ชาวอเมริกันเพื่อส่งข้อความถึงวอชิงตัน ในเดือนมกราคม 1965 ดังใจความตอนหนึ่ง “ทหารจีนจะไม่ข้ามชายแดนของตนเพื่อต่อสู้ นั่นก็เป็นเรื่องยืนยันชัดเจน เมื่อไหร่ก็ตามที่สหรัฐอเมริกาโจมตี คนจีนจึงจะต่อสู้...” (น. 44) และ

“ไม่มีอะไรน่าแปลกใจเมื่อพวกเขา (จีน) ได้เพิกเฉยต่อการปฏิบัติตามสนธิสัญญาฉบับทางทหารระหว่างเวียดนาม-จีน...จนถึงเดือนมิถุนายน 1965 ฝ่ายจีนต้องส่งนักบินมาช่วยเวียดนามแต่วันที่ 16 กรกฎาคม 1965 ฝ่ายเสนาธิการกองทัพปลดปล่อยจีนได้แจ้งแก่ฝ่ายเวียดนามว่าจีนไม่สามารถส่งนักบินมายังเวียดนามได้เนื่องจากเวลาไม่เหมาะสม...และในการประชุมเจรจาระหว่างฝ่ายเวียดนามในเดือนสิงหาคม 1966 พวกเขา (จีน) กล่าวว่า “จีนมีศักยภาพไม่มากพอในด้านกองทัพอากาศเพื่อช่วยปกป้องฮานอย” (น. 46-47)

2. (จีน) กำลายทุกการกระทำที่เป็นการช่วยเหลือเวียดนามสู่การรุกรานของสหรัฐอเมริกา
เวียดนามมองว่า “เพื่อให้เวียดนามต้องพึ่งพาจีน ผู้นำจีนได้ออกแรงขัดขวางกองกำลังต่างๆ ทั่วโลกที่สนับสนุนเวียดนามต่อสู้กับสหรัฐอเมริกา” (น.47) ดังตัวอย่างเหตุการณ์ ต่อไปนี้

วันที่ 28 กุมภาพันธ์ 1965 พวกเขา (จีน) ปฏิเสธร่างที่เวียดนามเสนอในวันที่ 22 กุมภาพันธ์ ซึ่งเป็นวันที่ประเทศสังคมนิยมออกแถลงการณ์ร่วมกันประณามสหรัฐอเมริกาที่ยกระดับการทำสงครามรุกรานในภาคใต้และทำสงครามกับประเทศสาธารณรัฐประชาธิปไตยเวียดนาม (น.47)

และ

เดือนมีนาคม 1965 พวกเขา (จีน) ปฏิเสธข้อเสนอของสหภาพโซเวียตเกี่ยวกับการประชุม 3 พรรค คือ โซเวียต เวียดนามและจีน เจจาประเด็นความร่วมมือสนับสนุนประชาชนเวียดนามต่อต้านการรุกรานของสหรัฐอเมริกา (น.47)

และ

เดือนเมษายน 1965 พวกเขา (จีน) ปฏิเสธร่างข้อเสนอถึงสองครั้งของสหภาพโซเวียต ในการร่วมรับประกันความมั่นคงของสาธารณรัฐประชาธิปไตยเวียดนาม ดังนั้นพวกเขา (จีน) ได้ปฏิเสธข้อเสนอของสหภาพโซเวียตในการจัดตั้งการขนส่งทางอากาศผ่านจีน รวมทั้งจัดตั้งสนามบินบนดินแดนจีนเพื่อปกป้องสาธารณรัฐประชาธิปไตยเวียดนาม (น.47)

3. ขัดขวางการเจรจาของเวียดนามกับอเมริกา

ในช่วงต้นปี 1968 เมื่อเวียดนามเข้าโจมตีครั้งใหญ่ “เด็ด” ส่งผลให้สหรัฐอเมริกาต้องลดระดับการสงครามและเจรจากับเวียดนามที่ปารีส ในการพูดคุยกับฝ่ายเวียดนามในเดือนเมษายน 1968 ฝ่ายจีนยอมรับว่าแถลงการณ์ในวันที่ 28 มกราคม 1967 ของรัฐบาลประเทศสาธารณรัฐประชาธิปไตยเวียดนามซึ่งเกี่ยวข้องกับการการเจรจากับสหรัฐอเมริกาส่งผลดี... แต่จีนยังกล่าวว่า “เวลานี้เวียดนามรับเจรจาซึ่งยังไม่ใช้เวลา ต้องวางตัวให้สูง พวกเรายินยอมรวดเร็วไป” (น.51) นอกจากนี้ในเอกสารยังระบุสิ่งที่จีนแนะนำเวียดนามคือ “...ประชาชนเวียดนามต้อง

แก้ไขบางส่วนของสงครามของตน ไม่ใช่นโยบายที่จะประชิดตัวกับสมรภูมิ” (น.51) นอกจากนี้ยังระบุว่า “หากเวียดนามใต้ไม่ได้รับการรับประกัน ท้ายที่สุดเวียดนามคงสูญสิ้นทั้งหมด” (น.51) ซึ่งเวียดนามมองว่าเมื่อสหรัฐอเมริกายุติการทิ้งระเบิดลงภาคเหนือของเวียดนาม กลับสะท้อนให้เห็นปฏิกิริยาของฝ่ายจีนชัดเจน เช่น “วันที่ 9 ตุลาคม ค.ศ.1968 ผู้นำจีนท่านหนึ่งได้พบกับรัฐมนตรีต่างประเทศเวียดนามที่ปักกิ่งและแจ้งแก่ผู้นำเวียดนามว่าพวกเขา (จีน) มองการยุติการทิ้งระเบิดของของสหรัฐอเมริกาเป็นการประนีประนอมของเวียดนามที่มีต่อสหรัฐอเมริกาและเป็นความพ่ายแพ้ครั้งใหญ่...คล้ายกับการเจรจาในสนธิสัญญาเจนีวา ปี ค.ศ.1954 นั่นคือข้อผิดพลาดอย่างหนึ่ง...” (น.52)

2.2.2.3. ช่วงปี 1969-1973 : เจรจากับสหรัฐอเมริกัลหลังเวียดนาม

ช่วงปี 1969-1973 นับเป็นช่วงรุกรานอย่างหนักของประชาชนเวียดนามในการทำสงครามต่อสู้กับสหรัฐอเมริกาขณะเดียวกัน ก็เป็นช่วงเวลาที่ยกเลิกและวอชิงตัน เพิ่มระดับการติดต่อและจับมือกันอย่างเปิดเผยซึ่งทำให้ฝ่ายเวียดนามมีทัศนะว่าจีนคือผู้ทรยศหรือหักหลังเวียดนามด้วยการเจรจากับสหรัฐอเมริกัลหลังเวียดนามปรากฏในชุดความคิดย่อยต่อไปนี้

1. (จีน) ทรยศประชาชนเวียดนามอย่างเปิดเผย

เมื่อประธานาธิบดีนิกสันขึ้นมารับบริหารประเทศ จีนแสดงทัศนะว่า “การปรึกษาหารือระหว่างสหรัฐอเมริกาและจีน สามารถเกิดขึ้นได้ทั้งจีน” (น.56) และ “เพื่อนรักนิกสันสามารถมาเยือนปักกิ่งหรือแต่งตั้งผู้แทนมาเพื่อปรึกษาหารือปัญหาไต้หวัน” (น.56) ซึ่งข้อความข้างต้นเป็นส่วนหนึ่งที่ทำให้เวียดนามมองว่าเป็นจุดเปลี่ยนสำคัญของความสัมพันธ์ระหว่างจีนและสหรัฐอเมริกา ขณะเดียวกันก็เป็นจุดเปลี่ยนที่ทำให้เวียดนามมองจีนทรยศต่อการปฏิวัติเวียดนาม การปฏิวัติอินโดจีน อย่างเปิดเผย จากนั้นปักกิ่งก็เพิ่มระดับการพบปะผู้นำสหรัฐอเมริกาย่างเปิดเผย เช่น

ในเดือน มีนาคม 1971 จีนเชิญคณะปิงปอง (bong ban) สหรัฐอเมริกามาเยือนจีน เปิดศักราชที่ทั่วโลกรู้จักกันว่า “การทูตปิงปอง (ngoai giao bong ban)” (น.57)

และ

“เดือนกรกฎาคม 1971 และเดือนตุลาคม ค.ศ. 1971 คิชชิงเจอร์ ผู้แทนพิเศษของนิกสันเยือนปักกิ่ง” (น. 57) และ “เดือนกุมภาพันธ์ 1972 นิกสันเยือนจีน” (น. 57) แม้การเยือนจีนของคิชชิงเจอร์ครั้งแรก คณะผู้แทนจีนระดับสูงได้ประกาศให้เวียดนามทราบ ในวันที่ 13 กรกฎาคม 1971 ว่า “ปัญหาอินโดจีนเป็นปัญหาสำคัญที่สุดในการพบปะระหว่างผมและคิชชิงเจอร์... สำหรับจีนปัญหาถอนทหารอเมริกันออกจากเวียดนามภาคใต้เป็นปัญหาลำดับแรก ส่วนปัญหาจีนเข้าสหประชาชาติเป็นปัญหาลำดับที่สอง” (น. 58)

นอกจากนี้ในหนังสือยังยกเอาบางข้อความที่สะท้อนให้เห็นถึงการมองจีนว่าทรยศต่อเวียดนาม จากเหตุการณ์การเยือนปักกิ่งของประธานาธิบดีนิกสันของสหรัฐอเมริกาจนกระทั่งสองฝ่ายได้ออกแถลงการณ์ซึ่งใช้ร่วมกัน ข้อความตอนหนึ่งของแถลงการณ์ คือ

สหรัฐอเมริกายืนยันเป้าหมายสุดท้ายคือการถอนกองกำลังทหารต่างๆ และฐานทัพของสหรัฐอเมริกาออกจากไต้หวัน ในระหว่างที่รอ ขึ้นอยู่กับสถานการณ์ตึงเครียดในภูมิภาค

แห่งนี้บรรเทาหลง สหรัฐอเมริกาจะค่อยๆ ลดกำลังและฐานทัพทางทหารของสหรัฐอเมริกาใน
ไต้หวัน (น. 58)

และในช่วงต้นเดือนมีนาคม 1972 เมื่อฝ่ายจีนแจ้งแก่เวียดนามถึงการเจรจาระหว่างนิกสัน ผู้แทนจีนได้
อธิบายเกี่ยวกับข้อความประโยขน์ข้างต้นดังนี้

ต้องการความสัมพันธ์ขั้นปกติระหว่างจีน-สหรัฐอเมริกา ต้องการให้ความตึงเครียดลดลงใน
ตะวันออกไกล ก่อนอื่นต้องแก้ไขปัญหาเวียดนามและอินโดจีน พวกเรา (จีน) ไม่ได้เรียกร้อง
ให้แก้ไขปัญหไต้หวันก่อน ปัญหาไต้หวันคือก้าวต่อไป (น. 58)

2.2.2.4. ช่วงปี 1973-1975: ขั้วทางประชาชนเวียดนามปลดปล่อยภาคใต้

ก. ควบคุมการต่อสู้ของประชาชนเวียดนามต่อต้านสหรัฐอเมริกา-ก๊วย (เหงวียนวันเกีย) กำลายช็อตกลาง (hiep
dinh) ปารีส

ในการประชุมเจรจาที่ปักกิ่งในเดือนมิถุนายน ค.ศ.1973 ประธานเหมาเจ๋อตงพูดกับเลขาธิการพรรคเล
สวณ (Le Duan) และนายกรัฐมนตรีฟามวันด่ง (Pham Van Dong) ว่า

ที่ภาคใต้เวียดนามต้องหยุด (การต่อสู้) ครึ่งปี หนึ่งปี หนึ่งปีครึ่ง สองปียิ่งดีการปฏิวัติใน
ภาคใต้ควร แบ่งเป็นสองขั้นเพิ่มขึ้นเป็นหนึ่ง คนอเมริกันไม่ยอมง่ายๆ ปัญหาอยู่ที่ไม่มีของ
เหวียนวันเกียยังคงมีทหารหลายหมื่นนาย (น.69)

และ

ผู้นำปักกิ่งยังแนะนำสหรัฐอเมริกาห้ามแพ้ในเวียดนาม ห้ามถอนทหารออกจากเอเชีย
ตะวันออกเฉียงใต้ (น.70)

และ

นอกเหนือจากนี้ พวกเขา (จีน) หาวิธีการดึงเจ้าหน้าที่ทั่วไปและเจ้าหน้าที่ของหุ่นเชิดไซ่ง่อน
ร่วมมือกับพวกเขา(จีน) แม้กระทั่งให้คนโน้มน้าวใจเชื่องวันมิงห์ (ประธานาธิบดี) เข้ามารับ
ตำแหน่งคนสุดท้ายของระบอบไซ่ง่อน เพื่อจะได้ดำเนินการต่อต้านและลู่ลือของทหารและ
ประชาชนภาคใต้ (น.70)

ข. ลูก้าดินแดนของเวียดนามเพิ่มความตึงเครียดตามชายแดน

ตั้งแต่ปี 1973 ผู้นำจีนเพิ่มพฤติกรรมและเข้ายึดดินแดนบริเวณจังหวัดชายแดนทาง
ภาคเหนือ ทำให้เวียดนามอ่อนแอโดยเฉพาะความพยายามของประชาชนเวียดนามในการ
ทำสงครามปลดปล่อยภาคใต้ ...วันที่ 26 ธ.ค.1973 เวียดนามเสนอให้เปิดการเจรจาเพื่อระบุ
เส้นแบ่งทางทะเลระหว่างเวียดนาม-จีนอย่างเป็นทางการบริเวณอ่าวตังเกี๋ย (vinh Bac Bo)
เพื่อจะใช้ประโยชน์พื้นที่ทางทะเลที่ขึ้นตรงกับเวียดนามวันที่ 18 มกราคม 1974 จีนตอบรับ
ข้อเสนอข้างต้น...พวกเขา(จีน) เรียกร้องไม่ต้องการให้ประเทศที่สามเข้ามาสำรวจอ่าว
ตังเกี๋ย...อย่างไรก็ตาม การเจรจาระหว่างจีน-เวียดนาม เกี่ยวกับการแบ่งเขตระหว่าง

เวียดนามและจีนในอ่าวตังเกี๋ย ตั้งแต่เดือนสิงหาคมถึงเดือนพฤศจิกายนไม่มีผลคืบหน้าใดๆ ...พวกเขา(จีน)ทำให้การเจรจาปัญหาเกี่ยวกับชายแดนทางบกและในอ่าวตังเกี๋ยต้องหยุดชะงักตั้งแต่เดือนตุลาคม 1977 เพื่อบรรลุเป้าหมายการละเมิดชายแดน บุกียึดอาณาเขตเวียดนามเพื่อคงไว้ซึ่งสถานการณ์ดังที่เรียกร้องตามแนวชายแดนเวียดนาม-จีน (น.71)

และ

ยิ่งไปกว่านั้นวันที่ 19 มกราคม 1974 หมายถึงหนึ่งวันหลังจากฝ่ายจีนตอบรับการเจรจากับฝ่ายเวียดนามเกี่ยวกับปัญหาอ่าวตังเกี๋ยพวกเขา(จีน) ใช้กำลังทหารเรือและทหารอากาศโจมตีทหารในช่องแคบและยึดเอาหมู่เกาะหว่างซา (พาราเซล) ซึ่งในอดีตเป็นส่วนหนึ่งของอาณาเขตเวียดนาม (น. 71-72)

เปลี่ยนแปลงบุชให้เป็นฐานใจต่อเวียดนาม

หลังสนธิสัญญาปารีสเกี่ยวกับเวียดนาม ตามคำสั่งของปักกิ่งกลุ่มพอลพต-เอียงซารี ได้ดำเนินนโยบายสองหน้ากับเวียดนาม หมายถึง ทั้งพึ่งพาเวียดนามและทั้งต่อต้านเวียดนาม (น.73)

...ภายใต้กรอบการประนีประนอมระหว่างจีน-สหรัฐอเมริกา สหรัฐอเมริกาตกลงว่าจะไม่ให้ความช่วยเหลือทางทหารแก่การปฏิวัติสามประเทศในอินโดจีน พวกเขา(จีน) ปฏิเสธข้อเสนอของกลุ่มพอลพต-เอียงซารีในด้านการเพิ่มอาวุธโจมตี ด้วยวิธีการร้องขอเวียดนามให้พอลพต-เอียงซารียืม จากนั้นจีนจะคิดให้ทีหลัง นี่จึงเป็นกลยุทธ์อย่างหนึ่งของจีน ทั้งได้ใจพวกกัมพูชา เลี่ยงการปะทะกับสหรัฐอเมริกา แต่เพิ่มความยุ่งยากให้กับเวียดนาม... (น. 73) และ “ชัดเจนแล้วว่าผู้นำจีนได้เพิ่มก้าวของแผนการเพื่อให้อเมริกาภายใต้ระบอบกลุ่มพอลพต-เอียงซารี เตรียมการโจมตีเวียดนามทางภาคใต้ฝั่งตะวันตกหลังจากที่ภาคใต้ของเวียดนามปลดปล่อยแล้ว (น.74)

2.2.3. การทรยศของจีนต่อเวียดนามครั้งที่สาม: จีนกับช่วงการปลดปล่อยเวียดนามและเป็นเอกภาพสมบูรณ์

ก. บ้าคลั่งต่อต้านเวียดนามแต่พยายามหลอกล่อนด้วยวิธีการผ่านกลุ่มพอลพต-เอียงซารี ให้ทำสงครามชายแดนเวียดนามทางทิศตะวันตกเฉียงใต้ของเวียดนาม (phia Tay Nam Viet Nam) และใช้ประเด็นให้ความช่วยเหลือเวียดนามยกระดับการบีบบังคับเวียดนาม เป็นต้น

ในวันที่ 17 เมษายน 1976 ประเทศกัมพูชาออกจากภายใต้การปกครองของลอนดอนซึ่งเป็นหุ่นเชิดของสหรัฐอเมริกา แต่จีนได้สนับสนุนให้กลุ่มพอลพต-เอียงซารีขึ้นมาปกครองพรรคคอมมิวนิสต์กัมพูชา...(จีน) ต้องการเปลี่ยนกัมพูชาให้เป็นรัฐบาลใหม่และเป็นฐานทัพทางทหารของพวกเขา(จีน)เพื่อบุกโจมตีเวียดนามทางทิศตะวันตกเฉียงใต้ (น. 80)

และ

...หากปี 1971-1972 พวกเขา (จีน) ให้ความช่วยเหลือต่อเวียดนามสูงสุดเมื่อเทียบกับปีก่อนหน้า (ปี 1969-1970) เพราะพวกเขา (จีน) ต้องการใช้ประโยชน์เกี่ยวกับเวียดนามเพื่อ

ประนีประนอมกับสหรัฐอเมริกา จนถึงปี 1975 เพราะความพ่ายแพ้ในเวียดนามภาคใต้ พวก
เขา (จีน) หันกลับมาให้ความช่วยเหลือเพื่อบีบบังคับเวียดนาม...ชัดเจนความช่วยเหลือของ
ผู้นำจีนไม่ใช่ไม่มีอคติเหมือนอย่างที่เราเขา (จีน) โอ้อวด แต่เป็นเพียงแค่เครื่องมือของลัทธิ
ขยายอำนาจเหนือชาติอื่น” (banh truong dai dan toc) และ การครองความเป็นเจ้า” (ba
quyen nuoc lon) ของประเทศใหญ่เท่านั้น... (น. 84)

ข. บัคหลังต่อต้านเวียดนามด้วยวิธีการเปิดเผย เช่น ใช้สิ่งที่เรียกกันว่าปัญหาชาวจีนโพ้นทะเล (nan kieu) เพื่อ
ต่อต้านเวียดนามอย่างเปิดเผย และการ โจมตีเวียดนามทั้งสองทางคือทางทิศตะวันตกเฉียงใต้และทางทิศเหนือ
เป็นต้น

ต้นปี 1978 ผู้นำจีนได้ใช้สิ่งที่เรียกว่า “ปัญหาชาวจีนโพ้นทะเล” เพื่อเปิดสงครามต่อต้าน
สาธารณรัฐสังคมนิยมอย่างเปิดเผย ความจริงคือ องค์การลับต่างๆ ของชาวจีน (nguoi Hoa)
เป็นเครือข่ายทางอ้อมของสถานทูตจีนในฮานอย ได้รับการชี้นำทุกวัน ทุกชั่วโมง จาก
เจ้าหน้าที่ปักกิ่งด้วยการกระตุ้นเรื่องขาดความละเอียด ประณามเวียดนามขับไล่ตำหนิ โหดร้ายกับ
ชาวจีน...ทำให้หมู่ชาวจีนที่กำลังทำมาหากินอย่างมั่นคงในเวียดนามอยู่ในสถานการณ์
สับสน หวาดกลัวสงครามจะปะทุ...ทำให้พวกเขา (ชาวจีน) มุ่งหน้าสู่จีน พวกสมุนของจีน
ดำเนินการให้คนเหล่านั้นข้ามชายแดนผิดกฎหมายจากนั้นก็ขัดขวางพวกเขาอีก ทำให้เกิด
ความวุ่นวายตามชายแดนเวียดนาม-จีน ...ช่วงที่ชาวจีนมุ่งหน้าสู่จีน ปักกิ่งไม่ละอวยแกล้งนำเรือ
สองลำมารับชาวจีนโพ้นทะเลกลับ...แค่เพียงไม่กี่เดือน ชาวจีนจำนวน 170,000 คนได้
เดินทางออกจากเวียดนามสิ่งที่เรียกว่าปัญหาชาวจีนโพ้นทะเล เป็นเพียงแค่การบีบบังคับ
ชาวจีนในเวียดนามให้อพยพไปยังจีน... (น. 84)

ส่วนประเด็นดังกล่าวฝ่ายเวียดนามมีทัศนะว่า

...ผู้นำปักกิ่งต้องถอนเรือสองลำที่ไปรับชาวจีนโพ้นทะเลกลับประเทศ นั่งเจรจากับฝ่าย
เวียดนามเกี่ยวกับการแก้ไขปัญหามาตั้งแต่ในการเจรจา พวกเขา (จีน) ยังรักษาท่าทีของ
ประเทศใหญ่ ขวางโลก ใช้ทัศนะซึ่งไร้เหตุผลของพวกเขา(จีน)ไม่คำนึงถึงอธิปไตยของ
ประเทศสังคมนิยมเวียดนามและกฎหมายระหว่างประเทศ ซึ่งพวกเขา(จีน) พยายามทำลาย
การเจรจาดังนั้นเพื่อใช้ปัญหาชาวจีนต่อต้านเวียดนาม (น. 87)

ในทัศนะการโจมตีเวียดนาม 2 ทิศ คือทิศตะวันตกเฉียงใต้โดยกลุ่มพอลพต-เอียงซารี ภายใต้การชี้นำของ
จีนและทิศเหนือซึ่งเป็นการโจมตีโดยตรงของจีน

ทางทิศตะวันตกเฉียงใต้ ตามแผนของจีน หลังการรวมพลได้ 19 กองพลของกระทรวง
สงครามมาประชิดชายแดนเวียดนาม วันที่ 22 ธันวาคม 1978 กลุ่มพอลพต - เอียงซารีใช้
กองพลที่ได้รับการฝึกมาอย่างดีของพวกเขา มีรถถังปืนใหญ่โจมตีบริเวณเบ็นซอย (Ben
Soi) ขึ้นกับจังหวัดเตียนจิน (ห่างจากไซ่ง่อน 100 กม.) ด้วยตั้งใจยึดเขตเตียนจิน เปิดเส้นทาง
ลงสู่ภาคใต้ ขณะเดียวกันก็ทำให้เวียดนามอ่อนแอ เพื่อที่กองทัพจีนจะได้โจมตีเวียดนาม
ทางทิศเหนือ” (น. 90) “ทางทิศเหนือ ผู้นำจีนได้นำทหาร 6 แสนนาย รวมหลายกองทัพบก
หลายกองพลอิสระ ...รถถังเกือบ 800 คัน...เครื่องบินหลายร้อยประเภท...เข้ารุกราน

เวียดนามในวันที่ 17 กุมภาพันธ์ 1976 บนพื้นที่ชายแดนยาวกว่า 1,000 กม. กองทัพจีนไปถึงไหนก็สร้างความเสียหายแก่ชาวบ้าน รวมทั้งผู้หญิง เด็กเล็ก คนแก่ ทำลายหมู่บ้าน วัดวาอาราม โบสถ์ โรงเรียน โรงเรียนอนุบาล โรงพยาบาล ไร่นา... (น. 92)

ตัวอย่างที่ยกมาจากหนังสือ ฝ่ายเวียดนามมองว่าการทำสงครามรุกรานเวียดนามทั้งสองทางนับเป็นอาชญากรรมร้ายแรงที่สุดต่อเวียดนามโดยจีน แม้การกระทำของจีนจะได้รับการประณามจากทั่วโลก ซึ่งผลที่ตามมาคือ วันที่ 5 มีนาคม 1979 จีนต้องประกาศถอนทหารและยอมรับการเจรจากับฝ่ายเวียดนาม ซึ่งเหตุการณ์บางตัวอย่างที่นำเสนอเป็นเพียงบางส่วนของชุดความคิดย่อยที่เวียดนามมองว่าจีนได้กระทำการทรยศเวียดนามเป็นครั้งที่สาม

3) บทสรุปและข้อเสนอแนะ

อาจกล่าวได้ว่า หนังสือ *ข้อเท็จจริงเกี่ยวกับเวียดนาม-จีนช่วง 30 ปีที่ผ่านมา* ซึ่งหมายถึงช่วงปี 1949-1979 นับเป็นตัวแปรร่วมสมัยที่ทำให้เราทราบถึงมุมมอง/ความคิดเห็นของพรรคและรัฐเวียดนามที่มีต่อจีนในเชิงลบชัดเจนมากที่สุดเล่มหนึ่งแต่นั้นเป็นผลมาจากบริบทของความไม่ลงรอยกันระหว่างเวียดนามและจีน ณ ขณะนั้นซึ่งมาจากหลายปัจจัย โดยเฉพาะเหตุการณ์ครั้งรุนแรงสุดมาจากการทำสงครามชายแดนระหว่างเวียดนามและจีนในเดือนกุมภาพันธ์ 1979 หรือที่ชาวโลกรู้จักกันในเหตุการณ์ “สงคราม (จีน) ส่งสอนเวียดนาม” แม้ว่าสมุดปกขาวโดยนัยยะก็คือเอกสารเผยแพร่ของรัฐบาลหนึ่งๆ ที่มีวัตถุประสงค์รายงานสถานการณ์ทางการเมืองการปกครองเศรษฐกิจ สังคม ฯลฯ เพื่อออกเผยแพร่ต่อสาธารณะทราบ ในที่นี้ฝ่ายเวียดนามคงเจตนาแถลงการณ์ความซับซ้อนใจในความสัมพันธ์ระหว่างตนกับฝ่ายจีนให้ทั่วโลกทราบ โดยมอบพื้นที่จำนวนเกือบร้อยหน้าให้กับคำอธิบายว่า “จีนคือผู้ทรยศต่อเวียดนาม” กระนั้นก็ดีทัศนะหรือมุมมองดังกล่าว (อาจ) กลายเป็นข้อจำกัดอย่างหนึ่งของการนำเอกสารชิ้นนี้มาใช้เป็นหลักฐานอ้างอิงอยู่ไม่น้อย เนื่องจากหนังสือเล่มนี้มีความเป็น “อัตวิสัย” อยู่มาก ขาดการมองบริบททางประวัติศาสตร์หรือปัจจัยอื่นประกอบ เช่น บริบทของสถานการณ์โลก ณ ขณะนั้น หรือ ปัจจัยในการกำหนดนโยบายการต่างประเทศของจีน เป็น ในส่วนข้อเสนอแนะครั้งต่อไป คือ ควรต้องมีการศึกษาเอกสารของฝ่ายจีนเพื่อให้เห็นทัศนะ/มุมมองของสองฝ่าย หรือ ควรมีการนำเสนอเรื่องปัจจัยที่มีอิทธิพลต่องานเขียนหนังสือดังกล่าว เพื่อเพิ่มความลุ่มลึกให้กับการศึกษามากยิ่งขึ้น

เอกสารอ้างอิง

- กันยารัตน์ อังคณาวิศัลย์. 2541. *ความสัมพันธ์ระหว่างจีนและเวียดนามในบริบทของอาเซียน: ยุคหลังสงครามเย็น*. วนันท์ บุนนวรรณา. 2556. *วิทยานิพนธ์สาขาประวัติศาสตร์เวียดนามระหว่าง ค.ศ.1985-2010: สำนวนสถานภาพองค์ความรู้*. ขอนแก่น: โรงพิมพ์คลังนา.
- ไพรัช เจียรนันท์. 2531. “นโยบายต่างประเทศเวียดนามต่อจีน ค.ศ.1945-1979.” สารนิพนธ์หลักสูตรรัฐศาสตรมหาบัณฑิต, สาขาการระหว่างประเทศและการทูต คณะรัฐศาสตร์, มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- สุด จอนเจตสิน. 2544. *ประวัติศาสตร์เวียดนามตั้งแต่อาณานิคมฝรั่งเศสถึงปัจจุบัน*. กรุงเทพฯ: โครงการเผยแพร่ผลงานวิชาการ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- เหวียนดักเวียน. 2552. *เวียดนามประวัติศาสตร์ฉบับพิสดาร*, แปลโดย เพ็ชรี สุมิตร. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: มุลนิธิโตโยต้าประเทศไทย.
- อนุพงศ์ บุญฤทธิ์. 2529. “ความสัมพันธ์ระหว่างจีนกับเวียดนามในช่วงปี ค.ศ.1969-1979: ศึกษากรณีนโยบายต่างประเทศจีน.” สารนิพนธ์หลักสูตรรัฐศาสตรมหาบัณฑิต, สาขาการระหว่างประเทศและการทูต คณะรัฐศาสตร์, มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- Thananan Boonwanna. 2015. “Factors Contributing to Vietnam’s Positive Attitude towards China during the Period 1945-1954.” Oral presentation 11th International Conference on Humanities & Social Sciences 27/11/58, Faculty of Humanities and Social Sciences, KKU
- Su That ve Viet Nam- Trung Quoc trong 30 nam*. 1979. Ha Noi: NXB Su That.
- Nguyet Ha. n.d. “NXB Chinhtriquocgia Su that kyniem65 namthanhlap.” <http://vietbao.vn/vi/Xa-hoi/NXB-Chinh-tri-quoc-gia-Su-that-ky-niem-65-nam-thanh-lap/320052483/157/>. (accessed April 30, 2016)
- Luu Van Loi. 2006. *50 Years of Vietnamese Diplomacy*. HaNoi: The Gioi

D1-P3-R2-01

แผ่นดินไทยไถ้ร่มพระบารมี

อนุสาวรีย์อันเนื่องมาแต่การต่อสู้กับคอมมิวนิสต์ในภาคเหนือตอนบน กับปฏิบัติการสร้างความทรงจำของรัฐไทย

รณวิ ไซติประดิษฐ

ภาควิชาประวัติศาสตร์ศิลปะ คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร

บทความนี้เป็นภาคภาษาไทยของงานวิจัย “Re-Establishing the Kingdom: The Anti-Communist Monuments in the Thai Highlands” ได้รับทุนจากโครงการ “Ambitious Alignments: New Histories of Southeast Asian Art” (2558-2559) ทุนนี้เป็นส่วนหนึ่งของโครงการทุน Connective Art Histories ของ Getty Foundation ที่ได้รับการพัฒนาขึ้นโดย The Power Institute, University of Sydney ร่วมด้วย National Gallery Singapore และ Institute of Technology, Bandung

เพราะในสมัยปัจจุบันนี้บ้านเมืองเรายังอยู่เป็นบ้านเมืองดังที่ประจักษ์เห็นอยู่ ทำไมเกิดยังเป็นบ้านเมืองอยู่อย่างนี้ ไม่พังลงไปดังที่มีใครต่อใครก็ได้คาดคะเนเอาไว้ว่าเมืองไทยจะไม่อยู่ในแผนที่โลกแล้วภายในปลายปีนี้ ข้าพเจ้าก็ได้ยินมา และต่อมาเมื่อเมืองไทยยังอยู่ในโลก ก็ได้ยินมาอีกว่า ปีหน้าไทยแลนด์นี้จะกลายเป็นตายแลนด์ ในแผนที่ที่เห็นไว้ว่าเมืองไทยนี้จะกลายเป็นตายแลนด์ เห็นมานานแล้ว แล้วก็เข้าใจว่าที่ทำได้ไว้อย่างนั้น ก็เป็นแผนการณ์ที่ทุกอย่างหนึ่งที่ยากให้เป็นตายแลนด์¹

ข้อความข้างต้นเป็นส่วนหนึ่งของพระราชดำรัสที่พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวพระราชทานแก่นักศึกษา พ่อค้า ประชาชน มูลนิธิ องค์กรต่างๆ ที่เข้าเฝ้าฯ ถวายพระพรชัยมงคล เนื่องในโอกาสเฉลิมพระชนมพรรษา วันที่ 5 ธันวาคม 2518 ณ ศาลาดุสิดาลัย พระราชวังดุสิต เมื่อวันพฤหัสบดีที่ 4 ธันวาคม 2518 ถึงแม้จะไม่ใช่ที่แน่ชัดว่า “แผนที่ที่เห็นไว้ว่าเมืองไทยนี้จะกลายเป็นตายแลนด์” ที่พระองค์ทรงรับสั่งว่าทรงเคยทอดพระเนตรเห็นนั้น หมายถึงแผนที่ฉบับใด แต่ในขณะนั้น มีการเผยแพร่ภาพทหารในเครื่องบินกองทัพลดแตกของคอมมิวนิสต์ ชนาตามหิมากำลังอำพรางจะกลืนกินประเทศไทยจากทางภาคอีสาน² (ภาพที่ 1) ภาพแผนที่ดังกล่าวจึงพาดพิงไปถึงประเทศเพื่อนบ้านทางอีกฟากของแม่น้ำโขง อันได้แก่ ลาว กัมพูชา และเวียดนามที่ได้กลายเป็นคอมมิวนิสต์ไปหมดภายในครึ่งหลังของปี 2518 ในบริบทนี้ ภัยอันตรายที่จะเปลี่ยนเมืองไทยให้เป็น “ตายแลนด์” จึงหมายถึงคอมมิวนิสต์นั่นเอง พระราชดำรัสครั้งนี้เกิดขึ้นเพียงสองวันหลังจากเจ้ามหาชีวิตศรีสว่างวัฒนาแห่งราชอาณาจักรลาวยอมแพ้แก่ขบวนการปฏิวัติลาว (ปะเทดลาว) ที่เข้ายึดอำนาจและสถาปนาสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาวขึ้นในวันที่ 2 ธันวาคม 2518 พระราชดำรัส 4 ธันวาคมของในหลวงได้เผยให้เห็นถึงความกังวลเรื่องการขยายตัวของคอมมิวนิสต์ในอินโดจีนและความมั่นคงของราชอาณาจักรอย่างชัดเจน ในแง่นี้ ภัยต่อความมั่นคงของชาติก็คือภัยต่อความมั่นคงของราชบัลลังก์ สถาบันกษัตริย์ตอบสนองต่อการคุกคามดังกล่าวด้วยการประกาศว่าจะ “สู้” โดยเรียกร้องให้คนไทยชาติร่วมแรงร่วมใจกัน “แต่ถ้าเราทุกคนทำหน้าที่ดี แล้วก็พยายามที่จะสามัคคีกันดี ช่วยกัน เราจะไม่ตาย แล้วก็ข้อพิสูจน์ ก็ทุกคนที่ยืนอยู่ที่นี่ก็ยังไม่ตาย ก็ไม่ใช่ตายแลนด์”³ หลังจากพระราชดำรัสนี้เพียงไม่กี่วัน พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวก็พระราชทานกลอน “เราสู้” เป็นของขวัญปีใหม่ 2519 กลอน “เราสู้” ได้กลายเป็นเพลงพระราชนิพนธ์ “เราสู้” ที่แพร่หลายในหมู่ฝ่ายขวาในปี 2519

ในฐานะพันธมิตรของสหรัฐอเมริกา ประเทศไทยมีบทบาทสำคัญปฏิบัติการต่อต้านคอมมิวนิสต์ในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ความขัดแย้งระหว่างพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย (พคท.) กับรัฐไทยและสหรัฐอเมริกาตลอดยุคสงครามเย็นมีความสัมพันธ์อย่างมากกับวาทกรรมการเสียดินแดนที่ชนชั้นนำไทยถือเป็น

¹ พระราชดำรัสที่พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวพระราชทานแก่นักศึกษา พ่อค้า ประชาชน มูลนิธิ องค์กรต่างๆ ที่เข้าเฝ้าฯ ถวายพระพรชัยมงคล เนื่องในโอกาสเฉลิมพระชนมพรรษา วันที่ 5 ธันวาคม 2518 ณ ศาลาดุสิดาลัย พระราชวังดุสิต เมื่อวันพฤหัสบดีที่ 4 ธันวาคม 2518 นี้เรียบเรียงขึ้นตามที่ได้มีการบันทึกพระสุรเสียงไว้ ดูพระราชดำรัสฉบับเต็มใน พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวภูมิพลอดุลยเดช, *ประมวลพระราชดำรัสและพระบรมราโชวาท ที่พระราชทานในโอกาสต่างๆ ปี พุทธศักราช 2518* (กรุงเทพฯ: สำนักพระราชวัง, 2519), 315-322.

² สมศักดิ์ เจียมธีรสกุลกล่าวถึงความทรงจำว่า ในยุคนั้น ฝ่ายขวาได้เผยแพร่ภาพที่แสดงการคุกคามของคอมมิวนิสต์จากทางภาคอีสานในรูปของแผนที่จำนวน 2 ภาพ ได้แก่ ภาพทหารคอมมิวนิสต์อำพรางจะกลืนกินแผนที่ประเทศไทยจากทางฝั่งภาคอีสาน กับแผนที่ที่แสดง “ยุทธศาสตร์รูปตัวแอลของ พคท.” ที่หมายถึงการ “ตัด” หรือ “ปลดปล่อย” ภาคอีสานจากการควบคุมของกรุงเทพฯ ดูสมศักดิ์ เจียมธีรสกุล, “เราสู้: เพลงพระราชนิพนธ์การเมืองกับการเมืองปี 2518-2519,” ใน *ประวัติศาสตร์ที่เพิ่งสร้าง: รวมบทความเกี่ยวกับกรณี 6 ตุลาและ 14 ตุลา* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ 6 ตุลาเรลิก, 2544), 132-133.

³ *ประมวลพระราชดำรัสและพระบรมราโชวาท ที่พระราชทานในโอกาสต่างๆ ปี พุทธศักราช 2518*, 317.

ประเด็นสำคัญมาโดยตลอด⁴ ถึงแม้ว่าพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทยจะประกอบด้วยประชาชนและนักศึกษาไทยจำนวนมาก คอมมิวนิสต์ก็ถูกมองว่าเป็นศัตรูจากภายนอกราชอาณาจักรที่มากดขี่ประเทศไทย ในบริบทดังกล่าว สถาบันกษัตริย์กลายเป็นสัญลักษณ์แห่งชาติในการทำสงครามจิตวิทยาให้คนไทยตื่นตัวในการต่อต้านภัยจากคอมมิวนิสต์ การต่อสู้กับคอมมิวนิสต์จึงเป็นเรื่องของการแสดงความจงรักภักดีต่อชาติที่มีศูนย์กลางอยู่ที่สถาบันกษัตริย์นั่นเอง⁵

เมื่อ “ภูมิภายา” ของราชอาณาจักรอันกำหนดด้วยเส้นเขตแดน/ขอบเขต แผนที่คือหัวใจสำคัญของความเป็นชาติแบบราชาชาตินิยม ภาพแผนที่ประเทศไทยกำลังจะถูกกลืนกินโดยทหารคอมมิวนิสต์จึงชี้ให้เห็นถึงความกังวลในพื้นที่ชายแดน เพราะเส้นเขตแดนตลอดแนวแม่น้ำโขงที่กั้นระหว่างไทยกับประเทศเพื่อนบ้านที่ล้วนกลายเป็นคอมมิวนิสต์นี่เองที่เป็นปราการด่านแรกของการเข้าสู่ราชอาณาจักร ภาพดังกล่าวไม่เพียงแสดงพื้นที่อ่อนไหวต่อการคุกคามของคอมมิวนิสต์ในภาคอีสานเท่านั้น แต่ยังรวมถึงบริเวณภาคเหนือตอนบน อันได้แก่ เชียงราย น่าน และพะเยาด้วย (พะเยาเป็นส่วนหนึ่งของเชียงรายจนกระทั่งปี 2520) บทความชิ้นนี้ต้องการอภิปรายการแพร่กระจายของอนุสาวรีย์อันเนื่องมาแต่การต่อสู้กับคอมมิวนิสต์ในภาคเหนือตอนบนในฐานะส่วนหนึ่งของกระบวนการชาตินิยมสมัยสงครามเย็น ในเมืองไทย การศึกษาเรื่องอนุสาวรีย์สงคราม และกระบวนการสร้างความทรงจำเกี่ยวกับสงครามจากมุมมองทางประวัติศาสตร์ศิลปะและวัฒนธรรมทางสายตายังไม่เป็นที่แพร่หลายมากนัก ถึงแม้ว่านักประวัติศาสตร์อย่างนิธิ เอียวศรีวงศ์ สายพิน แก้วงามประเสริฐ มาลินี คุ่มสุภา และศรัณยู เทพสังเคราะห์จะได้ผลิตงานเขียนที่ศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างอนุสาวรีย์กับการเมืองวัฒนธรรมไทยไว้จำนวนไม่น้อย แต่ก็ยังไม่มีการเขียนเชิงวิชาการว่าด้วยอนุสาวรีย์ที่สร้างขึ้นเพื่อรำลึกถึงการต่อสู้กับคอมมิวนิสต์ในยุคสงครามเย็นเลย ขณะเดียวกัน งานประวัติศาสตร์ศิลปะในประเทศไทยก็มุ่งให้ความสำคัญกับศิลปะในยุคก่อนสมัยใหม่และโบราณสถานเป็นส่วนใหญ่ บทความชิ้นนี้ต้องการริเริ่มอุดช่องว่างงานศึกษาเกี่ยวกับศิลปะและอนุสาวรีย์ในยุคสงครามเย็นโดยอภิปรายอนุสาวรีย์ผู้เสียสละในภาคเหนือตอนบน ได้แก่ อนุสาวรีย์วีรกรรมพลเรือน ตำรวจ ทหารที่อำเภอทุ่งช้าง จังหวัดน่าน อนุสาวรีย์ผู้เสียสละในค่ายเม็งรายมหาราช อำเภอเมือง จังหวัดเชียงราย อนุสรณ์ผู้เสียสละพลเรือน ตำรวจ ทหาร 2324 ที่อำเภอเชียงคำ จังหวัดพะเยา และอนุสรณ์สถานยุทธภูมิบ้านห้วยโก๋นเก่า อำเภอเฉลิมพระเกียรติ จังหวัดน่าน บทความเสนอว่าไวยาหารของอนุสาวรีย์ผู้เสียสละเหล่านี้สัมพันธ์อย่างแน่นแฟ้นกับวาทกรรมราชาชาตินิยมว่าด้วยการเสียดินแดน ความเป็นชาติอันแบ่งแยกมิได้ และการสละชีพเพื่อชาติ ความเป็นปึกแผ่นของแดนไทยนั้นได้มาด้วยการเสียสละเลือดเนื้อของคนในชาติ หากประชาชนชาวไทยไม่ร่วมแรงร่วมใจกัน “ปกบ้าน ป้องเมือง คุ่มเหย้า” ตามแต่กลอน “เราสู้” แล้วไซ้ ประเทศไทยก็ต้องกลายเป็น “ตายแลนด์” ตามคำทำนาย การศึกษาบทบาทและพลังทางการเมืองของอนุสาวรีย์ในยุคสงครามเย็นในพื้นที่ชายแดนชี้ให้เห็นว่าอนุสาวรีย์เหล่านี้ไม่ได้เป็นเพียง “ภาษาชนะ” บรรจุความทรงจำ แต่เป็น “กลไก” ในการสถาปนาอำนาจของรัฐไทยในยุคคอมมิวนิสต์

⁴ ธงชัย วินิจจะกูลเสนอว่าความคิดเรื่องเสียดินแดนและปัญหาเขตแดนเป็นส่วนหนึ่งของประวัติศาสตร์แบบราชาชาตินิยมที่เป็นมรดกตกทอดมาตั้งแต่ยุคล่าอาณานิคม ดูรายละเอียดในธงชัย วินิจจะกูล, *กำเนิดสยามจากแผนที่: ประวัติศาสตร์ภูมิภายาของชาติ*, แปลโดยพวงทอง ภวัครพันธุ์, โอตา อรุณวงศ์ และพงษ์เลิศ พงษ์นันทน์ (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์อ่าน, 2556).

⁵ ดูการอภิปรายความสัมพันธ์ระหว่างสหรัฐอเมริกากับสถาบันกษัตริย์ในยุคสงครามเย็นใน Benedict Anderson, “Withdrawal Symptoms: Social and Cultural Aspects of the October 6 Coup,” *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, 9:3, (July–September 1997): 13–30; Katherine A. Bowie, *Rituals of National Loyalty: An Anthropology of the State and the Village Scout Movement in Thailand* (Columbia University Press, New York, 1997) และณัฐพล ใจจริง, “พระบรมมหาราชวัง: ได้ใจเอื้อนทรี: แผนสงครามจิตวิทยาลัทธิอเมริกันกับการสร้างสถาบันกษัตริย์ให้เป็น “สัญลักษณ์แห่งชาติ,” ใน *ขอมันไม่ในฝันอันเหลือเชื่อ ความเคลื่อนไหวของขบวนการปฏิวัติสยาม (พ.ศ. 2475-2500)* (กรุงเทพฯ: ฟาเดียวกัน, 2556), 289-339.

อนุสาวรีย์ผู้เสียสละกับปฏิบัติการนอกระบบ

ลักษณะภูมิประเทศอันเฉพาะตัวของภาคเหนือตอนบนในเขตติดต่อกับลาวที่เป็นเทือกเขาสลับซับซ้อน ป่าทึบ และหุบเขาที่ยากแก่การเข้าถึงทำให้บริเวณนี้ห่างไกลจากอำนาจของกรุงเทพอย่างมีนัยสำคัญ ทั้งประชากรส่วนใหญ่ที่อาศัยอยู่ในเขตเทือกเขายังเป็น “ชาวเขา” ที่เป็นชนกลุ่มน้อยทางชาติพันธุ์อีกด้วย ในสายตาของรัฐ ชาวเขาคือพวกด้อยพัฒนาที่มีแนวโน้มขาดความภักดีต่อชาติ⁶ เมื่อพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทยขยายเขตงานไปถึงเชียงรายและน่านในทศวรรษ 2500 ชาวเขาจำนวนมากไม่ยอมกลายเป็นผู้ฝักใฝ่ในลัทธิคอมมิวนิสต์ ส่วนราชการสำนักไทยก็ตอบโต้ด้วยการออกเสด็จเยี่ยมประชาชนในชนบทและเขตป่าเขาอย่างแข็งขัน ทั้งยังมีการริเริ่มโครงการในพระราชดำริเพื่อพัฒนาชนบทในด้านต่างๆ อีกมากมาย โครงการเหล่านี้ทำหน้าที่เป็นกลไกสร้างสำนึกจงรักภักดีต่อราชสำนัก และดูดกลืนความเป็นอื่น/คนอื่น (ชาวเขา) ให้เป็นส่วนหนึ่งของรัฐไทย ทั้งโครงการในพระราชดำริและการเสด็จเยี่ยมประชาชนในเขตห่างไกลและทุรกันดารของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวและสมาชิกราชวงศ์ไม่เพียงเป็นการปลูกฝังความรู้สึกจงรักภักดีให้เกิดขึ้นในจิตใจของประชาชนเท่านั้น หากยังเป็นประเด็นเครื่องยืนยันพระราชอำนาจเหนือดินแดนดังกล่าวด้วย

พื้นที่ภาคเหนือตอนบนเป็นหนึ่งในสมรภูมิที่มีการปะทะกันอย่างหนักหน่วงในสงครามระหว่างรัฐไทยกับพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทยตั้งแต่ช่วงทศวรรษ 2500 ถึง 2520 เนื่องจากบริเวณนี้เป็นเขตเทือกเขาสูงที่มีชายแดนที่ติดกับลาว พื้นที่รอยตะเข็บชายแดนในเชียงราย พะเยา และน่านจึงกลายเป็นช่องทางให้กองกำลังคอมมิวนิสต์จากประเทศเพื่อนบ้านแทรกตัวเข้ามาได้ง่าย แต่การสอดส่องดูแลจากรัฐไทยเป็นไปได้ยาก ด้วยเหตุนี้จึงมีเขตงานของพวกคอมมิวนิสต์กระจายอยู่ทั่วไปในเขตป่าเขา หลังจากการปะทะกันครั้งใหญ่ที่อำเภอทุ่งช้าง จังหวัดน่านในเดือนกุมภาพันธ์ ปี 2511 เขตภูแก้วก็ได้กลายเป็นเขตปลดปล่อยแห่งแรกของพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย เขตฐานที่มั่นจังหวัดน่านขยายตัวมากขึ้นเรื่อยๆ จนมีมวลชนถึง 34 หมู่บ้านก่อนจะพ่ายแพ้ให้แก่อรัฐไทยในปี 2526⁷

ปรากฏการณ์หนึ่งที่เกิดขึ้นระหว่างสงครามอันยืดเยื้อระหว่างรัฐไทยกับพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทยคือการตั้งอนุสาวรีย์และอนุสรณ์สถานที่อุทิศให้แก่ผู้เสียสละทั้งทหาร ตำรวจ และพลเรือนในพื้นที่ภาคเหนือตอนบน อนุสาวรีย์ผู้เสียสละในยุคสงครามเย็นเหล่านี้สร้างขึ้นด้วยรูปแบบสังคมนิยม (แบบเหมือนจริง - realism) เป็นหลัก ต่างกับอนุสาวรีย์ประเภทเดียวกันในโลกตะวันตกที่จัดรูปแบบนามธรรม (abstract) เป็นหลัก ในขณะที่การใช้ศิลปะนามธรรมในรูปแบบต่างๆ โดยค่ายโลกเสรีเป็นส่วนหนึ่งของการเมืองวัฒนธรรมในยุคสงครามเย็น⁸ ศิลปะ

⁶ สำหรับงานศึกษาเรื่องชาวเขาและความสัมพันธ์กับรัฐไทย ดูเพิ่มเติมใน Pinkaew Laungaramsri, “Constructing Marginality: The ‘Hill Tribe’ Karen and Their Shifting Locations within Thai State and Public Perspectives,” in *Living at the Edge of Thai Society: The Karen in the Highlands of Northern Thailand*, ed. Claudio O. Delang (London and New York: RoutledgeCurzon, 2003), 21-42 และ Hjørleifur Jonsson, *Mien Relations: Mountain People and State Control in Thailand* (Ithaca and London: Cornell University Press, 2005).

⁷ ภาคภูมิ นันทวงษ์, “ฐานที่มั่นจังหวัดน่าน,” ใน *ตำนานดาวพราวไฟที่...ภูแว ภูพยัคฆ์ เล่ม 2*, คณะกรรมการดำเนินงานจัดสร้างโครงการอาคารอนุสรณ์สถานประวัติศาสตร์ประชาชนจังหวัดน่าน จัดพิมพ์เนื่องในโอกาสจัดงานฉลองอนุสรณ์สถานภูพยัคฆ์ จังหวัดน่าน เป็นปีที่ 5 ณ บ้านน้ำริด. ขุนน่าน อ. เฉลิมพระเกียรติ จ. น่าน (น่าน: อาร์ต เอจ กราฟฟิค, 2552), 15, 43.

⁸ รูปแบบศิลปะ (style) เป็นส่วนหนึ่งของงานโฆษณาชวนเชื่อการเมืองวัฒนธรรมในยุคสงครามเย็น ค่ายโลกเสรีใช้ศิลปะนามธรรมเป็นตัวแทนอุดมการณ์เสรีประชาธิปไตย ส่วนค่ายคอมมิวนิสต์ใช้รูปแบบสังคมนิยมสังคมนิยม (socialist realism) รูปแบบนามธรรมถูกเชื่อมโยงเข้ากับเสรีภาพของปัจเจกบุคคล ซึ่งตรงข้ามกับอุดมการณ์ของคอมมิวนิสต์ การใช้รูปแบบนามธรรมกับอนุสาวรีย์เกิดขึ้นเป็นครั้งแรกในงานประกวดแบบร่างอนุสาวรีย์นักโทษการเมืองนิรนาม (Monument to the Unknown Political Prisoners) ที่เทท แกลเลอรีในลอนดอนเมื่อปี 2496 ดูเพิ่มเติมใน Sergiusz Michalski, *Public Monuments: Art in Political Bondage 1870-1997* (London: Reaktion Books, 1998). สำหรับการศึกษาผลงานเข้าร่วมงานประกวดแบบร่างดังกล่าวโดยศิลปินไทย ดู ธนาวิ โชติประดิษฐ์, “The Unknown Story: นักโทษการเมืองที่ไม่มีใครรู้จักของเขียวน ยัมศิริกับการเมืองวัฒนธรรมสมัยสงครามเย็น,” *ย่าน*, ปีที่ 4 ฉบับที่ 4 (เมษายน-มิถุนายน, 2556), 184-197.

ต่อต้านคอมมิวนิสต์ของรัฐบาลไทยกลับใช้รูปแบบสัจนิยมแบบวีรบุรุษ (heroic realism) บทความนี้เสนอว่าการเลือกใช้รูปแบบสัจนิยมแบบวีรบุรุษเป็นภาษาทางสุนทรียศาสตร์ในงานอนุสาวรีย์ของของรัฐบาลไทยวางอยู่บนความต้องการที่จะสำแดง (represent) วาทกรรมว่าด้วยการเสียสละเพื่อชาติและความจงรักภักดีต่อชาติออกมาให้เห็นเป็นรูปธรรมอย่างตรงไปตรงมา ชัดเจน เข้าใจง่าย สัจนิยมแบบวีรบุรุษนั้นเน้นย้ำการสร้างภาพที่ยิ่งใหญ่ของวีรกรรม ตลอดจนความแข็งแกร่งและพลังกำลังของร่างกายนักรบ มันจึงเป็นรูปแบบที่ตอบสนองความต้องการปลูกฝังความรู้สึกชาตินิยมในภาวะสงครามได้ดีที่สุด (อันที่จริงแล้ว ศิลปะแบบทางการของกรมศิลปากรใช้รูปแบบดังกล่าวมาตั้งแต่สมัยคณะราษฎร)

อนุสาวรีย์ผู้เสียสละแห่งแรกในภาคเหนือตอนบนคืออนุสาวรีย์วีรกรรมพลเรือน ตำรวจ ทหารที่อำเภอทุ่งช้าง จังหวัดน่าน (ภาพที่ 2) สร้างขึ้นในปี 2519 เพื่อรำลึกถึงการปะทะกันระหว่างรัฐบาลไทยกับคอมมิวนิสต์ที่ฐานปฏิบัติการบ้านห้วยโก๋น (เก่า) ในปี 2518 บ้านห้วยโก๋นเป็นหมู่บ้านชาวเขา ตั้งอยู่ในเขตตำบลปอน อำเภอทุ่งช้าง ห่างจากชายแดนลาวเพียง 5 กิโลเมตร เป็นทางผ่านของคอมมิวนิสต์ที่เดินทางไปยังฐานปฏิบัติการที่เมืองเงินในแขวงไชยบุรี ทางกรมไทยได้ตั้งฐานปฏิบัติการขึ้นใกล้กับหมู่บ้านเพื่อคอยดำเนินการสกัดกั้นเส้นทางส่งเสบียงอาหารและอาวุธจากนอกประเทศ ตลอดจนคอยป้องกันการแทรกซึมเข้ามาตามแนวชายแดน กองกำลังติดอาวุธของฝ่ายคอมมิวนิสต์ได้เข้าโจมตีฐานปฏิบัติการบ้านห้วยโก๋น (เก่า) เมื่อวันที่ 9 เมษายน 2518 ส่งผลให้กองกำลังฝ่ายไทยเสียชีวิตในสมรภูมิ 17 คน (เสียชีวิตที่โรงพยาบาลน่านอีก 1 คน) ส่วนชาวบ้านหนีข้ามชายแดนเข้าไปในเมืองเงิน ถึงแม้ว่ากองทัพไทยจะรักษารูปแบบปฏิบัติเอาไว้ได้ แต่ก็เสียหมู่บ้านให้แก่ฝ่ายคอมมิวนิสต์ที่ได้ชักธงแดงขึ้นที่หมู่บ้าน ทางกรมไทยประกาศว่ากองกำลังคอมมิวนิสต์ที่เข้าโจมตีฐานปฏิบัติการบ้านห้วยโก๋น (เก่า) เป็นพวกลาวแดงและเวียดมินห์ ส่วนธงที่ยึดมาได้เป็นธงของกองทัพปลดแอกประชาชนแห่งประเทศไทย⁹ ทหารไทยที่เสียชีวิตทั้งหมดเป็น “ทหารเลือราชีนี” (กรมทหารราบที่ 11 รักษาพระองค์ ในสมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถ: ร. 21 รอ.) จากค่ายนวมินทร์ราชินีในจังหวัดชลบุรี ศพทั้งหมดถูกนำกลับชลบุรีในหีบศพคลุมด้วยธงชาติเพื่อนำไปประกอบพิธีทางศาสนาที่วัดเขาบางทราย จังหวัดชลบุรี¹⁰ สมเด็จพระนางเจ้าฯ พระบรมราชินีนาถ พร้อมด้วยสมเด็จพระเจ้าลูกเธอ เจ้าฟ้าจุฬาภรณวลัยลักษณ์ ได้เสด็จพระราชดำเนินไปพระราชทานรดน้ำศพเมื่อวันที่ 14 เมษายน ในโอกาสนี้ สมเด็จพระนางเจ้าฯ พระบรมราชินีนาถทรงมีพระราชดำรัสว่า “เขาล้มเพื่อให้เรายืนบนแผ่นดินนี้”¹¹ พระราชดำรัสสั้นๆ ดังกล่าวได้สถาปนาทหารที่เสียชีวิตในสมรภูมที่บ้านห้วยโก๋นให้เป็นวีรชนผู้เสียสละชีพเพื่อชาติ

การปะทะกันอย่างรุนแรงหลายครั้งระหว่างรัฐบาลไทยกับคอมมิวนิสต์ที่ทุ่งช้างในช่วงปี 2510 ถึง 2518 ส่งผลให้มีผู้เสียชีวิตกว่าสามร้อยคน (ทหาร 199 คน ตำรวจ 46 คน และพลเรือน 67 คน) การปะทะกันครั้งล่าสุดที่สมรภูมที่บ้านห้วยโก๋น (เก่า) ได้นำไปสู่ความร่วมมือกันระหว่างคณะกรรมการอำเภอทุ่งช้างกับทหารและตำรวจเพื่อตั้งอนุสาวรีย์วีรกรรมพลเรือน ตำรวจ ทหารขึ้น ณ ริมทางหลวงหมายเลข 1080 สายน่าน-ทุ่งช้าง พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวและสมเด็จพระนางเจ้าฯ พระบรมราชินีนาถได้เสด็จพระราชดำเนินทรงประกอบพิธีเปิดอนุสาวรีย์เมื่อวันที่ 10 กุมภาพันธ์ พ.ศ. 2519¹² การเสด็จทุ่งช้างในวาระนี้ของทั้งสองพระองค์ชี้ให้เห็นถึงสายสัมพันธ์อันเหนียวแน่นระหว่างราชวงศ์กับกองทัพ โดยฝ่ายหลังอยู่ในฐานะผู้พร้อมสละชีพเพื่อปกป้องอาณาจักรและราชบัลลังก์

⁹ เติลนิวัธ, 15 เมษายน 2518, ไม่ปรากฏเลขหน้า.

¹⁰ เติลนิวัธ, 12 เมษายน 2518, 3.

¹¹ สยามรัฐ, 15 เมษายน 2518, ไม่ปรากฏเลขหน้า.

¹² มีการเปิดพิธีกับทหารทุ่งช้างตามมาในปี 2520 เพื่อจัดแสดงอุปกรณ์การรบและประวัติศาสตร์การสู้รบระหว่างรัฐบาลไทยกับคอมมิวนิสต์ที่ทุ่งช้าง

อนุสาวรีย์วีรกรรมพลเรือน ตำรวจ ทหารเป็นรูปหล่อโลหะที่เป็นตัวแทนของพลเรือน ตำรวจ ทหารขนาดเท่าคนจริงกำลังช่วยกันชูธงชาติ ประดิษฐานบนฐานสูง 6 เหลี่ยม ฐาน 3 ด้านแสดงภาพวีรกรรม อีก 3 ด้านจารึกนามและยศของผู้เสียชีวิต¹³ รูปพลเรือน ตำรวจ ทหารเหล่านี้เป็นภาพตัวแทนของการพลีชีพเพื่อชาติ ซึ่งประมวลออกมาในรูปของธงชาติไทยที่ทั้งสามช่วยกันยกขึ้นเหนือศีรษะ รางวัลของการสละชีพนี้คือพื้นที่ในอนุสาวรีย์แห่งชาติที่ตอกย้ำด้วยการจารึกนามและยศของทุกคน การจารึกนามและยศของปัจเจกบุคคลลงบนอนุสาวรีย์ที่สร้างโดยรัฐเป็นกลวิธีอย่างหนึ่งในการทำให้สามัญชนมีตัวตนในความทรงจำของชาติ

หลังจากที่สมเด็จพระเทพรัตนราชสุดาฯ สยามบรมราชกุมารีทรงนำคณะอาจารย์และนักเรียนจากโรงเรียน นายร้อยพระจุลจอมเกล้ามาเยี่ยมชมฐานปฏิบัติการบ้านห้วยโก้น (เก่า) ในปี 2538 กองพลทหารม้าที่ 1 กองกำลังผาเมือง และหน่วยทหารในพื้นที่จังหวัดน่านก็ได้ทำการปรับปรุงพื้นที่เพื่อเปิดเป็นพิพิธภัณฑ์กลางแจ้งอนุสรณ์สถานยุทธภูมิบ้านห้วยโก้น (เก่า) ประกอบด้วยหอนิทรรศการ สนามพลေးที่จำลองเหตุการณ์ปะทะในปี 2518 และอนุสรณ์ทหารกล้าฐานห้วยโก้น (ภาพที่ 3) รูปลักษณะของอนุสรณ์ทหารกล้าฐานห้วยโก้นแทบจะเป็นการคัดลอกอนุสาวรีย์วีรกรรมพลเรือน ตำรวจ ทหารที่สร้างขึ้นก่อนหน้า เพียงแต่มีขนาดเล็กกว่าและเปลี่ยนจากรูปกลุ่มกองกำลังผสมพลเรือน ตำรวจ ทหาร 3 คนชูธงชาติโลหะเป็นกลุ่มทหาร 3 คนชูธงชาติจริงแทน ทหารทั้งสามยืนอยู่บนฐานสูง 6 เหลี่ยมแต่ที่ฐานไม่ปรากฏภาพเรื่องเล่าการสู้รบ ในที่นี้ เหตุการณ์ปะทะในปี 2518 ถูกเล่าผ่านการจัดการพื้นที่ทั้งหมดของพิพิธภัณฑ์กลางแจ้งที่เปลี่ยนสมรภูมิเป็นภูมิทัศน์ประวัติศาสตร์การรบที่เดินชมได้ การใช้สถานที่จริงและการระบุตำแหน่งที่ทหารทั้ง 17 คนเสียชีวิตยังรับรองความจริงแท้ของเรื่องเล่า (ภาพที่ 4) กระนั้น อนุสรณ์สถานแห่งนี้ก็ตั้งใจที่จะไม่กล่าวถึงเรื่องสำคัญเรื่องหนึ่ง นั่นคือการที่ฝ่ายคอมมิวนิสต์สามารถยึดครองหมู่บ้านได้ ข้อมูลจากแผ่นพับสำหรับผู้มาเยี่ยมชมอนุสรณ์สถานยุทธภูมิบ้านห้วยโก้น (เก่า) ที่จัดทำโดยหน่วยเฉพาะกิจ กรมทหารพรานที่ 32 ซึ่งทำหน้าที่รับผิดชอบดูแลสถานที่ระบุเพียงว่า ฝ่ายไทยสามารถป้องกันฐานปฏิบัติการเอาไว้ได้และมีการพบตรงแดงที่ฝ่ายตรงข้ามเตรียมไว้ ทว่า ในความเป็นจริง ทางทหารไทยรักษาไว้ได้เพียงฐานปฏิบัติการ แต่สูญเสียหมู่บ้าน ดังที่หนังสือพิมพ์หลายฉบับในปี 2518 ได้ให้ข้อมูลไว้ตรงกัน แผ่นพับไม่ได้กล่าวถึงตรงแดงอีกผืนหนึ่งที่ถูกชักขึ้นกลางหมู่บ้าน ซึ่งหมายถึงการปลดปล่อยพื้นที่นั้นเป็นอิสระจากอำนาจของรัฐไทย ธงชาติไทยที่อยู่ในมือของทหารทั้งสามที่อนุสรณ์ทหารกล้าฐานห้วยโก้นในปัจจุบันจึงกลบเกลื่อนร่องรอยของตรงแดงในหมู่บ้านให้หายไปสนิท เพราะความทรงจำถึงชัยชนะของคอมมิวนิสต์บนแผ่นดินไทยไม่ใช่สิ่งที่พึงปรารถนา ในที่นี้ ภูมิทัศน์ของบ้านห้วยโก้น (เก่า) ไม่ได้เป็นเพียงฉากของเหตุการณ์ประวัติศาสตร์ หากแต่มีบทบาทในการกำหนดสร้างความทรงจำใหม่ที่ให้ความสำคัญเฉพาะกับวีรกรรมของกองทัพ ไม่ใช่ความพ่ายแพ้

ในขณะที่อนุสาวรีย์วีรกรรมพลเรือน ตำรวจ ทหารและอนุสรณ์ทหารกล้าฐานห้วยโก้นเป็นกลุ่มบุคคล 3 คนช่วยกันชูธงชาติ อนุสาวรีย์ผู้เสียสละในค่ายเม็งรายมหาราช อำเภอเมือง จังหวัดเชียงรายเป็นภาพทหารคนเดียวถือปืนในท่าพร้อมรบ (ภาพที่ 5) ในช่วงสงครามเย็น เชียงราย (ซึ่งยังไม่เกิดการแยกตัวออกมาของจังหวัดพะเยา) เป็นสมรภูมิอีกแห่งหนึ่งในสงครามระหว่างรัฐไทยกับคอมมิวนิสต์ อนุสาวรีย์ผู้เสียสละในค่ายเม็งรายมหาราชสร้างขึ้นเพื่อเป็นที่ระลึกถึงวีรกรรมในการต่อสู้กับคอมมิวนิสต์ของทหารจากค่ายเม็งรายมหาราชตั้งแต่ปี 2510 ถึงแม้ว่าจะเป็นภาพทหารเพียงคนเดียว แต่ที่ฐานก็มีจารึกรายนามและยศของผู้เสียชีวิตทั้งหมดเช่นเดียวกับอนุสาวรีย์อีกสองแห่ง ภาพทหารคนเดียวนี้จึงเป็นภาพตัวแทนของกองทัพ ทำหน้าที่เน้นย้ำบทบาทนาของกองทัพในการปราบคอมมิวนิสต์ อนุสาวรีย์แห่งนี้เปิดเมื่อปี 2521 โดยมีสมเด็จพระบรมโอรสาธิราชฯ สยามมกุฎราชกุมาร

¹³ กรมศิลปากร, อนุสาวรีย์ในประเทศไทย เล่ม 1 (กรุงเทพฯ: กองวรรณกรรมและประวัติศาสตร์, 2539), 419-423.

เสด็จเป็นประธานในพิธีเปิด การปรากฏพระองค์ของสมเด็จพระบรมโอรสาธิราชฯ ในพิธีนี้ชวนให้ชวนรำลึกไปถึงพระราชดำรัสของสมเด็จพระนางเจ้าฯ พระบรมราชินีนาถที่งานศพของทหารที่วัดเขาบางทรายในปี 2518 ที่ว่า “ถ้าลูกชายของฉันทกลับมาจากเมืองนอก จะส่งไปอยู่แนวหน้าร่วมกับทหาร”¹⁴ การมีส่วนร่วมของสมาชิกราชวงศ์ในพิธีกรรมต่างๆ อันเกี่ยวเนื่องกับความตายของทหารที่ต่อสู้กับคอมมิวนิสต์เหล่านี้เป็นเครื่องบ่งชี้ว่า การสละชีพเพื่อปกป้องประเทศไทยจากภัยคอมมิวนิสต์มีความหมายเท่ากับการสละชีพเพื่อราชบัลลังก์

อนุสาวรีย์ผู้เสียสละเหล่านี้แสดงถึงการให้ความสำคัญกับวีรกรรมของนักรบสามัญชนในการต้านคอมมิวนิสต์ ความหลากหลายของกลุ่มคนที่ปรากฏในอนุสาวรีย์ (ทหาร ตำรวจ และพลเรือนอาสาสมัคร) ไปเน้นถึงความร่วมมือร่วมใจกันของคนในประเทศในการต่อสู้กับศัตรู ซึ่งก็คือสำนักแบบเพลง “เราสู้” นั่นเอง สัจนิยมแบบวีรบุรุษเน้นย้ำการสร้างภาพที่ปลุกเร้าความรู้สึกจากวีรกรรม รูปแบบหลักของอนุสาวรีย์ผู้เสียสละจึงเป็นภาพบุคคลแบบเหมือนจริง แสดงท่าทางอีกเหนือในการรบ โวหารของภาพเร้าจิตวิญญาณการต่อสู้ ภาพของผู้เสียสละเหล่านั้นไม่ได้เป็นภาพของนักรบที่ตายแล้ว แต่เป็นนักรบที่กำลังรบ กระตุ้นให้ผู้มองเกิดความรักชาติเช่นเดียวกับพวกตน อนุสาวรีย์ผู้เสียสละจึงเป็นกลไกในการสั่งสอนหน้าที่ของพลเมืองที่ดี คนตายคือแบบอย่างสำหรับคนที่ยังอยู่ พวกเขาเป็นตัวอย่างสั่งสอนผู้ที่อยู่ข้างหลังว่าความตายแบบใดจึงเรียกว่าความตายของวีรชน ความตายแบบใดที่จะได้รับการจารึกไว้ในความทรงจำของชาติผ่านการมีตัวตนในอนุสาวรีย์

อนุสรณ์ผู้เสียสละพลเรือน ตำรวจ ทหาร 2324 ที่อำเภอเชียงคำ จังหวัดพะเยา (ภาพที่ 6) มีรูปลักษณะที่แตกต่างออกไปอย่างสิ้นเชิงอย่างอนุสาวรีย์อีกสามแห่งข้างต้น อนุสรณ์แห่งนี้สร้างขึ้นเพื่อเป็นที่ระลึกถึงวีรกรรมของกองบัญชาการผสมพลเรือน ตำรวจ ทหาร 2324 (พตท 2324 เดิมคือหน่วยเฉพาะกิจ กองพล 4) ที่ปฏิบัติหน้าที่อยู่ในภาคเหนือตอนบนตั้งแต่ปี 2517 ถึง 2522 ออกแบบโดยร้อยเอกสมเกียรติ หอมอเนก โดยได้แรงบันดาลใจมาจากป้อมสนามของทหาร อนุสรณ์ผู้เสียสละพลเรือน ตำรวจ ทหาร 2324 เป็นสิ่งก่อสร้างทรงห้าเหลี่ยมวางอยู่บนฐานเป็นรูปวงกลม ยกขอบโดยรอบสูงจากพื้นดิน 1 เมตร หลังคาเป็นรูปทรงห้าเหลี่ยมที่สอบขึ้นด้านบน แต่ละด้านประดับด้วยตราของกองบัญชาการผสมพลเรือน ตำรวจ ทหาร 2324 ผนังแต่ละด้านของอนุสรณ์ตกแต่งด้วยแผ่นภาพประติมากรรมนูนต่ำแนวสัจนิยมที่เล่าเรื่องการต่อสู้กับคอมมิวนิสต์ และแผ่นจารึกรายนามและยศของผู้เสียสละที่ชานาด้วยรูปนางอัปสรพนมมือ¹⁵ ในบรรดาอนุสาวรีย์ผู้เสียสละทั้ง 4 แห่งในภาคเหนือตอนบน ที่นี้เป็นที่เดียวที่ปรากฏภาพของสตรี นอกจากที่ผนังด้านหน้าของตัวอนุสรณ์แล้ว ที่กำแพงขนาดใหญ่ด้านหลังตัวอนุสรณ์ที่มีจารึกนามและยศและผู้เสียสละก็มีภาพนางอัปสรพนมมือ 2 นางชานาข้างอยู่ด้วยเช่นกัน (ภาพที่ 7) ภาพนางอัปสรที่อนุสรณ์ผู้เสียสละพลเรือน ตำรวจ ทหาร 2324 มีหน้าที่เชิงจิตวิทยา กล่าวคือเป็นภาพปลอบประโลมใจพวกนางให้การรับรองว่าผู้ตายเป็นวีรชนที่จะได้ขึ้นสู่สวรรค์ อนุสรณ์แห่งนี้จึงต่างกับอนุสาวรีย์ผู้เสียสละอื่นๆ ที่เน้นการปลุกเร้าอารมณ์อีกเหนือเพื่อสร้างความรักชาติแต่เพียงอย่างเดียว แต่ขาดแง่มุมที่จะจัดการกับความอ่อนไหวของญาติมิตรผู้อยู่เบื้องหลัง

ภูมิทัศน์ไม่ได้เป็นเพียงภูมิประเทศเชิงกายภาพ หากยังเป็นพื้นที่ที่มีนัยและบทบาทเชิงการเมือง¹⁶ ถึงแม้ว่าความเป็นหญิงจะแทบไม่มีที่ทางในอนุสาวรีย์ผู้เสียสละที่เน้นความสำคัญไปที่วีรกรรมอันกล้าหาญของเหล่าผู้ชาย บทบาทของภูมิทัศน์-ผืนแผ่นดินในการตั้งอนุสาวรีย์ก็ทำหน้าที่แทนความเป็นหญิง ในขณะที่พื้นที่

¹⁴ เดลินิวส์, 15 เมษายน 2518, 2.

¹⁵ กรมศิลปากร, อนุสาวรีย์ในประเทศไทย เล่ม 1, 165-166.

¹⁶ Ann Bermingham, “System, Order, and Abstraction: The Politics of English Landscape Drawing around 1795” in *Landscape and Power*, ed. W. J. T. Mitchell (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994), 77-101.

ภาคเหนือตอนบนในยุคสงครามเย็นจะเป็นสมรภูมิแห่งการปะทะกันระหว่างรัฐไทยกับคอมมิวนิสต์เพื่อช่วงชิงการมีอำนาจอธิปไตยเหนือดินแดนเป็นพื้นที่แห่งการรบของผู้ชาย ทว่า ตัวแผ่นดินเองนั่นคือความเป็นหญิง ในสังคมกสิกรรม แผ่นดินเป็นภาพตัวแทนของการสร้างสรรค์ชีวิตและความอุดมสมบูรณ์ แผ่นดินเชื่อมโยงกับความเป็นมารดา มีบุคลาธิษฐานเป็น “แม่พระธรณี” เทพสตรีและมารดาผู้ให้กำเนิดสรรพสิ่งในโลก¹⁷ เมื่อธรรมชาติ/แผ่นดินหมายถึงความเป็นหญิง วัฒนธรรมและสิ่งที่มีมนุษย์สร้างขึ้น (manmade) ก็บ่งบอกถึงความเป็นชาย ในเชิงอุปลักษณ์ การตั้ง (erection) อนุสาวรีย์บนผืนแผ่นดินแสดงนัยทางเพศ อนุสาวรีย์ผู้เสียสละเหล่านี้ไม่เพียงประกอบด้วยร่างของเหล่าวีรบุรุษชายก้ำยำ รูปลักษณ์โดยรวมมันยังเป็นทรงสูงเป็นแท่ง (phallic) อีกด้วย เมื่ออนุสาวรีย์หรือร่างจำลองของเหล่าวีรชนอันเปี่ยมล้นไปด้วยความเป็นชายชำแรกกายลงบนแผ่นดิน อธิปไตยของรัฐไทยเหนือดินแดนภาคเหนือตอนบนก็ได้รับการฝังรากหยั่งลง เมื่อนั้น “ชาติ” ก็ได้ถือกำเนิดขึ้นใหม่จากการสมสู่ระหว่างชีวิตเลือดเนื้อของวีรชนชายสามัญชนกับกายของแม่พระธรณี การตั้งอนุสาวรีย์ของรัฐไทยจึงเป็นการทำเครื่องหมายบอกเขตแดนความเป็นเจ้าของผ่านอุปลักษณ์ของการร่วมเพศ เป็นการซ่อม/สร้างตัวตนภูมิภายของชาติขึ้นมาใหม่ ดึงพรมแดนบางส่วนของภาคเหนือตอนบนที่แห้ววินไปจากการปลดปล่อยของคอมมิวนิสต์ให้กลับสู่ราชอาณาจักร

ร່องรอยของรสมราช: รอยพระบาทของในหลวง

เมื่อวันที่ 27 กุมภาพันธ์ พ.ศ. 2525 พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว สมเด็จพระนางเจ้าพระบรมราชินีนาถ สมเด็จพระเทพรัตนราชสุดาฯ สยามบรมราชกุมารี และพระเจ้าวรวงศ์เธอ พระองค์เจ้าโสมสวลี พระวรราชทินนิตามาตุ (พระยศในขณะนั้นคือ พระเจ้าวรวงศ์เธอ พระองค์เจ้าโสมสวลี พระวรชายาในสมเด็จพระบรมโอรสาธิราชฯ สยามมกุฎราชกุมาร) เสด็จเยี่ยมทหารและราษฎรที่ฐานปฏิบัติการดอยพญาพิทักษ์บนสันดอยยาว อำเภอเทิง จังหวัดเชียงราย ในโอกาสนี้ พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวได้ทรงประทับรอยพระบาททั้งสองข้างของพระองค์ลงเป็นแผ่นปูนปลาสเตอร์ เพื่อพระราชทานให้เหล่าทหารที่กำลังต่อสู้กับคอมมิวนิสต์ในภาคเหนือตอนบนไว้เป็นมิ่งขวัญและกำลังใจ (ภาพที่ 8) รอยพระบาทมีด้วยกัน 2 คู่ ปัจจุบันคู่หนึ่งประดิษฐานอยู่ ณ ศาลารอยพระบาทในค่ายเม็งรายมหาราช อำเภอเมือง จังหวัดเชียงราย

ไม่นานหลังจากการพระราชทานรอยพระบาท การปราบปรามคอมมิวนิสต์ในภาคเหนือตอนบนก็จบลงในเดือนมีนาคมปีนั้นเอง การพระราชทานรอยพระบาทบนดอยยาวไม่เพียงเสริมสร้างความแข็งแกร่งให้กับสายสัมพันธ์ระหว่างราชวงศ์กับกองทัพเท่านั้น หากยังทำหน้าที่เชิงสัญลักษณ์เช่นเดียวกับการตั้งอนุสาวรีย์ผู้เสียสละอื่นๆ นั่นคือการใช้ศิลปกรรมมาทำเครื่องหมายปักหมุดแสดงการครอบครองพื้นที่ รอยพระบาทของในหลวงบนดอยยาวเป็นดังคำทำนายว่าความขัดแย้งเรื่องอธิปไตยเหนือดินแดนภาคเหนือตอนบนจะจบลงด้วยชัยชนะของรัฐไทยได้ร่มพระบารมี

รอยพระบาทของในหลวงเป็นวัตถุที่สร้างขึ้นเพื่อเป็นที่ระลึกที่แตกต่างออกไปจากบรรดาอนุสาวรีย์ผู้เสียสละที่กระจายตัวอยู่ในภูมิภาค ในขณะที่อนุสาวรีย์ผู้เสียสละใช้รูปแบบสัญลักษณ์แบบวีรบุรุษ วัตถุที่เป็นที่รำลึกถึงในหลวงกลับไม่ได้แสดงภาพพระพักตร์หรือแม้แต่พระวรกายของพระองค์เลย แม้ว่าพระบรมฉายาลักษณ์และพระบรมสาทิสลักษณ์ของในหลวงจะเป็นสิ่งที่พบได้ทั่วไปในประเทศก็ตาม อันที่จริงแล้ว ในสมัยสงครามเย็นมีการแจกจ่ายพระบรมฉายาลักษณ์ของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวและสมเด็จพระนางเจ้าฯ พระบรมราชินีนาถควบคู่ไปกับแผนที่ประเทศไทยอย่างแพร่หลายในชนบท โดยเฉพาะในหมู่บ้านตามภาคเหนือและภาคอีสานอันเป็นที่

¹⁷ ธัญญา สังขพันธานนท์, ผู้หญิงยิ่งเรือ: ผู้หญิง ธรรมชาติ อำนาจ และวัฒนธรรมกำหนด สตรีนิยมในเชิงนิเวศน์วรรณคดีไทย (ปทุมธานี: นาค, 2556).

ห่างไกลและทุรกันดาร การแจกจ่ายพระบรมฉายาลักษณ์นี้เป็นปฏิบัติการหนึ่งของการเคลื่อนไหวเพื่อต่อต้านคอมมิวนิสต์ที่เป็นความร่วมมือระหว่างรัฐไทยกับสหรัฐอเมริกาผ่านปฏิบัติการของสำนักข่าวอเมริกันหรือ “ยูซิส” (USIS)¹⁸ ในที่นี้ พระบรมฉายาลักษณ์ของในหลวงกับภาพแผนที่ประเทศไทยได้เน้นย้ำความเป็นส่วนหนึ่งของกันและกัน นั่นคือเมืองไทยในฐานะราชอาณาจักรของกษัตริย์แห่งราชวงศ์จักรี กระนั้นก็ตาม พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวก็ไม่มีรูปตัวแทนของพระบรมในลักษณะที่เป็นสามมิติเลย สิ่งที่น่าจะเรียกได้ว่าเป็นพระบรมราชานุสาวรีย์ของในหลวงมีเพียงชิ้นเดียวคือรอยพระบาทคู่นี้เอง

เหตุผลในการสร้างวัตถุตัวแทนของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวที่ไม่มีลักษณะเป็นรูปบุคคล (aniconic) อาจสัมพันธ์กับข้อห้ามเก่าแก่ของไทยที่ว่าด้วยการสร้างภาพตัวแทนของผู้ที่ยังมีชีวิตอยู่ คนโบราณเชื่อว่าการสร้างภาพเหมือนของผู้ที่ยังอยู่นั้นอาจทำให้บุคคลดังกล่าวอายุสั้นลง¹⁹ แต่ที่สำคัญยิ่งไปกว่านั้นคือ รอยพระบาทของในหลวงเป็นวัตถุที่เชื่อมโยงพระองค์เข้ากับพระพุทธรูปผ่านแนวคิดเรื่องการสร้างรอยพระพุทธรูป ภาพตัวแทนใดจะนำเสนอพระพุทธรูปในฐานะธรรมราชาได้ดีไปกว่ารอยพระบาทอีกเล่า? รอยพระพุทธรูปเป็นภาพตัวแทนของพระพุทธรูปในยุคที่ยังไม่มีการสร้างพระพุทธรูป มีสถานะเป็นอนุสาวรีย์หรือเครื่องเตือนความทรงจำประเภทหนึ่ง กล่าวคือเป็นวัตถุที่แสดงร่องรอยของพระพุทธรูปบนโลกมนุษย์²⁰ รอยพระบาทของในหลวงจึงเปรียบได้กับร่องรอยที่ทิ้งไว้ของพระองค์บนภูมิทัศน์ภาคเหนือตอนบน พื้นที่ซึ่งในหลวงได้เสด็จเยือนไปตามหมู่บ้านในเขตป่าเขาในยุคหนึ่งนั้นเอง รอยพระบาทของในหลวงเผยให้เห็นข้อกังวลพื้นฐานที่สุดของรัฐไทยในยุคสงครามเย็น นั่นคืออธิปไตยเหนือพื้นที่ชายแดนอันห่างไกลจากอำนาจของส่วนกลาง ทั้งยังอยู่ติดกับเพื่อนที่เป็นบ้านคอมมิวนิสต์ การประทับรอยพระบาทบนเทือกเขาติดชายแดนลาวเป็นการกระทำเชิงสัญลักษณ์ที่ชี้ถึงการแสดงความเป็นเจ้าของพื้นที่ดังกล่าว-ราชอาณาจักร

ในบริบทดังกล่าว บทบาทของภูมิทัศน์-ผืนแผ่นดินในฐานะร่างของแม่พระธรณีมีนัยที่ต่างออกไปจากการตั้งอนุสาวรีย์ผู้เสียสละ ในที่นี้ แม่พระธรณีไม่ได้เป็นบุคลาธิษฐานของแผ่นดินเพื่อให้อนุสาวรีย์/ความเป็นชายช้ำแรกกายลงอีกต่อไป หากอยู่ในอีกความหมายหนึ่ง ในวรรณกรรมพุทธศาสนาอย่างปฐมสมโพธิกถา (พุทธประวัติเล่าเรื่องการตรัสรู้ของพระพุทธเจ้า) แม่พระธรณีปรากฏกายขึ้นในคันทริขันธ์ของพระพุทธเจ้าเพื่อเป็นสักขีพยานในบารมีอย่างยิ่งใหญ่ของพระองค์ ในครั้งนั้น นางได้บีบน้ำออกจากมวยผมให้ไหลท่วมหม่มมารที่มารังควานพระพุทธเจ้าจนปลาสนาการไปสิ้น ฉากดังกล่าวได้รับการบรรยายออกมาในรูปของพระพุทธรูปปางมารวิชัย ซึ่งเป็นรูปพระพุทธเจ้าประทับนั่งขัดสมาธิ ปลายพระหัตถ์ข้างหนึ่งชี้ลงที่พื้นดินเพื่อเรียกแม่พระธรณีให้ผุดขึ้นมา ดังที่กล่าวไปแล้วว่า การสร้างรอยพระบาทในหลวงได้เชื่อมโยงพระเจ้าเข้ากับพระพุทธรูปและคติเรื่องธรรมราชาหรือ “ราชาผู้ทรงธรรม” การเชื่อมโยงดังกล่าวจึงมีความจำเป็นเพราะพุทธศาสนาเป็นฐานอำนาจสำคัญอย่างหนึ่งของสถาบันกษัตริย์ไทย การประทับรอยพระบาทลงบนพื้น แม้จะเป็นการประทับลงแผ่นพลาสติก ไม่ใช่พื้นดินโดยตรง และเปลี่ยนจากพระหัตถ์เป็นพระบาท ก็พาตึงไปยังฉากที่พระพุทธเจ้าทรงมีชัยชนะเหนือเหล่ามาร ภูมิทัศน์ของภาคเหนือตอนบนอันเป็นรูปกายเชิงสัญลักษณ์ของแม่พระธรณีจึงทำหน้าที่เป็นประจักษ์พยานต่อพระราชอำนาจ

¹⁸ Mobile Information Team I, *Trip 7: A Report by the United States Information Service, Bangkok*, December 12 to 22, United States Information Service, Bangkok, 1962, cited in Phimmasone Michael Rattanasengchanh, *Thailand's Second Triumvirate: Sarit Thanarat and the military, King Bhumibol Adulyadej and the monarchy and the United States. 1957-1963*, Master Thesis, University of Washington, 2012, p. 50.

¹⁹ ดูเพิ่มเติมในอภิรักษ์ โกษะโยธิน, *จิตรกรรมและประติมากรรมแบบตะวันตกในราชสำนัก เล่ม 1*, จัดพิมพ์สนองพระมหากรุณาธิคุณ สมเด็จพระนางเจ้า พระบรมราชินีนาถ เนื่องในมหามงคลเฉลิมพระชนมพรรษา 5 รอบ 12 สิงหาคม 2535 (กรุงเทพฯ: สำนักพระราชวัง, 2536).

²⁰ John S. Strong, *Relics of the Buddha* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2004), 86.

และพระบารมีของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวเหนือดินแดนแห่งนี้ ยืนยันตัวตนของพระองค์ในฐานะธรรมราชาผู้มีสิทธิอันชอบธรรมในการครองแผ่นดิน นอกจากนี้ ความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันระหว่างผืนแผ่นดินกับในหลวงยังแสดงออกผ่านพระนามของพระองค์ “ภูมิพล” หรือ “พลังของแผ่นดิน”

ต่อมา รอยพระบาทของในหลวงถูกนำมาประดิษฐาน ณ ศาลารอยพระบาทใกล้กับอนุสาวรีย์ผู้เสียสละในค่ายเม็งรายมหาราช²¹ ที่ตั้งใหม่นี้ก่อให้เกิดปฏิสัมพันธ์ระหว่างศิลปวัตถุทั้งสองขึ้นมา กล่าวคือ มันแสดงความสัมพันธ์กันใกล้ชิดระหว่างสถาบันกษัตริย์กับกองทัพ โดยฝ่ายหลังอยู่ในฐานะผู้ยอมสละชีวิตเพื่อความมั่นคงของฝ่ายแรก ความตายของทหารที่ได้รับการอธิบายว่าเป็นการสละชีพเพื่อชาติจึงหมายถึงการสละชีพเพื่อราชบัลลังก์เหนืออื่นใด พลังของรอยพระบาทยังเหนือพ้นไปจากรั้วของค่ายเม็งรายมหาราชไปสู่อนุสาวรีย์ผู้เสียสละอื่นๆ ในภาคเหนือตอนบนที่ล้วนถูกสร้างขึ้นด้วยสำนึกอย่างเดียวกัน ไม่ว่าจะเป็นสิ่งที่อุทิศให้ทหาร ตำรวจ หรือพลเรือนอาสาสมัคร ทั้งหมดล้วนเป็นสามัญชนคนธรรมดาผู้หาได้มีความสำคัญในตัวเองไม่ เพราะผู้ใดจะมีตัวตนขึ้นมาในความทรงจำของชาติได้ก็ต่อเมื่อผู้นั้นกระทำการอุทิศตนเพื่อผู้อื่นเหนือกว่าตนเอง การประทับกันระหว่างรอยพระบาทกับอนุสาวรีย์ผู้เสียสละจึงตอกย้ำสำนึกเชิงชนชั้น และลำดับชั้นเชิงสังคมระหว่างองค์อัครบิดรกับพลกนิกร มันประมวลเอาการสละชีวิตของคนธรรมดาสามัญที่มีบทบาทในการปราบปรามคอมมิวนิสต์ว่าเป็นการทำเพื่อชาติและการแสดงความจงรักภักดีต่อสถาบันกษัตริย์ เมื่อเป็นเช่นนั้น สถานะวีรชนจึงเป็นสิ่งที่ได้มาจากโดยสัมพันธ์อย่างลึกซึ้งกับวาทกรรมเรื่องราชอาณาจักรอันแบ่งแยกมิได้

อนุสาวรีย์อีกประเภทหนึ่งที่มีการสร้างขึ้นเป็นจำนวนมากในยุคสงครามเย็นคืออนุสาวรีย์ “พ่อขุน” หรือ “พญา” ตามจังหวัดต่างๆ ในภาคเหนือ ไม่ว่าจะเป็นพะเยา เชียงราย ตาก หรือเพชรบูรณ์ การสร้างอนุสาวรีย์ผู้ปกครองท้องถิ่นในประวัติศาสตร์เหล่านี้เป็นส่วนหนึ่งของการแผ่ขยายอำนาจรัฐของส่วนกลางไปยังส่วนภูมิภาค บรรดาผู้ปกครองท้องถิ่นที่มีตัวตนในประวัติศาสตร์และตำนานถูกนำเสนอในฐานะผู้ครองดินแดน ไทยโบราณระหว่างทศวรรษ 2510 ถึง 2530 ทั้งกองทัพไทยและกรมศิลปากรได้สร้างอนุสาวรีย์พ่อขุนเหล่านี้ไว้มากมายตามค่ายทหารในจังหวัดต่างๆ หรือไม่กี่ตั้งชื่อค่ายตามชื่อของพ่อขุน ตัวอย่างเช่น อนุสาวรีย์พ่อขุนเจืองธรรมิกราชในค่ายขุนเจืองธรรมิกราชในพะเยา (ภาพที่ 9) พ่อขุนเจืองธรรมิกราชเป็นผู้ปกครองผู้ยิ่งใหญ่แห่งอาณาจักรภูมามยาวในพุทธศตวรรษที่ 11 แท่นจารึกขนาดใหญ่ด้านหลังอนุสาวรีย์ให้ข้อมูลว่าพระองค์เป็นกษัตริย์ผู้เชี่ยวชาญการรบ สามารถขยายอาณาจักรไปได้ไกลถึงยูนนาน อนุสาวรีย์พ่อขุนเจืองธรรมิกราชแสดงภาพกษัตริย์นักรบเป็นชายวัยฉกรรจ์ในเครื่องแต่งกายแบบพื้นเมือง หัตถ์ข้างหนึ่งถือดาบ เห็นได้ชัดว่าคุณค่าของพ่อขุนเจืองธรรมิกราชอยู่ที่การเป็นผู้ปกครองผู้สามารถ ทั้งยังเก่งกาจขนาดทำสงครามขยายพรมแดนอาณาจักรไปได้ไกลถึงแคว้นอื่น นิธิ เอียวศรีวงศ์เคยกล่าวเอาไว้ว่า อนุสาวรีย์คือเครื่องมืออันทรงพลังของรัฐในการสร้าง “พล็อต” ประวัติศาสตร์²² ในบริบทของสงครามเย็น การสร้างอนุสาวรีย์ของพระองค์จึงไม่เพียงรื้อฟื้นประวัติศาสตร์จากตำนานเรื่องเล่าโบราณ หากยังได้ถักทอสงครามขยายอาณาจักรในอดีตเข้ากับปัญหาการเมืองปัจจุบันเรื่องอำนาจอธิปไตยเหนือดินแดนที่กำลังเป็นประเด็นความมั่นคงของชาติด้วย พ่อขุนเจืองธรรมิกราชได้ถูกผนวกเข้ากับเรื่องราวการต่อสู้กับคอมมิวนิสต์ กลายร่างเป็นเทพหรือบุรพกษัตริย์ที่เป็นสัญลักษณ์คอยปกป้องเมืองพะเยาจากภัยร้าย

²¹ ในปี 2552 มีการย้ายรอยพระบาทไปประดิษฐานที่ศาลารอยพระบาทแห่งใหม่บนดอยโหดซึ่งอยู่ภายในค่ายเม็งรายมหาราชเช่นกัน แต่เหตุการณ์แผ่นดินไหวในปี 2557 ทำให้ต้องย้ายรอยพระบาทกลับลงมายังที่เดิมที่ศาลารอยพระบาทข้างอนุสาวรีย์ผู้เสียสละ

²² นิธิ เอียวศรีวงศ์, “สงครามอนุสาวรีย์กับรัฐไทย,” *ศิลปวัฒนธรรม*, ปีที่ 11 ฉบับที่ 3 (มกราคม, 2533), 266-284.

การผนวกเรื่องเล่าของผู้ปกครองท้องถิ่นในอดีตเพื่อสร้างความชอบธรรมให้อำนาจการเมืองร่วมสมัยเป็นการกระทำที่พบได้ทั่วไปในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ พม่า ลาว และกัมพูชาล้วนมีความเชื่อว่ากษัตริย์องค์ปัจจุบันคือกษัตริย์ผู้ยิ่งใหญ่ในอดีตที่กลับชาติมาเกิดใหม่²³ แต่การแพร่กระจายของอนุสาวรีย์พ่อขุนในเมืองไทยไม่ได้แสดงความเชื่อดังกล่าวเสียทีเดียว หากแต่เป็นการผนวกเรื่องเล่าในอดีตอีกรูปแบบหนึ่ง กล่าวคือ เป็นการเปลี่ยนผู้ปกครองท้องถิ่นในอดีตของอาณาจักรย่อยๆ ต่างๆ ก่อนการถือกำเนิดของราชอาณาจักรไทยให้กลายเป็นวิญญาณศักดิ์สิทธิ์ผู้ปกป้องราชอาณาจักรไทยในปัจจุบัน กล่าวให้ชัดขึ้นไปอีกก็คือว่า มันได้สมอ้างเอาดินแดนอิสระต่างๆ ในอดีตที่ไม่เกี่ยวข้องอะไรกับรัฐชาติในปัจจุบัน (ซึ่งกำหนดขอบเขตโดยแผนที่ประเทศไทย) ให้เป็นส่วนหนึ่งของราชอาณาจักร เป็นสร้างภูมิกายของชาติโดยย้อนกลับเข้าไปอดีตที่ตัวตนของชาติเองยังไม่เคยเกิดขึ้น บรรดาอนุสาวรีย์พ่อขุนจึงเป็นภาพมายาของประวัติศาสตร์ชาติไทยอันยาวนานที่รัฐต้องการฝังลงในความทรงจำของประชาชนในประเทศ เป็นจินตภาพเกี่ยวกับพรหมแดนของรัฐชาติ/ราชอาณาจักรในเชิงกาลเวลา

ในเมื่อการหลอมรวมอาณาจักรต่างๆ ในอดีตให้กลายเป็นส่วนหนึ่งของประเทศไทยในปัจจุบันผ่านการสร้างอนุสาวรีย์พ่อขุนเป็นกลไกอย่างหนึ่งในการรวมอำนาจเข้าสู่ศูนย์กลางที่ก้าวพ้นข้อจำกัดทั้งเชิงพื้นที่และกาลเวลา พ่อขุนเหล่านี้ก็แปรสภาพเป็นดั่งบรรพบุรุษของสถาบันกษัตริย์ในปัจจุบันด้วย ลักษณะดังกล่าวเน้นย้ำสิทธิอันชอบธรรมของสถาบันกษัตริย์ในการเป็นองค์อธิปัตย์ที่มีอำนาจเหนือดินแดนภาคเหนือตอนบนนี้ อนุสาวรีย์จึงมีบทบาทเป็นผู้กระทำ (performative) ในกระบวนการสร้างความทรงจำแห่งชาติที่ส่งผลโดยตรงต่อความชอบธรรมของอำนาจในปัจจุบัน ปรากฏการณ์ดังกล่าวเผยความเป็นการเมืองของความทรงจำออกมาอย่างชัดเจนว่าเป็นสิ่งเลื่อนไหล ถูกจัดปรับแต่งและเปลี่ยนรูปได้ การสร้างอนุสาวรีย์และความทรงจำมีบทบาทสำคัญยิ่งในขบวนการต้านคอมมิวนิสต์ของรัฐไทยในพื้นที่ภาคเหนือตอนบน ในขณะที่อนุสาวรีย์พ่อขุนเจืองธรรมิกราชอ้างความเก่าแก่ของราชอาณาจักรไทยว่ามีมาช้านานไม่น้อยไปกว่าพุทธศตวรรษที่ 11 อนุสาวรีย์ผู้เสียสละต่างๆ ก็บ่งชี้ว่าการสละชีพเพื่อชาติและราชบัลลังก์เป็นหน้าที่ของประชาชนชาวไทย ไม่ว่าจะเป็นเจ้าหน้าที่รัฐหรือพลเรือนในภูมิภาคทั้งการเมืองหลังสงคราม อนุสาวรีย์เหล่านี้ได้กำหนดขอบเขตพื้นที่ของชาติและเขียนซ่อมเส้นพรหมแดนที่แหวกวินจากการประกาศอิสรภาพของพวกคอมมิวนิสต์ขึ้นมาใหม่²⁴ เป็นทั้งกลไกของการรวมอำนาจเข้าสู่ส่วนกลางและกระบวนการ “ทำให้เป็นไทย” ด้วยเหตุนี้ “ชาวเขา” ที่อาศัยอยู่ในเขตป่าเขา รอยต่อชายแดนของราชอาณาจักรไทยจึงได้รับอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ใหม่กลายเป็น “ชาวไทยภูเขา”²⁵ และมีชีวิตใหม่ได้ร่มพระบารมีผ่านโครงการในพระราชดำริเพื่อการพัฒนาต่างๆ ชื่อตำบลใหม่ๆ อย่าง บ้านร่มฟ้าทอง บ้านร่มฟ้าไทย ในอำเภอเทิง จังหวัดเชียงราย เขตหมู่บ้านชาวเขาที่มีการปะทะกันอย่างรุนแรงระหว่างคอมมิวนิสต์กับรัฐไทยแสดงความพิเศษของการปฏิรูปหลังสงครามในพื้นที่ภาคเหนือตอนบนได้เป็นอย่างดี เมื่อเป็นเช่นนี้ ภูมิทัศน์ของภาคเหนือตอนบนที่มีอนุสาวรีย์อันสร้างขึ้นเนื่องมาจากสงครามเย็นกระจายตัวอยู่ทั่วไปเป็นพื้นที่ที่ตัวตนและภูมิกายของชาติในฐานะราชอาณาจักรของในหลวงภูมิพลถูกสร้างขึ้นอีกครั้งหนึ่งผ่านสปีดแบบ “เราสู้” เพราะราชอาณาจักรไทยต้องเป็นราชอาณาจักรอันยิ่งใหญ่และที่สำคัญคือ เป็นราชอาณาจักรอันแบ่งแยกมิได้ เสมอมาและเสมอไป

²³ Astrid Norén-Nilsson, "Performance as (re)incarnation: The Sdech Kân narrative," *Journal of Southeast Asian Studies*, 44: 01 (February, 2013), 4 - 23.

²⁴ ในขณะที่รัฐไทยสร้างอนุสาวรีย์ผู้เสียสละในหลายพื้นที่มาอย่างต่อเนื่องตลอดช่วงทำสงครามกับคอมมิวนิสต์ในทศวรรษ 2520 ฝ่ายอดีตคอมมิวนิสต์เพ็งมีการสร้างอนุสรณ์สถานเพื่อบอกเล่าความทรงจำจากฝั่งของตนเมื่อไม่นานมานี้เอง เช่น การเปิดอนุสรณ์สถานภูพยัคฆ์และการฟื้นฟูสำนัก 708 ที่บ้านน้ำรี จังหวัดน่านเมื่อปลายปี 2548 อย่างไรก็ตาม การรื้อฟื้นความทรงจำของ พคท. ในเขตภาคเหนือตอนบนผ่านการสร้างอนุสรณ์สถาน พิพิธภัณฑ์ และงานรำลึกวีรชนเป็นอีกประเด็นหนึ่งที่สมควรได้รับการอภิปรายอย่างจริงจังในโอกาสอื่น

²⁵ Hjørleifur Jonsson, *เล่มเดิม*.

รายการอ้างอิง

ภาษาไทย

- ณัฐพล ใจจริง. “พระบารมีปกเกล้าฯ ไต่เงาอินทรี: แผนสงครามจิตวิทยาอเมริกันกับการสร้างสถาบันกษัตริย์ให้เป็น “สัญลักษณ์แห่งชาติ.” ใน *ข้อค้นพบในผืนอันเหลือเชื่อ ความเคลื่อนไหวของขบวนการปฏิรูปปฏิวัติสยาม (พ.ศ. 2475-2500)*, 289-339. กรุงเทพฯ: ฟาเดียวก้น, 2556.
- ธัญญา สังขพันธานนท์. *ผู้หญิงยิ่งเร็ว: ผู้หญิง ธรรมชาติ อำนาจ และวัฒนธรรมกำหนด สตรีนิยมในเชิงนิเวศน์วรรณคดีไทย*. ปทุมธานี: นาค, 2556.
- ธนวิ โชติประดิษฐ์. “The Unknown Story: นักโทษการเมืองที่ไม่มีใครรู้จักของเขียน ยัมศิริกับการเมืองวัฒนธรรมสมัยสงครามเย็น.” *อ่าน 4*, ฉบับที่ 4 (เมษายน-มิถุนายน, 2556): 184-197.
- ธงชัย วินิจจะกุล. *กำเนิดสยามจากแผนที่: ประวัติศาสตร์ภูมิกายาของชาติ*. แปลโดยพวงทอง ภาวรัตน์, ไอดาอรุณวงศ์ และพงษ์เลิศ พงษ์นันทน์. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์อ่าน, 2556.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. “สงครามอนุสาวรีย์กับรัฐไทย.” *ศิลปวัฒนธรรม* 11, ฉบับที่ 3 (มกราคม, 2533): 266-284.
- ภูมิพลอดุลยเดช, พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว. *ประมวลพระราชดำรัสและพระบรมราโชวาท ที่พระราชทานในโอกาสต่างๆ ปี พุทธศักราช 2518*. กรุงเทพฯ: สำนักราชเลขาธิการ, 2519.
- ภาคภูมิ นันทละวัน. *ตำนานดาวพราวไฟที่...ภูแว ภูพยัคฆ์ เล่ม 2*. คณะกรรมการดำเนินงานจัดสร้างโครงการอาคารอนุสรณ์รำลึกประวัติศาสตร์ประชาชนจังหวัดน่าน จัดพิมพ์เนื่องในโอกาสจัดงานฉลองอนุสรณ์สถานภูพยัคฆ์ จังหวัดน่าน เป็นปีที่ 5 ณ บ้านน้ำรี ต. ขุนน่าน อ. เจริญพระเกียรติ จ. น่าน. น่าน: อาร์ต เอจ กราฟฟิค, 2552.
- ศิลปากร, กรม. *อนุสาวรีย์ในประเทศไทย เล่ม 1*. กรุงเทพฯ: กองวรรณกรรมและประวัติศาสตร์, 2539.
- สมศักดิ์ เจียมธีรสกุล. “เราสู้: เพลงพระราชนิพนธ์การเมืองกับการเมืองปี 2518-2519.” ใน *ประวัติศาสตร์ที่เพิ่งสร้าง: รวมบทความเกี่ยวกับกรณี 14 ตุลาและ 6 ตุลา*, 132-133. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ 6 ตุลารำลึก, 2544.
- อภิรักษ์ โกษะโยธิน. *จิตรกรรมและประติมากรรมแบบตะวันตกในราชสำนัก เล่ม 1*. จัดพิมพ์สนองพระมหากรุณาธิคุณ สมเด็จพระนางเจ้า พระบรมราชินีนาถ เนื่องในมหามงคลเฉลิมพระชนมพรรษา 5 รอบ 12 สิงหาคม 2535. กรุงเทพฯ: สำนักพระราชวัง, 2536.

ภาษาอังกฤษ

- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983.
- Anderson, Benedict. “Withdrawal Symptoms: Social and Cultural Aspects of the October 6 Coup.” *Bulletin of Concerned Asian Scholars* 9: 3 (July–September 1997): 13–30.
- Bermingham, Ann. “System, Order, and Abstraction: The Politics of English Landscape Drawing around 1795.” In *Landscape and Power*, edited by W. J. T. Mitchell, 77-101. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994.
- Bowie, Katherine A. *Rituals of National Loyalty: An Anthropology of the State and the Village Scout Movement in Thailand*. New York: Columbia University Press, 1997.
- Jonsson, Hjorleifur. *Mien Relations: Mountain People and State Control in Thailand*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2005.

- Kesboonchoo Mead, Kullada. "The Cold War and Democratization in Thailand." In *Southeast Asia and the Cold War*, edited by Albert Lau, 215-240. Milton Park, Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge, 2012.
- Laungaramsri, Pinkaew. "Constructing Marginality: The 'Hill Tribe' Karen and Their Shifting Locations within Thai State and Public Perspectives." In *Living at the Edge of Thai Society: The Karen in the Highlands of Northern Thailand*, edited by Claudio O. Delang, 21-42. London and New York: RoutledgeCurzon, 2003.
- Mayo, James M. "War Memorials as Political Memory." In *Geographical Review* 78: 1 (January, 1988): 62-75.
- Michalski, Sergiusz. *Public Monuments: Art in Political Bondage 1870-1997*. London: Reaktion Books, 1998.
- Mitchell, W. J. T. ed. *Landscape and Power*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994.
- Mosse, George L. *Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World Wars*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Norén-Nilsson, Astrid. "Performance as (re)incarnation: The Sdech Kân narrative." *Journal of Southeast Asian Studies* 44: 01 (February, 2013): 4 - 23.
- Strong, John S. *Relics of the Buddha*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2004.
- Winter, Jay. *Sites of Memory/Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

เอกสารชั้นต้น

แผ่นพับสำหรับผู้มาเยี่ยมชมอนุสรณ์สถานยุทธภูมิบ้านห้วยโก๋น (เก่า) จัดทำโดยหน่วยเฉพาะกิจ กรมทหารพรานที่ 32.

Mobile Information Team I, Trip 7. *A Report by the United States Information Service, Bangkok*. December 12 to 22. United States Information Service. Bangkok, 1962. Cited in Phimmason Michael Rattanasengchanh. *Thailand's Second Triumvirate: Sarit Thanarat and the military, King Bhumibol Adulyadej and the monarchy and the United States. 1957-1963*, 50. Master Thesis. University of Washington, 2012.

หนังสือพิมพ์

เดลินิวส์, 12 เมษายน 2518, 3.

เดลินิวส์, 15 เมษายน 2518, ไม่ปรากฏเลขหน้า.

เดลินิวส์, 15 เมษายน 2518, 2.

สยามรัฐ, 15 เมษายน 2518, ไม่ปรากฏเลขหน้า.

ภาพประกอบ (เรียงจากซ้ายไปขวา)



ภาพที่ 1 ภาพปกหนังสือวิธีการทำลายชาติของคอมมิวนิสต์ แสดงภาพทหารคอมมิวนิสต์กำลังกลืนกินแผนที่ประเทศไทย ตีพิมพ์และแจกจ่ายในปี 2519, ภาพถ่ายโดยผู้เขียน

ภาพที่ 2 อนุสาวรีย์วีรกรรมพลเรือน ตำรวจ ทหารที่อำเภอทุ่งช้าง จังหวัดน่าน, ภาพถ่ายโดยผู้เขียน

ภาพที่ 3 อนุสรณ์ทหารกล้าฐานห้วยโก้นที่อนุสรณ์สถานยุทธภูมิบ้านห้วยโก้น (เก่า), ภาพถ่ายโดยผู้เขียน



ภาพที่ 4 จุดที่ทหารไทยเสียชีวิตในอนุสรณ์สถานยุทธภูมิบ้านห้วยโก้น (เก่า), ภาพถ่ายโดยผู้เขียน

ภาพที่ 5 อนุสาวรีย์ผู้เสียสละในค่ายเมืองรามหาราช อำเภอเมือง จังหวัดเชียงราย, ภาพถ่ายโดยผู้เขียน

ภาพที่ 6 อนุสรณ์ผู้เสียสละพลเรือน ตำรวจ ทหาร 2324 ที่อำเภอเชียงคำ จังหวัดพะเยา, ภาพถ่ายโดยผู้เขียน



ภาพที่ 7 ภาพนางอัปสรที่อนุสรณ์ผู้เสียสละพลเรือน ตำรวจ ทหาร 2324 ที่อำเภอเชียงคำ จังหวัดพะเยา, ภาพถ่ายโดยผู้เขียน

ภาพที่ 8 รอยพระบาทของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวในศาลารอยพระบาทที่ค่ายเม็งรายมหาราช อำเภอเมือง จังหวัดเชียงราย, ภาพถ่ายโดยผู้เขียน

ภาพที่ 9 อนุสาวรีย์พ่อขุนเจืองธรรมิกราชในค่ายขุนเจืองธรรมิกราชที่อำเภอเมือง จังหวัดพะเยา, ภาพถ่ายโดยผู้เขียน

This page is intentionally left blank

D1-P3-R3-02

เสียงเล็กๆ ของ “ผีบุญ” ศิลปิน วงศ์สิน
ในหนังสือพิมพ์ สารเสรี พ.ศ. 2502
ประวัติศาสตร์อำพราง เบี้ยล่าง (อยาก) เล่าเรื่อง

รศ.กานต์ ศรีนารา

ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ ประสานมิตร



กล่าวโดยย่อ “ผีนุญ” คีลา วงศ์สิน เดิมเป็นชาวบ้านจังหวัดสกลนครหรืออุดรธานี เรียนธรรมและไสยศาสตร์ ได้ไปอยู่ที่จังหวัดอุบลราชธานี รับเข้าทรงรักษาไข้ จนมีลูกศิษย์และคนนิยมเลื่อมใสเป็นจำนวนมาก วันหนึ่งเขาได้ชักชวนผู้คนอพยพจากอำเภอพิบูลมังสาหาร อุบลราชธานีไปตั้งชุมชนอยู่ที่บริเวณบ้านใหม่ไทยเจริญ ตำบลสารภี อำเภอโซคชัย จังหวัดนครราชสีมา โดยไม่ได้ขออนุญาตจากข้าราชการในท้องถิ่น จนกระทั่งเมื่อนายอำเภอโซคชัยและพวกเข้าไปตรวจค้นชุมชนในวันที่ 29 พฤษภาคม 2502 ก็เกิดความขัดแย้งถึงขั้นใช้กำลังตะลุมบอนกันขึ้นอย่างรุนแรงจนเป็นเหตุให้นายอำเภอและพวกเสียชีวิตไปถึง 5 คน ต่อมาตำรวจได้นำกำลังเข้าจับกุมเกิดการยิงปะทะกันอย่างรุนแรงมีชาวบ้านที่ติดตาม คีลา วงศ์สิน มาถูกยิงเสียชีวิต 12 คน คีลา วงศ์สิน และครอบครัวหนีไปได้แต่ต่อมาก็ถูกตำรวจลาวจับตัวได้และส่งให้ตำรวจไทยเมื่อวันที่ 19 มิถุนายน 2502 คีลาและพวกถูกส่งตัวไปคุมขังไว้ที่สถานีตำรวจจังหวัดนครราชสีมาระยะหนึ่ง ต่อมาก็ถูกส่งตัวเข้าไปที่กรุงเทพมหานครตามคำสั่งของจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ นายกรัฐมนตรี ที่ต้องการพบและสอบสวน คีลา วงศ์สิน ด้วยตัวเอง จากนั้นในวันที่ 26 มิถุนายน 2502 จอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ ก็สั่งให้ประหารชีวิต คีลา วงศ์สิน โดยแถลงข่าวต่อสื่อมวลชนว่า คณะรัฐมนตรีได้มีมติเป็นเอกฉันท์ให้นายกรัฐมนตรีใช้อำนาจตามมาตรา 17 แห่งธรรมนูญการปกครองราชอาณาจักร “จัดการ” ขึ้นเด็ดขาดกับหัวหน้า “ผีนุญ” คีลา วงศ์สิน

บทความชิ้นนี้ต้องการเสนอเพียงว่า ถึงแม้ว่า กรณี “ผีบุญ” ศิลา วงศ์สิน จะเกิดขึ้นมานานแล้วและเป็นที่กล่าวถึงโดยผู้คนอยู่ไม่น้อย แต่กระนั้น เราก็ไม่เคยได้ยิน “เสียง” ที่แท้จริงของ ศิลา วงศ์สิน แม้สักครั้ง เนื่องจากผู้ที่กล่าวถึงเขา ถ้าไม่เป็นการผลิตซ้ำภาพลักษณ์ของความเป็น “ผู้ร้าย”, “กบฏ” หรือไม่ก็เป็นพวก “ผีบุญ” ไร้อรรถาธิบายแล้ว ก็เป็นการอธิบายการกระทำและความคิดของเขาโดยใช้แนวคิด “วิถีการผลิตแบบเอเชีย” ของ คาร์ล มาร์กซ ซึ่งก็เป็นคำอธิบายที่ซับซ้อนเป็นระบบดี แต่ก็ดูเหมือนจะตีความเกินจริงไปหลายอย่าง และที่สำคัญงานเหล่านั้น เผยให้ได้ยินแต่ “เสียง” ของผู้วิเคราะห์ มากกว่าที่จะเป็น “เสียง” ของ ศิลา วงศ์สิน จริงๆ ดังนั้น บทความชิ้นนี้ จึงพยายามที่จะพาผู้อ่านกลับไปเงี่ยหูฟัง “เสียงเล็กๆ” ของ ศิลา วงศ์สิน ที่กระจัดกระจายอยู่ในบางหน้าของหนังสือพิมพ์ *สารเสรี* ฉบับเดือนมิถุนายน 2502 ซึ่งแม้ว่าจะเป็นหนังสือพิมพ์ที่รายงานข่าวเกี่ยวกับการณ์ ศิลา วงศ์สิน อย่างเปี่ยมไปด้วยอคติเหยียดหยามก็ตาม แต่ก็กระนั้น ก็ยังพอที่จะสามารถสกัดเอา “ข้อเท็จจริง” โดยเฉพาะ “เสียง” ของ ศิลา วงศ์สิน ที่ถูกกลบฝังไว้ในนั้น ออกมาได้บ้าง

เสียงเล็กๆ ของ ศิลา วงศ์สิน ในงานเขียนทางวิชาการที่ผ่านมา

ตลอดหลายปีที่ผ่านมา เรื่องราวของศิลา วงศ์สิน ได้ถูกผู้คนหยิบยกขึ้นมากล่าวถึงอยู่เป็นระยะ ในปี 2512 เรื่องราวของ ศิลา ได้ถูกกล่าวถึงแบบสั้นๆ เพียงหน้าเดียวในหนังสือ *กรูชาวดังในรอบ 20 ปี* ของ สิทธิเดช จันทรศรี¹ ต่อมาได้ถูกกล่าวถึงแบบผ่านๆ โดย โยเนอิชิ อิชิอิ ในบทความเรื่อง “A Note on Buddhistic Millenarian Revolts in Northeastern Siam” ในปี 2518 และถูกแปลเก็บความเป็นภาษาไทยลงเผยแพร่ใน *จุลสารโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์* ในปี 2519² ซึ่งในอีกไม่กี่ปีต่อมา ชาร์ลส์ เอฟ คายส์ ก็หยิบยกเอาเรื่องราวของ ศิลา วงศ์สิน มาพูดถึงแบบผ่านๆ อีกเช่นกันในบทความที่ชื่อ “Millenialism, Theravada Buddhism, and Thai Society” (ตีพิมพ์เผยแพร่ในปี 2520)³ จากนั้นในปี 2526 เรื่องราวของ ศิลา วงศ์สิน ก็ถูกกล่าวถึงอีกครั้งในหนังสือ *การเมืองระบบพ่อขุนอุปถัมภ์แบบเผด็จการ* ของ ทักษิณ เจริญมิตร โดยในงานเขียนชิ้นนี้ ทักษิณ กล่าวถึง ศิลา แต่เพียงสั้นๆ ในฐานะชาวบ้าน “ที่คิดว่าตนเองเป็นผีบุญ” ว่า

นายศิลา วงศ์สิน เป็นชาวบ้านผู้หนึ่งจากจังหวัดนครราชสีมา ที่คิดว่าตนเองเป็นผีบุญที่เก่งทางไสยศาสตร์ และได้ก่อตั้ง “อาณาจักร” ของตนขึ้นที่หมู่บ้านแห่งหนึ่งในนครราชสีมา ยกตนเองขึ้นเป็นกษัตริย์ และมีอำนาจเหนือชาวบ้านสองร้อยคน ที่อาศัยอยู่ใน “อาณาจักร” ของตน เมื่อกำหนดในตำบลนั้นไปเยี่ยมเพื่อที่จะซักถามเกี่ยวกับการเคลื่อนไหวอันเป็นการแบ่งแยกดินแดนของผีบุญ เจ้าหน้าที่ที่ถูกโจมตีและผู้ร่วมคณะสองสามคนถูกฆ่าตาย จึงมีการส่งเจ้าหน้าที่ตำรวจออกไปทำการจับกุมผีบุญศิลา ผู้ซึ่งบอกแก่พรรคพวกของตนว่าตำรวจไม่สามารถทำอันตรายตนได้เนื่องจากอำนาจเวทมนตร์ของตนที่มีอยู่ ได้เกิดการปะทะกันขึ้น และไม่นานเจ้าหน้าที่ตำรวจก็สามารถฆ่าคนของนายศิลาไปได้ 11 คน และจับกุมนักโทษได้อีก 88 คน นายศิลาพร้อมด้วยครอบครัวและลูกศิษย์ลูกหาอีก 8 คนพากันหนีไป

¹ สิทธิเดช จันทรศรี และคณะ. *กรูชาวดังในรอบ 20 ปี*. กรุงเทพฯ: เรือนแก้ว, 2512.

² Yoneo Ishii. “A Note on Buddhistic Millenarian Revolts in Northeastern Siam.” In *Journal of Southeast Asian Studies*. V1: 2 (September 1975). pp. 121-126. และดูใน โยเนอิชิ อิชิอิ (เขียน), พรเพ็ญ อันตระกูล (ถอดความ). “กบฏผู้มีบุญภาคอีสาน.” ใน พรเพ็ญ อันตระกูล และ อัจฉราพร กุมพิตสมัย (บรรณาธิการ). “ความเชื่อพระศรีอารีย” และ “กบฏผู้มีบุญในสังคมไทย”. กรุงเทพฯ: สร้างสรรค์, 2527, หน้า 33-43.

³ Charles F. Keyes. “Millenialism, Theravada Buddhism, and Thai Society.” In *Journal of Southeast Asian Studies*. XXXVI: 2 (February 1977). pp. 283-302. และดูใน ชาร์ลส์ เอฟ คายส์ (เขียน), นาฏวิภา ชลิตานนท์ (แปล). “ความเชื่อเรื่องพระศรีอารีย, ลัทธิเถรวาท และสังคมไทย.” ใน พรเพ็ญ อันตระกูล และ อัจฉราพร กุมพิตสมัย (บรรณาธิการ). “ความเชื่อพระศรีอารีย” และ “กบฏผู้มีบุญในสังคมไทย”. หน้า 63-103.

ได้ แต่ต่อมาก็ถูกจับกุมใกล้กับเขตแดนลาว จอมพลสฤษดิ์ได้ลงมาทำการสอบสวนด้วยตนเองและสั่งประหารชีวิตนายศิลาต่อหน้าสาธารณชนที่จังหวัดนครราชสีมา⁴

จากนั้นในอีก 1 ปีต่อมา กรณีศิลา วงศ์สิน ได้ถูกหยิบยกขึ้นมากล่าวถึงอีกครั้ง แต่คราวนี้ไม่ใช่ในฐานะ “ผีบุญ” หากแต่ในฐานะ “ขบถผู้มีบุญ” ดังจะเห็นว่า เมื่อ จิตรทิพย์ นาดสุภา และ ประนุช ทรัพย์สาร เขียนบทความเรื่อง “อุดมการณ์ขบถผู้มีบุญอีสาน” โดยทั้งคู่ได้พยายามเชื่อมโยงกรณีของศิลา วงศ์สิน เข้ากับ “ขบถผู้มีบุญอีสาน” กรณีอื่นๆ ที่เคยเกิดขึ้นมาแล้วหลายครั้งในประวัติศาสตร์ไทย “เพื่อหาลักษณะร่วมกันของอุดมการณ์” ของ “ขบถผู้มีบุญอีสาน” เหล่านั้น และในที่สุดพวกเขาก็ค้นพบว่า “อุดมการณ์ขบถผู้มีบุญอีสาน” ที่เคยเกิดขึ้นทั้งหมด ไม่ว่าจะเป็น ขบถบุญกว้าง พ.ศ.2242, ขบถเชียงแก้ว พ.ศ.2334, ขบถสาเกียดโง้ง พ.ศ.2363, ศักสามโบก ประมาณ พ.ศ.2438, ขบถผู้มีบุญ พ.ศ.2444-2445, ขบถหนองหมากแก้ว พ.ศ.2467, ขบถหมอลำน้อยชาดา พ.ศ.2479 และ ขบถนายศิลา วงศ์สิน พ.ศ.2502 “มีลักษณะร่วมกัน 3 ประการ” คือ

- 1) ปฏิเสธรัฐ มีเป้าหมายก่อตั้งระบบใหม่เป็นระบบสังคมนิยมหมู่บ้านอิสระจากอำนาจรัฐ
- 2) เชื่อว่ามีคัมภีร์จะมาถึงในเวลาใกล้มากขึ้น และหลังจากนั้นระบบใหม่ที่มีแต่ความสมบูรณ์พูนสุขทางวัตถุจะมา
- 3) วิธีการที่จะได้มาซึ่งระบบใหม่คือ

ก. การรวมใจของชาวบ้านก่อการแข็งข้อโดยอาศัยจิตสำนึกประวัติศาสตร์ ศาสนา และประวัติศาสตร์ชนชาติ

ข. ให้สังคมชาวบ้านนั้นประพฤติธรรมรักษาศีลภาวนาสมาธิโดยเคร่งครัด ทำให้พระศรีอาริยมืดไถรย หรือผู้มีบุญจุติลงมาช่วยเหลือ⁵

โดยใช้แนวคิดของ คาร์ล มาร์กซ เรื่อง “วิถีการผลิตแบบเอเซีย” (The Asiatic Mode of Production) จิตรทิพย์ และ ประนุช ได้ให้คำอธิบายเกี่ยวกับ ขบถผู้มีบุญอีสาน (รวมทั้งกรณีของ ศิลา วงศ์สิน) ที่ซับซ้อนขึ้นไปอีกว่า อุดมการณ์ของขบถคืออุดมการณ์ของชนชั้นชาวนา ขบถผู้มีบุญคือขบถชาวนา อุดมการณ์ของขบถผู้มีบุญคือ “สังคมนิยมหมู่บ้านอิสระจากอำนาจรัฐ” อุดมการณ์นี้คือจิตสำนึกพื้นฐานของชาวนาที่กำเนิดมาพร้อมกับการก่อรูปของชุมชนบุพกาล เป็นหมู่บ้านอิสระ ก่อนกำเนิดรัฐ เป็นอุดมการณ์ของชุมชนเผ่าซึ่งปราศจากชนชั้น เป็นอุดมการณ์ของสังคมก่อนวิธการผลิตศักดินา อุดมการณ์ของขบถผู้มีบุญอีสานสะท้อนว่าชาวนาอีสานยังคงมี “จิตสำนึกหมู่บ้านสังคมนิยมอิสระแบบชุมชน” แม้ว่าสังคมไทยส่วนรวมจะ “ได้วิวัฒนาการเข้าสู่สังคมศักดินาและสังคมกึ่งศักดินากึ่งทุนนิยม” ไปแล้ว จิตรทิพย์ และ ประนุช อธิบายว่า ที่เป็นเช่นนั้นก็เพราะ “สังคมศักดินาไทยมีลักษณะหลายประการคล้ายวิถีการผลิตแบบเอเซีย (The Asiatic Mode of Production)”⁶ นั่นคือ

ไม่ว่าจะเป็นแว่นแคว้นของเจ้าของที่ดิน การรวมอำนาจเข้าสู่ส่วนกลางองค์พระมหากษัตริย์ การผลิตพอยังชีพและการรวมเกษตรกรรมและหัตถกรรมอยู่ด้วยกันในชุมชนหมู่บ้าน การขาดหนอของชนชั้นกระฎุมพีอิสระพื้นเมือง สิ่งเหล่านี้ทำให้สังคมศักดินาไทยมิได้แทรกกลืนลงไปเต็มที่ภายในชุมชนหมู่บ้าน ไม่ว่าจะในด้านการผลิตหรือด้านวัฒนธรรม ทั้งทำให้

⁴ ทักษ์ เฉลิมเตียรณ. การเมืองระบบพ่อขุนอุปถัมภ์แบบเผด็จการ. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, 2548, หน้า 240. (พิมพ์ครั้งที่ 2)

⁵ จิตรทิพย์ นาดสุภา และ ประนุช ทรัพย์สาร. “อุดมการณ์ขบถผู้มีบุญอีสาน.” ใน พรเพ็ญ อันตระกูล และ อัจฉราพร กุฑพิพัฒน์ (บรรณาธิการ). “ความเชื่อพระศรีอาริย์” และ “กบฏผู้มีบุญในสังคมไทย”. กรุงเทพฯ: สร้างสรรค์, 2527, หน้า 235.

⁶ จิตรทิพย์ นาดสุภา และ ประนุช ทรัพย์สาร. “อุดมการณ์ขบถผู้มีบุญอีสาน,” หน้า 240.

กระบวนการแบ่งแยกชนชั้น (process of class differentiation) ความเปลี่ยนแปลงภายในเกิดขึ้นอย่างล่าช้า เมื่อยังคำนึงว่าภาคอีสานเป็นดินแดนบนขอบชายแดนของรัฐศักดินาไทย ถูกกั้นรอบด้วยภูเขาจากภาคกลางศูนย์ของรัฐศักดินา และรัฐศักดินาเพิ่งแผ่อำนาจเข้าไปครอบงำ ทั้งในด้านเศรษฐกิจอีสานเป็นภาคที่ล้าหลังที่สุด มีความคงอยู่ของการผลิตแบบพอยังชีพ ทำนาโดยใช้น้ำฝน ทอผ้าและหาของป่าด้วยแรงงาน ปราศจากการค้าและพัฒนาการของกรรมวิธีพื้นเมือง เหล่านี้ทำให้สังคมหมู่บ้านภาคอีสานคงแรงเกาะแน่นแบบชุมชนบุพกาลไว้มากกว่าในภาคใดในประเทศไทย ครั้นเมื่อระบบทุนนิยมจากต่างประเทศเริ่มแทรกเข้ามาในสังคมไทยในช่วงครึ่งหลังของศตวรรษที่ 19 ไทยก็ไม่ได้ถึงกับตกเป็นเมืองขึ้น ทำให้อุดมการณ์และจิตสำนึกศักดินาคงมีอิทธิพลอยู่ในสังคมไทย เป็นเกาะกั้นการแทรกแซงของอุดมการณ์และวัฒนธรรมทุนนิยมเอาไว้ และในช่วงของการแทรกแซงของวิถีการผลิตทุนนิยมนี้ อีสานก็เป็นภาคที่วิถีการผลิตทุนนิยมแทรกเข้าไปได้น้อยที่สุด ลักษณะพิเศษคล้ายคลึงกับสังคมแบบเอเชีย โดยเฉพาะในเขตภาคที่ล้าหลังที่สุด น่าจะเป็นพื้นฐานคำอธิบายการคงทนของจิตสำนึกแบบชุมชนบุพกาลของชาวนาอีสาน⁷

ไม่ว่าจะอย่างไรก็ตาม คำอธิบายของ ฉัตรทิพย์ และ ประนุช ข้างต้นนั้นถือว่าเป็น “วิชาการ” ที่สุดแล้วเมื่อเทียบกับกรกล่าวถึง ศีลา วงศ์สิน ในครั้งที่ผ่านๆ มา คือไม่ได้ผลิตซ้ำภาพของความเป็น “กบฏ” หรือ “ผีบุญ” ให้กับศิลา แต่พยายามแสดงให้เห็นอุดมการณ์ จิตสำนึก และเงื่อนไขที่ทำให้ ศีลา วงศ์สิน รวมทั้งชาวนาอีสานกรณีอื่นๆ มีอุดมการณ์และจิตสำนึกเช่นนั้นด้วย แต่กระนั้น ก็ต้องกล่าวว่า บทความ “อุดมการณ์ขบถผู้มีบุญอีสาน” ก็ยังคงเป็นสิ่งที่ฉายสะท้อนให้เห็น “ความคิด” หรือ “เสียง” ของ ฉัตรทิพย์ และ ประนุช (รวมทั้ง “เสียง” ของ คาร์ล มาร์กซ ที่ก้องดังอยู่ในแนวคิด “วิถีการผลิตแบบเอเชีย”) มากกว่าที่จะเป็น “เสียง” ของ ศีลา วงศ์สิน หรือ “เสียง” ของชาวบ้านที่อยู่ร่วมในกลุ่มของศิลาจริงๆ แน่จน ถึงแม้ว่า ฉัตรทิพย์ และ ประนุช จะได้สัมภาษณ์ นายมี ปัทมา ซึ่งเป็นชาวบ้านที่ใกล้ชิดกับ ศีลา วงศ์สิน และอยู่ร่วมในเหตุการณ์เมื่อปลายเดือนพฤษภาคม 2502 มาด้วยก็ตาม แต่การ “ตีความ” คำบอกเล่าของชาวบ้านที่ว่า “นายศิลา อ้างตัวว่าเป็นพระศรีอารียเมตไตรย”⁸ หมายความว่า ศีลา วงศ์สิน “ต้องการให้หมู่บ้านเป็นศูนย์ของสังคมใหม่ ในสังคมใหม่นี้ชาวบ้านสามัคคีกันบนพื้นฐานแห่งความเท่าเทียมกับศาสนาพระศรีอารียเมตไตรย...กล่าวได้ว่าความสัมพันธ์ของคนในหมู่บ้านมีลักษณะเป็นสังคมนิยม ไม่มีชนชั้นและเครื่องบรรณาการ”⁹ นั้น ชวนให้สงสัยอย่างยิ่งว่าเป็นการตีความที่ “เกินข้อเท็จจริง” ไปหรือไม่ นี่ยังไม่ต้องกล่าวถึงการที่ ฉัตรทิพย์ ตีความกรณีที่หนังสือพิมพ์ *พิมพ์ไทย* รายงานข่าวเรื่อง “นายศิลาทำพิธีปิดตาหาคุทุก

⁷ ฉัตรทิพย์ นาถสุภา และ ประนุช ทรัพย์สาร. “อุดมการณ์ขบถผู้มีบุญอีสาน,” หน้า 241-242. ในบทความชิ้นเดียวกันนี้ ฉัตรทิพย์ ยังได้ให้คำอธิบายเพิ่มเติมด้วยว่า “เมื่อเปรียบเทียบขบถผู้มีบุญภาคอีสานกับขบถชาวนาในภาคอื่นของไทย ขบถชาวนาภาคอื่นไม่มีลักษณะเป็นขบถผู้มีบุญ คือไม่มีการคิดค้นถึงสังคมที่สมบูรณ์สุขปราศจากชนชั้น ที่เกิดด้วยอิทธิฤทธิ์ของผู้มีบุญหรือพระศรีอารียเมตไตรยบันดาล ขบถชาวนาในภาคอื่นเป็นการต่อต้านการเอาวัดเอาเปรียบทางเศรษฐกิจ เช่น ขบถพญาผาบ 1889 หรือเป็นความพยายามที่จะตั้งแข่งเมือง เช่น ขบถพญาแขก 7 หัวเมือง ค.ศ.1902 ไม่มีลักษณะกลับไปยึดถืออุดมการณ์และพิธีกรรมโบราณเป็นเครื่องมือของการขบถ เช่น ขบถชาวนาอีสาน แสดงว่า ขบถชาวนาอีสานเป็นการขบถในสังคมที่ล้าหลังมาก จนมีความเชื่อและความใฝ่ฝันถึงสังคมที่ตรงกันข้ามแรงกล้าแบบไม่มีเหตุผล จนถึงนำเอามาเป็นอุดมการณ์ของการขบถได้ ทั้งแสดงว่าชาวนาอีสานไม่มีทางออกด้วยการขบถลักษณะอื่นที่เกิดขึ้นในสังคมซึ่งเป็นสมัยใหม่มากขึ้นแล้ว ขบถผู้มีบุญอีสานยังคงพึ่งพิธีกรรม ฟังการมาถึงของยุคพระศรีอารียที่ดูไม่สมเหตุผลในทางวิทยาศาสตร์ แทนที่จะจัดองค์กรสมัยใหม่ใช้อาวุธสมัยใหม่ในการต่อต้าน การขบถในภาคอื่นของไทยเกี่ยวกับพิธีกรรม ศาสนาและความเชื่อแบบโบราณน้อยกว่าขบถผู้มีบุญภาคอีสานและใช้อาวุธทันสมัยกว่า แสดงว่าในสังคมชาวนาส่วนที่ทันสมัยขึ้น การประท้วงหรือขบถก็มีลักษณะรูปแบบทันสมัยขึ้นด้วย และมีความเกี่ยวพันกับอดีตน้อยลงด้วยเช่นกัน” (ดูในหน้า 242-243).

⁸ ฉัตรทิพย์ นาถสุภา และ ประนุช ทรัพย์สาร. “อุดมการณ์ขบถผู้มีบุญอีสาน,” หน้า 249-250.

⁹ ฉัตรทิพย์ นาถสุภา และ ประนุช ทรัพย์สาร. “อุดมการณ์ขบถผู้มีบุญอีสาน,” หน้า 236.

เดือน ไม่ให้ผู้หญิงเป็นเมียใครประจำ”¹⁰ ซึ่งเขาเข้าใจจริงแล้วเรื่องนี้แทบจะไม่มีหลักฐานรับรองยืนยันที่แน่ชัดถึงการมีอยู่จริงของพิธีกรรมดังกล่าวว่า “การเปลี่ยนสามีภริยากันได้ เข้าใจว่าอาจเป็นลักษณะไม่ให้ถือกรรมสิทธิ์ส่วนบุคคล ให้ทุกคนเป็นญาติกัน และอาจเกี่ยวข้องกับการเชื่อในพิธีกรรมความอุดมสมบูรณ์อีกด้วย”¹¹ ซึ่งดูเป็นการ “ลากเข้าหา” ทฤษฎีมาร์กซ์ของเขามากจนเกินจริงอีกด้วย

แต่กระนั้น ในอีกหลายปีต่อมา ข้อเสนอของ จักรทิพย์ นาถสุภา ข้างต้น ก็ยังคงได้รับการผลิตซ้ำอีกครั้งโดยนักวิชาการรุ่นใหม่ๆ ดังจะเห็นว่า ในปี 2558 เมื่อ ศศิธร คงจันทร์ จัดทำวิทยานิพนธ์ระดับปริญญาโทเรื่อง “กบฏผู้มีบุญในภาคอีสานระหว่าง พ.ศ.2479-2502” แม้ว่าเธอจะพยายามให้คำอธิบายว่าความแห้งแล้งในภาคอีสานและการถูกละเลยจากรัฐบาลในสมัยนั้นเป็นสาเหตุที่สำคัญอันหนึ่งที่ทำให้เกิด “กบฏนายสีลา วงศ์สิน” ขึ้นในปี 2502 อีกทั้งยังได้พยายามเสาะหาหลักฐานชั้นต้น โดยเฉพาะอย่างยิ่ง หนังสือพิมพ์ พิมพ์ไท และ สารเสรี ในหอจดหมายเหตุแห่งชาติ มาบอกเล่าเรื่องราวของ สีลา วงศ์สิน ได้ค่อนข้างมาก ซึ่งนับว่าเป็นเรื่องที่น่ายกย่องมาก แต่กระนั้น เมื่อถึงเวลาที่ ศศิธร จะต้องวิเคราะห์ “วิเคราะห์ลักษณะและผลกระทบของกบฏผู้มีบุญในภาคอีสานระหว่าง พ.ศ. 2479-2502” โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ในประเด็นที่ว่าด้วย “จุดประสงค์ของการเคลื่อนไหว” ของ “กบฏนายสีลา วงศ์สิน” ศศิธร ก็หันกลับไปหยิบเอาการวิเคราะห์ “อุดมการณ์ของกบฏผู้มีบุญอีสาน” โดยใช้แนวคิด “วิถีการผลิตแบบเอเชีย” ของ จักรทิพย์ นาถสุภา มาเป็นคำอธิบายของเธออีกครั้ง ตามคำของศศิธร

ในการณีกบฏนายสีลา วงศ์สิน...ก็ได้แสดงจุดมุ่งหมายที่ชัดเจนว่า ต้องการจะปกครองกันเอง โดยปราศจากอำนาจจากส่วนกลาง...และยังต้องการตั้งเมืองขึ้นมาใหม่ภายใต้การปกครองของนายสีลาเอง จะเห็นได้ว่าการแสดงออกถึงการปฏิเสธอำนาจรัฐได้แฝงอยู่ในจิตสำนึกของชุมชนในระดับหมู่บ้าน ที่ไม่ว่าสถานะของรัฐจะเปลี่ยนแปลงไปจากรัฐระบบศักดินา รัฐระบบกึ่งศักดินา กึ่งทุนนิยม แต่การปฏิเสธอำนาจรัฐก็ยังปรากฏขึ้นในสังคมชนบทผ่านรูปแบบของกบฏผู้มีบุญ โดยจักรทิพย์ นาถสุภา ได้เสนอข้อคิดเห็นเกี่ยวกับเรื่องนี้ว่า...¹²

เสียงแห่งอดีตต่อ “ผู้มีบุญ” สีลา วงศ์สิน ในหนังสือพิมพ์ สารเสรี มิถุนายน 2502

แต่ทว่า เราจะค้นหา “เสียง” ของ สีลา วงศ์สิน ผู้ซึ่งถูกคนทั้งสังคมกล่าวหาว่าเป็น “ผู้ร้าย” เป็น “ผู้มีบุญ” ได้จากไหน? ผู้เขียนขอเสนอว่า เราสามารถเงี่ยหูฟังและได้ยิน “เสียงเล็กๆ” นั้นได้โดยการกลับไปพลิกดูหนังสือพิมพ์ร่วมสมัยที่รายงานข่าวเกี่ยวกับกรณี “ผู้มีบุญ” สีลา วงศ์สิน อยู่เกือบตลอดเดือนมิถุนายน 2502 โดยในที่นี้ผู้เขียนขอเลือกที่จะพาผู้อ่านไปพลิกดูหนังสือพิมพ์ สารเสรี เพียงฉบับเดียว¹³

เป็นความจริงที่ว่า ถึงแม้ สารเสรี จะรายงานเกี่ยวกับ สีลา วงศ์สิน อย่างต่อเนื่องตั้งแต่วันเกิดเรื่องในวันที่ 29 พฤษภาคม 2502 มาจนกระทั่งถึงวันที่ สีลา วงศ์สิน ถูกจอมพลสฤษดิ์สั่งประหารชีวิตในวันที่ 26 มิถุนายน 2502 แต่กระนั้น การรายงานข่าวของหนังสือพิมพ์ฉบับนี้ก็เต็มไปด้วยความคิดที่มี “อคติ” อย่างรุนแรงต่อ สีลา วงศ์สิน และพวก ขณะเดียวกัน ก็ “ยกย่อง” และนำเสนอแต่ “ความคิด” ของเจ้าหน้าที่ตำรวจและจอมพลสฤษดิ์ ธนะ

¹⁰ พิมพ์ไทย. เรื่อง “นายสีลาทำพิธีพิชิตดาหาคู่ทุกเดือน ไม่ให้ผู้หญิงเป็นเมียใครประจำ.” วันที่ 23 มิถุนายน พ.ศ. 2502. ใน สำนักหอจดหมายเหตุแห่งชาติ. กป/7/2502/บ13.4. เรื่องจลาจลผู้มีบุญ.

¹¹ จักรทิพย์ นาถสุภา และ ประนุช ทรัพย์สาร. “อุดมการณ์ของกบฏผู้มีบุญอีสาน,” หน้า 236.

¹² ศศิธร คงจันทร์. “กบฏผู้มีบุญในภาคอีสานระหว่าง พ.ศ.2479-2502.” วิทยานิพนธ์หลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ. 2558. หน้า 196-197.

¹³ เป็นความจริงที่ว่า มีหนังสือพิมพ์หลายฉบับที่รายงานข่าวเกี่ยวกับ สีลา วงศ์สิน แต่เนื่องจากในระยะนี้ผู้เขียนไม่สามารถเข้าไปอ่านหนังสือพิมพ์หอสมุดแห่งชาติได้เพราะหอสมุดแห่งชาติงดให้บริการชั่วคราว หนังสือพิมพ์ที่อ่านได้แก่ พิมพ์ไทย, สยามนิกร และ สยามรัฐ เป็นต้น

รัชต์ นายกรัฐมนตรีอยู่ตลอดเวลา ซึ่งประเด็นหลังนี้ ก็ไม่น่าแปลกใจ เพราะเป็นที่รู้กันว่า *สารเสรี* เป็นหนังสือพิมพ์ที่มีจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ “เป็นเจ้าของ”¹⁴

ในที่นี้จึงกล่าวได้ว่า ถึงแม้เราอาจจะได้ยิน “เสียงเล็กๆ” ศิลา วงศ์สิน และชาวบ้านอีสานที่ติดตามเขาได้บ้างใน *สารเสรี* แต่ก็ เป็น “เสียงเล็กๆ” ที่ดังไม่พอ เพราะถูก “กลบทับ” ด้วย “เสียงแห่งอคติ” ของผู้สื่อข่าว *สารเสรี* เสียงคำให้สัมภาษณ์ของเจ้าหน้าที่ตำรวจ ไปจนถึง “เสียงใหญ่ๆ” ของจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ ต่อไปนี้จะขอหยิบยกเอา “เสียง” แห่ง “อคติ” ใน *สารเสรี* ซึ่งดังมากจนแทบจะ “กลบทับ” เสียงของ ศิลา เอาไว้อย่างมิดชิด อาทิเช่น ไม่กี่วันหลังเกิดเรื่อง *สารเสรี* ฉบับวันที่ 2 มิถุนายน 2502 ก็พาดหัวข่าวหน้า 1 ด้วยตัวอักษรสีแดงขนาดใหญ่ว่า “จอมพลสฤษดิ์บินไปสอบจลาจลที่โคราชด่วน” “จลาจลทหารบกพยุหยาชัย” “ใช้เชือกลากศพเจ้าหน้าที่ ร้ายร้ายสังเวทเวรบุ...ผู้แทนหนังสือพิมพ์ของเราบุกสู ‘สมรภูมิ’ ซึ่งฝ่ายจลาจลมีบุญยึดป่า”¹⁵

ขณะที่ในหน้า 2 ก็รายงานข่าวอย่างมือคดว่า “พวกที่ก่อการจลาจลขึ้นครั้งนี้ไม่ใช่ญวนหรือลาว หากแต่เป็นชาวไทยเผ่าหนึ่งเรียกว่า ‘ส่วย’ เป็นลูกผสมเขมรและลาวมีพื้นเพอยู่ทางภาคอีสาน พุดผัดกับชาวอีสานและพูดภาษาอีสานได้...มีนายจันทรศิลาเป็นหัวหน้าใหญ่ได้พาพรรคพวกอพยพจากพิบูลมังสาหารเข้าไปอยู่ในเขตบ้านใหม่ไทยเจริญ ตำบลสารภี ซึ่งเป็นที่เกิดเหตุประมาณ 4 เดือนเศษมาแล้ว...เฉพาะนายจันทร ศิลา ผู้นี้ รายงานข่าวกล่าวว่า เป็นตัว ‘ผีบุญ’ หัวหน้าใหญ่ที่มี...(ขาดหาย) ...เป็นผู้วิเศษที่พรรคพวกอยู่...(ขาดหาย)...ลูกเมียในเครือญาติแล้วก็ใช้พวกนั้น...(ขาดหาย)...เกลี้ยกล่อมอ้างสรรพคุณแก่ชาวบ้าน...(ขาดหาย)...จันทร เก่ง มีฤทธิ์เดชสารพัดเป็นพระ...(ขาดหาย)...ไอ้โน่นเป็นไอ้ที่กลับชาติมาเกิดอีก” และ “การก่อจลาจลของ ‘ผีบุญ’ ที่บ้านใหม่ไทยเจริญ ตำบลสารภี เมื่อวันที่ 29 พฤษภาคม ศกนี้ ภายหลังจากที่ผู้ก่อการร้ายรุมสังหารนายอำเภอ ผู้บังคับกองและคณะอีก 3 คนแล้วก็เอาเชือกผูกศพลากไปกองไว้ใกล้ๆ ศาลเพียงตาและจะทำพิธีบูชาตามวิธีการอันป่าเถื่อน แต่ถูกกำลังหน่วยปราบปรามบุกทะลวงเสียก่อน” เป็นต้น¹⁶

ในหน้า 3 ของ *สารเสรี* ฉบับเดียวกัน รายงานว่า “หลังจากที่นายกรัฐมนตรี จอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ เดินทางไปหมู่บ้านไทยเจริญ ตำบลสารภี ที่เกิดเหตุจลาจล “ผีบุญ” นับร้อยคนต่อสู้เจ้าหน้าที่ปกครองและฆ่านายอำเภอ, หัวหน้าสถานีตำรวจ กับเจ้าหน้าที่ตำแหน่งอื่นตาย 5 คน เพื่อสอบสวนข้อเท็จจริงด้วยตนเองตามที่เราเสนอข่าวไปแล้วนั้น ปรากฏว่า ทั้งผู้ใหญ่บ้าน นายสงวน ซึ่งเล่า และชาวบ้านที่รู้เห็นเหตุการณ์ได้ชี้แจงข้อเท็จจริงว่า “ตัวหัวหน้ากับตัววางแผนได้หลบหนีรอดพ้นการปราบปรามไปได้” และในหน้า 3 นี้เองที่ข้อหาของ ศิลา วงศ์สิน และพวก ได้ถูกยกระดับให้กลายเป็นผู้มี “เจตนาจะแบ่งแยกการปกครอง” และตอกย้ำว่าคนพวกนี้ “ไม่ใช่ไทยแท้” แต่เป็นพวก “ส่วย” และ “ญวน” จากอุบลราชธานี ตามเนื้อหาข่าวที่ว่า

รมต. มหาดไทยแถลง ตอนเช้าของวันเดียวกันนี้ พล.อ.ประภาส จารุเสถียร รมต. มหาดไทย ซึ่งได้เดินทางไปสอบสวนเหตุร้ายนี้ร่วมกับ พณฯ ท่านนายกรัฐมนตรีได้ชี้แจงและเปิดเผยพฤติการณ์ของ “ผีบุญ” จลาจลว่า มีเจตนาจะแบ่งแยกการปกครองและหลอกลวงคนอื่นให้หลงเชื่อ มีหน้าซำยังสมคบกันฆ่าเจ้าหน้าที่พนักงานผู้กระทำการตามหน้าที่ตายอย่างทารุณ

¹⁴ สมศักดิ์ เจียมธีรสกุล. ประวัติศาสตร์ที่เพิ่งสร้าง. กรุงเทพฯ: 6 ตุลาฯ ลีเก้, 2544 หน้า 38.

¹⁵ *สารเสรี* ฉบับวันที่ 2 มิถุนายน 2502, หน้า 1.

¹⁶ *สารเสรี* ฉบับวันที่ 2 มิถุนายน 2502, หน้า 2.

จึงได้กำชับเจ้าหน้าที่ทั้งฝ่ายอำเภอและตำรวจทำการติดตามจับหัวหน้าและผู้ร่วมคิดที่หลบหนีไปได้ทั้งหมด

รมต. มหาดไทยแสดงความรู้สึกว่าไม่คิดว่าคนจำนวนน้อยๆ จะหลงเชื่อมลายูกับคำหลอกลวงของหัวหน้า “ผีบุญ” ถึงกับขายข้าวของทรัพย์สินมบัติติดตามมาช่องสุ่มเปน “อาศรมผีบุญ” ตามคำสั่งของ “ผีบุญ” จับเชือดคอคนขัดขืนทุกคนได้ ซึ่งในที่สุดแหล่งช่องสุ่มของพวกจลาจลนั้น ต้องพินาศยับเยินด้วยการเสียสละอย่างกล้าหาญของเจ้าหน้าที่ทั้ง 5 ชีวิต ซึ่งจะได้รับการตอบแทนจากทางราชการโดยด่วน

พล.อ.ประภาสชี้แจงว่าพวกหลงเชื่อหัวหน้าจลาจลต้องตายด้วยการปราบปรามของเจ้าหน้าที่ครั้งนี้ เปนพวก “ส่วย” อพยพมาจากจังหวัดอุบลราชธานีกับพวกเปน “ญวน” อพยพมาจากจังหวัดอุบลแล้วติดตามมาตำบลสารภีด้วย “การจับชีวิตครั้งนี้ก็ด้วยผลกรรมที่เขาก่อไว้” พล.อ.ประภาสกล่าวย้ำตอนท้าย¹⁷

แน่นอนว่าข้อกล่าวหาของเจ้าหน้าที่รัฐที่มีต่อ ศิลา วงศ์สิน และพวกจะไม่หยุดอยู่เพียงในระดับนี้ และในความเป็นจริงก็มีแต่จะหนักขึ้นเรื่อยๆ ด้วย ในวันที่ 19 มิถุนายน 2502 ศิลาและครอบครัวถูกจับตัวได้ในที่สุดหลังจากถูกสอบสวนอย่างเข้มข้น โดยมีครั้งหนึ่งที่จอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ เดินทางมาสอบสวนด้วยตัวเอง หลังจากสอบสวนเสร็จ จอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ก็เผยแพร่ข้อกล่าวหาว่า แต่เต็มไปด้วยการดูถูกเหยียดหยามว่า “นายศิลาไม่ยอมพูดอะไรและไม่ยอมรับว่า การกระทำที่เกิดขึ้นนั้นตนเป็นผู้กระทำ นายกล่าว่า คนอย่างนี้ไม่ยอมรับหรือดูท่าทางตลอดคำพูดดูคล่องเหลือเกินและที่มาสอบสวนนี้ ก็มาสอบสวนตามระเบียบ...ตนได้ถามผีบุญว่า มีอะไรดี มีอะไรพิเศษอะไร คนจึงนับถือมาก และถ้าหากผีบุญมีดีจริงก็ขอให้มอบวิทยุและกระโถนให้ดู ซึ่งถ้าทำได้จริงตัวท่านจะนับถือและมอบตัวเปนลูกน้องอีกคนหนึ่ง ปรากฏว่าผีบุญไม่ยอมทำตามที่นายกลบ”¹⁸ จากนั้นจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ ก็ใช้อำนาจตามมาตรา 17 ของธรรมนูญปกครอง สั่งประหารชีวิต ศิลา วงศ์สิน ในวันที่ 26 มิถุนายน 2502 โดยในตอน 2 ทุ่มได้แถลงข่าวทางวิทยุกระจายเสียงแห่งประเทศไทยว่า

“**เปนความผิดขั้นอุกฤษฏ์โทษ**” ตามที่มีบุคคลคณะหนึ่งได้ใช้กำลังกุมรัมทำร้ายเจ้าพนักงานจนถึงเสียชีวิต 5 คน ที่ตำบลบ้านใหม่ไทยเจริญ อำเภอโซคชัย จังหวัดนครราชสีมา เมื่อวันที่ 29 พฤษภาคม 2502 นั้น จากผลแห่งการสอบสวนอย่างรอบคอบและเที่ยงธรรมของเจ้าหน้าที่ ปรากฏว่าบุคคลผู้ก่อการร้ายคณะนี้มีนายศิลา วงศ์สิน หรือ ลาดละคร เปนหัวหน้า ได้ตั้งตนเป็นผู้วิเศษ และเป็นกษัตริย์ ทำการช่องสุ่มผู้คนเป็นจำนวนมากเข้าเปนพรรคพวกเพื่อก่อการร้ายและดำเนินการอันเปนการผิดกฎหมายของบ้านเมือง ซึ่งนับได้ว่าเป็นการบ่อนทำลายความมั่นคงของราชอาณาจักรและราชบัลลังก์ ทั้งเป็นการกระทำที่บ่อนทำลายและก่อความสงบภายในประเทศ อันเปนความผิดขั้นอุกฤษฏ์โทษ

“**รัฐบาลหนึ่งนอนใจไม่ได้**” จากผลแห่งการที่ข้าพเจ้าเดินทางไปสอบสวนเหตุการณ์ที่เกิดขึ้น ประกอบกับการได้ฟังเจ้าที่สอบปากคำนายศิลา วงศ์สิน หรือ ลาดละคร ด้วยตนเองแล้ว เห็นว่าเปนภัยต่อราชอาณาจักรที่รัฐบาลจะหนึ่งนอนใจอยู่ไม่ได้ และเพื่อมิให้การก่อการ

¹⁷ สารเสรี ฉบับวันที่ 2 มิถุนายน 2502, หน้า 3.

¹⁸ สารเสรี ฉบับวันที่ 26 มิถุนายน 2502, หน้า 18.

ร้ายนี้ มีทางขยายตัวได้อีกต่อไป สมควรประหารชีวิตนายศิลา วงศ์สิน หรือ ลาดละคร ซึ่งเป็นตัวหัวหน้าเสียทันที ส่วนบุคคลอื่นที่ร่วมกระทำด้วยนั้น แม้อาจจะกระทำไปด้วยความโง่เขลาเบาปัญญา ก็หาไม่เหตุอันควรกระทำแต่อย่างใด จึงจะดำเนินคดีต่อไป

“**กรม. ลงมติให้ใช้ ม.17**” โดยเหตุผลดังกล่าวข้างต้น ข้าพเจ้าจึงได้เสนอเรื่องนี้ให้คณะรัฐมนตรีพิจารณา เมื่อวันศุกร์ที่ 26 มิถุนายน 2502 และคณะรัฐมนตรีก็ได้มีมติเป็นเอกฉันท์ให้ข้าพเจ้าใช้อำนาจที่มีอยู่ตามความในมาตรา 17 แห่งธรรมนูญการปกครองราชอาณาจักรได้ ฉะนั้น ข้าพเจ้าจึงได้สั่งให้อธิบดีกรมตำรวจจัดการประหารชีวิตนายศิลา วงศ์สิน หรือ ลาดละคร ซึ่งอธิบดีกรมตำรวจก็ได้ปฏิบัติตามคำสั่งแล้วที่จังหวัดนครราชสีมาเมื่อวันที่ 26 มิถุนายน 2502 เวลา 18.00 นาฬิกา

“**จะปราบ ‘ผู้บ่อนทำลาย’ เต็ดขาด**” โดยที่การสูญเสียชีวิตของเจ้าพนักงานฝ่ายปกครองในครั้งนี้ ยิ่งความเศร้าสลดให้แก่ประชาชนและรัฐบาลเป็นอย่างยิ่ง ข้าพเจ้าจึงขอถือโอกาสแสดงความเสียใจอย่างสุดซึ้ง แก่บรรดาครอบครัวผู้เสียชีวิตโดยทั่วกัน และรัฐบาลจะได้ให้ความอุปถัมภ์อย่างดีต่อไป

ในที่สุดนี้ ข้าพเจ้าในฐานะหัวหน้ารัฐบาลขอประกาศยืนยันให้ทราบทั่วกันว่า รัฐบาลจะกระทำทุกวิถีทางเพื่อความมั่นคงของราชอาณาจักรและราชบัลลังก์และการกระทำใดๆ อันจะเป็นการบ่อนทำลาย ก่อวุ่น หรือคุกคามความสงบไม่ว่าจะเกิดขึ้นภายในหรือมาจากภายนอกราชอาณาจักรก็ตาม รัฐบาลนี้จะดำเนินการปราบปรามอย่างเด็ดขาดและทันที

จอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์

นายกรัฐมนตรี

26 มิถุนายน 2502¹⁹

มาถึงตรงนี้ คงได้เห็นกันแล้วว่า ข้อกล่าวหาที่รัฐมีให้กับ ศิลา วงศ์สิน นั้น มีลักษณะที่รุนแรงใหญ่โตขึ้นเรื่อยๆ จากเพียงแค่ตัวหัวหน้าที่มีส่วนในการสังหารเจ้าหน้าที่ปกครองในวันที่ 29 พฤษภาคม 2502 ได้ยกระดับไปเป็นบุคคลที่มี “เจตนาจะแบ่งแยกการปกครอง” จากนั้นในท้ายที่สุดก็ยกระดับใหญ่โตมากขึ้นไปถึงขั้นกลายเป็นบุคคลผู้ก่อการร้าย” ที่ “ได้ตั้งตนเป็นผู้วิเศษ และเป็นกษัตริย์ ทำการชองสมผู้คนเป็นจำนวนมากเข้าเป็นพรรคพวก เพื่อก่อการร้ายและดำเนินการอันเป็นการผิดกฎหมายของบ้านเมือง ซึ่งนับได้ว่าเป็นการบ่อนทำลายความมั่นคงของราชอาณาจักรและราชบัลลังก์ ทั้งเป็นการกระทำที่บ่อนทำลายและก่อวุ่นความสงบภายในประเทศ อันเป็นความผิดขั้นนอกกฎหมาย” จนต้องทำการประหารชีวิตให้ตายไปในที่สุด

¹⁹ สารเสรี ฉบับวันที่ 27 มิถุนายน 2502, หน้า 3. นอกเหนือจากตัวหนังสือสีดำที่ถูกใส่เพิ่มเข้าไปเองโดยกองบรรณาธิการ สารเสรี คือคำแถลงข่าวฉบับเต็มของ จอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์



เสียงเล็กๆ ของ “พืบุญ” ศิลปิน วังศ์สิน ในหนังสือพิมพ์ สารเสรี มิถุนายน 2502

ที่นี้เราลองมาเงี่ยหูฟังเสียงเล็กๆ ของ ศิลปิน วังศ์สิน และชาวบ้านที่ติดตามเขาดูกันบ้าง แน่นอนว่า ในหนังสือพิมพ์ สารเสรี นี้ ให้ข้อมูลที่มาจากปากคำของชาวบ้านไว้ค่อนข้างน้อยมาก และหลายๆ แห่งก็ดูเหมือนกับเป็นการได้ยินคนอื่นเล่ามาอีกทีโดยไม่มีหลักฐานยืนยันแล้วเสริมแต่งสีสันของผู้สื่อข่าวเพิ่มเติมเข้าไปเองตามแต่ใจของตนซึ่งก็เต็มไปด้วยอคติ เช่น สารเสรี ฉบับวันที่ 23 มิถุนายน 2502 รายงานว่า

“**เผยประวัติพืบุญ**” (ต่อจากหน้า 2) นายศิลา วังศ์สิน หรือ ลาด ละคร บ้านเกิดอยู่ที่บ้านคำอ้อ ตำบลบ้านเชียง อำเภอหนองหาร จังหวัดอุดรธานี มีอาชีพเป็นหมอลำ ต่อมาศึกษาวิชาทางด้านไสยศาสตร์ เรียนธรรมรักษาคณบ้า เรียนวิชาไล่ผีหรือหมอผี²⁰ เมื่อเรียนจบแล้วก็ได้นำวิชาความรู้ที่ได้มานั้นออกไปหากินในทางรักษาคณบ้าตามจังหวัดต่างๆ ที่อำเภอท่าบ่อ จังหวัดหนองคายเขาก็เคยไปเที่ยวและรักษาไล่ผีด้วย นายศิลา ได้เปิดเผยว่า เมื่อไปอยู่ที่หนองคายนั้นก็ได้เมียหนึ่งคน ที่บ้านคุ้มวัดสระแก้ว อำเภอเมือง จังหวัดหนองคาย และอยู่ที่นั่นประมาณ 2 ปีก็ได้ออกเดินทางไปยังจังหวัดอื่นๆ โดยเลิกกับเมียที่หนองคายเสีย และพร้อมกันก็ได้หลอกเอาลูกสาวของน้องสาวเมียไปด้วย

“**วิธีปลุกชาวบ้านให้เลื่อมใส**” หลังจากหนีออกจากจังหวัดหนองคายแล้ว นายศิลาเล่าว่าเขาได้ออกไปสอนธรรมตามจังหวัดต่างๆ ผู้ที่เข้าเรียนธรรมจะต้องเสียผ้าขาวยาว 3 เมตร และเงิน 52 บาทบ้าง 44 บาทบ้าง วิธีที่ขึ้นธรรมก็คือ ให้พนมมือและว่าพุทโธ รัมโม ใน

²⁰ ข้อมูลส่วนนี้ผู้เขียนได้เพิ่มเติมมาจาก สารเสรี ฉบับวันที่ 23 มิถุนายน 2502. “เผยประวัติตัวเองสั้น เคยเป็นผีปอบ-หัวหน้ำไก่ เมียสาวแค้นเท็จ ‘พืบุญ’ ผัว.” หอจดหมายเหตุแห่งชาติ. กป/7/2502/บ 13.4. เรื่อง “จลาจลพืบุญ.” อ้างจาก ศศิธร คงจันทร์. “กบฏพืบุญในภาคอีสานระหว่าง พ.ศ.2479-2502.” ปริญญานิพนธ์หลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ. 2558. หน้า 153.

ขณะเดียวกัน นายศิลาภักสวตมนต์ไปด้วยซึ่งปรากฏว่าผู้ที่เข้าธรรมพากันเคลิบเคลิ้มและ
เลื่อมใสถึงกับหลงผิดว่าสำเร็จเป็นอรหันต์แล้ว มีข้าวของไร่นาสาโททรัพย์สินต่างๆ ก็ขาย
และให้ทานไปหมด ข้าเมื่อเขาเรียนจนถึงจุดแล้วก็ไม่ได้สนใจใครเลย วันๆ ก็ฟังแต่เขาผู้เป็น
อาจารย์เท่านั้นว่าเป็นผู้วิเศษและถือว่า เป็นคนศักดิ์สิทธิ์เขาจะพูดอะไรก็เชื่อหมดทุกอย่าง

“ไปที่ไหนหลอกผู้หญิงที่นั่น” ดังที่กล่าวมาแล้วว่านายศิลาภักนี้เป็นผู้ไม่มีที่อยู่เป็นหลัก
แหล่งเที่ยวเร่ร่อนไปยังที่ต่างๆ จากการบอกเล่าของผู้ที่รู้จัก “ผีนุญ” ศิลาภัก ปรากฏว่านาย
ศิลาภักเมื่อเข้าไปบ้านไหนก็มักจะไต่เมียที่นั่น โดยที่เมื่อนายศิลาภักไปออกพอใจลูกสาวของ
ใครเขาและต้องการจะเอาเป็นเมียก็ชักชวนพ่อแม่สาวให้เข้าธรรมด้วย แล้วบอกว่าให้นั่ง
ธรรมดูแล้วผู้หญิงคนนั้นเป็นเนื้อคู่มาแต่ชาติก่อน แล้วขอเอาตัวเธอๆ แต่จะด้วยเหตุใดไม่
ปรากฏ ทั้งพ่อแม่ผู้หญิงและตัวผู้หญิงเองก็พากันหลงเชื่อพากันยกให้และยอมเป็นเมีย เช่น
ที่บ้านเหล่าน อำเภอกันทรารมณัง จังหวัดศรีสะเกษ นายศิลาภักได้มาคนหนึ่งและตั้งชื่อเมียว่า
ศรีวงศ์ อีกประการหนึ่งก็คือ เมียทุกคนจะถูกตั้งชื่อให้เสียเพราะฝรั่ง ถ้าใครชื่อพยางค์เดียว
ก็ตั้งให้เป็น สอง สาม พยางค์ และรายหลังสุดก็ได้เมียที่บ้านแก่งไก่อ๊ะ ตำบลภูตชุมพูน
อำเภอบึงสามพัน จังหวัดอุบลราชธานี โดยได้รักษานางหนูกายจนหายจากบ้า แล้วก็ได้
เป็นเมีย จากนั้นก็เปลี่ยนชื่อหนูกายเป็นประกายแก้ว ดังที่เราได้เสนอข่าวแล้ว

“ชวนชาวบ้านอพยพไปกินของทิพย์” ณ ที่อำเภอบึงสามพันนี้เอง นายศิลาภักได้ชักชวน
ชาวบ้านเข้าธรรม ซึ่งก็มีคนมาเข้าด้วยเป็นจำนวนมาก แม้แต่ภารโรงของโรงเรียนก็ได้มา
เข้าด้วย คือ นายมา โดยพากันมาเข้าธรรมทั้งครอบครัว เมื่อชาวบ้านมาเข้าธรรมกันมาก
แล้ว นายศิลาภักก็ชักชวนคนเหล่านั้นอพยพ บอกว่าไปหากินกันข้างหน้า ไปหาของทิพย์กิน
กัน ครั้งแรกไปอยู่ที่อำเภอู้อะ จังหวัดเพชรบูรณ์ แต่แล้วก็พากันมาที่อำเภอโคกชัย บ้าน
ใหม่ไทยเจริญ ตำบลสารภี เป็นที่พักพิงกระทั่งเกิดเหตุร้ายดังกล่าว

“มีรอยสักทั้งตัว” นายศิลาภักนี้นอกจากจะได้ตั้งตัวเป็นผู้วิเศษ ดังที่ได้กล่าวมาแล้ว นาย
ศิลาภักก็มีความเชื่อในเรื่องรอยสัก ถึงกับลงทุนสักเสียลายพลอยไปทั้งตัวเลยทีเดียว ซึ่ง
ได้รับการสักเมื่อครั้งได้เดินทางไปเสาะหาวิชาเวทมนต์ และการตั้งตัวเป็นผู้วิเศษนี้ได้ถูกจับ
มาแล้วครั้งหนึ่งที่อำเภอบึงสามพัน และนายศิลาภักได้เรียกชื่อตัวเองเสียยาวเหยียดว่า
“จารย์ศิลาวงศ์สินธุ์อินทรวงศ์ ราชนาถ”

“วิธีผูกใจลูกน้องแบบแปลก ๆ” ภายหลังที่ไปตั้งหลักแหล่งอยู่ที่อำเภอโคกชัย ก่อนเกิด
เหตุ นายศิลาภักได้แผ่ความเก่งกาจของตัวเองมากยิ่งขึ้น ด้วยเล่ห์เหลี่ยมต่างๆ อันทำให้มีผู้
หลงเชื่อมากมาย จนกลายเป็น ชมรมอันหนาแน่นมีบริวารนับร้อย และพิธีประหลาดอีกพิธี
หนึ่งที่นายศิลาภักจัดให้มีขึ้นในชมรมของตนเป็นประจำทุกเดือนก็คือ พิธีปิดตาหาคู พิธีนี้นาย
ศิลาภักจะคัดเลือกเอาหญิงชายไปยืนเรียงแถวคนละฟาก แล้วใช้ผ้าปิดตาทั้งหญิงและชาย เมื่อ
ให้เสียงอาณัติสัญญาณแล้วก็ให้ทั้งหญิงและชายเดินตรงเข้าหากัน หากชายคนใดจับหญิง
คนใดได้ก็ให้หญิงชายคู่นั้นทำการสมสู่หาความสุขทางกามารมณ์กันเป็นที่สนุกสนาน

และพิธีนี้แต่ละคราว นายศิลาจะต้องเข้าร่วมปิดตาหาคู่ทุกครั้ง ส่วนนางประกายแก้วนั้น
นายศิลาจะไม่ยอมให้เข้าพิธีปิดตาหาคู่ด้วยเป็นอันขาด²¹

แต่กระนั้น ในรายงานข่าวอันยาวเหยียดดังกล่าวนี้ แม้จะเต็มไปด้วยอคติ ไม่ค่อยมีความน่าเชื่อถือ และ
ไม่มีหลักฐานยืนยันแน่ชัด โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เรื่องที่เกี่ยวกับ “พิธีปิดตาหาคู่” เพื่อ “ทำการสมสู่หาความสำราญ
ทางกามารมณ์กันเป็นที่สนุกสนาน” ก็น่าที่จะมีความจริงเกี่ยวกับ ศิลา วงศ์สิน ปรากฏอยู่บ้าง อาทิเช่น เมื่อ ศิลา
วงศ์สิน เรียนวิชาทางคาถาอาคมและการรักษาคนจนแล้วก็ได้นำวิชาความรู้ที่ได้มานั้นออกไปหาภิกษุในทางรักษา
คนเป็นบ้าตามจังหวัดต่างๆ, วิธีสอนธรรมแก่ชาวบ้านวิธีที่ทำให้ชาวบ้านเลื่อมใสศรัทธา, ไปที่ไหนก็มักจะได้เมียที่
นั้น, การมีรอยสักทั้งตัว และที่น่าเชื่อถือมากที่สุดก็เห็นจะเป็นการที่ ศิลา ได้ “ชักชวนชาวบ้าน [แถบอำเภอพิบูลมัง
สาหาร-ธากันต์] เข้าธรรม ซึ่งก็มีคนมาเข้าด้วยเป็นจำนวนมาก แม้แต่การโรงของโรงเรียนก็ได้มาเข้าด้วย คือ นาย
มา โดยพากันมาเข้าธรรมทั้งครอบครัว เมื่อชาวบ้านมาเข้าธรรมกันมากแล้ว นายศิลาชักชวนคนเหล่านั้นอพยพ
บอกว่าไปหาภิกษุกันข้างหน้า ไปหาของทิพย์กินกัน ครั้งแรกไปอยู่ที่อำเภอวิเชียร จังหวัดเพชรบูรณ์ แต่แล้วก็พากัน
มาที่อำเภอโซคชัย บ้านใหม่ไทยเจริญ ตำบลสารภี เป็นที่พักพิงกระทั่งเกิดเหตุร้าย” แต่ทั้งนี้ทั้งนั้น รายงานข่าว
ของ สารเสรี ฉบับเดียนี ก็ไม่สามารถยืนยันได้อย่างหนักแน่นทั้งหมดว่า เรื่องใดบ้างที่ออกมาจากปากของ ศิลา
วงศ์สิน จริงๆ และเรื่องใดบ้างที่ สารเสรี แต่งเสริมเติมเข้าไปตามอคติของตน

อย่างไรก็ตาม ในบรรดาคำให้สัมภาษณ์ทั้งหมดใน สารเสรี ผู้เขียนขอเสนอว่า คำให้สัมภาษณ์ของ นาย
ต้อง พอตายของศิลา และคำให้สัมภาษณ์ของ ศิลา เอง ดูมีความน่าเชื่อถือและถูกแต่งเติมใส่สีตีไข่โดย สารเสรี น้อย
ที่สุด ดังจะเห็นได้ใน สารเสรี ฉบับวันที่ 22 มิถุนายน 2502 ที่รายงานว่

“ยกลูกสาวให้แทนค่ารักษาโรค เรียกค่ายกครูทุกคนครบถ้วน” ข่าวการจับกุมนายศิลา
ได้แพร่สะพัดออกไปอย่างรวดเร็ว ปรากฏว่าประชาชนชาวราชสีมามีจำนวนมากตั้งตาคอยดู
หน้าของ “หัวหน้าผีบุญ” ด้วยความกระหาย ในตอนเช้าวันนี้ (ที่ 21) ที่หน้าสถานีตำรวจ
จังหวัดนครราชสีมา ประชาชนได้พากันทยอยกันไปชะเง้อดูตั้งแต่เช้ามีดเลขทีเดียว
จนกระทั่งสายคนยิ่งมากขึ้นทุกที จนสนามหน้าสถานีตำรวจแน่นขนัด ซึ่งทุกคนคอย²² ด้วย
ความหวังว่าจะได้ดู แต่ถูกตำรวจกันไว้ห่างๆ และแม้ว่าจะยังไม่ได้เห็นตัวประชาชนก็ยัง
ไม่ได้ละความพยายามคงพากันคอยเพื่อจะดูให้ได้ ต่อมาเวลาประมาณ 10.30 น. ของวันที่
21 เจ้าหน้าที่ได้เบิกตัวนายศิลา ออกจากห้องขังเพื่อไปทำการสอบสวน เมื่อนำตัวลงจาก
สถานีตำรวจเพื่อไปยังกองกำกับการ มีประชาชนทั้งชายหญิงและเด็กได้พากันเบียดเสียด
แย่งกันดูนานใหญ่ และได้พากันเดินตามเบ็นพรวนเพื่อจะดูหน้าให้ชัดๆ แม้ว่าจะได้บ้าง
แล้วก็ยังไม่จุใจ

“พ่อดาแกล้งเหตุ” ในการสอบถามหนึ่งในผู้ที่ถูกจับมา คือนายต้อง ผู้เป็นพ่อตาของนาย
ศิลา เราสังเกตได้ว่า นายต้องมีความเลื่อมใสลูกเขยคนนั้นมากทีเดียว เขาได้เปิดเผยการ
ติดตามมาอยู่ที่บ้านใหม่ไทยเจริญ ตำบลสารภี อำเภอโซคชัย ว่า เนื่องจากลูกสาวซึ่งได้เสีย
กันเป็นผู้ชักชวนมา โดยบอกว่าไปอยู่ด้วยกันแล้วจะมีความสุขสบายเป็นอย่างมาก และ

²¹ สารเสรี ฉบับวันที่ 23 มิถุนายน 2502, หน้า 3.

²² สารเสรี ฉบับวันที่ 22 มิถุนายน 2502, หน้า 1.

การที่ลูกสาวคนสวยจะได้กับนายศิลา ผู้ซึ่งมีอายุเกือบจะ 50 ปีแล้วนั้น นายต้อง กล่าวว่ เนื่องจากนางประกายแก้ว (หนูกาย) เป็น โรคจิต เพ้อๆ คลั่งๆ ต่างๆ นานา รักษาหมอมา หลายแล้วก็ไม่หาย จนเงินทองก็ร่อยหรอไปหมด รักษาหมอผีก็ไม่หาย แทนที่จะหวาดกลัว กลับฮึดสู้เสียอีก

“ให้ลูกแทนเงิน” ต่อมาเมื่อประมาณเดือนกันยายนที่แล้วมานั้น นายศิลาได้ผ่านบ้านไป แล้วก็ทราบว่ นางประกายแก้วเป็นบ้ารักษาเท่าใดก็ไม่หาย จึงรับอาสารักษาให้ โดยการรด น้ำมนต์และกินน้ำมนต์เท่านั้น อาการของนางก็ดีขึ้นตามลำดับและหายขาดเมื่อประมาณ ปลายปีที่แล้ว นายศิลาได้กลับไปอีกครั้งหนึ่งเพื่อขอค่ารักษา แต่ปรากฏว่เงินค่ารักษาไม่ได้ เพราะนายต้องไม่มีเงินจะให้ นายศิลาจึงออกปากขอลูกสาวแทน ซึ่งนายต้องคิดว่าลูกสาว นั้นเมื่อเป็นบ้าก็เหมือนคนที่ตายไปแล้ว เมื่อเขารักษาหายก็คิดเสียว่ลูกได้ตายไปจึงได้ให้ มา และจากนั้นลูกสาวก็ชักชวนมาอยู่ด้วย

“เรียกค่ายกครู” เราได้ถามถึงว่การที่มีคนมาอยู่ด้วยมากๆ นั้น ใครเป็นคนชักชวนมา นายต้องตอบว่มากันเอง ตอนแรกๆ ก็มาดูก่อนว่ เป็นอาจารย์ผู้วิเศษจริงหรือไม่ และเมื่อ ได้มาเห็นมารู้ธรรมก็พากันอพยพครอบครัวมาและมาอยู่กัน อีกประการหนึ่งก็คือ การ อพยพมานี้ก็เพื่อจะหาที่ทำมาหากินกันใหม่ เมื่อเห็นเป็นที่ถูกใจก็มา นายต้องได้เปิดเผย ต่อไปว่ การที่เขามาร่วมในหมู่คณะของนายศิลานี้ ทุกครัวเรือนจะต้องเสียเงินเป็นค่ายกครู ในการเรียนธรรมคร้ละ 52 บาท

“ตอนตะลุมบอน” เราได้ถามต่อไปว่มาอยู่ที่นี่ทำมาหากินกันอย่างไรจึงอยู่กันได้ นาย ต้องตอบว่ไปรับจ้างเขาบ้าง แต่ส่วนใหญ่ก็ไม่ค่อยจะได้ทำอะไร นายศิลาเป็นผู้ให้ความ ช่วยเหลือเมื่อใครหมดเงิน และในวันที่เกิดเหตุนี้้นนายต้องกล่าวว่านายอำเภอและผู้บังคับ กองได้ไปตรวจค้นบ้านและตรวจดูเอกสารต่างๆ อย่างละเอียด ซึ่งหนังสือเหล่านั้น ก็เป็นหนังสือเรียนธรรมทั้งสิ้น และเจ้าหน้าที่ได้พบปืนเถื่อน 1 กระบอก จึงทำการจับกุม นายศิลาร้องว่ อยู่ที่พิบูลย์ถูกจับเรื่องปืนมาที่นี่ก็ถูกจับอีกครั้งหนึ่งหรือ นายอำเภอจึงบอก ให้ไปอำเภอด้วยกัน แต่นายศิลาไม่ยอมไปจึงคว้าขวี่มือ นายศิลาสับดลุนนายอำเภอจับก็ สบดลุนอีก และในครั้งนี้เองนายศิลาก็ได้ร้องเรียกให้คนช่วย ซึ่งในขณะนั้นมีพรรคพวกได้ เดินทางมาฟังความกันอยู่ข้างล่างที่พื้นดินบ้างและบนชานเรือนบ้างหลายสิบคน เมื่อนาย ศิลาร้องให้ช่วยก็พากันเฮโลเข้ามาใช้มีดไม้ฟาดกันอุตลุดแทบไม่รู้ว่ใครเป็นใคร

“เหตุการณ์ตอนหนี” สำหรับการหลบหนีนั้นเป็นที่เปิดเผยจากปากคำผู้ต้องหาเป็นที่ ต้องกันว่ เมื่อเจ้าหน้าที่เข้าล้อมและทำการจับกุมในวันเกิดเหตุนี้้น คนเหล่านี้ได้พากันหลบ ซ่อนอยู่ในป่าสองสามวันและออกเดินต่อไปขึ้นรถไฟไปลงที่บ้านค้อ จวนจะถึงจังหวัดศรีสะเกษและลัดเลาะไปสู่แม่น้ำมูล แล้วซื้อเรือ 1 ลำล่องไปตามลำน้ำมูลเพื่อไปยังอำเภอพิบูล มังหารบ้านเดิม รอนแรมไปทั้งกลางวันและกลางคืน เช่นเมื่อเดินทางผ่านจังหวัดอุบลได้ ออกเดินทางในตอนกลางคืน ลอยเรือลอดสะพานไปโดยไม่มีใครระแวงว่ผู้ร้ายที่ราชการ ต้องการตัว และแม้แต่ตำรวจเองก็ไม่คิดว่าพวกนี้จะหาญเดินทางโดยทางเรือ และลำน้ำมูล

นั้นมีแต่แก่งหินอยู่หลายแห่งที่เดียว เมื่อนายศิลาพาพรรคพวกไปถึงอำเภอฟิบูลมังสาหาร ก็ไม่ได้แวะ เพราะรู้ว่าตำรวจจะต้องไปคอยดักรออยู่ที่บ้านนายตอง จึงได้พากันขึ้นบกเดิน ลัดเลาะไปในป่า และทะลุเข้าเขตลาวเลยช่องเม็กไป และจากนั้นก็ไปถูกกักตัวอยู่ที่ด่านของ เมืองลาว และในขณะนั้นตำรวจไทยก็ได้ไล่หลังติดๆ กันไป และไปติดต่อบริการตัวจาก เจ้าหน้าที่ตำรวจลาวทันทีในขณะที่กำลังมีการตรวจค้นบุคคลทั้งหมดนั้นอยู่²³

อันที่จริงแล้ว นอกจากคำให้สัมภาษณ์ของ นายตอง พ่อตาของ ศิลา ข้างต้น สารเสรี ก็ได้รายงานคำให้ สัมภาษณ์นายสุญ ลูกชายของ ศิลา ด้วย แต่เนื่องจากนายสุญเล่าถึงแต่เพียงเหตุการณ์ตอนหลบหนีซึ่งให้ข้อมูลไม่ ต่างไปจากคำบอกเล่าของนายตองนัก จึงจะไม่นำมากล่าวถึงอีก ที่นี้เรามาดู “เสียง” ของ ศิลา วงศ์สิน บ้าง แต่ก็ ต้องขอยอมรับในเมืองต้นว่า ขณะถูกจับขังไว้ในคุก ศิลา วงศ์สิน แทบจะไม่พูดอะไรออกมาเลย สารเสรี ฉบับวันที่ 22 มิถุนายน 2502 รายงานเพียงว่า “นายศิลาหัวหน้าผีบุญเป็นคนร่างเล็กใส่เสื้อลาย สีดำมีดอกขาว ส่วนเมียและ พ่อตา แม่ยาย รวมทั้งลูกชาย ถูกใส่กุญแจมืออย่างแข็งแรง กำลังตำรวจต้องนำตัวผู้ก่อการร้ายทั้งหมด ลำเลียงตัว ส่งเข้าควบคุมตัวยังกองกำกับการตำรวจทันที ส่วนนายจันหรือศิลาไม่ยอมปริปากพูดอะไรทั้งสิ้น”²⁴ ใน สารเสรี ฉบับเดียวกัน ยังรายงานด้วยว่า “นาย ‘ผีบุญ’ ตัวการใหญ่ให้การรับสารภาพ คำให้การของนายศิลาสรุบได้ว่า ทำ การขัดขืนนายอำเภอลาวและหัวหน้าสถานีตำรวจซึ่งไปทำการจับกุม แต่ ‘เล่นแฉ่’ กับกฎหมายอย่าง ‘จนตรอก’ ว่า ผู้ ที่มาอยู่กับนายศิลาเป็นลงมือกันเอง นายศิลาวางว่า พวกเหล่านั้นทำไปโดยพลการ”²⁵

จนกระทั่งถึงวันที่ 26 มิถุนายน 2502 สารเสรี ก็รายงานว่า “ที่กองปราบสามยอด นายศิลา ‘ผีบุญ’ ในชุด ตั้งเดิมตั้งแต่วันจับกุมได้พนมมืออยู่ในห้องขังปากก็พิมพ์คำล้ายๆ ท่องหรือบ่นคาถาอาคมของตนตลอดเวลา หน้า ห้องขังเจ้าหน้าที่ตำรวจสะพายปืนยืนคุมอยู่อย่างเข้มแข็ง ครั้งเวลา 10.00 น. เศษ พล.ต.จ.ฉัตร หนุนภักดี ผู้ช่วยผู้ บัญชาการตำรวจนครบาลได้ลงมาตรวจดูความเรียบร้อยของที่คุมขัง ปรากฏว่านายศิลาได้พูดอ้อนวอนขอร้องให้ พล.ต.จ.ฉัตร พากรรษาของตนมาขังไว้กับตนด้วยที่นี้ ขณะนั้นเองเจ้าหน้าที่ตำรวจผู้ดูแลได้รายงานต่อพล.ต.อ.ฉัตร ถึงเหตุการณ์เมื่อคืนว่า นายศิลาหรือ “ผีบุญ” ได้เพื่อพูดถึงนางประกายแก้ว ภรรยาของตนอยู่เรื่อยๆ”²⁶ และจากนั้น “ตัวผีบุญเองพอรู้ว่านายรัฐมนตรีมาเพื่อดูตัวตนถึงกับนั่งพนมมือบิภกรรมในห้องขัง หน้าซีด บางครั้งก็ลุกขึ้นยืน พนมมือเดินไปรอบๆ ห้องขัง ปากก็พร่ำบ่นคาถาอาคมอยู่ตลอดเวลา...จนกระทั่งเวลา 12.40 น. ตำรวจกองปราบ ได้เข้ามาในห้องขังและแจ้งให้ผีบุญทราบว่าจะต้องขึ้นไปพบนายรัฐมนตรี เท่านั้นเอง ผีบุญ ซึ่งยืนพนมมืออยู่ ถึงกับชุดเข่าอ่อน สิ้นไปทั้งตัว เจ้าหน้าที่ต้องพุงพาตัวออกมา”²⁷

เป็นที่น่าสนใจอย่างยิ่งว่า แม้จะถึงขั้นที่จอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ นายกรัฐมนตรี มาทำการสอบสวน ศิลา วงศ์สิน ด้วยตนเอง แต่ ศิลา วงศ์สิน ซึ่งเห็นได้ชัดตามข่าวว่ากลัวจอมพลสฤษดิ์อย่างมากก็ตาม ก็ยังไม่ยอมรับว่า ตนเป็นผู้สั่งให้ชาวบ้านสังหารนายอำเภอลาวและพวก ดังที่จอมพลสฤษดิ์ตบหน้าเขาไปว่า “นายศิลาไม่ยอมพูดอะไร และไม่ยอมรับว่า การกระทำที่เกิดขึ้นนั้นตนเป็นผู้กระทำ นายกกกล่าวว่า คนอย่างนี้ไม่ยอมรับหรือกล่าวทางตลอด คำพูดดูคล่องเหลือเกินและที่มาสอบสวนนี้ ก็มาสอบสวนตามระเบียบ”²⁸

²³ สารเสรี ฉบับวันที่ 22 มิถุนายน 2502, หน้า 17.

²⁴ สารเสรี ฉบับวันที่ 22 มิถุนายน 2502, หน้า 1.

²⁵ สารเสรี ฉบับวันที่ 22 มิถุนายน 2502, หน้า 17.

²⁶ สารเสรี ฉบับวันที่ 26 มิถุนายน 2502, หน้า 2.

²⁷ สารเสรี ฉบับวันที่ 26 มิถุนายน 2502, หน้า 3.

²⁸ สารเสรี ฉบับวันที่ 26 มิถุนายน 2502, หน้า 18.

ต่อมาในวันที่ 27 มิถุนายน 2502 สารเสรี ก็รายงานข่าวว่า “ในที่สุด ‘ผีบุญ’ ศิลา วงศ์สิน ผู้ก่อการร้ายที่บ้านใหม่ไทยเจริญ ตำบลสารภี อำเภอโชคชัย จังหวัดนครราชสีมา จนเป็นเหตุให้เจ้าหน้าที่ตายอย่างทารุณที่สุด ประวัติการณ์ ก็ต้องจบชีวิตลงด้วยคำสั่งอันเฉียบขาดของจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ นายกรัฐมนตรี ซึ่งใช้ความศักดิ์ของมาตรา 17 เป็นครั้งแรก เพราะได้สอบสวนโดยละเอียดแล้วเห็นว่า เป็น ‘โทษอุกฤษฏ์ที่สุด’ ทั้ง กรรม, กิเลสผิด เป็นเอกฉันทแล้วด้วย การประหารได้เป็นไปภายใต้การควบคุมของอธิบดีกรมตำรวจต่อหน้าประชาชนชาวนครราชสีมาเนืองแน่นๆ คนที่ไปเฝ้าคอยดูอยู่ตั้งแต่ตอนบ่าย ชีวิตของ ‘ผีบุญ’ จบลงด้วยกระสุนปืนกล 36 นัด เมื่อเวลา 17.30 น. ของวันวานนี้ท่ามกลางการสมน้ำหน้าของผู้ที่เหตุการณ์อันแท้จริง ประชาชนเคียดแค้นถึงขั้นตะโกนขอตัวไปลงประหารทันที”²⁹ ทว่าก่อนที่เขาจะเดินเข้าสู่หลักประหารนั้น ศิลา วงศ์สิน กล่าวกับนักข่าว สารเสรี เพียงสั้นๆ แต่ทว่าฟังดูแผ่วเบาอ่อนล้า สิ้นหวัง และน่าเศร้ายิ่ง

“‘ผีบุญ’ เผยคำก่อนสิ้นใจ” และในวันเดียวกันนี้เอง เวลา 12 น. เศษ “สารเสรี” ได้มีโอกาสดักถามนายศิลา “ผีบุญ” ซึ่งถูกลามาอยู่ในห้องขัง เมื่อถูกถามว่าได้พูดคุยกับท่านนายกอย่างไรบ้าง นายศิลาว່าคูยหลายเรื่องและหลายคนด้วยกัน แต่ไม่ยอมเผยว่าคุยอะไร คนข่าวของเราถามว่า ถ้าหากถูกยิงเป้าจะรู้สึกอย่างไร นายศิลาว່าคูยว่า ตายๆ เสียก็ดีจะได้หมดเรื่อง และรู้ดีว่า จะต้องตาย “จะอย่างไรก็เอาเถิด ข้าปลงตกแล้ว เป็นห่วงอยู่แต่เมีย และคิดถึงเมียเหลือเกิน” นายศิลาว່าคูย

คนข่าว; ตอนถูกคุมตัวมาที่โคราชรู้ไหมว่าตำรวจจะเอาไปไหน

นายศิลา; ถามตำรวจว่าเอาไปไหน ตำรวจก็บอกว่า ไปข้างหน้า ถามที่ไรก็บอกว่า ไปข้างหน้า เลยไม่อยากถาม และนี่ก็จะตายตั้งแต่วันนั้นแล้ว³⁰



²⁹ สารเสรี ฉบับวันที่ 27 มิถุนายน 2502, หน้า 1-2.

³⁰ สารเสรี ฉบับวันที่ 27 มิถุนายน 2502, หน้า 17.

“ไปหากินกันข้างหน้า ไปหาของทิพย์กินกัน”: อีสานแล้งและชาวบ้านอพยพในยุคต้นของการพัฒนา

“ชวนชาวบ้านอพยพไปกินของทิพย์” ณ ที่อำเภอพิบูลมังสาหารนี้เอง นายศิลาได้ชักชวนชาวบ้านเข้าธรรม ซึ่งก็มีคนมาเข้าด้วยเป็นจำนวนมาก แม้แต่ภารโรงของโรงเรียนก็ได้มาเข้าด้วย คือ นายมา โดยพากันมาเข้าธรรมทั้งครอบครัว เมื่อชาวบ้านมาเข้าธรรมกันมากแล้ว นายศิลาก็ชักชวนคนเหล่านั้นอพยพ บอกว่าไปหากินกันข้างหน้า ไปหาของทิพย์กินกัน ครั้งแรกไปอยู่ที่อำเภอวิเชียร จังหวัดเพชรบูรณ์ แต่แล้วก็พากันมาที่อำเภอโซคชัย บ้านใหม่ไทยเจริญ ตำบลสารภี³¹

เป็นความจริงที่ว่าเมื่อเราพยายามเงี่ยหูฟัง เราย่อมจะได้ยินเสียงเล็กๆ อันไร้อำนาจที่ถูกกดทับเอาไว้ด้วยเสียงอื่นที่ทรงอำนาจมากกว่า “นายศิลาก็ชักชวนคนเหล่านั้นอพยพ บอกว่าไปหากินกันข้างหน้า ไปหาของทิพย์กินกัน ครั้งแรกไปอยู่ที่อำเภอวิเชียร จังหวัดเพชรบูรณ์ แต่แล้วก็พากันมาที่อำเภอโซคชัย บ้านใหม่ไทยเจริญ ตำบลสารภี” ข้อความที่ยกมาข้างต้น แม้จะเพียงสั้นๆ แต่ก็สะท้อนความจริงทางประวัติศาสตร์บางอย่าง นั่นก็คือความแห้งแล้งอย่างแสนสาหัสและการอพยพของชาวนาอีสานเพื่อไปหาที่ที่ทำกินใหม่ที่อุดมสมบูรณ์มากกว่าที่ทำกินเก่าที่เกิดขึ้นอย่างกว้างขวาง เป็นปรากฏการณ์ที่เสมือนว่าเป็นปกติ เกิดขึ้นมานานแล้ว และยังคงเกิดขึ้นในช่วงปลายทศวรรษ 2490 ต่อดันทศวรรษ 2500 ซึ่งเป็นช่วงเวลาเดียวกันกับที่ ศิลา วงศ์สิน ตัดสินใจชักชวนชาวบ้านอพยพจากที่ดินทำกินเดิมเพื่อ “ไปหากินกันข้างหน้า ไปหาของทิพย์กินกัน” หนังสือพิมพ์ สารเสรี แม้จะเต็มไปด้วยสายตาดูถูกเหยียดหยาม ศิลา วงศ์สิน และผู้ติดตามเขา แต่ก็สะท้อนภาพความแห้งแล้งกันดารของชนบทอีสานและภาวะไร้ที่พึ่งของชาวนาอีสานผู้ยากจนในช่วงเวลานั้นได้ค่อนข้างชัดเจน

เนื่องจากชาวบ้านพากันเลื่อมใสมากขึ้น นายจัน ศิลา ก็วางแผนการณั้ด้อย่างมโหฬารโดยอาศัยความมั่งคั่งของชาวบ้านประกอบกับความแห้งแล้งของดินฟ้าอากาศที่นั่นเป็นเครื่องมือ โดยนายจัน ศิลา ได้ประกอบพิธีกรรมขึ้นอย่างใหญ่โตแล้วประกาศกับชาวบ้านว่าที่นั่นแห้งแล้งมากขึ้นอยู่ก็มีหวังอดตาย จากพิธีกรรมที่เขาประกอบขึ้นนี้ เป็นเหตุให้เขาทราบว่าขณะนี้พระศรีอารียได้มาโปรดสัตว์อยู่ที่แห่งหนึ่งแล้ว ดังนั้น ขอให้ชาวบ้านจูงอพยพไปกับเขาเถิดเขาจะนำไปพบพระศรีอารียเอง³²

เพราะเหตุใด เมื่อเผชิญกับความแห้งแล้งอดอยาก แทนที่ชาวนาอีสานเหล่านี้จะหันไปพึ่งพารัฐบาลในสมัยนั้นให้มาช่วยเหลือ แต่กลับตัดสินใจหันไปพึ่งพาและให้ความเชื่อมั่นต่อ “พระศรีอารีย” แทน คำตอบง่ายๆ ก็คือ รัฐบาล “มิได้เหลียวแล” ใส่ใจที่จะแก้ปัญหาภัยแล้งให้กับประชาชนชาวนาอีสานอย่างจริงจังต่างหาก ดังที่สมาชิกสภาผู้แทนราษฎรภาคอีสานคนหนึ่งกล่าวขึ้นในสภาผู้แทนราษฎรเมื่อกลางปี 2500 ว่า

ข้อเท็จจริงแล้วในปี [พ.ศ.2500] ฝนแล้งมาก ยังทำนาไม่ได้ แม่น้ำจะเต็มก็แทบไม่มี คนอดอยากเที่ยวขอทาน และขายตัวกินกันแล้ว เมื่อได้ยินคนขนานาตรัฐมนตรีและ ส.ส. พูดไม่ตรงข้อเท็จจริงก็เศร้าใจมาก ความอดอยากไม่ใช่ของธรรมดา แต่เป็นเหตุร้ายแรงยิ่งซึ่งชาวสุรินทร์และอีสานเดือดร้อนอยู่...อีสานอด หยากมานานแล้วรัฐบาลมิได้เหลียวแลเลย ยิ่งปีนี้แห้งแล้งอดอยากหนักขึ้นอีก คนอีสานนั้นมิใช่จะกินแมลงอย่างที่จอมพลผินว่าเลย ผู้จะกิน

³¹ สารเสรี ฉบับวันที่ 23 มิถุนายน 2502, หน้า 3.

³² สารเสรี ฉบับวันที่ 31 พฤษภาคม 2502 อ้างจาก ศศิธร จงจันทร์. “กบฏผู้มีบุญในภาคอีสานระหว่าง พ.ศ.2479-2502.” ปรินิพนธ์หลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ. 2558. หน้า 156.

แมลงก็เฉพาะเด็กเท่านั้นเก็บมาเผากินเล่นๆ แต่เมื่อบัดนี้อีสานอดอยากจริงๆ ไม่มีจะกิน ก็
จำต้องลองเก็บตัวแมลง อาทิ ตั๊กแตน จิ้งหรีด มาคั่วมาเผากินพอบันทะได้เท่านั้น³³

เป็นความจริงที่ว่า คำปราศรัยข้างต้น คือปฏิกริยาตอบโต้โดยตรงไปตรงมาที่สมาชิกสภาผู้แทนราษฎร
อีสานมีต่อคำให้สัมภาษณ์ของ จอมพลผิน ชุณหะวัณ ที่ว่า “อีสานไม่อดอยาก การที่ชาวอีสานกินแมลงนั้นเป็นของ
ธรรมดาของชาวอีสาน”³⁴ ซึ่งก็ยิ่งช่วยยืนยันหนักแน่นเข้าไปอีกว่ารัฐบาลในสมัยนั้นไม่ได้สนใจปัญหาภัยแล้งของ
ชาวนาอีสานจริงๆ และเมื่อชาวนาอีสานไม่สามารถพึ่งพาความช่วยเหลือจากรัฐบาลของตัวเองได้ ก็ไม่แปลกอะไร
ที่พวกเขาจะต้องหาทางแก้ปัญหาตนเอง ซึ่งหนึ่งในนั้นก็คือการหันไปพึ่งพาสังคตศีลสิทธิ์และพลังเหนือธรรมชาติ
ต่างๆ อาจกล่าวได้ว่า ในช่วงเวลานั้น การที่ประชาชนชาวอีสานที่ประสบภัยแล้งแล้วแก้ไขปัญหาด้วยการหันไปขอ
ความช่วยเหลือสังคตศีลสิทธิ์ ถือเป็นปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นแทบจะเป็นปกติและเกิดขึ้นทั่วไปในหลายพื้นที่ของภาค
อีสาน ดังที่ หนังสือพิมพ์ พิมพ์ไท ได้รายงานข่าวเอาไว้เมื่อกลางปี 2500 ว่า

ในจังหวัดอุบลฯ ทั่วไปจะเห็นได้ว่า ชาวบ้านต้องพึ่งสังคตศีลสิทธิ์ เมื่อหันหน้าเข้าพึ่ง
ผู้ปกครองบ้านเมืองไม่ได้จึงได้เข้าพึ่งเทพยดาฟ้าดิน ต่างบนบานศาลกล่าวทำบุญก่อพระ
เจดีย์ทรายขอฝน...หญิงจำนวนมากต้องหนีเข้าเมืองขายตัวเลี้ยงครอบครัวเพราะข้าวในยุ้ง
ซึ่งมีไว้สำหรับกินต้องเอาไปทำพันธุ์หมอด เรื่องการช่วยเหลือจากเจ้าหน้าที่ผู้ปกครองนั้นยาก
...ชาวบ้านที่ทำนาต่างร้องว่าแอดอยากยากแค้นตามๆ กันไป ได้รับคำบอกเล่าโดยทั่วไป
ว่า แม้แต่ตั๊กแตน กบ เขียด หรือ แมลงอื่นๆ ที่เคยมีกินกันตายกัน ก็พลอยหาากินยากไป
ด้วย เพราะสัตว์จำพวกนี้อาศัยกลายเป็นอาหาร เมื่อนานไม่มีข้าวมันก็ไม่มีมอมอยู่³⁵

เมื่อที่ทำกินเดิมแห้งแล้งอดอยาก แม้แต่แมลงต่างๆ “ที่เคยมีกินกันตายกัน ก็พลอยหาากินยากไปด้วย”
นอกจากชาวนาอีสานจะต้องหันไป “พึ่งสังคตศีลสิทธิ์” เพราะพวกเขา “เข้าพึ่งผู้ปกครองบ้านเมืองไม่ได้” แล้วนั้น
การตัดสินใจที่จะอพยพโยกย้ายถิ่นฐานเพื่อไปหาที่ทำกินแห่งใหม่ที่อุดมสมบูรณ์กว่าเดิม หรือเป็นแหล่งที่มี
งานให้พวกเขาทำเพื่อแลกกับเงินหรืออาหารเลี้ยงชีพมากกว่าเดิม จึงเป็นอีกหนทางหนึ่ง อาจกล่าวได้ว่า การ
อพยพโยกย้ายถิ่นฐานของชาวนาอีสานเพื่อไปหาที่อยู่ใหม่นั้น เป็นปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นทั่วไปในช่วงปลาย
ทศวรรษ 2490 ต่อดันทศวรรษ 2500 โดยการอพยพนั้นจะเป็นแบบ “กองคาราวาน” คืออพยพไปพร้อมกันหลาย
ครัวเรือน กองคาราวานหนึ่งมีคนไม่ต่ำกว่าหนึ่งร้อยคน ดังที่ พิมพ์ไท รายงานข่าวว่า

นายเพิ่ม จุราศรี หัวหน้ากองคาราวานดอนควายเล่าว่า พวกเขามาจากร้อยเอ็ด ที่ร้อยเอ็ด
แห้งแล้งจึงต้องดอนควายมาขายกรุงเทพฯ ทั้งหมดมาด้วยกัน 500 คน มีเงินใช้จ่าย
ประมาณพันบาทและได้เดินทางด้วยเท้าจนแรมมาถึงสระบุรีเป็นเวลา 41 วันแล้ว ถ้าขาย
ควายได้อาจจะหางานทำที่กรุงเทพฯ เลย เพราะกลับไปก็ไม่มีอะไรทำ...นายสุข
ไรสุข หัวหน้ากองคาราวานอีสาน [อีกกลุ่มหนึ่ง] เล่าว่า พวกเขามาจากจังหวัดสุรินทร์
สุรินทร์แห้งแล้งมา 3 ปีแล้ว บังเอิญได้มีคนมาว่าจ้างให้เขาไปทำงานตัดไม้ที่ชัยภูมิ พวกเขา

³³ พิมพ์ไท. วันที่ 15 สิงหาคม 2500. เรื่อง “ส.ส.ใครป่าผืน ล้มรสจิ้งหรีด.” หอจดหมายเหตุแห่งชาติ. กป/7/2500. เรื่อง “กรณีชาวอีสานอดอยาก.” อ้าง
จาก ศศิธร คงจันทร์. “กบฏผู้มีบุญในภาคอีสานระหว่าง พ.ศ.2479-2502.” หน้า 158.

³⁴ ศศิธร คงจันทร์. “กบฏผู้มีบุญในภาคอีสานระหว่าง พ.ศ.2479-2502.” หน้า 158.

³⁵ พิมพ์ไท. วันที่ 26 สิงหาคม 2500. เรื่อง “ไปสมัครกรรมกรเป็นแถว บ้านแตกสาแหรกขาด่วน” หอจดหมายเหตุแห่งชาติ. กป/7/2500. เรื่อง “กรณีชาว
อีสานอดอยาก.” อ้างจาก ศศิธร คงจันทร์. “กบฏผู้มีบุญในภาคอีสานระหว่าง พ.ศ.2479-2502.” หน้า 159.

จึงเดินทางมา ‘ผมจะไปทุกแห่งที่มีงานทำ ถ้าขึ้นอยู่สุรินทร์เราก็แย่ ลูกเมียจะพลอยอดตาย
ไปหมด’³⁶

มาถึงตรงนี้ คงมองเห็นอะไรได้กว้างขึ้นแล้วว่า ในช่วงปลายทศวรรษ 2490 ต่อดันทศวรรษ 2500 นั้น ภาควิชาการเกิดภัยแล้งขั้นรุนแรง แต่รัฐบาลสมัยนั้นนอกจากจะพึ่งไม่ได้และไม่เข้าใจปัญหาแล้ว ยังไม่สนใจที่จะให้ความช่วยเหลือต่อประชาชนชาวอีสานอย่างจริงจังอีกด้วย ผลก็คือชาวนาอีสานต้องหาทางหลุดพ้นจากปัญหานี้ด้วยตนเองโดยการหนีไป “พึ่งสิ่งศักดิ์สิทธิ์” หรือไม่ก็พากันอพยพโยกย้ายไปหางานทำและไปหาที่ทำกินแห่งใหม่ ปรากฏการณ์นี้เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นอย่างกว้างขวางในช่วงเวลานั้น ไม่เว้นแม้แต่กรณีของชาวนาอีสานในอำเภอบึงมูลมังสาหารที่ตัดสินใจอพยพโยกย้ายถิ่นฐานเพื่อ “ไปหากินกันข้างหน้า ไปหาของทิพย์กินกัน” ตามคำชักชวนของ ศีลา วงศ์สิน แตกต่างกันก็แต่ ศีลา วงศ์สิน ผู้นำของพวกเขาไม่ได้เป็นเพียง “หัวหน้ากองคาราวาน” เท่านั้น แต่ยังมีฐานะเป็น “ผู้วิเศษ” ที่สามารถติดต่อสื่อสารและสามารถนำพาพวกเขาไปพบกับ “พระศรีอารีย์” ได้ด้วย (ตามรายงานข่าวของ *สารเสรี*) “เขารู้ว่าขณะนี้พระศรีอารีย์ได้มาโปรดสัตว์อยู่ที่แห่งหนึ่งแล้ว ดังนั้น ขอให้ชาวบ้านจงอพยพไปกับเขาเถิด เขาจะนำไปพบพระศรีอารีย์เอง”³⁷

พุทธศาสนาแบบชาวบ้าน, หมอธรรมเถื่อน และผู้มีบุญภายใต้ระบอบเผด็จการทหาร

กลับไปยังข้อเท็จจริงที่ว่า ศีลา วงศ์สิน เคย “มีอาชีพเป็นหมอลำ ต่อมาศึกษาวิชาทางด้านไสยศาสตร์ เรียนธรรมรักษาคณบ้า เรียนวิชาไล่ผีหรือหมอผี เมื่อเรียนจบแล้วก็ได้นำวิชาความรู้ที่ได้มานั้นออกไปหากินในทางรักษาคณบ้นตามจังหวัดต่างๆ”³⁸ รวมถึงข้อเท็จจริงที่ว่า ศีลา วงศ์สิน “ได้ออกไปสอนธรรมตามจังหวัดต่างๆ ผู้ที่เข้าเรียนธรรมจะต้องเสียผ้าขาวาว 3 เมตร และเงิน 52 บาทบ้าง 44 บาทบ้าง วิธีที่ขึ้นธรรมก็คือ ให้พนมมือและว่าพุทโธ รัมโม ในขณะที่เดียวกัน นายศีลาก็สวดมนต์ไปด้วย”³⁹ และข้อเท็จจริงจากคำให้สัมภาษณ์ของ นายต๋อง ผู้เป็นพ่อตาของ ศีลา วงศ์สิน ที่เปิดเผยถึงการติดตามไปอยู่ที่บ้านใหม่ไทยเจริญ ตำบลสารภี อำเภอยะผา ของเขาว่า “เนื่องจากลูกสาวซึ่งได้เสียกันเป็นผู้ชักชวนมา โดยบอกว่าไปอยู่ด้วยกันแล้วจะมีความสุขสบายเป็น อย่างมาก และการที่ลูกสาวคนสวยจะได้กับนายศีลา ผู้ซึ่งมีอายุเกือบจะ 50 ปีแล้วนั้น นายต๋อง กล่าวว่า เนื่องจากนางประกายแก้ว (หนูกาย) เป็น โรคจิต เพ้อๆ คลั่งๆ ต่างๆ นานา รักษาหมอมาหลายแล้วก็ไม่หาย จนเงินทองก็ร่อยหรอไปหมด รักษาหมอผีก็ไม่หาย แทนที่จะหวาดกลัวกลับฮึดสู้เสียอีก...ต่อมาเมื่อประมาณเดือนกันยายนที่แล้วมานั้น นายศีลาได้ผ่านบ้านไปแล้วก็ทราบว่ นางประกายแก้วเป็นบ้ารักษาเท่าใดก็ไม่หาย จึงรับอาสารักษาให้ โดยการรดน้ำมันต์และกินน้ำมันต์เท่านั้น อาการของนางก็ดีขึ้นตามลำดับและหายขาดเมื่อประมาณปลายปีที่แล้ว นายศีลาได้กลับไปอีกครั้งหนึ่งเพื่อขอค่ารักษา แต่ปรากฏว่าเงินค่ารักษาไม่ได้ เพราะนายต๋องไม่มีเงินจะให้ นายศีลาจึงออกปากขอลูกสาวแทน ซึ่งนายต๋องคิดว่าลูกสาวนั้นเมื่อเป็นบ้าก็เหมือนคนที่ตายไปแล้ว เมื่อเขารักษาหายก็คิดเสียว่าลูกได้ตายไปจึงได้ให้มา และจากนั้นลูกสาวก็ชักชวนมาอยู่ด้วย”⁴⁰

³⁶ ศศิธร คงจันทร์. “กบฏผู้มีบุญในภาคอีสานระหว่าง พ.ศ.2479-2502.” หน้า 160.

³⁷ *สารเสรี* ฉบับวันที่ 31 พฤษภาคม 2502 อ้างจาก ศศิธร คงจันทร์. “กบฏผู้มีบุญในภาคอีสานระหว่าง พ.ศ.2479-2502.” ปริญญาณพนธ์หลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ. 2558. หน้า 156.

³⁸ ข้อมูลส่วนนี้ผู้เขียนได้เพิ่มเติมมาจาก *สารเสรี* ฉบับวันที่ 23 มิถุนายน 2502. “เผยแพร่ประวัติตัวเองสั้น เคยเป็นผีปอบ-หัวหน้าลิเก เมียสาวแค้นเอา ‘ผีบุญ’ ผัว.” หอจดหมายเหตุแห่งชาติ. ก/ป7/2502/บ 13.4. เรื่อง “จลาจลผีบุญ.” อ้างจาก ศศิธร คงจันทร์. “กบฏผู้มีบุญในภาคอีสานระหว่าง พ.ศ.2479-2502.” ปริญญาณพนธ์หลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ. 2558. หน้า 153.

³⁹ *สารเสรี* ฉบับวันที่ 23 มิถุนายน 2502, หน้า 3.

⁴⁰ *สารเสรี* ฉบับวันที่ 22 มิถุนายน 2502, หน้า 17.

จากข้อเท็จจริงข้างต้น สามารถกล่าวได้ว่า การแสดงออกของ ศิลา วงศ์สิน ในหลายประการมีลักษณะ คล้ายคลึงกับ “หมอธรรม” ที่มีอยู่ทั่วไปในชนบทอีสาน ดังที่ ยูคิโอะ ฮายาชิ อธิบายว่า งานศึกษาต่างๆ ที่บันทึก ข้อมูลเกี่ยวกับชนบทธรรมนิยมประเพณีพื้นบ้านในภาคอีสานอธิบายว่า “หมอธรรม” หมายถึง ชรราวาสที่เคยบวช เป็นพระมาก่อน ซึ่งได้ศึกษา “ธรรมรักษาคณ” หรือกล่าวอีกนัยหนึ่ง “หมอธรรม” เป็นผู้ชายที่มีความเชี่ยวชาญใน พิธีกรรม ซึ่งเป็นผู้รอบรู้ที่จะใช้ธรรมะในการขับไล่ผีชั่วร้ายที่เป็นสาเหตุของความเจ็บป่วยและเคราะห์ร้าย งาน ศึกษาในอดีตที่เกี่ยวข้องกับหมู่บ้านชาวไทย-ลาว เช่น งานศึกษาของ **Stanley J. Tambiah** เรื่อง *Buddhism and the spirit Cults in North-east Thailand* (1970) ได้อ้างอิงถึง “หมอธรรม” ในลักษณะที่เป็น “หมอผี” หรือ “ผู้รักษา โรคด้วยความเชื่อทางศาสนา” งานศึกษาแต่ละเรื่องเน้นการศึกษา “หมอธรรม” ในลักษณะที่เป็นผู้รักษาความ เจ็บป่วยหรือเคราะห์ร้ายที่มีสาเหตุมาจากการกระทำของผีชั่วร้าย “หมอธรรม” มีลักษณะเป็นส่วนหนึ่งหมอผีหรือ ร่างทรง ซึ่งเป็นคนกลุ่มน้อยเพียงไม่กี่คนที่มีความรู้และอำนาจลึกลับเฉพาะนี้ ขณะที่ จัตรีทิพย์ นาถสุภา อธิบาย ว่า “หมอธรรม” บางคนมีบทบาทในการเผยแพร่พุทธศาสนาและประกอบพิธีกรรมต่างๆ แทนพระสงฆ์ ถูกถือว่าเป็นปราชญ์ชาวบ้านที่ศึกษาธรรมะและปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐาน แต่ไม่ได้เป็นพระสงฆ์ ดังนั้น ภาพลักษณ์ของ “หมอธรรม” จึงไม่เพียงเป็นหมอผีขับไล่วิญญาณชั่วร้ายเท่านั้น แต่ยังเป็นบุคคลที่เกี่ยวข้องกับความเชื่อทางพุทธ ศาสนาของหมู่บ้านและให้การสนับสนุนความรู้ทางศาสนาอีกด้วย⁴¹

ในหนังสือของเขา โดยเฉพาะหัวข้อที่ว่าด้วย “หมอธรรมในฐานะของผู้ปฏิบัติทางพุทธศาสนา” ยูคิโอะ ฮายาชิ เริ่มต้นคำอธิบายในหัวข้อนั้นด้วยการกล่าวถึงคำบอกเล่าเกี่ยวกับการปะทะกันระหว่าง “หมอธรรม” กับ “ผี ท้องถิ่นอีสาน” ในช่วงปี 2480 ของ ปรีชา พินทอง นักวิชาการท้องถิ่นที่อาศัยอยู่ในจังหวัดอุบลราชธานี และเป็นผู้ ที่ให้ความสำคัญกับการศึกษาตำนานพื้นบ้านในภาคอีสานและชาติพันธุ์ลาว ที่ว่า

เรื่องผีคนสมัยใหม่ไม่เชื่อ คนที่หากินในทางไสยศาสตร์ คนสมัยใหม่ตำหนิว่าเป็นคนโกหก หลอกลวง หากินทางผิดกฎหมาย ถึงกับต้องถูกจองจำทำโทษ เรื่องมีว่า เมื่อปี 2480 นายอำเภอซึ่งเป็นคนภาคกลาง ย้ายมาเป็นนายอำเภออยู่ภาคอีสาน เผอิญผีปอบเข้าคนซึ่ง อยู่ใกล้บ้านนายอำเภอ เขาเอาหมอธรรมมาขับไล่ปอบ หมอธรรมถูกนายอำเภอลงโทษทำ ทัณฑ์บน (คาดโทษ) ไว้ ถ้าทำอีก จะได้รับโทษทางกฎหมาย ต่อมา ปอบเข้าลูกสาว นายอำเภอ ชาวบ้านสงสัยว่านางจะถูกปอบกินจึงขอร้องให้นายอำเภอเรียกหมอธรรมมา รักษา หมอธรรมไม่กล้ามาเพราะกลัวจะถูกลงโทษ นายอำเภอต้องไปเชิญหมอธรรมเองและ กราบลงที่เท้าหมอธรรมพร้อมทั้งให้สัญญาว่าจะไม่จับกุมคุมขัง หมอธรรมจึงมารักษาโดย ขับไล่ปอบ ลูกสาวนายอำเภอจึงไม่ถึงแก่ความตาย⁴²

หลังจากกล่าวถึงเรื่องเล่าข้างต้นแล้ว ยูคิโอะ ฮายาชิ ก็ให้คำอธิบายที่เป็นของเขาเองว่า หมอธรรมใน สังคมไทย-ลาวของภาคอีสานนั้น ในด้านศาสนาถือเป็นผู้รักษา และในทางสังคมถือเป็นผู้ปกป้องคุ้มครอง หมอ ธรรมในฐานะเป็นผู้รักษาเป็นการใช้พลังอำนาจที่เป็นรูปธรรมจากพระธรรมคำสั่งสอนของพระพุทธเจ้าผ่านทางร่าง ของหมอธรรมและการติดต่อกับวิญญาณ ในฐานะเป็นผู้ปกป้องคุ้มครอง หมอธรรมสร้างความชอบธรรมในการใช้

⁴¹ ยูคิโอะ ฮายาชิ (เขียน) พินิจ ลากธนาพันธ์ (แปลและเรียบเรียง). *พุทธศาสนาเชิงปฏิบัติของคนไทยอีสาน: ศาสนาในความเป็นภูมิภาค*. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. 2554. หน้า 232-234.

⁴² ยูคิโอะ ฮายาชิ (เขียน) พินิจ ลากธนาพันธ์ (แปลและเรียบเรียง). *พุทธศาสนาเชิงปฏิบัติของคนไทยอีสาน: ศาสนาในความเป็นภูมิภาค*. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. 2554. หน้า 343.

พลังอำนาจนี้ผ่านแบบแผนการใช้ชีวิตบนพื้นฐานการใช้อุดมการณ์พลังอำนาจเพื่อดูแลวิถีชีวิตประจำวันของผู้คนผ่านโครงสร้างความสัมพันธ์ตามลำดับชั้นและการแสดงออกตามบทบาทในเชิงอุดมคติตามเพศสถานะ นอกจากนี้ยังใช้สัญลักษณ์ทางพุทธศาสนาที่จะสร้างความชอบธรรมในการใช้พลังอำนาจในการคุ้มครองรักษา ผ่านวิถีการปฏิบัติที่เคร่งครัดในการรักษาศีลและการนั่งวิปัสสนากรรมฐาน โดยได้แสดงให้เห็นในพิธีกรรมเพื่อเป็นแบบอย่างแก่ฆราวาส ในหมู่บ้าน D ซึ่งผีรักษาที่เป็นส่วนหนึ่งในโลกแห่งวิญญาณได้ถูกขับไล่ไปนั้น บทบาทของหมอธรรมเป็นตัวแทนของพุทธศาสนิกชนที่น่าเลื่อมใสศรัทธา และในขณะเดียวกันก็เป็นแบบอย่างของผู้ชายที่ได้รับการยอมรับทางสังคม สิ่งนี้เป็นผลมาจากการจัดระเบียบแบบแผนของพุทธศาสนาชาวบ้าน ซึ่งเป็นที่มาของวิถีปฏิบัติทางพุทธศาสนารูปแบบหนึ่งในระดับปัจเจกบุคคล⁴³

จากการอภิปรายเกี่ยวกับ “หมอธรรม” ข้างต้น จะเห็นว่า วิถีปฏิบัติของ ศิลา วงศ์สิน ในหลายประการ คล้ายคลึงกับวิถีปฏิบัติของ “หมอธรรม” อยู่ไม่น้อย แม้เราจะไม่ทราบแน่ชัดว่า ศิลา เคยผ่านการบวชหรือไม่ก็ตาม แต่เราก็ได้รู้กันแล้วว่า เขา “เคยมีอาชีพเป็นหมอลำ ต่อมาศึกษาวิชาทางด้านไสยศาสตร์ เรียนธรรมรักษาคณบ้า เรียนวิชาไล่ผีหรือหมอผี เมื่อเรียนจบแล้วก็ได้นำวิชาความรู้ที่ได้มานั้นออกไปหากินในทางรักษาคนเป็นบ้าตามจังหวัดต่างๆ” ซึ่งเป็นความสามารถที่ “หมอธรรม” ทั่วไปก็มี แตกต่างก็เพียงแต่ว่า ศิลา ไม่ได้เป็น “หมอธรรม” ที่อาศัยอยู่ในชุมชนหมู่บ้านที่ผ่านการจดทะเบียนอย่างถูกต้องตามกฎหมายของรัฐ มีชาวบ้านภายในหมู่บ้านให้การยอมรับนับถือแบบเดียวกับที่ “หมอธรรม” ทั่วๆ ไปมี เนื่องจาก ศิลา วงศ์สิน เดินทางย้ายที่อยู่ไปเรื่อยๆ สิ่งนี้เองที่ทำให้ ศิลา วงศ์สิน กลายเป็น “หมอธรรมเถื่อน” เพราะไม่มีสิ่งใดรับรองความชอบธรรมของการเป็น “หมอธรรม” ของเขาได้นอกจากความสามารถที่มีเหมือนๆ กันกับที่ “หมอธรรม” คนอื่นๆ มี ไม่เพียงเท่านั้น ศิลา ยังพาชาวบ้านผู้ติดตามอพยพจากที่หมู่บ้านเดิมไปตั้งชุมชนหมู่บ้านของตนเองขึ้นใหม่ในที่ดินของหมู่บ้านอื่นโดยไม่ยอมแจ้งเจ้าหน้าที่รัฐและจดทะเบียนให้ถูกต้องตามกฎหมายของรัฐอีกด้วย นอกจากนี้ ศิลา วงศ์สิน ยังได้ยกระดับตัวเองจากการเป็น “หมอธรรมเถื่อน” ขึ้นไปเป็น “ผู้มีบุญ” หรือ “ผู้มีบุญ” ที่มีชาวบ้านให้ความเลื่อมใสศรัทธาและอพยพมาอยู่ในชุมชนด้วยอีกหลายคน เพราะเขาอ้างว่าเขามีญาณวิเศษสามารถติดต่อกับพระศรีอารียได้ อ้างว่าจะพาชาวบ้านอพยพไปกิน “ของทิพย์” และเขาสามารถที่พาชาวบ้านเดินทางไปพบกับพระศรีอารียผู้ที่สามารถช่วยปลดปล่อยชาวบ้านออกจากความทุกข์ยากแสนเข็ญที่เป็นอยู่ได้

หากมองในแง่นี้ก็จะเห็นว่า ทั้งในฐานะ “หมอธรรม” และ “ผู้มีบุญ” ศิลา วงศ์สิน ก็ไม่น่าที่จะมีความผิดใดๆ ในทางกฎหมาย ความผิดพลาตสำคัญของ ศิลา วงศ์สิน ถ้าหากจะมีก็คงเกิดจากการที่เขาพาชาวบ้านจำนวนมากอพยพเข้าไปตั้งชุมชนหมู่บ้านขึ้นใหม่ในเขตที่ดินของบ้านใหม่ไทยเจริญโดยไม่ขออนุญาตจากเจ้าหน้าที่รัฐเสียก่อน แต่ที่สำคัญมากๆ ก็คือการที่ ศิลา วงศ์สิน ขัดขืนการจับกุมของนายอำเภอและพวก และเป็นต้นเหตุให้บรรดาสาธุศิษย์เข้ารุมทำร้ายนายอำเภอและพวกจนตายไปถึง 5 ศพ ความโหดร้ายใหญ่หลวงของ ศิลา วงศ์สิน อีกประการหนึ่งก็คือ เขากระทำการสิ่งเหล่านั้นลงไปในยุคสมัยที่จอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ เป็นนายกรัฐมนตรี ซึ่งเป็นยุคสมัยที่รัฐบาลวิตกกังวลเกี่ยวกับการก่อการร้ายของคอมมิวนิสต์เป็นอย่างมาก เป็นยุคสมัยที่รัฐบาลหวาดกลัวว่าจะมีกลุ่มคนผู้ไม่หวังดีมากระทำการบ่อนทำลายความมั่นคงของราชอาณาจักรและราชบัลลังก์ และ “ก่อความวุ่นวายในประเทศ” มากกว่ายุคสมัยใดๆ ดังที่ จอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ แถลงข่าวต่อประชาชนในวันที่เขาได้ใช้อำนาจตามมาตรา 17 แห่งธรรมนูญการปกครองราชอาณาจักร สั่งประหารชีวิต ศิลา วงศ์สิน ในยามค่ำของวันที่ 26 มิถุนายน 2502 ว่า “ในที่สุดนี้ ข้าพเจ้าในฐานะหัวหน้ารัฐบาลขอประกาศยืนยันให้ทราบทั่วกันว่า รัฐบาลจะ

⁴³ ยุติโอะ ฮายาชิ (เขียน) พินิจ ลากธนาพันธ์ (แปลและเรียบเรียง). พุทธศาสนาเชิงปฏิบัติของคนไทยอีสาน: ศาสนาในความเป็นภูมิภาค. หน้า 343.

กระทำทุกวิถีทางเพื่อความมั่นคงของราชอาณาจักรและราชบัลลังก์และการกระทำใดๆ อันจะเป็นการบ่อนทำลาย ก่อกวน หรือคุกคามความสงบไม่ว่าจะเกิดขึ้นภายในหรือมาจากภายนอกราชอาณาจักรก็ตาม รัฐบาลนี้จะได้นำเนินการปราบปรามอย่างเด็ดขาดและทันที”⁴⁴



ความโชคร้ายของ ศิลา วงศ์สิน อีกประการหนึ่งก็คือ นับตั้งแต่จอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ ยึดอำนาจจากจอมพลถนอม กิตติขจร ในวันที่ 20 ตุลาคม 2501 พร้อมกับยกเลิกรัฐธรรมนูญ, ยกเลิกพรรคการเมือง, ยุบสภาผู้แทนราษฎร, ประกาศใช้กฎอัยการศึก, ประกาศใช้ธรรมนูญการปกครองราชอาณาจักร พุทธศักราช 2502 ในวันที่ 28 มกราคม 2502 และจัดตั้งรัฐบาลชุดจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ ขึ้นในวันที่ 10 กุมภาพันธ์ 2502 ศิลา วงศ์สินนับว่าเป็นคนแรกในประวัติศาสตร์ไทยที่ถูกจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ สั่งประหารชีวิต โดยใช้อำนาจตามมาตรา 17 แห่งธรรมนูญการปกครองราชอาณาจักร ด้วยข้อหาที่หนักหน่วงใหญ่หลวงยิ่ง นั่นคือ “ช่องสุ่มผู้คนกระทำการอันเป็นการบ่อนทำลายความมั่นคงของราชอาณาจักรและราชบัลลังก์ ได้ทำร้ายเจ้าพนักงานถึงแก่ความตาย 5 คน” ดังจะเห็นได้จากมติการประชุมคณะรัฐมนตรีเมื่อวันที่ 22 มิถุนายน 2502 ความว่า

บันทึกการประชุมคณะรัฐมนตรี

ครั้งที่ 25/2502

วันจันทร์ที่ 22 มิถุนายน 2502

วันนี้ (22 มิถุนายน 2502) มีการประชุมคณะรัฐมนตรีเป็นพิเศษ ณ ทำเนียบรัฐบาล (โดยที่วันประชุมคณะรัฐมนตรี ตามปกติตรงกับวันพุธที่ 24 มิถุนายน 2502 เป็นวันชาติและหยุดราชการทำนายนายกรัฐมนตรีจึงได้มีคำสั่งให้เลื่อนการประชุมคณะรัฐมนตรีมาเป็นวันนี้) จอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ นายกรัฐมนตรีเป็นประธานเริ่มประชุมเวลา 9.45 น. เลิกประชุมเวลา 14.20 น.

⁴⁴ สารเสรี ฉบับวันที่ 27 มิถุนายน 2502, หน้า 3. นอกเหนือจากตัวหนังสือสีดำที่ถูกใส่เพิ่มเข้าไปเองโดยกองบรรณาธิการ สารเสรี คือคำแถลงข่าวฉบับเต็มของ จอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์

คณะรัฐมนตรีได้พิจารณาเรื่องต่างๆ ดัง ต่อไปนี้ -

22.เรื่องที่ทำนายกรัฐมนตรีแจ้งต่อที่ประชุมคณะรัฐมนตรี [ขีดฆ่าคำว่าแจ้ง และเขียนคำว่า
เสนอแทน]

4) นายศิลา วงศ์สิน หัวหน้ากบฏผีบุญ

ท่านนายกรัฐมนตรีเสนอว่า นายศิลา วงศ์สิน ได้ขอร้องผู้คนกระทำการอันเป็นการ
บ่อนทำลายความมั่นคงของราชอาณาจักรและราชบัลลังก์ ได้ทำร้ายเจ้าพนักงานถึงแก่
ความตาย 5 คน เหตุเกิดขึ้นในท้องที่บ้านใหม่ไทยเจริญ อำเภอโซคชัย จังหวัดนครราชสีมา
เป็นการคุกคามความสงบภายในประเทศ เป็นการกระทำที่เข้าข่ายมาตรา 17 ของธรรมนูญ
การปกครองราชอาณาจักร ท่านนายกรัฐมนตรีเห็นสมควรใช้อำนาจตามมาตรา 17 นั้น สั่ง
การประหารชีวิต นายศิลา วงศ์สิน โดยมีต้องนำตัวขึ้นฟ้องร้องยังโรงศาล และขอมติ
คณะรัฐมนตรีเพื่อสั่งการตามที่กล่าวแล้วนี้ต่อไป

มติ - เห็นชอบด้วย.⁴⁵



กว่าเสียงปืนที่ลานประหารจะเงียบลง ชีวิตของ ศิลา วงศ์สิน ก็ได้ดับสลายไปแล้วก่อนหน้านี้ ชาวบ้าน
ผู้ชายที่ติดตามเขาจำนวนหนึ่งถูกจับติดคุกหลายปี ส่วนผู้หญิงและเด็กถูกปล่อยตัวไป บางคนก็กลับบ้านเดิมที่
อพยพมา ขณะที่บางคนก็ไม่มีทั้งเงินและที่ที่จะไป ต้องอาศัยนอนที่สถานีตำรวจไปก่อน ขณะที่บางคนได้รับการ

⁴⁵ บันทึกการประชุมคณะรัฐมนตรี ครั้งที่ 25/2502 วันจันทร์ที่ 22 มิถุนายน 2502, 22.เรื่องที่ทำนายกรัฐมนตรีแจ้งต่อที่ประชุมคณะรัฐมนตรี, 4) นาย
ศิลา วงศ์สิน หัวหน้ากบฏผีบุญ

อุปการะเลี้ยงดูโดยนายตำรวจใจบุญ ดังที่หนังสือพิมพ์ *สารเสรี* ฉบับวันที่ 28 มิถุนายน 2502 พาดหัวข่าวด้วยตัวหนังสือสีแดงขนาดใหญ่ว่า “สตต.รับอุปการะเมียผีบุญ...ว่าเพื่อมนุษยธรรม”⁴⁶ แม้จะผ่านไปเนิ่นนานนักแล้ว แต่เรื่องราวของ ศิลา วงศ์สิน “หมอธรรมเถื่อน” และ “ผู้มีบุญ” ผู้อาภัพก็ยังคงถูกหยิบมาพูดถึงอยู่เป็นระยะๆ ทั้งจากมุมมองที่เต็มไปด้วยอคติและมุมมองที่เต็มไปด้วยการพยายามที่จะทำความเข้าใจ แต่ไม่ว่าจะด้วยมุมมองไหน “เสียงเล็กๆ” ของเขาและ “เสียงเล็กๆ” ของชาวบ้านอีสานผู้ยากจนที่ตัดสินใจทิ้งบ้านอพยพติดตามเขาเพื่อหวังที่จะได้กิน “ของทิพย์” และได้ “พบพระศรีอาริย์” ก็ยังคงเจียบงันและเบาแผ่วอยู่ดี

บรรณานุกรม

เอกสารที่ยังไม่ตีพิมพ์

บันทึกการประชุมคณะรัฐมนตรี ครั้งที่ 25/2502 วันจันทร์ที่ 22 มิถุนายน 2502, 22.เรื่องที่ท่านนายกรัฐมนตรีแจ้งต่อที่ประชุมคณะรัฐมนตรี, 4) นายศิลา วงศ์สิน หัวหน้ากบฏผีบุญ

สารเสรี ฉบับวันที่ 2 มิถุนายน 2502.

สารเสรี ฉบับวันที่ 22 มิถุนายน 2502.

สารเสรี ฉบับวันที่ 23 มิถุนายน 2502.

สารเสรี ฉบับวันที่ 26 มิถุนายน 2502.

สารเสรี ฉบับวันที่ 27 มิถุนายน 2502.

สารเสรี ฉบับวันที่ 28 มิถุนายน 2502.

บทความและหนังสือภาษาไทย

ทักษ์ เจริญเตียรณ. การเมืองระบบพ่อขุนอุปถัมภ์แบบเผด็จการ. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, 2548.

พรเพ็ญ อันตระกูล และ อัจฉราพร กมฺพพิสมัย, บ.ก. “ความเชื่อพระศรีอาริย์” และ “กบฏผู้มีบุญในสังคมไทย.” กรุงเทพฯ: สร้างสรรค์, 2527.

ยูคิโอะ ฮายาชิ. พุทธศาสนาเชิงปฏิบัติของคนไทยอีสาน: ศาสนาในความเป็นภูมิภาค. แปลและเรียบเรียงโดย พินิจ ลาภานานนท์. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. 2554.

ศศิธร คงจันทร์. “กบฏผู้มีบุญในภาคอีสานระหว่าง พ.ศ.2479-2502.” ปรินญาณพนธ์หลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ. 2558.

สมศักดิ์ เจียมธีรสกุล. ประวัติศาสตร์ที่เพิ่งสร้าง. กรุงเทพฯ: 6 ตุลารำลึก, 2544.

สิทธิเดช จันทรศรี และคณะ. *กบฏชาวดังในรอบ 20 ปี*. กรุงเทพฯ: เรือนแก้ว, 2512.

บทความและหนังสือภาษาอังกฤษ

Charles F. Keyes. “Millennialism, Theravada Buddhism, and Thai Society.” *Journal of Southeast Asian Studies*. 36, 2 (February 1977): 283-302.

Yoneo Ishii. “A Note on Buddhist Millenarian Revolts in Northeastern Siam.” *Journal of Southeast Asian Studies*. 6, 2 (September 1975): 121-126.

⁴⁶ *สารเสรี* ฉบับวันที่ 28 มิถุนายน 2502, หน้า 1.

This page is intentionally left blank

D2-P4-R2-02

**ประวัติศาสตร์ชุมชน
ลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลา
ในบริบททางด้านสังคม
“มองราก รู้ตัวตน เพื่อชุมชนเข้มแข็ง”**

นันทยา ศรีวารินทร์

หลักสูตรสังคมศาสตร์เพื่อมัลติเทคส์และการท่องเที่ยว โปรแกรมสังคมศาสตร์
คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏสงขลา

บทนำ

ลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลา เป็นแหล่งน้ำที่มีความสำคัญแห่งหนึ่งของประเทศไทย และมีความหลากหลายทางชีวภาพสูงเนื่องจากมีระบบนิเวศน้ำจืด น้ำกร่อย และน้ำเค็มอยู่ใกล้เคียงกัน (วิวัฒน์ สุทธิวิภากรและคณะ 2550, 7) และเป็นที่ตั้งชุมชนโบราณมาแต่ครั้งอดีต ลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลา มีพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ยาวนาน ปัจจุบันพื้นที่ดังกล่าวยังเป็นแหล่งรวมตัวของผู้คนที่มีวิถีชีวิตเปลี่ยนหมุนเวียนเข้ามาอยู่อาศัยและตั้งหลักปักฐาน ด้วยลักษณะพื้นที่ที่มีความอุดมสมบูรณ์ ภูมิประเทศและภูมิอากาศที่เหมาะสม จึงเอื้อต่อการตั้งชุมชนและการประกอบอาชีพของผู้คน โดยวิถีชีวิตของผู้คนบริเวณลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลาจะผูกพันกับการประกอบอาชีพทางการเกษตร เนื่องจากบริเวณนี้มีดินตะกอนอุดมสมบูรณ์ทับถมกันมาก จึงเหมาะแก่การเพาะปลูก กลายเป็นแหล่งผลิตข้าวที่สำคัญของภาคใต้

ลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลา ครอบคลุมเนื้อที่ 3 จังหวัด ได้แก่ จังหวัดสงขลา คือ อำเภอเมือง อำเภอหาดใหญ่ อำเภอสะเดา อำเภอรัตนบุรี อำเภอระโนด อำเภอสทิงพระ อำเภอกวนเนียง อำเภอกระแสดินธุ์ อำเภอนาหม่อม อำเภอบางกล่ำ อำเภอลงหยง จังหวัดพัทลุงทั้งหมด และจังหวัดนครศรีธรรมราช คือ อำเภอชะอวด และอำเภอหัวไทร (ยงยุทธ ชูแว่น และคณะ 2541, 32)

ลักษณะเศรษฐกิจของชุมชนลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลาในอดีตไม่แตกต่างจากบริเวณอื่นๆ ของประเทศไทย ซึ่งตกอยู่ภายใต้ระบบศักดินา ประชาชนไม่มีกรรมสิทธิ์ในที่ดิน มีเพียงสิทธิทำกินเท่านั้น และต้องเสียสิ่งตอบแทนในรูปของส่วยสิ่งของหรือส่วยแรงงานตามระบบไพร่ ราษฎรไม่มีอิสระและไม่อาจสะสมทุนได้ เศรษฐกิจในขณะนั้นจึงเป็นการผลิตแบบพอยังชีพ ทำการผลิตหลายๆ อย่างเพื่อให้สามารถเลี้ยงตนเองได้ จนกระทั่งประเทศไทยได้ตกลงทำสนธิสัญญาเบาริ่งกับประเทศอังกฤษเมื่อ พ.ศ. 2398 ระบบเศรษฐกิจไทยเปลี่ยนจากการผลิตแบบพอยังชีพในระบบศักดินาแบบดั้งเดิมมาเป็นระบบเศรษฐกิจแบบการค้า โดยมีข้าวเป็นสินค้าส่งออกที่สำคัญ เกิดการขยายตัวทางด้านเศรษฐกิจอย่างรวดเร็ว โดยเฉพาะพื้นที่ราบทางภาคกลางของไทย (กิตติ ดันไทย 2552, 25)

สังคมลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลา มีการอยู่ร่วมกันของกลุ่มคนหลากหลายชาติพันธุ์ แต่สามารถประสานผลประโยชน์ร่วมกันได้โดยปกติสุข มีการช่วยเหลือพึ่งพา ในลักษณะของการอุปการะ กินวาน หรือขอมือ ช่วยแก้ปัญหายามประสบภาวะวิกฤตร่วมกัน ส่วนทางด้านลักษณะความสัมพันธ์ภายในชุมชนจะมีลักษณะความสัมพันธ์แบบเครือญาติ ตั้งถิ่นฐานโดยวิธีการผูกตอผูกเกลือกกัน เนื่องจากดินแดนบริเวณนี้มีมีความอุดมสมบูรณ์ด้วยทรัพยากรธรรมชาติทุกเขตจึงเป็นที่หมายปองของคนหลายกลุ่ม วิถีชีวิตของผู้คนแถบนี้จึงเป็นวิถีแห่งการต่อสู้เพื่อปกป้องสิทธิ เพื่อจัดสรรสิทธิอันพึงมีพึงได้ที่ชอบธรรมของตนตั้งแต่อดีตจนปัจจุบัน หล่อหลอมให้คนกลายเป็นนักต่อสู้ที่รักความยุติธรรม ถ่อมตัว ใจกว้างต่อมิตร แต่พร้อมตอบโต้ศัตรูทันทีที่สบโอกาส (สมยศ เพชร 2553, 14)

จากความอุดมสมบูรณ์ด้วยทรัพยากรธรรมชาติดังกล่าว ส่งผลให้ดินแดนนี้ถูกรุกรานจากแขกสลัดบ่อยครั้ง บรรดาเจ้าเมือง กรมการเมืองก็ไม่อาจปกป้องรักษาบ้านเมืองไว้ได้ และด้วยอยู่ห่างไกลราชธานีจึงไม่อาจได้รับการคุ้มครองจากส่วนกลาง ชุมชนต้องรับผิดชอบต่อชีวิตและทรัพย์สินของตนเอง การผูกตอผูกเกลือกจึงเป็นวัฒนธรรมของชุมชนที่สำคัญ ในการปกป้องตนเอง คุ้มครองสังคมและชุมชน

อย่างไรก็ตาม ชุมชนลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลา ยังไม่เกิดการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจมากนัก ผู้คนส่วนใหญ่ยังคงดำรงชีวิตตามปกติสุข ถ้อยทีถ้อยอาศัย เอื้อเฟื้อเผื่อแผ่กันตามลักษณะสังคมไทยในชนบท ชุมชนเริ่มมี

การเปลี่ยนแปลงทางด้านเศรษฐกิจอย่างมากเมื่อมีการนำแผนพัฒนาเศรษฐกิจมาใช้นับตั้งแต่ปี พ.ศ.2504 เป็นต้นมา ภาครัฐดำเนินนโยบายภายใต้แผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ ซึ่งมีแนวทางการพัฒนาท้องถิ่นให้มีความเจริญ ทำให้ท้องถิ่นได้รับผลกระทบจากนโยบายของภาครัฐ ซึ่งพื้นที่ลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลาเป็นหนึ่งในพื้นที่สำคัญซึ่งภาครัฐกำหนดให้มีการพัฒนาตามแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ โดยเฉพาะแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ ฉบับที่ 5 และ 6 ซึ่งมีการดำเนินมาตรการสำคัญที่เกี่ยวข้องโดยตรงต่อการพัฒนาพื้นที่ลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลา โดยมีเป้าหมายสำคัญคือการปรับโครงสร้างการผลิตและขยายฐานเศรษฐกิจให้เมืองสงขลา-หาดใหญ่เป็นศูนย์กลางเศรษฐกิจของภาคใต้ เช่น การพัฒนาอุตสาหกรรม โดยการจัดตั้งนิคมอุตสาหกรรม การก่อสร้างท่าเรือน้ำลึก การปรับระบบคมนาคมทางน้ำ ทางถนน และทางรถไฟ เป็นต้น

ผลจากการพัฒนาตามแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติที่ต้องการกระตุ้นให้ท้องถิ่นเกิดการพัฒนาย่อมส่งผลโดยตรงต่อวิถีชีวิตความเป็นอยู่ของผู้อยู่ในชุมชนให้ต้องปรับตัวต่อการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้น การพึ่งพาตนเอง ความเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ อาศัยพึ่งพกันเริ่มจางหายไปเมื่อเกิดการพัฒนาระบบทุนนิยม ความเจริญและเทคโนโลยีสมัยใหม่ที่เกิดขึ้นได้ทำลายวัฒนธรรมดั้งเดิมของชุมชน ความสัมพันธ์อันดีเครือญาติของคนในสังคมเสื่อมลง ความเห็นแก่ตัวเกิดขึ้นแทนที่ การดำเนินนโยบายของภาครัฐในด้านต่าง ๆ ทำให้กระแสทุนนิยมหลั่งไหลเข้ามาในชุมชนพร้อมกับการพัฒนา ชุมชนจึงต้องเผชิญกับระบบทุนนิยมซึ่งส่งผลกระทบต่อวิถีการดำรงชีวิตของผู้อยู่ในชุมชนให้แปรเปลี่ยนไป เช่น การประกอบอาชีพทางการเกษตรของชุมชนลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลา ได้เปลี่ยนรูปแบบจากการผลิตเพื่อยังชีพมาเป็นการผลิตเพื่อการค้า เพราะภาครัฐมีนโยบายส่งเสริมให้พื้นที่ลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลาเป็นศูนย์กลางทางเศรษฐกิจของภาคใต้ จึงหลีกเลี่ยงไม่ได้ที่กลุ่มทุนจำนวนมากจะหลั่งไหลเข้ามาในพื้นที่แห่งนี้เพื่อแสวงหาประโยชน์และผลกำไรตามแนวทางระบบทุนนิยมในกระแสโลกาภิวัตน์ ดังนั้นอำนาจของรัฐและทุนจึงเป็นตัวแปรสำคัญที่ทำให้ชุมชนต้องปรับตัวและต่อสู้กับการเข้ามาของอำนาจดังกล่าว เพื่อให้ชุมชนสามารถดำรงอยู่ได้พร้อมกับการพัฒนาภายในชุมชน

การพัฒนาพื้นที่ชุมชนลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลาเท่าที่ผ่านมาจะพบว่า การพัฒนาที่เกิดขึ้นเป็นผลจากการกำหนดนโยบายจากภาครัฐบาล ไม่ได้เป็นการพัฒนาจากภายในของท้องถิ่น ประชาชนเป็นฝ่ายตั้งรับ ปรับเปลี่ยนวิถีชีวิตให้สามารถดำรงอยู่ได้ ความเจริญต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นอาจจะไม่ใช่สิ่งที่ชาวบ้านต้องการแสวงหาในทางตรงกันข้าม อาจจะมีปฏิกิริยาต่อต้านต่อการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นก็ได้ การศึกษาวิจัยเรื่องประวัติศาสตร์ชุมชนลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลาในบริบททางด้านสังคม เป็นการศึกษาที่เน้นการดำรงอยู่ของผู้อยู่และชุมชนในบริเวณลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลา ตลอดจนการปรับตัวและการตอบสนองของชุมชนต่อการดำเนินนโยบายของภาครัฐที่มุ่งเน้นการพัฒนาชุมชนดังกล่าว ภายใต้กรอบของแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ ฉบับที่ 1-9 การศึกษาเรื่องดังกล่าวจะทำให้เห็นวิถีชีวิตของผู้อยู่ในชุมชนที่มีความเคลื่อนไหวในหลากหลายมิติในการต่อสู้เพื่อการดำรงอยู่จนกลายเป็นชุมชนเข้มแข็งดังปัจจุบัน ช่วยให้เห็นภาพประวัติศาสตร์ท้องถิ่นภาคใต้สมบูรณ์ขึ้น ทั้งนี้จะเป็นการสร้างฐานข้อมูลองค์ความรู้ท้องถิ่น เพื่อกระตุ้นจิตสำนึกสาธารณะ ความรักและความหวงแหนลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลา เพิ่มพูนองค์ความรู้และได้ภาพประวัติศาสตร์ชุมชนลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลาอย่างรอบด้านมากกว่าที่เป็นอยู่ในปัจจุบัน

การทบทวนวรรณกรรมที่เกี่ยวข้อง

แม้ว่าลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลาในปัจจุบันจะมีความสำคัญในฐานะเป็นที่ตั้งของจังหวัดที่สำคัญทางภาคใต้ 3 จังหวัด คือ จังหวัดสงขลา จังหวัดนครศรีธรรมราช และจังหวัดพัทลุง แต่ที่ผ่านมานักวิจัยและนักประวัติศาสตร์

มักจะสะท้อนภาพความเปลี่ยนแปลงของกลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลาเฉพาะด้าน ยังไม่มีงานวิจัยชิ้นใดที่มีการวิจัยเรื่องราวของชุมชนกลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลาอย่างครอบคลุมในเรื่องประวัติศาสตร์ชุมชนอย่างจริงจัง งานวิจัยเกี่ยวกับกลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลาที่ผ่านมา เช่น งานวิจัยของสงบ สงเมือง (2522) เรื่อง *การพัฒนาหัวเมืองสงขลาในสมัยกรุงธนบุรีและสมัยรัตนโกสินทร์ พ.ศ. 2310-2444* เป็นการศึกษาที่สะท้อนมุมมองพัฒนาการการเติบโตของเมืองสงขลาที่เกิดจากความต้องการของศูนย์กลางอำนาจจากส่วนกลางที่กรุงเทพฯ ที่ต้องการให้เมืองสงขลาเป็นเมืองทำการค้า และเป็นฐานทางการเมืองในการควบคุมหัวเมืองประเทศราชในแหลมมลายู รวมถึงต้องการให้เมืองสงขลาถ่วงดุลอำนาจกับเมืองนครศรีธรรมราช และงานอีกชิ้นคือ *เศรษฐกิจชุมชนหมู่บ้านภาคใต้ในรอบห้าทศวรรษที่ผ่านมา* (สงบ สงเมือง, 2546) งานวิจัยนี้เป็นการศึกษาโครงสร้างและการแปรรูปของเศรษฐกิจชุมชนภาคใต้ รวมถึงผลกระทบจากการแปรรูปของเศรษฐกิจ โดยเน้นความสัมพันธ์ของระบบการผลิตในชุมชนภาคใต้ ซึ่งทำให้เห็นภาพโครงสร้างทางเศรษฐกิจชุมชนภาคใต้ในภาพกว้าง ปูพื้นฐานทำความเข้าใจเกี่ยวกับเศรษฐกิจทางภาคใต้ งานของ ศรีสมร ศรีเบญจพลางกูร (2544) เรื่อง *ประวัติศาสตร์เมืองสงขลา* การศึกษาประวัติศาสตร์เมืองสงขลาจากศูนย์กลางอำนาจ โดยแบ่งช่วงเวลาของการศึกษาเมืองสงขลาเป็นเมืองสงขลาสมัยก่อนกรุงศรีอยุธยาตอนกลาง สมัยกรุงศรีอยุธยาตอนกลางจนถึงเสียกรุงศรีอยุธยา สมัยกรุงธนบุรีถึงสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น สมัยกรุงรัตนโกสินทร์ตอนต้น สมัยกรุงรัตนโกสินทร์ตอนกลางถึงก่อนการเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ.2475 และสมัยเปลี่ยนแปลงการปกครองถึงปัจจุบัน ซึ่งล้วนแต่เป็นผลสืบเนื่องจากศูนย์กลางอำนาจ

ส่วนงานที่เขียนเกี่ยวกับกลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลาโดยตรง เช่น *โลกของกลุ่มทะเลสาบ รวมบทความว่าด้วยประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมท้องถิ่นของกลุ่มทะเลสาบสงขลา* ซึ่งเป็นงานวิจัยของยงยุทธ ชูแว่นและคณะ (2541) ที่ได้รวบรวมบทความว่าด้วยประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมท้องถิ่นบริเวณกลุ่มทะเลสาบสงขลา จัดเป็นหนังสือที่เขียนเกี่ยวกับเรื่องราวผู้คนในกลุ่มทะเลสาบสงขลาที่ให้ภาพสะท้อนวิถีชีวิต การต่อสู้ดิ้นรนของคนกลุ่มน้ำแถบนี้ได้ดีพอสมควร แต่เนื่องจากเป็นบทความจึงขาดความต่อเนื่อง ทำให้ไม่เห็นภาพประวัติศาสตร์ท้องถิ่นที่เด่นชัด และอีกชิ้นงานที่น่าสนใจของ ยงยุทธ ชูแว่น และประมวล มณีโรจน์ (2546) ในบทสังเคราะห์เรื่อง *"เศรษฐกิจชุมชนหมู่บ้านบริเวณกลุ่มทะเลสาบสงขลาในมิติประวัติศาสตร์"* พบว่าเศรษฐกิจชุมชนหมู่บ้านภาคใต้มีลักษณะเฉพาะไม่เหมือนกับที่อื่น ลักษณะพอเพียงและจิตสำนึกอนุรักษ์เป็นเพราะข้อจำกัดในกำลังการผลิตและเทคโนโลยี ชุมชนถูกกระตุ้นให้ปรับตัวไปสู่การตลาดมาโดยตลอดซึ่งตรงกับความต้องการของชาวบ้านที่ต้องการชีวิตที่ดีกว่าเดิม ชาวบ้านจึงตอบสนองต่อความต้องการของภาครัฐ รัฐมีอิทธิพลและอำนาจเหนือชุมชนหมู่บ้านมานาน แต่การควบคุมที่มีความเข้มงวดขึ้นตามลำดับ ก่อเกิดการต่อต้านหลบหนีเนื่องจากประชาชนแบกรับภาระต่อรัฐไม่ไหว ดังนั้นการพัฒนาที่ดีต้องวางกรอบให้สอดคล้องกับทุนทางวัฒนธรรมของชุมชนในแต่ละท้องถิ่น

งานของสารูป ฤทธิ์ชู (2543) ในชื่อ *ตามรอยช้าง แลได้* งานวิจัยนี้สะท้อนภาพวิถีชีวิตผู้คนในแถบกลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลาที่ต้องมีความเกี่ยวข้องสัมพันธ์กันเพื่อดูแลปกป้องพวกพ้องของตนเอง เนื่องจากอยู่ห่างไกลราชธานี ไม่อาจได้รับการคุ้มครอง ส่วนใหญ่มีการเกี่ยวข้องประสานผลประโยชน์ร่วมกันด้วยการแต่งงาน กลุ่มคนเหล่านี้กลายเป็นกลุ่มที่มีอำนาจและมีบทบาทมากในดินแดนทางภาคใต้ งานวิจัยของ วิมล คำศรีและไพรินทร์ รุยก้าว (2544) เรื่อง *วัฒนธรรมข้าวและพลังอำนาจชุมชนรอบทะเลสาบสงขลา* เป็นการศึกษาเรื่องราวภูมิปัญญาพื้นบ้าน รูปแบบ ระบบ ความเชื่อ ประเพณีและพิธีกรรมดั้งเดิมของวัฒนธรรมข้าวกับพลังอำนาจอันเนื่องมาจากเทคโนโลยีและภูมิปัญญาสมัยใหม่ ผลกระทบระหว่างวัฒนธรรมข้าวกับวัฒนธรรมนาทุ่งที่มีทั้งส่วนที่ขัดแย้งและส่งเสริมกัน การนำเอาระบบคุณค่าใหม่ที่มีพลังเงินตราหรือพลังทางเศรษฐกิจมากกว่าพลังจริยธรรมมาใช้ในชุมชน นโยบายและโครงการพัฒนาของรัฐทั้งด้านเศรษฐกิจ สังคม การเมืองการปกครองมุ่งเน้นการพัฒนา

วัฒนธรรมทางวัตถุมากจนเกิดภัยธรรมชาติและวิกฤตการณ์ต่าง ๆ ปรากฏการณ์เหล่านี้เป็นปัจจัยสำคัญที่ส่งผลกระทบต่อพลวัตวัฒนธรรมข้าวและพลังอำนาจชุมชนรอบทะเลสาบสงขลา

งานของจำนงค์ แรกพินิจ (2537) เรื่อง *แชร์แรงงาน : ความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรมของชาวบ้านภาคใต้* เป็นงานที่ศึกษาชุมชนสามชุมชนในจังหวัดสงขลาเป็นพื้นที่ของการศึกษา พบว่า แชร์แรงงานเป็นรูปแบบหนึ่งของการแลกเปลี่ยนแรงงาน อันเป็นผลจากการปรับใช้วัฒนธรรมชุมชนของชาวบ้านภาคใต้ จากการออกไปกินวาน เป็นลงขอหรือขอแรง มาเป็นแชร์แรงงาน ซึ่งเป็นกิจกรรมที่ตอบสนองต่อความต้องการของชาวบ้านในชุมชนและส่งผลต่อความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรมของชาวบ้านภาคใต้ การแลกเปลี่ยนแรงงานในรูปกลุ่มแชร์แรงงานได้เติบโตขึ้นบนพื้นฐานของวัฒนธรรมดั้งเดิมของชุมชน และพัฒนาการของกลุ่มแชร์แรงงานได้พัฒนาไปพร้อม ๆ กับการเปลี่ยนแปลงของชุมชน นอกจากนั้นยังพบว่า กลุ่มแชร์แรงงานมีบทบาทสำคัญในการเชื่อมโยงระหว่างวัฒนธรรมเก่ากับวัฒนธรรมใหม่ ในส่วนของผลที่เกิดขึ้นจากการแลกเปลี่ยนแรงงานนี้ได้ช่วยให้ชาวบ้านลดการพึ่งพาจากภายนอกและช่วยเพิ่มศักยภาพทางการผลิตของชุมชน ทางสังคมชาวบ้านสามารถนำประสบการณ์ที่ได้รับจากการทำงานร่วมกันมาเป็นพื้นฐานในการจัดความสัมพันธ์ที่เท่าเทียมกันในสังคม ซึ่งเป็นพื้นฐานสำคัญของการปกครองแบบประชาธิปไตย ส่วนทางวัฒนธรรมกลุ่มแชร์แรงงานได้เป็นรากฐานรองรับหรือเป็นที่ยึดเกาะของค่านิยมความเชื่อทั้งเก่าและใหม่ จึงมีบทบาทสำคัญในการรักษาระบบคุณค่าเดิมไม่ให้สูญหายไปจากชุมชน

ผลงานของ สุทธิวงศ์ พงศ์ไพบูลย์ (2540) เรื่อง *โครงสร้างและพลวัตวัฒนธรรมภาคใต้กับการพัฒนา* ซึ่งข้อมูลที่ใช้ในการเรียบเรียงมาจากการสังเคราะห์งานวิจัย 21 โครงการ เนื้อหาสาระของงานชิ้นนี้ชี้ให้เห็นโครงสร้างและพลวัตวัฒนธรรมภาคใต้ 3 โครงสร้างสายราก คือ โครงสร้างด้านภูมิลักษณะ เป็นโครงสร้างทางกายภาพและชีวภาพของพื้นที่ภาคใต้ โครงสร้างด้านรูปลักษณ์และสมมุติลักษณ์ ซึ่งเป็นโครงสร้างวิถีวัฒนธรรมภาคใต้ และโครงสร้างด้านฐานอำนาจและพลังอำนาจของชุมชน ทั้งยังเชื่อมโยงข้อมูลที่เป็นรายละเอียดไปสู่ชุดข้อมูลโครงการวิจัยย่อยอีก 21 โครงการ ที่มีความสัมพันธ์เชื่อมโยงกัน ทำให้เห็นวิถีและพลังที่จะเป็นทางเลือกของการพัฒนาท้องถิ่นต่อไป

งานวิจัยอีกชุดหนึ่งที่น่าสนใจยิ่งในการศึกษาพื้นที่ลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลา คือ งานวิจัยของสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) ในชุดโครงการวิจัยประวัติศาสตร์ท้องถิ่นภาคใต้บริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลาซึ่งมีโครงการวิจัยหลักอยู่ 8 โครงการ โดยมี ยงยุทธ ชูแว่น เป็นผู้ประสานงานชุดโครงการดังกล่าว คือ งานวิจัยของ ชัยวุฒิ พิชะกุล (2552) เรื่อง *พัฒนาการและบทบาทของพระพุทธศาสนาบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลา* เป็นการศึกษาเรื่องราวพัฒนาการของศาสนาพุทธที่มีบทบาทสำคัญยิ่งในพื้นที่ลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลา ระหว่าง พ.ศ. 2442-2542 ซึ่งจากปัจจัยภายในและปัจจัยภายนอกที่มากกระทบทำให้พุทธศาสนามีการปรับเปลี่ยนไปตามกาลเวลา แต่พุทธศาสนายังคงมีบทบาทต่อคนในพื้นที่ลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลาในแง่ของการส่งเสริมการศึกษา การพัฒนาชุมชนและก่อกลสังคม ส่งเสริมและเผยแพร่ธรรมะ ส่งเสริมศิลปะ ประเพณีและพิธีกรรม ลักษณะเด่นของพุทธศาสนาในพื้นที่ลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลา คือ เน้นทางพุทธานุภาพ ไสยศาสตร์ และโหราศาสตร์ งานของ เอี่ยม ทองดี (2546) ในชุดโครงการเดียวกันเรื่อง *อิสลามกับพัฒนาการของชุมชนมุสลิมในบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลา พ.ศ. 2442-2542* เป็นการศึกษาพัฒนาการและบทบาทของอิสลามในชุมชนบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลา ซึ่งศาสนาอิสลามมีความสัมพันธ์และสำคัญกับชุมชนบริเวณแถบนี้ยิ่งนัก ศาสนาอิสลามหล่อหลอมให้ชุมชนเกิดอัตลักษณ์เฉพาะของกลุ่มด้วยหลักปฏิบัติที่ครอบคลุมทุกเรื่องในการดำรงชีวิตซึ่งชุมชนชนบทให้ความสำคัญกับการศึกษาศาสนาสูงมาก ศาสนา

อิสลามเป็นแกนกลางเสริมความเข้มแข็งให้กับชุมชนและสร้างความเป็นอิสลามขึ้นในสังคมท้องถิ่น พิชยา บุษรารัตน์ (2552) *นาฏกรรมแห่งลุ่มทะเลสาบสงขลา การเปลี่ยนแปลงและความสัมพันธ์กับสังคมและวัฒนธรรมของหนังตะลุงและโนรา* เป็นการศึกษาพัฒนาการ บทบาทความสำคัญและปฏิสัมพันธ์ของโนราและหนังตะลุงต่อพื้นที่ลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลาในช่วงการปฏิรูปของรัชกาลที่ 5 จนถึงปัจจุบัน ภูมิปัญญาและอัตลักษณ์ของท้องถิ่นถูกส่งผ่านในหนังตะลุง โนรา ซึ่งแม้จะผ่านห้วงเวลามายาวนานแต่ศิลปะพื้นบ้านดังกล่าวนี้ ยังคงดำรงอยู่ งานของเลิศชาย ศิริชัย (2552) *ประมงพื้นบ้านลุ่มทะเลสาบสงขลา: วิถีและการเปลี่ยนแปลง* เป็นงานวิจัยที่ศึกษาถึงวิถีชีวิตของคนพื้นที่ลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลาซึ่งอาศัยความอุดมสมบูรณ์ของพื้นที่ในการหล่อเลี้ยงชีวิต ประมง นับเป็นอาชีพสำคัญของคนที่นี่ ในอดีตชุมชนสามารถจัดการทรัพยากรได้ด้วยตนเองแต่เมื่อยุคสมัยแปรเปลี่ยนไป ด้วยนโยบายของภาครัฐและเทคโนโลยีสมัยใหม่ที่เกิดขึ้น ทำให้มีการใช้เครื่องมือและวิธีการที่ทันสมัยในการจับสัตว์น้ำ ส่งผลให้เกิดความเปลี่ยนแปลงและสร้างความสูญเสียให้กับทรัพยากรที่ถูกใช้หมดไปอย่างรวดเร็วและยังส่งผลกระทบต่อระบบนิเวศอย่างใหญ่หลวง

สารูป ฤทธิ์ชู (2552) ในเรื่อง *100 ปี การเมืองท้องถิ่นลุ่มทะเลสาบสงขลา ประวัติศาสตร์ฐานที่มั่นแห่งพรรคการเมืองในภาคใต้* เป็นงานที่กล่าวถึงวิวัฒนาการทางการเมืองท้องถิ่นบริเวณลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลาตั้งแต่ พ.ศ. 2439-2534 โดยเน้นการวิเคราะห์ถึงเบื้องหลังทางการเมืองท้องถิ่นบริเวณลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลา และผลกระทบจากการเมืองท้องถิ่นบริเวณดังกล่าวที่มีต่อชุมชนและท้องถิ่นซึ่งเป็นการนำไปสู่ความเข้าใจวิถีชีวิตความเป็นอยู่ของประชาชนในบริเวณลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลาได้อย่างรอบด้าน งานของ สุรัญญา ทองรักษ์ (2546) *เรื่องวิวัฒนาการของการใช้ประโยชน์ที่ดินและป่าไม้บริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลา* เป็นการศึกษาการใช้ประโยชน์จากที่ดินในพื้นที่ลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลาซึ่งได้ส่งผลกระทบต่อสภาพพื้นที่ให้เปลี่ยนแปลงไปเป็นอย่างมาก จากการบุกรุกเพื่อใช้ประโยชน์ในการประกอบอาชีพ เช่น การทำสวน ทำไร่ และนาทุ่ง ทำให้พื้นที่เกิดความเสียหาย ยากแก่การฟื้นฟู งานของ ศุภิมา นฤมณ วงศ์สุภาพ (2547) *เรื่อง เมืองหาดใหญ่ คนจีนกับการสร้างเมืองการค้าในภาคใต้* เป็นการศึกษาเรื่องราวของคนจีนที่มีบทบาทสำคัญต่อการขับเคลื่อนและพัฒนาเศรษฐกิจของเมืองหาดใหญ่ให้กลายเป็นเมืองศูนย์กลางทางการค้าของภาคใต้ บทบาทของขุนนิพัทธ์จินนศร (เจีย กี่ซี้) ซึ่งเป็นผู้นำสำคัญในการพัฒนาเมืองหาดใหญ่ และงานของกิตติ ดันไทย (2552) *เรื่อง หนึ่งศตวรรษเศรษฐกิจของคนลุ่มทะเลสาบสงขลา* กล่าวถึง วิถีชีวิตการผลิตแบบดั้งเดิมของเกษตรกรชาวนาและชาวสวนยางพาราบริเวณลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลา และการเข้ามาของนโยบายภาครัฐที่กระตุ้นให้ท้องถิ่นเปลี่ยนแปลงการดำรงชีวิตจากวิถีชาวบ้านที่มีความเกื้อกูลมาสู่สังคมแห่งทุนนิยมและเทคโนโลยี ที่เน้นวัตถุและเงินเป็นตัวแปรสำคัญในการดำรงชีวิต ส่งผลให้ระบบความสัมพันธ์ที่ดีในท้องถิ่น วิถีชีวิตแบบเรียบง่ายค่อย ๆ จางหายไป จนทำให้เกิดผลเสียทั้งระบบสังคมและเศรษฐกิจต่อชุมชน

งานทั้ง 8 ชิ้นในชุดโครงการดังกล่าวนี้ทำให้เห็นภาพของพื้นที่ลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลาชัดเจนขึ้น สามารถเป็นพื้นฐานของการศึกษาเรื่องราวของลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลาได้เป็นอย่างดี แต่ไม่อาจถ่ายทอดเรื่องราวของชุมชนได้เด่นชัด และไม่อาจตอบคำถามการวิจัยในครั้งนี้ได้

งานวิจัยที่ผ่านมาที่เกี่ยวข้องกับลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลาสะท้อนภาพทางด้านเศรษฐกิจ สังคม และการเมืองในมุมมองเฉพาะช่วงเวลาใดเวลาหนึ่งหรือกลุ่มใดกลุ่มหนึ่ง ซึ่งทำให้ขาดความสมบูรณ์ ไม่เห็นภาพวิถีชีวิตของชุมชนที่มีพัฒนาการอย่างต่อเนื่อง ด้วยเหตุนี้จึงเป็นเหตุผลที่สำคัญที่ควรมีการศึกษาถึงความเปลี่ยนแปลงของวิถีชีวิตของชุมชนในแถบลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลาในมุมมองที่แตกต่างออกไป โดยเฉพาะการมองภาพความเปลี่ยนแปลงของวิถีชีวิตชุมชนอย่างมีพัฒนาการจากอดีตถึงปัจจุบันโดยใช้ข้อมูลแบบสองทาง คือให้ประชาชนได้มี

ส่วนร่วมกับงานวิจัย จะเป็นการสร้างมิติใหม่ในการศึกษาเรื่องราวของท้องถิ่นอย่างรอบด้านและมีคุณค่าอย่างแท้จริง เพราะเป็นสิ่งที่มาจากความเป็นจริงที่คนในท้องถิ่นสะท้อนออกมา

วิธีการศึกษา

งานวิจัยชิ้นนี้ ผู้วิจัยเลือกชุมชนครอบคลุมพื้นที่บริเวณลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลาเป็นพื้นที่ศึกษา สำหรับบริบททางด้านสังคม ตัวแทนของพื้นที่ในชุมชนลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลา 3 ชุมชนที่ทำการศึกษา ได้แก่ ชุมชนบ้านโคกเมือง ต.บางเหรียง อ.ควนเนียง จ.สงขลา ชุมชนท่าข้าม ต.ท่าข้าม อ.หาดใหญ่ จ.สงขลา และชุมชนบ้านท่าช้าง ต.พนาตุ้ง อ.ควนขนุน จ.พัทลุง ซึ่งชุมชนเหล่านี้จะมีความหลากหลายและมีความเข้มแข็งในมิติต่างๆ จึงช่วยให้ได้ข้อสรุปที่สามารถตอบโจทย์วิจัยได้เป็นอย่างดี

การวิจัยเน้นการศึกษาวิจัยในเชิงคุณภาพ (Qualitative Research) โดยวิธีการทางประวัติศาสตร์ (Historical Approach) ใช้วิธีการวิจัยทางเอกสาร (Documentary Research) ร่วมกับการสัมภาษณ์ตามวิธีการประวัติศาสตร์บอกเล่า (Oral History) นำเสนอโดยการพรรณนาเชิงวิเคราะห์ (Descriptive Analysis) ซึ่งมีรายละเอียดดังนี้

1. เอกสารชั้นต้น (Primary Sources) ได้แก่ เอกสารทางราชการไทยจากกองจดหมายเหตุแห่งชาติ กองหอสมุดแห่งชาติ เช่น จดหมายเหตุของรัชกาลต่างๆ รายงานของกระทรวง ทบวง กรม และเอกสารอื่นๆ ที่เกี่ยวข้อง

2. เอกสารชั้นรอง (Secondary Sources) ได้แก่ งานวิจัย วิทยานิพนธ์ บทความทางวิชาการและสิ่งพิมพ์ต่างๆ ที่เกี่ยวข้อง ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษจากแหล่งข้อมูลต่างๆ ในประเทศไทย เช่น หอสมุดแห่งชาติ หอสมุดมหาวิทยาลัย และวิทยาลัยต่างๆ ทั้งในกรุงเทพมหานครและจังหวัดสงขลา สถาบันทักษิณคดีศึกษา สงขลา เป็นต้น

3. การสัมภาษณ์ (Interviews) สัมภาษณ์ชาวบ้านที่อาศัยอยู่ในชุมชนลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลา นักวิชาการและผู้รู้เรื่องราวต่างๆ ของลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลา แล้วนำข้อมูลการสัมภาษณ์มาศึกษาวิเคราะห์ข้อมูลโดยวิธีการทางประวัติศาสตร์ (Historical Approach) และนำเสนอข้อมูลแบบพรรณนาวิเคราะห์ (Analytical Description)

ผลการศึกษา

จากการศึกษาพบว่า ชุมชนทั้งสามมีพัฒนาการความเปลี่ยนแปลงของชุมชน ตั้งแต่ยุคชุมชนดั้งเดิม ผลกระทบจากการพัฒนาตลอดจนการปรับตัวและการดำรงอยู่ที่มีความคล้ายคลึงกัน และทั้งสามชุมชนมีการใช้กระบวนการแก้ไขหลากหลายวิธีจนก้าวสู่ความเป็นชุมชนเข้มแข็งภายใต้กรอบคิดของการพัฒนาคือเศรษฐกิจพอเพียง อันมีรายละเอียด ดังนี้

ชุมชนดั้งเดิมก่อนทศวรรษ 2500

ชุมชนในพื้นที่ลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลา เป็นชุมชนเก่าแก่ที่มีพัฒนาทางประวัติศาสตร์มาเป็นเวลานาน ผู้คนผ่านการต่อสู้ ปรับตัวเพื่อการดำรงอยู่มาหลายยุคหลายสมัย การดำรงอยู่ของชุมชนในพื้นที่แถบนี้ มีความผูกพันกับความอุดมสมบูรณ์ของพื้นที่ลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลา ซึ่งการเข้ามาอยู่อาศัยก่อตั้งชุมชนนั้นมีมาตั้งแต่อดีตกาล สาเหตุสำคัญของการเข้ามาอาศัยอยู่ของผู้นั้น เป็นผลจากความอุดมสมบูรณ์ของพื้นที่แถบนั่นเอง ครั้งหนึ่งทะเลสาบสงขลาเคยได้ชื่อว่าเป็นทะเลสาบที่มีความอุดมสมบูรณ์แห่งหนึ่งของโลก มีสัตว์น้ำนานาชนิดซึ่งเป็น

เสมือนอยู่ข้างน้ำที่หล่อเลี้ยงสรรพชีวิตทั้งหลายรอบทะเลสาบสงขลามายาวนานหลายชั่วอายุคน ความเปลี่ยนแปลงของชุมชนโดยรอบทะเลสาบสงขลาส่วนหนึ่งจึงขึ้นอยู่กับปริมาณของสัตว์น้ำที่มีอยู่ในทะเลสาบ

ถ้ามองอดีตมันก็มีความอุดมสมบูรณ์ มีคนรักใคร่สามัคคีกันตามประสาชาวบ้านทั่วๆ ไปตามชนบท แต่สิ่งที่เราขาดพวกเราลืมนึก เราลืมนึกถึงความอุดมสมบูรณ์ในน้ำมีปลาในนามีข้าว มีทะเล มีนาข้าวอุดมสมบูรณ์มาก ทรัพยากรที่เราเคยบริโภคอุดมสมบูรณ์มันก็ถูกทำลายโดยคนในเมืองมาประสานกับคนในชนบทช่วยกันทำลายล้างผลาญ (สมพงศ์ ลัทธิโร 2557)

ชุมชนบ้านโคกเมือง ชุมชนท่าข้าม จ.สงขลา และชุมชนนางตุง จ.พัทลุง ในอดีตชุมชนเหล่านี้มีทรัพยากรธรรมชาติเป็นปัจจัยหลักที่ก่อให้เกิดเป็นเศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรม ในอดีตของผู้คนแถบนี้อาศัยความอุดมสมบูรณ์ของทะเลสาบเป็นตัวขับเคลื่อน คนส่วนใหญ่ประกอบอาชีพเกษตรกรรมและการประมงเป็นหลัก การเกษตรกรรม เช่น การทำนา ทำสวน ทำไร่ เป็นไปในลักษณะของการพึ่งพิงธรรมชาติและการพึ่งพิงกันเองในชุมชน มีการแลกเปลี่ยน จนเจือกันตามวิถีคนในชนบท ผลิตภัณฑ์มีการเกษตรแบบง่าย ๆ โดยอาศัยภูมิปัญญาพื้นบ้านที่มีการสืบทอด ๆ กันมา และเน้นการใช้แรงงานที่ไม่ต้องอาศัยพลังงานและเทคโนโลยีดังปัจจุบัน

อาณาบริเวณพื้นที่ลุ่มทะเลสาบสงขลาเป็นแหล่งเพาะปลูกข้าวที่สำคัญและการทำนาเป็นอาชีพที่สำคัญของคนแถบนี้ บริเวณที่ทำนากันมากคือตั้งแต่ในเขตที่ราบลุ่มอำเภอรอนดง จังหวัดสงขลา และจังหวัดพัทลุง โดยเฉพาะที่พัทลุง พื้นที่ที่เหมาะสมแก่การทำนา คือ บริเวณทุ่งราบศรีชนะบริเวณคลองลำปำ เขตอำเภอเมือง ทุ่งราบคลองปากประ เขตอำเภอกวนขนุนและทุ่งราบบางแก้ว บริเวณคลองบางแก้ว เขตอำเภอเขาชัยสน (เดิมอยู่ในเขตอำเภอกงหรา) โดยเฉพาะคนในเมืองพัทลุงทำนาเป็นอาชีพหลัก ทำกันทุกครัวเรือน

เป้าหมายการผลิตที่สำคัญในขณะนั้น คือ เน้นการผลิตเพื่อการยังชีพเท่านั้น ที่เหลือจึงนำออกจำหน่ายหรือแลกเปลี่ยนกับสิ่งของที่ต้องการหรือขาดแคลน อาชีพทำนาคือเป็นอาชีพสำคัญของชาวบ้านในพื้นที่แถบนี้ควบคู่กับการเลี้ยงวัวเพื่อขายและไว้ใช้แรงงานในยุคที่การทำนายังพึ่งพิงแรงงานสัตว์เลี้ยงและไม่ต้องเร่งรีบผลิตเพื่อส่งออกขายดังปัจจุบัน

สวนยางไม่มี มีแต่ทำนา การทำนาเมื่อก่อนจะขอช่วยกัน ไม่ว่าจะไถนาหรือเก็บข้าว ถ้าฤดูไถ เจ้าเรียกว่า ไถวาน ไถวานคือการขอช่วย....การไถนาหรือทำอะไรเมื่อก่อนขอช่วยกันทั้งนั้น เจ้าจะไปกันครึ่งหมู่บ้านใช้วัวสองตัว นั่นคือประวัติการไถนา พอไถเสร็จก็เก็บข้าว เจ้าก็ช่วยกันอีก ผลัดเวียนกันไปของใครเสร็จก็ไปช่วยคนอื่นอีก พอว่างจากการทำนาตอนนั้นคนจะว่าง เลี้ยงแต่วัว หาปลา หรือว่าปลูกผัก ปลูกแตงโม นั่นคือหลังจากที่ทำนาเสร็จแล้ว พอถึงฤดูทำนาข้าวก็มีงานทำอีก ขนข้าวเข้าบ้าน พอเสร็จก็ว่างอีก เลยคิดว่าจะไปบ้านบุญที่ตรงศาลาโน้นศาลานี้ นิมนต์พระไปฉันข้าว เจ้าก็เรียกว่า ว่างหลา (บุญเจือ มาลากุล 2558)

ดังนั้นพัฒนาการของชาวนาในอดีตมีการปรับเปลี่ยนไปอย่างเชื่องช้ามาก เพราะลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลามีความอุดมสมบูรณ์สูง ทำให้ชาวนามีความพอเพียงค่อนข้างมาก ไม่มีความจำเป็นต้องเปลี่ยนแปลงทั้งวิธีการผลิตและวิถีชีวิตของตน ในช่วงแรกก่อนที่เงินและแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติจะเข้ามากำหนดวิถีชีวิตของผู้คน ชาวนาในขณะนั้นเป็นผู้กำหนดวิถีชีวิตของตนเอง ชาวนาผลิตข้าวโดยมีเป้าหมายสำคัญเพียงเพื่อการยังชีพ

เป็นหลัก การทำนาแบบดั้งเดิมจะใช้แรงงานคน แรงงานสัตว์เลี้ยงและเครื่องมือเครื่องใช้ในการผลิตง่าย ๆ ที่ทำขึ้นเอง ทำให้การทำนาเป็นงานที่หนักและต้องใช้แรงงานมาก เพื่อให้สามารถเพาะปลูกได้ทันในแต่ละฤดูกาลการผลิต ซึ่งหากแรงงานในครอบครัวไม่สามารถดำเนินการได้ทัน ชาวนาต้องช่วยเหลือซึ่งกันและกัน จนหล่อหลอมให้เกิดระบบความเชื่อที่สร้างคุณธรรมและจิตสำนึกร่วมของชุมชน กลายเป็นพลังสำคัญที่ทำให้คนในชุมชนเกาะเกี่ยวกัน แนบแน่น และสามารถป้องกันภัยคุกคามจากภายนอกชุมชนได้เป็นอย่างดี

วิถีการทำนาของคนในอดีตมีต้นทุนต่ำมาก โดยเมล็ดพันธุ์จะเป็นข้าวพันธุ์พื้นเมืองที่มีความแข็งแรงและต้านทานต่อศัตรูพืชสูง นิยมทำนาปีโดยอาศัยน้ำฝนเป็นหลัก และแทบไม่ต้องมีการบำรุงดิน เนื่องจากดินมีความอุดมสมบูรณ์ตามธรรมชาติ หากจะมีการบำรุงดินก็จะใช้ปุ๋ยธรรมชาติอันมาจากสัตว์เลี้ยงโดยเฉพาะมูลวัว มูลควาย ชาวบ้านจึงมีอาชีพสำคัญนอกจากการทำนาอีกอย่าง คือ การเลี้ยงวัว เลี้ยงควายเพราะนอกจากได้ปุ๋ยแล้วยังอาศัยแรงงานจากวัวควายเหล่านี้ในการทำนาอีกด้วย นอกจากปุ๋ยธรรมชาติจากมูลวัวและสัตว์เลี้ยงอื่น ๆ รวมทั้งใบไม้ ใบหญ้าที่เน่าเปื่อย ชาวบ้านยังอาศัยมูลค้างคาวจากบนเขา ปุ๋ยเหล่านี้เป็น “มายา” เพื่อเสริมความอุดมสมบูรณ์ของดินโดยธรรมชาติ วิธีการเพาะปลูก คือ จะมีการนำมูลสัตว์มาผสมกับหินผุแล้วคลุกกับเมล็ดพันธุ์พืช จากนั้นจึงนำมาหว่านในนา และหากเกิดโรคระบาดก็อาศัยภูมิปัญญาชาวบ้านในการแก้ปัญหา เช่น หากเกิดโรคเพลี้ยระบาด ชาวนาจะนำกิ่งกระป๋ไปแช่ตามทางน้ำไหล ยางจากกิ่งกระป๋ร้อน เพลี้ยจะอยู่ไม่ได้ และน้ำจะมีกลิ่นไล่แมลงได้ (เพียร ภูมิ 2556)

ส่วนเครื่องมือที่ใช้ในการเก็บเกี่ยวข้าวของชาวนาภาคใต้จะใช้ “กะ” ดังปรากฏในเอกสารสมัยรัชกาลที่ 6 ว่าชาวนาทางภาคใต้ส่วนใหญ่ใช้วิธีการเก็บข้าวโดยใช้เครื่องมือที่เรียกว่า “กะ” ซึ่งมีลักษณะเป็นเหล็กแผ่ให้บาง มีด้ามไม้จับ หนีบข้าวตัดทีละรวง กว่าจะได้สักกำใช้เวลากว่า 20 นาที (สจ.รัชกาลที่ 6.ร.6/1น.20.3/54.20 ธ.ค. 2466: 29) แม้ในเวลาต่อมาจะมีความพยายามส่งเสริมให้คนหันมาใช้วิธีการเก็บข้าวด้วยเคียวตามอย่างชาวนาในภาคกลาง ซึ่งสามารถเกี่ยวได้คราวละมาก ๆ ถึงกับมีการประกาศห้ามไม่ให้ใช้กะเก็บข้าวตามปกติที่ใช้กัน และให้กำหนดจัดหาเคียวไว้สำหรับเกี่ยวข้าว แต่การเก็บข้าวด้วยกะก็ยังมีความนิยมต่อ ๆ มา

ความจริงแล้ว การที่ชาวนาภาคใต้นิยมเก็บข้าวด้วยกะเพราะเชื่อกันว่า ทำให้แม่โพสพไม่ตกใจ จะได้ให้ผลผลิตสูง ลักษณะความเชื่อดังกล่าวนี้อาจดูไร้เหตุผลสำหรับเจ้าหน้าที่ของรัฐที่ไม่ใช่คนภาคใต้ เจ้าหน้าที่ของรัฐพยายามอธิบายให้ราษฎรเข้าใจว่า การเกี่ยวข้าวด้วยเคียวสะดวกกว่า ชาวนาในกรุงเทพฯ และที่อื่น ๆ เกี่ยวข้าวด้วยเคียวทั้งสิ้น แต่ก็ไม่เป็นผล ราษฎรยังคงสมัครใจใช้วิธีเก็บข้าวด้วยวิธีเดิม แท้จริงแล้ว การเก็บข้าวด้วย “กะ” เป็นภูมิปัญญาชาวบ้านในภาคใต้ ประโยชน์ของการใช้กะเก็บข้าว คือ สามารถเกี่ยวข้าวได้ทั้งหมด ตกหล่นน้อยมาก ไม่ต้องเสียเวลานานวด ทั้งยังไม่เปลืองเนื้อที่เก็บรักษาข้าวในยุ้งฉางเพราะไม่มีฟางและใบข้าวมากเหมือนการเกี่ยวข้าวด้วยเคียว อีกทั้งยังสามารถรักษารวงข้าวได้นาน ดังนั้นประชาชนจึงยังคงนิยมใช้กะเก็บข้าวมาจนทุกวันนี้

นอกจากนี้ พันธุ์ข้าวพื้นเมืองของภาคใต้นั้นมีลำต้นสูงมาก ในที่ดินดีข้าวสูงท่วมหัว เวลาเก็บต้องใช้ไม้ทาบให้ล้ม เครื่องมือที่เก็บเกี่ยวข้าวก็ต้องสอดคล้องกับลักษณะพันธุ์ข้าว ข้าวพื้นเมืองเป็นพันธุ์ข้าวที่มีคอรวงยาวเหมาะสำหรับเก็บด้วยกะ ต่างจากข้าวภาคกลาง ส่วนใหญ่เป็นพันธุ์ข้าวเบา ต้นค่อนข้างเตี้ย คอรวงสั้น เก็บเกี่ยวด้วยกะยาก แม้จะมีการส่งเสริมให้ใช้เคียวในการเกี่ยวข้าวแต่ก็เจอกับปัญหาฝน เพราะถ้าเก็บด้วยกะ เมื่อเกี่ยวเสร็จ ชาวนาสามารถหอบกลับบ้านได้ พอมีแดดก็ตากบั่วคว่ำบั่วหงาย คือจับเรียงพลิกขึ้นมา แดดออก 1-2 ชั่วโมง ก็แห้งดีแล้ว แต่หากใช้เคียวก็ต้องขนฟางกลับไปบ้านด้วย คนได้ส่วนใหญ่มักไปทำนาไกลจากหมู่บ้าน เมื่อ

ต้องแบกทั้งข้าวทั้งฟางฟ่อนใหญ่ชนกลับบ้าน หากฝนตกลงมาก็เปียก ข้าวจะเสียหาย (นิพัทธ์พร เฟ็งแก้ว 2544, 105)

ถ้าปีใดทำนาได้ผลดีจะต้องรีบเร่งเก็บให้ทันเวลา ไม่เช่นนั้นข้าวจะ “ยับ” คือ ข้าวสุกมากจนรวงข้าวเปราะและแตกหักง่าย จนยากต่อการเก็บเกี่ยว เมล็ดจะร่วงหล่นลงดิน ดังนั้นในขั้นตอนการเก็บเกี่ยวข้าว นอกจากจะใช้แรงงานในครอบครัวแล้ว ยังต้องขอความช่วยเหลือจากเครือญาติและเพื่อนบ้านให้มาช่วยเก็บเกี่ยวข้าว ซึ่งเรียกว่า ออกปาก หรือชอมมือ ตามแต่โอกาส ข้าวที่เก็บเกี่ยวเสร็จแล้ว จะถูกเก็บที่ “เรือนข้าว” หรือ “ห้องข้าว” ตามสภาพของบ้านแต่ละหลังและปริมาณข้าวที่มีอยู่ ข้าวที่จัดเก็บเหล่านี้จะจัดเลี้ยงข้าววางซ้อนกันอย่างมีระเบียบเป็นลอม เรียกว่า “ลอมข้าว” โดยจะไม่มีกวนข้าวจนกว่าจะนำมากินหรือแลกเปลี่ยนซื้อขาย (กิตติ ตันไทย 2552, 46-47) ดังนั้นการเก็บข้าวด้วย “กะ” นอกจากจะเหมาะกับชนิดของพันธุ์ข้าวที่ปลูกแล้ว วิธีการผลิตเช่นนี้กลับยิ่งส่งเสริมความสัมพันธ์อันดีของคนในชุมชนในเรื่องของการพึ่งพาอาศัยซึ่งกัน และสะท้อนออกมาเป็นวัฒนธรรมของชุมชนในเรื่องการออกปาก กินวาน และชอมมือตามแต่ละโอกาส ช่วยเสริมสร้างความรักความสามัคคีของคนในชุมชนหล่อหลอมให้เกิดความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน

ทางด้านสังคมและวัฒนธรรมชุมชน ในสังคมการเกษตรกรรมโดยเฉพาะการทำนา มีวัฒนธรรมความเชื่อต่าง ๆ มากมายที่หล่อเลี้ยงวิถีชีวิต ก่อให้เกิดความรู้สึกร่วมในการหวงแหนรักษาทรัพยากรธรรมชาติอันเป็นของสาธารณะที่ทุกคนมีสิทธิในการใช้ได้อย่างเท่าเทียมกัน วัฒนธรรมเหล่านี้นอกจากธำรงรักษาธรรมชาติแล้วยังก่อให้เกิดความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของคนในพื้นที่ เกิดความรัก ความสามัคคี เห็นอกเห็นใจกัน และสร้างความเข้มแข็งให้เกิดแก่ชุมชน ด้วยวิถีชีวิตที่เรียบง่ายกับความเป็นอยู่แบบชาวนาดั้งเดิมชุมชนทั้งสามในอดีต มีความผูกพันกับการบูชาแม่โพสพแบบเดียวกัน ชาวนาจะมีการทำขวัญข้าว บางส่วนจะทำขวัญข้าวเป็นรายครัวเรือน และบางพื้นที่มีการทำรวมกันที่วัดเรียกว่า “ทำขวัญข้าวใหญ่” โดยวัดจัดให้มีกองข้าวเลี้ยงขึ้น เมื่อชาวบ้านนำข้าวเลี้ยงมาบริจาควัด วัดจะรวบรวมไว้ แล้วกำหนดวันทำขวัญข้าวใหญ่ขึ้น เมื่อถึงวันนั้นชาวบ้านแต่ละครัวเรือนจะนำข้าวไปวัดอีกคนละ 1 เลียง และเขียนชื่อกำกับไว้ ผู้จัดพิธีจะนำข้าวเลี้ยงของทุกคนรวมไว้ด้วยกัน และประกอบพิธีดังกล่าวข้างต้น เมื่อเสร็จพิธีแล้ว แต่ละครัวเรือนจะนำข้าวเลี้ยงของตนกลับไปเก็บไว้บนยุ้งเป็นข้าวขวัญ ประเพณีทำขวัญข้าว ทำกันทุกท้องที่และแทบทุกครัวเรือนที่มีการทำนา เชื่อกันว่าเพื่อเป็นสิริมงคล ไม่อดอยาก ทำนาได้ผล มีข้าวกินตลอดปี เพราะแม่โพสพจะประทานความสมบูรณ์พูนสุขมาให้ ประเพณีดังกล่าวนี้มีคุณค่าทางด้านจิตใจ เป็นการปลูกฝังคุณธรรมเรื่องความกตัญญูต่อสิ่งที่มีคุณ ให้มีความสำคัญต่อข้าว แสดงออกต่อข้าวด้วยความสำนึกในคุณค่า รู้ประหยัด รู้จักเก็บรักษาไม่ให้ตกเป็นอาหารของสัตว์และปล่อยให้หกร้างโดยไม่มีสมควร ซึ่งการทำขวัญข้าวเช่นนี้กลับค่อย ๆ เลือนหายไปเมื่อเกิดรูปแบบการทำนาแบบใหม่ที่มีการนำเครื่องจักรกลมาใช้แทนแรงงานคนและสัตว์เลี้ยง และหายไปอย่างสิ้นเชิงเมื่อมีการทำสวนยางหรือสวนปาล์มในนาข้าว เพราะการทำสวนยางพาราหรือสวนปาล์มไม่มีพิธีกรรมเช่นการทำนาอีกต่อไป

วิถีชุมชนดั้งเดิมนั้น จะเห็นว่าประชาชนดำรงชีวิตอยู่อย่างเรียบง่าย ไม่สลับซับซ้อน ผู้คนมีความสัมพันธ์กันอย่างแนบแน่นในลักษณะของการออกปากกินวาน ชอมมือ และการผูกคอตผูกเกลอกัน ซึ่งวิถีเช่นนี้เป็นลักษณะปกติของชุมชนชนบทภาคใต้ของไทยโดยทั่วไปที่ต้องอาศัยตนเองและชุมชนในการปกป้อง พิทักษ์รักษาทรัพยากรสืบภายในชุมชนร่วมกัน

ออกปากหรือวาน เป็นการให้वानให้เพื่อนบ้านมาช่วยกันลงแรงทำงานอย่างใดอย่างหนึ่ง เพื่อให้งานหนักหรืองานเร่งด่วนสำเร็จลุล่วงทันการ โดยผู้ที่ร่วมลงแรงไม่คิดค่าแรง งานที่จะออกปากกันนั้น ถือเอาความ

จำเป็น 2 ประการ คือ เป็นงานหนักเกินกำลังที่คนภายในครอบครัวจะช่วยกันทำได้หรือเป็นงานด่วนที่จะต้องเร่งดำเนินการ ไม่เช่นนั้นจะเกิดความเสียหายแก่ทรัพย์สิน

การขอมือ มีลักษณะคล้ายกับการออกปาก ผิดกันแต่เพียง “การขอมือ” นั้น แต่ละฝ่ายจะต้องช่วยทำงานตอบแทนซึ่งกันและกันปริมาณงานที่ใกล้เคียงกันหรือมากกว่า เช่น กรณีการทำนา ชาวนาที่ยังเตรียมพื้นที่นาของตนไม่เรียบร้อย ก็จะไปช่วยทำนาของผู้อื่นก่อน เมื่อนาของตนพร้อมแล้ว อีกฝ่ายก็จะมาช่วยเป็นการตอบแทน ส่วนใหญ่จะ “ขอมือ” กันเป็นวัน เป็นสัญญาะหว่างกันของสองฝ่าย ไม่มีการบิดพลิ้วผิดสัญญาซึ่งกันและกัน

การออกปากและขอมือนั้น ผู้ที่ขอความช่วยเหลือผู้อื่นจะเกิดความรู้สึกมีบุญคุณต่อผู้ที่มาช่วยเหลือตน ดังนั้นเมื่อได้รับการออกปากให้ไปช่วยเหลือเขาบ้าง จึงไม่ปฏิเสธและเต็มใจช่วยเหลืออย่างเต็มที่ ยกเว้นจำเป็นจริงๆ เช่น เจ็บไข้ได้ป่วย เป็นต้น ซึ่งนอกจากจะช่วยเหลือกันในด้านการผลิต การประกอบอาชีพแล้ว ยังช่วยเหลือกันในด้านสังคมอีกด้วย ดังกรณีเพื่อนบ้านมีงานสำคัญต้องใช้แรงงานมาก เช่น สร้างบ้าน งานศพ งานแต่งงาน เป็นต้น จะต้องออกปากขอความช่วยเหลือจากญาติมิตร และชาวบ้านให้มาลงแรงช่วยกันสำหรับการจัดงานต่าง ๆ แม้ไม่มีอุปสรรคสิ่งอำนวยความสะดวกใด ๆ แต่ทุกคนจะพร้อมใจกันในการที่จะทำให้งานเหล่านั้นสำเร็จลุล่วงไปได้ด้วยดี

...สมัยก่อนน้ำก็หอบกัน ส่วนไม้พินก็ผ่ากัน 2 วัน สำหรับเอาไผ่หุงข้าว และทำแกง เมื่อก่อนทำพิธีนี้พื้นกันเพราะไม่เดินที่... (เอื้อม สงห้อง 2558)

หรือแม้แต่อาหารการกินในการจัดงาน จะช่วยกันจัดเตรียม หาดตามกำลังที่ดินมี บางคนก็จะนำข้าวสารใส่หม้อไปช่วย ใครมีผักผลไม้ชนิดใดก็นำมาช่วยงานได้ แต่หากมันไม่มีสิ่งใดจะนำมา ก็มาช่วยด้วยแรงกายที่มี

...เค้าช่วยเหลือกัน เมื่อก่อนงานศพเค้าก็พาข้าวสารไปให้ หิ้วใส่หม้อกันไปช่วยในงานศพ ส่วนเวลากลับเค้าก็ใส่หม้อกับมาให้เราเมื่อก่อนวัวก็ลักกัน... (เอื้อม สงห้อง 2558)

ส่วนการผูกเกลอหรือเป็นเพื่อนเกลอกัน เกิดขึ้นได้ทั้งจากการจัดการของผู้ใหญ่ทั้ง 2 ฝ่าย และผู้ที่อยู่ในวัยเดียวกัน อุปนิสัยถูกต้องตรงกัน ก็มาเป็นเพื่อนเกลอกันได้ การเป็นเพื่อนเกลอมิทั้งในหมู่บ้านเดียวกัน และต่างหมู่บ้าน ซึ่งมีความสำคัญมากทั้งในภาคใต้และลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลา เพราะเมื่อทั้งสองฝ่ายเป็นเกลอกันแล้ว จะรักใคร่กลมเกลียวกันเสมือนญาติ ช่วยเหลือเกื้อกูลซึ่งกันและกัน บางคู่ถึงขนาดตายแทนกันได้ บางรายเมื่อคู่เกลอล้มป่วยหรือพิการไม่สามารถดูแลบิดามารดาหรือน้อง ๆ ได้ เพื่อนเกลอจะรับภาระแทน ที่สำคัญ คือ เมื่อคู่เกลอของตนเป็นเกลอกับคนอื่น ๆ ต่อไปอีก ก็จะรักใคร่คู่เกลอนั้นเสมือนหนึ่งว่าเขาเป็นเกลอของตนด้วย

ความสัมพันธ์ระหว่างกันของผู้คนในอดีตภายในชุมชนมีความสนิทสนม แนบแน่น คบหากันด้วยน้ำใจ และมีความเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่กันเป็นอย่างมาก เนื่องจากชุมชนอยู่ห่างไกลเกินกว่าจะหวังพึ่งความช่วยเหลือจากอำนาจรัฐ เมื่อมีปัญหาเกิดขึ้นในชุมชน ชาวบ้านจึงต้องช่วยเหลือกันและกันเพื่อให้ผ่านพ้นอุปสรรคเหล่านั้น วัฒนธรรมชุมชนในอดีตตั้งแต่การออกปากหรือวาน ขอมือ และการเป็นเพื่อนเกลอ เป็นการช่วยเหลือพึ่งพาอาศัยซึ่งกันและกัน ช่วยให้ชุมชนมีความผูกพันกันอย่างเหนียวแน่น เกิดความรู้สึกร่วมของคนในชุมชนในการร่วมแรงร่วมใจกันปกป้องคุ้มครองชีวิตและทรัพย์สินซึ่งกันและกันเมื่อมีภัยมาคุกคาม

จะเห็นได้ว่า วิถีชีวิตของชุมชนทั้งสามในอดีตมีความเป็นอยู่อย่างเรียบง่าย และผ่อนคลายยิ่ง ความอุดมสมบูรณ์ของพื้นที่ ทำให้ชีวิตไม่ต้องเร่งรีบในการหาเลี้ยงปากท้อง ข้าวเปลือกที่ผลิตได้ก็ไม่ต้องรีบร้อนสีเป็น

ข้าวสาร จะสีเฉพาะเมื่อจะนำมาบริโภค ทุกบ้านมีข้าวในเรือนข้าว กับข้าวหาได้ในทะเลสาบ เมล็ดพันธุ์ข้าวมีอยู่ในเรือนข้าว ปุ๋ยหรือยาฆ่าแมลงมาจากภูมิปัญญาพื้นบ้านที่สืบทอด ๆ กันมา แรงงานทางการเกษตรอาศัยแรงงานสัตว์เลี้ยงและคนในครอบครัว มีการช่วยเหลือพึ่งพากันตามสมควร โยงยึดชุมชนกันด้วยวัฒนธรรม "น้ำใจ"

ผลกระทบจากการพัฒนา

เมื่อกาลเวลาผ่านไป ชุมชนทั้งสามได้เปลี่ยนแปลงไปตามกระแสโลก ระบบทุนนิยมและโลกาภิวัตน์ได้เข้ามาบีบคั้นต่อวิถีชีวิตของคนในชุมชน ส่งผลให้ชีวิตที่อยู่ในความพอเพียงเกิดความไม่เพียงพอ ทุกคนมุ่งแสวงหาความสะดวกสบาย ละเลยความเป็นอยู่อย่างเรียบง่ายเช่นอดีตที่ผ่านมา วัฒนธรรมชุมชนที่ดั้งเดิมถูกละเลย ไม่เห็นความสำคัญ วัฒนธรรมเมืองเริ่มเข้ามาบีบคั้นในชุมชนอย่างไม่อาจหยุดยั้ง เมื่อรัฐมีนโยบายเน้นการพัฒนาเป็นหลักในการก้าวไปข้างหน้า ชุมชนเริ่มเกิดการเปลี่ยนแปลงตามแนวทางการพัฒนาที่เกิดขึ้น ส่งผลทำให้ทรัพยากรธรรมชาติเสื่อมโทรมและขาดแคลนลงอย่างรวดเร็ว วัฒนธรรมการแลกเปลี่ยนแบ่งปันเปลี่ยนเป็นการแข่งขัน ชิงดีชิงเด่น และเห็นแก่ตัวกันมากขึ้น สภาวะทางเศรษฐกิจและสังคมที่เคยมั่งคั่งและมั่นคงกลับถอยหลังจนยากที่จะกลับคืนมาเหมือนเช่นในอดีตอีกต่อไป

นับตั้งแต่ปี พ.ศ.2504 เป็นต้นมา ภายใต้แผนพัฒนาเศรษฐกิจแห่งชาติด้วยกรอบแนวคิดทฤษฎีความทันสมัย (Modernization Theory) ที่มุ่งเน้นการเพิ่มรายได้ประชาชาติ การผลิตสินค้าและบริการตลอดจนโครงสร้างพื้นฐานที่สำคัญของรัฐ เช่น การสร้างเขื่อนขนาดใหญ่เพื่อผลิตกระแสไฟฟ้า การสร้างทางหลวงแผ่นดิน เป็นต้น โดยใช้ตัวชี้วัดที่สำคัญ คือ เงิน โดยเฉพาะแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ ฉบับที่ 5 และ 6 ซึ่งมีการดำเนินการมาตรการสำคัญที่เกี่ยวข้องโดยตรงต่อการพัฒนาพื้นที่ลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลา มีเป้าหมายสำคัญคือการปรับโครงสร้างการผลิตและขยายฐานเศรษฐกิจให้เมืองสงขลา-หาดใหญ่เป็นศูนย์กลางเศรษฐกิจของภาคใต้ เช่น การพัฒนาอุตสาหกรรม โดยการจัดตั้งนิคมอุตสาหกรรม การก่อสร้างท่าเรือน้ำลึก การปรับระบบคมนาคมทางน้ำ ทางถนน และทางรถไฟ เป็นต้น

ผลจากการพัฒนาส่งผลโดยตรงต่อวิถีชีวิตความเป็นอยู่ของผู้คนในชุมชนที่ต้องปรับตัวต่อการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้น การพึ่งพาตนเอง ความเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่และการพึ่งพากันเริ่มจางหายไปเมื่อเกิดการพัฒนามาตามระบบทุนนิยม ความเจริญและเทคโนโลยีสมัยใหม่ที่เกิดขึ้นได้ทำลายวัฒนธรรมดั้งเดิมของชุมชน ความสัมพันธ์ฉันท์เครือญาติของคนในสังคมเสื่อมลง ความเห็นแก่ตัวเกิดขึ้นแทนที่ ชุมชนจึงต้องเผชิญกับระบบทุนนิยมซึ่งส่งผลกระทบต่อกฎการดำรงชีวิตของผู้คน สิ่งที่เปลี่ยนแปลงไปในช่วงเวลาดังกล่าวที่เห็นเด่นชัด คือ การผลิตเพื่อการยังชีพกลายเป็นการผลิตเพื่อการค้า เช่น ในอดีตการปลูกข้าวของชาวบ้านจะเป็นการปลูกเพื่อเก็บไว้รับประทาน ไม่ได้ปลูกเพื่อขายเป็นหลัก เรือนเก็บข้าวเหน็บเป็นเครื่องบ่งบอกฐานะทางการเงินของชาวบ้าน หากใครมีเรือนข้าวขนาดใหญ่แสดงว่ามีฐานะมั่งคั่ง ร่ำรวย นอกจากเรือนข้าวแล้ว ฝูงสัตว์ก็นับเป็นเครื่องกำหนดฐานะของคนในชุมชนอีกด้วย หากใครมีวัวมากก็นับว่ามีฐานะดี ดังนั้นหากไม่จำเป็นจริง ๆ ชาวบ้านจะไม่นำข้าวในเรือนข้าวออกมาขายโดยเด็ดขาด เพราะการทำเช่นนั้น จะถูกมองว่ายากจนจนขั้นแค้นมาก ถึงขนาดต้องนำข้าวในเรือนข้าวมาขาย

...ปลูกกินเป็นหลัก ที่เหลือค่อยแลกเปลี่ยน ใครขายข้าว เค้าว่ามันจนถึงขนาดขายข้าวแล้ว
เหรอ เค้าไม่ขายนะครับที่นี่... (เวทีเสวนาท่าข้าม 2558)

แต่เมื่อระบบทุนนิยมเข้ามามีบทบาทในชุมชน เป้าหมายการผลิตของคนในพื้นที่เป็นไปตามความต้องการของตลาดโลก เงินกลายเป็นสิ่งจำเป็นของผู้คน เพราะต้องใช้เงินมาซื้อสินค้าทุกอย่างในการอุปโภคบริโภค ชีวิตที่เคยเรียบง่าย ผ่อนคลาย กลับไปสู่ชีวิตที่สับสน วุ่นวาย และต้องดิ้นรนในการหาเลี้ยงปากท้องมากขึ้น วิธีการผลิตแบบดั้งเดิมที่แทบจะไม่มีการลงทุนด้วยตัวเงิน แต่เมื่อเปลี่ยนแปลงการผลิตที่เน้นเพื่อการค้าเป็นสำคัญ ปัจจัยการผลิตทุกอย่างต้องใช้เงินในการดำเนินการ ส่งผลให้ต้นทุนการผลิตสูงขึ้น และเกิดการเปลี่ยนแปลงต่อวิถีชีวิตของผู้คนอย่างไม่อาจหลีกเลี่ยง นับตั้งแต่การเปลี่ยนแปลงเมล็ดพันธุ์ ซึ่งแต่เดิมข้าวที่ปลูกในบริเวณพื้นที่ จะนิยมใช้พันธุ์ข้าวพื้นเมือง เช่น ข้าวหว่านา ข้าวหอมจันทร์ ข้าวสังข์หยด เป็นต้น กลายเป็นข้าวสายพันธุ์ใหม่ที่ได้รับการส่งเสริมให้ปลูกโดยภาครัฐ ที่พยายามเร่งเพิ่มผลผลิตป้อนตลาด ผลจากการที่ชาวนาหันมาใช้ข้าวสายพันธุ์ใหม่ โดยเฉพาะข้าวหอมมะลิพันธุ์ กข ได้เปลี่ยนแปลงวิธีการผลิตข้าวของชาวนาอย่างมากโดยเฉพาะการเก็บเกี่ยวข้าว ชาวนาต้องเริ่มใช้เคียวเกี่ยวเกี่ยวข้าวแทน “กะ” เพราะข้าวพันธุ์ใหม่ต้นเตี้ย ไม่เหมาะที่จะใช้ “กะ” เกี่ยวเกี่ยวข้าว

นอกจากนี้ ยังมีการนำเทคโนโลยีการผลิตแบบใหม่มาช่วยในการทำนามากขึ้น มีการขยายพื้นที่เพาะปลูกข้าว เร่งผลิตข้าวในปริมาณมากเพื่อหวังกำไร ทำให้ทรัพยากรในท้องถิ่น เช่น แรงงานคน แรงงานสัตว์ เลี้ยง และปุ๋ยตามธรรมชาติมีไม่เพียงพอต่อการเร่งผลิตเช่นนี้ ชาวนาต้องหันมาพึ่งพิงทรัพยากรจากภายนอกมากขึ้น เพื่อให้สามารถมีผลผลิตจำนวนมากป้อนตลาดได้ เริ่มมีการใช้ข้าวพันธุ์ใหม่ที่ให้ผลผลิตต่อไร่สูง ปุ๋ยเคมี ยาฆ่าแมลง ซึ่งสิ่งเหล่านี้ล้วนต้องใช้เงินตราในการซื้อหา ชาวนาต้องใช้เงินลงทุนในการทำนามากขึ้น เริ่มเสี่ยงต่อการขาดทุนเมื่อราคาผลผลิตตกต่ำ ประกอบกับการใช้ยาฆ่าแมลงและปุ๋ยเคมียังส่งผลต่อวิธีการผลิต วิถีชีวิตและระบบนิเวศที่เคยอุดมสมบูรณ์ของลุ่มน้ำ อีกทั้งยังส่งผลต่อต้นทุนการผลิตที่เพิ่มสูงขึ้นทำให้ชาวนาเริ่มขายข้าวขาดทุน ซึ่งปรากฏชัดเจนตั้งแต่ต้นทศวรรษ 2530 เป็นต้นมา (กิตติ ตันไทย 2552, 125)

เทคโนโลยีสมัยใหม่ที่เข้ามา เช่น รถไถนาถูกนำมาแทนที่การใช้วัวควาย จากเดิมชาวนานิยมไถนาด้วยวัว แต่ต่อมาก็หันมาใช้รถไถนาซึ่งมีนายทุนนำมาให้เช่า รายปี พ.ศ. 2520 โดยคิดค่าจ้าง 20 บาทต่อไร่ แต่ชาวนาบางส่วนยังคงไถนาด้วยวัวเช่นเดิม ต่อมาในเวลาไล่เลี่ยกันมีการนำรถจักรกลหามาใช้ในพื้นที่แถบนี้ ซึ่งราคาขายในขณะนั้นประมาณหมื่นกว่าบาท ชาวนาบางส่วนจึงเช่ารถไถนา และถ้าพอมีเงินจะซื้อรถจักรกลหามาใช้แทนวัว ส่วนที่ไม่มีเงินค่าจ้างไถนาก็ยังคงใช้วัวไถนาต่อไป รถจักรกลหามาสามารถไถนาได้วันละประมาณ 15 ไร่ ในขณะที่การไถด้วยวัวได้วันละครั้งไร่เพราะต้องพักให้วัวกินหญ้า ชาวนาจึงหันมาใช้รถไถนามากขึ้นเรื่อย ๆ ส่วนวัวก็ยังคงเลี้ยงต่อไป แต่เป็นการเลี้ยงเพื่อจำหน่าย ไม่ใช่ทำนาอีกต่อไป นอกจากมีการจ้างรถไถนาแล้ว ในระยะนี้ยังมีการว่าจ้างรถเกี่ยวข้าวด้วย โดยคิดค่าจ้างไร่ละ 300-400 บาท (เวทีเสวนานาปะขอ 2556) จากข้อจำกัดของยุคสมัยที่เร่งรีบทำงานแข่งขันกับเวลา วิธีการทำนาเองก็ไม่ได้ถูกละเว้น ต้องใช้เครื่องทุ่นแรง ทำนาแบบรีบเอาข้าวขึ้นบ้าน เกิดหนี้สินจากต้นทุนการผลิตที่เพิ่มสูงขึ้น ความฟุ่มเฟือยและการใช้จ่ายตามกระแสทุนนิยม

...ไม่เอามาปลูกข้าวอย่างเดียว เพียงแต่เอาเบี้ยมาซื้อปุ๋ย ซื้อข้าว มันก็คุ้มทุน แต่บางคนก็ติดหนี้เพิ่มเพราะว่าความร่ำรวย ยกตัวอย่างบางบ้านที่ไม่เคยมีก็อยากมี บ้านไหนไม่มีรถยนต์พอเห็นเพื่อนมีก็ต้องมี มันเกิดจากความฟุ่มเฟือยที่ทำให้คนเป็นหนี้กันมาก มันไม่ใช่สาเหตุเพราะต้นทุนอย่างเดียวแต่เพราะความฟุ่มเฟือย แต่ละคนเป็นหนี้นอกระบบ หนี้ย่อยๆ ตามองค์กรของหมู่บ้าน กองทุนหมู่บ้านเล็ก ๆ น้อย ๆ กองทุนสัจจะต่าง ๆ (ผจญทรัพย์แก้ว 2558)

ผลกระทบที่ตามมาจากการพัฒนาดังกล่าว คือ การแข่งขันเพื่อสร้างความมั่งคั่งในด้านรายได้ ก่อให้เกิดปัญหาด้านพฤติกรรมของคนในสังคม การย่อหย่อนในศีลธรรม จริยธรรม ขาดระเบียบวินัย การเอารัดเอาเปรียบ ส่งผลให้วิถีชีวิตและค่านิยมดั้งเดิมที่สั่งมาของไทยเริ่มจางหายไปพร้อม ๆ กับการล่มสลายของสถาบันครอบครัว ชุมชน และวัฒนธรรมของท้องถิ่น อีกทั้งการเร่งรัดพัฒนาเศรษฐกิจตลอดระยะเวลาที่ผ่านมา ทำให้ทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อมเสื่อมโทรมลงเป็นลำดับ รวมทั้งมองข้ามการพัฒนาคุณค่าของความเป็นคน ละเลยภูมิปัญญา และวิถีชีวิตความเป็นอยู่บนพื้นฐานของความเป็นไทย ซึ่งส่งผลต่อการพัฒนาที่ยั่งยืนในอนาคต

ข้าวพันธุ์ใหม่ที่ศูนย์วิจัยข้าวส่งเสริมให้ชาวนา แม้ว่าจะให้ผลผลิตสูงแต่มีความต้านทานโรคต่ำ มีโรคและแมลงรบกวนมาก ชาวนาต้องใช้สารเคมีและยาฆ่าแมลงฉีดพ่นลงในแปลงนา ระบบนิเวศในไร่นาเริ่มเปลี่ยนไป จุลินทรีย์ในดินถูกสารเคมีและยาฆ่าแมลงทำลาย ดินสูญเสียความอุดมสมบูรณ์ ชาวนาต้องใช้ปุ๋ยเคมีใส่ลงในนา เพื่อเพิ่มความอุดมสมบูรณ์เพิ่มขึ้นเรื่อย ๆ ทุกปี นานวันเข้า ทำให้ดินจับตัวเป็นก้อน ความสมบูรณ์ในดินหายไป นอกจากนี้ การไม่ระมัดระวังในการใส่ปุ๋ยและยาฆ่าแมลงทำให้สารเคมีเหล่านี้ไหลลงไปในทะเลสาบ ทำลายสิ่งมีชีวิตในน้ำ ระบบนิเวศถูกทำลาย ส่งผลให้ชาวนาต้องใช้เงินในการซื้อสิ่งของทุกอย่าง เพราะธรรมชาติไม่เอื้อประโยชน์ต่อการดำรงชีวิตอีกต่อไป การทำนาแบบใหม่ชาวนาต้องใช้เงินลงทุนสูง ตั้งแต่ค่าเมล็ดพันธุ์ในการเพาะปลูก ค่ารถไถนา ค่าปุ๋ย ค่ายากำจัดศัตรูพืช ค่าเก็บเกี่ยว ฯลฯ ข้าวพันธุ์ใหม่ที่นำมาใช้ทำให้ชาวนาต้องเปลี่ยนวิธีการเก็บเกี่ยวจากการใช้กะมาเป็นการใช้เคียว ชาวนาต้องเก็บข้าวในลักษณะข้าวเปลือกในกระสอบ แทนการเก็บเป็น “เลียง” เป็น “ลอม” ในเรือนข้าวดังอดีต และเมื่อมีรถไถนาและรถเกี่ยวข้าวมาใช้

เมื่อวิถีการผลิตได้เปลี่ยนแปลงไปตามยุคสมัยของการพัฒนาเช่นนี้ ได้ส่งผลกระทบทางสังคมต่อชุมชนอย่างเด่นชัด กล่าวคือ การช่วยเหลือเกื้อกูล การพึ่งพากันด้วยวิถีวัฒนธรรมดั้งเดิมในชุมชนได้ค่อย ๆ จางหายไป เนื่องจากทุกคนต่างมุ่งแสวงหาเงินตรามาจับจ่ายใช้สอย ชาวนาใช้เงินที่หามาได้จ้างทั้งแรงงานคนและเครื่องจักรเพื่อช่วยในการทำนา การถ้อยทีถ้อยอาศัย วัฒนธรรมชุมชน ความมี “น้ำใจ” ถูกแทนที่ด้วย “น้ำเงิน” การพึ่งพาซึ่งกันและกันก็เลือนหายไปอย่างน่าเสียดาย ปัจจัยการผลิตที่สูงขึ้นทั้งจากเมล็ดพันธุ์ข้าวแบบใหม่ ค่าจ้างไถนา ค่าปุ๋ยเคมี ค่ารถเกี่ยวข้าว ฯลฯ ประกอบกับพื้นที่เสียหายสะสมมากขึ้นเรื่อย ๆ จนการทำนาในปีหลัง ๆ ให้ผลผลิตน้อยลง กำไรเหลือไม่คุ้มกับการลงทุน ชาวนาบางส่วนเริ่มหยุดทำนา โดยหันมาทำสวนยางพารา สวนปาล์ม พืชเศรษฐกิจตัวใหม่ที่ได้รับการส่งเสริมจากภาครัฐแทน

สรุปได้ว่า ชุมชนดั้งเดิมในอดีต ผู้คนไม่ต้องดิ้นรน เป็นอยู่อย่างเรียบง่าย แต่เมื่อสิ่งเหล่านี้สูญหายไป ทุกอย่างต้องซื้อหาด้วยเงิน ชีวิตต้องผูกติดอยู่กับตลาด ซึ่งมีความไม่แน่นอน บางครั้งต้องขายผลผลิตในราคาต่ำกว่าทุน ก็จำต้องยอม เมื่อเจอภาวะขาดทุนแต่รายจ่ายเพิ่มขึ้น เพราะทรัพยากรธรรมชาติไม่สามารถหล่อเลี้ยงชีวิตได้อีก ชีวิตเริ่มเครียดและถูกบงการด้วยเงินและตลาดอย่างหนักขึ้นเรื่อย ๆ แต่ในขณะเดียวกัน ความสัมพันธ์ในชุมชนกลับเริ่มเสื่อมลง ความมีน้ำใจ เอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ เอื้ออาทรกันหาได้ยากเย็น ผู้คนสนใจเรื่องเงินทองมากกว่ามองกันที่ “น้ำใจ” สิ่งสั่งมาเหล่านี้เริ่มเสื่อมคลายลงอย่างน่าเสียดาย การเปลี่ยนวิธีทำนา ก่อให้เกิดหนี้สิน ทำนาไม่พอกิน หนุ่มสาวเริ่มทิ้งชุมชนไปหากินในเมือง ทั้งคนแก่และเด็กไว้ ผู้ได้รับการศึกษาสูงก็หางานอื่นทำ ไม่คิดสืบทอดการทำนาเช่นพ่อแม่ เพราะมองว่าเป็นอาชีพที่เหนื่อยยาก ลำบาก ไม่มีเกียรติและศักดิ์ศรี คนในพื้นที่ที่ไม่อพยพย้ายไปไหนก็ต้องปรับตัวเพื่อให้ชีวิตของตนดำรงอยู่ต่อไปได้ บางส่วนเริ่มหันหาพืชเศรษฐกิจตัวใหม่ ที่เป็นที่ต้องการของตลาด เปลี่ยนที่นาข้าว ปรังพื้นที่ให้สูงขึ้น เพื่อปลูก “ยางพารา” หรือ “ปาล์มน้ำมัน” ให้ความ

ช่วยเหลือเกื้อกูลเอื้ออาทรต่อกัน ความมีน้ำใจค่อย ๆ เจือจางลงโดยมีเงินเข้ามาแทรกกันกลางระหว่างความสัมพันธ์ ผู้คนเริ่มเปลี่ยนวิธีคิด เริ่มคิดถึง “เงิน” แทนการนึกถึง “น้ำใจ” ความเข้มแข็งของชุมชนซึ่งเป็นภูมิคุ้มกันให้ชุมชนปลอดภัยจากโลกภายนอกเริ่มเสื่อมคลายลง ปัญหาต่าง ๆ ในชุมชนจึงเกิดขึ้นตามมาอย่างมากมายดังที่ได้ปรากฏเป็นภาพสะท้อนให้ประจักษ์ในปัจจุบัน

การปรับตัวและการดำรงอยู่

จากปัญหาที่เกิดขึ้นอันเป็นผลจากการพัฒนาของภาครัฐ ส่งผลให้ชุมชนทั้งสามเกิดปัญหาตามมามากมาย คนในชุมชนแตกแยก ขาดความรักสามัคคีกัน ความเห็นแก่ตัว คิดแต่ตนเองและครอบครัว ไม่สนใจใคร ทำให้ชุมชนแทบล่มสลาย ความสัมพันธ์อันดีที่เคยมีต่อกันถูกขีดกันด้วยเงินตรา ก่อนที่ชุมชนจะล่มสลายมากไปกว่านั้น ทั้งสามชุมชนได้พยายามจัดการหาทางออกเพื่อแก้ปัญหาดังกล่าว โดยมีจุดเริ่มต้นและกระบวนการที่แตกต่างกัน แต่มีแนวคิดร่วมกันคือ การนำหลักปรัชญาเศรษฐกิจพอเพียงมาปรับใช้ในพื้นที่ ให้ชุมชนของตนอยู่รอด ผ่านพ้นวิกฤติได้อย่างมีศักดิ์ศรี คนในชุมชนพึ่งตนเองได้และสามารถพัฒนาชุมชนก้าวสู่การเป็น “ชุมชนเข้มแข็ง” อันมีรายละเอียดดังนี้

1. ชุมชนโคกเมือง ต.บางเหริยง อ.ควนเนียง จ.สงขลา ผลจากการพัฒนาทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงขึ้นในชุมชน ทรัพยากรธรรมชาติลดลง การใช้ทรัพยากรธรรมชาติโดยไม่ยั้งคิด ส่งผลให้เกิดความเสื่อมต่อชุมชน ปริมาณสัตว์น้ำลดลงอย่างรวดเร็ว โดยเฉพาะการใช้อวนรุนในการจับปลาซึ่งเริ่มเข้ามาในพื้นที่ตั้งแต่ประมาณปี พ.ศ. 2520 มีการใช้อวนตาถี่ ๆ ตาอวนที่มีขนาดเล็กเช่นนี้ จึงทำให้จับสัตว์น้ำชนิดอื่น ๆ ที่ไม่ได้ขนาดซึ่งอาศัยบริเวณเดียวกันไปด้วย ปลาตัวเล็กตัวน้อยจึงถูกจับไปหมด ส่งผลให้ปริมาณปลาลดจำนวนลงอย่างรวดเร็ว

...ปลาที่มีอยู่ก็มีขนาดเล็กลง เช่น ปลาชีตัง สมัยก่อนตัวขนาดฝ่ามือแต่ในระยะหลังนี้ลดลง เหลือเพียงตัวขนาดสองถึงสามนิ้วเท่านั้น ปลาโตไม่ทันตามความต้องการของคน...
(รณินทร์ แก้วรัตน์ 2557)

นอกจากนี้ ยังมีปัญหาครอบครัว เด็กขาดความอบอุ่นเพราะพ่อแม่ต้องช่วยกันทำงานเพื่อหาเงิน เกิดปัญหาชุมชนแตกแยก ขาดการช่วยเหลือกันและกัน การแก้ไขปัญหามายในชุมชนมีจุดแรกเริ่มมาจากผู้นำชุมชนในขณะนั้นคือ ผู้ใหญ่อุดม อินเชิง และ อาจารย์สมพงศ์ ลัพกิตโร ข้าราชการบำนาญที่ปรึกษาคนสำคัญในชุมชน

...พอมองเราต้องพัฒนาแล้ว เรามองอดีต พอเรามองอดีต เราก็ต้องนึกถึงปัจจุบัน และก็คิดถึงอนาคต เราก็เลยมีความคิดที่จะพัฒนา ...ให้เราอยู่ได้อย่างไม่แร้นแค้น แล้วจะทำยังไง ในเมื่อคนกระจัดกระจายหมดแล้ว เค้าแข่งขันกัน เกิดเป็นความเห็นแก่ตัว แย่งทรัพยากรกัน แล้วมีการลักเล็กขโมยน้อย กลายเป็นสิ่งเลวร้าย ...ไม่มีระบบระเบียบแล้ว ประเพณีอะไรก็หมดแล้ว เราเลยมานั่งว่าจะทำอย่างไรดี ก็สรุปปัญหาขึ้นมาว่า ที่เห็นชัด ๆ คือ ทรัพยากรสัตว์น้ำ มันหมดไปเราก็เลยสร้างปายายเลนที่มันเสื่อมโทรมไป แต่เราก็สร้างเป็นปายายเลนขึ้นมาเพื่อจะอนุรักษ์สัตว์น้ำ แล้วเราก็สำเร็จไปแล้วระดับหนึ่ง และส่วนอื่นที่เราได้ตั้งกลุ่มต่างๆ เช่น กลุ่มสะสมทรัพย์เพื่อเป็นสวัสดิการให้กับชุมชนเพื่อบรรเทาความเดือดร้อน... (สมพงศ์ ลัพกิตโร 2557)

บุคคลทั้งสองท่านเป็นกำลังสำคัญในการริเริ่ม ผลักดันและสร้างความเปลี่ยนแปลงให้เกิดขึ้นภายในท้องถิ่นที่ตนอาศัย มีความต้องการร่วมกันคือ การเสริมสร้างชุมชนให้เข้มแข็ง โดยพยายามให้คนในชุมชน

พิจารณารากเหง้าของตนเอง หันมาสร้างจิตสำนึกของความเป็นพลเมือง สร้างความรักในชุมชนท้องถิ่น รักเพื่อนรอบข้าง รวมทั้งสิ่งแวดล้อม อีกทั้งพยายามชักจูงสายใยแห่งความร่วมมือกันให้เกิดขึ้นในชุมชนอีกครั้ง นำวัฒนธรรมชุมชนที่ดำรงคือ ความมีไมตรีจิตอันดี การช่วยเหลือพึ่งพา การถ้อยทีถ้อยอาศัยกลับคืนมาสู่ชุมชนโดยผ่านกระบวนการรวมกลุ่ม การสร้างเครือข่ายและระดมคนในชุมชนเข้ามามีส่วนร่วมในการพัฒนาท้องถิ่น

จุดเริ่มต้นของการระดมคนเข้ามามีส่วนร่วมในการพัฒนา และให้เกิดการหลอมรวมเป็นหนึ่งเดียวกันคือ การใช้ดนตรีเป็นตัวหล่อหลอม โดยนำคนในหมู่บ้านมาฝึกกลองยาว มาช่วยกันรำ ร่วมแสดงดนตรี กลุ่มที่สองคือ กลุ่มอมมทรัพย์ กลุ่มอื่น ๆ ก็เป็นสวัสดิการที่จัดเพิ่มขึ้นเรื่อย ๆ จนปัจจุบันมีอยู่เกือบ 20 กลุ่ม

แนวคิดในการพัฒนาพื้นที่ให้เป็นชุมชนเข้มแข็งคือ ชุมชนพึ่งพิง ชุมชนพึ่งพา ชุมชนพึ่งตนเอง โดยการพัฒนานี้เน้นที่คนเป็นหลัก ชุมชนบ้านโคกเมืองจะกลายเป็นชุมชนเข้มแข็งได้ และมีความยั่งยืน ชุมชนต้องมีลักษณะสำคัญ คือ ต้องมีประวัติศาสตร์ มีการรวมกลุ่ม มีความเสียสละ มีการแสดงออก มีผู้นำที่เข้มแข็ง มีการเชื่อมโยง มีความรับผิดชอบ มีความสามัคคี มีวิธีการและมีทีมงาน รวมทั้งมีเวทีให้ได้แสดงออก แสดงความคิดเห็น และที่สำคัญคือต้องวางคนให้เหมาะสมกับงาน (สมพงษ์ ลัพทิตโร 2557)

ผลจากการดำเนินงานดังกล่าว ทำให้หมู่บ้านโคกเมืองเป็นชุมชนเข้มแข็งและได้รับการยกย่องว่าเป็น “หมู่บ้านเศรษฐกิจพอเพียง” เป็นตัวอย่างที่ดีแก่พื้นที่อื่น ๆ ในการนำปรัชญาเศรษฐกิจพอเพียงมาปรับใช้ในพื้นที่ ทำให้คนในหมู่บ้านสามารถพึ่งพาตนเองได้ โดยกลุ่มต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นนั้นมุ่งเน้นสู่ทิศทางของหมู่บ้าน คือ การสร้างชุมชนเข้มแข็ง บนพื้นฐานการพึ่งตนเอง ตัวชี้วัดความเข้มแข็งของชุมชน และการเสริมสร้างชุมชนให้เข้มแข็ง นั่นก็คือ การที่ชุมชนสามารถดำรงอยู่ได้อย่างมีศักดิ์ศรี คนในชุมชนมีงาน มีรายได้สามารถพึ่งพิงตนเองได้ สมาชิกในชุมชนมีความรักและผูกพันต่อกัน มีความรู้สึกว่าเป็นส่วนหนึ่งของชุมชน ชุมชนมีศักยภาพในการพึ่งพิงตนเองได้ในระดับสูง แม้จะมีการพึ่งพิงภายนอกบ้าง แต่อำนาจการตัดสินใจทุกด้านยังอยู่ที่ชุมชน รวมทั้งชุมชนมีการพัฒนาศักยภาพของตนได้อย่างต่อเนื่องด้วยกระบวนการเรียนรู้ต่าง ๆ แต่ไม่สูญเสียลักษณะเฉพาะของชุมชนไป

2. ชุมชนท่าข้าม อำเภอหาดใหญ่ จังหวัดสงขลา เป็นชุมชนที่เป็นพื้นที่ “ชนบทชายขอบ” ของสองเมืองใหญ่ในจังหวัดสงขลา คือ อำเภอเมืองสงขลาและอำเภอหาดใหญ่ โดยเฉพาะอย่างยิ่งหลัง ปี พ.ศ.2520 ที่จังหวัดสงขลา ถูกกำหนดให้เป็นเมืองหลักของพัฒนาตามแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติด้วยแล้ว การพัฒนาทางด้านสาธารณูปโภคขั้นพื้นฐานในเรื่องไฟฟ้า ถนนหนทางและความเป็นสังคมเมืองได้เขยิบเข้ามาชิดใกล้ชุมชนแห่งนี้อย่างไม่อาจหลีกเลี่ยง ทำให้ท่าข้ามต้องเผชิญต่อการเปลี่ยนแปลงอย่างหนักหน่วง ต่อเนื่อง ยาวนาน ทั้งทางด้านสังคม วัฒนธรรมและสิ่งแวดล้อม จากการเปลี่ยนผ่านดังกล่าว

ท่าข้ามในอดีตมีความสุขสงบตามลักษณะทั่วไปของสังคมในแถบชนบท แต่ชุมชนท่าข้ามก็ไม่อาจดำรงลักษณะดังกล่าวไปได้โดยตลอด เนื่องจากกระแสความเปลี่ยนแปลงจากโลกภายนอกที่เข้ามากระทบชุมชน ทั้งระบบทุนนิยม กระแสโลกาภิวัตน์ และนโยบายของภาครัฐภายใต้แผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ ทำให้ชุมชนแห่งนี้ต้องเปลี่ยนแปลงไปจากเดิมเป็นอย่างมาก โดยเฉพาะเมื่อภาครัฐมีความสนใจในการพัฒนาพื้นที่ภาคใต้ เพื่อขยายความเจริญออกสู่พื้นที่รอบนอก มีการให้งบประมาณสนับสนุนในการปลูกสร้างสิ่งอำนวยความสะดวก และบริการสาธารณูปโภคขั้นพื้นฐานออกสู่ชุมชน โครงการก่อสร้างถนน ไฟฟ้า ประปา ความเจริญเริ่มเข้าสู่พื้นที่ต่าง ๆ

ในอดีตชุมชนท่าข้ามผู้คนอยู่ร่วมกันในลักษณะการพึ่งพาอาศัย มีน้ำจิตน้ำใจไมตรีที่ดีต่อกันอันเป็นลักษณะโดยทั่วไปของสังคมในชุมชนชนบท แต่เมื่อเกิดความเปลี่ยนแปลงเกิดขึ้นในชุมชนอันเป็นผลกระทบที่มา

จากปัจจัยทั้งภายในชุมชนคือ ธรรมชาติขาดความสมบูรณ์ไม่สามารถหล่อเลี้ยงผู้คนได้อีกต่อไป ทุกคนมุ่งแสวงหาเงินตราเพื่อหาซื้อความสุขตามค่านิยมสมัยใหม่ จนหลงลืมกันและกัน ชีวิตเป็นไปในลักษณะต่างคนต่างอยู่ ต่างคนต่างทำมาหากินเลี้ยงดูปากท้องของตนและคนในครอบครัว ความเห็นแก่ตัวเริ่มมีมากขึ้นในชุมชนแห่งนี้ ประกอบกับปัจจัยภายนอกอันเป็นผลจากระบบทุนนิยมที่แผ่อิทธิพลเข้าสู่ชุมชนตามนโยบายของภาครัฐ ภายใต้อำนาจพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ รวมทั้งระบบโลกาภิวัตน์ที่ไหลบ่าสู่ชุมชนจนคนในชุมชนตั้งรับไม่ทัน ก่อให้เกิดความเสียหายต่อชุมชนอย่างมาก การช่วยเหลือพึ่งพากันลดลง เกิดปัญหาภายในชุมชนตามมา

การพลิกฟื้นชุมชนเกิดขึ้นเด่นชัดในช่วงปี พ.ศ.2542 ที่องค์การบริหารส่วนตำบลท่าข้าม (อบต.ท่าข้าม) ได้ริเริ่มผลักดันกิจกรรมการพัฒนาชุมชนภายใต้แนวคิดพลิกฟื้นชุมชน สร้างการมีส่วนร่วมของชุมชนท้องถิ่นปรับเปลี่ยนวิธีคิดให้เข้าสู่การพึ่งตนเอง ก่อให้เกิดการรวมกลุ่มของคนในชุมชนจำนวนมาก ทั้งสมาชิกกลุ่มออมทรัพย์เพื่อการผลิตบ้านท่าข้าม ที่เกิดจากการรวมตัวของกลุ่มออมทรัพย์การผลิตในแต่ละหมู่บ้านของชุมชนท่าข้าม กองทุนสัจจะวันละบาท กองทุนระบบหลักประกันสุขภาพ กลุ่มแม่บ้านเกษตรกร กลุ่มผลิตปุ๋ยอินทรีย์ชีวภาพ กลุ่มโรงสีข้าวชุมชน ชมรมผู้พิการ กลุ่มอาชีพ วิทยุชุมชน เป็นต้น กลุ่มต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นมีการทำกิจกรรมร่วมกันของคนในชุมชน ก่อเกิดเป็นพลังในการขับเคลื่อนพลิกฟื้นวัฒนธรรมอันดีของชุมชนกลับคืนมา โดยผ่านกระบวนการทางวัฒนธรรมหลากหลายรูปแบบ เช่น การรื้อฟื้นประเพณี “ลงแขก ซอแรง”, “ออกปาก กินวาน” มีการสร้างพื้นที่แลกเปลี่ยนความคิด สนทนาภายในชุมชน และมีการเชื่อมโยงสร้างเครือข่ายความร่วมมือกับองค์กรท้องถิ่นภายนอก ปลุกจิตสำนึกของคนในชุมชนโน้มนำไปสู่การปรับเปลี่ยนวิธีคิด โดยนำแนวคิดเศรษฐกิจพอเพียงมาปรับใช้ และที่สำคัญคือ การวางรากฐานของชุมชนให้เป็น “ชุมชนจัดการตนเอง” ด้วยระบบประชาธิปไตยในชุมชน ให้คนในชุมชนเรียนรู้ ตระหนักในสิทธิประชาชน พลเมือง มีส่วนร่วมในการกำหนดแผนการพัฒนา เพื่อให้เติบโตไปพร้อมกัน อันต้องอาศัยความร่วมมือร่วมใจของคนในชุมชน

ความสำเร็จของชุมชนท่าข้ามในปัจจุบันส่วนหนึ่งที่สำคัญเป็นอย่างยิ่ง คือ การที่มีผู้นำซึ่งมีวิสัยทัศน์มาก นายก อบต.ท่าข้ามคนปัจจุบัน คือ นายสินธพ อินทรัตน์ ซึ่งในอดีตเคยเป็นสมาชิกองค์การบริหารส่วนตำบลท่าข้ามมาก่อน หลังจากนั้นได้รับการเลือกตั้งให้ดำรงตำแหน่งเป็นนายก อบต.ท่าข้ามมาตั้งแต่ปี พ.ศ.2542-ปัจจุบัน นายสินธพ อินทรัตน์ เป็นคนในพื้นที่และเข้าใจปัญหาของชุมชนท่าข้ามเป็นอย่างดี เนื่องจากทำงานภายในชุมชนมาโดยตลอด จึงมีความตั้งใจ มุ่งมั่น และมีทักษะที่จะปรับวิธีคิดของคนในชุมชน โดยพยายามปรับความคิดตนเองก่อน แล้วจึงปรับชาวบ้าน พยายามน้อมนำปรัชญาเศรษฐกิจพอเพียงมาใช้ ให้คนในชุมชนอยู่ได้อย่างพอเพียง คนส่วนใหญ่ในชุมชนท่าข้ามอยู่กับสังคมเกษตรกรรม แต่มีวิถีแบบทุนนิยม จึงไม่มีเงินเหลือเก็บและเป็นหนี้ทางการเกษตร เนื่องจากต้นทุนการผลิตทางการเกษตรกรรมที่เพิ่มมากขึ้น ดังนั้นแผนการพัฒนาและแก้ปัญหาต้องแบ่งเป็น 3 ระยะ คือ 1. ลดรายจ่ายในครัวเรือน ลดต้นทุนการผลิต 2. สร้างรายได้ให้เพิ่มขึ้น 3. ส่งเสริมให้เกิดการออม สร้างสวัสดิการและพัฒนาความสามารถให้กับคนในชุมชน

โครงการต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในเวลาต่อมา เพื่อให้ชาวบ้านปรับเปลี่ยนวิธีคิด ตามปรัชญาเศรษฐกิจพอเพียง และเป็นการเริ่มการทำงานเป็นกลุ่ม เรียนรู้กระบวนการทำงานเป็นทีมโดยมีผู้รู้จากหน่วยงานต่าง ๆ เป็นที่ปรึกษา การส่งเสริมการเรียนรู้ พัฒนาคนที่หนึ่งไปสู่คนที่สอง ให้เป็นต้นแบบของคนเก่งหรือเรียนรู้จากครอบครัวหรือคนที่ไปได้ดีแล้ว ผลจากความหลากหลายของต้นทุนการผลิต ทั้งสังคม วัฒนธรรม เศรษฐกิจและการบริหารจัดการที่มีคุณภาพ ประกอบกับความมุ่งมั่นตั้งใจของทุกฝ่าย โครงการนาร่องหลายอย่างเริ่มขึ้นที่นี่ ปัจจุบันนี้อาจกล่าวได้ว่าชุมชนท่าข้ามเป็นชุมชนตัวอย่างของชุมชนที่อยู่ดีมีสุข มีการสืบสานอนุรักษ์ประเพณีดั้งเดิมที่ดีงามของท้องถิ่น ซึ่ง

ทั้งหมดนี้ตั้งอยู่บนพื้นฐานเศรษฐกิจพอเพียงที่เรียกว่า “ทำข้ามโมเดล” โครงการต่าง ๆ ช่วยประชาชนให้เกิดการเปลี่ยนแปลงที่ดีขึ้น และเป็นการพัฒนาไม่สิ้นสุด โดยเปิดโอกาสให้คนในชุมชนมาร่วมกันจัดทำแผนเพื่อพัฒนาชุมชน มุ่งสู่เศรษฐกิจพอเพียงอย่างเต็มรูปแบบ เรียนรู้ในการพึ่งพาตนเอง โดยผ่านผู้นำ คนในชุมชน และเครือข่าย จนสามารถช่วยเหลือจนเจ็ดตนเองก้าวสู่การเป็นชุมชนที่เข้มแข็ง

การดำเนินการเหล่านี้เป็นสิ่งที่คนในชุมชนร่วมกันปฏิบัติ ชุมชนแห่งนี้มีการพัฒนาจนมีธรรมนูญของชุมชนที่เป็นรูปเป็นร่าง เรียกว่า ธรรมนูญสุขภาวะชุมชนตำบลท่าข้าม และประกาศใช้อย่างเป็นทางการตั้งแต่วันที่ 10 ธันวาคม พ.ศ.2556 ธรรมนูญที่ว่กันเกิดขึ้นโดยเงื่อนไขของสังคมในชุมชน คนในชุมชนเป็นผู้ร่วมกันคิด ร่วมกันสร้างเงื่อนไขเอง ไม่ใช่เกิดขึ้นด้วยเงื่อนไขของอำนาจรัฐ ซึ่งจะเป็นสิ่งที่ยั่งยืนยิ่งกว่า ชุมชนท่าข้ามแห่งนี้ จึงนับเป็นชุมชนตัวอย่างที่ดียิ่งอีกชุมชนหนึ่งในการเรียนรู้การเป็นชุมชนที่เข้มแข็ง และดำรงอยู่ได้อย่างมีศักดิ์ศรี โดยไม่ต้องหวังพึ่งพิงความช่วยเหลือจากภายนอกแต่ชุมชนเรียนรู้ในการจัดการกับปัญหาภายในชุมชนของตนเองได้

3. บ้านท่าช้าง ต.พนาตุง อ.ควนขนุน จ.พัทลุง ชุมชนดั้งเดิมในช่วงแรกเริ่มของการเข้ามาอาศัยอยู่ของกลุ่มคนนั้น มีคนเข้ามาอาศัยอยู่ในพื้นที่จำนวนไม่มากนัก ทรัพยากรตามธรรมชาติยังมีความอุดมสมบูรณ์เป็นอย่างยิ่ง พื้นที่โดยรอบส่วนใหญ่เป็นป่า ไม่มีถนน บ้านคนน้อย กลุ่มคนที่เข้ามาอาศัยที่ส่วนใหญ่เป็นกลุ่มคนที่หนีมาจากที่อื่น ส่วนใหญ่จะหนีคดีมาจากตะเภากระยะ ระโนดและสงขลา เพราะพื้นที่บ้านท่าช้างในอดีตเป็นป่า สมัยก่อนเมื่อหนีข้ามจังหวัดมาได้ก็ถือว่าพ้นคดีแล้ว แม้ว่าชาวบ้านในช่วงแรก ๆ จะมาจากหลายพื้นที่และหนีคดีมาอยู่รวมกันแต่ก็ไม่มีปัญหาการทะเลาะเบาะแว้งกันแต่อย่างใด ต่างคนต่างมุ่งทำมาหากินเลี้ยงดูปากท้องของตนเองและคนในครอบครัว การประกอบอาชีพหลัก ๆ คือ ทำนาและเลี้ยงวัว สามารถผลิตเครื่องมือการเกษตร เช่น คราด ไถ แยก ได้เอง แต่ต่อมาชุมชนเกิดการเปลี่ยนแปลงตามแผนพัฒนาเช่นเดียวกับชุมชนอื่น ๆ โดยการเปลี่ยนแปลงภายในชุมชนบ้านท่าช้างเริ่มขึ้นในราวปี พ.ศ.2522 เป็นต้นมา เนื่องจากได้มีการปรับเปลี่ยนวิธีการทำนาโดยนำเทคโนโลยีมาปรับใช้ ชาวนาสามารถทำนาได้ปีละสองครั้งโดยมีระบบชลประทานเข้าช่วย มีการใช้เมล็ดพันธุ์ข้าวที่ปรับปรุงพันธุ์ใหม่ให้มีอายุการเก็บเกี่ยวสั้นลงและให้ผลผลิตที่เพิ่มขึ้น ใช้เครื่องจักรกลเตรียมดิน บำรุงดูแลต้นข้าว ให้มีความเจริญเติบโตโดยใช้ปุ๋ยเคมีและสารเคมีการเกษตร มีการจ้างแรงงาน พึ่งพาปัจจัยการผลิตจากภายนอก จุดประสงค์ของการทำนาเปลี่ยนเป็นทำนาเพื่อการค้าเป็นหลัก คนในชุมชนได้สะท้อนเรื่องราวดังกล่าวว่า

มันเปลี่ยนตอนที่มีชลประทาน เพราะเมื่อก่อนมันไม่มีชลประทาน พอมีชลประทานแล้วก็เริ่มทำนาปรัง เค้าเอาถังน้ำมัน 200 ลิตร มาทำเป็นเครื่องนวดข้าว แรก ๆ เค้าพัดกอข้าว ก่อน ตอนที่ทำนาปรัง...ตอนนั้นสารเคมีก็เริ่มเข้ามา ทางเกษตรเค้าแจกยากูลาด่าน...ตอนที่เค้าทำนาปรัง มันเป็นหนองเกาะ พอเป็นหนองเกาะมันเลยเป็นโรคระบาด ตอนนั้นเค้าเอากูลาด่านมาแจกเลย... แล้วพอมีเครื่องสูบน้ำเข้ามาก็เริ่มมีรถไถเดินตามเข้ามา... (เสวนากลุ่มชุมชนบ้านท่าช้าง, เมื่อวันที่ 27 กรกฎาคม 2558)

แม้ว่าระบบชลประทานที่เกิดขึ้นจะช่วยให้ชาวนาในพื้นที่ทำนาได้มากกว่าหนึ่งครั้งต่อปี แต่กลับพบว่าชาวนายังทำนามากขึ้นแต่กลับขาดทุน เนื่องจากการทำนาในยุคของการพัฒนานี้ มีต้นทุนมากขึ้น

...ทำมากก็จ่ายมาก ทำสองครั้งก็ต้องซื้อทั้งสองครั้ง...มันไม่คุ้มทุนเพราะข้าวมันไม่ดีและก็ขาดทุนหลายสิ่ง ทั้งสิ่งแวดล้อม ตอนนี้ก็ขาดทุนเกินครึ่งแล้วทั้งธรรมชาติและในเป้า (กระเป๋=นักวิจัย) เองเพราะเกษตรกรขาดทุนย่อยยับแล้วตอนนี้ ทั่วประเทศแล้วขาดทุน

ตอนนี้...เกษตรกรทำนาแล้วหน้าเสียแล้ว เงินทองก็เอาล่วงหน้ามาแล้ว แต่ละคนมีหนี้สิน
มาก แต่ละครัวเรือนเป็นแสน คิดเป็นแสนขึ้นบนแล้วไม่ใช่แสนลงล่าง เกษตรกรเป็นหนี้มาก
เกิน 80% ของครัวเรือน (ผจญ ทรัพย์แก้ว 2558)

การเปลี่ยนแปลงดังกล่าวเกิดขึ้นไม่ต่างไปจากชุมชนอื่น ๆ ในลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลา วิธีการผลิตที่เน้น
ปลูกข้าวเพื่อขาย ทำให้ชาวนาที่นี้เร่งการผลิต ใช้สารเคมีทุกประเภท เพื่อให้ข้าวได้ผลผลิตสูง ๆ แต่ผลที่ตามมา
กลับเป็นต้นทุนการผลิตที่สูงขึ้น ทำนาไม่คุ้มทุน ต้องกู้หนี้ยืมสิน กู้ไรที่เหลือจากการทำนาในแต่ละปีจึงมีน้อยนิด
บางครั้งยังมีปัญหาเรื่องน้ำท่วมและโรคระบาดในแปลงนา ทำให้ไม่ได้ผลผลิต และที่สำคัญยิ่งกว่านั้นคือ ชาวนาบ้าน
ท่าช้างเริ่มมีร่างกายทรุดโทรมลงเรื่อย ๆ อย่างไม่ทราบสาเหตุ (อำมร สุขวิน 2558)

จากปัญหาดังกล่าว คนในชุมชนเริ่มสนใจปัญหาและเริ่มลงมือหาทางออกให้กับชุมชนของตนเอง โดย
เริ่มแรกมีแกนนำในหมู่บ้าน 2-3 คน ไปเรียนรู้จากคนนอกพื้นที่ คือได้ไปรวมกลุ่มกับเครือข่ายเกษตรทางเลือก
ทะเลน้อย สมาชิกแกนนำได้มีโอกาสไปแลกเปลี่ยนเรียนรู้ ศึกษาดูงาน ฝึกอบรมในสถานที่ต่าง ๆ ตั้งแต่ปี พ.ศ.
2543 จึงได้รู้จักเกี่ยวกับการเกษตรที่ยั่งยืนโดยการลดละเลิกการใช้สารเคมี ได้มีการไปศึกษาการทำปุ๋ยอินทรีย์
ชีวภาพ น้ำหมักชีวภาพ การผลิต การแปรรูป พลังงานทดแทน การใช้ประโยชน์จากวัสดุภายในท้องถิ่น เป็นต้น
ความรู้เหล่านี้ในวงการเกษตรขณะนั้นยังไม่ค่อยแพร่หลาย

หลังจากได้รับความรู้ดังกล่าว กลุ่มคนเหล่านั้นได้กลายเป็นแกนนำ นำความรู้ที่ได้รับกลับมาทดลองใน
พื้นที่ของตนเอง ต่อมาราวปี พ.ศ. 2547-2548 แกนนำได้เข้าไปมีส่วนร่วมเป็นทีมงานในการทำโครงการวิจัยเรื่อง
แนวทางการฟื้นฟูการทำนาโดยใช้ภูมิปัญญาท้องถิ่น ซึ่งได้รับงบประมาณสนับสนุนจากสำนักงานกองทุนสนับสนุน
การวิจัยท้องถิ่น (สกว.) ในการทำวิจัย ทีมนักวิจัยชาวบ้านส่วนใหญ่อยู่ในหมู่บ้านท่าช้าง มีการเก็บข้อมูลชุมชน
เก็บข้อมูลการทำนาตั้งแต่อดีตถึงปัจจุบัน ภูมิปัญญาของการทำนา รูปแบบของการทำนา การวิเคราะห์ข้อมูลจนได้
องค์ความรู้เกี่ยวกับการทำนาในอดีต ซึ่งหลังจากงานวิจัยเสร็จสิ้นลง กลุ่มเกษตรทางเลือกทะเลน้อยเริ่มอ่อนแอลง
เนื่องจากสมาชิกลาออก แกนนำในชุมชนจึงมาจัดตั้งกลุ่มต่ที่บ้านท่าช้างในชื่อว่า ชมรมสื่อแห่งปัญญาพัฒนา
เกษตรยั่งยืน แกนนำในชุมชนได้นำเอาองค์ความรู้ของงานวิจัยนั้นมาทบทวนและทำการทดลองทำนาในวิถีเกษตร
อินทรีย์บนเนื้อที่ 2 ไร่ โดยเริ่มจากการทำปุ๋ยอินทรีย์ ใช้ข้าวพันธุ์พื้นเมือง ดูแลระบบนิเวศในนาและจัดบันทึก
จุดประสงค์คือจะให้เป็นการแปลงสาธิตการทำนาวิถีเกษตรอินทรีย์ ในช่วงแรกเริ่มมีผู้ร่วมดำเนินการ 4-5 คนเท่านั้น
แต่ในฤดูต่อมาขยายเป็น 18 ไร่ โดยมีนักวิชาการจากวิทยาลัยภูมิปัญญาชุมชน มหาวิทยาลัยทักษิณเข้ามามีส่วน
ร่วม เกิดเป็นกิจกรรมที่หลากหลายขึ้น ชาวบ้านได้เรียนรู้เรื่องการทำปุ๋ย การทำนาอินทรีย์เพิ่มขึ้น รวมทั้งมีสมาชิก
เข้าร่วมกลุ่มมากขึ้นด้วย

เป้าหมายของการรวมกลุ่มของชุมชนบ้านท่าช้าง คือ การเป็นชุมชนพึ่งตนเองในระบบเกษตรยั่งยืน คือ
ชาวนาเป็นเจ้าของปัจจัยการผลิตทั้งเรื่องของเมล็ดพันธุ์ พันธุ์พืช พันธุ์สัตว์ พันธุ์ข้าว ในเรื่องของที่ดิน เรื่องของน้ำ
การดูแลใช้ทรัพยากรและก็เทคโนโลยีที่เหมาะสม เครื่องมือเครื่องใช้ โรงสี ต้องไม่ใหญ่หรือเล็กจนเกินไป ให้
เหมาะสมกับกลุ่มและชุมชน และรวบรวมผลผลิต จัดการผลผลิตกันเองในกลุ่ม สามารถที่จะสร้างรายได้เป็น
ผลิตภัณฑ์ และต้องควบคู่กับการดูแลทรัพยากรสิ่งแวดล้อมของชุมชน

ในส่วนของการกระบวนการดำเนินงานในกลุ่ม มีการพัฒนากลุ่ม ทั้งเรื่องแกนนำและสมาชิก มีการประชุม
จัดการอบรมกันโดยตลอดและมีการแบ่งงานในกลุ่มต่าง ๆ ส่วนในเรื่องขององค์ความรู้มีการแลกเปลี่ยนเรียนรู้กับ

สมาชิกเครือข่ายและทำเป็นหลักสูตรท้องถิ่น มีการจัดทำเป็นกองทุนเพื่อเกษตรยั่งยืน การผลิตและการเพาะปลูก โดยหลักคือเกษตรอินทรีย์ มีการแปรรูปพัฒนาผลิตภัณฑ์ ทำเรื่องของการตลาดทางเลือก รื้อฟื้นในเรื่องของ วัฒนธรรม การทำนาข้าว การทำขวัญข้าว กวนข้าวยาคุ โดยมิวซัลลัรรวงข้าวเป็นศูนย์กลางในการเชื่อม ประสานงาน นอกจากนี้ การทำนุบำรุงวัฒนธรรมและประเพณีต่าง ๆ ก็มีการฟื้นฟูการทำขวัญข้าว กวนข้าวยาคุ และประเพณีหลาย ๆ อย่างกลับคืนมา (วิจิตรา อมรวิริยะชัย 2558)

ปัจจุบันชุมชนบ้านท่าช้างได้พัฒนาขึ้น ซึ่งจุดเริ่มต้นของความพยายามดังกล่าว เกิดจากคนในชุมชนลุก ขึ้นมาตั้งคำถาม ค้นหาคำตอบ ก่อนจะลงมือจัดการ เพื่อแก้ไขปัญหาและร่วมกันสร้างความสุขอย่างยั่งยืนให้เกิดแก่ ชุมชน เป้าหมายการพัฒนา คือ การเป็นชุมชนไร้สารเคมี ทำนาอินทรีย์ปลูกข้าวพื้นเมือง โดยได้ขยับจากระดับ ชุมชนขึ้นไปอีกขั้นด้วยการร่วมมือระหว่างชุมชนกับวิสาหกิจภูมิปัญญา เป็น “วิสาหกิจรวงข้าว” เพื่ออนุรักษ์พันธุ์ ข้าวพื้นเมือง และชาวบ้านในชุมชนได้ทำมติประชาคมร่วมกันว่าจะทำเกษตรปลอดสารเคมี

นอกจากนี้ สมาชิกที่ทำนาอินทรีย์บ้านท่าช้าง ยังได้คำตอบด้วยว่า ทางรอดของชาวนาในสภาวะดินฟ้า อากาศเช่นปัจจุบัน ชาวนาต้องหันมาปรับต้นทุนการผลิต มาทำข้าวนาปี ใช้น้ำฝนเป็นหลัก เพื่อลดต้นทุนค่าสูบน้ำ แล้วเลือกพันธุ์ข้าวให้เหมาะสม คือ ใช้ข้าวพันธุ์พื้นเมืองให้มากขึ้น ซึ่งพบว่า “ข้าวพันธุ์สู้ภัย” เป็นข้าวที่ เหมาะสมกับน้ำท่วมมากที่สุด ขณะเดียวกันชาวนาควรกลับมาใช้วิธีการทำนาแบบเดิมที่มีการช่วยเหลือกันคือ การ ออกปากกินวาน (เกี่ยวข้าว) การทำนาเกษตรอินทรีย์ทำให้เกิดความมั่นคงทางอาหารกลับคืนมา มี กุ้ง หอย ปู ปลา และผักปลอดสารพิษรับประทานในครัวเรือน สามารถใช้กินอยู่ได้อย่างพอเพียงและปลอดภัย ส่วนวิถีชีวิต ชาวบ้านเมื่อว่างจากฤดูทำนา ก็ร่วมกันปลูกผักพื้นบ้าน เช่น พริก ถั่วพู และมะเขือ มาเป็นอาชีพเสริม ก่อเกิดกลุ่ม สวัสดิการชุมชน เกิดกลุ่มออมทรัพย์วันละบาท ชาวบ้านกลับสู่วิถีวัฒนธรรมที่มีความสามัคคี ช่วยเหลือซึ่งกันและ กันเช่นในอดีต สิ่งที่ชาวบ้านท่าช้างร่วมกันทำ กลายเป็นตัวอย่างของชุมชนที่ร่วมกัน ศึกษาปัญหาของชุมชน ตนเอง และช่วยกันหาทางออกจนกลายเป็นชุมชนน่าอยู่อย่างยั่งยืน (อำมร สุขวิน 2558)

ปัจจุบัน ชุมชนบ้านท่าช้างเป็นหมู่บ้านนาอินทรีย์ เปิดเป็นศูนย์เรียนรู้โรงเรียนชาวนา มีเนื้อหาของ หลักสูตร คือ การทำนาอินทรีย์ การทำปุ๋ยอินทรีย์ชีวภาพ ผักข้างบ้านอาหารเป็นยา เป็นแหล่งเรียนรู้โดยตรงและ สร้างการมีส่วนร่วมของชุมชนโดยมีหน่วยงานภาครัฐมาให้การช่วยเหลือเพื่อมุ่งสู่การเป็นชุมชนพึ่งตนเอง สามารถ จัดการผลผลิตของสมาชิกให้ราคาที่สูงกว่าท้องตลาด แปรรูปผลผลิตให้มีราคาสูงขึ้นทั้งรำข้าว ปลายข้าว แกลบ ข้าวสาร ข้าวซ้อมมือ ข้าวกล้อง และแปรรูปเป็นขนม สนุ่ จมูกข้าวพร้อมซัง เป็นต้น ทำให้กลุ่มเป็นที่รู้จักของคน ทั่วไปในชื่อข้าวอินทรีย์วิถีพนาสูง ตราทุ่งชัย นอกจากนั้นในชุมชนยังมีกิจกรรม การออมทรัพย์ สวัสดิการชุมชน ธนาคารเมล็ดพันธุ์ชุมชน กองทุนเกษตรยั่งยืน การจัดค่ายเยาวชน และการทำขวัญข้าว เป็นต้น

ความสำเร็จของชุมชนบ้านท่าช้างแห่งนี้เกิดจากการแลกเปลี่ยนเรียนรู้สู่การปฏิบัติ สร้างสมประสบการณ์ จนกลายเป็นแนวทางพึ่งพาตนเองได้ อาศัยภูมิปัญญาองค์ความรู้ที่มี จัดการผลผลิตในเรื่องของการแปรรูป กระบวนการตลาดทางเลือกที่เป็นธรรมบนฐานระบบเกษตรยั่งยืนอันจะสร้างความมั่นคงทางด้านอาหาร เอื้อต่อสุข ภาวะของชุมชน มีระบบนิเวศน์ที่สมดุล เกิดความมั่นคงทางด้านเศรษฐกิจ สร้างชุมชนเข้มแข็ง จัดการตนเองได้ และมีกระบวนการขยายแนวคิดเป็นรูปธรรม สืบสานสู่เยาวชนและคนรุ่นใหม่เพื่อให้เกิดความยั่งยืนต่อไป

อภิปรายผล

พัฒนาการของชุมชนลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลาในบริบททางสังคมแต่เดิมนั้น วิถีชีวิตของผู้คนส่วนใหญ่จะประกอบอาชีพทางด้านการเกษตรกรรม ดำรงอยู่ร่วมกันในลักษณะของการพึ่งพาอาศัยกันและกัน อันมีวัฒนธรรมชุมชนเป็นสิ่งเชื่อมประสาน เป็นสังคมที่สงบ ผ่อนคลายและเรียบง่าย ความอุดมสมบูรณ์ของพื้นที่และจำนวนคนที่ไม่มากนัก ทำให้คนในชุมชนมีความมั่นคงทางอาหาร ไม่มีความจำเป็นที่จะต้องเร่งทำการผลิต สามารถพึ่งพาตนเองได้ แต่เมื่อยุคสมัยเปลี่ยนแปลงไป ความเจริญได้แทรกซึมเข้าสู่ชุมชนตามห้วงเวลาอันไม่อาจหลีกเลี่ยงได้ ความทันสมัย ค่านิยมสมัยใหม่ ความเจริญทางวัตถุ ได้ทำลายสายสัมพันธ์อันดีที่คนในชุมชนเคยมีต่อกัน ชุมชนเกิดการเปลี่ยนแปลงสู่วิถีคนเมือง เกิดความอยากได้ ใครมี ความเห็นแก่ตัว การแก่งแย่งแข่งขัน ต่อสู้แย่งชิงอันเป็นสิ่งปกติของปฏิกชน แต่ก่อให้เกิดรอยร้าว ยากแก่การประสานขึ้นในชุมชน ชุมชนจึงต้องเร่งแสวงหาหนทางแก้ไขและปรับตัวรับกับกระแสดังกล่าว ผลกระทบจากระบบทุนนิยมทำให้ชุมชนสูญเสียการพึ่งพิงกันเองในชุมชนเพราะถูกสอดแทรกด้วยระบบเงินตรา สูญเสียการพึ่งพาทรัพยากรในท้องถิ่นเนื่องจากระบบนิเวศที่อุดมสมบูรณ์ถูกทำลายทำให้ชุมชนเกิดปัญหาตามมามากมาย แต่ชุมชนไม่ยอมจำนนต่อการคุกคามดังกล่าว คนในชุมชนพยายามช่วยเหลือตัวเองให้ชุมชนของตนดำรงอยู่ได้อย่างมีศักดิ์ศรีในรูปแบบต่าง ๆ กันตามบริบทของแต่ละชุมชน เพื่อก้าวสู่การเป็นชุมชนเข้มแข็ง และสามารถพึ่งพิงตนเองได้

การดำเนินงานของชุมชนต่าง ๆ ใช้กรอบคิดเดียวกันคือการน้อมนำปรัชญาเศรษฐกิจพอเพียงมาปรับใช้ในพื้นที่ โดยยึดหลักทางสายกลาง ก้าวผ่านระบบทุนนิยม โลกาภิวัตน์และการพัฒนาอย่างก้าวกระโดดไปสู่วิถีดั้งเดิมของชุมชนอันเป็นวิถีที่สงบ เรียบง่าย โดยใช้ภูมิปัญญา และวัฒนธรรมชุมชนเป็นตัวขับเคลื่อนความสัมพันธ์ของคนในชุมชน ลด ละ เลิกพฤติกรรมที่พึงเพ้อ หันกลับสู่วิถีธรรมชาติที่เคยหล่อเลี้ยงชีวิตผู้คน ดำรงอยู่ร่วมกับธรรมชาติ ใช้ประโยชน์จากธรรมชาติ แต่ไม่ทำลายธรรมชาติอันเป็นแนวทางการพัฒนาที่ยั่งยืน การปรับตัวและการดำรงอยู่ของชุมชนทั้งชุมชนบ้านโคกเมือง ชุมชนท่าข้าม และชุมชนบ้านท่าช้าง เกิดจากผู้นำและคนในชุมชนร่วมคิด ร่วมทำ ร่วมแก้ปัญหา ร่วมพัฒนาโดยมีเป้าหมายเหมือนกัน คือ เพื่อให้ชุมชนพึ่งพาตนเองได้ ดำรงอยู่อย่างเข้มแข็ง สงบสุข ร่มเย็นและมีศักดิ์ศรี

จุดเด่นของชุมชนทั้งสามที่ทำให้สามารถผ่านพ้นวิกฤติ นำพาชุมชนสู่การเป็นชุมชนเข้มแข็งได้นั้น เกิดจากผู้นำเป็นสำคัญ ดังจะพบว่า การปรับตัวและการดำรงอยู่ของชุมชนบ้านโคกเมือง เกิดจากผู้นำชุมชนเป็นแกนหลักในการพัฒนาพื้นที่ซึ่งก็คือ ผู้ใหญ่อุดม อินทร์ และ อาจารย์สมพงษ์ ลัพภิตโร ที่ปรึกษาคนสำคัญของชุมชน ที่ต้องการพัฒนาท้องถิ่นที่ตนอาศัย โดยคำนึงถึงศักยภาพของคนในชุมชนว่ามีไม่เหมือนกัน พยายามจัดสรรคนให้เหมาะสมกับงาน เริ่มต้นรวมกลุ่มคนให้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ถักทอสายใยแห่งความร่วมมือ โดยนำวัฒนธรรมชุมชนที่ดีงามคือ ความมีไมตรีจิตอันดี การช่วยเหลือพึ่งพา การถ้อยทีถ้อยอาศัยกลับคืนมาสู่ชุมชน เมื่อความรู้สึกเช่นนี้เกิดขึ้น การทำงานเพื่อพัฒนาพื้นที่จึงไม่ใช่เรื่องยากลำบากอีกต่อไป ชุมชนท่าข้ามการปรับเปลี่ยนเกิดขึ้นอย่างเด่นชัดภายใต้การดำเนินงานขององค์การบริหารส่วนตำบล (อบต.) โดยมีผู้นำสำคัญคือ นายสินทร อินทร์ตัน นายก อบต.ท่าข้ามคนปัจจุบัน หลังจากนั้นจึงพยายามหาแกนนำและสร้างกลุ่มคนมาพัฒนาเพื่อขยายแนวคิดการพัฒนาให้ออกมาเป็นรูปธรรม ซึ่งการมีผู้นำที่มีวิสัยทัศน์ได้ส่งผลให้ชุมชนเกิดการพัฒนาและก้าวหน้ายิ่งขึ้น ส่วนชุมชนบ้านท่าช้าง การปรับตัวและการดำรงอยู่เกิดจากแกนนำชาวบ้านในชุมชนเป็นผู้นำเสนอแนวคิดริเริ่มสร้างสรรค์ ตั้งคำถาม ค้นหาคำตอบ นำสู่การปฏิบัติเป็นรูปธรรม ซึ่งการพัฒนาทั้งสามพื้นที่ดังกล่าวนี้เป็นลักษณะของการพัฒนาที่คนในพื้นที่ได้มีส่วนร่วมคิด ร่วมทำ และร่วมรับผลประโยชน์ร่วมกัน อันจะเป็นการพัฒนาที่ยั่งยืนมากกว่าการพัฒนาที่มาจากแรงจูงใจจากภาครัฐดังอดีตที่ผ่านมา

อย่างไรก็ตาม ความสำเร็จที่เกิดขึ้นในชุมชนทั้งสามนอกจากศักยภาพของผู้นำแล้ว ยังมาจากความร่วมมือแรงร่วมใจของคนในชุมชนที่มีความต้องการจะพัฒนาชุมชนของตนให้เจริญก้าวหน้า และพึ่งพาตนเองได้ อันหมายถึงชีวิตที่มีความสุขของคนในพื้นที่ด้วย จึงจำเป็นต้องรื้อฟื้นความสัมพันธ์อันดีของคนในชุมชนให้กลับคืนมา ซึ่งวัฒนธรรมดั้งเดิมที่เคยมียังคงแฝงอยู่ในชุมชน ประกอบกับคนในชุมชนเหล่านี้ล้วนมีความเกี่ยวข้องเป็นเครือญาติพี่น้องกัน จึงไม่ใช่เรื่องยากที่จะกลับมารักใคร่สมัครสมานกันอีกครั้ง เพียงแต่ต้องใช้กลวิธีที่ถูกต้อง เหมาะสมดังที่ชุมชนทั้งสามได้ดำเนินการจนสำเร็จลุล่วงด้วยดี กลายเป็นตัวอย่างของชุมชนที่มีความเข้มแข็งและพึ่งพาตนเองได้ดังปัจจุบัน

บทสรุป/ข้อเสนอแนะ

ชุมชนทั้งสามในอดีตมีวิถีชีวิตที่เรียบง่าย ผ่อนคลายยิ่ง เนื่องจากความอุดมสมบูรณ์ของลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลา การดำรงอยู่เป็นไปในลักษณะการพึ่งพาตัวเองและพึ่งพากันในชุมชน โยงยึดคนในชุมชนด้วยวัฒนธรรมการออกปาก กินวาน ซอมือ ผูกตอผูกเกลือกกัน แต่ความเปลี่ยนแปลงเกิดขึ้นเมื่อภาครัฐมีนโยบายส่งเสริมการพัฒนา มุ่งสู่ความทันสมัย ผ่านแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ ส่งผลให้ระบบทุนนิยม และโลกาภิวัตน์ได้แทรกซึมเข้าสู่ชุมชน ทำลายวัฒนธรรมที่เคยมี ผู้คนมุ่งหวังในการหาเงินตราเพื่อสนองความต้องการ วัฒนธรรมอันดีงามค่อย ๆ เสื่อมคลายลง และเกิดปัญหาตามมามากมาย แต่ท้ายที่สุดชุมชนทั้งสามได้มีการปรับเปลี่ยนวิถีคิดหันมาดำเนินชีวิตตามแนวปรัชญาเศรษฐกิจพอเพียงและพลิกฟื้นชุมชนจนสามารถกลายเป็นตัวอย่างของชุมชนเข้มแข็งให้กับชุมชนอื่น ๆ ที่ประสบปัญหาล้ำคล้ายคลึงกัน

ในอนาคต หากมีการทำการศึกษาชุมชนอื่น ๆ เพิ่มเติม และทำการเปรียบเทียบความเหมือนและความแตกต่างของการเปลี่ยนแปลงภายในชุมชนเหล่านั้นจากการพัฒนาของภาครัฐ จะช่วยให้การศึกษาเรื่องราวของท้องถิ่นครบถ้วน สมบูรณ์มากขึ้นกว่าที่เป็นอยู่ในปัจจุบัน

รายการอ้างอิง

เอกสารต้นฉบับ

สจช. รัชกาลที่ 6.ร.6/1น.20.3/54 หนังสือพิมพ์บางกอกไทม์.ชวานถนิม (บทความ) 20 ธ.ค. 2466: 29.

เอกสารรับรอง

กิตติ ดันไทย. 2540. โครงการเศรษฐกิจท้องถิ่นลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลา: ศึกษาเฉพาะกรณีข้าวและยางพารา.

กรุงเทพฯ: คอมแพคท์พริ้นท์ จำกัด.

———. 2552. หนังสือพระราชเศรษฐกิจของลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลา. สงขลา: มหาวิทยาลัยราชภัฏสงขลา.

จำนงค์ แรกพินิจ. 2537. แשר์แรงงาน: ความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรมของชาวบ้านภาคใต้.

สงขลา: สถาบันทักษิณคดีศึกษา.

ชัยวุฒิ พิชะกุล. 2552. พัฒนาการและบทบาทของพระพุทธศาสนาบริเวณลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลา.

กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.

นิพัทธ์พร เพ็งแก้ว. 2544. อนุทินทะเลสาบ. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ.

พิทยา บุชรรัตน์. 2552. นาฏกรรมแห่งลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลา การเปลี่ยนแปลงและความสัมพันธ์กับ

สังคมและวัฒนธรรมของหนังตะลุงและโนรา. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.

ยงยุทธ ชูแว่น และ ประมวล มณีโรจน์. 2546. บทสังเคราะห์รายงานการวิจัยชุดโครงการเครือข่ายปฎิญาไทไทยศึกษา: เศรษฐกิจชุมชนหมู่บ้านลุ่มน้ำทะเลสาบสงขลาในมิติประวัติศาสตร์. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.

- ยงยุทธ ชูแว่น และคณะ. 2541. *โลกของกลุ่มทะเลสาบ*. กรุงเทพฯ: เอดิสัน เพรส โปรดักส์.
- เลิศชาย ศิริชัย. 2552. *ประมงพื้นบ้านลุ่มทะเลสาบสงขลา: วิถีและการเปลี่ยนแปลง*. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.
- วิมล คำศรีและไพรินทร์ รุยก้าว. 2544. *วัฒนธรรมข้าวและพลังอำนาจชุมชนรอบทะเลสาบสงขลา*. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.
- วิวัฒน์ สุทธิวิภากรและคณะ. 2550. *เลสาบเรา ฉบับปฐมฤกษ์*. สงขลา: O.S. พรินติ้ง เฮ้าส์.
- ศรีสมร ศรีเบญจพลางกูร. 2544. *ประวัติศาสตร์เมืองสงขลา*. สงขลา: สถาบันราชภัฏสงขลา.
- ศุสึมาน นฤมน วงศ์สุภาพ. 2547. *เมืองหาดใหญ่ คนจีนกับการสร้างเมืองการค้าในภาคใต้*. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.
- สงบ ส่งเมือง. 2523. *รายงานการวิจัยการพัฒนาหัวเมืองสงขลา*. สงขลา: มหาวิทยาลัย ศรีนครินทร วิโรฒ ภาคใต้.
- . 2522. *การพัฒนาหัวเมืองสงขลาในสมัยกรุงธนบุรีและสมัยรัตนโกสินทร์ พ.ศ. 2310-2444*. สงขลา : โครงการบริการวิชาการ ฝ่ายวิชาการ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ สงขลา.
- . 2546. *เศรษฐกิจชุมชนหมู่บ้านภาคใต้ในรอบห้าทศวรรษที่ผ่านมา*. กรุงเทพฯ : สถาบันวิจิตรศิลป์.
- สมยศ เพชรรา. 2553. “วัฒนธรรมการเมืองพัทลุง” ใน *โครงการสัมมนาทางวิชาการ ประวัติศาสตร์พัทลุง ครั้งที่ 3 เรื่อง “100 ปี ทุนวัฒนธรรมลุ่มน้ำทะเลสาบ. วันที่ 9-11 กันยายน พ.ศ.2553 ณ โรงแรมชัยคณาธานี ตำบลคูหาสวรรค์ อำเภอเมือง จังหวัดพัทลุง*.
- สารูป ฤทธิ์ชู. 2543. *ตามรอยช้าง แลใต้*. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.
- . 2552. *100 ปี การเมืองท้องถิ่นลุ่มทะเลสาบสงขลา ประวัติศาสตร์ฐานที่มั่นแห่งพรรคการเมืองในภาคใต้*. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.
- สุทิวรค์ พงศ์ไพบูลย์. 2540. *โครงสร้างและพลวัตวัฒนธรรมภาคใต้กับการพัฒนา*. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.
- สุธัญญา ทองรักษ์. 2546. *วิวัฒนาการของการใช้ประโยชน์จากที่ดินและป่าไม้บริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลา*. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.
- เอี่ยม ทองดี. 2546. *อิสลามกับพัฒนาการของชุมชนมุสลิมในบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลา พ.ศ. 2442-2542*. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.

การสัมภาษณ์

- ธานินทร์ แก้วรัตน์. 2557. สัมภาษณ์โดยผู้เขียน. สงขลา: 12 กันยายน.
- บุญเจือ มาลากุล. 2558. สัมภาษณ์โดยผู้เขียน. สงขลา: 24 เมษายน.
- ผจญ ทรัพย์แก้ว. 2558. สัมภาษณ์โดยผู้เขียน. พัทลุง: 25 กรกฎาคม.
- เพียร ภูมิ. 2556. สัมภาษณ์โดยผู้เขียน. พัทลุง: 22 กรกฎาคม.
- วิจิตรา อมรรวิริยะชัย. 2558. สัมภาษณ์โดยผู้เขียน. พัทลุง: 26 กรกฎาคม.
- สมพงศ์ ลัพภิตโร. 2557. สัมภาษณ์โดยผู้เขียน. สงขลา: 12 กันยายน.
- อำมร สุขวิน. 2558. สัมภาษณ์โดยผู้เขียน. พัทลุง: 26 กรกฎาคม.
- อุดม อินทร์. 2557. สัมภาษณ์โดยผู้เขียน. สงขลา: 12 กันยายน.
- เอี่ยม สงห้อง. 2558. สัมภาษณ์โดยผู้เขียน. พัทลุง: 26 กรกฎาคม.

This page is intentionally left blank

D1-P3-R3-01

ประวัติศาสตร์จากเบื้องล่าง
คือ ประวัติศาสตร์ของประชาชน
เรื่องเล่าจากชายใหม่อังกฤษ
เมื่อ ‘ประชาชน’ เข้าแทนที่ชนชั้น

นันทวัฒน์ จัตอรุกัย

ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

ปัจจุบันในแวดวงสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์คงแทบไม่มีใครไม่เคยได้ยินคำว่า ‘ประวัติศาสตร์จากเบื้องล่าง’ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในช่วงเวลาที่ใครๆ ก็อยากจะถูกขึ้นต่อสู้นามของประชาชน ในนามของชนชั้นที่ถูกกดขี่ หรือในนามของ ‘เสียงที่ถูกกลืน’ ไม่ว่าจะเป็นเกิดจากดำเนินนโยบายของรัฐ ในวาทศิลป์ทางการเมือง และแน่นอนที่สุดคือในประวัติศาสตร์ฉบับทางการที่สนใจแต่สงครามและการแย่งชิงของเหล่า ‘มหาบุรุษ’ ทั้งนี้เพราะเป็นที่เข้าใจกันโดยทั่วไปว่า ประวัติศาสตร์จากเบื้องล่างคือการหันกลับมาให้ความสำคัญกับมุมมอง ประสบการณ์ และวิถีชีวิตของสามัญชน ชาวบ้าน คนทั่วไป โดยเฉพาะเรื่องราวที่มีแง่มุมของการต่อสู้ ต่อต้านผู้มีอำนาจเหนือ ตั้งแต่การขัดขืนเล็กๆ น้อยๆ ในชีวิตประจำวัน ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคม ไปจนถึงการจลาจลและการก่อกบฏ เพราะเชื่อว่าชนธรรมดาก็สามารถเปลี่ยนแปลงประวัติศาสตร์ได้¹ ไม่ใช่เท่านั้น สำหรับบางคนประวัติศาสตร์จากเบื้องล่างยังต้องหมายถึงการเขียนประวัติศาสตร์ขึ้นเองของคนจากข้างล่าง ไม่ใช่การเขียนถึงคนข้างล่างจากคนข้างบนอีกด้วย

ประวัติศาสตร์จากเบื้องล่างจึงดูจะเป็นความหวังและความฝันอันยิ่งใหญ่ของนักประวัติศาสตร์ นักวิชาการ ตลอดจนนักต่อสู้ทั้งหลาย ซึ่งก็เป็นความจริงอย่างมากเพราะเมื่อตื่นจากฝันก็จะพบว่า นี่เป็นแนวคิดที่มีความขัดแย้งในตัวเองสูง เช่น สุดท้ายแล้วคนที่เขียนประวัติศาสตร์จากเบื้องล่างก็ไม่ใช่นักจากข้างล่าง เพราะคนข้างล่างก็มักจะสนใจเรื่องอื่นๆ มากกว่าแนวคิดทฤษฎีการเปลี่ยนแปลงทางสังคม รวมไปถึงยังมีคำถามสำคัญหลายข้อที่รอการถกเถียงและตอบอย่างจริงจัง เช่น ประวัติศาสตร์จากเบื้องล่างหมายถึงสิ่งใดกันแน่ หมายถึงการกลับไปเติมเต็มภาพรายละเอียดชีวิตประจำวันของผู้คน² หรือเป็นการชำระวิธีการเล่าความเปลี่ยนแปลงของสังคมเสียใหม่โดยเชื่อว่าชนธรรมดาก็มีส่วนสำคัญในการเปลี่ยนแปลง ถ้าคำตอบคือข้อหลังก็จะนำไปสู่ปริศนาต่อไป นั่นคือ จะอธิบายว่าการกระทำแบบใด ของคนกลุ่มไหน แค่นั้น อย่างไร ว่ามีนัยต่อความเปลี่ยนแปลงของสังคม ทั้งนี้ยังไม่นับรวมคำถามว่านิยามของคำว่าเปลี่ยนแปลงทางสังคมหมายถึงสิ่งใดแน่ หรือแม้แต่คำถามพื้นฐานที่สุดนั่นคือ คนที่อยู่ข้างล่างคือใครกันแน่

แน่นอนว่าบทความนี้ไม่อาจหาญพอที่จะตอบว่าประวัติศาสตร์จากเบื้องล่าง ‘ควรมี’ ความหมายอย่างไร แต่กระนั้นก็ยังเห็นว่าการย้อนกลับไปทบทวนว่าความคิดนี้ ‘เคยมี’ ความหมายเป็นมาอย่างไร ก็อาจช่วยเป็นส่วนหนึ่งของความพยายามเพื่อตอบคำถามดังกล่าวได้ ซึ่งในที่นี้เสนอว่าประวัติศาสตร์จากเบื้องล่างมีจุดเริ่มต้น หรือเป็นผลผลิตของกระบวนการเคลื่อนไหวทางความคิดครั้งใหญ่ของกลุ่มนักประวัติศาสตร์มาร์กซิสต์/ซ้ายใหม่ อังกฤษตั้งแต่ช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่สอง ที่นำมาสู่ความต้องการที่จะอธิบายว่าประวัติศาสตร์การต่อสู้ทางชนชั้นเป็นเพียงส่วนหนึ่งของประวัติศาสตร์ประชาชน (people’s history) กล่าวอีกนัยหนึ่ง ประวัติศาสตร์จากเบื้องล่างในแง่นี้ไม่ใช่การกลับไปเล่าอดีตโดยเติมภาพในส่วนชีวิตคนชั้นล่างให้ครบ แต่เป็นการอธิบายว่าประชาชนคนทั่วไปนั้นมีบทบาทอย่างสำคัญยิ่งในการเปลี่ยนแปลงสังคมผ่านการต่อสู้เชิงชนชั้นมาตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบันและอนาคต

กล่าวได้ว่าการปรับกระบวนการความคิดที่เกิดขึ้นนี้ได้ส่งแรงกระเพื่อมอย่างมีนัยสำคัญต่อโลกวิชาการในภาษาอังกฤษ เช่น นำไปสู่การถือกำเนิดขึ้นของกระแสความคิดแบบซ้ายใหม่ (New Left), ประวัติศาสตร์ประชาชน/ประวัติศาสตร์จากเบื้องล่าง, ไปจนถึงกรอบคิดเรื่องการต่อต้านในชีวิตประจำวันของชาวนา/อาวุธของผู้

¹ ดูตัวอย่างเช่น เว็บไซต์ “History is the new punk: History From Below” ที่บรรยายว่าพวกตนคือกลุ่มเครือข่ายนานาชาติของนักประวัติศาสตร์จากเบื้องล่าง ซึ่งประกอบด้วย นักประวัติศาสตร์ผู้ปลุกปั่นสังคม, ศิลปิน, นักจดหมายเหตุอิสระ ฯลฯ

² ดู ชาร์ป (Sharpe 1991)

อ่อนแอ, กระแสความคิดแบบวัฒนธรรมศึกษา ฯลฯ อย่างไรก็ตาม การนำประชาชนเข้ามาเป็นตัวละครหลักภายใต้โครงเรื่อง 'การต่อสู้เชิงชนชั้น' ก็ไม่เคยลงตัว เพราะการนำแนวคิดประชาชนเข้ามาแทนที่ชนชั้นในโครงเรื่องแบบมาร์กซิสต์ เท่ากับเป็นการเปิดประตูรับอุดมการณ์ชุดอื่นๆ ที่สัมพันธ์กับแนวคิดประชาชนเข้ามาด้วย เช่น อุดมการณ์แบบขวา³ นอกจากนี้ยังมีคำถามเชิงแนวคิดอีกหลายประการที่ทำให้การพูดถึงประวัติศาสตร์ประชาชนจากฐานแบบมาร์กซิสต์จะมีปัญหามากพอๆ กับมีคุณูปการ

ความไม่ลงตัวนี้เองที่อาจทำให้นักประวัติศาสตร์ซ้ายใหม่อังกฤษส่วนหนึ่ง ที่แม้จะล่วงเข้าสู่ต้นทศวรรษที่ 1980 แต่ยังคงต้องกลับมาทบทวนตัวเองว่า ทำไมมาร์กซิสต์และนักสังคมนิยมต้องรับแนวคิดเรื่องประวัติศาสตร์ผู้คน/ประชาชน ดังเช่นที่ปรากฏในบทนำ (บทบรรณาธิการ) ซึ่งเขียนโดย ราฟาเอล ซามูเอล (Raphael Samuel) จากหนังสือรวมบทความ *People's History and Socialist Theory* (1981)

ในบทนำนี้ ซามูเอลใช้วิธีการเขียนแผนที่ประวัติศาสตร์ความสัมพันธ์ของความคิดชุดต่างๆ ที่นำมาสู่ข้อสรุปว่า ความคิดมาร์กซิสต์และสังคมนิยมสัมพันธ์มาโดยตลอดกับการเขียนประวัติศาสตร์ประชาชนโดยเฉพาะจากฝั่งของนักเสรีนิยม ซึ่งแม้อาจโต้แย้งได้ว่าซามูเอลกำลังทำให้ประวัติศาสตร์ประชาชนไปไกลกว่าความหมายในช่วงทศวรรษที่ 1950-60 ทว่าในอีกด้านหนึ่งความพยายามดังกล่าวของซามูเอลก็ทำให้งานชิ้นนี้มีคุณค่าอย่างยิ่ง ในแง่ของการฉายให้เห็นถึงความสัมพันธ์ระหว่างความคิดและอุดมการณ์ชุดต่างๆ ที่เกี่ยวข้องไม่เพียงแต่กับการเกิดขึ้นของแนวคิดประวัติศาสตร์จากเบื้องล่าง แต่รวมไปถึงการอธิบายถึงปัญหาความไม่ลงตัวและการให้เหตุผลว่าทำไมมาร์กซิสต์และนักสังคมนิยมต้องรับเข้าความคิดเรื่องประชาชน ซึ่งทำให้บทนำชิ้นนี้ ในความเห็นของผู้เขียนเป็นงานเขียนเกี่ยวกับการอธิบายประวัติศาสตร์ของกำเนิดแนวคิดประวัติศาสตร์จากเบื้องล่าง/ประวัติศาสตร์ประชาชน (หรืออาจรวมไปถึงการเปลี่ยนผ่านจากความคิดซ้ายใหม่สู่ 'หลังซ้าย') ที่สมบูรณ์มากที่สุดชิ้นหนึ่งตราบจนถึงปัจจุบัน

ด้วยเหตุนี้ ผู้เขียนจึงเห็นสมควรที่จะเรียบเรียงบทนำดังกล่าวเป็นภาษาไทย (โดยมีการเสริมเชิงอรรถอธิบายเนื้อหาบางส่วนประกอบโดยผู้เขียน) ทั้งนี้เพื่อให้ผู้สนใจได้เห็นถึงความเป็นมาอีกด้านหนึ่งของกระแสความคิดประวัติศาสตร์ประชาชน/ประวัติศาสตร์จากเบื้องล่าง จึงหวังว่าข้อเสนอรวมทั้งข้อถกเถียงทั้งหลายที่ปรากฏในงานชิ้นนี้ของซามูเอลน่าจะมีประโยชน์อยู่บ้างไม่มากก็น้อยต่อการนำไปอภิปรายหรือสร้างเป็นบทสนทนาในหมู่ผู้สนใจต่อไป

บทความนี้แบ่งเนื้อหาออกเป็นสี่ส่วน เริ่มจากการกล่าวถึงนักประวัติศาสตร์มาร์กซิสต์อังกฤษซึ่งเป็นจุดเริ่มต้นของเรื่องราวทั้งหมด ส่วนที่สองเข้าสู่งานของซามูเอลโดยเริ่มจากสำรวจประวัติศาสตร์ของการเขียนประวัติศาสตร์ประชาชนว่า สัมพันธ์กับงานเขียน แนวคิด และอุดมการณ์ชุดต่างๆ มากมายอย่างไร ส่วนที่สามว่าด้วยการอธิบายของซามูเอลว่า แม้จะมีความไม่ลงตัวเพียงใดแต่ก็ยังมีเหตุผลสำคัญหลายประการที่ทำให้มาร์กซิสต์และนักสังคมนิยมต้องโอบรับ 'ประชาชน' เข้าแทนที่ชนชั้น และปิดท้ายด้วยส่วนสรุปซึ่งผู้เขียนจะพยายามสะท้อนความคิดกลับไปยังข้อเสนอของซามูเอล รวมทั้งต่อความคิดเรื่องประวัติศาสตร์จากเบื้องล่างประกอบไว้ด้วย

³ ที่น่าสนใจคือเมื่อมีเหตุให้อุดมการณ์ฝ่ายซ้ายและขวามาสานเข้าด้วยกัน สิ่งแปลกประหลาดมักเกิดขึ้นตามมาเสมอ เช่น ลัทธิฟาสซิสต์ในอิตาลี และพวกขวาใหม่ (Nouvelle Droite) ในฝรั่งเศส

นักประวัติศาสตร์มาร์กซิสต์อังกฤษ

ฮาร์วีย์ เจ. เคย์ (Harvey J. Kaye) ได้สรุปความเป็นมารวมทั้งลักษณะทางความคิดที่สำคัญของกลุ่มนักประวัติศาสตร์มาร์กซิสต์อังกฤษไว้อย่างกระชับในบทความเชิงเปรียบเทียบเรื่อง “British Marxist historians” (1991) เคย์เสนอว่า แม้ปัจจุบันคนกลุ่มนี้มักหมายถึง อี. พี. ทอมป์สัน (Edward P. Thompson) อีริค ฮอบส์บาวม (Eric Hobsbawm) หรือ คริสโตเฟอร์ ฮิลล์ (Christopher Hill) และคนอื่นๆ ในรุ่นเดียวกันอย่าง รอดนีย์ ฮิลตัน (Rodney Hilton) จอร์จ รูต (George Rude) จอห์น ซาวิลล์ (John Saville) วิคเตอร์ เคียร์นัน (Victor Kiernan) รวมทั้ง ราฟาเอล ซามูเอล (Raphael Samuel) ฯลฯ ซึ่งล้วนมีบทบาทต่อการก่อตั้งกระแสความคิดซ้ายใหม่ (New Left) ในเวลาต่อมา แต่เคย์เสนอว่าควรจะต้องสืบทอดกลับไปถึงนักประวัติศาสตร์มาร์กซิสต์ที่ทำงานมาตั้งแต่ช่วงปลายทศวรรษที่ 1930 ด้วย เช่น นักเศรษฐศาสตร์อาวุโสอย่าง มอริส ดอบบ์ (Maurice Dobb) จากมหาวิทยาลัยเคมบริดจ์ (Cambridge) หรือนักหนังสือพิมพ์และนักเขียนอย่าง โดนา ทอร์ (Dona Torr) และเลสลีย์ มอร์ตัน (Leslie Morton) ซึ่งต่างก็มีบทบาทสำคัญในการพัฒนาไม่เพียงแต่การเขียนประวัติศาสตร์สังคม (social history) แต่รวมถึงความคิดมาร์กซิสต์ ความคิดประชาธิปไตยแบบถอนรากถอนโคน ตลอดจนความคิดประวัติศาสตร์แบบสังคมนิยม

เคย์อธิบายว่า การก่อตัวของนักประวัติศาสตร์มาร์กซิสต์อังกฤษในช่วงทศวรรษที่ 1930 สัมพันธ์กับบริบทสังคม-การเมืองภายนอกอย่างเข้มข้น นั่นคือ สภาพเศรษฐกิจตกต่ำทั่วโลก และชัยชนะของลัทธินาซีและฟาสซิสต์ในยุโรปกลางและในประเทศสเปน ซึ่งได้กลายมาเป็นปัจจัยสำคัญที่นำมาสู่การเกิดสงครามโลกครั้งที่สอง ในเวลาต่อมา ในช่วงเวลานั้นเอง คนอย่างดอบบ์หรือทอร์มีความศรัทธาเป็นอย่างยิ่งว่า สหภาพโซเวียต (อยู่ภายใต้การนำของสตาลิน (Stalin) แล้ว) จะเป็นตัวแบบการพัฒนาทางเศรษฐกิจที่ก้าวหน้ามากที่สุด และเป็นพลังปฏิวัติที่สำคัญที่จะต้านทานการแผ่ขยายของลัทธิฟาสซิสต์ รวมทั้งยังเล็งเห็นว่าพรรคแรงงานอังกฤษ (British Labour Party) ไม่มีความสามารถพอที่จะรับมือกับความท้าทายของวิกฤติสมัยใหม่ที่เกิดขึ้นในขณะนั้น และไม่สามารถที่จะสร้างความคิดแบบสังคมนิยมให้เจริญก้าวหน้าได้ ดังนั้นบรรดานักประวัติศาสตร์ทั้งรุ่นเก่าคือรุ่นของดอบบ์หรือทอร์ และรุ่นใหม่ซึ่งเกือบทั้งหมดเป็นนักศึกษาจากมหาวิทยาลัยเคมบริดจ์หรือไม่ก็ออกซ์ฟอร์ด (Oxford) เช่น ทอมป์สัน จึงพากันเข้าร่วมกับพรรคคอมมิวนิสต์แห่งเกาะบริเตนใหญ่ (CPGB) โดยต่างก็เชื่อมั่นว่า ‘การใช้กำลังแรงงานเชิงวิชาการของตน’ (scholarly labours) จะมีส่วนช่วยให้เกิดความก้าวหน้าในการต่อสู้ของชนชั้นแรงงานได้อีกทางหนึ่ง

ภายหลังจากสงครามโลกครั้งที่สองสงบลง คนทั้งสองรุ่นได้รวมตัวกันจัดตั้งเป็น ‘กลุ่มนักประวัติศาสตร์แห่งพรรคคอมมิวนิสต์’ (the Communist Party Historians' Group - CPHG) โดยมีเป้าหมายเพื่อพัฒนาการอธิบายประวัติศาสตร์สังคมและคนอังกฤษตามแบบมาร์กซิสต์ให้ละเอียดลึกซึ้ง รวมทั้งเผยแพร่ความคิดนี้ให้กว้างขวางยิ่งขึ้น กล่าวได้ว่าในยุคที่รุ่งเรืองที่สุดของ CPHG ระหว่าง ค.ศ. 1946-56 มีสมาชิกเข้าร่วมเป็นจำนวนมากพอที่จะจัดตั้งเป็นส่วนงานของตนเองขึ้นมาในพรรค นอกจากนี้การศึกษาวิจัยของสมาชิกแต่ละคนก็ได้นำไปสู่การสร้างเครือข่ายความร่วมมือในการทำงาน การวิจัย และการตีพิมพ์ผลงานวิชาการอย่างกว้างขวาง

อย่างไรก็ดี ได้เกิดความพลิกผันครั้งใหญ่ในช่วงระหว่างปี ค.ศ. 1956-57 หลังจากการอสังกรรมของสตาลิน และการปราศรัยของครุชเชฟ (Khrushchev) ที่เปิดโปงอาชญากรรมของลัทธิสตาลินต่อที่ประชุมกองเกรสของพรรคคอมมิวนิสต์โซเวียต รวมไปถึงเหตุการณ์ที่โซเวียตเข้าปลดปล่อยประเทศฮังการีด้วยการบุกยึดและผนวกให้เป็นดินแดนของตน และการที่พรรค CPGB ล้มเหลวเพราะไม่แสดงการต่อต้านการรุกรานครั้งนี้ รวมทั้งไม่มีท่าที

ว่าพรรคจะปฏิรูปตนเองให้เป็นประชาธิปไตย สมาชิกของกลุ่ม CPHG จึงต่างพากันลาออกจากพรรคเพื่อเป็นการประท้วง และนำไปสู่การก่อตัวของกระแสความคิดซ้ายใหม่ในเวลาต่อมา

แม้มักจะอธิบายกันว่าความสำเร็จของ CPHG มีอยู่แค่เพียงในกลุ่มมาร์กซิสต์เป็นหลัก ทว่าการเติบโตของแวดวงการศึกษาประวัติศาสตร์สังคมซึ่งไม่ได้เกี่ยวข้องอะไรกับขบวนการเคลื่อนไหวมาร์กซิสต์หรือคอมมิวนิสต์ ก็ได้รับอิทธิพลอย่างเข้มข้นมาจาก CPHG โดยเฉพาะมุมมองที่ต้องการทำการศึกษาศาสตร์ให้เป็นประชาธิปไตยด้วยการขยายขอบเขตศึกษาไปสู่ตัวละครใหม่ๆ ตลอดจนความพยายามที่จะทำให้นักศึกษาประวัติศาสตร์ต้องเข้าถึงคนทั่วไปและชนชั้นแรงงานได้ ที่สำคัญคือการประกาศปฏิเสธมุมมองการอธิบายประวัติศาสตร์แบบเศรษฐกิจกำหนดนิยม (economic determinism) ความคิดเหล่านี้เองที่หล่อหลอมให้นักประวัติศาสตร์รุ่นของธอมป์สันให้ความสนใจอย่างยิ่งกับความคิดเรื่อง ‘บทบาทของจิตสำนึก และภาวะการเป็นผู้กระทำของมนุษย์ในการสร้างประวัติศาสตร์’⁴ นำมาสู่การผลิตงานประวัติศาสตร์ที่สำคัญหลายชิ้นในช่วงทศวรรษที่ 1950 เช่น การศึกษาสังคมชาวนาในยุคกลางของฮิลตัน การศึกษาการปฏิวัติอังกฤษช่วงศตวรรษที่ 16-17 ของฮิลล์ หรือการศึกษาประวัติศาสตร์สังคมและขบวนการเคลื่อนไหวของประชาชนในอังกฤษช่วงปลายศตวรรษที่ 18 ต่อดันศตวรรษที่ 19 ของรูต, ฮอบส์บอว์ม, หรือธอมป์สัน โดยเฉพาะนำไปสู่ข้อเสนอหลักเรื่อง ชนชั้นแรงงานอังกฤษเป็นผลผลิตของกระบวนการต่อสู้ของแรงงานคนจนบนฐานของธรรมเนียมไพร่-ขบถและวัฒนธรรมประชาชนแรกคัลในหนังสือ *The Making of the English Working Class*⁵ (1963) โดย ธอมป์สัน ซึ่งอาจกล่าวได้ว่า หนังสือเล่มนี้สามารถเป็นตัวแทนความคิดทั้งหมดของกลุ่มนักประวัติศาสตร์มาร์กซิสต์/ซ้ายใหม่ในช่วงเวลานั้นได้ชัดเจนที่สุดเล่มหนึ่ง

นอกจากนี้เคย์ยังเสนอว่า มีสิ่งที่อาจเรียกได้ว่ามรดกสำคัญ 4 ประการที่นักประวัติศาสตร์มาร์กซิสต์รุ่นหลังได้ร่วมกันสร้างขึ้นมา ประการแรกคือ การพัฒนาข้อถกเถียงเรื่องการต่อสู้ทางชนชั้นขึ้นมาใหม่ เช่น การเสนอแนวคิดเรื่อง ‘การต่อสู้ทางชนชั้นก่อนที่จะมีชนชั้น’⁶ โดย อี.พี. ธอมป์สัน ประการที่สองคือ การรื้อฟื้น ‘ธรรมเนียมความคิดประชาธิปไตยแบบถอนรากถอนโคน’ ประการที่สามคือ การตั้งคำถามต่อ ‘อภิมหาคำอธิบาย’ (grand narratives) แบบเดิมจากทั้งฝ่ายขวาและซ้าย เช่น การอธิบายประวัติศาสตร์แบบวัตถุนิยมวิภาษวิธีของขบวนการคอมมิวนิสต์สากลซึ่งไม่มีที่ว่างให้กับการอธิบายบทบาทการเป็นผู้กระทำของมนุษย์ แทนที่จะมองเช่นนั้น นักประวัติศาสตร์มาร์กซิสต์อังกฤษรุ่นใหม่ได้หันไปสู่วิธีที่จะกลายเป็นมรดกสำคัญประการสุดท้ายของพวกเขา นั่นคือความสนใจใน ‘ประวัติศาสตร์ของผู้คน’ (people’s history)

การศึกษาศาสตร์ของผู้คนหรือประวัติศาสตร์ประชาชนได้นำมาสู่การพัฒนาแนวคิด ‘ประวัติศาสตร์จากเบื้องล่าง’⁷ ขึ้นมาจากฐานคิดที่ว่า ต้องการที่จะกู้คืนหรือนำเรื่องราวประสบการณ์รวมทั้งบทบาทการเป็นผู้กระทำของชนชั้นล่าง เช่น ชาวนา ช่างฝีมือ และคนงาน กลับเข้ามาอยู่ในการอธิบายประวัติศาสตร์ ทั้งนี้ด้วยท่าทีและจิตวิญญาณแบบเดียวกับข้อความของธอมป์สันจากบทนำใน *MEWC* ที่งานเขียนแทบทุกชิ้นที่ว่าด้วยประวัติศาสตร์จากเบื้องล่างจะต้องอ้างถึงเสมอ นั่นคือ “ผมต้องการค้นหาเพื่อจะกู้คืนศักดิ์ศรีให้กับเหล่าคนงานทอ

⁴ ดูเพิ่มเติมคำอธิบายช่วงเวลาดังกล่าวในฐานะกำเนิดกระแสความคิดมาร์กซิสต์วัฒนธรรม ที่ ดวอร์คิน (Dworkin 1997) หรือดูสรุปสาระสำคัญการอธิบายช่วงเวลาดังกล่าวในภาษาไทยได้ที่ส่วนต้นของบทความนั้นทวัฒน์ (2556)

⁵ ต่อไปจะกล่าวถึงโดยใช้อักษรย่อว่า *MEWC*; ดู สรุปสาระสำคัญของ *MEWC* ในภาษาไทยได้ที่ นันทวัฒน์ (2556)

⁶ ดู ธอมป์สัน (Thompson 1978a)

⁷ วังวิภากรทั้งมาร์กซิสต์และไม่มาร์กซิสต์มักถือเอาบทความขนาดสั้นของ ธอมป์สัน เรื่อง “History from Below” (1966) เป็นจุดอ้างอิงถึงการเริ่มต้นอย่างเป็นทางการของกระแสประวัติศาสตร์จากเบื้องล่าง

ถุงน่องที่ยากจน พวกผู้ดีที่ลอบทุบทำลายเครื่องจักรในโรงงาน เหล่าคนงานผ้าทอมือ 'ที่ไม่เป็นที่ยึดต้องการอีกต่อไปในยุคเครื่องจักรอุตสาหกรรม' ตลอดจนเหล่าช่างฝีมือที่ไผ่ฝืนถึงสังคมอุดมคติ ... จากสถานะที่คนรุ่นหลังจะต้องลดตัวลงมาหา[เพื่อศึกษาหรืออธิบาย]"

เคยกล่าวว่า แม้อาจจะมีข้อถกเถียงว่าอานัลส์สมควรจะเป็นผู้ริเริ่มกระแสการศึกษาประวัติศาสตร์จากเบื้องล่างก่อน แต่ก็เป็นที่ชัดเจนว่าพวกเขาก็ไม่ได้มองประวัติศาสตร์ผ่านเรื่องของการต่อสู้ทางชนชั้นหรือบทบาทในฐานะผู้กระทำของชนชั้นล่างในประวัติศาสตร์ ในแง่นี้อาจกล่าวได้ว่า ประวัติศาสตร์แบบสำนักอานัลส์คือการกลับไปเติมรายละเอียดเรื่องราวของคนธรรมดาในชีวิตประจำวันให้กับภาพประวัติศาสตร์ในอดีต ในขณะที่ประวัติศาสตร์ประชาชนหรือประวัติศาสตร์จากเบื้องล่าง ไม่ใช่แค่ต้องการอธิบายประวัติศาสตร์ในฐานะการคลี่คลายเปลี่ยนแปลงของสังคมจากมุมมองของผู้ถูกกดขี่และขูดรีด แต่หัวใจสำคัญคือความปรารถนาที่จะยืนยันว่าผู้คน ประชาชน และชนชั้นล่างมีบทบาทสำคัญยิ่งต่อการเปลี่ยนแปลงสังคมผ่านการต่อสู้เชิงชนชั้นตั้งแต่อดีตมาจนถึงปัจจุบัน (ซึ่งควรจะต้องดำเนินต่อไปสู่ออนาคตด้วย)

อย่างไรก็ดี การนำประชาชนมาแทนที่ชนชั้น ไม่ใช่แค่การขยายขอบเขตความหมายของผู้ถูกกดขี่ แต่หมายถึงการถกเถียงกับโครงเรื่องประวัติศาสตร์วัตถุนิยมวิภาษวิธี ซึ่งนักประวัติศาสตร์ซ้ายใหม่ตีความไม่เท่ากัน บางคนเช่น ฌอมป์สันอาจแค่ต้องการชี้ให้เห็นว่ามนุษย์และการต่อสู้เป็นสิ่งสำคัญพอๆ กับการอธิบายความขัดแย้งระหว่างโครงสร้างส่วนล่างและโครงสร้างส่วนบนที่จะนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงสังคมขั้นต่อไป แต่คนอื่นๆ อาจตีความไปถึงขั้นว่า ซ้ายใหม่ได้ปฏิเสธคำอธิบายดังกล่าวลงทั้งหมดแล้ว เมื่อไม่ชัดเจนว่าเป้าหมายของการเขียนประวัติศาสตร์การต่อสู้ของผู้คนจะมุ่งไปสู่อะไรแน่ นี่จึงกลายเป็นปมปัญหาข้อใหญ่ที่ติดค้างมาจนถึงอย่างน้อยต้นทศวรรษที่ 1980 ทำให้นักประวัติศาสตร์มาร์กซิสต์/ซ้ายใหม่อย่างซามูเอล ต้องกลับมาตอบคำถามอีกครั้งว่า ทำไมมาร์กซิสต์และนักสังคมนิยมควรจะต้องรับประชาชนเข้าแทนที่ชนชั้นและรับเข้ามาอย่างไร โดยซามูเอลพยายามอธิบายไว้ดังต่อไปนี้

ประวัติศาสตร์ของการเขียนประวัติศาสตร์ประชาชน

ซามูเอล (Samuel 1981) เริ่มต้นด้วยการให้ภาพรวมและพัฒนาการของการศึกษา 'ประวัติศาสตร์ของผู้คน/ประชาชน' (people's history)⁸ ว่า มีเส้นทางความเป็นมาที่แสนยาวไกลและครอบคลุมงานเขียนที่แตกต่างกันหลายกลุ่มมาก งานบางกลุ่มเล่าผ่านโครงเรื่องความก้าวหน้า บ้างเล่าผ่านมุมมองเรื่องความเสื่อมทรามทางวัฒนธรรม (cultural pessimism) บ้างก็เล่าจากมุมมองแบบมนุษยนิยมเชิงเทคโนโลยี เช่น งานศึกษาประวัติศาสตร์ 'ข้าวของเครื่องใช้ในชีวิตประจำวัน' (everyday things) ซึ่งเป็นงานศึกษาที่ได้รับความนิยมมากในวงวิชาการประเทศอังกฤษช่วงทศวรรษที่ 1930 สิ่งที่เป็นวัตถุแห่งการศึกษาในประวัติศาสตร์ประชาชนก็มีความหลากหลาย บ้างก็ศึกษาเครื่องมือหรือข้าวของเครื่องใช้ (อย่างที่ได้อธิบายไปแล้ว) บ้างก็ศึกษาขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคม บ้างก็ศึกษาเรื่องราวชีวิตครอบครัว ฯลฯ

ซามูเอลกล่าวต่อไปว่า นอกจากนั้นการศึกษาประวัติศาสตร์ของประชาชนก็มีมาในชื่อต่างๆ มากมาย เช่น งานศึกษา 'ประวัติศาสตร์อุตสาหกรรม' ของกลุ่ม สันนิบาตไพล์ (Plebs League) ซึ่งเป็นชื่อขององค์กรเพื่อการศึกษาและการเมืองของคนงานอังกฤษในช่วงต้นศตวรรษที่ 20 หรืองานศึกษา 'ประวัติศาสตร์ธรรมชาติ' เช่น

⁸ ในที่นี้ผู้เขียนจะแปล people ว่า 'ผู้คน' ในขณะที่จะแปล popular ว่า 'ประชาชน' ในแง่ที่สื่อถึงถึง ผู้คนที่ก้าวออกมามีส่วนร่วมเคลื่อนไหวทางการเมือง ประชาชนจึงมีนัยของตัวแทนของการเปลี่ยนแปลงทางการเมือง ในขณะที่เมื่อพูดถึงผู้คนที่นึกถึงคนธรรมดาในชีวิตประจำวันจริงๆ ที่อาจจะสนใจเรื่องหมากัดวัว การพนัน และไสยศาสตร์ มากกว่าการถกเถียงหรือเคลื่อนไหวเพื่อปลดปล่อยตนเองให้เป็นอิสระตามอย่างปรัชญาแสงสว่าง

งานศึกษาชาติพันธุ์วิทยาเปรียบเทียบ ซึ่งได้รับอิทธิพลอย่างลึกซึ้งจากความคิดของชาร์ลส์ ดาร์วิน (แม้กระทั่งมาร์กซ์เองยังเรียกหนังสือ *Capital* เล่มที่ 1 ว่า ประวัติศาสตร์ธรรมชาติของการผลิตแบบทุนนิยม) นอกจากนี้ก็มีงานศึกษาที่ภายหลังมักเรียกกันว่า 'ประวัติศาสตร์สังคม' (Kulturgegeschichte/cultural history) ซึ่งมีที่มาจากโลกวิชาการภาษาเยอรมันปลายศตวรรษที่ 19 ที่สนใจศึกษา 'วิถีชาวบ้าน' (folkways)

นอกจากนี้ คำว่าประวัติศาสตร์ประชาชนยังนำมาใช้เรียกงานศึกษาประวัติศาสตร์แบบที่เรียกว่า 'ประวัติศาสตร์จากเบื้องล่าง' (history from below) ซึ่งมีบทบาทมากในกระแสการศึกษาประวัติศาสตร์สังคมอังกฤษที่กำลังกลับมาเป็นที่สนใจ และแน่นอนว่าเป็นกระแสการเคลื่อนไหวทางความคิดที่เริ่มต้นขึ้นจาก 'นอกรั้วมหาวิทยาลัย' โดยหนึ่งในตำราหลักที่เปรียบเสมือนตัวแทนของกระแสความคิดดังกล่าวก็คือ *MEWC* ของรอมบี้ สันน์เอง สิ่งที่น่าสนใจคืองานชิ้นนี้ถูกสร้างขึ้นจากบริบทของโรงเรียนแบบศึกษาผู้ใหญ่ หรือในชื่อเต็มคือ 'สมาคมเพื่อการศึกษาของคณงาน' (The Workers' Educational Association -- WEA) ไม่ใช่ห้องสัมมนาของนักปราชญ์ราชบัณฑิตหรือห้องบรรยายของลูกหลานนักศึกษากระฎุมพีที่ไหน ที่น่าสนใจอีกประการคือ ประวัติศาสตร์จากเบื้องล่างมักเกี่ยวข้องกับกลุ่มคนที่ถูกแปดป้ายชื่อว่า 'พวกนักประวัติศาสตร์สมัครเล่น' ประวัติศาสตร์จากเบื้องล่างในฐานะประวัติศาสตร์ประชาชนจึงสัมพันธ์กับการผลิตประวัติศาสตร์นอกรั้วสถาบันวิชาการ เช่น โครงการผลิตประวัติศาสตร์ของชุมชนโดยคนในชุมชน (ไม่ใช่นักวิชาการ) หรือกล่าวอีกนัยหนึ่ง ประวัติศาสตร์ประชาชนก็คือกระบวนการทำให้การผลิตความรู้ประวัติศาสตร์มีความเป็นประชาธิปไตย (เป็นอิสระจากอำนาจครอบงำของระบอบการผลิตความรู้วิชาการ และนักวิชาการ) ซึ่งมีความชัดเจนมากในกรณีของกระแสการศึกษาประวัติศาสตร์บอกเล่า (oral history)⁹

อย่างไรก็ดีประวัติศาสตร์จากเบื้องล่างก็ค่อยๆ ถูกพูดถึงมากขึ้นในห้องสัมมนาทางวิจัยต่างๆ จนสุดท้ายก็ได้เข้าไปเปลี่ยนแนวการศึกษาประวัติศาสตร์ในมหาวิทยาลัยอย่างมีนัยสำคัญ เช่น เปลี่ยนความสนใจจากเรื่องราวของชาติมาสู่เรื่องราวของท้องถิ่น จากการศึกษาประวัติศาสตร์สถาบันทางสังคมสู่เรื่องราวชีวิตในบ้านของผู้คน (domestic life) จากความสนใจศึกษารัฐและสิ่งที่เกี่ยวเนื่องกับรัฐมาสู่เรื่องราวชีวิตวัฒนธรรมของประชาชน (popular culture) หรือ การหันมาให้ความสนใจกับมิติทางสังคมและวัฒนธรรมมากกว่าเรื่องการเมืองแบบทางการเมืองนั่นเอง

ซามูเอลอธิบายว่า ความเปลี่ยนแปลงนี้ไม่ได้เกิดขึ้นแค่ในประเทศอังกฤษเท่านั้น แต่รวมไปถึงประเทศอื่นๆ ในยุโรปด้วย เช่น ในประเทศฝรั่งเศส ถึงแม้ความเปลี่ยนแปลงจะปรากฏไม่โดดเด่นเท่าในกรณีของประเทศไทย แต่ก็เด่นชัดพอที่จะยกมาเป็นตัวอย่าง เช่น ในกรณีของสำนักศึกษาประวัติศาสตร์ที่คนภายนอกมักเรียกชื่อว่า 'อานัลส์สกูล' (Annales school) ซามูเอลกล่าวว่า หลังจากเหตุการณ์ลุกฮือของวัยรุ่นและนักศึกษาในประเทศฝรั่งเศสช่วงปี ค.ศ. 1968 อานัลส์สกูลก็เริ่มเปลี่ยนการศึกษาประวัติศาสตร์ที่ปราศจากผู้คน (history without people)¹⁰ ไปสู่การศึกษาประวัติศาสตร์เชิงชาติพันธุ์ (ethno-history) โดยเน้นความสนใจไปที่ 'ประสบการณ์ของปัจเจก' (individual experience) ตัวอย่างที่ชัดเจนคืองานเขียนสำคัญสองชิ้นของ เอ็มมานูเอล

⁹ ซามูเอลยกตัวอย่าง โครงการเผยแพร่สิ่งพิมพ์อัตชีวประวัติของแรงงานในย่านแฮกนีย์ (Peoples Autobiography of Hackney) โดยอาสาสมัครในชุมชนได้เรียบเรียงและเขียนประวัติศาสตร์คนงานในย่านนี้ตั้งแต่ปลายศตวรรษที่ 19 จากการบอกเล่าความทรงจำของคนในชุมชน ผลงานดังกล่าวได้ตีพิมพ์ออกมาเป็นหนังสือหลายเล่มในช่วงทศวรรษที่ 1970

¹⁰ ผู้อ่านโปรดระหนักว่า นี่คือการให้ภาพสำนักอานัลส์จากนักประวัติศาสตร์ฝ่ายซ้ายอังกฤษเพียงคนหนึ่งเท่านั้น

เลอ รอย ลาดูรี (Emmanuel Le Roy Ladurie) ได้แก่ *Montaillou* (1979) และ *Carnival in Romans* (1980)¹¹ ซึ่งชาวมูเอลเชื่อว่า เป็นครั้งแรกที่งานศึกษาของสำนักนี้ได้หันไปให้ความสนใจกับกลุ่มที่ถูกมองว่าเป็นพวกนอกสังคม (outcast) รวมทั้งการเริ่มยอมรับในหลักฐานประเภทเรื่องเล่าปากเปล่า (oral history)

ในแง่หนึ่งจึงเห็นว่า ประวัติศาสตร์ประชาชนก็คือความพยายามที่จะขยายหัวข้อการศึกษา ไปจนถึงการใช้วัตถุในการศึกษาชนิดใหม่ๆ ซึ่งนำไปสู่การสร้างแผนที่ความรู้ประวัติศาสตร์แบบใหม่ขึ้นมานั่นเอง ไม่ว่าจะเป็นไปโดยตั้งใจหรือไม่ก็ตาม ประวัติศาสตร์ประชาชนจึงเป็นทางเลือกของการศึกษาประวัติศาสตร์แบบเดิมที่ชาวมูเอลเรียกว่า ประวัติศาสตร์ที่แห้งผากเป็นฝุ่นผง (dry as dust) ซึ่งสอนกันอยู่ในโรงเรียนหรือในมหาวิทยาลัยในขณะนั้น

ประวัติศาสตร์ประชาชนในฐานะงานวรรณคดี

ชาวมูเอลเสนอว่า หากพิจารณางานประวัติศาสตร์ประชาชนในฐานะที่เป็นงานวรรณคดีประเภทหนึ่ง ก็ดูเหมือนว่ามันจะเป็นวรรณคดีประเภทสัจนิยม รวมทั้งมีความสัมพันธ์กับกระแสเคลื่อนไหวของกลุ่มความคิดแบบโรแมนติก (romantic movement) ที่เริ่มต้นในยุโรปอย่างน้อยตั้งแต่ปลายศตวรรษที่ 17 เมื่อนักปราชญ์ทั้งหลายเริ่มหันมาสนใจศึกษากลอนเพลงชาวบ้าน (popular ballade) การใช้เรื่องราววิถีชีวิตของชาวบ้านเป็นหลักฐานในการเขียนประวัติศาสตร์ ฯลฯ หรือที่ปีเตอร์ เบิร์ค (Peter Burke) นักประวัติศาสตร์ชื่อดังเรียกว่าเป็น 'การค้นพบประชาชน' (the discovery of the people) โดยที่เบิร์คอธิบายว่า การที่นักปราชญ์ในยุโรปช่วงปลายศตวรรษที่ 17 พากันหันมาให้ความสนใจศึกษาชีวิตชาวบ้านในช่วงเวลาดังกล่าว อาจอธิบายได้ว่าเป็นการหลบหนีออกมาจาก 'โลกเทียมแท้' (the artificialities) ของสโมสรเสนา (the salons) และราชสำนัก¹²

ชาวมูเอลกล่าวต่อไปว่า ในเวลาต่อมาประวัติศาสตร์ประชาชนก็ปรากฏขึ้นในประเทศฝรั่งเศสโดยเป็นส่วนหนึ่งของกระแสที่ใหญ่กว่านั้นคือ การเคลื่อนไหวทางความคิดเรื่อง 'สัมผัสทางวรรณคดีที่ละเอียดอ่อน' (movement of literary sensibility) ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของกระแสโรแมนติกนิยม ชาวมูเอลเสนอว่าผู้เขียนงานประวัติศาสตร์ประชาชนช่วงแรกๆ ที่ได้รับอิทธิพลจากความคิดดังกล่าวมองว่า ตัวเองเป็นทั้งผู้เขียนงานประวัติศาสตร์และเป็นศิลปินผู้กำลังประพันธ์งานวรรณคดีไปด้วยในขณะเดียวกัน บางคนตั้งใจเขียนประวัติศาสตร์ให้เสมือนหนึ่งการประพันธ์มหากาพย์ (epics) เช่น *The Rise of the Dutch Republic* (1858) โดย จอห์น มอทลีย์ (John Motley) บ้างก็นำข้อมูลรายละเอียดแวดล้อมทางประวัติศาสตร์มาใช้เพื่อให้เกิดความมั่งคั่งงามเชิงกวีนิพนธ์ โดยมุ่งเติมเต็มภาพจินตนาการไปจนถึงสรรพสิ่งในเหตุการณ์ที่กำลังถูกบรรยายถึง

ชาวมูเอลกล่าวว่า งานเขียนประวัติศาสตร์ของ อี พี ธรอมป์สัน ปรากฏลักษณะดังกล่าวอย่างชัดเจน และหากพิจารณาถึงการที่ธรอมป์สัน (Thompson 1978b) วิพากษ์วิจารณ์โจมตีลักษณะนามธรรมสูงของความคิดแบบ

¹¹ ในช่วงรอยต่อระหว่างศตวรรษที่ 13 ถึง 14 เกิดกระแสความเคลื่อนไหวของลัทธิที่ทางการเรียกว่า 'นอกรีต' (heresy) ในหมู่บ้านแถบเขตตะวันตกเฉียงใต้ของประเทศฝรั่งเศส นำมาสู่การปราบปรามในลักษณะสงครามศักดิ์สิทธิ์ (crusade) หลังจากเหตุการณ์สงบลง ทางทางการได้ส่งคณะบาทหลวงเข้ามาทำการสอบสวนเหตุดังกล่าว เกิดเป็นเอกสารบันทึกปากคำชาวบ้าน ซึ่งเลอ รอย ลาดูรีได้นำมาใช้เป็นหลักฐานสำคัญในการปะติดปะต่อสร้างเรื่องราวชีวิตประจำวันของผู้คนในหมู่บ้านยุคกลาง อันเป็นที่มาของหนังสือ *Montaillou* อันโด่งดังในเวลาต่อมา เช่นเดียวกับงานศึกษาอีกชิ้นของเขาคือ *Carnival in Romans* เลอ รอย ลาดูรีได้ใช้หลักฐานเพียงแค่นักกึ่งของพยานไม่กี่คนในเหตุการณ์สังหารหมู่กลางงานคาร์นิวัล ณ เมืองแห่งหนึ่งในประเทศฝรั่งเศส ช่วงปี ค.ศ. 1580 ประกอบกับใช้หลักฐานอื่นๆ ที่นักประวัติศาสตร์ส่วนใหญ่อาจไม่เห็นว่าจะเกี่ยวข้องกันได้อย่างไร เช่น บัญชีโรคระบาด และบัญชีผู้เสียภาษี นำมาสร้างเป็นคำอธิบายว่า การสังหารหมู่ที่เกิดขึ้นเปรียบได้เหมือนกับ 'จักรวาลย่อยๆ' (microcosm) ที่แสดงให้เห็นถึงความสัมพันธ์ของความขัดแย้งทั้งในมิติทางการเมือง สังคม และศาสนา ของหมู่บ้านชนบทในฝรั่งเศส ช่วงครึ่งหลังของศตวรรษที่ 16 งานศึกษาชิ้นนี้ได้กลายเป็นตัวอย่างของสิ่งที่เรียกว่า การศึกษา 'จุลประวัติศาสตร์' (micro-history)

¹² 'การค้นพบประชาชน' เป็นหนึ่งในข้อเสนอสำคัญของเบิร์คจากงานชิ้นสำคัญของเขา *Popular Culture in Early Modern Europe* (1978)

โครงสร้างนิยมฝรั่งเศสที่เข้ามามีอิทธิพลเหนือพวกซ้ายใหม่อังกฤษในช่วงตั้งแต่ทศวรรษที่ 1960 นี้ก็อาจจะย้อนถึงวิธีคิดแบบเดียวกับนักคิดโรแมนติกอย่าง ออกุสต์แตง เรียร์รี (Augustin Thierry) ที่เคยวิจารณ์ผลงานความคิดของพวกนักปรัชญาด้วยการมเชือดเฉือนว่า เป็นเพียงแต่กิจกรรมการครุ่นคิดที่มีได้นำไปสู่อะไรนอกจากความแห้งแล้ง (calculated dryness) เหนือสิ่งอื่นใด การที่รอมปัสแนวมทั้งคนอื่นๆ ให้ความสำคัญมากที่สุดกับ ‘ประสบการณ์’ ของผู้คนในประวัติศาสตร์เป็นแกนกลางของการโจมตีความคิดมาร์กซิสต์-โครงสร้างนิยมแบบ หลุยส์ อัลธุสแซร์ (Louis Althusser) นี้ก็ชัดเจนว่าเป็นมรดกความคิดที่ตกทอดมาจากชุดคู่ขั้วตรงข้ามระหว่างเหตุผล (reason) กับอารมณ์/แรงปรารถนา (passion) และระหว่างวิธีคิดแบบวิทยาศาสตร์กลไก (mechanical science) กับการจินตนาการ (imagination) ซึ่งเป็นรากฐานความคิดสำคัญของกระแสคิดโรแมนติก

ในแง่การกล่าวหาว่าประวัติศาสตร์ประชาชนเป็นงานเขียนแบบสังคมนิยมเชิงสังคม (social realism) แนวเขียนแบบนี้ก็ถือเป็นมรดกตกทอดมาจากกระแสความคิดโรแมนติกในแวดวงกวีนิพนธ์และศิลปะฝรั่งเศสที่พัฒนาขึ้นในช่วง ค.ศ. 1830s - 1840s ด้วยเช่นกัน งานประวัติศาสตร์เรื่อง *Le Peuple* (1846) ของมิเชลเลต์ เป็นตัวอย่างที่ชัดเจนของผลงานสังคมนิยมเชิงสังคมแบบเดียวกับงานวรรณกรรมของวิกเตอร์ ฮูโก (Victor) หรือภาพเขียนชีวิตชาวนาและคนบ้านนอกของกุสตาฟว์ กูร์แบ (Gustave Courbet) โดยสิ่งที่ทุกคนมีร่วมกันก็คือ ‘ความต้องการแสวงหาความจริงแท้’ (authenticity) ของชีวิตชาวนา คนบ้านนอก คนจน และคนธรรมดาทั่วไปในสังคม

ช่วยก็ประชาชน ชาวก็ประชาชน?

หากพิจารณาจากที่กล่าวมา ซามูเอลเสนอว่างานเขียนประวัติศาสตร์ประชาชนล้วนแล้วแต่ถูกหล่อขึ้นจากเป้าหมายของพลังทางการเมืองและอุดมการณ์จากทุกปีก กล่าวคือ งานเขียนบางกลุ่มเชื่อมโยงกับอุดมการณ์แบบมาร์กซิสต์ บ้างก็เชื่อมกับความคิดแบบเสรี-ประชาธิปไตย บ้างก็เชื่อมกับวิธีคิดแบบชาตินิยมเชิงวัฒนธรรม (cultural nationalism) ฯลฯ ประเด็นสำคัญก็คือ ไม่ใช่เรื่องง่ายที่จะบอกว่างานเขียนแบบใดเป็นงานประวัติศาสตร์ประชาชนแบบที่ถูกต้องหรือแบบที่ผิด (หรือมีอุดมการณ์ทางการเมืองที่เป็นอิสระจากกัน)

ทั้งนี้เพราะประการแรก คำว่า ‘ประชาชน’ เองก็มีความหมายแตกต่างกันไปตามแต่ละสังคม เช่น ในฝรั่งเศสช่วงศตวรรษที่ 19 ความคิดเรื่องประชาชนเป็นเรื่องเดียวกับความคิดเรื่องการปฏิวัติอย่างไม่สามารถแยกออกจากกันได้ และมีนัยโยงไปถึงความคิดเรื่องพลังของชนชั้นด้วย ในขณะที่อังกฤษซึ่งเป็นสังคมที่มีรากเหง้าของธรรมเนียมการปกครองที่ประชาชนเข้าไปมีส่วนร่วมมาอย่างยาวนาน เมื่อพูดถึงประชาชนจึงมักหมายถึงการปกป้องสิทธิทางสังคมและทางการเมือง ส่วนเยอรมันที่ซึ่งแนวคิดเรื่องประชาชนหรือผู้คนผูกพันอย่างลึกซึ้งกับการศึกษาชีวิตชาวบ้าน (Volkskunde) ทั้งแบบที่มีมุมมองขุติราถอนโค่นและแบบอนุรักษนิยม แต่ไม่ว่าจะเป็นแบบไหน ประชาชนก็ถูกนิยามผ่านวิธีคิดเรื่องคนในกับคนนอก เช่น การมองว่าชุมชนชาวบ้าน (folk community) ตกอยู่ภายใต้อิทธิพลและการปกครองจากอำนาจแปลกปลอมที่มาจากภายนอก (alien influences and rule) ไม่นับว่านัยของประชาชนก็แตกต่างกันไปตามแต่ละศาสตร์สาขาวิชาด้วย เช่น สำหรับนักคติชนวิทยา ประชาชนมักหมายถึงชาวนา (peasant) ที่มีวิถีชีวิตวัฒนธรรมขัดแย้งกับคนกลุ่มอื่นในสังคม ในขณะที่นักสังคมวิทยาจะหมายถึงชนชั้นแรงงาน ส่วนนักประชาธิปไตยและนักเคลื่อนไหวชาตินิยมจะหมายถึงกลุ่มชาติพันธุ์ทั้งหลายในประเทศชาติ ยิ่งเมื่อสวมแว่นอุดมการณ์ทางการเมืองมาสร้างคำอธิบาย ประชาชนก็จะกลายเป็นสิ่งที่มีความหมายตามแต่ที่ผู้ศรัทธาอยากให้เห็นมากกว่า เช่น ในงานเขียนฉบับของมาร์กซิสต์รวมทั้งของพวกนักประชาธิปไตยแบบขุติราถอนโค่นที่มองว่า ประชาชนคือกลุ่มคนที่ถูกกดขี่ขูดรีดจากระบบความสัมพันธ์ทางสังคมและการผลิต

สำหรับการเขียนประวัติศาสตร์ประชาชนในฉบับอนุรักษนิยมหรือ ‘แบบฝ่ายขวา’ มักจะมีลักษณะเด่นคือ เป็นประวัติศาสตร์ชีวิตของผู้คนที่ไม่เกี่ยวข้องกับเรื่องการค้าหรือความขัดแย้ง ไม่มีเรื่องการเมือง แต่อุดมไปด้วย ความคิดเชิงศาสนาและระบบคุณค่าศีลธรรม มักสร้างภาพอุดมคติให้กับสถาบันครอบครัวเช่น ครอบครัว เปรียบเสมือนสายใยแห่งความรักและไพบรุษที่คุ้นเคย รวมทั้งการบรรยายว่าความสัมพันธ์ทางสังคมในสังคมของ ชาวนา ชาวบ้าน หรือของผู้คนธรรมดา นั้น เป็นการแลกเปลี่ยนอย่างพึ่งพาอาศัย (reciprocal) ไม่ใช่การเอารัดเอาเปรียบ (exploitative) หาประโยชน์เห็นแก่ตัวแบบสังคมเมือง แม้งานบางชิ้นอาจจะพูดถึงความขัดแย้งเชิงชนชั้นของคนในสังคมบ้าง แต่ก็มักอธิบายว่า เป็นความขัดแย้งที่ ‘ตัดข้ามกลุ่มชนชั้น’

ลักษณะเด่นที่สุดของการเขียนประวัติศาสตร์ประชาชนแบบฝ่ายขวาก็ประการคือ การมองว่าประชาชน ชาวบ้าน หรือผู้คน ต่างอาศัยอยู่ในชุมชนที่ช่วยเหลือเกื้อกูลและพึ่งพิงตัวเองได้ (organic community) ซึ่งเป็นชุมชน ‘ที่เคียดำรงอยู่’ ซึ่งสะท้อนอุดมการณ์ซึ่งเป็นรากฐานของพวกฝ่ายขวานั้นคือ ‘การต่อต้านโลกสมัยใหม่’ (รวมทั้งมุมมองที่ว่าโลกสมัยก่อนนั้นดีกว่าในปัจจุบัน) ทำให้มองว่าชีวิตแบบเมืองและระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยม เป็นพลังที่แปลกแยกไปจากชีวิตที่จริงแท้ของผู้คน ชาวนา และชาวบ้าน ที่เข้ามาบุกรุกทำลายชุมชน ทำลายจารีต ประเพณีที่เป็นรากฐานของความเป็นปึกแผ่นทางสังคมมาแต่ครั้งอดีตกาล

ในกรณีของ วิลเฮล์ม ไฮน์ริช รีล (Wilhelm Heinrich Riehl) ที่ได้รับการกล่าวขานว่า เป็นบิดาของชาติพันธุ์วิทยาในโลกภาษาเยอรมัน และเป็นผู้ทำให้การศึกษาชีวิตชาวบ้าน (Volkskunde) กลายเป็นศาสตร์เชิงประจักษ์แขนงใหม่¹³ ความคิดแบบขวาของเขาปรากฏอย่างเด่นชัดยิ่ง ชามูเอลอธิบายว่า อาจเป็นเพราะรีลได้รับอิทธิพลอย่างลึกซึ้งจากเหตุการณ์การปฏิวัติเยอรมัน ค.ศ. 1848 ที่ล้มเหลว รีลจึงมุ่งมั่นที่จะนำเสนอความคิดเรื่อง ‘การกระจายอำนาจจากศูนย์กลาง’ และข้อเสนอเรื่องให้สังคม ‘กลับคืน’ สู่ระบบรัฐศักดินา ตลอดจนการรื้อฟื้นวิถีครอบครัวแบบเก่ากลับมาที่ซึ่งเน้นคุณธรรมเรื่อง อำนาจชอบธรรมในการปกครองครอบครัว (authority) การเคร่งครัดในศีลธรรมศาสนา (piety) และความเรียบง่ายของชีวิต (simplicity)

ส่วนกรณีของเชสเตอร์ตัน (G.K. Chesterton) คริสตชนคาทอลิกผู้เคยเป็นนักเสรีนิยมมาก่อน กรณีนี้ ชามูเอลกล่าวว่าจะดูคลุมเครือ ในด้านหนึ่งเชสเตอร์ตันดูยังมีความศรัทธาเต็มเปี่ยมในเรื่องศักดิ์ศรีของคนจน แต่ในอีกด้านหนึ่งเขาก็มองว่า ความเชื่อมั่นในเหตุผลแบบสมัยใหม่ (rationalism) และโลกสมัยใหม่เป็นศัตรูของคนจน เขาเฝ้าถวิลที่จะกลับคืนสู่โลกของชุมชนท้องถิ่นเปี่ยมรัก (loveable localism) อย่างที่เคยดำรงอยู่ในครั้งอดีต

ถึงตรงนี้ แม้จะดูว่างานเขียนประวัติศาสตร์ประชาชนจากฝ่ายซ้ายและฝ่ายขวามีความแตกต่างสำคัญอยู่มาก ทว่าก็มีจุดที่ซ้อนร่วมนันอยู่หลายประการ เช่น ต่างก็ได้รับมรดกความหลงใหลในวิถีแบบดั้งเดิม (romantic primitivism) มาด้วยกัน ทั้งคู่จึงสรรเสริญความเป็นธรรมชาติ (natural) ความใสซื่อ (naive) และความไม่ปรุงแต่งใดๆ (spontaneous) นอกจากนี้ ทั้งคู่ต่างก็โทษหาสิ่งที่เชื่อว่าเป็นความเป็นปึกแผ่นแบบสังคมในอดีตที่ปัจจุบันได้สูญสิ้นไปแล้ว รวมทั้งต่างก็มีความเชื่อไปในทำนองเดียวกันว่า ชีวิตแบบสมัยใหม่นั้นเป็นปฏิปักษ์กับชีวิตของประชาชนและชุมชนแสนงามในอดีต โดยที่พวกนักสังคมนิยมเชื่อว่า พลังชั่วร้ายแปลกแยกนั้นคือระบบการผลิตแบบทุนนิยม ส่วนพวกฝ่ายขวามองว่าคือ ความคิดเรื่องปัจเจกชน การอุตสาหกรรม และสังคมมวลชน

อย่างไรก็ดี สำหรับพวกเสรีนิยมออกจะมีมุมมองที่ต่างออกไป โลกสมัยใหม่ในงานประวัติศาสตร์ประชาชนของคนกลุ่มนี้ออกจะเป็นโลกที่สวยงามกว่าพวกฝ่ายซ้ายและฝ่ายขวา พวกเสรีนิยมมองว่าชีวิตแบบเมือง

¹³ คล้ายคลึงมาเป็นการศึกษาคติชนวิทยา (Folklore) ในเวลาต่อมา

สมัยใหม่ เทคโนโลยี การผลิตแบบสมัยใหม่ ฯลฯ คือความก้าวหน้าทางวัตถุและเป็นพลังใหม่ที่มีความเมตตากรุณาต่อมนุษย์ (benevolent) สำหรับพวกเสรีนิยม ระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมไม่ว่าจะมาในรูปของการเติบโตของเมืองสมัยใหม่ การขยายตัวของการค้า ความคิดเรื่องปัจเจกชน ฯลฯ ห่างไกลจากการเป็นพลังทำลายล้าง ตรงกันข้ามมันคือผู้บุกเบิกความก้าวหน้าทางศีลธรรมและสังคม ด้วยการ “วางรากฐานสำคัญให้กับระบบที่กำลังจะเติบโตขึ้นมาเพื่อที่จะกวาดล้างซากเดนของศักดินาทรราชย์ให้สิ้นไปจากผืนแผ่นดิน” (Samuel 1981, xxii) นอกจากนี้พวกเสรีนิยมก็มองว่ากระบวนการทำให้เป็นสมัยใหม่ก็คือ การเคลื่อนไปข้างหน้าของความคิดและจิตใจของมนุษยชาติ เป็นความก้าวหน้าของความคิดเรื่องเสรีภาพของพลเมือง (civil liberty) และเป็นการขยายพื้นที่ของความคิดเรื่องขันติธรรมเชิงศาสนา (religious toleration)

ในแง่นี้ประชาชนหรือผู้คนในประวัติศาสตร์ประชาชนของพวกเสรีนิยม ย่อมไม่ใช่ตัวแทนของพลังแบบจารีต แต่เป็นแหล่งของพลังแฝงที่จะนำมาสู่ความเปลี่ยนแปลง ซึ่งแม้จะเกิดขึ้นอย่างช้าๆ ทว่ามีแต่จะก้าวหน้าและส่งอิทธิพลต่อชีวิตทางสังคมของผู้คนทั้งหลายในชาติมากขึ้นเรื่อยๆ ซึ่งนี่คือภาพที่ตรงข้ามกับสังคมยุคกลางที่เต็มไปด้วยความมั่งคั่ง ไสยศาสตร์ และสงคราม ดังนั้นหนึ่งในโครงเรื่องหลักของประวัติศาสตร์แบบเสรีนิยมที่เขียนขึ้นในช่วงศตวรรษที่ 19 ก็คือ เรื่องราวการดิ้นรนต่อสู้ของเมืองท้องถิ่น (เทศบาล) เพื่อที่จะบริหารและปกครองตนเอง โดยอีกโครงเรื่องหนึ่งที่สำคัญไม่แพ้กันคือ เรื่องราวการปลดแอกตัวเองของชาวนาให้เป็นอิสระจากสถานะการเป็นไพร่ที่ดิน (serfdom)

นอกจากนี้ หากเมื่อต้องพูดถึงเรื่องวิทยาศาสตร์กับศาสนา พวกเสรีนิยมก็มักจะมีทัศนคติสนับสนุนความคิดแบบ 'นอกรีต' (heresy) และต่อต้านอำนาจของศาสนจักร นอกจากนี้ ความคิดเรื่อง 'สัญชาติ' (nationality) ในมุมมองของพวกเสรีนิยมก็เป็นไปในทำนองเดียวกันคือ มองว่าเป็นความก้าวหน้าเพราะเป็นการมอบเสรีภาพให้แก่ผู้ได้ปกครองทั้งหลาย (ไม่ใช่ไพร่ ไม่ใช่ทาส อีกต่อไป แต่เป็นพลเมืองผู้ถือสัญชาติของรัฐสมัยใหม่) ดังนั้นชาмуเอลจึงเสนอว่าหากจะต้องกล่าวโดยสรุปแล้ว หัวใจของโครงเรื่องประวัติศาสตร์ประชาชนแบบเสรีนิยมก็คือ ความคิดเรื่องการปกครองตัวเองบนฐานคิดแบบประชาธิปไตย (democratic self-government) นั่นเอง¹⁴

ในขณะที่งานเขียนประวัติศาสตร์ประชาชนแบบสังคมนิยม แม้ในช่วงแรกจะมีจุดยืนที่ต่างจากนักเสรีนิยม เช่น นักสังคมนิยมมองว่าศัตรูหลักของประชาชนไม่ใช่เจ้าที่ดินแต่เป็นนายทุน รวมทั้งการนิยามว่าประชาชนก็คือชนชั้นแรงงานอุตสาหกรรม แต่กระนั้นก็อาจกล่าวได้ว่า นักสังคมนิยมได้รับมรดกทางความคิดแบบเสรีนิยมมาใช้โดยแทบไม่ได้ปรับแก้แต่อย่างใด เช่น นักสังคมนิยมมองว่า 'ที่ดิน' คือสัญลักษณ์ของการกดขี่ทางชนชั้น ไปจนถึงการให้ความสำคัญกับการศึกษาการลุกฮือของชาวนาที่มีมากกว่าความสนใจเรื่องการหยุดงานประท้วงของแรงงานอุตสาหกรรม นอกจากนี้นักสังคมนิยมก็ให้ความสำคัญกับเรื่องกระบวนการเปลี่ยนที่ทำกินสาธารณะให้กลายเป็นทรัพย์สินส่วนบุคคล (enclosure movement) รวมทั้งยังมองว่านี่คือสัญลักษณ์ของความไม่เป็นธรรมในประวัติศาสตร์ เป็นการปล้นชิงสิทธิโดยกำเนิดของชาวอังกฤษที่นำละอายที่สุดครั้งหนึ่งในประวัติศาสตร์ ชาмуเอลเสนอว่าตัวอย่างยิ่งชัดเจนมากขึ้นในกรณีของนักสังคมนิยมฝรั่งเศส เพราะคนกลุ่มนี้ยังคงยึดโยงตัวเองกับ

¹⁴ ชาмуเอลยกตัวอย่างเสริมไว้ด้วยว่า โครงเรื่องเหล่านี้ถูกนำไปใช้โดยนักประวัติศาสตร์เสรีนิยมชาวฝรั่งเศส เช่น ฟร็องซัว มิญเต์ (François Mignet) ฟร็องซัว กิโซต์ (François Guizot) และออกุสต์แตง เรียร์รี โดยมุ่งหวังให้งานเขียนของพวกเขาเป็นเครื่องปกป้องและสืบทอดเจตนารมณ์ของการปฏิวัติ 1789 รวมทั้งเป็นอาวุธต่อสู้กับกระแสความคิดที่จะรื้อฟื้นราชวงศ์บูร์บง (Bourbon) กลับมาในช่วงหลังการสิ้นสุดของไปเลียนและสาธารณรัฐ ในราว ค.ศ. 1815

เหตุการณ์ปฏิวัติฝรั่งเศส 1789 รวมทั้งยังคงมีความภักดีต่อความคิดแบบฌาโกแบง (Jacobinism) ความคิดเหล่านี้ยังคงสืบทอดเรื่อยมา โดยเฉพาะการอธิบายเหตุการณ์ปฏิวัติฝรั่งเศสในหมู่มาร์กซิสต์ตราบจนถึงปัจจุบัน

อย่างไรก็ดี การพูดถึงประวัติศาสตร์ประชาชนจะสร้างความลำบากใจให้กับเหล่านักนิยมนัสมาร์กซ์ไม่น้อยแม้ในประเทศอังกฤษจะมีมาร์กซิสต์ที่ศึกษาประวัติศาสตร์ประชาชนอยู่เป็นจำนวนมากก็ตาม ซามูเอลกล่าวว่าทั้งนี้ก็เพราะ ความคิดเรื่องประชาชนและประวัติศาสตร์ประชาชนถูกรับไปใช้โดยทั้งพวกฝ่ายขวาและฝ่ายซ้าย ในขณะที่รากเหง้าเชิงปรัชญาของความคิดเรื่องนี้ก็อาจกล่าวได้ว่าถูกจัดอยู่ในช่วง ‘ก่อนมาร์กซิสต์’ (pre-Marxist) รวมทั้งประวัติศาสตร์ประชาชนมักมีมุมมองแบบถอยกลับไปในอดีต (backward-looking) ในขณะที่นักสังคมนิยมศึกษาประวัติศาสตร์แบบมองไปข้างหน้าเพื่อสร้างโลกใบใหม่ขึ้นมา ไม่ใช่การต่อสู้เพื่อสร้างความยุติธรรมให้เกิดขึ้นในโลกใบเก่า

ความแตกต่างสำคัญประการต่อมาคือ ความคิดแบบมาร์กซิสต์เน้นลักษณะเชิงวิพากษ์และตั้งคำถามทว่าประวัติศาสตร์ประชาชนจะมีวิธีคิดแบบ ‘ยืนยันและยอมรับ’ (affirmative) เช่น การสรรเสริญพลังสร้างสรรค์ของหมู่มวลชน (masses) แต่กลับไม่สนใจตั้งคำถามกับเงื่อนไขบังคับเชิงโครงสร้าง (imperatives) ที่เป็นกรอบของการใช้ชีวิตและการผลิตของหมู่มวลชนทั้งหลาย เชื่อว่าประชาชนเท่านั้นที่จะสร้างความเปลี่ยนแปลงได้ แต่ไม่สนใจปัจจัยกำหนดอื่นๆ ที่มีอิทธิพลเหนือผู้คนและสังคมเลย นอกจากนี้เมื่อพูดถึงความสนใจในประสบการณ์ของผู้คนหรือประชาชน สำหรับนักนิยมนัสมาร์กซ์จะพูดถึงประสบการณ์ในเชิงองค์รวมหรือที่อาจเรียกว่า ประสบการณ์ของสังคม (social experience) ทว่าประวัติศาสตร์ประชาชนจะพูดถึงประสบการณ์ของแต่ละบุคคลหรือแต่ละกลุ่มคน ‘ประชาชน’ จึงเป็นคำที่มาร์กซิสต์ชาวอังกฤษจำนวนไม่น้อยรู้สึกกระอักกระอ่วนใจที่จะนำมาใช้ในงานของตน เพราะประชาชนจะเป็นคำที่ไม่มีทางจะเข้ากันได้กับลัทธิมาร์กซ์ เป็นคำของ ‘ความคิดแบบอื่น’ ซึ่งอย่างดีที่สุดก็เป็นคำจากวิธีคิดแบบประชาธิปไตยกรรมพี อย่างเลวร้ายที่สุดประชาชนคือคำของพวกเขาที่สนับสนุนทุนนิยม

นอกจากนี้ การที่คำว่าประชาชนมีลักษณะของการให้ความหมายอย่างรวมๆ กว้างๆ มีนัยของเอกภาพ (unifying notion) ในขณะที่ศัพท์มาร์กซิสต์มักมีเป้าหมายเพื่อระบุถึงความแตกต่างให้ชัดเจน ดังนั้นเมื่อนำมาใช้ในการวิเคราะห์ตามกรอบมาร์กซิสต์ก็จะสร้างความสับสนขึ้น เช่น ทำให้เกิดการเหมารวมช่างฝีมือหัตถกรรม (artisans) ช่าง (tradesmen) กรรมกร (proletarians) และชาวนา (peasant) เข้าเป็นชนกลุ่มเดียวกันทั้งที่มีความแตกต่างและมีผลประโยชน์ที่ขัดแย้งกัน ดังนั้นเมื่อใช้คำว่าประชาชนหรือผู้คนแล้วก็จะมาพร้อมกรอบคิดเรื่องการดำรงอยู่ร่วมกันเป็นชุมชน (community) ไม่มีทางที่จะทำให้ถึงถึงความขัดแย้งของผู้คนในเชิงชนชั้นไปได้ มาร์กซิสต์จำนวนหนึ่งจึงตั้งคำถามกับความคิด ‘สามัญแบบใสซื่อบริสุทธิ์’ (naive realism) ที่มาพร้อมกับคำว่าประวัติศาสตร์ประชาชน ซึ่งซามูเอลก็เห็นด้วยกับข้อวิจารณ์ดังกล่าวว่าเป็นเรื่องจริง ดังที่เขาได้พยายามยกตัวอย่างเทียบเคียงกับกระแสสังคมนิยมในแวดวงวรรณคดีและในวงการศิลปะดังที่กล่าวมาบ้างแล้วข้างต้น ที่สำคัญคือซามูเอลเห็นว่าความคิดสามัญแบบนี้จะทำลายขบวนการมาร์กซิสต์ลงได้ทั้งหมด เพราะมันนำเอาวิธีคิดที่ให้ความสำคัญกับเฉพาะสิ่งที่ปรากฏต่อหน้า (เรื่องราวชีวิตของประชาชน) มาแทนที่การให้ความสำคัญกับวิธีคิดที่มุ่งค้นหาล้างเบื้องหลังของปรากฏการณ์ทางสังคม (เช่น การอธิบายการเคลื่อนตัวอย่างวิภาษวิธีของประวัติศาสตร์วิธีการผลิต)

แต่กระนั้นซามูเอลก็ยังเชื่อว่า มาร์กซิสต์จำเป็นต้องโอบรับความคิดเรื่องประวัติศาสตร์ประชาชน ดังจะกล่าวถึงในหัวข้อถัดไป

เมื่อมาร์กซิสต์จำเป็นต้องโอบรับประวัติศาสตร์ประชาชน!

สำหรับซามูเอลแล้ว เขามองว่าการจะต้องเลือกเอาอย่างใดอย่างหนึ่งระหว่างชนชั้นหรือประชาชน หรือความคิดเรื่องการชำระมาร์กซิสต์ให้บริสุทธิ์นั้น นี่จะเป็นสิ่งที่ทำได้ง่าย ๆ หรืออันที่จริงออกจะไม่เข้าท่าเพราะความคิดลักษณะเช่นนี้ตั้งอยู่บนคำอธิบายเรื่องความแตกต่างอย่างผิดๆ (false opposition) ระหว่างลัทธิมาร์กซ์กับอุดมการณ์แบบประชาธิปไตยกรรมพี ซึ่งเป็นความเชื่อที่ส่งต่อมาจากจนถึงปัจจุบัน เพราะซามูเอลเองก็จะเชื่อว่าแม้กระทั่งตัวมาร์กซ์เองก็จะไม่ค่อยกังวลเรื่อง 'การปนเปื้อนทางความคิด' มากเท่ากับบรรดาเหล่าสาวกผู้ภักดีทั้งหลาย นอกจากนี้ซามูเอลยังเสนอว่า มาร์กซ์ได้หยิบยืมหรือปรับเปลี่ยนความคิดทางการเมืองหลายเรื่องมาจากนักคิดประชาธิปไตย-กรรมพี ด้วยซ้ำ

เป็นความจริงที่ว่ากลุ่มคนที่มาร์กซ์พูดถึงเป็นหลักในงานคือ 'กรรมกร' ไม่ใช่ประชาชน ทว่าซามูเอลก็เสนอว่า มาร์กซ์เองก็ใช้สองคำนี้ในความหมายที่สามารถทดแทนกันได้ด้วยเช่นกัน และนำเสนอว่าในช่วงทศวรรษที่ 20 คำว่าประชาชนรวมทั้งคำอื่นๆ ที่เกี่ยวข้อง ถูกใช้มากในขบวนการสังคมนิยมและคอมมิวนิสต์ ตัวอย่างเช่นนโยบายสร้างพันธมิตรเพื่อสู้กับฟาสซิสต์ในช่วงก่อนสงครามโลกครั้งที่สองที่เรียกว่า 'กองหน้าประชาชน' (Popular Front, 1935-6) หรือการใช้คำว่า 'ผู้ใช้แรงงาน' (working people) อย่างแพร่หลายในหมู่คอมมิวนิสต์ แทนที่จะเป็นคำว่ากรรมกรหรือกรรมชีพ (proletarians) ซึ่งเป็นคำหลักที่มาร์กซ์ใช้ในเอกสารคำประกาศอุดมการณ์คอมมิวนิสต์ (Communist Manifesto) กริมซีเองก็เสนอแนวคิดเรื่อง 'ประชาชาติ-ประชาชน' (national-popular) ว่าเป็นรากฐานสำคัญทางประวัติศาสตร์ของขบวนการคอมมิวนิสต์ในประเทศอิตาลี หรือกรณีอย่างคอมมิวนิสต์จีนหรือขบวนการปลดปล่อยในประเทศโลกที่สามที่มักหันมาใช้ศัพท์แสงชาตินิยมและการพูดถึงประชาชนของชาติ

แม้ความสัมพันธ์ระหว่างมาร์กซิสต์กับประวัติศาสตร์ประชาชนจะเต็มไปด้วยความตึงเครียด แต่ซามูเอลก็ยังเสนอ (โดยถึงกับใช้คำ) ว่าทั้งสองเชื่อมติดกันด้วย 'สายสะดือ' (umbilical cord) ซามูเอลมองว่าเรื่องนี้เป็นสิ่ง que เห็นได้อย่างชัดเจนในกรณีของนักประวัติศาสตร์มาร์กซิสต์ชาวอังกฤษ ซามูเอลเสนอว่าไม่ว่านักประวัติศาสตร์มาร์กซิสต์จะรู้ตัวหรือไม่ก็ตามแต่พวกเขาก็ได้ใช้งานของพวกนักประชาธิปไตยสายถอนรากถอนโคนจากรุ่นก่อนหน้าเป็นแหล่งข้อมูลสำคัญ เช่น ในกรณีอิทธิพลจากงานเขียนประวัติศาสตร์ชนชั้นแรงงานอังกฤษของสองสามีภรรยา จอห์น และบาร์บารา แฮมมอนด์ส (John and Barbara Hammonds) ที่มีต่องานของ อี พี ธอมป์สัน หรือในกรณีอิทธิพลจากงานของ ริชาร์ด เฮนรี ทาวเนีย (Richard Henry 'R. H.' Tawney) นักสังคมนิยมคริสเตียน นักประวัติศาสตร์เศรษฐกิจ และนักเคลื่อนไหวเพื่อการศึกษาผู้ใหญ่ ที่มีต่อคริสโตเฟอร์ ฮิลล์ หรือตัวมาร์กซ์เองก็ได้รับอิทธิพลความคิดปรัชญาประวัติศาสตร์มาจากนักปรัชญาชาวอิตาลีผู้เรืองนามจากศตวรรษที่ 18 จัมباتติสตา วิโก้ (Giambattista Vico) นอกจากนี้ ซามูเอลยังกล่าวว่า มาร์กซ์ได้รับอิทธิพลความคิดจากนักประวัติศาสตร์เสรีนิยมชาวฝรั่งเศสในช่วงยุคฟื้นฟูราชวงศ์บูร์บง¹⁵ ไปจนถึงนักคิดชนวนิทยาชาวเยอรมัน และนักประวัติศาสตร์สังคมนิยมชาวนาด้วย (ทว่าน่าเสียดายที่ซามูเอลไม่ได้ระบุชื่อไว้ว่ามีใครบ้าง)

ซามูเอลยังเสนอต่อไปอีกว่า ในด้านหนึ่งผลงานชิ้นสำคัญของมาร์กซ์เรื่อง *ทุน* (Capital) ก็อาจกล่าวได้ว่าเป็นงานประวัติศาสตร์จากเบื้องล่าง ในแง่ที่เป็นงานประวัติศาสตร์ว่าด้วยลำดับขั้นพัฒนาการของสังคมที่มองมาจากสายตาของเหยื่อ นอกจากนี้ซามูเอลยังกล่าวว่ามาร์กซ์ได้รับแนวคิดเรื่อง 'การปฏิวัติกรรมพี' มาจากเฮียร์รี และกิซต์ ซึ่งทั้งคู่ได้นำแนวคิดนี้มาใช้อธิบายเหตุการณ์ปฏิวัติอังกฤษ ค.ศ. 1640 และการปฏิวัติฝรั่งเศส ค.ศ. 1789 รวมทั้งยังเสนอว่า ความคิดเรื่องการปฏิวัติกรรมชีพของมาร์กซ์ได้แรงบันดาลใจมาจากการศึกษาบทกวี

¹⁵ หลังความพ่ายแพ้ของนโปเลียนในช่วงประมาณ ค.ศ. 1815 ในฝรั่งเศสได้มีการฟื้นฟูราชสำนักและระบอบการปกครองแบบเก่าขึ้นมาใหม่

ชานาแฉ็คเกอร์รี่ในฝรั่งเศสช่วงยุคกลาง (Jacqueries) รวมทั้งงานศึกษาการลุกฮือของไพร่ในสมัยโรมัน มากกว่าที่จะเป็นผลจากการศึกษาระบบการผลิตทุนนิยมอุตสาหกรรม

ในแง่นี้ชาวมูเอลจึงเห็นว่า สำหรับมาร์กซิสต์ในประเทศอังกฤษ การปฏิเสธประวัติศาสตร์ประชาชนก็หมายถึงการต้องปฏิเสธมรดกงานศึกษาประวัติศาสตร์นักสังคมนิยมไปด้วย นอกจากนี้ยังกล่าวได้ว่ากระแสความคิด ‘ประวัติศาสตร์จากเบื้องล่าง’ รวมทั้งความสนใจศึกษาประวัติศาสตร์สังคมอังกฤษซึ่งกำลังเบ่งบานอยู่ในขณะนั้น ทั้งหมดนี้ล้วนแต่ได้รับการฟุ่่มฟักและเติบโต (incubated) ขึ้นมาจากกลุ่มนักประวัติศาสตร์ของพรรคคอมมิวนิสต์ในช่วงปลายทศวรรษที่ 1940 จนถึงต้นทศวรรษที่ 1950 (ช่วงต้นสงครามเย็น) ซึ่งก็คือกลุ่มของชาวมูเอล ธรอมป์สัน ฮิลล์ ฯลฯ นั่นเอง นอกจากนี้ กระแสการรื้อฟื้นครั้งที่สองของบทเพลงพื้นบ้าน และกระแสการค้นพบบทเพลงของคนงานจากยุคปฏิวัติอุตสาหกรรม ซึ่งเริ่มต้นตั้งแต่ช่วงต้นทศวรรษที่ 1950 นั้น ได้รับแรงบันดาลใจสำคัญมาจากนักวิชาการคอมมิวนิสต์ที่เป็นนักร้องนักดนตรีตัวอย่างแมคคอลล์และลอยด์ (Ewan MacColl and A. L. Lloyd) หรือในกรณีของการรื้อฟื้นความสนใจในศิลปะประชาชน (popular art) ที่ก็มีนักสังคมนิยมเป็นหัวเรี่ยวหัวแรงสำคัญ

ดังนั้นชาวมูเอลจึงเสนอว่า ประวัติศาสตร์ประชาชนจะช่วยสร้างความเติบโตองงามให้กับความคิดมาร์กซิสต์แบบอังกฤษ (British Marxism) ได้เป็นอย่างดี เพราะเขามองว่าความคิดทฤษฎีรวมทั้งข้อเสนอทางการเมืองแบบมาร์กซิสต์นั้นยังขาดพร่องอยู่ (impoverished) ทั้งนี้เพราะความคิดมาร์กซิสต์ซึ่งตัวเองอยู่ในโลกมโนทัศน์นามธรรมที่ไม่ยอมให้ข้อเท็จจริงอื่นๆ เข้ามาเปลี่ยนแปลงตัวมันได้เลย ในขณะที่หากมองการเคลื่อนไหวของวิถีการผลิตด้วยสายตาแบบ ‘ประวัติศาสตร์จากเบื้องล่าง’ จะทำให้เรามองเห็นเค้าเงื่อนหรือแง่มุมคำถามอื่นๆ ที่จะนำไปสู่การเปิดประเด็นอภิปรายใหม่ๆ ได้อีกมากมาย เช่น การศึกษาเรื่องเจ้าที่ดินและเรื่องอัครวินในยุคกลาง รวมทั้งการศึกษาสังคมชานา ไปจนถึงการศึกษาเรื่องราวอย่างภาษาลับ การศึกษาแรงปรารถนาของผู้คนที่ไม่เคยถูกกล่าวถึงมาก่อนในงานประวัติศาสตร์ก่อนหน้านี้ แม้กระทั่งการศึกษาการปะทะกันของความคิดชุดต่างๆ ในสังคม ฯลฯ เหล่านี้อาจช่วยทำให้เห็นถึงการก่อกำเนิดขึ้นของจิตสำนึกแบบปัจเจกนิยมและอุดมการณ์แบบกระฎุมพีในระบบการผลิตแบบทุนนิยมได้มากกว่าสำพังแค่การถกเถียงทางทฤษฎีด้วยแนวคิดนามธรรมอย่าง ‘การถูกเรียกให้สร้างสำนึกตัวตนจากอุดมการณ์’ (interpellation) ‘เอกเทศเชิงสัมพัทธ์ระหว่าง’ (relative autonomy) หรือการถกเถียงเรื่องกฎของมูลค่า ฯลฯ ในแง่นี้ ความคิดสังคมนิยมก็จะเป็นรูปธรรมจับต้องได้มากขึ้นเมื่อเรารู้วิธีที่จะศึกษา (ประวัติศาสตร์) จากเบื้องล่างขึ้นมา

นอกจากนี้ ชาวมูเอลยังกล่าวต่อไปอีกว่าการศึกษาประวัติศาสตร์ของประชาชนมี ‘ความดีงาม’ (merit) อีกประการคือ มันจะช่วยตั้งคำถามสำคัญทั้งในเชิงทฤษฎีและในเชิงการเมืองของกระบวนการผลิตความรู้ประวัติศาสตร์ เช่นคำถามเรื่อง ลำดับชั้นสูงต่ำของแรงงานเชิงวิชาการที่แฝงอยู่ในการเขียนประวัติศาสตร์ และการท้าทายความคิดเรื่องความเป็น ‘ผู้ทรงคุณวุฒิ’ ของผู้เชี่ยวชาญประวัติศาสตร์ทั้งหลายซึ่งมักพ่วงมาด้วยการผูกขาดความรู้

ในขณะเดียวกัน การเขียนประวัติศาสตร์ประชาชนก็จำเป็นต้องเชื่อมต่อแต่ละเรื่องราวเข้าด้วยกันเพื่อให้เข้าใจภาพใหญ่และความเป็นไปของสังคม เพราะการจะเขียนประวัติศาสตร์ของผู้ถูกกดขี่ (ไม่ว่าจะเป็นเรื่องราวของพวกโจร พวกคนนอกสังคม พวกนอกรีต ฯลฯ) จำเป็นที่จะต้องทำความเข้าใจเงื่อนไขความสัมพันธ์ทางสังคมในภาพรวมด้วย (the totality of social relations) โดยเฉพาะคำถามเรื่องความสัมพันธ์เชิงอำนาจทั้งในพื้นที่ของงาน ครอบครัว ความสัมพันธ์ระหว่างเพศภาวะ ฯลฯ ดังนั้นการศึกษาประวัติศาสตร์ประชาชนจึงไม่ได้ทำให้เรา

เข้าใจเรื่องราวของคนที่ถูกกดขี่ คนที่ถูกกลืน ฯลฯ มากขึ้นเท่านั้น หากแต่ยังอาจทำให้เรามองภาพรวมของประวัติศาสตร์เปลี่ยนไปอีกด้วย

สรุปและสะท้อนคิด

โดยสรุปแล้วข้อเสนอหลักของซามูเอลในบทนำของเขาชิ้นนี้มีสองประการ ประการแรกคือการเสนอว่า ความเป็นมาของความคิดมาร์กซิสม์และสังคมนิยมอังกฤษสัมพันธ์แทบจะเป็นเรื่องเดียวกันับพัฒนาการของการเขียนประวัติศาสตร์ประชาชนโดยเฉพาะจากฝั่งเสรีนิยม ประการที่สองคือข้อเสนอว่า มาร์กซิสต์และนักสังคมนิยมจำเป็นต้องรับเข้าความคิดเรื่องประวัติศาสตร์ประชาชน/ประวัติศาสตร์จากเบื้องล่างเข้าเป็นส่วนหนึ่งของตน โดยให้เหตุผลว่า ประวัติศาสตร์จากเบื้องล่างจะช่วยปลดปล่อยความคิดมาร์กซิสม์ออกจากกรงขังความคิดทฤษฎีนามธรรม อีกทั้งทำให้เกิดความเป็นประชาธิปไตยในการเขียนประวัติศาสตร์ และสุดท้ายคือขยายการอธิบายไปสู่เรื่องความสัมพันธ์เชิงอำนาจในมิติอื่นๆ ที่ไม่ใช่แค่เศรษฐกิจ

แม้นี่จะเป็นคำอธิบายที่ดูเข้าท่า ทว่าก็อาจเป็นร่องรอยการปริแยกทางความคิดครั้งใหญ่ที่อาจทำให้ต้องกลับมาตั้งคำถามว่า ข้อเสนอของซามูเอลยังมีความเป็นมาร์กซิสม์อยู่หรือไม่ เพราะมาร์กซิสม์ไม่ได้แค่พูดถึงการต่อสู้เพื่อความเป็นธรรม ไม่ได้พูดถึงเรื่องการยกระดับฐานะของคนจนให้ดีขึ้น ไม่ได้พูดถึงแค่การต่อสู้เพื่อเสรีภาพในการแสดงตัวตนและความคิดเห็น หรือไม่ได้พูดแต่ว่าต้องอธิบายปัญหาการกดขี่ว่าเป็นส่วนหนึ่งของระบบความสัมพันธ์ทางสังคม แต่ความคิดมาร์กซิสม์พูดถึงการต่อสู้ในฐานะส่วนหนึ่งของกระบวนการเปลี่ยนแปลงที่จะนำไปสู่ภาวะอุดมคติ นั่นคือสังคมนิยมขั้นสูงและการขจัด ปลดปล่อยมนุษยชาติให้เป็นอิสระและกลับคืนสู่ความเป็นมนุษย์ที่แท้จริง ซึ่งไม่ใช่การกลับไปสู่สังคมบรรพกาลในอดีตแต่เป็นความก้าวหน้าสู่ปลายทางที่รออยู่ในอนาคต

ในแง่นี้มาร์กซิสม์จึงเป็นระบบความคิดทางปรัชญาตามวิธีคิดแบบสมัยใหม่ เหมือนเครื่องจักรขนาดใหญ่ที่องค์ประกอบทางความคิดต่างต้องทำงานสัมพันธ์กัน ดังนั้นการที่คนอย่างอี.พี. ทอมป์สัน ทำทนายและเสนอคำอธิบายเรื่องชนชั้นแรงงานขึ้นมาใหม่ แต่ก็ไม่ใช่การปฏิเสธแผนการเดินทางแบบมาร์กซิสต์ ตรงข้ามเขาต้องการจะแก้ไขให้กลับมาให้ถูกหลังจากที่ขบวนการคอมมิวนิสต์สากลและสตาลินได้พาเดินไปผิดทาง ดังนั้นแม้ทอมป์สันจะอธิบายการกำเนิดชนชั้นแรงงานอังกฤษผ่านการเล่าเรื่องประวัติศาสตร์ประชาชน แต่ตัวละครหลักก็ยังคงชนชั้นไม่ใช่ประชาชน นี่จึงเป็นข้อแตกต่างในระดับคนละเรื่องเดียวกันกับการอธิบายเรื่องความสำคัญองประวัติศาสตร์ประชาชนแบบซามูเอลรวมทั้งซ้ายใหม่รุ่นหลังอื่นๆ เช่น สจ๊วต ฮอลล์ ซึ่งกลายเป็นว่า ต้องปรับความคิดมาร์กซิสม์ให้สอดคล้องกับแนวคิดเรื่องประชาชนด้วย ซึ่งทำให้สุดท้ายพวกเขากลายเป็นกลุ่มคนที่ใช้ศัพท์แสงมาร์กซิสม์มากมายแต่กลับไม่เชื่อในเป้าหมายสำคัญที่สุดของการเป็นมาร์กซิสต์ นั่นคือ การปฏิวัติชนชั้น

แน่นอนว่านี่ก็เป็นแนวโน้มของโลกในปัจจุบันที่ปัญญาชนยังคงได้รับแรงบันดาลใจจากความคิดแบบซ้ายๆ ทว่าก็ไม่จำเป็นต้องจริงจังหรืออาจจะปฏิเสธเป้าหมายแบบการปฏิวัติสังคมนิยมได้ด้วยซ้ำ ซึ่งในที่นี้ผู้เขียนจะไม่ขออภิปรายต่อว่า การเกิดขึ้นของภาวะดังกล่าวอาจเกี่ยวกับความฟ่ายแฟบแบบเบ็ดเสร็จของวิธีคิดแบบมาร์กซิสต์ต่อทุนนิยม จนถึงกับทำให้การอภิปรายและการผลิตความรู้แบบซ้ายๆ ทั้งซ้ายใหม่หรือหลังซ้าย เช่น ความคิดเรื่องประวัติศาสตร์จากเบื้องล่างกลายเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมกระแสฟิวไปแล้ว หรือผู้เขียนจะไม่แม้แต่จะเสนออ้อมๆ ว่า ประวัติศาสตร์จากเบื้องล่างควรกลับไปมีความหมายแบบที่เสนอโดยทอมป์สัน

สิ่งที่น่าเป็นเป้าหมายหลักของผู้เขียนมีเพียงประการเดียวคือ ต้องการจะนำความหมายที่เคยมีกลับเข้าสู่การถกเถียงเพื่อเปิดการสนทนาเรื่องความหมาย ‘ที่ควร’ มีของประวัติศาสตร์จากเบื้องล่างไปสู่คำถามและความ

ท้าทายใหม่ ๆ ซึ่งรวมทั้งข้อโต้แย้งที่ท้าทาย เช่น สิ่งที่เราเรียกว่า ประชาชน คนจน หรือคนจากข้างล่าง ก็อาจจะไม่ได้ดำรงอยู่ในลักษณะของวัตถุที่รอการค้นพบเปิดเผย ตรงข้ามแม้จะมีคนจน ชวนา หรือกรรมกรโรงงานอยู่จริง แต่นิยามและคำอธิบายก็ล้วนเป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นและเปลี่ยนแปลงอยู่เสมอ หรือพูดอีกนัยหนึ่งคือการนิยามและสร้างความรู้เป็นสิ่งที่เปลี่ยนแปลงไปอยู่ตลอดเวลา รวมทั้งการที่ชาวบ้านและคนข้างล่างทั้งหลายล้วนมีปฏิสัมพันธ์กับชาวเมืองและคนข้างบนมาโดยตลอด นี่ก็อาจจะทำให้เป็นไปได้เลยที่ใครก็ตามจะสร้างคำอธิบายโดยอ้างถึงการดำรงอยู่ของกลุ่มคนเหล่านี้ในลักษณะที่แยกขาดเป็นอิสระเอกเทศ (autonomous) โดยเฉพาะการอธิบายว่าชาวบ้านหรือคนชั้นล่างเป็นปฏิปักษ์ตรงข้ามกับผู้มีอำนาจในสังคม¹⁶

หรือรวมถึงข้อโต้แย้งที่ยั่วเย้ารุนแรง เช่น ไม่ว่าประวัติศาสตร์จากเบื้องล่างหรือประวัติศาสตร์ประชาชนจะถูกอธิบายจากอุดมการณ์ฝั่งไหนก็ตาม แต่นิยามของประชาชนหรือคนจากข้างล่างสุดท้ายแล้วก็จะมีลักษณะคล้ายกันนั่นคือ ไม่ได้มีลักษณะเปิด (inclusive) แต่มีลักษณะแคบและปิด (exclusive) สแกนไว้เฉพาะกลุ่มวีรชนคนดีและกลุ่มคนที่สมควรต้องเป็นที่จดจำ ดังนั้นด้วยตรรกะชุดนี้จึงบังคับโดยปริยายให้ไม่ต้องกล่าวถึง ‘คนที่ไม่สมควรต้องเป็นที่จดจำ’ ซึ่งมีอยู่มากมายมหาศาลในประวัติศาสตร์ เช่น ชาตกร โจร คนชั่วร้าย ลัทธิอุบาทว์ โสเภณี คนติดยา คนร่วมเพศกับสัตว์ และกลุ่มคนอีกมากมายที่นักปราชญ์และปัญญาชนกระดากอายที่จะต้องกล่าวถึง นี่จึงทำให้เห็นว่าข้ออ้างของประวัติศาสตร์จากเบื้องล่างที่จะกลับมาพูดถึงเหล่าผู้ถูกกดขี่และถูกหลงลืมในประวัติศาสตร์กลายเป็นสิ่งที่ไม่มีทางจะทำให้เกิดขึ้นได้จริง อีกทั้งทำที่แบบก้าวหน้าของเหล่านักเคลื่อนไหวประวัติศาสตร์จากเบื้องล่าง/ประชาชนก็อาจจะมีความเป็นอนุรักษนิยมมากกว่าที่ใครจะคิด

ดังนั้นมีทางเดียวที่เหล่าผู้ศรัทธาในประวัติศาสตร์จากเบื้องล่างจะก้าวพ้นคำถามหรือข้อท้าทายเหล่านี้ได้ นั่นก็คือจะต้องกลับมาสนทนาด้วยอย่างจริงจังเท่านั้น

รายการอ้างอิง

- นันทวัฒน์ ฉัตรอุทัย. 2556. “การศึกษา Popular Culture แบบเอดเวิร์ด ธอมป์สัน.” ใน *วัฒนธรรมต่อต้าน*, บรรณาธิการโดย ยุคติ มุกดาวิจิตร, 109-173. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร.
- Burke, Peter. 1978. *Popular Culture in Early Modern Europe*. New York: Harper & Row.
- . 1981. “The ‘Discovery’ of Popular Culture.” In *People’s History and Socialist Theory*, edited by Raphael Samuel, 216-226. London: Routledge and Kegan Paul Ltd.
- Dworkin, Dennis. 1997. *Cultural Marxism in Postwar Britain: History, the New Left, and the Origins of Cultural Studies*. Durham, NC: Duke University Press.
- Hall, Stuart. 1981. “Notes on Deconstructing ‘the popular’.” In *People’s History and Socialist Theory*, edited by Raphael Samuel, 227-239. London: Routledge and Kegan Paul Ltd.

¹⁶ หนึ่งในผู้เสนอข้อโต้แย้งนี้คือ ฮอลล์ (Hall 1981) ในบทความ “Notes on Deconstructing ‘the popular’ ” ฮอลล์เสนอว่า หากจะมีสิ่งที่เรียกว่า วัฒนธรรมหรือประวัติศาสตร์ของประชาชน สิ่งนี้ก็ถูกเชื่อมเข้ากับสังคมส่วนอื่นอยู่เสมอผ่านจารีตและปฏิบัติการต่าง ๆ มากมาย และแม้หลายครั้งประชาชนจะออกมาท้าทายต่อต้าน แต่ประชาชนก็ไม่เคยคิดจะโค่นล้มทำลาย (overturning) สายใยอันแสนละเอียดอ่อนของระบบความสัมพันธ์แบบพ่อขุนอุปถัมภ์ (paternalism) ในแง่นี้จึงไม่สามารถกล่าวได้ว่าจะมีวัฒนธรรมของคนกลุ่มใดที่จะดำรงอยู่ในลักษณะที่แยกขาด เป็นอิสระเอกเทศ และมีความจริงแท้ (authenticity); หรือดูข้อเสนอของเบิร์ค (Burke 1981) ที่ว่า วัฒนธรรมชาวบ้านไม่เคยเป็นอิสระจากวัฒนธรรมของคนกลุ่มอื่น นอกจากนี้ วัฒนธรรมชาวบ้านที่มักอ้างกันว่าเป็นของแท้บริสุทธิ์ดั้งเดิมมายาวนาน แต่กลับมีประวัติศาสตร์การถือกำเนิดที่ใหม่กว่าที่อ้างกันมาก ที่สำคัญคือส่วนหนึ่งเป็นผลมาจากการมีปฏิสัมพันธ์กับธุรกิจการค้าขายวัฒนธรรมก่อนยุคปฏิวัติอุตสาหกรรม

- History is the new punk: History From Below. 2016. "History is the new punk." Accessed April 30.
<http://radical.history-from-below.net/about/>.
- Kaye, Harvey J. 1991 "British Marxist historians." In *A dictionary of Marxist thought 2nd ed.*, edited by Tom Bottomore et. al., 58-61. Oxford, U.K.: Blackwell.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel. 1979. *Montaillou: the promised land of error*. Translated by Barbara Bray. New York: Vintage Books.
- . 1980. *Carnival in Romans*. Translated by Mary Feeney. New York: G. Braziller.
- Motley, John Lothrop. 1858. *The rise of the Dutch republic, Volume 1-3*. London: George Routledge and Co.
- Samuel, Raphael. 1981. "Editorial Prefaces: People's History." In *People's History and Socialist Theory*, edited by Raphael Samuel, xiv-xxxix. London: Routledge and Kegan Paul Ltd.
- Sharpe, Jim. 1991. "History from Below." In *New Perspectives on Historical Writing*, edited by Peter Burke, 24-41. Cambridge: Polity Press.
- Thompson, E. P. 1963. *The Making of the English Working Class*. London: Victor Gollancz Ltd.
- . 1966. "History from Below." *Times Literary Supplement* 7 April: 279-80.
- . 1978a. "Eighteenth-Century English Society: Class Struggle without Class?" *Social History* 3, 2: 133-165.
- . 1978b. "The Poverty of Theory or an Orrey of Errors." In *The Poverty of Theory and Other Essays*, 1-210. New York: Monthly Review Press.

This page is intentionally left blank

D1-P2-R1-02

“อยู่บ้านเกิดลูก พ่อปลูกอโศกเพื่อเจ้า” ชีวิตทางเศรษฐกิจกับสังคมพุทธในจินตนากรรมของชาวอโศก

บัณฑิต ศิริรักษ์โสภณ

นักศึกษาระดับปริญญาโท สาขาวิชามานุษยวิทยา คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

e-mail: nak.bundit@gmail.com.

บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งในวิทยานิพนธ์ของผู้เขียนซึ่งอยู่ในช่วงการเก็บข้อมูลภาคสนามเพื่อพัฒนาหัวข้อวิจัย ผู้เขียนได้รับทุนสนับสนุนการวิจัยจากโครงการเมธีวิจัยอาวุโส สกว. ศาสตราจารย์ ดร.เสมอชัย พูลสุวรรณ (RTA5880010) “พระพุทธรูปศาสนิกายเถรวาทในบริบทวัฒนธรรมเอเชียอาคเนย์ (คริสต์ศตวรรษที่ 11 – ปัจจุบัน)” ความเห็นในบทความนี้เป็นของผู้เขียน สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) ไม่จำเป็นต้องเห็นด้วยเสมอไป

บทนำ

“... งานเรามีมากลูกรัก หมูเราเล็กนักสุดเอ๋ย งานเรานั้นมืออย่างเคย เจ้าจะเฉยแซ่เชื่อนได้
อย่างไร รู้พักรู้เพียรใช้ไหมเจ้า บ้านเรายังรับคนใหม่ ๆ พ่อปลูกอโศกไว้มากมาย เพื่อคน
ทั้งหลายได้ร่มเย็น อยากเห็นลูกอยู่บ้าน ด้วยความเบิกบานลอยเด่น เพื่อช่วยผู้ยังลำเค็ญ
อยู่เป็นมิ่งขวัญกำลังใจ อยู่บ้านเกิดลูก เจ้ารู้ถูกรู้ผิดใช้ไหม อยู่เป็นที่พึ่งคนทั่วไป บั้นชีวิต
ใหม่ให้เบิกบาน ...”

เสียงร้องของหญิงสาวประกอบท่วงทำนองที่ฟังดูเนิบช้าดังขึ้นผ่านเสียงตามสาย ผู้เขียนสะดุดกับ
เสียงเพลงที่ได้ยินในวันแรกที่เดินเข้าไปสำรวจชุมชนปฐมอโศก เสียงร้องแทนคำพูดและความรู้สึกของใครคนหนึ่ง
ที่กำลังสื่อไปถึงใครอีกคน

ชายสูงวัยผิวดำล้าในชุดเสื้อม่อฮ่อม กางเกงขาก๊วย บอกกับผู้เขียน “อยู่บ้านเกิดลูก พ่อปลูกอโศกเพื่อเจ้า”
เป็นบรรทัดทองของสมณะโพธิรักษ์ ที่ถูกนำไปตั้งเป็นชื่อบทเพลงของชาวอโศก และเปิดในพิธีสำคัญอย่างงาน
ต้อนรับสมณะโพธิรักษ์ หรือ “พ่อท่าน” ในวันที่

“วันนี้เป็นวันที่พ่อท่านเดินทางมาเยี่ยมลูก ๆ ที่ชุมชนปฐมอโศก น้องมีบุญมากนะ มาครั้ง
แรกก็ได้เจอกับพ่อท่านโพธิรักษ์ ปกติพ่อท่านจะประจำที่บ้านราช จังหวัดอุบลฯ แต่วันนี้พ่อ
มาเยี่ยมพวกเรา พ่อมาเยี่ยมพวกเราเดือนละครั้ง ยังไงน้องจะอยู่ฟังพ่อท่านเทศน์ก็ได้ล่ะ”

ย้อนกลับไปในปี พ.ศ. 2513 สมณะโพธิรักษ์เริ่มเผยแพร่คำสอนแก่ผู้ปฏิบัติธรรมที่วัดอโศการาม จังหวัด
สมุทรปราการ จนรวมกลุ่มเป็น “ชาวอโศก” ภายหลังเกิดความขัดแย้งระหว่างสมณะโพธิรักษ์กับคณะสงฆ์จากมหา
เถรสมาคม มหาเถรสมาคมได้วินิจฉัยว่าพระโพธิรักษ์มีความผิดทั้งทางด้านพระธรรมวินัย กฎหมาย และระเบียบ
การปกครองสงฆ์ตามพระราชบัญญัติคณะสงฆ์ พ.ศ. 2505 ซึ่งมีผลกระทบต่อพระพุทธศาสนาและความมั่นคงของ
ชาติ พระโพธิรักษ์ยังอวดอุตริมนุสธรรม สอนพระธรรมวินัยตามใจชอบ โดยอ้างว่ารัฐธรรมนูญและภาษาบาลีแตกฉาน
ตั้งแต่มโนบท ใช้พระพุทธศาสนาเป็นเครื่องมือแสวงหาอำนาจทางการเมือง มหาเถรสมาคมได้ตั้งคณะทำงาน
ปกาสณียกรรมเพื่อสืบสวนพฤติกรรมของชาวอโศก

พฤติกรรมของพระโพธิรักษ์และกลุ่มอโศกทั้งหมด เป็นการทำสงครามปฏิวัติทางวัฒนธรรม
ต่อวัฒนธรรมไทยอย่างรอบด้านและอย่างถอนรากถอนโคน โดยพระโพธิรักษ์และกลุ่มอโศก
จะโจมตีวัฒนธรรมที่สำคัญของไทยในทุกด้าน และกำหนดรูปแบบวัฒนธรรมใหม่ของชาว
อโศกให้สาวกและผู้เลื่อมใสทำตามพร้อมทั้งประกาศท้าทายอย่างเปิดเผย ให้ชาวพุทธทั่วไป
พิจารณาดูว่าจะประพฤติตามแบบอย่างชาวอโศกอันกล่าวอวดอ้างว่าเป็นวัฒนธรรมของ
พุทธแท้ หรือว่าจะยังดำรงชีวิตอย่างวัฒนธรรมไทยทั่วไปอันเป็นวัฒนธรรมและค่านิยมที่
ผิดพลาด ของเดียวิทย์ ของฤาษี ของผีमार ของเตรังงาน ตัวอย่างความประพฤติตาม
วัฒนธรรมใหม่ เช่น ไม่เคารพผู้อาวุโสโดยชาติวุฒิและความรู้เพราะเป็นศักดิ์นาและทุนนิยม
ห้ามมีพระพุทธรูปบูชาทุกชนิด ห้ามจุดเทียน ห้ามจุดธูป ห้ามพระสะพายหรือใช้ยาม ห้าม
โกนคิ้ว ห้ามรับภิกษุมนต์ ห้ามสวดมนต์ภาษาบาลี ห้ามสวดอนุโมทนา ไม่มีการอุทิศส่วน
กุศลแก่ผู้ล่วงลับไปแล้ว ห้ามกรวดน้ำ ห้ามรับประทานเนื้อสัตว์ เป็นต้น และในชุมชนอโศก
และพระพุทธรูปทุกแห่งจะไม่มีเครื่องหมายของความเป็นไทยเลย คือ ไม่มีธงชาติ ไม่มี

พระพุทธรูป ไม่มีพระบรมฉายาลักษณ์ และไม่เคยอบรมสั่งสอนบริวารให้เห็นความสำคัญ
ของสถาบันหลักทั้งสามนี้เลย ชุมชนปลดปล่อยตัวอย่างที่ครบวงจรคือชุมชนปฐมมโศก ซึ่ง
ชาวโศกภูมิใจกันมาก ในชุมชนนี้มีการดำรงชีวิตคล้ายยุคคอมมิวนิสต์บรรพกาล
(คณะทำงานปกาสนียกรรม 2536: 38)

หลังจากสมณะโพธิรักษ์ประกาศแยกตัวจากการปกครองของมหาเถรสมาคม ชาวโศกได้ทำงานเผยแพร่
พระพุทธศาสนาตามแนวทางของตน โดยอ้างอิงหลักการปกครองตนเองจากพระธรรมวินัยเป็นหลัก และดำรง
รูปลักษณะนักบวชที่ต่างจากพระภิกษุทั่วไป นุ่งห่มจีวรสีคล้ำ ไม่สวมรองเท้า ไม่โกนคิ้ว ไม่ใช้ยาสูบ ฉันทะมัสการ ชาว
โศกขยายชุมชนและเครือข่ายเพื่อให้หลุดพ้นการครอบงำ แยกเป็นเอกเทศไม่ขึ้นกับมหาเถรสมาคม พุทธสถาน
สังฆสถาน และอาวาสสถานของชาวโศกเกิดขึ้นหลายแห่ง พร้อมกับเครือข่าย “ญาติธรรม” หรือคนนอกชุมชนที่
ศรัทธาในแนวทางของโศกที่มีอยู่ทั่วประเทศไทย

ส่วน “องค์กรอุปัฏฐากของชาวโศก” หรือที่ชาวโศกเรียกว่า “เครือแห” ได้เกิดขึ้นรวดเร็ว เพื่อรองรับ
กิจกรรมของชาวชุมชนและญาติธรรม ตั้งแต่องค์กรด้านเศรษฐกิจ สังคม การศึกษา การประชาสัมพันธ์ องค์กรสำคัญ
เช่น มูลนิธิธรรมสันติ จัดตั้งปี พ.ศ. 2520 กองทัพธรรมมูลนิธิ จัดตั้งปี พ.ศ. 2527 ธรรมทัศน์สมาคม จัดตั้งปี พ.ศ.
2531 ยังไม่นับรวมมูลนิธิ ชมรม บริษัท องค์กรเหล่านี้ส่วนใหญ่ทำหน้าที่ในกิจการของชุมชนโศก เช่น โรงพิมพ์
ทำวารสารและตีพิมพ์หนังสือธรรมะ เทปธรรมะ ร้านอาหารมังสวิรัต ร้านค้าชุมชน สถานีวิทยุชุมชนของชาวโศก
เครือข่ายกสิกรรมไร้สารพิษแห่งประเทศไทย (กรร.) ชมรมมังสวิรัตแห่งประเทศไทย (ชมร.) ชมรมผู้สูงอายุ ร้าน
ดินอุ้มดาว สถาบันขะวิทยาด้วยหัวใจ วิสาหกิจชุมชนหรือ “ธุรกิจบุญนิยม” ซึ่งมีองค์กรย่อยอีกนับร้อยองค์กร

นักมานุษยวิทยาจำนวนหนึ่งได้ศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างจริยธรรมทางศาสนากับกับปฏิบัติการทาง
เศรษฐกิจ (Pfanner and Ingersoll 1962; Spiro 1966; Keyes 1973, 1983; Jackson 2003) งานวิจัยกลุ่มนี้
ชี้ให้เห็นว่าพระสงฆ์/นักบวชกลับไม่เคยแยกตัวออกจากชีวิตทางโลกเพื่อแสวงหาการหลุดพ้น นักบวชมีชีวิตทาง
สังคมที่เป็นส่วนหนึ่งของโลกนี้และที่ผ่านมาศาสนาพุทธก็สามารถปรับตัวได้ผ่านการตีความหลักคำสอน (Keyes
1982; Jackson 2003) ใน *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (1905) มักซ์ เวเบอร์ (Max Weber)
นักสังคมวิทยาชาวเยอรมัน สนใจความเชื่อมโยงระหว่างการแพร่ขยายของลัทธิพิวริตันภายใต้การปฏิรูปศาสนา
ของโปรเตสแตนต์ (Protestant Reformation) กับการเติบโตของทุนนิยมอุตสาหกรรมสมัยใหม่ เวเบอร์สงสัยว่า
เหตุใดวิถีชีวิตของพวกพิวริตันจึงเอื้อต่อการดำเนินธุรกิจสมัยใหม่ เขาเสนอว่าความคิดของชาวโปรเตสแตนต์ที่
เชื่อเรื่องการทำงานหนัก ทำงานเพื่อความก้าวหน้า และการอุทิศตนให้ศาสนา ทำให้เกิดความประหยัดและนำมาสู่
การสะสมทุนเพื่อนำไปลงทุนเพิ่มกลายเป็นการก่อตัวของเศรษฐกิจแบบทุนนิยม¹ (Weber 1967)

¹ เวเบอร์ใช้วิธีการทางประวัติศาสตร์สืบค้นไปในสังคมเกษตรกรรมในเยอรมันเพื่อวิเคราะห์โครงสร้างทางสังคม และเปรียบเทียบความแตกต่างระหว่าง
ชาติที่ประสบความสำเร็จจากการค้าโดยเฉพาะในอังกฤษและอเมริกา เวเบอร์ชี้ว่ากลุ่มคาลวิน (Calvinism) มีความเชื่อเรื่องการได้รับคัดเลือกจากพระเจ้า
และการกำหนดไว้ล่วงหน้า ผลที่เกิดขึ้นคือไม่จำเป็นต้องเข้ารับเข้าเป็นคริสต์ศาสนิกชน โบสถ์ไม่ได้ทำหน้าที่ตัดสินอีกต่อไปว่าใครจะเป็นผู้ที่ถูกลงโทษ
และใครเป็นผู้ที่รอด คาลวินทำให้ประสบการณ์ทางศาสนาเป็นเรื่องเฉพาะปัจเจกกับพระเจ้า การจะได้เป็นผู้ยอมรับจากพระเจ้าคือการทำงานหนัก ความ
เชื่อของกลุ่มคาลวินได้แพร่หลายในช่วงศตวรรษที่ 16 ไปยังหลายประเทศ เช่น สวิตเซอร์แลนด์ ฝรั่งเศส สกอตแลนด์ เนเธอร์แลนด์ บางส่วนของ
เยอรมัน รวมถึงพื้นที่ตอนกลางและตอนเหนือของยุโรป เวเบอร์มองว่าเป็นพลวัตของความเชื่อในโลกสมัยใหม่ ที่มาพร้อมกับการเกิดขึ้นของชนชั้นกลาง
และพัฒนาการของระบบทุนนิยม (Weber 1967); โปรเตสแตนต์แบบเดิม (original Protestant) ที่ภายหลังถูกทำให้แพร่หลายโดยกลุ่มคาลวินได้ถูกทำให้
มีคุณค่าใหม่และสอดคล้องกับ “จิตวิญญาณแห่งระบบทุนนิยม” (“spirit of capitalism”) ที่สนับสนุนกิจกรรมในระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยม อย่างไรก็ตาม
ความสัมพันธ์ระหว่างโปรเตสแตนต์ยุคต้น (early Protestantism) และทุนนิยมไม่ได้เกิดขึ้นโดยตรง แต่เป็นการเปลี่ยนรูปแบบทางอ้อมผ่านจิตวิญญาณ
แห่งระบบทุนนิยมที่ถูกหลอมรวมจาก “ความกลัวทางศาสนา” (religious anxiety) ที่มาจากคำถามว่าเราจะเป็นผู้ที่พระเจ้าเลือกหรือไม่ เราจะเป็นผู้รอด

ในบทความนี้ ผู้เขียนใช้กรอบคิดของเวเบอร์ (Weberian approach) เพื่อทำความเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างจริยธรรมทางศาสนากับชีวิตทางเศรษฐกิจ รวมถึงตัวตนทางศาสนาและความเชื่อของชาวโอศก เวเบอร์ตั้งสมมติฐานว่าการกระทำของปัจเจกเกิดขึ้นจากแรงกระตุ้น/ผลักดันที่แสดงผ่านการกระทำ การเข้าใจความหมายของการกระทำในบริบทเฉพาะ การอ่านความหมายจากประสบการณ์ของผู้คนในชุมชนโอศกที่ผู้เขียนได้เข้าไปรู้จักและได้ใช้ชีวิตในชุมชนโอศก

ส่วนที่ 1 พุทธสถานปฐมโอศก

พื้นที่

พุทธสถานปฐมโอศก หรือ ชุมชนปฐมโอศก ห่างจากตัวเมืองนครปฐม 5 กิโลเมตร ห่างจากกรุงเทพฯ 56 กิโลเมตร ชุมชนประกอบด้วย พุทธสถาน หมู่บ้าน และโรงเรียน บนเนื้อที่ 80 ไร่ แบ่งพื้นที่เป็น 4 ลักษณะตามการใช้งาน

ส่วนแรก พุทธสถาน เป็นเขตที่พักอาศัยของสมณะ สิกขมาตุ และคณัตถ์ รวมทั้งเป็นสถานที่ปฏิบัติธรรม และประกอบกิจกรรมของนักบวช เช่น ศาลาวิหาร ศาลาสมาธิศึกษา อาคารเรียน ภูมิสมณะ ภูมิสิกขมาตุ ศาลาคล้ายทุกซ์ ศาลาโอศกรำลึก ศาลาทอผืน

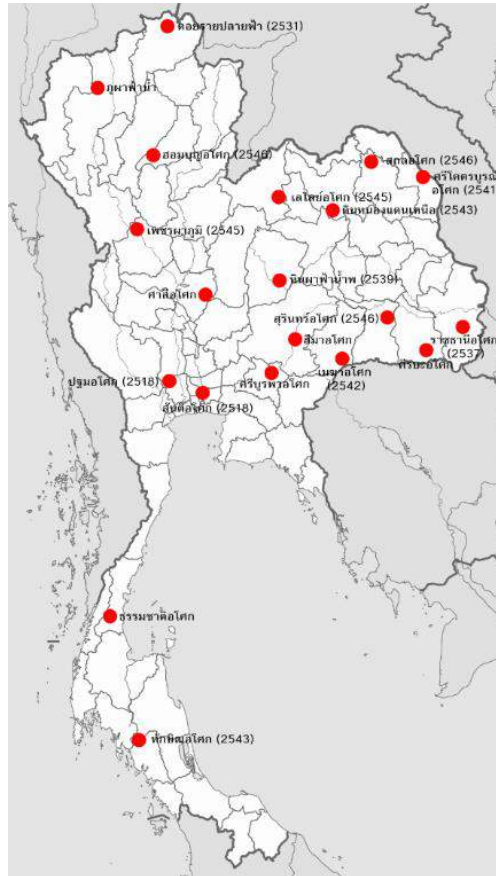
ส่วนที่สอง ที่พักอาศัย บ้านในพุทธสถานปฐมโอศกมี 116 หลังคาเรือน ส่วนใหญ่มีขนาดหลังละไม่เกิน 5×5 เมตร เป็นที่อยู่อาศัยของชาวชุมชน ในชุมชนแบ่งที่พักเป็น 7 คุ่ม ชื่อเรียกจำลองจากแดนสวรรค์ 6 ชั้น และสวนบนสวรรค์ ได้แก่ คุ่มยามา คุ่มดุสิต คุ่มนันทวัน คุ่มนิมมานรดี คุ่มปรนิมมิตวสวัตดี คุ่มดาวดึงส์ คุ่มมิสกวัน แต่ละคุ่มมีทั้งสมาชิกที่อาศัยอยู่ประจำและสมาชิกอยู่ทำเวลา บ้านในคุ่มทุกหลังมีบ้านเลขที่ มีป้ายชื่อบ้านติดอยู่ เช่น บ้านสำนึกธรรม บ้านชุ่มเย็น บ้านวิริยะสัจจะ บ้านปัจฉัย 4 บ้านตะวันตกฟ้า บ้านอยู่เย็น บ้านคารวธรรม เขตที่พักอาศัยยังรวมถึง บ้านทาวน์เฮาส์ ที่แยกพื้นที่ออกมาอยู่หน้าชุมชน ถือเป็นส่วนหนึ่งของเขตที่พัก และฐานงานหลายฐานงานตั้งอยู่ในบ้านทาวน์เฮาส์

ส่วนที่สาม พื้นที่ใช้สอยร่วมกัน ได้แก่ โรงครัวกลาง อาคารเรียน รวมถึง “บ้านอารมณ์ดี” ที่ใช้ดูแลผู้ป่วยของชุมชน และ

ส่วนที่สี่ พื้นที่เกษตรกรรม แบ่งเป็นพื้นที่ทำนาเรียกว่า “ทุ่งนาแรงรักแรงฝัน” ส่วนพื้นที่เพาะปลูกพืชผลไม้และสมุนไพรมีชื่อว่า เนินพอกิน ตั้งอยู่ในอำเภอดำม่วง จังหวัดกาญจนบุรี มีพื้นที่ไม่น้อยกว่า 150 ไร่

พื้นที่ชุมชนถูกออกแบบให้มีความเป็นสาธารณะ (public) มากกว่าความเป็นส่วนตัว (private) แม้บ้านจะเป็นพื้นที่ส่วนตัวของปัจเจก แต่บ้านที่สร้างในชุมชนโอศกกลับมีความเป็นสาธารณะที่คนอื่นสามารถเข้ามาใช้ประโยชน์ ขณะเดียวกันพฤติกรรมภารกิจ การอยู่ การใช้ชีวิตในชุมชนก็อาจถูกสังเกตและเป็นที่รับรู้ของคนในชุมชน

หรือไม่ การแก้ไขความวิตกกังวลทางศาสนาได้ทำให้เกิดการปรับวิธีคิดทางศาสนาใหม่ผ่านการการบำเพ็ญบะภายในโลก (inner-worldly asceticism) และความรับผิดชอบต่องานหน้าที่ของตัวเอง (doctrine of duty).



ภาพ 1: เครื่องถ่ายชมชนอโศก

ส่วนพื้นที่ด้านหน้าพุทธสถานเป็นตลาด พ่อค้าแม่ค้าจะเริ่มนำรถเข็นมาจอดเรียงรายเพื่อเตรียมของขาย ตั้งแต่เช้าวรุ พ่อค้าแม่ค้าที่นำของมาขายต้องได้รับอนุญาตจากกรรมการชุมชน ชุมชนไม่เก็บค่าเช่าจากผู้ค้าแต่ผู้ค้าต้องทำความสะอาดสถานที่ และมีกฎเกณฑ์ว่าต้องไม่ขายอาหารที่มีส่วนผสมของเนื้อสัตว์ ประธานชุมชนเล่าว่าเคยมีกรณีที่รถเข็นผลไม้หน้าปลาหวานมาใส่ในมะม่วง เมื่อชุมชนสืบรู้ก็ให้หยุดขายทันที “แม้แต่พื้นที่ตลาดข้างหน้าเราก็ให้เป็นพื้นที่ปฏิบัติธรรมด้วย ณ วันนั้นพวกเขารู้จักวัดมากขึ้น เดือนหนึ่งเขาก็ทำบุญ เอาอาหารมาถวายวัด ทำอาหารขึ้นศาลา ถึงเขาจะเป็นพ่อค้าแม่ค้าข้างนอกเราก็พยายามฝึกฝนให้เขาทำบุญ ทำให้พวกเขารู้จักเป็นผีให้”

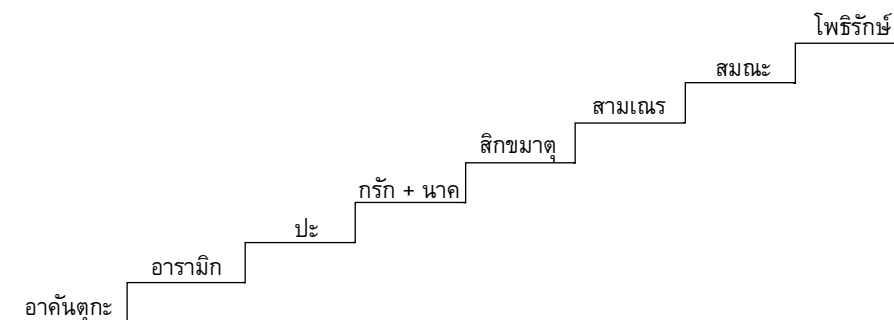
ระบบการบริหารในชุมชนแบ่งเป็น 2 ระดับ ฝ่ายสงฆ์และฆราวาส ฝ่ายสงฆ์ประกอบด้วยสมณะ มีหน้าที่กำกับดูแลทุกกิจกรรมที่เกี่ยวกับพุทธสถานและหมู่บ้าน โดยเฉพาะดูแลสมาชิกในชุมชน ส่วนฝ่ายฆราวาสมีผู้ใหญ่บ้าน ผู้ช่วยผู้ใหญ่บ้าน 2 คน และคณะกรรมการ ซึ่งเป็นผู้แทนจากฐานงาน มาจากการเลือกตั้ง ทำหน้าที่ควบคุมดูแล ตัดสินใจในกิจกรรมที่เกี่ยวข้องกับหมู่บ้าน โดยมีสมณะให้คำปรึกษา การทำงานของคณะกรรมการชุมชนแบ่งเป็น 3 ฝ่าย (1) ฝ่ายการเงิน รับผิดชอบการรับ/จ่ายเงินของชุมชน (2) ฝ่ายการศึกษา ดูแลการจัดการศึกษาของโรงเรียนของชุมชน และ (3) ฝ่ายฐานงาน รับผิดชอบฐานกิจกรรมทุกฐานในชุมชน การแบ่งหน้าที่ของคณะกรรมการชุมชนยึดความสมัครใจ ความเหมาะสม ถนัด และมีมติส่วนรวม ชุมชนแบ่งงานเป็น 9 ฝ่าย ได้แก่ อุตสาหกรรม พาณิชยกรรม กลีกรรม การศึกษา สาธารณสุข บริการ ปู่ ยะ และช่าง ชุมชนอโศกแต่ละแห่งมีสถานะเป็นนิติบุคคลแยกจากกัน การลงทุนและให้ความช่วยเหลือในเครือข่ายชุมชนอโศกเป็นมติของกรรมการชุมชน มีนักบวชทำหน้าที่เป็นผู้ให้คำปรึกษา

ปฏิบัติศิลป์

ชาวชุมชนและนักเรียนถือศีล 5 หรือสูงกว่าตามความพร้อม คนวัดถือศีล 8 หรือ 10 สมณะถือระดับจุลศีลขึ้นไป สมาชิกในชุมชน “เช็คศีล” หรือ “เตวิชโซ” ทุกวันอังคาร เวลา 18.00 – 20.00 น. โดยนักเรียนและคนวัดหรือชาวชุมชนแลกเปลี่ยนปัญหาของการรักษาศีล มีสมณะ สิกขมาตุ เป็นผู้ให้คำแนะนำและแก้ไข การเช็คศีลแบ่งได้ทั้งกลุ่มใหญ่และย่อย เช่น กลุ่มนักเรียน กลุ่มคนวัด โดยแต่ละคนจะทบทวนและสารภาพกับหมู่กลุ่มว่าตัวเองได้ละเมิดศีล หรือทำผิดระเบียบชุมชนเรื่องใดบ้าง เช่น ฆ่าสัตว์ ยุง มด พุดจาสอเสียด นอกจากเช็คศีลทุกสัปดาห์ ทุกเดือนยังมีกิจกรรม “ซัซุมทรัพย์” ที่เปิดโอกาสให้ผู้อื่นซื้อขอบกพร่องของตัวเอง

ชาวโศกมักบอกว่าเกณฑ์การแบ่งสูงต่ำของคนในชุมชนที่พวกเขาใช้ขึ้นกับ “ฐานะทางธรรม” ที่คนๆ นั้นปฏิบัติได้ แบ่งเป็น 2 ระดับ คือ ระดับนักบวช และระดับฆราวาส ระดับสมาชิกชุมชน เรียงลำดับจากสูงไปต่ำ (1) นักบวช ได้แก่ สมณะ เทียบเท่าพระภิกษุในพุทธศาสนา ส่วนสิกขมาตุ เทียบเท่าสามเณร (2) ผู้เตรียมบวช แบ่งย่อยจากสูงไปต่ำได้แก่ สมณุตเทส หรือ สามเณร, นาค (กรณีนักบวชชาย) และ กรัก (กรณีนักบวชหญิง), “ปะ” (ย่อมาจาก “ปฏิบัติ”) (3) อารามิกและอารามิกา (4) อาคันตุกะประจำ (5) อาคันตุกะจร การรักษาศีลของคนในชุมชนมีหลายระดับ โดยสมณะต้องถือจุลศีล ส่วนสามเณรและสิกขมาตุถือศีล 10 ชาวชุมชนมีทั้งถือศีล 8 และศีล 5

ลำดับชั้นของชาวโศก



คนนอกได้รับสถานะเป็นชาวชุมชนก็ต่อเมื่อ (1) ต้องเข้ามาทดลองอยู่ในชุมชนในฐานะ “อาคันตุกะ” ก่อนเป็นเวลาอย่างน้อย 1 ปี มีฐานงานรองรับ 6 เดือนขึ้นไป และต้องปฏิบัติตามกฎระเบียบของชุมชน (2) ต้องสรุปผลการปฏิบัติธรรมและแจ้งความเป็นอยู่ทุกครั้งในรอบสัปดาห์ สำหรับผู้ชายแจ้งให้สมณะ ส่วนผู้หญิงแจ้งให้สิกขมาตุทราบ (3) ต้องขึ้นทำวัตรเช้า สวดมนต์ ฟังธรรม (4) ต้องผ่านการเข้าร่วมงานอบรมธรรมประจำปีของชาวโศก โดยเฉพาะ งานปลุกเสกพระ หรือ งานพุทธาภิเษกสุดยอดปาฏิหาริย์ อย่างน้อย 2 ครั้งขึ้นไป (5) ขอสมัครเข้าเป็นสมาชิกชุมชนกับนายทะเบียน เพื่อนำเสนอคณะกรรมการชุมชนพิจารณา และต้องผ่านการรับรองจากที่ประชุมให้เข้าเป็นสมาชิกชุมชนด้วยมติเอกฉันท์เท่านั้นจึงเข้าเป็นสมาชิกของชุมชนได้

ผู้มาสมัครเป็นสมาชิกชุมชนโศกต้องผ่านการตรวจสอบสุขภาพ โดยเฉพาะผู้ติดเชื้อเอชไอวีจะไม่ได้รับอนุญาตให้เข้าเป็นสมาชิกชุมชน “เพราะเป้าหมายของชุมชนต้องการสร้างคนที่มีคุณภาพให้สังคม เราไม่ได้เป็นสถานสงเคราะห์” (6) เมื่อผ่านขั้นตอนทั้ง 5 จึงมีสิทธิ์ซื้อบ้านพร้อมที่ดินในชุมชน² เมื่อต้องการออกจากชุมชน ก็จะคืน

² ในปี 2559 ที่ดินที่มีสิทธิ์ซื้อ 1 แปลง มีขนาด 50 ตารางวา ราคา 17,500 บาท บวกค่าเดินท่อน้ำและสายไฟอีก 4,000 บาท รวมทั้งสิ้น 21,500 บาท ราคาตัวบ้านขึ้นอยู่กับขนาดและอุปกรณ์ตามที่ผู้สร้างกำหนด ก่อนการก่อสร้างต้องส่งแบบแปลนบ้านให้กรรมการชุมชนพิจารณาเพื่ออนุมัติจึงสร้างได้ พื้นที่และส่วนประกอบของบ้านที่เกินจำเป็นสำหรับชีวิตชาวโศกคณะกรรมการชุมชนก็มีสิทธิ์ไม่อนุญาตให้สร้างหรือให้แก้ไข

เงินที่ได้จ่ายค่าที่ดินและบ้านให้ ส่วนคนภายนอกที่ไม่ได้เข้าเป็นสมาชิกชุมชน แต่สนใจปฏิบัติตามแนวทางของชุมชน เรียกว่า “คนข้างวัด” หรือ “ญาติธรรม” คนกลุ่มนี้พยายามรักษาศีล 5 หรือ ศีล 8 อย่างเคร่งครัด กินมังสวิรัติดำรงกิจกรรมสำคัญกับชุมชน

นอกจากได้มาซึ่งสถานภาพชาวชุมชนอโศก ผู้เขียนพบว่าหลายคนก็ถูกขับไล่ออกจากสมาชิกชุมชน โดยเฉพาะกรณีที่ทำผิดศีลร้ายแรง เช่น ลักขโมยเงินชุมชน มีเพศสัมพันธ์กับชาวชุมชนที่ไม่ใช่คู่ครอง กินเนื้อสัตว์ เอาสุราเข้ามาดื่ม เอาบุหรี่ยาสูบในชุมชน หลังจากผ่านกระบวนการตัดสินของคณะกรรมการชุมชน คนผู้นั้นจะกลายเป็น “บุคคลต้องห้าม” หมดสถานภาพของการเป็นชาวชุมชนและห้ามเข้าทุกพุทธสถาน รวมทั้งเครือข่ายชุมชนชาวอโศก มีกำหนดเวลาตามความผิดร้ายแรง พร้อมทั้งมีใบประกาศและใบหน้าของผู้ทำผิดติดให้ชาวอโศกในทุกชุมชนรับรู้³

นักบวชอโศก

ในแต่ละปี ชุมชนอโศกทั้งหมดมีนักบวชใหม่แค่เพียง 1 ถึง 2 รูปเท่านั้น บางปีก็ไม่มีนักบวชใหม่ ผู้ที่จะบวชต้องเข้ามาเรียนรู้และใช้ชีวิตเป็นชาวชุมชนก่อน เมื่อตัดสินใจบวชต้องสมัครเป็น “อารามิก” อย่างน้อย 1 ปี ก่อน จากนั้นจึงได้สถานะของการเป็นผู้ปฏิบัติ หรือที่เรียกว่า “ปะ” ซึ่งต้องสวมเครื่องแบบ ประกอบด้วยเสื้อสีขาว กางเกงขา กว้างสีน้ำตาล ต้องดำรงสถานะ “ปะ” อย่างน้อย 4 เดือน จึงได้รับพิจารณาให้เป็น “นาค” ต้องดำรงสถานะนาคอย่างน้อย 4 เดือนเช่นกันจึงได้พิจารณาเลื่อนขึ้นเป็นสามเณร หลังจากนั้นต้องดำรงสถานะสามเณรอีกอย่างน้อย 4 เดือน จึงได้พิจารณาให้บวชเป็นสมณะ กระบวนการเลื่อนสถานะเป็นสมณะจึงกินระยะเวลาไม่น้อยกว่า 2 ปี เป็นอย่างรวดเร็ว นักบวชใหม่ทั้งหมดต้องไปปฏิบัติธรรมที่พุทธสถานภูผาฟ้า น้ำ จังหวัดเชียงใหม่ ที่มีลักษณะทางภูมิศาสตร์เป็นป่าทึบและดอยสูงอีกอย่างน้อย 5 ปี สมณะโพธิรักษ์จึงเป็นผู้ย้ายนักบวชใหม่ให้ไปอยู่ประจำพุทธสถานแต่ละแห่ง

บ้านในชุมชนอโศกโดยทั่วไปไม่ได้เฉพาะห้องนอน ห้องน้ำ และห้องเก็บของ ก่อนหน้านั้นไม่อนุญาตให้สร้างครัว ประธานชุมชนปฐมอโศกให้เหตุผลว่าต้องการให้ชาวชุมชนไปกินข้าวที่ส่วนกลาง แต่เมื่อคนในชุมชนแก่ตัวมากขึ้น ผู้สูงวัยเหล่านี้ก็อยากทำอาหารเพื่อбинพบปะและสังสรรค์ ชุมชนจึงอนุญาตให้สร้างครัวในบ้านได้ “คือการมีครัวไว้ทำอาหารใส่บาตรเป็นยาอายุกำลังอย่างหนึ่งนะ คนแก่เหล่านี้ไม่ส่วนใหญ่ก็อยู่บริเวณบ้านไม่ค่อยได้เดินออกไปไหนในพุทธสถาน ตอนเช้าตื่นขึ้นมาก็จะได้เอาอาหารใส่บาตรให้นักบวช คือคนโบราณที่มายุ่งที่นี่จะไม่บาตรเป็นประจำ คนแก่จะได้รู้สึกจิตใจมีความสุข”.

³ ผู้เขียนเคยสะกดกับแผ่นใบปลิวที่ติดอยู่ที่บอร์ดประชาสัมพันธ์ของชุมชน กระดาษแผ่นหนึ่งมีข้อความแสดงชื่อของผู้ที่ทำผิดศีลร้ายแรงและบทลงโทษห้ามเข้าชุมชนอโศกทุกแห่งตามระยะเวลาที่กำหนด ตัวอย่างเช่น

“เรื่อง บุคคลต้องห้าม

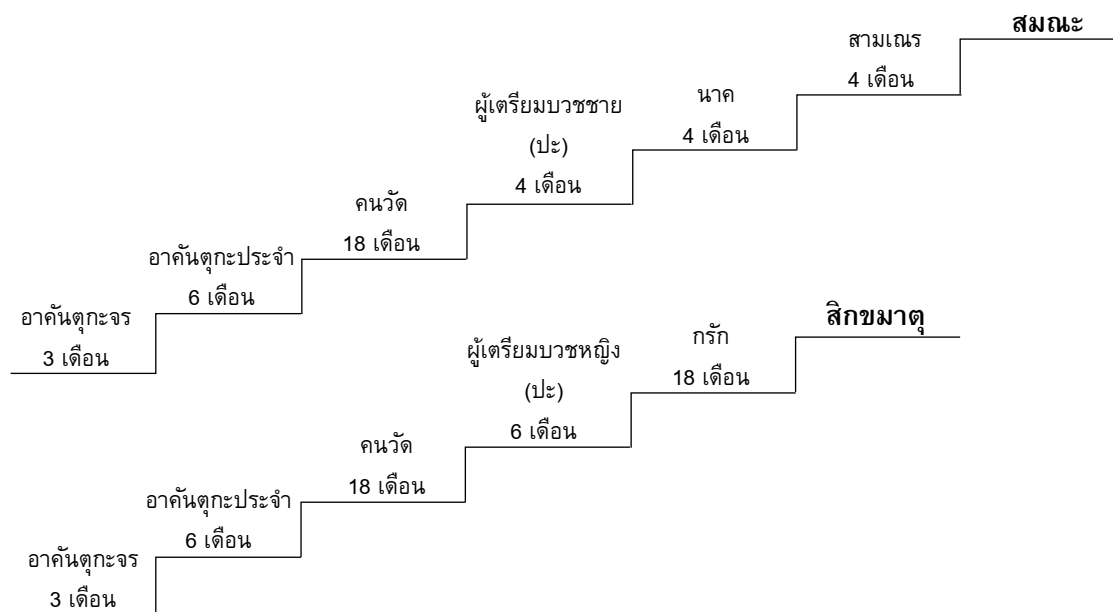
เรียน ประธานชุมชนชาวอโศก

เนื่องจาก นายแพ้ว กล้าจน (นามสมมติ) พนักงานฝ่ายสื่อเอฟเอ็มทีวี (FMTVX) ได้กระทำความผิดข้อ ๓ กับนางสาวผ้าขี้ริ้ว ตั้งใจจน (นามสมมติ) พนักงานบริษัทพลังบุญ (บุญนิยม) จำกัด

ที่ประชุมคณะกรรมการชุมชนบุญนิยมสันติอโศก โดยท่านสมณะชาบซึ่ง สิริเตโช เป็นประธานเมื่อวันที่ ๑๙ มิถุนายน ๒๕๕๗ มีมติตัดสินเป็นบุคคลต้องห้าม ห้ามเข้าทุกพุทธสถานและเครือข่ายชุมชนชาวอโศก โดยมีกำหนดดังนี้ นายแพ้ว กล้าจน เป็นเวลา ๕ ปี นับตั้งแต่วันที่ ๑๙ มิถุนายน ๒๕๕๗ ถึง ๑๙ มิถุนายน ๒๕๖๒ และนางสาวผ้าขี้ริ้ว เป็นเวลา ๒ ปี นับตั้งแต่วันที่ ๑๙ มิถุนายน ถึง วันที่ ๑๙ มิถุนายน ๒๕๕๙”

ชุมชนชาวอโศกไม่ได้ต่อต้านการแต่งงานหรือการสร้างครอบครัวในชุมชน ผู้เขียนพบว่ามีชาวชุมชนที่แต่งงานในชุมชน และเป็นสามีภรรยาหลังจากย้ายเข้ามาในชุมชน เพียงแต่ต้องอยู่กันแบบผัวเดียวเมียเดียว หากละเมิดผิดศีลด้วยการนอกใจคู่ครองของตัวเองก็จะหมดสถานภาพของการเป็นชาวชุมชน การทำผิดศีลข้อ 3 ถือว่าร้ายแรงที่สุดและมักมีบทลงโทษให้ออกจากชุมชนไม่ต่ำกว่า 5 ปี ถ้าหากชาวชุมชนมีความรักระหว่างหญิงชายต่อกันและคิดจะอยู่เป็นคู่ครองต้องไปขออนุญาตจากพ่อท่านโดยจะขอหลักฐานศีลตัวเองจากศีลสูงลงมาคือศีล 5.

การเลื่อนสถานะของชาวอโศก



เพื่อให้มีนักบวชหญิงมากขึ้นไป ชุมชนอโศกได้กำหนดอัตราส่วนการมีสิกขมาตุ ต่อ “กรีก” หรือ ผู้เตรียมบวชหญิง ต่อ “ปะหญิง” หรือ ผู้ปฏิบัติหญิง เท่ากับ 6 : 1 : 2 ถ้ามีสิกขมาตุ 6 รูป จะมีกรีกได้ 1 คน และมีปะหญิงได้ 2 คน นอกจากนั้น ยังกำหนดอัตราส่วนระหว่างสมณะกับสิกขมาตุ ในอดีตกำหนดให้บวชสมณะ 4 รูป จึงรับบวชสิกขมาตุ 1 รูป ต่อมาแก้ไขให้บวชสมณะ 3 รูป จึงรับบวชสิกขมาตุได้ 1 รูป ตั้งแต่ปี 2516 จากกลุ่มสงฆ์เล็ก ๆ ที่แดนอโศก อำเภอกำแพงแสน จังหวัดนครปฐม เวลานั้นมีพระสงฆ์ 21 รูป เณร 2 รูป และสิกขมาตุจำนวนหนึ่ง ในปี 2559 เครือข่ายอโศกทั้งประเทศมีนักบวชรวมกัน 126 รูป มีสมณะเพียง 99 รูป สิกขมาตุ 24 รูป และสามเณร 3 รูป อีกทั้งมีกรณีที่นักบวชสึกออกไปมักเป็นเหตุผลสุขภาพ ไม่อยากกรบถวญญูชนให้ต้องดูแล

ผู้เขียนสังเกตว่าที่ชาวชุมชนจะได้สถานเป็นนักบวชกินระยะเวลาหลายปี ไม่นับข้อเรียกร้องอีกหลายข้อ เช่น สุขภาพต้องแข็งแรง ทำงานเหมือนชาวชุมชน ต้องฝึกฝนทักษะ/ความรู้ทางธรรมเพื่อเทศน์ญาติโยมในบางโอกาส ต้องเชื่อฟัง “ภันเต” หรือรุ่นพี่ ยิ่งนักบวชของฝ่ายหญิงยิ่งเป็นได้ยาก ผู้เตรียมบวชหลายคนต้องค้างอยู่ในสถานะ “ปะ” “กรีก” ไม่ต่ำกว่า 10 ปี ไม่ได้เลื่อนสถานะเป็นสิกขมาตุ เพราะนักบวชต้องเคลื่อนย้ายไปทำงาน/ประจำชุมชนอื่นตลอดเวลา ทำให้นักบวชต้องปรับตัวตลอดเวลา อายุและสุขภาพจึงเป็นอุปสรรค รวมถึงนักบวชต้องทำกิจกรรมที่คนในชุมชนทำทั้งการทำงานตามฐาน บางครั้งต้องมาเป็นครู บางครั้งต้องเทศน์สั่งสอนชาวชุมชนและญาติโยมด้วย

สมณะชาวอโศกแตกต่างจากพระสงฆ์ทั่วไป ตั้งแต่การนุ่งห่มจีวรสีรัก ไม่โกนคิ้ว นอกจากศีล 227 ข้อของสงฆ์ทั่วไปแล้ว สมณะยังฉันมังสวิรัต ไม่ฉันเนื้อสัตว์ ละเว้นบริโภคเกินกว่าวันละ 1 มื้อ ละสิ่งเสพติดทุกชนิด รวมทั้งบุหรี่ยาเสพติด ยาอันตราย ละเว้นการนอนกลางวันระหว่าง 05.00-18.00 น. ยกเว้นอาพาธ ยกเว้นการสวมรองเท้า เครื่องประดับตกแต่งเกินฐานะสมณะเพศ ไม่ใช้ยาสูบ และร่วม ละเว้นการมีเงินทอง นักบวชชาวอโศกยังปฏิเสธการประกอบพิธีกรรมสงฆ์ทั่วไป เช่น ไม่ทำน้ำมนต์ ไม่รดน้ำมนต์ ไม่ทำพระเครื่องบูชาและวัตถุมงคล ไม่ทำ การบูชาด้วยไฟและน้ำเป็นสื่อ

ในกลุ่มสมณะและสิกขมาตย์ยังมีการประชุม “เซ็คคิล” ทุกสัปดาห์ และเป็นผู้ประกอบพิธีกรรมในวันสำคัญทางศาสนาของชาวอโศก นักบวชชาวอโศกจะไม่อยู่ประจำที่พุทธสถานใดพุทธสถานหนึ่งเป็นเวลานาน นักบวชจะประจำพุทธสถานระหว่าง 2 ถึง 4 ปี หลังจากนั้นจึงเปลี่ยนพุทธสถาน ส่วนการ “ชี้ชุมทรัพย์” หรือการกล่าวโทษว่ากล่าวตักเตือน การจะชี้ชุมทรัพย์ผู้อื่นได้ต้องดูฐานศีลของตัวเองและของผู้ที่เราจะชี้ การชี้ชุมทรัพย์จะเกิดขึ้นระหว่างผู้ที่อยู่ในฐานศีลเดียวกัน ผู้เขียนมองว่าการชี้ชุมทรัพย์มีนัยยะว่าทั้งนักบวชและชาวชุมชนทุกคนสามารถประพฤติดีผลพลได้ และความผิดพลัดนี้ถูกปรับปรุงแก้ไขได้ เป็นกลไกให้ชาวชุมชนได้ปรับเปลี่ยนพฤติกรรมในชีวิตประจำวัน ให้อยู่ใน “วินัย” ที่ชุมชนกำหนดได้

แม้นักมานุษยวิทยาที่ศึกษาชุมชนในหลายวัฒนธรรมต่างพยายามทำความเข้าใจการสร้างสังคมหรือชุมชนในอุดมคติหรือชุมชนยูโทเปีย รวมถึงงานวิจัยที่ศึกษาและทำความเข้าใจชุมชนคอมมูนจำนวนมากในโลกวิชาการตะวันตก (Abrams and McCulloch 1976, 4) เดวิด แพลทซ์ (David W. Plath) นักมานุษยวิทยาผู้ศึกษาชุมชนทางเลือกมองว่าความพยายามสร้าง “วัฒนธรรมใหม่” ของชุมชนเหล่านี้มีนัยของไม่เห็นด้วยกับคุณค่าที่ดำรงอยู่และสถาบันที่ดำรงอยู่ในสังคม ชุมชนยูโทเปียเปลี่ยนความคับข้องใจนี้ให้กลายเป็นสภาพแวดล้อมทางวัฒนธรรม แนนอนว่าการปฏิบัติของผู้คนในสังคมยูโทเปียจึงสวนทางกับคุณค่าที่ดำรงอยู่ทั่วไป ลักษณะสำคัญของการเป็นสังคมยูโทเปีย (หนึ่ง) ผู้คนต่อสู้กับกฎเกณฑ์หรือคุณค่าบางอย่างที่สูงกว่า มีปลายทางไปสู่ชีวิตที่ดีขึ้น ซึ่งนำไปสู่การสร้างองค์กรทางสังคม ชุมชนยูโทเปียมีส่วนคล้ายขบวนการฟื้นฟู “การสร้างกลุ่มที่เกิดจากสมาชิกในสังคมวัฒนธรรมที่สนองความต้องการได้มากกว่า ด้วยการสร้างสิ่งใหม่และปรับปรุงสิ่งเก่า” (สอง) การรวมเป็น “ชุมชน” มีนัยว่าคนกลุ่มนี้ต้องการสร้างเครือข่ายความสัมพันธ์ เป็นชุมชนที่มีพื้นที่ทางกายภาพ มีคนมาอยู่รวมกัน และมีแบบแผนชีวิตบางแบบ และ (สาม) การเป็นสมาชิกชุมชนเกิดจากความสมัครใจ ชุมชนยูโทเปียจึงต่างจากชุมชนทางธรรมชาติและชุมชนเชิงสถาบัน “ชุมชนยูโทเปียเป็นชุมชนที่เกิดจากการประดิษฐ์ขึ้น” (David 1966, 1152-1153) ที่เกิดจากการความตั้งใจเพื่อมาใช้ชีวิตร่วมกัน เพื่อสร้าง รักษา และบรรลุเป้าคุณค่าที่เป็นเป้าหมายร่วมกัน (Abrams and McCulloch 1976, 6-7)

ใน *ยูโทเปีย* (Utopia) ทอมัส มอร์ (Thomas More) บรรยายชีวิตของผู้คนบนเกาะยูโทเปียได้รับประโยชน์ทางวัตถุ ทั้งอาหาร เครื่องนุ่งห่ม เสื้อผ้า ตลอดจนการศึกษาและการรักษาพยาบาลอย่างทั่วถึง รวมถึงไม่มีทรัพย์สินส่วนตัวอย่างที่อยู่อาศัยและปัจจัยการผลิต ไม่ว่าจะเป็นหญิงหรือชายจะใช้แรงงานผลิตของใช้ที่จำเป็น ไม่ใช่ของฟุ่มเฟือย เด็กหรือคนแก่ทุกคนต่างก็ทำงานตามความสามารถ เมื่อเจ็บป่วยก็ได้รับการพยาบาล การพักผ่อนของชาวยูโทเปียเป็นไปเพื่อยกระดับสติปัญญาและจิตวิญญาณให้สูงขึ้น เช่น การอ่านหนังสือ ฟังปาฐกถา สนทนากับผู้อาวุโส แนนอนว่าบายนมุข โรงโสเภณี ป่อนการพนัน ฯลฯ เป็นของต้องห้ามในสังคมนี้ (สมบัติ 2517)

ความคิดแบบ “ยูโทเปีย” ได้สร้างแรงบันดาลใจให้แก่นักคิด นักปฏิรูปสังคม ชาวอโศกไม่ได้ต้องการต้องการให้ปัจเจกหลุดพ้นจากบาปหรือบรรลुरुธรรมตามลำพัง แต่พวกเขาหวังให้ทุกคนในสังคมบรรลุหลุดพ้นจากบาปเช่นเดียวกัน ชุมชนที่พยายามสร้างสังคมแบบยูโทเปียในอุดมคติของตัวเองต่างก็พยายามสร้างกลไกและความเป็นสถาบัน (Spiro 2004, 556-557) ใน *ชุมชนปฐมอโศก: การศึกษาพุทธยูโทเปีย* (2531) สมบัติ จันทรวงศ์ ชี้ว่าการพยายามสร้างสังคมพุทธยูโทเปียของสังคมชาวอโศก ถูกมองว่ามีนัยไม่เห็นด้วยกับระบบเศรษฐกิจสังคมที่เป็นอยู่ และต่อต้านแนวคิดศาสนาทั่วไปของคนส่วนใหญ่ ชาวอโศกถูกมองว่าเป็นอันตรายต่อสถาบันพระพุทธศาสนาที่มีฐานะถูกต้องตามกฎหมายบ้านเมือง “จึงไม่น่าประหลาดใจแต่อย่างใด ที่สิ่งซึ่งเกิดขึ้นควบคู่ไปกับการพยายามฟื้นฟูศาสนา อันได้แก่การปฏิรูปบุคลากรทางศาสนาหรือการก่อกำเนิดของนักบวชแบบชาว

อโศกจึงได้แก่ ความพยายามที่จะฟื้นฟูสังคมและวัฒนธรรม โดยผ่านการปฏิรูปบุคลากรในสังคม นอกจากนักบวชขึ้นมาเป็นแบบอย่างแก่ชาวโลกโดยทั่วไปในวงกว้างอีกด้วย” (สมบัติ 2531, 20)

ส่วนที่ 2 ชีวิตทางเศรษฐกิจของชาวอโศก

เวเบอร์กล่าวว่าวินัยของพระและทหารมีความสัมพันธ์กับระบบทุนนิยม การผลิตในเศรษฐกิจแบบทุนนิยมเรียกร้องวินัย เช่น การรับผิดชอบและทุ่มเทในการงานหน้าที่ ตรงต่อเวลา สำหรับเวเบอร์วินัยที่ระบบทุนนิยมต้องการคือเสียงเรียกร้อง (calling/Beruf) จากพระผู้เป็นเจ้า เขาเชื่อว่าชีวิตที่ควบคุมร่างกายและจิตใจอย่างเคร่งครัดเหมือนฤาษีหรือพระเป็นสิ่งที่ปัจเจกชนควรทำ วิธีคิดแบบนี้เป็นวิธีคิดที่ระบบทุนนิยมและสภาวะสมัยใหม่ (modernity) ต้องการ ในส่วนนี้ผู้เขียนแสดงให้เห็นถึงชีวิตของชาวอโศกในภาพรวม ตั้งแต่การกิน อยู่ ทำงาน เพื่อชี้ให้เห็นว่าการใช้ชีวิต “อย่างมีวินัย” ของชาวอโศกนำมาสู่การผลิตทางเศรษฐกิจ

กิน อยู่ ทำงาน

เริ่มต้นที่การกิน ทุกคนในชุมชนกินมังสวิรัต แตกต่างกันที่จำนวนมื้อและเวลากิน สมณะ สิกขมาตุ และชาวชุมชนหลายคนกิน 1 มื้อ/วัน กินเวลา 09.30-11.30 น. ชาวชุมชนบางส่วนและนักเรียนกินวันละ 2 มื้อ มื้อเช้ากินร่วมกับนักบวช มื้อเย็นกินเวลา 16.30 น. มีชาวชุมชนที่รับผิดชอบทำอาหาร มีนักเรียนฐานครัวเป็นผู้ช่วย

สมาชิกชุมชนมีที่พักแยกเป็นสัดส่วนตามฐานะตัวเอง ที่พักของสมณะและสิกขมาตุ เป็นกุฏิหลังเล็กขนาด 2×1.5 เมตร ทำจากไม้ มุงด้วยใบจาก ที่พักคนวัดฝ่ายหญิงที่มีอายุมากพักที่ศาลาอโศกรำลึก ส่วนชาวชุมชนที่พักในหมู่บ้านอยู่ในบ้านเป็นหลัง ทำด้วยไม้ มุงหลังคากระเบื้อง มีทั้งชั้นเดียวและ 2 ชั้น ชาวชุมชนปิดไฟเวลา 21.00 น. เครื่องใช้ไฟฟ้าอย่างโทรทัศน์ คอมพิวเตอร์ ตู้เย็น โทรศัพท์ มีเฉพาะที่ส่วนกลาง ส่วนเครื่องปรับอากาศมีเฉพาะที่ศูนย์วิจัยและพัฒนาการแปรรูปสมุนไพร ฐานงานแต่ละฐานงานสามารถใช้แรงดันไฟฟ้าได้ 220 โวลต์ ส่วนครัวเรือนในหมู่บ้านจ่ายแรงดันไฟฟ้าให้ไม่เกิน 110 โวลต์ ในหมู่บ้านจึงไม่สามารถมีคอมพิวเตอร์ โทรศัพท์ หม้อหุงข้าว ฯลฯ เครื่องใช้ไฟฟ้าที่มีได้อย่างมากที่สุดจึงเป็นพัดลมขนาดเล็ก กาต้มน้ำไฟฟ้า และหลอดไฟ

สำหรับการแต่งกาย ชาวชุมชนแต่งกายโดยสวมเสื้อม่อฮ่อม ผู้ชายสวมกางเกงขายาว ผู้หญิงนุ่งผ้าถุง นักเรียนสวมเครื่องแบบสีน้ำเงิน ผู้ชายนุ่งกางเกงขายาว เสื้อแขนสั้น ผู้หญิงสวมเสื้อแขนยาว นุ่งผ้าถุง สมาชิกชุมชนมีเสื้อผ้าใส่คนละ 2 ถึง 3 ชุด ถ้าชำรุดเอาไปซ่อมที่ฐานตัดเย็บ

ในชุมชนมี “ภราภิบาล” สำหรับดูแลรักษาชาวปฐมอโศก มีคนทำหน้าที่ดูแลรักษา 3 แนวทาง ทั้งแพทย์แผนปัจจุบัน แพทย์แผนไทย และแพทย์ทางเลือก กรณีที่ชาวปฐมอโศกเจ็บป่วยและต้องส่งตัวไปรักษาตัวในโรงพยาบาล ชุมชนเป็นผู้ออกค่ารักษาพยาบาลทั้งหมด ชุมชนมักส่งผู้ป่วยไปรักษาที่โรงพยาบาลกรุงเทพคริสเตียน อยู่ไม่ไกลจากชุมชน หรือส่งไปรักษาตามสถานพยาบาลที่มีมีแพทย์เป็นญาติธรรมของชาวอโศก มีชาวอโศกหลายรายที่เมื่อแก่ชราหรือมีโรคเรื้อรัง ลูกหลาน/ครอบครัวมารับตัวกลับออกจากชุมชนเพื่อกลับไปดูแลที่บ้าน

ผู้เขียนสังเกตว่าการกิน อยู่ ใช้ชีวิตประจำวันที่มีมาจากการพระธรรมวินัย ชาวชุมชนมักให้เหตุผลว่าพระพุทธเจ้าทรงสอนไว้ตั้งแต่สมัยพุทธกาล หลังจากสำรวจสนามมาระยะหนึ่งผู้เขียนพบว่าชาวปฐมอโศกส่วนใหญ่ดื่มน้ำปัสสาวะตัวเองอยู่เป็นประจำ บางคนเอาน้ำปัสสาวะไปดองกับสมอ หลายคนดื่มสด ๆ การดื่มน้ำปัสสาวะของชาวชุมชนมี 3 หน้าที่ (1) ดื่มเป็น “ยา” เพื่อรักษาโรค มีวิธีการว่าเป็นโรคอะไร ต้องดื่มอย่างไร ดื่มช่วงเวลาไหน ปริมาณเท่าไร ดื่มผสมกับอะไร (2) ดื่มเพื่อตรวจสอบสุขภาพ ชาวชุมชนมีวิธีการสังเกตจากสี กลิ่น และรส (3) มีนัยของการปฏิบัติธรรม “คือ เราไม่รังเกียจของเสียจากร่างกายตัวเอง ลดตัวตนของตัวเองเพราะคนมักรังเกียจ

ตัวเอง การดื่มน้ำปัสสาวะเริ่มต้นมาจากการสั่งสอนจากพระพุทธเจ้า ว่าบรรพชิตอาศัยมูลนาเป็นยา เธอพึงทำ
อุตสาหะในสิ่งนั้นตลอดชีวิต” มีคนในชุมชนที่เชื่อว่าปัสสาวะนำมารักษาโรคได้ จึงมีคนนำมาหยอดตา แก้อาการตา
แดง ประสบอุบัติเหตุที่เท้าก็เอาแผลไปแช่ในน้ำปัสสาวะ อาการบาดเจ็บลดลง “พ่อท่านท่านบอกว่าท่านทั้งฉัน ทั้ง
อาบด้วย ผมทำให้พิสูจน์เลยขวดน้ำที่เขาทิ้ง ๆ กันในชุมชน ลองหยิบขึ้นมามดดู 10 ขวด จะมีกลิ่นเยี้ยวอยู่ 8 ขวด”

เปลี่ยนชื่อ เปลี่ยนตัวตน

เมื่อศรัทธาตามแนวทางอโศก ทั้งญาติธรรมและชาวชุมชนมักขอให้สมณะโพธิรักษ์ตั้งชื่อ/นามสกุลให้ใหม่
เช่น แสนดิน บุญแท้ เติณดิน ดินดี แสนดิน แน่วแน่ แน่จริง กล้าตาย แต่ละนามสกุลมีความเก่าแก่แตกต่างกัน
ตัวอย่างนามสกุลเก่าแก่ เช่น อโศกตระกูล ชาวหินฟ้า นาวาบุญนิยม ด้วยเหตุนี้จึงพบชาวอโศกหลายคนใช้
นามสกุลซ้ำกัน ชาวชุมชนที่ได้ชื่อ/นามสกุลใหม่ก็มักเปลี่ยนชื่อและนามสกุลเดิมในทะเบียนราษฎรของพวกเขาให้
เป็นชื่อและนามสกุลที่พ่อท่านตั้งให้ใหม่ด้วย “การเปลี่ยนชื่อตั้งเป็นกรรมฐานให้ตัวเอง มีทั้งคนที่เปลี่ยนในบัตร
ประชาชนและคนที่ไม่เปลี่ยน พ่อท่านจะตั้งให้ตามกิเลสเดิมที่ตัวเองมีอยู่ หรือให้สอดคล้องกับชื่อเดิม บางครั้งพ่อ
ท่านก็ตั้งให้ 2 ชื่อ ให้เราเลือกชื่อหนึ่ง บางคนที่ไม่เปลี่ยนนามสกุลเพราะเป็นปัญหาการจัดการ บางคนอาจไม่ได้
ย้ายชื่อนามสกุลมาอยู่ในชุมชน” ส่วนนักเรียนจะมีชื่อที่พ่อท่านตั้งให้ใหม่ทุกคน หลังจากพวกเขาเข้ามาเป็น
นักเรียนสัมมาสิกขา เช่น เพชรรุ่งพุทธ เปล่งบุญพุทธ แสนตะวัน ลมเมฆฟ้า เป็นชื่อไม่ต่ำกว่า 3 พยางค์ แตกต่าง
ชื่อชาวชุมชนที่มี 2 พยางค์ และคำที่นำมาประสมเป็นชื่อก็ต่างออกไป

วิถีการผลิตแบบ “บุญนิยม”

ชาวปฐมอโศกทำงานโดยใช้หลักสัจธรรมโภคิ์ ด้วยการทำงานไม่มีค่าจ้าง/เงินเดือน รายได้ที่ได้มาจะ
นำเข้าส่วนกลาง ทุกคนทำงานในฐานะงานตามความสามารถ หรือความถนัดของตนเอง สามารถย้ายฐานงานได้
เมื่อจำเป็น ต้องปฏิบัติตามกฎระเบียบของชุมชน ชาวชุมชนอโศกและนักเรียนมีฐานงานประจำ โดยแบ่งออกเป็น
13 ฐาน⁴ ในชุมชนปฐมอโศก ถ้าไม่นับรวมนักเรียนจะมีประชากรทั้งหมดราว 190 คน ส่วนใหญ่เป็นคนสูงวัยที่มี
อายุตั้งแต่ 60 ปีขึ้นไป และเป็นเพศหญิงมากกว่าเพศชาย และมีภูมิลำเนาจากทุกภูมิภาคของประเทศไทย ส่วน
กลุ่มวัยรุ่นตั้งแต่ 20 ถึง 40 ปี มีจำนวนน้อย ชุมชนจึงขาดแคลนแรงงานโดยเฉพาะแรงงานสำหรับผลิตสมุนไพร
ปุ๋ยคอก และการขายอาหารมังสวิรัต ส่วนการผลิตสมุนไพรและการผลิตปุ๋ยคอกใช้วิธีการจ้างแรงงานจากภายนอก
โดยเฉพาะโรงปุ๋ยที่มีการจ้างแรงงานพม่าทั้งหมดไม่เกิน 20 คน มาทำงานในโรงงาน ให้ค่าจ้างเป็นรายเดือน กิน
อาหารมังสวิรัตของชุมชนและมีที่พักให้

เนื่องจากการขาดแคลนแรงงานชาย ช่วงหนึ่งผู้เขียนจึงถูกชวนให้ไปทำงานที่ฐานช่างตามคำชวนขอ
“กรรมกร กุสโล” หรือสมณะกุสโลทำหน้าที่เป็น “พ่อฐาน” หรือผู้รับผิดชอบและจ่ายงานให้ “ลูกบ้าน” งานในฐาน
ช่างเป็นงานที่ใช้แรงสูง ตั้งแต่ยกของหนัก เชื่อมเหล็ก ขัดรถของซ่อมแซมสิ่งก่อสร้างในชุมชน ขณะที่หลายฐาน
งานได้ผลิตสินค้าไว้ทั้งใช้เองในชุมชนและขาย เช่น ผงซักฟอก สบู่ ยาสีฟัน น้ำยาล้างจาน น้ำยาอเนกประสงค์
ทั้งหมดเป็นสูตรของชุมชน สินค้าโดยเฉพาะสมุนไพรส่งขายทั่วประเทศ บางส่วนจำหน่ายร้านค้าในเครือข่ายอโศก
กำไรที่ได้ทั้งจากตลาดค้า โรงปุ๋ย สินค้าและบริการที่คนในชุมชนผลิตขึ้นในแต่ละวันจะถูกส่งมอบให้กับฝ่ายบัญชี
เพื่อนำเงินเข้ากองกลางของชุมชน

⁴ ได้แก่ ฐานกิจกรรมไร่สารพิษ ฐานเชื้อดี ฐานพลากิบาล ฐานแก้ว ฐานแซมพู ฐานไฟฟ้า-ประปา ฐานสื่อสารบุญนิยม ฐานช่างซ่อมบำรุง ฐานนาแรงรัก
แรงฝัน ฐานกิจกรรมไร่สารพิษ ฐานกลด ฐานธุรการ ฐานเห็ด และฐานตลาดค้า ส่วนการทำเกษตรกรรมตอบสนองคนในชุมชนเป็นหลัก ไม่ใช่ว่าฆ่าแมลง
ทำนา ปลูกผักพืชและสมุนไพร ทำปุ๋ยหมัก/ชีวภาพ หรือที่ชาวอโศกเรียกว่า “กิจกรรมไร่สารพิษ”.

หลักการดำเนินตามแนวทางบุญนิยมของชาวโศก มี 4 ระดับ (1) ขายต่ำกว่าท้องตลาด (2) ขายเท่าทุน (3) ขายต่ำกว่าทุน และ (4) แจกฟรี ชาวโศกเชื่อว่ายิ่งขายสินค้าขาดทุนมากเท่าไหร่ ยิ่งได้กำไรอารยะมากตามจำนวน ส่วนหนึ่งมาจากความเชื่อว่าตัวเองลดละความโลภความอยากได้กำไรสำเร็จ และยังกระจายสะพัดทรัพยากรให้ผู้คนที่อยู่สังคมข้างนอกได้มาก ชาวโศกมี “กองทุน” ที่เป็นธนาคารของชุมชน ผู้ที่นำเงินมาฝากกับโศกจะได้รับ “ดอกบุญ” เป็นค่าตอบแทน พวกเขาถือว่าการนำเงินมาฝากไว้กับชุมชนก็เป็นการทำบุญอย่างหนึ่ง บรรดาญาติธรรมมักไม่รับดอกบุญและมอบให้กับชุมชนแทน พวกเขาหวังว่าดอกบุญที่มอบให้จะถูกนำไปใช้พัฒนาชุมชนและกิจการของชาวโศก⁵

ชีวิตที่กินน้อย ใช้น้อย ทำงานให้มาก เป็นทั้งการปฏิบัติธรรมและชีวิตทางเศรษฐกิจที่ทำให้เกิดผลผลิตทางการผลิต เกิดเป็นวิสาหกิจชุมชน ชุมชนได้อิสรภาพชีวิตทางเศรษฐกิจเข้ากับการปฏิบัติธรรมตามอุดมการณ์ของชาวโศก ซึ่งทำให้โศกสามารถปรับตัวในระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยม

พิธีกรรมแบบ “พุทธแท้ ๆ”

ชุมชนโศกแต่ละแห่งจะประกอบพิธีกรรมเฉพาะของตัวเอง เช่น งานปีใหม่ ตลาดอารยะ จัดที่ราชธานี โศก จังหวัดอุบลราชธานี งานฉลองหนาว จัดขึ้นปลายเดือนมกราคมที่ภูผาพาน้ำโศก จังหวัดเชียงใหม่ งานพุทธาภิเษกสุดยอดปาฏิหาริย์ จัดขึ้นในเดือนกุมภาพันธ์ที่ศาลโศก งานปลูกเสกพระแท้ ๆ ของพุทธ จัดช่วงปลายเดือนเมษายนที่ศิระโศก งานเพื่อฟ้าดิน หรือ งาน พ.พ.ด. จัดในเดือนพฤษภาคมที่ราชธานีโศก งานวันโศกรำลึก จัดขึ้นในเดือนมิถุนายนที่สันติโศก พิธีกรรมในปีปฏิทินของชาวโศกมีบทบาทไม่น้อย โดยเฉพาะธำรงขยายของความสัมพันธ์ของนักเรียนสัมมาสิกขาทั้งปัจจุบันศิษย์เก่า ชาวชุมชน และญาติธรรม ที่พวกเขามารวมตัวกันเพื่อร่วมพิธีกรรมในวันนั้น

ผู้เขียนได้เข้าร่วมงาน วันมหาปวารณา เป็นงานประจำปีของชุมชนปฐมโศกที่จัดขึ้น 5 วัน สมณะและสิกขมาตุ ได้มาร่วมพิธีมหาปวารณาเพื่อ “ชี้ชุมทรัพย์” หรือขบถพร่อง ที่ผ่านมาการชี้ชุมทรัพย์ของสมณะกินเวลาไม่เกิน 2 วัน การประชุมมหาปวารณาของนักบวชจะเริ่มต้นราวตี 3 บนชั้นสองของศาลาวิหาร ชาวชุมชนจะนำเชือกซึ่งตามต้นไม้รอบศาลาวิหารไม่ให้ใครเข้าไปใกล้ มีสมณะมาประชุมทั้งหมด 85 รูป จาก 91 รูป ลาเพราะชราและป่วย 6 รูป การประชุมในวันแรกจบลงราว 9 นาฬิกา เหล่านักบวชต่างทยอยลงมาจากวิหารเพื่อร่วมพิธีสำคัญคือการเดินธรรมยาตราไปยังสมเด็จพระหลวงปู่ศุขวิเศษเพื่อทำพิธีบรรจุพระบรมสารีริกธาตุ หลวงปู่ศุข เป็นองค์พระพุทธรูปหินทรายแกะสลักอยู่ด้านหน้าชุมชนปฐมโศก หลังจบพิธีกรรมนี้ คณะนักบวชได้ประกาศรายชื่อว่าสมณะและสิกขมาตุแต่ละรูปควรหมุนเวียนสลับเปลี่ยนไปอยู่ชุมชนไหน ทั้งด้วยทักษะ บุคลิกลักษณะ ความรู้ ที่ตัวเองมี และต้องสอดคล้องกับความต้องการของชุมชนที่จะเข้าไปอยู่ หรือนักบวชอาจถูกย้ายเพราะโดนโทษ⁶

ผู้เขียนพบว่าชาวโศกประกอบพิธีกรรมในวันสำคัญทางพระพุทธศาสนาแตกต่างจากวัดทั่วไป ในวันอาสาฬหบูชา ที่ชุมชนปฐมโศกไม่เดินเวียนเทียนรอบพระอุโบสถ แต่ทำพิธี “เวียนธรรม” โดยมีสมณะที่อาวุโสสูงสุดจับฉลากชื่อเพื่อให้นักบวชแต่ละคนออกไปเทศน์ คนละ 4 ถึง 10 นาที โดยสิกขมาตุเป็นผู้เริ่มต้นเทศน์ ก่อนหลังจากนั้นจึงตามด้วยสมณะครบทุกคน ส่วนวันเข้าพรรษาชาวชุมชนโศกมีพิธี “ตั้งตะบะธรรม” โดยชาว

⁵ ส่วน “เงินเก้อ” คือ เงินที่ขอยืม และ “เงินหนุน” คือ เงินที่ให้ยืม เป็นเงินที่ทั้งชุมชนโศก ชาวชุมชน และญาติธรรมยืมได้โดยไม่คิดดอกเบี้ยภายใต้เงื่อนไขที่ระบุ นอกจากนั้นชาวชุมชนที่มีปัญหาและความจำเป็นต้องใช้เงิน สามารถขอ “เงินบันบุญ” เป็นเงินค่าตอบแทนให้คนที่คนวัดมีความเดือดร้อน ให้ไม่เกินเดือนละ 3,000 บาท โดยต้องได้รับการอนุมัติจากกรรมการชุมชนตามเหตุผลและความเดือดร้อนเป็นรายการ

⁶ พุทธสถานที่ตั้งในเมืองมีสมณะจำนวนมากกว่าพุทธสถานที่อยู่นอกเมือง เช่น พุทธสถานสันติโศกมีสมณะลงอาราม 21 รูป พุทธสถานภูผาพาน้ำ 13 รูป พุทธสถานปฐมโศก 11 รูป พุทธสถานสิมาโศกและศิระโศกแห่งละ 5 รูป สังฆสถานทะเลธรรม 4 รูป เป็นต้น

ชุมชนชนตั้งใจว่าจะทำอย่างไรอย่างหนึ่งในทางธรรมให้ประสบความสำเร็จในตลอดเข้าพรรษา ชาวอโศกหลายคนเห็นตรงกันว่าการตั้งตบะธรรมมีข้อดีหลายอย่าง เพื่อลดกิเลสตัวเอง ยกกระตือรือร้นจิตใจของตัวเอง ฝึกความอ่อนน้อม ถ่อมตน ชาวชุมชนบางคนตั้งตบะว่าจะรักษาศีล 8 นักเรียนหลายคนตั้งตบะว่าจะตื่นนอนให้เช้า ไม่กินจุจิก ไม่กินขนม กินอาหารไม่ปรุงแต่ง ไม่พูดคำหยาบ

พิธีกรรมงานวันมหาปวารณาที่สะท้อนความเป็น “พุทธแท้” ในโลกทัศน์ของอโศก เป็นแนวทางของชาวพุทธที่ถูกต้องและแท้จริงตามพุทธวจนะ หลายครั้งที่ผู้เขียนถามอโศกว่าทำไมต้องตึมน้ำปัสสาวะ ทำไมต้องกินมังสวิรัต ทำไมต้องรักษาศีลอย่างเคร่งครัด ทำไมละอบายมุข ทำไมถึงปฏิเสธชีวิตคู่ เมื่อชาวอโศกอธิบายไปเรื่อยๆ คำตอบสุดท้ายมักจบลงที่เพราะเป็นคำสอนขององค์พระสัมมาสัมพุทธเจ้า หรือเป็นคำสอนที่ปรากฏในพระไตรปิฎก

ส่วนที่ 3 โลกของชาวอโศก

คลิฟฟอร์ด เกียร์ซ (Clifford Geertz) กล่าวว่าศาสนาคือระบบของสัญลักษณ์ที่ทำให้เกิดอารมณ์ความรู้สึก (mood) และแรงกระตุ้น (motivation) ที่มีพลัง ศาสนาทำให้โลกมีระเบียบและทำให้คำอธิบายหรือเหตุผลที่ตัวเองดำรงอยู่ในโลก ศาสนาเป็น “model of” หรือกรอบในการมองโลก เขายกตัวอย่างว่าศาสนาไม่ได้ทำให้มนุษย์หายจากทุกข์ แต่ศาสนาบอกว่ามนุษย์จะอยู่กับความทุกข์ได้อย่างไร ศาสนายังให้คำอธิบายว่าทำไมเราถึงเป็นแบบนี้ ศาสนามีเหตุผลให้กับมนุษย์ที่ไม่สามารถทนในความสงสัยได้ ในแง่นี้ประสบการณ์ทางศาสนาจึงเกิดขึ้นได้จากการยอมรับว่ามีบางสิ่งที่ยิ่งใหญ่กว่าตัวเรา ศาสนาคือความจริงเมื่อเราเชื่อและนำมาพาตัวเองเข้าไปเกี่ยวข้อง (Geertz, 1973: 89-125) ในส่วนนี้ผู้เขียนจะฉายภาพชีวิตของชาวชุมชนอโศกและญาติธรรม

สอดแนมอโศก

ชายชราในวัย 83 กำลังนั่งสานกระเปาะเพื่อเตรียมขาย ชายชราผมขาวโพลนและผิวหนังที่เหี่ยวย่นตามกาลเวลา เขาชื่อ พ.ต.ท.สอาด สุขจิตต์ หรือที่ชาวอโศกเรียกว่า “พ่อสอาด” หรือ “ผู้พันสอาด” ผู้ใช้ชีวิตอยู่กับหมู่กลุ่มชาวอโศกมาเกือบ 30 ปี ผ่านชีวิตตำรวจตระเวนแดนมาอย่างโชกโชน พ่อสอาดได้ทำงานร่วมกับฝ่ายปกครองตั้งแต่การสร้างความมั่นคงในชนบท การพัฒนาพื้นที่อันตรายให้เป็นพื้นที่ปลอดภัย สร้างหมู่บ้านแผ่นดินธรรม-แผ่นดินทอง จนในปี 2525 ได้เป็นรองผู้บังคับกองร้อยที่อำเภอกันทรลักษณ์ จังหวัดศรีสะเกษ

ผู้พันสอาดรู้จักอโศกปี 2526 จากการแอบเข้าไปสืบสวนพฤติกรรมสมณะโพธิรักษ์และชาวอโศกในงานปลุกเสกพระแท้ ๆ ของชาวอโศก ที่พุทธสถานคีรีระอโศก ตามคำสั่งของหน่วยเหนือที่ในเวลานั้นต่างระแวงอโศกว่าอาจเป็นภัยต่อความมั่นคงของประเทศ พ่อสอาดส่งลูกน้องมาอัดเสียงเทศน์ของสมณะโพธิรักษ์และส่งเทปไปเปิดฟังที่กองร้อยเพื่อจับผิด

“เราก็ก๊อเทปไปฟังแบบจับผิดพ่อท่าน แต่พอเอาเทปมานั่งฟังนอนฟังพ่อก็รู้สึกทำไมมันเข้าท่าดี ในประเทศไทยมันมีสังคมแบบนี้ด้วยหรือ ฟังแล้วเขาสอนแต่สิ่งดี ๆ ให้ลดอบายมุข ให้ปฏิบัติศีล ก็ไม่เห็นเป็นพิษเป็นภัยอะไร”

หลังจากนั้น พ่อสอาดก็เริ่มเข้าไปในชุมชนเพื่อสังเกตพฤติกรรมชาวอโศกด้วยตัวเอง วันหนึ่งระหว่างที่กำลังอัดเสียงก็มีคนเดินมาสะกิดข้างหลัง “บ่ต้องมาจอบเบ้งอยู่ดอก เขาอ๊อดไว้ให้แล้ว” พ่อสอาดไม่รู้ว่ในเวลานั้นชาวอโศกก็มีเครื่องอัดเสียงที่เอาไว้อัดเทปธรรมะเพื่อให้คนทั่วไปมาหยิบยืม และชาวอโศกต่างก็รู้ว่พ่อสอาดเป็น

“นักสืบ” ที่แอบเข้ามาเก็บข้อมูลในชุมชนมาได้ชั่วระยะหนึ่งแล้ว ชาวอโศกได้เชิญให้ผู้พ้นสอาดเข้าออกชุมชนเพื่อสืบสวนหาข้อมูลได้ตลอดเวลา ไม่ต้องทำตัวลับ ๆ ล่อ ๆ อีกต่อไป

ช่วงปี 2527 พอสอาดได้มาสมัครเป็นญาติธรรม ในเวลานั้นผู้พ้นสอาดได้นำลูกหลานของชาวอโศกที่เป็นสมาชิกพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย (พคท.) ที่หลบหนีเข้าป่าให้กลับมามอบตัวและนำอาวุธมอบที่ศาลากลางจังหวัด พอสอาดได้นำทหาร ตำรวจ และข้าราชการที่ไม่เคยศรัทธาไปรับตัวผู้ก่อการร้ายเพื่อให้ข้าราชการผู้น้อยเหล่านี้ได้ยศ 2 ชั้น พ.ต.ท.สอาดเล่าว่าตัวเองค่อย ๆ นำแนวทางของอโศกมาปรับใช้ในชีวิต โดยเริ่มลดอบายมุขอย่างเหล้าบุหรี่ งดเที่ยวกลางคืน เลิกเล่นการพนันได้ พร้อมกับฝึกฝนการกินอาหารมังสวิรัต แต่ไม่นานก็มีคำสั่งให้ผู้พ้นสอาดไปเป็นรองผู้กำกับกำกับการป้องกันและปราบปรามที่จังหวัดเชียงใหม่ “ถ้าพอขึ้นปรับตำแหน่งที่นั่นพอต้องฆ่าคนอีกเป็นร้อยถึงจัดการยาเสพติดได้ นายก็บอกว่าแกต้องไปนะไม่ไปไม่ได้นะ” และด้วยความเบื่อหน่ายกับการทุจริตในวงการทหารจึงเป็นเหตุผลให้พอสอาดตัดสินใจลาออกจากตำรวจตระเวนชายแดน

พอสอาดได้อนุมัติให้ลาออกจากราชการกรมตำรวจตระเวนชายแดนในปี 2531 ตั้งแต่นั้นมาพอสอาดก็เข้ามาเป็นชาวอโศกเต็มตัว ในช่วงแรกได้ไปอยู่ที่พุทธสถานปฐมอโศก ช่วยงานของชุมชนอโศกโดยเฉพาะด้านกิจกรรมเพราะสนใจสมุนไพรและอยากผลิตอาหารที่ปลอดภัยเคมีให้แก่สมณะและญาติธรรม ส่วนภรรยาพอสอาดกลับไม่เห็นด้วยกับแนวทางอโศกเพราะเลิกกินเนื้อสัตว์ไม่ได้ ในช่วงแรกที่เข้ามาเป็นชาวอโศกพอสอาดเคยมีความคิดที่จะบวชเป็นสมณะ แต่การขอสมัครเป็นนักบวชอโศกต้องละทิ้งทรัพย์สินทั้งหมดและต้องไปหย่ามาแสดงภรรยาและลูกหลานไม่ยอมให้หย่า

“ก็มันเรื่องของเขา พอคิดอย่างงั้นนะ คือไปดึงเขาเข้ามาให้เหมือนเราเลยก็ไม่ได้ เราก็มองเข้าไปเป็นเรื่องยากของเขา เราก็เลยแยกกันอยู่แต่ก็ยังไปมาหาสู่กัน”

ปัจจุบันพอสอาดได้สร้างบ้านในหมู่บ้านราชธานีโดยอยู่กับลูกสาวที่เป็นชาวอโศกมาจนถึงปัจจุบันและมอบ บ้าน ทรัพย์สินทั้งหมดให้ลูกชาย แม้ว่าพอสอาดจะอายุมากขึ้นแต่ก็ยังช่วยเหลืองานในฐานะเหมือนเดิมตามกำลังแรงที่ตัวเองมี

“ชีวิตคนมันสั้นมาก มันไม่รู้จะตายเร็วตายช้า ตอนนี้อยู่ 80 กว่าแล้ว อายุ 90 ก็คงจะตายแล้ว แต่ก่อนที่จะตายเราก็คงจะสละชีวิตทางโลก ขอบำเพ็ญเพียรดีกว่า” พอสอาดกล่าวทิ้งท้าย

ชีวิตในสองโลก

ในระหว่างที่เก็บข้อมูลภาคสนามที่ชุมชนปฐมอโศก ผู้เขียนได้เข้าร่วมโครงการ “ชีวิตดีที่ละก้าว” เป็นค่ายธรรมะที่จัดขึ้นเดือนละ 1 ครั้ง โดยจัดในวันเสาร์และอาทิตย์ สัปดาห์ที่ 4 หรือ 5 ของเดือนที่ชุมชนปฐมอโศกเหตุผลที่ผู้เขียนเข้าร่วมค่ายเพราะจะได้ทำความรู้จักกับญาติธรรมซึ่งเป็นคนภายนอกที่ศรัทธาในแนวทางของอโศก ก่อนจบค่ายทุกครั้งจะมีกิจกรรม “เปิดใจก่อนจาก” โดยให้ญาติธรรมได้กล่าวความรู้สึกของตัวเองต่อชุมชนอโศกญาติธรรมส่วนใหญ่รู้สึกแปลกใจในวิถีชีวิตความเป็นอยู่ของชาวอโศกและชอบการปฏิบัติตัวของคนในชุมชนนี้ อดีตครูผู้หนึ่งเล่าว่า มีนักเรียน/ชาวชุมชนเข้ามาทักทายก่อนตั้งแต่เดินเข้ามาชุมชน ให้ความช่วยเหลือและต้อนรับอย่างเป็นกันเอง ญาติธรรมที่เข้าร่วมโครงการชีวิตดีที่ละก้าวส่วนใหญ่เป็นคนที่มียายุตั้งแต่ 40 ปีขึ้นไป มีความคับข้องใจปัญหาการใช้ชีวิตในสังคมภายนอก หลายคนมีประสบการณ์ไปทดลองปฏิบัติธรรมมาแล้วหลายแห่งแต่ก็ไม่ใช่วิถีทางของพุทธที่เหมาะสม

กลุ่มญาติธรรมจะคอยติดตามข้อมูลข่าวสารผ่านช่อง *บุญนิยมทีวี* ซึ่งเป็นทีวีดาวเทียมของชาวอโศก ใช้ไลน์และเฟซบุ๊กสำหรับนัดหมายทำกิจกรรมร่วมกับชาวชุมชนอโศก การร่วมกิจกรรมชีวิตดีที่ละก้าวทำให้ผู้เขียนได้รู้จักและสร้างความสัมพันธ์กับญาติธรรมหลายคน หนึ่งในนั้นคือ “แสบ” หรือชื่อใหม่ในบัตรประชาชนว่า “โทสารุ” ชายหนุ่มวัยกลางคน ผู้ศรัทธาและปฏิบัติตามแนวทางอโศกเกือบ 2 ปี แสบประกอบอาชีพเปิดร้านทำกุญแจอยู่ในอำเภอบ้านนา จังหวัดอุทัยธานี ผู้เขียนได้ไปอาศัยกับครอบครัวของแสบช่วงหนึ่งเพื่อทำความเข้าใจชีวิตของญาติธรรมว่าพวกเขามีชีวิตอย่างไรเมื่อไม่ได้อยู่ในหมู่กลุ่มหรือชุมชนอโศก

เมื่อเปิดร้านตอน 8 โมงเช้า แสบจะเปิดโทรทัศน์ช่องบุญนิยมทีวี ฟังสมณะโพธิรักษ์เทศน์ถึงตอนที่ยังกินฉันทาหารพร้อมพ่อท่าน ถึงแม้ว่าเขาจะไม่ได้ใช้ชีวิตอยู่ในชุมชน แต่แสบก็ฝึกฝนใช้ชีวิตตามแนวทางอโศกอย่างเคร่งครัด ไม่สวมรองเท้า กินมังสวิรัตินะ 1 มื้อ มีเสื้อผ้าไม่เกิน 4 ชุด เวลาเจ็บป่วยเขาก็รักษาตามแนวทางแพทย์วิถีธรรม ตั้งแต่การดื่มน้ำปัสสาวะ ทำดีท็อกซ์ กัวซา ใช้สมุนไพรรักษาและบำรุงร่างกาย

จากเมื่อก่อนลูกค้ามาทำกุญแจ เขาจะคิดค่าทำกุญแจให้ได้กำไรที่สุด แต่แนวทางอโศกก็ทำให้ความสำคัญกับเงินน้อยลง หลายครั้งก็ไม่คิดค่าบริการ ทุกวันพระก็จะทำกุญแจให้ลูกค้าฟรี แสบใช้ชีวิตกับภรรยาที่มีลูกติดได้ 6 ปี ภรรยาของแสบไม่ได้ศรัทธาตามแนวทางอโศก เขาเล่าว่าชีวิตการแต่งงานเหมือนนิบาก จะไปอยู่ที่ไหนก็ไม่ค่อยได้ จะไปปฏิบัติธรรมก็ไม่ได้ จะมาอโศกแต่ละคนเดือนภรรยาก็ไม่อยากให้มา ไม่รวมถึงคนใกล้ชิดที่ไม่อยากให้เราปฏิบัติธรรมในแนวทางอโศก แสบเล่าว่าที่บ้านญาติพี่น้องมักไม่เข้าใจว่าทำไมอโศกถึงต้องทำตัวแตกต่างจากคนทั่วไป ทำไมไม่ให้พระพุทธรูป ทำไมมากินมังสวิรัต

ชีวิตแสบเป็นตัวอย่างของญาติธรรมที่พยายามปฏิบัติตามแนวทางอโศกอย่างเคร่งครัด ขณะเดียวกันเขาก็ทำหน้าที่เป็นสามีที่ดีด้วยการผ่อนรถของภรรยาและส่งเสียเลี้ยงดูลูกติดของภรรยา แสบเล่าว่าในอนาคตเขาตั้งใจที่จะเข้ามาเป็นชาวอโศก แม้ว่าปัจจุบันเขาจะแต่งงานกับภรรยาที่มีความคิดสวนทางกับอโศกอย่างสิ้นเชิง หลายครั้งที่แสบมักเล่าถึงความระหองระแหงในชีวิตคู่ให้ผู้เขียนรับรู้ ในอนาคตหากภรรยาขอหย่าด้วยเขาก็ยินดี “เพราะอโศกทำให้ผมมองว่าชีวิตการแต่งงานว่าเป็นทุกข์และเป็นการสร้างวิบากระหว่างกัน สุดท้ายยังไงผมก็อยากมาอยู่กับพระโพธิสัตว์ อยู่กับหมู่กลุ่มชาวอโศก”

สุริยาบุศกา

“ตุ๊ก” หญิงสาววัย 40 ที่มาเข้าค่ายชีวิตที่ละก้าวทุกเดือน เธอเป็นชาวอำเภอบ้านไร่ จังหวัดอุทัยธานี ระหว่างที่เก็บข้อมูลภาคสนาม ผู้เขียนพบว่าตุ๊กมาร่วมงานสำคัญกับชาวอโศกทุกครั้งไม่ว่างานสำคัญของชาวอโศกจะจังหวัดไหน ถ้าเธอไม่ได้ทำงานในไร่เธอก็จะขับรถไปร่วม เมื่อเข้าร่วมกิจกรรมชีวิตดีที่ละก้าวในแต่ละครั้งผู้เขียนสังเกตว่า

ตุ๊กมักชวนคนรู้จักในละแวกบ้านให้มาร่วมกับชาวอโศก พร้อมกับผลผลิตจากไร่ที่เธอปลูกแบบปลอดสารพิษ บางครั้งเป็นพืชผัก สับปะรด มะละกอ มาแจกจ่ายให้แก่ชุมชนอโศก

แต่ก่อนตุ๊กเป็นคนฟุ่มเฟือย อารมณ์ร้าย ขอบแตงตัวและใช้เงินเก่ง วันหนึ่งเธอได้พบพระรูปหนึ่งที่กินมังสวิรัตและปฏิบัติศีลอย่างเคร่งครัดแตกต่างจากพระทั่วไปที่เธอเคยพบ พระรูปนั้นให้แนะนำให้เธอรู้จักกับชาวอโศก แนวทางของอโศกทำให้เธอเริ่มตั้งคำถามกับชีวิต หลังจากนั้นเป็นต้นมาเธอก็เริ่มรักาศิล กินมังสวิรัตอย่างจริงจัง เธอเริ่มชักชวน “เต็ม” สามีให้หันมารักาศิลและเลิกอบายมุขด้วยเช่นกัน แม้ว่าปัจจุบันเต็มยังทานเนื้อสัตว์และไข่ แต่เขาก็เลิกบุหรี่ เหล้า และมาปฏิบัติธรรมที่ชุมชนทุกเดือน ผู้เขียนเคยไปร่วมงานขึ้นบ้านใหม่ตามคำชวน

ของเธอ ตลอดทั้งวันตึกง่วนอยู่กับการเตรียมงาน ทั้งจัดบ้าน เตรียมสถานที่ เพื่อนบ้านต่างมาช่วยทำอาหาร มังสวิรัต วันถัดมาเธอหนีมนต์สมณะและพระที่นับถือมาเทศน์ หนึ่งในนั้นคือ สมณะเพาะพุทธ จันทเสฏฐ์ หรือ “ท่าน จันท์” พระนักเทศน์ที่มีชื่อเสียงของชาวอโศก

“ท่านคะ ฆราวาสจะสามารถบรรลุโสดาบันได้ไหมคะ” ตึกถามหลังจากสมณะเทศน์จบ

“คนผู้เป็นโสดาบัน ตามที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้คือผู้มีความสามารถปฏิบัติธรรมหรือปฏิบัติมานอยู่พร้อม ๆ กันกับการทำงานทำอาชีพมีอิริยาบถใด ๆ อยู่ตามปกติคนสามัญ เปรียบเหมือนแม่โคลูกอ่อนที่เล็มหญ้ากิน ด้วยและช้างเลี้ยงลูกน้อยไปด้วยพร้อม ๆ กัน หมายความว่าทั้งสองอย่างทำอยู่ในขณะเดียวกัน” สมณะตอบ

ผู้เขียนได้รู้จัก “วาสนา” น้องสาวของตึก เธอเพิ่งหย่ากับสามี วาสนาไม่มีงานประจำทำและก่อนหน้านี้ก็ เสพยาบ้า วาสนานำทรัพย์สินทั้งหมดของเธอไปขายเพื่อเสพยากับสามี ตึกจึงฝากน้องสาวของเธอให้อยู่ภายใต้ การดูแลของท่านจันท์ ส่วน “โจ” ลูกชายคนโตของตึกก็เรียนอยู่ชั้น ม.5 ในชุมชนปฐมอโศกเช่นกัน

“ในสังคมปัจจุบันจะหาเพื่อนที่เป็นมิตรดี สหายดีได้น้อย คนไม่ค่อยรักษาศีล กลัวเรื่อง ผู้หญิงกับยาเสพติด เราไม่มีภูมิธรรมที่จะให้ธรรมะกับเขาที่สูงขึ้นและไม่มีหมู่มุขที่จะดึงเขา ไปในสัมมาทิฐิ แต่พอมาที่ปฐมอโศกมันจะครบวงจรเลยนะว่าเด็กต้องถือศีล 5 มีหมู่มุข มี เพื่อนนักเรียน มีครู มีสมณะ สิกขมาตุ ที่ท่านให้คำแนะนำได้ อบรมลูกได้ ฟังคิดว่าไม่มีที่อื่น ที่ดีกว่านี้แล้ว ก่อนโจเข้ามาเรียนที่ปฐมอโศก เขาเห็นแม่ศรัทธาพ่อท่านก็เริ่มศรัทธาตาม แนวทางอโศก หลังจากโจเข้าค่ายอบรมยุวพุทธ 10 วัน เขาก็มีเพื่อนที่เข้าอบรม และ ตัดสินใจเรียนที่นี่”

เธอให้เหตุผลที่ตัดสินใจให้โจมาเรียนที่นี่ เธอเล่าว่า “ช่วงชั้น ม.4 โจขอลาออกจากโรงเรียนเพราะเหนื่อย ที่ต้องใช้ชีวิตในชุมชนและติดเพื่อนที่บ้าน” ตึกไม่บังคับแต่ให้เงื่อนไขว่าหากโจไม่เรียนที่โรงเรียนสัมมาสิกขา ก็ให้ ออกมาทำงานช่วยพ่อกับแม่ทำงานที่ไร่ ไม่ให้เรียนต่อที่อื่น เธอเล่าว่าคนเป็นพ่อแม่จะกังวลเรื่องลูกมากที่สุด โดยเฉพาะช่วงกำลังเป็นวัยรุ่น ส่วน “จิน” ลูกสาวคนสุดท้องของตึก เรียนอยู่ชั้น ป.5 จะติดตามตึกมาที่อโศกแทบ ทุกครั้ง ตึกอยากให้อิน “คบคุณ” กับชาวอโศก หลังจากนั้นจินก็ฝึกกัมมังสวิรัตจนสำเร็จ ตึกเล่าว่าเธอพยายามนำ หลักธรรมของชาวอโศกพร้อมไปกับการดำเนินชีวิตประจำวัน หลังจากที่ถูกศรัทธาในแนวทางชาวอโศกได้ 5-6 ปี หลังปิดหีบอ้อยคนงานในไร่ของเธอมักล้มหมอนและนวมากิน เธอพยายามฝึกฝนให้คนงานเลิกฆ่าสัตว์และแนะนำ เพื่อนบ้านให้รู้จักบอโศก

จากชีวิตของ พ่อสอาด แสบ และตึก ผู้เขียนต้องการชี้ว่าการเข้ามาเป็นสมาชิกหรือญาติธรรมอโศก เรียกร้องการเสียสละแรงงานและทักษะ ในช่วงที่ผู้เขียนเก็บข้อมูลภาคสนามผู้เขียนก็ต้องประจำอยู่ในฐานงาน การทำงานภายใต้ฐานงานทำให้ชาวอโศกมีสถานะเป็นแรงงานอิสระ (free labor) ที่ไม่ได้รับค่าตอบแทนกำลังแรงงาน เป็นเงิน

นอกจากนั้น การปฏิบัติตามแนวอโศกก็เรียกร้องการปรับเปลี่ยนตั้งแต่การกิน อยู่ และใช้ชีวิต ซึ่งเป็น “วินัย” ที่ยากจะปฏิบัติสำหรับคนทั่วไป ดังเช่นชีวิตของพ่อสอาดในฐานะชาวอโศกและแสบในฐานะญาติธรรมที่ต้อง ปรับตัวในสองโลก ระหว่างโลกในชุมชนอโศกและโลกนอกชุมชนที่มีทั้งต่อรองและไม่ลงรอยในความสัมพันธ์ทาง สังคม เมื่ออโศกทำให้ความเชื่อทางพุทธศาสนากลับเข้ามาสู่ชีวิตประจำวัน ผู้เขียนจึงมองว่าเป็นเหตุผลหนึ่งที่ทำให้

อโศกไม่สามารถขยายจำนวนสมาชิกในระดับที่เข้ามาเป็นชาวชุมชนได้รวดเร็ว รูปธรรมที่เห็นชัดเจนคือประชากรส่วนใหญ่ในชุมชนเป็นผู้สูงอายุ ไม่มีประชากรในวัยหนุ่มสาวเข้ามาเป็นสมาชิกทดแทน ทว่าในทางกลับอโศกกลับมีสมาชิกในระดับญาติธรรมจำนวนไม่น้อยที่ต่างก็หมุนเวียนมาร่วมกิจกรรมกับชุมชนในพิธีกรรมสำคัญและรับฟังธรรมะพ่อครูผ่านสัญญาณโทรทัศน์ช่องบุญนิยมทีวี

การตีความหลักคำสอนในพระพุทธศาสนาของสมณะโพธิรักษ์ได้เปลี่ยนความเชื่อและการปฏิบัติ ทำให้ศาสนาพุทธที่เป็นเรื่องของโลกหน้ากลายเป็นเรื่องของโลกนี้และเดี๋ยวนี้ ดังเช่นชีวิตของ “ตุ๊ก” และ “แสบ” ที่สะท้อนว่าการอริยบุคคลไม่ใช่เรื่องที่ไกลเกินเอื้อมและไม่ใช่เรื่องของนักบวช แต่ฆราวาสก็สามารถเข้าถึงสถานะอริยบุคคลได้ด้วยการรักษาศีลอย่างเคร่งครัด และการมุ่งสู่นิพพานกลายเป็นเรื่องที่ทำได้ในชีวิตประจำวันที่ต้องฝึกฝนอย่างสม่ำเสมอ จริงจัง และมีกลยุทธ์



ภาพ 2: ภาพวาดชุมชนอโศกในจินตนากรรม, ถ่ายโดยผู้เขียน, เมษายน 2559



ภาพ 3 (ซ้าย): ทำงานในฐานงาน
ถ่ายโดยผู้เขียน, ธันวาคม 2558.

ภาพ 4 (ขวา): สมณะโพธิรักษ์บิณฑบาต
ถ่ายโดยผู้เขียน, เมษายน 2558.



จริยธรรมทางเศรษฐกิจในชุมชนอโศก

งานที่ผ่านมามักตีความข้อเสนองานของเวเบอร์ โดยวางอยู่บนสมมติฐานว่าจริยธรรมทางเศรษฐกิจที่ตั้งอยู่บนคิดทางศาสนาได้ส่งผลให้เกิดผู้ประกอบการในเศรษฐกิจขึ้น จริยธรรมแบบโปรเตสแตนต์ถูกให้นิยามว่าเป็นอุดมการณ์ซึ่งตั้งอยู่บนหลักการว่าผู้ที่ยึดตามแนวทางนี้มีฐานะเป็นผู้ประกอบการซึ่งส่งผลให้เกิดความมั่งคั่งทางเศรษฐกิจ โรเบิร์ต เบลลาห์ (Robert N. Bellah) นักสังคมวิทยาอเมริกันวิจารณ์ว่า การตีความเช่นนี้เป็นการมองอะไรง่ายเกินไป เพราะถ้าหากวิเคราะห์ปรากฏการณ์ศาสนาที่เกิดขึ้นในเอเชียจะพบกับความเชื่อมโยงกับความคิด เช่น การบำเพ็ญตบะ/บำเพ็ญเพียรเพื่อโลกนี้ (this-worldly asceticism) หรือนัยคำสอนทางศาสนาที่เรียกร้องให้คนทำงาน ล้วนทำให้ประสบความสำเร็จในธุรกิจเช่นเดียวกันโดยไม่ต้องสัมพันธ์กับจริยธรรมแบบโปรเตสแตนต์ (Bellah 1962, 53-63)

เช่นเดียวกับข้อเสนอของคายนี่ว่า ชาวนาแห่งบ้านหนองต้นไถ่มีจริยธรรมทางเศรษฐกิจคล้ายคลึงกับวิถีคิดของพวกพิวริตันตามคำอธิบายของเวเบอร์ คายนี่เรียกชาวนาแห่งบ้านหนองต้นไถ่กลุ่มนี้ว่าเป็น “Buddhist puritans” โดยพวกเขาตระหนักดีว่าตัวเองไม่สามารถเลื่อนสถานะจาก “ชาวนาน” ไปสู่ “เจ้านาย” จึงนำมาสู่การเลื่อนสถานะทางสังคมอีกวิธีหนึ่งด้วยการเป็น “พ่อค้า/แม่ค้า” ตามอย่างชาวจีนโพ้นทะเล หลายคนจึงเลือกทำงานอย่างขยันอดทน ความอดทนคือ “จริยธรรมแห่งการงาน” (work ethic) คายนี่ชี้ว่าแบบแผนในชีวิตของชาวนากลุ่มนี้มีความสัมพันธ์กับจริยธรรมที่เวเบอร์เรียกว่า “inner worldly asceticism” ซึ่งมีรากฐานบนวิถีคิดของพระพุทธศาสนาเถรวาท (Keyes 1990, 40-45)

ชาวอโศกมีความคิดว่านิพพานเป็นเป้าหมายที่ทุกคนบรรลุได้ภายในสังคมนี้อและทำฝึกฝนได้ในชีวิตประจำวันโดยเฉพาะการทำงาน ความหลุดพ้นในวิถีคิดของชาวอโศกขึ้นกับโลกทางสังคม เนื่องจากสังคมไม่ยอมให้ผู้คนถอนตัวออกจากสังคมเพื่อไปแสวงหาหนีพพาน ด้วยวิถีคิดเช่นนี้จึงนำมาสู่การอยู่เป็น “หมู่กลุ่ม” หรือการอยู่รวมเป็นชุมชน มีหมู่บ้าน โรงเรียน และวัดตั้งอยู่ในพื้นที่เดียวกัน ซึ่งเป็นปฏิบัติการที่พยายามกำจัดอุปสรรคของการปฏิบัติธรรมออกไป เพื่อให้การบรรลุหนีพพานเป็นไปได้สำหรับทุกคน แต่การใช้ชีวิตตามแนวทางอโศกก็เรียกร้องการปรับเปลี่ยนพฤติกรรมตั้งแต่การกิน อยู่ ใช้ชีวิต ที่ส่งให้ทั้งชาวชุมชนและญาติธรรมต้องปรับตัวในสองโลก ระหว่างโลกในชุมชนอโศกและโลกนอกชุมชนที่มีทั้งต้องรองและไม่ลงรอยในความสัมพันธ์ทางสังคม ผู้พ้นสอาดที่เป็นชาวชุมชนอโศก รวมถึงแสบและตุ๊ก ในฐานะญาติธรรม

ญาติธรรมมักให้เหตุผลถึงการปฏิบัติธรรมในแนวทางอโศกว่านักบวชอโศกเป็นที่ยึดเหนี่ยวจิตใจให้กับพวกเขาได้ ท่ามกลางกระแสพุทธพาณิชย์และความขัดแย้งในมหาเถรสมาคม ที่ทำให้พวกเขาหมดศรัทธาในพระสงฆ์และพระพุทธศาสนา พวกเขาพร้อมเข้าร่วมกิจกรรมกับชาวอโศกเป็นครั้งคราวผ่านค่ายธรรมะและเทศกาลของชาวอโศก บทบาทของญาติธรรมบางส่วน เช่น รสนา โตสิตระกูล พลเอกจำลอง ศรีเมือง พลเอกปรีชา เถียมสุวรรณ และเครือข่ายได้ช่วยทำให้อโศกเป็นที่รู้จักในสังคม ในงานวันมหาปวารณา ส.ศิวรักษ์ นักวิพากษ์สังคมไทยได้สะท้อนทัศนะถึงชาวอโศก

“ขออนุโมทนาที่สมณะโพธิรักษ์บวชได้ 45 พรรษา เท่ากับพระศาสดาทรงเผยแผ่ธรรม ผมว่านี่เป็นช่วงเวลาที่สำคัญและสมณะโพธิรักษ์ และสมณะโพธิรักษ์ก็ได้ทำงานแหวกแนวที่คณะสงฆ์หรือสถาบันสงฆ์ทำไม่ได้ การที่เขาไม่รับสงฆ์ฝ่ายนี้ไว้กับคณะสงฆ์ส่วนใหญ่ที่ผมว่าสมควรแล้ว เพราะคณะสงฆ์ส่วนใหญ่ล้มเหลวจนเกือบจะก่อกองทัพไม่ไหวแล้ว トラบได้ที่ยังมีมหาเถรสมาคมยังมีอำนาจเบ็ดเสร็จอยู่ มหาเถรสมาคมไม่ได้เบี่ยงตาดูเลยว่สังคม

เปลี่ยนแปลงไปยังไปบ้าง เพราะงานที่คณะสันติอโศกแยกออกมา ผมถือว่าเป็นนิมิตหมายที่ดี ได้ทำอะไรต่ออะไรได้อย่างอิสระ โดยเฉพาะได้ทำงานต่อต้านทุนนิยมด้วยบุญนิยมต่อต้านบริโภคนิยมโดยให้ใช้สันตฺษฐีสันโดษเป็นตัวหลัก แล้วก็สิ่งต่างๆ ที่เริ่มลพิษ”

ที่ผ่านมางานที่ศึกษาการตีความหลักการพระพุทธศาสนาใหม่ ใน “พุทธทาสภิกขุ พระพุทธศาสนาในกายเถรวาทและการปฏิรูปเชิงนวมัยนิยมในประเทศไทย” ปีเตอร์ แจ็กสัน (Peter A. Jackson) นักมานุษยวิทยาแห่งเอเอ็นยูชี้ว่า การตีความคำสอนในพระพุทธศาสนาของพุทธทาสที่เกิดขึ้นในช่วงวิกฤตทางเศรษฐกิจปลายทศวรรษ 2530 ไม่ได้จำกัดอยู่แค่เพียงตีความหลักคำสอนเรื่องการหลุดพ้นในพุทธศาสนาใหม่ และไม่ได้หยุดแค่เพียงการวางรากฐานพุทธศาสนาที่ใหม่ที่ส่งเสริมให้ชาวพุทธเข้าไปเกี่ยวข้องกับเรื่องทางโลกและสังคม (Jackson 2003) การบรรลุนิพพานไปจำเป็นต้องปลีกตัวออกจากสังคม นอกจากนั้นการมองศาสนาว่าเป็นเรื่องของโลกนี้ (worldly-activism) ส่งผลให้เกิดการปฏิรูปขบวนการทางศาสนาที่ส่งผลอย่างมีนัยสำคัญต่ออุดมการณ์ซึ่งไปทำลายระบบคุณค่าความเชื่อเดิมที่ดำรงอยู่ในสังคม (Bellah 1965, 223)

แน่นอนว่าไม่มีจริยธรรมทางเศรษฐกิจใดที่ถูกกำหนดจากฐานคิดทางศาสนาเพียงอย่างเดียว แต่อย่างน้อยศาสนาได้ให้แนวทางการใช้ชีวิตและเป็นแรงกระตุ้นภายใน (inner) ที่ส่งผลต่อความมั่งคั่งทางเศรษฐกิจสำหรับชาวอโศก เงื่อนไขจำเป็นสำหรับการเข้ามาเป็นสมาชิกชุมชนคือการเสียสละกำลังแรงงาน “กินน้อย ใช้น้อย ทำงานมาก” เป็นวิธีฝึกฝนปฏิบัติธรรมตามหลักมรรคมีองค์ 8 ของชาวอโศก ชาวอโศกจะฝึกฝนทำสมาธิขณะทำงานหรือทำสมาธิแบบลืมนตาเพื่อตรวจสอบผัสสะในระหว่างทำงานเพราะเชื่อว่าเป็นหนทางลัดกิเลส สำหรับชาวอโศกการทำงานเท่ากับการปฏิบัติธรรมซึ่งส่งผลให้เกิดการผลิตทางเศรษฐกิจ (productivity) ผู้เขียนต้องการชี้ให้เห็นว่าการกิน การอยู่ ทำงาน หรือการใช้ชีวิต “อย่างมีวินัย” ที่ชาวอโศกยึดถือนั้นก็กลับเป็นจริยธรรมทางเศรษฐกิจแบบหนึ่งที่ระบบทุนนิยมเรียกร้องและปรารถนา แม้ว่าความมั่งคั่งไม่ได้เกิดขึ้นในระดับปัจเจก แต่ความมั่งคั่งเกิดขึ้นในระดับชุมชน ฐปธรรมในแง่หนึ่งคือการที่ชุมชนสามารถนำเงินมาซื้อที่ดินและขยายพื้นที่เพื่อรองรับการเป็น “เมืองราชธานี” หรือชุมชนศูนย์กลางของชาวอโศก

เอกสารอ้างอิง

ภาษาไทย

คณะทำงานปกาสณียกรรม. 2532. *ประมวลเอกสาร กรณีสันติอโศก*. กรุงเทพฯ: คณะทำงานปกาสณียกรรม.
มอร์, ทอมัส. 2526. *ยูโทเปีย*. แปลโดย สมบัติ จันทรวงศ์. กรุงเทพฯ: สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย.
สมบัติ จันทรวงศ์. 2531. *ชุมชนปฐมอโศก: การศึกษาพุทธยูโทเปีย*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มูลนิธิธรรมสันติ.

ภาษาอังกฤษ

Abrams, Philip and Andrew McCulloch. 1976. *Communes, sociology, and society*. Cambridge: Cambridge University Press.
Bellah, R.N. 1962. “Reflections on the Protestant Ethic Analogy in Asia.” In *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, pp. 53-63. New York: Harper & Row.
———. 1965. “Epilogue: Religion and Progress in Modern Asia.” In *Religion and Progress in Modern Asia*, edited by R.N. Bellah. New York: Free Press. Pp. 168–299.
Geertz, Clifford. 1973. *Interpretation of cultures*. New York: Basic Books.

- Jackson, Peter A. 2003. *Buddhadāsa: Theravada Buddhism and Modernist Reform in Thailand*. Chiang Mai: Silkworm Books.
- Keyes, C. F. 1973. “The Power of Merit.” in *Visakha Puja B.E. 2516*, pp. 95-102. Bangkok: Buddhist Association of Thailand.
- . 1982. “Merit-Transference in the Karmic Theory of Popular Theravada Buddhism.” In *Karma: An Anthropological Inquiry*, edited by Charles F. Keyes and E. Valentine Daniel. pp. 261-86. Berkeley: University of California Press.
- . 1983. “Economic Action and Buddhist Morality in a Thai Village.” *The Journal of Asian Studies* 42 (4), 851–868. doi: 10.2307/2054768
- . 1990. “Ethical Discourse and Economic Action in a Buddhist Community.” The paper was subsequently revised and considerably shortened and published under the title of “Buddhist Practical Morality in a Changing Agrarian World: A Case from Northeastern Thailand.” in *Ethics, Wealth and Salvation*, edited by Russell Sizemore and Donald K. Swearer, pp. 170-189. Columbia, S.C.: University of South Carolina Press.
- Pfanner, D. E., & Ingersoll, J. 1962. “Theravada Buddhism and Village Economic Behavior: A Burmese and Thai Comparison.” *The Journal of Asian Studies* 21 (3), 341–361. doi: 10.2307/2050678
- Plath, D. W. 1966. “The Fate of Utopia: Adaptive Tactics in Four Japanese Groups.” *American Anthropologist* 68 (5), 1152–1162. doi: 10.1525/aa.1966.68.5.02a00030
- Spiro, M. E. 1966. “Buddhism and Economic Action in Burma.” *American Anthropologist* 68 (5), new series, 1163-1173.
- . 2004. “Utopia and Its Discontents: The Kibbutz and Its Historical Vicissitudes.” *American Anthropologist* 106 (3), 556–568. doi: 10.1525/aa.2004.106.3.556
- Weber M. 1967 [1930]. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by T. Parsons. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.

D1-P1-R1-02

พิพจน์ที่ท้องถิ่นกับการต่อรอง ภาพตัวแทนความเป็นจริงของชุมชน

เบญจวรรณ นาราสัจ

ศูนย์วิจัยพหุลักษณ์สังคมลุ่มน้ำโขง คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

พิพิธภัณฑ์เพื่อการศึกษาวัดหนึ่งราชวรวิหาร

พิพิธภัณฑ์เพื่อการศึกษาวัดหนึ่งราชวรวิหาร ตั้งอยู่เขตจอมทอง กรุงเทพฯ เป็นหนึ่งในพิพิธภัณฑ์ท้องถิ่นที่มักได้รับคัดเลือกให้นำเสนอเรื่องราวแง่มุมต่าง ๆ ในฐานะตัวอย่างหนึ่งของพิพิธภัณฑ์ท้องถิ่นที่มีประสิทธิภาพ การดำเนินงานมาอย่างต่อเนื่อง ดังปรากฏในหนังสือ “คนทำพิพิธภัณฑ์” จัดพิมพ์โดยศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน) หน่วยงานที่ทำงานสนับสนุนพิพิธภัณฑ์ท้องถิ่นมาอย่างต่อเนื่องตั้งแต่ปี พ.ศ.2546 (ชีวิสิทธิ์ บุญเกียรติ, 2557, 27) ซึ่งคัดเลือกพิพิธภัณฑ์ท้องถิ่นจำนวน 10 แห่งมานำเสนอจากที่มีอยู่ถึง 300-400 แห่งในปัจจุบัน ในฐานะกลุ่มตัวอย่างที่มีสีสันอย่างยิ่ง (ปริตตา เฉลิมเผ่า กอนันทกุล, 2557, 13) และพิพิธภัณฑ์วัดหนึ่ง เป็น 1 ใน 10 แห่งดังกล่าว และหนังสือ “พิ(ศ)พิพิธภัณฑ์ Museum refocused” จัดพิมพ์โดยสถาบันพิพิธภัณฑ์การเรียนรู้แห่งชาติ หน่วยงานที่มีพันธกิจในการสร้างความร่วมมือกับเครือข่ายพิพิธภัณฑ์ของประเทศ และสนับสนุนการพัฒนาพิพิธภัณฑ์ ซึ่งได้สำรวจประเด็นเจาะจงมานำเสนอความคิดและแนวทางการทำงานของผู้ปฏิบัติงานด้านพิพิธภัณฑ์ 9 เรื่อง เพื่อแลกเปลี่ยนความรู้และประสบการณ์ด้านพิพิธภัณฑ์วิทยา (ราเมศ พรหมเย็น, 2558, 4) อันประกอบด้วยพิพิธภัณฑ์หลากหลายแบบ และพิพิธภัณฑ์วัดหนึ่งเป็น 1 ใน 9 แห่งดังกล่าว

ความโดดเด่นอย่างหนึ่งของพิพิธภัณฑ์แห่งนี้ในแง่แนวทางการจัดพิพิธภัณฑ์ตามแนวเดิมกับพิพิธภัณฑ์แนวใหม่ และ คือ ในขณะที่เป็นพิพิธภัณฑ์วัด ซึ่งมักมีความหมายถึงพิพิธภัณฑ์ที่จัดตั้งและดำเนินการโดยกลุ่มพระในวัดและชาวบ้านรอบวัด ผู้รับผิดชอบหลักคือพระครูสังฆรักษ์ไพฑูรย์สุภาภโร กลับมีอำนาจตัดสินใจอย่างค่อนข้างเด็ดขาดต่อการจัดการในพิพิธภัณฑ์จนสามารถออกปากว่า “เหมือนเป็นพิพิธภัณฑ์ส่วนตัว” (สังฆรักษ์ไพฑูรย์, พระครู, สัมภาษณ์ 25 ธ.ค.52) และได้รับการนำเสนอว่าพิพิธภัณฑ์นี้เป็นดัง “งานอดิเรกของพระรูปหนึ่ง” (ฉัสนา ขมะวรรณ มุกดาวิจิตร, บก., 2548, 156) ในอีกด้านหนึ่ง ขณะที่มุ่งนำเสนอเรื่องราวของชุมชนวัดหนึ่งผ่านการเล่าถึงวิถีชีวิตชาวสวนด้วยการจัดแสดงสภาพจำลองร่องสวน เรือน ครัว เต้าตาล ฯลฯ ทำให้ผู้ชม “อิน” กับสาระในบรรยากาศสมจริงดังกล่าว อีกส่วนของพิพิธภัณฑ์กลับเน้นเรื่องราวของพระวัดหนึ่ง โดยเฉพาะหลวงปู่เอี่ยม ด้วยการจัดแสดงแบบอนุสรณ์สถาน (วางรูปจำลองเท่าตัวจริงให้สักการะ) และห้องสมบัติ (จัดเรียงวัตถุตามหมวดหมู่ในตู้กระจกหรือชั้นวาง) ทั้งยังมีสาระบางประเด็นที่ผู้รับผิดชอบหลักให้ความสำคัญแต่กลับนำเสนอได้จำกัด ได้แก่ การเคยเป็นจังหวัดธนบุรีมาก่อนของฝั่งธน ที่จัดแสดงด้วยป้ายชื่อเดิมของวัดเพียงอย่างเดียว ขณะที่ได้ขยายสาระบางประเด็นที่เคยมองข้ามมาก่อนให้ชัดเจนขึ้น ทำให้การจัดแสดงที่ดูเหมือนนิ่งสนิท มีการปรับเปลี่ยนทีละเล็กละน้อย กล่าวได้ยากว่าเป็นพิพิธภัณฑ์ที่ “มีชีวิต” หรือหยุดนิ่งกันแน่

จากความมุ่งหมายของกลุ่มผู้รับผิดชอบที่จะได้รับการยอมรับในฐานะพิพิธภัณฑ์แนวใหม่ บนพื้นฐานความเข้าใจความแตกต่างระหว่างพิพิธภัณฑ์แนวเดิมกับพิพิธภัณฑ์แนวใหม่ดังจะนำเสนอในหัวข้อต่อไป แต่กลับไม่อาจดำเนินการเลือกแนวทางที่เด่นชัดได้ทั้งที่มีได้มีข้อจำกัดด้านงบประมาณหรืออุปสรรคด้านการบริหารจัดการ ทำให้ผู้วิจัยตั้งคำถามว่า เหตุใดการจัดแสดงในพิพิธภัณฑ์วัดหนึ่งจึงมีลักษณะย้อนแย้งในตัวเองดังกล่าว และหวังว่าการนำเสนอครั้งนี้จะช่วยให้เกิดความเข้าใจต่อกระบวนการตัดสินใจของภัณฑารักษ์ในการคัดสรรเรื่องเล่าที่จัดแสดงในพิพิธภัณฑ์ท้องถิ่นไทยได้บ้าง จากที่เคยมีงานศึกษาจำนวนหนึ่งนำเสนอให้เห็นผลของการคัดสรรเรื่องเล่าในพิพิธภัณฑ์มาก่อน ในลักษณะของการเมืองวัฒนธรรม หรือการช่วงชิงความหมายระหว่างพิพิธภัณฑ์หลายแห่ง (เช่น อุดมลักษณ์ ชื่นตระกูล, 2553 ; ชีวิสิทธิ์ บุญเกียรติ, 2556 เป็นต้น) แต่ยังมีได้มุ่งเน้นทำความเข้าใจประเด็นดังกล่าว

คำตอบที่ต้องการนำเสนอในที่นี้เป็นผลจากการวิจัยเชิงคุณภาพทางมานุษยวิทยา ระหว่างเดือนธันวาคม 2552-มีนาคม 2553 ด้วยการเข้าชมพิพิธภัณฑ์แห่งนี้ด้วยตนเองโดยมีพระครูสังฆรักษ์เป็นผู้นำชม, สัมภาษณ์เชิงลึกพระครูสังฆรักษ์และกลุ่มผู้เกี่ยวข้องต่างๆ รวมถึงการสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วมในกิจกรรมต่างๆ ของพิพิธภัณฑ์ เช่น การเข้าชมพิพิธภัณฑ์ของคณะนักเรียนนักศึกษาหรือคณะบุคคลที่น่าสนใจ และการจัดงานรำลึกอดีต “เล่าขานตำนานวัดหนัง” วันที่ 4-7 มีนาคม 2553 เป็นต้น จากนั้น ได้ติดตามการจัดแสดงในเทศกาลพิพิธภัณฑ์ท้องถิ่นครั้งที่ 2 ของศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (สมส.) วันที่ 25 พฤศจิกายน – 1 ธันวาคม 2553 และกลับไปเข้าชมพิพิธภัณฑ์และสัมภาษณ์ผู้เกี่ยวข้องอีกครั้งในเดือนพฤศจิกายน 2558 รวมถึงการศึกษาเอกสารเกี่ยวกับประวัติความเป็นมาและการดำเนินการต่างๆ ของพิพิธภัณฑ์ ข้อมูลวัดหนังและชุมชนโดยรอบ รวมถึงข้อมูลเกี่ยวกับชาวฝั่งธนในแง่สถานภาพทางสังคม เศรษฐกิจ และอารมณ์ความรู้สึกที่เกี่ยวข้องกับกรุงเทพฯ (ฝั่งพระนคร) เพื่อเป็นพื้นฐานความเข้าใจสิ่งที่ปรากฏหรือหายไปในพื้นที่พิพิธภัณฑ์เพื่อการศึกษาวัดหนัง ตลอดจนติดตามข้อมูลข่าวสารเกี่ยวกับพิพิธภัณฑ์ท้องถิ่นเพื่อประกอบการพิจารณาข้อมูลข่าวสารของพิพิธภัณฑ์วัดหนังที่ถูกนำเสนอ โดยเชื่อมโยงกับบริบทด้านพัฒนาพิพิธภัณฑ์ท้องถิ่นไทย ดังนี้

พิพิธภัณฑ์ท้องถิ่นไทย

พิพิธภัณฑ์ เป็นองค์กรทางวัฒนธรรมแบบใหม่ที่ค่อยๆ ก่อตัวขึ้นในสังคมไทย เมื่อราว 150 ปีที่ผ่านมา อันเป็นช่วงที่การจัดตั้งพิพิธภัณฑ์กำลังแพร่หลายในประเทศยุโรปตะวันตกและอเมริกา ในฐานะแหล่งรวบรวมวัตถุจากที่ต่างๆ นำมาจัดแสดงอย่างเป็นระบบระเบียบในลักษณะให้การศึกษาเพื่อสถาปนาความรู้ และตอกย้ำความสูงส่งกว่าของประเทศจักรวรรดิทั้งหลาย (ธงชัย วินิจจะกูล, 2546, 34) เริ่มจากการจัดตั้ง “พระที่นั่งประพาสพิพิธภัณฑ์” เป็นห้องจัดแสดงวัตถุสะสมส่วนพระองค์ของพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 4 ใน พ.ศ.2394 ต่อมาในรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 5 มีการจัดตั้งพิพิธภัณฑสถานสำหรับประชาชน ซึ่งต่อมากลายเป็นพิพิธภัณฑสถานแห่งชาติ ภายใต้การดูแลของกรมศิลปากรอันมีความสืบเนื่องและขยายจำนวนเพิ่มขึ้นเรื่อยจนมี 44 แห่งในปัจจุบัน (สมลักษณ์ เจริญพจน์, 2541, 58) ทั้งยังได้ขยายแนวทางการปฏิบัติการนี้ลงสู่ผู้คนในท้องถิ่นด้วยทั้งที่เป็นการสนับสนุนโดยตรงให้จัดตั้งพิพิธภัณฑวัดเพื่อเป็นแหล่งรวบรวมวัตถุสำคัญจากท้องถิ่นเข้าสู่ส่วนกลาง และ/หรือจัดแสดงไว้ในท้องถิ่น (ต่อจรัส พงษ์สาลี, 2547, 10 ; กรมศิลปากร กองพิพิธภัณฑสถาน 2532, 132) และการสนับสนุนโดยอ้อม เช่น ไม่มีกฎหมายห้ามหรือระบียบควบคุมก้ากับการจัดตั้งพิพิธภัณฑ์ในที่ต่างๆ มีการจัดอบรมให้พระใส่ใจศิลปวัฒนธรรม ซึ่งเป็นฐานของการดำเนินกิจกรรมอนุรักษ์ อันมีการจัดตั้งพิพิธภัณฑ์เป็นรูปแบบหนึ่ง เป็นต้น ทำให้คนท้องถิ่นมีความคุ้นเคยกับพิพิธภัณฑ์ ในฐานะองค์กรทางวัฒนธรรม และยึดถือว่าพิพิธภัณฑ์เป็น “แหล่งความรู้” ที่นำเชื่อถือจากการจัดแสดงวัตถุของแท้ที่เป็นสิ่งตกทอดจากอดีต

ขณะเดียวกัน คนไทยทั่วไปคุ้นเคยกับ “พิพิธภัณฑ์ท้องถิ่น” ที่ปรากฏในที่ต่างๆ พอควร โดยเฉพาะพิพิธภัณฑ์วัด ซึ่งกลายเป็นคำที่ใช้เรียกพิพิธภัณฑ์ที่จัดแสดงสิ่งของสะสมของวัด แบบที่มีข่าวของสารพัดสารพันตั้งไว้ให้ดู โดยไม่ได้เน้นว่าเป็นพิพิธภัณฑ์ที่จัดแสดงข่าวของหรือเรื่องราวใดเป็นการเฉพาะเจาะจง “มิได้หมายความว่าเพียง พิพิธภัณฑ์ที่ตั้งอยู่ในวัดเท่านั้น แต่มีนัยหมายถึงลักษณะของพิพิธภัณฑ์ท้องถิ่นแบบหนึ่ง วัตถุสิ่งของในพิพิธภัณฑ์วัดไม่เพียงแสดงออกถึงลักษณะทางสังคมวัฒนธรรมของท้องถิ่นนั้นๆ ยังบ่งบอกถึงความสัมพันธ์ที่มีกับถิ่นอื่นและสิ่งอื่นอีกมากมาย” (ศิริพร ศรีสินธุ์ไร, 2551, 19) หรือในที่นี้ขอเรียกว่าเป็นการจัดแสดงตามกระบวนทัศน์เดิม ซึ่งถูกวิพากษ์วิจารณ์ด้านลบจากกลุ่มนักวิชาการและผู้สนใจที่ต้องการเห็นพิพิธภัณฑ์จัดแสดงเรื่องราวของท้องถิ่นหรือชุมชนในลักษณะการเล่าเรื่องอย่างเป็นระบบ สามารถสะท้อนอัตลักษณ์ท้องถิ่น

อย่างชัดเจน (ศรีศักร วัลลิโภดม, 2551, 19-20) อันจะนำไปสู่ความหลากหลายทางวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ และเปิดพื้นที่ให้กับท้องถิ่นในการสร้างความมีตัวตนของตนเองที่แตกต่างไปจากภาพของประวัติศาสตร์วัฒนธรรม ท้องถิ่นฉบับทางการที่ผลิตจากศูนย์กลาง (ปริตดา เฉลิมเผ่า กอนันตกุล, 2547, 35-36) หรือตอบโต้ต่อพลังการเปลี่ยนแปลงที่เข้ามากระทบวิถีชีวิตของคนในท้องถิ่นควบคู่กับกระแสการรื้อฟื้นภูมิปัญญาท้องถิ่น วัฒนธรรม ชุมชน ฯลฯ ในสังคมไทย (ศิริพร ศรีสินธุ์ไร, 2551, 24-36) อันเรียกได้ว่าเป็นกระบวนทัศน์ใหม่ของการจัดแสดง ในพิพิธภัณฑ์ ซึ่งมีตัวอย่างการจัดแสดงในพิพิธภัณฑ์จำนวนหนึ่งที่กลุ่มนักวิชาการเข้าร่วมดำเนินการจัดสร้าง หรือให้คำแนะนำอย่างใกล้ชิด เช่น พิพิธภัณฑ์วัดม่วง พิพิธภัณฑ์ยี่สาร พิพิธภัณฑ์เรือนบ้านสวกแสนชื่น เป็นต้น

มีผู้ตั้งข้อสังเกตว่า การเปลี่ยนแปลงแนวทางจัดพิพิธภัณฑ์หรือพิพิธภัณฑ์วิทยาแบบเดิม เป็นพิพิธภัณฑ์ วิทยากระแสนใหม่ (new museology) ที่เกิดขึ้นในต่างประเทศ มีการพัฒนาแนวทางและรูปแบบที่หลากหลาย เช่น พิพิธภัณฑ์แนวนิเวศ (ecomuseum) พิพิธภัณฑ์วิทยาสังคม (socio museology) เป็นต้น แต่พิพิธภัณฑ์ท้องถิ่น ไทยจำนวนหนึ่งที่ดูเหมือนเป็นพิพิธภัณฑ์วิทยากระแสนใหม่ ยังไม่มีคุณลักษณะสอดคล้องกับรูปแบบเหล่านั้นนัก (ปริตดา เฉลิมเผ่า กอนันตกุล, 2557, 8-9) หรือกล่าวได้ว่าทิศทางของพิพิธภัณฑ์วิทยากระแสนใหม่ไทยยังไม่ลงตัว มากพอที่จะจัดเป็นรูปแบบต่าง ๆ ได้อย่างชัดเจน ขณะที่มีความพยายามของคนทำพิพิธภัณฑ์หลายแห่งที่ต้องการ หลีกพ้นไปจากกระบวนทัศน์ดั้งเดิมที่ยังอาจนับว่าเป็นกระแสหลักในสังคมไทย ซึ่งพิพิธภัณฑ์วัดหนึ่งได้รับการ จัดตั้งขึ้นในท่ามกลางกระแสการเปลี่ยนแปลงดังกล่าว และเป็นกรณีตัวอย่างที่สะท้อนถึงความพยายามจัดวาง ตำแหน่งของตัวพิพิธภัณฑ์เองท่ามกลางความคาดหวังที่ไม่ลงรอยเดียวของกลุ่มผู้เกี่ยวข้องต่างๆ ดังจะนำเสนอ ต่อไป

ความเป็นมาของพิพิธภัณฑ์วัดหนึ่ง

พิพิธภัณฑ์วัดหนึ่งจัดตั้งขึ้นเมื่อ พ.ศ. 2543 ด้วยการริเริ่มของพระครูสังฆรักษ์ไพฑูรย์สุภาพโร ซึ่งได้รับ มอบหมายให้ทำหน้าที่ดูแลข้าวของที่เป็นมรดกตกทอดมาจากพระครูวิบูล ศีลวัตร (ช้วน ปาสาทิโก) อดีตหมอมพระ ไหว้วัด, พระสุนทรศีลสมาจาร (ผล คุดตจิตโต) อดีตเจ้าอาวาสองค์ที่ 7 และพระภิกษุโกศลเถระ (เอี่ยม สุวณฺณโสโร) อดีตเจ้าอาวาสองค์ที่ 5 โดยมีสิ่งสูงค่าที่หลวงปู่เอี่ยมได้รับพระราชทานจากพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าฯ รัชกาลที่ 5 เช่น ลับแล ตาลบัตรพัดยศ พระบรมฉายาลักษณ์ เป็นต้น กับของใช้ในกิจวัตรประจำวัน อุปกรณ์-ตำรา เกี่ยวกับการรักษาด้วยยาแผนโบราณ และการผลิตวัตถุมงคล เป็นจำนวนมาก ทำให้พระครูสังฆรักษ์เกิดแนวคิดว่าจะจัดเป็นอาคารอนุสรณ์ของหลวงปู่ผล ผู้เคยเป็น “หมอมพระ” ที่ใช้กุฏิหลังนี้เป็นสถานที่รักษาผู้คนด้วยยาแผน โบราณ ทั้งยังมีความเชี่ยวชาญทางด้านวิปัสสนาธุระตามรอยหลวงปู่เอี่ยม พระเกจิผู้สร้างวัตถุมงคลที่มีชื่อเสียง อย่างพระปิตดา ซึ่งได้รับยกย่องเป็นหนึ่งในห้าเบญจภาคี หรือวัตถุมงคลสูงค่าที่สุดในวงการพระเครื่องปัจจุบัน โดยทั้งยาแผนโบราณและวัตถุมงคลดังกล่าวได้สืบทอดต่อยังหลวงปู่ช้วน ในช่วงสงครามโลกครั้งที่สองวัดหนึ่งจึง ได้เป็นที่หลบมาพักอาศัยของชาวบ้านจำนวนหนึ่ง ภายหลังคนเหล่านี้ย้ายกลับบ้านได้เหลือข้าวของเครื่องใช้แบบ ขมรวาสไว้ด้วย

หลังจากได้รับอนุญาตจากพระธรรมศีลาจารย์ (สุกรี) เจ้าอาวาสวัดหนึ่งในขณะนั้น ให้จัดตั้งพิพิธภัณฑ์ได้ แต่มีเงื่อนไขสำคัญคือต้องระวังรักษามิให้ข้าวของที่จัดแสดงสูญหาย ไม่เช่นนั้นต้องปิดพิพิธภัณฑ์ พระครูสังฆรักษ์ ใช้เวลาประมาณ 2 ปี ในการออกแบบอาคารพิพิธภัณฑ์ที่ดัดแปลงจากหมู่กุฏิ 3 หลังที่ต่อเชื่อมกัน(กุฏิเดิมของ หลวงปู่ช้วนและกุฏิของพระครูสังฆรักษ์เอง) และออกแบบการจัดแสดงในพิพิธภัณฑ์เป็นสองส่วนหลัก (1) ส่วนจัด แสดงการรำลึกถึงอดีตพระเกจิของวัดหนึ่งตามความตั้งใจแต่แรก เป็นการจัดแสดงแบบอนุสรณ์สถาน ด้วยการตั้ง

รูปปั้นหลวงปู่เอี่ยมในท่านั่งสมาธิตามภาพถ่ายเก่าที่ตกทอดมา พร้อมจัดวางข้าวของเครื่องใช้รอบหุ่นแบบสมจริง ให้ผู้คนเข้ามากราบไหว้ ขณะที่สิ่งสูงค่าพระราชทานจากรัชกาลที่ 5 กับข้าวของเครื่องใช้ภายในวัด เช่น ตาลปัตร บาตร ไบลาน ธรรมมาศ ฯลฯ และวัตถุมงคลจำลองพร้อมอุปกรณ์หล่อ ถูกจัดแสดงตามหมวดหมู่บนชั้นวางหรือใส่ในตู้กระจก กับ (2) ส่วนจัดแสดงเรื่องราวใกล้ตัวที่เป็นจุดเด่นของท้องถิ่น ตามแนวทางพิพิธภัณฑ์กระบวนทัศน์ใหม่ โดยเลือกจัดแสดงวิถีชีวิตชาวสวน ด้วยเห็นว่ายังไม่มีพิพิธภัณฑ์ไหนจัดแสดงได้ดีมาก่อน ประกอบกับตัวพระครูสังฆรักษ์เกิดในครอบครัวชาวสวนลิ้นจี่เขตจอมทอง ธนบุรี ทันใช้ทันเห็นและใช้ของต่างๆ ในการทำสวนแบบยกร่องที่มีอยู่ในเขตพื้นที่รอบวัดหนัง(ปลูกหมาก มะพร้าว ส้มโอ กล้วย และผลไม้อื่น) แต่ปัจจุบันเหลือเพียงน้อยนิด จึงต้องการให้ผู้ชมพิพิธภัณฑ์ได้เรียนรู้วิถีชีวิตชาวสวน(ที่ทำสวนแบบยกร่อง)ในอดีต ในฐานะเป็นประวัติศาสตร์/วิถีชีวิตพื้นถิ่น โดยจัดแสดงสภาพจำลองร่องสวน(ด้วยภาพถ่ายขนาดใหญ่ ประกอบการจัดวางอุปกรณ์ทำสวน) เรือนที่มีห้องนอนและครัว ร้านค้าของชำ (ด้วยการสร้างฝาไม้และพื้นไม้ตามแบบเรือนในอดีต) เตาเคียวตาล ฯลฯ จนได้บรรยากาศสมจริงขณะเดินชม

หลังจากเริ่มเปิดให้เข้าชมเมื่อปี พ.ศ. 2545 โดยไม่ประชาสัมพันธ์สู่สาธารณชนเนื่องจากเห็นว่าพิพิธภัณฑ์ยังไม่มีความพร้อมเพียงพอ อาศัยเพียงการบอกกล่าวกับครูโรงเรียนวัดทั้งสามที่อยู่ใกล้เคียงเพื่อให้พานักเรียนมาศึกษา มีการสื่อสารในชุมชนจนเป็นที่รับรู้กันว่ามีพิพิธภัณฑ์ในวัด และบอกเล่าต่อกันไป จนมีผู้สนใจจากภายนอกชุมชนเริ่มเข้าชม และได้รับคำชื่นชมจากผู้ชมที่เป็นคนภายนอกชุมชน เช่น คุณธีรพันธ์ ช่วงพิชิต นักวิชาการอิสระ อาจารย์จุลภัสสร พนมวัน ณ อยุธยา นักวิชาการวัฒนธรรม กระทรวงวัฒนธรรม ฯลฯ ว่าจัดได้ดี และแนะนำ/พาคณะผู้ชมหลายกลุ่มมาชม ประกอบกับการประเมินจากพฤติกรรมเด็กนักเรียนที่ครูเคยพามาชม แล้วกลับไปบอกพ่อแม่ให้พามาชมซ้ำอีก หรือเด็กที่โตแล้วได้มาชมซ้ำด้วยตนเอง ทำให้พระครูสังฆรักษ์เกิดความมั่นใจในการเป็นที่ยอมรับของพิพิธภัณฑ์ และเปิดตัวอย่างพิพิธภัณฑ์เพื่อการศึกษาวัดหนังอย่างเป็นทางการในปี พ.ศ. 2547 จากนั้นได้มีการประชาสัมพันธ์สู่สาธารณชนตามสื่อสาธารณะเรื่อยมา ทำให้ได้รับการสนใจจากผู้คนมากขึ้นเรื่อยๆ จนในปี พ.ศ. 2550 ด้วยการเสนอแนะของคุณณรงค์ชัย บุนนาค ประธานกรรมการบริษัทมติชน ผู้เกิดในตระกูลเก่าแก่ที่ได้ทำกิจกรรมทางศาสนาที่วัดหนังเสมอมา ประจวบกับเจ้าอาวาสมีดำริปรับปรุงบริเวณคณะเหนือเพื่อความเป็นระเบียบ จึงให้มีการบูรณะอาคารพิพิธภัณฑ์ด้วยงบประมาณของวัด 2.7 ล้านบาท

พิพิธภัณฑ์เพื่อการศึกษาวัดหนังรูปโฉมใหม่เปิดบริการในเดือนมกราคม 2551 เป็นอาคารสองชั้น ชั้นล่างเป็นปูน ชั้นบนเป็นเรือนไทยทำด้วยไม้ทาสีแดงเข้ม ขนาดประมาณ 16 x 17 เมตร ด้านหน้าประตูเป็นลานกว้างปูกระเบื้อง ดุสวยงาม ค่อนข้างหรูเมื่อเทียบกับพิพิธภัณฑ์ชาวบ้านหลายแห่ง และมีความเป็นสัดส่วนเป็นเอกเทศ ไม่มีกิจกรรมอื่นของวัดมาปะปน การจัดแสดงยังประกอบด้วยสาระสองส่วนหลักเช่นเดิม แต่จัดแสดงในพื้นที่ที่แบ่งเป็นสัดส่วนชัดเจนขึ้น ดังจะนำเสนอในหัวข้อต่อไป

ภาพตัวแทนชุมชนในพิพิธภัณฑ์วัดหนัง

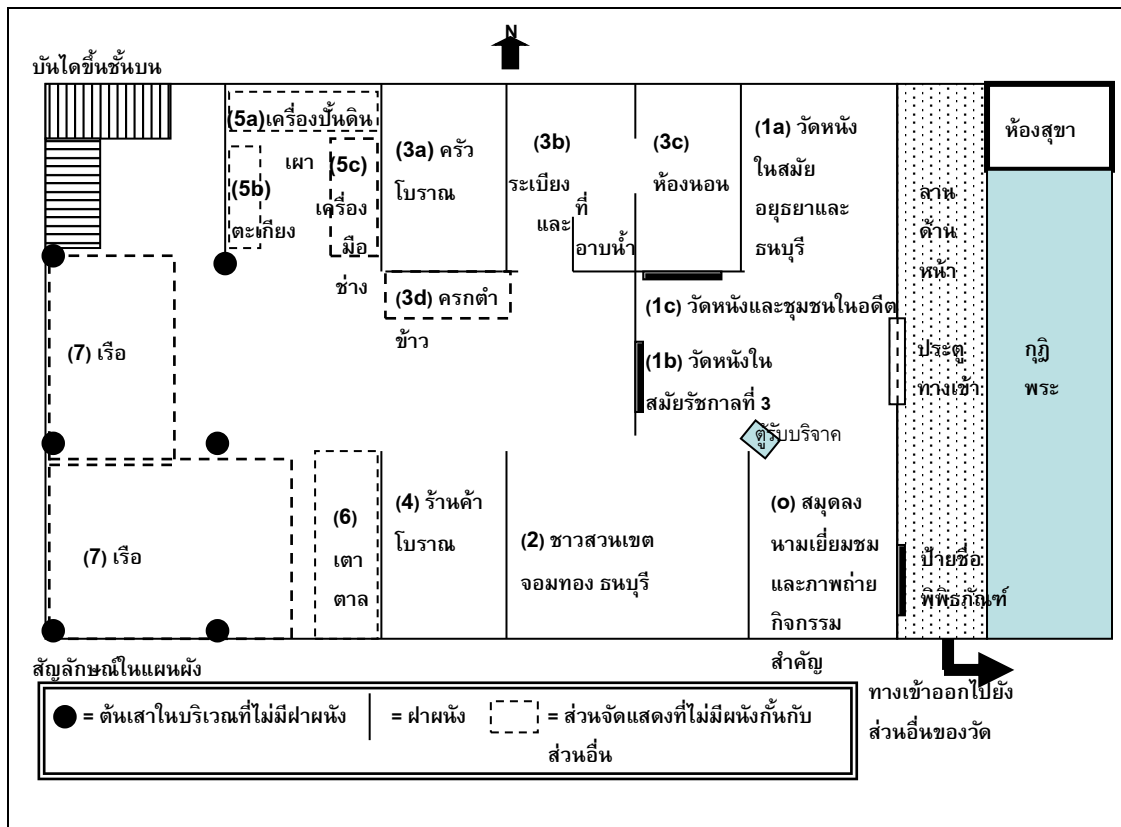
พิพิธภัณฑ์ตามกระบวนทัศน์ใหม่ที่เน้นการ “เล่าเรื่อง” อย่างเป็นระบบผ่านการจัดแสดงตามเค้าโครงและรายละเอียดโดยใช้สื่อหลากหลายชนิด เช่น ป้ายคำบรรยาย วัตถุจำลอง การสาธิต ฯลฯ (มิได้เน้นวัตถุของแต่อย่างใด) พิพิธภัณฑ์ตามกระบวนทัศน์เดิม) ทำให้ผู้ชมทุกคนมีแนวโน้มรับรู้เนื้อหาที่จัดแสดงตรงตามเจตนาของกลุ่มผู้จัด นับเป็นการประกอบสร้าง “ภาพตัวแทน” ของคนกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งที่พิพิธภัณฑ์ต้องการนำเสนอสู่สาธารณะอย่างชัดเจน และมักสร้างการยอมรับจากสาธารณชนว่าภาพตัวแทนนั้นคือความจริงเกี่ยวกับกลุ่มคนที่ถูกจัดแสดงนั้นด้วย

ภาพตัวแทน ในที่นี้ หมายถึง องค์รวมของความหมายที่ถูกนำเสนอว่าเป็นความจริงเกี่ยวกับกลุ่มคนที่ถูกจัดแสดงในพิพิธภัณฑ์ ทั้งนี้ ภาพตัวแทนของกลุ่มคนแต่ละกลุ่มอาจมีได้มากกว่าหนึ่งภาพในการนำเสนอหรือตามการรับรู้ของกลุ่มผู้เกี่ยวข้องแต่ละกลุ่ม ทว่า พิพิธภัณฑ์แต่ละแห่งอาจเลือกนำเสนอหรือรับรู้เฉพาะบางภาพเป็นภาพตัวแทนหลักตามมุมมองและเงื่อนไขเฉพาะกลุ่ม/สถานการณ์ ในการศึกษาการประกอบสร้างภาพตัวแทนชุมชน/กลุ่มคนของพิพิธภัณฑ์แต่ละแห่งมักมุ่งค้นหาความหมายหลักและความหมายโดยนัยที่ถูกสร้างขึ้นและผลิตซ้ำ ผ่านการจัดแสดงอย่างต่อเนื่องในพิพิธภัณฑ์ (นิษฐา หุ่นเกษม, 2549 ; อุดมลักษณ์ ฮั่นตระกูล, 2553 ; ชิวสิทธิ์ บุญยเกียรติ, 2556)

จากการเข้าชมของผู้วิจัยเอง และการสังเกต-สัมภาษณ์การรับรู้ของผู้เข้าชมจำนวนหนึ่งในช่วงเดือนธันวาคม 2552 – มีนาคม 2553 และเดือนพฤศจิกายน 2558 สรุปได้ว่า ภาพตัวแทนชุมชนวัดหนึ่งที่ถูกนำเสนอผ่านพิพิธภัณฑ์แห่งนี้มี 2 ภาพหลัก ได้แก่ (1) พื้นที่ชั้นล่างนำเสนอภาพชุมชนรอบวัดหนึ่ง(เขตลาดทอง) ที่มีการตั้งถิ่นฐานมายาวนานตั้งแต่สมัยอยุธยา และเฟื่องฟูรุ่งเรืองขึ้น เห็นได้จากการสถาปนาวัดหลวงในรัชกาลที่ 3 โดยผู้คนมีวิถีชีวิตการทำสวนกร่อง ปลูกไม้ผลนานาชนิด ส่งขายตลาดในธนบุรีและที่อื่นๆ มีความเป็นอยู่เช่นเดียวกับชาวไทยภาคกลางทั่วไป และมีการติดต่อกับภายนอกทั้งด้านการค้าขายผลไม้ การซื้อข้าวของเครื่องใช้จากนอกชุมชน และการคมนาคมทางเรือ อันเป็นสภาพก่อนที่ความเสื่อมโทรมของพื้นที่อันอุดมสมบูรณ์จะค่อยๆ ปรากฏ และความเป็นชุมชนค่อยๆ สลายลงจากการย้ายเข้ามาอยู่ของคนภายนอกจำนวนมากและการเปลี่ยนแปลงวิถีชีวิตของคนในชุมชน ที่มีอาชีพการงานอยู่ภายนอกชุมชน (2) พื้นที่ชั้นบน นำเสนอภาพวัดหนึ่งในความสัมพันธ์กับผู้คนในชุมชนใกล้เคียงที่พระเป็นผู้ให้การรักษาและให้ความรู้ วัดเป็นศูนย์กลางความศรัทธาความเชื่อของชุมชน พร้อมการแสดงสถานะของหลวงปู่เฒ่ามดด้วยตำนานที่เชื่อมโยงกับรัชกาลที่ 5 ตามความเชื่อถือของคนในชุมชนที่เล่าสืบต่อกันมา

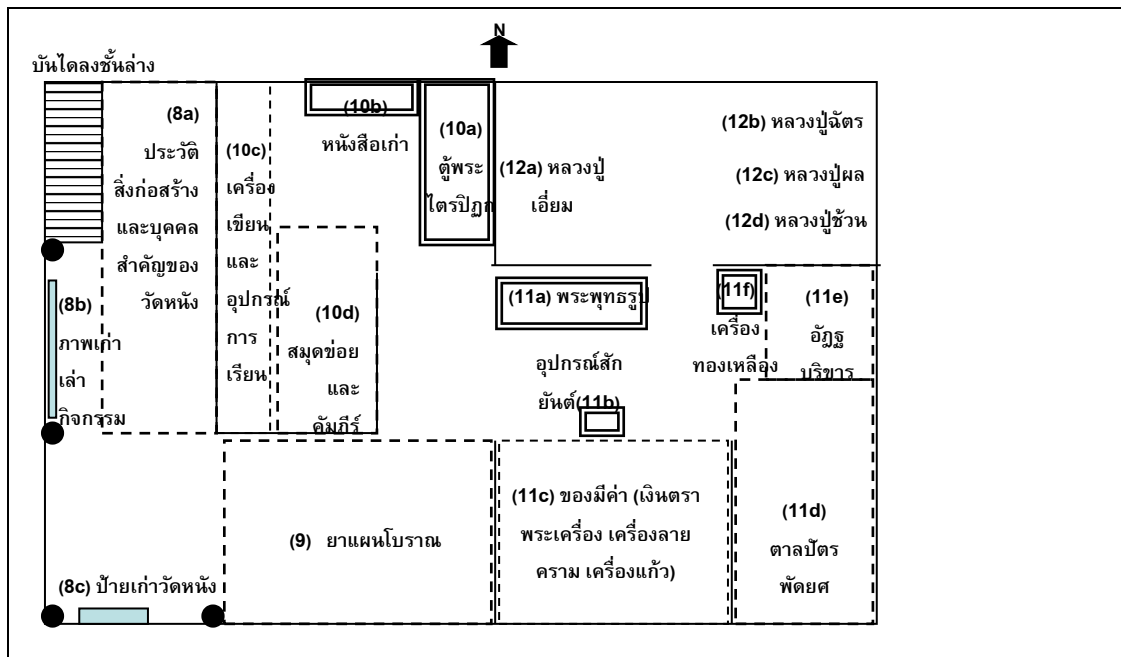
ณ จตุรรมสายตาของคนที่เดินขึ้นบันไดถึงชั้นสอง มีการจัดแสดงป้ายเก่าชื่อวัดหนึ่งระบุว่า “วัดหนึ่ง ต. บางค้อ อ.บางขุนเทียน จ.ธนบุรี” (8c) ซึ่งผู้นำชมมักเล่าว่าเป็นชั้นเด่นชั้นหนึ่งของพิพิธภัณฑ์นี้ สมเด็จพระเทพฯ เคยทอดพระเนตรป้ายนี้แล้วรับสั่งว่าให้รักษาไว้ให้ดี เพราะคนปัจจุบันไม่ค่อยรู้ว่าเคยมีจังหวัดธนบุรี (สังวรรักษ์ ไพฑูรย์, พระครู, สัมภาษณ์ 10 ธ.ค.52) และมักอธิบายเพิ่มว่าผังธนที่ปัจจุบันเป็นเพียงส่วนหนึ่งของกรุงเทพฯ ที่ไม่ค่อยเจริญนี้ ครั้งหนึ่งเคยเป็นเมืองหลวง และได้รับยกฐานะเป็นจังหวัดธนบุรี อันเป็นสิ่งที่น่าภาคภูมิใจของท้องถิ่น กระนั้น หลายครั้งเมื่อผู้ชมที่มาเป็นกลุ่มมักมุ่งจัดตำแหน่งเพื่อถ่ายภาพหมู่หน้าป้ายนี้ กลับไม่ใส่ใจคำบรรยายเพิ่มนั้นนัก

แผนผังแสดงส่วนจัดแสดงในพิพิธภัณฑ์เพื่อการศึกษาวัดหนัง ชั้นล่าง



ที่มา: การเข้าชมของผู้วิจัยวันที่ 10 ธันวาคม 2552

แผนผังแสดงส่วนจัดแสดงในพิพิธภัณฑ์เพื่อการศึกษาวัดหนัง ชั้นบน



ที่มา: การเข้าชมของผู้วิจัยวันที่ 10 ธันวาคม 2552

แม้ว่าอาจสรุปความเชื่อมโยงของภาพตัวแทนทั้งสองว่าเป็นวิถีชีวิตของผู้คนชุมชนวัดหนึ่งในอดีตราว 40-80 ปีที่ผ่านมา ซึ่งผู้คนทำสวนผลไม้ผสมผสานด้วยเทคนิคการร่อนที่สอดคล้องกับความอุดมสมบูรณ์ของสภาพนิเวศอันเป็นเอกลักษณ์ของฝั่งธน มีวัดหนึ่งเป็นศูนย์กลางความศรัทธาและภูมิปัญญาด้านการศึกษาและการแพทย์ของชุมชน และวัดหนึ่งมีช่วงรุ่งเรืองที่สุดในสมัยรัชกาลที่ 7 ทั่วปฏิภานจากผู้ชม นักวิชาการและสื่อ 5 และรัชกาลที่ 3 สาธารณะจำนวนหนึ่งสะท้อนชัดเจนนว่า คนส่วนใหญ่เลือกให้ความสำคัญหรือชื่นชมต่อภาพตัวแทนหลักภาพเดียวมากกว่า บนพื้นฐานการให้คุณค่าต่อพิพิธภัณฑสถานตามกระบวนทัศน์เดิมหรือกระบวนทัศน์ใหม่ อันเป็นเหตุให้การจัดแสดงในพิพิธภัณฑสถานแห่งนี้สะท้อนถึงกระบวนการต่อรองระหว่างกลุ่มผู้มีส่วนเกี่ยวข้อง ดังนำเสนอในหัวข้อต่อไป

กระบวนการต่อรองเพื่อสร้างภาพตัวแทนชุมชนและภาพตัวแทนพิพิธภัณฑสถาน

จากการสัมภาษณ์ความเป็นมาของการออกแบบและปรับเปลี่ยนการจัดแสดงแต่ละส่วนรวมถึงการเลือกจัดแสดงบางสาระในงานกิจกรรมนอกพิพิธภัณฑสถาน ประมวลได้ว่า กลุ่มผู้มีส่วนเกี่ยวข้องในการกำหนดภาพตัวแทนที่เกิดขึ้นในพิพิธภัณฑสถานแห่งนี้ โดยมีอิทธิพลต่อการตัดสินใจเลือกหรือไม่เลือกดำเนินการอย่างใดอย่างหนึ่งของกลุ่มผู้จัด ประกอบด้วย

1) กลุ่มผู้จัด ได้แก่ ผู้รับผิดชอบหลักคือพระครูสังฆรักษ์และผู้ช่วยที่เป็นพระสงฆ์และฆราวาสใกล้ชิด เช่น คุณวนิดา คุณบุตร, คุณสุรศักดิ์ อุดมธรรมากุล, คุณต๋อ(ไม่ทราบนามสกุล) เป็นต้น

2) ผู้คนในชุมชนวัดหนึ่ง หรือนับเป็นกลุ่มคนเจ้าของเรื่องที่จัดแสดง ในที่นี้หมายถึง เจ้าอาวาสและพระลูกวัดของวัดหนึ่ง กับผู้ศรัทธา ซึ่งเป็นกลุ่มคนที่นิยามตนเองเป็น “คนวัดหนึ่ง” เนื่องจากอาศัยอยู่ในพื้นที่ใกล้เคียงและมีความผูกพันว่าวัดหนึ่งเป็นสมบัติกลางของชุมชนที่ตนเองมีสิทธิแสดงความเห็นหรือดำเนินการอย่างใดอย่างหนึ่งเพื่อเป็นไปตามความคาดหวัง แม้บางส่วนอาจย้ายออกจากบ้านเดิมไปอยู่ห่างไกลแล้วแต่ยังคงรักษาสายสัมพันธ์เดิมไว้ ในจำนวนนี้มีบางคนได้รับการนับถือจากคณะผู้จัดพิพิธภัณฑสถาน พระในวัดและชาวบ้านทั่วไป ว่าเป็น “ผู้หลักผู้ใหญ่” ที่ผูกพันกับวัดหนึ่งและมีอิทธิพลมากต่อการดำเนินกิจกรรมบางอย่างของวัดหนึ่ง เช่น คุณบรรลพชัย บุนปานพันธ์เอกคณิง ทองอู่ เป็นต้น , พันตรีสวัสดิ์ ทองอู่ , คุณอาวุธ เงินชูกลิ่น ,)

3) กลุ่มผู้เข้าชม โดยเฉพาะนักเรียนนักศึกษาและนักวิชาการที่กลุ่มผู้จัดเน้นว่าเป็นกลุ่มเป้าหมายหลัก

4) องค์กร(และบุคคล)ภายนอกที่มีการกิจสนับสนุนพิพิธภัณฑสถานหรือกิจกรรมที่เชื่อมโยงกับพิพิธภัณฑสถาน เช่น ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร กรุงเทพมหานครสำนักงานเขตจอมทอง เป็นต้น รวมถึงสื่อสาธารณะที่ช่วยเผยแพร่เรื่องราวของพิพิธภัณฑสถานนี้ด้วย

กล่าวคือ แม้ในการบริหารจัดการพิพิธภัณฑสถานนี้ พระครูสังฆรักษ์เป็นผู้รับผิดชอบหลักในทุกรายละเอียดงาน โดยกรรมการวัดวางบทบาทชัดเจนว่าไม่ยุ่งเกี่ยวในรายละเอียด เพียงรับรู้สิ่งที่เกิดขึ้นเท่านั้น ทว่า พระครูสังฆรักษ์ตระหนักชัดว่าต้องทำให้พิพิธภัณฑสถานที่ยอมรับจากคนในชุมชนวัดหนึ่งทั้งพระและฆราวาส รวมถึงคนภายนอกทั้งกลุ่มผู้ชมและองค์กรภายนอกด้วย เพราะจะส่งผลต่อ “ชื่อเสียงของวัด” อันสะท้อนกลับมาถึงการยอมรับ(หรือไม่)ของคนในชุมชนวัดหนึ่งด้วย จึงปรากฏเป็นการแสดงออกที่เห็นได้ชัดเจนนคือความพยายามของคณะผู้จัดในการตรวจสอบ “มาตรฐาน” ของพิพิธภัณฑสถานนี้ในสายตาของผู้ชมและองค์กรสนับสนุน/นักวิชาการอยู่

¹ สุตรา สุญา ยืนยันว่า การปลูกผลไม้ในเขตจังหวัดอื่นๆ ไม่ยกร่อง เพราะการยกร่องเป็นการใช้สภาพพื้นที่ปากแม่น้ำที่ต้องจัดการเปิดปิดร่องให้สัมพันธ์กับการขึ้นลงของน้ำทะเลที่นำความอุดมสมบูรณ์มาให้ (บันทึกการเสวนาในงานเล่าขานตำนานวัดหนึ่ง วันที่ 4 มี.ค.53)

เสมอ และการบอกเล่าเรื่องราวของพิพิธภัณฑ์นี้ในลักษณะของการยืนยันว่าพิพิธภัณฑ์นี้ได้รับการยอมรับจากทุกฝ่ายที่เกี่ยวข้อง เป็นต้น กระบวนการเลือกสรรสาระและแนวทางการจัดแสดงตั้งแต่แรกเริ่มจนปัจจุบัน จึงอาจประมวลเป็นกระบวนการต่อรอง/ช่วงชิงความหมายของภาพตัวแทนที่นำเสนอผ่านพิพิธภัณฑ์ ดังนี้

1. ภาพตัวแทนพิพิธภัณฑ์

พิพิธภัณฑ์แห่งนี้เกิดขึ้นท่ามกลางกลุ่มผู้เกี่ยวข้องที่มีทั้งผู้ยึดถือและปฏิเสธพิพิธภัณฑ์แนวเดิม ขณะที่พิพิธภัณฑ์แนวใหม่มีรูปแบบหลากหลายจนไม่มีตัวแบบใดที่เด่นที่สุดให้ยึดถือ ผู้จัดจึงอาศัยการประนีประนอมแนวทางการจัดพิพิธภัณฑ์แนวเดิมและแนวใหม่เข้าด้วยกัน โดยอาศัยการเรียนรู้ไปในระหว่างกระบวนการดำเนินการ อันมีจุดขัดแย้งสำคัญระหว่างสองแนว ดังนี้

1.1) คลังสมบัติ/อนุสรณ์สถาน VS แหล่งความรู้ท้องถิ่น

จากความคาดหวังตามกระบวนการทัศน์เดิมของคณะผู้จัดและผู้คนในชุมชนวัดหนึ่งให้พิพิธภัณฑ์วัดหนึ่งเป็นแหล่งรวบรวมและจัดแสดงของมีค่าของวัด และ/หรือจัดแสดงข้าวของอนุสรณ์เกี่ยวกับพระสงฆ์ที่ได้รับแรงศรัทธาจากญาติโยม โดยเห็นว่าพิพิธภัณฑ์แบบนี้เป็นแหล่งความรู้และแสดงความเจริญก้าวหน้าของวัดและชุมชน ทั้งช่วยเชิดหน้าชูตาในฐานะแหล่งความรู้และแหล่งท่องเที่ยวที่ผู้คนพากันมาชม เมื่อคณะผู้จัดทำนำเสนอแนวคิดจัดตั้งพิพิธภัณฑ์นี้เป็นอนุสรณ์สถานหลวงปู่เอี่ยมและอดีตเจ้าอาวาส จึงได้รับการอนุญาตและเป็นที่ยอมรับโดยง่าย ไม่มีการตั้งคำถามหรือแสดงความคิดเห็นเชิงวิพากษ์ว่าควรจัดในแบบใด² ส่วนคณะผู้จัดได้เริ่มด้วยการพยายามออกแบบตามลักษณะของพิพิธภัณฑ์แนวเดิม ดังคำบอกเล่าของหนึ่งในคณะผู้จัดว่า

ตอนเริ่มแรกยังไม่คิดทำพิพิธภัณฑ์ แต่เป็นอนุสรณ์หลวงปู่เอี่ยม โดยจัดข้าวของใส่ตู้ไว้ ใครมาราบหลวงปู่จะได้เห็นข้าวของของท่านเหมือนเวลาเราไปวัดตามต่างจังหวัด จะเห็นอัฐบริวารใส่ตามตู้ไว้ พอจัดๆ ไปก็รู้สึกว่าการทำเป็นพิพิธภัณฑ์เลยดีกว่า เลยเริ่มแยกหมวดหมู่เป็น ของใช้พระสงฆ์, เจริญ, ของใช้ในครัวเรือน พี่สาเนา มาดูแล้วแนะนำว่าจัดเป็นครัวไปเลย มีแม่เตาไฟและของใช้อื่นๆ ทีนี้พอคิดเรื่องพิพิธภัณฑ์ ก็มองหาตัวแบบว่าจะ **copy พิพิธภัณฑ์ชาติ** รู้สึกอยากมีอาวุธแบบเขา จ้าว หอก ก็ไปดูราคา แพงมาก อย่างจ้าวอันละ 4-5 พันบาทสู้ไม่ไหว ต่อมาก็ได้แนวคิดว่าทำไมต้องไปเอาแบบเขา เราอยู่ตรงนี้เล่นถิ่นของเราดีกว่า พระครูว่าถ้าเราทำเหมือนเขาก็จะดูเหมือนๆ เขา เช่น พระพุทธรูปเราก็มีอยู่ แต่จัดแล้วก็จะไม่มีจุดเด่น สู้จัดให้เป็นแบบของเราเองดีกว่า พระครูไปอ่านหนังสือเจอว่าความพิเศษของธนบุรีคือสวน ท่านก็เลยว่ามีของดีก็ต้องดึงขึ้นมาชู เป็นจุดขายของพิพิธภัณฑ์ที่เป็นเรื่องของท้องถิ่น แม้แต่ตับจาก ทุเรียน ก็ต้องดูว่าท้องถิ่นตัวเองใช้อะไร (สุรศักดิ์ อุดมพรระกูล, สัมภาษณ์ 28 ม.ค.53-เน้นโดยผู้เขียน)

สะท้อนให้เห็นว่า คณะผู้จัดเริ่มจากกระบวนการทัศน์เดิมและยึดถือพิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติเป็นต้นแบบ ทว่า อิทธิพลทางความคิดจากสื่อสาธารณะที่นำเสนอแนวคิดใหม่ที่หลากหลายเกี่ยวกับพิพิธภัณฑ์ ประกอบกับบุคลิกของผู้รับผิดชอบหลักที่มุ่งสร้างผลงานที่ดีที่สุดและต้องการได้รับการยอมรับจากผู้อื่นอย่างไม่มีข้อโต้แย้ง เมื่อเห็นว่าไม่สามารถจัดแสดงตามตัวแบบพิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติให้ได้ดีกว่าพิพิธภัณฑ์ชุมชนที่มีอยู่เดิม จึง

² เนื่องจากแนวคิดพิพิธภัณฑ์แนวใหม่เสนอแนวคิดเชิงวิพากษ์ต่อพิพิธภัณฑ์แนวเดิม และสนับสนุนให้มีรูปแบบหลากหลายตามเป้าหมายและเงื่อนไขในการจัดทำ หากมีผู้สนใจสร้างพิพิธภัณฑ์แนวใหม่ อย่างแรกที่ต้องตกลงร่วมกันคือรูปแบบและเป้าหมายของพิพิธภัณฑ์ที่จะเกิดขึ้น

เปลี่ยนไปเลือกใช้แนวคิดที่แตกต่างจากเดิม ซึ่งผู้รับผิดชอบหลักเล่าถึงที่มาของแนวคิดดังกล่าวว่า มาจากการอ่านงานของ ศรีศักร วัลลิโภดม ที่ว่าพิธีกรรมต้องมีเอกลักษณ์ในการเล่าเรื่อง ของจัดแสดงต้องใช้ของที่เคยผ่านการใช้งานจริงจึงจะได้อารมณ์เวลาเห็น และนำเสนอแบบให้ผู้ชมได้สัมผัส เนื้อหาอิงกับความรู้เดิมในฐานะคนถิ่นนี้เคยเห็นเคยใช้ข้าวของเหล่านั้นมาก่อน อย่างไรก็ตาม เมื่อลงมือจัดพิธีกรรมที่ไปแล้วด้วยการจำลองสภาพวิถีชาวสวนส่วนต่างๆ ต้องอาศัยรายละเอียดจากการค้นคว้าเพิ่มเติมเรื่อยๆ จากงานเขียนของ ส.พลายน้อย (ตัวแบบของผู้ผลิตงานเกี่ยวกับอดีตที่ลึกซึ้งและรอบรู้อย่างจริงจังในภาษาชาวบ้านอ่านเข้าใจง่ายสำหรับผู้รับผิดชอบหลักศรัทธา) และ น.น.ปากน้ำ ตลอดจน วารสารที่เห็นว่า “เชื่อถือได้” คือ เมืองโบราณ สารคดี และศิลปวัฒนธรรม (สังฆรักษ์ ไพฑูรย์, พระครู, สัมภาษณ์ 25 ธ.ค.52) ซึ่งกล่าวได้ว่าเป็นกลุ่มสื่อสารสาธารณะที่วิพากษ์ตัวแบบพิธีกรรมแนวเดิมอย่างจริงจัง และต่อเนื่องหลายสิบปี โดยสนับสนุนพิธีกรรมแนวใหม่ในแบบสะท้อนอัตลักษณ์ของคนท้องถิ่น รวมถึงภูมิปัญญาท้องถิ่น อันเป็นจริตที่สอดคล้องกับกลุ่มผู้จัดพิธีกรรมท้องถิ่นจำนวนหนึ่งที่ต้องการเชิดชูคุณค่าของมรดกท้องถิ่น จากที่เคยถูกมองข้ามจากคนส่วนใหญ่รวมถึงคนในชุมชนท้องถิ่นเองด้วย (ปริตตา เฉลิมเผ่า กอนันทกุล, 2557, 13-14) รวมถึงกลุ่มผู้จัดของพิธีกรรมวัดหนึ่งด้วย

ในกรณีนี้ อิทธิพลของนักวิชาการกลุ่มดังกล่าวเกิดขึ้นอย่างต่อเนื่องด้วยการมีบุคคลสำคัญหลายคน โดยเฉพาะสุจิตต์ วงษ์เทศ ได้มาเยี่ยมชมและให้ข้อคิดเห็นอันเป็นทั้งแรงบันดาลใจและความท้าทายแก่คณะผู้จัดให้มุ่งมั่นที่จะเป็นพิธีกรรมแนวใหม่ในแนวทางดังกล่าว ส่งผลให้เกิดความพยายามของคณะผู้จัดในการยกระดับความรู้พื้นบ้าน (lay knowledge) เกี่ยวกับการทำสวนให้เป็นความรู้(กึ่ง)วิชาการ โดยไม่เพียงจัดประเภทเครื่องมือให้เป็นหมวดหมู่ตามลำดับขั้นตอนการทำสวน และอธิบายประสิทธิภาพและกลไกการทำงานของเครื่องมือตามประสบการณ์ทำสวนของผู้เข้าชม หากยังเลือกใช้ศัพท์บัญญัติจากพจนานุกรมแทนคำพื้นบ้าน และเสริมความรู้จากการอ่านหนังสือต่างๆ ตลอดจนรับฟังคำอธิบายของผู้เชี่ยวชาญที่เข้าชมและสนทนาแลกเปลี่ยนด้วย มาประกอบเป็นชุดคำอธิบายที่มีการอ้างอิงแหล่งที่มาของความรู้ จนก่อให้เกิดความน่าเชื่อถือของเนื้อหาที่นำเสนอมากขึ้น³ ขณะเดียวกันก็ให้ความสำคัญแหล่งอ้างอิงข้อมูลที่น่าเสนอด้วย

ตัวอย่างของพิธีกรรมท้องถิ่นในสังกัดกรุงเทพมหานคร (กทม.) ที่เน้นบอร์ดจัดแสดงภาพพร้อมตัวอักษรเป็นคำอธิบายมากมาย มีการจัดแสดงวัตถุจริงน้อยนิด สร้างความประทับใจด้านลบต่อผู้ชมจำนวนมาก เป็นประสบการณ์ให้คณะผู้จัดหลีกเลี่ยงการนำเสนอข้อมูลด้วยตัวอักษรจำนวนมาก ทำให้ต้องนำข้อมูลหลายส่วนที่อยากนำเสนอไปโพสต์ไว้ในเวบไซต์แทน เหลือเฉพาะคำอธิบายส่วนน้อยไว้ในป้ายและบอร์ดของพิธีกรรม ซึ่งเน้นอักษรขนาดใหญ่ให้อ่านง่าย เนื้อความกระชับ มักอธิบายสั้นๆ จนผู้เข้าชมด้วยตนเองอาจได้รับประสบการณ์แตกต่างจากที่นำเสนอในรายงานนี้ ดังเช่น คนส่วนใหญ่ในชุมชนที่มีได้เห็นสำคัญต่อความรู้(กึ่ง)วิชาการดังกล่าว กลับเชื่อว่าเป็นการนำเสนอเรื่องของตนเองที่อาศัยประสบการณ์ตรงและเหตุที่ผู้รับผิดชอบหลักได้รับความเชื่อถือในการนำชมพิธีกรรมก็เพราะเคยอยู่ใกล้ชิดกับอดีตเจ้าอาวาสผู้มีความรู้ในเรื่องราวของวัดหนึ่งเป็นอย่างดีจึงได้รับถ่ายทอดความรู้มา ดังนั้น พวกเขาจึงมักระบุว่าหากมาชมพิธีกรรมนี้จะต้องพาเด็ก (เช่น หลาน หรือ นักเรียน) มาด้วยเพื่อตนจะได้บอกเล่าประสบการณ์ต่อสิ่งจัดแสดงในพิธีกรรม โดยไม่ได้คิดว่าตนเองจะได้เรียนรู้จากพิธีกรรม

³ ไม่เฉพาะส่วนจัดแสดงนี้ ในการนำเสนอเกือบทุกส่วนจัดแสดง มีการ “อ้างอิง” แหล่งความรู้ที่เกี่ยวข้อง เช่น วัดโพธิ์ในส่วนจัดแสดงยาแผนโบราณ วัดบวร ในส่วนจัดแสดงสมุดข่อยและคัมภีร์ ส.พลายน้อย ในเกือบทุกส่วนจัดแสดงชั้นล่าง อย่างไรก็ตาม การอ้างอิงดังกล่าวปรากฏในการนำชมเท่านั้น

ตามแนวคิดพิพิธภัณฑน์แนวใหม่ คณะผู้จัดเลือกจัดแสดงเรื่องราวของชุมชนวัดหนึ่งผ่านวิถีชาวสวนและวิถีวัด (หลวงปู่เอี่ยมและพระวัดหนึ่ง) ซึ่งเป็นอัตลักษณ์ของชุมชน ที่มีกลุ่มผู้เกี่ยวข้องให้ความสำคัญพอๆ กัน แม้คณะผู้จัดเห็นว่าการจัดแสดงวิถีชาวสวนสามารถแสดงรายละเอียดได้อย่างอิสระกว่าวิถีวัด ซึ่งถูกกำกับด้วยกรอบคิดของพระในวัด ชาวบ้านโดยรอบ และกลุ่มคนที่ศรัทธาในของขลังหลวงปู่เอี่ยม หลวงปู่ผล และหลวงปู่ช้วน ต้องการให้พิพิธภัณฑน์นี้จัดแสดงวัตถุแห่งศรัทธาอย่างชัดเจน การจัดแสดงจึงนำข้าวของที่หยิบยกได้ง่ายใส่ในตู้กระจกล็อกกุญแจ และจัดให้ชมในระหว่างระดับหนึ่งจากตัวผู้ชม เช่น วางสิ่งของขึ้นใหญ่บนแท่น เป็นต้น จนกลายเป็นรูปแบบการจัดแสดงที่ใกล้เคียงพิพิธภัณฑน์แนวเดิม แต่ก็จำเป็นต้องรักษาสวนจัดแสดงดังกล่าวไว้ ไม่อาจปรับเปลี่ยนให้มีการแสดงแบบเล่าเรื่องอย่างมีชีวิตชีวาได้อย่างวิถีชาวสวน ซึ่งเป็นส่วนที่คณะผู้จัดใส่ใจปรับปรุงให้สมบูรณ์ขึ้นเรื่อยๆ สอดคล้องกับการตอบสนองของผู้ชมที่เป็นนักเรียนนักศึกษาและนักวิชาการ ที่ไม่สนใจต่อวิถีวัดเท่าใดนัก

ทั้งนี้ จากเสียงวิจารณ์การจัดแสดงวิถีชีวิตชาวสวนและวิถีวัดในอาคารเดิมของพิพิธภัณฑน์ ที่มีผู้คนในชุมชนจำนวนหนึ่งเห็นว่าไม่จำเป็นต้องจัดแสดงวิถีชาวสวน ขณะที่ผู้ชมส่วนหนึ่งและหน่วยงานสนับสนุน รวมถึงนักวิชาการมักเสนอว่าไม่จำเป็นต้องจัดแสดงวิถีวัด ยังทำให้คณะผู้จัดตระหนักว่าจำเป็นต้องจัดแสดงทั้งสองส่วนให้ได้น้ำหนักเท่าๆ กัน เพื่อให้ทั้งสองฝ่ายยอมรับได้

ตัวอาคารพิพิธภัณฑน์เป็นอีกจุดหนึ่งที่สะท้อนความไม่ลงรอยกันระหว่างกระบวนการทัศน์ กล่าวคือ ในช่วงแรกผู้คนในชุมชนที่ยึดถือกระบวนการทัศน์เดิมมักเห็นว่าอาคารเดิมที่เป็นหมู่กุฏิเก่าทรุดโทรม ไม่เชิดหน้าชูตาเท่าใดนัก ยังมีคนภายนอกมาเยี่ยมชมมากเท่าใดยิ่งควรปรับปรุงให้ดูดีขึ้น ครั้นได้รื้อสร้างเป็นอาคารใหม่ที่ชั้นล่างเป็นปูน ข้างบนเป็นเรือนไทย ดูทันสมัย สวยสง่า จึงนำเข้าชมมากขึ้น ตรงข้ามกับผู้สนใจที่เป็นชาวเมืองและนักวิชาการมากขึ้นชมกับอาคารเดิมมีชีวิตชีวาของความเป็นพิพิธภัณฑน์พื้นบ้าน เพราะเป็นสภาพที่ผู้คนเคยใช้จริง เมื่อเข้าชมแล้วจะได้สัมผัสบรรยากาศของแท้ ซึ่งหายไปเมื่อสร้างเป็นอาคารใหม่ที่ทันสมัย แม้คณะผู้จัดทำได้นำฝาเรือนแบบต่างๆ มาประกอบไว้ในแต่ละส่วนจัดแสดง เพื่อเสริมบรรยากาศความเป็นพื้นบ้านให้กับอาคารด้านใน แต่ยังเหลือผนังปูนบางส่วนและพื้นกระเบื้องลายของอาคารชั้นล่าง อันเป็นภาพตัวแทนของพิพิธภัณฑน์ทันสมัยไว้ ส่งผลให้กลุ่มคนที่ยึดถือกระบวนการทัศน์ใหม่เห็นว่า อาคารใหม่ขาดจิตวิญญาณของตัวเรือนเก่า ทำให้ความน่าสนใจลดลง แม้ยังอยู่ในระดับที่ยอมรับได้ก็ตาม

แนวคิดเดิมต่อพิพิธภัณฑน์อย่างหนึ่งคือการเป็นแหล่งรับบริจาคข้าวของต่างๆ เพื่อรวบรวม สะสมของมีค่าไว้มากที่สุด ซึ่งขัดกับการเลือกเป็นพิพิธภัณฑน์แนวใหม่ที่ต้องควบคุมสิ่งจัดแสดงให้สอดคล้องกับเนื้อหา ทำให้ผู้รับผิดชอบหลักประกาศ “ไม่รับบริจาคสิ่งของ” เนื่องจากเห็นประสบการณ์พิพิธภัณฑน์วัดส่วนใหญ่ที่ได้รับข้าวของบริจาคแล้วต้องจัดแสดงทั้งหมดเพื่อมิให้ผู้บริจาคเสียใจหรือครหา ทั้งยังต้องติดป้ายแสดงชื่อผู้บริจาค ทำให้รุ่มรังมากขึ้น กระนั้น เพื่อความสมบูรณ์ของสิ่งจัดแสดงในพิพิธภัณฑน์ จึงยังมีการรับบริจาคข้าวของบางส่วนจากผู้คนละแวกใกล้เคียง ตามที่ผู้รับผิดชอบออกปากว่าควรหาเพิ่ม หรือมีผู้นำมาเสนอให้คัดเลือกกว่าจะรับเข้าพิพิธภัณฑน์หรือไม่ ในลักษณะดังกล่าวจึงสามารถกำหนดแนวทางชัดเจนในการจัดแสดงวัตถุต่างๆ คือไม่ติดป้ายแสดงชื่อผู้บริจาคได้ กระนั้น สิ่งของจัดแสดงที่หาเพิ่มส่วนใหญ่เป็นการซื้อจากภายนอกด้วยทุนส่วนตัวของผู้จัด ทำให้สัดส่วนของ “สมบัติวัด” ในพิพิธภัณฑน์ลดลงเรื่อยๆ ขณะที่คนในชุมชนยังเห็นว่าพิพิธภัณฑน์เป็นคลังสมบัติของวัด แต่คณะผู้จัดสามารถนำเสนอวัตถุจัดแสดงตามเนื้อหาที่กำหนดได้

สำหรับรูปแบบการจัดแสดงอันสะท้อนถึงพิพิธภัณฑ์แนวใหม่ที่เป็นผลจากการเรียนรู้ผ่านสื่อสาธารณะดังกล่าว และคณะผู้จัดได้พยายามพัฒนาตนเองด้วยการเดินทางไปดูพิพิธภัณฑ์ในที่ต่างๆ ที่ทราบจากสื่อสาธารณะเหล่านั้น รวมถึงหนังสือพิมพ์และโทรทัศน์ เพื่อสร้างประสบการณ์และนำสิ่งที่ได้พบเห็นมาปรับใช้ในการออกแบบพิพิธภัณฑ์นี้ ซึ่งส่วนใหญ่เป็นรูปแบบการจัดแสดงที่แตกต่างหลากหลาย เช่น การเปิดเพลงคลอในพิพิธภัณฑ์จากศูนย์วัฒนธรรมบางไทร และเสียงประกอบการชมที่ศูนย์ประวัติศาสตร์อยุธยา การอนุญาตให้ผู้ชมหยิบจับและถ่ายภาพวัตถุจัดแสดงได้ที่เมืองโบราณ, การกำหนดเวลาเปิดในบ่ายวันเสาร์-อาทิตย์ของพิพิธภัณฑ์วัดหลายแห่ง, การผลิตแผ่นพับแนะนำพิพิธภัณฑ์ก็ทำตามแบบที่เคยเห็นในพิพิธภัณฑ์อื่น เป็นต้น ซึ่งพิพิธภัณฑ์ที่เป็นตัวอย่างมีทั้งที่ใช้ตัวแบบเดิม แนวใหม่ หรือผสมผสานตามการสนับสนุนของหน่วยงานอิสระหรือองค์กรปกครองท้องถิ่น ทำให้เกิดรูปแบบการจัดแสดงผสมผสานที่ทำให้พิพิธภัณฑ์ดูทันสมัย ขณะที่ยังรักษากลิ่นอายพิพิธภัณฑ์แบบเดิมไว้ในส่วน “สมบัติของวัด” ดึงนำเสนอข้างต้น อีกทั้งผู้รับผิดชอบมักย้ำต่อคนภายนอกเสมอว่าไม่จัดแสดงวัตถุมงคลของแท่งที่มีราคาแพงเพราะเสี่ยงต่อการถูกโจรกรรมและไม่เป็นประโยชน์ต่อการเรียนรู้ของนักเรียนนักศึกษามากนัก แต่ก็ไม่อาจไม่จัดแสดงเลยเพราะถึงอย่างไรที่นี้ก็เป็นพิพิธภัณฑ์ในวัดหลวงปู่เอี่ยมที่ผู้คนคาดหวังจะพบพระพุทธรูปและวัตถุมงคลจัดแสดงอยู่ ซึ่งการนำเสนอดังกล่าวน่าจะขัดแย้งกับแนวคิดต่อพิพิธภัณฑ์ในลักษณะคลังสมบัติ/อนุสรณ์สถาน เนื่องจากผู้เกี่ยวข้องที่เป็นคนในชุมชนใกล้เคียงมักไม่ยอมรับตรงๆ ว่าวัตถุมงคลที่จัดแสดงในพิพิธภัณฑ์นี้ไม่มี “ของแท้” อยู่ (วิเชียร อ่อนสาธร, สัมภาษณ์ 17 ม.ค.53) โดยมีบางคนถึงกับบอกผู้วิจัยและผู้เข้าชมว่า อาจมีของแท้อยู่ แต่ผู้รับผิดชอบหลักไม่ยอมให้เป็นที่น่าสนใจมากกว่า ต้องคนตาดีถึงจะเห็น (เลื่อน เนตรสุขา, สัมภาษณ์ 4 ก.พ.53)

ดังนั้น จึงอาจกล่าวได้ว่า คณะผู้จัดพิพิธภัณฑ์นี้พยายามประนีประนอมกับกระบวนทัศน์พิพิธภัณฑ์แนวเดิมที่ผู้คนส่วนใหญ่ในชุมชนยึดถือ คือการสร้างพิพิธภัณฑ์เป็นคลังสมบัติ/อนุสรณ์สถานของวัด กับการเป็นแหล่งความรู้ท้องถิ่นที่ให้นักเรียนนักศึกษาหรือคนภายนอกมาเรียนรู้เรื่องในอดีตของชุมชนตามกระบวนทัศน์พิพิธภัณฑ์แนวใหม่ที่ได้รับอิทธิพลจากนักวิชาการที่ถ่ายทอดแนวคิดผ่านสื่อสาธารณะ ทำให้เกิดพิพิธภัณฑ์ที่เป็นแนวใหม่แต่ยังคงรักษาแนวทางเดิมไว้บางส่วน อันเป็นที่ยอมรับของทั้งคนในชุมชนและคนภายนอกในระดับหนึ่ง

1.2) พิพิธภัณฑ์สมบูรณคอง VS พิพิธภัณฑ์มีชีวิต

ตามกระบวนทัศน์เดิมที่ผู้คนส่วนใหญ่ในชุมชนวัดหนึ่งยึดถือ เมื่อพิพิธภัณฑ์ได้รับการจัดสร้างแล้วเสร็จเปิดให้เข้าชมได้ มักไม่จำเป็นต้องปรับปรุงเปลี่ยนแปลงเป็นเวลาหลายปีของการจัดแสดงจนกลายเป็นภาพลักษณ์สำคัญของพิพิธภัณฑ์ว่าเป็นสถานที่ไร้กาลเวลา (timeless) ไม่มีการเปลี่ยนแปลงอย่างสถานที่ภายนอก อันเป็นเหตุผลสำคัญอย่างหนึ่งที่ทำให้คนไทยส่วนใหญ่รู้สึกว่าการเข้าชมพิพิธภัณฑ์แห่งหนึ่งเพียงครั้งเดียวในชีวิตก็เพียงพอแล้ว และการสร้างพิพิธภัณฑ์มีขั้นตอนสำคัญที่ต้องการแรงงานและทุนในช่วงเริ่มต้นเท่านั้น ทำให้คณะผู้จัดตระหนักอย่างชัดเจนว่า ไม่มีทางเป็นไปได้ที่พระในวัดและชาวบ้านในชุมชนโดยรอบจะเข้าใจความจำเป็นในการลงทุนต่อเนื่องของพิพิธภัณฑ์ อันสืบเนื่องจากการสร้างควมมีชีวิตชีวาของพิพิธภัณฑ์ตามกระบวนทัศน์พิพิธภัณฑ์แนวใหม่ ซึ่งได้รับการแนะนำจากหน่วยงานสนับสนุนให้กระทำตาม ขณะที่การสร้างพิพิธภัณฑ์ให้ “มีชีวิต” (living museum) ที่ได้รับการกล่าวถึงอยู่บ่อยครั้งจากนักวิชาการและผู้สนใจพิพิธภัณฑ์แนวใหม่ ยังมีแนวคิดแตกต่างหลากหลายเกี่ยวกับสิ่งที่ทำให้พิพิธภัณฑ์มีชีวิต โดยไม่มีตัวแบบที่เห็นพ้องกันชัดเจน ดังข้อสังเกตของ ชิว สิทธิ บุญเกียรติ (2551, 69, 72) ว่า

งานวิจัยเกี่ยวกับพิพิธภัณฑ์และพิพิธภัณฑ์ชุมชนจำนวนมากไม่น้อยพยายามบอกว่าพิพิธภัณฑ์ทั้งหลายจะมีชีวิตได้ด้วยการส่งเสริมความรู้ด้วยการทำวิจัย การพยายามนำเสนอกิจกรรมที่หลากหลายรูปแบบหลายเนื้อหาหมุนเวียนทั้งในและนอกพิพิธภัณฑ์ รวมถึงการสร้างให้ชุมชนเป็นเจ้าของพิพิธภัณฑ์ การสร้างความเป็นเจ้าของพิพิธภัณฑ์นี้สามารถดำเนินการได้ด้วยการทำให้พิพิธภัณฑ์เป็นสื่อกลาง นั่นหมายถึงการทำหน้าที่รวบรวมและจัดแสดงเรื่องราวของชุมชนจากมุมมองที่แตกต่างไปตามชุดประสบการณ์ของสมาชิกในชุมชน... ขณะที่ผมคงยืนยันว่าพิพิธภัณฑ์จะมีชีวิตยืนยาวต่อไปได้ พิพิธภัณฑ์ควรมีการสร้างความรู้และกิจกรรม... หากผู้ดูแลพิพิธภัณฑ์ไม่ได้ศึกษาตีความและบอกเล่าเรื่องราวจากวัตถุนั้น

เมื่อได้รับคำแนะนำให้สร้างความเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงให้พิพิธภัณฑ์ในลักษณะต่างๆ เช่น ปรับเปลี่ยนการจัดแสดงในพิพิธภัณฑ์ทุก 6 เดือน หรือจัดนิทรรศการชั่วคราวเป็นระยะ เพื่อให้ผู้ที่เคยมาชมแล้วได้เห็นสิ่งใหม่อย่างชัดเจนเมื่อมาชมซ้ำ ดังคำแนะนำของศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร หรือจัดกิจกรรมให้ผู้ชมมีส่วนร่วม เช่น เกมคำถามให้ผู้ชมหาคำตอบจากสิ่งจัดแสดงในพิพิธภัณฑ์ตามคำแนะนำของมูลนิธิเพื่อพิพิธภัณฑ์ไทย เป็นต้น แม้คณะผู้จัดไม่เห็นพ้องในแง่กิจกรรม แต่ยอมรับแนวคิดการทำพิพิธภัณฑ์ให้มีชีวิตมาใช้ในการปรับเปลี่ยนที่ละเล็กละน้อยในส่วนจัดแสดงต่างๆ ให้มีรายละเอียดเพิ่มเติมหรือมีความโดดเด่นของวัตถุชิ้นสำคัญในส่วนจัดแสดงนั้นๆ เพื่อตอบสนองความสนใจของผู้ชมหรือความต้องการนำเสนอของผู้จัด ในการกระทำได้กล่าว คณะผู้จัดไม่ขอรับงบประมาณจากทางวัด เพราะเกรงจะกลายเป็นที่ครหาจากความไม่เข้าใจของคนเหล่านั้น และใช้ทุนส่วนตัวของผู้รับผิดชอบหลักในการลงทุนอย่างต่อเนื่อง (สังวรชัย ไพฑูรย์, พระครู, สัมภาษณ์ 10 ธ.ค.52 และ 30 พ.ย.58) ซึ่งทำได้เนื่องจากผู้รับผิดชอบหลักอยู่ในสถานะพระสงฆ์มีรายได้จากกิจนิมนต์เพียงพอมาใช้จ่ายกับพิพิธภัณฑ์โดยไม่เดือดร้อน

ทว่า การเปลี่ยนแปลงอย่างซ้ำๆ ย่อมไร้พลังในการดึงดูดผู้คนจำนวนมากให้หันมาสนใจพร้อมๆ กันแบบที่อาจเกิดขึ้นในการจัดกิจกรรมประเภทนิทรรศการชั่วคราวตามข้อเสนอแนะของหน่วยงานสนับสนุน ในแง่นี้ภาพตัวแทนพิพิธภัณฑ์จึงค่อนข้างไปทางพิพิธภัณฑ์แนวเดิมที่เป็นแบบสมบูรณ์คงที่ตามความคุ้นชินของผู้คนท้องถิ่น

2. ภาพตัวแทนชุมชน

จากความตั้งใจสร้างพิพิธภัณฑ์แนวใหม่ที่มีการนำเสนอเรื่องราวอย่างชัดเจน ทำให้มีการเลือก “ห้วงข้อ” นำเสนอในพิพิธภัณฑ์แทนการนำเสนอสมบัติวัตถุเท่าที่มีตามแบบพิพิธภัณฑ์แนวเดิม กระนั้น “ห้วงข้อ” ที่จัดแสดงยังต้องผ่านการประนีประนอมตามความคาดหวังที่แตกต่างของกลุ่มผู้เกี่ยวข้อง ดังนี้

2.1) วิถีชีวิตชาวสวน VS วิถีวัด

ผู้รับผิดชอบหลักได้เลือกนำเสนอวิถีชีวิตชาวสวนว่าเป็นอัตลักษณ์สำคัญของผู้คนละแวกใกล้เคียง ซึ่งได้รับการนำเสนอไว้โดยนักวิชาการ ขณะที่ผู้คนส่วนใหญ่ในชุมชนวัดหนึ่ง แม้แต่สมาชิกในคณะผู้จัดไม่เคยคิดมาก่อนว่านั่นเป็นสิ่งที่น่าภูมิใจขนาดนำมาจัดแสดงในพิพิธภัณฑ์ได้ สิ่งที่พวกเขาเห็นว่าน่าภูมิใจมากที่สุดคือ “หลวงปู่เอี่ยม” ที่ทำให้คนส่วนใหญ่ในประเทศไทยรู้จักวัดหนึ่ง ทุกครั้งที่มีการกล่าวขวัญถึง “พระเครื่องหลวงปู่เอี่ยม” ที่สร้างไว้หลายรุ่น มีราคาเช่าซื้อเฉียดหลักล้านบาท และจากประวัติที่เล่าต่อกันมาว่าแม้แต่รัชกาลที่ 5 ก็ทรงให้ความเคารพนับถือและเลื่อมใส “หลวงปู่เฒ่าวัดหนึ่ง” โดยเฉพาะคราวเสด็จเยือนฝรั่งเศสแล้วได้ใช้คาถาของหลวงปู่เอี่ยมปราบม้าพายุศ เรื่องราวนี้ต่างหากเป็นสิ่งที่ควรเชิดชูด้วยการนำเสนอในพิพิธภัณฑ์ โดยผนวกกับสมบัติวัตถุที่สะท้อนความรุ่งเรืองของวัดหนึ่ง อันนับเป็นศูนย์รวมศรัทธาของพวกเขา ดังนั้น เมื่อคณะผู้จัดเลือกจัดแสดงวิถี

ชีวิตชาวสวนในพิพิธภัณฑสถาน โดยพิพิธภัณฑ์เชื่อมโยงกับข้าวของในวัดอยู่บางส่วน(ของอาคารเดิม) ทำให้ชาวบ้านจำนวนหนึ่งไม่สนใจเข้าชมเพราะเห็นว่าตนสามารถแวะไปกราบรูปจำลองหลวงปู่เอี่ยมที่ศาลาสามหลวงปู่(สามอดีต)ได้ทุกเวลา ไม่จำเป็นต้องเข้าไปในพิพิธภัณฑสถาน และไม่จำเป็นต้องไปดูข้าวของเก่าๆ ที่เคยเห็นเคยใช้หรือยังคงมีอยู่ในบ้านด้วย จนเป็นที่ยอมรับของทุกฝ่ายว่าคนส่วนใหญ่ในชุมชนไม่สนใจเข้าชมพิพิธภัณฑสถานนี้เลย แม้จะยินดีช่วยเหลือและจับตามองพิพิธภัณฑสถานในฐานะกิจกรรมของวัดอยู่ก็ตาม

เพื่อประนีประนอมกับความคาดหวังของผู้คนที่ศรัทธาในหลวงปู่เอี่ยมและต้องการเห็นข้าวของเครื่องใช้พระสงฆ์ตามแบบพิพิธภัณฑสถานทั่วไป เมื่อสร้างอาคารใหม่ คณะผู้จัดจึงพยายามจัดการนำเสนอวิถีชีวิตชาวสวนกับพระวัดหนึ่ง ให้มีสัดส่วนใกล้เคียงกันคือแบ่งคนละชั้น และมีผู้นำชมคอยบอกเล่าถึงจุดเชื่อมโยงในทำนองว่าวิถีชีวิตชาวบ้านมีวัดเป็นศูนย์กลาง โดยวัดเป็นแหล่งเรียนหนังสือ รักษาโรค และศรัทธา(วัดถุ่มงคล) กระนั้นยังมีผู้ชมจำนวนไม่น้อยระบุว่า เนื้อหาหลักของพิพิธภัณฑสถานคือวิถีชีวิตชาวสวน (การทำสวน ความเป็นอยู่ หมอพระและการศึกษา) กับอนุสรณ์หลวงปู่เอี่ยม ซึ่งไม่อาจเชื่อมโยงความเกี่ยวเนื่องเป็นเนื้อเดียวกันได้ ทั้งนี้ ส่วนหนึ่งอาจสืบเนื่องจากการนำเสนอทั้งสองเรื่องในลักษณะภาพนิ่ง แต่กลับครอบคลุมช่วงเวลาที่แตกต่างกัน กล่าวคือ หลวงปู่เอี่ยมเป็นเจ้าของาวาสวัดหนึ่งเมื่อราว 84-112 ปีที่แล้ว (พ.ศ.2441-2469) ขณะที่ส่วนจัดแสดงวิถีชีวิตชาวสวนมีสินค้าที่วางจำหน่ายในช่วง 40-50 ปีที่ผ่านมา ที่สำคัญคือปฏิกริยาตอบรับของผู้เข้าชมจากภายนอกจำนวนไม่น้อยต่อภาพตัวแทนวิถีชีวิตชาวสวนที่จัดแสดงในพิพิธภัณฑสถานนี้ในฐานะวิถีชีวิตชาวไทยภาคกลางตามนัยยะที่ผู้จัดแสดงออกมาในรูปป้าย “ตำรายาไทย” และ “ครัวโบราณภาคกลาง” เป็นแรงผลักดันสำคัญให้คณะผู้จัดเสาะแสวงหาอุปกรณ์เครื่องใช้ต่างๆ ที่อาจจะไม่เคยเห็นในชุมชนนี้เช่น เตาขนมครก เครื่องสีฝัด เรือพยนต์(ในสวน) เป็นต้น มาเสริมส่วนจัดแสดงเรือนไทยและครัว จนกระทั่งอัตลักษณ์ของชาวชุมชนวัดหนึ่งค่อยๆ ถูกบดบังไป แม้ว่ายังมีการจัดแสดงเครื่องมือทำสวนที่เป็นเอกลักษณ์ของสวนผลไม้แถบนี้ เช่น ตะขบ พลอก เป็นต้น ก็ตาม ดังคำวิจารณ์ของสุจิตต์ วงษ์เทศ (2551: 21) ว่า “ของเก่าในวัดหนึ่งมีมากจนเลือกไม่ถูก ทำให้ผู้จัดขนออกมาจัดแสดงในตู้เต็มไปหมด จับต้นชนปลายไม่ถูก จึงไม่ได้แสดงให้เห็นเอกลักษณ์ท้องถิ่นอะไรเลยเพราะดูก็เหมือนท้องถิ่นชาวสวนอื่นๆ ..”

แม้ตระหนักว่าเป็นจุดอ่อนที่น่าปรับปรุง ทว่าคณะผู้จัดมีข้อจำกัดที่ต้องตอบสนองต่อกลุ่มที่ยึดถือพิพิธภัณฑสถานนี้เป็นภาพตัวแทนวิถีชีวิตชาวไทยภาคกลางดังกล่าวและอาจมีเวลาจำกัดเนื่องจากในช่วงที่กิจกรรมพิพิธภัณฑสถานท้องถิ่นเฟื่องฟูและพระครูสังฆรักษ์ได้รับเชิญไปร่วมกิจกรรมมากจนแทบไม่เหลือเวลาคิดออกแบบปรับปรุง จากการเข้าชมในปี 2553 ผู้วิจัยจึงเห็นว่า การจัดแสดงยังคงปริมาณข้าวของมาก แม้จัดได้ค่อนข้างมีศิลปะก็ตาม ครั้นผู้วิจัยกลับไปอีกครั้งในปี 2558 จึงพบว่าสิ่งจัดแสดงที่เคยมีมากและไม่ได้รับความสนใจนัก เช่น ตู้ใส่เครื่องปั้นดินเผา เรือหลายประเภท เป็นต้น ถูกนำออกไป และเสริมด้วยข้าวของที่แสดงลักษณะเฉพาะถิ่นของชุมชนในละแวกใกล้เคียงมากขึ้น เช่น ร้านไม้หมาก กอบและแบบพิมพ์สานกอบ ตาซังผลไม้ โมเดลสภาพร่องสวนของพื้นที่รอบวัดหนึ่ง ฯลฯ ทำให้พื้นที่ชั้นล่างว่างมากขึ้น และผู้นำชมระบุว่า สิ่งจัดแสดงวิถีชีวิตชาวสวนเป็นตัวแทนของชุมชนชาวสวนเขตจอมทองหรือบางขุนเทียน ซึ่งครอบคลุมชุมชนวัดหนึ่งด้วย (สังฆรักษ์ไพฑูรย์, พระครู, สัมภาษณ์ 30 พ.ย.58)

ส่วนการนำเสนอเรื่องราวของพระวัดหนึ่งหรือวัด แต่ผู้คนในชุมชนวัดหนึ่งมีเรื่องเล่าพุทธคุณมากมาย แต่พิพิธภัณฑสถานกลับจำกัดการนำเสนอสิ่งเหล่านั้น เนื่องจากผู้รับผิดชอบหลักเห็นว่าเป็นสิ่งที่เล่าขานกันตามความเชื่อ ไม่มีหลักฐานพิสูจน์ จึงไม่ควรนำมาเล่าต่อในพิพิธภัณฑสถาน เกรงจะถูกตำหนิจากนักวิชาการหรือผู้ชมสมัยใหม่

กระนั้น ยังมีการเล่าตำนานคาถาเสกหญ้าเพื่อเชื่อมโยงกับการได้รับพระราชทานข้าวของจากรัชกาลที่ 5 ที่จัดแสดงไว้ในห้องหลวงปู่เอี่ยม อันเป็นการเลือกใช้เรื่องเล่าที่มีบันทึกในเอกสารท้องถิ่น⁴ นอกจากนี้ ข้อจำกัดตามแบบพิพิธภัณฑ์แนวเดิม คือต้องจัดแสดงข้าวของทุกชิ้นที่มีอยู่ในส่วนที่เกี่ยวข้องกับพระวัดหนึ่ง ทำให้ภาพตัวแทนวิถีชีวิตมีลักษณะเหมารวม ไม่เด่นชัดทั้งในแง่ชีวประวัติและผลงาน แต่สะท้อนถึงการใช้ชีวิตในวัดเช่นเดียวกับวัดทั่วไป แม้เป็นที่ยอมรับได้ของผู้คนในชุมชนและผู้ชมที่เคยชินกับพิพิธภัณฑ์วัดแนวเดิม แต่มักถูกวิจารณ์จากนักวิชาการและผู้ชมที่ยึดถือกระบวนทัศน์ใหม่ที่คาดหวังการเล่าเรื่อง “พระวัดหนึ่ง” อย่างมีอัตลักษณ์เฉพาะถิ่น

ความไม่ลงตัวในการเชื่อมโยงภาพตัวแทนวิถีชีวิตชาวสวน กับวิถีวัด ภายใต้แนวทางการจัดแสดงที่ต่างกันคนละแนวทาง ทำให้ผู้ชมจำนวนไม่น้อยให้ความสนใจเฉพาะส่วนหนึ่งใดส่วนหนึ่งเท่านั้น เช่น ผู้สนใจวัตถุมงคลมักมองผ่านๆ ส่วนจัดแสดงวิถีชีวิตชาวสวน แต่ขึ้นไปพินิจพิจารณาในในห้องหลวงปู่เอี่ยมและส่วนจัดแสดงวัตถุมงคลที่ชั้นสองเป็นหลัก ส่วนนักเรียนนักศึกษาที่มาทัศนศึกษาจะไล่เลียดดูทุกอย่าง ในส่วนจัดแสดงวิถีชีวิตชาวสวนชั้นล่าง โดยเฉพาะเรือนไทย และร้านค้าโบราณ เป็นต้น

2.2) วิถีชีวิตชาวสวน VS ชุมชนย่านข้าหลวงเดิม

ดั่งนำเสนอไปบ้างแล้วว่า ภาพตัวแทนชุมชนที่ถูกเลือกขึ้นมานำเสนอผ่านพิพิธภัณฑ์เป็นผลจากการรับสื่อสารสาธารณะที่เสนอว่าจุดเด่นของฝั่งธนคือสวนผลไม้แบบยกทรง ท่ามกลางตัวเลือกอื่นๆ อีก เช่น เป็นดินแดน “บางกอก” ชื่อเมืองหลวงปัจจุบันที่ชาวต่างชาติรู้จัก, เคยเป็นเมืองหลวงในสมัยกรุงธนบุรี, เคยเป็นจังหวัดในสมัยรัตนโกสินทร์, วิถีชีวิตชาวคลอง, แหล่งรวมชาติพันธุ์โดยเฉพาะจีนและแขกตั้งแต่สมัยอยุธยา (ดาราดี สุกมลสันต์ 2540 ; ชุตินา สัจจานนท์ 2521) เป็นต้น แต่การเลือกวิถีชาวสวนสอดคล้องกับความถนัดของผู้รับผิดชอบหลักมากที่สุด

กระนั้น ด้วยความศรัทธาต่องานเขียนเชิงวิชาการของสุจิตต์ วงษ์เทศ ที่ชูจุดเด่นของ “คลองด่าน” ในฐานะเส้นทางเดินทัพ และเส้นทางการค้าสำคัญในประวัติศาสตร์สยาม กับชุมชน “ย่านข้าหลวงเดิม” ในรัชกาลที่ 3 อันเจาะจงเป็นบริเวณ 3 วัดพี่น้อง คือวัดราชโอรส วัดนางนอง และวัดหนึ่ง ทำให้คณะผู้จัดเลือกเอามาเสนอไว้ในแผ่นพับแนะนำพิพิธภัณฑ์ว่า “จัดตั้งขึ้นโดยมีวัตถุประสงค์เพื่อรวบรวมของมีค่าของวัด และชุมชนในเขตจอมทอง อันเป็นเอกลักษณ์ของท้องถิ่น โดยจัดแสดงเป็นกลุ่มย่อย ตามลักษณะสภาพความเป็นจริง ของชาวสวนย่านชุมชนข้าหลวงเดิมซึ่งเป็นชุมชนที่มีความสัมพันธ์เกี่ยวเนื่องกับราชวงศ์จักรีในอดีต” ซึ่งเว็บไซต์แนะนำพิพิธภัณฑ์ก็นำมาเขียนไว้เช่นเดียวกัน

ในการเข้าชมเมื่อปี 2553 ผู้วิจัยพบว่าเนื้อความกล่าวถึงคลองด่านในส่วนจัดแสดง 1a และกล่าวถึงชุมชนข้าหลวงเดิมในส่วนจัดแสดง 1b เป็นการปูพื้นความเข้าใจเกี่ยวกับความเป็นมาของวัดหนึ่งและชุมชนโดยรอบ แต่มิได้เป็นสาระหลักของภาพตัวแทนชุมชนที่เกิดขึ้น เป็นเหตุให้นักวิชาการส่วนหนึ่งแสดงความคิดเห็นต่อการหายไปของภาพตัวแทนชุมชนส่วนนี้ ดังคำวิจารณ์ของสุจิตต์ วงษ์เทศ มติชน (2551, 21) ว่า “แต่คงเพราะผู้จัดแสดงพิพิธภัณฑ์ วัดหนึ่งยังคลุมเครือทางความรู้ทางประวัติศาสตร์ท้องถิ่น “ย่านข้าหลวงเดิม” เลยไม่ให้ความสำคัญ “เส้นทางคลองด่าน” ที่เป็นแกนสำคัญของย่านนี้ จึงไม่มีเรื่องเหล่านี้ที่มีอยู่ก็แค่กล่าวถึงเท่านั้น” ซึ่ง

⁴ จากการสนทนาระหว่างเตรียมงาน “เล่าขานตำนานวัดหนึ่ง” ทำให้ทราบว่า ผู้ร่วมเตรียมงาน โดยเฉพาะพระครูสังฆรักษ์ตระหนักดีว่า ตำนานที่เชื่อถือสืบต่อกันมานี้ มีพิมพ์ไว้ในหนังสือที่เขียนขึ้นโดยคนท้องถิ่นที่อาศัยคำกล่าวอ้างว่าฟังต่อมาจากหลวงปู่เอี่ยม แต่ไม่มีหลักฐานอื่นยืนยัน ทั้งเมื่อนักประวัติศาสตร์ท้องถิ่นลองสืบค้นรายละเอียดเทียบกับหลักฐานประวัติศาสตร์การเสด็จประพาสยุโรปทั้งสองครั้ง ไม่พบว่ามีข้อมูลสอดคล้องกับการเสด็จครั้งใดเลย แต่ก็เฝ้าคอยยืนยันได้เช่นกันว่าไม่มีเหตุการณ์ดังกล่าว อีกทั้งการมีสิ่งของพระราชทานแก่หลวงปู่เอี่ยมก็แสดงถึงการได้รับความเคารพนับถือจากรัชกาลที่ 5 อยู่แล้ว (บันทึกการเสวนาวันที่ 6 มี.ค. 2553)

คณะผู้จัดระบุว่าในงานเขียนของสุจิตต์เองไม่มีรายละเอียดให้มากกว่าที่ได้นำเสนอในพิพิธภัณฑสถานแห่งชาติที่ขอเท็จจริงที่เล่าสืบต่อและมีบันทึกไว้ในหนังสือ “วัดหนัง ราชวรวิหาร” รวบรวมเนื้อหาโดยพระวิเชียรภว (ฉัตร อินทสุวณโณ) อดีตเจ้าอาวาสองค์ที่ 6 (พ.ศ.2469-2503) ซึ่งได้จัดพิมพ์มาแล้วหลายครั้ง ระบุเพียงว่า วัดหนังได้สถาปนาขึ้นเป็นพระอารามหลวง ในรัชกาลที่ 3 แห่งกรุงรัตนโกสินทร์ โดยสมเด็จพระศรีสุลาลัย พระบรมราชชนนีในพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงสถาปนาใหม่ทั้งพระอาราม มูลเหตุที่ทรงสถาปนาวัดหนังเป็นพระอารามหลวง นำจักเนื่องด้วย ราชินิกุลสายท่านเพ็ง พระชนนีสมเด็จพระศรีสุลาลัย เป็นชาวสวนวัดหนัง มีนิवासถานอยู่ในถิ่นนั้น (วิเชียรภว, พระ, 2547, 10) เมื่อสมเด็จพระศรีสุลาลัยสวรรคตวันที่ 17 ตุลาคม 2380 พระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้ทำการฉลองวัดหนัง ณ วันที่ 2 ธันวาคม 2380 นั้นเอง (วิเชียรภว, พระ, 2547, 13-14) คณะผู้จัดไม่สามารถหาข้อมูลจากในท้องถิ่นได้ จึงอนุมานว่าวิถีความเป็นอยู่ของย่านข้าหลวงเดิมเป็นเหมือนกับชาวสวนที่จัดแสดงในพิพิธภัณฑสถานแล้วนั่นเอง แต่การดำเนินการดังกล่าวไม่เป็นที่ยอมรับของนักประวัติศาสตร์ท้องถิ่นที่ต้องการสิ่งที่บ่งบอกถึงความเป็นข้าหลวงเดิมอย่างชัดเจน

ตรงกันข้าม คนส่วนใหญ่ในชุมชนวัดหนังไม่ให้ความสนใจต่อ “ชุมชนย่านข้าหลวงเดิม” หรือ “คลองด่าน” เลย เห็นได้ชัดเมื่อมีการรื้อฟื้นประเด็นนี้ในช่วงเตรียมการจัดงานเล่าขานตำนานวัดหนังจากนักวิชาการที่มีเข้าร่วมเสนอหัวข้อเสนา ทำให้ได้รับเสียงสะท้อนจากกลุ่มคนเหล่านั้นว่า อดีตสมัยรัชกาลที่ 3 ไม่มีทั้งหลักฐานยืนยันและคนในชุมชนที่รู้เรื่องเพราะผ่านมานานเกินไป ตรงกันข้ามกับเรื่องราวสมัยรัชกาลที่ 5 และหลวงปู่เอี่ยม ยังเป็นเรื่องเล่าสืบต่อกันมาจากรุ่นปู่ย่าตาทวดสู่คนปัจจุบัน อันมีทั้งคนที่เล่าได้และคนที่อยากฟัง ส่วนคลองด่านก็เป็นชื่อรวมของทั้งคลอง ขณะที่ส่วนที่ผ่านชุมชนเรียกว่า “คลองสนามชัย” หรือที่รู้จักกันดีว่า “คู้งเฝ้าถ่าน” จึงกล่าวถึงมากกว่าคลองด่านทั้งคลองที่จะทำให้วัดหนังเป็นจุดเล็กๆ แทนที่จะเป็นจุดเด่นของการนำเสนอ ทว่าในที่สุดที่ประชุมตกลงกำหนดหัวข้อเสนาเป็นเรื่องคลองด่านและประวัติวัดหนังในวันแรก และหัวข้อเกี่ยวกับหลวงปู่เอี่ยมสองวันคือเรื่องวัดถมงคล กับการเป็นที่เคารพนับถือของรัชกาลที่ 5 หลังจากนั้น คณะผู้จัดตัดสินใจปรับเปลี่ยนรายการเสนาเกี่ยวกับหลวงปู่เอี่ยมให้เหลือเพียงหนึ่งวัน แล้วเพิ่มหัวข้อเกี่ยวกับย่านข้าหลวงเดิมและสมเด็จพระศรีสุลาลัยตามคำแนะนำของนักวิชาการที่มาร่วมงานแทน และในการเสนาวันแรกหัวข้อ “วัดหนังริมคลองด่าน” ผู้ร่วมเสนาได้พยายามพูดถึงความเชื่อมโยงของคลองด่านกับประวัติศาสตร์ชาติยุคต่างๆ ตามความสนใจของนักวิชาการที่กำหนดหัวข้อ สลับกับอดีตของวัดหนังในแง่มุมต่างๆ ตามความสนใจของชาวบ้านในชุมชนและพระในวัด เพื่อให้ทั้งสองฝ่ายยอมรับและพึงพอใจต่อการเสนาที่เกิดขึ้น

ผลที่ตามมาคือการเสนอนั้นไม่สามารถสร้างความเข้าใจได้มากเพียงพอเกี่ยวกับ “ชุมชนย่านข้าหลวงเดิม” หรือ “คลองด่าน” ที่จะนำไปปรับปรุงส่วนจัดแสดงในพิพิธภัณฑสถาน แต่คณะผู้จัดทำยังยืนยันว่าจะแสวงหาข้อมูลต่อไปเพื่อเสริมความสมบูรณ์ของภาพตัวแทนชุมชนตามความสนใจของทั้งสองฝ่าย เมื่อผู้วิจัยกลับไปชมพิพิธภัณฑสถานอีกครั้งในปี จึงพบว่ามีการเพิ่มบอร์ดจัดแสดงเส้นทางคลองด่าน โดยใส่เครื่องหมายเด่นชัดที่ “คู้งเฝ้าถ่าน” “คู้งข้าหลวง” และ “สวนลิ้นจี่” ตั้งไว้ด้านหน้าพิพิธภัณฑสถาน และมีบอร์ดคำอธิบายเพิ่มในส่วนจัดแสดงอุปกรณ์ทำสวนและร่องสวนจำลอง ภายใต้อาคาร “เขตจอมทองในอดีตเป็นที่ตั้งของคู้งทั้งสาม” รวมถึงเพิ่มบอร์ดแสดงประวัติสั้นๆ ของ “กรมสมเด็จพระศรีสุลาลัย(เจ้าจอมมารดาพร้อม)” ในโซนจัดแสดงพระบรมฉายาลักษณ์รัชกาลที่ 3 (1b)

ทั้งนี้ น่าสังเกตว่า ความพยายามเชื่อมโยงความผูกพันระหว่างวัดหนังกับชนชั้นในสมัยรัชกาลที่ 3 มีรากฐานจากอุดมการณ์กษัตริย์นิยมที่แฝงฝังอยู่ในจิตสำนึกของนักพิพิธภัณฑสถานไทยโดยไม่เกี่ยวข้องยัติดึงกระบวนการ

ทัศนพิพิธภัณฑน์แนวใด ขณะที่เรื่องราว “ชุมชนข้าหลวงเดิม” และ “คลองด่าน” เป็นแนวทางสร้างภาพตัวแทนท้องถิ่นให้มีความสำคัญต่อประวัติศาสตร์ชาติและราชสำนักตามกระบวนทัศน์ใหม่ จึงมีความสำคัญต่อคณะผู้จัดที่ต้องการสร้างการยอมรับมากยิ่งขึ้นจากสาธารณชนและนักประวัติศาสตร์ท้องถิ่น ขณะที่สำหรับชาวบ้านในชุมชน การเชื่อมโยงหลวงปู่เอี่ยมกับรัชกาลที่ 5 เพียงพอแล้วสำหรับความภาคภูมิใจในอดีตของพวกเขา ส่วนประเด็น “การเคยเป็นจังหวัดธนบุรีมาก่อนของฝั่งธน” ซึ่งเป็นความสนใจของผู้รับผิดชอบหลักในฐานะชาวฝั่งธนที่เห็นว่าเป็น “อดีตเมืองหลวง” ถูกละเลย แม้แต่สถานภาพระดับจังหวัดที่เคยมีเช่นเดียวกับ “อดีตเมืองหลวง” อื่น คือ สุโขทัย และอยุธยา ยังถูกปรับออก⁵ให้กลายเป็นเพียงเขตหนึ่งของกรุงเทพฯ ทั้งยังเป็นเขตที่ไม่ค่อยได้รับการพัฒนาให้เจริญขึ้นเหมือนฝั่งพระนครด้วย (สังขรักษ์ไพฑูริย์, พระครู, สัมภาษณ์ 25 ธ.ค.52) แม้ในอดีตเคยมีกลุ่มคนที่พยายามเคลื่อนไหวเพื่อเรียกร้องสถานภาพทางสังคมของธนบุรีกลับคืน แต่ไม่ประสบผล (จุฑามาศ ประมูลมาก 2545) และประเด็นนี้ยังไม่ได้รับความสนใจจากกลุ่มผู้เกี่ยวข้องส่วนใหญ่ การจัดแสดงด้วยป้ายชื่อเดิมของวัดจึงยังคงเป็นเพียงมุมมองภาพถ่ายที่ไม่มีมีการขยายเนื้อหาหรือมุมมองใดเพิ่มเติม

สรุป

พิพิธภัณฑน์เพื่อการศึกษาวัดหนึ่งก่อกำเนิดขึ้นท่ามกลางกระบวนทัศน์พิพิธภัณฑน์ที่เปลี่ยนแปลงในสังคมไทย จึงมีทั้งกระบวนทัศน์พิพิธภัณฑน์แนวเดิมที่มีพิพิธภัณฑสถานแห่งชาติเป็นต้นแบบ และภาพตัวแทนของการเป็น “พิพิธภัณฑน์วัด” ที่ยังคงอิทธิพลต่อการรับรู้และยึดถือเป็นแนวทางที่ถูกต้องของกลุ่มคนในชุมชนวัดหนึ่งซึ่งเป็น “เจ้าของเรื่องและเจ้าของพื้นที่” ผู้มีส่วนกำหนดให้พิพิธภัณฑน์ดำรงอยู่ได้(หรือไม่)ในฐานะสถาบันของชุมชน และกระบวนทัศน์พิพิธภัณฑน์แนวใหม่ที่มีรูปแบบหลากหลาย แต่อยู่ระหว่างกระบวนการพัฒนาจึงยังไม่มีชัดเจนตายตัว เปิดช่องทางให้กลุ่มผู้เกี่ยวข้องแสวงหาแนวทางที่สอดคล้องกับเงื่อนไขของตน มีอิทธิพลต่อการรับรู้และยึดถือเป็นแนวทางที่ถูกต้องของกลุ่มนักวิชาการ ผู้เข้าชมบางส่วน และองค์กรสนับสนุนพิพิธภัณฑน์ ซึ่งเป็นจุดหมายของการยอมรับคุณค่าของพิพิธภัณฑน์ ซึ่งคณะผู้จัดพิพิธภัณฑน์วัดหนึ่งให้ความสำคัญและมีส่วนอย่างมากต่อการสร้างชื่อเสียงให้กับพิพิธภัณฑน์และวัดหนึ่งซึ่งส่งผลกลับมาเป็นการยอมรับชื่นชมของคนในชุมชนวัดหนึ่งด้วย

ภายใต้ความพยายามประนีประนอมกับกระบวนทัศน์ทั้งสองซึ่งมีจุดแตกต่างเป็นตรงกันข้ามทั้งเป้าหมายเนื้อหาและวิธีการจัดแสดง ภาพตัวแทนชุมชนวัดหนึ่งและตัวพิพิธภัณฑน์เองจึงเลี่ยงไม่ได้ที่ต้องประกอบด้วยสองส่วนหลัก ซึ่งไม่อาจจัดปรับให้ลงตัวเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ไม่ว่าคณะผู้จัดมีทั้งฝีมือการออกแบบอย่างมีศิลปะ ความทุ่มเทในการศึกษาค้นคว้า ความใส่ใจในการปรับปรุงให้สอดคล้องกับความคาดหวัง ฯลฯ มากเพียงใดก็ตาม

⁵ จากข้อมูลของ ศรีพิพั มินะกนิษฐ (อดีตอาจารย์ชั้นพิเศษ วศ.ธนบุรี) ในเอกสารเผยแพร่ของวิทยาลัยครูธนบุรี (ชุดมา สัจจานนท์, บก. 2521) ระบุว่า จังหวัดธนบุรีกับจังหวัดพระนคร เคยรวมเป็นเมืองเดียวกัน จน พ.ศ.2458 จึงแยกกันเป็นจังหวัดธนบุรี ต่อมาในปี พ.ศ.2514 มีกฎรวมเข้ากับจังหวัดพระนคร เรียกว่า “นครหลวงกรุงเทพธนบุรี” และปีต่อมา ชื่อเมืองหลวงถูกเปลี่ยนเป็น “กรุงเทพมหานคร” และส่วนต่างๆ ของเมืองธนบุรีกลายเป็นอำเภอ/เขตสังกัดกรุงเทพฯ แต่จากคำบอกเล่าของชาวบ้านในชุมชนวัดหนึ่งว่าป้ายชื่อต่างๆ ที่ระบุ “จังหวัดธนบุรี” ค่อยๆ หายไปเปลี่ยนหลายปีกว่าจะหมดไปจากชีวิตประจำวันของคนฝั่งธน จึงไม่น่าแปลกใจที่คนรุ่นอายุ 40 ปีขึ้นไปยังคุ้นเคยกับความคิดที่ว่าธนบุรีเคยเป็นจังหวัดมาก่อน โดยไม่มีผู้ใดกล่าวถึงการเคยเป็นจังหวัดเดียวกันมาก่อนของธนบุรีกับพระนครเมื่อเกือบร้อยปีก่อน

รายการอ้างอิง

- จักรฤทธิ์ อุทโร. 2542. “บทวิเคราะห์พัฒนาการของพิพิธภัณฑ์สถานในประเทศไทย ระหว่าง พ.ศ.2417-2477 จากเอกสารกองจดหมายเหตุแห่งชาติ.” วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาวัฒนธรรมศึกษา มหาวิทยาลัยมหิดล.
- จุฑามาศ ประมูลมาก. 2545. “การเคลื่อนไหวทางสังคมและการเมืองท้องถิ่นธนบุรี พ.ศ.2458-2543.” วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิตสาขาวิชาประวัติศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- ชีวลีสิทธิ์ บุญยเกียรติ, บก. 2557. *คนทำพิพิธภัณฑ์*. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร.
- ชีวลีสิทธิ์ บุญยเกียรติ. 2551. “พิพิธภัณฑ์กับสังคม บทเรียนจากพิพิธภัณฑ์ท้องถิ่น.” ใน *พิพิธภัณฑ์บันทึก: ทบทวนบทเรียนจากการวิจัยและพัฒนาพิพิธภัณฑ์*. บรรณาธิการโดย ศิริพร ศรีสินธุ์ไธโร. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).
- ชีวลีสิทธิ์ บุญยเกียรติ. 2556. “พิพิธภัณฑ์สงคราม บาดแผล และการเยียวยา.” *วารสารสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา* 32, 1 (มกราคม – มิถุนายน): 56-86.
- ชุดิมา สัจจามนต์, บก. 2521. *ธนบุรี ถิ่นของเรา*. กรุงเทพฯ : ศูนย์ชุมนุมส่งเสริมวัฒนธรรมไทย วิทยาลัยครูธนบุรี.
- ดาราวดี สุกุมลสันต์, บก. 2540. *ชีวิตไทยในธนบุรี*. กรุงเทพฯ : ศูนย์ศิลปวัฒนธรรม สถาบันราชภัฏธนบุรี.
- ต่อจรัส พงษ์สาลี. 2547. “รายงานการวิจัยเรื่องพิพิธภัณฑ์ท้องถิ่นในประเทศไทยบทบาทของวัด ในฐานะสื่อกลางในการฟื้นฟูวัฒนธรรมระดับท้องถิ่น มุมมองจากการทบทวนประวัติศาสตร์และพัฒนาการของงานพิพิธภัณฑ์สถานไทย.” กรุงเทพฯ : ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร. (แฟ้มข้อมูลคอมพิวเตอร์)
- นิษฐา หุ่นเกษม. 2549. “การสื่อสารกับปฏิบัติการสร้างภาพตัวแทนผ่านสื่อพิพิธภัณฑ์ในประเทศไทย.” วิทยานิพนธ์นิเทศศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชานิเทศศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ธงชัย วินิจจะกุล. 2546. “ภาวะอย่างไรหนอที่เรียกว่าศิวิไลซ์ เมื่อชนชั้นนำสยามสมัยรัชกาลที่ 5 แสวงหาสถานะของตนเอง ผ่านการเดินทางและพิพิธภัณฑ์ทั้งในและนอกประเทศ.” *รัฐศาสตร์สาร* 24, 2: 1-66.
- ปรีดา เฉลิมเฝ้า กอนันต์กุล และคณะ. 2547. “รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์โครงการวิจัยและพัฒนาพิพิธภัณฑ์ท้องถิ่นระยะที่ 1 สร้างเครือข่ายและสำรวจสภาพพิพิธภัณฑ์ท้องถิ่น.” กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.
- ปรีดา เฉลิมเฝ้า กอนันต์กุล. 2557. “คำให้การของคนทำพิพิธภัณฑ์.” ใน *คนทำพิพิธภัณฑ์*. บรรณาธิการโดย ชีวลีสิทธิ์ บุญยเกียรติ, 6-23. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร.
- ราเมศ พรหมเย็น. 2558. “คำนำ.” ใน *พิ(ศ)ภัณฑ์ Museum Refocused*. บรรณาธิการโดย ชัสรา ขมะวรรณ มุกดาวิจิตร, 7-8. กรุงเทพฯ: สถาบันพิพิธภัณฑ์การเรียนรู้แห่งชาติ
- วิเชียรภักดิ์, พระ. 2547. *วัดหนึ่ง ราชวรวิหาร*. กรุงเทพฯ: วัดหนึ่งราชวรวิหาร.
- ศรีศักร วัลลิโภดม. 2551. *พิพิธภัณฑ์และประวัติศาสตร์ท้องถิ่น: กระบวนการเรียนรู้ร่วมกัน*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิเล็ก-ประไพ วิริยะพันธุ์.
- ศิริพร ศรีสินธุ์ไธโร. 2551. “พิพิธภัณฑ์กับสังคม บทเรียนจากพิพิธภัณฑ์ท้องถิ่น.” ใน *พิพิธภัณฑ์บันทึก: ทบทวนบทเรียนจากการวิจัยและพัฒนาพิพิธภัณฑ์*. บรรณาธิการโดย ศิริพร ศรีสินธุ์ไธโร, 13-44. กรุงเทพฯ : ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).
- สมลักษณ์ เจริญพจน์. 2541. “พัฒนาการพิพิธภัณฑ์สถานตามแนวพระราชดำริ.” ใน *คณะกรรมการอำนวยการจัดงานฉลองสิริราชสมบัติครบ 50 ปี. พระมหากษัตริย์ไทยกับการพิพิธภัณฑ์*, 53-103. กรุงเทพฯ : บริษัทกราฟิคฟอร์แมท.
- สุจิตต์ วงษ์เทศ. 2551. “พิพิธภัณฑ์ วัดหนึ่ง แขวงบางค้อ เขตจอมทอง กทม.” *มติชน* (4 ธันวาคม) : 21.

อุดมลักษณ์ ชื่นตระกูล. 2553. “พิพิธภัณฑชาติ และพิพิธภัณฑที่ท้องถิ่น: พื้นที่ของการให้ความหมายและการรับรู้
ต่ออดีตของลำพูน.” วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาการพัฒนาสังคม
มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

การสัมภาษณ์

เลื่อน เนตรสุชา, สัมภาษณ์ 4 ก.พ.53

วิเชียร อ่อนสาร, สัมภาษณ์ 17 ม.ค.53

สังวรภัทร์ไพฑูรย์, พระครู, สัมภาษณ์ 10 ธ.ค.52, 25 ธ.ค.52, และ 30 พ.ย.58

สุรศักดิ์ อุดมพรรษากุล, สัมภาษณ์ 28 ม.ค.53

เอกสารประกอบการประชุมวิชาการ

เครือข่ายประวัติศาสตร์ มนุษยวิทยาและสังคมวิทยาภาคใต้ครั้งที่ 2



25-27 สิงหาคม 2559
มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี

จังหวัดสงขลา
SANGKHLANG PROVINCE
ان ولايه قنتاني

เอกสารประกอบการประชุมวิชาการระดับชาติ
เครือข่ายประวัติศาสตร์ มานุษยวิทยา และสังคมวิทยาภาคใต้ ครั้งที่ 2
“ศาสตร์แห่งการจำ ศิลป์แห่งการลืม” เล่ม 2

วันที่ 25-27 สิงหาคม พ.ศ. 2559

อาคาร 58 มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี

เลขมาตรฐานสากลประจำหนังสืออิเล็กทรอนิกส์ 978-616-271-329-3

กองบรรณาธิการ ฤกษ์ เสรีรักษ์, พุทธพล มงคลวรวรรณ, ภามรี สุธะเกียรติ,
พิชามนธุ์ วรรณชาติ, นันดา การแข็ง, นันทพร แสงมณี

แบบปก/รูปเล่ม พุทธพล มงคลวรวรรณ, ฤกษ์ เสรีรักษ์

ประสานงานการผลิต รัชฎา สาดราวุธ, ภามรี สุธะเกียรติ

จัดทำโดย ภาควิชาประวัติศาสตร์ และ แผนกวิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์

มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี

181 ถ.เจริญประดิษฐ์ ต.รูสะมิแล

อ.เมืองปัตตานี จ.ปัตตานี 94000

สนับสนุนการจัดพิมพ์โดย สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

พิมพ์ที่ ปัตตานีอินโฟรเซอร์วิส 17/289 หมู่ 1

ถ.มอ.-ชลประทาน ต.รูสะมิแล

อ.เมืองปัตตานี จ.ปัตตานี 94000

โทร. 0 7333 2655

เอกสารประกอบการประชุมวิชาการระดับชาติ

เครือข่ายประวัติศาสตร์ มานุษยวิทยา และสังคมวิทยาภาคใต้ ครั้งที่ 2

“ศาสตร์แห่งการจำ ศิลป์แห่งการลืม”

เล่ม 2

25-27 สิงหาคม พ.ศ. 2559

อาคาร 58 มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี

จัดโดย

ภาควิชาประวัติศาสตร์ และ แผนกวิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์

มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี

สนับสนุนโดย

สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

ศูนย์ภูมิภาคด้านสังคมศาสตร์และการพัฒนาอย่างยั่งยืน คณะสังคมศาสตร์

มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ (RCSD)

ศูนย์อาเซียนศึกษา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ (CAS)

ศูนย์วิจัยพหุลักษณะสังคมลุ่มน้ำโขง คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์

มหาวิทยาลัยขอนแก่น (CERP)

This page is intentionally left blank

สารบัญ

ภาพจำของสังคมเยอรมันตะวันออก ในช่วงสงครามเย็นและการล่มสลายของสังคมนิยม ในภาพยนตร์เยอรมันแนวคอมเมดี้: อะไรที่น่าฮา? ปรีลักษณ์ กลิ่นช้าง	1
มูลนิธิ 14 ตุลา กับการสืบเจตนารมณ์: ความล้มเหลวในความสำเร็จ /ความสำเร็จในความล้มเหลว ปฤณ เทพนรินทร์	17
การสร้างสรรคและเรียนรู้ในละครประยุกต์เรื่องเปิดหูกู้เอาเขียน การบันทึกและการถ่ายทอดความทรงจำของ “เสียง” ในสังคมไทย ในนิทรรศการประสบการณ์หูกู้เอาเขียนที่พิพิธภัณฑ์การเรียนรู้แห่งชาติ ปวลักษณ์ สุรัสวดี	37
ถั่งร่อเลนจี้ (抗日神剧) ละครโทรทัศน์วีรบุรุษผู้กล้าต่อต้านญี่ปุ่น: ภาพความทรงจำแห่งชาติ และการปลดปล่อยตัวเองสู่สากล ปิยวรรณ ปิยะกาญจน์ และ Li Jie	51
ข้อเสนอเบื้องต้นว่าด้วย สังคมวิทยาหลังมนุษย์นิยม ในการศึกษาวัฒนธรรมสัตว์เลี้ยง พนา กันธา	65
งานเขียนประวัติศาสตร์เกี่ยวกับเมืองเวียงจันทน์ร้างในเอกสารไทย ลาว และตะวันตก ภมร ภูผีผา, ดารารัตน์ เมตตาริกานนท์, และ เวียงคำ ขวนอุดม	81
นั่นอะไร? ขุมมรดกของมนุษย์: บันทึกความทรงจำของ ฮันดาวดี อุ วิน ดิน 19 ปี ในคุกอินแสง ภายใต้การปกครองของรัฐบาลทหารพม่า (1989-2008) ภมรี สุระเกียรติ	99
ชนบทบ้านฉาง: ความเปลี่ยนแปลงของความทรงจำและเรื่องเล่าเกี่ยวกับบ้านเกิด ในนิตยสาร คู่สร้างคู่สม ทศวรรษ 2520-ครึ่งแรกของทศวรรษ 2550 ภัทรรัตน์ พันธุ์ประสิทธิ์	117
พระพุทธรูปเจ้าข้า: ทวนความคิดว่าด้วยโลกทัศน์และความสัมพันธ์เชิงอำนาจของครูบาศรีวิชัย มนวัธน์ พรหมรัตน์	137
เมื่อสันติวิธีล้มเหลว: บทเรียนของการถูกหลอกของชนกลุ่มน้อยชาวเคิร์ดในตุรกี กับความรุนแรงที่ยืดเยื้อ ยาสมิน ชัตตาร์	157
การผจญภัยของ “ปาตานี” ใน “ปัตตานี”: การเมืองของถ้อยคำในประวัติศาสตร์ชาตินิยมมลายูปาตานี รอมฎอน บันจอร์	171

การให้อภัย: วิถีปล่อยวางแนวทางสร้างสุขุมคิดเชิงจิตวิทยา รัก ชุนทกัญจน์	195
รัฐเตลังกานา: บทเรียนจากการแก้ไขปัญหาความขัดแย้งทางสังคมและวัฒนธรรม ในรัฐอิสระประเทศ (สาธารณรัฐอินเดีย) วรรณพรรณ เรื่องทรัพย์	207
ความทรงจำจากชายแดน เหลียวหลิงฮุก แลหน้าสับสน วราภรณ์ เรื่องศรี	227
ความทรงจำร่วมของการต่อสู้ของประชาชน: มองผ่าน “รูปหล่อ” แกนนำกลุ่มรักษ์ท้องถิ่นบ่อนอก และ เครือข่ายประชาชนภาคตะวันออก ศรัณย์ หมั่นทรัพย์	249
วาระเบี่ยงล่าง?: ตัวตนในศรัทธา ชีวิตบนสายธารากรรม ศุภกิตต์ โตประเสริฐ	269
กลิ่นไอสงครามเย็นในอาณานิคมของวลิสซุ เดชกุญชร: จาก วีร บัญแด่ง ถึง ธนุส นิราลัย สถาปนา เชิงจอหอ	287
เบี่ยงล่างเล่าเรื่อง ณ จุดหนึ่งในปัจจุบัน จากสวนกง ถึงปากบารา สิทธิพร ศรีผ่อง	307
อนุสาวรีย์ “เจ้าอนุวงศ์”: การเมืองของประวัติศาสตร์การจดจำและจำแนกมิตร-ศัตรูของชาติลาว อนันท์ พุฒิโชติ	323
ปฏิบัติการของเรื่องเล่า: วิถีชาวนันตน อัญชลิตา สุวรรณะขุ	339
ลัดดาภ: ภาพสะท้อนแห่งการอยู่ด้วยกันบนพื้นที่แห่งความเป็นตัวตนที่ต่างกัน อัครระอาหมาน มุแก้ม	357
“กวีวิวัฒน์”: ความทรงจำและการเมืองของความทรงจำเรื่องการเมืองไทย พุทธศักราช 2557 ในกวีนิพนธ์ อาทิตย์ ศรีจันทร์	375
ข้อถกเถียงในประวัติศาสตร์นิพนธ์เกี่ยวกับ การต่อสู้ของตู้เหวินชิวในประเทศจีน ค.ศ. 1955-2015 Liu XuYin และ ดารารัตน์ เมตตาริกานนท์	397
ภาพบันทึก: บททดลองนำเสนอวิธีวิทยาทางประวัติศาสตร์และประวัติศาสตร์สังคม จากอัลบั้มภาพถ่ายครอบครัว ชุมชนบ้านทุ่งกระแะ โมคลาน นครศรีธรรมราช จิรวรรณ แสงทอง, นฤมล กล้าทุกวัน, ทรรคนะ นวลสมศรี, และ เพ็ญศรี พาณิช	411

D2-P5-R1-04

**ภาพจำของสังคมเยอรมันตะวันออก
ในช่วงสงครามเย็นและการล่มสลายของสังคมนิยม
ในภาพยนตร์เยอรมันแนวคอมเมดี้
อะไรที่น่าสนใจ?**

ปรีลักษณ์ กลิ่นช้าง

แผนกวิชาภาษาเยอรมัน ภาควิชาภาษาตะวันตก

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี

บทนำ

สงครามเย็น (Cold War) เป็นคำที่ใช้เรียกช่วงสมัยที่มีความตึงเครียดทางการเมืองและการทหารหลังสงครามโลกครั้งที่สองระหว่างประเทศในกลุ่มตะวันตก (สหรัฐอเมริกา พันธมิตรนาโต้ ฯลฯ) และประเทศในกลุ่มตะวันออก (สหภาพโซเวียตและพันธมิตรในสนธิสัญญาวอร์ซอ) ช่วงเวลาดังกล่าวจนถึงช่วงที่มีการเปลี่ยนผ่านและการล่มสลายของสังคมนิยม มีความขัดแย้ง การเปลี่ยนแปลง และ ความผันผวนทางการเมืองอย่างหนัก ส่งผลกระทบกับผู้คนและสังคมในทุกๆด้าน โดยเฉพาะในเยอรมนี “กำแพงเบอร์ลิน” เป็นสัญลักษณ์สำคัญของสงครามเย็นนี้ การ “มี” และ “ไม่มี” กำแพงส่งผลต่อวิถีชีวิตและผู้คนอย่างมาก ประเด็นที่น่าสนใจคือภาพยนตร์ทั้งสองเรื่องได้นำเสนอวิถีชีวิต สังคม บ้านเมือง ในช่วงเวลาดังกล่าวโดยนำเสนอในแนวคอมเมดี้ ความตลก ขบขัน ที่สอดแทรกประเด็นปัญหาสังคม การเมือง ความหยิ่ง ความทุกข์ ความเจ็บปวด ความขัดแย้ง และความเปลี่ยนแปลงนานับประการเป็นประเด็นที่น่าสนใจศึกษาวิเคราะห์ว่า ภาพจำในช่วงประวัติศาสตร์ที่เต็มไปด้วยความผันผวน ความเปลี่ยนแปลง การแบ่งแยก ถูกนำเสนอในงานภาพยนตร์แนวตลกขบขันอย่างไร สิ่งน่าขำในเรื่องคือสิ่งใด การสร้างภาพจำด้วยภาพซ้ำแบบเยอรมันนี้มีลักษณะเฉพาะอย่างไร และ “ศาสตร์แห่งการจำ” ที่ถูกนำเสนอด้วยกลวิธีดังกล่าว นำสู่การเรียนรู้สิ่งใด

ภาพยนตร์ในฐานะศาสตร์ช่วยจำ: เมื่อความทรงจำมีชีวิต

เป็นที่น่าสังเกตว่า เรามักจำถ้อยคำ ภาษา เรื่องราวและเหตุการณ์ ได้ง่ายขึ้นผ่านภาพ ผ่านบทเพลง และ/หรือสื่ออื่นๆที่มากกว่าตัวหนังสือ บ่อยครั้งที่ภาพยนตร์ถูกใช้เป็นสื่อช่วยในการเรียนรู้และจดจำ ในปัจจุบันมีการนำสื่อภาพยนตร์มาใช้ในการเรียนการสอน การเรียนรู้ภาษา วัฒนธรรม สังคมและเรื่องราวทางประวัติศาสตร์มากมาย และมีการวิจัยเกี่ยวกับการใช้สื่อภาพยนตร์เพื่อการเรียนรู้ไม่น้อย โครงการและงานวิจัย¹เหล่านี้ ล้วนสะท้อนให้เห็นว่าภาพยนตร์เป็นสื่อหนึ่งที่ช่วยกระตุ้นความสนใจ นำไปสู่การแลกเปลี่ยนเรียนรู้และช่วยในการจดจำได้อย่างดี

ในขณะที่ตัวบทวรรณกรรม มีการเรียบเรียงถ้อยคำและบอกเล่าเรื่องราว สื่อความหมายผ่านภาษาหนังสือและจินตนาการ ส่วนภาพยนตร์นั้นใช้กลวิธีสื่อความหมายด้วยการใช้ภาพที่เรียกว่า เฟรม (frame) มาเรียงร้อยเข้าด้วยกัน ผสมผสานกับแสง เสียงและองค์ประกอบอื่นๆ ให้สวยงาม เพื่อให้บรรลุจุดประสงค์ของการสื่อความถึงผู้ชม ภาพยนตร์เป็นศาสตร์ทางศิลปะที่ผสมผสานศาสตร์อันหลากหลายเพื่อบอกเล่าเรื่องราวผ่านตัวบท ภาพ ฉาก แสง เสียง ตัวละคร บทเพลง และอื่นๆ การผสมผสานเหล่านี้จะลงตัว สวยงาม มีแนวทางชัดเจน สร้างสุนทรียะและให้คุณค่าในการรับชมในระดับใดก็ขึ้นอยู่กับองค์ประกอบต่างๆที่รวมเป็นภาพยนตร์แต่ละเรื่อง

ภาพยนตร์แนวต่างๆถือเป็นสื่อบันเทิงที่อาจถูกสร้างขึ้นมาจากเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นจริง การแสดงให้เห็นเหมือนจริง หรืออาจเป็นการสร้างภาพจากจินตนาการของผู้สร้าง ในกรณีของการสร้างภาพยนตร์ที่อิงกับเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ย่อมเชื่อมโยงกับสิ่งที่เกิดขึ้นจริงในสังคม แต่ภาพยนตร์ก็มีลักษณะที่แตกต่างจากสาร

¹ ตัวอย่างโครงการและงานวิจัยเกี่ยวกับภาพยนตร์ในหลากหลายสาขาเช่น โครงการโรงเรียนโรงเรียนของหอภาพยนตร์ องค์กรมหาชน, โครงการภาษาและวัฒนธรรมเยอรมันผ่านภาพยนตร์และสื่อวีดิทัศน์ ของแผนกวิชาภาษาเยอรมัน คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์, เทศกาลภาพยนตร์เยอรมันกลางแจ้ง ของสถาบันวัฒนธรรมเยอรมัน กรุงเทพมหานคร, งานวิจัยเรื่อง การใช้สื่อภาพยนตร์เพื่อการเรียนรู้ของเยาวชน จ. ชัยภูมิ, เจตคติของนักศึกษาต่อการใช้สื่อภาพยนตร์ในการจัดการเรียนการสอน รายวิชาการพยาบาลบุคคลที่มีปัญหาทางจิต, การสอนโดยใช้ภาพยนตร์ตามแนวคิดของ Goodwyn เพื่อพัฒนาทักษะการฟังภาษาอังกฤษ การคิดอย่างสร้างสรรค์ในวิชาภาษาอังกฤษฟัง พูด, การใช้ภาพยนตร์เพื่อพัฒนาภาษาอังกฤษ, การศึกษาผลสัมฤทธิ์วิชาประวัติศาสตร์เรื่องบรรพบุรุษไทย โดยการชมสื่อภาพยนตร์การ์ตูน, การอภิปรายความการสื่อสารทางการเมืองจากภาพยนตร์อิงประวัติศาสตร์เรื่องตำนานสมเด็จพระนเรศวรมหาราช เป็นต้น

คดีหรือหนังสือประวัติศาสตร์ เนื่องจากเมื่อภาพยนตร์เป็นงานศิลปะ และศิลปะเป็นสิ่งที่เชื่อมโยงโดยตรงกับอารมณ์ความรู้สึก การสร้างอารมณ์ร่วมจึงเป็นปัจจัยสำคัญ ความรู้สึกและอารมณ์ร่วมนี้เองที่เป็นปัจจัยสำคัญหนึ่งที่ช่วยในเรื่องของการจดจำและทำให้เข้าใจเรื่องราวได้อย่างลึกซึ้งยิ่งขึ้นหรือกระทั่งกระตุ้นให้คิดพิจารณาในมุมมองที่แตกต่างออกไป

ในกรณีของการสร้างภาพยนตร์ที่อิงกับเรื่องราวในประวัติศาสตร์ อาจกล่าวได้ว่าเหตุการณ์ในประวัติศาสตร์เปรียบเสมือนสิ่งที่ตายแล้ว จบสิ้นไปแล้วแต่ภาพยนตร์ทำให้สิ่งที่เกิดขึ้นในอดีตที่จบสิ้นไปแล้วนั้นกลับฟื้นคืนมามีชีวิตใหม่อีกครั้ง ตัวละคร วิถีชีวิต ผู้คนที่โลดแล่นอยู่ในภาพยนตร์ชวนให้ผู้ชมกลับไปหวนมองอดีตอีกครั้งในฐานะที่เป็น “ภาพความทรงจำที่มีชีวิต” ส่วนของจินตนาการของผู้สร้างที่ผสมผสานอยู่กับข้อเท็จจริงเป็นกรณีที่ต้องศึกษา วิเคราะห์และแยกแยะกันต่อไป

ภาพยนตร์เยอรมันทั้งสองเรื่องนำเสนอภาพความทรงจำจากเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ที่เกิดขึ้นจริงในประเทศเยอรมนี เหตุการณ์เหล่านั้นผ่านมาแล้วไม่ต่ำกว่า 20 ปี แต่เรื่องราว สภาพบ้านเมืองและผู้คนที่ยุคนั้นถูกนำมานำเสนอใหม่ ด้วยการผสมผสานจินตนาการ เพื่อให้ผู้คนได้หวนระลึกถึงและเรียนรู้จากมันอีกครั้ง ภาพยนตร์เรื่อง *Good Bye Lenin!* (ลาก่อน เลนิน) เป็นภาพยนตร์เยอรมันที่กำกับโดยชาวเยอรมันชื่อ ว็อล์ฟกัง เบคเกอร์ ออกฉายในปี ค.ศ. 2003 ดำเนินเรื่องโดยใช้ฉากหลังในเมืองเบอร์ลินตะวันออก เยอรมนี ในช่วงประมาณปี ค.ศ. 1989-1991 ซึ่งเป็นช่วงที่เกิดการล่มสลายของลัทธิคอมมิวนิสต์ การทลายกำแพงเบอร์ลิน รวมถึงการรวมประเทศระหว่างเยอรมันตะวันตกกับเยอรมันตะวันออก ในขณะที่วันนั้นก็สะท้อนย้อนไปถึงช่วงเวลาที่ยุโรปถูกแบ่งแยกเป็นสองประเทศด้วย ทั้งนี้โดยนำเสนอผ่านชีวิตสมาชิกในของครอบครัวเล็กๆครอบครัวหนึ่ง ที่ใช้ชีวิตอยู่ในกรุงเบอร์ลินตะวันออก ส่วนเรื่อง *Sonnenallee* (ถนนสายดวงอาทิตย์) ก็เป็นภาพยนตร์สัญชาติเยอรมันเช่นกัน กำกับโดย เลอันเดอร์ เฮาส์มันน์ ออกฉายในปี ค.ศ. 1999 นำเสนอเรื่องราวชีวิตผู้คนเยอรมันในยุคสังคมนิยมแห่งเยอรมนีตะวันออก โดยดำเนินเรื่องราวผ่านชีวิตครอบครัวหนุ่มวัยรุ่นชาวเยอรมันตะวันออกคนหนึ่งและกลุ่มวัยรุ่นชายชาวเยอรมันตะวันออก ในช่วงยุค 1970

ภาพยนตร์ทั้งสองเรื่องมีฉากหลักในเยอรมันตะวันออกสมัยที่ยุโรปถูกแบ่งเป็นสองประเทศ คือเยอรมันตะวันออกและเยอรมันตะวันตกเพื่อจำลองภาพเหตุการณ์ ผู้คนและสถานที่ในตอนนั้น ลักษณะเช่นนี้ทำให้ภาพทางประวัติศาสตร์ในช่วงเวลานั้นถูกนำกลับมาฉายใหม่อีกครั้งผ่านตัวละครหลากหลาย

ภาพยนตร์แนวคอมเมดี้แบบเยอรมัน: เมื่อคนเยอรมันทำภาพยนตร์เพื่อสร้างอารมณ์ขัน

ภาพลักษณ์หนึ่งของชาวเยอรมันคือความเคร่งขรึม จริงจัง คนเยอรมันมักถูกมองว่าเป็นชนชาติที่มีอารมณ์ขันน้อย แต่อันที่จริงชาวเยอรมันก็มีอารมณ์ขันไม่แตกต่างจากชาติอื่น เพียงแต่สิ่งขำขันของชนชาติหนึ่งอาจแตกต่างจากอีกชาติหนึ่งได้ตามแต่ภาษาและวัฒนธรรม อารมณ์ขันก็คืออารมณ์ขัน ภาพยนตร์แนวคอมเมดี้ก็คือแนวคอมเมดี้ เมื่อภาพยนตร์แนวคอมเมดี้ถูกสร้างขึ้นมา บทบาทสำคัญก็คือการสร้างอารมณ์ขัน ปกติแล้วภาพยนตร์แนวคอมเมดี้มุ่งสร้างความเพลิดเพลินและเสียงหัวเราะ ผู้ชมภาพยนตร์มักชมเพื่อความบันเทิง ผ่อนคลายโดยไม่ต้องคิดวิเคราะห์สิ่งใดมากนัก แต่ดูเหมือนว่าภาพยนตร์แนวคอมเมดี้ของคนเยอรมันมีลักษณะเฉพาะที่น่าสนใจบางประการที่ต่างจากชาติอื่น บ่อยครั้งที่ อารมณ์ขันแบบเยอรมัน ถูกใช้เป็น “กุญแจในการวิพากษ์สังคม” และส่ง “สารเชิงวิพากษ์” (critical messages) ให้แก่ผู้ชมเพื่อกระตุ้นให้คิดพิจารณา

บ่อยครั้งที่ภาพยนตร์เยอรมันแนวคอมเมดี้หิบบกยุคสมัยที่เจ็บปวดมากกล่าวถึง บ่อยครั้งที่อิงประเด็นความโหดร้าย กล่าวถึงปัญหาสังคม ความล้มเหลว ความหายนะ การทำลายล้าง รวมถึงอำนาจเผด็จการที่ปรากฏในประวัติศาสตร์ เห็นได้จากภาพยนตร์แนวคอมเมดี้ตั้งแต่ยุคอดีต รุ่นคลาสสิก อย่างเช่น “กัปตันแห่งค็OPENICK” (The Captain of Köpenick) จากปีค.ศ.1926, “เทพธิดาสีน้ำเงิน” (The Blue Angel) จากปีค.ศ.1930 และ “Die Feuerzangenbowle” (ชามพันทซ์) จากปีค.ศ.1944 ซึ่งนำเสนอประเด็นลัทธิทหารนิยมในปรัสเซีย เจ้าในรัชสมัยพระเจ้าไกเซอร์วิลเฮล์ม หรือกระทั่งภาพยนตร์รุ่นหลังๆ อย่าง “My Führer” (ท่านผู้นำ) จากปีค.ศ. 2007 ซึ่งเป็นภาพยนตร์แนวเสียดสีผู้นำอย่างฮิตเลอร์และจักรวรรดิ “อาณาจักรที่สาม” ส่วนภาพยนตร์เรื่อง “Good Bye, Lenin” (ลาก่อน เลนิน) จากปีค.ศ. 2003 และเรื่อง “Sonnenallee” (ถนนสายดวงอาทิตย์) จากปีค.ศ. 1999 ก็เป็นเรื่องราวชีวิตคนเยอรมันในยุคสังคมนิยมแห่งเยอรมนีตะวันออกขณะประเทศล่มสลายจนนำไปสู่การรวมชาติของเยอรมนี ภาพยนตร์เรื่อง “Alles auf Zucker” (ชื่ออังกฤษ: Go for Zucker) จากปีค.ศ. 2004 กำกับโดย ดานี เลวี ชาวเยอรมัน เชื้อสายยิว ก็ได้บรรยายถึงชีวิตคนยิวอาศัยอยู่ในอิสราเอลและเยอรมนี ด้วยท่วงทำนองเสียดสีเยาะเย้ยชาวเยอรมัน ในฐานะที่มีส่วนผิดในเหตุฆ่าล้างเผ่าพันธุ์ชาวยิวระหว่างสงครามโลกครั้งที่สอง ภาพยนตร์เรื่อง “Almanya. Welcome to Germany” (อัลมันญา ขอต้อนรับสู่เยอรมนี) จากปีค.ศ. 2011 พรรณนาชีวิตความเป็นอยู่ของคนตุรกีในเยอรมนีผ่านมุมมองเชิงขบขันของคณงานต่างตัวชาวตุรกีกับลูกๆ ในขณะที่ภาพยนตร์เรื่อง „Fack ju Göhte“ (คำต่าเกอเช่) เล่าเรื่องราวของครูชาวตุรกี-เยอรมันคนหนึ่งซึ่งต้องเข้าไปสอนแทนครูประจำที่โรงเรียนมัธยมเกอเช่ ทำให้เขาต้องงัดกลวิธีอันพิสดารแต่สนุกสนานขึ้นมาใช้เพื่อรับมือกับเด็กนักเรียนเกรหัวดื้อในชั้นเรียน จนทำให้หนังเรื่องนี้กลายเป็นหนังฮิตที่สุดเมื่อปี 2013 เป็นต้น²

ข้อมูลเหล่านี้สะท้อนประเด็นสำคัญบางอย่างและดูเหมือนผู้สร้างเลือกที่จะนำเสนอภาพจำทางประวัติศาสตร์ในฐานะบทเรียนบางประการ เพื่อเตือนสติผู้คนร่วมชาติ หรือกระทั่งผู้คนร่วมโลกให้ตระหนักถึงภาพจำอันเจ็บปวดทรมานที่มาจากความคิด ความเชื่อและการกระทำของมนุษย์ที่ส่งผลกระทบต่อมนุษย์ด้วยกัน แต่กลวิธีในการนำเสนอคือ การสร้างอารมณ์ขัน

จาก “ภาพจำ” ทางประวัติศาสตร์ในยุคแห่งความแตกแยกและความผันผวนสู่ “ภาพซ้ำ” ในภาพยนตร์แนวคอมเมดี้ อะไรที่นำซ้ำ?

หลังสงครามโลกครั้งที่ 2 ประเทศเยอรมนีในฐานะผู้แพ้สงครามถูกแบ่งเป็นส่วนๆ และถูกปกครองโดยกลุ่มประเทศผู้ชนะสงคราม 4 ประเทศหลัก แต่เนื่องจากความแตกต่างของอุดมการณ์ทางการเมือง 2 ขั้ว เยอรมนีจึงถูกแบ่งเป็น 2 ประเทศ คือ 1. เยอรมนีตะวันตกซึ่งถูกปกครองโดยฝรั่งเศส อังกฤษ และสหรัฐอเมริกา มีชื่ออย่างเป็นทางการว่าสหพันธ์สาธารณรัฐเยอรมนี (Bundesrepublik Deutschland หรือชื่อย่อว่า BRD และ 2. เยอรมนีตะวันออก ถูกปกครองโดยสหภาพโซเวียต มีชื่ออย่างเป็นทางการว่าสาธารณรัฐประชาธิปไตยเยอรมนี (Deutsche Democratic Republic) หรือชื่อย่อว่า DDR

² ASTV ผู้จัดการออนไลน์ (2557) เกอเช่ชวนดูหนังตลกพร้อมฟังคำบรรยายรับความรู้จากหนังฟรี อ้างถึงใน ผู้จัดการ (ออนไลน์) เข้าถึงได้จาก <http://www.manager.co.th/Entertainment/ViewNews.aspx?NewsID=9570000010922> [30 พฤษภาคม 2559] ทั้งนี้สถาบันเกอเช่ ประเทศไทย เคยจัดฉายภาพยนตร์เยอรมันแนวคอมเมดี้พร้อมการบรรยายพิเศษโดยผู้ทรงคุณวุฒิด้านภาพยนตร์จากเยอรมนี ดร.เพเทอร์ ซิมเมอร์มันน์ (Dr. Peter Zimmermann) ในหัวข้อ “ภาพยนตร์เยอรมันคอมเมดี้สมัยใหม่-ความขบขันคือสิ่งที่เรียกเสียงหัวเราะได้ไม่ว่าจะมาแนวไหนก็ตาม” เมื่อวันที่ 17 กุมภาพันธ์ 2557 ณ สถาบันเกอเช่ สาทร ซอย 1 กรุงเทพมหานคร

นอกจากนั้นเบอร์ลินในฐานะที่เป็นเมืองหลวงของประเทศเยอรมนีก็ถูกแบ่งเป็น 2 ส่วนด้วยเช่นกัน กลายเป็นดินแดนที่ส่วนหนึ่งเรียกว่าเบอร์ลินตะวันตกซึ่งเป็นดินแดนของประเทศเยอรมันตะวันตกและอีกส่วนหนึ่งเรียกว่าเบอร์ลินตะวันออกซึ่งเป็นดินแดนของประเทศเยอรมันตะวันออก ที่น่าสนใจคือเมื่อเบอร์ลินตะวันตกกลายเป็นแผ่นดินที่ตั้งอยู่ในเขตแดนของเยอรมันตะวันออก แต่นโยบายทางการเมือง สังคม เศรษฐกิจของสองฝั่งต่างกันอย่างสุดขั้ว ความเข้ากันไม่ได้ระหว่างความเป็นสังคมประชาธิปไตย สังคมทุนนิยมและสังคมนิยม สังคมคอมมิวนิสต์ จึงทำให้กำแพงเบอร์ลินถูกสร้างขึ้นมากีดกันคนเยอรมันออกจากกัน มีคำเรียกผู้คนเยอรมันที่อยู่ในฝั่งตะวันตกว่า “พวกคนตะวันตก” (เวสซี Wessis)³ และเรียกผู้คนที่อยู่ในฝั่งตะวันออกว่า “พวกคนตะวันออก” (ออสซี Ossis)⁴ คำเรียกนี้ ไม่ได้สื่อความหมายของทิศที่อยู่อาศัยเท่านั้นแต่บ่อยครั้งที่แฝงความหมายของภาพลักษณ์ที่ผู้คนรู้สึกต่อกันด้วย พวกเวสซี บางครั้งถูกใช้ด้วยความรู้สึกหมั่นไส้ เสมือนว่า เป็นพวกที่คิดว่าตนเองฉลาดกว่า เก่งกว่า รู้มากกว่า ในขณะที่พวกออสซี บางครั้งถูกใช้ด้วยความรู้สึกดูถูกดูแคลน เสมือนว่าเป็นผู้ที่รู้น้อยกว่า ด้อยกว่า เป็นและเชย⁵ เป็นต้น

ภาพยนตร์เรื่อง Good Bye Lenin และ เรื่อง Sonnenallee มีลักษณะคล้ายกันอยู่หลายประการ ทั้งสองเรื่องนำเสนอเรื่องราวจากประวัติศาสตร์ในช่วงเวลาแห่งการแบ่งแยกระหว่างสองขั้วทางการเมืองนี้เช่นกัน แต่เป็นที่น่าสังเกตว่าในภาพยนตร์ทั้งสองเรื่องไม่มีการนำเสนอภาพของความขัดแย้ง ความรุนแรงทางสังคมการเมืองอย่างชัดเจน ไม่มีภาพการชนหน้า การปะทะ การต่อสู้อย่างรุนแรงเด่นชัดนัก มีเพียงบางฉากเช่นฉากการเดินทางบนประตั่วเรียกห้องอิสรภาพและให้รวมดินแดนเข้าด้วยกันในเรื่อง Good Bye Lenin ฉากดังกล่าวมีการปะทะ ทำร้ายร่างกายประชาชนจากเจ้าหน้าที่รัฐ และการจับกุมผู้ร่วมเดินขบวนประท้วงอยู่ และนับเป็นฉากที่มีความรุนแรงมากที่สุดของเรื่อง แต่ก็ไม่ได้มีภาพจำเช่นนี้อยู่มากนัก หรือฉากที่ทหารรักษาการที่กำแพงเบอร์ลินยิงเพื่อนชายคนหนึ่งของตัวละครเอกในเรื่อง Sonnenallee จากความตื่นตระหนกในสถานการณ์ไฟดับ เพราะเขาค้นวีสสะเปะสะปะมาบริเวณนั้นในช่วงที่ผู้คนกำลังตื่นตกใจพอดี ซึ่งสร้างภาพเสมือนว่าเกิดโศกนาฏกรรมขึ้น แต่ก็กลับหักมุมด้วยการรอดชีวิตเนื่องจากลูกกระสุนปืนยิงไปโดนแผ่นเสียงที่วัยรุ่นผู้นั้นได้มาด้วยความพยายามและยากลำบากไป แต่ที่น่าสนใจกว่านั้น คือแผ่นเสียงที่เขาต้องสูญเสียไปกลับสร้างความเจ็บปวดอย่างหนักให้กับชายหนุ่มผู้นั้นเสียมากกว่า เป็นที่น่าสังเกตว่า ฉากที่ดึงดูดผู้ชมให้เข้าไปรับรู้เรื่องราวที่สะท้อนความเป็นไปในยุคนั้น ไม่ได้ทำให้ผู้ชมรู้สึกไปในทางเดียว แต่กลับรู้สึกทั้งน่าขัน น่าเย้ยเยาะ น่าสงสารไปพร้อมกัน

แม้ภาพยนตร์ทั้งสองเรื่องจะไม่ได้นำเสนอภาพความขัดแย้งอย่างรุนแรง แต่ก็มีภาพสะท้อนทางสังคมอย่างเข้มข้นอยู่ในวิถีชีวิตของครอบครัวและกลุ่มคนตัวเล็กๆในสังคมที่ล้วนต้องเผชิญชะตากรรมบางอย่างร่วมกัน โดยให้อารมณ์ทั้ง ขำ เจ็บปวดแต่ก็อบอุ่นไปพร้อมกัน กลุ่มคนเหล่านี้ล้วนได้รับผลกระทบของการแบ่งแยกประเทศออกจากกันจนไปถึงการกลับมารวมกันใหม่ ตัวอย่างเช่น แม้การรวมประเทศจะเป็นสิ่งที่ผู้คนเยอรมันปรารถนา แต่ก็กลับสร้างความทุกข์ ความเจ็บปวดให้กับคนเยอรมันกลุ่มหนึ่ง เพราะเมื่อสังคมนิยมล่มสลาย พวกเขากลายเป็นคนตกงานและรู้สึกตัวเองไร้ค่า ไร้ความหมายในสังคม ภาพยนตร์สะท้อนผลกระทบที่เหล่าผู้คนธรรมดา

³ คำจำกัดความของคำว่า Wessi (der) คนตะวันตก ดูเพิ่มเติมใน Duden.de

⁴ คำจำกัดความของคำว่า Ossi (der) คนตะวันออก ดูเพิ่มเติมใน Duden.de

⁵ ประเด็นเกี่ยวกับคนตะวันออกและคนตะวันตก Ossi และ Wessi ดูเพิ่มเติมได้ที่ Spiegel Online (2007) Klischee ole- Meckerossi, Besserwessi, Spiegel Online (2012) Ossis halten Wessis fuer arrogant, Maerkische Allgemein Online (2014) Wer sagt noch Jammerossi und Besserwessi, Die Welt Online (2015) So sieht es in der Psyche von Ossi und Wessi aus. เป็นต้น

สามัญได้รับ โดยแสดงให้เห็นว่าพวกเขาคิดอย่างไร อยู่กันอย่างไร ใช้ชีวิตต่อกันอย่างไรในสถานการณ์บีบคั้นที่พวกเขาต้องเผชิญ

ความขัดแย้งในเรื่องอุดมการณ์ทางการเมือง การปกครองในยุคสงครามเย็น จนไปถึงยุคแห่งการเปลี่ยนแปลงและยุคแห่งการล่มสลายของสังคมนิยมที่ส่งผลต่อครอบครัวเล็ก ๆ และสังคมเล็ก ๆ ในภาพยนตร์ทั้งสองเรื่องจึงเป็นภาพจำที่ให้อารมณ์ละเอียดเมื่อนึกถึงได้มากกว่าภาพบันทึกทางประวัติศาสตร์หรือภาพยนตร์สารคดี

การนำเสนอภาพจำทางประวัติศาสตร์โดยทำให้เรื่องราวอันหนักอึ้งและเจ็บปวดในอดีตเบาลงเพื่อผ่อนคลาย และยอมรับเหตุการณ์เหล่านั้นได้จากความรู้สึกที่น่าย้ำ ทำให้มนุษย์ได้เรียนรู้หรือไม่เป็นประเด็นคำถามอะไรที่น่าขำ และอารมณ์ขันในภาพยนตร์ให้สะท้อนกับผู้ชมเป็นประเด็นสำคัญในการศึกษาวิเคราะห์

ภาพยนตร์เรื่อง Good Bye Lenin บอกเล่าเรื่องราวผ่านชีวิตความเป็นอยู่ของครอบครัวหนึ่ง ที่ใช้ชีวิตอยู่ในกรุงเบอร์ลินตะวันออก ท่ามกลางกระแสการเปลี่ยนแปลงของสังคมอย่างถอนตัวไม่ขึ้น จากการเปลี่ยนแปลงครั้งใหญ่ในช่วงปี ค.ศ. 1989-1990 ภาพยนตร์นำเสนอเหตุการณ์ตั้งแต่ยุคของสงครามเย็นซึ่งมีการแบ่งแยกเป็นสองประเทศ และเป็นเหตุไปสู่การที่ครอบครัวต้องแตกแยกกันไป จนกระทั่งถึงยุคแห่งการเปลี่ยนผ่านและการล่มสลายของของลัทธิคอมมิวนิสต์ การทำลายกำแพงเบอร์ลินซึ่งเป็นช่วงที่เยอรมนีได้มารวมเป็นหนึ่งอีกครั้ง แต่ก็ผลักดันให้ผู้คนขับเคลื่อนไปตามกลไกทุนนิยมและกระแสบริโภคนิยมอย่างกะทันหันด้วย



ภาพยนตร์เรื่องนี้ เคยออกฉายในประเทศไทยในปี พ.ศ. 2546 รวมทั้งยังมีวีซีดีจำหน่ายในชื่อ "คุณแม่จู้จี้ คุณลูกซี้จู้" เป็นภาพยนตร์ที่ประสบความสำเร็จด้านรายได้อย่างถล่มทลายในประเทศเยอรมนี และยุโรป ได้รับการเสนอชื่อเข้าชิงรางวัลภาพยนตร์ภาษาต่างประเทศยอดเยี่ยม รางวัลบาฟตา (BAFTA Awards) รางวัลลูกโลกทองคำ และได้รับรางวัลภาพยนตร์ยอดเยี่ยม รางวัลโกยา (Goya Awards) รางวัลซีซาร์ (Cesar Awards) และรางวัลยุโรปเบียนฟิล์ม เป็นต้น

เรื่องราวเริ่มต้นที่ ในฤดูร้อน ปี 1978 ที่ เบอร์ลินตะวันออก ฉากตอนต้นเรื่องมีหนูน้อยวัย 11 ขวบ ชื่อ อเล็กซ์ กับน้องสาวของเขา ที่ชื่อ อารีอัน กำลังนั่งชมการถ่ายทอดภารกิจบนยานอวกาศ โซยุส 31 ด้วยความตื่นเต้น เพราะมี ชิกมุนด์ เยน เป็นชาวเยอรมันคนแรกที่บินไปในห้วงอวกาศด้วย ภารกิจนี้ทำให้เขากลายเป็นวีรบุรุษของชาวเยอรมันตะวันออกที่ชาวเยอรมันตะวันออกภาคภูมิใจ ในขณะที่แม่ของพวกเขา คริสตินาเอน กำลังถูกสอบสวนจากเจ้าหน้าที่รัฐบาลตะวันออกเรื่องที่มีสามีของเธอหนีไปอยู่ในเบอร์ลินตะวันตก และเมื่อเขาไม่กลับมาจากการเดินทางไปยังฝั่งตะวันตก ภรรยาของตนต่าง ๆ ทำให้เธอตกอยู่ในสภาพหดหู่ เศร้าซึมเป็นเวลานาน หลังจาก

เข้ารับการบำบัดทางจิตได้ระยะหนึ่ง เธอตัดสินใจหันมาอุทิศตนให้แก่พรรคคอมมิวนิสต์อย่างเต็มที่และตัดสินใจเลี้ยงดูลูกทั้งสองมาคนเดียวจนเติบโตเป็นหนุ่มสาว

เรื่อง Good Bye Lenin! มีการนำภาพถ่ายจริงของสถานที่ และผู้คนในเยอรมันตะวันออกมานำเสนอตั้งแต่ต้นเรื่อง ผสมผสานไปกับภาพและตัวละครที่ถูกสร้างขึ้นมา อันที่จริงเรื่องนี้เปิดเรื่องด้วยภาพถ่ายวิดีโอของสองพี่น้องที่กำลังเล่นกันอย่างสนุกสนานที่บ้านพักตากอากาศ ซึ่งถ่ายโดยผู้เป็นพ่อ เมื่อครั้งที่ตัวละครเอกยังเป็นเด็ก ก่อนที่วันหนึ่งพ่อจะตัดสินใจหนีไปอยู่เยอรมันตะวันตกและไม่เคยกลับมาบ้านอีกเลย สิ่งนี้สะท้อนความสุข ความทรงจำของผู้คน เมื่อเขาได้อยู่พร้อมหน้าพร้อมตากับครอบครัว ภาพยนตร์ไม่ได้บอกอย่างตรงไปตรงมาว่าสงครามเย็นนี้เลวร้ายเพียงใดแต่สะท้อนให้เห็นว่าครอบครัวชาวเยอรมันครอบครัวเล็กๆ ครอบครัวหนึ่งต้องแตกแยก และเจ็บปวดอยู่ลึกๆเพียงใด เมื่อครอบครัวเลื้อกันอยู่แค่แม่กับลูกอีกสองคน ผู้เป็นแม่ต้องเผชิญกับความหวาดกลัว สิ้นหวังล้มป่วย เมื่อผู้เป็นพ่อจากไปอยู่ในเยอรมันตะวันตก ซึ่งในเรื่องใช้คำในภาษาเยอรมันที่สะท้อนความแปลกแยกและห่างเหินอย่างชัดเจนว่า “Ausland” ซึ่งหมายถึงต่างประเทศ ต่างแดนหรือดินแดนอื่น ฉากที่สร้างอารมณ์ขัดแย้งอย่างมากแต่ดำเนินเรื่องเพื่อบ่งบอกว่าเกิดขึ้นในช่วงเวลาเดียวกันคือตอนที่เจ้าหน้าที่ฝ่ายความมั่นคงของเยอรมันตะวันออกจับได้ว่าผู้เป็นพ่อหลบหนีไปอยู่อีกฝั่งหนึ่งแล้ว และกำลังสอบสวนด้วยความสงสัยผู้เป็นแม่ถึงสถานภาพของครอบครัว ชีวิตคู่ รวมทั้งแผนการหลบหนี ว่าแม่และลูกกำลังจะอพยพตามไปหรือไม่ ตัดกับฉากที่เด็กน้อยกำลังดูการถ่ายทอดสด การกีดกันบินอวกาศ เพราะมี ซิกมุนด์ เยน (Sigmund Jähn) ซึ่งมีตัวตนจริงอยู่ในประวัติศาสตร์ และเป็นชาวเยอรมันตะวันออกคนแรกที่มีโอกาสเป็นตัวแทนประเทศบินไปกับยานอวกาศรัสเซียในฐานะนักบินอวกาศในปี 1978 ด้วย ทั้งๆที่ช่วงเวลานี้ควรจะเป็นเวลาที่สร้างแต่รอยยิ้มและความสุขด้วยความรู้สึกลื่นชมและภาคภูมิใจในความเป็นคนเยอรมันตะวันออก แต่กลับมีฉากการสอบสวนที่กดดันเข้ามาด้วย ภาพจำทางประวัติศาสตร์นี้จึงไม่ใช่ภาพแห่งความสุขความชื่นชมอย่างเต็มที่ดังคำบรรยายแบบประชดประชันของตัวละครเอกในบทภาพยนตร์ที่ว่า

“Während Sigmund Jähn in dem Tiefen des Kosmo tapfer die DDR vertrat, liess sich mein Vater im kapitalistischen Ausland von einer klassenfeindin das Hirn wegwögeln. Er kam nie mehr zurück”. –ขณะที่ซิกมุนด์ เยน ได้เป็นตัวแทนประเทศเยอรมันตะวันออกบินไปในห้วงอวกาศอย่างกล้าหาญ พ่อของผมกลับหนีเตลิดไปชบอคนอื่นในต่างแดนที่เป็นทุนนิยม เขาไม่เคยกลับมาอีกเลย (แปลโดยผู้เขียน)

ภาพของพ่อที่ดูเหมือนซี้ซาลาดและไร้ความรับผิดชอบกับครอบครัวตัดกับภาพของบุคคลในประวัติศาสตร์ที่เปรียบเสมือนวีรบุรุษชาวเยอรมันตะวันออกในช่วงเวลานั้น สะท้อนภาพความทรงจำทางประวัติศาสตร์ในช่วงเวลานั้นผ่านตัวบุคคล แต่ในที่สุดตอนท้ายเรื่อง ผู้สร้างก็ได้เฉลยให้ตัวละครและผู้ชมได้ทราบว่า ผู้เป็นพ่อถูกเข้าใจผิดต่อมาโดยตลอด เพราะอันที่จริงพ่อไม่ได้มีเจตนาจะทอดทิ้งครอบครัวไปมีภรรยาใหม่ในเยอรมันตะวันตกดังที่ผู้เป็นแม่บอกกับลูกไว้ แต่เกิดจากผู้เป็นแม่เกิดความเกรงกลัวอันตรายที่จะเกิด หากตัดสินใจหนีตามสามีไปตะวันตกตามที่นัดแนะกันไว้ต่างหาก เธอตัดสินใจตัดขาดจากสามีอันเป็นที่รัก เลือกยอมรับชะตาชีวิตและใช้ชีวิตอยู่ในเยอรมันตะวันออกต่อไปในฐานะแม่เลี้ยงเดี่ยวที่ดูแลลูกมาจนเติบโตและตัดสินใจทุ่มเทให้กับสังคมนิยมอย่างเต็มที่แทน การตัดสินใจเลือกทำเพื่อปกป้องตนเองและลูกอย่างนี้ทำให้ครอบครัวนี้ไม่เคยได้อยู่พร้อมหน้าพร้อมตา และผู้เป็นลูกไม่เคยได้พบหน้าพ่อหรือกระทั่งได้ติดต่อสื่อสารกับพ่ออีกเลยจนกระทั่งเติบโต และจนกระทั่งมีการรวมประเทศเยอรมันเข้าด้วยกันแล้วและผู้เป็นแม่กำลังป่วยหนัก ต้องการพบสามีตนเองอีกครั้งก่อน

จากไป แม้เหตุการณ์นี้จะน่าเศร้าแต่ผู้ชมก็ยังไม่สามารถกล่าวโทษการกระทำของแม่ได้เต็มที่นัก ในเมื่อเธอต้องตกอยู่ในสภาวะกดดันเช่นนั้น

ที่น่าสนใจกว่านั้นคือ ในขณะที่ตัวละครเอกขึ้นชมกับการถ่ายทอดสดภารกิจในยานอวกาศ ก็มีฉากถ่ายทอดพิธีแต่งงานของตุ๊กตาในยานอวกาศที่ซิกมุนด์ เยนเดินทางไปด้วย สิ่งที่น่าขำและเป็นประเด็นที่ทำให้เกิดคำถามต่อไปได้ก็คือ ภารกิจนี้สะท้อนความไร้สาระบางอย่างในสิ่งที่ผู้คนมองว่า นั่นคือภารกิจของวีรบุรุษ หรือไม่

ในฤดูใบไม้ร่วง ปี 1989 ในวันฉลองครบรอบ 40 ปีพรรคคอมมิวนิสต์ ผู้สร้างภาพยนตร์ได้นำ ภาพจำลองทางประวัติศาสตร์เมื่อครั้งที่ผู้คนเดินขบวนเรียกร้องอิสรภาพ มาสะท้อนในภาพยนตร์ โดยใช้เป็นฉากสำคัญที่ทำให้แม่ช็อคอย่างหนัก ถึงขั้นโคม่า กล่าวคือ คริสตียาเนกำลังเดินทางไปร่วมงานเลี้ยงฉลอง ก็บังเอิญมองไปเห็นลูกชายของเธอ อเล็กซ์ อยู่ในขบวนประท้วงเพื่อเรียกร้องประชาธิปไตยด้วย เหตุการณ์ดังกล่าว ทำให้ผู้เป็นแม่ถึงกับช็อคหัวใจวาย และตกอยู่ในอาการโคม่าเป็นเวลาหลายเดือน แต่เหตุการณ์นั้นก็ทำให้เขาได้เรียนรู้จักกับนางพยาบาลสาวชาวรัสเซีย ลาร่า มากขึ้นจนต่อมาทั้งสองก็เป็นคนรักกัน ในระหว่างที่แม่นอนป่วยอาหารโคม่าในโรงพยาบาลอยู่นั้น ก็ยังมีภาพข่าวของตัวละครเอกที่คอยแอบดูพยาบาลสาว ๆ หรือภาพที่แอบมองสาวที่ตนหลงรักจนพลัดไปโดยสายน้ำเกลือของแม่หลุดสอดแทรกเพื่อสร้างอารมณ์ขัน ต่อมาพรรคคอมมิวนิสต์ประสบกับความพ่ายแพ้ ระบอบสังคมนิยมล่มสลาย กำแพงเบอร์ลินถูกทำลาย และเยอรมันได้รวมประเทศเข้าเป็นหนึ่งเดียว ส่งผลให้กระแสนิยมหลังไพล์ แทรกแซงอิทธิพลเข้ามาในเบอร์ลินตะวันออก และผู้คนตะวันออกเดินทางอพยพหลังไพล์เข้าไปอยู่ในตะวันตกมากมาย ผู้คนฝั่งตะวันออกได้เรียนรู้จักโลกใหม่ที่พวกเขาไม่เคยเห็นมาก่อน ภาพข่าวหนึ่งที่ผู้สร้างจงใจนำมาล้อเลียนเหตุการณ์ในช่วงเวลานั้นคือ ผู้คนตะวันออกพากันมายืนนอกหน้าจอทีวี ดูผู้หญิงเปลือยอกโฆษณาขายบริการทางเพศ และนี่คือภาพโลกใหม่แบบประชดประชันแบบหนึ่งที่พวกเขาไม่เคยเห็นมาก่อน



อเล็กซ์คอยดูแลแม่อย่างดีในขณะที่แม่อยู่ในโรงพยาบาล ปาฏิหาริย์เกิดขึ้น เมื่อคริสตียาเนฟื้นคืนสติขึ้นมาอย่างไม่คาดฝัน อเล็กซ์ตัดสินใจจะพาแม่กลับบ้านตามความต้องการของเธอ แต่หมอที่ดูแลรักษาเธอได้เตือนเขาว่า หากแม่ของเขาประสบกับเรื่องที่ทำให้ตกใจ สะเทือนใจอีกแม้เพียงเล็กน้อย อาจช็อค และมีอาการหัวใจวายอีกครั้งซึ่งอาจรุนแรงถึงขั้นเสียชีวิตได้ ภาพข่าวที่สอดแทรกในสถานการณ์ที่เคร่งเครียดนี้คือ ฉากที่หมอให้ อเล็กซ์ขึ้นนอนบนเตียงคนไข้และทุบที่หน้าอกของเขาอย่างแรงหลายครั้ง สีหน้าท่าทางของตัวละครสร้างอารมณ์ขันได้ไม่น้อย นัยหนึ่งผู้ชมก็คงรู้สึกได้ว่าหมอกำลังหมั่นไส้อเล็กซ์ที่ไม่เชื่อคำแนะนำของเขาวงจึงสั่งสอนด้วยวิธีแบบเนี้ยน อีกนัยหนึ่งก็เป็นการสอนอเล็กซ์ให้รู้วิธีปฐมพยาบาลแม่หากเธอมีอาการหัวใจวายขึ้นมามาก คริสตียาเนผู้หลับใหลนั้นนานตื่นขึ้นมาโดยไม่รู้ว่า พรรคคอมมิวนิสต์ที่เธอทุ่มเทแรงกายแรงใจให้มาตลอดล่มสลายไปแล้ว เธอไม่รู้วาลูกสาวของเธอ อาริอัน ทำงานอยู่ในร้านเบอร์เกอร์คิงในฝั่งเบอร์ลินตะวันตก และมีแฟนเป็นชายหนุ่มจากฝั่งตะวันตกชื่อ โรเนอร์ ส่วนลูกชายของเธอก็ทำงานบริษัทติดตั้งจานดาวเทียม มีคู่หูเพื่อนร่วมงานที่สนิท ชื่อ เดนิส ซึ่งมี

ความสามารถพิเศษในด้านการตัดต่อภาพ ด้วยความกลัวว่าแม่อันเป็นที่รักอาจเป็นอันตรายถึงชีวิตหากได้รับรู้ถึงการเปลี่ยนแปลงเหล่านี้ อเล็กซ์จึงตัดสินใจจัดฉาก ให้แม่คิดว่าทุกอย่างยังเป็นเหมือนเดิม

อเล็กซ์ตกแต่งอพาร์ทเมนต์ด้วยเฟอร์นิเจอร์เก่าแก่ ลวดลายแบบฉบับเฉพาะจากยุคคอมมิวนิสต์ เพื่อติดตามแม่ของเขา การเลือกใช้ดนตรีในจังหวะสนุกสนาน ท่าทางตัวละคร การทำให้ภาพเคลื่อนไหวรวดเร็ว ในฉากที่อเล็กซ์และเพื่อนช่วยกันตกแต่งห้องให้เหมือนสมัยที่ยังเป็นสังคมนิยมทำให้เรื่องราวดูสนุกสนานและน่าขำ แต่สิ่งที่น่าขำลึกๆไปกว่านั้นและทำให้ห่อหุ้มจิตใจต่อไปไม่ได้คือ การเลือกใช้ความเท็จที่มนุษย์เชื่อว่าเป็นทางออกของปัญหา เป็นวิธีที่ถูกหรือไม่ เขาเลือกใช้วิธีสร้างภาพความทรงจำในอดีตให้วนกลับมาอีกครั้ง เขาเสาะแสวงหาอาหารตามร้านขายของชำเก่าๆ เพื่อให้ได้ผลิตภัณฑ์อาหารแบบที่แม่คุ้นเคยในฝั่งตะวันออก ภาพจำเกี่ยวกับ เฟอร์นิเจอร์ ตกแต่งบ้าน ลวดลายผ้าผืนบาง สีนํ้า ผลิตภัณฑ์ รถยนต์ยี่ห้อ Trabant จากรัสเซีย (ซึ่งปกติเมื่อครั้งเป็นเยอรมันตะวันออกต้องใช้เวลานานกว่าจะได้ครอบครอง) แต่งกวาดตองยี่ห้อ Spreewald ของเยอรมันตะวันออก เป็นต้น สะท้อนภาพของอดีตที่เยอรมันตะวันออกเคยมี เคยเป็น ความเปลี่ยนแปลงของสภาพสังคม เศรษฐกิจ สีนํ้า ยี่ห้อรถยนต์ สะท้อนความหลังของทุนนิยม บ่อยครั้งที่ อเล็กซ์ต้องคุ้มถึงขยะเพื่อหาขวดโหล หรือฉลากผลิตภัณฑ์เก่าๆ เพื่อนำมาสลับสับเปลี่ยนกับฉลากสินค้ายุคใหม่เพื่อติดตามแม่ของเขา เมื่อแม่ของเขาอยากดูข่าวทางทีวี อเล็กซ์กับเพื่อนก็ใช้วิธีนำเอาเทปเก่ามาเปิดให้เธอดู โดยซ่อนเครื่องเล่นวีดีโอเอาไว้ให้ เมื่อแม่เห็นป้ายโฆษณาโค้กขนาดใหญ่ ถูกนำมาติดตั้งตรงด้านนอก อพาร์ทเมนต์แทนป้ายโฆษณาพรรคคอมมิวนิสต์ อเล็กซ์ก็ต้องสร้างภาพข่าวปลอมขึ้น เพื่อประกาศว่าแท้จริงแล้ว โค้กเป็นสินค้าที่เยอรมันตะวันออกคิดค้นขึ้น



การนำภาพเรื่องราวที่เกิดขึ้นในประวัติศาสตร์มาบอกเล่าผ่านกลวิธีโกหกสารพัดวิธี และแปลกลประหลาดเกินกว่าที่ผู้ชมจะคาดคิดได้เป็นกลวิธีสร้างอารมณ์ขันแบบหนึ่ง แต่ก็ใช่ว่าเป็นอารมณ์ขันที่เสียดสี ประชดประชันอย่างเจ็บปวดไปพร้อมกันด้วย สิ่งที่น่าขันอีกประการหนึ่งคือ ท่ามกลางความพยายามปกปิดทั้งหลายทั้งปวง สิ่งหนึ่งที่อเล็กซ์ไม่รู้ ก็คือผู้เป็นแม่เอง ก็มีความลับของเธอเช่นกัน ซึ่งเกี่ยวพันไปถึงสามีของเธอ และพ่อของลูกๆ ทั้งสอง เธอตัดสินใจบอกความจริงแก่ลูกๆ เกี่ยวกับสามีของเธอ พ่อซึ่งลูกๆ เข้าใจมาตลอดว่าทั้งพวกเขาไปมีภรรยาใหม่ในฝั่งตะวันตก แท้จริงแล้วเกิดจากความกลัวที่แม่มีต่างหาก ทุกคนได้รู้ความจริงในวันที่ครอบครัวเดินทางไปพักผ่อนตากอากาศด้วยกันว่าผู้เป็นพ่อส่งจดหมายมาถึงครอบครัวตลอดและรอคอยการตามไปของครอบครัวอย่างสิ้นหวังเป็นเวลาสามปีแต่ผู้เป็นแม่ก็เลือกที่จะไม่ติดต่อกับพ่ออีกเลยเพื่อปกป้องเธอและลูกๆ อันเป็นที่รักให้ปลอดภัยจากหน่วยความมั่นคงของเยอรมันตะวันออก ด้วยความทุกข์ทรมานจากความรักความคิดถึง เธอซ่อนจดหมายไว้หลังตู้ในครัวโดยไม่ยอมปริปากบอกลูกแม้สักคำ ภาพยนตร์ไม่ได้บอกอย่างตรงไปตรงมาว่าสถานการณ์ในยุคนั้นบีบคั้นเพียงใด แต่สะท้อนภาพนั้นผ่านเหตุผลที่แม่ต้องทำเช่นนั้น โดยบอกแต่เพียงว่า เพราะความกลัว และเสี่ยงมากที่จะ

เดินทางหลบหนีไปเยอรมันตะวันตกพร้อมกับลูกอีกสองคน สิ่งนี้สะท้อนเชื่อมโยงได้ว่า คนตัวเล็ก ๆ ที่ต้องเผชิญกับความทุกข์ ความกลัวคนหนึ่งเลือกที่จะดำเนินชีวิตต่อไปโดยการปรับตัว ยอมรับ และทุ่มเทไปกับสิ่งที่มี ดูเหมือนว่าผู้เป็นแม่พยายามที่จะปกป้องครอบครัว และลูกทั้งสอง ไม่ต่างจากที่ อเล็กซ์เลือกที่จะปิดบัง โกหกเพื่อปกป้องแม่ของเขาเช่นกัน การที่แม่เลือกที่จะปกปิดและยอมให้ลูกมีภาพลักษณ์พ่อ พร้อมกับมีภาพลักษณ์สังคมทุนนิยม หรือแม้กระทั่งการทุ่มเทให้กับพรรคคอมมิวนิสต์อาจเป็นหนทางเดียวในการปรับตัวเพื่อให้อยู่ได้ท่ามกลางความกลัวและความกดดันที่เกิดขึ้น สิ่งนี้เองที่น่าขำยิ่งกว่าหรือไม่

เมื่อแม่บอกความจริงทั้งหมดก็กลับมามีอาการโคม่าต้องเข้าโรงพยาบาลอีกครั้ง ความปรารถนาของแม่คือการได้พบสามี อเล็กซ์ตัดสินใจเดินทางไปหาพ่อตามที่อยู่ใจจดหมาย ภาพข่าวที่ถูกสร้างขึ้นมาอย่างแปลกประหลาดในตอนนั้นคือ ตัวละครที่แสดงเป็นคนขับแท็กซี่หน้าตาเหมือนซิกมุนด์ เยน วีรบุรุษในวัยเด็กของเขาราวกับแกะ เสมือนกว่าซิกมุนด์ เยนเป็นคนขับยานอวกาศพาเขาไปยังอีกโลกหนึ่ง โลกทุนนิยมที่เขาเคยเห็นแต่เพียงในจินตนาการ โลกที่เขาคิดว่าพ่อเป็นผู้ชายอ้วนลงพุง นั่งเปลือยท่อนบน กินแฮมเบอร์เกอร์อันโตอยู่ในเคหาสน์หุริมสระวายน้ำ ภาพลักษณ์ที่มีลักษณะล้อเลียนนี้สะท้อนมุมมองที่มีต่อทุนนิยมค่อนข้างชัด และเป็นภาพข่าวที่ถูกสร้างมาอย่างจงใจ

เมื่ออเล็กซ์เดินทางไปตะวันตก เขาพบว่าพ่อได้แต่งงาน มีครอบครัวใหม่ไปแล้ว โดยมีลูกอีกสองคน และมีฐานะการงานที่ดี และมั่นคง ระหว่างที่อเล็กซ์เดินทางไปตามพ่อที่ฝั่งตะวันตกนั้น พยาบาลสาว คู่รักของอเล็กซ์ได้บอกความจริงกับแม่เกี่ยวกับการรวมประเทศเยอรมนี แต่เมื่ออเล็กซ์พาพ่อมา เขายังไม่ทราบว่าแม่รู้ความจริงหมดแล้ว โดยบอกให้พ่อปิดเรื่องนี้เป็นความลับเช่นกัน

ภาพของพ่อที่จำลูกตัวเองไม่ได้ เมื่อได้พบลูกสาวของตัวเองที่โรงพยาบาลและเมื่อครั้งที่ลูกชายเดินทางไปหา ช้อนทับกับภาพของลูกสาวที่เล่าให้ชายฟังว่าได้เจอพ่อ (ผู้เป็นลูกจำพ่อได้จากน้ำเสียงตอนส่งเบอร์เกอร์) ครั้งที่ขับรถพาครอบครัวมาแวะซื้อเบอร์เกอร์ที่ร้านเบอร์เกอร์ คิงที่ผู้เป็นลูกสาวทำงานอยู่) แต่พ่อก็จำไม่ได้ ไม่แม้กระทั่งสังเกตเห็นว่าผู้เป็นลูกยืนอยู่ตรงนั้น สะท้อนชะตากรรมที่ครอบครัวคนเยอรมันต้องเผชิญในช่วงเวลานั้น การที่ครอบครัวต้องแยกจากกันเนิ่นนานจากสภาวะที่บีบคั้น กดดันด้วยความขัดแย้งของสองขั้วระบบการเมืองการปกครองในช่วงสงครามเย็น สะท้อนความเจ็บปวดของผู้คนในยุคหนึ่ง และส่งต่ออารมณ์สะท้อนใจแก่ผู้ชมภาพยนตร์ แต่ก็มีความสะท้อนใจที่แทรกอารมณ์ขันแบบประชดประชันเช่นกัน เพราะคำพูดที่ลูกได้คุยกับพ่อคือคำพูดที่พนักงานเบอร์เกอร์ คิงต้องพูดกับลูกค้าทุกคนที่ว่า "Guten Appetit und vielen Dank dass Sie sich für Burger King entschieden" -ขอให้ทานให้อร่อยนะคะ และขอบคุณที่ตัดสินใจเลือกเบอร์เกอร์ คิง (แปลโดยผู้เขียน)

ในตอนท้าย อเล็กซ์เลือกใช้วิธีบอกความจริงกับแม่เรื่องประเทศคอมมิวนิสต์ล่มสลายและเยอรมนีได้รวมเป็นหนึ่งอีกครั้งด้วยการสร้างภาพวิดีโอปลอมๆ โดยเชิญคนขับแท็กซี่ที่ครั้งหนึ่งเคยขับพาเขาไปหาพ่อฝั่งตะวันตกมาเป็นผู้ออกแถลงการณ์ถึงการรวมประเทศ เนื่องจากเขามีหน้าตาเหมือนซิกมุนด์ เยน นักบินอวกาศวีรบุรุษของชาวเยอรมันตะวันออกมาก "ภาพข่าว" ของการใช้นักบินอวกาศ(ซึ่งจริง ๆ คือคนขับแท็กซี่) แต่งกายเต็มยศ มาเป็นคนกล่าวประกาศแถลงการณ์ถึงการรวมประเทศและความงดงามของการได้กลับมารวมกันอีกครั้งให้แม่ฟัง ทั้งๆที่ผู้ชมจะรู้อยู่แล้วว่าแม่รู้อยู่ความจริงทั้งหมดแล้ว สร้างทั้งอารมณ์ขัน อารมณ์ซาบซึ้ง สะท้อนใจแต่ก็อบอุ่นใจไปพร้อมกัน โดยเฉพาะเมื่อสื่อถึงสายตาที่แม่มองลูกชายด้วยความรัก ความซาบซึ้งในสิ่งที่ลูกชาย

พยายามทำเพื่อปกป้องความรู้สึกของแม่ของเขา ท้ายสุดแม่จากไปอย่างสงบ จบเรื่องราวด้วยการจุดพลุเฉลิมฉลองในวันชาติเยอรมันพอดี



ภาพยนตร์เรื่องนี้สอดแทรกอารมณ์ขันหลายระดับ แต่ก็แฝงไปด้วยความสะเทือนใจ หมั่นเคร้าและเจ็บบวด ในขณะที่เดียวกันก็อบอุ่น ซาบซึ้งไปด้วยสายใยแห่งรักระหว่างแม่ลูก ลักษณะเด่นคือมุขตลกประเภทเสียดสี และการใช้กลวิธีสร้างอารมณ์ขันด้วยการทำให้ขัดจากความเป็นจริง ผู้คนร่วมยุคสมัย ผู้ที่มีประสบการณ์ร่วมในยุคสมัยนั้น หรือผู้คนเยอรมันยุคหลังๆ จะรู้สึกซาบซึ้งได้ไม่ยากกับภาพล้อทางสังคม วัฒนธรรมที่เกิดขึ้นในยุคสมัยนั้น แต่ลักษณะตลกขบขันและลึกซึ้งของภาพยนตร์เยอรมันเรื่องนี้ ก็มีความเป็นสากลที่จะสื่อสารกับผู้คนต่างชาติต่างวัฒนธรรมด้วย ฉากประทับใจที่สื่อสัญลักษณ์อันงดงามฉากหนึ่งคือ เมื่อคริสตียาเน่ลูกจากเตียง เดินออกจากอพาร์ทเมนต์มาคนเดียว เธอได้เห็นรูปปั้นเลนินถูกขนย้ายไปโดยเฮลิคอปเตอร์ลำหนึ่ง รูปปั้นดูเหมือนจะผายมือตรงมาทางเธอ เพื่อบอกบอกความนัยบางอย่าง อันเป็นที่มาของชื่อเรื่อง Goodbye Lenin!

สิ่งที่น่าสนใจคือ “ภาพจำ” ที่สะท้อนผ่าน “ภาพซ้ำ” ในภาพยนตร์เรื่องนี้ไม่ได้เสนอภาพของเยอรมันตะวันออกที่เลวร้ายแต่อย่างใด ภาพของผู้คน (โดยเฉพาะผู้ที่มีอายุ) ที่คุ้นเคยกับลักษณะสังคมแบบดั้งเดิมมานานนั้นล้วนมีความเจ็บปวดจากความเปลี่ยนแปลง และมีความรู้สึกว่าตนเองไร้ค่า เมื่อสภาพทางสังคม การเมือง เปลี่ยนไปเป็นแบบทุนนิยมแบบตะวันตก ภาพของแม่ที่ทุ่มเทให้กับลัทธิคอมมิวนิสต์และทำหน้าที่ของตนเองอย่างเต็มที่จนได้รับการยกย่องชมเชย ภาพของเงินเมื่อมันไร้ค่าเมื่อเลิกกำหนดการแลกมาเพียงสองวัน ภาพของผู้คนที่ระลึกถึงวันคืนเก่าๆ สมัยที่ยังเป็นคอมมิวนิสต์ การนำเสนอภาพสองด้าน ผ่าน เรื่องราวของอเล็กซ์ ครอบครัวเล็กๆ และผู้คนรายรอบ ที่ดำเนินชีวิตในสองยุคสมัยการปกครอง ล้วนสะท้อนจุดอ่อน จุดแข็ง ข้อดี ข้อเสีย ของระบบการปกครองทั้งสองแบบ แตกต่างกันไป เรื่องราวของลูกผู้ยอมลงทุนทำทุกวิถีทาง เพื่อให้แม่มีความสุข ในขณะที่แม่เองก็ยอมทนเจ็บปวดเพื่อให้ลูกปลอดภัย สอดแทรกอารมณ์ขันหลายระดับ ทำให้ภาพจำทางประวัติศาสตร์ในช่วงที่เจ็บปวดกลายเป็นภาพที่คลายความรุนแรง ให้ความหวัง กำลังใจ อบอุ่น แต่ก็ให้บทเรียนในการคิดต่อไปพร้อมกัน



ภาพยนตร์เรื่อง **Sonnenallee** (อ่านว่า ซอนเนออัลเล แปลว่า ถนนสายพระอาทิตย์) เป็นภาพยนตร์แนวคอมเมดี้เยอรมันโดยผู้กำกับเลอันเดอร์ เฮาส์มันน์ (Leander Haußmann) ซึ่งออกฉายในปี 1999 นำเสนอชีวิตของกลุ่มวัยรุ่นชาวเยอรมันที่อาศัยอยู่ในเบอร์ลินตะวันออกในช่วงที่มีกำแพงเบอร์ลินแบ่งแยกสองประเทศ เป็นเรื่องราวที่เกิดขึ้นในช่วงปี 1970 ชื่อเรื่องมาจากชื่อถนนในเบอร์ลินซึ่งเป็นที่ตั้งของ ด่านพรมแดนระหว่างเบอร์ลินตะวันตกและเบอร์ลินตะวันออก

หลังจากมีการออกฉาย จนถึงปี 2003 มีคำกล่าวถึงภาพยนตร์เรื่องนี้ว่า „[...]Kleiner DDR-Alltag ganz groß.“ (.....ภาพยนตร์เรื่องนี้ทำให้) ทุกวันของประเทศ DDR เล็กๆ นี้ ช่างยิ่งใหญ่ (แปลโดยผู้เขียน)

ภาพยนตร์เรื่องนี้เล่าเรื่องของเด็กหนุ่มวัยรุ่นที่ชื่อ มิชาเอล แอเรนไรช์และเพื่อนสนิทของเขา มาริโอ ทั้งคู่อาศัยอยู่ที่ถนนซอนเนอัลเล กำลังเรียนอยู่ในระดับมัธยมตอนปลายในเบอร์ลินตะวันออก เป็นเรื่องราวในช่วงก่อนจบมัธยมและกำลังตัดสินใจไปเรียนต่อ มิชาเอลชื่นชอบเพลงป๊อปและร็อกของฝั่งตะวันตก โดยเฉพาะเพลงของ รอลลิง สโตน แต่เพลงประเภทนี้กลับเป็นเพลงต้องห้ามสำหรับฝั่งตะวันออก เขาตกหลุมรักสาวสวยทรงเสน่ห์คนหนึ่งและเป็นสาวที่มีอิทธิพลต่อเขาอย่างมาก คู่แข่งคนสำคัญคือหนุ่มหล่อ รวย ขับรถหรูจากฝั่งตะวันตก เขาและกลุ่มเพื่อนวัยรุ่นของเขาใช้ชีวิตตามประสาวัยรุ่นที่ต้องการความบันเทิง ความรัก และอิสรภาพ ต้องต่อสู้กับกฎระเบียบและข้อห้ามของผู้ใหญ่ในสังคมแบบสังคมนิยม รวมทั้งการเอาชนะใจผู้หญิงที่เขาหลงรัก

ครอบครัวเล็กๆ ของมิชาเอลมีพ่อ แม่ เขาและน้องสาว ลุงไฮน์เป็นลุงของมิชาเอลซึ่งมักเดินทางมาจากตะวันตกเพื่อมาเยี่ยมครอบครัวแอเรนไรช์บ่อยๆ และมักแอบนำของจากฝั่งตะวันตกมาฝากครอบครัวของมิชาเอลเสมอ เขามักจะบ่นบ่อยๆว่า เยอรมันตะวันออกนั้นแย่ และเจียบเหงาเกินไป แต่ต่อมาเขาก็มาเสียชีวิตด้วยโรคมะเร็งปอดในบ้านของครอบครัวแอเรนไรช์นั่นเอง พ่อของมิชาเอลแอบรับซ่อนสัญญาณทีวีของฝั่งตะวันตก แม่ของเขาเคยพยายามจะปลอมตัวหนีไปฝั่งตะวันตก แต่ก็กลัวจึงไม่ได้ตัดสินใจทำ และตัดสินใจกลับบ้าน เปลี่ยนตัวเอง มาแต่งตัวเช็กซี่ ใช้ชีวิตอยู่กับสามี ซึ่งเสมือนจะเป็นการสื่อให้เห็นด้วย “ภาพซ้ำ” ว่าเธอตัดสินใจรับสภาพ และมีความสุขกับสิ่งที่มีแทน แต่หลังจากที่ลุงไฮน์เสียชีวิต แม่ก็ได้มีโอกาสเดินทางไปฝั่งตะวันตกอย่างที่ไม่ฝันเสียทีเดียว

การที่เพื่อนของมิชาเอลไปทำงานเป็น เจ้าหน้าที่สอดแนม Stasi ของฝั่งตะวันออกเนื่องจากเหตุผลส่วนตัวในการอยู่รอดคือแฟนของเขาตั้งครมภ์ ทำให้มิตรภาพของพวกเขาสั่นคลอน อย่างไรก็ตามเรื่องราวชีวิตของมิชาเอลและผองเพื่อนจบลงด้วยภาพของความสุข เขาสมหวังในความรัก พวกเขาก็มีทางออกในการดำเนินชีวิต ทั้งๆที่อยู่ในสภาพสังคมที่ขาดอิสรภาพ ภายใต้กฎเกณฑ์ของระบอบสังคมนิยม คอมมิวนิสต์

ภาพยนตร์เรื่องนี้ดำเนินเรื่องโดยเล่นกับความฝัน ความภูมิใจ และความต้องการอิสรภาพ ผ่านครอบครัวเล็กๆครอบครัวหนึ่งและกลุ่มวัยรุ่นกลุ่มหนึ่ง ตัวละครเอกไผ่ฝันตามประสาวัยรุ่นที่จะเป็นป๊อบสตาร์ เหล่าเพื่อนวัยรุ่นกลุ่มแก๊งค์ของเขาก็ใช้ชีวิตตามประสาวัยรุ่น ชอบเพลง ป๊อป ร็อก แต่งตัวแฟชั่นตามสไตล์วัยรุ่นยุคนั้น ภาพจำที่ถูกนำเสนอด้วยอารมณ์ขันคือภาพของกลุ่มวัยรุ่นแต่งตัวเซ็กซี่ พกหวีในกระเป๋ากางเกง มีท่าเด่นเฉพาะกลุ่ม



ตัวละครเอกเป็นเสมือนภาพตัวแทนของหนุ่มมอส์ซี่ “พวกมอส์ซี่” ที่มักถูกมองจาก “พวกเวสซี่” ว่าเป็นเซย บุคลิกที่ถูกสร้างมาคือ ไม่หล่อ ไม่โดดเด่น ไม่เทห์ ใส่แว่น เป็น เซย สาวไม่กรีด แต่เขากลับตกหลุมรักสาวคน

หนึ่งที่ทั้งเก่ง สวยและโดดเด่น คู่แข่งคนสำคัญของเขาคือหนุ่มตะวันตกที่ดี หล่อ เท่ห์ รวย แต่ทำตัวเหมือนอยู่เหนือคนอื่นอยู่เสมอโดยเฉพาะพวกออสซี่ ภาพที่ถูกนำเสนอโดยการสร้างอารมณ์ขึ้นผ่านภาพลักษณ์ล้อเลียน ประชดประชันนี้สะท้อนทัศนคติบางอย่างที่คนเยอรมันมีต่อกัน แต่ในวันที่มีชาเอลขึ้นปาฐกถาที่โรงเรียน เขากลับทำให้สาวที่เขาหลงรักประทับใจ และมีตัวตนขึ้นมาในสายตาของเธอ ในที่สุดเขาก็ถูกเลือก และสมหวังในความรัก

เรื่อง Sonnenallee บอกเล่าถึงวิถีชีวิตวัยรุ่นในยุคหนึ่ง สะท้อนภาพของผู้คนผ่านครอบครัวเล็กๆ และกลุ่มเพื่อนวัยรุ่นที่อยู่ในวัยของความสนใจสิ่งแปลกใหม่ อยากรู้ อยากลองและ ต้องการอิสรภาพในการใช้ชีวิต แม้กระทั่งในการเลือกฟังเพลงในแบบที่ชอบ ภาพของกำแพงเบอร์ลินที่ถูกสร้างขึ้นมาก็คือการติดต่อสื่อสารระหว่างคนเยอรมันด้วยกัน ภาพของทหารที่ต้องคอยยืนเฝ้าอยู่บนกำแพงตลอดเวลาเพื่อคอยป้องกันผู้คนหลบหนี ภาพของด่านตรวจคนเข้าเมืองที่ผู้คนต้องเดินผ่านเพื่อตรวจเช็คหนังสือเดินทาง บริเวณถนนที่ชื่อ Sonnenallee ภาพของญาติพี่น้องที่ต้องเดินทางไปมาหาสู่กันข้ามเขตแดนด้วยหนังสือเดินทาง ภาพของนักท่องเที่ยวชาวเยอรมันตะวันตกที่เดินทางมาเที่ยวในเยอรมันตะวันออก(เบอร์ลินตะวันออก) และมองคนเบอร์ลินตะวันออกเสมือนว่าเป็นคนละเชื้อชาติกัน ภาพของตัวละครที่อยู่ในเบอร์ลินตะวันออกและคิดพยายามหาทางหนีไปทางฝั่งตะวันตก เป็นต้น เหล่านี้สะท้อนภาพจำทางประวัติศาสตร์อย่างชัดเจนว่า พวกเขาล้วนต้องการอิสรภาพ (Freiheit) และมีความปรารถนาที่จะไม่มีเขตแดนขวางกั้น (Grenzenlos) ระหว่างกัน

ภาพยนตร์เรื่องนี้ใช้กลวิธีสร้างภาพซ้ำหลากหลาย หลักๆ ได้แก่กลวิธีสร้างอารมณ์ขึ้นด้วยภาพลักษณ์ล้อเลียน ประชดประชัน เช่นฉากที่มีชาเอลและเพื่อนแกล้งทำเป็นหิวโหย วิ่งตามรถบัสนักท่องเที่ยวจากฝั่งตะวันตกเพื่อร้องขออาหาร เนื่องจากคนฝั่งตะวันตกมักมองคนฝั่งตะวันออกว่ายากจน ออดอยาก



ภาพล้อเลียนเจ้าหน้าที่ของเยอรมันตะวันออก ที่มีกรอบ กฎเกณฑ์ที่ต้องรักษา คอยแต่ตรวจเช็ค บัตรประจำตัวตลอดและพยายามทำตัวเคร่งขรึม จริงจัง เข้มงวด ตลอดเวลา แต่สะท้อนว่าภายในลึกๆ ก็ต้องการอิสรภาพ ต้องการผ่อนคลาย ต้องการความบันเทิง ปาร์ตี้ การเต้น การร้องเพลงมันส์ๆเช่นกัน นอกจากนั้นยังมีภาพของครอบครัวแอเรนไรช์ที่ตื่นเต้นกับการมีโทรทัศน์ใช้เป็นครั้งแรก ภาพของชายสองคนที่มาเยี่ยมครอบครัวนี้แล้วพบว่ามิช้องสัญญาณโทรทัศน์ของตะวันตก จึงพากันนั่งดูด้วยความสนใจไม่ละสายตา แถมยังสร้างภาพซ้ำ ประชดประชันเพิ่มไปอีก ขนาดว่าปิดสถานีไปแล้ว ยังนั่งดูจอทีวีไม่วางตา ภาพของนักท่องเที่ยวฝั่งตะวันตกที่มองและล้อเลียนคนฝั่งตะวันออกเสมือนตัวประหลาด หรือกระทั่งภาพของแม่ที่พยายามแต่งหน้าแต่งตัว เพื่อปลอมตัวหนีออกไปฝั่งตะวันตก รวมทั้งภาพเจ้าหน้าที่ที่ด่านตรวจข้ามแดนเองก็ต้องการและมีสินค้าจากตะวันตก เช่นวิทยุ เป็นต้นเช่นกัน



ในภาพข่าวแบบประชดประชนเหล่านี้ยังสะท้อนให้เห็นความกลัว ความเครียด ความเจ็บปวดที่ซ่อนอยู่ด้วยเช่นในตอนทีไฟดับ ความวุ่นวายเกิดขึ้นจากความตื่นตระหนกทั้งๆที่ไม่มีเรื่องร้ายแรงใดๆ สภาวะตึงเครียดและตื่นตระหนกนี้ ก่อให้เกิดเรื่องร้ายแรงได้ทั้งๆที่มันไม่ควรจะมีอะไร เจ้าหน้าที่พลาดยิงเพื่อนคนหนึ่งในกลุ่มของมิชาเอลด้วยความเข้าใจผิดจนคิดว่าเขาจะเสียชีวิตแต่ก็หักมุมโดยกลายเป็นว่ากระสุนไปโดนแผ่นเพลงที่อุตสาหกรรมได้มาด้วยความยากลำบากแทน เขารอดชีวิตแต่กลับร้องไห้ร้องไห้ด้วยความเสียใจอย่างมากเมื่อพบว่าแผ่นเพลงที่เขาอยากได้มาตลอดชีวิตแตกพังไปเสียแล้ว

ฉากในตอนจบของภาพยนตร์เป็นภาพจำที่แทรกอารมณ์ขัน ไปพร้อมกับเสนอแนวทางอันเป็นทางออกบางประการของการใช้ชีวิตในสังคมที่มีกฎเกณฑ์สกัดกั้นอิสรภาพคือ ฉากที่มิชาเอลและเพื่อนลูกขึ้นมาทำท่าตีดกัตาร์ โดยไม่มีกัตาร์จริง ๆ ในมืออย่างสนุกสนาน แล้วยืนทำท่าตีดออยู่ที่ระเบียงบ้าน ผู้คนที่พบเห็นต่างก็ลุกขึ้นมาทำท่าเช่นนั้นพร้อมกันด้วยความสุข สนุกสนาน มีคำกล่าวในเรื่องตอนหนึ่งว่า Maenner brauchen Musik (ผู้ชายต้องการดนตรี) สะท้อนให้เห็นว่ามนุษย์ต้องการการผ่อนคลาย แม้แต่เจ้าหน้าที่ทหารที่ยืนถือปืนอยู่บนกำแพงเบอร์ลินก็ยังร่วมบรรเลงดนตรีไปครั้งนี้ด้วย โดยที่ไม่มีใครสามารถเอาผิดการกระทำนี้ได้ เนื่องจากพวกเขาไม่ได้เล่นดนตรีป๊อปหรือร็อกซึ่งเป็นสิ่งต้องห้ามในยุคนั้นจริง มันเป็นแค่เรื่องของอารมณ์ความรู้สึกเท่านั้น และนั่นคืออิสรภาพที่พวกเขามีอย่างเต็มที่ ฉากนี้ก็เป็นอีกฉากสำคัญที่ทำให้ผู้ชมยิ้มได้ทั้งๆที่สะท้อนภาพจำอันเจ็บปวดในประวัติศาสตร์

บทสรุป

อารมณ์ขันเป็นเรื่องของความรู้สึก การเล่นกับอารมณ์ความรู้สึกนี้ทั้งๆที่เป็นเหตุการณ์ที่ไม่น่าขำอาจถูกมองในแง่ความอ่อนไหวต่อความรู้สึก แต่ลักษณะเด่นของภาพยนตร์เยอรมันประการหนึ่งเป็นเช่นนี้ บ่อยครั้งที่คนเยอรมันจิกกัดตนเองในงานศิลปะ บ่อยครั้งเช่นกันที่เลือกนำเสนอเรื่องราวในยุคสมัยที่วุ่นวาย เต็มดราม่าและเจ็บปวด แต่ก็เลือกที่จะไม่ปลุกฝังค่านิยมรักชาติอย่างไม่มีลืมหูลืมตา สิ่งที่น่าเสนอในภาพยนตร์ส่งผลกระทบต่อความรู้สึกที่ไม่เพียงแต่การทำให้เกิดอารมณ์ขัน บ่อยครั้งที่ผู้ชมดูภาพยนตร์แล้วหัวเราะทั้งน้ำตา เพราะในความขบขันนั้นก็แฝงไว้ด้วยความเศร้า ความซาบซึ้งหรือกระทั่งประเด็นทางปรัชญาที่ลึกซึ้งให้ขบคิดต่อด้วย ภาพข่าวเป็นสิ่งที่จำได้ง่าย ภาพข่าว ภาพประทับใจและภาพที่ทำให้รู้สึกสนุก อาจเป็นกลวิธีที่ทำให้คนเรียนรู้ได้มากพอๆกับภาพแรงๆที่จำติดตา บ่อยครั้งที่มนุษย์ไม่อยากจะจดจำเรื่องเครียดๆ บ่อยครั้งที่ผู้ชมภาพยนตร์จะจำฉากที่ทำให้หัวเราะโดยจดจำทั้งภาพหรือกระทั่งคำพูดได้อย่างดี บ่อยครั้งที่ผู้ชมจะกลับมาดูฉากข่าวที่ประทับใจซ้ำอีกครั้งเพียงเพื่อเติมเต็มหัวใจ หรือย้ำความรู้สึกประทับใจ

ตามทฤษฎีเกี่ยวกับระบบความจำของมนุษย์กล่าวถึงระบบความจำการรู้สึกสัมผัส (Sensory Memory) ภาพจำจากภาพยนตร์เชื่อมโยงเกี่ยวข้องเริ่มต้นด้วยระบบความจำรูปแบบนี้ก่อน สิ่งเร้าทั้งปวงที่มาสัมผัสกับประสาทรับความรู้สึก ทำให้เกิดความรู้สึก ไม่ว่าจะเป็นการเห็นเป็นภาพ ได้ยินเป็นเสียง ภาษาที่ไ้รวมถึงการสัมผัสจำเป็นต้อง สมองจะนำไปสู่การตีความความรู้สึกนั้นต่อไป เพื่อให้รู้ว่าสิ่งที่รู้สึกนั้นคืออะไร ส่วนการที่ระบบความจำการรู้สึกสัมผัสนั้นจะนำไปสู่การจดจำได้ยาวนานขนาดไหน กลายเป็นระบบความจำระยะสั้น (Short-Term-Memory) หรือ ระบบความจำระยะยาว (Long Term Memory) หรือไม่ก็อาจจะเกิดภาพจำนั้น “ฝังใจ” เพียงใด

ตามทฤษฎีอารมณ์ขัน อารมณ์ขันมักเกิดจากสิ่งที่ไม่ใช่เรื่องของตัว อารมณ์ขันทำให้โลกสดชื่น น่ายินรมย์ สร้างบรรยากาศให้สนุกสนานเป็นกันเอง มนุษย์สามารถเข้าใจ หากเรื่องนั้นเป็นเรื่องของผู้อื่น ตามทฤษฎีขมขำ (Disparagement Thory) หรือหากผ่านเรื่องราวเหล่านั้นมาแล้ว เรื่องที่เขากันไม่ได้มาอยู่ด้วยกัน เกิดการหักมุมจากความคาดหวังตามทฤษฎีผิดฝาผิดตัว (Incongruity Theory) รวมทั้งการปลดปล่อยผ่อนคลายจากกฎข้อบังคับจากความทุกข์ มุขทะเล่่งๆ ตามทฤษฎีปลดปล่อย (Release Theory) ก็ล้วนทำให้มนุษย์เกิดอารมณ์ขันได้เช่นกัน และภาพยนตร์ทั้งสองเรื่องได้นำภาพจำทางประวัติศาสตร์มาผสมผสานอารมณ์ขันได้ลักษณะต่างๆหลากหลาย (ดูเพิ่มเติมเกี่ยวกับทฤษฎีอารมณ์ขันและการสื่อสารด้วยอารมณ์ขันใน Blistein 1985, Attardo 1994, McGhee 1979, R  wel 2005)

ลักษณะเด่นของการนำเสนอในภาพยนตร์เยอรมันคอมเมดี้ทั้งสองเรื่อง คือ การสร้างอารมณ์ขันแบบประชดประชัน เสียดสี ล้อเลียนในโชคชะตาและพฤติกรรมของเพื่อนร่วมชาติของตน

เราอาจเข้าใจในความเป็นมนุษย์ที่พยายามหาทางออกในการแก้ปัญหาและเชื่อว่าตนทำถูกต้องที่สุดแล้ว เช่น การที่อเล็กซ์พยายามโกหกเพื่อปกป้องความรู้สึกของแม่ เราอาจเข้าใจในความเป็นเซย์ ความบกพร่อง ความผิดพลาด ความไม่สมบูรณ์และความไร้สาระ ของผู้คน เช่น การที่กลุ่มวัยรุ่นแต่งตัวเซย์ๆ แต่งตัวเซย์ๆพร้อมกัน หรือการที่ตัวละครทำอะไรผิดพลาด เราอาจขำมนุษย์ที่ยอมทำทุกอย่างเพื่อให้ได้มาในสิ่งที่ตนปรารถนา เช่น แม่ของมิชาเอลที่อยากไปเบอร์ลินตะวันตกมากถึงขนาดขโมยพาสปอร์ตนักท่องเที่ยวชาวตะวันตกคนหนึ่งมาและพยายามจะปลอมตัวเป็นคนๆนั้นเพื่อหนีไปฝั่งตะวันตก แต่ประเด็นคำถามที่น่าสนใจให้พิจารณาต่อก็คือ

มันไม่น่าขำหรือหรือเมื่อเห็นว่าคนรุ่นใหม่ร้องหาอิสรภาพและยินดีปรีดากับการที่สังคมนิยมลំสลายแต่คนอีกรุ่นหนึ่งกลับต้องเจ็บปวดและรู้สึกว่าเขาโดนโกง มันไม่น่าขำหรือหรือที่มนุษย์เลือกที่จะโกหกและเชื่อว่ามันเป็นทางออกของปัญหา มันน่าขำและไร้สาระหรือไม่ที่ต้องปั้นน้ำเป็นตัวสารพัดเพราะเชื่อว่าเป็นการปกป้องความรู้สึกของคนที่คุณรักที่ดีที่สุด มันไม่น่าขำหรือหรือที่สังคมมีอุดมการณ์บางอย่างครอบงำ ผู้คนในสังคมต้องประพฤติตนตามอุดมการณ์นั้นและเชื่อว่าเป็นสิ่งที่ดีที่สุดใน มันไม่น่าขำหรือหรือที่มนุษย์เชื่อว่าสิ่งหนึ่งจะนำความหมายมาให้ชีวิตแต่สุดท้ายก็ไร้ความหมาย มันไม่น่าขำหรือหรือที่คนเยอรมันมีภาพลักษณ์ต่อคนเชื้อชาติเดียวกันด้วยความรู้สึกแตกต่างและแปลกแยก เพียงเพราะมีการแบ่งแยกดินแดนและมีอุดมการณ์ต่างกัน มันไม่น่าขำหรือหรือที่หลงคิดว่าตัวละครอย่างคริสตอานที่พยายามทุ่มเทให้กับสังคมแบบคอมมิวนิสต์ เพราะรัก ชื่นชม และเชื่อว่าดีที่สุดในจริงๆหรือ แท้จริงเป็นเพราะมันเป็นทางออกทางเดียวที่มีอยู่ มันไม่น่าขำหรือหรือที่มนุษย์ทุ่มเทให้กับการทำงาน การทำเงิน แต่วันหนึ่งเงินนั้นก็กลับไร้ค่า ไม่ต่างอะไรกับเศษกระดาษ

จากภาพจำของสังคมเยอรมันตะวันออกในภาพยนตร์เยอรมันแนวคอมเมดี้ทั้งสองเรื่อง ผู้ชมภาพยนตร์จะได้บทเรียนไปพร้อมๆ กับสุนทรียะจากการเรียนรู้ผ่านกลวิธีนำเสนอแบบหยิกแกมหยอก จิกกัด ล้อเลียน และทำ

ให้ซ้ำ การนำเสนอเรื่องราวประวัติศาสตร์ในช่วงที่เจ็บปวดในรูปแบบที่ทั้งซ้ำ ทั้งเจ็บ ทั้งอบอุ่นนี้อาจเพราะไม่ได้ตั้งใจกระแทกให้ผู้ชมเจ็บ ไม่ได้ตั้งใจปลุกฝังสิ่งใดที่ไม่ตรงกับทัศนคติ ไม่ต้องการดึงผู้ชมให้จมจมไปกับภาพจำที่เจ็บปวดในอดีต แต่มุ่งหวังให้เรียนรู้ด้วยความหวัง ภาพยนตร์เยอรมันทั้งสองเรื่องไม่ให้บทสรุปไปในทางใดแต่จะทิ้งประเด็นไว้ให้ผู้ชมได้คิด วิเคราะห์ต่อว่า ภาพจำแบบใดกันแน่ที่มนุษย์โหยหาและต้องการ รวมทั้งภาพจำแบบใดที่มนุษยชาติควรร่วมกันสร้างต่อไปในอนาคต

เอกสารอ้างอิง

- Attardo, Salvatore. 1994. *Linguistic Theories of Humor*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Blistein, Elmer M. 1985. *Theories of Humor*. In *Encyclopedia Americana*. V.14. pp. 563-564.
Connecticut: Danbury.
- McGhee, Paul E. 1979. *Humor: Its Origin and Development*. San Francisco: Freeman.
- Räwel, Jörg. 2005. *Humor als Kommunikationsmedium*. UVK, Konstanz.
- Thomas Lindenberger: *Sonnenallee. Ein Farbfilm über die Diktatur der Grenze(n)*.
In *WerkstattGeschichte* 26, 9. Jg., 2000, S. 87–95.

D2-P5-R2-02

มูลนิธิ 14 ตุลา กับการสืบเจตนารมณ์

**ความล้มเหลวในความสำเร็จ/
ความสำเร็จในความล้มเหลว**

ปฤณ เทพนรินทร์

วิทยาลัยการเมืองการปกครอง มหาวิทยาลัยมหาสารคาม

ความสำคัญของมูลนิธิตูลา

อาจกล่าวได้ว่าโดยเปรียบเทียบแล้ว เหตุการณ์ 14 ตุลาคม 2516 นั้นถือเป็นเหตุการณ์ที่มีการก่อรูปของสถาบันทางการเมืองมากกว่าเหตุการณ์อื่นในประเภทใกล้เคียงกัน การเปลี่ยนแปลงการปกครอง 2475 หรือการสังหารหมู่ในเดือนตุลาคม 2519 กระทั่งเหตุการณ์พฤษภาทมิฬ 2535 ที่ดูคล้ายคลึงกับเหตุการณ์ 14 ตุลาฯ อย่างมาก เหตุการณ์เหล่านี้ไม่มีครั้งใดสามารถจัดวางตำแหน่งของความทรงจำให้มีลักษณะสาธารณะ ตลอดจนมีผู้เชื่อมโยงตัวกับเหตุการณ์ได้มากเท่ากับ 14 ตุลาฯ¹ อย่างไรก็ตาม ความแพร่หลายนี้เพิ่งเกิดขึ้นหลังผ่านทศวรรษ 2530 ไปครึ่งทางแล้ว ภายหลังจาก “คนเดือนตุลา” จำนวนมากสามารถขยับตนกลายเป็นผู้มีชื่อเสียงในสังคม ทั้งนักการเมือง รัฐมนตรี นักวิชาการ สื่อมวลชน ฯ โดยจุดสุดยอดอันหนึ่งคือ ความสำเร็จในการผลักดันให้เกิดการก่อสร้างอนุสรณ์วีรชน 14 ตุลา และเกิดมูลนิธิตูลา ที่เข้ามารับหน้าที่บริหารจัดการอนุสรณ์สถานนั้น หลังจากที่ยุติการก่อสร้างดังกล่าวมายาวนานถึง 28 ปี

การก่อตั้งมูลนิธิตูลา ไม่ใช่เรื่องง่าย² แม้จะมีความพยายามในระดับผู้นำของรัฐ ตั้งแต่สมัยหลังเหตุการณ์ โดยในช่วงของรัฐบาล ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ปราโมช ได้เริ่มมีการผลักดันในการสร้างอนุสาวรีย์ เดือนกรกฎาคม 2518 ได้มีการประชุมระหว่างรัฐมนตรีว่าการทบวงมหาวิทยาลัยของรัฐ, ปลัดทบวงฯ, ผู้แทนสำนักงบประมาณ และผู้แทนศูนย์นิสิตฯ ซึ่งเห็นพ้องต้องกันว่าควรให้ใช้สถานที่บริเวณสี่แยกคอกวัวอันเป็นบริเวณอาคารคณะกรรมการติดตามและประเมินผลการปฏิบัตินิติราชการ (กตป.) เก้า³ เป็นสถานที่ก่อสร้างอนุสาวรีย์

ต่อมาคณะรัฐมนตรีได้มีมติแต่งตั้งคณะกรรมการพิจารณาเรื่องการสร้างอนุสาวรีย์วีรชน โดยจะก่อสร้างตามแบบของเทอดเกียรติ ศักดิ์คำดวง ที่ชนะเลิศจากการประกวดการออกแบบอนุสาวรีย์วีรชน และได้มีพิธีวางศิลาฤกษ์ในวันที่ 14 ตุลาคม 2518 ณ บริเวณ ที่ดินที่เคยเป็นอาคารคณะกรรมการติดตามและประเมินผลการปฏิบัตินิติราชการ โดยมีสมเด็จพระสังฆราชเสด็จมาเป็นประธานในพิธี แม้การก่อสร้างค่อนข้างคืบหน้า ในสมัยรัฐบาล ม.ร.ว. เสนีย์ ปราโมช ทว่าหลังเหตุการณ์ 6 ตุลาคม 2519 รัฐบาลธานินทร์ กรัยวิเชียร ได้มีมติให้ยกเลิกโครงการก่อสร้าง และในปีถัดมาก็ได้มีมติให้ยืมเงินที่ประชาชนบริจาคเพื่อการก่อสร้างอนุสรณ์สถาน⁴

ในวันที่ 20 ตุลาคม 2532 ได้มีการรวมตัวของนักศึกษา นักวิชาการ และตัวแทน องค์การเอกชน ตั้งขึ้นเป็น “คณะกรรมการติดตามการสร้างอนุสรณ์สถานวีรชน 14 ตุลา” ขึ้น โดยมีศาสตราจารย์ระพี สาคริก เป็น

¹ หลักฐานที่แสดงความกว้างขวางของผู้สนใจ ผู้เกี่ยวข้อง และผู้เข้าร่วมนั้น อาจพิจารณาได้จากงานรำลึกของเหตุการณ์ 14 ตุลาฯ ไม่ว่าจะเป็นวาระครบรอบเหตุการณ์ 20 ปี 30 ปี แม้กระทั่งยุคสมัยที่คนเดือนตุลาแตกแยกอย่างวาระครบรอบ 40 ปี ก็ยังถือว่ามีงานจัดงานที่คึกคัก

² ข้อเท็จจริงเกี่ยวกับความพยายามสร้างอนุสาวรีย์ของเหตุการณ์ 14 ตุลา ผู้เขียนเก็บความมาจาก “ภาคผนวก : อนุสรณ์สถาน 14 ตุลา และ มูลนิธิตูลา” ใน *หมายเหตุเดือนตุลา ลำดับที่ 1 ว่าด้วย 14 ตุลารำลึก*, สมิทธิ์ ถนอมศาสนะ (บก.) (กรุงเทพฯ : มูลนิธิตูลา, 2552) หน้า 136-145.

³ อาคารคณะกรรมการติดตามและประเมินผลการปฏิบัตินิติราชการ หรือที่เรียกกันในสมัยนั้นว่า ตึก กตป. มี พันเอกณรงค์ กิตติขจร บุตรชายของจอมพลถนอม กิตติขจร และเป็น บุตรเขยของจอมพลประภาส จารุเสถียร เป็นหัวหน้าหน่วยงาน มีการเล่าลือในสมัยนั้นว่า พันเอกณรงค์ ใช้อำนาจเป็นเครื่องมือในการจัดการกับนักโทษของตน อาคารนี้ได้ถูกเผา ทำลายในเหตุการณ์ 14 ตุลา 2516

⁴ ในเดือนเมษายน 2519 รัฐมนตรีกระทรวงการคลังในสมัยรัฐบาล ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช ได้เห็นชอบที่จะให้กรมธนารักษ์ขอซื้อที่ดินบริเวณสี่แยกคอกวัวจากสำนักงานทรัพย์สินส่วนพระมหากษัตริย์ แต่ในส่วนของการก่อสร้างอนุสาวรีย์ เห็นว่าควรให้ประชาชนเป็นผู้ร่วมบริจาคค่าก่อสร้างด้วย โดยรัฐบาลจะรับภาระหากเงินที่บริจาคยังไม่เพียงพอ แต่ก่อนหน้าที่จะได้จัดการเรื่องราวก่อนให้เรียบร้อย ก็มีอันต้องเปลี่ยน รัฐบาลเป็นชุดของ ม.ร.ว. เสนีย์ ปราโมช เมื่อถึงเดือนมิถุนายน 2519 รัฐมนตรีว่าการกระทรวงการคลังของ รัฐบาล ม.ร.ว. เสนีย์ ปราโมช ประสงค์จะเร่งรัดโครงการ เห็นว่าไม่จำเป็นต้องรอให้ประชาชนบริจาคค่าก่อสร้าง พร้อมทั้งมีหนังสือขอซื้อที่ดินบริเวณสี่แยกคอกวัวจากสำนักงานทรัพย์สินส่วนพระมหากษัตริย์ แต่ยังมีท่านได้รับคำตอบใดๆ ก็เกิดเหตุการณ์ 6 ตุลา ขึ้นเสียก่อน โปรดดู สมิทธิ์ ถนอมศาสนะ (บก.), *เพ็ญอ่าว*, หน้า 140.

ประธาน และส่งตัวแทน เข้าพบนายกรัฐมนตรี หลังจากนั้นคณะรัฐมนตรีจึงมีมติให้คืนเงินบริจาคของประชาชนแก่ทบวงมหาวิทยาลัย เพื่อนำไปใช้ในการสร้างอนุสรณ์สถาน

ในปีต่อมาจึงได้เริ่มมีแนวคิดในการแก้ปัญหาด้วยการจัดตั้งเป็นมูลนิธิ 14 ตุลา ขึ้น โดยให้มูลนิธิดังกล่าวมีหน้าที่เกี่ยวกับการก่อสร้างอนุสรณ์สถานและรับโอนเงินบริจาคจากประชาชนในเหตุการณ์ 14 ตุลาคม 2516 มาดำเนินการ โดยได้ยื่นเรื่องขอจัดตั้งมูลนิธิ ในวันที่ **24 ตุลาคม 2533** และได้รับอนุญาตในวันที่ **14 ธันวาคม** ปีเดียวกัน “แม้มูลนิธิ 14 ตุลา จะถือกำเนิดขึ้นเพื่อผลักดันเรื่องนี้โดยเฉพาะ แต่ปัญหาหลักคือเรื่องของ “สถานที่” ก็ยังคงค้างคาอยู่ โดยความพยายามขอเช่าที่ดินจากสำนักงานทรัพย์สินฯ ยังคงไม่ประสบผล เพราะสำนักงานทรัพย์สินฯ เสนอว่าให้ทบวงมหาวิทยาลัยเจรจากับผู้เช่าเดิมก่อน ถ้าตกลงกันได้แล้วสำนักงานทรัพย์สินฯ ก็ยินดีในการให้เช่าที่ดินเนื่องจากยังเจรจากับผู้เช่าเดิมไม่ได้ปัญหาก็ยังค้างคาอยู่”⁵เช่นเดิม

ในปี **2541** ภายใต้บริบทครบรอบ 25 ปี 14 ตุลา ปรากฏว่าโครงการสร้างอนุสรณ์สถานมีความรุดหน้าเนื่องด้วย ธีรยุทธ บุญมี ประธานกรรมการจัดงาน 25 ปี 14 ตุลา และกรรมการบางคน เช่น ประสาร มฤคพิทักษ์ และธีรพล นิยม ได้ติดต่อกับอานันท์ ปันยารชุน อดีตนายกรัฐมนตรี เพื่อขอความอนุเคราะห์ในการติดต่อขอเช่าที่ดินบริเวณสี่แยกคอกวัวจากสำนักงานทรัพย์สินฯ ซึ่งก็ได้รับความช่วยเหลือเป็นอย่างดี อย่างไรก็ตาม นอกจากเรื่องของที่ดินแล้วอุปสรรคสำคัญอีกประการหนึ่งคือการย้ายผู้ค้าสลากกินแบ่งรัฐบาลออกจากบริเวณที่จะใช้ก่อสร้าง ในส่วนนี้ได้ความร่วมมือจากหลายฝ่าย เช่น รัฐมนตรีช่วยว่าการกระทรวงการคลัง พิชัยรัฐ พันธุ์วิชาการ ในฐานะประธานคณะทำงานย้ายผู้ค้าสลากกินแบ่งฯ สำนักงานสลากกินแบ่งรัฐบาล, ความร่วมมือจากกรุงเทพมหานคร โดยเฉพาะนายพิจิตต รัตกุล ผู้ว่าราชการกรุงเทพมหานครขณะนั้น รวมถึงเลขานุการผู้ว่าฯ สม คาค สืบตระกูล ทั้งหมดนี้ ช่วยให้การย้ายผู้ค้าสลากกินแบ่งออกจากพื้นที่ประสบความสำเร็จ ต่อมาในช่วงเดือน **ตุลาคม 2542** การก่อสร้างอนุสรณ์สถานจึงได้เริ่มเดินหน้า โดยมีบริษัท แพลน คอนซัลแทนท์ จำกัด เป็นผู้ควบคุมการก่อสร้าง จนกระทั่ง วันที่ **14 ตุลาคม 2544** หรือ 28 ปีหลังเหตุการณ์ อนุสรณ์สถาน 14 ตุลา 16 ที่ใช้แบบที่ชนะเลิศจากการประกวดออกแบบเมื่อสี่สิบกว่าปีที่แล้ว ก็ได้สร้างสำเร็จ

หลังจากประสบความสำเร็จในการก่อสร้างมูลนิธิ 14 ตุลา ในปี **2545** เหล่าผู้เกี่ยวข้องพยายามให้เรื่องราวของพวกเขาเป็นที่จดจำด้วยการผลักดันจัดทำตำราเรียนและบรรจุเรื่องราว 14 ตุลา ลงในหลักสูตรการศึกษา⁶ และในปีถัดมา เหตุการณ์ 14 ตุลา ได้รับการผลักดันให้กลายเป็นที่รับรู้ในทางสาธารณะมากขึ้นกว่าเดิม โดยในการประชุมรัฐสภา **22 พฤษภาคม** ได้มีสมาชิกฯ เสนอการพิจารณาญัตติด่วน เรื่อง “ให้วันที่ 14 ตุลาคม เป็นวันประชาธิปไตย” และที่ประชุมมีมติเห็นชอบ⁷ หลังจากนั้น กระแสถกเถียงจึงตามมาไม่ขาดสาย ไม่เพียงแต่การช่วงชิงการนิยามความหมายของ “วันประชาธิปไตย”⁸ แต่เรื่องที่ร้อนแรงกว่าเห็นจะได้แก่งบประมาณที่รัฐสนับสนุน

⁵สมิทธิ์ ถนอมศาสนะ (บก.), เพิ่งอ้าง, หน้า 141.

⁶แมลงวัน ไนไร้ส้ม, “แกะรอยข่าวจัตว๋อ ทักมึนญี่ ‘อุทัย-รัฐสภา’ 14 ตุลา-วันประชาธิปไตย”, มติชนสุดสัปดาห์, 23:1201 (22-28 สิงหาคม 2546) หน้า 70.

⁷ สมาชิกสภาผู้แทนราษฎรเสนอญัตติด่วนพร้อมกัน รวม 4 ฉบับ ประกอบด้วยนายชาญชัย ชัยรุ่งเรือง ส.ส.พรรคไทยรักไทย นายเอนก เหล่าธรรมทัศน์ ส.ส. พรรคประชาธิปัตย์ นายวุฒิชัย สงวนวงศ์ชัย ส.ส.พรรคชาติพัฒนา และนายศักดิ์สยาม ชิดชอบ ส.ส. พรรคชาติไทย ทั้งนี้ ที่ประชุมเห็นชอบให้สภาผู้แทนราษฎรประกาศให้วันที่ 14 ตุลาคม เป็นวันประชาธิปไตย ด้วยคะแนน 332 เสียง งดออกเสียง 1 เสียง

⁸ผู้คัดค้านหลายคนให้เหตุผลว่า การบอกว่า วันที่ 14 ตุลาคม วันประชาธิปไตย อาจทำให้เข้าใจผิดไปได้ว่า “ประชาธิปไตย” เพิ่งเกิดขึ้น ดังที่ พล.อ.ชวลิต ยงใจยุทธ กล่าวว่า “พ.ต.ท. ทักษิณ และคณะรัฐมนตรีต้องกลั่นกรองให้รอบคอบ ซึ่งหากมีข้อเสนอที่ดีกว่า และก่อให้เกิดความเรียบร้อยชัดเจน และดีขึ้นก็สามารถเสนอกลับไปให้พิจารณาแก้ไขปรับปรุงใหม่ได้ แม้รัฐบาลจะเคารพมติของทั้ง 2 สภา แต่การพัฒนาประชาธิปไตย หรือการพยายามสร้างประชาธิปไตย มีมาตั้งแต่พระบรมราชจักรีวงศ์สมัยรัชกาลที่ 4 รัชกาลที่ 5 มีกระแสพระราชดำริเรื่องการเปลี่ยนแปลงการปกครอง เพื่อให้ทันกับสถานการณ์บ้านเมือง และนานาประเทศ สมัยรัชกาลที่ 5 มีการตั้งสภาองคมนตรี ซึ่งเหมือนกับการมีสภาผู้แทนราษฎร ดังนั้น ต้องบอกว่า ระบอบประชาธิปไตยมีมาตั้งแต่พระบรมราชจักรีวงศ์ทุกพระองค์ ซึ่งมีการพัฒนามาเรื่อยๆ จึงต้องดูให้รอบคอบ ทั้งนี้ ยืนยันว่าในวันดังกล่าวจะไม่ถือเป็น

รวมถึงการใช้เงินเหล่านั้น โดยในวาระครบรอบ 30 ปี 14 ตุลา นี้ รัฐได้สนับสนุนงบประมาณสูงถึง 30 ล้านบาท (บ้างก็ว่ามีการขอเพิ่มเป็น 80 ล้านบาท)⁹ กล่าวได้ว่าเป็นงานรำลึกที่ใหญ่ที่สุด และได้รับความสนใจมากที่สุดเท่าที่เคยมีมา

จากข้อเท็จจริงข้างต้นจะเห็นได้ว่า ความต้องการของผู้เกี่ยวข้องคือการยอมรับจากรัฐและมีตัวตนในสาธารณะ โดยอนุสรณ์สถานที่พยายามสร้างนั้นเปรียบเหมือนวัตถุพยานของการยอมรับดังกล่าว กล่าวอีกแบบสำหรับผู้ถือตนว่าเป็น “คนเดือนตุลา” เหล่านั้น พวกเขาไม่พอใจเพียงแค่การมีมูลนิธิหรืออนุสรณ์สถานของพวกเขาเอง ซึ่งสิ่งดังกล่าวน่าจะอยู่ในวิสัยที่จะทำได้ เช่นเดียวกับคนสำคัญ-เหตุการณ์สำคัญอื่นที่ถูกทำให้ลืมเลือน เช่น จิตร ภูมิศักดิ์¹⁰ หรืออนุสรณ์ที่เกี่ยวข้องกับการต่อสู้ของพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทยในสถานที่ต่างๆ ทั่วประเทศ¹¹ ฉะนั้น การสร้างอนุสรณ์สถานวีรชน 14 ตุลา ในบริเวณใจกลางของพื้นที่ประวัติศาสตร์อย่างถนนราชดำเนินนั้น จึงถือเป็นอีกความสำเร็จของการต่อสู้ การเรียกร้อง และการมีตัวตนในสาธารณะ

ในอีกด้านหนึ่ง หากพิจารณาในสายธารแห่งการต่อสู้เรียกร้องเพื่อให้เกิดการรับรู้ ลงหลักปักฐานของความทรงจำ 14 ตุลาฯ แล้ว คงไม่เกินไปนักที่จะบอกว่า การมีสถาบันทางการอย่างมูลนิธิ 14 ตุลา ตลอดจนเครือข่ายคนทำงานนั้นทำให้ในช่วง 5 ปี แรกของการดำเนินงาน ช่วยขยายการรับรู้เกี่ยวกับเหตุการณ์เดือนตุลา ตลอดจนประวัติศาสตร์ชายขอบอื่นๆ ได้อย่างมากมายกว่าครั้งใดที่เคยมีมา ช่วงเวลาระหว่างปี 2544 – 2548 นั้น เรื่องเล่าและความทรงจำของภาคประชาชนถูกถ่ายทอดไปในวงกว้าง ผ่านทั้งกิจกรรมของมูลนิธิฯ เช่น การจัดค่าย การจัดท่องเที่ยวเชิงประวัติศาสตร์ การผลิตสื่อ การโฆษณาประชาสัมพันธ์ผ่านสื่อมวลชนกระแสหลัก หรือการริเริ่มก่อตั้งพิพิธภัณฑ์ 14 ตุลา ฯ รวมไปถึงการดำเนินกิจกรรมรำลึกแบบอื่นๆ ของเครือข่ายที่เกี่ยวข้อง เช่นงานเปิดตัวอนุสรณ์สถานวีรชนประชาธิปไตยในปี 2544 หรือมหกรรม “30 ปี 14 ตุลา สืบสานประชาธิปไตยประชาชน” ที่จัดขึ้นทั่วประเทศในปี 2546 อนึ่ง ควรกล่าวไว้ด้วยว่าการดำเนินงานดังกล่าวเกิดขึ้นภายใต้บริบทของความลงตัวหลายอย่าง ซึ่งจะอภิปรายต่อไป

วันหยุดราชการ เพราะทุกวันนี้ ปีหนึ่งมีวันหยุดตั้ง 120 วันแล้ว” สรุปรายชื่อในประเทศ, “กรม. ได้ติกลับ 14 ตุลาคมประชาธิปไตย”, *มติชนสุดสัปดาห์*, 20:1200 (15-21 สิงหาคม 2546), หน้า 6.

นอกจากนี้ ยังมีอีกหลายคน อาทิ “อ.จ.แม่ คำนยยก่องวันที่ 14 ตุลา” (*ข่าวสด*, 5 สิงหาคม 2546), หรือที่ พ.อ.ณรงค์ กิตติขจร ให้สัมภาษณ์ในโอกาสวันเกิด 92 ปี ของจอมพลถนอมว่า 14 ตุลา ไม่ใช่จุดกำเนิดของประชาธิปไตย โดยอ้างว่าการทำเช่นนี้เท่ากับไม่ให้ความสำคัญกับคณะราษฎร(?) หรือชาว “เบรกวินประชาธิปไตย ให้เปลี่ยนชื่อ ตีกลับ 14 ตุลาฯ ไม่ใช่เป็นวันหยุด” (*มติชน*, 14 สิงหาคม 2546) เป็นต้น

⁹ ส่วนที่ฝ่ายจัดงานรำลึกถูกตั้งคำถามอย่างมาได้แก่ เวทีศิลปวัฒนธรรมที่จะมีการว่าจ้างดาราดังอย่างเบิร์ด ธงไชย มาขึ้นเวทีในงานด้วย สุดท้ายจากการสรุปของ *แมลงวันในไร่ส้ม* ว่า “หลังจากกระแสข่าวเดือดในหน้าข่าวหนังสือพิมพ์ บทสรุปของการจัดงานก็คือ ฝ่ายเฉลิมฉลองของรัฐสภา จะสร้างเวทีฟูฟ่ายเปิดคอนเสิร์ตอยู่ที่ท้องสนามหลวง ส่วนภาคประชาชนจะจัดเวทีเนื้อหาสาระอยู่ที่อนุสรณ์สถานสี่แยกคอกวัว” โปรดพิจารณา *แมลงวันในไร่ส้ม*, “แกะรอยข่าวจัตวอ ทักซิณณ์ ‘อุทัย-รัฐสภา’ 14 ตุลา-วันประชาธิปไตย”.

¹⁰ *อนุสาวรีย์จิตร ภูมิศักดิ์* บ้านหนองกุ้ง ต.คำบ่อ อ.วาริชภูมิ จ.สกลนคร ซึ่งมีชาวนิวิทย์ เกษตรศิริ อดีตอธิการบดี มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ และประธานมูลนิธิจิตร ภูมิศักดิ์ เป็นหนึ่งในคนสำคัญที่พยายามขับเคลื่อนให้เรื่องราวของจิตร เป็นที่รับรู้ของสาธารณะ โปรดพิจารณารายงานข่าวที่เกี่ยวข้อง “เปิดอนุสาวรีย์ ‘จิตร ภูมิศักดิ์’ ถ้าเขายังมีลมหายใจจะกลายเป็น ‘เสือเหลือง’ หรือ ‘เสือแดง’??” *มติชนออนไลน์*, 14 พฤษภาคม 2556, http://www.matichon.co.th/news_detail.php?newsid=1368511039, สืบค้นเมื่อ 26 มิถุนายน 2559.

¹¹ เช่น *พิพิธภัณฑ์ประวัติศาสตร์สงครามประชาชน* ที่ดำเนินการโดย สมประสงค์ มังคะนะ ผู้อำนวยการโรงเรียนอัมพวงวิทยาคม อ.อัมพวง จ.ตาก (พิจารณารายละเอียดบางส่วนได้ที่ http://www.sac.or.th/databases/museumdatabase/review_inside_ByMember_Detail.php?id=498&CID=39296) หรือ *อนุสรณ์สถานภูพยัคฆ์* บ้านน้ำรีพัฒนา ต.ขุนน่าน อ.เฉลิมพระเกียรติ จ.น่าน (พิจารณารายละเอียดบางส่วนได้ที่ http://www.sac.or.th/databases/museumdatabase/review_inside_ByMember_Detail.php?id=713&CID=16855)

เค้าโครงการนำเสนอและข้อจำกัด¹²

เมื่อเห็นชื่อเรื่องไม่ใช่เรื่องแปลกที่ผู้อ่านคาดหวังจะได้อ่านการบอกเล่าถึงการสืบทอด “เจตนารมณ์ 14 ตุลา” ของมูลนิธิฯ ทว่าสิ่งที่พอทำได้กลับเป็นการกล่าวถึงเงื่อนไขปัจจัยที่ทำให้การดำเนินงานของมูลนิธิฯ ประสบความสำเร็จ/ล้มเหลวมากกว่า สาเหตุหลักก็อย่างหนึ่ง (นอกจากกล่าวไว้ในเชิงอรรถที่ 12) คือธรรมชาติของสิ่งที่เรียกว่า “เจตนารมณ์ 14 ตุลา” กล่าวคือ จะรู้สิ่งนั้นได้คงต้องตอบคำถามว่าอะไรคือบทเรียน ความหมาย มรดก ที่สังคมจะได้รับ และควรจะสืบทอดส่งต่อจากการเคลื่อนไหวทางการเมืองครั้งนั้น

ปัญหาอยู่ตรงที่คำตอบนั้นมีความเป็นไปได้ที่หลากหลายมาก¹³ อย่างไรก็ตาม หากกล่าวให้เคร่งครัด คงพบว่าความหมายของมันมีขอบเขตของความหมายที่จำกัดอยู่บ้าง ดังนั้นก่อนจะเข้าสู่การพิจารณาการดำเนินงานของมูลนิธิฯ ผู้เขียนจึงพยายามอภิปรายถึงความเป็นไปได้ของความหมายตลอดจนที่มาไว้เบื้องต้น แม้จะไม่สามารถตอบได้ชัดเจนว่าอะไรคือ “เจตนารมณ์ 14 ตุลา” แต่คงพอจะจำกัดความน่าจะเป็นไว้ได้บ้าง ในหัวข้อแรกจึงพยายามพิจารณาขอบเขตของความหมาย โดยอาศัยงานศึกษาทบทวน ทำใหทราบว่ามีขอบเขตดังกล่าวประกอบด้วย *สำนึกแบบชาตินิยม* *สำนึกแบบฝ่ายซ้าย* *สำนึกเรียกร้องประชาธิปไตย* และ *สำนึกแบบกษัตริย์นิยม* ซึ่งสำนึกที่มูลนิธิฯ อ้างว่าสืบสานนั้นคือเสรีนิยม-ประชาธิปไตย ต่อจากนั้นในหัวข้อที่สอง จึงเป็นการพิจารณาว่าการส่งเสริมสำนึกแบบเสรีนิยม-ประชาธิปไตย ไม่ใช่สิ่งที่ริเริ่มโดยมูลนิธิฯ หากแต่เป็นผลลัพธ์จากความสำเร็จของ “คนเดือนตุลา” กลุ่มหนึ่งที่สามารถครอบครองการสร้างนิยามความหมายต่อเหตุการณ์ ในแง่ความหมายของเหตุการณ์ 14 ตุลา ถูกเลือกจำในฐานะที่เป็นการต่อสู้กับอำนาจเผด็จการเพื่อสิทธิเสรีภาพเป็นหลัก โดยในหัวข้อนี้จะอภิปรายถึงกระบวนการสร้างความหมายดังกล่าว

หลังจากนั้นหัวข้อถัดมาบทความจะอภิปรายถึงการบริหารจัดการของมูลนิธิฯ ในแต่ละช่วงเวลา ทั้งนี้เมื่อผ่านไปได้ปีเศษ การดำเนินงานเพื่อสืบทอดเจตนารมณ์ของมูลนิธิฯ ดูเหมือนจะได้คำตอบเชิงอุดมการณ์ กล่าวคือมุ่งส่งเสริมสนับสนุนสำนึกแบบประชาธิปไตย (ที่ไม่ใช่สังคมนิยม ไม่ใช่กษัตริย์นิยม หรือแบบชาตินิยม) เพียงแต่มีรายละเอียดตรงที่ต้องการเปลี่ยนแปลง “การจำ” เหตุการณ์ที่เดิมมักมุ่งเน้นแต่เรื่องราวของแกนนำนิสิตนักศึกษาหรือการต่อสู้ระหว่างแกนนำฝ่ายประชาชน ไปสู่การสร้างเรื่องเล่าของคนธรรมดาให้เป็นไปในแนวประวัติศาสตร์จากเบื้องล่าง (history from below) อย่างไรก็ตาม การดำเนินงานเหล่านั้นมีอันต้องยุติเนื่องมาจากปัจจัยทั้งภายในและภายนอกดังจะได้กล่าวในรายละเอียดต่อไป สำหรับหัวข้อที่สี่ คือการประเมินความสำเร็จ/ล้มเหลวในการดำเนินกิจกรรม เพื่อมุ่งพิจารณาเงื่อนไข/ปัจจัยที่ส่งผลต่อการดำเนินงานของมูลนิธิ 14 ตุลา

¹² งานชิ้นนี้เขียนเพื่อเป็นบททดลองเสนอในการสำรวจความเป็นไปได้ของการศึกษาบทบาทของมูลนิธิ 14 ตุลา โดยยังขาดข้อมูลบางส่วน อาทิ รายละเอียดพัฒนาการของ “เรื่องเล่าเดือนตุลา” ซึ่งจะช่วยให้เข้าใจเจตนารมณ์ที่มูลนิธิฯ ต้องการสืบทอดได้ชัดเจนขึ้น หรือข้อมูลสัมภาษณ์ในส่วนของกลุ่มคนที่เกี่ยวข้องกับการดำเนินงานของมูลนิธิฯ ตลอดจนการสัมภาษณ์คนที่เคยร่วมงานกับมูลนิธิฯ ทั้งอดีต-ปัจจุบัน เพื่อเข้าใจถึงการทำหน้าที่สืบทอดเจตนารมณ์ ฯ กระนั้น ผู้เขียนเชื่อว่าพอจะมีข้อมูลที่สามารถเสนอได้ว่ามูลนิธิฯ ทำงานเพื่อสืบทอดสิ่งใด-และไม่สืบทอดสิ่งใดเป็นเบื้องต้น เพียงแต่จุดเน้นหนักของบทความให้ไปในทางบทบาทการบริหารจัดการ มากกว่าจะเป็นการดูเนื้อหา-ความทรงจำที่เลือกตีความ

¹³ สถานะนั้นคงเหมือนคำใหญ่คำโตทั้งหลาย เช่น ประชาธิปไตย ชาตินิยม ความเป็นไทย ฯลฯ เพราะเป็นสิ่งที่คนจำนวนมากมีส่วนร่วมในการให้นิยามความหมาย ฉะนั้นการเลือกให้ความหมาย การเลือกจำ/ลืม จึงเป็นไปตามปกติวิสัยของมัน ดังเช่นที่ ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ กล่าวว่า “เหตุการณ์ 14 ตุลา 2516 มีความโดดเด่นหลายอย่าง คือ เป็นประวัติศาสตร์แรกที่คนจำนวนมากที่สุดในประเทศไทยเป็นคนสร้างขึ้นมา เป็นประวัติศาสตร์ที่มีความเป็นจริงมากที่สุด ที่ไม่มีคนใดคนหนึ่ง องค์การ หรือแม้แต่องค์กร จะสามารถอ้างได้ว่าความจริงของ 14 ตุลา คืออะไร และนำไปใช้ประโยชน์แต่เพียงฝ่ายเดียวได้ เพราะแต่ละคนจะมีความจริงของประวัติศาสตร์เป็นของตัวเอง ทบทวนทุกตอนสามารถถกโต้แย้งถกเถียงได้ตลอดเวลา จึงทำให้เหตุการณ์ 14 ตุลา เป็นประวัติศาสตร์ที่มีปัญหาในตัวเองมากที่สุดที่สุดในประวัติศาสตร์ไทย” เสกสรรค์ ภู่เจริญมรรคา, “เวที 39 ปี 14 ตุลา ถก เหลือมรดกคือวิญญาณชนบท”, *สำนักข่าวอิศรา*, 14 ตุลาคม 2555, <http://www.isranews.org/south-news/scoop/278-2011-02-24-04-31-20/17035-เวที-39-ปี-14-ตุลา-ถก-เหลือมรดกคือวิญญาณชนบท.html?pop=1&print=1&tmpl=component>, สืบค้นเมื่อ 27 มิถุนายน 2559

ความทรงจำอันหลากหลาย

เหตุการณ์ 14 ตุลาคม 2516 มีผู้เข้าร่วมนับแสนคน และกว้างขวางครอบคลุมพื้นที่ต่างๆ ทั่วประเทศ นั้นจึงคาดเดาได้ว่าความทรงจำของผู้คนที่เข้าร่วมย่อมมีหลากหลาย ในแง่หนึ่ง จิตสำนึกและอุดมการณ์ที่ผู้เข้าร่วมได้สมานทาน ย่อมมีส่วนในกระบวนการสร้างเรื่องเล่าเกี่ยวกับเหตุการณ์ในแบบของตน โดยกระบวนการเลือกสรร จำ และลืมของบุคคลนี้เองที่ส่งผลต่อการก่อรูปอัตลักษณ์ของ (ผู้ที่เชื่อว่าตนมี) ความเป็นคนเดือนตุลาขึ้นมา อีกทั้งอัตลักษณ์ที่ก่อรูปจากความทรงจำเหล่านั้น ย่อมมีบทบาทต่อปฏิบัติการทางการเมืองของพวกเขาเช่นเดียวกัน¹⁴

อะไรคือ “จิตสำนึกและอุดมการณ์” ดังกล่าว ต้องขอขอบคุณงานศึกษาเกี่ยวกับเหตุการณ์ 14 ตุลาคมจำนวนมาก¹⁵ ที่ช่วยให้เราได้ข้อสรุปที่แน่ชัดว่า เมื่อถามถึง “เจตนารมณ์แห่งเดือนตุลา” คำตอบที่ได้คือ ความหลากหลาย นั้นแปลว่า ไม่มีสำนึกและอุดมการณ์แบบใดแบบหนึ่งผูกขาด กล่าวเช่นนี้ อาจดูเหมือนสำนึกดังกล่าวจะเป็นอะไรก็ได้ ทว่าที่จริงเราสามารถจำแนกรูปแบบกระแสหลักได้บ้างบางระดับ โดยอาศัยงานศึกษาก่อนหน้านี้ ผู้เขียนขอเสนอว่าเราสามารถจำแนกสำนึกแห่ง 14 ตุลา ที่จะส่งผลต่อกระบวนการเลือกจำ/ลืม ได้อย่างน้อย 4 รูปแบบที่ไม่แยกขาดและมีหลากหลาย ประกอบด้วย *สำนึกแบบชาตินิยม* *สำนึกแบบฝ่ายซ้าย* *สำนึกเรียกร้องประชาธิปไตย* และ *สำนึกแบบกษัตริย์นิยม*

ทั้งนี้ จุดเริ่มต้นของขบวนการนิสิตนักศึกษาปัญญาชนนั้น พัฒนามาจากกระแสต่อต้านสงครามเวียดนาม การคัดค้านสงครามอินโดจีนในขณะนั้น ถือเป็นตัวเชื่อมโยงให้นักศึกษาปัญญาชนเกิดความรู้สึกต่อต้านรัฐบาลทหาร ตั้งคำถามต่อรัฐบาลทั้งในในด้านนโยบายต่างประเทศ เอกราชและอำนาจอธิปไตย ความมั่นคงและผลประโยชน์ของชาติ รวมถึงการปกครองที่ไม่เป็นประชาธิปไตยไปพร้อมกัน พวกเขาเริ่มตระหนักว่าประชาชนไม่ได้มีส่วนในการตัดสินใจเรื่องสำคัญต่อชะตากรรมของประเทศชาติ อย่างการตั้งฐานทัพ หรือการเข้าร่วมสงคราม ทั้งยังถูกรัฐบาลปิดบังความจริงที่เกี่ยวข้องกับการดำเนินนโยบายดังกล่าวมาตลอด

ในแง่หนึ่ง การต่อต้านสงครามจึงกลายเป็นการต่อต้านรัฐบาลเผด็จการทหารไปด้วย เพราะพวกเขามองว่ามันคือสองด้านของเหรียญอันเดียวกัน ในอีกแง่หนึ่ง การเรียกร้องสิทธิเสรีภาพตามระบอบประชาธิปไตยของนักศึกษาปัญญาชนนั้น มีที่มาจากสภาพทางการเมืองแบบดังกล่าว ที่พวกเขาตระหนักว่า สิทธิ เสรีภาพเป็นเครื่องมือที่สำคัญต่อการปกป้องผลประโยชน์และอธิปไตยของชาติจากมหาอำนาจต่างชาติที่ร่วมมือกับผู้นำเผด็จการของไทย ลักษณะดังกล่าวสื่อถึง *สำนึกแบบชาตินิยม* ที่ชัดเจน เป็นชาตินิยมที่มีภารกิจหลักไม่ต่างจากชาตินิยมทางการเมือง ที่มุ่งรักษาเอกราชและอธิปไตยของชาติ ทว่ามองเรื่องอื่นๆ ตรงกันข้าม กล่าวคือ ในขณะที่ชาตินิยมราชการมองว่ารัฐบาลทหารจะทำให้เกิดการบรรลุมารกิจ นักศึกษามองว่าพวกตนต่างหากที่ทำได้ ชาตินิยมราชการมองสหรัฐอเมริกาเป็นมิตร และ คอมมิวนิสต์เป็นศัตรู โดยมีผู้หลงผิดไปนับถือลัทธิคอมมิวนิสต์

¹⁴ โปรดพิจารณาการอภิปรายเรื่องความทรงจำและตัวตน ใต้ใน “ธงชัย วินิจจะกูล: คนเดือนตุลา ปฏิบัติการแห่งความทรงจำ”, <http://prachatai.com/journal/2013/07/47741>, สืบค้นเมื่อ 29 เมษายน 2559

¹⁵ ท่ามกลางงานเหล่านั้น บทความชิ้นนี้ อาศัยข้อมูลและการวิเคราะห์ของประจักษ์ ก้องกีรติเป็นแนวทางหลักในการทำความเข้าใจสำนึกแบบต่างๆ ประจักษ์ ก้องกีรติ, และแล้วความเคลื่อนไหวก็ปรากฏ: การเมืองวัฒนธรรมของนักศึกษาและปัญญาชนก่อน 14 ตุลา, (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2548)

เป็นผู้ทรยศ แต่นักศึกษาปัญญาชนกลับมองว่า กลุ่มประเทศที่เป็นกลางต่างหากที่เป็นมิตร สหรัฐอเมริกานั้นคือ ศัตรูตัวร้าย และรัฐบาลทหารนั้นเองที่ทรยศต่อชาติเพราะสมคบคิดกับศัตรูคือสหรัฐอเมริกา¹⁶

สำนึกอีกอย่างที่ปรากฏในการเคลื่อนไหวมีอิทธิพลอย่างมาก คือ **สำนึกแบบฝ่ายซ้าย** แหล่งความคิดหลักที่นักศึกษาปัญญาชนยุคนั้นได้รับมา คือข้อมูลข้อเท็จจริงจากต่างประเทศโดยเฉพาะสหรัฐอเมริกา ทั้งจากคนที่ไปเรียนมาจากมหาวิทยาลัยในสหรัฐอเมริกาโดยตรง หรือจากสิ่งพิมพ์ที่ปัญญาชนอเมริกันเป็นผู้เขียน กระทั่งภาพยนตร์ เพลง ก็มีอิทธิพลต่อความตื่นตัวทางการเมือง ประจักษ์ เสนอว่า การพูดถึงความคิด “ซ้ายใหม่” (New Left) เริ่มปรากฏอย่างน้อยราว 2513 เป็นต้นมา อันเป็นช่วงเวลาที่การวิพากษ์สงครามเวียดนามเริ่มแพร่หลายอยู่ในนิตยสารปัญญาชนแล้ว นักศึกษาปัญญาชนได้ถ่ายทอดคำศัพท์และความคิดแนวซ้ายใหม่ในนิตยสารทางปัญญาของไทย และเผยแพร่เข้าสู่แวดวงมหาวิทยาลัยด้วย อย่างไรก็ดี “ความคิดซ้ายใหม่ที่ถูกนำเข้ามาเผยแพร่นี้ ด้านหลักที่ได้รับความคิดสนใจจากปัญญาชนไทย มิใช่การถกเถียงทางแนวคิดปรัชญาหรือทฤษฎีอันเข้มข้นของความคิดซ้ายใหม่กับลัทธิมาร์กซ์ หากแต่เป็นความคิดเรื่องพลังนักศึกษา (Student Power) การขบถและการปฏิวัติทางวัฒนธรรมของคนหนุ่มสาวเป็นประการสำคัญ”¹⁷ ไม่เพียงแต่ซ้ายใหม่เท่านั้น ภายหลังเหตุการณ์ปรากฏร่องรอยที่แสดงให้เห็นว่านิสิตนักศึกษาตีความเหตุการณ์ 14 ตุลาฯ ไปในทิศทาง “ต่อต้านจักรพรรดินิยม โคนล้มศักดินา” ตามคติแบบพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทยสมัยนั้นอีกด้วย ดังที่สมิทธิ์ สรุพบว่า “กล่าวโดยรวมคือ 14 ตุลาฯ ของขบวนการนักศึกษานั้น ไม่ได้มองแค่ว่ามีประชาชนจำนวนมากออกมาต่อต้านรัฐบาล แต่ยังตั้งอยู่บนฐานคิดที่วิพากษ์จักรพรรดินิยม, ศักดินานิยม และทุนนิยมขุนนาง พร้อมทั้งปลุกเร้าให้ต่อสู้เพื่อสังคมใหม่ที่ดีกว่า”¹⁸

สำหรับสำนึกแบบที่สามซึ่งสับสนปนเปที่ สุด คือ **ประชาธิปไตย** ในช่วงก่อนหน้าเหตุการณ์ 14 ตุลาฯ กระแสทางภูมิปัญญานี้ดำรงอยู่ในฐานะส่วนหนึ่งของการต่อต้านและคัดค้านนโยบายของรัฐบาลทหาร กล่าวคือ สิ่งที่เราเห็นว่าอะไรคือประชาธิปไตยนั้น กลายเป็นสิ่งที่ถูกขับเน้นว่าเป็นด้านตรงกันข้ามกับการดำเนินงานที่รัฐบาลขณะนั้นทำ เช่น เสรีภาพของประชาชน ในการคัดค้าน/วิพากษ์วิจารณ์การดำเนินงานของรัฐบาล¹⁹ ดังนั้นการพิจารณาความคิดเกี่ยวกับประชาธิปไตยในช่วงขณะนั้นจึงแยกไม่ออกจากบริบทของการต่อต้านสงครามของเหล่านิสิตนักศึกษาปัญญาชน และควรกล่าวไว้ด้วยว่า สำนึกประชาธิปไตยนั้นไปด้วยกันกับกระแสสำนึกแบบฝ่ายซ้าย กล่าวได้ว่า ความคิดที่ต้องการส่งเสริมการปกครองแบบประชาธิปไตย (ที่หมายถึงการมีสิทธิ การมีเสรีภาพ การมี

¹⁶ โปรดพิจารณา หัวข้อ *สู่การเคลื่อนไหวในรั้วมหาวิทยาลัย การคัดค้านสงคราม ต่อต้านรัฐบาล และกระแสนิยม* หน้า 336 -361. การเปรียบเทียบความต่างระหว่างชาตินิยมราชการ vs ชาตินิยมของนักศึกษาปัญญาชนนั้นได้มาจาก ตารางที่ 4.2 องค์ประกอบของชาตินิยมราชการเทียบกับชาตินิยมนักศึกษาประชาชน (หน้า 360) ประจักษ์ ก้องกีรติ, *เพ็ญอ่าว*, หน้า 284-285.

¹⁷ โปรดพิจารณา หัวข้อ “ซ้ายใหม่” : การต่อต้านสงคราม สังคมนิยม-ประชาธิปไตย และพลังนักศึกษา ประจักษ์ ก้องกีรติ, *เพ็ญอ่าว*, หน้า 284 – 319.

¹⁸ สมิทธิ์ ถนอมศาสนะ, “บทนำเสนอเบื้องต้น: ระลอกถึงงานรำลึก 14 ตุลาฯ”, ใน *หมายเหตุเดือนตุลา ลำดับที่ 1 ว่าด้วย 14 ตุลาฯรำลึก*, สมิทธิ์ ถนอมศาสนะ (บก.) (กรุงเทพฯ : มูลนิธิ 14 ตุลา, 2552) หน้า 8- 25. โดยเฉพาะในหัวข้อ *งานรำลึก 14 ตุลา: ต่อต้านจักรพรรดินิยม โคนล้มศักดินา* (หน้า 14 - 18)

¹⁹ ประจักษ์แสดงให้เห็นร่องรอยของความคิดดังกล่าว ในงานของปัญญาชนสมัยนั้น เมื่อกล่าวถึงประเด็นประชาธิปไตย หลายคนมีทัศนะว่า ประเทศที่เป็นประชาธิปไตยจะเปิดโอกาสให้ประชาชนมีเสรีภาพในการแสดงความคิดเห็นคัดค้านรัฐบาลได้เต็มที่ โดยเขาหวังว่าสักวันหนึ่งประเทศไทยจะเป็นประชาธิปไตยที่แท้จริง [อากร อุณตระกูล, “ซ้ายใหม่” ในทัศนะของคนหนุ่ม” *สังคมศาสตร์ปริทัศน์* 8 (2) (กันยายน – พฤศจิกายน 2513) อ้างถึงใน ประจักษ์ ก้องกีรติ, และ *แล้วความเคลื่อนไหวก็ปรากฏ*, หน้า 291-292.] เช่นเดียวกับสุรพงษ์ จรัส และไมตรี ที่ประจักษ์สรุปว่า “พวกเขาเน้นความสำคัญของสิทธิเสรีภาพในการแสดงความคิดเห็นของคนรุ่นใหม่โดยเฉพาะตอนนโยบายรัฐบาล เพราะตระหนักว่าคนหนุ่มสาวเป็นพลเมืองของชาติ ควรมีส่วนรับรู้และตัดสินใจในเรื่องที่กระทบต่อส่วนรวม” (หน้า 297) [งานของทั้งสามคนที่ประจักษ์ใช้อ้างอิงประกอบด้วย สุรพงษ์ ชัยนาม, “ใครเป็นซ้าย”, *สังคมศาสตร์ปริทัศน์* 8 (4) (มีนาคม – พฤษภาคม 2514): 104-117. จรัส ดิษฐาภิรักษ์, “คนหนุ่มสาวและวัฒนธรรมใหม่”, *สังคมศาสตร์ปริทัศน์* 8 (2) (กันยายน-พฤศจิกายน 2513) และ ไมตรี อึ้งภากรณ์, “อะไรแน่ที่ว่าเป็นไทย”, *สังคมศาสตร์ปริทัศน์* 7 (4) (มีนาคม- พฤษภาคม 2513): 82-87.]

ส่วนร่วมในการปกครอง การเลือกตั้ง ฯ) นั้นสอดคล้องกับสังคมนิยมประชาธิปไตย ซึ่งเป็นสิ่งหนึ่งที่ “ซ้ายใหม่” เรียกร้องต้องการ

ข้อเสนอของปรีดี พนมยงค์ ในข้อเขียน “จงพิทักษ์เจตนารมณ์ประชาธิปไตยสมบูรณ์ของวีรชน 14 ตุลา”²⁰ อาจเป็นตัวอย่างที่แสดงถึงการนิยาม “ประชาธิปไตย” ในบริบทดังกล่าวได้ ข้อเสนอของเขาถูกนำไปเชื่อมต่อกับสำนึกที่หลากหลาย เช่น อุดมการณ์แบบฝ่ายซ้าย²¹ อุดมการณ์ปฏิวัติของคณะราษฎร²² รวมทั้งอุดมการณ์กษัตริย์นิยม²³

สำนึกแบบนี้เริ่มถูกสร้างให้กลายเป็นภาพรับรู้ต่อสาธารณะเมื่อเรื่องเล่า 14 ตุลาฯ เริ่มกลับมาลงหลักปักฐาน จากบรรดาเหล่าคนเดือนตุลา และกลายเป็นภาพกระแสหลักเพื่อต้องการประนีประนอมและจัดวางเรื่องเล่าให้อยู่กับเรื่องราวเล่าระดับชาติอื่นๆ ได้

สำนึกแบบกษัตริย์นิยม ในความเห็นของประจักษ์ สำนึกแบบนี้ถือเป็นอุดมการณ์ที่ตกทอดมาและทรงพลังที่สุด เขาใช้คำว่า “ราชาชาตินิยมประชาธิปไตย” ที่หมายถึงการเชื่อในกษัตริย์นักประชาธิปไตย ประจักษ์ได้สรุปไว้ในการสัมมนาครั้งหนึ่งว่า อุดมการณ์กษัตริย์ประชาธิปไตยนั้น มีแหล่งผลิตสำคัญหลายแหล่ง ได้แก่ หนึ่ง) งานเขียนสารคดีการเมือง ซึ่งเริ่มประมาณหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 งานเหล่านี้มองคณะราษฎรเป็นเผด็จการ ในขณะที่ยกย่องรัชกาลที่ 7 ว่าเป็นนักประชาธิปไตยที่แท้จริง ประวัติศาสตร์นิพนธ์แบบนี้มาเฟื่องฟูอย่างมากในยุคของสฤษดิ์ ซึ่งมีการให้จัดทำพระบรมราชานุสาวรีย์ของรัชกาลที่ 7 ให้ประชาชนสักการะบูชาในฐานะที่พระองค์ “ทรงวางรากฐานให้ประชาธิปไตยไทย” สอง) งานบันทึกความทรงจำโดยอดีตนักโทษการเมืองฝ่ายกษัตริย์นิยม ที่เคยพยายามต่อสู้ในกบฏบวรเดช โดยนำเสนอตัวเองในฐานะเหยื่อของอำนาจเผด็จการของคณะราษฎร โดยเฉพาะการเปรียบเทียบจอมพลป. เป็นฮิตเลอร์และมุสโสลินี พล็อตเรื่องเป็นขาว-ดำ ธรรมะต่อสู้กับอธรรม คณะเจ้าผู้กับคณะราษฎร โดยพวกเขาพยายามสู้เอาประชาธิปไตยกลับมาให้ประชาชน แต่ก็พ่ายแพ้ไป สาม) นักศึกษาปัญญาชนหัวก้าวหน้าช่วงก่อน 14 ตุลา เองก็รับเอาความคิดดังกล่าว ดังที่ปรากฏในนิตยสารสังคมนิยมศาสตร์ปริทัศน์ ที่บางส่วนนำเสนอห้ปรีดีและคณะราษฎรเป็นผู้ร้าย และมอง 2475 เป็นการชิงสุกก่อนห่าม ขณะที่ฝ่ายรัชกาลที่ 7

²⁰ ปรีดี พนมยงค์, *จงพิทักษ์เจตนารมณ์ประชาธิปไตยสมบูรณ์ของวีรชน 14 ตุลา*, (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สายธาร, 2543) นำสนใจมาจากข้อเขียนของปรีดีชิ้นนี้กลายเป็นสิ่งที่ถูกผลิตซ้ำโดยปัญญาชน/นักกิจกรรมทางการเมืองปัจจุบัน โดยเฉพาะกิจกรรมที่ริเริ่มโดยสถาบันปรีดี พนมยงค์ ไม่ว่าจะเป็นหัวข้อในการประกวดภาพวาด, เรียงความ, ปาฐกถา, เสวนา ฯ

²¹ ปรีดีให้ความสำคัญเรื่องความสมบูรณ์ว่าเป็นรัฐธรรมนูญในฐานะโครงสร้างส่วนบนซึ่งจะเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อโครงสร้างส่วนล่าง หรือฐานทางเศรษฐกิจที่สนองตอบต่อความต้องการทางเศรษฐกิจของราษฎร ฉะนั้นประชาธิปไตยสมบูรณ์ จึงหมายถึงการมีประชาธิปไตยทางเศรษฐกิจที่จะไปสู่การมีระบอบการเมืองการปกครองและกฎหมายที่เป็นประชาธิปไตย โปรดพิจารณาการสรุปเนื้อหาเหล่านั้นได้ ในงานเช่น เกษียร เตชะพีระ, “จากปรีดี ถึง 14 ตุลา”, ใน *จงพิทักษ์เจตนารมณ์ประชาธิปไตยสมบูรณ์ของวีรชน 14 ตุลา*, (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สายธาร, 2543) หน้า 7 -17. รูปบันทึก นิพัฏฐกุล, “แนวคิดด้วยประชาธิปไตยสมบูรณ์ของปรีดี พนมยงค์” <http://www.oknation.net/blog/sinsawade/2013/07/05/entry-1>, สืบค้นเมื่อ 30 เมษายน 2559.

²² เกษียรวิเคราะหว่า เป้าหมายอย่างหนึ่งของปรีดีในบทความคือ ต้องการนิยามหรือให้ความสืบทอดต่อเนื่อง ตลอดจนมอบหมายภารกิจ ระหว่าง 24 มิถุนายน 2475 กับ 14 ตุลา 2516 โดยผ่าน “ประชาธิปไตยสมบูรณ์” ซึ่งถือเป็นเอกลักษณ์ร่วมระหว่างสองขบวนการ เกษียร เตชะพีระ, “จากปรีดี ถึง 14 ตุลา”, หน้า 10.

²³ เกษียรเสนอว่า ปรีดีได้ขยายกรอบโครงเรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์เกี่ยวกับการต่อสู้เพื่อประชาธิปไตยสมบูรณ์ที่เริ่มจาก 2475 ถึง 2516 ไปสู่การตั้งสถาบันกษัตริย์มาให้ความชอบธรรมต่อการก่อกองประชาธิปไตยสมบูรณ์หลัง 14 ตุลาฯ ด้วยการตีความ/เชื่อมโยงเจตนารมณ์ประชาธิปไตยสมบูรณ์ของฝ่ายก้าวหน้าแห่งคณะราษฎรและวีรชน 14 ตุลา เข้ากับพระราชประสงค์ของพระปกเกล้าเจ้าอยู่หัวรัชกาลที่ 7 ซึ่งค่อนข้างแตกต่างจากการตีความ/ทำความเข้าใจ พระราชประสงค์ของร. 7 ที่แก่นนำนิตินักศึกษาบางส่วน (เช่น ธีรยุทธ บุญมี) ใช้ในการเคลื่อนไหวขณะนั้น เกษียร เตชะพีระ, “จากปรีดี ถึง 14 ตุลา”, หน้า 12-15. สำหรับการตีความพระราชประสงค์ที่แตกต่างกัน เกษียรแนะนำให้พิจารณา สมศักดิ์ เจียมธีรสกุล, “ร. 7 สละราชย์: ราชสำนัก, การแอนตี้ คอมมิวนิสต์และ 14 ตุลา”, *เนชั่นสุดสัปดาห์*, 9 (424) (17 – 23 กรกฎาคม 2543): 28.

เป็นฝ่ายประชาธิปไตย (สี่) การผลิตซ้ำโดยขบวนการนักศึกษา ที่ได้เอาวาทกรรมกษัตริย์ประชาธิปไตยมาใช้ เพื่อทำลายความชอบธรรมของระบอบถนอม-ประภาส²⁴

ดังนั้นการคิดถึงประชาธิปไตยจึงต้องมีราชาชาตินิยมกำกับ ทำให้เกิดลักษณะที่พิสดาร คือนักศึกษาได้เชื่อมตัวเองกับความเป็นกษัตริย์นิยม รู้สึกว่าตนเองได้แรงบันดาลใจจากอดีตนักโทษการเมืองกษัตริย์นิยม และรัชกาลที่ 7 จินตนาการตนว่ากำลังสืบทอดการต่อสู้เพื่อประชาธิปไตย ซึ่งถูกขโมยไปโดยกองทัพ มองเห็นถนอมและประภาส เป็นเผด็จการสืบเนื่องมาจากจอมพลป.และคณะราษฎร

ทั้งนี้ หากประเมินในฐานะบุคคลสำนักข้างต้นจะไม่แยกขาด กล่าวได้ว่าหากสัมภาษณ์ผู้เข้าร่วมเหตุการณ์อย่างละเอียดพอ เราคงพบว่าต้องมีจำนวนหนึ่งที่สมาทานสำนักหลากหลายแบบพร้อมกันอย่างสับสนปนเป บ้างก็ไปกันได้อย่างสอดคล้อง แต่จำนวนมากเป็นไปอย่างน่าฉงน²⁵ ท่ามกลางผสมกันหลากหลายแบบ มีแบบหนึ่งที่ได้รับการหนุนเสริม(และตีความใหม่)มากกว่าสำนักอื่น นั่นคือ การส่งเสริมสำนักแบบเสรีนิยม-ประชาธิปไตย

การทำให้เหตุการณ์ 14 ตุลาคม 2516 กลายเป็นการต่อสู้เพื่อ “ประชาธิปไตย”²⁶

สำนักแบบดังกล่าวถูกนำเสนออย่างชัดเจน ตั้งแต่หลังทศวรรษ 2530 โดยมาพร้อมกับกระแสของการกลับมามีบทบาททั้งในภาคการเมืองรัฐสภา ภาคธุรกิจและภาคสังคม ของกลุ่มคนเดือนตุลา พวกเขาจำนวนหนึ่งมีส่วนร่วมในช่วงเปลี่ยนผ่านทางการเมือง คือ กรณีพฤษภาประชาธรรม 2535 รวมไปถึงการร่วมผลักดันการปฏิรูปการเมืองอันเป็นผลสืบเนื่องจากเหตุการณ์นั้น ต่อมา ในช่วงที่พรรคไทยรักไทยเริ่มก่อตั้งพรรค กลุ่มคนเดือนตุลาส่วนหนึ่งก็ได้เข้าร่วม และมีบทบาทอย่างมากในรัฐบาลของ พ.ต.ท.ทักษิณ ชินวัตร หลายคนได้รับตำแหน่งสำคัญในรัฐบาลนี้ อาทิ นายสุธรรม แสงปทุม, จาตุรนต์ ฉายแสง, พรหมินทร์ เลิศสุริย์เดช, ภูมิธรรม เวชยชัย, สุพงษ์ สืบวงศ์ลี, อติพร เพ็ญเกษ, ประพัฒน์ ปัญญาชาติรักษ์, พินิจ จารุสมบัติ ฯ

จากงานของกนกรัตน์ได้แสดงให้เห็นว่า การตีความ 14 ตุลาฯ ให้มีลักษณะแบบประชาธิปไตยนั้นเกิดขึ้นตั้งแต่หลังเหตุการณ์ อย่างไรก็ตาม ในช่วงเวลานั้น ยังไม่ได้กลายเป็นสำนักหลัก เพราะพบว่ายังมีความขัดแย้งไม่ลงรอยระหว่างการตีความแบบอื่น จนถึงกลางทศวรรษ 2520 การนำเสนอเรื่องราวของ 14 ตุลาคม 2516 ในแง่ที่เน้นองค์ประกอบของประชาธิปไตยก็ปรากฏอยู่ในงานรำลึกแต่ไม่แพร่หลาย²⁷ การรับรู้เหตุการณ์นี้เป็นเรื่องราวของการเรียกร้องประชาธิปไตยนั้น เพิ่งกลายเป็นที่รับรู้ของสังคมวงกว้างก็ล่วงเข้าสู่กลางทศวรรษ 2530 แล้ว การจัดงานรำลึก 20 ปี 14 ตุลา ในปี 2536 ถือเป็นหมุดหมายสำคัญ โดยการจัดงานครั้งนี้ได้รับความสนใจเข้าร่วมของคนที่เกี่ยวข้องกับเหตุการณ์ ซึ่งขณะนั้นกลายเป็นคนที่ประสบความสำเร็จในสังคม กอปรกับมีบุคคลสำคัญอีก

²⁴ รายงานเสนา “ประจักษ์ ก้องกีรติ: 40 ปี 14 ตุลา-40 ปี ราชาชาตินิยมประชาธิปไตย” <http://prachatai.com/journal/2013/07/47693>, ประชาไท สืบค้นเมื่อ 26 เมษายน 2559

²⁵ เช่นเดียวกับความเห็นที่ประจักษ์กล่าวไว้ในงานสัมมนา (ประชาไทสรุปว่า) “ขบวนการ 14 ตุลา นักศึกษาประชาชนนั้นไม่ได้มีเอกภาพทางความคิดมาตั้งแต่ต้น แต่เป็นขบวนการที่ตนเรียกว่ามีลักษณะ ‘อึเหละเขะเขะ’ มาก คือมีการผสมกันมั่วไปหมดของอุดมการณ์ความคิดหลากหลายชุด โดยมีตั้งแต่ซ้ายใหม่ สังคมนิยม คอมมิวนิสต์ เสรีนิยมประชาธิปไตย และรวมถึงอุดมการณ์กษัตริย์นิยมด้วย เพียงแต่มีจุดร่วมกันในเรื่องการโค่นล้มเผด็จการทหาร” โปรดพิจารณา รายงานเสนา “ประจักษ์ ก้องกีรติ: 40 ปี 14 ตุลา-40 ปี ราชาชาตินิยมประชาธิปไตย”

²⁶ ในหัวข้อนี้อาศัยข้อมูล-เก็บความจากงานของ กนกรัตน์ เลิศชูสกุล, “การรื้อฟื้นและการก่อสร้างตัวของความเป็นคนเดือนตุลาฯ : จาก ‘นักศึกษาฝ่ายซ้ายผู้พ่ายแพ้’ – นักต่อสู้เพื่อประชาธิปไตยแห่งทศวรรษ 2510”, *ฟ้าเดียวกัน* 11 (2) (กรกฎาคม-กันยายน 2556): 133-177.

แม้ตระหนักว่าเหตุการณ์ 14 ตุลาคม 2516 และ 6 ตุลาคม 2519 เป็นสิ่งต่อเนื่องที่แยกพิจารณาไม่ได้ แต่เพราะต้องการอธิบายให้เห็นเพียงการเกิดขึ้นของสำนักแบบเสรีนิยม-ประชาธิปไตย ที่ต่อมาถูกสืบทอดโดยมูลนิธิ 14 ตุลา จึงทำให้จำกัดการอธิบายไว้เฉพาะเหตุการณ์แรกเป็นหลัก

²⁷ กนกรัตน์ ได้ยกตัวอย่างของงานรำลึก 8 ปี 14 ตุลา ในปี 2524 โดยมีนิตยสารการเมืองชื่อ “สู่อากาศ” ได้บันทึกเรื่องราวไว้ โปรดพิจารณา กนกรัตน์ เลิศชูสกุล, *เพ็ญอ้าง*, หน้า 150 -151.

มากมายที่แม้ไม่เป็นฝ่ายซ้ายแต่ก็เป็นพันธมิตรกับคนรุ่นนั้นเข้าร่วมช่วยเหลือในการเตรียมจัดงานด้วย เช่น อานันท์ ปัญญาธรณ ไม่เพียงเท่านั้น งานฉลองครั้งนี้ได้กลายเป็นที่สนใจของสังคมในวงกว้าง หนังสือพิมพ์และนิตยสารการเมืองทั่วประเทศต่างขึ้นปก/พาดหัวหน้าหนึ่งหลายฉบับ²⁸

การทำให้เหตุการณ์ 14 ตุลาคม 2516 มีภาพตัวแทนของสำนักแบบเสรีนิยม-ประชาธิปไตยได้นั้น กนกรัตน์ได้วิเคราะห์กระบวนการและยุทธศาสตร์สำคัญไว้ 3 ประการ คือ²⁹

หนึ่ง) “การเชิดชูเนื้อหาต้านประชาธิปไตยและความสำคัญของนักศึกษาในการผลักดันให้เกิดการเปลี่ยนแปลงไปสู่ประชาธิปไตยจากการลุกขึ้นสู้ของประชาชนในเหตุการณ์ 14 ตุลาฯ” การกระทำนี้ดำเนินไปภายใต้ความร่วมมือของนักประวัติศาสตร์ เช่น ชาญวิทย์ เกษตรศิริและเครือข่าย ที่มีบทบาทสำคัญในการเผยแพร่ประวัติศาสตร์แบบประชาธิปไตยของเหตุการณ์ 14 ตุลาฯ การตีความประวัติศาสตร์ 14 ตุลาฯ แบบนี้ได้รับการเผยแพร่สู่สาธารณะอย่างเป็นระบบและกว้างขวาง ทั้งผ่านการจัดงานสัมมนา งานเขียนของปัจเจกบุคคล เนื้อหาในหลักสูตรการเรียนการสอนระดับมัธยม รวมไปถึงการสร้างอนุสรณ์สถานตลอดจนการเรียกร้องให้ 14 ตุลาคม ของทุกปีกลายเป็นวันสำคัญ ซึ่งชื่อในท้ายสุดคือ “วัน 14 ตุลา ประชาธิปไตย”

สอง) การตีความเหตุการณ์ 14 ตุลาฯ ในฐานะส่วนหนึ่งของกระแสธารการสร้างประชาธิปไตยสมัยใหม่ไทย กล่าวคือ ทำการเชื่อมโยงเหตุการณ์ 14 ตุลาฯ เข้ากับกระแสธารแห่งการต่อสู้เพื่อประชาธิปไตย โดยมีจุดเริ่มต้นที่ 24 มิถุนายน 2475 ต่อมาเป็น 14 ตุลาคม 2516 และ พฤษภาคม 2535 ทั้งนี้ สิ่งที่เกิดขึ้นในช่วงหลังเหตุการณ์พฤษภาทมิฬ 35 นั้น คือความพยายามเชื่อมโยงเหตุการณ์ 14 ตุลาฯ เข้ากับการเรียกร้องประชาธิปไตยที่เพิ่งผ่านพ้นไปของพฤษภา 35 โดยมีจุดเชื่อมต่อคือ ขบวนการเคลื่อนไหวของประชาชนเพื่อขับไล่รัฐบาล “เผด็จการ” ที่ได้รับการสนับสนุนจากทหาร กนกรัตน์กล่าวว่า “ในการเขียนประวัติศาสตร์ประชาธิปไตยโฉมใหม่ในช่วงหลังเหตุการณ์พฤษภาคม 2535 เราได้เห็นคนรุ่น 14 ตุลาฯ จำนวนมากมายเขียนงานที่เน้นถึงความสำคัญของเหตุการณ์ 14 ตุลาฯ ในกระบวนการสร้างประชาธิปไตยของไทย”³⁰ ความพยายามดังกล่าวได้เปลี่ยนประวัติศาสตร์ของฝ่ายซ้ายให้กลายเป็นเรื่องของการสร้างประชาธิปไตย นักวิชาการบางคน เช่น ชีรยุทธ บุญมี หรือ เอนก เหล่าธรรมทัศน์ พยายามเสนอว่า ชนชั้นกลางที่มีบทบาทสำคัญในเหตุการณ์พฤษภาคม 2535 จำนวนมากเป็นคนที่มิถุมิหลังร่วมกันในฐานะนักกิจกรรมยุคทศวรรษ 2510 แม้การกล่าวอ้างข้างต้นจะไม่สามารถพิสูจน์ได้ แต่พวกเขาก็ประสบความสำเร็จในการทำให้ผู้คนเชื่อว่า พฤษภา 35 ๙ คือ พลังของชนชั้นกลางและชนชั้นกลางที่มีบทบาทสำคัญคือพวกที่เคยผ่านเหตุการณ์ 14 ตุลาฯ

สาม) กระบวนการสร้างให้เหตุการณ์ 14 ตุลาคม 2516 มีภาพตัวแทนของสำนักแบบเสรีนิยม-ประชาธิปไตยแบบสุดท้ายที่กนกรัตน์วิเคราะห์ คือ การผนวกแนวคิดของกระแสเสรีนิยมแบบต่างๆ เข้ากับการเชิดชูเหตุการณ์ 14 ตุลาฯ สิ่งนี้ทำให้ภาพของขบวนการนิสิตนักศึกษากลายเป็นการเคลื่อนไหวเรียกร้อง “สิทธิและเสรีภาพ” อีกทั้งยังเชื่อมโยงนักวิชาการและแนวร่วมชนชั้นนำเสรีนิยมคนอื่นๆ เข้าเป็นส่วนหนึ่งของกระแส 14 ตุลาฯ ๙ ได้ด้วย

สำหรับมูลนิธิต 14 ตุลาฯ ก็เป็นเพียงส่วนหนึ่งของกระแสธารการเล่าประวัติศาสตร์ 14 ตุลาฯ ในแบบนี้ กล่าวได้ว่าความทรงจำที่มูลนิธิต เลือกสืบทอดโดยมากนั้นเป็นการรับไม่ต่อจากการเน้นย้ำถึงพลังอันบริสุทธิ์ของ

²⁸ กนกรัตน์ เลิศชูสกุล, เพิ่งอ้าง, หน้า 151.

²⁹ เนื้อหาต่อจากนี้เก็บความจาก กนกรัตน์ เลิศชูสกุล, เพิ่งอ้าง, หน้า 152-158.

³⁰ กนกรัตน์ เลิศชูสกุล, เพิ่งอ้าง, หน้า 153.

นิสิตนักศึกษา พลังของคนสามัญธรรมดา และเป้าหมายเพื่อสร้างความทรงจำ/สร้างแรงบันดาลใจให้กับคนรุ่นหลัง ในการสืบทอดการต่อสู้เพื่อประชาธิปไตยและความเป็นธรรมทางสังคม ดังจะเห็นได้จากแนวคิด ที่ใช้สำหรับการ จัดสร้างถาวรวัตถุอย่างพิพิธภัณฑ 14 ตุลา ในฐานะสถานที่อันจะบอกเล่าเรื่องราวของ 14 ตุลาคม 2516 จุดเน้นย้ำ ที่บรรยายไว้ในเอกสารรณรงค์การจัดสร้างกล่าวว่า “ภารกิจสำคัญของพิพิธภัณฑแห่งใหม่นี้ก็คือ การเสริมสร้าง กระบวนการเรียนรู้ในการเรียนรู้แบบใหม่ให้กับสังคมไทย และทำให้เหตุการณ์ 14 ตุลา กลายเป็นเรื่องราวที่ใกล้ตัว สัมผัสจับต้องได้ และเชื่อมโยงกับคุณค่าที่สามารถนำไปเป็นแนวทางปฏิบัติได้จริงในปัจจุบันสำหรับคนรุ่นใหม่ โดย ใช้วิธีการเล่าเรื่อง 14 ตุลาคมอย่างมีชีวิตชีวา ผ่านประสบการณ์ของคนเล็กๆ คนธรรมดาที่มาจากหลากหลายอาชีพ หลากหลายความคิด แต่มีความกล้าหาญ เสียสละ ต่อสู้เพื่อเสรีภาพและประชาธิปไตย คู่ขนานไปกับการเรียนรู้ถึง บรรยากาศทางการเมือง เศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรมก่อนหน้าเหตุการณ์ 14 ตุลา รวมทั้งผลกระทบของ เหตุการณ์ 14 ตุลาที่มีต่อสังคมไทย” ซึ่งในที่นี้ วิธีที่ชัดเจนได้ ได้กลายเป็นแนวคิดหลักของเนื้อหาพิพิธภัณฑ์ถาวร ภายในพิพิธภัณฑ 14 ตุลา³¹

เป็นธรรมดาของทุกสังคมมนุษย์ที่ความทรงจำนั้นจะถูกตีความเพื่อให้เข้ากับบริบทที่รองรับ ผลประโยชน์ จิตสำนึก อุดมคติ ฯลฯ ของผู้มีบทบาทแต่ละฝ่าย สิ่งเหล่านี้หาใช่เรื่องผิดบาป อย่างไรก็ดี การตีความที่เน้นมิติของ ความเป็นเสรีนิยมประชาธิปไตยของเหตุการณ์ 14 ตุลาฯ ก็เสี่ยงได้ยากที่จะด้อยค่าสำนักอื่น เช่น ชาตินิยมต่อต้าน สงครามและจักรวรรดิอเมริกาออกไป³², มองเห็นลักษณะกษัตริย์นิยมไม่ชัดเจน แม้กระทั่ง การกล่าวถึงพลังของ ฝ่ายซ้ายทั้งที่เป็นแบบซ้ายใหม่ และซ้ายพหุ. น้อยกว่าที่ควรจะเป็น³³ กระนั้นยังปรากฏข้อมูลที่ทำให้เชื่อได้ว่ามีผู้ ดำเนินกิจกรรมจำนวนหนึ่งตระหนักรู้เรื่องเหล่านี้³⁴

การทำงานเพื่อสืบทอดความทรงจำ “เจตนารมณ์ 14 ตุลา”

การกำเนิดของมูลนิธิ 14 ตุลา ถือเป็นความสำเร็จสูงสุดของความพยายามส่งต่อความทรงจำของ “คน เดือนตุลา” ให้สังคม อย่างไรก็ตาม กว่าที่จะประสบความสำเร็จจนสามารถก่อตั้ง “อนุสรณ์วีรชน 14 ตุลา” ตามแบบที่ เคยชนะการประกวดเมื่อปี 2518 นั้นไม่ใช่เรื่องง่าย เพราะผ่านการถูกขัดขวาง หน่วงรั้งมานานถึง 28 ปี³⁵ ต้องรอ จนกระทั่งพวก “คนเดือนตุลา” มามีสถานะทางสังคมที่มั่นคงแล้วจึงจะสามารถผลักดันให้เกิดการยอมรับ จน ท้ายที่สุดสามารถตั้งองค์กรทางการอย่างมูลนิธิ ฯ ขึ้นมาเพื่อเป็นตัวแทนในการบริหารจัดการอนุสรณ์สถาน 14

³¹ วัฒนชัย วินิจจะกูล (บก.), *ก่อนจะเป็น...พิพิธภัณฑ 14 ตุลา*, (กรุงเทพฯ: มูลนิธิ 14 ตุลา, 2548) หน้า 11. ทั้งนี้ควรให้เครดิตกับคณะผู้จัดทำด้วยว่ามีความพยายามดึงคนชายขอบที่ไม่ค่อยเป็นที่รับรู้เข้ามามีส่วนในบันทึกประวัติศาสตร์ 14 ตุลาฯ

³² ในการเตรียมจัดงานรำลึก 30 ปี 14 ตุลา มีสมาชิกกระดานสนทนาของเว็บไซต์ “บ้านตุลาไทย” รายหนึ่ง กล่าวตำหนิ การกระทำของกรรมการมูลนิธิ 14 ตุลา ว่า “ช่วยถามคุณช่วยพัฒนาหน่อยครับ ในฐานะที่เป็นกรรมการมูลนิธิ 14 ตุลา เมื่อคราวจัดงานเปิดอนุสาวรีย์ 14 ตุลา ทำไมจึงปฏิเสธไม่ให้ปลดป้ายผ้าคำที่เอาที่รูปต่อต้านจักรพรรดินิยมอเมริกา และรูปขับไล่ฐานทัพในยุคประชาธิปไตยหลัง 14 ตุลาคมออกไป? มาชี้ชวนตรวจหน้างานพร้อมคุณภูมิชัย คุณสุธรรม ย่าต้องปลดป้ายกลัวระคายความสัมพันธ์ระหว่างประเทศ และกระเทือนรัฐบาลทักษิณ พวกคิดปิ่นขาวข้องใจมาก แล้วปีนี้จะทำข้าวoyerเดิมรีเปล่า.....” <http://thaioctober.com/smf/index.php?topic=1394.30;wap2>, สืบค้นเมื่อ 10 พฤษภาคม 2559

³³ กนกรัตน์ ได้ให้ข้อมูลที่น่าสนใจว่า ไม่ใช่ทุกคนในหมู่ “คนเดือนตุลา” ที่จะเห็นด้วยกับการตีความเหตุการณ์ 14 ตุลาฯ ไปในทิศทางประชาธิปไตย เธอได้หยิบยกตัวอย่างของข้อถกเถียงจำนวนหนึ่ง เช่น ชุดบทความเรื่อง “ความทรงจำที่หายไปของคนหนุ่ม” ของแคน สาริกา (บัณฑิต จันทรศรีศา) ตีพิมพ์ใน นิตยสารเนชั่นสุดสัปดาห์ สมศักดิ์ เจียมธีรสกุล จากบทความในหนังสือ *ประวัติศาสตร์ที่เพิ่งสร้าง*, และเกษียร เตชะพีระ ในบทความ “ร้ายทวนทาง 25 ปี 14 ตุลา 25 ปี ของใคร” ซึ่งตีพิมพ์ในหนังสือพิมพ์กรุงเทพธุรกิจ มาเป็นหลักฐาน โปรดดู กนกรัตน์ เลิศสุกุล, “การรื้อฟื้นและการก่อร่างสร้างตัวของ ความเป็นคนเดือนตุลาฯ : จาก ‘นักศึกษาฝ่ายซ้ายผู้พ่ายแพ้’ ‘คนเดือนตุลาฯ’ – นักต่อสู้เพื่อประชาธิปไตยแห่งทศวรรษ 2510”, หน้า 155-156.

³⁴ เช่น การจัดกิจกรรม “คัดเอาท์เดือนตุลา” หรือ “เพลงปฏิวัติ” ในปี 2546 ย่อมหมายถึงการใช้ วัตถุวัฒนธรรมเหล่านั้นเพื่อปกป้องบอกถึงอุดมคติอัน หลากหลายของเหตุการณ์ 14 ตุลาฯ

³⁵ โปรดพิจารณาพัฒนาการเกี่ยวกับการสร้างอนุสรณ์สถาน 14 ตุลา ได้ใน ภาคผนวกท้ายเล่มของหนังสือ สมิทธิ์ ถนอมศาสนะ (บก.), *หมายเหตุเดือนตุลา ลำดับที่ 1 ว่าด้วย 14 ตุลารำลึก*, (กรุงเทพฯ: มูลนิธิ 14 ตุลา, 2552) หน้า. 135-146.

ตุลา รวมถึงเป็นองค์กรหลักที่รับผิดชอบบรรณารักษ์และเผยแพร่เรื่องราวแห่งเดือนตุลาฯ ไปสู่สาธารณะชน กล่าวได้ว่า ก่อนหน้าที่จะเกิดอนุสรณ์สถาน 14 ตุลา และมูลนิธิ 14 ตุลานั้น ไม่เคยมีงานรำลึกเหตุการณ์แบบที่ทำประจำ ติดต่อกันทุกปี งานเหล่านั้นไม่เคยถูกรับรู้ในวงกว้างเท่านี้ และที่สำคัญ งานรำลึกที่เคยจัดมาก่อนหน้า ไม่เคยได้รับความร่วมมือจากภาคส่วนต่างๆ มากเท่านี้มาก่อน³⁶

ในการจัดงานเปิดตัวอนุสรณ์สถานวีรชนประชาธิปไตยในปี 2544 ฝ่ายต่างๆ วางแผนไว้ว่าจะมีการเฉลิมฉลองที่ยิ่งใหญ่ ทั้งในกรุงเทพฯ และต่างจังหวัด(25 จังหวัดทั่วทุกภาค) ในโอกาสนี้ได้รวมงานรำลึก 25 ปี 6 ตุลาไว้ในโครงการเดียวกันซึ่งใช้ชื่อว่า “รวมพลังแก้วิกฤตด้วยจิตใจเสียสละและกล้าหาญ” ซึ่งงบประมาณเกือบ 10 ล้านบาทและได้รับความร่วมมือจากเครือข่ายจำนวนมาก³⁷ อย่างไรก็ตาม การจัดในครั้งนั้น ก็ถือว่าเล็ก เมื่อเทียบกับงานรำลึกที่ถูกจัดขึ้นในอีกสองปีถัดมา การรำลึก 30 ปี 14 ตุลา ถือเป็นงานที่ยิ่งใหญ่ที่สุดเท่าที่เคยมี “โครงการ 30 ปี 14 ตุลา สืบสานประชาธิปไตยประชาชน” ซึ่งงบประมาณแรกเริ่มราว 30 ล้านบาท (ผู้สื่อข่าวบางสำนักเสนอว่าน่าจะสูงถึง 80 ล้านบาท)³⁸ มีมหรหรรพ์ทั่วประเทศทั้งที่เป็นทางวิชาการ ศิลปวัฒนธรรม และบันเทิงเริงใจ โดยมีการทำสูจิบัตรงานโดยเฉพาะ ในส่วนของการอธิบายกำหนดการกิจกรรมต่างๆ ที่จะจัดขึ้นนั้น (หน้า 13 -27) พบว่ามีกิจกรรมจำนวนมากจนต้องเขียนเป็นความยาวราว 7 หน้ากระดาษ A4 เลย์ทีเดียว³⁹

จากที่กล่าวข้างต้นคงจะเห็นได้ว่า การดำเนินงานของมูลนิธิ 14 ตุลาในช่วงแรกนั้น ดำรงอยู่ท่ามกลาง กระแสการตอบรับและการสนับสนุนประวัติศาสตร์เดือนตุลา “คนเดือนตุลา” และเครือข่าย จำนวนมากพยายามสร้างให้เรื่องเล่าที่พวกเขาภาคภูมิใจมีที่ทางในสังคม อย่างไรก็ตาม พวกเขาในขณะนั้นไม่มีทางนึกฝันแน่ๆ ว่าวันหนึ่ง สิ่งเหล่านี้จะมลายหายไปจนไม่เหลือเค้าเดิม โดยสภาพของอนุสรณ์สถาน 14 ตุลา และการดำเนินงานของมูลนิธิฯ ในปัจจุบันคงเป็นประจักษ์พยานของข้อความข้างต้นได้ มูลนิธิ 14 ตุลา มาถึงจุดนี้ได้อย่างไร? ในการตอบคำถามนี้

³⁶ ปัจจุบันการรำลึกเหตุการณ์ ในวันที่ 14 ตุลาคม ของทุกปี จะมีงานพิธีกรรมในช่วงเช้า ซึ่งเวลาดังกล่าวจะมีคนสำคัญ(หรือตัวแทนโดยตำแหน่ง)จากภาครัฐ เช่น ประธานสภาผู้แทนราษฎร, แกนนำรัฐบาล, แกนนำพรรคฝ่ายค้าน และผู้ว่าราชการกรุงเทพมหานคร ฯ มาร่วมในการกล่าวรำลึก นอกจากนี้ ยังมี “คนเดือนตุลา” ที่มีชื่อเสียง รวมไปถึงญาติวีรชน ร่วมกล่าวสดุดีวีรกรรมของเหล่าวีรชน 14 ตุลาฯ ด้วย หลังจากนั้นในภาคบ่ายของทุกปี จะมีการกล่าวปาฐกถา (และบางปีก็มีงานเสวนา) โดยนักวิชาการผู้มีชื่อเสียง แบบแผนที่เป็นระบบเช่นนี้ไม่เคยเกิดขึ้นมาก่อนปี 2544

³⁷ จากข้อมูล รายงานการประชุมคณะกรรมการดำเนินงานโครงการเฉลิมฉลองเปิดอนุสรณ์สถานวีรชนประชาธิปไตย ซึ่งเป็นการประชุมครั้งที่ 2/2544 จัดขึ้นในวันพฤหัสบดีที่ 20 กันยายน 2544 เวลา 14.00 น. ณ ห้องศูนย์สารสนเทศ ชั้น 3 อาคารทววงมหาวิทยาลัย แสดงให้เห็นว่า ได้เฝ้าหลักในการจัดงานครั้งนี้คือ ทววงมหาวิทยาลัย โดยมีสุธรรม แสงประทุมซึ่งขณะนั้นดำรงตำแหน่งรัฐมนตรีว่าการทววงมหาวิทยาลัยเป็นประธานดำเนินงาน และมีศาสตราจารย์ นิคม จันทรวิทุร (ประธานมูลนิธิ 14 ตุลา) เป็นรองประธานกรรมการดำเนินงาน งบประมาณที่ใช้สำหรับการจัดงานในครั้งนี้ ฝ่ายต่างๆ ได้ร่างไว้ตอนแรก 15 ล้านบาท อย่างไรก็ตาม ท้ายที่สุด งบประมาณได้สนับสนุน 9.25 ล้านบาท สำหรับกิจกรรมนั้นมีการจัดที่หลากหลาย โดยมีเครือข่ายเข้ามาช่วยดำเนินงาน อาทิ การก่อสร้างอนุสรณ์สถาน (งบฯ 2.15 ล้านบาท) รับผิดชอบประสานงานโดยโทม อารียา การก่อสร้างกำแพงประวัติศาสตร์ฯ (งบฯ 1.5 ล้านบาท) รับผิดชอบประสานงานโดย ภูมิสัน โจน์เลิศจรรยา กิจกรรมวิชาการภูมิภาค (งบฯ 6.45 แสนบาท) รับผิดชอบประสานงานโดยชัยวัฒน์ สุรวิชัย ฝ่ายวิชาการ (งบฯ 7.5 หมื่นบาท) รับผิดชอบประสานงานโดยวิโชติ วัฒนโธ ฝ่ายวรรณกรรม(งบฯ 1.12 แสนบาท) รับผิดชอบประสานงานโดย วัฒน วรรณยางกูร กิจกรรม 25 ปี 6 ตุลา (งบฯ 7.87 แสนบาท) รับผิดชอบประสานงานโดย สุทธชัย ยิ้มประเสริฐ ฝ่ายศิลปวัฒนธรรม 5-11 ตุลา (งบฯ 8.73 แสนบาท)รับผิดชอบประสานงานโดย ทองขาว ทวีปรังสิกุล เป็นต้น

³⁸ แลงวัน ไนไร้สม, “แกะรอยข่าวจัดซื้อ ทักซิโด ‘อุทัย-รัฐสภา’ 14 ตุลา-วันประชาธิปไตย”, *มติชนสุดสัปดาห์* 23 (1201) (22-28 สิงหาคม 2546): 70. ผู้เขียนคอลัมน์อ้างอิงเรื่องที่เล่าจากหนังสือพิมพ์ฉบับอื่น โดยกล่าวว่า “บางกอกทูเดย์ ฉบับ 21 มิถุนายนขึ้นหัวข่าว ‘ละลาย 80 ล้าน 30 ปี 14 ตุลาฯ เบิร์ดแจม’ เนื้อหาว่าอ้างแหล่งข่าวคณะกรรมการจัดงานเปิดตัวว่า งบประมาณจัดงานที่รัฐบาลมอบหมายให้ 30 ล้านบาทนั้น กรรมการอยากให้งานใหญ่กว่าทุกปี จึงของบฯ เพิ่มอีก 50 ล้านบาท รวมเป็น 80 ล้านบาท งบฯ ส่วนใหญ่หมดไปกับการจัดการแสดงบนเวทีเฉพาะงานสร้างเวทีหมดไปถึง 22 ล้านบาท”

³⁹ กิจกรรมที่จัดในงานแบ่งเป็น 5 ด้านใหญ่ ประกอบด้วย หนึ่ง)ด้านพิธีกรรมคือการกล่าวรำลึกสดุดีวีรชน สอง) กิจกรรมวิชาการ/อภิปรายสาธารณะ โดยจัดในหลายหัวข้อหลายวันหลายครั้ง บางเวทีจัดยาวนานถึง 5 สัปดาห์ สาม) กิจกรรมศิลปวัฒนธรรม ประกอบด้วยการประชุมภาวาทของเยาวชน, จัดแสดงนิทรรศการ, เสวนาด้านศิลปะ ประกวดหนังสั้น สี่) กิจกรรมเยาวชน ซึ่งมีทั้งการณรงค์เผยแพร่ให้ความรู้แก่นักศึกษาในมหาวิทยาลัยต่างๆ รวมไปถึงการออกค่ายทั้งที่ส่วนกลาง/ภูมิภาค ห้า) กิจกรรมรณรงค์ประชาสัมพันธ์ ที่หมายรวมถึงการพิมพ์หนังสือชุด “การ์ตูน 14 ตุลา” อันประกอบไปด้วย “30 บทกวี 14 ตุลา”, “ภาพรวมเหตุการณ์ 14 ตุลา” และ “บุคคลที่เข้าร่วมเหตุการณ์ 14 ตุลา”

ผู้เขียนแบ่งการดำเนินงานของมูลนิธิฯ ออกเป็น 4 ช่วง ประกอบด้วย (หนึ่ง) รุ่งโรจน์ เป็นการดำเนินงานในปี 2545-48 (สอง) ชะงัก ระหว่างปี 2549-50, (สาม) ตันรน ระหว่างปี 2551-53 และ (สี่) อ่อนแรง ปี 2555 จนถึงปัจจุบัน

รุ่งโรจน์

เหตุที่ผู้เขียนจำกัดความการดำเนินงานในช่วงนี้ว่า “รุ่งโรจน์” นั้นเพราะ ช่วงเวลาดังกล่าว มูลนิธิ 14 ตุลา สามารถสร้างผลงานให้เป็นที่ประจักษ์ต่อสาธารณะได้อย่างมากมาย ผู้ดำเนินงานในช่วงเวลานั้นซึ่งถือเป็นกุญแจสำคัญของความสำเร็จ คือผู้จัดการมูลนิธิฯ วัฒนชัย วินิจจะกุล โดยมีคณะกรรมการมูลนิธิ 14 ตุลา⁴⁰ เป็นผู้ช่วยเหลือสนับสนุน สำหรับงบประมาณดำเนินงานแบ่งเป็นสองส่วน คือการบริหารจัดการภายในมูลนิธิฯ ซึ่งประกอบด้วยค่าจ้าง-เงินเดือนเจ้าหน้าที่ทั้งหมด (ผู้จัดการ, ผู้ช่วยผู้จัดการ, เจ้าหน้าที่บรรณารักษ์, เจ้าหน้าที่กิจกรรม, แม่บ้าน, และรถป.) ตลอดจนค่าสาธารณูปโภคต่างๆ ได้รับมาจากการบริจาคตั้งต้น⁴¹ ส่วนงบประมาณในการทำกิจกรรมนั้นโดยมากจะขอการสนับสนุนจากแหล่งทุนภายนอก ทั้งนี้ กิจกรรม-โครงการที่จะทำมักมีการวางแผนล่วงหน้า ทำให้สามารถส่งโครงการเพื่อขอรับทุนสนับสนุนได้ตั้งแต่เนิ่นๆ อีกทั้งการสนับสนุนงบประมาณเหล่านี้ดำเนินไปภายใต้การอำนวยความสะดวกของเครือข่ายและผู้มีอำนาจตัดสินใจ

สำหรับรูปแบบการดำเนินงานในปีแรก (สองเดือนสุดท้ายของปี 2544) ยังไม่มีอะไรมากเพราะเพิ่งเริ่มต้น และต้องทำความเข้าใจ ปรับทิศทาง ระหว่างผู้ร่วมงานภายในมูลนิธิฯ ทั้งนี้ โครงการที่ทำมี 2 โครงการ คือ เทศกาลหนังสือฤดูหนาว จัดระหว่างวันที่ 20 - 24 ธันวาคม⁴² และ การจัดแสดงศิลปะชุด “วัฒนธรรมข้าว” (ระหว่าง 14 - 25 ธันวาคม) บทเรียนจากการดำเนินงานในปีแรก ทำให้แผนงานในปีต่อไป ต้องการ “สร้างกิจกรรมที่มีความต่อเนื่องและทุ่มเทให้กับการประชาสัมพันธ์ให้มาก” แต่ติดปัญหาที่คนทำงานมีจำกัด จึงวางเป้าหมายว่าจะต้องสร้างอาสาสมัครหรือทีมงานที่เป็นคนหนุ่มสาวรุ่นใหม่เข้ามา

ในปีต่อมา 2545 การดำเนินงานส่วนใหญ่เป็นไปตามที่ได้วางแผนไว้ล่วงหน้า โดยมีโครงการที่โดดเด่น เช่น ค่ายเยาวชน, โครงการสัปดาห์ตุลาประชาธิปไตย, โครงการเทศกาลหนุ่มสาวกับความใฝ่ฝัน ทั้งนี้ มูลนิธิฯ ได้แยกโครงการซึ่งได้รับการสนับสนุนงบประมาณจากภายนอกออกเป็นเรื่องราวต่างหากในชื่อ *โครงการอนุสรณ์สถาน 14 ตุลา* (ในปีนี้มี 8 โครงการ) โดยได้รับการสนับสนุนงบประมาณราว 1.2 ล้านบาท⁴³ ทั้งนี้ โครงการที่ใช้

⁴⁰ กรรมการมูลนิธิ 14 ตุลา ชุดแรกประกอบด้วย โคทม อารียา (ต่อมารับตำแหน่งประธานฯ แทน นิคม จันทรวิทุร ที่เสียชีวิตในเดือนตุลาคม 2544) ละเมียด บุญมาก, เสาวนีย์ จิตร์น, ชาญวิทย์ เกษตรศิริ, ชัยวัฒน์ สุรวิชัย, ชีรยุทธ บุญมี, ชีระพล นิยม และ ปรีชา สุวรรณทัต (กรรมการและเหรัญญิก) มูลนิธิ 14 ตุลา, *รายงานผลการดำเนินงานมูลนิธิ 14 ตุลา ประจำปี 2544*, เอกสารอัดสำเนา, 2545

⁴¹ แหล่งที่มาของเงินนั้นเชื่อว่ามาจากการบริจาคเพื่อก่อสร้างมูลนิธิฯ ซึ่งเป็นเงินที่ได้รับมาจากประชาชน ตั้งแต่ช่วงหลังเกิดเหตุการณ์ ร่วมกับเงินบริจาคที่ได้ในปี 2541 (ในเอกสารของมูลนิธิฯ ระบุว่า 1,122,107.30 บาท) และเงินที่ได้รับจากหน่วยงานภาครัฐ คือ สำนักงานสลากกินแบ่ง 10 ล้านบาท กรุงเทพมหานคร 6 ล้านบาท บริษัทปูนซีเมนต์ไทยจำกัด บริจาควัสดุก่อสร้างมูลค่ากว่า 4.3 แสนบาท ทั้งหมดนี้ได้ใช้ไปกับการสร้างอนุสรณ์สถาน (มูลค่ากว่า 29 ล้านบาท) โดยเงินที่เหลือคืองบประมาณตั้งต้นในการบริหารจัดการมูลนิธิฯ และอนุสรณ์สถานฯ ในช่วงแรก โดยทบวงมหาวิทยาลัย และ กองสลากกินแบ่งรัฐบาลสนับสนุนงบประมาณการจัดกิจกรรมในแต่ละปี โปรดดู มูลนิธิ 14 ตุลา, *รายงานผลการดำเนินงานมูลนิธิ 14 ตุลา ประจำปี 2544*, เอกสารอัดสำเนา, 2545 และ วัฒนชัย วินิจจะกุล(บก.), *ก่อนจะเป็น...พิพิธภัณฑ 14 ตุลา*, หน้า 7.

⁴² กิจกรรมนี้เป็นกรอกร้านจำหน่ายหนังสือราคาถูกจากสำนักพิมพ์กว่า 20 แห่ง รวมถึงร้านค้าจำหน่ายของที่ระลึก การ์ดอวยพร กาแฟสด ขนมเบ๊องโบราณย่านแพร่งนรา โดยทุกเย็นจะมีกิจกรรมทางวัฒนธรรม เช่น ดนตรี ละคร ฯลฯ มีการเสวนาเรื่อง “มองคนหนุ่มสาวร่วมสมัยด้วยสายตาคน 4 รุ่น” ซึ่งได้รับความสนใจจากคนจำนวนมาก สื่อมวลชนได้ช่วยในการประชาสัมพันธ์ มีศูนย์ข่าวจากโทรทัศน์เข้าสัมภาษณ์ผู้จัดและออกอากาศสดไปทั่วประเทศในวันศุกร์ที่ 21 ช่วงข่าวหนึ่งทุ่ม (ข้อมูลจาก มูลนิธิ 14 ตุลา, *รายงานผลการดำเนินงานมูลนิธิ 14 ตุลา ประจำปี 2544*, เอกสารอัดสำเนา, 2545)

⁴³ งบประมาณที่ได้รับการสนับสนุน โดยเฉพาะในโครงการที่มีลักษณะแรงจูงใจให้คนรักกับเยาวชน (ไม่ใช่โครงการก่อสร้าง หรือจัดทำสิ่งของ) แสดงให้เห็นลักษณะบางอย่าง กล่าวคือ แสดงถึงศักยภาพของมูลนิธิฯ ในการดึงดูดทรัพยากรมาใช้ เครือข่ายที่เกี่ยวข้องทั้งผู้เขียนขอและผู้อนุมัติให้ทุน ทั้งยังบ่งบอกถึงขนาดของงาน จำนวนผู้เกี่ยวข้องที่หมายถึงผู้ดำเนินงาน (staff) และกลุ่มเป้าหมายที่มาร่วมงาน ทั้งหมดนี้จะช่วยประเมินเบื้องต้นถึงการดำเนินงานของมูลนิธิฯ ได้บ้าง

งบประมาณในการดำเนินการมากที่สุดคือ “โครงการส่งเสริมการเรียนรู้ประชาธิปไตยสำหรับเยาวชน” (8.14 ล้านบาท)

สำหรับปี 2546 ดำเนินโครงการเพิ่มขึ้น รวมทั้งหมดกว่า 20 โครงการ ทั้งนี้ โครงการอนุสรณ์สถาน 14 ตุลา 16 ในปีนี้มี 13 โครงการ งบประมาณสนับสนุน 1.93 ล้านบาท โดยเป็นคนละส่วนกับการจัดกิจกรรมในวาระ 30 ปี 14 ตุลาซึ่งได้ใช้งบประมาณต่างหาก โครงการที่โดดเด่นและแสดงให้เห็นการเชื่อมประสานกับเครือข่าย(ทั้งที่เป็นนักกิจกรรม กลุ่มกิจกรรมอิสระ รวมไปถึงนักศึกษา นักวิชาการ) ตลอดจนเข้าถึงกลุ่มเป้าหมายที่เป็นเยาวชน เช่น เทศกาลหนุ่มสาวกับความใฝ่ฝัน, ค่ายเยาวชน, และโครงการทัศนศึกษาเส้นทางที่มีเรื่องราวของการต่อสู้ทางการเมืองซึ่งเคยเกิดบนถนนราชดำเนิน ในชื่อโครงการ “ย่าเท้าย่อนรอยประชาธิปไตย” โดยเส้นทางเริ่มตั้งแต่ลานพระบรมรูปทรงม้า ผ่านถนนราชดำเนินจนถึงมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ มีวิทยากรที่ศึกษาเกี่ยวข้องกับเรื่องนี้เป็นผู้บรรยายให้ความรู้และตอบข้อซักถามให้กับเยาวชนที่มาจากโรงเรียนต่างๆ รวมถึงยังมีนักศึกษาจากต่างประเทศเข้าร่วมด้วย ไม่เพียงเท่านั้น ยังปรากฏโครงการที่แสดงให้เห็นว่าผู้จัดกิจกรรมตระหนักถึงความหลากหลายของอุดมคติ-สำนึกของเหตุการณ์ 14 ตุลาคม 2516 ด้วย เช่น โครงการภาพตัดเอาท์การเมืองเดือนตุลา หรือโครงการเผยแพร่ประวัติศาสตร์เพลงปฏิวัติเป็นต้น⁴⁴

ในปี 2547 มีการเปลี่ยนแปลงตำแหน่งประธานมูลนิธิ 14 ตุลา เนื่องจากปลายปีที่ผ่านมาโคทมลาออก ประธานคนใหม่คือณพ.วิชัย โชควิวัฒน์ (และดำรงตำแหน่งดังกล่าวจนกระทั่งถึงปัจจุบัน –ปี 2559) โครงการส่วนใหญ่เป็นเหมือนเดิม ประกอบด้วย โครงการค่ายเยาวชน โครงการ 31 ปี 14 ตุลา โครงการพิมพ์หนังสือปาฐกถา โครงการรณรงค์และจัดทำพิพจน์คดี โครงการจัดทำรายงานข้อเสนอจัดนิทรรศการถาวรฯ โดยในปีนี้โครงการอนุสรณ์สถาน 14 ตุลา 16 นั้นมีทั้งสิ้น 7 โครงการ ในเรื่องการดำเนินงานยังคงเป็นไปภายใต้ความร่วมมือกับพันธมิตรต่างๆ ทั้งภาครัฐและเอกชน เช่น พิพจน์คดีพระบาทสมเด็จพระปกเกล้าเจ้าอยู่หัว กรุงเทพมหานคร เขตพระนคร สถาบันปรีดี พนมยงค์ มูลนิธิสายธารประชาธิปไตย ตลอดจนองค์กรด้านเด็กและเยาวชนอื่นๆ เช่น มูลนิธิเด็ก กลุ่มเยาวชนรักประชาธิปไตย กลุ่มดินสอสี ฯ โดยส่วนที่เด่นชัดในปีนี้คือ จำนวนองค์กรและผู้เข้าใช้ห้องประชุมซึ่งเพิ่มขึ้นมาเรื่อยๆ ตั้งแต่เปิดใช้ ปี 2545 เป็นต้นมา ในแง่หนึ่งนี้แสดงให้เห็นถึงสถานะอันเป็นที่รู้จักในหมู่นักกิจกรรมทางสังคม⁴⁵ ส่วนงบประมาณที่ได้รับยังเป็นเช่นเดิมซึ่งในรายงานประจำปีกล่าวรายละเอียดไว้แบบแปลกๆ แต่น่าสนใจ เพราะทำให้เห็นถึงที่มาของงบประมาณที่ใช้ดำเนินการ ⁴⁶

การเปลี่ยนแปลงสำคัญในช่วงปีนี้ได้แก่การเริ่มปรับปรุงอาคารอนุสรณ์สถานฯ ให้เป็นพิพจน์คดี ความคิดนี้ริเริ่มมาตั้งแต่ช่วงแรกของการดำเนินงานแล้ว โดยมีหลักการอยากให้เป็น “ปฐมบทแห่งประชาธิปไตยภาคประชาชน” และต้องการบอกเล่า “เรื่องของคนธรรมดาที่มาจากหลากหลายความคิด ความเชื่อ แต่มีความกล้า

⁴⁴ ข้อมูลจาก มูลนิธิ 14 ตุลา, รายงานผลการดำเนินงานมูลนิธิ 14 ตุลา ประจำปี 2546, เอกสารอัดสำเนา, 2547

⁴⁵ ในปี 2545 มีผู้ใช้ 169 วัน ในขณะที่ 2546 มีองค์กรต่างๆ ใช้ห้องประชุม 193 วัน สำหรับ 2547 มียอดใช้สูงถึง 204 วัน และมีจำนวนคนเข้ามาในปีนี้ถึง 7,699 คน (ข้อมูลจาก มูลนิธิ 14 ตุลา, รายงานผลการดำเนินงานมูลนิธิ 14 ตุลา ประจำปี 2547, เอกสารอัดสำเนา, 2548)

⁴⁶ “ในส่วนของการดำเนินกิจกรรม ตามที่กรุงเทพมหานครได้จัดสรรเงินงบกลาง รายการเงินสำรองทั่วไป กรณีฉุกเฉินหรือจำเป็น ให้สำนักงานเขตพระนคร เพื่อนำมาใช้จ่ายในการบริหารและจัดกิจกรรมของอนุสรณ์สถาน 14 ตุลา 16 ในปี 2547 ทางเขตพระนคร ได้ให้การสนับสนุนงบประมาณเนื่องในวาระครบรอบ 31 ปี ของเหตุการณ์ประวัติศาสตร์การเมืองไทย 14 ตุลาคม 2516 ทางมูลนิธิ 14 ตุลา และหน่วยงานทั้งภาครัฐและเอกชนได้ร่วมกันจัดงาน ในส่วนของมูลนิธิ 14 ตุลา ได้เสนอโครงการจำนวน 7 โครงการ ไปยังกทม.และทางเขตพระนคร ซึ่งได้อนุมัติเงินงบประมาณจำนวน 1,509,608.00 บาท ให้กับมูลนิธิ 14 ตุลา ดำเนินกิจกรรมตามโครงการที่เสนอ การดำเนินกิจกรรมต่างๆ ดังกล่าวได้ผ่านมาได้สร้างความเข้าใจ สร้างสำนึกความเป็นเจ้าของและเชื่อมประสาน เพื่อลดช่องว่างระหว่างรัฐและเอกชนได้เป็นอย่างดี เป็นตัวอย่างของความร่วมมือกันระหว่างองค์กรรัฐและเอกชนอีกรูปแบบหนึ่ง” (ข้อมูลจาก มูลนิธิ 14 ตุลา, รายงานผลการดำเนินงานมูลนิธิ 14 ตุลา ประจำปี 2547, เอกสารอัดสำเนา, 2548)

หาญ เสียดสะ ต่อสู้เพื่อเสรีภาพและประชาธิปไตย"⁴⁷ โดยในปีนี้เป็นช่วงของการระดมสิ่งของ ข้าวมูล รวมทั้งเงินสนับสนุนเพื่อเตรียมตัวจัดสร้าง ข้อสังเกตสำคัญประการหนึ่งคือ ถึงเวลานี้ การดำเนินงานเพื่อสืบทอดเจตนารมณ์ของมูลนิธิฯ ดูเหมือนจะได้คำตอบเชิงอุดมการณ์ กล่าวคือ มุ่งส่งเสริมสนับสนุนสำนักแบบประชาธิปไตย (ไม่ใช่สังคมนิยม ไม่ใช่กษัตริย์นิยม หรือชาตินิยม) เพียงแต่มีรายละเอียดตรงที่ต้องการเปลี่ยนแปลง “การจำ” เหตุการณ์ที่เดิมมักมุ่งเน้นแต่เรื่องราวของแกนนำนิสิตนักศึกษา หรือการต่อสู้ระหว่างแกนนำฝ่ายประชาชน ไปสู่การสร้างเรื่องเล่าของชนธรรมดาให้เป็นไปในแนวประวัติศาสตร์จากเบื้องล่าง (history from below)

ในช่วงปี 2548 ถือเป็นจุดเปลี่ยนที่สำคัญของการดำเนินงานมูลนิธิฯ แม้คนทำงานรวมถึงกิจกรรมโดยมากยังดำเนินไปในทิศทางเดิม แต่ความเปลี่ยนแปลงที่สำคัญคือ ข้อพิพาทระหว่างผู้จัดการกับคณะกรรมการมูลนิธิฯ นำไปสู่การลาออกของวัฒนชัยในต้นปี 2549 ซึ่งนี่ถือเป็นจุดหักเหสำคัญอันหนึ่ง ควรกล่าวไว้ด้วยว่า สภาพการเมืองขณะนั้นเต็มไปด้วยความร้อนแรง คนเดือนตุลาเลือกที่เข้าไปร่วมในสมรภูมิโดยเฉพาะการขับไล่รัฐบาลทักษิณ และด้วยเพราะภารกิจและสถานะของมูลนิธิฯ จึงเสี่ยงไม่พ้นเรื่องราวทางการเมือง ในปีนั้นเองที่เนื้อหาวิพากษ์วิจารณ์สถานการณ์ทางการเมืองของธงชัย วินิจจะกูล นักประวัติศาสตร์ผู้มีชื่อเสียงรุ่น 6 ตุลา ทำให้บางคนในคณะกรรมการมูลนิธิฯ เกิดความไม่สบายใจ เหตุการณ์นี้นำไปสู่ความขัดแย้งเรื่องการเผยแพร่หนังสือปาฐกถา ท้ายที่สุด มูลนิธิฯ หาทงออกโดยการไม่ขอรับผิดชอบจากความคิดเห็นที่ปรากฏในหนังสือปาฐกถาของปีนั้น และไม่เผยแพร่หนังสือ การตัดสินใจดังกล่าวขัดกับธรรมเนียมที่ทำมาก่อนหน้า เรื่องนี้ สำหรับวัฒนชัยเป็นสิ่งที่เขารับไม่ได้มากที่สุด⁴⁸

เรื่อง ที่ผมรู้สึกว่ารุนแรงที่สุดคือการตัดสินใจเซ็นเซอร์หนังสือปาฐกถา 14 ตุลา 48 คือเป็นการเซ็นเซอร์ตัวเอง พิมพ์เสร็จแล้วแต่ไม่มีการจำหน่ายแจกในงาน สำหรับผู้ใหญ่บางท่านในมูลนิธิอาจคิดว่าเป็นเรื่องไม่ร้ายแรง เพราะมีการคุยกันด้วยวาจาแล้วก่อนที่จะถึงงาน ผมยอมรับว่าผู้ใหญ่หลายท่านได้ใช้วิจารณ์ญาณความรอบคอบอย่างมากในการที่จะไม่ทำให้เกิดความบาดหมาง และป้องกันไม่ให้เกิดปัญหา แต่ในเชิงหลักการ ผมเป็นคนพูดให้เด็ก ๆ ฟังมาตลอด 4 ปีว่า คุณค่าอันหนึ่งของเหตุการณ์ 14 ตุลาที่เยาวชนคนรุ่นหลังควรนำไปปรับใช้ คือความกล้าหาญที่จะต่อสู้กับอำนาจที่ไม่เป็นธรรม เพราะฉะนั้น ถ้าผมยอมรับการเซ็นเซอร์ตัวเองเพราะเกรงว่ามูลนิธิและพวกเราจะถูกรังแกโดย อำนาจที่ไม่เป็นธรรม ก็เท่ากับผมทรยศต่อคุณค่าและความหมายของ 14 ตุลาที่ผมเองเป็นคนพร่ำพูดให้เด็ก ๆ และเยาวชนฟัง

การเซ็นเซอร์ตัวเอง ไม่ใช่สปิริตของ 14 ตุลา ซึ่งหมายความว่าไม่ใช่สปิริตขององค์กรอย่างมูลนิธิ 14 ตุลาด้วย ถ้า 14 ตุลาจะอยู่ในความทรงจำของสังคมไทย เราต้องรักษาสปิริตของความกล้าที่จะเผชิญกับอำนาจที่ไม่เป็นธรรมทุกรูปแบบ ไม่ว่าอำนาจนั้นจะมาทางตรงหรือทางอ้อม อำนาจกับเสรีภาพเป็นความสัมพันธ์ที่ผกผันกัน ถ้าคุณยอมให้มีอำนาจมาก เสรีภาพย่อมลดลง ดังนั้นถ้าเราเชื่อมั่นว่าสิ่งที่เราจะพูดจะเขียนเป็นสิ่งที่ถูกต้อง เราก็ต้องกล้า

⁴⁷ ตีความจาก หนังสือประชาสัมพันธ์เพื่อขอข้อมูลและการบริจาค วัฒนชัย วินิจจะกูล, ก่อนจะเป็น...พิพิธภัณฑ 14 ตุลา, หน้า 31.

⁴⁸ ข้อความนี้ ผู้เผยแพร่ซึ่งใช้ชื่อว่า วัณห์ คัดลอกจากการให้สัมภาษณ์ต่อภิญญา ไตรสุรยธรรมาซึ่งถูกตีพิมพ์ใน นิตยสาร IMAGE ฉบับเดือนกันยายน 2549 โปรดดู “บทสัมภาษณ์วัฒนชัย วินิจจะกูล ผู้จัดการอนุสรณ์สถาน ๑๔ ตุลาคมแรก” <http://www.oknation.net/blog/print.php?id=172628>, สืบค้นเมื่อ 10 พฤษภาคม 2559.

เผยแพร่ออกไป 14 ตุลาคมยิ่งใหญ่มากเพราะอย่างนี้มีใช้หรือ แต่เราลบล้างดูแคลนสิ่งที่เป็นสปิริตของ
14 ตุลา ประเด็นนี้ผมรู้สึกที่สำคัญและเป็นเรื่องใหญ่มาก

ช่วง

หลังจากพัฒนาชัชวาลย์ลาออกในเดือนกุมภาพันธ์ 2549 คนที่เข้ามาแทนช่วงสั้นๆ คือ จำลอง อินทวงศ์ ไม่นาน
นัก รักษา สุทธิพงษ์ อดีตรองผู้จัดการซึ่งเคยลาออกไปแล้วเมื่อธันวาคม 2548 ก็ได้กลับเข้ามาทำงานในตำแหน่ง
ผู้จัดการ ถึงขณะนี้เจ้าหน้าที่ชุดเดิมที่เคยร่วมหัวจมท้ายกับพัฒนาชัชวาลย์ก็ลาออกหมด (ยกเว้นเศรษฐวัฒน์ สุรินทร์คำ
ซึ่งเหลือเพียงคนเดียวในปัจจุบัน) แปลว่าคนทำงานตอนนี้มีเพียงผู้จัดการคนเดียวเท่านั้นที่เป็นคนกลุ่มเดิม

ท่ามกลางกระแสการเมืองอันร้อนแรง ไม่ได้มีการจัดกิจกรรมที่เป็นขึ้นเป็นอันเหมือนช่วงก่อนหน้า ห้อง
ประชุมถูกใช้เป็นสถานที่นัดหมายและปรึกษาหารือของแกนนำกลุ่มต่อต้านรัฐบาลในขณะนั้นอยู่บ่อยครั้ง เพราะ
สะดวกและสาธารณูปโภคครบครัน (น้ำ-ไฟ ห้องน้ำ อินเทอร์เน็ต เครื่องปรับอากาศ) หลังรัฐประหาร 2549
โครงการใหญ่ของมูลนิธิ คือการปรับปรุงอนุสรณ์สถานฯ เพื่อจัดสร้างพิพิธภัณฑ์ 14 ตุลา ก็ตกอยู่ภายใต้ความไม่
แน่นอน เพราะผู้บริหารระดับสูงของกรุงเทพมหานคร กำลังเผชิญกับข้อกล่าวหาเรื่องการทุจริตซื้อรถดับเพลิงและ
เรือดับเพลิง ผู้ว่ากรุงเทพมหานครขณะนั้นถูกตั้งข้อสงสัย โดยภายหลังคณะกรรมการตรวจสอบการกระทำที่
ก่อให้เกิดความเสียหายต่อรัฐ (คตส.) แจ้งข้อกล่าวหาเขาจึงได้ขอพักงาน จนกระทั่งปลายปี 2551 หลัง
คณะกรรมการป้องกันและปราบปรามการทุจริตแห่งชาติ (ปปช.) มีมติเอกฉันท์ชี้มูลความผิดในคดีนี้อภิรักษ์จึง
ลาออกจากตำแหน่ง สภาพทางการเมืองแบบนี้ ทำให้การกิจกรรมและการขอสนับสนุนเป็นไปได้ยาก

ปี 2550 สถานการณ์ของการดำเนินงานของมูลนิธิ ยังคงเป็นเช่นเดิม อาจเป็นไปได้ว่า กลุ่ม “คนเดือน
ตุลา” ที่เคยอยู่ในรัฐบาลเดิมหมดอำนาจวาสนา หลายคนเดินเข้าสู่การต่อสู้ทางการเมืองของการเมืองมวลชน การ
“สืบสานประชาธิปไตย” ที่มูลนิธิ เคยดำเนินการอาจไม่จำเป็นอีกต่อไป เพราะการ “เรียกร้องประชาธิปไตย”
ในขณะนี้ ถูกจัดขึ้นโดยสองฝั่งสี่ล้อเรียบร้อยแล้ว ในปีนี้ มูลนิธิ ได้รับการสนับสนุนจากกรุงเทพมหานครเพียง 2
โครงการคือ ค่าเย็บศพ และโครงการรำลึก 14 ตุลา โดยมียอดรับบริจาคที่ 3.55 แสนบาท

ดิสนุ

เนื่องด้วยรายจ่ายประจำตกปีละ 1.5 ล้านบาท และไม่สามารถหาการสนับสนุนจากแหล่งทุนที่เคยมีได้
ยอดเงินคงเหลือของมูลนิธิ จึงร่อยหรอไปเรื่อยๆ ทางออกที่ต้องทำอย่างน้อยสองอย่างเพื่อให้อยู่รอดคือ การหา
แหล่งทุนสำหรับสนับสนุนกิจกรรมใหม่ และหาวิธีระดมเงินเพื่อเป็นทุนสำหรับใช้บริหารจัดการ สำหรับการหาเงิน
ทำกิจกรรมได้อาศัยเครือข่ายของคณะกรรมการมูลนิธิ โดยเฉพาะ นพ.วิชัย โดยปรับเปลี่ยนแผนงานเดิมที่เคยทำ
มาก่อน และยื่นขอทุนสนับสนุนจากสำนักงานกองทุนสนับสนุนการสร้างเสริมสุขภาพ (สสส.) ภายใต้โครงการชื่อ
“โครงการขับเคลื่อนสุขภาวะทางสังคมผ่านการเรียนรู้และสืบเจตนารมณ์ ๑๔ ตุลา”⁴⁹ ซึ่งมีทั้งสิ้น 9 โครงการ/
กิจกรรม ในวงเงิน 2.9 ล้านบาท และใช้ระยะเวลารวม 2 ปี

⁴⁹ สำหรับรายละเอียดโครงการนั้น ประกอบด้วย 1. โครงการรวบรวมหลักฐานที่เกี่ยวข้องกับเหตุการณ์ 14 ตุลาคม 2516

2. โครงการรวบรวมข้อมูลจากปากคำของผู้เกี่ยวข้องในเหตุการณ์ โดยมุ่งที่คนเล็กคนน้อยเป็นหลัก 3. โครงการประมวล วิเคราะห์ สังเคราะห์ ข้อมูล และ
จัดทำสื่อเผยแพร่ทั้งในรูปสื่อสิ่งพิมพ์นิตยสาร และสื่ออิเล็กทรอนิกส์ 4. โครงการปลูกฝังอุดมการณ์ ๑๔ ตุลาคม ๑๖ ซึ่งประกอบด้วยกิจกรรมย่อย 4.1
กิจกรรมทัวร์เส้นทางประชาธิปไตย 4.2 กิจกรรมห้องเรียนประชาธิปไตย 4.3 กิจกรรมการประกวดวาดภาพและจัดแสดงนิทรรศการศิลปะส่งเสริม
ประชาธิปไตย 4.4 กิจกรรมการประกวดเรียงความส่งเสริมประชาธิปไตย และ 4.5 กิจกรรมค่ายเยาวชนรักประชาธิปไตยสร้างสุขสังคม รายละเอียดอ่านได้
จาก http://www.14tula.com/activity/sss_pro40y01.htm, สืบค้นเมื่อ 10 พฤษภาคม 2559

หลังจากมีแนวโน้มว่าท่านได้รับการอนุมัติ ในปี 2551 จึงเปิดรับเจ้าหน้าที่ใหม่ ในครั้งนี้มูลนิธิ 14 ตุลา ได้คนทำงานชุดใหม่ทั้งหมด คนกลุ่มนี้ส่วนใหญ่เป็นมือใหม่และอายุไม่มาก พวกเขา (โดยเฉพาะโชติศักดิ์ อ่อนสูง) มีส่วนอย่างสำคัญในการดึงเครือข่ายนักกิจกรรมนักศึกษาเข้ามาร่วมงาน ทั้งองค์กรที่เป็นทางการอย่างแกนนำส่วนหนึ่งสหพันธ์นิสิตนักศึกษาแห่งประเทศไทย (สนนท.) และกลุ่มกิจกรรมอิสระต่างๆ อาทิ ประกายไฟ ประกายไฟ การละคร ฯ ควรกล่าวไว้ด้วยว่า การดำเนินงานในช่วงเวลานี้โดยมากเป็นไปโดยขาดเครือข่ายที่เคยสร้างไว้โดยทีมงานชุดเก่า ยกเว้นองค์กรเดียวคือ สถาบันปรีดี พนมยงค์

กิจกรรมเกือบทั้งหมดคือการนำโครงการที่เคยริเริ่มมาดำเนินการต่อ เพียงแต่ในวาระนี้ บริบทอันแตกต่างส่งผลต่อการสืบทอดความทรงจำอย่างยิ่ง กล่าวคือ ในด้านของคนทำงาน สถานการณ์การเมืองที่แบ่งขั้วรุนแรงส่งผลโดยตรงให้พวกเขาเลือกตีความ “เจตนารมณ์แห่ง 14 ตุลา” ในแบบของตน นั่นคือตรงกันข้ามฝ่ายที่สนับสนุนรัฐประหาร ดังนั้น ในด้านกิจกรรมจึงมีหลายครั้งที่บางอย่างดูเหมือนจะเป็นส่วนหนึ่งของขบวนการเคลื่อนไหวทางการเมืองระดับชาติ

สำหรับการหาทุนบริหารจัดการนั้น ในปี 2551 ปลายเดือนกรกฎาคม มูลนิธิฯ ได้จัดปาฐกถาพิเศษวาระ 35 ปี 14 ตุลา โดยธีรยุทธ บุญมี เรื่องวันสืบสานประชาธิปไตย ทบทวนทิศทางประเทศไทย แม้ครั้งนั้นระดมทุนได้พอประมาณแต่ก็ยังไม่พอสำหรับการบริหารจัดการได้อย่างคล่องตัว ส่วนในปี 2552 ได้จัดทำ “สมุดภาพแห่งความทรงจำจารึกประวัติศาสตร์ 14 ตุลา” เพื่อขายคราวนี้กล่าวได้ว่าประสบความสำเร็จพอสมควร นอกจากนี้ ยังได้จัดทอดผ้าป่าประชาธิปไตย มูลนิธิ 14 ตุลา ณ วัดพุทธปัญญา จ.นนทบุรี ซึ่งดำเนินต่อเนื่องมาอีกหลายปี แม้จะมีผู้ร่วมทำบุญไม่มากนัก

อนุสรณ์

หลังโครงการขับเคลื่อนสุขภาวะฯ จบลง ทีมงานส่วนใหญ่ก็แยกย้าย บ้างลาออก บ้างเรียนต่อ กลุ่มกิจกรรมเยาวชนที่เคยร่วมงานกันผ่านโครงการของมูลนิธิฯ ถึงตอนนี้ก็ต่างเติบโตในทิศทางของตนเอง แม้ผู้จัดการคนใหม่ (นิติรัตน์ ทรัพย์สมบูรณ์) จะใช้ความพยายามอย่างมากในการหางบประมาณ แต่ก็ไม่ประสบความสำเร็จท้ายที่สุดเขาก็เป็นอีกคนที่จากไป ทิ้งให้เหลือเจ้าหน้าที่สำนักงานเพียงคนเดียว

ตั้งแต่ปี 2554 เป็นต้นมา นอกเหนือจากงานปาฐกถาประจำปีแล้ว มูลนิธิฯ แทบจะไม่มีงานที่เป็นชิ้นเป็นอัน สิ่งทีพอจะทำได้ในช่วงเวลาที่ไร้งบประมาณคือการจัดกิจกรรมเชิงตั้งรับ ซึ่งหมายถึงการรอคอยให้ผู้สนใจเข้ามาขอเยี่ยมชม หรือขอใช้ประโยชน์จากสิ่งที่มูลนิธิฯ ได้เก็บไว้ ทั้งในแง่สิ่งของ และสถานที่ซึ่งบัดนี้ทรุดโทรม⁵⁰ และเจียบเหงาลงอย่างมาก อาทิ เยี่ยมชมการจัดแสดงภาพคัตเอาต์เดือนตุลา ในห้องอาคารอนุสรณ์สถานฯ การจัดฉายวิดิทัศน์-สารคดี ตลอดจนเปิดอนุสรณ์สถานฯ อันว่างเปล่า ให้คณะผู้สนใจเข้าเยี่ยมชม และใช้จัดงาน

⁵⁰ หลังจากปี 2549 ความคืบหน้าในการผลักดันเพื่อปรับปรุงอนุสรณ์สถาน 14 ตุลา ให้กลายเป็นพิพิธภัณฑ์ 14 ตุลานั้น แทบจะไม่ปรากฏ ข้อมูลล่าสุด (ปี 2554) ค่าใช้จ่ายที่ประเมินสำหรับการปรับปรุง ตลอดจนค่าดำเนินการทั้งหมด ถีบตัวสูงขึ้นกว่าสองเท่าตัว จากเดิมราว 30 ล้านบาท กลายเป็น 67.4 ล้าน (ข้อมูลจาก มูลนิธิ 14 ตุลา, รายงานผลการดำเนินงานมูลนิธิ 14 ตุลา ประจำปี 2554, เอกสารอัดสำเนา, 2555) แม้จะเคยมีความพยายามผลักดันโดยกรรมการมูลนิธิฯ ผ่านทางเครือข่ายที่พวกเขามีอยู่หลายครั้ง แต่ท้ายที่สุดก็ไม่เกิดการเปลี่ยนแปลงใดที่เป็นชิ้นเป็นอัน เมื่อไม่มีการดำเนินการใดๆ อาคารอนุสรณ์สถานฯ จึงเหลือเพียงตัวอาคารเปล่าที่ทรุดโทรม ปราศจากเนื้อหา แม้กระทั่งการบำรุงรักษายังทำได้ไม่เต็มที่

ความสำเร็จ/ล้มเหลวของมูลนิธิ 14 ตุลา ในการสืบทอดความทรงจำ

งานรำลึกครั้งสำคัญในวาระครบรอบ 40 ปี เหตุการณ์ 14 ตุลาคม 2516 มีคณะทำงานสอง 2 ฝ่ายซึ่งแยก
จัดงานโดยไม่ประสงค์จะร่วมมือกัน ด้านหนึ่งคือ “คณะกรรมการ 14 ตุลาเพื่อประชาธิปไตยสมบูรณ์” ซึ่งจัด
งานในวันที่ 6 ตุลาคม และวันที่ 13 ตุลาคม โดยทั้ง 2 วัน จะจัดที่มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ มีทั้งพิธีสงฆ์ พิธีรำลึก
การปาฐกถา การเสวนา ที่สำคัญคือมีการปาฐกถาของ “เสกสรรค์ ประเสริฐกุล” เป็นจุดขาย อีกด้านหนึ่งคือ
“มูลนิธิ 14 ตุลา” ซึ่งมีงานในวันที่ 14-15 ตุลาคม โดยมีจุดจัดงาน 2 แห่งคือ หอจดหมายเหตุพุทธทาส
อินทปัญญ (สวนโมกข์ กรุงเทพฯ) และมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ โดยมีการปาฐกถาของ “เสกสรรค์ ประเสริฐ
กุล” และ “ธีรยุทธ บุญมี” เป็นจุดเด่น โดยภาพรวมกิจกรรมต่างๆ ของทั้งสองฝ่ายมีความคล้ายคลึงกัน คำถามที่
ตามมาคือ เหตุใดไม่ร่วมจัด? สื่อมวลชนบางคนก็สนใจในประเด็นนี้ และสรุปรายงานข่าวด้วยความเห็นของจรัส
ดิษฐาภิรักษ์ ต่อคำถามว่า “...ที่สุดแล้วเป็นไปได้หรือไม่ที่คนตุลาทั้งสองสีจะมาร่วมมือกัน หรืออย่างน้อยก็จัดงาน
รำลึกวันเดียวกัน...จรัส ระบุว่า เป็นไปไม่ได้ เพราะไม่เชื่อเรื่องของกลุ่มคนเดือนตุลาแล้ว เนื่องจากความขัดแย้งครั้ง
นี้มันลึกถึงระดับครอบครัว ทุกบริษัท ทุกองค์กร ทุกส่วนราชการ”⁵¹ เหตุการณ์นี้นับได้ว่าเป็นจุดเปลี่ยนสำคัญ
เพราะอาจเป็นครั้งแรกนับแต่ก่อตั้งมูลนิธิ ที่แสดงให้เห็นว่า มูลนิธิ 14 ตุลา ไม่สามารถเป็น “องค์กรนำ” ในการสื
บทอดเจตนารมณ์แห่ง 14 ตุลา ได้อีกต่อไป

เกิดอะไรขึ้นกับมูลนิธิฯ บ้างจึงได้ทำให้สูญเสียตำแหน่ง “องค์กรนำ” อันชอบธรรมไป? การตอบคำถามนี้
คงต้องย้อนกลับไปทบทวนความสำเร็จของการทำหน้าที่สืบทอดเจตนารมณ์เดือนตุลาของมูลนิธิฯ และความล้มเหลวที่
ตามมา ทั้งนี้ ผู้เขียนเสนอว่ามีปัจจัยสำคัญอย่างน้อย 3 ประการที่ทำให้เกิดความสำเร็จในช่วงเวลา 4 ปีแรก และ
เพราะการสูญเสียปัจจัยดังกล่าวจึงทำให้มูลนิธิ 14 ตุลา มีสถานะอย่างที่เห็น ทั้งนี้ประกอบด้วย

หนึ่ง) บริบทที่เอื้ออำนวย ในลำดับแรก การก่อตั้งมูลนิธิ 14 ตุลา เกิดขึ้นภายใต้ระเบียบและบรรยากาศ
ทางการเมืองที่ค่อนข้างเปิดกว้าง หลังจากมีการเลือกตั้งด้วยรัฐธรรมนูญฉบับประชาชนเป็นครั้งแรก การเรียกร้อง
เพื่อให้ความสำคัญกับเหตุการณ์ในอดีตเป็นกระแสที่กำลังมาแรง และได้รับการตอบรับอย่างดีจากหลายคนที่นั่งอยู่
ในตำแหน่งสำคัญของรัฐบาล กอปรกับการดำเนินกิจกรรมในช่วงเวลานั้น รัฐบาลทักษิณไม่มีที่ที่จะขัดขวาง ผิด
กับการเคลื่อนไหวทางการเมืองของภาคประชาชนส่วนอื่นๆ กล่าวได้ว่า แม้ว่าการดำเนินงานของรัฐบาลทักษิณใน
ระยะต่อมาจากมีแนวโน้มอำนาจนิยม ก็ไม่กระทบต่อการดำเนินงานของมูลนิธิฯ เพราะกลุ่มเป้าหมายของมูลนิธิฯ
คือเยาวชน ไม่ขัดแย้งโดยตรงกับหน่วยงานรัฐ ต่างกับนักกิจกรรมที่ทำงานกับคนจน แรงงาน หรือคนชายขอบ
อื่นๆ ที่มักได้รับผลกระทบจากการดำเนินนโยบายของรัฐบาลทักษิณมากกว่า

บริบทดังกล่าวสูญสลายไปเนื่องจากสภาพทางการเมืองที่แบ่งขั้วเลือกข้าง นำไปสู่การตีความเจตนารมณ์
เดือนตุลาฯ ในแบบของตน ด้านหนึ่งแม้จะช่วยให้เกิดความชัดเจนของสำนักหลากหลายแบบที่ปรากฏรวมกัน
ในเหตุการณ์ 14 ตุลาคม 2516 แต่อีกด้านหนึ่งก็นำไปสู่การแตกสลายของจุดร่วมในอุดมคติ อาจกล่าวได้ว่า หลังจาก
นี้บริบทที่จะทำให้เกิดการรวมตัวกันเพื่อบอกเล่าเรื่องราวความยิ่งใหญ่ของเหตุการณ์ 14 ตุลาฯ น่าจะไม่เกิดขึ้นอีก

⁵¹ อนพัทย์ ดีช่วย, เสถียร วิริยะพรรณพงศา, “40 ปี 14 ตุลา 2516 นิยามในสื่อเหลือง-แดง”, *กรุงเทพธุรกิจออนไลน์*,
<http://www.bangkokbiznews.com/news/detail/534669>, สืบค้นเมื่อ 17 พฤษภาคม 2559 และดูรายงานข่าวที่เกี่ยวข้อง สื่อมา-สื่อไป, “แดงยึด 6 ตุลา-
14 ตุลา! จัด ‘เดิน’ ทอโลกโซว”, *ผู้จัดการออนไลน์*, <http://www.manager.co.th/Politics/ViewNews.aspx?NewsID=9560000117278>, สืบค้นเมื่อ 17
พฤษภาคม 2559

สอง) คนทำงานที่มีความสามารถสูง วัฒนชัย วินิจจะกุล ในฐานะผู้จัดการคนแรก เป็นผู้มีความสามารถสูงมาก ไม่เพียงแต่เป็นที่ยอมรับกันในหมู่ผู้ร่วมงานในเรื่องการริเริ่มสร้างสรรค์ แต่ยังมีความสามารถในการบริหารจัดการได้ดีอีกด้วยทำให้เขากลายเป็นเหมือนเสาหลักขององค์กร เป็นขวัญกำลังใจที่สำคัญที่สุดสำหรับเพื่อนร่วมงาน ไม่เพียงเท่านั้นเขายังมีเครือข่ายคนทำงานที่มีคุณภาพ ทั้งที่อยู่ในองค์กรพัฒนาเอกชน กลุ่มกิจกรรมอิสระทั้งในและนอกมหาวิทยาลัย กลุ่มนักวิชาการและคนทำงานด้านวิชาการ ที่คอยช่วยเหลือเขาเมื่อต้องการความคิดริเริ่ม คนช่วยงาน หรือเครือข่ายที่ร่วมมือกันให้กิจกรรมบรรลุผลดำเนินไปได้อย่างราบรื่น

เมื่อเกิดความขัดแย้งจนนำไปสู่การถอนตัวของวัฒนชัย จึงทำให้เกิดความระส่ำระสายต่อองค์กรอย่างเลี่ยงไม่ได้ คนทำงานที่เคยเป็นเจ้าหน้าที่ รวมไปถึงเครือข่ายนักกิจกรรม-นักวิชาการ ต่างก็ทยอยหลีกหนี อีกทั้งผู้ที่เข้ามารับหน้าที่แทนไม่มีศักยภาพเทียบเท่า การสร้างกิจกรรมหรือเครือข่ายผู้ร่วมงานหน้าใหม่จึงเกิดขึ้นได้ยาก

สาม) การสนับสนุนงบประมาณจากหลายภาคส่วน กล่าวคือ คนเดือนตุลาจำนวนมากได้รับตำแหน่งสำคัญทางการเมือง ทั้งในฐานะรัฐมนตรีและตำแหน่งในพรรคไทยรักไทย พวกเขาพร้อมผลักดันเรื่องการรณรงค์ความทรงจำอันยิ่งใหญ่ของพวกเขากลายเป็นสิ่งสำคัญของสาธารณะมาอย่างต่อเนื่อง ทั้งนี้ การมีส่วนสำคัญในการควบคุมสั่งการอำนาจรัฐได้ ทำให้สามารถเจียดทรัพยากรที่พวกเขาบริหารจัดการ ให้กลายมาเป็นงบประมาณสำหรับดำเนินการทำกิจกรรม เช่น งบประมาณจากทบวงมหาวิทยาลัยในยุคที่สุธรรม แสงประทุม เป็นรัฐมนตรีว่าการฯ หรือ งบประมาณจากสำนักงานสลากกินแบ่งรัฐบาล นอกเหนือจากนี้ ด้วยเพราะมีตำแหน่งระดับสูงนั้น ยังช่วยให้การประสานงานกับหน่วยงานราชการอื่นที่เกี่ยวข้องไม่ติดขัด สำนักงานเขตพระนครเจ้าของพื้นที่ สำนักงานกองสลากกินแบ่งรัฐบาล หรือกรุงเทพมหานคร ต่างเป็นองค์กรสนับสนุนที่ทำให้กิจกรรมของมูลนิธิฯ ดำเนินต่อไปได้อย่างราบรื่น ดังนั้นจึงไม่น่าแปลกใจที่จะพบว่ามูลนิธิฯ สามารถดำเนินกิจกรรมหลากหลายได้อย่างต่อเนื่อง การขอรับงบประมาณสนับสนุนจากหน่วยงานภาครัฐมากกว่าปีละล้าน ดูเล็กน้อยมากเมื่อเทียบกับงบฯ ที่หน่วยงานรัฐบริหารจัดการอยู่ และนั่นก็มากพอที่จะช่วยให้มูลนิธิเล็กๆ ทำงานได้อย่างราบรื่น

การสนับสนุนเหล่านี้หมดไปพร้อมกับการเปลี่ยนแปลงรัฐบาล ผู้เคยมีอำนาจลงจากตำแหน่ง คนเดือนตุลาในรัฐบาลทักษิณหมดวาสนาทางการเมืองเนื่องจากส่วนใหญ่ถูกเว้นวรรค การของบประมาณที่เคยได้รับการสนองอย่างดี กลับกลายเป็นการติดขัด ลำช้า และกลายเป็นที่น่ารำคาญสำหรับเจ้าหน้าที่รัฐผู้เกี่ยวข้อง

ด้วยเหตุปัจจัยข้างต้นจึงทำให้ มูลนิธิฯ สูญเสียตำแหน่ง “องค์กรนำ” อันชอบธรรม ในการสืบทอดความทรงจำแห่งเหตุการณ์ไป สถานะขององค์กรจึงเปรียบดังดอกไม้ไฟ ที่พุ่งขึ้นสูงสุด ระเบิดแสงสว่างอันเจิดจ้าสวยงามเพียงชั่วครู่ ก่อนที่จะค่อยๆ มอดดับไป

บทส่งท้าย

ความหมายของกรณีนี้คือการที่คนเดือนตุลาสูญเสียเอกภาพและเอกลักษณ์ดั้งเดิม เป็นการซ้ำการมีอุดมการณ์ร่วมกันเป็นเพียงเรื่องอดีตอันไม่หวนกลับ การเป็นคนเดือนตุลาจึงหมดความจำเป็น เพราะสามารถอธิบายได้ด้วยความเป็นคนเสื้อแดงและเสื้อเหลือง หรือเป็นฝ่ายหนุนรัฐประหารและต้านรัฐประหาร ไม่แตกต่างไปจากกลุ่มอื่นในสังคม

มาถึงวันนี้คนเดือนตุลาในวัย 60 อยู่ในสภาพที่ “ใบทองแห้ง” อธิบายว่า “ทั้งตื่นตันและใจหาย” สะท้อนให้เห็นถึงความเป็นอนิจจังว่า คนเดือนตุลาได้เคลื่อนมาสู่ช่วงสุดท้ายแห่งชีวิต

หลังจากนี้ไม่ว่าจะมีความคิดปัจจุบันแบบไหน อยู่ข้างแดงหรือเหลือง พวกเราก็จะค่อยๆ ตายจากกันและหมดไป เหมือนคนรุ่น 2475 ที่หมดไปแล้ว หรือคนรุ่น 2490 ที่ใกล้จะหมดแล้ว

สุราชัย ยิ้มประเสริฐ, “พวกเดนตายจากการปฏิวัติ”⁵²

แม้ปัจจุบันบทบาทของมูลนิธิ 14 ตุลา จะไม่โดดเด่นดังเก่าก่อน เหตุการณ์เดือนตุลา ก็เผยด้านที่แท้จริง คือลักษณะอันหลากหลายและคลุมเครือ ซึ่งยังผลให้ถูกฉวยใช้ได้สะดวกตามแต่อุดมคติของแต่ละกลุ่ม/ฝ่าย กระนั้นก็ตาม หากเชื่อว่าจิตวิญญาณของ 14 ตุลาคม 2516 คือ จิตใจที่จะทำเพื่อคนอื่น และเสียสละเพื่อผลประโยชน์ของคนส่วนใหญ่แล้วละก็ เราคงได้เห็นด้านบวกในความขัดแย้งทางการเมืองที่ดำเนินมากกว่าทศวรรษได้ เพราะการต่อสู้รอบนี้ ได้ปลุกคนจำนวนมากที่ร่วมต่อสู้ด้วยจิตใจแบบนั้นพวกเขาปะปนอยู่ในทุกฝั่งสี สำหรับผู้เขียนในฐานะผู้มาใหม่ เชื่อว่ายังเร็วไปที่จะตัดสินเจตนารมณ์แห่งเดือนตุลาฯ ในท่วงทำนองแบบอาจารย์สุราชัย กลับกันผู้เขียนเชื่อในสิ่งที่วัฒนธรรมช่วยบอกกล่าวไว้

ผมมองว่าบทบาทหนึ่งของมูลนิธิ 14 ตุลาคือการถอดเอาคุณค่าความหมายของเหตุการณ์เดือนตุลามาให้คนรุ่นหลังได้ใช้เป็นแนวทาง หรืออย่างน้อยได้นำเสนอผ่านกิจกรรมต่างๆ ให้เยาวชนคนรุ่นหลังได้เห็นว่าการหนึ่งในประวัติศาสตร์ สังคมไทยเคยมีคนที่ยืนสู้จนราวคราวเดียวกับพวกเขาซึ่งมีจิตใจเสียสละเพื่อสังคม ผมอยากเห็นรูปธรรมการเสนอแนวทางที่แตกต่างจากทางเลือกที่มีอยู่ในปัจจุบันให้กับเยาวชน ไม่ใช่แค่พูดในวงเสวนาอภิปราย แต่เป็นรูปธรรมที่บอกให้เขารู้ว่าไม่ได้มีแต่คุณค่าทางวัตถุ เงินทอง ชื่อเสียงเป็นเกณฑ์ชี้วัดความสำเร็จของชีวิตเท่านั้นนะ ยังมีทางอื่นอีก และทางอื่นที่ว่านั้นเคยมีคนบุกเบิกถากถางทางเอาไว้ให้แล้ว บางคนล้มหายตายไปในประวัติศาสตร์ แต่ยังมีอีกมากที่น้อมตัวเองทำงาน ไม่ได้หยุดโดยไม่เคยป่าวประกาศตัวเอง ไม่ต้องแอบอิงความผันใหญ่โต แต่ก็มีความผันที่ไม่ใช่การบรรลู่ซึ่งประโยชน์ของตัวเอง หากแต่เป็นความผันเพื่อประโยชน์ของคนส่วนใหญ่

“คุณค่าของเหตุการณ์เดือนตุลาไม่ได้อยู่ที่การจดจำได้ว่าเหตุการณ์วันนั้นเป็นอย่างไร เกิดขึ้นได้อย่างไรเท่านั้น แต่ยังมีเรื่องราวของคนที่มีความผันแตกต่างกันไป ไม่ใช่เฉพาะคนที่เสียชีวิตหรือบาดเจ็บเท่านั้น แต่ทุกๆ คนที่มีส่วนในการเคลื่อนไหวซึ่งประกอบกันขึ้นมา จากส่วนเล็กส่วนน้อยของประวัติศาสตร์ช่วงนั้นด้วย ผมคิดว่าถ้าเราถอดเรื่องราวอย่างนี้มา นำเสนอให้ดีๆ มันจะเป็นแนวทางหรือแบบอย่างที่สร้างแรงบันดาลใจให้คนรุ่นปัจจุบันได้ อย่างมีพลังทีเดียว

และเมื่อ “วันนั้น” มาถึงเทพีแห่งประวัติศาสตร์คงเฉลยแก่เราทุกคนว่ายืนข้างใคร

⁵² สุราชัย ยิ้มประเสริฐ, “พวกเดนตายจากการปฏิวัติ”, *ประชาไท* <http://prachatai.org/journal/2016/05/65805>, สืบค้นเมื่อ 17 พฤษภาคม 2559

D1-P3-R1-01

**การสร้างสรรค์และเรียนรู้ในละครประยุกต์เรื่องเปิดหูสู่อาเซียน
การบันทึกและการถ่ายทอดความทรงจำของ “เสียง” ในสังคมไทย
ในนิทรรศการประสบการณ์หูสู่อาเซียนที่พิพิธภัณฑ์การเรียนรู้แห่งชาติ**

ปวลักษณ์ สุรัสวดี

วิชาโทศิลปะการละคร คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล

บทนำ

แนวคิดหลักของบทละครเรื่องเปิดหูสู่อาเซียนพัฒนาจากแนวคิดของนิทรรศการประสบการณ์หูสู่อาเซียนที่สถาบันพิพิธภัณฑ์การเรียนรู้แห่งชาติ โดยนิทรรศการดังกล่าวพูดถึงความสำคัญของการฟังเพื่อนำสู่การพัฒนาและการอยู่ร่วมกันของมนุษยชาติอย่างแท้จริง ชัยสุรา ชมะวรรณ มุกดาวิจิตร (ม.ป.ป. 4) ผู้อำนวยการฝ่ายวิชาการสถาบันการเรียนรู้แห่งชาติ กล่าวถึงแนวคิดหลักของนิทรรศการประสบการณ์หูสู่อาเซียนว่า

1. การทำความเข้าใจภูมิทัศน์ของเสียง สภาพแวดล้อมทางเสียงเป็นสิ่งจำเป็นสำหรับการเข้าใจมิติทางสังคมและวัฒนธรรมของอาเซียน เนื่องจากเสียงเป็นองค์ประกอบสำคัญของชีวิตมนุษย์และวัฒนธรรม
2. การฟังเป็นหนทางที่สำคัญของการอยู่ร่วมกัน เพราะการฟังคือการเปิดรับความเป็นอื่น ความแตกต่าง
3. หูเป็นเครื่องมือที่มีบทบาทสำคัญไม่แพ้ผัสสะอื่นๆ ในการนำเราไปสัมผัสกับสรรพเสียง อันสะท้อนความเป็นอาเซียน หูจึงเป็นเครื่องมือที่สำคัญที่เราต้องเปิดประสบการณ์เพื่อให้เราได้พาเราไปสู่ประสบการณ์ทางสังคมที่เสียงต่างๆ นำพามา

นิทรรศการประสบการณ์หูสู่อาเซียนมุ่งนำเสนอความสำคัญของมิติทางสังคมและวัฒนธรรม การยอมรับในตัวตน การเห็นและเข้าใจในปัญหาของตนเองของกลุ่มประเทศประชาคมเศรษฐกิจอาเซียนผ่านทาง “เสียง” ที่ได้รับการบันทึกจากสถานที่และผู้คนต่างๆ ในประเทศประชาคมเศรษฐกิจอาเซียน

บทละครเรื่องเปิดหูสู่อาเซียนจึงสร้างขึ้นเพื่อตอบสนองและต่อยอดมิติทางความคิดจากนิทรรศการ ละครเรื่องดังกล่าวใช้แสดงประกอบนิทรรศการหมุนเวียนประสบการณ์หูสู่อาเซียนที่พิพิธภัณฑ์การเรียนรู้แห่งชาติ ระหว่างวันที่ 22 สิงหาคม ถึง 20 ธันวาคม พ.ศ.2558 ทั้งนี้ผู้เขียนศึกษาเพิ่มเติมข้อเขียนและบทบรรยายของอาจารย์อานันท์ นาคคง นักมานุษยวิทยาดนตรีผู้ให้ความสำคัญกับการสืบค้นเสียงต่างๆ ในเครื่องดนตรีของอาเซียนและเสียงในสังคมเพื่อใช้เป็นแนวทางและเรื่องราวหลักในการสร้างบทละคร

สมมติฐาน

การแสดงละครในสถาบันพิพิธภัณฑ์การเรียนรู้แห่งชาติ นิทรรศการหมุนเวียนเรื่องประสบการณ์หูสู่อาเซียน ใช้การแสดงละครและการพูดคุยหลังการแสดงเพื่อเปิดพื้นที่ของการเรียนรู้ เปิดประเด็นการถกเถียงเกี่ยวกับความทรงจำและการลืมในประเด็นเรื่องเสียงทางวัฒนธรรมและเสียงของสังคมในสังคมไทยและประชาคมอาเซียน โดยละครช่วยดึงและเก็บข้อมูลเรื่องเสียงกับความทรงจำจากนักแสดงและผู้ชมเพื่อเพิ่มเติมและต่อยอดตัวนิทรรศการและนำสู่การวิเคราะห์ วิพากษ์เรื่องเสียงกับความทรงจำในสังคมไทยจากทีมงานและผู้เข้าชมละคร

แนวคิดทฤษฎีที่ใช้

การสร้างสรรค์ละครประยูกต์เรื่องเปิดหูสู่อาเซียนใช้วิธีวิทยาการสร้างสรรค์ผลงานละครตามแนวคิดและกระบวนการละครประยูกต์ การละครของผู้ถูกกดขี่ ศิลปะการแสดง (Acting) และกระบวนการด้นสด (Improvisation) ร่วมกับทฤษฎีทางสังคมเรื่องพื้นที่เปิดเพื่อการพูดคุยสาธารณะ (Public Sphere) ของเจอร์เกน ฮาเบอมาส (Jurgen Habermas) และแนวคิดเรื่องแหล่งอ้างอิงความทรงจำ (Site of Memory) ของปีแอร์ นอรา

(Pierre Nora) เป็นแนวคิดหลักในการพัฒนาบทและนักแสดงในละคร และเก็บข้อมูลจากการแลกเปลี่ยนสนทนาหลังละครร่วมกับการสัมภาษณ์นักแสดงและนักวิชาการที่เกี่ยวข้องกับการสร้างสรรค์ละคร

ละครประยุกต์ (Applied Theatre)

ละครประยุกต์คือละครที่เน้นกระบวนการและการปรับประยุกต์ใช้กระบวนการของการซ้อมละครเป็นสำคัญเพราะมีเป้าหมายคือการพัฒนาหรือการเปลี่ยนแปลงซึ่งเกิดจากการคิดแก้ปัญหาและการมีส่วนร่วมของผู้เข้าร่วมกิจกรรมและผู้ชม ตามที่ พรรัตน์ ดำรุง (2557: 6) กล่าวว่า “ละครประยุกต์เป็นกิจกรรมศิลปะที่ช่วยให้พวกเขาสื่อสารและแลกเปลี่ยนให้ความคิดความเห็นซึ่งกันและกันดีขึ้น อีกทั้งช่วยให้เปิดใจกว้างในการรับฟังแก้ปัญหาเป็น และสามารถเป็นกำลังที่ดีในการสร้างความเปลี่ยนแปลงของชุมชนและสังคม” ละครประยุกต์เป็นเครื่องมือที่ใช้ทำงานกับมนุษย์ เพื่อให้มนุษย์เกิดการเรียนรู้ในตนเอง เกิดการเปลี่ยนแปลงและการพัฒนาในพื้นที่และชุมชนที่ตนอาศัยอยู่ จนถึงเกิดการสื่อสารเชื่อมโยงให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในระดับโครงสร้างทางสังคม

ละครประยุกต์พัฒนามาจากกระบวนการเรียนรู้ที่ผู้เรียนได้ลงมือกระทำ (Active Learning) และได้ใช้กระบวนการคิดเกี่ยวกับสิ่งที่เขาได้กระทำลงไปซึ่งมีเป้าหมายเพื่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงที่สังคมโดยการเปลี่ยนแปลงนั้นต้องมาจากการเปลี่ยนแปลงที่ทัศนคติของผู้ร่วมกระบวนการละครและคนดู (Tim Prentki and Sheila Preston, 2009: 13) ละครประยุกต์พัฒนามาจากแนวคิดทางการละครของ เบอร์ทอลท์ เบรคท์ (Bertolt Brecht) ที่ใช้การเล่าเรื่องแบบละครเอพิก (Epic Theatre) ซึ่งเป็นละครที่ไม่เร้าอารมณ์ แต่มุ่งให้เกิดความหมายทางด้านของความคิดและสติปัญญาในขณะที่รับชม เบรคท์ใช้เทคนิคการทำให้แปลก (Verfremdung) โดย “ดึงเอาลักษณะที่เป็นสิ่งธรรมดาๆ หนึ่งๆ หรือที่เห็นได้ชัดออกไปเสียจากเหตุการณ์นั้นหรือตัวละครนั้น เพื่อให้เกิดความรู้สึกประหลาดใจและอยากรู้อยากเห็น...เพื่อเป็นเครื่องมือปลุกปัญญาของผู้ชมและสร้างความเปลี่ยนแปลงทางสังคมได้” (เจตนา นาควัชร, 2526: 184) ละครแบบเอพิกนี้อยู่บนฐานคิดของปรัชญามาร์ซิส โดยมาร์สกลับไปที่คุณค่าของความเป็นมนุษย์ทั้งในมิติความรู้สึกนึกคิดของมนุษย์และมิติทางผัสสะทั้งหมดของมนุษย์ ได้แก่ ความรู้สึกทางหู ตา คอ จมูก ปาก ลิ้น ที่ใช้เพื่อสัมผัสกับความเป็นจริงที่ปรากฏในธรรมชาติ (สุรพงษ์ ชัยนาม, 2553: 154-155) มาร์สกล่าวถึงการปลดปล่อยมนุษย์ให้หลุดจากการเป็นทาสของความคิดนามธรรมต่างๆ ได้แก่ ศาสนา รัฐ วัฒนธรรม ตลอดจนถึงเศรษฐกิจที่ลดคุณค่าของความเป็นมนุษย์และตัดทอนความสัมพันธ์ระหว่างเพื่อนมนุษย์ด้วยกัน ประการสุดท้ายมาร์สเน้นให้มนุษย์เป็นผู้สร้างประวัติศาสตร์ของตนเอง (สุรพงษ์ ชัยนาม, 2553: 15) โดยการสร้างประวัติศาสตร์นี้มาจากสภาพการณ์ในปัจจุบันที่มนุษย์รับและถ่ายทอดจากอดีตซึ่งมนุษย์กำลังเผชิญหน้าหรือส่งผลกระทบต่อมนุษย์ผู้นั้นอยู่โดยตรง

ละครของผู้ถูกกดขี่ (Theatre of the Oppressed)

การละครของผู้ถูกกดขี่ได้รับการพัฒนามาจากแนวคิดการศึกษาของผู้ที่ถูกกดขี่ (Pedagogy of the Oppressed) ของเปาโล แฟร์รี (Paulo Freire) การศึกษาของผู้ที่ถูกกดขี่คือการเรียนเพื่อการปลดปล่อยมนุษย์จากการถูกกดขี่ทางโครงสร้างทางสังคม การศึกษาของผู้ถูกกดขี่จะกระตุ้นให้ผู้เรียนเป็นไททางการคิดโดยการตั้งคำถามกับสิ่งรอบๆ ตัวและคิดวิพากษ์วิจารณ์กับสิ่งต่างๆ อย่างเท่าทัน

นักการละครชาวบราซิลชื่อว่าอากุสโต้ โบอัล (Augusto Boal) อากุสโต้ โบอัลใช้ละครเน้นการมีส่วนร่วมของผู้ชมเพื่อนำสู่การถกเถียง พุดคุย แลกเปลี่ยนทางความคิดระหว่างนักแสดงและผู้ชมโดยมีจุดมุ่งหมายเพื่อให้ประเด็นปัญหานั้นๆ เปลี่ยนแปลงในทางที่ดีขึ้นดังที่โบอัล (1979: 122) ได้อธิบายว่า “การละครของผู้ถูกกดขี่นี้จะ

เปลี่ยนผู้ชมจากผู้ที่เป็นเพียงผู้ดูละครหรือผู้รับสารจากละครเท่านั้นให้เป็นผู้มีส่วนร่วมในการแสดงด้วย เพราะเป็นผู้ที่มาร่วมเล่นหรือพูดคุย ถกแถลงละครในประเด็นปัญหาต่าง ๆ เพื่อหาทางออกของปัญหานั้นๆ” แนวทางดังกล่าว นำสู่การร่วมมือหาทางออกจากประเด็นปัญหาโดยการมีส่วนร่วมของทุกคนและทุกภาคส่วนในโรงละครโดยมีโจ๊กเกอร์ (Joker) หรือผู้อำนวยการแสดงเป็นผู้ที่คอยเชื่อมโยงและตั้งคำถามประเด็นต่าง ๆ แก่คนดูเพื่อนำสู่การพูดคุย ถกแถลงและการมีส่วนร่วมของผู้ชมหรือที่โบอัลเรียกว่า (Spect-actor) สุกัญญา สมไพบูลย์ และฉันทนาการ แสงจันทร์ (2553: 32) อภิปรายถึงหน้าที่ของโจ๊กเกอร์ในละครของผู้ถูกกดขี่ว่า

โบอัลเชื่อว่าละครเป็นพื้นที่สื่อสารของสาธารณะ (Forum Theatre) เพื่อนำเสนอปัญหาของสาธารณะ โดยมีนักแสดงเป็นผู้สาธิตปัญหาในขณะที่คนในชุมชนจะเข้ามาร่วมเสนอแนวทางแก้ไขปัญหา ละครสามารถเข้าไปวิพากษ์หาความจริง โดยที่คนดูบางคนก็กลายเป็น spect-actor (ผู้ชมและผู้แสดงที่ถูกรวมเข้าด้วยกัน) เองก็ยังไม่สามารถรู้ได้ว่าตัวเองกำลังอยู่ในละคร (Invisible Theatre) คนดูที่เป็น spect-actor กลายเป็นผู้ถูกท้าทายโดยไม่รู้ตัว และสะท้อนความจริงของปัญหาออกมา ละครจึงสามารถสะท้อนความจริงที่เกิดขึ้นทั้งหมดได้

ละครของผู้ถูกกดขี่หรือละครถกแถลง (Forum Theatre) เริ่มจากสถานการณ์อย่างหนึ่งบนเวที จากนั้นใช้การแสดงเล่าประเด็นปัญหาและเน้นที่การสานเสวนาในแนวราบ (dialogue) ระหว่างผู้แสดงกับคนดูซึ่งถูกหลอมรวมให้กลายเป็น spect-actor เพื่อให้เกิดการแบ่งปันประสบการณ์ผสมผสานกับประสบการณ์ทางสุนทรียะของละครและนำสู่ความเข้าใจเกี่ยวกับตนเองและสังคม

ศิลปะการแสดง (Acting) และกระบวนการค้นคว้า (Improvisation)

การแสดงละครคือการแสดงที่มีความจริงและความจริงใจ เป็นการเรียนรู้ด้วยความรู้สึกของมนุษย์ที่มีต่อสิ่งรอบๆ ตัว ความจริงในความรู้สึกนี้คือหลักการแสดงผ่านทางความทรงจำของผัสสะต่างๆ ของร่างกายนักแสดง (Sensory and Memory recall) ตามหลักการแสดงของคอนสแตนติน สแตนนิสลาฟสกี (Konstantin Stanislavski) กอร์ดอน เอล บาวเวอร์ (Gordon H. Bower, 1992: 3) อธิบายถึงความรู้สึกว่ามีอิทธิพลต่อการเรียนรู้ของมนุษย์ดังนี้ “อารมณ์และความรู้สึกคือสิ่งที่ให้ความหมายแก่ชีวิตมนุษย์เพราะชีวิตของมนุษย์สัมพันธ์กับความต้องการ ความปรารถนา ความผูกพันและห่วงใย สิ่งเหล่านี้กำหนดการกระทำของมนุษย์ จากระดับของความต้องการทางกายภาพจนถึงการกระทำเพื่อบรรลุเป้าหมายทางสังคม” การฝึกการแสดงจะพัฒนาให้นักแสดงสื่อสารและสัมพันธ์กับผู้ร่วมแสดงตลอดจนเปิดผัสสะต่างๆ ในร่างกายเพื่อสื่อสารออกมาเป็นการแสดงที่จริงและมีพลัง การแสดงในละครประยุกต์จึงเป็นกระบวนการพัฒนาตัวตนของผู้เรียน สังคม และคุณค่าของมนุษย์ไปด้วยกัน

การแสดงละครคือการเรียนรู้ผ่านประสบการณ์จริง (Learning by Doing) ของ จอห์น ดิวอี้ (John Dewey) กระบวนการที่สำคัญในซ้อมและการสร้างสรรค์ละครตลอดจนเป็นเครื่องมือเรียนรู้ของนักแสดงผ่านทางผัสสะทั้ง 5 ของร่างกายคือการค้นคว้า (Improvisation) จอห์น ฮอดจสันและเอิร์นเนส ริชาร์ด (John Hodgson and Earnest Richards) (1968: 2) อธิบายถึงสิ่งที่นักแสดงจะต้องฝึกเพื่อใช้ในการค้นคว้าในการแสดงคือ “การตอบรับต่อสถานการณ์เฉพาะหน้าอย่างทันทีทันใด (spontaneous response) และความจริงจากผัสสะและความทรงจำ (ingenuity called) ที่มีต่อสถานการณ์เฉพาะหน้าดังกล่าว” ทั้งนี้เพราะการแสดงที่ดีคือการแสวงหาคำตอบจากความเข้าใจของนักแสดงเองผ่านทางความทรงจำจากผัสสะ 5 ของร่างกายเพื่อใช้ตอบสนองต่อสถานการณ์นั้นๆ

ผ่านทางการเล่าเรื่องโดยใช้ร่างกายและเสียงของนักแสดงเอง การรับรู้และความเข้าใจในเรื่องที่แสดงของนักแสดง
จึงเกิดจากความเข้าใจของนักแสดงในระดับการเทียบเคียงประสบการณ์ ความรู้สึกในระดับที่ลึกกว่าระดับความคิด

แนวคิดเรื่องพื้นที่เปิดเพื่อการพูดคุยสาธารณะ (Public Sphere)

ของเจอร์เกน ฮาเบอร์มาส (Jurgen Habermas)

เจมส์ กอร์ดอน ฟินเลย์สัน (James Gordon Finlayson) (2005: 12) อภิปรายว่า “พื้นที่เปิดเพื่อการพูดคุย
สาธารณะ หรือ Public sphere คือ พื้นที่ที่คนส่วนใหญ่ในสังคมเข้ามาพูดคุย ถกประเด็นปัญหาต่างๆร่วมกันอย่าง
เท่าเทียม อย่างใช้เหตุผลเพื่อนำไปสู่การหาความจริงและความดีของคนทุกๆ ชนชั้น” โรเบิร์ต ซี ฮอลับ (Robert
C. Holub) (1991: 3) อภิปรายว่าเรื่องที่ถกเถียงกันในพื้นที่เพื่อการพูดคุยสาธารณะนี้จะ “อิงกับเรื่องในมิติทาง
วัฒนธรรมมากกว่านโยบายของรัฐและเป็นเรื่องที่ไม่อิงกับอำนาจของนโยบายของรัฐ แต่เน้นกระบวนการทาง
ประชาธิปไตยและการสร้างความร่วมมือ” ฮาเบอร์มาสคิดว่าความคิดหรือความเชื่อชุดหลักของคนส่วนใหญ่ใน
สังคมหรือชนชั้นกลางผู้เป็นผู้ประกอบการหรือเจ้าของที่ (Bourgeois) เป็นความคิดลงและเป็นความคิดที่คนส่วน
ใหญ่ในสังคมเชื่อว่าคือสิ่งที่ถูกต้อง ชุดความคิดดังกล่าวจะขัดแย้งต่อความต้องการที่แท้ของมนุษย์ปุถุชน
(Homme) แต่ชุดความเชื่อดังกล่าวยังคงอยู่ได้เพราะมีสถาบันทางสังคมต่างๆ หรืออำนาจและนโยบายของรัฐ
รองรับและส่งต่อชุดความเชื่อนี้ต่อไป มา รัตนา โตสกุล (2548: 51) อภิปรายว่าแนวคิดพื้นที่สาธารณะของฮาเบอร์
มาสเป็นการเคลื่อนไหวทางสังคมด้วยรูปแบบการสื่อสารอย่างเป็นรูปธรรมที่ใช้เหตุผลเพื่อตั้งคำถามและท้าทาย
อำนาจของรัฐและการครอบงำโดยชนชั้นกลางที่เป็นกลุ่มนายทุนที่มีฐานะและการศึกษา

แนวคิดเรื่องพื้นที่เปิดเพื่อการพูดคุยสาธารณะดังกล่าวสอดคล้องกับแนวคิดของนักการละครประยุกต์ใน
ยุคปัจจุบันที่ชื่อว่าเอ็ดวาร์ด บอน (Edward Bond) โดยบอนพัฒนาแนวคิดเรื่องพื้นที่ซึ่งใช้เชื่อมโยงพื้นที่ของโลกใน
ละครกับโลกในความเป็นจริงของผู้ชมเพื่อนำสู่การแสวงหาคำตอบของปัญหาต่างๆด้วยตัวของผู้ชมและนักแสดง
เอง เพื่อให้ผู้ชมและนักแสดงหลุดออกจากกรอบทางโครงสร้างทางสังคมและวัฒนธรรม แต่ก็รับรู้และเข้าใจ
ข้อจำกัดของกรอบทางโครงสร้างทางสังคมและวัฒนธรรมของตนเองด้วยเพื่อนำสู่การแก้ปัญหาด้วยตนเอง

แนวคิดเรื่องแหล่งอ้างอิงความทรงจำ (Site of Memory) ของปีแอร์ นอรา (Pierre Nora)

ปีแอร์ นอรานำเสนอความสำคัญของความทรงจำต่อการสร้างชาติฝรั่งเศสในสมัยใหม่ตั้งแต่เหตุการณ์การ
ปฏิวัติฝรั่งเศสเป็นต้นมาจนถึงก่อนยุคสมัยโลกาภิวัตน์ แหล่งอ้างอิงความทรงจำของนอราได้แก่ ผู้คน ตำนาน การ
แข่งขัน พิธีกรรมและนิยาย นอราเห็นว่าความทรงจำบันทึกความจริงบางอย่างที่แตกต่างจากการเขียน
ประวัติศาสตร์ จอห์น บอร์ดนาร์ (Joan Bodnar, 2000: 952-953) อภิปรายถึงแนวคิดของปีแอร์ นอราว่า

ประวัติศาสตร์เกี่ยวข้องและให้ความสำคัญกับโครงสร้างทางสังคม โดยไม่ครอบคลุม
ความเห็นอกเห็นใจของมนุษย์ด้วยกันที่มีต่อเสียงของคนหรือกลุ่มคนบางกลุ่มที่เป็นส่วน
หนึ่งของชาติและประวัติศาสตร์ของชาติฝรั่งเศสด้วย ประวัติศาสตร์จะลบหรือบิดเบือนความ
ทรงจำของมนุษย์ แต่ความทรงจำจริงๆนั้นคือความเป็นปึกแผ่นบนฐานของขนบธรรมเนียมต่อ
เสียงหลายๆเสียงของเพื่อนมนุษย์ในชาติด้วยกัน

ปีแอร์ นอรา (Hue-Tam Ho Tai, 2001: 907-908) อภิปรายว่า ความทรงจำคือประวัติศาสตร์ของเสียง
ของผู้คนหลากหลายเสียงรวมกัน สนใจที่ผลที่เกี่ยวข้องกับความทรงจำนั้นๆ มากกว่าเหตุที่เกิดขึ้น สนใจที่การนำ
ความทรงจำนั้นๆกลับมาใช้หรือการบิดเบือนความทรงจำรวมถึงผลกระทบของความทรงจำต่อสถานการณ์ใน

ปัจจุบันมากกว่าเหตุที่เกิดขึ้นจริงและสนใจที่ประเพณีหรือมาตรฐานบางอย่างที่เกี่ยวกับความทรงจำนั้นๆเกิดขึ้นและสืบสานและส่งต่ออย่างไร

กระบวนการสร้างละคร ตัวบทและกระบวนการเรียนรู้ในตัวนักแสดง

ผู้เขียนเริ่มจากการศึกษาอาจารย์อานันท์ นาคคงที่ว่าเสียงและดนตรีมีบทบาทและหน้าที่ทางศิลปวัฒนธรรมซึ่งสะท้อนตัวตนและรากเหง้าของผู้คน เสียงยังเล่าเรื่องราวของสังคมนั้นๆและเป็นตัวบันทึกเหตุการณ์ในสังคมไว้ (อานันท์ นาคคง, 2558: 1) บทละครเปิดหูสู่อาเซียนจึงใช้ตัวละครเอกเป็นตัวละครนักดนตรีผู้เดินทางสืบค้นการใช้เครื่องดนตรีและเสียงของดนตรีจากประเทศต่างๆในกลุ่มประเทศอาเซียนในพื้นที่และวัฒนธรรมที่แตกต่างกันโดยมีเป้าหมายของตัวละคร (Objective) คือเพื่อความเข้าใจในตัวตนของผู้เล่นดนตรีเองว่าเขาเป็นใคร เขาจะใช้เสียงและดนตรีเพื่อสื่อสารความเป็นตัวตนของเขาอย่างไรและเพื่ออะไร ตัวละครที่นักดนตรีต้องต่อสู้ด้วยคือตัวละครเครื่องเล่นเทพซึ่งเป็นตัวแทนของชนบต่างๆในสังคมไทยที่มีเป้าหมายของตัวละครคือคอยกำกับความคิดและรูปแบบของวิถีปฏิบัติของผู้คนและองค์ความรู้ทางดนตรีไทยและเสียงของสังคมไทยเพื่อให้สังคมอยู่ในรูปแบบที่ตนต้องการ

จากนั้นผู้เขียนใช้แนวคิดของกระบวนการละครประยุกต์ (Applied Theatre) โดยเน้นการมีส่วนร่วมของนักศึกษาในฐานะนักแสดงในการสร้างและพัฒนาบทและละครเรื่องเปิดหูสู่อาเซียน นักแสดงในละครเรื่องดังกล่าวคือนักศึกษาคณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดลที่สนใจศึกษาวิชาโทศิลปะการละคร กับนักศึกษาสาขาวิชาดนตรีไทย มหาวิทยาลัยราชภัฏบ้านสมเด็จเจ้าพระยา ละครเรื่องดังกล่าวเป็นการทำงานร่วมกันของนักแสดงละครเวทีกับนักดนตรีไทย นักแสดงในละครเรื่องเปิดหูสู่อาเซียนถือเป็นผู้วิจัยคนหนึ่ง ผู้เขียนในฐานะผู้กำกับการแสดงสัมภาษณ์นักศึกษา สัมภาษณ์ต่างๆที่เกี่ยวข้องลงไปเพื่อสร้างบท ในส่วนของการสร้างตัวละครผู้เขียนนำศักยภาพและเรื่องราวความทรงจำต่างๆในชีวิตของนักศึกษามาใช้และสร้างสรรค์อย่างเต็มที่ทั้งความสามารถทางดนตรีที่นักศึกษามีและใช้กระบวนการต้นตอให้นักแสดงเข้าสู่ความเข้าใจในตัวละคร ตลอดจนดึงเรื่องราวและความทรงจำต่างๆออกมา บวกกับผสมผสานเหตุการณ์ความรุนแรงทางการเมืองและปัญหาของกลุ่มคนต่างๆในสังคมไทยที่ยังไม่ได้รับการคลี่คลาย ผลที่ได้คือนักแสดงเรียนรู้เรื่องเสียง ดนตรี วัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ของสังคมไทยที่ถูกกดทับไว้ รวมถึงความทรงจำในสังคมที่ไม่เคยถูกบันทึกไว้และความรู้รอบกรอบหลักสูตรของชาติ

เรื่องย่อของละครเปิดหูสู่อาเซียน

นักดนตรีไทยผู้หนึ่งถกเถียงกับเครื่องเล่นเทพเกี่ยวกับองค์ความรู้ทางดนตรีไทย นักดนตรียิ่งถกเถียงและหาคำตอบและความจริงเกี่ยวกับองค์ความรู้และสุนทรียะทางดนตรีไทยจากเครื่องเล่นเทพก็พบว่าเครื่องเล่นเทพมีคำตอบที่กำหนดไว้แล้ว โดยตอบซ้ำไปซ้ำมาและไม่เปิดโอกาสหรือตอบคำถามใดๆที่นักดนตรีถามเลย คำถามต่างๆที่นักดนตรีถามกับเครื่องเล่นเทพคือคำถามเรื่องความเชื่อมโยงของเสียงของเครื่องดนตรีชาติอื่นๆที่อยู่ในกลุ่มประเทศอาเซียนด้วยกัน โดยถามถึงความเกี่ยวพันของเครื่องดนตรีข้ามวัฒนธรรมนั้นๆที่ส่งอิทธิพลต่อดนตรีไทยในอดีต คำถามเกี่ยวกับพิธีกรรมการไหว้ครูของดนตรีไทยว่าใครเป็นผู้กำหนด คำถามเรื่องเพลงในดนตรีไทยว่าทำไมจึงต้องมีอยู่แค่นี้ คำถามถึงเพลงปลุกใจและการใช้เพลงปลุกใจเมื่อมีปัญหาความรุนแรงจากเหตุการณ์ทางการเมือง ในฉากที่สองนักดนตรีได้เจอกับนางเอกเพลงลาวดวงเดือนที่ตั้งคำถามถึงที่มาและชนบของเพลงลาวดวงเดือนกับตัวตนของตนเองเช่นกัน ยิ่งทั้งสองคุยกันก็พบว่าประวัติและชนบของเพลงลาวดวงเดือนไม่เกี่ยวข้องสัมพันธ์กับวิถีและความทรงจำของนักดนตรีและนางเอกซึ่งเป็นพลวัตรและเกี่ยวเนื่องกับการเปลี่ยนแปลงของ

สังคมและวัฒนธรรมในโลกของความเป็นจริงเลย ทั้งสองเริ่มฟังและได้ยินเสียงต่างๆที่ถูกกลืนหรือถูกกดทับในสังคมไทยได้แก่เสียงของกลุ่มคนและชนชาติพันธุ์กลุ่มต่างๆที่ไร้สิทธิในสังคมไทย เสียงของเหยื่อและญาติผู้สูญเสียจากเหตุการณ์ความรุนแรงทางการเมืองที่ไม่เคยได้รับการเยียวยา ในที่สุดทั้งสองคนเดินออกไปในตอนจบเหลือแต่เพียงเครื่องเล่นเทปที่ยังคงพูดประโยคเดิมซ้ำๆเหมือนตอนเริ่มเรื่องต่อไป

การบวนการเรียนรู้ที่เกิดขึ้นในตัวนักแสดง

นักแสดงค้นหาตัวตนด้วยการฝึกการแสดง ตลอดจนทำงานกับเพื่อนในกระบวนการละครประยุกต์เกี่ยวกับความทรงจำในระดับต่างๆ ได้แก่ความทรงจำระดับร่างกาย ความทรงจำส่วนบุคคลในตัวนักแสดง เพื่อนำสู่ความทรงจำร่วมที่ก้าวข้ามพรมแดนองค์ความรู้ของนักแสดงแต่ละคน ผู้ชมละครรอบวันที่ 13 ธันวาคม (2558) รู้สึกประทับใจที่ละครเรื่องเปิดหูกสู่อ่าเขียนพัฒนาผู้แสดงและเห็นว่า“คนดูเป็นส่วนที่สอง แต่ส่วนที่สำคัญคือกระบวนการละครพัฒนาผู้เล่นอย่างมาก” นักวิชาการด้านภาษาศาสตร์ ผู้ชมละครรอบวันที่ 13 ธันวาคม (2559) กล่าวถึงละครเรื่องเปิดหูกสู่อ่าเขียนว่านักศึกษาต้องฝึกฝนจนซึมซับเข้าไปในตนเองเพื่อสื่อสารให้ผู้อื่นเข้าใจ

การแสดงคือการเชื่อในบทบาท นักแสดงจะเข้าถึงบทบาทด้วยการใช้อารมณ์และความทรงจำจากประสบการณ์ซึ่งเป็นความทรงจำระดับร่างกายของนักแสดงตามแนวคิดเรื่องแหล่งอ้างอิงความทรงจำของปีแอร์ นอราเพื่อแสดงออกมา ทัดดาว แก้วถิ่นคง (2559) กล่าวถึงหลักของการแสดงละครเวที (Realistic Acting) ที่ตนได้เรียนรู้จากการฝึกเล่นละครเรื่องนี้ว่า “ถ้าเราจะแสดงออกมาเป็นคนนั้น เราต้องหลับตาแล้วนึกภาพออก เราต้องเห็นด้วยไม่ใช่แค่ท่องบท นักแสดงต้องเห็นภาพนั้น ช่วยให้เราสมมติ อยู่กับตัวเอง รู้ว่าใช้ร่างกายส่วนไหนไปถึงตรงไหน เพื่ออะไร จากการทำงานกับครูในกระบวนการซ้อมละคร” ทัดดาวพูดถึงการเชื่อในบทบาทและการเข้าใจบทบาทด้วยผัสสะของการมองและความทรงจำของการมองที่ช่วยให้เห็นภาพจำต่างๆ ชัดเจนขึ้นและนำมาใช้ในการสวมบทบาทเป็นตัวละครนางเอกลาวดวงเดือนที่สมจริง

การแสดงละครยังทำให้ทัดดาวตั้งคำถามกับตัวตนของตนเองผ่านทางเรื่องเล่าความทรงจำส่วนบุคคล ทัดดาว แก้วถิ่นคง (2559) เล่าถึงบทละครที่พัฒนามาจากประเด็นในชีวิตวัยเด็กของตนว่า “ตอนเด็กๆ จะตามแม่ไปดูหมอลำและชอบมาก แต่ปัจจุบันไม่ได้อยากดูแล้ว” ทัดดาวยังเล่าให้ฟังถึงความเชื่อเรื่องผีและคุณธรรมจากการแสดงหมอลำในวัยเด็กที่ตนเชื่อว่าค่อยๆสูญหายไปจากชุมชนบ้านเกิดของตน การแสดงละครเรื่องเปิดหูกสู่อ่าเขียนทำให้ทัดดาวตั้งคำถามกับตนเองว่าความรู้สึกและคุณค่าของความทรงจำเกี่ยวกับความเชื่อดังกล่าวคืออะไร บทละครทำให้ทัดดาวเห็นประโยชน์และคุณค่าของศิลปะพื้นบ้านในวัยเด็กอีกครั้งและได้ตั้งคำถามเกี่ยวกับมิติภายในตัวตน หรืออัตลักษณ์ของบุคคลในด้านความเป็นตัวตนทั้งในด้านอารมณ์ ความรู้สึกนึกคิด ตามที่มนุษย์ให้ความหมายหรือเปลี่ยนแปลงความหมายเกี่ยวกับตนเองในกระบวนการที่เขาสัมพันธ์กับโลก (อภิญา เพ็ญพูลกุล, 2546: 5-6) ทัดดาว แก้วถิ่นคง (2558) นักศึกษาชั้นปีที่ 2 คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล กล่าวว่า

ตอนแรกไม่คิดว่าเสียงจะมีพลัง แต่พอเราเล่นละครแล้วรับสาร พบว่าเสียงเป็นมากกว่าเสียง บางทีเสียงก็มีอีกรูปแบบหนึ่ง เสียงเป็นเจ้านายเราก็ได้ เสียงเป็นมากกว่าคลื่นเสียงถ้าเรามองที่เสียง เสียงบอกว่าเราเป็นคนจากภูมิภาคเดียวกัน เสียงสามารถทำให้เราใกล้ชิดกัน เข้าไปเรื่อยๆ ทำให้เราเรียนรู้เกี่ยวกับวัฒนธรรมในอีกประเทศหนึ่ง ในเรื่องนี้เสียงเป็นมากกว่าเพลง เสียงเป็นความทรงจำและทำให้เราเข้าใจวัฒนธรรมอื่นๆ ด้วย

ผู้เขียนในฐานะครูด้านการแสดงของทตดาวได้รู้จักนักศึกษาในมิติการพัฒนาตัวตนหรืออัตลักษณ์ผ่านทางเรื่องเล่าความทรงจำของนักแสดงที่มีความสับสนในตัวตนและตั้งคำถามกับอัตลักษณ์ของตนเองเพราะการย้ายถิ่นฐานจากจังหวัดยโสธรตลอดจนการหลอหลอมของระบบการศึกษาและการเปลี่ยนแปลงทางคุณค่าของสังคมและวัฒนธรรมที่ทตดาวเคยอยู่และที่อยู่ในปัจจุบันที่แตกต่างกันโดยสิ้นเชิง ทตดาวอาจจะยังไม่สามารถให้คำตอบเกี่ยวกับตัวตนของตนได้จากการเล่นละครเรื่องนี้ แต่ละครประยูกต์คือการใช้ความทรงจำในอดีตของร่างกายที่ช่วยกระตุ้นให้เกิดการเรียนรู้เกี่ยวกับบทบาทนั้นๆ นักแสดงค่อยๆ ปรับเปลี่ยนและพัฒนาตัวตนของตนเพื่อให้อยู่ในชุมชนและสังคมอย่างมีคุณค่า ตลอดจนการเห็นและตระหนักถึงความจริง กระบวนการละครประยูกต์จะค่อยๆ สร้างความหมายให้กับมิติภายในตัวตนของทตดาวเพื่อให้อยู่และสัมพันธ์กับชุมชนและสังคมได้อย่างกลมไ

ละครเป็นเครื่องมือค้นหาความจริงและความทรงจำของสังคมหรือที่ผู้เขียนเรียกว่าความทรงจำร่วมที่ก้าวข้ามพรมแดนองค์ความรู้ของนักแสดงแต่ละคน นักแสดงตั้งคำถามกับประวัติศาสตร์ของชาติด้วยการสอนแบบวิพากษ์ผ่านกระบวนการละครที่เกี่ยวข้องกับปัญหาทางสังคมไทยประเด็นต่างๆ ภาณุมาศ เหมือนสิงห์ (2559) นักศึกษาชั้นปีที่ 2 สาขาวิชาดนตรีไทย มหาวิทยาลัยราชภัฏบ้านสมเด็จเจ้าพระยา นักดนตรีในละครเล่าว่า

ละครทำให้ตนมองคนชาติพันธุ์ต่างๆ และสนใจว่าดนตรีของเขาเป็นอย่างไร ละครเปิดให้ตนไม่ศึกษาแต่ดนตรีไทยตามชนบเพราะจะเป็นแค่การผลิตซ้ำทางความรู้ เราเห็นว่ากลุ่มประเทศในอาเซียนก็มีประวัติศาสตร์ชุดอื่นๆ ด้วย นอกจากนี้ละครยังพูดถึงการเข้าถึงความจริงและบริบททางสังคม เราเลยกลับมาดูในมิติของดนตรีว่าสภาพสังคมกับอิทธิพลที่ดนตรีได้รับคืออะไร เราตั้งคำถามกับธรรมชาติและดูสิ่งอื่นๆ ควบคู่กันไป ละครเรื่องนี้ทำให้คนอยู่กับคนอย่างที่เราใจคนด้วยกัน ละครเปิดพรมแดนความรู้ว่าโลกไปถึงไหนๆ แล้วแต่ศาสตร์นี้ (ดนตรีไทย) ยังคงหยุดอยู่ตรงนี้

พิสิฐ ดันติพนาทิพย์ (2559) นักศึกษาชั้นปีที่ 2 คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดลและนักแสดงในละคร กล่าวว่า “การแสดงละครเรื่องนี้ทำให้เราเห็นว่าเราไม่ได้เรียนรู้เกี่ยวกับประวัติศาสตร์เลย เราไม่เคยปรับตัวเราแค่เรียนเพื่อรู้ แต่ไม่ได้เอาประวัติศาสตร์กลับมาคิดวิเคราะห์กับชีวิต” กฤษดา กุลฉันทวิทย์ (2559) นักศึกษาชั้นปีที่ 3 สาขาวิชาดนตรีไทย มหาวิทยาลัยราชภัฏบ้านสมเด็จเจ้าพระยา นักดนตรีในละครกล่าวถึงการเรียนรู้ที่เกิดขึ้นจากการร่วมแสดงในละครและการชมนิทรรศการว่า “ละครเรื่องนี้เป็นการสอนแบบโลกไม่สวย ละครทำให้ผมเปิดหัวรับทุกอย่าง การเข้ามาของเสียงทุกอย่างเสียงมีค่าเพราะเป็นประสบการณ์การก้าวข้ามพรมแดนทางความรู้และข้ามขีดจำกัดของตัวเอง วัยรุ่นสมัยนี้ต้องคิดต่อจากเนื้อหาในละครและนิทรรศการ ทั้งเรื่องการเมือง การเป็นอาเซียน สิ่งที่รัฐบาลไทยในปัจจุบันทำอยู่กับประชาชน ประวัติศาสตร์ที่ถูกลบทิ้ง นักศึกษาที่ถูกยิงตาย” นักวิชาการด้านภาษาศาสตร์ ผู้ชมละครรอบวันที่ 13 ธันวาคม (2559) กล่าวถึงข้อความของละครว่าเกี่ยวข้องกับการใช้ชีวิตในฐานะพลเมืองที่ตระหนักรู้เกี่ยวกับบทบาทหน้าที่และสิทธิของตนเองว่า

ชอบที่ใช้เยาวชนเป็นผู้บอกว่าจะต้องฟัง ข้อความในละครทำให้ตนคิดเชื่อมโยงในเรื่องต่างๆ ในชีวิต เช่น เสียงต่างๆ ที่ถูกกดทับในหลักสูตรการสอนในมหาวิทยาลัย เรื่องประชาคมอาเซียนที่มีความย้อนแย้งมีเรื่องอัตลักษณ์ที่ถ่ายทอดออกมาในเสียงดนตรีแต่จะกลายเป็นวัฒนธรรมเดียวกันจากการสั่งการลงมา ละครเปิดเสียงต่างๆ ที่ถูกทับเอาไว้ในสังคม ได้แก่

ประวัติศาสตร์ความรุนแรงในสังคมไทยซึ่งเรื่องราวเหล่านี้ควรนำมาให้นักศึกษาเรียนรู้ โดยเฉพาะในหมวดการศึกษาทั่วไปซึ่งเป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับชีวิตโดยตรง

ละครเรื่องเปิดหูสู่อาเซียนพูดถึงเสียงของความทรงจำประเด็นสิทธิมนุษยชนและความอยู่ดีศรีธรรมของสังคมที่ยังคงเป็นที่ถกเถียงหรือยังไม่ได้รับการเยียวยาแก้ไข วิถีรัตน์ บุญพิทักษ์ (2558) นักศึกษาชั้นปีที่ 2 คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดลและทีมงานในละครกล่าวถึงการเรียนรู้ที่เกิดขึ้นในละครว่า “ตนเองเกิดไม่ทันเหตุการณ์ 14 ตุลาฯ และ 6 ตุลาฯ เราไม่รู้ว่ามีใครสั่งให้ฆ่านักศึกษา ใครเป็นคนที่บงการ เราไม่เคยรู้มาก่อนว่ามีเหตุการณ์เหล่านั้นอยู่ ละครเรื่องนี้ทำให้เรารับรู้เหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์รวมถึงเรื่องราวที่ไม่ได้บันทึกไว้เช่นคนที่สูญเสียลูกไปกับเหตุการณ์ เราต้องฟังให้ได้ยินเสียงเพราะเสียงของลูกที่หายไปยังคงดังอยู่ในหัวของเรา” ผู้ชมละครรอบวันที่ 13 ธันวาคม (2558) กล่าวว่าชอบภาพของละครในตอนท้ายของละครเพราะทำให้นึกถึงสิทธิและเสียงที่อยู่ในตัวเรา ทำให้เรานึกถึงประชาธิปไตย นึกถึงเสียงของคนชายขอบที่ถูกกลืนและสิทธิขั้นพื้นฐานของการเป็นพลเมืองว่าตัวเรามีสิทธิและหน้าที่อะไรและต้องทำให้สมกับสิทธิที่คุณได้รับ

กระบวนการเรียนรู้ในละครประยุกต์เรื่องเปิดหูสู่อาเซียนเป็นกระบวนการค้นคว้า เปิดโลกทัศน์และเป็นกระบวนการเรียนรู้ผ่านความทรงจำ 3 ระดับ ได้แก่ ความทรงจำทางร่างกาย ความทรงจำส่วนบุคคลของนักศึกษา ผู้เป็นนักแสดงและทีมงานทำให้นักศึกษาได้เรียนรู้ แลกเปลี่ยนและสร้างความทรงจำร่วมกันเพื่อเปลี่ยนแปลงความคิดเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ สังคม ตลอดจนบทบาทหน้าที่ของตนโดยใช้ศาสตร์ด้านดนตรีไทยและศาสตร์ด้านศิลปะการแสดงเพื่อเปลี่ยนแปลงสังคม โดยนักแสดงได้เรียนรู้ นำความทรงจำในมิติต่าง ๆ มาฝึกฝนและแสดงผ่านทางร่างกายและเสียงซึ่งเป็นเครื่องมือของนักแสดง นักแสดงตั้งคำถามกับโครงสร้างทางสังคมผ่านกระบวนการสร้างสรรค์บทละครตามแนวคิดของการศึกษาของผู้ถูกกดขี่ ในการแสดงนักแสดงจะใช้แนวคิดการทำให้แปลกของเบรชท์และบทบาทโจ๊กเกอร์กระตุ้นให้ผู้ชมใช้ปัญญาขบคิดถึงประเด็นปัญหาต่างๆในสังคมและนำเสนอการถกเถียงเกี่ยวกับประเด็นเรื่องความทรงจำและความจริงที่ถูกปกปิดกับความจริงที่ถูกสถาปนาขึ้น ความทรงจำดังกล่าวมีความสำคัญต่อตัวตนและจิตสำนึกที่เป็นไทยของนักแสดงและผู้ชมในฐานะคนไทยที่ตั้งคำถามกับความคิดเชิงนามธรรมของระบบต่างๆในสังคมที่ครอบงำพวกเขาอยู่ตามแนวคิดของมาร์ซ โดยกลับมาเห็นคุณค่าของศีลธรรมจากเรื่องเล่าของหมอลำในวัยเด็กและนำกลับมาใช้ใหม่ เห็นความสำคัญของคนต่างชาติพันธุ์และรับรู้ว่าเขาเป็นมนุษย์เท่าๆกับเราคนหนึ่ง รับรู้และได้ยินเสียงของความสูญเสียจากเหตุการณ์ความรุนแรงทางการเมืองในสังคมไทย

พลที่เกิดจากละคร

ละครเป็นสื่อกระตุ้นให้เกิดการถกเถียงกันในที่สาธารณะด้วยเหตุและผลตามแนวคิดของฮาเบอมาสเพื่อตั้งคำถามและท้าทายอำนาจของรัฐและการครอบงำโดยชนชั้นกลางที่เป็นกลุ่มนายทุนที่มีฐานะและการศึกษา (รัตนา โตสกุล, 2548: 51) ยุติ มุกดาวิจิตร (2558) นักวิชาการด้านสังคมวิทยาและมานุษยวิทยากล่าวถึงประเด็นเรื่องเสียงในบทละครว่า “บทละครพูดถึงพลังของอำนาจเสียงที่กระทำการ ดนตรีกระทำการของมัน แต่เราไม่ค่อยนึกว่าเรา (มนุษย์) อยู่ภายใต้การทำงานของเสียงตลอด เนื้อหาของละครเล่นและเปลี่ยนความหมายของคำว่าเสียงจากเพลง เป็นเสียงของคนที่ถูกกดทับ” ในมิติของรูปแบบการนำเสนอ ยุติ มุกดาวิจิตร (2558) กล่าวว่า “สิ่งที่ดีของละครเรื่องนี้คือความสั้น แต่สร้างความอึดอัดให้เกิดขึ้นมากมาย เป็นความอึดอัดที่มาจากละคร” ตัวละครนักดนตรีเล่าเรื่องโดยการทำให้แปลก (Verfremdung) ของเบรชท์ ความรู้สึกอึดอัดในละครมาจากประเด็นที่ละครพูดถึงหรือนำสู่การตั้งคำถามของผู้ชมโดยละครไม่เสนอทางออกไว้ให้ ละครของผู้ถูกกดขี่จึงเป็นละครถกเถียง (Forum

Theatre) ที่เริ่มจากสถานการณ์อย่างหนึ่งบนเวที จากนั้นนักแสดงเล่าประเด็นปัญหาผ่านการแสดงเพื่อเน้นที่การสานเสวนาในแนวราบ (dialogue) ระหว่างผู้แสดงกับคนดูซึ่งถูกหลอมรวมให้กลายเป็น spect-actor เพื่อให้เกิดการแบ่งปันประสบการณ์ผสมผสานกับประสบการณ์ทางสุนทรีย์ของละครและนำสู่ความเข้าใจเกี่ยวกับตนเองและการวิพากษ์สังคมทั้งในตัวนักแสดงและผู้ชมที่มากุณิการศการ ละครประยุกต์เรื่องเปิดหูสูตอาเซียนสามารถเปิดพื้นที่การเรียนรู้ เปิดประเด็นถกเถียงเกี่ยวกับความคิดเห็นและความทรงจำจากเสียงในประเด็นต่างๆ ได้แก่ ประเด็นการครอบงำทางความรู้และอำนาจในดนตรีไทย ประเด็นเสียงแสดงอัตลักษณ์ที่ถูกครอบงำและประเด็นความทรงจำของเสียงที่ถูกปิดกั้น

ประเด็นการครอบงำทางความรู้และอำนาจในดนตรีไทย

ตัวละครหลักในบทละครเรื่องเปิดหูสูตอาเซียนเป็นนักดนตรีผู้ตั้งคำถามกับการสถาปนาความรู้และอำนาจของดนตรีไทยในสังคมไทย ตัวละครที่คิดตรงข้ามกับนักดนตรีคือวิทยุเครื่องเล่นเทปที่เป็นตัวแทนของผู้บันทึกประวัติศาสตร์ตามชนบทของดนตรีไทย ตลอดจนเป็นผู้ที่วางชนบทธรรมเนียมการแสดงต่างๆ ของดนตรีไทยไว้ ตัวละครทั้งสองโต้เถียงกันจากจุดยืนของตัวเองโดยไม่มีใครยอมกันและกัน เครื่องเล่นเทปกล่าวถึงข้อมูลด้านบรมครูทางดนตรีไทย การเลือกและใช้เพลงตามกฎหมายซึ่งเป็นตัวแทนของการผลิตซ้ำความทรงจำฉบับทางการเชาวนมนัส ประภักดี (2559) นักวิชาการและอาจารย์ประจำสาขาวิชาดนตรีไทย มหาวิทยาลัยราชภัฏบ้านสมเด็จเจ้าพระยา ผู้ฝึกซ้อมนักดนตรีในละครเรื่องเปิดหูสูตอาเซียนกล่าวว่า

ละครเรื่องนี้ทำให้เรา (นักดนตรีไทย) ทะลุกรอบที่เราไม่เคยมองเพราะในวัฒนธรรมของดนตรีไทย เราถูกทำให้รู้ว่าเพลงนั้นมีอำนาจจะใ้เราอย่างไรและการใช้งานอย่างไรที่เกี่ยวข้องกับอำนาจนั้นๆ กับชนชั้นต่างๆ เช่น เพลงตระกูลถือเป็นเสียงของเทวดาใช้กับพิธีศักดิ์สิทธิ์ แต่ถ้าเราไม่มีความหมายบางอย่าง ถ้าเราแค่ฟังเสียงนั้นๆ เฉยๆ ก็เกิดอารมณ์ได้เหมือนกัน ละครเรื่องนี้จึงพูดถึงเรื่องของกลุ่มเสียงกับการผนวกความหมายใหม่เข้าไป

บทละครเรื่องนี้พูดถึงอำนาจที่แฝงอยู่ในการใช้เสียงเป็นสื่อในสังคมไทย ผู้เขียนใช้ตัวละครเครื่องเล่นวิทยุแทนเสียงของผู้มีอำนาจที่คอยสั่งการในสังคม บทละครพูดถึงชื่อของครูดนตรีและพิธีการไหว้ครูของดนตรีไทยในประเด็นการผลิตซ้ำและการครอบงำทางพิธีกรรมการไหว้ครูตั้งที่ยุกติ มุกดาวิจิตร (2558) นักวิชาการด้านสังคมวิทยาและมานุษยวิทยากล่าวว่า

จากการไหว้ครูในละครท้าทายความคิดเกี่ยวกับพิธีกรรมในสังคมไทย การถือพวงมาลัยในความหมายของฉากนั้นถือเป็นการแสดงหรือการกระทำจริง ๆ และถ้าผมไม่ใช่ผู้ชมชาวไทย ผมจะไม่เข้าใจการแสดงหรือการกระทำนั้น นี่จะทำให้ผมคิดว่านั้นคือส่วนหนึ่งของการแสดงใช้ใหม่ แล้วตัวผู้แสดงเองคิดว่ามันคือการแสดงหรือเราต้องกระทำสิ่งนี้เกิดขึ้นในการแสดงทุกครั้งในประเทศไทย เราเคยสงสัยมันบ้างไหม

ยุกติ มุกดาวิจิตร พูดถึงความทรงจำของตนกับพิธีกรรมไหว้ครูในสังคมไทยโดยตั้งคำถามกับแนวคิดเรื่องพิธีกรรมว่า พิธีกรรมคือภาษาสัญลักษณ์ที่สื่อความหมายผ่านการปลุกเร้าอารมณ์โดยผู้เข้าร่วมที่จุ่มตนเองลงในบรรยากาศอันศักดิ์สิทธิ์ร่วมกันตามแนวคิดของเดอร์ไคม์ (อภิญา เพ็ญพสุกุล, 2546: 23) หรือพิธีกรรมคือการผลิตซ้ำเพื่อครอบงำผู้เรียน การเปิดใจให้กว้างและพยายามเข้าใจวัฒนธรรมที่หลากหลายสำคัญกว่าการให้ค่าของอัตลักษณ์ของความเป็นไทยที่มากจนเกินไป เชาวนมนัส ประภักดี (2558) กล่าวถึง ขอบเขตระหว่างการจัด

คำถามกับการลบหลู่ดูหมิ่น การเปลี่ยนแปลง ขนบบางอย่างในดนตรีไทยในสังคมไทยในปัจจุบันเพื่อนำสู่การสร้างสรรคใหม่ทางดนตรีไทยในการเสนาหาลังละครด้วย การรื้อและสร้างสรรคใหม่ในมิติของดนตรีไทย ศิลปะและวัฒนธรรมตลอดจนการศึกษาของไทยเพื่อนำสู่การปลดปล่อยอัตลักษณ์และการถูกครอบงำด้วยความคิดกระแสหลักมีความสำคัญอย่างยิ่งเพื่อให้งานสร้างสรรค์และพิธีกรรมผูกพันตัวตนของคนในสังคมปัจจุบันอีกครั้ง

ประเด็นเสียงแสดงอัตลักษณ์ที่ถูกครอบงำ

ผู้เขียนพัฒนาตัวละครนางเอกเพลงลาวดวงเดือนจากประวัติที่มาของเพลงลาวดวงเดือนที่แต่งโดยพระองค์เจ้าเพ็ญพัฒนพงษ์ร่วมกับการสัมภาษณ์ น.ส. ทัดดาว แก้วถื่นดง นักศึกษาคณะศิลปศาสตรมหาวิทยาลัทยมหิดลผู้แสดงบทดังกล่าว ทัดดาวย้ายจากจังหวัดยโสธรเข้ามาศึกษาต่อที่คณะศิลปศาสตรและพบกับความเปลี่ยนแปลงทางอัตลักษณ์ในตัวบุคคลของนักแสดงมากมาย ตัวละครนางเอกเพลงลาวดวงเดือนในละครเรื่องนี้จึงเป็นตัวแทนของวัยรุ่นไทยในปัจจุบันที่ อัตลักษณ์ของตนเองสับสนและเรื้อนรางเพราะการย้ายถิ่นฐานจากครอบครัว บ้านเกิดเข้ามาอยู่ในกรุงเทพฯ เพื่อการศึกษาและความก้าวหน้าทางฐานะการเงินของครอบครัว

นางเอก: ฉันออกมาจากเสียงเพลงลาวดวงเดือน.... ตามประวัติของเพลงลาวดวงเดือน
เจ้าชายนักเดินทางรูปหล่อแต่งเพลงให้นางผู้เป็นที่รัก ขณะออกเดินทางตรวจ
ราชการที่ภาคอีสาน

นักดนตรี: (ถอนใจ) อันนั้นใครๆ ก็รู้ ประวัติของเพลงลาวดวงเดือนมีอยู่ว่า ...เมื่อพระเจ้า
บรมวงศ์เธอ พระองค์เจ้าเพ็ญพัฒนพงศ์ กรมหมื่นพิไชยมหินทโรดมได้เสด็จไป
นครเชียงใหม่ และเกิดชอบพอกับเจ้าหญิงชมชื่น พระธิดาองค์โตของเจ้าราชสว
มพันธวงศ์และเจ้าหญิงคำย่น ณ ลำพูน โปรดให้ข้าหลวงใหญ่มณฑลพายัพเป็น
เถ้าแก่เจ้าราชสว แต่ได้รับการทัดทาน ไม่มีโอกาสที่จะได้สมรสกัน ทำให้
พระองค์โศกเศร้ามาก และได้ทรงพระนิพนธ์เพลงนี้ขึ้น... ว่าแต่เธอเป็น “ลาว”
จริงรึเปล่า

นางเอก: เป็นสิ ฉันเป็นลาวยโสธร เกิดมากับเสียงแคน หมอลำ

นักดนตรี: (ทำตาโตสนใจ) เธอช่วยเล่าชีวิตเธอให้ฉันฟังหน่อยสิ ก่อนที่จะเริ่มเข้าวงการ
เป็นนางเอกเพลงลาวดวงเดือนนะ

นางเอก: (เริ่มเล่า) ที่บ้านฉันมี หมอลำขอข้าว ในหมู่บ้านจะมีคณะหมอลำที่มีชื่อเสียง
จะมาเล่นที่ศาลากลางบ้าน มาเล่นให้เขาเบิ่ง ชาวบ้านไปร่วมไต่กัน น้ดกัน อยู่
ศาลามาเบิ่งหมอลำ หมอลำเล่นเป็นกลอน มีเสียงแคนประกอบ ฉากเป็นฉาก
ตลก และฉากเศร้า (นักดนตรีคอยถามว่าเศร้ายังไง เรื่องอะไร นางเอกก็จะเล่น
ให้ดู) พอหมอลำเล่นจบแล้ว คนดู จะได้เรื่องต่างๆกลับบ้าน จากนั้นหมอลำจะใส่
(เข็น) รถซุก (รถเข็น) เอาข้าวสาร ใครไปเบิ่งต้องมีข้าวไปให้ ถ้าผู้ใดชอบใจ
หลายก็จะให้เป็นกระสอบ นี่เขาเรียกว่า หมอลำขอข้าว

นักดนตรี: ไม่เห็นเหมือนเนื้อเพลงลาวดวงเดือนเลย (ปวลักซ์ สุรัสวดี, ม.ป.ป.: 4)

อภิญา เพ็ญฟูสกุล (2546: 75) อภิปรายว่า “อัตลักษณ์คือการให้ความหมายแก่ตัวตนที่ต่อต้านตำแหน่งแห่งที่สังคม วาทกรรมและการสถาปนาความจริงโดยระบบในสังคม ตัวเราจึงมีแค่ในแต่ละสถานการณ์เท่านั้น” ความทรงจำของนางเอกเพลงลาวดวงเดือนคืออัตลักษณ์บุคคลที่ถูกครอบงำโดยความทรงจำผลิตซ้ำแบบทางการจึงทำให้อัตลักษณ์ของนางเอกเพลงลาวดวงเดือนไม่สามารถเลื่อนไหลเปลี่ยนแปลงหรือไปได้

ประเด็นความทรงจำของเสียงที่ถูกปิดกั้น

ในตอนท้ายของบทละคร พุดถึงเสียงของกลุ่มคนที่ถูกทำให้ไม่ได้ยิน ได้แก่ เสียงของเพศที่สาม เสียงของเหยื่อจากความรุนแรงในเหตุการณ์ทางการเมืองและเสียงของคนไร้สัญชาติ ทัดดาว แก้วถิ่นดง (2558) กล่าวถึงประเด็นเรื่องความทรงจำของเสียงของคนและเหตุการณ์ที่ถูกทำให้ลืมในสังคมไทยจากการแสดงละครเรื่องนี้ว่า “(การแสดงละครเรื่องนี้) ทำให้หนูคิดถึงเกี่ยวกับบางอย่างที่ลืมคิด เราพุดเรื่องที่ผ่านมาแล้วในอดีต ถึงเรื่องที่เพิ่งเกิดขึ้น แต่ทำไมเราไม่พุดถึงเรื่องที่กำลังเกิดอยู่ในปัจจุบัน ละครทำให้เรารู้สึกอึดอัด แต่ก็ดีกว่าที่เราไม่เห็นปัญหาเมื่อเราออกไปจากนิทรรศการนี้เราก็จะเห็นมุมที่อึดอัดใหม่ๆในสังคมจริงๆภายนอก”

ผู้ชมในรอบวันอาทิตย์ที่ 13 ธันวาคม 2558 (2558) สะท้อนประเด็นความทรงจำของเสียงที่ถูกปิดกั้นว่า

เรื่องราวในละครทำให้คิดถึงจุดเปลี่ยนของสังคมที่กำลังจะพุดได้ยาก ละครเล่าเรื่องราวทำไมถึงไม่ได้ยินเสียงที่เกิดขึ้นในปัจจุบัน เราได้ยินเสียงที่เกิดขึ้นเมื่อ 50 ปีที่แล้ว แต่เสียงที่เกิดขึ้นเร็ว ๆ นี้ จากเหตุการณ์เมื่อ 5 ปีที่แล้วเรากลับไม่ได้ยิน อะไรคือสิ่งที่กั้นเราอยู่ เมื่อพุดถึงเสียงเรากลับข้ามสิ่งนั้นไปเราใช้หูได้ยินเสียงต่างๆ แต่เราจะจัดการกับกำแพงที่มีอยู่ได้อย่างไร สิ่งที่ทำให้เรารู้สึกอึดอัด เราถึงมีกำแพง

บทละครนำภาพเหตุการณ์ 14 ตุลาคม พ.ศ.2516 กับ 6 ตุลาคม พ.ศ.2519 คือเหตุการณ์ทางการเมืองในสังคมไทยที่นักศึกษาและประชาชนไทยถูกละเมิดสิทธิเสรีภาพจากฝ่ายอำนาจหรือเผด็จการนิยมซึ่งเป็นรากเหง้าของปัญหาทางการเมืองและการพัฒนาประชาธิปไตยตลอดจนการพัฒนาด้านสิทธิมนุษยชนในประเทศไทยต่อเนื่องจนถึงปัจจุบัน ภาพเหตุการณ์ดังกล่าวส่งผลให้ผู้ชมพุดถึงเสียงของญาตินักศึกษาที่เสียชีวิตในมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ รวมถึงญาติของเหยื่อที่เสียชีวิตจากเหตุการณ์ที่ราชประสงค์และอนุสาวรีย์ประชาธิปไตยในช่วงเหตุการณ์สลายการชุมนุมเสื้อเหลืองและเสื้อแดงตลอด 5 ปีที่ผ่านมา ความทรงจำของเหตุการณ์ดังกล่าวในสังคมไทยเป็นความทรงจำที่ถูกปิดกั้น (Blocked Memory) ซึ่งแก้ได้ด้วยการเล่าเรื่องราวในอดีตเพื่อเยียวยาบาดแผล (Trauma) ของญาติและเพื่อนของผู้ที่เสียชีวิตในเหตุการณ์ ตลอดจนเป็นความทรงจำที่ถูกจัดการ (Manipulated Memory) โดยฝ่ายจารีตนิยมที่ต้องการให้ลบเลือนไปซึ่งต้องอาศัยการวิพากษ์อุดมการณ์ (Critique of Ideology) ที่จะนำสู่ความเสมอภาคและความเป็นธรรมในสังคมไทยอย่างแท้จริง

ความทรงจำยังอยู่ในบทเพลง เพลงที่เล่าถึงการต่อสู้เพื่อความเป็นมนุษย์จากการถูกกดขี่ด้วยอำนาจที่ไม่ชอบธรรม เพลงที่ใช้ประกอบในการแสดงละครคือเพลงแสงดาวแห่งศรัทธาแต่งโดยจิตร์ ภูมิศักดิ์ ส่วนบทเพลงอีกเพลงหนึ่งแต่งขึ้นโดยคนไทยพลัดถิ่น คนไร้รัฐที่อพยพย้ายถิ่นมาจากพม่าที่ด่านสิงขร จังหวัดประจวบคีรีขันธ์และยังคงรอคอยสิทธิ สัญชาติและความปลอดภัยในชีวิตจากรัฐไทย

“...แม่จำ แม่จำแม่จะไปไหน แม่จะไปหาใคร ทำไมต้องจากบ้านมา แม่คงเหนื่อยนัก อุ้มจูลูกรัก มาเดินในป่า ร้อนเร่แรมรอนอ่อนล้า แม่ดื่มน้ำตา ลูกดื่มน้ำนมแม่จำ แม่จำแม่จะไปไหน บ้านเราแต่เล็กจนใหญ่ กลับต้องจากไปด้วยความชื่นชม กลัวคนใจร้าย เช่นฆ่าทำลาย

ให้ทุกขระทม สองเท้าของลูกระบม เหงื่อโสมเหนือนัยอกยากพักกลางไพรหรือหิ่งเรไร
กล่อมใจให้เจ้านอนฝัน เสือผูลูกเอื่อยอย่าพรัน อ้อมกอดแม่นั้น ปกป้องคุ้มภัย เหนื่อยยากคืน
นี้ แต่เรายังมีรุ่งเช้าวันใหม่ เจ้าจะได้ยิ้มสดใส บนแผ่นดินไทย บ้านใหม่ของเรา..”

บทเพลงคนพลัดถิ่นแต่งโดย เล็ก แก้วล้อม (อาพันธ์ นาคคง, 2553: 1)

เพลงปลดเปิดความทรงจำที่ยากแค้นของเสียงของผู้ไร้สัญชาติที่ถูกกดทับและไร้ตัวตนโดยรัฐไทย อาพันธ์ นาคคง (2558: 1) ให้สัมภาษณ์ไว้ว่า “คนที่สิ้นไร้ไม้ตอกในทุกเรื่องแล้ว มันก็เหลือวัฒนธรรมเพียงอย่างเดียวซึ่งเป็นตัวที่จะทำให้เขารู้สึกภาคภูมิใจได้ เขาก็เอาดนตรีที่ดีที่สุดของเขา ที่เหลือรอดจากสงคราม มาเล่นมาเล่าเรื่องราวของพวกเขา” บทเพลงดังกล่าวยืนยันในตัวตนและความเป็นคนของผู้พลัดไร้รัฐจากพม่า เสียงในตอนท้ายของบทละครเป็นเสียงของคนที่ถูกทำให้ไม่ได้ยินในสังคม ฆัสรา ชมวรรณ มุกดาวิจิตร (18 มกราคม 2559) ผู้อำนวยการฝ่ายวิชาการ สถาบันพิพิธภัณฑการเรียนรู้แห่งชาติให้สัมภาษณ์ว่า “ตอนท้ายเป็นการเล่าประเด็นเสียงของคนที่ถูกทำให้ไม่ได้ยินที่ตรงมาก เพราะการบันทึกประวัติศาสตร์ของประเทศนี้พูดถึงประเด็นดังกล่าวไปแล้วแต่คนไม่เคยได้ยิน ประเด็นดังกล่าวเกี่ยวเนื่องกับนิทรรศการ เพราะเป็นการเปิดใจให้คนได้ยิน ได้ฟัง” นักแสดงและผู้ชมตกแกลงเกี่ยวกับความทรงจำจากเสียงที่ถูกกดทับในสังคมโดยสนใจที่ผลกระทบจากเหตุการณ์นั้นๆ ต่อเหยื่อของผู้สูญเสียและการเยียวยาตลอดจนเกิดความเห็นอกเห็นใจต่อเพื่อนมนุษย์ด้วยกันตามแนวคิดแหล่งอ้างอิงความทรงจำของปีแอร์ นอรา

สรุป

ละครประยุกต์เรื่องเปิดหูสู่อาเซียนสามารถเปิดพื้นที่การเรียนรู้ เปิดประเด็นตกแกลงเกี่ยวกับความคิดเห็นและความทรงจำจากเสียงในประเด็นต่างๆ แก่ผู้ชมนิทรรศการและผู้ชมละคร นักแสดงใช้แนวคิดการทำให้แปลก (Verfremdung) ของเบรชท์และบทบาทโจ๊กเกอร์ในรูปแบบของการแสดงเพื่อกระตุ้นให้ผู้ชมและผู้แสดง (spect-actor) ใช้ปัญญาขบคิดและนำเสนอจริยธรรมแห่งการตกแกลงเกี่ยวกับประเด็นความทรงจำและการลืมเหตุการณ์ต่างๆ ในสังคม กระบวนการเรียนรู้ที่เกิดขึ้นในนักแสดงละครประยุกต์เรื่องดังกล่าวใช้ความทรงจำ 3 ระดับผ่านการฝึกฝนทางร่างกายและเสียงซึ่งเป็นเครื่องมือของนักแสดง ความทรงจำ 3 ระดับได้แก่ ความทรงจำทางร่างกาย ความทรงจำส่วนบุคคลของนักศึกษาผู้เป็นนักแสดงและทีมงานทำให้นักศึกษาได้เรียนรู้ แลกเปลี่ยน ตั้งคำถามกับความคิดเชิงนามธรรมของระบบต่างๆ ในสังคมที่ครอบงำพวกเขาอยู่และสร้างความทรงจำร่วมกันเพื่อเปลี่ยนแปลงความคิดและจิตสำนึกเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ ความทรงจำในสังคม ตลอดจนแนวทางการใช้บทบาทหน้าที่ของตนผ่านศาสตร์ด้านดนตรีไทยและศาสตร์ด้านศิลปะการแสดงเพื่อเปลี่ยนแปลงสังคม

รายการอ้างอิง

- เจตนา นาควัชระ. 2526. *วรรณกรรมละครของแบร์ทอลท์ เบรชท์ การศึกษาเชิงวิจารณ์*. กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช.
- ฆัสรา ชมวรรณ มุกดาวิจิตร. ม.ป.ป. “ประสบการณ์หู สู่อาเซียน.” ใน *สูจิบัตรประสบการณ์สู่อาเซียน*, 4-5. กรุงเทพฯ: สถาบันพิพิธภัณฑการเรียนรู้แห่งชาติ (สพร.).
- ปวลักษณ์ สุรัสวดี. *เปิดหูสู่อาเซียน*. ม.ป.ท.: ม.ป.ป. (บทละครแสดงส่วนหนึ่งของนิทรรศการหมุนเวียนประสบการณ์สู่อาเซียน สถาบันพิพิธภัณฑการเรียนรู้แห่งชาติ)
- พรรัตน์ ดำรุง. 2557. *ละครประยุกต์ การใช้ละครเพื่อการพัฒนา*. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

- รัตนา โตสกุล. 2548. *มโนทัศน์เรื่องอำนาจ*. กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ.
- สุกัญญา สมไพบูลย์ และ ษัณป์การ แสงจันทร์. 2553. *ละครชุมชน*. กรุงเทพฯ: คณะนิเทศศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- สุรพงษ์ ชัยนาม. 2553. *มาร์กซ์และสังคมนิยม*. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ: ศยาม.
- อภิญา เพื่องฟูสกุล. 2546. *อัตลักษณ์ การทบทวนทฤษฎีและกรอบแนวคิด*. กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ.
- อานันท์ นาคคง. 2548. “แกล้งแวงลาวดวงเดือน ตำนานเพลงห่วยโคตรฮิตแห่งอุษาคเนย์.” ใน *ลาวดวงเดือนวังท่าเดียน*. บรรณาธิการโดย สุจิตต์ วงษ์เทศ, 75-100. กรุงเทพฯ: มติชน.
- . 2553. “เพลงนั้นล่องลอยมาไกล คือเสียงเพลงไทยพลัดถิ่น.” *วิทยากรย* สิงหาคม: 2-5.
- . 2558. “วิพากษ์ AEC ผ่านมูมดนตรี “อานันท์ นาคคง” เราหลงว่าเราดังและดีกว่าเพื่อนบ้าน. ใน *ASTV ผู้จัดการออนไลน์*, 13 มกราคม. <http://www.manager.co.th/Home/ViewNews.aspx?NewsID=9580000004028>.
- Boal, Augusto. 1979. *Theatre of the Oppressed*. New York: Theatre Communications Group.
- Bower, Gordon H. 1992. *The Handbook of Emotion and Memory: Research and Memory*. New York: Psychology Press.
- Hodgson, John and Earnest Richards. 1968. *Improvisation*. London: Eyre Methuen.
- Hue-Tam Ho Tai. 2001. “Review Essay Remembered Realms: Pierre Nora and French National Memory.” *American Historical Review*, June 2001. USA: University of Chicago Press.
- Joan Bodnar, 2000: Pierre Nora, National Memory and Democracy: A Review. *Journal of American History*, December 2000. USA: Organization of American Historians.
- Prenki, Tim and Sheila Preston. 2009. *The Applied Theatre Reader*. Abingdon: London.

การสนทนาและการสัมภาษณ์

- กฤษดา กุลจันทร์วิทย์. 2559. สัมภาษณ์. 9 มีนาคม.
- ฉัสนรา ขมสุวรรณ มุกดาวิจิตร. 2558. สนทนา. 13 ธันวาคม.
- . 2559. สัมภาษณ์. 18 มกราคม.
- เชาวน์มนัส ประภักดี. 2559. สัมภาษณ์. 9 มีนาคม.
- จิตรัตน์ บุญพิทักษ์. 2558. สนทนา. 13 ธันวาคม.
- หัตถดาว แก้วถิ่นดง. 2558. สนทนา. 13 ธันวาคม.
- . 2559. สัมภาษณ์. 22 เมษายน.
- นักวิชาการด้านภาษาศาสตร์. 2559. สัมภาษณ์. 19 เมษายน.
- ปรีตดา เฉลิมเฝ้า กอนันตกุล. 2558. สนทนา. 25 ตุลาคม.
- ผู้ชมละครรอบวันที่ 13 ธันวาคม. 2558. สนทนา. 13 ธันวาคม.
- พิสิฐ ดันติพนาทิพย์. 2558. สนทนา. 13 ธันวาคม.
- . 2559. สัมภาษณ์. 22 เมษายน.
- ภานุมาศ เหมือนสิงห์. 2559. สัมภาษณ์. 9 มีนาคม.
- ยุกติ มุกดาวิจิตร. 2558. สนทนา. 4 ตุลาคม.
- . 2558. สัมภาษณ์. 22 พฤศจิกายน.
- . 2558. สนทนา. 13 ธันวาคม.

D1-P2-R2-02

คังรื่อเสินจวี (抗日神剧)

ละครโทรทัศน์วีรบุรุษผู้กล้าต่อต้านญี่ปุ่น

ภาพความทรงจำมนุษยชาติ และการปลดปล่อยตัวเองสู่สากล

ปิยวรรณ ปิยะกาญจน์

แผนกวิชาภาษาจีน คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์
มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี

Li Jie

นักศึกษาระดับปริญญาโท Yunnan University
และอาจารย์พิเศษแผนกวิชาภาษาจีน คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์
มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี

บทนำ

สงครามที่เกิดขึ้นทุกครั้งบนโลกใบนี้ เป็นเสมือนแก่นกลางของความทรงจำอันเจ็บปวดของทุกชาติพันธุ์ที่ต้องอดทนข้ามผ่านห้วงเวลาที่ยากลำบาก ซึ่งหมายรวมถึงมวลมนุษยชาติ และกลุ่มชาติพันธุ์ ที่แม้ว่าปัจจุบันได้ก้าวผ่านหมอกควันของสงคราม แต่ก็ยังคงมีสื่อรูปแบบต่างๆ ที่มีการบันทึก ผลิตซ้ำรูปรอยและความเจ็บปวดของสงครามที่เกิดขึ้นในอดีตซ้ำแล้วซ้ำเล่า มีเป้าหมายแตกต่างกันไปตามจุดยืนของผู้ผลิตสื่อ การผลิตซ้ำความทรงจำในสื่อโทรทัศน์ดาวเทียม ที่สามารถเข้าถึงผู้ชมชาวจีนทั่วประเทศจึงเสมือนการแพร่ขยายอาการความเจ็บปวดให้กลายเป็นความทรงจำเจ็บปวดสากล

แม้เวลาผ่านมาร่วมศตวรรษ แต่ในความขัดแย้งบาดหมางระหว่างจีนและญี่ปุ่น ก็ยังคงมีให้เราเห็นเป็นระยะ ทั้งในบทบาททางเศรษฐกิจ การเมือง การแสดงแสนยานุภาพทางทหาร การจัดงานรำลึกถึงเหตุการณ์ในอดีต เหตุการณ์ที่อยู่ในความคิดคำนึงและเรื่องเล่าจากผู้คนที่ยังมีชีวิตร่วมสมัย ท่ามกลางความขัดแย้งทางการเมืองระหว่างประเทศ ได้มีการจัดงานรำลึกถึงอดีตของความขัดแย้งที่จีนเป็นฝ่ายชนะ เมื่อวันที่ 3 กันยายน ค.ศ. 2015 ผู้ชมทั่วโลกได้มีโอกาสมาร่วมการถ่ายทอดสดการเดินสวนสนามในวาระครบรอบ 70 ปี โดยทางรัฐบาลจีนจัดขึ้นเพื่อรำลึกถึงชัยชนะสงครามโลกครั้งที่ 2 ณ จัตุรัสเทียนอันเหมิน กรุงปักกิ่ง (AMARIN TV, 2558) การเดินสวนสนามในปีนี้เป็นครั้งแรกของการกำหนดวันแห่งชัยชนะในสงครามต่อต้านการรุกรานของญี่ปุ่นของกองทัพประชาชนจีน และเป็นครั้งแรกในการเดินสวนสนามของกองทัพปลดแอกประชาชนจีน หรือ PLA (The Chinese People's Liberation Army 中国人民解放军) กองกำลังปฏิวัติจีนยังได้จัดทำภาพยนตร์สารคดีความยาว 90 นาที เรื่อง 《胜利大阅兵》 *China's Victory Day Parade* (Gao Shan Fan Yu Ren Peng Wang Hao, 2015) เผยแพร่ไปทั่วโลก (REVOLUTIONARY FORCE, 2016)

การจัดการเดินสวนสนามและภาพยนตร์สารคดีในครั้งนี้ได้แสดงถึงแสนยานุภาพทางทหาร ขับเน้นความยิ่งใหญ่ของการในแบบฉบับของจีน แสดงให้เห็นความรู้สึกภาคภูมิใจของผู้นำจีนเน้นความร่วมมือเป็นหนึ่งเดียว พิธีการที่น่าพาเราย้อนอดีตไปยังความทรงจำครั้งที่ชนชาติจีนถูกมหาอำนาจอย่างญี่ปุ่นรุกราน กดขี่ข่มเหง พิธีการที่กระตุ้นความฮึกเหิม การหวนระลึกถึงกลุ่มคนจำนวนมากที่เสียสละชีวิตเพื่อปกป้องแผ่นดิน ถูกถ่ายทอดออกมาในนามของรัฐบาลจีน ซึ่งคู่ตรงข้ามที่ถูกเปรียบเทียบของพิธีการในครั้งนี้ได้ถูกขีดเส้นใต้เอาไว้ว่า เป็นผู้กระทำต่อประชาชนชาวจีนก็คือญี่ปุ่น

ย้อนกลับไปก่อนหน้านั้นไม่นาน กรณีพิพาทเกาะเตียวหยู ที่เกิดจากการเข้าซื้อหมู่เกาะแห่งนี้ของรัฐบาลญี่ปุ่น ทำให้รัฐบาลจีนประท้วงอย่างรุนแรง และเกิดเหตุการณ์ประท้วงครั้งใหญ่ในหมู่ประชาชนชาวจีน หลายคนไม่ซื้อสินค้าญี่ปุ่น มีการทำลายทรัพย์สิน และมุ่งร้ายต่อชีวิตชาวญี่ปุ่น (สงวน 2012) เรือกับเครื่องบินลาดตระเวนสองประเทศเกิดการเผชิญหน้าหลายครั้ง ตลอดปีที่ผ่านมาความสัมพันธ์ระหว่างประเทศโดยรวมเสื่อมโทรมลง ชาวจีนจำนวนมากอยู่ในอาการโกรธแค้นไม่ต่างจากพวกชาตินิยมญี่ปุ่น (ชาญชัย 2556) กระแสความจงเกลียดจงชังที่มีร่วมกันของผู้คนในประเทศที่รวันปะทุ เมื่อมีเหตุการณ์มากระตุ้นความรู้สึกที่ว่า “เรากำลังถูกรังแกอีกแล้ว” เป็นเหมือนตัวจุดชนวนแรง ความรู้สึกรุนแรงที่มีต่อชาติพันธุ์อื่น

แต่ละชาติพันธุ์ได้แปรรูปความทรงจำเกี่ยวกับสงครามที่แตกต่างกันออกไป หากแต่กลุ่มชาติพันธุ์จำนวนหนึ่งยังคงตอกย้ำเหตุการณ์ที่เคยเกิดขึ้นอยู่เสมอ โดยประเด็นหลักอยู่ที่ความทรงจำที่ฝังลึกของผู้คนในกลุ่มชาติพันธุ์และสังคมนั้น รวมถึงการสร้างอุดมการณ์ร่วมบางประการ จึงจำเป็นอย่างมากที่คนรุ่นหลังควรต้องทำความเข้าใจ

เข้าใจ และพิจารณาให้ได้ว่าเราควรมีความรู้สึกเช่นไรต่อเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในอดีต รวมถึงผู้คน जोดแล่นอยู่ในหน้าประวัติศาสตร์

บทความนี้ มุ่งความสนใจไปยังละครโทรทัศน์ต่อต้านญี่ปุ่น โดยเฉพาะช่วงไม่กี่ปีให้หลังมานี้ที่เริ่มมีการผลิตละครโทรทัศน์ต่อต้านญี่ปุ่นออกมาเป็นจำนวนมาก และที่สำคัญเนื้อหาในละครโทรทัศน์ก็ได้แปรเปลี่ยนไปจากที่เคยเน้นภาพความห้าวหาญของวีรบุรุษสงครามที่จงรักภักดีต่อแผ่นดินจีน มาเป็นการเน้นความบันเทิง ให้ความสำคัญกับรูปร่างหน้าต่านักแสดง และฉากที่บิดเบือนไปจากความเป็นจริง จนมีการจัดประเภทตระกูลละครโทรทัศน์ (genre) ว่า “คังรื่อเสินจวี” (抗日神剧) หมายถึงละครโทรทัศน์ต่อต้านญี่ปุ่นที่ตัวละครมีฝีมือเหนือจริง เพิ่มกลิ่นอายและสีสันของหนังกำลังภายใน หนังบู๊แอ็คชั่น และหนังรักเข้าไป เปลี่ยนภาพลักษณ์ของนักแสดงให้มีความสามารถพิเศษเหนือคนปกติ สามารถเหาะเหินเดินอากาศ ใช้กำลังภายในทำลายศัตรู ซึ่งคำว่าศัตรูในที่นี้ก็จำเพาะไปที่กลุ่มทหารญี่ปุ่น และในแต่ละเรื่องก็จะมีสารพัดรูปแบบการฆ่าทหารญี่ปุ่นที่โหดเหี้ยม รวมถึงมีฉากเหตุการณ์ที่เกินจริงมากมาย

บทบาทของสื่อจีนในปัจจุบันนี้ ได้มีข้อถกเถียง ถึงประเด็นของการผลิตละครโทรทัศน์ต่อต้านญี่ปุ่น ซึ่งมีเหตุผลหลักชวนให้ถกเถียง คือการผลิตละครโทรทัศน์ที่พูดถึงสงครามต่อต้านญี่ปุ่น มีปริมาณเพิ่มมากขึ้น โดยเฉพาะช่วงปีก่อนการเฉลิมฉลองชัยชนะเหนือญี่ปุ่น ในสงครามโลกครั้งที่ 2 วงการบันเทิงจีนระดมผลิตละครโทรทัศน์ รวมถึงภาพยนตร์แนวต่อต้านญี่ปุ่นออกสู่สายตาประชาชนเป็นจำนวนมากและอย่างต่อเนื่อง หากแต่มุมมองในการนำเสนอของละครโทรทัศน์ดังกล่าว กลับทำให้เกิดกระแสวิพากษ์วิจารณ์อย่างหนัก โดยเฉพาะประเด็นโครงเรื่อง เนื้อหา ฉาก และการวางตัวนักแสดง ละครที่ใช้ต้นทุนต่ำ แต่ทำผลกำไรให้ผู้จัดและผู้กำกับสูงมาก ผลกระทบจากการผลิตละครที่มุ่งเพียงตัวเลขเรตติ้งจากผู้ชมทางบ้าน เน้นความสะใจ ความบันเทิง โดยไม่ได้ให้ความสำคัญกับข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ จึงน่าสนใจว่าประเด็นเรื่องความขัดแย้งในอดีตที่ถูกถ่ายทอดผ่านละครโทรทัศน์ในปัจจุบันนี้ส่งผลอย่างไรต่อจีนในฐานะหน่วยหนึ่งของประชากรโลก

คังรื่อเสินจวี (抗日神剧) ละครโทรทัศน์ต่อต้านญี่ปุ่น

จากเหตุการณ์สำคัญทางประวัติศาสตร์ที่ญี่ปุ่นได้รุกรานแผ่นดินจีน เหตุการณ์ที่ชาวจีนถูกย่ำยี ทารุณกรรมจากทหารภายใต้การนำของจักรวรรดิญี่ปุ่น ได้สร้างความทุกข์ร่วมของผู้คนในประเทศ และสร้างรอยแผลลึกลับในใจให้กับชาวจีน จนเกิดกระแสลูกฮือของประชาชนชาวจีนเป็นสงครามต่อต้านญี่ปุ่น นับตั้งแต่การเกิดสาธารณรัฐจีนเป็นต้นมาภาพเหตุการณ์ในอดีตถูกถ่ายทอดผ่านบันทึกทางประวัติศาสตร์ ภาพถ่าย วรรณคดี ได้มีการนำเหตุการณ์การต่อต้านการรุกรานมาเป็นต้นแบบการผลิตผลงานศิลปะในแขนงต่างๆ เช่น งานวรรณกรรม ภาพยนตร์และละครโทรทัศน์ที่มีเนื้อหาต่อต้านญี่ปุ่น เพื่อสะท้อนประวัติศาสตร์ในช่วงเวลาดังกล่าว

ละครโทรทัศน์เรื่องแรกที่มีเนื้อหาพูดถึงการต่อต้านญี่ปุ่นที่ออกอากาศคือเรื่อง *ม่านรัตติกาลเมืองฮาร์บิน* (《夜幕下的哈尔滨》) เย่หมู่เซี่ยเตอฮาเอ๋อปิน (Ren Hao, Shao Honglai, 1984) ออกอากาศในปี ค.ศ.1984 (Cui Yin, Dong Lijuan 2015, 71) ละครเรื่องนี้ได้รับเสียงตอบรับอย่างดีจากผู้ชม ต่อมาในปี ค.ศ. 1985 ครบรอบ 40 ปีแห่งชัยชนะเหนือญี่ปุ่น ก็ได้มีการดัดแปลงบทประพันธ์เรื่อง *คนสี่รุ่น* (《四世同堂》 ชื่อชื่อถงถัง) ออกสู่สายตาประชาชน เช่นเดียวกับเรื่องแรกที่ได้รับกระแสตอบรับที่ดีจากผู้ชม ต่อมามีการผลิตผลงานจำนวนมากออกสู่สายตาผู้ชม เช่น เรื่อง *กองโจรม้าเหล็ก* (《铁道游击队》 ถีเยเต้าโหวยจีตู่ย) (Feng Xiao 1985) เรื่อง *สงครามทუნระเบิด* (《地雷战》 ตี้เหลยจัน) (Tang Yingqi, Xu Da, Wu Jianhai 1962) เรื่อง *สงครามใต้ดิน* (《地道战》 ตี้เต้าจัน) (Ren Xudong 1966) ภาพยนตร์และละครโทรทัศน์ต่อต้านญี่ปุ่นแบบฉบับเหล่านี้ จะเน้นภาพลักษณ์

ความกล้าหาญเด็ดเดี่ยวของสมาชิกพรรค หรือประชาชนในช่วงของสงครามต่อต้านญี่ปุ่น ตัวละครหลักทำหน้าที่เป็นภาพตัวแทนของประชาชนที่มีความจงรักภักดีต่อชาติ มีผลทางด้านจิตวิทยาอย่างมาก ซึ่งการจัดทำสื่อภาพยนตร์และละครโทรทัศน์กลุ่มนี้มีเหตุผลและความจำเป็นทางด้านการเมืองการปกครองของจีนในช่วงเวลาดังกล่าว

ช่วงราวปี ค.ศ. 2005 เป็นต้นมา เพื่อเป็นการเฉลิมฉลองครั้งใหญ่ในวาระครบรอบ 60 ปี แห่งชัยชนะเหนือญี่ปุ่น สถานีโทรทัศน์ดาวเทียมช่องต่าง ๆ ได้ผลิตละครโทรทัศน์ต่อต้านญี่ปุ่นออกเผยแพร่จำนวนมาก แบ่งออกได้เป็น 3 กลุ่มใหญ่คือ 1. เขียนบทและถ่ายทำขึ้นมาใหม่ กลุ่มนี้จะอิงเหตุการณ์หรือบุคคลตามประวัติศาสตร์ เช่นเรื่อง กองทัพที่ 8 (《八路军》 ปาลู่จวิน) (Song Yeming, Dong Yachun 2005) เรื่อง นายพลหยางจิ้งอวี่ (《杨靖宇将军》 หยางจิ้งอวี่เจียงจวิน) (Li Wenqi, 2005) เรื่อง ผู้เฒ่า 1945 (《浦口1945》) (Jin Tao, 2006) 2. นำเรื่องเก่ามาปรับถ่ายทำใหม่ กลุ่มนี้จะมีการแต่งเติมเนื้อหาให้น่าสมัยมากขึ้น เช่น เรื่อง หลอมเหล็กไฟ (《烈火金刚》 เลี้ยวจินกิง) (Wang Yikai 2003) เรื่อง กองกำลังล่าศัตรู (《敌后武工队》 ตี๋ฮั่วอู่ก่งต๋ย) (Chen Jianfei 2005) เรื่อง พลทหารจางกา (《小兵张嘎》 เลี้ยวปิงจางกา) (Xu Geng 2004) และ 3. เป็นกลุ่มที่ควรจับตามองที่สุด คือละครโทรทัศน์ที่ “กล้า” ใส่สีสันและลีลาตระการตา รวมถึงการถ่ายทำที่เกินจริงไปในละคร เช่นละครเรื่อง คมมีด 1937 (《刀锋1937》 ดาวเฟิง 1937) (Guo Jingyu 2005) เรื่อง วีรบุรุษล่าตะวัน (《逐日英雄》 จูร์อิ่งโสง) (Chen Jianfei 2007) เรื่อง แสงดาบ (《亮剑》 เลี้ยวเจี้ยน) (Chen Jian, Zhang Qian 2005) เรื่อง น้ำชา ม้า และถนนสายเก่า (《茶马古道》 ฉาหม่ากู่เต้า) (Wang Wenjie Kong Sheng 2005) (Sun Junqiao 2013, 43) โดยเฉพาะตัวละครในเรื่อง แสงดาบ ทหารคู่กายของพระเอกได้รับการฝึกวิทยายุทธจากวัดเส้าหลิน ที่เก่งด้านการต่อสู้ และยิงปืนแม่นยิ่งกว่าจ้าววาท เรื่องนี้เรียกได้ว่าเป็นต้นแบบของละครที่กำหนดให้ตัวละครหลักมีความสามารถในการต่อสู้แนวหนึ่งกำลังภายใน



ภาพ 1: ภาพประกอบละครโทรทัศน์เรื่องแสงดาบ

เข้าสู่ปี ค.ศ. 2011 ละครโทรทัศน์ เช่น เรื่อง จิ้งจอกดำ (《黑狐》 เฮยหู) (Zhang Jian Du Yuming 2011) เรื่อง รหัสลับไม่ดับสูญ (《永不磨灭的番号》 หย่งบู๋หม่วเมี่ยเตอฝานเฮ้า) (Xu Jizhou 2011) เป็นละครที่มีการเพิ่มอิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์ให้กับตัวละครมากยิ่งขึ้น ตัวละครเอกในเรื่องจิ้งจอกดำฆ่าอย่างไรก็ไม่ตาย ในเรื่องรหัสลับไม่ดับสูญตัวละครใช้ระเบิดมือขว้างไประเบิดเครื่องบินของศัตรูได้ กลับกลายเป็นว่าละครต่อต้านญี่ปุ่น มีลักษณะที่เรียกว่า “เนื้อเรื่องเป็นละครกำลังภายใน แต่ถูกห่อหุ้มด้วยเปลือกนอกที่แปะไว้ว่าเป็นละครต่อต้านญี่ปุ่น” (Cui Yin, Dong Lijuan 2015, 71)

ละครโทรทัศน์แนวต่อต้านญี่ปุ่นได้รับกระแสการตอบรับจากผู้ชมเป็นอย่างมาก เรื่องที่โดดเด่นในช่วงนี้คือ ละครเรื่อง *จอมยุทธศัตรูพ่าย* (《抗日奇侠》 คังรื่อฉีเสี่ยว) (Liu Shiyu 2011) ซึ่งเป็นละครโทรทัศน์ต่อต้านญี่ปุ่น ที่เริ่มออกอากาศในสถานีโทรทัศน์ไท่หยวนเมื่อวันที่ 28 กุมภาพันธ์ ค.ศ. 2011 เนื้อเรื่องพูดถึงกลุ่มคนที่มีฝีมือทางด้านการต่อสู้ ที่ร่วมกันต่อต้านกองทัพญี่ปุ่นที่เข้ามารุกราน ละครให้ภาพของวีรบุรุษ วีรสตรี ที่มีความโกรธแค้นต่อกองทัพและทหารญี่ปุ่น นำเสนอเรื่องราวของกลุ่มคนสองกลุ่มที่มีความแตกต่างกันอย่างสุดขั้ว ฝ่ายญี่ปุ่นที่มีความโหดเหี้ยม ป่าเถื่อน หยิ่งยโส เบาปัญญา กักขฬะ และฝ่ายจีนที่ฉลาดหลักแหลม ซื่อสัตย์ จงรักภักดี เสียสละ และมีฝีมือด้านการต่อสู้เหนือคนทั่วไป ละครเรื่องนี้เปิดฉากนำความ “สะใจ” มาหยิบยื่นให้ผู้ชมอย่างโจ่งแจ้ง ฉากที่มีการพูดถึงมากที่สุด คือฉากที่นักสู้ฉีกร่างทหารญี่ปุ่นด้วยมือเปล่า ละครเรื่องนี้ได้รับเสียงวิพากษ์วิจารณ์อย่างหนัก ทั้งในหน้าหนังสือพิมพ์ เช่น 《人民日报》(People Daily) 《北京晚报》(Beijing News) ในสื่อออนไลน์ประเภทต่าง ๆ เช่น CCTV.com chinadaily.com.cn รวมถึงมีบทความวิชาการที่วิพากษ์ความตกต่ำของคุณภาพด้านศิลปะของละครโทรทัศน์ที่ลดลงอย่างมาก (Jin Airong 2015) แต่ไม่ว่าจะมีการวิพากษ์เป็นไปในแบบใด ละครเรื่องนี้ก็ครองตำแหน่งละครที่มีเรตติ้งผู้ชมสูงเป็นอันดับหนึ่งของสถานีโทรทัศน์ดาวเทียมเจียงซู สถานีโทรทัศน์ดาวเทียมกวางตุ้ง และอีกหลาย ๆ สถานี ผลกำไรจากละครเรื่องนี้เป็นจุดเปลี่ยนที่ทำให้บรรดาผู้จัดหลายบริษัท หันมาให้ความสนใจกับการผลิตละครโทรทัศน์ต่อต้านญี่ปุ่นกันมากขึ้น

จากประสบการณ์ตรงของผู้เขียนในประเทศจีนช่วงปี ค.ศ. 2011-2014 ที่มีโอกาสได้สนิทสนมกับครอบครัวเพื่อนครอบครัวหนึ่ง พ่อแม่ของเธอชมชอบละครโทรทัศน์ที่มีเนื้อหาต่อต้านการรุกรานของทหารญี่ปุ่น ซึ่งมีให้ชมตลอด สลับกันไปในแต่ละสถานี โดยเฉพาะช่วงเวลาทองที่บรรดาผู้จัดต่างช่วงชิงเรตติ้งละครจากผู้ชมทางบ้าน ก็มักจะมีละครโทรทัศน์แนวต่อต้านญี่ปุ่นบรรจุอยู่ในผังรายการเสมอ การนำเสนอของผู้ผลิตละครโทรทัศน์และความนิยมในการรับชมส่งเสริมซึ่งกันและกัน เมื่อแนวละครใดได้รับความนิยมจากผู้ชมสูง ก็จะมีเรตติ้งในการชมสูง ในขณะที่พ่อแม่ของเธอชม ก็จะได้เรื่องเสริมแทรกเข้ามาเป็นระยะ ละครหลายเรื่องมีฉากการใช้ความรุนแรง เช่น ฉากการฆ่าทหารญี่ปุ่นที่มีสารพัดรูปแบบของการทำให้ “ตาย”



ภาพ 2: ฉากฉีกร่างและต่อยกระสุนการทหารญี่ปุ่น

ทหารญี่ปุ่นจะถูกเรียกรวมในชื่อ “กู่ยี้” (鬼子) เป็นคำเรียกที่ใช้แทนความหมายถึงผี หรือปีศาจ สื่อถึงความเกลียดกลัว มีนัยของการดูถูกดูแคลนต่อบรรดาทหารญี่ปุ่นผู้เหี้ยมโหด ผู้แสดงเป็นกู่ยี้ ถูกสร้างให้มีบุคลิกเป็นคนเบาปัญญา หยาบคาย กักขฬะ ใช้อำนาจ แสดงอาการข่มขู่ตะคอกชาวบ้าน มีสีหน้าและท่าทางที่น่ากลัว เมื่อพบผู้หญิงก็แสดงอาการความต้องการทางเพศและปรารถนาที่จะข่มขืน “กู่ยี้” จึงก็มีบุคลิกตรงกันข้ามกับฮีโร่ฝ่ายจีนซึ่งมีบุคลิกหน้าตาดี ฉลาด น่าเกรงขาม

ในด้านโครงเรื่อง และบทพูดเรียกได้ว่า ตรามาเกินเกินความเป็นจริง มีคำที่ใช้เรียกละครประเภทนี้ว่า *เสินจวี* (神剧) หมายถึงละครที่พูดถึงกลุ่มวีรบุรุษ วีรสตรีชาวจีนที่กล้าหาญ มีอิทธิฤทธิ์เหนือคนปกติ เหาะเหิน

เดินอากาศได้ มีพลกำลังและกำลังภายในขั้นสูงในการ “ฆ่า” ทว่าเนื้อหาในละครไม่มีใครจะอิงกับเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นจริง เป็นเพียงการผูกเรื่องที่มีจุดขายเรื่องความรักชาติ เน้นความบันเทิง สร้างความสนใจของผู้ชมเป็นหลัก แต่งเติมเนื้อหาเกินจริง เน้นฉากแสดงกำลังภายใน อิทธิฤทธิ์ वादลวดลายความหล่อ เท่ สวย เช็กชื่อของเหล่านักแสดง นำ เพิ่มจากรักชวณเพื่อฝัน

ในที่สุดรูปแบบของละครโทรทัศน์ต่อต้านญี่ปุ่นได้เปลี่ยนไปจากช่วงเริ่มต้นเป็นอย่างมาก ไม่เน้นข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ ไม่มีการจัดวางภาพลักษณ์ของตัวละครที่สมจริง แต่ถึงแม้ในด้านโครงเรื่องและองค์ประกอบอื่นของละครเหล่านี้จะไม่เป็นที่ยอมรับในสายตานักวิจารณ์และผู้ชมบางกลุ่ม แต่กระนั้นละครแนวนี้นั้นและยังคงได้รับความนิยมเรื่อยมาจนปัจจุบัน

ภาพแทนของ “ก๊วยจี” ที่ถูกทำให้กลายเป็นความฟุ้งฝัน (phantasm) ผ่านวอแก้ว



ภาพ 3:

โปสเตอร์ละครเรื่องเสือดาวหิมะ

ถึงแม้ละครโทรทัศน์ต่อต้านญี่ปุ่นแบบอภิหารเหนือจริงนี้ จะเต็มไปด้วยความอ่อนด้อยในชั้นเชิงศิลปะ และส่งผ่านความติดอันคับแคบ แต่กลับได้รับการตอบรับจากผู้ชมหน้าจอโทรทัศน์อย่างมาก ระดับความนิยมละครประเภทนี้สูงขึ้นอย่างรวดเร็ว และทุบสถิติรายการละครโทรทัศน์ที่เคยมีมา ตั้งแต่ปี ค.ศ. 1949 – ค.ศ. 2004 ละครโทรทัศน์ที่มีเนื้อหาต่อต้านญี่ปุ่นที่ผลิตในประเทศมีทั้งหมด 150 กว่าเรื่อง เฉลี่ยเพียงปีละ 3 เรื่อง ในปี ค.ศ. 2005 ละครโทรทัศน์ออกอากาศกว่า 20 เรื่อง ในปี ค.ศ. 2012 มีจำนวนมากถึง 70 เรื่อง (Southern Weekly, 2013) ตามสถิติการผลิตรายการโทรทัศน์ของจีน โดยเฉพาะปี ค.ศ. 2010 – ค.ศ. 2012 เป็นช่วงปีที่ละครโทรทัศน์ต่อต้านญี่ปุ่นได้รับความนิยมเพิ่มขึ้นเป็นอย่างมาก เช่น ละครเรื่อง *เสือดาวหิมะ* (《雪豹》เสว่ป๋า) (Hao Wei, Du Yuming 2010) ที่ออกอากาศทางสถานีโทรทัศน์ดาวเทียมให้

หนาน สถานีโทรทัศน์ดาวเทียมเจียงซู และมีการนำไปออกอากาศในสถานีโทรทัศน์ดาวเทียมในประเทศอีกกว่าสิบช่อง ละครโทรทัศน์ต่อต้านญี่ปุ่นถือได้ว่ามีพัฒนาไปในทิศทางที่ดีมาก ละครโทรทัศน์ต่อต้านญี่ปุ่นที่เรตติ้งสูง ยังมีละครโทรทัศน์เรื่อง *ภารกิจเหล็กเลือด* (《铁血使命》เถี่ยวเซว่ลือมิ่ง) (Lin Jianzhong, Zhang Jianqiang 2011) เรื่อง *จิ้งจอกดำ* เรื่อง *จอมยุทธศัตรูพ่าย* เรื่อง *รหัสลับไม่ดับสูญ* เป็นต้น

ความนิยมจากผู้ชมทางบ้าน ไม่เพียงแต่สร้างรายได้ให้กับผู้จัดและผู้กำกับเท่านั้น ทางด้านนักแสดงก็ได้รับผลประโยชน์ไปด้วย เช่น หลังจากละครเรื่อง *ตะลุยดงระเบิด* (《向着炮火前进》เซี่ยงเจอะเพาหั่วเจียนจิ้น) (Lin Jianzhong 2012) ออกอากาศไป นักแสดงนำของเรื่อง อู่ฉีหลง (吴奇隆) มีค่าตัวเพิ่มขึ้นเป็น 2.5 ล้านบาทต่อตอน (Southern Weekly 2013) ไม่เพียงแต่นักแสดงที่ได้รับค่าตัวเพิ่มมากขึ้น ผู้ประกอบการโรงถ่ายทำภาพยนตร์เหิงเตี้ยน (横店影视城)¹ ที่โด่งดังก็ได้รับผลประโยชน์มากด้วยเช่นกัน เฉพาะในช่วงครึ่งปีแรกของการเข้าสถานที่เพื่อถ่ายทำละครแนวนี้นี้ โรงถ่ายแห่งนี้ก็มีรายได้ เทียบเงินไทยเป็นจำนวนเกือบ 3 พันล้านบาท

¹ โรงถ่ายทำภาพยนตร์เหิงเตี้ยน (China Hollywood) สร้างขึ้นในปี ค.ศ. 1996 ตั้งอยู่ที่เมืองเหิงเตี้ยน นครตงหยาง มณฑลเจ้อเจียง เป็นโรงถ่ายทำภาพยนตร์ที่ใหญ่ที่สุดของจีน เป็นสถานที่หลักในการถ่ายทำหนังจีนกว่าพันเรื่อง เช่นเรื่อง *Crouching Tiger, Hidden Dragon*, จากฝีมือการกำกับของหลี่อัน (李安) เรื่อง *Hero* ในปี ค.ศ. 2002 จากฝีมือการกำกับของ จางอี้หมว (张艺谋) ที่คนไทยรู้จักกันดี เหิงเตี้ยนเป็นสตูดิโอที่จำลองบรรยากาศของจีนในยุคโบราณขึ้นมานับที่ 365 ตารางกิโลเมตร ละครโทรทัศน์ต่อต้านญี่ปุ่นส่วนใหญ่จะถ่ายทำกันในโรงถ่ายแห่งนี้

เพิ่มจากรายได้ที่เคยมีมากถึง 1.4 เท่า (Sun Junqiao 2013, 44) เรียกได้ว่าเป็นปีทองของกระแสละครโทรทัศน์ต่อต้านญี่ปุ่น อย่างละครโทรทัศน์เรื่อง *จอมยุทธศตบุรุษ* เรื่อง *รหัสลับไม่ดับสูญ* เฉลี่ยมีกำไรสูงถึง 200%-300% (Southern Weekly 2013) จึงไม่น่าแปลกใจที่บรรดาผู้จัดผู้กำกับจะหันมาลงทุนในการสร้างละครโทรทัศน์ต่อต้านญี่ปุ่น

ผลงานละครโทรทัศน์ในประเทศจีน คือ การถ่ายทำและบันทึกวัฒนธรรมของ ซึ่งผู้สร้างต่างพยายามถ่ายทอดอุดมการณ์แก่ประชาชน ทำให้ตั้งแต่เริ่มการถ่ายทำจนถึงการออกอากาศ ขั้นตอนกระบวนการนั้นต้องผ่านการตรวจสอบและกำกับดูแลอย่างเข้มงวดจากรัฐบาล นั้นเป็นปัจจัยหลักที่ทำให้ผู้จัดทั้งหลายต้องเปลี่ยนแนวทาง



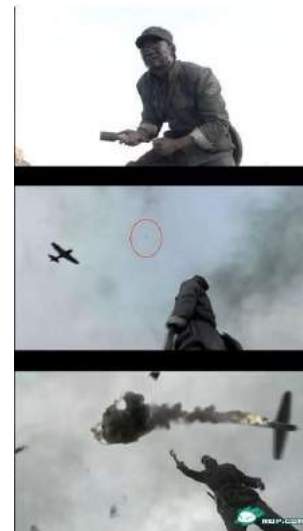
ภาพ 4: โปสเตอร์ละครเรื่องจอมยุทธศตบุรุษ

ไปยังละครที่จะสามารถผ่านการตรวจสอบที่เข้มงวดไปได้ รัฐบาลจีนไฟเขียวให้กับละครที่เข้าข่ายปลุกกระแสสำนึกรักชาติ ซึ่งละครต่อต้านญี่ปุ่นสามารถตอบรับกับประเด็นนี้ได้เป็นอย่างดี ตั้งแต่การเลือกหัวข้อที่สอดคล้องกับอุดมการณ์ของรัฐ มีความชัดเจนในทางด้านการเมือง จึงผ่านการตรวจสอบได้ง่าย และลักษณะเฉพาะเช่นนี้กองควบคุมดูแลกิจการละครโทรทัศน์จึงไม่ใคร่เข้มงวดกับละครแนวนี้มากนัก

คำถามที่ว่า ในเมื่อประเทศจีนได้ผ่านเหตุการณ์สงครามมาหลายครั้ง แต่ทำไมจึงนำเอาช่วงการทำสงครามต่อต้านญี่ปุ่นมาผลิตซ้ำในรูปแบบละครโทรทัศน์ รวมไปถึงภาพยนตร์

นักวิชาการภาพยนตร์จีนได้อธิบายว่า รัฐบาลจีนมีวิธีการในการสนับสนุนให้ใช้ภาพยนตร์เพื่อสร้างอำนาจละมุน (soft power) ในระดับสากล ทำให้จีนพัฒนาการลงทุนด้านภาพยนตร์สูงเป็นอันดับสองของโลก ที่ผ่านมามีประเทศจีนใช้วิธีการตรวจสอบและควบคุมสื่อภาพยนตร์แบบซับซ้อน เช่น สนับสนุนกลุ่มหนึ่งที่ตอบสนองนโยบายชาตินิยม และสร้างการควบคุมสื่อกลุ่มอื่น ๆ ที่เข้มงวดกว่า (dual-track and complex censorship) คือ กลไกที่ทำให้ผู้ผลิตภาพยนตร์เกิดความตอบสนองต่อรัฐบาล และให้การปกป้องทางการตลาดแก่ภาพยนตร์ในประเทศ นั้นอาจเป็นเพราะรัฐบาลต้องการให้สื่อภาพยนตร์และโทรทัศน์มีส่วนเสริมสร้างให้คนทั่วโลกเข้าใจวัฒนธรรมจีน (Zhou 2015, 239) ทำให้ภาพการปรนเปรอภาพยนตร์ต่อต้านญี่ปุ่นออกสู่สาธารณะมีความชัดเจนมากยิ่งขึ้นว่าอยู่ภายใต้นโยบายโฆษณาชวนเชื่อของรัฐบาล โดยปล่อยให้เป็นการทำงานของตลาด สื่อภาพยนตร์และโทรทัศน์ของเอกชนในกลุ่มที่ผ่านการควบคุมได้ง่ายและได้รับรายได้สูงมีผลตอบแทนแก่รัฐบาลทั้งด้านตอบสนองทางอุดมการณ์และภาษี ทำให้ขาดความหลากหลายในการแสดงออกของวัฒนธรรมจีน และโดยเฉพาะการนำเสนอประวัติศาสตร์สงครามญี่ปุ่นก็ไม่ได้ให้ความสนใจหลักฐานข้อเท็จจริง การขยายอุดมการณ์ชาตินิยมจีนผ่านละครโทรทัศน์ดาวเทียมเพื่อผู้ชม (Audience) ในชาติและผู้ชมที่ฟังภาษาจีนข้ามชาติเป็นภารกิจที่สำคัญยิ่ง เพราะนอกจากเรื่องอุดมการณ์แล้ว กระแสความนิยมยังสร้างรายได้ให้แก่อุตสาหกรรมการผลิตจากประเทศจีน ซึ่งนำเสนอไปสู่ชาวจีน ซึ่งมีบรรพบุรุษสืบทอดจากประเทศจีนอยู่ประมาณ 50 ล้านคนกระจัดกระจายอยู่อาศัยใน 135 ประเทศทั่วโลก (Ong 2004, 395)

ช่วง 10 ปีมานี้ ในแวดวงการผลิตละครโทรทัศน์ของจีนได้เข้าสู่กลไกการตลาดแบบเต็มตัว ละครที่ปลอดภัยที่สุดคือการผลิตละครต่อต้านญี่ปุ่น ปลอดภัยทั้งเรื่องการยื่นเรื่องของผลิต และผลกำไรที่สามารถรับประกันความเสี่ยงได้ สำหรับละครในแบบอื่นๆ เช่นละครแนวสืบสวนสอบสวน ละครแนวพีเรียด แนวสายลับ ที่มีข้อจำกัดทั้งในเรื่องกระบวนการขออนุมัติและการออกอากาศ ดังนั้น ผู้จัดและผู้กำกับละครโทรทัศน์ต่างพุ่งเป้ามาที่การผลิตละครโทรทัศน์แนวต่อต้านญี่ปุ่น ประเด็นหลักเป็นเพราะเรตติ้งของจำนวนผู้ชมที่นิยมดูละครแนวนี้มีจำนวนมาก รวมถึงการสนับสนุนนโยบายของรัฐบาลจีนที่สนับสนุนให้มีการผลิตละครแนวรักชาติ ดังนั้นสถานีโทรทัศน์ดาวเทียมช่องต่างๆ จึงผลิตละครโทรทัศน์ต่อต้านญี่ปุ่นออกสู่สายตาประชาชนติดต่อกันมาหลายปี ยกตัวอย่างของสถานีโทรทัศน์เจียงซู ทั้งปีมีละครโทรทัศน์ออกอากาศในช่วงเวลาทองทั้งหมด 22 เรื่อง เป็นละครต่อต้านญี่ปุ่นถึง 9 เรื่อง รวมถึงมีการฉายซ้ำ เช่นละครเรื่องแสงดาบ ที่ออกอากาศครั้งแรกในปี ค.ศ. 2005 จากนั้นสถานีโทรทัศน์ช่องอื่นๆ ได้นำกลับมาออกอากาศซ้ำมากกว่า 3,000 ครั้ง (Southern Weekly 2013) เป็นละครที่ได้รับผลตอบแทนทางธุรกิจที่สูงมาก



ภาพ 5:
ฉากใช้ระเบิดมือทำลายเครื่องบิน

ถึงวันนี้การผลิตและการเผยแพร่ผลงานละครโทรทัศน์ ได้กลายมาเป็นประเด็นทางธุรกิจเต็มตัว ทางด้านผู้จัด และผู้กำกับให้น้ำหนักกับการคล้อยตามกระแสการผลิตสื่อละคร ความสำเร็จของละครประเภทใดที่สามารถยืนยาวผ่านการพิจารณาได้ง่าย ใช้ต้นทุนต่ำ ได้ผลตอบแทนสูง คำตอบของคำถามเหล่านี้ก็คือการผลิตละครโทรทัศน์ต่อต้านญี่ปุ่น ในเมื่อการตรวจสอบไม่เข้มงวด เป็นที่นิยม ต้นทุนในการผลิตต่ำ ได้ผลตอบแทนสูง จึงเป็นเหตุผลหลักที่ทำให้มีการสร้างละครต่อต้านญี่ปุ่นที่ออกมาแบบลวกๆ คุณภาพต่ำออกมาเป็นจำนวนมาก ต่อให้ผลงานจะเป็นอย่างไร มีคุณภาพมากน้อยแค่ไหน นั่นเป็นประเด็นรองลงมา และเพื่อเรียกเรตติ้งให้สูงขึ้นอีก ก็มีการเพิ่มบทให้มีกลิ่นคาวเลือด เน้นฉากรุนแรง สะใจ และกลเม็ดการฆ่าที่ค่อนข้างโหดเหี้ยม นั่นยิ่งทำให้ผลงานละครประเภทนี้ดำเนินไปสู่หนึ่งคุณภาพชั้นต่ำ

ละครต่อต้านญี่ปุ่นในปัจจุบัน ได้นายภาพความไม่สมจริง ชับเน้นเรื่องราวเหนือจริง การกดทับคู่ตรงข้ามที่ถูกระบุไว้อย่างชัดเจนว่าเป็นคนญี่ปุ่น บทละครที่ให้ภาพลักษณ์ทหารญี่ปุ่นมีแต่ความโหดเหี้ยม และเต็มไปด้วยความขลาดเขลา การสร้างภาพให้ตัวแทนฝ่ายจีนที่เป็นคนธรรมดาในห้วงเวลาของการปลดแอกของชนชาติจีนกลายเป็นเทพยุทธ (神勇) ที่สามารถใช้กำลังภายในต่อทะลุร่างทหารญี่ปุ่น ใช้มือเปล่าฉีกร่างทหารญี่ปุ่นออกเป็นสองส่วน มีเพียงแค่ระเบิดมือก็สามารถระเบิดเครื่องบินที่กำลังบินอยู่ได้ และแม้กระทั่งผู้ที่อ่อนแอกว่าไม่ว่าจะเป็นผู้หญิงหรือแม้แต่เด็กตัวเล็ก ๆ ก็สามารถจัดการกับทหารญี่ปุ่นได้อย่างง่ายดาย เด็กที่สามารถแย่งปืนมาจ่อหน้าทหารญี่ปุ่น ผู้หญิงที่ใช้วิชาไทเก็กล้มทหารญี่ปุ่นที่ถือปืนอยู่หลายสิบคนลงได้ ทั้งหมดทั้งมวลนี้ต่างตอบสนองด้านความบันเทิงของผู้ชมเป็นหลัก

ความทรงจำร่วมทางประวัติศาสตร์ในชุมชนวัฒนธรรมมวลชนข้ามชาติ

大量与历史不符的抗日题材电视剧的泛滥，是对近现代抗战史的一种不负责任的‘娱乐性消费’，既没有体现出战争的残酷性与严肃性，也没有尊重近现代的抗战史，在一定程度上，是一种对民族主义情绪的商业化利用。同时，将人们对战争的看法产生错误的引导。不仅影响没经历过战争的现代人对过去历史的看法，更影响到人们对生命、对暴力、对未来发展的看法。

การผลิตละครโทรทัศน์ต่อต้านญี่ปุ่นที่มีเนื้อหาไม่สอดคล้องกับประวัติศาสตร์ และมีจำนวนมากมาย่นั้น คือการบริโภคความบันเทิงที่ไม่รับผิดชอบต่อประวัติศาสตร์ยุคใกล้และยุคใหม่ ผลงานเหล่านี้นอกจากจะไม่ได้แสดงถึงความโหดร้ายและความน่าสะพรึงกลัวของสงครามแล้ว ยังไม่ให้ความเคารพต่อประวัติศาสตร์การต่อต้านญี่ปุ่นในช่วงยุคใกล้และยุคใหม่อีกด้วย อาจจะนับได้ว่า เป็นการหาผลประโยชน์เชิงพาณิชย์จากความรู้สึกรักชาติได้ในระดับหนึ่ง ในขณะที่เดียวกัน ละเลยซึ่งนำความคิดของผู้อื่นที่มีต่อสงครามไปในทางผิด ๆ ซึ่งสมภาวะดังกล่าวไม่เพียงแต่ส่งผลต่อทัศนคติทางประวัติศาสตร์ของคนรุ่นหลังที่ไม่เคยผ่านสงคราม ยังส่งผลต่อทัศนคติเรื่องชีวิต ความรุนแรง และการพัฒนาไปในแนวทางที่ดีในอนาคตอีกด้วย

บางตอนของบทสรุปในวิทยานิพนธ์ของหลี่รุ่ย เรื่อง 《国产抗日题材电视剧的过度娱乐化问题研究》(The Research of Chinese Anti-Japanese War Drama's Excessive Entertainment) (Li Rui 2014) ได้สรุปไว้อย่างน่าสนใจเกี่ยวกับละครโทรทัศน์ต่อต้านญี่ปุ่น รวมถึงมีนักวิจารณ์กลุ่มหนึ่งของจีนกล่าวว่า ผลงานกลุ่มนี้ถูกผลิตขึ้นภายใต้ผลประโยชน์ทางการเมือง และผลกำไรทางการตลาด แปรรูปจากภาพของสงครามที่ทารุณโหดร้าย ไปสู่การทำให้เป็นเหมือนเกมต่อสู้ จนมาเป็นละครโทรทัศน์ต่อต้านญี่ปุ่น ที่กลบเกลื่อนประเด็นการคิดคำนึงและทบทวนเหตุการณ์ที่เคยเกิดขึ้นในอดีต ยุคสมัยแรกภาพยนตร์และละครโทรทัศน์ต่อต้านญี่ปุ่นทำหน้าที่เป็นกลไกสำหรับปลุกฝังและถ่ายทอดอุดมการณ์หลักของรัฐ คือการรักและภักดีต่อชาติและผู้นำ ทำหน้าที่ยกย่องเชิดชูวีรบุรุษในเหตุการณ์สงครามต่อต้านญี่ปุ่น มีความสมเหตุสมผล และสามารถสะท้อนเหตุการณ์ของประวัติศาสตร์ในสมัยนั้นได้ใกล้เคียงความเป็นจริง นอกจากนี้ ผู้คนชาวจีนในสมัยนั้นต่างให้ความเคารพศรัทธาต่อพรรคคอมมิวนิสต์ ดังนั้นภาพยนตร์และละครโทรทัศน์ต่อต้านญี่ปุ่นจึงมีผลต่ออุดมการณ์รักชาติของประชาชนเป็นอย่างมาก

หากข้อเท็จจริงที่ว่าละครโทรทัศน์ต่อต้านญี่ปุ่นที่เกิดขึ้นในปัจจุบัน เป็นผลผลิตจากการคลำหาทางออกและการต้องดำรงอยู่ในสภาวะความเป็นจริงของสังคม แม้ได้ชื่อว่าเป็นละครต่อต้านสงครามญี่ปุ่น สะท้อนความทรงจำร่วมของคนในการต่อสู้ของเหล่าวีรบุรุษและของประชาชนชาวจีน แต่ในกระบวนการการผลิต รูปแบบของการถ่ายทอดและอรรถรสนในการชมที่หยาบ ดิบ เกื่อน ดราม่า เกินจริง เน้นความบันเทิง ตอบสนองผู้บริโภค และใส่สีสันก็เพื่อกระตุ้น เรตติ้งละครให้สูงขึ้น ละครเหล่านี้จึงเต็มไปด้วยกลิ่นอายของความเพ้อฝันหลอกหลอน (phantasm) โดยสร้างปิศาจ (phantom) ญี่ปุ่น ในนาม “ก๊วยจี” ที่ไม่มีตัวตน โดยใช้เทคนิคการบิดเบือน เช่นการปรับเลนส์กล้อง เทคนิคการตัดต่อ การเขียนบทละคร และการแสดงเหนือจริง พวกเขาสร้างเรื่องหลอกหลอนเกี่ยวกับปิศาจญี่ปุ่นให้เข้ามาปะปนอยู่ในประวัติศาสตร์และชีวิตประจำวัน (phantasmagoria) เพื่อผลประโยชน์ทางการเมือง ผลประโยชน์ด้านผลกำไร ระหว่างความเป็นจริงทางประวัติศาสตร์กับการนำเสนออยู่ในสภาวะที่

คลาดเคลื่อน ในด้านสังคมเราไม่สามารถที่จะใช้ประโยชน์จากการทบทวนประวัติศาสตร์สงครามได้เลย แต่สามารถกลับมาวิเคราะห์ความเพ้อฝันรวมหมู่ได้ ว่าถูกสร้างขึ้นมาอย่างไร เพื่อใคร ทั้งนี้ผลงานดังกล่าวไม่สามารถสร้างทัศนคติที่เหมาะสมในการพิจารณาต่อปัญหาสงครามของมนุษยชาติได้ รวมถึงไม่สามารถน้อมนำความคิดของสังคมไปยังแนวทางที่ดี เป็นเพียงการแต่งเติมจนเกินจริง สร้างบรรทัดฐานอีกด้านของการฆ่าและการมีชีวิตที่ดีความเรื่องเกียรติยศและศักดิ์ศรีต่างไปในอีกรูปแบบหนึ่ง

ในบางครั้งความเจ็บปวดจากสงคราม ความตาย และความอยุติธรรมของคนรุ่นหนึ่งก็กลับมาสิงคนอีกรุ่นหนึ่งได้ เหมือนถูกผีอำ เป็นความเจ็บปวดทางสังคมและอาจจะลืมไปว่าเป็นเพียงความทรงจำไม่ใช่ความจริง ไทโรทัศน์ต่อต้านญี่ปุ่นมีความสามารถทำให้คนรุ่นปัจจุบันที่มีความรู้สึกร่วมในฐานะชนชาติและผู้ใช้ภาษาจีนกลับมาพูดถึงความทรงจำประหนึ่งว่าประสบกับตนเอง เมื่อพบเชื้อเหตุการณ์ทางการเมือง เช่น กรณีการแย่งชิงเกาะเตียวหยู ที่ตั้งอยู่บริเวณทะเลจีนใต้ ก็สามารถกระตุ้นความเจ็บปวดกลายเป็นพลังในการต่อต้าน ไม่ใช่เฉพาะคนจีนแผ่นดินใหญ่แต่เกิดขึ้นกับคนจีนพลัดถิ่น (diasporic) ข้ามชาติทางไกล ที่ได้รับชมวีจากภาพยนตร์และไทรทัศน์จีนที่ถักทอจินเข้าสู่อินเทอร์เน็ต อำนวยและการแพร่กระจาย/การสร้างความทรงจำที่เป็นทางการมีความสำคัญเป็นอย่างยิ่ง (To 2015, 335) ได้กลายมาเป็นข้อผูกมัดของชนชาติให้รำลึกถึงความทรงจำที่เจ็บปวดและแปรรูปมาเป็นพลังแบบใดก็ได้ เช่น การต่อต้านญี่ปุ่น การปฏิเสธสินค้าของญี่ปุ่น และในบางครั้งได้กลายเป็นการใช้ความรุนแรงต่อชีวิตและทรัพย์สินที่สับสนอลหม่าน สื่อภาพเคลื่อนไหว โดยเฉพาะไทรทัศน์เหมือนผีที่เข้ามาสิงและสร้างประโยชน์ให้แก่จีนใหม่ ผ่านความสัมพันธ์ที่ยืนยันบนพื้นฐานการสร้างตัวบ่งชี้ที่เป็นแบบฉบับอยู่ในจินตนาการความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันทางสังคมของจีน (collective imaginations) แต่มันเป็นการเห็นอดีตผ่านคนรุ่นปัจจุบันที่ไกลห่างจากข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ และจินตนาการไปจนเกินจริง เป็นความเพ้อฝันที่ไม่ได้รอวัตถุ (objective) รองรับ มันคือความเพ้อฝันถึงภาพหลอนของคนที่ถูกผีสิง เช่น จักรวรรดิญี่ปุ่นผู้รุกราน (Imperial Japanese invasion) และยิ่งทำซ้ำ ก็ยิ่งเป็นการตอกย้ำ และยิ่งไกลห่างจากความจริง เหมือนถูกสิง (To 2015: 335)

จากกระแสความนิยมเป็นพลแตกของละครไทรทัศน์ต่อต้านญี่ปุ่น มีประเด็นที่ควรขบคิดว่าเป็นผลประจักษ์จากนัยสำคัญของเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในสังคม สามารถพูดได้ว่าสังคมจีนยังคงแสดงออกอย่างชัดเจนในเรื่องชาตินิยมจีน และความจงรักภักดีต่อชาติ

โดยทั่วไป ชุดการอธิบายนี้อาจเรียกได้ว่าสมเหตุสมผลที่สุด ดูเหมาะสมที่สุด แต่ทว่าในความเป็นจริง จำนวนความนิยมสูงเช่นนี้กลับทำให้มองข้ามสิ่งที่แฝงเร้นไว้ นั่นคือความหวาดหวั่นอย่างรุนแรงของโครงสร้างความทรงจำของคนในสังคม ก่อนอื่นผู้เขียนมีความเห็นว่าการรุกรานของทหารในจักรวรรดิญี่ปุ่นครั้งนั้นได้สร้างความเสียหายต่อชีวิตและทรัพย์สินของจีนอย่างมหาศาล และเป็นที่น่าอนว่าสงครามต่อต้านญี่ปุ่นมีความสัมพันธ์โดยตรงกับความสัมพันธ์ระหว่างสองประเทศในปัจจุบัน แต่ที่ไม่สามารถปฏิเสธได้เลยคือ สงครามต่อต้านญี่ปุ่นในครั้งนั้น ไม่ใช่บาดแผลเดียวของหน้าประวัติศาสตร์ชาติจีน ในความเป็นจริงเพียงจากช่วงกลางศตวรรษที่ 19 ถึงปัจจุบัน กลุ่มชาติพันธุ์จีนเองมีทั้งปัญหาเรื่องความขัดแย้งในกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกัน ความขัดแย้งระหว่างชนชั้น ความขัดแย้งในพรรคการเมือง ความขัดแย้งทางการเมือง (ทั้งนี้หมายรวมถึงประเทศมหาอำนาจที่ไม่ใช่ประเทศญี่ปุ่น) และเรื่องอื่นๆ ที่ถูกทำโดยมนุษย์ ทำให้เกิดการเหยียบย่ำชีวิตและการเสื่อมถอยของอารยธรรม แต่กลับกลายเป็นว่าสงครามต่อต้านญี่ปุ่นถูกหยิบนำมาเป็นเครื่องมือในการสร้างอุดมการณ์ร่วม สร้างชาตินิยมจีนที่ค่อนข้างเกินกว่าเหตุและผลที่ควรจะเป็น ในภาพยนตร์สารคดี เรื่อง 《胜利大阅兵》 *China's Victory Day*

Parade (Gao Shan Fan Yu Ren Peng Wang Hao, 2015) มีเสียงวิจารณ์จากผู้นำพรรคก๊กมินตั๋งและประธานาธิบดีแห่งไต้หวันว่า ผู้นำจีนพยายามสร้างให้จีนแผ่นดินใหญ่กลายเป็นผู้นำในการต่อต้านสงครามโลกครั้งที่สองต่อญี่ปุ่น การจัดการเดินสวนสนามครั้งนี้ทำให้เกิดความรู้สึกสูญเสียเพราะการต่อต้านญี่ปุ่นนั้นขยายวงกว้างไปมากกว่าพรรคคอมมิวนิสต์จีนและไต้หวัน (The China Post news staff 2015) โดยนัยแล้วผู้นำจีนแผ่นดินใหญ่ถูกวิจารณ์ว่าแย่งชิงวีรกรรมไปเป็นของตนจากชาวจีนทั้งหมด และนานาชาติที่ร่วมขับไล่ญี่ปุ่นในช่วงสงครามโลกครั้งที่ 2

แต่ทั้งโดยตั้งใจและไม่ตั้งใจก็ตาม ผู้คนต่างพร้อมใจกันมองข้ามบาดแผลของความทรงจำเรื่องอื่นๆ นั้นหมายถึงการไม่ได้ให้ความเคารพต่อความเสียหายในด้านอื่น สถาปัตยกรรมของความทรงจำถูกเติมเต็มความหวาดระแวง ความโกรธแค้นและเจ็บปวด ได้นำมาสร้างเป็นอัตลักษณ์ร่วมของสังคม แต่ต่อให้ “กู่ยี่” เหล่านี้ไม่มั่นคง ไม่น่าเชื่อถือ แต่มันยังทำหน้าที่หลอกให้พลเมืองติดอยู่ในความทรงจำปลอมได้ บรรดาผู้กำกับละครโทรทัศน์จะคำนึงหรือไม่ว่า การตอกย้ำเรื่องญี่ปุ่นรุกรานจีนในครั้งอดีต โดยการสร้างความทรงจำกู่ยี่ไม่มีความเหมาะสมสำหรับการสร้าง “อัตลักษณ์แห่งชาติ” ดังนั้นรูปแบบการนำเสนอของละครโทรทัศน์ในแบบนี้ จึงไม่ประสบความสำเร็จในชั้นเชิงการผลิตงานศิลปะได้ในปัจจุบัน ยิ่งไปกว่านั้น ยังก่อให้เกิดความไม่สมดุลในเรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์ จึงไม่มีทางที่จะนำมาใช้ประโยชน์สำหรับการถ่ายทอดและให้เหตุผลสำหรับการบ่มเพาะความรับผิดชอบ และความเป็นประชาคมโลกในปัจจุบันได้ ได้เพียงแต่เดินตามการรับรู้ที่มีแต่ความหวาดระแวง มีทัศนคติสุดโต่งและเป็นไปอย่างไม่มีทิศทาง ตลอดหลายปีมานี้ ยิ่งเพิ่มความแตกแยกในด้านสำนึกของคนในชาติให้เพิ่มขึ้นไปอีก

ไม่ยากที่จะมองเห็นได้ว่า ในบรรดาละครโทรทัศน์ต่อต้านญี่ปุ่นนี้ ฉากของการแก้แค้นที่โหดร้าย และโจ่งแจ้ง นับวันยิ่งเป็นที่นิยม จากฉากร่างทหารญี่ปุ่นออกเป็นสองท่อนได้ในพริบตาเดียว หรือใช้มือสับจนสมองแตกกระจาย ปล่อยหมัดทะลุร่างทหารญี่ปุ่น ใช้มีดปาดคอทหารญี่ปุ่นจนเลือดสาดเต็มจอ ทั้งหมดเพื่อต้องการให้กระหอบใจผู้ชม ลักษณะแบบนี้เรียกว่า เป็นการตอบโต้แบบตาต่อตา ฟันต่อฟัน ที่สามารถแสดงออกให้เห็นได้ว่า หากทำได้ก็จะทำ

ละครต่อต้านญี่ปุ่นในจีนได้กลายมาเป็นละครที่มีความรุนแรง ไม่สอดคล้องกับการรับรู้ที่ว่าจีนมีการจัดประเภทหนังและละครโทรทัศน์ที่เข้มงวด โดยเฉพาะอย่างยิ่งสำหรับเด็กและเยาวชน อาจทำให้เกิดภาพจำ และส่งเสริมให้เด็กและเยาวชนใช้ความรุนแรง แต่ละครกลุ่มนี้มักได้ออกอากาศในช่วงเวลาที่ผู้ชมมากที่สุด ไม่มีข้อจำกัดในการเผยแพร่ ประการสำคัญคือ การแก้แค้นอย่างบ้าระห่ำ ในฉากเหล่านี้ ก่อให้เกิดแนวทางการคิดและพฤติกรรมที่ไร้เหตุผล ฉุนเฉียวไม่ไถ่ภัย ใช้กำลังในการจัดการปัญหา และกลับทำให้ขาดความเคารพระหว่างเพื่อนมนุษย์ด้วยกัน และการเป็นส่วนหนึ่งของประชาคมโลก (He Jile 2015)

เหตุการณ์เชิงประจักษ์ต่อเรื่องนี้ เรามองย้อนกลับไปในฤดูใบไม้ร่วงปี ค.ศ. 2012 ที่เกิดเหตุการณ์ทำลายทรัพย์สินและสินค้าญี่ปุ่น รวมถึงการทำร้ายร่างกาย นั่นเป็นเหตุการณ์ที่อาจจะมองว่าเป็นตรรกะพื้นฐานของความคิดและพฤติกรรมของผู้คน บวกกับแรงเสริมที่อาจเกิดจากละครโทรทัศน์ต่อต้านญี่ปุ่น นี่อาจเป็นตัวอย่างของผลพวงที่เกิดขึ้นตามมา คือการที่มนุษย์เราเห็นเรื่องการทำลายทรัพย์สินและชีวิตเป็นเรื่องที่ใครๆ ก็สามารทำได้ ความรุนแรงที่เกิดขึ้นต่อชีวิตมนุษย์ในประวัติศาสตร์เป็นไปอนุญาตให้เราสามารถทำซ้ำในแบบเดียวกันได้จริงหรือเกือบจะเรียกได้ว่าความทรงจำที่ญี่ปุ่นเข้ามารุกรานจีนนั้น เพียงรอวันเวลาที่สามารถดัดแปลงได้ด้วยการทำลายเลือดเนื้อและชีวิตของฝ่ายตรงกันข้าม และเหตุการณ์เช่นนี้เท่านั้นที่เรียกได้ว่าบรรลุถึงการล้างแค้นที่สาสม ซึ่งตรรกะ

เช่นนี้เป็นสิ่งที่ก่อกวนสังคม ดังนั้น จากมุมมองของบรรดานักวิชาการ จึงชี้ให้เห็นประเด็นสำคัญของปัญหา คือ รอยแผลของความทรงจำที่เจ็บปวด ที่สุดแล้วควรเพื่อให้รุ่นลูกหลานจดจำความแค้นนี้ไว้ มีชีวิตอยู่ในความเกลียดและกอดความเป็นชาตินิยมที่สุดโต่งไว้ไม่ยอมคลาย หรือเพื่อให้คนรุ่นหลังอีกมากมาย รวมถึงคนในชาติพันธุ์เดียวกันและต่างชาติพันธุ์ สามารถตระหนักได้ว่าจะไม่ทำผิดซ้ำในแบบเดิมๆ อีก ไม่ว่าจะเป็นด้านใดก็ตาม ควรคำนึงถึงสภาพในปัจจุบัน ใครควรช่วยให้ถึงการประกอบสร้างตัวตน ไม่ให้เกิดเหตุการณ์น่าเศร้าแบบนั้นซ้ำอีก นี่ต่างหากที่ควรเป็นความรับผิดชอบร่วมกันของเราทุกคน

เราควรให้ความเคารพและให้เกียรติมนุษย์ ก้าวข้ามชาติพันธุ์ ชนชั้น อาณาเขต ไม่ควรนำละครโทรทัศน์ต่อต้านญี่ปุ่นมาเป็นเครื่องกระจายเสียงทางการเมือง และไม่ควรหมกมุ่นอยู่ในบทละคร จนไม่สามารถถึงตัวเองออกมาได้ ไม่ควรตอบสนองความสุขและความต้องการแบบฉาบฉวย ควรตั้งจิตวิญญาณความเป็นมนุษย์ออกมาเพื่อจะได้รับการยอมรับและความเคารพจากสังคม ละครต่อต้านญี่ปุ่นนอกจากแสดงให้เห็นการรุกรานของญี่ปุ่นที่สร้างความเจ็บปวดและความทุกข์ให้กับชาวจีน ควรให้คนจีนได้จดจำภาพความทุกข์ยากของบรรพบุรุษ และที่สำคัญควรเป็นการชี้ให้เห็นว่าสงครามเป็นเหตุการณ์ที่นำความทุกข์มาให้พวกเราทุกคน และเราต่างปฏิเสธการทำสงคราม

ดังนั้น การวิพากษ์ละครโทรทัศน์ต่อต้านญี่ปุ่น คือการเปิดตัวเองของคนจีนเพื่อปรับความทรงจำให้ไปกันได้กับการเปิดประเทศจีนสู่สังคมนานาชาติที่เป็นสากลร่วม และลดความรู้สึกอหิหวัณในการเผชิญหน้ากับกระแสวัฒนธรรมของพลเมืองโลก กระแสความคิดที่ขัดแย้งในการนำเสนอความทรงจำและการใช้ความขัดแย้งครั้งนี้เพื่อปรับความทรงจำ คือคำตอบว่าจีนจะยังคงสร้างชาติจากการสร้างความทรงจำปลอม หรือจะปฏิเสธความทรงจำปลอมเพื่อการปลดปล่อยตนเองสู่สากลที่อยู่ในความทรงจำร่วมทางประวัติศาสตร์ในชุมชนวัฒนธรรมมวลชนข้ามชาติที่ไร้พรมแดน

รายการอ้างอิง

- Amarin, TV World News. 2558. “ประมวลภาพจีนฉลอง 70 ปี V-Day.” *AMARIN TV*.
<https://www.youtube.com/watch?v=r9xxt0Jvj2c>. (เข้าถึง 18 พฤษภาคม 2559).
- Cui Yin, Dong Lijuan 崔茵、董立娟. 2015. 《抗日神剧中艺术加工的误区与思考》，《中国广播电视学刊》，10:71-73.
- He Jile 贺纪乐. 2015. 《“抗日神剧” 剧情产制因素分析及其历史观思考》，《传播与版权》，28(9): 90-94.
- Jin Airong 晋爱荣. 2015. 《抗战题材电视剧的迷失和价值导向》，《影视镜像》，28(9): 75-78.
- Li Rui 李睿. 2014. 《国产抗日题材电视剧的过度娱乐化问题研究》(The Research of Chinese Anti-Japanese War Drama's Excessive Entertainment), 硕士论文, 上海交通大学.
- Ong, Aihwa. 2004. Chinese Diaspora Politics and Its Fallout in a Cyber Age. Melvin Ember, Carol R. Ember, Ian Skoggard (ed). *Diaspora Politics And Identity: Encyclopedia of Diasporas*. Springer. 392-403.
- REVOLUTIONARY, FORCE. 2016. China's V-Day Military Parade 2015 | 八一电影制片厂
《胜利大阅兵》[中文字幕]. <https://www.youtube.com/watch?v=1ZUwEBSJZw8>. (เข้าถึง 19 พฤษภาคม 2559).

- Sun Junqiao孙均桥. 2013. 《“抗日神剧”的前世今生》，*军营文化天地*, 7:43-44.
- Southern Weekly《南方周末》. 2013. 《解析抗日剧生产链“手撕鬼子”一集卖200万》，《南方周末》2013年3月8日.
- The, China Post news staff. 2015. “Lien Chan, veterans at Beijing bash raises apprehensions.” *The China Post*. <http://www.chinapost.com.tw>. September 5, 2015. (เข้าถึง 15 พฤษภาคม 2559).
- To, Nathan M. 2015. “Haunting memories of war in Chinese cinema and diaspora: Visions of national trauma, power and autoethnographic collage.” *Subjectivity* 8 (4): 335-357.
- Zhou, Yuxing. 2015. “Pursuing soft power through cinema: censorship and double standards in mainland China.” *Journal of Chinese Cinemas* 9 (3): 239-252.
- ชมรมความรู้ไร้พรมแดน และ All-Chinese.com. “หลักเกณฑ์การทับศัพท์ภาษาจีนกลาง ฉบับทางเลือก” <http://www.all-chinese.com/thaipinyin>. (เข้าถึง 5 เมษายน 2559)
- ชาญชัย คุ่มปัญญา. 2556. “ครบรอบหนึ่งปีญี่ปุ่นซื้อหมู่เกาะเซนกากุ/เตียวหยู ความตึงเครียดที่ก่อตัวอยู่ภายใน.” *หนังสือข่าวทหารอากาศ*. 73 (11).
- สงวน คุ่มรุ่งโรจน์. “อัปเดตพิพาทเตียวหวี: จีนเร่งลบภาพความรุนแรงออกจากเน็ต ประท้วงลามกว่า 100 เมือง.” <https://blogazine.pub/blogs/sanguan/post/3601>. (เข้าถึง 8 เมษายน 2559).

ละครโทรทัศน์

- Chen Jianfei陈剑飞. 2005. เรื่องกองกำลังล่าศัตรู《敌后武工队》. <http://baike.baidu.com/subview/254774/5096057.htm>. (เข้าถึง 8 เมษายน 2559)
- Chen Jianfei陈剑飞. 2007. เรื่องวีรบุรุษล่าตะวัน《逐日英雄》. 北京超越星光文化传播有限公司. <http://baike.baidu.com/view/1283846.htm>. (เข้าถึง 9 เมษายน 2559)
- Chen Jian, Zhang Qian. 2005陈健、张前. เรื่องแสงดาบ《亮剑》. 海润影视制作有限公司. <http://baike.baidu.com/subview/3340/4876072.htm>. (เข้าถึง 8 เมษายน 2559)
- Feng Xiao冯笑. 1985. 《铁道游击队》. 上海电影制片厂. <http://baike.baidu.com/subview/11195/5321595.htm>. (เข้าถึง 12 เมษายน 2559).
- Guo Jingyu郭靖宇. 2005. เรื่องคมมีด 1937《刀锋1937》. 中国国际电视总公司. <http://baike.baidu.com/view/34394.htm>. (เข้าถึง 11 เมษายน 2559)
- Gao Shan, Fan Yu, Ren Peng, Wang Hao高山、范宇、任鹏、王浩. 2015. 《胜利大阅兵》China's Victory Day Parade. 八一电影制片厂. 中国. <http://baike.baidu.com/item/胜利大阅兵>. (เข้าถึง 11 เมษายน 2559).
- Hao Wei, Du Yuming皓威、杜玉明. 2010. เสือดาวหิมะ《雪豹》. 湖南广电, 浙江华策, 四川广电, 重庆广电, 北京野鬃, 北京梦舟. <http://baike.baidu.com/subview/4042/4987637.htm>. (เข้าถึง 10 เมษายน 2559)
- Jin Tao金韬. 2006. เรื่องผู้ไขว่ 1945《浦口1945》. 中国中央电视台、扬州电视台等. <http://ent.sina.com.cn/2004-09-04/1437494108.html>. (เข้าถึง 10 เมษายน 2559)
- Li Wenqi李文歧. 2005. เรื่องนายพลหยางจิ้งอวี่《杨靖宇将军》. 中视影视制作有限公司等. <http://baike.baidu.com/link?url=GBiDyYm0UEiZITbWYULSi0ZyMo3f0hA77dFNY9oMAhgNDeaP>

5FLsaMibvq3-E5iSX7CbPsopz7pQfCZaGk3LWgyDu8Cf8aB5WauHuRvaf1q. (เข้าถึง 10 เมษายน 2559)

Liu Shiyu 刘仕裕. 2011. เรื่องจอมยุทธ์ศัตรูพ่าย 《抗日奇侠》. 热麦国际影视文化传媒有限公司.

<http://baike.baidu.com/view/3438781.htm>. (เข้าถึง 11 เมษายน 2559)

Lin Jianzhong, Zhang Jianqiang 林建中、张建强. 2011. เรื่องภารกิจเหล็กเลือด 《铁血使命》 贵州电视台.

<http://baike.baidu.com/view/6219473.htm>. (เข้าถึง 11 เมษายน 2559)

Lin Jianzhong 林建中. 2012. เรื่องทะลุคองระเบิด 《向着炮火前进》. 海润影视有限公司.

<http://baike.baidu.com/subview/7186668/8326783.htm>. (เข้าถึง 10 เมษายน 2559)

Ren Hao, Shao Honglai 任豪、邵宏来. 1984. 《夜幕下的哈尔滨》.

<http://baike.baidu.com/subview/512751/8900558.htm>. (เข้าถึง 9 เมษายน 2559).

Ren Xudong 任旭东. 1966. เรื่องสงครามใต้ดิน 《地道战》. 中国人民解放军八一电影制片厂.

<http://baike.baidu.com/subview/9158/5048419.htm>. (เข้าถึง 9 เมษายน 2559)

Song Yeming, Dong Yachun 宋业明、董亚春. 2005. เรื่องกองทัพที่ 8 《八路军》. 八一电影制片厂.

<http://baike.baidu.com/subview/13827/4869868.htm>. (เข้าถึง 9 เมษายน 2559)

Tang Yingqi, Xu Da, Wu Jianhai. 唐英奇、徐达、吴健海. 1962. เรื่องสงครามทุ่นระเบิด 《地雷战》. 中国人民解放军八一电影制片厂. <http://movie.mtime.com/15541/reviews/2394579.html>. (เข้าถึง 9 เมษายน 2559).

Wang Wenjie Kong Sheng 王文杰 孔笙. 2005. เรื่องน้ำชา ม้า และถนนสายเก่า 《茶马古道》. 西藏自治区对外文化交流协会. <http://baike.baidu.com/subview/2169/6452407.htm>. (เข้าถึง 9 เมษายน 2559)

Wang Yikai 王奕开. 2003. เรื่องหลอมเหล็กไฟ 《烈火金刚》. 海润影视制作有限公司.

<http://baike.baidu.com/subview/291419/9938926.htm>. (เข้าถึง 9 เมษายน 2559)

Xu Jizhou 徐纪周. 2011. เรื่องรหัสลับไม่ดับสูญ 《永不磨灭的番号》. 华录百纳.

<http://baike.baidu.com/view/4126429.htm>. (เข้าถึง 9 เมษายน 2559)

Xu Geng 徐耿. 2004. เรื่องพลทหารจางกา 《小兵张嘎》 润亚影视传播有限公司.

<http://baike.baidu.com/subview/93396/6202463.htm>. (เข้าถึง 9 เมษายน 2559)

Zhang Jian Du Yuming 张健、杜玉明. 2011. เรื่องจิ้งจอกดำ 《黑狐》. 北京梦舟文化传播有限责任公司.

<http://baike.baidu.com/subview/1852881/14662520.htm>. (เข้าถึง 9 เมษายน 2559)

ที่มาภาพประกอบ

ภาพ 1: <http://www.wywxw.com/Article/shiping/2013/09/306346.html> (เข้าถึง 17 เมษายน 2559).

ภาพ 2: <http://www.kankanews.com/a/2014-02-09/0014187801.shtml> (เข้าถึง 17 เมษายน 2559). และ <http://roll.sohu.com/20130516/n376124079.shtml> (เข้าถึง 17 เมษายน 2559).

ภาพ 3: http://www.iqiyi.com/a_19rrj67lfl.html (เข้าถึง 17 เมษายน 2559).

ภาพ 4: <http://wenwen.sogou.com/z/q282935689.html> (เข้าถึง 17 เมษายน 2559).

ภาพ 5: http://news.xinhuanet.com/forum/2013-04/14/c_124578920.html (เข้าถึง 17 เมษายน 2559).

D2-P4-R2-03

ข้อเสนอเบื้องต้นว่าด้วย สังคมวิทยาหลังมานุษยนิยม ในการศึกษาวัฒนธรรมสัตว์เลี้ยง

พนา กันธา

นักศึกษาระดับปริญญาโท สังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

บทนำ

บทความนี้เป็นการทบทวนแนวทางการศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสัตว์เพื่อเสนอความเป็นไปได้ใหม่ ๆ ของการศึกษาประเด็นเกี่ยวกับสัตว์ในเชิงสังคมวิทยา บทความนี้วางอยู่บนสมมติฐานที่ว่า กรอบคิดที่มีมนุษย์เป็นศูนย์กลางของความรู้ไม่สามารถเปิดพื้นที่ให้กับ subjectivity ของสัตว์ได้มีบทบาทในความสัมพันธ์ที่ซับซ้อนนี้ เมื่อเป็นเช่นนั้นแล้ว จึงจำเป็นต้องหาแนวทางในการศึกษาใหม่ ๆ ที่สามารถลึกความเข้าใจเกี่ยวกับสัตว์เพื่อที่จะสามารถเข้าใจความสัมพันธ์นี้ในมุมมองอื่นและให้เลยพ้นออกไปจากมุมมองแบบมนุษย์นิยม อีกทั้งยังสามารถต่อยอดการศึกษาและนำไปสู่ประเด็นที่เฉพาะของกรณีศึกษาต่าง ๆ ได้ เนื่องจากการศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสัตว์เป็นประเด็นที่กว้างและมีการศึกษามาอย่างต่อเนื่องในประวัติศาสตร์ความรู้ของศาสตร์ว่าด้วยสังคมมนุษย์¹ การพิจารณางานศึกษาทั้งหมดจึงเป็นเรื่องกว้างเกินไปและอาจก่อให้เกิดความสับสน ในบทความนี้ ผู้เขียนจะนำเสนอเฉพาะกลุ่มงานที่เรียกว่า Anthrozoology ซึ่งเป็นชื่อเรียกงานทางสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ที่ศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสัตว์โดยเฉพาะ และจะอธิบายให้เห็นการขยับของฐานทางปรัชญาจากแนวแบบมนุษย์นิยมสู่แนวแบบหลังมนุษย์นิยมในงานศึกษาเกี่ยวกับสัตว์ภายในกลุ่มงานดังกล่าว Anthrozoology เป็นประเด็นที่ได้รับความสนใจอย่างต่อเนื่องในวงวิชาการต่างประเทศ นับตั้งแต่การเคลื่อนไหวทางสังคมเพื่อขูประเด็นเกี่ยวกับสิทธิสัตว์ (animal rights) ในทศวรรษที่ 1980 เป็นต้นมา ในที่นี้ ผู้เขียนจะแบ่งการศึกษาความสัมพันธ์ดังกล่าวออกเป็น 2 แนวทางซึ่งเป็น 2 แนวทางที่ได้รับความนิยมในการศึกษาแบบ Anthrozoology ได้แก่ หนึ่ง การศึกษาสัตว์ในฐานะภาพตัวแทน (representation) ของวัฒนธรรมในสังคมมนุษย์ ซึ่งแนวทางเช่นนี้ได้รับอิทธิพลจากทั้งปรัชญาแบบมนุษย์นิยมและหลังมนุษย์นิยม โดยเฉพาะทฤษฎีโครงสร้างนิยมและภาษาศาสตร์ กับสอง แนวทางการศึกษาที่เน้นอารมณ์ความรู้สึก (affect) ซึ่งวางอยู่บนฐานคิดที่ว่า ทั้งมนุษย์และสัตว์ต่างมีอิทธิพลต่อกัน ซึ่งชัดเจนว่าแนวทางนี้ได้รับอิทธิพลจากปรัชญาแบบหลังมนุษย์นิยม

บทความนี้แบ่งการนำเสนอออกเป็น 3 ส่วนหลัก ได้แก่ ส่วนแรก เป็นการทบทวนข้อถกเถียงสำคัญเกี่ยวกับทฤษฎีโครงสร้างนิยมและแนวทางแบบภาษาศาสตร์ที่ถูกใช้อย่างกว้างขวางในการศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสัตว์ ส่วนที่สอง เสนอแนวทฤษฎีที่เน้นอารมณ์ความรู้สึก โดยให้ความสำคัญกับปรัชญาและทฤษฎีเรื่อง affect ของ Gilles Deleuze และ Felix Guattari พร้อมทั้งยกตัวอย่างงานวิจัยทางด้านสังคมวิทยาในกลุ่มงาน Anthrozoology ที่ใช้แนวทางดังกล่าว และในที่สุดท้ายจะชี้ให้เห็นความสำคัญของการศึกษาวัฒนธรรมสัตว์เลี้ยงในฐานะที่สัตว์เลี้ยงเป็นตัวอย่างที่เด่นชัดที่สุดและมีศักยภาพในการก้าวข้ามเส้นพรมแดนระหว่างมนุษย์กับสัตว์ตามแนวทางการแบบหลังมนุษย์นิยม

จากมนุษย์นิยมสู่โครงสร้างนิยมและศาสตร์แห่งภาษา

ในกรอบของความเป็นสมัยใหม่ มนุษย์กลายมาเป็นหน่วยพื้นฐานที่มาทดแทนความศักดิ์สิทธิ์ของพระเจ้าตามครรลองดังกล่าว ความรู้เกี่ยวกับมนุษย์และสรรพสิ่งได้ถูกสถาปนาขึ้นในฐานะที่มนุษย์เป็นประธานของความรู้ที่มาแทนที่ความรู้จากคัมภีร์ทางศาสนา ไม่เพียงแต่เท่านั้น มนุษย์ยังกลายมาเป็นสิ่งมีชีวิตที่ถูกมองว่าสัมพันธ์กับวัฒนธรรมและอารยธรรมซึ่งเป็นสิ่งที่ไม่มีในสัตว์และสิ่งอื่น ๆ ในโลกธรรมชาติ จากฐานคิดดังกล่าว การศึกษาทาง

¹ มีงานศึกษาประเภทนี้จำนวนมาก ตัวอย่างเช่น การศึกษาการใช้สัตว์เป็นสัญลักษณ์ของบรรพบุรุษหรือที่เรียกว่าโทเทม (totem) ในงานของนักสังคมวิทยาคนสำคัญในยุคเริ่มต้นอย่าง Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life* (New York: Free Press, 1995). กระทั่งงานคลาสสิกทางด้านมานุษยวิทยาของ Clifford Geertz, “Notes on the Balinese Cockfight” in *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), pp. 412-453. ที่เป็นตัวอย่างหนึ่งในการใช้วัฒนธรรมไก่ชนมาเป็นภาพสะท้อนของความสัมพันธ์ทางสังคมของมนุษย์ เป็นต้น

สังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ โดยเฉพาะในวิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยาได้พัฒนาขึ้นตามกรอบที่แยกมนุษย์ออกจากสัตว์ ซึ่งยังเป็นการแบ่งแยกที่ดำรงอยู่มาจนปัจจุบัน สถานะที่ต่ำกว่าของสัตว์กลายเป็นเงื่อนไขสำคัญของ การอ้างอภิสิทธิ์ในการควบคุม จัดระเบียบ และใช้ประโยชน์สัตว์ ซึ่งสะท้อนผ่านอำนาจการจัดประเภทสัตว์ตามประโยชน์ของการใช้งาน เช่น สัตว์เพื่อการทดลอง สัตว์เพื่อเป็นอาหาร สัตว์เพื่อเลี้ยงไว้ให้ความเพลิดเพลิน เป็นต้น อย่างไรก็ตาม หากอ้างอิงตามที่ Michel Foucault² ยกคำของ Borges เกี่ยวกับการจัดจำแนกประเภทสัตว์ในสารานุกรมซึ่งยังเป็นที่ถกเถียงว่าเป็นของจริงหรือไม่แล้ว เราจะพบว่า การจัดประเภทหรือการจำแนกแยกแยะสิ่งต่าง ๆ ออกจากกันไม่ใช่สภาวะที่เป็นสากลหรือตายตัว หากแต่ขึ้นกับบริบทและความเปลี่ยนแปลงของในแต่ละช่วงเวลาทางประวัติศาสตร์ เช่นเดียวกับรากฐานทางปรัชญาแบบสมัยใหม่ให้ความสำคัญกับมนุษย์ในฐานะสัตว์ที่มีความคิดและเหตุผล ส่วนสัตว์เป็นเพียงสิ่งมีชีวิตที่ไม่มีความคิด ปราศจากเหตุผล หรือแม้กระทั่งไภวภาษา ก็ล้วนแล้วแต่เป็นกรอบคิดในโลกตะวันตกในศตวรรษที่ 17 และ 18 เท่านั้น

ผลก็คือ ศาสตร์สาขาอย่างสังคมวิทยาและมานุษยวิทยาซึ่งถือกำเนิดขึ้นในช่วงเวลานี้ที่แม้จะศึกษาสัตว์และวัฒนธรรมที่เกี่ยวข้องกับสัตว์ก็มักจะมองสัตว์เป็นเพียงวัตถุของการศึกษา (object of study) ในเบื้องต้นที่สุด ศาสตร์เหล่านี้สนใจสัตว์ผ่านบริบทของมนุษย์ นั่นคือ บริบทของสังคมและวัฒนธรรม โดยมุ่งความสนใจไปที่วิธีคิดเกี่ยวกับการนำสัตว์และการใช้สัตว์เพื่อกิจกรรมต่างๆ ไม่เว้นแม้แต่กิจกรรมทางศาสนาและกิจกรรมทางเศรษฐกิจของมนุษย์ ภาพตัวแทนของสัตว์ในวัฒนธรรมมนุษย์จึงแตกต่างกันออกไปตามบริบทและสภาพเงื่อนไขทางสังคม เศรษฐกิจและวัฒนธรรมที่แตกต่างกันออกไป³ วิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยาจึงเป็นวิชาที่ศึกษามนุษย์และสังคมมนุษย์ ต่อให้มีเรื่องสัตว์เข้ามาเกี่ยวข้องก็เป็นเพียงส่วนขยายหรือภาพตัวแทนที่มนุษย์ให้กับสัตว์

ในช่วงเวลาเดียวกับการแผ่ขยายของทฤษฎีโครงสร้างนิยมและหลังโครงสร้างนิยมจากฝรั่งเศสและภาคพื้นทวีปยุโรป ในโลกภาษาอังกฤษก็มีการขยายแนวทางการศึกษาสัตว์ที่มุ่งเน้นประเด็นเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสัตว์โดยเฉพาะคือ Anthrozoology งานกลุ่มดังกล่าวนี้มีความพยายามที่จะประยุกต์ศาสตร์ต่างๆ แบบข้ามสาขาวิชา Anthrozoology เริ่มต้นขึ้นภายหลังการเคลื่อนไหวทางสังคมเกี่ยวกับสวัสดิภาพของสัตว์และประเด็นด้านสิทธิสัตว์นับตั้งแต่ปี 1975 ที่นักเคลื่อนไหวทางสังคมและนักปรัชญาอย่าง Peter Singer⁴ เสนอว่าสัตว์ก็มีสิทธิที่ต้องได้รับการปกป้องคุ้มครองไม่ต่างจากมนุษย์ นอกจากนี้ Singer ยังเสนอให้ปรับมุมมองใหม่ให้เกิดการเปิดให้สัตว์ที่มีสถานะล่างสุดของสังคมได้เปล่งเสียงพูด ส่งผลให้เกิดการเคลื่อนไหวเกี่ยวกับสิทธิสัตว์ขยายวงกว้างออกไปในเวลาต่อมา มากไปกว่านั้น Anthrozoology ได้ขยายขอบเขตครอบคลุมการศึกษาความสัมพันธ์ของมนุษย์กับสัตว์หลากหลายประเภทที่ถูกนิยามโดยมนุษย์ เช่น สัตว์ป่า สัตว์ทดลอง สัตว์ในอุตสาหกรรมอาหาร สัตว์ในวรรณกรรม สัตว์ภายในสวนสัตว์ และโดยเฉพาะความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสัตว์เลี้ยงยอดนิยมอย่างหมาหรือแมว เป็นต้น

ในโลกภาษาอังกฤษ มีวารสารที่ดีพิมพ์งานในกลุ่ม Anthrozoology เช่น Anthrozoös เผยแพร่วารสารฉบับแรกในปี 1987 โดย The International Society for Anthrozoology (ISAZ) และ Society & Animals เผยแพร่วารสารฉบับแรกในปี 1993 เป็นต้น ซึ่งแยกตัวเองออกจากการศึกษาแนวอื่น วารสารวิชาการเหล่านี้ทำการเผยแพร่บทความเกี่ยวกับประเด็นเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสัตว์ แต่ด้วยแนวทางการศึกษาดังกล่าว

² Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences* (New York: Vintage Books, 1994).

³ Peter B. Gray and Sharon M. Young, "Human-Pet Dynamics in Cross-Cultural Perspective," *Anthrozoös*, 24(1) (2011): 17-30.; David D. Blouin, "Understanding Relation between People and their Pets," *Sociology Compass*, 6(11) (2012): 856-869.

⁴ Peter Singer, *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*. HarperCollins (1975).

ครอบคลุมประเด็นกว้างขวางและเป็นประเด็นที่ได้รับความสนใจจากหลากหลายสาขาวิชา ทั้งสังคมวิทยา มานุษยวิทยา จิตวิทยา ประวัติศาสตร์ สัตววิทยา ฯลฯ Anthrozoology จึงมีความหลากหลายของประเด็นที่ศึกษา ตามแต่ความสนใจในแต่ละสาขาวิชาและถูกนำไปใช้ในหลากหลายแง่มุม เช่น เพื่อศึกษาพฤติกรรมสัตว์ เพื่อสนับสนุนข้อเรียกร้องด้านสิทธิสัตว์ เพื่อศึกษาการใช้สัตว์บำบัดอาการทางจิต เพื่อศึกษาภาพแทนของสัตว์ในวัฒนธรรม หรือแม้แต่เพื่อเปิดให้เกิดการตั้งคำถามถึงความยิ่งใหญ่ศักดิ์สิทธิ์ของความเป็นมนุษย์ที่แฝงฝังอยู่ในงานในสาขาสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ เป็นต้น

แม้จะมีความแตกต่างหลากหลายของประเด็นในการศึกษา สิ่งที่กลุ่มงานนี้มีร่วมกันคือเชื่อว่าสัตว์มีผลต่ออารมณ์ความรู้สึกของมนุษย์ เช่น งานศึกษาของ Alexa Albert และ Kris Bulcroft⁵ ที่ศึกษาวัฒนธรรมสัตว์เลี้ยงกับสังคมเมือง พบว่าสัตว์เลี้ยงมีบทบาทสำคัญมากขึ้นอย่างต่อเนื่องในวิถีชีวิตแบบสังคมเมือง เนื่องจากสัตว์เลี้ยงมีผลต่ออารมณ์ความรู้สึกของผู้เลี้ยง โดยเฉพาะอย่างยิ่งในหมู่คนโสด หย่าร้าง คนที่ยังไม่มีหรือเลือกที่จะไม่มีบุตร ซึ่งคนที่อยู่ในสถานะดังกล่าวมีจำนวนที่สูงขึ้นอย่างต่อเนื่องในสังคมเมือง ดังนั้นการขยายตัวของเมืองจึงสัมพันธ์กับการขยายตัวของวัฒนธรรมสัตว์เลี้ยง งานศึกษาของ Peter B. Gray และคณะ⁶ ศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างสัตว์เลี้ยงกับรูปแบบการหาคู่ เพื่อตอบคำถามว่าสัตว์เลี้ยงมีผลต่อการเลือกคู่หรือไม่เมื่อหมาและแมวถูกให้ความหมายว่าเป็นส่วนหนึ่งของสมาชิกภายในครอบครัว หรือนงานศึกษาของ Rebecca A. Campo และ Bert N. Uchino⁷ ที่ชี้ให้เห็นว่าหมาสามารถช่วยลดความตึงเครียดให้กับผู้เลี้ยงได้ เป็นต้น งานศึกษาเหล่านี้ต่างชี้ให้เห็นว่าสัตว์มีผลต่อความรู้สึกนึกคิดของมนุษย์

ในประเทศไทย พบว่างานศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสัตว์มีจำนวนน้อยมากเมื่อเทียบกับต่างประเทศ ในช่วงทศวรรษที่ผ่านมา มีเพียงงานที่น่าสนใจซึ่งเปิดประเด็นใหม่ ๆ ไม่กี่ชิ้น เช่น งานของ รมณ ชมปรีดา⁸ ที่ศึกษาการให้ความหมายของคนเลี้ยงหมา “แบบไฮโซ” งานของ เวธส โพธารามิก⁹ ที่ศึกษาความสัมพันธ์เชิงนิเวศน์และวัฒนธรรมระหว่างลิงแสมกับมนุษย์ และงานศึกษาเกี่ยวกับมายาคติของสวนสัตว์ในสังคมไทย ของ เอกชัย เอื้อธารพิสิฐ¹⁰ ไม่ว่างานทั้ง 3 ชิ้นจะได้รับอิทธิพลจาก Anthrozoology หรือไม่ก็ตาม มีเพียงงานของเวธสเท่านั้นที่ไปไกลที่สุดโดยพยายามชี้ให้เห็นระบบวิธีคิดและพฤติกรรมที่เป็นอิสระของสัตว์ งานอีกสองชิ้นเป็นเพียงการนำสัตว์เลี้ยงและสัตว์ในสวนสัตว์มาใช้เพื่อทำความเข้าใจวัฒนธรรมของมนุษย์ในสังคมไทยเท่านั้น

นับตั้งแต่ทศวรรษ 1980 เป็นต้นมา การศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสัตว์ โดยเฉพาะ Anthrozoology นั้นมีแนวโน้มจะเปิดรับแนวคิดแบบโครงสร้างนิยม (Structuralism) และแนวคิดแบบภาษาศาสตร์เชิงโครงสร้าง (structural linguistics) มาใช้ในการศึกษามากขึ้น ซึ่งสอดคล้องไปกับกระแสสูงของแนวคิดแบบโครงสร้างนิยมและหลังโครงสร้างนิยมที่มีบทบาทมากขึ้นในการศึกษาทางสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ในโลกตะวันตก อาจกล่าวได้ว่า ในปลายศตวรรษที่ 20 และต้นศตวรรษที่ 21 แนวทางของการศึกษาได้เปลี่ยนแปลงไป

⁵ Alexa Albert and Kris Bulcroft, “Pets and Urban Life,” *Anthrozoös* 1(1) (1987): 9-25.

⁶ Peter B. Gray and Others, “The Roles of Pet Dogs and Cats in Human Courtship and Dating,” *Anthrozoös* 28(4) (2015): 673-683.

⁷ Rebecca A. Campo and Bert N. Uchino, “Humans’ Bonding with their Companion Dogs: Cardiovascular Benefits during and after Stress,” *Journal of Sociology and Social Welfare* 40(4) (2013): 237-259.

⁸ รมณ ชมปรีดา, โลกของคนเลี้ยงหมา “แบบไฮโซ” รูปแบบของการบริโภคยุคโลกาภิวัตน์. วิทยานิพนธ์สังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยมหิดล, (2548).

⁹ เวธส โพธารามิก, ลิง กับ คน: ไพรเมทวิทยาเชิงชาติพันธุ์ของลิงแสม (Macaca Fascicularis) ณ ตำบลท่าหิน อำเภอเมือง จังหวัดลพบุรี. วิทยานิพนธ์สังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยมหิดล, (2556).

¹⁰ เอกชัย เอื้อธารพิสิฐ, สวนสัตว์: มายาคติด้วยธรรมชาติและสัตว์ป่า. วิทยานิพนธ์สังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยมหิดล, (2545).

นั่นคือ การขยับขยายไปสู่แนวคิดแบบหลังมนุษย์นิยมมากขึ้น อย่างไรก็ตาม ทฤษฎีโครงสร้างนิยมและแนวคิดแบบภาษาศาสตร์ก็ถือว่าเป็นช่วงเปลี่ยนผ่านที่สำคัญซึ่งสืบเนื่องมาจากการที่นักทฤษฎีโครงสร้างนิยมและหลังโครงสร้างนิยม เช่น Louis Althusser, Claude Levi-Strauss, Jacques Lacan, Michel Foucault และ Gilles Deleuze ปฏิเสธฐานทางปรัชญาแบบมนุษย์นิยมที่ครอบงำปรัชญาตะวันตกมาอย่างยาวนานและหันมารับเอาปรัชญาของ Nietzsche ซึ่งปฏิเสธมนุษย์เป็นฐานคิดสำคัญ กระแสการปฏิเสธแนวทางแบบมนุษย์นิยม (anti-humanism) ของพวกโครงสร้างนิยมได้เปิดให้เห็นมิติใหม่ๆ และประเด็นใหม่ๆ ของการศึกษาสัตว์มากขึ้น และยังเป็นฐานให้กับการเกิดขึ้นของแนวคิดใหม่ๆ ที่เรียกกันในปัจจุบันว่าแนวคิดแบบหลังมนุษย์นิยม ในส่วนนี้จะชี้ให้เห็นช่วงของการเปลี่ยนผ่านนั้นคือการใช้แนวคิดโครงสร้างนิยมและภาษาศาสตร์ในการศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสัตว์ โดยเฉพาะในงานศึกษาของนักสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา

ทฤษฎีโครงสร้างนิยมฝรั่งเศสมีความสำคัญอย่างมากในการทำทลายความคิดแบบมนุษย์นิยมและอัตถิภาวนิยม (Existentialism) ในโลกตะวันตก¹¹ พร้อมทั้งเสนอโมทัศน์ใหม่ๆ ที่แทนที่โมทัศน์เดิมของพวกมนุษย์นิยม เช่น การเสนอโมทัศน์ซับเจกต์ (subject) เพื่อแทนที่โมทัศน์จิตสำนึก (consciousness) และความเป็นปัจเจกบุคคล (individual) ซึ่งปรากฏในงานเขียนเกี่ยวกับอุดมการณ์และกลไกทางอุดมการณ์ของรัฐของ Althusser ซึ่งว่า “ปัจเจกบุคคลถูกเรียกร้องให้กลายเป็นองค์ประธาน (ที่เสรี) เพื่อที่ว่าเขาจะได้ยอมจำนนอย่างเสรีต่อบัญญัติขององค์ประธานใหญ่ (S) ซึ่งหมายความว่า เขาเองจะเป็นผู้ยอมรับการยอมขึ้นต่อของเขา (อย่างเสรี) ดังนั้น เขาจึงแสดงกิริยาและอาการขึ้นต่อ ‘ด้วยตัวของเขาเอง’ องค์ประธานจึงไม่อาจจะมีขึ้นมาได้นอกจากโดยและเพื่อการขึ้นต่อสิ่งใดสิ่งหนึ่งด้วยตัวเขาเองเท่านั้น” นี่คือการตอบว่าเหตุใด ‘พวกเขาจึงพากันไปได้ด้วยตัวของพวกเขาเอง’”¹² ในแง่นี้ อุดมการณ์และกลไกทางอุดมการณ์จึงทำงานในฐานะที่เป็นโครงสร้างชุดหนึ่งที่สร้างความป็นปัจเจกบุคคลขึ้นมา ความเป็นปัจเจกบุคคลหรือแม้แต่สำนึกเกี่ยวกับความเป็นปัจเจกบุคคลจึงไม่ใช่คุณสมบัติโดยธรรมชาติของมนุษย์ แม้แต่ความเป็นมนุษย์เองก็เป็นอุดมการณ์ประเภทหนึ่ง นั่นคือ อุดมการณ์แบบมนุษย์นิยมที่สร้างให้ปัจเจกกลายมาเป็นมนุษย์ สำหรับ Althusser มนุษย์จึงไม่ใช่ประธาน (S) แต่เป็นผลผลิตของอุดมการณ์หรือโครงสร้างทางอุดมการณ์ที่ทำให้พวกเขาขึ้นต่อ (subjection) ต่ออุดมการณ์นั้นๆ แล้วหลังคิดว่าพวกเขาเป็นองค์ประธาน เช่นเดียวกันเมื่อ Foucault ได้แย้ง Noam Chomsky เกี่ยวกับธรรมชาติมนุษย์ เขาประกาศอย่างชัดเจนว่า “ข้าพเจ้าไม่ศรัทธาในความคิดเรื่องธรรมชาติมนุษย์เลยแม้แต่น้อย”¹³ ความเสื่อมศรัทธาต่อมนุษย์และการหันมาเน้นบทบาทของโครงสร้างได้นำมาสู่การสร้างโมทัศน์ใหม่ๆ ในโลกสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ โดยเฉพาะแนวคิดเรื่องซับเจกต์ (subject) ซึ่งเน้นการครอบงำโดยอำนาจ ความรู้ และโครงสร้างทางอุดมการณ์มากกว่าอิสระของปัจเจกบุคคล¹⁴

เช่นเดียวกัน แนวทางแบบภาษาศาสตร์แบบโครงสร้างนิยมได้ย้ายกรอบของการวิเคราะห์พฤติกรรมและวัฒนธรรมของมนุษย์จากเรื่องของเหตุผลมาสู่ภาษา โดยให้ความสนใจวิเคราะห์ตัวภาษาและไวยากรณ์ของภาษา

¹¹ ดู อาเธอร์ เฮอร์ซ, *วิพากษ์ลัทธิมาร์กซ์: กลุ่มซ้ายใหม่ในฝรั่งเศส* (กรุงเทพฯ: ผลึก, 2528).

¹² หลุยส์ อัลธุสเซอร์, *อุดมการณ์และกลไกทางอุดมการณ์ของรัฐ* (กรุงเทพฯ: Text, 2557), หน้า 113.

¹³ Noam Chomsky and Michel Foucault, *The Chomsky-Foucault Debate on Human Nature*. (New York and London: The New Press, 2006), p. 5.

¹⁴ ดูแนวคิดเรื่องซับเจกต์ในทฤษฎีของ Foucault ใน ธเนศ วงศ์ยานนาวา, *การวิเคราะห์ซับเจกต์ (subject): ทฤษฎีที่ใช้ทฤษฎีว่าด้วยอำนาจของ มิเชล ฟูโก* (กรุงเทพฯ: คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2532).

รวมถึงความสามารถของมนุษย์ในการสื่อสารผ่านคำและสัญญาณต่าง ๆ Kari Weil¹⁵ ชี้ว่า แนวทางการศึกษาแบบภาษาศาสตร์ ที่ใช้ในการศึกษาสัตว์สามารถแบ่งออกได้เป็น 2 แนวทางย่อย คือ

1) แนวทางที่เชื่อว่าสัตว์มีความสามารถในการใช้ภาษาเช่นเดียวกับมนุษย์ เช่น การที่ลิงชิมแปนซีสามารถเรียนรู้การใช้สัญลักษณ์ทางภาษาของมนุษย์และสามารถนำมาประกอบกันเพื่อสื่อสารได้ หรือในงานวิจัยของ Irene Pepperberg¹⁶ พบว่านกแก้วที่ชื่อ Alex พุดประโยคที่ว่า I love you. ก่อนตาย นักภาษาศาสตร์กลุ่มนี้ใช้ตัวอย่างประเภทนี้เพื่อชี้ให้เห็นว่าสัตว์สามารถเรียนรู้และใช้ภาษาได้ไม่ต่างจากมนุษย์ งานศึกษาดังกล่าวโต้แย้งพวกที่เชื่อว่ามนุษย์เท่านั้นที่มีความสามารถในการใช้และเรียนรู้ภาษาได้ โดยเสนอว่าสัตว์สามารถสื่อสารกับมนุษย์ มีการตระหนักรู้ มีความรู้สึก สื่อสารได้ ไม่ใช่แค่เรียนรู้การทำตามคำสั่ง คำถามที่ตามมาคือ การที่สัตว์สื่อสารได้เป็นเพราะภาษาช่วยให้สัตว์สื่อสารกับเราได้หรือเพราะความคิดของสัตว์ถูกแทนที่ด้วยภาษาหรือระบบระเบียบเชิงโครงสร้างของมนุษย์ หากเป็นเช่นนั้น สัตว์ไม่ได้กำลังสื่อสารกับมนุษย์ด้วย subjectivity ของตัวเอง สัตว์ไม่ได้บอกเล่าเรื่องราวของตัวเอง แต่สัตว์เป็นเพียงร่างทรงของมนุษย์ผ่านการฝึกฝนและการพูดซ้ำๆ ด้วยการออกคำสั่งกับสัตว์พร้อมกับให้แรงจูงใจทางพฤติกรรมผ่านการให้อาหารหรือของล่อใจ แนวทางนี้จึงมีข้อจำกัดอยู่ที่การนำสัตว์กลับมาอยู่ในโครงสร้างภาษาของมนุษย์ งานภาษาศาสตร์กลุ่มนี้จึงมีรากฐานความคิดอยู่ที่ความเชื่อเรื่องความเหนือกว่าของมนุษย์ในการเรียนรู้และเป็นเจ้าของภาษา สิ่งที่เกิดขึ้นกับสัตว์ก็คือสัตว์สามารถเรียนรู้ภาษาของมนุษย์ได้หากมีการฝึกฝน การวิเคราะห์สัตว์ในแนวทางนี้ในที่สุดแล้วก็หลีกเลี่ยงไม่พ้นที่จะนำสัตว์กลับเข้ามาในโครงสร้างภาษาของมนุษย์ โดยเชื่อว่าสัตว์สามารถเรียนรู้ภาษาของมนุษย์ สัตว์สามารถพูดและเข้าใจภาษาของมนุษย์ได้ จึงไม่ต่างจากแนวทางแบบวัฒนธรรมนิยมหรือมนุษย์นิยมก่อนหน้านี้ที่สัตว์มีสถานะเป็นเพียงภาพแทนของวัฒนธรรมและความเชื่อของวัฒนธรรมของมนุษย์

2) แนวทางที่พยายามชี้ให้เห็นข้อจำกัดของภาษา โดยเน้นที่กระบวนการสื่อสารระหว่างมนุษย์กับสัตว์ที่ข้ามพ้นภาษามนุษย์ มนุษย์ไม่สามารถเข้าใจสิ่งที่อยู่นอกภาษาได้และมองว่ามนุษย์ไม่สามารถเข้าใจภาษาของสัตว์ได้ แต่กระบวนการสื่อสารที่พ้นไปจากขอบเขตของภาษาจะทำให้มนุษย์สื่อสารกับสัตว์ได้ แม้จะไม่เข้าใจอย่างสมบูรณ์ เช่น งานวิจัยเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างคนดูแลสัตว์กับสัตว์ของ Clinton Sanders¹⁷ แนวทางนี้ไม่ได้พยายามทำความเข้าใจสัตว์ด้วยภาษาของมนุษย์ แต่ขยายขอบเขตนิยามของภาษาให้กว้างออกไปกว่าภาษาของมนุษย์โดยให้ความสำคัญกับภาษาในฐานะการสื่อสารมากกว่าภาษาในฐานะไวยากรณ์ กล่าวให้ง่ายกว่านั้นก็คือนกลุ่มนี้มองว่าความสามารถในการใช้ภาษาคือความสามารถในการสื่อสาร ซึ่งเป็นคนละเรื่องกับการจดจำคำหรือไวยากรณ์ของภาษาได้ การสื่อสารได้แม้จะไม่อยู่ในระบบระเบียบหรือไวยากรณ์ของภาษาก็เป็นความสามารถในการใช้ภาษาในอีกรูปแบบหนึ่งเช่นกัน ภาษาโดยตัวของมันเองจึงครอบคลุมไปถึงสิ่งที่ไม่ใช่การสื่อสารของมนุษย์เท่านั้น แต่สัตว์และสิ่งมีชีวิตอื่นๆก็สามารถสื่อสารได้ด้วยวิถีทางหรือด้วยภาษาของตัวเอง การศึกษาในแนวทางดังกล่าวเป็นความพยายามที่จะหลุดออกจากการครอบงำของโครงสร้างภาษา กรอบคิดที่มองว่าสัตว์สามารถสื่อสารกับมนุษย์ได้ต้องไม่ยึดติดกับการสื่อสารในรูปแบบของภาษาแบบที่มนุษย์ใช้ในการสื่อสาร ภาษาต้องไม่จำกัดอยู่แค่การใช้ระบบสัญลักษณ์ ภาษาคือสิ่งที่สามารถใช้สื่อสารได้โดยไม่จำเป็นต้องพูดแบบมนุษย์หรือเข้าใจ

¹⁵ การเรียบเรียงเนื้อหาในส่วนนี้มาจาก Kari Weil, *Thinking Animals: Why Animal Studies Now?* (New York: Columbia University Press, 2012), p. 7-11.

¹⁶ Irene Pepperberg, *Alex & Me: How a Scientist and a Parrot Discovered a Hidden World of Animal Intelligence-and Formed a Deep Bond in the Process.* (New York: HarperCollins, 2008). อ้างใน Kari Weil, *Thinking Animals: Why Animal Studies Now?*, p. 9.

¹⁷ Clinton R. Sanders, "Actions Speak Louder than Words: Close Relationships between Humans and Nonhuman Animals," *Symbolic Interaction* 26(3) (2003): 405-426.

ภาษาของมนุษย์ แต่การสื่อสารความต้องการของสัตว์โดยไม่ผ่านภาษาของมนุษย์ก็ต้องถูกนับว่าเป็นภาษาหรือการสื่อสารชนิดหนึ่งเช่นกัน เช่น การเรียกร้องความสนใจของสัตว์ และการแสดงออกถึงความหิวก็คือการสื่อสารเช่นเดียวกัน ฉะนั้นเมื่อพูดถึงภาษา ภาษาในความหมายนี้จึงไม่ได้จำกัดอยู่เฉพาะภาษาของมนุษย์ โดยเปิดให้เห็นว่าไม่ใช่สัตว์จะต้องเข้าใจภาษาของมนุษย์หรือพูดแบบมนุษย์ได้ ดังนั้น การเข้าใจภาษาหรือความสามารถในการใช้ภาษาแบบมนุษย์เป็นเพียงรูปแบบหนึ่งของการสื่อสาร การยึดติดกับภาษาของมนุษย์จึงไม่ต่างอะไรกับการติดกับดักของการเอามนุษย์เป็นศูนย์กลาง และปฏิเสธภาษาหรือการสื่อสารแบบอื่นๆที่มนุษย์ไม่สามารถเข้าถึงหรือเข้าใจได้

จากความต่างของทั้ง 2 แนวทางข้างต้นทำให้เราเห็นข้อถกเถียงสำคัญเกี่ยวกับการสร้างภาพแทนของสัตว์ผ่านภาษา การยอมรับความสามารถในการใช้ภาษาของสัตว์เป็นเพียงการดึงสัตว์เข้าสู่ระเบียบเชิงโครงสร้างของมนุษย์เท่านั้น เนื่องมาจากมุมมองต่อภาษาที่แตกต่างกันของ 2 แนวทาง คือแนวทางที่ให้ความสำคัญกับภาษาของมนุษย์ กับแนวทางที่มองภาษาเป็นสิ่งที่ใช้ในการสื่อสารซึ่งไม่ติดอยู่แค่ภาษามนุษย์เท่านั้น แนวทางหลังให้ความสำคัญกับการสื่อสารแบบอื่นๆที่ไม่จำเป็นต้องขึ้นกับภาษาของมนุษย์ การสื่อสารในที่นี้จึงหมายถึงการเปิดรับโลกใบอื่น เช่น การสื่อสารระหว่างผู้เลี้ยงกับสัตว์เลี้ยงสะท้อนให้เห็นการกระโดดข้ามไปมาในโลกใบอื่นของทั้งมนุษย์และสัตว์ หรือบ่อยครั้งการสื่อสารระหว่างผู้เลี้ยงกับสัตว์เลี้ยงก็มักจะอยู่ในภาษาที่แสดงออกผ่านอารมณ์ความรู้สึก ท่าทาง การขยับร่างกาย หรือเสียงเห่าหอน เป็นต้น¹⁸ แนวทางการศึกษาแบบนี้จึงมีทั้งที่สืบเนื่องมาจากแนวคิดภาษาศาสตร์แบบแรก พร้อมกับที่วิพากษ์แนวคิดแบบแรกว่าเน้นความสูงส่งของภาษาของมนุษย์มากเกินไป ส่งผลให้มองว่ามนุษย์เท่านั้นที่สื่อสารได้ ซึ่งแนวทางเช่นนี้เองจะกลายมาเป็นฐานคิดให้กับความเคลื่อนไหวทางความคิดในแนวทางที่เน้นอารมณ์ความรู้สึกต่อไป

การศึกษาอารมณ์ความรู้สึกใน Anthrozoology

การค้นพบว่ามนุษย์ไม่ใช่สิ่งมีชีวิตประเภทเดียวที่สื่อสารได้นำมาสู่สมมติฐานต่อมาที่ว่า สัตว์เองก็มีภาษาและการสื่อสารของตนเองที่มนุษย์ไม่มีวันเข้าถึงหรือเข้าใจได้อย่างสมบูรณ์ ในแง่นี้ สัตว์จึงเป็นสิ่งมีชีวิตที่มีโลกของตัวเองที่แยกออกจากมนุษย์ ซึ่งเป็นโลกที่เป็นอื่น/เข้าถึงไม่ได้จากสายตาของมนุษย์ ฐานคิดเหล่านี้นำมาสู่สมมติฐานใหม่ซึ่งเป็นสมมติฐานของแนวทางการศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสัตว์ที่เน้นอารมณ์ความรู้สึกหรือที่เรียกว่า affect นั่นคือ สัตว์ไม่ได้เป็นเพียงวัตถุหรือเครื่องมือที่มนุษย์ใช้ในกิจกรรมต่างๆเท่านั้น แต่สัตว์เป็นสิ่งมีชีวิตที่มีอิสระ (autonomy) ในตัวของมันเอง มนุษย์ไม่สามารถเข้าถึง เข้าใจ หรือแม้จะควบคุมสัตว์ได้อย่างสมบูรณ์ ความเป็นอิสระและการไม่สามารถควบคุมได้จึงทำให้สัตว์มีสถานะพิเศษ นั่นคือ สัตว์ซึ่งเป็นคนอื่น/สิ่งอื่น (the other) สามารถก่อวาระระเบียบและความปกติของมนุษย์ได้ ยิ่งมนุษย์ต้องการควบคุมหรือเข้าใจสัตว์ พวกเขายิ่งถอยห่างออกจากโลกของสัตว์มากขึ้นเท่านั้น ยิ่งมนุษย์ต้องการบังคับบัญชาสัตว์ พวกเขายิ่งเผชิญหน้ากับความเป็นอื่นหรือแม้แต่ภัยอันตรายที่เกิดจากความโกรธแค้นของสัตว์มากขึ้นเช่นกัน ความเป็นอื่นและความแปลกปลอมดังกล่าวจึงเป็นสภาวะที่อยู่คู่กับความเป็นสัตว์ซึ่งไม่มีวันที่จะผนวกความเป็นอื่นและแปลกปลอมเหล่านี้เข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของสังคมมนุษย์ได้อย่างสมบูรณ์

สัตว์ซึ่งถูกมนุษย์นำมาใช้งานหรือเลี้ยงไว้จึงมีสถานะของความกำกวมและอยู่ในพื้นที่ระหว่าง ในขณะที่สัตว์ถูกดึงเข้ามาอยู่ในสังคมของมนุษย์ แต่สัตว์ก็กลับไม่สามารถเป็นส่วนหนึ่งหรือขึ้นต่อคำสั่งและการควบคุมของ

¹⁸ Jessica K. Walker and Others, "The Role of Gender in Public Perception of Whether Animals Can Experience Grief and Other Emotions," *Anthrozoös* 27(2) (2014): 251-266.

มนุษย์ได้อย่างสมบูรณ์ ในอีกแง่หนึ่งสัตว์ในฐานะความเป็นอื่นกลับมีการต่อรองและทำลายเส้นแบ่งที่ชัดเจนระหว่างมนุษย์และสัตว์อยู่ตลอดเวลา รูปแบบของการโต้ตอบของมนุษย์ต่อการควบคุมไม่ได้และความเป็นอื่นของสัตว์นั้นขึ้นอยู่กับบริบทในเชิงวัฒนธรรมของแต่ละสังคม ในบางสังคม สัตว์บางประเภทมีสถานะเป็นสัตว์เลี้ยง การตอบโต้ของมนุษย์ต่อสัตว์เลี้ยงจึงปรากฏในรูปของการทำให้เชื่อ ส่วนสัตว์ที่ถูกจัดประเภทเป็นสัตว์ป่าก็ถูกจัดการผ่านวิธีการอื่นๆ เช่น การจับสัตว์ขังไว้ในกรงหรือสวนสัตว์ หรือแม้แต่การจำกัดพื้นที่ให้สัตว์ป่าอยู่แต่ในป่า เป็นต้น เป้าหมายก็คือการกระเบียบแบบแผนและความปกติในสังคมมนุษย์ผ่านการกีดกันและควบคุมความต่างและความเป็นอื่นให้อยู่ในที่ในทางที่ยอมรับได้ แนนอนว่าพรมแดนของระบบระเบียบและความปกติ/ไม่ปกติดังกล่าวล้วนแล้วแต่ถูกขีดขึ้นด้วยการที่กักเอาเองของมนุษย์ผ่านกรอบเกณฑ์ทางวัฒนธรรมและความเชื่อที่พวกเขายึดถือ

เราสามารถพบเห็นการพยายามกีดกันสัตว์ออกจากพื้นที่มนุษย์ในชีวิตประจำวัน ตั้งแต่เรื่องเล็กน้อยไปจนถึงเรื่องใหญ่ที่ส่งผลต่อวิถีชีวิตของคนหมู่มาก เช่น มด ปลวก แมลงสาบ ยุง หรือหนู ที่มักจะมาก่อความรำคาญภายในบ้านและมนุษย์ก็หาวิธีกำจัด หรือจะเป็นสิ่งมีชีวิตขนาดใหญ่อย่างช้างป่าที่เข้ามาทำลายพืชผลทางการเกษตร เป็นต้น ดังในกรณีของเสือดาวในเขตอุทยานแห่งชาติสัจญ์คานธี ประเทศอินเดีย ที่มักจะแอบย่องไปตามตรอกซอยของหมู่บ้านที่ตั้งอยู่ติดกับเขตอุทยานเพื่อล่าเหยื่อตั้งแต่แมว หมา หมู แพะ รวมถึงมนุษย์ด้วย เจ้าหน้าที่อุทยานทำได้เพียงนำไปปล่อยในพื้นที่ห่างไกลจากจุดที่จับได้ 30 กิโลเมตร และเสือดาวเหล่านั้นมักจะกลับมาอีก¹⁹ หรือในพื้นที่ทางวัฒนธรรม อย่างการกีดกันพฤติกรรมและความคิดที่ถูกมองว่าไม่ควรกระทำ เช่น การกินอาหารมูมมาม การปิ่นปายห้อยโหน อาจเรียกว่าเป็นพฤติกรรมที่ “ไร้มารยาท” พฤติกรรมเหล่านี้ต้องถูกกำจัดออกไปเพื่อแสดงถึงความเป็นมนุษย์ พฤติกรรมดังกล่าวมักอุปมากับสัตว์ เช่น มูมมามเหมือนหมู ห้อยโหนเหมือนลิง ปากหมา เป็นต้น ปรากฏการณ์เหล่านี้สะท้อนความพยายามในการแบ่งพื้นที่อย่างชัดเจนระหว่างมนุษย์กับสัตว์

David Redmalm²⁰ นักสังคมวิทยาซึ่งสังกัดอยู่ในกลุ่ม Anthrozoology ได้เล่าถึงกรณีที่น่าสนใจของสัตว์ที่ก่อกวนพื้นที่มนุษย์ เขาพูดถึงกลิ่นเหม็นที่คลุ้งอยู่ในห้องทำงานในมหาวิทยาลัย ซึ่งกลิ่นเหม็นดังกล่าวได้บั่นป่วนวิถีชีวิตปกติของคนในที่ทำงาน บางคนไม่สามารถทำงานในห้องนั้นได้ ทุกคนต่างลงความเห็นว่าการกลิ่นนั้นเป็นกลิ่นของหนูตายทั้งๆที่ไม่มีใครพบศพหนูซึ่งเชื่อว่าเป็นที่มาของกลิ่น ทุกคนในที่ทำงานต่างก็ทำอะไรไม่ได้ นอกจากต้องรอเวลาให้กลิ่นนั้นหายไปเองซึ่งไม่รู้ว่าจะต้องใช้เวลานานเท่าใด มหาวิทยาลัยซึ่งถูกสร้างขึ้นเพื่อเป็นพื้นที่ของมนุษย์มีนโยบายที่ชัดเจนว่าไม่อนุญาตให้นำสัตว์เลี้ยงเข้าพื้นที่ทำงาน เนื่องจากสัตว์เลี้ยงถูกมองว่าทำให้เกิดความเสี่ยงเพราะไม่ใช่ทุกคนที่จะชอบสัตว์และสัตว์ก็ยากต่อการควบคุม ในขณะที่สัตว์เลี้ยงเป็นสิ่งมีชีวิตที่ถูกกักออกไปด้วยการบังคับใช้กฎของมหาวิทยาลัย แต่กลิ่นหนูกลับเป็นสถานะที่ปรากฏขึ้นอย่างควบคุมไม่ได้ ไม่ตั้งใจ และเป็นเรื่องบังเอิญ กลิ่นเหม็นซากศพของหนูไม่ใช่สิ่งที่มนุษย์มีเจตนาให้เกิด ในขณะเดียวกันก็เป็นสิ่งที่ผลึกหรือกีดกันออกไปไม่ได้ง่าย ๆ แบบที่มหาวิทยาลัยสามารถห้ามไม่ให้นำสัตว์เลี้ยงเข้ามาในพื้นที่ การปรากฏตัวของกลิ่นเหม็นจึงเป็นสถานะที่มนุษย์เผชิญกับความไม่รู้ การจัดการไม่ได้ จะกีดกันออกไปก็ไม่ได้ พร้อมๆกับที่ไม่สามารถเข้าถึงได้อย่างตรงไปตรงมาเพราะเราไม่รู้ว่าจะพอยู่ที่ไหนกันแน่ กลิ่นเหม็นของหนูจึงกลายมาเป็นวัตถุประเภทหนึ่งที่ทำลายระเบียบแบบแผนที่แยกระหว่างพื้นที่ของมนุษย์กับสัตว์ จากเรื่องเล่าของ Redmalm กลิ่นของหนูยังนำมาซึ่งการคาดเดาแบบหาข้อสรุปไม่ได้เกี่ยวกับความรู้สึกนึกคิดของหนูด้วย เพื่อนร่วมงานบางคนของ

¹⁹ อ่านเพิ่มใน “ก้าวจากจอมเงา,” *National Geographic ฉบับภาษาไทย* 15(173) (2558): 100-119.

²⁰ การเรียบเรียงเนื้อหาในส่วนนี้ ส่วนหนึ่งมาจากการสรุปความจากวิทยานิพนธ์ปริญญาเอกด้านสังคมวิทยา ซึ่งถูกตีพิมพ์เป็นหนังสือของ David Redmalm, *An Animal Without an Animal Within: The Power of Pet Keeping* (Repro: Örebro University, 2013), p. 12-15.

เขาเดาว่าหนูอาจแก่แล้วจึงเลือกสถานที่ที่คิดว่าเหมาะสมในการจบชีวิตตัวเอง หรือบางคนเดาว่าหนูหลงทางอยู่ในท่าแพง หาทางออกไม่ได้ และล้มตายลงในที่สุด การคาดเดาแบบหาข้อสรุปไม่ได้ดังกล่าวสะท้อนถึงความพยายามของมนุษย์ที่จะเข้าใจอารมณ์ความรู้สึกของหนูทั้งๆที่ในความเป็นจริงแล้ว การคาดเดาดังกล่าวก็เป็นเพียงแค่การคาดเดากันไปเองโดยหาข้อสรุปไม่ได้

จากตัวอย่างข้างต้น Redmalm สรุปว่า การปรากฏตัวอย่างไร้ที่มาที่ไปของกลิ่นเหม็นในห้องทำงานแสดงให้เห็นว่า มนุษย์อาจเป็นเพียงสิ่งมีชีวิตประเภทหนึ่งท่ามกลางสิ่งมีชีวิตที่ไม่ใช่มนุษย์อีกจำนวนมากที่อาศัยอยู่ในโลกนี้ พร้อมกับที่มนุษย์อาจกลายเป็นเพียงวัตถุของสัตว์ และในทางกลับกัน สัตว์ก็กลายมาเป็นตัวแสดง (agency) ที่สามารถส่งผลกระทบต่อมนุษย์ได้ด้วย ดังเช่นการปรากฏของกลิ่นโดยไร้ที่มาที่ไปที่ชัดเจนกลับสร้างแรงกระทบและผลสะท้อนต่อตัวความสัมพันธ์ทางสังคมของมนุษย์ นัยสำคัญของตัวอย่างข้างต้นก็คือ ในความสัมพันธ์ดังกล่าว มนุษย์กลายเป็นเพียงผู้ถูกกระทำจากกลิ่นของสัตว์ มนุษย์สูญเสียความเป็นองค์ประธาน (Subject) โดยกลายมาเป็นเพียงวัตถุกรรมของกลิ่น ส่วนกลิ่นที่ถูกทักท้วงเอาไว้ว่าเป็นกลิ่นศพหนูมีสถานะกลับกันคือ กลิ่นกลายมาเป็นผู้กระทำอย่างสมบูรณ์ ความกระอักกระอ่วนของมนุษย์สะท้อนนัยของการท้าทายและความเป็นอื่นที่กลิ่นไม่เข้าค่ายไม่ออก อยากจะจัดการแต่ก็จัดการไม่ได้ มากไปกว่านั้น การคาดเดาไปต่างๆนาๆ โดยที่หาข้อสรุปไม่ได้กลับเป็นสิ่งที่สะท้อนว่ามนุษย์ล้มเหลวในการใช้เหตุและผล และกำลังสูญเสียอำนาจในการควบคุมโลกธรรมชาติ สิ่งที่หลงเหลืออยู่คือความรู้สึกรำคาญและกระอักกระอ่วนอย่างหาต้นตอไม่ได้ และนี่คือสิ่งที่เรียกว่า อารมณ์ความรู้สึก

มโนทัศน์อารมณ์ความรู้สึก (affect) ซึ่งแพร่หลายในการศึกษาของกลุ่ม Anthrozoology ได้รับอิทธิพลจากแนวภาษาศาสตร์ พร้อมกับต่อต้านแนวทางแบบภาษาศาสตร์ไปพร้อมๆกัน มโนทัศน์นี้มีรากมาจากความคิดทางปรัชญาของ Gilles Deleuze และ Felix Guattari ซึ่งให้ความสำคัญกับพลังของความรู้สึกและการเชื่อมต่อของสิ่งต่างๆอย่างไม่มีศูนย์กลาง Deleuze และ Guattari ได้ท้าทายทฤษฎีแบบที่มีศูนย์กลางและแนวคิดโครงสร้างส่วนลึกของพวกโครงสร้างนิยมในยุคเดียวกับเขา โดยชี้ให้เห็นทฤษฎีอีกแบบที่เกิดจากการเชื่อมต่อของพลังต่างๆในฐานะที่เป็นหน่วยย่อยๆของความสัมพันธ์ ซึ่งรูปแบบของการเชื่อมต่อนั้นปราศจากจุดกำเนิดศูนย์กลาง และเอกภาพ สิ่งที่ปรากฏหรือผลของความสัมพันธ์จึงไม่ใช่ความจริงแบบที่ปรากฏ (actual) แต่อยู่ในสถานะของความจริงที่ไม่ปรากฏ (virtual) มากกว่า ความจริงที่ไม่ปรากฏเป็นความจริงที่เกิดขึ้นในความรู้สึกซึ่งไม่สามารถระบุให้แน่ชัดลงไปได้แบบที่พวกโครงสร้างนิยมและปรัชญาแบบสัจนิยมเชื่อว่า สิ่งที่อยู่ใต้ภูเขาน้ำแข็งเป็นความจริงที่จริงแท้กว่าก้อนน้ำแข็งที่มองเห็นได้ ความจริงในความรู้สึกจึงเป็นผลผลิตของการเชื่อมต่อของหลากหลายของพลังต่างๆมากกว่าที่มันจะถูกกำหนดอย่างตายตัวจากโครงสร้างส่วนลึกหรือจิตใต้สำนึกภายในแบบในทฤษฎีจิตวิเคราะห์²¹

สำหรับ Deleuze และ Guattari แล้ว ความจริงประเภทนี้จึงไม่ใช่ความจริงเชิงวัตถุวิสัยแบบประจักษ์นิยม และก็ไม่ใช่ความจริงแบบเหตุผลนิยมที่ต้องวางอยู่บนการให้ตรรกะและเหตุผลแก่ความจริงนั้น ความจริงในความรู้สึกเป็นสถานะของการเปลี่ยนผ่านและการพบกันของพลังต่างๆที่สัมพันธ์กัน ในความสัมพันธ์และการเชื่อมต่องดดังกล่าวมันได้สร้างความจริงบางประเภทขึ้นมาเพื่อเป็นโซ่คล้องหรือเพื่อสื่อสารกัน Deleuze และ

²¹ ดู เก่งกิจ กิติเรียงลาภ และกาญจนาภรณ์ สันติสุข, "การเมืองชีวิต: ความสัมพันธ์ของการเมืองและชีวิตในงานของ Foucault, Agamben และ Deleuze," ใน ASEAN Annual Review, ชยันต์ วรรธนะภูติ และสมศักดิ์ ก่อเซ็ม, บรรณาธิการ (เชียงใหม่: ศูนย์อาเซียนศึกษา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2558), หน้า 79-119.

Guattari เรียกผลผลิตหรือความจริงที่ว่านั้นว่า “อารมณ์ความรู้สึก” อารมณ์ความรู้สึกจึงเป็นการกระทบและถูกกระทบในเวลาเดียวกันของพลังอย่างน้อย 2 พลังที่มาบรรจบและเชื่อมต่อกัน สภาวะเช่นนี้จึงปราศจากองค์ประธาน เพราะสิ่งสองสิ่งต่างก็เป็นทั้งประธานและกรรมในเวลาเดียวกัน การเสนอว่าสิ่งใดสิ่งหนึ่งเป็นประธานหรืออีกสิ่งเป็นกรรมจึงเป็นเรื่องไร้สาระในตัวเอง ความน่าสนใจล้นอยู่ที่ปฏิบัติการและผลของการกระทบกันเพื่อสร้างอารมณ์ความรู้สึกมากกว่าการมุ่งที่การแสวงหาปัจจัยเชิงโครงสร้างที่เป็นสากล²²

สำหรับ Deleuze เราไม่สามารถลดทอนหรือทำความเข้าใจอารมณ์ความรู้สึกผ่านภาษาอย่างตรงไปตรงมาได้ อารมณ์ความรู้สึกเป็นสิ่งที่อยู่ชายขอบของภาษาและไวยากรณ์ ความหมายที่เกิดขึ้นในรูปของอารมณ์ความรู้สึกสามารถสื่อสารกันได้หรือเข้าใจกันได้โดยไม่จำเป็นต้องผ่านภาษา เพราะพลังของอารมณ์ความรู้สึกเป็นสภาวะที่อยู่ข้างนอก (the outside) โครงสร้างภาษา อารมณ์ความรู้สึกหรือ affect จึงอาจเป็นทั้งสิ่งที่มาก่อนภาษา หรือที่ Weil²³ เรียกสภาวะแบบนี้ตาม Lacan ว่า บาดแผล (trauma) หรือสภาวะของอาการซึมเศร้าแบบที่อธิบายไม่ได้ (sublime) จากฐานคิดดังกล่าว สัตว์ในฐานะสิ่งที่อยู่ข้างนอกหรือสิ่งที่ถูกกีดกันออกจากพื้นที่ของมนุษย์สามารถสั่นคลอนความคิดที่มนุษย์เชื่อว่าตัวเองเป็นองค์ประธาน ภายใต้ฐานคิดเช่นนี้ แนวทางแบบที่เน้นอารมณ์ความรู้สึกจึงมองว่า ไม่เพียงแต่มนุษย์เท่านั้นที่สามารถเกิดอารมณ์ความรู้สึก บาดแผล หรือสภาวะซึมเศร้าได้เท่านั้น แต่สัตว์และสิ่งมีชีวิตอื่น ๆ ก็อาจจะหรือมีศักยภาพในการสร้างและรู้สึกถึงอารมณ์ความรู้สึกได้เช่นเดียวกัน แนวทางเช่นนี้จึงไม่ได้สนใจหรือไม่ได้จำกัดตัวเองอยู่บนการค้นหาหรือวิเคราะห์ว่าสัตว์สามารถใช้ภาษาของมนุษย์ได้มากน้อยแค่ไหน แต่มองว่าสัตว์มีสถานะเป็นสิ่งที่อยู่ข้างนอกที่ทำให้เกิดอารมณ์ความรู้สึกในการสื่อสารกับมนุษย์เป็นหลัก การที่อารมณ์ความรู้สึกเป็นสิ่งที่อยู่นอกและพ้นไปจากภาษาและไวยากรณ์ภาษาของมนุษย์ กอปรกับการที่สิ่งมีชีวิตอื่นสามารถสร้างอารมณ์ความรู้สึกให้แก่มนุษย์ได้ ความเป็นมนุษย์ที่เป็นเอกภาพและมีขอบเขตแก่นสารชัดเจนจึงเป็นสิ่งที่ต้องถูกตั้งคำถาม จากมุมมองเช่นนี้ซึ่งสืบต่อมาจากการปฏิเสธแนวคิดมนุษยนิยมของทฤษฎีโครงสร้างนิยมทำให้เห็นว่า มนุษย์ไม่ใช่และไม่สามารถเป็นองค์ประธานเพียงหนึ่งเดียวที่อยู่เหนือสิ่งมีชีวิตประเภทอื่นได้ สิ่งที่สำคัญกว่าการแสวงหาองค์ประธานก็คือความสัมพันธ์ที่ต่อเนื่องไม่สิ้นสุดระหว่างสิ่งต่างๆ ที่นำไปสู่การสร้างอารมณ์ความรู้สึก

งานศึกษาสัตว์เลี้ยงของ Redmalm²⁴ ก็เป็นงานชิ้นสำคัญชิ้นหนึ่งที่ใช้แนวทางแบบที่เน้นอารมณ์ความรู้สึก เขาชี้ว่า แนวทางนี้เป็นทางออกจากการติดหรือกรงขังของปรัชญาแบบมนุษยนิยม โดยหันมาให้ความสนใจกับสัตว์ในฐานะที่สัตว์ก็สามารถเป็นตัวแสดงได้ มากไปกว่านั้น เขายังเรียกร้องให้นักสังคมวิทยาและนักมานุษยวิทยาที่ศึกษาสัตว์และสัตว์เลี้ยงแหกออกจากกรงขังของสาขาวิชาและหันมาหาแนวทางแบบสหสาขาวิชาซึ่งไม่ยึดติดกับเอกภาพของความเป็นมนุษย์มากขึ้น กรงขังสำคัญของวิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยาที่ผ่านมาก็คือความเชื่อที่ว่าสังคมเป็นการประกอบกันของมนุษย์ซึ่งเป็นหน่วยที่เล็กที่สุดจำนวนมาก ความก้าวหน้าในความรู้ของวิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยาจึงวางอยู่บนการหาเหตุและผลเบื้องหลังที่ไม่ว่าเราจะเรียกว่ามันว่าบรรทัดฐาน วัฒนธรรม กรอบคิด ความเชื่อ หรือผลประโยชน์ในฐานะที่เป็นปัจจัยขับเคลื่อนพฤติกรรมของมนุษย์และการเปลี่ยนแปลง ส่งผลให้วิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยาละเลยการทำความเข้าใจ “ความสัมพันธ์” ระหว่างมนุษย์กับสัตว์และสิ่งอื่นๆ แบบที่มักจะกล่าวอ้างว่าเป็นหัวใจของศาสตร์สาขาวิชา กล่าวโดยสรุปแล้ว สิ่งที่ Redmalm

²² เพิ่งอ้าง.

²³ Kari Weil, *Thinking Animals: Why Animal Studies Now?* (New York: Columbia University Press, 2012), p. 7.

²⁴ David Redmalm, *An Animal Without an Animal Within*.

เรียกร้องก็คล้ายกับสิ่งที่ Donna Haraway²⁵ เรียกร้องให้เห็นสภาวะของการอยู่ร่วมกันพึ่งพากันแบบข้ามสายพันธุ์ (companion species), Jacques Derrida²⁶ เสนอให้เปิดรับความเป็นอื่นเข้ามาและยอมรับว่าความเป็นอื่นก็ดำรงอยู่ภายในเอกลักษณ์ของเรา, Gilles Deleuze ที่ชี้ให้เห็นภววิทยาแบบใหม่ซึ่งลดทอนให้เป็นเอกภาพของความ เป็นมนุษย์และอัตลักษณ์ไม่ได้

การออกจากกรอบแบบมนุษย์นิยมในอีกด้านหนึ่งก็หมายถึงการออกจากกรอบแสวงหาเหตุและผลมาสู่การ ให้ความสำคัญกับอารมณ์ความรู้สึก และเมื่อหันมาสนใจอารมณ์และความรู้สึกก็ทำให้นิยามของความเป็นมนุษย์ที่ ยึดโยงอยู่กับความมีเหตุมีผลพังทลายลงไป สภาวะของความพัวพันของพรมแดนระหว่างเหตุผลและอารมณ์ที่ เกิดขึ้นก็ย่อมหมายถึงการพังทลายของเส้นแบ่งกำแพงหนาที่เคยกีดกันมนุษย์ที่มีเหตุผลออกจากสัตว์ที่มีแต่ อารมณ์ความรู้สึกและสัญชาตญาณ จากกรณีเรื่องเล่าของ Redmalm และปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นในชีวิตประจำวัน ข้างต้น เรื่องราวเหล่านี้ฉายแสงให้เห็นถึงความพยายามอย่างยิ่งยวดของมนุษย์ที่จะแยกสัตว์ออกจากพื้นที่ทาง วัฒนธรรม สัตว์ถูกผลักออกไปให้กลายเป็นอื่นและกดทับไม่ให้ปรากฏในพื้นที่ของมนุษย์ แต่ความเป็นสัตว์กลับ วนเวียนมาหลอกหลอนมนุษย์อยู่ทุกเมื่อเชื่อวัน การกลับมาและการฆ่าไม่ตายก็คล้ายกับที่ Derrida พูดถึงสภาวะ ของผีในฐานะความเป็นอื่นที่ตายไปแล้วแต่ยังสามารถกลับมาปรากฏกายและหลอกหลอนคนที่มีชีวิตอยู่ได้ และ ความเป็นอื่นนี้เองที่ Deleuze และ Guattari เรียกว่าสภาวะที่อยู่ข้างนอกหรือสภาวะของความโกลาหล (chaos)

เราอาจสามารถสรุปมุมมองต่อการศึกษาสัตว์ตามแนวทางแบบที่เน้นอารมณ์ความรู้สึกซึ่งมีรากทางป ระวัติจากแนวคิดแบบหลังมนุษย์นิยมได้ 4 ประการ คือ ประการแรก สัตว์ไม่ได้ปราศจาก subjectivity แต่สัตว์มีโลก ของมันเองที่เป็นอิสระจากความเข้าใจของมนุษย์ ประการที่สอง เมื่อมนุษย์ไม่สามารถเข้าถึงเข้าใจและควบคุมสัตว์ ได้ตามความปรารถนา เราจะอ้างได้อย่างไรว่ามนุษย์คือองค์ประธานในความสัมพันธ์กับสัตว์และโลกธรรมชาติซึ่ง มนุษย์ไม่สามารถควบคุมจัดการได้ กล่าวดังนี้แล้ว สัตว์และความเป็นสัตว์มีศักยภาพที่จะกลายมาเป็นตัวแสดงหรือ ปัจจัยที่กำหนดและส่งผลสะท้อนต่อความรู้สึกนึกคิดและพฤติกรรมของมนุษย์ได้ไม่น้อยไปกว่าที่มนุษย์มีผลต่อ สัตว์ ประการที่สาม จากฐานคิดที่ว่าสัตว์มีอิสระและแรงขับพฤติกรรมในตัวเองและสามารถกลายเป็นประธานใน ความสัมพันธ์ได้ ส่งผลให้ในการจะทำความเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสัตว์จึงไม่สามารถลดทอนให้อยู่ ในกรอบวิธีคิดแบบภาษาศาสตร์ซึ่งอิงอยู่กับไวยากรณ์ภาษาหรือการสร้างภาพตัวแทนของมนุษย์ได้ สิ่งที่เกิดขึ้นใน ระหว่างความสัมพันธ์ไม่ใช่เรื่องของภาษา คำ หรือชุดเหตุผล แต่เป็นเรื่องของอารมณ์ความรู้สึกหรือที่ Deleuze และ Guattari เรียกว่า affect ที่อยู่นอกหรือข้ามพ้นกรอบภาษา และประการสุดท้าย ภายใต้กรอบคิดเช่นนี้ อารมณ์ ความรู้สึกที่เกิดขึ้นจึงมีสถานะเป็นความจริงประเภทหนึ่งซึ่งไม่ได้ปรากฏตัวในรูปของความจริงเชิงประจักษ์ และ ความจริงดังกล่าวไม่ใช่ความจริงของโครงสร้างหรือความจริงของชุดเหตุผลแบบเหตุผลนิยม แต่เป็นความจริงใน ความรู้สึกที่เกิดขึ้นจากการที่ความเป็นสัตว์รุกล้ำหรือเข้าไปในพื้นที่ของมนุษย์และสร้างผลสะท้อนต่อระบบ ระเบียบที่มนุษย์ยึดถือ

อย่างไรก็ดี ปฏิสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสัตว์แต่ละประเภทที่แตกต่างกันย่อมสร้างผลในรูปแบบที่ แตกต่างกันไปด้วย ความต่างดังกล่าวเป็นทั้งความต่างในแง่ลักษณะของความรู้สึกและความเข้มข้นของความรู้สึก เน้นอนว่า ความใกล้ชิดทั้งในแง่กายภาพและความใกล้ชิดในระดับของความรู้สึกนึกคิดย่อมสามารถสร้างและ

²⁵ Donna Haraway, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People and Significant Otherness* (Chicago: University of Chicago Press, 2003).

²⁶ Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am*. (Stanford: Stanford University Press, 2008).

ทิวทัศน์ความเข้มข้นของอารมณ์ความรู้สึกให้แก่มนุษย์มากกว่าสัตว์ที่อยู่ในป่าหรือสัตว์ที่มนุษย์ไม่รู้จัก เราจะเห็นประเด็นนี้ชัดขึ้นเมื่อพิจารณาปรากฏการณ์ทางสังคมอย่างวัฒนธรรมสัตว์เลี้ยง

การศึกษาวัฒนธรรมสัตว์เลี้ยงจากแนวคิด Affect

มนุษย์เลี้ยงสัตว์เพื่อใช้ในกิจการต่างๆ มาตลอดประวัติศาสตร์ แต่การเลี้ยงสัตว์เลี้ยงในบ้านที่มีเป้าหมายเพื่อความเพลิดเพลินเป็นสิ่งใหม่ พัฒนาการของสัตว์เลี้ยง (domesticated animal) สามารถย้อนกลับไปได้ไกลกว่า 5,000 ปีก่อนหน้านี้ ส่วนใหญ่สัตว์ถูกเลี้ยงไว้เพื่อประโยชน์ในการดำรงชีพ เช่น เลี้ยงไว้เพื่อเก็บไข่หรือขนในการบริโภค เลี้ยงไว้ใช้แรงงาน เป็นต้น แต่สัตว์เลี้ยง (pets) ที่มีความใกล้ชิดกับมนุษย์ในด้านอารมณ์ความรู้สึก เช่น หมา หรือแมว เป็นปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นประมาณ 15,000 ที่ผ่านมา หมาเป็นสัตว์เลี้ยงชนิดแรกที่มีการพัฒนาสายพันธุ์เพื่อการใช้งานของมนุษย์ แรกเริ่มหมาถูกใช้ในการช่วยล่าสัตว์ ต่อมาเริ่มหยุดงานล่าสัตว์แล้วผันตัวกลายมาเป็นสัตว์เลี้ยงของชนชั้นกระฎุมพีในยุคสมัยใหม่

อย่างไรก็ดี เมื่อเทียบกับสัตว์เลี้ยงประเภทอื่นๆ เช่น นก ปลา กระต่าย เต่า งู กบ หนู หรือแมงมุม ซึ่งถูกจัดให้อยู่ในประเภท exotic pets แล้ว หมากับแมวกลับเป็นสัตว์ที่มีความสัมพันธ์ความใกล้ชิดในเชิงอารมณ์ความรู้สึกกับมนุษย์มากที่สุด²⁷ การศึกษาสัตว์เลี้ยงจึงมักจะมุ่งไปที่การศึกษาวัฒนธรรมการเลี้ยงหมาและแมว เราจะได้เห็นได้จากการตั้งชื่อให้กับหมาและแมว รวมถึงการนับว่าหมาและแมวเป็นสมาชิกของครอบครัว การสร้างอัตลักษณ์หรือตัวตนให้กับหมาและแมวเช่นนี้คือสิ่งที่เชื่อมโยงความสัมพันธ์ทางอารมณ์ที่ลึกซึ้งระหว่างผู้เลี้ยงและสัตว์เลี้ยง²⁸ หมาและแมวกลายมาเป็นส่วนหนึ่งของสังคมมนุษย์ สัตว์เลี้ยงเหล่านี้มีคุณค่าและตัวตนในอารมณ์ความรู้สึกของผู้เลี้ยง หมาและแมวในวัฒนธรรมกระฎุมพีจึงเป็นสิ่งมีชีวิตที่เป็นมากกว่าสัตว์แต่ในขณะเดียวกันพวกมันก็ไม่ใช่มนุษย์แม้ว่าพวกมันจะเป็นสิ่งมีชีวิตที่สามารถเข้าไปอยู่ในพื้นที่ของความเป็นส่วนตัวของมนุษย์มากกว่าสัตว์ที่เลี้ยงไว้เพื่อการอื่น

วัฒนธรรมสัตว์เลี้ยงจึงเป็นส่วนหนึ่งของความเป็นสมัยใหม่ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การเลี้ยงสัตว์ในบ้านเพื่อความบันเทิงใจได้ถือกำเนิดขึ้นในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมของชนชั้นกระฎุมพีในสังคมยุโรป ต่อมาวัฒนธรรมการเลี้ยงสัตว์เลี้ยงในบ้านได้แพร่ขยายออกไปพร้อมๆ กับการขยายตัวของความเป็นเมืองและระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยม สัตว์เลี้ยงกลายมาเป็นสินค้าประเภทหนึ่งในตลาด การเลี้ยงสัตว์เป็นเครื่องสะท้อนหน้าตาและสถานะทางชนชั้น รวมถึงเพศสภาพและรสนิยมการบริโภคของผู้เลี้ยง จากการก่อตัวของวัฒนธรรมสัตว์เลี้ยงสมัยใหม่ในศตวรรษที่ 19 ส่งผลให้ในช่วงเวลาดังกล่าวนี้นี้เริ่มมีอุตสาหกรรมเกี่ยวกับสัตว์เลี้ยง คือตั้งแต่ปี 1860 มีการค้าขายอาหารเฉพาะสำหรับหมาในประเทศอังกฤษ และปัจจุบันธุรกิจอาหารหมา ยารักษาโรค อุปกรณ์ที่สำหรับการดูแลหมา รวมไปถึงสินค้าเกี่ยวกับสัตว์เลี้ยงชนิดอื่นๆ ได้ขยายตัวไปทั่วโลกและกลายเป็นธุรกิจสินค้าขนาดใหญ่²⁹ นอกจากนี้ การเกิดขึ้นของโรงพยาบาลและสถาบันความรู้ รวมถึงสถาบันความสวยงามของสัตว์เป็นสิ่งที่ปรากฏทั่วไปในสังคมสมัยใหม่

สำหรับสังคมไทยก็มีความแพร่หลายของวัฒนธรรมสัตว์เลี้ยง โดยจากข้อมูลการประเมินมูลค่าตลาดธุรกิจสัตว์เลี้ยง พบว่าคนไทยให้ความสำคัญกับสัตว์เลี้ยงที่เพิ่มมากขึ้นอย่างต่อเนื่อง ในปี พ.ศ.2557 ตลาดสัตว์เลี้ยงมี

²⁷ Samuel D. Gosling and Others, "Personalities of Self-Identified "Dog People" and "Cat People", " *Anthrozoös* 23(3) (2010): 213-222.

²⁸ Margo DeMello, *Animals and Society: An introduction to Human-Animal Studies*. (New York: Columbia University Press, 2012), p. 148-149.

²⁹ Ibid., p. 152-153.

เงินหมุนเวียนกว่า 22,000 ล้านบาท ซึ่งเติบโตจากปีก่อนหน้า 10-15% และยังมีแนวโน้มที่จะเติบโตอย่างต่อเนื่อง เฉพาะผลิตภัณฑ์อาหารสัตว์เลี้ยงมีมูลค่าถึง 10,000 ล้านบาท รองลงมาคือธุรกิจบริการ เช่น สถานพยาบาล สปาร์ก ร้านตัดแต่งขนสัตว์ และโรงแรม ซึ่งมีมูลค่า 7,000 ล้านบาท ส่วนธุรกิจเกี่ยวกับผลิตภัณฑ์สำหรับสัตว์เลี้ยง เช่น เสื้อผ้า เครื่องประดับ รวมมูลค่า 5,000 ล้านบาท³⁰ จากข้อมูลดังกล่าวสะท้อนว่า สัตว์เลี้ยงได้รับการดูแลมากขึ้นทั้งในแง่สุขภาพและภาพลักษณ์ของสัตว์ เพราะนอกเหนือจากสิ่งจำเป็นทางด้านสุขอนามัยของสัตว์เลี้ยงแล้ว ผู้เลี้ยงยังให้ความสำคัญกับความสวยงามที่เกินกว่าความจำเป็นพื้นฐานทางด้านร่างกายของสัตว์เลี้ยง วัฒนธรรมสัตว์เลี้ยงจึงไม่ใช่เพียงแต่ตั้งเอาอารมณ์ร่วมของผู้เลี้ยงเข้ามา แต่ผู้เลี้ยงยังใช้จ่ายเงินและเวลามหาศาลให้กับการซื้อหาและดูแลรักษาสัตว์เลี้ยงของตนเอง การเติบโตของธุรกิจเกี่ยวกับสัตว์เลี้ยงจึงเป็นภาพสะท้อนที่ดีที่สุดประการหนึ่งของการขยายตัวของวัฒนธรรมสัตว์เลี้ยงในสังคมสมัยใหม่

เมื่อพิจารณาทั้งในแง่เงินและในแง่อารมณ์ความรู้สึก สัตว์เลี้ยงนั้นมีสถานะที่พิเศษแตกต่างออกไปจากสัตว์อื่นๆ สัตว์เลี้ยงได้รับการใส่ใจต่อคุณภาพของชีวิตคล้ายคลึงกับมนุษย์ ทั้งเรื่องอาหารการกินที่ผู้เลี้ยงต้องให้ความสำคัญกับคุณค่าทางโภชนาการ อาหารจะต้องเหมาะสมกับสายพันธุ์และวัยของสัตว์เลี้ยง หรือกระทั่งต้องกินอาหารออร์แกนิกปลอดสารพิษ นอกจากนั้นยังได้รับการใส่ใจเรื่องสุขภาพ ความสวยความงาม แต่สิ่งสำคัญที่สุดคือชีวิตของสัตว์เลี้ยงมีคุณค่าสำหรับผู้เลี้ยงจนต้องทุ่มทั้งเงิน เวลา และอารมณ์ความรู้สึกไปกับการรักษาชีวิตเมื่อสัตว์เลี้ยงป่วย สถานะของสัตว์เลี้ยงจึงอยู่ในพื้นที่ระหว่าง (in-between) ความเป็นมนุษย์และความเป็นสัตว์ สัตว์เลี้ยงเป็นทั้งสิ่งที่ถูกกีดกันออกไปและผนวกเข้ามาในพื้นที่ของมนุษย์ ทั้งในแง่ของพื้นที่อยู่อาศัยที่แทรกซึมอยู่ทั่วไปในพื้นที่ของมนุษย์โดยไม่ถูกมองว่าเป็นตัวบุกรุกเหมือนหนู งู ฯลฯ และยังแตกต่างจาก “สัตว์ป่า” ที่ถูกกีดกันพื้นที่อย่างชัดเจนในสวนสัตว์หรือพื้นที่ป่า ในแง่ของพื้นที่ทางความคิด สัตว์เลี้ยงมักจะถูกนิยามว่าเป็นส่วนหนึ่งของสมาชิกในครอบครัวของมนุษย์ การที่สัตว์จะกลายมาเป็นสมาชิกครอบครัวได้ก็ย่อมต้องทำให้ความเป็นสัตว์ (animality) ที่อยู่ในตัวสัตว์เองถูกกดหรือกีดกันออกไปให้มากที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้ ผ่านการฝึกฝนสัตว์ให้อยู่ในวินัย ให้สัตว์เรียนรู้เข้าใจระบบสัญลักษณ์และระบบภาษาของมนุษย์ สัตว์เลี้ยงที่ถูกจัดว่าฉลาดและเป็นมิตรกับมนุษย์จึงหมายถึงสัตว์เลี้ยงที่สามารถทำตามคำสั่งของมนุษย์และสามารถใช้ชีวิตอยู่ภายใต้ระเบียบแบบแผนของบ้านและครอบครัวของเจ้าของได้

สิ่งที่พบในความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับการเลี้ยงสัตว์คือ สัตว์เลี้ยงเป็นตัวแสดงที่สำคัญในบ้านคนในวัฒนธรรมแบบเมือง ยิ่งสัตว์เลี้ยงถูกเลี้ยงเพื่อความเพลิดเพลินใจและเติมเต็มความขาดในแง่อารมณ์ความรู้สึกของมนุษย์มากเท่าไร การพึ่งพาของมนุษย์ที่มีต่อสัตว์เลี้ยงจะยิ่งเพิ่มมากขึ้น อารมณ์ความรู้สึกที่รุนแรงไม่ว่าจะเป็นอารมณ์รักและอารมณ์โกรธเกลียดที่มีต่อสัตว์เลี้ยงก็จะยิ่งสูงขึ้นด้วย ในแง่นี้ สัตว์เลี้ยงมีศักยภาพในการทำหายอัตลักษณ์ของมนุษย์ที่เชื่อว่าแยกออกจากสัตว์และเชื่อว่าสามารถควบคุมสัตว์ได้ เช่น ในกิจกรรมต่างๆ ที่ผู้เลี้ยงกับสัตว์เลี้ยงมีร่วมกัน ผู้เลี้ยงมักจะคิดว่าสัตว์จะไม่กัดหรือเล่นแต่ในบริเวณที่ผู้เลี้ยงควบคุม ความเป็นจริงแล้วสัตว์เลี้ยงสามารถทำสิ่งที่เกินเลยไปกว่าความต้องการและความเข้าใจที่ผู้เลี้ยงมี สัตว์เลี้ยงสามารถท้าทายอัตลักษณ์ที่ผู้เลี้ยงมอบให้อยู่ตลอดเวลาคือมีลักษณะที่จับไม่มั่นคงไม่ตาย ภาษาของมนุษย์จึงไม่สามารถเป็นกรงขังสัตว์ได้ เพราะภาษาไม่สามารถนิยามตัวตนของสัตว์ที่มีการเปลี่ยนแปลงตลอดเวลาจนเกินกว่าจะคาดเดาได้ สำหรับผู้เลี้ยงที่คิดว่าสามารถทำให้สัตว์เชื่อหรือควบคุมได้ คนกลุ่มนี้ก็จะคิดว่าการที่สัตว์ไม่เชื่อฟังเป็นเพราะสัตว์ดื้อ การต้อนก็คือการทำความผิดที่อาจจะต้องมีการลงโทษ การที่มนุษย์ผลึกความล้มเหลวในการควบคุมให้กลายเป็นความผิด

³⁰ “4 ขามาร์เก็ตติ้ง: รักจริงหวังเลี้ยง,” Marketeer Magazine (2014). <http://marketeer.co.th/2015/11/battle-pet-lover/> (สืบค้นเมื่อ 9 กุมภาพันธ์ 2559)

ของสัตว์ ด้านหนึ่งสะท้อนว่ามนุษย์ไม่สามารถเข้าถึงโลกของสัตว์ได้ อีกด้านหนึ่งก็เป็นการปลุกความเป็นอื่นให้ออกไปอยู่นอกกรอบของเหตุผลคือการกดทับความเป็นสัตว์ให้กลายเป็นเรื่องไร้สาระ การเลี้ยงสัตว์จึงเป็นความสัมพันธ์ที่ซับซ้อนเกินกว่าจะทักท้วงเอาว่ามนุษย์สามารถควบคุมทุกอย่างได้ผ่านการแสดงความเป็นเจ้าของ ความสัมพันธ์ที่ซับซ้อนดังกล่าวยากจะอธิบายว่าสัตว์เป็นฝ่ายถูกรอบงำอยู่ฝ่ายเดียว

อย่างไรก็ดี แต่ละสังคมวัฒนธรรมมีการจัดจำแนกสัตว์แตกต่างกันออกไป สัตว์ที่ถูกเลี้ยงเพื่อความเพลิดเพลินในสังคมหนึ่งอาจกลายเป็นอาหารหรือถูกเลี้ยงไว้ใช้งานในอีกสังคมหนึ่ง³¹ หรือแม้แต่คนสังคมเดียวกันก็ไม่ได้มีความเห็นที่ลงรอยกันเสมอไป ดังที่งานของ Clinton Sanders³² ชี้ว่า บ้างเจอบุคคลเองก็ไม่ได้มีทัศนคติที่คงเส้นคงวาในความสัมพันธ์กับสัตว์ ความสัมพันธ์ดังกล่าวล้วนก่อตัวขึ้นมาจากปฏิสัมพันธ์ในชีวิตประจำวันที่มีการเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลาของทั้งมนุษย์และสัตว์ มนุษย์ก็อาจมีทัศนคติและวิธีปฏิบัติต่อสัตว์เลี้ยงตัวเดิมที่เปลี่ยนไป ความสัมพันธ์เหล่านี้เป็นการเปลี่ยนแปลงตามเงื่อนไขของสถานการณ์หรือวงจรในชีวิต เช่น การเกิด แก่ มีครอบครัว และตายมีผลต่ออารมณ์ความรู้สึกที่มีต่อสัตว์ มีหลายกรณีที่สัตว์เลี้ยงทำร้ายร่างกายหรือแพร่โรคติดต่อมาสู่ผู้เลี้ยง เหตุการณ์เหล่านี้ทำให้ผู้เลี้ยงเกิดความรู้สึกไม่ปลอดภัย เมื่อมนุษย์ไม่สามารถเข้าถึงความคิดของสัตว์ได้ทั้งหมด สัตว์เลี้ยงจึงกลายเป็นทั้งสิ่งที่ต้องการและไม่ต้องการไปพร้อมๆกัน คนจำนวนมากจึงอาจทำร้ายสัตว์อย่างรุนแรงหรือเลือกที่จะนำไปปล่อยทิ้งอันเนื่องมาจากความโกรธแค้นหรือรู้สึกไม่ปลอดภัย³³

การศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสัตว์เลี้ยงสามารถเป็นภาพสะท้อนให้เห็นทิศทางการศึกษาในแนว Anthrozoology และการเคลื่อนไหวของฐานทางปรัชญาจากมนุษยนิยมมาสู่หลังมนุษยนิยมได้เป็นอย่างดี เนื่องจากมนุษย์มองว่าสัตว์นำมาซึ่งความเสี่ยงและมนุษย์ไม่สามารถควบคุมสัตว์ได้อย่างเบ็ดเสร็จเด็ดขาด เพราะความเสี่ยงเป็นภัยคุกคามความเป็นมนุษย์ การที่มนุษย์ไม่สามารถคาดเดาความรู้สึกนึกคิดของสัตว์ได้อย่างสมบูรณ์ แม้ว่าจะเป็นสัตว์เลี้ยงของตนเองที่คิดว่าสามารถควบคุมได้ก็ตาม ก่อปรกับการให้ความสำคัญกับความเป็นส่วนตัวหรือพื้นที่ส่วนตัวทำให้มนุษย์ต้องจัดการความเสี่ยงที่อาจเกิดขึ้นกับผู้อื่น อันเนื่องมาจาก ไม่มีใครสามารถรับรองได้ว่าสัตว์เลี้ยงของเราจะไม่ทำอันตรายผู้อื่น ดังที่เราจะเห็นการออกกฎหมายจดทะเบียนและฝังไมโครชิพในหมาทุกตัวที่มีเจ้าของ กฎหมายดังกล่าวเป็นไปเพื่อเอาผิดกับเจ้าของที่นำหมาไปทิ้งไว้ข้างถนน และยังทำให้สามารถเอาผิดกับเจ้าของที่หมาของเขาไปกัดคนอื่นหรือทำลายข้าวของสาธารณะได้ด้วย

กล่าวโดยสรุปแล้ว การศึกษาสัตว์เลี้ยงกลายมาเป็นประเด็นสำคัญในทางสังคมศาสตร์ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง อิทธิพลของงานเขียนในกลุ่ม Anthrozoology และความคิดแบบหลังมนุษยนิยม มากไปกว่านั้น ความสนใจสัตว์เลี้ยงและวัฒนธรรมสัตว์เลี้ยงยังขยับย้ายประเด็นจากความสนใจในเรื่องของภาษาและภาพตัวแทนมาสู่ประเด็นใหม่ๆที่ถูกละเลยมาก่อนหน้านี้ นั่นคือ อารมณ์ความรู้สึก กระแสการเคลื่อนย้ายการศึกษาที่อารมณ์ความรู้สึกหรือ affect turn คือ แนวโน้มสำคัญของวงวิชาการสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์โลกซึ่งควบคู่มาพร้อมกับกระแสคิดที่มองว่าโลกธรรมชาติกำลังเปลี่ยนแปลงและสามารถเอาชนะมนุษย์ได้หรือที่เรียกว่า Anthropocene ซึ่งกำลังถูกพูดถึงอย่างมากในโลกรวิทยาศาสตร์และสังคมศาสตร์ ความเสื่อมศรัทธาในมนุษย์และการหันกลับมาเน้นความแปลกปลอมและความเป็นอื่นที่อยู่ภายในตัวของมนุษย์และสังคมของมนุษย์คือแนวโน้มที่สำคัญของความรู้ในศตวรรษที่ 21

³¹ Peter B. Gray and Sharon M. Young, Human-Pet Dynamics in Cross-Cultural Perspective. *Anthrozoös* 24(1) (2011): 17-30.

³² Clinton R. Sanders, *Understanding Dogs: Living and Working with Canine Companions* (Philadelphia: Temple University Press, 1999).

³³ David D. Blouin, Understanding Relation between People and their Pets. *Sociology Compass* 6(11) (2012): 856-869.

สรุป

ข้อเสนอหลักของบทความนี้คือ สัตว์เลี้ยงมีสถานะพิเศษคืออยู่ในตะเข็บชายแดนที่แบ่งแยกมนุษย์กับสัตว์ สัตว์เลี้ยงอาจกลายเป็นส่วนหนึ่งของครอบครัว ในขณะที่เดียวกันสัตว์เลี้ยงก็ถูกเลี้ยงดูในฐานะวัตถุของการควบคุมดูแลไปพร้อมๆกัน นอกจากนี้ พบว่าสัตว์เลี้ยงในฐานะที่เป็นพื้นที่ระหว่างก็กลับมีอำนาจในการทำทลายปมป่วน และบางครั้งสามารถทำลายเส้นแบ่งอันศักดิ์สิทธิ์ที่มนุษย์สร้างขึ้น สัตว์เลี้ยงสามารถยึดครองพื้นที่เชิงกายภาพในอาณาบริเวณของมนุษย์และสามารถกำกับความคิดของผู้เลี้ยง ดังที่เราเห็นฝ่ายที่เน้นเรื่องสิทธิสัตว์ออกมารณรงค์ให้มีกฎหมายลงโทษคนที่ทำร้ายสัตว์เลี้ยง การเผชิญหน้ากับสัตว์เลี้ยงของมนุษย์จึงเต็มไปด้วยความสุดโต่ง อิทธิพลเหลือ และหาที่ทางที่ชัดเจนไม่ได้ รวมถึงสัตว์เลี้ยงยังกลับกลายมาเป็นหอกที่ดังคำถามท้าทายถึงจริยธรรมของสังคมมนุษย์เองด้วยในที่สุด สัตว์เลี้ยงจึงเป็น “ความเป็นอื่นที่อยู่ภายใน” ของมนุษย์ สัตว์เลี้ยงไม่ได้อยู่ในฐานะที่เป็นเพียงวัตถุของการกระทำและวัตถุของความรู้ของมนุษย์เท่านั้น แต่สัตว์เลี้ยงยังสามารถสถาปนาตัวเองเป็นตัวแสดงและพลังที่ขับเคลื่อนพฤติกรรมและอารมณ์ความรู้สึกของมนุษย์ได้ด้วย ความน่ารักและน่าซึ้งของมันกลายมาเป็นปัจจัยที่ทำให้มนุษย์เกิดอารมณ์ความรู้สึกร่วมได้อย่างคาดไม่ถึง การเติบโตของธุรกิจเกี่ยวกับสัตว์เลี้ยงก็คือภาพสะท้อนของการขยายตัวของอารมณ์ความรู้สึกร่วมดังกล่าว การจะทำความเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสัตว์ในลักษณะเช่นนี้ในตัวเองจึงสอดคล้องกับแนวทางแบบหลังมนุษย์นิยมที่ปฏิเสธความเชื่อเกี่ยวกับเอกภาพและแก่นสารอันเป็นสากลของความเป็นมนุษย์ และแนวทางเช่นนี้ยังเรียกร้องให้วิชาสังคมศาสตร์ โดยเฉพาะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยาขยายพรมแดนของสาขาวิชาไปสู่เรื่องอื่นๆที่ไม่ใช่มนุษย์และสังคมมนุษย์ แต่ชี้ให้เห็นความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์และสัตว์ มนุษย์และโลกธรรมชาติ รวมถึงมนุษย์และเครื่องจักรที่ต่างก็สามารถสร้างผลสะท้อนต่อกันได้

This page is intentionally left blank

D1-P1-R2-02

งานเขียนประวัติศาสตร์เกี่ยวกับเมืองเวียงจันทน์ร้าง ในเอกสารไทย ลาว และตะวันตก

ภมร ภูพิงพา*

นักศึกษาระดับปริญญาโท สาขาวิชาลุ่มน้ำโขงศึกษา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

ดาร์รัตน์ เมตตาริกานนท์

สาขาวิชาอาณานิคมศึกษา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

เวียงคำ ชวนอุดม

สาขาวิชาอาณานิคมศึกษา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

* บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์เรื่อง “พลวัตของเมืองเวียงจันทน์ในสมัยจารีต (ค.ศ. 1560-1893)” หลักสูตรศิลปศาสตร-
มหาบัณฑิต สาขาวิชาลุ่มน้ำโขงศึกษา และได้รับทุนสนับสนุนการวิจัยจากศูนย์วิจัยพหุลักษณะสังคมลุ่มน้ำโขง คณะมนุษยศาสตร์และ
สังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

ความนำ

การศึกษาเกี่ยวกับเมืองเวียงจันทน์ในช่วงตั้งแต่สมัยจารีตจนถึงช่วงก่อนตกอยู่ภายใต้อาณานิคมของฝรั่งเศส ในปี พ.ศ.2436 อาจแบ่งการศึกษาได้เป็น 2 กลุ่ม คือ *กลุ่มที่ 1* งานศึกษาเกี่ยวกับเมืองเวียงจันทน์ภายใต้บริบทประวัติศาสตร์ของอาณาจักรล้านช้าง ได้แก่ งานของปิยะฉัตร สันธะอาด (2540) สุวิทย์ ธีรศาสตร์ (2543) โยชิยุกิ มาซุฮาร่า (2546) ส่วน *กลุ่มที่ 2* เป็นงานศึกษาเกี่ยวกับเมืองเวียงจันทน์ภายใต้ความสัมพันธ์ระหว่างอาณาจักรล้านช้างกับสยาม เช่น พรธนา สินสวัสดิ์ (2521) ธวัชชัย ไพไธล (2534) ภูริภูมิ ชมพูนุช (2549) เป็นต้น งานศึกษาเกี่ยวกับเมืองเวียงจันทน์ข้างต้นให้ภาพกว้างๆ เกี่ยวกับพัฒนาการด้านต่างๆ ของเมืองเวียงจันทน์และยิ่งเมื่อพิจารณาเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ที่สำคัญอย่าง สงครามเจ้าอนุวงศ์ (พ.ศ.2369-2371) ที่ส่งผลให้เวียงจันทน์กลายเป็นเมืองร้าง งานศึกษาข้างต้นกลับไม่ได้ให้ภาพของเมืองเวียงจันทน์ในช่วงเวลาดังกล่าวมากนัก มีงานเขียนถึงอย่างกระจัดกระจาย

บทความนี้ จึงพยายามศึกษาเมืองเวียงจันทน์ในช่วงที่เป็นเมืองร้างว่าเป็นอย่างไร โดยศึกษาว่างานเขียนทางประวัติศาสตร์แต่ละชิ้นได้เขียนถึงสภาพเมืองเวียงจันทน์เป็นอย่างไร ปรากฏอยู่ในงานประเภทใดบ้าง และงานดังกล่าวได้ส่งผลอย่างไรต่อการรับรู้ในปัจจุบัน บทความนี้ใช้วิธีการทางประวัติศาสตร์ เน้นการวิเคราะห์จากเอกสารเป็นหลัก โดยเอกสารที่ใช้ในการศึกษามีทั้งเอกสารจากฝ่ายไทย เอกสารลาวและพื้นเมืองรวมทั้งบันทึกของชาวตะวันตก ส่วนการนำเสนอแบ่งเป็น 2 ประเด็นหลัก ดังต่อไปนี้

1. เวียงจันทน์และภูมิหลังเหตุการณ์ในสงครามเจ้าอนุวงศ์

เวียงจันทน์ เดิมมีฐานะเป็นศูนย์กลางของอาณาจักรล้านช้าง เป็นเมืองที่มีอิทธิพลต่อบริเวณลุ่มน้ำโขงตอนกลางมาอย่างยาวนาน เมืองเวียงจันทน์เป็นเมืองศักดิ์สิทธิ์ที่สถิตของพระพุทธรูปสำคัญของกลุ่มคนลาว เช่น พระแก้วมรกตและพระบาง เป็นเมืองศูนย์กลางทางศาสนา ต้นแบบทางวัฒนธรรมของเมืองบริเวณลุ่มน้ำโขง และเป็นศูนย์กลางทางเศรษฐกิจมาแต่เดิม (อุศนา นาศรีเคน 2548, 46)

กระนั้นความผันผวนทางการเมืองที่เกิดจากความขัดแย้งขึ้นภายในอาณาจักรล้านช้าง เมื่อปี พ.ศ. 2256 นำไปสู่การแยกออกเป็น 3 ศูนย์อำนาจทางการเมือง คือ หลวงพระบางทางตอนเหนือ เวียงจันทน์บริเวณตอนกลาง และจำปาสักที่มีอำนาจทางตอนใต้ จนกระทั่งปี พ.ศ.2321 เกิดสงครามระหว่างกรุงธนบุรีกับเวียงจันทน์ ผลทำให้เวียงจันทน์ต้องตกเป็นหัวเมืองประเทศราชของสยาม แต่กระนั้นโครงสร้างโดยรวมของชนชั้นในสังคมและระบบการเมืองการปกครองเมืองยังคงรักษาตามแบบจารีตเดิมอยู่

หลังตกเป็นหัวเมืองประเทศราช ความสัมพันธ์ระหว่างกรุงเทพฯกับเวียงจันทน์ถือว่ามีความใกล้ชิดและค่อนข้างแน่นแฟ้นราชวงศ์เวียงจันทน์มีความสัมพันธ์กับกรุงเทพฯในฐานะเครือญาติผ่านเจ้าหญิงแห่งเวียงจันทน์ที่เข้ามาถวายตัวรับราชการฝ่ายในสมัยรัชกาลที่ 1 คือ เจ้านางทองสุข พระธิดาเจ้าอินทวงศ์แห่งเวียงจันทน์ ในราชสำนักกรุงเทพฯ เจ้านางทองสุขอยู่ในฐานะเจ้าจอมมารดา พระองค์เป็นพระมารดาของเจ้าฟ้ากุลทลทิพยวดีซึ่งเป็นพระราชธิดาองค์เดียวที่ดำรงพระอิสริยยศเจ้าฟ้าโดยมีพระมารดาเป็นเพียงเจ้าจอม (อุศนา นาศรีเคน 2548, 46-47)

ยิ่งเมื่อพิจารณาตัวเจ้าอนุวงศ์ซึ่งเป็นหนึ่งในราชวงศ์เวียงจันทน์ที่เดินทางมาเป็นองค์ประกันอยู่กรุงเทพฯ ตั้งแต่สมัยกรุงธนบุรีหลังการยกทัพไปตีเมืองเวียงจันทน์เมื่อ พ.ศ.2321 เจ้าอนุวงศ์เองก็มีความดีความชอบในสมัย

รัชกาลที่ 1 โดยในการคุมกองทัพเวียงจันทน์ไปช่วยกองทัพสยามสู้ศึกกับพม่าตั้งแต่ครั้งยังดำรงตำแหน่งเป็นอุปราชอยู่สองครั้ง ครั้งแรกไปซุ่มโจมตีพม่าอยู่ทางเมืองระแหงเมื่อ พ.ศ.2341 และครั้งที่สองเมื่อปี พ.ศ.2345 ได้ยกทัพไปตีพม่าที่เมืองเชียงแสนจนได้รับชัยชนะ (สิลา วีระวงศ์ 2540, 171) จนกระทั่ง พ.ศ.2347 จึงได้กลับไปครองเมืองเวียงจันทน์ต่อจากเจ้าอินทวงศ์ พระเชษฐาที่ถึงแก่พิราลัย และใน พ.ศ.2362 เจ้าอนุวงศ์ได้ยกทัพจากเวียงจันทน์ไปสมทบกับทัพเมืองนครราชสีมาไปปราบกบฏอ้ายสาเกียดโง้งจนสำเร็จ และเจ้าอนุวงศ์ได้ทูลขอให้ตั้งเจ้าราชบุตรโยนบุตรของตนเป็นเจ้านครจำปาศัก (อุศนา นาคริเคน 2548, 47-48) ทำให้เวียงจันทน์ในสมัยเจ้าอนุวงศ์มีอำนาจเหนือบริเวณริมฝั่งโขงติดต่อกันมาตั้งแต่เหนือจนถึงทางใต้

ตลอดช่วงสมัยที่เจ้าอนุวงศ์ครองเมืองเวียงจันทน์ พระองค์ทรงทำนุบำรุงบ้านเมืองและวัดวาอารามต่างๆ เป็นจำนวนมาก ระหว่างปี พ.ศ.2349-2369 (สุรศักดิ์ ศรีสาธิต 2545, 249) เช่น

พ.ศ.2349 สร้างพระราชวังในนครเวียงจันทน์

พ.ศ.2350 ไปฉลองสะพานพระธาตุพนม

พ.ศ.2351 สร้างวัดที่เมืองหนองคาย

พ.ศ.2353-2355 สร้างวัดหอพระแก้วที่เมืองศรีเชียงใหม่ และสะพานข้ามแม่น้ำโขงระหว่างเวียงจันทน์กับศรีเชียงใหม่ตรงบริเวณวัดที่สร้างหอพระแก้วนั้น

พ.ศ.2359 ตั้งบุญหลวงฉลองวัดสี่สะเกด ที่กระทำการบูรณะแล้วเสร็จ

พ.ศ.2369 ยกหอพระบางตะวันออกสองหลัง

ในงานเขียนประวัติศาสตร์ลาวสมัยใหม่ มักจะกล่าวถึงการสร้างและบูรณะวัดวาอารามในสมัยเจ้าอนุวงศ์ดังกล่าวข้างต้นว่าเป็นการปรับปรุงและสร้างประเทศเพื่อเป็นการเตรียมกำลังในการรวบรวมลาวและประกาศเอกราชจากศักดินาสยาม (สุนัด โปธิสาน 2551, 231-233) กระนั้นก็ตาม ปฏิเสธไม่ได้ว่าช่วงรัชกาลของเจ้าอนุวงศ์ที่ครองเมืองเวียงจันทน์ จากเอกสารร่วมสมัยในยุคนั้นได้สะท้อนให้เห็นว่า เมืองเวียงจันทน์ในช่วงนี้ถือว่ามี ความรุ่งเรืองมาก โดยเฉพาะเอกสารสำคัญคือ *นิราศทัพเวียงจันทน์* ที่แต่งโดยขุนนางจากราชสำนักสยามที่เดินทางมาร่วมทำสงครามเจ้าอนุวงศ์ (พ.ศ.2369-2371) สะท้อนภาพความรุ่งเรืองของเวียงจันทน์ก่อนสงครามได้เป็นอย่างดี *นิราศทัพเวียงจันทน์* แต่งโดยหม่อมเจ้าทับ เนื้อหาโดยรวมเป็นบันทึกเหตุการณ์รายละเอียดการเดินทางและการสู้รบในสงครามเจ้าอนุวงศ์ ตอนท้ายของนิราศหลังจากที่กองทัพสยามมาถึงเวียงจันทน์ หม่อมเจ้าทับได้พรรณนาถึงความอลังการของเมืองเวียงจันทน์ไว้ละเอียดมาก เช่น เมื่อไปถึงริมแม่น้ำโขงฝั่งตรงข้ามเวียงจันทน์ ก็ถึงกับตื่นตะลึงและได้เขียนพรรณนาไว้ว่า

พอตรงเวียงเห็นวังที่ฝั่งข้าม วิเศษงามเพราะเพริดดูเจดีย์
ทองระยับจับแสงพรสุริยัน ที่หน้าบันช่อฟ้าปราณี
(สุจิตต์ วงษ์เทศ 2544, 11)

ครั้นข้ามไปถึงเขตตัวเมือง ยังได้บรรยายต่อว่า

เมืองประมาณด้านยาวสักร้อยเศษ ถึงคูสุดเขนในเขื่อนขันธ์
มีค่ายล้อมป้อมเคียงอยู่เรียงรัน เป็นสองชั้นเชิงเทินที่เดินพล
(สุจิตต์ วงษ์เทศ 2544, 11)

ผู้เขียนตื่นตื่นกับเมืองเวียงจันทน์เป็นอย่างยิ่งถึงกับเทียบได้กับ “ศรีอยุธยา” หรือกรุงเทพฯ ดังข้อความนี้

ล่วงทวารด่านโดยทักษิณทิศ พี่เปื่อยจิตเปลาใจอาลัยหา
งามสถานปานศรีอยุธยา ช่างเทียบท่าที่ท่าไม่ผิดทรง
(สุจิตต์ วงษ์เทศ 2544, 12)

ต่อจากนั้นหม่อมเจ้าทับก็เขียนพรรณนาภูมิสถานของพระราชวังเวียงจันทน์อย่างวิจิตรพิสดาร กล่าวได้ว่า “นิราศทัพเวียงจันทน์” เป็นเอกสารร่วมสมัยที่ให้ภาพของเมืองเวียงจันทน์ที่รุ่งเรืองที่สุดก่อนจะถูกทำลายในสงครามเจ้าอนุวงศ์

เรื่องราวในเหตุการณ์สงครามเจ้าอนุวงศ์ (พ.ศ. 2369-2371) นั้นปรากฏโดยละเอียดอยู่ในทั้งเอกสารฝ่ายสยามและเอกสารท้องถิ่น ความโดยรวมในเหตุการณ์มีดังนี้

เหตุการณ์ในสงครามเริ่มขึ้นเมื่อปี พ.ศ. 2369 เจ้าราชวงศ์เป็นทัพหน้าคุมคนสามพันคนลงมาจากเมืองนครราชสีมา จากนั้นได้ลงมาตั้งค่ายอยู่ใกล้เมืองสระบุรี ส่วนเจ้าอนุวงศ์กับเจ้าสุทธีสารยกกองทัพใหญ่ลงมาตั้งค่ายอยู่ที่ตำบลทะเลหญ้าใกล้เมืองนครราชสีมาและได้มีการกวาดต้อนครอบครัวเมืองนครราชสีมาไปไว้เมืองเวียงจันทน์ เมื่อความทราบถึงกรุงเทพมหานครโปรดฯ ให้สมเด็จพระราชวังบรมมหาศัศดิพลเสพเป็นแม่ทัพใหญ่ยกกองทัพขึ้นไปปราบปราม

ฝ่ายเจ้าราชวงศ์ซึ่งลงมากวาดต้อนครัวอยู่ ณ เมืองสระบุรี ทราบข่าวก็รีบเร่งเดินครัวกลับขึ้นไปแจ้งข่าวแก่เจ้าอนุวงศ์ที่เมืองนครราชสีมา ครั้นเจ้าอนุวงศ์ทราบความก็ถอยขึ้นไปทางเมืองหนองบัวลำภูตั้งค่ายที่เขาสาร ให้เจ้าราชวงศ์แยกไปตั้งอยู่ที่เมืองหล่มสัก เมืองกองทัพไทยยกขึ้นไปถึงเมืองนครราชสีมากองทัพหน้าได้ตีค่ายหนองบัวลำภูแตก ส่วนกองทัพหัวเมืองและกองทัพหัวเมืองฝ่ายเหนือคุมโดยเจ้าพระยาอภัยภูธรและพระยาไกรโกษาตีกองทัพเจ้าราชวงศ์ที่เมืองหล่มสักแตกไปหาเจ้าอนุวงศ์ที่เขาสาร เจ้าอนุวงศ์หนีเข้าเมืองเวียงจันทน์เก็บทรัพย์สมบัติ และอพยพครอบครัวไปอาศัยอยู่ในเขตเมืองญวนที่เมืองลำน้ำ (แงอาน) เมื่อกองทัพหน้ายกตามขึ้นไปตีกองทัพลาวแตกแล้ว ได้เข้าไปตั้งอยู่ในเมืองเวียงจันทน์ทัพหลวงอยู่ที่เมืองพานพร้าว

ส่วนพระยาราชสุภาวดี (เจ้าพระยาบดินเดชา) เป็นแม่ทัพยกไปตีเมืองจำปาศักดิ์แล้วจึงขึ้นไปเผ้าแม่ทัพหลวง ที่เมืองพานพร้าวครั้งนั้นสมเด็จพระราชวังบรมมหาได้ข้ามไปเมืองเวียงจันทน์ไม่ ทรงมอบราชการให้พระยาราชสุภาวดีจัดการต่อไป แล้วเลิกทัพหลวงเสด็จกลับมากกรุงเทพมหานคร จึงทรงพระกรุณาโปรดเกล้าให้เลื่อนตำแหน่งพระยาราชสุภาวดีเป็นเจ้าพระยาราชสุภาวดี ว่าที่สมุหนายกหลังการศึกครั้งนี้ แต่ยังมีได้โปรดให้รับยศบรรดาศักดิ์เป็นเจ้าพระยาจักรีเต็มตำแหน่งเพราะทรงขัดเคืองว่าไม่ทำลายเมืองเวียงจันทน์ให้สิ้นสูญ ช้ำยังแตงนายหมวดนายกองให้อยู่เกลี้ยกล่อมผู้คนจะตั้งเป็นบ้านเมืองต่อไป

ต่อมาในปี พ.ศ. 2371 จึงโปรดเกล้าให้เจ้าพระยาราชสุภาวดียกกองทัพขึ้นไปอีกครั้ง โดยยกทัพขึ้นไปตั้งอยู่ที่หนองบัวลำภู แต่งให้พระยาราชรองเมืองและพระยาพิไชยสงครามคุมทัพล่วงหน้าไป พระยาพิไชยสงครามได้นำคนนายไพร่ 300 คนข้ามไปตั้งพักอยู่ที่วัดกลางเมืองเวียงจันทน์ ในเวลานั้นญวน 80 คน กับไพร่พลลาวประมาณ 1,000 คน ก็พาเจ้าอนุวงศ์และเจ้าราชวงศ์ผู้บุตรมาถึงเมืองเวียงจันทน์พอดี ครั้นวันรุ่งขึ้นพวกญวนจึงพาเจ้าอนุวงศ์มาพบกับพระยาพิไชยสงครามที่ศาลาลูกขุน แจ้งความว่าพระเจ้าเวียดนามให้พาเจ้าอนุวงศ์มาอ่อนน้อมขอพระราชทานโทษที่ทำผิดไปแต่หนหลัง ขอให้ได้ตั้งเมืองเวียงจันทน์ทำราชการฉลองพระเดชพระคุณต่อไป ฝ่ายไทยก็มิได้มีความสงสัย แต่ครั้นถึงเวลาเย็น เจ้าอนุวงศ์กลับชี้ให้ไพร่พลลาวเอาปืนมาระดมยิงนายทัพ และไพร่พลไทยตายเกือบสิ้น ที่เหลือก็หนีมาด้วยความแฉะแม่ทัพ เจ้าพระยาราชสุภาวดีเห็นว่ากำลังพลมีไม่พอที่จะต่อสู้ จึง

ถอยทัพไปตั้งหลักอยู่ที่เมืองยโสธรเจ้าราชวงศ์จึงยกกองทัพติดตามไปตีทัพเจ้าพระยาราชสุภาวดี ฝ่ายเจ้าพระยาราชสุภาวดีเกณฑ์กำลังได้แล้วก็ยกกลับไปพบกับกองทัพเจ้าราชวงศ์ที่บ้านบักหวาน (เขตเมืองหนองคาย) กองทัพเจ้าพระยาราชสุภาวดีตีกองทัพลาวแตกและตามตีไปถึงเวียงจันทน์

เจ้าอนุวงศ์จึงได้ลี้ภัยจากเมืองเวียงจันทน์ไปซ่อนตัวที่เมืองพวนและถูกจับได้ที่นั่น เจ้าพระยาราชสุภาวดีให้คุมตัวส่งลงมายังกรุงเทพมหานครเจ้าอนุวงศ์ป่วยถึงแก่ความตายในที่สุด ฝ่ายเมืองเวียงจันทน์นั้นเจ้าพระยาราชสุภาวดีก็ให้รื้อทำลายป้อมกำแพงที่สำคัญเสียสิ้น เว้นไว้แต่วัด จากนั้นจึงยกทัพกลับลงมายังกรุงเทพมหานครเมื่อเจ้าอนุวงศ์ถึงแก่พิราลัยแล้ว ทางกรุงเทพมหานครก็ทิ้งเมืองเวียงจันทน์ให้เป็นเมืองร้าง และย้ายมาตั้งกองข้าหลวงผู้ปกครองพื้นที่เขตเวียงจันทน์ขึ้นที่เมืองหนองคายและยกเลิกตำแหน่งเจ้าผู้ครองนครเวียงจันทน์แต่นั้นมา (สุรศักดิ์ ศรีสาอาจ 2545, 251-252)

จากภูมิหลังทางประวัติศาสตร์ของเมืองเวียงจันทน์และเหตุการณ์ในสงครามเจ้าอนุวงศ์ได้ส่งผลให้เวียงจันทน์กลายเป็นเมืองร้าง และได้เกิดงานเขียนรวมถึงบันทึกเรื่องราวของเมืองเวียงจันทน์ในช่วงนี้เป็นจำนวนมาก ประเด็นที่จะนำเสนอต่อไปผู้วิจัยได้มุ่งศึกษาเฉพาะการบันทึกเรื่องราวเกี่ยวกับการเผาเมืองและการเป็นเมืองร้างของเวียงจันทน์ในเอกสารต่างๆ ว่ามีแง่มุมอะไรบ้าง และส่งผลอย่างไรต่อการรับรู้เรื่องราวดังกล่าวในปัจจุบัน

2 งานเขียนเกี่ยวกับการเผาเมืองและการเป็นเมืองร้างของเวียงจันทน์

ประเด็นนี้ผู้เขียนพยายามศึกษาการบันทึกเกี่ยวกับเหตุการณ์การเผาเมืองและการเป็นเมืองร้างของเวียงจันทน์ ทั้งจากเอกสารชั้นต้นและเอกสารชั้นรองที่ได้เขียนถึงในงานประวัติศาสตร์ไทยลาว และบันทึกของชาวตะวันตกชิ้นสำคัญๆ ที่ผ่านมามีอะไรบ้าง และส่งผลอย่างไรต่อการรับรู้เรื่องราวดังกล่าวในปัจจุบัน

2.1 งานเขียนเกี่ยวกับการเผาเมืองและการเป็นเมืองร้างของเวียงจันทน์ในเอกสารไทย

เอกสารของไทยที่กล่าวถึงเหตุการณ์ในสงครามเจ้าอนุวงศ์และมีการนำมาใช้อ้างอิงอยู่เสมอที่สำคัญมีอยู่ 4 ชิ้นคือ

1) จดหมายเหตุ รัชกาลที่ 3 เล่ม 3 กรมศิลปากรได้นำมาเรียบเรียงใหม่ มีกองแก้ว วีระประจักษ์เป็นบรรณาธิการฝ่ายวิชาการและจัดพิมพ์เผยแพร่ในมหามงคลเฉลิมพระเกียรติวันพระบรมราชสมภพ ครบ 200 ปี พระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว เมื่อปี พ.ศ.2530 เนื้อหาเป็นคำให้การและบันทึกราชการทัพเวียงจันทน์คราวยกทัพไปตีเมืองเวียงจันทน์ในสงครามเจ้าอนุวงศ์ จำนวน 14 ฉบับ

2) พระราชพงศาวดารกรุงรัตนโกสินทร์ รัชกาลที่ 3 เรียบเรียงโดยเจ้าพระยาทิพากรวงศ์เมื่อปี พ.ศ.2412 (ในบทความนี้ใช้ฉบับพิมพ์ปี พ.ศ.2481)

3) สหช. (สำนักหอสมุดแห่งชาติ) จดหมายเหตุรัชกาลที่ 3 จ.ศ.1187 เลขที่ 5/ข เรื่อง ปรามเจ้าอนุเวียงจันทน์

4) อานามสยามยุทธ หนังสือว่าด้วยการศึกสงครามระหว่างไทย กับ ลาว เขมร และญวน ในรัชกาลที่ 3 ซึ่ง ก.ศ.ร.กุหลาบ ได้คัดลอกมาจากบันทึกรายงานของเจ้าพระยาบดินทรเดชา (สิงห์ สิงหเสนี) และนำมาจัดพิมพ์เป็นครั้งแรกเมื่อ พ.ศ.2446

คำให้การและบันทึกการราชการทัพเวียงจันทน์ในเอกสารจดหมายเหตุรัชกาลที่ 3 เล่ม 3 (ฉบับที่ 14) และพระราชพงศาวดารกรุงรัตนโกสินทร์ รัชกาลที่ 3 กล่าวถึงเหตุการณ์สงครามเจ้าอนุวงศ์ในช่วงที่มีการเผาเมืองทั้งสองครั้งเหมือนกัน โดยการเผาเมืองครั้งแรกเกิดขึ้นหลังจากที่เจ้าอนุวงศ์พ่ายศึกในช่วงแรกและได้ลี้ภัยไปยังเวียงจันทน์ โดย “...ให้เผาเมืองตัดต้นไม้ที่ไม่มีผล แล้วเกณฑ์ไพร่ให้รื้ออิฐกำแพงเมืองเสีย...” (กองแก้ว วีระประจักษ์ 2530, 131 และ ทิพากรวงศ์, เจ้าพระยา 2481, 58)

ส่วนการเผาเมืองครั้งที่สองเกิดขึ้นหลังจากเจ้าอนุวงศ์กลับมาจากเวียงจันทน์และได้นำกองกำลังเข้ามาโจมตีกองทัพลามที่เวียงจันทน์ก่อนที่พระองค์จะเสด็จหนีไปยังเมืองพวน โดยในที่นี้คัดมาให้ดูเป็นตัวอย่างจากคำให้การและบันทึกการราชการทัพเวียงจันทน์ในเอกสารจดหมายเหตุ รัชกาลที่ 3 เล่ม 3 (ฉบับที่ 14) โดยมีเนื้อหาดังนี้

แล้วเจ้าพระยาราชสุภาวดีก็ข้ามไปตั้งอยู่เมืองเวียงจันทน์ให้เล็กรื้อทำลายบ้านเมืองเสียให้สิ้นวันไว้แต่วัดเท่านั้น ฝ่ายท้าวเพี้ยเมืองเวียงจันทน์ก็พากันเข้าหาเจ้าพระยาราชสุภาวดีจึงจัดคนไปติดตามกวาดต้อนครัวเมืองเวียงจันทน์ ข้ามมารวมไว้รพากพันพร้าว กำหนดกวาดครัวส่งลงมาณกรุงเทพมหานครเดือนสิบสอง คัดอ่านตัดรอนผ่อนกำลังรพาลอนุเสียให้สิ้นมิให้ตั้งบ้านเมืองต่อไปได้ จะให้ยังอยู่แต่ป่าเปล่า (กองแก้ว วีระประจักษ์ 2530, 142)

และพระราชพงศาวดารกรุงรัตนโกสินทร์ รัชกาลที่ 3 ความว่า

แล้วเจ้าพระยาราชสุภาวดีก็ยกข้ามไปตั้งอยู่เมืองเวียงจันทน์ ให้เล็กรื้อทำลายบ้านเมืองเสียให้สิ้น วันไว้แต่วัดเท่านั้น ฝ่ายท้าวเพี้ยเมืองเวียงจันทน์ ก็พากันเข้าหาเจ้าพระยาราชสุภาวดีจึงจัดให้คนไปติดตามกวาดต้อนครัวเมืองเวียงจันทน์ ข้ามมารวมไว้รพากพันพร้าว กำหนดจะกวาดครัวส่งลงมาณกรุงเทพมหานคร เดือน ๑๒ คัดอ่านตัดรอนผ่อนกำลังรพาลอนุเสียให้สิ้น มิให้ตั้งบ้านเมืองต่อไปได้ จะให้ยังอยู่แต่ป่าเปล่า (ทิพากรวงศ์, เจ้าพระยา 2481, 85)

จะเห็นได้ว่า เอกสารคำให้การและบันทึกการราชการในเอกสารจดหมายเหตุ รัชกาลที่ 3 เล่ม 3 (ฉบับที่ 14) และพระราชพงศาวดารกรุงรัตนโกสินทร์ รัชกาลที่ 3 เป็นข้อมูลชุดเดียวกัน กล่าวถึงการเผาเวียงจันทน์ว่ามีสองครั้ง โดยครั้งแรกแม้จะมีการบันทึกไว้ว่ามีการเผาและรื้ออิฐกำแพงเมือง แต่คงยังไม่ได้ทำลายตัวเมืองเวียงจันทน์ทั้งหมด เพราะเจ้าพระยาราชสุภาวดีได้จัดการบ้านเมืองเรียบร้อย ก็กวาดต้อนครอบครัวลงมากรุงเทพมหานคร และยังได้แบ่งบางส่วนอยู่เป็นพลเมืองเวียงจันทน์ ให้เพี้ยเมืองเวียงจันทน์อยู่รักษาเมืองเวียงจันทน์ต่อไป ส่วนการเผาเมืองเวียงจันทน์ครั้งที่สองเป็นการทำลายบ้านเมืองอย่างแท้จริง เหลือไว้เพียงแค่วัดอารามเท่านั้น

ส่วนเอกสาร “จดหมายเหตุรัชกาลที่ 3 จ.ศ.1187 เลขที่ 5/ข เรื่อง ปราบเจ้าอนุเวียงจันทน์” ซึ่งเป็นเอกสารจากสำนักหอสมุดแห่งชาติ จากการตรวจสอบแม้จะอยู่ในหมวดจดหมายเหตุรัชกาลที่ 3 แต่เนื้อหาเป็นงานที่เขียนขึ้นในสมัยหลังในชื่อเรื่อง “สยามสงคราม ว่าด้วยกองทัพกรุงสยามทำศึกสงครามกับลาวชาวเวียงจันทน์เป็นมหายุทธนาการ” มีทั้งหมด 117 หน้า และเนื้อหาไม่ครบความ ในใบปะหน้าของหอสมุดแห่งชาติบอกว่าเป็น “จดหมายเหตุรัชกาลที่ 3 ตั้งแต่ จ.ศ.1187 เจ้าอนุคิดขบถปลุกชาขุนนางผู้ใหญ่ผู้น้อยจะยกกองทัพลงไปที่กรุงเทพฯ จนถึงเจ้าพระยาราชสุภาวดียกกองทัพจากเมืองนครราชสีมาขึ้นไปตั้งอยู่เมืองภูเขียว ฉบับพระยาพิทักษ์เทพานี คัดจากฉบับมองซิเออร์ฮาตูวิน กงสุลฝรั่งเศส เมื่อศก 114 ถวายฯ เมื่อวันที่ 19 ธันวาคม พ.ศ.2455” เมื่อได้นำมาตรวจสอบ

กับหนังสือ *อานามสยามยุทธ* ซึ่งก.ศ.ร.กุหลาบ ได้คัดลอกมาจากบันทึกรายงานของเจ้าพระยาบดินทรเดชา (สิงห์ สิงหเสนี) และได้นำมาพิมพ์เผยแพร่เมื่อเทียบเคียงกันแล้ว เนื้อความในเอกสารชิ้นนี้มีเนื้อหาเหมือนกับหนังสือ *อานามสยามยุทธ* นั้นเอง (ดูเทียบเคียงกันกับ บดินทรเดชา, เจ้าพระยา 2550, 13-163)

โดยเอกสาร “จดหมายเหตุรัชกาลที่ 3 จ.ศ.1187 เลขที่ 5/ข เรื่อง ปราบเจ้าอนุเวียงจันทน์” และหนังสือ *อานามสยามยุทธ* ได้กล่าวถึงการเผาเมืองหลังจากเจ้าอนุวงศ์พ่ายศึกในช่วงแรกแล้วลี้ภัยไปยังเวียงจันทน์ว่า

(กรมพระราชวังฯ) ...ครั้งนั้นไม่ได้เสด็จไปทอดพระเนตรในเมืองเวียงจันทน์ ด้วยทรงกริ้วเจ้าอนุมาก แล้วมีพระราชบัญชาให้พลทหารลงเรือข้ามปากไปในเมืองเวียงจันทน์ ให้ตัดต้นไม้ที่มีผลสำหรับกินได้นั้นตัดโค่นเสียสิ้น แล้วให้ถ่ายเสบียงอาหารออกจากเมืองเวียงจันทน์ขนมาไว้ในค่ายพันพร้าวจนสิ้นเชิง แล้วโปรดให้เอาไฟเผาเมืองเวียงจันทน์เสียด้วย แล้วโปรดให้พลทหารไปรื้อเอาอิฐกำแพงเมืองเวียงจันทน์ เสียวรอบเมืองเว้นไว้แต่วัดเท่านั้น (จดหมายเหตุรัชกาลที่ 3 จ.ศ.1187เลขที่ 5/ข เรื่อง ปราบเจ้าอนุเวียงจันทน์, 79-80) และ (บดินทรเดชา, เจ้าพระยา 2550, 70)

เอกสาร “จดหมายเหตุรัชกาลที่ 3 จ.ศ.1187เลขที่ 5/ข เรื่อง ปราบเจ้าอนุเวียงจันทน์” และ *อานามสยามยุทธ* น่าจะเป็นข้อมูลหลักให้งานเขียนประวัติศาสตร์ลาวของเดิม วิชาคย์พจนกิจ เพราะมีเนื้อหาในเหตุการณ์สงครามเจ้าอนุวงศ์คล้าย ๆ กัน ส่วนเนื้อหาการเผาเมืองเวียงจันทน์ของกองทัพสยามในงานของเดิมกล่าวถึงการเผาเมืองเฉพาะครั้งแรกว่า

ครั้งนั้นมิได้เข้าไปทอดพระเนตรในเมืองเวียงจันทน์ เพราะทรงกริ้วเจ้าอนุมากนักสั่งทหารให้เข้าไปในเมืองเวียงจันทน์แล้วให้ตัดต้นไม้รื้อกำแพง ขนเสบียงอาหารข้ามปากมายังค่ายใหญ่ที่พรานพร้าว แล้วให้เอาไฟเผาเมืองเวียงจันทน์เสียสิ้นเว้นไว้แต่วัดเท่านั้น (เดิม วิชาคย์พจนกิจ 2530,106)

ส่วนงานเขียนประวัติศาสตร์ชิ้นอื่นๆ ของไทยที่มีเนื้อหากล่าวถึงการเผาเมืองและการเป็นเมืองร้างของเวียงจันทน์ก็จะเน้นการอ้างอิงจากเอกสารข้างต้นโดยใช้ในฐานะเป็นหลักฐานทางประวัติศาสตร์เช่น งานของคณะกรรมการจัดงานสมโภชกรุงรัตนโกสินทร์ 200 (2525, 119-130) และงานของ สุวิทย์ ชีรสอวดี (2543, 109-133) ซึ่งภาพที่ได้จึงเป็นมุมมองจากฝ่ายสยามเป็นหลักนั่นเอง

22 งานเขียนเกี่ยวกับการเผาเมืองและการเป็นเมืองร้างของเวียงจันทน์ในเอกสารพื้นเมืองและเอกสารประวัติศาสตร์ลาว

เอกสารพื้นเมืองที่กล่าวถึงเหตุการณ์การเผาเมืองและการเป็นเมืองร้างของเวียงจันทน์มีไม่มากนัก ใน “พงศาวดารโยเมืองเวียงจันทน์” ที่บันทึกโดยขุนนางในราชสำนักเวียงจันทน์กล่าวถึงเมืองเวียงจันทน์ในช่วงสงครามเพียงว่า “ศักราชได้ 190 ปีเบิกใจเดือน 7 เจ้าเวียงจันทน์คีนมาฮอด (ถึง) มาไทยตัว (กระโดด) หนี, เดือน 11 แรมค่ำ 1 ไทยคีนมาไล่แตกหนีจากเวียงจันทน์” (คณะกรรมการฝ่ายประมวลเอกสารและจดหมายเหตุฯ 2545,182) เอกสารชุดนี้ อาจจะไม่ได้อธิบายภาพของเมืองเวียงจันทน์ แต่เรื่องราวที่พบเป็นภาพสะท้อนของผู้คน โดยเฉพาะกลุ่มขุนนางเก่าจากเวียงจันทน์ ที่หลังสงครามเคลื่อนย้ายมาอยู่ไม่ไกลจากเมืองเวียงจันทน์มากนัก และยังคงมีความคิดหรือโลกทัศน์ที่ถูกสืบทอดมายังเมืองเหล่านี้ด้วย (อาภิโก อธิจิมา 2545, 218-219)

ส่วนเอกสาร *พื้นเวียง* (นุ ไชยะสิตทิว และคณะ 2004) เป็นหลักฐานร่วมสมัยที่บันทึกหลังเหตุการณ์สงครามเจ้าอนุวงศ์ไม่นาน โดยกวีผู้มีส่วนร่วมในเหตุการณ์ แม้เรื่องราวจะกล่าวถึงเหตุการณ์ในสงครามเจ้าอนุวงศ์ในมุมมองของฝ่ายลาวที่ค่อนข้างละเอียด แต่กลับไม่มีเรื่องราวที่กล่าวถึงการเผาเมืองเวียงจันทน์ของกองทัพสยาม โดยผู้แต่งจะเน้นไปที่เรื่องราวการกวาดต้อนผู้คนมากกว่า

กระนั้นก็ตาม ความพ่ายแพ้ต่อกองทัพสยามที่ทำให้เมืองเวียงจันทน์ต้องถูกเผาทำลายและเป็นเมืองร้าง คงส่งผลให้เกิดความระส่ำระสายไปทั่ว จึงมีคำกลอนลำพื้นที่ยังคงอยู่ทั่วไปในพื้นที่อีสานและหัวเมืองลาวในเขตเวียงจันทน์ว่า

(บ่าว)...แม่น้ำโขงยังบ่อนเป็นบวกควายนอน
ยังดินเป็นดงดอนบ่อนขวยจรรย์โม
หนองโสนบ่ทันเศร้า หัวเมืองเฮายังมีเจ้าครองนั้ง
ราชวังบ่เป็นป่าหญ้าบ้อง บ่วงน้องให้แก่ไฟ...

(สาว)...เวียงจันทน์ฮ้าง หลวงพระบางก็แปดเปลา
วัดญาคูก็เศร้า จวน้อยก็แลนหนี่...

(บ่าว)...เวียงจันทน์ฮ้างสาวเอ๋ยอย่าฟาวว่า
มันสิโศดบาดหล่าหมากแดงข้างหน่วยปลาย
เวียงจันทน์เศร้าเป็นโพนขี้หมาจอก
บัดว่าบางกอกฮ้างยังสีย้ายกว่าเวียง เจ้าเอ๋ย...¹

โดยสรุป ภาพของการเผาเมืองและการเป็นเมืองร้างของเวียงจันทน์ในเอกสารพื้นเมือง รวมทั้งในรูปแบบของมุขปาฐะไม่ได้สะท้อนภาพดังกล่าว แต่กลับเป็นการสะท้อนภาพของผู้คนทั้งการอพยพและถูกกวาดต้อนเคลื่อนย้ายไปยังที่ต่างๆ รวมทั้งความคิดของผู้คนที่ยังอาลัยอาวรณ์กับเมืองเวียงจันทน์ที่กลายเป็นเมืองร้าง หรือ “เวียงจันทน์ฮ้าง” นั้นเอง

อย่างไรก็ตาม เรื่องราวการเผาเมืองและการกลายเป็นเมืองร้างของเวียงจันทน์จะปรากฏอย่างละเอียดในงานประวัติศาสตร์ลาวสมัยหลัง กล่าวคือ

ในงานเขียนเรื่อง *ประวัติศาสตร์ลาว* ของ มหาสิลา วีระวงส์ อาจกล่าวได้ว่าเป็นงานเขียนที่สำคัญที่สุดชิ้นหนึ่งในประวัติศาสตร์ลาวสมัยใหม่ พิมพ์ครั้งแรกในชื่อ *พงสาวะดานลาว* เมื่อปี ค.ศ.1957 กล่าวถึงเรื่องนี้ไว้ว่า

...กองทัพไทยตีได้นครเวียงจันทน์ครั้งที่ 2 ในรัชกาลของพระเจ้าอนุวงศ์ พระเจ้าแผ่นดินไทยองค์ที่ 3 (พระนั่งเกล้า) ได้สั่งให้ทำลายนครเวียงจันทน์หมด โดยให้รื้อทำลายกำแพงเมือง ตัดต้นไม้ลงให้หมดไม่ผิดกับการทำไร่ แล้วเอาไฟเผา นครเวียงจันทน์ถูกไฟเผาเป็นเก้าถ่าน พระพุทธรูปหลายร้อยหลายพันองค์ถูกไฟเผาจนละลายกองระเนระนาดอยู่ตามวัดต่าง ๆ วัดในนครเวียงจันทน์เหลือเพียงวัดเดียวที่ไม่ถูกไฟไหม้ คือวัดศรีสะเกษ การที่พระเจ้าแผ่นดินไทยสั่งให้ทำลายเวียงจันทน์ให้สิ้นซาก ก็เพื่อมิให้เวียงจันทน์กลับคืนเป็นเมืองได้อีก แล้วให้ล้มเลิกอาณาจักรล้านช้างเวียงจันทน์เสีย มิให้มี

¹ คำกลอนลำพื้นที่เล่าสืบต่อกันมาเป็นมุขปาฐะ แต่ละสำนวนมีความแตกต่างกันอ้างถึงใน (ภูริภูมิ ชมพูนุช 2549,17)

เมืองและเจ้าครองเมืองอีกต่อไป ราชวงศ์ล้านช้างเวียงจันทน์จึงสิ้นสุดลงเพียงเท่านั้น นคร
เวียงจันทน์ที่สวยงามอุดมสมบูรณ์จึงเป็นเมืองร้าง ตั้งแต่ พ.ศ.2371 (ค.ศ.1828) นั้นมา...
(มหาสิลา วีระวงส์ 2540, 174)

งานชิ้นนี้ของมหาสิลา วีระวงส์ กล่าวถึงสงครามเจ้าอนุวงศ์เพียงสั้นๆ แต่กลับให้รายละเอียดในการเผา
ทำลายเมืองเวียงจันทน์ของกองทัพสยามค่อนข้างมาก เช่นเดียวกันกับงานของ ประวัติศาสตร์ลาว ของอู๋คำ พมวง
สา ซึ่งผลิตออกมาในช่วงเวลาใกล้เคียงกับงานของมหาสิลาคือปี ค.ศ. 1958 งานชิ้นนี้ได้เน้นย้ำเรื่องราวการเผา
ทำลายและการเป็นเมืองร้างของเวียงจันทน์ โดยกล่าวถึงการมาเผาทำลายของกองทัพสยามถึง 3 ครั้ง (ซึ่ง
มากกว่างานเขียนอื่นๆที่กล่าวเพียงครั้งหรือสองครั้งเท่านั้น) ดังข้อความ

...ส่วนเจ้าอนุที่อยู่รักษาเมืองเวียงจันทน์เมื่อได้ทราบข่าวว่ากองทัพหลวงเสียชัยให้แก่สยาม
แล้ว จึงได้พาครอบครัวและไพร่พลอพยพไปอาณาจักรตาดเวียต...ทหารสยามจึงได้พากัน
หลั่งไหลเข้าเมืองเวียงจันทน์ ดำเนินการเก็บกวาดเอาทรัพย์สินสมบัติ **จุดย่างเผาเรือนชาว
บ้านช่องและกวาดต้อนเอาประชาชนเวียงจันทน์ไปบางกอก ทำให้เวียงจันทน์
กลายเป็นเมืองร้าง**

...เพื่อไม่ให้อาณาจักรเวียงจันทน์มีโอกาสฟื้นตัวขึ้นใหม่ มาถึงปี ค.ศ.1828 เจ้าแผ่นดิน
สยามได้ส่ง**พระราชสุภาวดีนำกำลังทหารขึ้นมาทำลายเวียงจันทน์อีกครั้งที่สอง**ให้
ราบคาบ สร้างเจดีย์ปราบเวียงไว้เพื่อข่มขวัญประชาชนลาว และตั้งทัพอยู่ที่เมืองพันพร้าว
และวัดกลางเพื่อควบคุมเวียงจันทน์

เมื่อเจ้าอนุได้ทราบดังนั้น จึงได้แต่งตั้งให้เจ้าราชวงศ์นำกองทัพขึ้นมาขับไล่ทหารสยามและ
ทำลายเจดีย์ปราบเวียง ทหารของเจ้าราชวงศ์ได้ไล่ติดตามทหารสยามจนถึงบ้านบัวหวาน
(จังหวัดหนองคาย) อยู่ที่นี่การสู้รบได้ดำเนินไปอย่างดุเดือด แต่กำลังของสยามมากกว่า
เจ้าราชวงศ์จึงกลับคืนมาเวียงจันทน์เพื่อรายงานให้เจ้าอนุทราบ และได้พากันอพยพขึ้น
ไปเมืองพวน **ทหารสยามได้เคลื่อนทัพเข้ามาทำลายเวียงจันทน์อีกครั้งที่สาม นคร
หลวงเวียงจันทน์ที่ร่ำรวยสวยงาม และรุ่งเรืองรุ่งโรจน์(เหลือมเหลือม) มาแต่ก่อน จึง
ได้กลายเป็นกองเก้งก้าง เป็นเมืองร้างไม่มีคนอาศัยอยู่** (อู๋คำ พมวงสา 2539, 97-98)

สืบเนื่องมาจนถึงงานเขียนประวัติศาสตร์ชาติลาวเล่มสำคัญเรื่อง *ประวัติศาสตร์ลาว (ดึกดำบรรพ์)* ซึ่งมี
สุนัด โปธิสาน และหนูไซ พุมมะจัน ทำหน้าที่เป็นผู้แต่ง และมีคณะบรรณาธิการสำหรับทำหน้าที่ตรวจสอบและ
แก้ไขขึ้นอีกหลายคน พิมพ์เผยแพร่เมื่อปี ค.ศ.2000 เป็นงานเขียนที่ให้รายละเอียดเกี่ยวกับสงครามเจ้าอนุวงศ์มาก
ที่สุดเล่มหนึ่ง มีเนื้อหาตั้งแต่การปรับปรุงและการสร้างประเทศด้านต่างๆ ของเจ้าอนุวงศ์ การรวบรวมอาณาจักรให้
เป็นปึกแผ่น การวางแผน การประกาศเอกราช และเหตุการณ์ในสงครามที่ค่อนข้างละเอียดพร้อมภาพประกอบ
(สุนัด โปธิสาน และ หนูไซ พุมมะจัน 2551, 229-270) ส่วนเรื่องราวการเผาทำลายและการเป็นเมืองร้างของ
เวียงจันทน์ งานเขียนนี้กล่าวถึงการมาเผาทำลายของกองทัพสยามสองครั้ง กล่าวคือ การเผาทำลายเมือง
เวียงจันทน์ครั้งแรกจากการตรวจสอบ (งานเขียนนี้ไม่ได้มีการอ้างอิง) สันนิษฐานว่าผู้เขียนใช้หลักฐานจาก
คำให้การและบันทึกราชการทัพเวียงจันทน์ ใน จดหมายเหตุรัชกาลที่ 3 (เล่ม 3) และพระราชพงศาวดารกรุง
รัตนโกสินทร์ รัชกาลที่ 3 (ฉบับเจ้าพระยาทิพากรวงศ์) เพราะมีเนื้อความใกล้เคียงกัน เช่น

...แม้ทัพสยามได้สั่งการให้ทหารสยามข้ามไปฝั่งเวียงจันทน์ เก็บต้อนสมบัติต่างๆในเมืองเวียงจันทน์พร้อมกับให้ทหารตัดไม้ทำลายลงให้หมดให้จุดไฟเผาบ้านเมืองและให้ทำลายกำแพงเมืองลงให้หมดแล้วกวาดต้อนเอาประชาชนลาวลงไปบางกอกเป็นชุดๆ พร้อมทั้งค้นหาข้าวของมีค่าต่างๆ เช่น พระใส พระสุก พระแซกคำ พระแก่นจันทน์ พระสังน้ำ พระเงินหล่อ พระเงินบุ พระเจ้าสัมสัมมอ พระนาคสวาท พระนาคปรก และให้ก่อเจดีย์ปราบเวียงไวกี้ที่ค่ายหลวงบ้านพันพ้าว (เหนือวัด) แล้วจารึกว่า “เจดีย์ปราบเวียงและความชั่วร้ายของเจ้าอนุวงศ์” ไว้ในแผ่นศิลา... (สุนเด โปธิสาน และ หนูไซ พุมมะจัน 2551, 256)

ส่วนครั้งที่สองงานชิ้นนี้กล่าวเพียงสั้นๆ คือ

...พระยาราชสุภาวดีได้ข้ามมาที่วัดจัน แล้วสั่งการให้ทหารทำลายเผาผลาญตัวเมืองเวียงจันทน์ให้หมดสิ้น และติดตามกวาดต้อนครอบครัวไปไว้ที่ค่ายบ้านพันพ้าว เพื่อนำลงไปบางกอกให้หมดภายในเดือน 12 นี้ เพื่อให้เวียงจันทน์เป็นผืนดินเปล่า เป็นป่าดงตามคำสั่งของกษัตริย์สยาม (สุนเด โปธิสาน และ หนูไซ พุมมะจัน 2551, 265)

โดยภาพรวมเนื้อหาเกี่ยวกับสงครามเจ้าอนุวงศ์ของงานเขียนชิ้นนี้จะเน้นไปที่บทบาทการเป็นวีรบุรุษของเจ้าอนุวงศ์ เรื่องราวการเผาทำลายและการเป็นเมืองร้างของเวียงจันทน์แม้จะมีการกล่าวถึงแต่ก็ไม่ได้เร้าอารมณ์ความรู้สึกเหมือนงานเขียนประวัติศาสตร์ลาวสองชิ้นก่อนหน้านี้

กระนั้นก็ตามเรื่องราวการเผาเมืองโดยกองทัพสยามและการเป็นเมืองร้างของเวียงจันทน์ได้กลายเป็นประวัติศาสตร์ที่ถูกเน้นย้ำตลอดมา ในหลักสูตรการศึกษาของลาวมีการเน้นย้ำเรื่องนี้มาตั้งแต่สมัยฝรั่งเศสปกครองถึงจนถึงปัจจุบัน เดิม วิภาคพจนกิจ ได้มีมุมมองในเรื่องนี้ต่อเพื่อนบ้านลาวไว้ว่า “แม้จนกระทั่งหลักสูตรสอนประวัติศาสตร์ ภูมิศาสตร์ตามโรงเรียนต่างๆ ในประเทศลาวชอบยกเอาเรื่องไทยว่าเผาทำลายเวียงจันทน์ให้เป็นเมืองร้างและปล้นสดมภ์ชนสมบัติอันมีค่าไปนั้นแล เป็นเครื่องเกาแผลเก่าให้พี่น้องชาวไทยฝั่งซ้ายเจ็บไม่รู้อย่าง...” (เดิม วิภาคพจนกิจ 2530, 106)

23 งานเขียนเกี่ยวกับการเผาเมืองและการเป็นเมืองร้างของเวียงจันทน์ในบันทึกของชาวตะวันตก

ในหัวข้อนี้ศึกษาจากบันทึกของชาวตะวันตกที่เข้ามายังเวียงจันทน์ในช่วงที่เป็นเมืองร้างหรือก่อนการเสียฝั่งซ้ายแม่น้ำโขงของสยามให้กับฝรั่งเศสเมื่อปี พ.ศ.2436

- บันทึกของชาวฝรั่งเศส

เมื่อฝรั่งเศสได้ส่งชุดสำรวจชุดใหญ่สำรวจทวนแม่น้ำโขง ชื่อ la monomanie du Mekong หัวหน้าของชุดนี้ คือ นายทหารเรือ ดูดาร์ตเดอ ลาเกร (Dudart de Lagree) พร้อมด้วยฟรานซิส การ์นิเย (Francis Garnier) เลขานุการของคณะสำรวจ นักเขียนรูปชื่อ หลุยส์ เดอลาปอร์ต (Louis Delaporte) และคณะใช้เวลาสำรวจทั้งหมดถึง 2 ปี ตั้งแต่ พ.ศ.2409 ถึง พ.ศ.2411 หลังจากสิ้นภารกิจ การ์นิเยได้ตีพิมพ์ผลการสำรวจชื่อ *Voyage d'exploration en Indo-Chine* ในปี พ.ศ.2416 คณะสำรวจนี้เป็นชาวตะวันตกกลุ่มแรกที่มายังเมืองเวียงจันทน์ในช่วงที่เป็นเมืองร้าง โดยได้เข้าไปยังตัวเมืองและพักแรมอยู่ที่นั่น พร้อมทั้งได้บันทึกสภาพของเมืองไว้อย่างละเอียด ทั้งในรูปแบบบันทึกการเดินทางและภาพวาด โดยเฉพาะรายละเอียดสถานที่สำคัญ เช่น พระราชวัง หอพระแก้ว วัดศรีสะเกษ และพระธาตุหลวง ซึ่งแม้สถานที่เหล่านี้จะเป็นเพียงซากโบราณสถานแต่ยังเหลือร่องรอยความยิ่งใหญ่สวยงามอยู่ เช่นที่วัดพระแก้ว ฟรานซิสการ์นิเย ได้บันทึกไว้ว่า

วัดที่ใหญ่ที่สุดก็คือวัดพระแก้วใกล้กับพระราชวังซึ่งพวกเราก็คงจะไปดูต่อ วัดพระแก้วเป็นวัดหลวง สีหน้าทำด้วยไม้กวัดลวดลายอย่างงามละเอียด รุ่งเหลื่อมด้วยเกร็ดแผ่นแก้วซึ่งพวกคนสยามและคนลาวช่างใช้ประสมประสานกับสีดำ เพื่อทำให้มีสีสันขึ้นนั้น ได้ปรากฏแก่สายตาของพวกเราซึ่งในท่ามกลางป่าไม้ปกคลุมอย่างสง่างามด้วยเครือเถาและทั้งหมดกลายเป็นพวงร้อยด้วยใบไม้ ทองได้ถูกกระจายใสเสาทั้งสี่ด้านที่บนหลังคาพังไปครึ่งหนึ่งแล้วก็มีดอกดวงเอกลักษณ์งดงามแท้ๆ ซึ่งแต่ก่อนห่อหุ้มหมดทุกส่วนของวัด ถึงแม้ว่าการประดับประดาจะไม่ได้ทนทานมากก็ตาม มันทำให้อาคารมีลักษณะต้องตา แล้วจำนวนวัดวาที่มีเป็นจำนวนมากในแบบเดียวที่เดิมมีอยู่ในเวียงจันทน์คงจะก่อให้เกิดความรู้สึกเลื่อมใสซึ่งหลักฐานอันถูกต้องได้แสดงออกจากการเล่าขานแบบมหัศจรรย์ของคนเดินทางในการเล่าถึงความมั่งมีและอิทธิพลที่ราชอาณาจักรล้านช้างมีอยู่ในแหลมอินโดจีน” แปลจากฉบับภาษาลาว (ฝรั่งเศส การ์นิเย 2001, 190)



ภาพที่ 1-2 ภาพวาดวัดพระแก้วของคณะสำรวจ

ที่มา: Louis Delaporte And Francis Garnier (1998, 96, 179)



ภาพที่ 3 ภาพวาดพระธาตุหลวงของคณะสำรวจ

ที่มา: Louis Delaporte And Francis Garnier (1998, 178)

ในบันทึกของฟรังซิส การ์นิเย เมื่อพิจารณาโดยละเอียด อาจกล่าวได้ว่าเมืองเวียงจันทน์ในช่วงนี้แม้จะเป็นเมืองร้างแต่ก็ยังมีความคึกคักอยู่บ้างหรือมีพระสงฆ์เข้ามาทำพิธีกรรมอยู่เช่นกัน กรณีเจ้าเมืองหนองคายที่ช่วย

ออกเงิน 1000 กว่าแ่น (Nens) มาบูรณะพระราชอุหลวง (ฝรั่งเศส การนิเอ 2001, 193) ได้สะท้อนภาพของการดำรงฐานะที่มีความสำคัญของเมืองเวียงจันทน์แม้จะเป็นเมืองร้างก็ตาม

ในส่วนเรื่องราวเกี่ยวกับการเผาเมืองเวียงจันทน์ของกองทัพสยามในบันทึกของการนิเอไม่ได้กล่าวถึงเหตุการณ์นี้ แต่ได้กล่าวถึงช่วงหลังสงครามจากความทุกข์ทรมานระหว่างการถูกกวาดต้อนและถูกนำไปเป็นทาสเจ้านายสยาม (ฝรั่งเศส การนิเอ 2001, 189) นอกจากนั้น ลุย เดอร์ กากเน (Luis de Carne) หนึ่งในคณะสำรวจชุดนี้ ก็ได้บันทึกเรื่องราวคล้ายกันนี้ไว้ว่า คนลาวผู้รับเคราะห์ร้ายได้ถูกจับส่งขายหรือถูกกวาดต้อนไปไทยหมดนครหลวงของลาวยังเหลือแต่ซากเหมือนตั้งเมืองเยรูซาเลม (Jerusalem) ที่ได้ถูกกองทัพโรมัน (Roman) ปรามปรามทำลายในครั้งก่อน (อ้างถึงใน มะยูรี เห่งสัวิทน์ และ เผยพัน เห่งสัวิทน์ 2534, 59)

คณะสำรวจของชาวฝรั่งเศส อีกกลุ่มหนึ่งที่ได้เข้ามายังเมืองเวียงจันทน์ร้าง คือ คณะสำรวจของเอเจียน แอมอนิเย โดยเริ่มการสำรวจเมื่อเดือนกันยายน พ.ศ.2425 จนถึงเดือนมีนาคม พ.ศ.2426 ส่วนที่กล่าวถึงเมืองเวียงจันทน์อยู่ใน “บันทึกการเดินทางในลาว ภาคหนึ่ง พ.ศ.2438” (Voyage dans le Laos tome Premier 1895) แต่กระนั้นแอมอนิเยไม่ได้มาที่เวียงจันทน์ด้วยตัวเอง บุคคลที่เข้าไปเป็นหนึ่งในคณะสำรวจชาวเขมรของเขา 2 คนชื่อ ตูและเอี่ยม เมื่อไปถึงเมืองเวียงจันทน์บริเวณใกล้กับพระราชอุหลวงพวกเขาได้เห็นหมู่บ้านราชอุหลวง ซึ่งมีกระท่อม 30 กว่าหลัง ชาวบ้านทำนาและทำน้ำตาล ในเอกสารชิ้นนี้ได้บันทึกเกี่ยวกับพระราชอุหลวงไว้ว่า

...ที่ราชอุหลวงมีจารึกที่ต้องพิมพ์เอาไว้ ตามคำบอกเล่าคนเขมรของผม กำแพงรอบราชอุนั้นก่อเป็นแบบระเบียบอิฐ คือ ยาว 80 เมตร สูง 6 เมตร มีหลังคาโค้ง กำแพงที่ 2 ยาว 60 เมตร แต่ละด้านสูง 8 เมตร เป็นเพียงผนังทำด้วยอิฐและศิลาแลง กำแพงที่ 3 เป็นผนังสี่เหลี่ยมเหมือนกำแพงแรก ทั้งสองกำแพงมีความยาว 40 เมตร แต่ละด้านสูง 10 เมตร ทั้งหมดก่อด้วยอิฐและศิลาแลง ส่วน “ราชอุ” นั้น ยาว 20 เมตร แต่ละด้านคำนวณจากฐานสี่เหลี่ยม มีความสูงเพียง 24 เมตร ยอดราชอุถูกพวกฮ่อหรือนักปล้นชาวจีนทำลายหรือค้นเอาทรัพย์สมบัติที่อยู่ในองค์พระราชอุนั้นเมื่อ 8 ปีมาแล้ว เกี่ยวกับจารึกพวกเขมรได้พบชิ้นหนึ่ง ที่ประตูด้านตะวันออกของกำแพงด้านนอก พร้อมกับศิลาจารึก หรือเสากันเขตตั้งวัด ซึ่งพวกเขาก็ได้ไปพิมพ์เอาไว้วันต่อมา.. (เอเจียน แอมอนิเย 2539, 129)

บันทึกต่อจากนั้นกล่าวถึงตูและเอี่ยมไปค้นหาและพิมพ์เอาจารึกยังวัดศรีสะเกษซึ่งเป็นวัดที่มีพระสงฆ์จำพรรษาอยู่ และกล่าวถึงเมืองเวียงจันทน์ยังมีคนลาวอาศัยอยู่จำนวนหนึ่ง (เอเจียน แอมอนิเย 2539, 129-130) ข้อมูลที่น่าสนใจอีกประเด็นหนึ่งที่สะท้อนถึงการเป็นบาดแผลทางประวัติศาสตร์ของเมืองเวียงจันทน์ ในเอกสารชิ้นนี้เอเจียน แอมอนิเยได้อ้างถึงบันทึกของฟรานซิสการนิเย ตอนหนึ่งว่า

...หลังจากที่ได้ปีนขึ้นตลิ่งสูงชันของแม่น้ำด้วยบันไดไม้ไผ่ พวกเราก็เผชิญกับพุ่มไม้รกรกหนามแหลม ที่ขึ้นอยู่ดกหนาทั่วไป ท่ามกลางซากโบราณวัตถุเหล่านั้น มันเป็นเหมือนหนามที่ถูกธรรมชาติทิ้งลงใส่ความอ่อนแอของมนุษย์ และความโหดเหี้ยมเพื่อจากการกระทำของเขานั่นน่าอัปยศ คนนำทางพวกเรา ซึ่งดูเหมือนกับไม้ต้วลงตัวแทบจะจรดดิน เพราะความหนักหน่วงของความจดจำและจำนวนปีที่ผ่านมามีได้นำพาพวกเราด้วยความเศร้าสะเทือนใจ เดินกระสับกระส่าย เขาเคยได้เห็นเวียงจันทน์ บ้านเกิดเมืองนอนของพวกเขาในสมัยที่ยังเป็นเมืองรุ่งเรือง... (เอเจียน แอมอนิเย 2539, 130)

จากบันทึกข้างต้น คนนำทางที่พาคณะสำรวจเข้ามาน่าจะเป็นชาวลาวเวียงจันทน์ที่อยู่ร่วมสมัยก่อนที่เวียงจันทน์จะเป็นเมืองร้าง การเข้ามายังพื้นที่นี้อีกครั้งของเขา แล้วได้มาเห็นเมืองที่คล้ายกับสภาพที่ถูกธรรมชาติลงโทษ ทำให้ไปกระตุ้นความรู้สึกที่หนักหน่วงและความทรงจำเกี่ยวกับเมืองเวียงจันทน์ซึ่งครั้งหนึ่งเขาได้เห็นความรุ่งเรืองแห่งนั้นมาก่อน

- บันทึกของชาวอังกฤษ

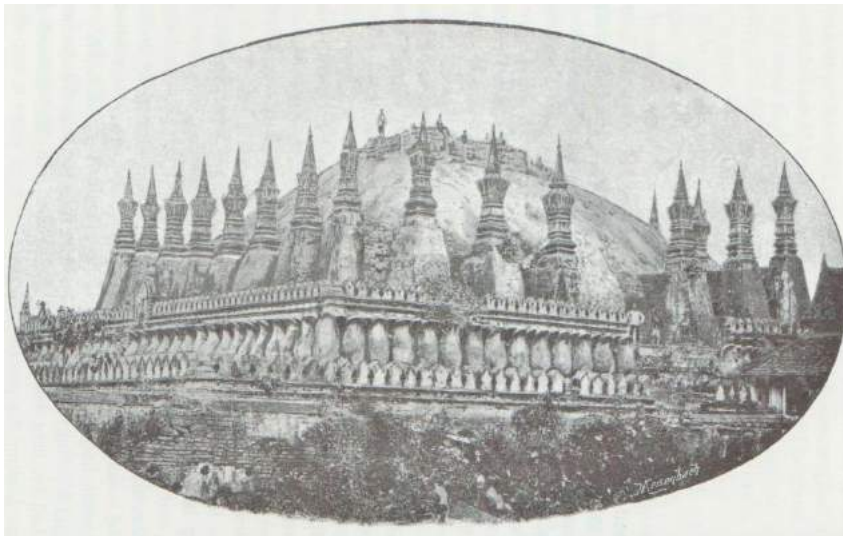
ในช่วงนี้มีคณะสำรวจชาวอังกฤษ 2 กลุ่มที่มาถึงยังเมืองเวียงจันทน์ โดยเข้ามาในฐานะข้าราชการของราชสำนักสยาม

กลุ่มแรก เจมส์ฟิตซรอย แมคคาร์ธี (James Fitzroy McCarthy) นักแผนที่ชาวอังกฤษที่เข้ามาสำรวจดินแดนลาวโดยมีตำแหน่ง “พระวิภาคภูวดล” เจ้ากรมแผนที่ เขาได้ออกสำรวจดินแดนเพื่อรวบรวมข้อมูลประกอบการทำแผนที่ของสยาม ใน ค.ศ. 1881–1893 และได้เขียนเรื่องราวการทำงานไว้ในบันทึกการสำรวจ *Surveying and Exploring in Siam* ซึ่งตีพิมพ์ในปี ค.ศ. 1900 และต่อมาในปี พ.ศ. 2526 กรมแผนที่ได้นำบันทึกการสำรวจของเขามาแปลเป็นภาษาไทยและจัดพิมพ์เป็น วารสารแผนที่ ฉบับพิเศษ ครอบรอบ 200 ปี กรุงรัตนโกสินทร์ คณะสำรวจของแมคคาร์ธีได้เข้ามายังเมืองเวียงจันทน์ แต่ใช้เวลาในที่นี้ไม่มากนัก โดยเขาได้บันทึกเกี่ยวกับเมืองเวียงจันทน์ไว้ว่า

...บุขเดินทางไปกับข้าพเจ้าถึงเวียงจันทน์ ซึ่งเป็นนครใหญ่ แต่ปัจจุบันมีสภาพเป็นหมู่บ้านธรรมดา

ใกล้เวียงจันทน์ มีเจดีย์สถานที่น่าสนใจ ชื่อวัดหลวง (WatLuang) เป็นที่ซึ่งศาสนาและการสงครามเข้ามาผูกพันอยู่ด้วยกัน ตอนล่างมีลักษณะเป็นป้อมปราการ มีช่องปืนใหญ่พวกฮ่อเข้ามายึดครองวัดนี้โดยไม่มีผู้ขัดขวาง และได้ทำลายยอดเจดีย์ซึ่งสร้างด้วยหินทราย ถากเหล็กมหายาบ ทุบเสียในระหว่างขุดค้นหาขุมสมบัติ หลังจากนั้นก็บุกเข้าโจมตีเวียงจันทน์ ปล้นทรัพย์สินของชาวเมืองที่ไม่มีทางป้องกันตัว ในเวลานั้นข้าหลวงไทยคือพระยามหาอำมาตย์ (P'iaMahaAmat) อยู่ที่อุบล พอได้ข่าวก็เดินทางขึ้นมารวบรวมผู้คนต่อสู้กับฮ่อซึ่งมีจำนวนชายฉกรรจ์ 800 คน จนพ่ายแพ้ยับเยินแตกไปยึดวัดเป็นที่มั่นสร้างกำแพงล้อม มีป้อมปืนขึ้นอย่างหนาแน่น แต่ในที่สุดก็ถูกจับได้และถูกประหารหมด ฮ่อพวกนี้เที่ยวปล้นมาจนไกลพวกพ้อง ไม่มีทางติดต่อกันได้ ข้าหลวงได้ตัดหัวเจ้าเมืองเวียงจันทน์เนื่องจากเหตุที่ยอมพ่ายแพ้ต่อฮ่อ และสยามก็ได้ตระหนักถึงความรุนแรงของปัญหา จึงส่งกองทัพบกขับไล่พวกฮ่อให้ออกไปพ้นดินแดน พวกโจรฮ่อไปตั้งมั่นอยู่ที่ทุ่งเชียงคำ แต่ในที่สุดก็ถูกกองทัพของพระยาราชนารกุลฆ่าตายแทบทั้งหมด... (เจมส์ฟิตซรอย แมคคาร์ธี 2526, 73)

เรื่องราวต่อจากนั้นในบันทึก กล่าวถึงการเรียกลาวพุงดำ-ลาวพุงขาว เรื่องเล่าในเหตุการณ์สงครามเจ้าอนุวงศ์ และการปราบฮ่อ



ภาพที่ 4 ภาพถ่ายพระธาตุหลวงที่ถูกทำลายโดยกองทัพอ

ที่มา: James McCarthy (1994, 34)

คณะสำรวจชาวอังกฤษ กลุ่มที่ 2 คือคณะสำรวจของเฮอริเบิร์ต วารริงตัน สมิธ (Herbert Warrington Smyth) ผู้เชี่ยวชาญเรื่องแร่ธาตุ และเป็นเจ้ากรมราชโลหกิจและภูมิวิทยา (กรมเหมืองแร่) ปฏิบัติภารกิจในสยาม ตั้งแต่ ปี ค.ศ.1891 ถึงปี ค.ศ.1896 โดยมีงานสองชิ้นที่พิมพ์เป็นหนังสือออกมา คือ *บันทึกการเดินทางสำรวจสู่แม่น้ำโขงตอนบนประเทศสยาม* (Notes of a Journey on the Upper Mekong, Siam) และ *ห้าปีในสยาม เล่ม 1* (Five Years in Siam vol.1) โดยเขียนจากประสบการณ์ในการไปยังพื้นที่ต่างๆ ทั่วสยาม

ในส่วนของภาคอีสานและลาวนั้น เป็นการเดินทางจากกรุงเทพฯ ไปเชียงใหม่ จากนั้นลงตามลำน้ำโขง ไปหลวงพระบาง เชียงคาน เวียงจันทน์ ขึ้นฝั่งที่หนองคาย แล้วเดินทางบกไปโคราช ข้ามดงพญาไฟเข้าภาคกลาง กลับกรุงเทพฯ โดยใช้เวลากว่าสองสัปดาห์ในหัวเมืองลาว-แม่น้ำโขง ตั้งแต่ธันวาคม ค.ศ.1892 สิ้นสุดในปี ค.ศ.1896 โดยช่วงที่ผ่านเวียงจันทน์เขาได้บันทึกสภาพของเมืองไว้ค่อนข้างละเอียด โดยเฉพาะที่วัดศรีสะเกษและเขตพระราชวังเก่า (สมิธ 2549, 122-123) สมิธยังกล่าวต่อว่าตัวเมืองเวียงจันทน์เป็นสถานที่ที่ต้องคำสาปไว้ผู้อยู่อาศัยแต่มีหมู่บ้านรอบๆ “ที่ตั้งเรียงรายไปตลอดทั้งตอนบนและตอนล่างของแม่น้ำนั้นแลดูมีความอุดมสมบูรณ์ดีและมีผู้คนคับคั่งสัญจรไปมาตามทางเลียบแม่น้ำที่มีร่มเงาเย็นสบาย” (สมิธ 2549,124) จะเห็นได้ว่า แม้เมืองเวียงจันทน์จะร้างแต่ก็ยังมีความคึกคักอยู่พื้นที่ใกล้เคียง เพราะโดยสภาพภูมิศาสตร์พื้นที่เขตเวียงจันทน์เป็นที่ราบเหมาะแก่การเป็นที่อยู่อาศัยนั่นเอง

ในบันทึกอีกฉบับของสมิธ ยังกล่าวถึงเรื่องฮ่อที่เข้ามายังเวียงจันทน์เช่นเดียวกับบันทึกของแมคคาร์ธีย์ สะท้อนภาพความทรงจำของผู้คนเกี่ยวกับฮ่อที่เข้ามาทำลายเมืองเวียงจันทน์ซ้ำ บันทึกกล่าวถึงเรื่องนี้ไว้ว่า

...จนกระทั่งถึงปี พ.ศ.2430 ที่พวกฮ่อจำนวน 800 คน ได้เคลื่อนพลลงมาและได้มีการค้นพบยอดสูงสุดของเจดีย์ที่พวกโจรตัดโค่นลงมาหมกซ่อนไว้ในโคลน การกระทำนี้เสื่อมเสียเช่นนี้สร้างความคลั่งแค้นให้แก่พระยามหาอำมาตย์และเหล่าประชาชนอย่างสุดแสน หลังจากการต่อสู้อย่างเข้มข้น พวกเขาจึงช่วยกันเก็บรวบรวมเศษเล็กเศษน้อยที่พวกโจรปล้นสะดมไปนำกลับเข้าไว้ในวัด ทั้งยังจับกุมและประหารชีวิตพวกโจรทุกคนได้จนหมดสิ้น ... (สมิธ 2544, 236)

ประเด็นที่สมิทธิงทักทายไว้หลังจากที่มาสำรวจเมืองเวียงจันทน์ร้าง การเห็นเล็งเห็นความสำคัญของเมืองเวียงจันทน์ในฐานะจุดยุทธศาสตร์ของฝรั่งเศสในบริเวณนี้ (สมิทธิ 2544, 237)

จะเห็นได้ว่า ในบันทึกของชาวตะวันตก ภาพของเวียงจันทน์แม้จะมีสถานะเป็นเมืองร้างแต่ยังมีกลุ่มผู้คนแวะเวียนเข้ามาอยู่เสมอ มีชาวบ้านตั้งหมู่บ้านอาศัยอยู่รอบๆ ในเขตเมืองเองจากภาพวาดของนักสำรวจสะท้อนความสมบูรณ์ของตัววัดทั้งพระสงฆ์และเจ้าเมืองเข้ามาทำพิธีกรรมและบูรณะอยู่ตลอด ซึ่งทำให้เมืองเวียงจันทน์ไม่ได้ร้างไปซะทีเดียว แต่กระนั้นสิ่งที่มาซ้ำเติมภาพของเมืองเวียงจันทน์ให้ดูเป็นเมืองร้างมากยิ่งขึ้น คือ การเข้ามาปล้นเมืองเวียงจันทน์ของกองทัพโจรสลัดซึ่งได้เข้ามาทำลายและค้นหาของมีค่าจากวัดวาอารามที่ยังหลงเหลืออยู่นั่นเอง

ความส่งท้ายบทความ

จากบันทึกเรื่องราวเกี่ยวกับการเผาเมืองและการเป็นเมืองร้างของเวียงจันทน์ในเอกสารทางประวัติศาสตร์ที่นำมาใช้ศึกษาข้างต้น ผู้เขียนมีข้อสังเกต 2 ประการ

ประการแรก ในมิติของประวัติศาสตร์ลาว เหตุการณ์นี้ได้ผ่านการสร้างและเขียนส่งต่อผ่านนักประวัติศาสตร์ลาวจากรุ่นสู่รุ่นจนมาถึงในแบบเรียนประวัติศาสตร์ลาวและเป็นที่ทราบกันดีว่าแบบเรียนลาวมีความโดดเด่นในการสร้างความรู้สึกรักชาติ (วิบูล สันธุมลย์ 2554, 101) ภาพความโหดร้ายของสยามและความทรمانของชาวลาวจึงถูกเน้นย้ำเป็นพิเศษ ตัวอย่าง เรื่องราวการเผาเมืองโดยกองทัพสยามและการเป็นเมืองร้างของเวียงจันทน์ใน *แบบเรียนประวัติศาสตร์ ชั้นมัธยมศึกษาปีที่ 4* (2005) ซึ่งคำที่ใช้ในแบบเรียนนี้สะท้อนอารมณ์ความรู้สึกค่อนข้างรุนแรง โดยกล่าวถึงเรื่องนี้ว่า

...พวกศักดินาสยามบุกเข้าเมืองเวียงจันทน์ ปล้นสะดมเอาทรัพย์สินสมบัติของประชาชนจนหมดเกลี้ยง เผาผลาญบ้านเรือน วัดวาอาราม และกวาดต้อนเอาประชาชนเวียงจันทน์ลงไปกรุงเทพฯ ทำให้เวียงจันทน์กลายเป็นเมืองร้าง

จนกระทั่งปี 1828 เจ้าอนุวงศ์ได้นำกองทหารกลับคืนมาต่อสู้เป็นครั้งที่สอง และยึดเอาเวียงจันทน์มาได้ จากนั้น กองทหารลาวล้านช้างก็ข้ามแม่น้ำโขงเพื่อบุกโจมตีกองกำลังสยามอยู่ที่หนองคาย แต่ด้วยกำลังของสยามที่มากกว่า **พวกเขาบุกโจมตีกองทหารลาวล้านช้างอย่างรุนแรง พวกศักดินาสยามปราบปรามขบวนการต่อสู้ของประชาชนลาวอย่างป่าเถื่อน โดยเฉพาะเจ้าอนุวงศ์ ก็ถูกพวกเขาตรมาณจนสิ้นลมหายใจอยู่ที่กรุงเทพฯ ในปี 1829** (กระทรวงศึกษาธิการ 2005, 177-178)

นอกจากนั้นในตัวอย่าง *แบบเรียนประวัติศาสตร์ ชั้นมัธยมศึกษาปีที่ 1* (2010) ยังตอกย้ำประวัติศาสตร์บาดแผลนี้ โดยได้เน้นเรื่องราวการเผาเมืองโดยกองทัพสยามและการเป็นเมืองร้างของเวียงจันทน์ตั้งแต่สงครามครั้งกรุงธนบุรี พร้อมทั้งมี “ภาพวาดเวียงจันทน์ร้าง” ของหลุยส์ เดอลาปอร์ต (ดูภาพที่ 2-3) ประกอบในแบบเรียนยิ่งช่วยตอกย้ำความโหดร้ายของเหตุการณ์ได้เป็นอย่างดี โดยแบบเรียนชั้นนี้ได้กล่าวไว้ว่า

ในปี ค.ศ.1779 ...ส่วนเจ้านันทเสนยังคงนำพาในการต่อต้านการรุกรานของสยามอย่างองอาจกล้าหาญ แต่เนื่องจากว่า กำลังของศัตรูหลายกว่า ดังนั้นเจ้านันทเสน จึงปล่อยให้ศัตรูเข้าเมือง เมื่อศัตรูเข้าเมืองได้แล้ว **พวกเขาก็ดำเนินการทำลายตัวเมืองเวียงจันทน์**

อย่างโหดร้ายป่าเถื่อนด้วยการจุดเผาและทำลายทุกอย่างที่ขวางหน้าแม้แต่ต้นไม้ที่สูงใหญ่พวกเขาก็ตัดทิ้งลงไม่ให้เหลือ ซึ่งพวกเขาได้ปฏิบัติตามคำขวัญที่ว่า “จุด(ไฟ) กลิ้ง ทำลายกลิ้ง” พวกสยามได้จับเอาเจ้านันทเสน เจ้าอินทวง และเจ้าอนุวงศ์และพระบรมวงศานุวงศ์ของนครเวียงจันทน์ไปเป็นตัวประกันอยู่ที่กรุงเทพฯ ดำเนินการกวาดต้อนเอาคนลาวนับเป็นหมื่นๆครอบครัวไปอยู่ที่ธนบุรี (ประเทศไทย) เพื่อเป็นข้ออ้างรับใช้ **ปล้นสะดม เอาสิ่งศักดิ์สิทธิ์ของมีค่าหวงแหวนและสักการะบูชาที่เป็นมิ่งขวัญของชาวลาวทั้งชาติไปอย่างไร้มนุษยธรรม เช่น พระแก้วมรกต พระบาง ทรัพย์สินเงินทองและของมีค่าอื่นๆนับเป็นจำนวนมากมายังไปกรุงเทพฯ**

ด้วยการกระทำดังกล่าวได้ทำให้ตัวเมืองเวียงจันทน์กลายเป็นเถ้าถ่านและกลายเป็นเมืองร้าง จึงมีคำคนได้กล่าวสืบทอดกันมาถึงทุกวันนี้ว่า “เวียงจันทน์ยังเป็นโพ้นขี้หมาจอก บางกอกยังเป็นมุ้งกระต่ายนอน”... (กระทรวงศึกษาธิการ 2010, 75-77)

ประการที่สอง ภาพสะท้อนจากบันทึกของนักสำรวจชาวฝรั่งเศส คือเรื่องราวและความทรงจำของชาวลาวที่มีต่อเมืองเวียงจันทน์เป็นเหตุผลสำคัญประการหนึ่งที่ทำให้ฝรั่งเศสเข้ามาฟื้นฟูเมืองเวียงจันทน์ร้างซึ่งเป็นประโยชน์แก่ฝรั่งเศสเองในแง่ของการเมืองเพราะการฟื้นฟูเมืองที่เคยรุ่งเรืองในอดีตและยังเป็นเมืองที่อยู่ในความทรงจำของชาวลาวในสมัยนั้น ย่อมมีผลทำให้ชาวลาวเองเกิดอารมณ์ร่วมในการฟื้นฟูเวียงจันทน์นั้นด้วย ในอีกมุมหนึ่งฝรั่งเศสก็ให้ภาพความเป็นผู้ร้ายแก่สยามจากการทำลายเมืองเวียงจันทน์ในอดีตด้วย ซึ่งตรงกันข้ามกับบันทึกของชาวอังกฤษที่ไม่มีภาพผู้ร้ายดังกล่าว อาจจะมาจากเหตุผลที่ตนเองอยู่ในฐานะข้าราชการปฏิบัติงานให้กับราชสำนักสยามด้วยนั่นเอง

บรรณานุกรม

- กระทรวงศึกษาธิการ. 2010. *แบบเรียนประวัติศาสตร์ลาว ชั้นมัธยมศึกษาปีที่ 1*. เวียงจันทน์: สถาบันค้นคว้าวิทยาศาสตร์การศึกษา.
- กระทรวงศึกษาธิการ. 2005. *แบบเรียนประวัติศาสตร์ลาว ชั้นมัธยมศึกษาปีที่ 4*. เวียงจันทน์: สถาบันค้นคว้าวิทยาศาสตร์การศึกษาแห่งชาติ.
- กำพล จำปาพันธ์. 2558. *นาคยุคครุฑ: “ลาว” การเมืองในประวัติศาสตร์นิพนธ์ไทย*. กรุงเทพฯ: มติชน.
- ก่องแก้ว วีระประจักษ์, บรรณาธิการ. 2530. *จดหมายเหตุรัชกาลที่ 3 เล่ม 3*. กรุงเทพฯ: สหประชาพานิชย์.
- คณะกรรมการจัดงานสมโภชกรุงรัตนโกสินทร์ 200 ปี. 2525. *ประวัติศาสตร์กรุงรัตนโกสินทร์ รัชกาลที่ 1 - รัชกาลที่ 3 พ.ศ.2325 - พ.ศ.2394 เล่ม 1*. กรุงเทพฯ: อมรินทร์การพิมพ์.
- คณะกรรมการฝ่ายประมวลเอกสารและจดหมายเหตุฯ. 2545. *ประชุมพงศาวดารฉบับกาญจนาภิเษก เล่ม 9*. กรุงเทพฯ: กองวรรณกรรมและประวัติศาสตร์ กรมศิลปากร.
- คณะอนุกรรมการทบทวน รวบรวม และเขียนประวัติศาสตร์. 2010. *นครหลวงเวียงจันทน์ 450 ปี*. เวียงจันทน์: นครหลวงเวียงจันทน์.
- เดิม วิภาคย์พจนกิจ. 2530. *ประวัติศาสตร์ลาว*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.

- ทิพากรวงศ์, เจ้าพระยา. 2481. *พระราชพงศาวดารกรุงรัตนโกสินทร์ รัชกาลที่ 3 พ.ศ.2367-2394*. พิมพ์แจกเป็นที่ระลึกในงานพระราชทานเพลิงศพท่านผู้หญิงวงศานุประพัทธ์ (ตาด สนิทวงศ์ ณ อยุธยา) วันที่ 17 มีนาคม พ.ศ.2481 ณ เมรุวัดเทพศิรินทราวาส. พระนคร: โรงพิมพ์พรหมนาการ.
- ธวัชชัย ไพไหล. 2534. "ความสัมพันธ์ระหว่างไทยกับอาณาจักรหลวงพระบาง เวียงจันทน์ และจำปาศักดิ์ ตั้งแต่ รัชกาลที่ 1-รัชกาลที่ 5." *วิทยานิพนธ์การศึกษามหาบัณฑิต, สาขาวิชาประวัติศาสตร์*. มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ.
- หนู ไชยะสิตทิว และคณะ. 2004. *พื้นเวียงสะใหม่เจ้าอะนุ*. เวียงจันทน์: โรงพิมพ์สีกสา.
- บดีนทร์เดชา, เจ้าพระยา. 2550. *อาณานิคมสยามยุคทอง ว่าด้วยการสงครามระหว่างไทยกับลาว เขมรและญวน*. กรุงเทพฯ: ไผ่ซัด.
- ปิยฉัตร สินธุสอาด. 2540. "สังคมล้านช้างตั้งแต่ปลายพุทธศตวรรษที่ 21 ถึงต้นพุทธศตวรรษที่ 23." *วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต, สาขาวิชาประวัติศาสตร์, มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์*.
- ปลั่งชีส การนิเอ. 2001. *การเดินทางสำหวิดแม่น้ำของ สะบับที่ 1 แตดอนโขงถึงหลวงพะบาง*. แปลโดย ทองสะหมุด โดเร. เวียงจันทน์: สถานเอกอัครราชทูตฝรั่งเศส.
- พรรณษา สินสวัสดิ์. 2521. "ความสัมพันธ์ระหว่างกรุงเทพฯ กับเมืองเวียงจันทน์ในสมัยพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัวพ.ศ.2367-2370." *วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต, สาขาวิชาประวัติศาสตร์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้, มหาวิทยาลัยศิลปากร*.
- ภูริภูมิ ชมพูนุช. 2549. "พัฒนาการของเมืองในแอ่งสกลนคร ระหว่าง พ.ศ.2371 ถึง 2436." *วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต, สาขาวิชาประวัติศาสตร์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้, มหาวิทยาลัยศิลปากร*.
- มะยูรี เห่งสิวัทน และ เผยพัน เห่งสิวัทน. 2531. "เจ้าอนุ : เรื่องเก่าปัญหาใหม่." *ศิลปวัฒนธรรม* 9, 11 (กันยายน): 58-74.
- มหาคำ จำปาแก้วมณี. 2539. *ประวัติศาสตร์ลาว*. แปลโดย สุวิทย์ ธีรศาวัต. ขอนแก่น: ภาควิชาประวัติศาสตร์และโบราณคดี คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น.
- แมคคาร์ธี, เจมส์พีตชรอย. 2526. *บันทึกการสำรวจและบุกเบิกในแดนสยาม. วารสารแผนที่ ฉบับพิเศษครบรอบ 200 ปี กรุงรัตนโกสินทร์, กรมแผนที่ทหาร. 50-184*. กรุงเทพฯ: กรมแผนที่ทหาร.
- โยชัยภูมิ มาชูฮารา. 2546. *ประวัติศาสตร์เศรษฐกิจของราชอาณาจักรลาวล้านช้าง สมัยคริสต์ศตวรรษที่ 14-17 จาก "รัฐการค้าภายในภาคพื้นทวีป" ไปสู่ "รัฐกึ่งเมืองท่า"*. กรุงเทพฯ: มติชน.
- วิบูล สันธุมลย์. 2554. "การรับรู้ประวัติศาสตร์ความสัมพันธ์ไทย-ลาว: ผ่านแบบเรียนประวัติศาสตร์ไทย-ลาว ชั้นมัธยมศึกษาปีที่ 1-6 (ค.ศ.1975-2009)." *วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต, สาขาวิชาประวัติศาสตร์ศึกษา, มหาวิทยาลัยศิลปากร*.
- สมิธ, เออร์เบิร์ต วาริงตัน. 2549. *บันทึกการเดินทางสู่แม่น้ำโขงตอนบนประเทศสยาม*. แปลโดย พรพรรณ ทองตัน. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร.
- . 2544. *ห้าปีในสยาม เล่ม 1*. แปลโดย เสาวลักษณ์ กิษานนท์. กรุงเทพฯ : กรมศิลปากร.
- สิลา วีระวงส์. 2540. *ประวัติศาสตร์ลาว*. แปลโดย สมหมาย เปรมจิตต์. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ: มติชน.
- สุจิตต์ วงษ์เทศ, บรรณาธิการ. 2544. *นิราศทัพเวียงจันทน์*. กรุงเทพฯ: มติชน.
- สุนัด โพธิสาน และ หนูไซ พุมมะจัน. 2551. *ประวัติศาสตร์ลาว ดึกดำบรรพ์ปัจจุบัน*. แปลโดย ทรงคุณ จันทจร. มหาสารคาม: สถาบันวิจัยศิลปะและวัฒนธรรมอีสาน มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.

- สุรศักดิ์ ศรีสำอาง. 2545. *ลำดับกษัตริย์ลาว*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร.
- สุวิทย์ ธีรศาศวัต. 2543. *ประวัติศาสตร์ลาว 1779-1975*. กรุงเทพฯ: สร้างสรรค์.
- สำนักหอสมุดแห่งชาติ. จดหมายเหตุร้ายกาลที่ 3. จ.ศ.1187 เลขที่ 5/ข เรื่อง ปราบเจ้าอนุเวียงจันทน์.
- อาภิโก อธิจิมา. 2545. “รายงานเบื้องต้นเกี่ยวกับจดหมายเหตุเวียงจันทน์.” ใน *การศึกษาประวัติศาสตร์และวรรณกรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ไท*. กรุงเทพฯ: อมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง.
- อุศนา นาศรีเคน. 2548. “อีสานในการรับรู้และทัศนะของผู้ปกครองกรุงเทพฯ ตั้งแต่หลังกบฏเจ้าอนุวงศ์ พ.ศ.2369 ถึงการเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ.2475.” วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต, สาขาประวัติศาสตร์, มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- อุ๋คำ พมวงสา. 2539. *ประวัติศาสตร์ลาว*. แปลโดย ชอบ ดีสวนโคก. ขอนแก่น: ภาควิชาประวัติศาสตร์และโบราณคดี คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น.
- แอมอนิเย, เอเจียน. 2539. *บันทึกการเดินทางในลาว ภาคหนึ่ง พ.ศ. 2438*. แปลโดย ทองสมุทร โตเร และสมหมาย เปรมจิตต์. เชียงใหม่: สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- McCarthy, James. 1994. *Surveying and Exploring in Siam*. Bangkok: White Lotus.

D1-P2-R2-02

นั่นอะไร? ชุมชนรกของมนุษย์
บันทึกความทรงจำของ อันตาวดี อุ วิน ตีน
19 ปี ในคุกอินแสงภายใต้การปกครองของรัฐบาลทหารพม่า (1989-2008)

ภมรี สุรเกียรติ

ภาควิชาประวัติศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี

บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของโครงการวิจัยแปลที่อยู่ในระหว่างการดำเนินการเรื่อง “นั่นอะไร? ชุมชนรกของมนุษย์: บันทึกความทรงจำของอุ วิน ตีน 19 ปีในคุกอินแสง” ได้รับทุนสนับสนุนจากคณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี ประจำปีงบประมาณ 2559

ความนำ

ประวัติศาสตร์การต่อสู้เพื่อประชาธิปไตยของพม่าในความรู้ของสังคมไทย โดยทั่วไปแล้วให้ความสำคัญเฉพาะแต่บทบาทของ ดอ ออง ซาน ซู จี (Daw Aung San Suu Kyi) วีรสตรี ผู้เป็นทายาทของนายพลออง ซาน (Bogyoke Aung San) วีรบุรุษแห่งเอกราชของประเทศพม่าเป็นหลัก ส่งผลให้นักคิดและนักต่อสู้เพื่อประชาธิปไตยชาวพม่าท่านอื่นๆ ที่มีบทบาทและความสำคัญในขบวนการต่อสู้ทางการเมืองนั้นไม่ถูกกล่าวถึงหรือไม่ได้รับความสนใจศึกษามากนัก¹ เพื่อให้เข้าใจการเปลี่ยนผ่านทางการเมืองพม่าร่วมสมัยได้อย่างลุ่มลึกและรอบด้านมากขึ้น การศึกษาวิเคราะห์แนวคิดและบทบาทของปัญญาชนทางการเมืองที่มีอิทธิพลต่อภูมิทัศน์ทางปัญญาของสังคมพม่าย่อมเป็นสิ่งจำเป็น กระนั้นก็ดี ข้อจำกัดทางภาษาเป็นอุปสรรคสำคัญในการเข้าถึงหลักฐานข้อมูลชั้นต้นภาษาพม่า ทำให้การศึกษาวิจัยส่วนใหญ่จำกัดกรอบแต่วงข้อมูลภาษาอังกฤษ การแปลเอกสารหลักฐาน และงานเขียนชิ้นสำคัญต่างๆ ของพม่าเพื่อให้ผู้ศึกษาและผู้สนใจในสังคมไทยเข้าถึงได้ เป็นภารกิจสำคัญในการต่อยอดงานวิจัย บทความชิ้นนี้เป็นส่วนหนึ่งของโครงการวิจัยแปลเรื่อง “นั่นอะไร? ขุมรกรกของมนุษย์: บันทึกความทรงจำของอุ วิน ติน 19 ปีในคุกอินแสง” ซึ่งได้รับทุนสนับสนุนจากคณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ ประจำปีงบประมาณ 2559 โครงการวิจัยนี้อยู่ระหว่างการดำเนินการ บทความนี้เป็นการศึกษาค้นคว้าเบื้องต้น มุ่งนำเสนอข้อมูลพื้นฐานเกี่ยวกับชีวประวัติ ประสบการณ์ทางการเมือง และสาระสำคัญในบันทึกความทรงจำเรื่อง “นั่นอะไร? ขุมรกรกของมนุษย์” (Ba Le He Lu Nga Ye [What's That? A Human Hell]) ของ ฮันตาวดี อุ วิน ติน (Hanthawaddy U Win Tin, 12 มีนาคม ค.ศ.1929/1930 - 21 เมษายน ค.ศ. 2014²) ผู้ที่ได้รับการยกย่องในหมู่นักเคลื่อนไหวทางการเมืองและนักปกป้องสิทธิมนุษยชนในพม่าว่า “ไม่เป็นสองรองใครในการต่อสู้เพื่อประชาธิปไตย”³ “เป็นดั่งแสงส่องนำทางแห่งขบวนการประชาธิปไตย”⁴ และได้รับการเชิดชูโดยนักสิทธิมนุษยชนระดับนานาชาติว่า “หากออง ซาน ซู จี เป็น เนลสัน แมนเดลาของพม่า อุ วิน ติน ก็คือ เดสมอนด์ ตูตูของพม่า”⁵

ฮันตาวดี อุ วิน ติน เป็นนักหนังสือพิมพ์และนักต่อสู้เพื่อประชาธิปไตย เขาเป็นหนึ่งในแปดบุคคลสำคัญที่ร่วมก่อตั้งพรรคสันนิบาตแห่งชาติเพื่อประชาธิปไตย หรือเป็นที่รู้จักในนามพรรคเอ็นแอลดี (National League for Democracy-NLD) เขาเป็นผู้สนับสนุนให้ดอ ออง ซาน ซู จีตัดสินใจทำงานการเมืองในช่วงเหตุการณ์ 8888 ด้วยความที่เขาเป็นพลังทางปัญญาของพรรคเอ็นแอลดีที่ดอ ออง ซาน ซู จี ให้ความเคารพเชื่อถ้อยยิ่ง ทำให้เขาถูก

¹ ประเมินจากการสำรวจข้อมูลรายชื่อหนังสือ บทความ และงานวิจัยในฐานข้อมูลหอสมุดกลางแห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

(<http://library.car.chula.ac.th/>) ฐานข้อมูลหอสมุดกลางแห่งมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ (<http://library.tu.ac.th/>) ฐานข้อมูลห้องสมุดสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) (<http://elibrary.trf.or.th/>) และฐานข้อมูลโครงการเครือข่ายห้องสมุดในประเทศไทย สำนักงานคณะกรรมการการอุดมศึกษา (<http://tdc.thailis.or.th/tdc/>)

² แหล่งข้อมูลต่างๆ ระบุปีเกิดของอุ วิน ตินไม่ตรงกันโดยอยู่ช่วงปี 1929 และ 1930 (ดู http://www.nytimes.com/2014/04/22/world/asia/u-win-tin-writer-jailed-by-myanmar-junta-dies.html?_r=0) งานเขียน *Letters of Burma* ของนางออง ซาน ซู จี ระบุว่าเกิดในปี 1930 (http://burmalibrary.org/docs/Letters_from_Burma.htm)

³ “He Was a Tower of Strength for the Party: Win Tin,” *The Irrawaddy*, April 25, 2015, accessed May 21, 2016, <http://www.irrawaddy.com/interview/deline-irrawaddy/he-was-a-tower-of-strength-for-the-party.html>.

⁴ Mong Palatino, “The Legacy of Writer and Activist Win Tin,” *The Diplomat*, April 24, 2014, accessed May 21, 2016, <http://thediplomat.com/2014/04/the-legacy-of-writer-and-activist-win-tin/>.

⁵ คำกล่าวยกย่องของ Mark, Director of Burma Campaign UK, Poppy McPherson, “Aung San Suu Kyi’s Advisor Leaves a Broad Legacy in Myanmar,” *The Diplomat*, April 23, 2015, accessed May 21, 2016, <http://thediplomat.com/2015/04/aung-san-suu-kyis-advisor-leaves-a-broad-legacy-in-myanmar/>.

รัฐบาลทหารกำหนดเป็นเป้าหมายที่มีอันตรายร้ายแรงทางการเมือง ก่อนหน้าที่จะมีการจัดการเลือกตั้งทั่วไปในปี ค.ศ. 1990 เขาถูกจับกุมในวันที่ 4 กรกฎาคม 1989 ถูกยึดเย็ดข้อหาและตัดสินให้จำคุกต่อเนื่องเป็นเวลาเนิ่นนาน เกือบสองทศวรรษ กล่าวได้ว่าเขาเป็นนักโทษการเมืองพม่าที่ต้องโทษยาวนานที่สุด และอาจกล่าวได้ว่าเป็น นักโทษการเมืองที่มีอายุมากที่สุด เพราะเมื่อแรกถูกจองจำนั้นเขามีอายุ 60 ปี และเมื่อได้รับอิสรภาพในวันที่ 23 กันยายน 2008 เขามีอายุมากถึง 78/79 ปี⁶ แม้ว่าเขาถูกจองจำในคุกอินเส่ง (Insein Prison) ยาวนานถึง 19 ปี แต่ ชาวการถูกทรมาน การถูกละเมิดสิทธิมนุษยชน สภาพความเจ็บป่วย และการขัดขืนต่อสู้ทางการเมืองในเรือนจำ ของเขาก็สามารถเล็ดลอดออกมาสู่โลกภายนอก รัฐบาลทหารไม่สามารถลบล้างอิทธิพลของเขาออกจากปวงชน พม่าได้ เมื่อเขาได้กลับคืนสู่อิสรภาพ เขายังคงทำงานทางการเมืองต่อ พร้อมกันนั้นเขาก็ได้เขียนบทความตีพิมพ์ เผยแพร่ และได้เขียนบันทึกความทรงจำทัศนคติในคุกอินเส่งเรื่อง *นั่นอะไร? ขุมรกรของมนุษย์*⁷ ตีพิมพ์เผยแพร่ ในปี 2010 เนื่องในวาระครบรอบอายุ 80 ปีของเขา การจากไปในปี 2014 ทำให้เขามีทันได้อยู่เห็นการเปลี่ยนแปลง ทางการเมืองครั้งสำคัญของพม่า คือ การปกครองด้วยรัฐบาลพลเรือนที่มีพรรคเอ็นแอลดีเป็นแกนนำ

บันทึกความทรงจำเรื่อง *นั่นอะไร? ขุมรกรของมนุษย์* เป็นผลงานการเขียนขนาดยาวเล่มสุดท้ายในชีวิต ของ ฮันตาวดี อุ วิน ตีน บันทึกความทรงจำเล่มนี้นับว่าเป็นหลักฐานทางประวัติศาสตร์การเมืองพม่าร่วมสมัยชิ้น สำคัญ นอกจากจะเป็นแหล่งข้อมูลว่าด้วยเหตุการณ์กิจกรรมทางการเมือง และสภาพชีวิตของเหล่านักโทษ การเมืองที่ถูกทรมานและถูกละเมิดสิทธิมนุษยชนในคุกอินเส่งแล้ว ยังเป็นหลักฐานชั้นต้นที่แสดงถึงแนวคิดทาง การเมือง วิธีการต่อสู้ทางการเมือง และจิตวิญญาณอันแกร่งกล้าของ อุ วิน ตีน ปัญญาชนทางการเมืองและนักต่อสู้ เพื่อประชาธิปไตยที่ต้องการจะถ่ายทอดและส่งต่อไปให้กับคนรุ่นหลัง *นั่นอะไร? ขุมรกรของมนุษย์* เป็นงานเขียน ภาษาพม่าที่ยังไม่ได้รับการแปลเป็นภาษาอังกฤษหรือภาษาไทย และยังไม่ได้รับการศึกษาวិเคราะห์ในวงวิชาการ พม่าศึกษาในไทย กระนั้นก็ตาม ในส่วนของบทความนี้เป็นเพียงจุดเริ่มก้าวแรก⁸ ในการทำความเข้าใจตัวตนของ ฮันตาวดี อุ วิน ตีน ผ่านการอ่านและสรุปใจความสำคัญในงานเขียนบันทึกความทรงจำ *นั่นอะไร? ขุมรกรของ มนุษย์* การศึกษาแนวคิดและบทบาททางการเมืองของเขาในภูมิทัศน์ทางปัญญาและทางการเมืองพมานั้นเป็น โจทย์วิจัยสำคัญและท้าทายที่ต้องได้รับการวิเคราะห์อย่างลุ่มลึกและรอบด้านต่อไปในอนาคต

ฮันตาวดี อุ วิน ตีน: จากนักหนังสือพิมพ์ผู้เปี่ยมด้วยอุดมการณ์ สู่นักต่อสู้เพื่อประชาธิปไตยของพม่า

อุ วิน ตีน เป็นปัญญาชนพม่าที่มีอายุยืนยาว ช่วงชีวิตของเขาได้ประจักษ์การเปลี่ยนผ่านที่สำคัญของ ประเทศ จากการเป็นดินแดนอาณานิคมของจักรวรรดินิยมอังกฤษ การถูกยึดครองโดยกองทัพญี่ปุ่นช่วงสงคราม มหาเอเชียบูรพา การต่อสู้เพื่อเอกราช จนถึงยุคได้รับเอกราช ผ่านช่วงการปกครองในระบอบประชาธิปไตยมาสู่ การตกอยู่ภายใต้ระบอบเผด็จการทหารที่ยาวนาน อุ วิน ตีน เกิดเมื่อวันที่ 12 มีนาคม ในราวปี 1929 หรือ 1930⁹ ที่เขตพะโค เป็นบุตรชายคนโตในจำนวนบุตรธิดาสองคนของบิดา อุ ปุ (U Pu) และมารดา ต้อ อะหม่า (Daw

⁶ ดูเชิงอรรถที่ 2

⁷ Win Tin, *Ba Le He Lu Nga Ye [What's That? A Human Hell]*, (Bangkok: Democratic Voice of Burma, 2010.)

⁸ งานชิ้นนี้เป็นเพียงความพยายามของผู้เขียนในการเปิดประเด็นการศึกษาบันทึกความทรงจำของอุ วิน ตีนในทางวิชาการ อย่างไรก็ตาม ก่อนหน้านี้ ได้ มีนักวิชาการและสื่อมวลชนที่ได้บุกเบิกนำเสนอสารคดีข่าวเพื่อรำลึกถึงการจากไปของ อุ วิน ตีน เผยแพร่ในวงกว้าง กล่าวคือ คุณเปี่ยมมิตร ปัญญา ใน บทความ "วิน ตีน นักสู้แห่งอินเส่ง," *Matichon Online*, 27 เมษายน 2557, สืบค้นวันที่ 23 มิถุนายน 2559,

http://www.matichon.co.th/news_detail.php?newsid=1398527913&grpId=03&catid=&subcatid= และคุณสุภัตรา ภูมิประภาส ใน "รำลึกอุวินตั้น สื่อมวลชนผู้ต่อสู้เคียงบ่าเคียงไหล่กับการทหาร." [Facebook], 21 เมษายน 2015, สืบค้นวันที่ 23 มิถุนายน 2559,

<https://www.facebook.com/notes/subhatra-bhumiprabhas/รำลึกอุวินตั้น สื่อมวลชนผู้ต่อสู้เคียงบ่าเคียงไหล่กับการทหาร/10206069486957387/>

⁹ ดูเชิงอรรถที่ 2

Amar)¹⁰ เมื่อเยาว์วัยเขาได้บวชเรียนตามขนบธรรมเนียมของครอบครัวพุทธศาสนิกชนชาวพม่า แม้ว่าเขาจะพึงใจในชีวิตสมณะและสันโดษเช่นชีวิตของพระ แต่เขาก็มิได้เป็นผู้ที่ใฝ่ใจทางศาสนาแต่อย่างใด¹¹ เขาสนใจอ่านหนังสือการเมืองตั้งแต่เยาว์วัย¹² เขาเริ่มแต่งบทกวีตั้งแต่อายุสิบสองสิบสามปี¹³ และเริ่มเข้ามีส่วนร่วมทางการเมืองตั้งแต่วัยเยาว์โดยการเป็นผู้นำนักเรียนในช่วงการต่อสู้เพื่อเอกราช¹⁴ ช่วงมัธยมเขาเรียนที่โรงเรียนชายที่เมืองย่างกุ้ง คือ The Myoma National Boy's High School¹⁵ เมื่อเข้าเรียนที่มหาวิทยาลัยย่างกุ้ง เขาเลือกเรียนกลุ่มวิชาวรรณคดีอังกฤษ ประวัติศาสตร์สมัยใหม่ และรัฐศาสตร์¹⁶ ต่อ ออง ซาน ซู จี เคยเขียนแนะนำอู วิน ตินใน *Letters of Burma* ไว้ว่า อู วิน ติน เป็นผู้ก่อตั้งพรรคเอ็นแอลดีที่ไม่เคยเป็นส่วนหนึ่งของกองทัพ ซึ่งต่างจากผู้นำพรรคคนอื่นๆ ไม่ว่าจะเป็น อู ออง ชเว (U Aung Shwe) อู จี หม่อง (U Kyi Maung) อู ทิน อู (U Tin U/U Tin OO) และอูลวิน (U Lwin) ที่ต่างก็ดำรงตำแหน่งในกองทัพ ทว่าอู วิน ตินมีชีวิตอยู่แต่ในบรรณภพ¹⁷

อู วิน ตินมีความใฝ่ฝันที่จะเป็นนักหนังสือพิมพ์ ชีวิตของนักหนังสือพิมพ์นักชาตินิยมสำคัญของพม่า คือ จาแนจ่อ อู ชิต หม่อง (Journal Kyaw U Chit Maung, 1913 - 1945) ที่เขาอ่านจากงานเขียนเรื่อง *Thu Lo Thu [A Man Like Him]* (ตีพิมพ์ครั้งแรกในปี 1947) ของ จาแนจ่อ มะ มะ เล (Journal Kyaw Ma Ma Lay, 13 เมษายน 1917 - 6 เมษายน 1982) เป็นแรงบันดาลใจให้เขาอยากเป็นนักหนังสือพิมพ์¹⁸ เขาเริ่มทำงานเขียนตั้งแต่ก่อนจบการศึกษา กล่าวคือ เป็นบรรณาธิการนิตยสารโอเวย์ (Oway Magazine)¹⁹ และเป็นผู้ช่วยบรรณาธิการของสมาคมการแปลแห่งพม่า (The Burma Translation Society) (ซึ่งในขณะนั้นมีชื่อว่า Sarpay Beikman)²⁰ เขาสำเร็จการศึกษาในปี 1953 และเริ่มทำงานข่าวกับสำนักข่าว AFP (Agence France-Presse) และเป็นผู้ช่วยบรรณาธิการนิตยสารกันดะวิน (Gandawin) ของ ตะโกง ตายา (Dagon Taya) นักเขียนพม่าคนสำคัญ²¹ ต่อมาในระหว่างปี 1954 - 1957 เขาได้เดินทางไปทำงานยังกรุงอัมสเตอร์ดัม ประเทศเนเธอร์แลนด์ โดยเป็นบรรณาธิการที่ปรึกษาให้กับ The Jumbarton newspaper company ในช่วงเวลาที่อยู่ต่างแดนนี้ เขามีความสนใจและต้องการติดตามความขัดแย้งและปัญหาการเมืองภายในประเทศพม่า ด้วยเหตุนี้เขาจึงได้ใช้ทุนส่วนตัวในการก่อตั้งจุลสารข่าว *โดะปยี ตะดิน (Doh Pyi Thadin)* ซึ่งแปลว่า ข่าวของประเทศเรา เขาพิมพ์ข่าวแจกจ่ายเผยแพร่ให้กับชาวพม่านอก

¹⁰ "U Win Tin (1930 - 2014)," MoeMaKa: Burmese Community News and Media, accessed May 7, 2016, <http://moemaka.com/archives/37035>.

¹¹ Peter Popham, "U Win Tin: Journalist and activist who stood with Aung San Suu Kyi at the head of Burma's pro-democracy movement," *The Independent*, April 23, 2014, accessed May 21, 2016, <http://www.independent.co.uk/news/obituaries/u-win-tin-journalist-and-activist-who-stood-with-aung-san-suu-kyi-at-the-head-of-burmas-pro-9275438.html>.

¹² อู วิน ติน เล่าในบันทึกความทรงจำว่าเขาอ่านหนังสือเกี่ยวกับการปฏิวัติตั้งแต่อายุ 11 ปี ดู Win Tin, *Ba Le He Lu Nga Ye [What's That? A Human Hell]* (Bangkok: Democratic Voice of Burma, 2010), 33.

¹³ Win Tin, *Ba Le He Lu Nga Ye [What's That? A Human Hell]* (Bangkok: Democratic Voice of Burma, 2010), 198.

¹⁴ Win Tin, *Ba Le He Lu Nga Ye*, 34.

¹⁵ Larry Jagan, "Win Tin Obituary: Prominent journalist and campaigner for democracy, imprisoned in Burma," *The Guardian*, May 1, 2014, accessed May 21, 2016, <http://www.theguardian.com/world/2014/may/01/win-tin>.

¹⁶ Douglas Martin, "U Win Tin, Writer Jailed and Tortured in Myanmar for 19 Years, Dies," *The New York Times*, April 22, 2014, accessed May 21, 2016, http://www.nytimes.com/2014/04/22/world/asia/u-win-tin-writer-jailed-by-myanmar-junta-dies.html?_r=0.

¹⁷ Aung San Suu Kyi, "The Worlds of Letters was U Win Tin's Domain: A Special Introduction," *Letter from Burma* (No.20), Mainichi Daily News, Monday, April 8, 1996, accessed May 7, 2016, <http://moemaka.com/archives/37035>.

¹⁸ Win Tin, "Translator's Note," *Kweed [Queed]*, Henry Sydnor Harrison, translated by Win Tin, (Yangon: Thitsar Sarpay, 1975), 36.

¹⁹ Aung Zaw, *The Face of Resistance: Aung San Suu Kyi and Burma's Fight for Freedom* (Chiang Mai: Mekong Press, 2013), 43.

²⁰ Aung San Suu Kyi, "The Worlds of Letters was U Win Tin's Domain,"

²¹ "U Win Tin (1930 - 2014)," MoeMaKa.

ประเทศสเปนสองครั้ง อย่างไรก็ตาม รัฐบาลพม่าในขณะนั้นซึ่งเป็นรัฐบาลพลเรือนนำโดยนายกรัฐมนตรีนู อนุเกรงว่าจุลสารชาวดังกล่าวมุ่งบ่อนทำลายใจมิตติรัฐบาลพม่า จึงส่งหน่วยข่าวกรองมาแจ้งให้เขายุติการเผยแพร่ แต่เมื่ออุ วิน ตื่นปฏิเสธที่จะทำตาม เขาจึงถูกสั่งให้เดินทางกลับประเทศพม่า²²

ระหว่างปี 1957 - 1968 อุ วิน ตื่น ทำงานเป็นบรรณาธิการหนังสือพิมพ์รายวันภาษาพม่าชื่อ เจ-โม่ง Kyaymon (The Mirror)²³ ที่แรกตั้งในปี 1957 เมื่อนายพลเนวินทำการรัฐประหารในปี 1962 ก็ได้ทำการยึดกิจการหนังสือพิมพ์เอกชนมาเป็นของรัฐรวมทั้งหนังสือพิมพ์ Kyaymon ด้วย ในปี 1968 เขาได้ถูกย้ายไปเป็นบรรณาธิการใหญ่หนังสือพิมพ์รายวันภาษาพม่าชื่อ ฮันตาวดี (Hanthawaddy) ที่สำนักงานเมืองมันทเลย์ ทำจนกระทั่งหนังสือพิมพ์ฮันตาวดีถูกรัฐบาลนายพลเนวินสั่งปิดกิจการในปี 1978²⁴ ในช่วงเวลาที่เขาทำงานที่มันทเลย์ เขาได้เข้าร่วมกิจกรรมกับเหล่าปัญญาชนและนักเขียนของสมาคมนักเขียนพม่าตอนบน (Upper Burma Writers' Association) นำโดย หลู่ตู่ อุ หละ (Ludu U Hla) หลู่ตู่ ต่อ อะหม่า (Ludu Daw Amar) อุ วิน ตื่นเป็นแกนนำทำกิจกรรมกลุ่มการอ่านวันเสาร์ (Saturday Reading Circle) ซึ่งมีการอ่านบทความวิพากษ์แนวทางสังคมนิยมวิถิพม่า (Burmese Way to Socialism) ของรัฐบาลนายพลเนวิน ส่งผลให้หนังสือพิมพ์ถูกสั่งปิดในเวลาต่อมา จากนั้นเขาทำงานเป็นนักเขียนและนักแปลอิสระ อุ วิน ตื่น นอกจากเป็นบรรณาธิการข่าว นักหนังสือพิมพ์แล้ว เขายังเขียนบทวิจารณ์งานศิลปะแขนงต่างๆ ทั้งการวิจารณ์วรรณกรรม วิจารณ์ภาพยนตร์ วิจารณ์ดนตรี แปลหนังสือ เขียนหนังสือ และกลอนตีพิมพ์เผยแพร่ เขามีนามปากกาหลากหลายในงานเขียน อาทิ วิน สเว (Win Swe) ป้อตัต (Paw Thit) ปโยโสง (Pyi-sone) โปงญะ (Pon-nya) หม่องหฺวุ่นซิง (Maung Wun Zin) ตูเตตี (Thu-thay-thi) บรรณาธิการคนหนึ่ง (Editor-ta-u) ฯลฯ²⁵ แต่ชื่ออันเป็นที่จดจำและเรียกขานอย่างติดปากมากที่สุด คือชื่อตัวเขาเองที่นำหน้าด้วยคำว่า "ฮันตาวดี" อันเป็นชื่อหนังสือพิมพ์ชื่อดังที่เขาเป็นบรรณาธิการใหญ่นานถึงสิบปี งานเขียนส่วนใหญ่ของเขาคือบทวิเคราะห์ข่าวและบทความ ส่วนผลงานที่เป็นหนังสือเล่มนั้นมีไม่มากนักหากเทียบกับนักเขียนพม่าท่านอื่นๆ นอกจากเรื่อง *นั่นอะไร? ขุนนรกของมนุษย์* (2010) แล้ว ปี 1975 ตีพิมพ์ผลงานการแปลนวนิยายเรื่อง *Queed* ของ นักเขียนอเมริกัน Henry Sydnor Harrison นิยายว่าด้วยชีวิตนักหนังสือพิมพ์ที่เขาได้รับแรงบันดาลใจในการแปลจาก จาแนจ่อ อุ ซิต หม่อง²⁶ และนวนิยายแปลเรื่อง *ฤดูตระเริง* แปลจาก *The Northern Light* ของ A.J. Cronin ซึ่งมีเนื้อเรื่องเกี่ยวกับกิจการหนังสือพิมพ์เช่นเดียวกัน เป็นต้น

ช่วงสิบปีหลังจากหนังสือพิมพ์ฮันตาวดีถูกปิดจนถึงก่อนหน้าเหตุการณ์ประท้วงใหญ่เพื่อขับไล่รัฐบาลทหารในปี 1988 นั้น สันนิษฐานว่า อุ วิน ตื่น ได้กลับมาทำงานเขียนและรวมตัวกับกลุ่มนักคิดนักเขียนที่เมืองย่างกุ้ง อุ ออง ซอ (U Aung Zaw) บรรณาธิการสำนักข่าวอิรวดี (The Irrawaddy) ได้เล่าประสบการณ์การต่อสู้ทางการเมืองของเขาในช่วงก่อนหน้าเหตุการณ์ 8888 ในหนังสือเรื่อง *The Face of Resistance: Aung San Suu Kyi and Burma's Fight for Freedom* (2013) ไว้ว่า ในช่วงปี 1985 เขาเริ่มสนใจการเมืองและเขาได้ใช้เวลาในช่วงวันหยุดสุดสัปดาห์เข้าร่วมกลุ่มกับปัญญาชนอาวุโส มีทั้งผู้ที่เป็นกวี นักเขียน บรรณาธิการ เจ้าของสำนักพิมพ์ และอดีตนักโทษการเมือง อุ วิน ตื่นก็เป็นหนึ่งในบรรดาผู้ที่อุ ออง ซอกล่าวถึง อุ ออง ซอ และปัญญาชนนักเขียนรวมตัวกันพูดคุยถกเถียงทางวรรณกรรมโดยตั้งชื่อกลุ่มว่า วงวรรณกรรมอินเส่ง (Insein Sarpay Wine/Insein

²² Aung Zaw, *The Face of Resistance*, 44.

²³ "U Win Tin (1930 - 2014)," MoeMaKa.

²⁴ Aung Zaw, *The Face of Resistance*, 44.

²⁵ "U Win Tin (1930 - 2014)," MoeMaKa.

²⁶ อุ วิน ตื่น, "Translator's Note," *Kweed [Queed]*, 35 - 47.

Literature Circle) พวกเขาใช้ชื่อนี้เนื่องจากจัดตั้งกลุ่มกันที่อำเภออินแสง (Insein Township) ในช่วงแรกการเสวนาเป็นไปอย่างระมัดระวังและหลีกเลี่ยงที่จะไม่เกี่ยวข้องกับประเด็นการเมือง เพราะการรวมกลุ่มกันนั้นถือว่าการกระทำที่ผิดกฎหมาย และต่างกังวลใจหากหน่วยข่าวของรัฐล่วงรู้ถึงกิจกรรมของกลุ่ม อย่างไรก็ตาม ในท้ายที่สุดหัวข้อทางการเมืองก็มีอาจจะถูกเพิกเฉยไม่กล่าวถึงได้²⁷ ในช่วงการประท้วงใหญ่เพื่อขับไล่รัฐบาลทหารในปี 1988 อู ออง ซอ ได้เล่าว่า ในช่วงเวลานี้จิตวิญญาณของการเป็นนักหนังสือพิมพ์อิสระของ อู วิน ติน ได้ถือกำเนิดขึ้นอีกครั้งในช่วงเวลาอันรุ่งเรืองทางปัญญาสั้นๆ ของพม่าที่สามารถตีพิมพ์เผยแพร่ข่าวสารได้อย่างอิสระ อู วิน ติน ได้ช่วยบรรณาธิการหนังสือพิมพ์รายวัน และวารสารรายสัปดาห์หลายฉบับ รวมทั้งเป็นผู้ที่อยู่เบื้องหลังการทำจุลสารข่าว *ตะมะกะ (Thamaga)* ของสมาพันธ์นักศึกษา²⁸ อู วิน ตินและเหล่าศิลปินทั้งหลายได้รวมตัวกันเขียนสารปณามรัฐบาลทหารและประกาศสนับสนุนการต่อสู้เพื่อประชาธิปไตย ตัวเขาเองได้ออกหนังสือพิมพ์ชื่อ *ซันตะผ่อตัน [Sanda Hpaw Than]* ในวันที่ 30 สิงหาคม 1988 และได้เขียนบทความต่อต้านคำประกาศของรัฐบาลทหารภายใต้การนำของสภาฟื้นฟูกฎหมายและระเบียบแห่งรัฐ หรือ สลอร์ค (State Law and Order Restoration Council-SLORC)²⁹

การประท้วงใหญ่ปี 1988 ได้นำพาให้อู วิน ตินได้พบ ดอ ออง ซาน ซู จี เขาพบว่าเธอมีได้เป็นแค่เพียงบุตรธิดาของนายพล ออง ซาน วีรบุรุษของประเทศเท่านั้น แต่เป็นผู้ที่มีความคิด มีความสามารถ มองการณ์ไกล และมีความเป็นผู้นำ อู วิน ตินเป็นหนึ่งในผู้ที่สนับสนุนให้ดอ ออง ซาน ซู จีทำงานการเมือง และตัวเขาเองเป็นหนึ่งในแปดบุคคลสำคัญผู้ร่วมกันก่อตั้งพรรคสันนิบาตแห่งชาติเพื่อประชาธิปไตยขึ้น ในวันที่ 27 กันยายน 1988³⁰ อย่างไรก็ตาม อู วิน ติน มีเวลาดำเนินการต่อสู้ทางการเมืองเพื่อล้มล้างระบอบเผด็จการทหารได้ไม่นานนัก เขาก็ถูกรัฐบาลสลอร์คสั่งจับกุมคุมขังในวันที่ 4 กรกฎาคม 1989 จากนั้นเป็นต้นมาเขาจึงต้องต่อสู้ทางการเมือง หรือที่เขาเรียกว่า “การปฏิวัติเพื่อประชาธิปไตย” อีกยาวนานกว่าสองทศวรรษหลังกำแพงเรือนจำอินแสง คุณกรกัณธ์ อื้อฉาวของพม่า

นั่นอะไร? ขุมรกรของมนุษย์ : วรรณกรรมคุกในบริบทที่เปลี่ยนแปลง

นั่นอะไร? ขุมรกรของมนุษย์ เป็นบันทึกความทรงจำที่จัดอยู่ในประเภทวรรณกรรมคุก (Prison Literature) ที่เรียกในภาษาพม่าว่า “ถ้าวัง ส่าเป” (Htaung Sarpay) วรรณกรรมคุกอยู่ควบคู่กับประวัติศาสตร์การต่อสู้อันยาวนานของพม่า จากสมัยราชวงศ์ สู้สมัยอาณานิคม และสมัยเอกราช หม่อง ชวัน หยี่ (Maung Swan Yi) หรือ อู วิน เป่ (U Win Pe) กวีอาวุโสผู้เคยลี้ภัยทางการเมืองยังต่างแดนได้กล่าวไว้ในบทความเรื่อง “วรรณกรรมคุกพม่า” ไว้ว่า จุดเริ่มต้นของวรรณกรรมพม่า เริ่มจากรณกรรมคุก โดยได้ยกบทกวี “มเย็ก ผเย” (หรือในชื่อแปลเป็นภาษาอังกฤษว่า The Law of Nature)³¹ ของ อนันดา ตูริยะ (Andada Thuriya) เสนาบดีสมัยอาณาจักรพุกามได้เขียนขึ้นเมื่อคราวถูกกษัตริย์ตัดสินลงโทษจำคุก แม้ว่าในปัจจุบันจะมีงานวิจัยระบุว่าบทกวีดังกล่าวอาจเขียนขึ้น

²⁷ Aung Zaw, *The Face of Resistance*, 2.

²⁸ Ibid., 45.

²⁹ Than Win Hlaing, “Sayagyi Hanthawaddy U Win Tin (Do ma hut) Myanmar Thamaing ta kwei. ham Ko Kyo sont A-nit-na-khan ke. thaw Ta-din Sayagyi hne. Naing-ngan Thamagyi,” *MoeMaKa: Burmese Community News and Media*, April 24, 2014, accessed May 21, 2016, http://blog.moemaka.com/2014/04/blog-post_8467.html.

³⁰ Win Tin, *Ba Le He Lu Nga Ye*, 222 - 225.

³¹ Wikipedia contributors, “Ananda Thuriya,” Wikipedia, The Free Encyclopaedia, accessed May 18, 2016, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Ananda_Thuriya&oldid=699105380.

หลังสมัยพุกามก็ตาม หม่อง ชวัน หยียก็ยังคงเชื่อว่าตั้งแต่ยุคแรกเริ่มของวรรณกรรมพม่าเป็นต้นมา มีกวีและนักเขียนที่ถูกผู้ปกครองจับกุมคุมขังและลงโทษเป็นจำนวนมาก และไม่ว่าจะพวกเขาจะถูกทรมานอย่างไร พวกเขา ก็แสวงหาโอกาสสร้างสรรค์งานประพันธ์สอนใจผู้ปกครองเสมอ ทั้งนี้เพราะกวีและปัญญาชนไม่ว่าจะได้ก็ตามมิได้ ทำตามความต้องการหรือทำเพื่อเอาใจผู้ปกครอง ในยุคเอกราชนี้นักประพันธ์ที่วิพากษ์ผู้ปกครองเป็นจำนวนมาก และตกอยู่ในสภาพที่เลวร้ายยิ่งไปกว่าในสมัยอาณานิคมอังกฤษเสียอีก³²

วรรณกรรมยุคของพม่าที่มีชื่อและเป็นที่รู้จักกันในระดับนานาชาติ คือ งานเขียนของ หลู่ตู่ อู หละ ผู้เคย ถูกจับกุมคุมขังในฐานะนักโทษการเมืองระหว่างปี 1953 - 1957 ในสมัยรัฐบาลนายกรัฐมนตรีนุ เมื่อได้รับ อิสรภาพเขาได้เขียนเรื่องสั้นเล่าเรื่องชีวิตนักโทษที่เขาได้พบเจอในหนังสือชื่อ *ถ้าวร ฮนึ่ง หลู่ตู่ (Htaung hnit. Lutha/Prison and Man)* ตีพิมพ์ปี 1957 และเรื่องสั้นเกี่ยวกับนักโทษเยาวชน เรื่อง *ฮล่าวร-ไชก่ ดวีน ฮมา เจ็ก แห่ง มยา (Hlaung-chaik dwin hma nget nge mya/ Young Birds in a Cage)* ตีพิมพ์ในปี 1958 และได้รับรางวัล วรรณกรรมเยาวชนจาก UNESCO ต่อมาได้รับการแปลเป็นภาษาอังกฤษในชื่อเรื่อง *The Caged Ones*³³ สมัย รัฐบาลทหารตั้งแต่ปี 1962 เป็นต้นมา และโดยเฉพาะอย่างยิ่งหลังเหตุการณ์ 8888 มีนักคิดนักเขียนและนัก เคลื่อนไหวทางการเมืองถูกรัฐจับกุมเป็นนักโทษการเมืองเป็นจำนวนมาก นอกจากจะมีรายงานและคำให้การของ นักโทษการเมืองตีพิมพ์เผยแพร่โดยองค์กรสิทธิมนุษยชนแล้ว เมื่อนักโทษการเมืองเหล่านี้ได้รับอิสรภาพก็ได้เขียน บันทึกรายการทรมานและการปฏิบัติในคุกในช่วงที่ถูกจองจำ ก่อนที่พม่าจะเปลี่ยนผ่านสู่ระบอบการ ปกครองโดยรัฐบาลกึ่งพลเรือนภายใต้การนำของนายกรัฐมนตริตอง เส่ง (Thein Sein) ในต้นปี 2011 นั้น บันทึก ความทรงจำและวรรณกรรมยุคของนักโทษการเมืองสมัยรัฐบาลทหารภายใต้การนำของสภาฟื้นฟูกฎหมายและ ระเบียบแห่งรัฐ (SLORC) ซึ่งต่อมาเปลี่ยนชื่อเป็นสภาสันติภาพและการพัฒนาแห่งรัฐ (SPDC) ยังคงเป็นสิ่งที่ อ่อนไหวต่อความมั่นคง ผู้จัดพิมพ์ส่วนใหญ่จึงต้องทำการตีพิมพ์ผลงานในต่างประเทศหรือตามบริเวณเขต ชายแดน หรือมีเช่นนั้นก็ตีพิมพ์เผยแพร่ทางอินเทอร์เน็ตดังจะเห็นได้จากข้อเขียนและคำให้การของนักโทษ การเมืองพม่าในเวปไซต์สมาคมช่วยเหลือนักโทษการเมือง (พม่า) (Assistance Association for Political Prisoners (Burma))³⁴ บางเรื่องได้รับการแปลและตีพิมพ์เผยแพร่ในประเทศไทย อาทิ *พม่าและข้าพเจ้าสิบปีที่ผ่าน พ้น*³⁵ ส่วนเรื่อง *นั่นอะไร? ขุมทรัพย์ของมนุษย์* ของ อู วิน ตัน แรกตีพิมพ์ในปี 2010 จัดทำที่สำนักพิมพ์ใน กรุงเทพมหานคร นอกจากนี้ยังสามารถดาวน์โหลดได้ทางอินเทอร์เน็ต³⁶

ภายหลังจากการยกเลิกกฎหมายการตรวจสอบและควบคุมสื่อสิ่งพิมพ์ในปี 2012 ส่งผลให้มีเสรีภาพใน การตีพิมพ์เผยแพร่ข้อมูลข่าวสารมากขึ้น³⁷ ประกอบกับการที่รัฐบาลประธานาธิบดีเต็ง เส่ง ดำเนินการปล่อยตัว นักโทษการเมืองเป็นระยะๆ จึงมีการตีพิมพ์เผยแพร่บันทึกความทรงจำของนักโทษการเมืองพม่าเพิ่มมากขึ้น การ

³² Maung Swan Yi, "Burmese Prison Literature," *MoeMaKa: Burmese Community News and Media*, February 14, 2013, accessed May 21, 2016, <http://moemaka.com/archives/32185>.

³³ ดู Anna J. Allot, "Half a Century of Publishing in Mandalay: the Ludu Kyi-bwa-yay Press". *The Journal of Burma Studies*, Volume 1, 1997, 83-106. และ Ludu U Hla, Author and Journalist (1910-1982) โดย Ludu Daw Amar ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของบทความชิ้นนี้

³⁴ โปรดดู <http://aapbb.org/category/books/>

³⁵ โม เอ, เขียน, *พม่าและข้าพเจ้าสิบปีที่ผ่านพ้น*, แปลโดย จิตราภรณ์ วนัสพงศ์ และธารา รินศานต์, (เชียงใหม่: เพื่อนไร้พรมแดน: โครงการประสาน ความเข้าใจไทย-พม่า, 2543) แปลจากเรื่อง Moe Aye, *Ten years on*. ดู <http://aapbb.org/2014/03/10-years-on/>

³⁶ ดู <http://www.freelibraryonline.com/ebook.php?wname=1191>

³⁷ ดู สุภัตรา ภูมิประภาส, "สื่อพม่าบนถนนสู่ประชาธิปไตย/Burmese Media and Roadmap to Democracy," *เอกสารประกอบการสัมมนาประจำปี 2555/2556 อาเซียนศึกษา/ASEAN Studies 24 - 25 มกราคม 2556*, (กรุงเทพฯ: มูลนิธิโตโยต้าประเทศไทยและมูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และ มนุษยศาสตร์, 2556), สืบค้นเมื่อวันที่ 23 มิถุนายน 2559, <https://docs.google.com/file/d/0B8TG64oXxT1pMS1qSnFENFQ4eVk/edit>

เปลี่ยนแปลงทางการเมืองสู่ระบอบประชาธิปไตย และโดยเฉพาะอย่างยิ่งชัยชนะในการเลือกตั้ง ปี 2015 ของพรรคสันนิบาตแห่งชาติเพื่อประชาธิปไตยจนได้ก้าวสู่การเป็นผู้นำรัฐบาลพลเรือนเต็มตัวครั้งแรกในรอบกึ่งศตวรรษนั้น ส่งผลให้บันทึกความทรงจำและวรรณกรรมคุกของนักโทษการเมืองจากเหตุการณ์ 8888 เป็นต้นมาที่เคยถูกพิจารณาจากรัฐว่าเป็นภัยต่อความมั่นคง สามารถตีพิมพ์เผยแพร่ได้ภายในประเทศพม่า และยิ่งไปกว่านั้น หนังสือเหล่านี้ในที่สุดได้กลับมามีพื้นที่อยู่ในสถาบันการศึกษาหลักของชาติ ได้แก่ มหาวิทยาลัยย่างกุ้ง ที่ๆครั้งหนึ่งเคยถูกรัฐบาลทหารสั่งปิดเพื่อป้องกันการรวมพลังทางการเมืองของนักศึกษา หนังสือเหล่านี้ได้ถูกจัดให้บริการในหอสมุดกลางแห่งมหาวิทยาลัย (Universities' Central Library) ที่ตั้งอยู่ภายในมหาวิทยาลัยย่างกุ้ง อาทิ บันทึกความทรงจำของ มะ ถิดา (Ma Thida) นักเขียน นักต่อสู้เพื่อสิทธิมนุษยชน และอดีตนักโทษการเมืองเรื่อง *ซันชาวว์ อินแสง ฮาร์เวิร์ด (Sanchaung-Insein-Harvard)* ตีพิมพ์ที่เมืองย่างกุ้งครั้งแรกปี 2012 บันทึกความทรงจำของอดีตนักโทษการเมือง จอ หลี ทุน (Kyaw Lee Htun) เรื่อง *ถ้าวาร์ อะดวี่ง (23) ฮนิต ปยี ยัน (2) แยก อะโล ฮนัง โก่ เตวะ ฮมัต ดัน มยา (Htaung A-dwin (23) Hnit Pyi Yan (2) Yet A-lo Hnint Ko Tweit Hmattan Mya/ Need only another 2 days to spending entire 23 years in prison: accounts of my own experience)* ตีพิมพ์ปี 2013 และงานเขียนของ ซอ เว่ย (Saw Wai) กวีที่แต่งกลอนล้อเลียนนายพลตาน ฉ่วยจึงถูกจับกุมในปี 2008 เรื่อง *ถ้าวาร์ (โตะ มะ โฮ้ด) อะเหม่ มะ ใจัก เตะ แตกกะโต (Htaung (do. ma hote) A-mei Ma Kyaik De. Tekkatho/ Prison (or) University that mother doesn't like)* ตีพิมพ์ในปี 2014 บันทึกความทรงจำของ อุ วิน ดิน *นั่นอะไร? ขุมนรกของมนุษย์* มีให้บริการที่หอสมุดกลางแห่งมหาวิทยาลัยเช่นเดียวกัน³⁸ บริบททางการเมืองใหม่ของประเทศพม่าได้เปิดโอกาสให้เรื่องราวมืดดำในยุครัฐบาลทหารสามารถเผยแพร่สู่สังคมวงกว้าง และเปิดให้เยาวชนรุ่นหลังได้เรียนรู้อย่างเสรี

สารจากชายชราผู้เดินทางกลับจากคุกขุมนรกที่มนุษย์สร้าง

นั่นอะไร? ขุมนรกของมนุษย์ ฉบับที่ผู้เขียนซื้อมาจากงานรำลึกหนึ่งเดือนแห่งการจากไปของ อุ วิน ดิน ที่จัดขึ้นที่วัดตาว์เลโจ้ เมืองอมรปุระ เมื่อวันที่ 21 พฤษภาคม 2014 นั้น มีลักษณะเป็นฉบับสำเนาจากไฟล์หนังสือที่มีการเผยแพร่ออนไลน์³⁹ มีขนาด 318 หน้า ปกสีขาวและมีภาพของ อุ วิน ดินในเสื้อเชิ้ตสีฟ้าสีประจำชุดนักโทษอยู่ในอิริยาบถหงายหน้าทอดสายตาไปยังเบื้องบน ภายในเล่มมีภาพลูกอินแสงประกอบบ้างเล็กน้อย ปกในระบุว่าพิมพ์จำนวน 2000 เล่ม ตีพิมพ์ที่สำนักพิมพ์ในกรุงเทพมหานคร แต่มีได้ระบุราคาไว้ในตัวเล่ม ผู้เขียนซื้อมาในราคา 4000 จ๊าด หรือประมาณ 140 บาท

อุ วิน ดินชี้แจงวัตถุประสงค์ของหนังสือบันทึกความทรงจำเรื่อง *นั่นอะไร? ขุมนรกของมนุษย์* ไว้ใน “คำนำแผ่วเบาที่แผดเสียงกึกก้องกัมปนาท ของนักเขียนผู้ซึ่งเดินทางกลับมาจากคุกขุมนรกของมนุษย์” ความว่า เขาเขียนขึ้นเพื่อเป็นที่ระลึกในวาระครบรอบอายุ 80 ปี อายุของเขานับว่าชรามาก แม้จะอยู่ในวัยไม่ใกล้ฝั่งแต่เขาตระหนักดีว่า ยังคงมีการกักขังเพื่อประชาธิปไตยที่เขาต้องดำเนินการต่อไป ฝ่าฟันไปจนกว่าประชาชนในประเทศนี้จะหลุดพ้นจากสภาวะของการถูกจองจำพันนาการภายใต้อำนาจเผด็จการทหาร สู้ต่อไปจนกว่าจะถึงวาระสุดท้ายของชีวิต เขาต้องการถ่ายทอดประสบการณ์และความรู้สึกนึกคิดของเขาในช่วงกว่า 20 ปีแห่งการถูกคุมขังในคุกอินแสง เพื่อที่จะเป็นเครื่องยืนยันการยืนยันในอุดมการณ์แห่งความชอบธรรมและการไม่ยอมจำนนต่อ

³⁸ ผู้ใช้อินเทอร์เน็ตสามารถสืบค้นหนังสือที่ให้บริการในหอสมุดกลางแห่งมหาวิทยาลัยได้ที่เว็บไซต์นี้ <http://www.uclmyanmar.org/about-us/>

³⁹ ดู เชิงอรุณที่ 36

อำนาจอันมิชอบ ยิ่งไปกว่านั้นเขาต้องการให้เป็นเครื่องปลุกใจชาวพม่าผู้ถูกกดขี่ให้สลัดความรู้สึกลัวกลัวคุกอย่างขนพองสยองเกล้าออกไป เพื่อที่จะได้มีความกล้าหาญในการปฏิวัติล้มล้างเผด็จการ⁴⁰

นั่นอะไร? *ขุมนรกของมนุษย์* แบ่งเนื้อหาออกเป็น 10 บท ในแต่ละบทประกอบด้วยตอนย่อยบทละ 4 - 5 ตอน อุ วิน ตีน มิได้เล่าเรื่องตามลำดับเวลา แต่ละบทแต่ละตอนแม้จะมีประเด็นหลักตามหัวเรื่องแต่ก็จะแทรกด้วยเรื่องราวปลีกย่อยเป็นจำนวนมากเนื่องจากเขียนเล่าตามความทรงจำ เนื้อความหลักหาใช้การพรัวครวญถึงความทุกข์ทรมานของตนเอง แต่เป็นการสารถยถึงวิบากกรรมของเพื่อนร่วมคุกทั้งนักโทษการเมืองและนักโทษสามัญ ผู้ต้องเผชิญหน้ากับการถูกกดขี่ย่ำยีศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ และการถูกทารุณกรรมทั้งทางร่างกายและจิตใจ หัวใจสำคัญของเรื่องเล่านี้คือปฏิบัติการต่อต้านขัดขืนต่ออำนาจของ “พลทหารแห่งการปฏิวัติ” ได้แก่ อุ วิน ตีน และเหล่าสหายร่วมคุก อุ วิน ตีน เน้นย้ำอยู่ตลอดว่าการฝ่าฝืนกฎคุกและการต่อต้านขัดขืนคำสั่งอันมิชอบ คือ ปฏิบัติการอันเป็นส่วนหนึ่งของการปฏิวัติเพื่อโค่นล้มระบอบเผด็จการทหาร ที่บรรดานักโทษการเมืองยังคงยืนหยัดต่อสู้แม้ในช่วงทัศนทาสที่ถูกพรากเสรีภาพ และถูกตัดขาดจากโลกภายนอก

อุ วิน ตีนใช้ภาษาพม่ารูปแบบภาษาพูด (Colloquial Form) ในการเขียนบันทึกความทรงจำนี้ ด้วยความที่เขาเป็นนักหนังสือพิมพ์และนักเขียนอาวุโสผู้มีพรสวรรค์ด้านการประพันธ์อย่างเอกอุ การเลือกสรรและเรียงร้อยถ้อยคำสำนวนล้วนเป็นโวหารภาพพจน์ เต็มไปด้วยอรรถรสทางภาษาที่หนักแน่น ดุดัน รุนแรง เชือดเฉือน และคมคายทำให้ผู้อ่านคล้อยตามและเกิด มโนภาพของคุกอันสังขมบนโลกมนุษย์ได้อย่างแจ่มชัด อุ วิน ตีนมุ่งหวังว่างานเขียนของเขาเล่มนี้จะส่งอิทธิพลทางความคิดต่อผู้อ่านและคนรุ่นหลังได้เช่นเดียวกับวรรณกรรมคุกของเหล่าตะขิ่น (Thakin) วีรบุรุษแห่งเอกราชของพม่าที่เคยร่วมกันถ่ายทอดประสบการณ์ชีวิตและข้อคิดเมื่อต้องจำคุกยุคก่อนเอกราชไว้ในหนังสือเรื่อง *ถ้าวัง อะยะตา* (Htaung A-ya-tha/ Prison Taste) ซึ่งเป็นที่รู้จักแพร่หลายในหมู่ประชาชนพม่าทั่วประเทศ⁴¹

ในบรรดาบันทึกความทรงจำและวรรณกรรมคุกของนักโทษการเมืองพม่าที่ตีพิมพ์เผยแพร่⁴² อาจกล่าวได้ว่าไม่มีเล่มใดที่ตั้งชื่อหนังสือที่สื่อถึงนัยความหมายของชีวิตในคุกพม่าได้ลุ่มลึกมากเท่าชื่อเรื่อง *นั่นอะไร? ขุมนรกของมนุษย์* การเป็นนายของภาษา ถ้อยคำไม่ว่าจะเป็นการพูดหรือข้อเขียนของ อุ วิน ตีน ล้วนแล้วแต่มีพลังประกอบกับการปฏิบัติตนอย่างสัตย์ซื่อต่ออุดมการณ์และความเชื่อ ส่งผลให้แนวคิดทางการเมืองของ อุ วิน ตีนมีอิทธิพลต่อปัญญาชนและนักต่อสู้เคลื่อนไหวทางการเมืองพม่าในวงกว้าง อุ วิน ตีน ชี้แจงที่มาและความหมายของชื่อหนังสือไว้ในบทแรก เขาเปรียบให้เห็นว่า ทั้งตัวเขาและประชาชนชาวพม่าต่างถูกจองจำอยู่ในประเทศที่มีสภาพไม่ต่างไปจากคุก ปราศจากสิทธิเสรีภาพและสิทธิขั้นพื้นฐานของความเป็นมนุษย์ อยู่ภายใต้การกดขี่ของเผด็จการทหาร ประชาชนตกอยู่ใน “คุกใหญ่แห่งประเทศ” (ถ้าวัง ปยี ต่อ จี) แต่ทว่าเหล่าผู้ต่อสู้ทางการเมืองถูกรัฐกวาดล้างจับกุมขังไว้ในคุกที่มีลูกกรงเหล็กและกำแพงอิฐสูงทึบมืดปิดกั้นจากประชาชนภายนอก คุกที่นักโทษการเมืองต้องเผชิญนี้ คือ ขุมนรกแห่งความป่าเถื่อนหยาบช้า เต็มไปด้วยการทารุณกรรมทุกรูปแบบ นักโทษการเมืองในยุครัฐบาลทหารมีสภาพชีวิตที่เลวร้ายยิ่งกว่านักโทษการเมืองยุคจักรวรรดินิยมอังกฤษ ยุคฟาสซิสต์ญี่ปุ่น และยุคต้นเอกราช รัฐบาลเผด็จการทหารคือผู้ทำให้ประเทศกลายเป็นขุมนรก และเป็นผู้สร้างคุกนรกเพื่อคุมขังและทรมานนักโทษการเมืองไว้ทั่วประเทศ ทัศนทาสในนรกของชาวพม่าและนักโทษการเมืองช่วงยาวนานชั่วมั้กับปีชั่วกัลป์ไม่

⁴⁰ สรุปสาระสำคัญจาก Win Tin, *Ba Le He Lu Nga Ye*, Author's preface.

⁴¹ Win Tin, *Ba Le He Lu Nga Ye*, Author's preface.

⁴² ดูตัวอย่างชื่อวรรณกรรมคุกในตอน *นั่นอะไร? ขุมนรกของมนุษย์* : วรรณกรรมคุกในบริบทที่เปลี่ยนแปลง

มีวันสิ้นสุด⁴³ ส่วนชื่อหนังสือ อุ วิน ตีนได้แรงบันดาลใจมาจากหนังสือที่เคยอ่าน อุทาวลีว่า “*ปา แล เฮะ*” ที่แปลว่า “นั่นอะไร” เขาจำมาจากชื่อหนังสือ “*ปา แล เฮะ ลอ กะ รัม*” ซึ่งแปลว่า “นั่นอะไร? โลกธรรม” เขียนโดย อุ ทุน ฮละ (U Htun Hla)⁴⁴ ส่วนวลีที่ว่า “*ลั้งะ แะ*” ที่แปลว่า “*ขุมนรกของมนุษย์*” หรือ “*นรกที่มนุษย์สร้าง*” เป็นคำที่มาจากหนังสือเรื่อง *Hiroshima* (1946) เขียนโดย John Hersey ที่ อุ วิน ตีนได้แปลเป็นภาษาพม่า โดยเขาได้ตั้งชื่อหนังสือเล่มนี้ในภาษาพม่าว่า “*ลั้งะ แะ*” หรือ “*ขุมนรกของมนุษย์*”⁴⁵ รัฐบาลทหารล้างผลาญประเทศและประชาชนพม่าดุจตั้งระเบิดปรมาณูที่ทำลายชาวเมืองฮิโรชิมาจนแหลกลสลายกลายเป็นจุล

แม้ว่าคุกหรือทัณฑสถานของพม่าในภาษาอังกฤษจะใช้คำว่า “Correction” ที่มีนัยความหมายว่าแก้ไขให้ถูกต้อง แต่คุกพม่าที่คุมขังทั้งนักโทษการเมืองและนักโทษสามัญมิได้เป็นไปเพื่อการดังกล่าว แต่กลับเป็นสถานที่ที่มุ่งทำลายชีวิต ร่างกาย และจิตใจให้ย่อยยับดับสูญ ผู้มีอำนาจในคุกทั้งผู้คุมและเจ้าหน้าที่หน่วยข่าวกรอง หรือ MI (Military Intelligence) เป็นผู้ถือกฎใช้อำนาจกดขี่ข่มเหงเพื่อต้องการให้นักโทษสยบยอม ผู้ที่ถูกล้างสมองและยอมแปรเปลี่ยนจะได้รับรางวัล พวกที่นิ่งเฉยจะพอรักษาตัวรอด ส่วนผู้ที่แข็งขืนจะได้รับโทษทัณฑ์อย่างแสนสาหัสสำหรับ อุ วิน ตีน แล้วเขาไม่ยอมก้มหัวให้กับผู้มีอำนาจอันมิชอบ และไม่ยอมจำนนต่อชะตากรรม แม้ว่าจะถูกจำกัดเสรีภาพและถูกทรมานแต่เขายังคงยึดมั่นในอุดมการณ์ และประกาศว่าจุดมุ่งหมายสำคัญของชีวิตเขา คือ การต่อสู้เพื่อให้ได้มาซึ่งระบอบการปกครองแบบประชาธิปไตย เขาคือพลทหารแห่งการปฏิวัติเพื่อประชาธิปไตย⁴⁶ ดังนั้นแล้ว ตลอด 7023 วันในคุกของอุ วิน ตีน คือ การทำศึกสงครามกับระบอบเผด็จการทหาร เขาปฏิบัติการต่อสู้ขัดขืนในทุกรูปแบบที่จะทำได้ และหากมีโอกาสเขาจะเป็นผู้นำ “การก่อกบฏในกระโถน”⁴⁷ และสนับสนุนให้เหล่านักโทษการเมืองรุ่นน้องและคนหนุ่มเข้าร่วมสงครามต่อต้านในคุก ด้วยเหตุนี้ แม้จะถูกจำคุกในวัยชรา แต่ด้วยความแข็งแกร่งและไม่สยบยอมเช่นนี้ ทำให้เขาถูกเจ้าหน้าที่สอบสวนของหน่วยข่าวกรอง “สอบปากคำ” อย่างทารุณต่อเนื่องยาวนาน ส่งผลให้เขาสูญเสียฟันจนไม่สามารถกินข้าวได้ และก่อให้เกิดปัญหาสุขภาพร้ายแรงอีกหลายประการ ยิ่งไปกว่านั้นตลอดสองทศวรรษในเรือนจำอันแสง อุ วิน ตีน ถูกจับขังเดี่ยวใน “คุกกรงสุนัข” (Dog Cell) ซึ่งเป็นกรงของสุนัขทหารแคบๆ หลายต่อหลายครั้ง เขาถูกขังลิ้มไม่ได้รับอนุญาตให้ออกมาเดินภายนอกไม่ได้เห็นแสงเดือนแสงตะวันเป็นเวลานาน เขารักษาจิตใจให้เข้มแข็งด้วยการคิดหาหนทางต่อสู้ขัดขืนทุกขณะจิต คำขวัญประจำใจของเขา ซึ่งใช้สอนในเพื่อนร่วมชะตากรรมในคุกความว่า “อย่าให้จิตใจแพ่พ่าย อย่าให้สุขภาพเสื่อมสลาย อย่าให้กลุ่มก้อนแตกแยก”⁴⁸ เขากล้าหาญที่จะขัดขืน และไม่หวาดหวั่นต่อการถูกทรมาน แม้ว่าเขาจะถูกซ้อมจนฟันร่วงเกือบหมดปากจนเคี้ยวอาหารไม่ได้ เขาก็ยังคงกล่าวว่า ก็แค่อาหารไม่ย่อย แต่โลกยังไม่สูญสลาย⁴⁹ “คนตายก็ตายไป แต่การต่อสู้ยังไม่จบสิ้น”⁵⁰

⁴³ *ibid.*, 27 - 32.

⁴⁴ Kyaw Zan Tha, U, “Ba Le He Lu Nga Ye” A-kyauing Thi Kaung Sa-ya,” VOA News, April 24, 2010, accessed May 21, 2016, <http://burmese.voanews.com/a/a-27-2010-04-21-voa9-93620719/1240090.html>.

⁴⁵ Win Tin, *Ba Le He Lu Nga Ye*, 30.

⁴⁶ *ibid.*, 34.

⁴⁷ เป็นวลีที่ อุ วิน ตีน ใช้อธิบายปฏิบัติการต่อต้านขัดขืนภายในคุก ดู Win Tin, *Ba Le He Lu Nga Ye*, 57, 58, 71, 97.

⁴⁸ *ibid.*, 130.

⁴⁹ *ibid.*, 151 - 156.

⁵⁰ *ibid.*, 35 - 38.

ปฏิบัติการต่อต้านขัดขืนต่ออำนาจของ “พลทหารแห่งการปฏิวัติ”

รัฐบาลทหารใช้ยุทธศาสตร์ตัดกำลังฝ่ายต่อต้านด้วยการจับกุมคุมขังนักเคลื่อนไหวทางการเมือง ตัดขาดพวกเขาจากการติดต่อสื่อสารกับโลกภายนอก มีเป้าประสงค์ที่จะล้างสมองเพื่อให้ละทิ้งอุดมการณ์ ยุติการต่อสู้ และแปรพักตร์ ต้องการทำลายให้ไร้ทั้งกำลังกาย หมดสิ้นกำลังใจ และฆ่าล้างทางปัญญา ดังที่ อุ วิน ดิ้น ได้ประติรู้อธิบายขึ้นว่า “Intellectocite”⁵¹ นักโทษการเมืองยุคเผด็จการทหารนี้มีสภาพชีวิตที่เลวร้ายกว่ายุคก่อนเอกราชอย่างมาก สมัยอังกฤษปกครองนักโทษการเมืองยังได้รับอนุญาตให้อ่านและเขียนหนังสือ แต่ในสมัยเผด็จการทหารนั้น นักโทษการเมืองส่วนใหญ่ถูกแยกขังเดี่ยว ถูกจำกัดบริเวณอยู่แต่ในห้องขังที่แคบและมืด ถูกสอบสวนทรมาน ถูกฝ่ายข่าวกรองบั่นทอนให้แตกแยก หมดความไว้วางใจซึ่งกันและกัน กฎถูกห้ามพูดคุยกันระหว่างนักโทษ ห้ามอ่าน ห้ามเขียนหนังสือ ข้าวของเครื่องใช้สามัญอย่าง กระดาษ ปากกา หนังสือ สิ่งพิมพ์ และวิทยุ ล้วนเป็นสิ่งผิดกฎหมายในคุก ยุทธวิธีของรัฐบาลทหาร นอกจากจะตัดกำลังคนในการเคลื่อนไหวต่อต้านแล้ว ยังสร้างสภาวะบีบคั้นนักโทษการเมืองให้สิ้นหวังในคุก ทำให้สังคมเสื่อมถอยหนักต่อการต่อสู้ทางการเมืองเหล่านี้ และเป็นการสร้างสภาวะแห่งความหวาดกลัวในสังคมจนทำให้ชาวพม่าที่อยู่ภายนอกคุกไม่กล้าที่จะลุกขึ้นต่อต้านรัฐบาลทหารอีก

นั่นอะไร? ชุมชนของมนุษย์ มิได้เป็นหนังสือที่เสนอปรัชญาทางการเมืองที่ลึกซึ้งซับซ้อน แต่เป็นเสมือนตำรารวมยุทธวิธีการต่อต้านขัดขืนต่ออำนาจของคนคุก ที่มีกรณีตัวอย่างแสดงให้เห็นอย่างเป็นรูปธรรม เรื่องเล่าชีวิตนักโทษการเมืองที่ปรากฏมิใช่เพียงเปิดเผยข้อมูลการละเมิดสิทธิมนุษยชนให้คนภายนอกและคนรุ่นหลังได้รับรู้ แต่เป็นการพิสูจน์ให้เห็นว่าชาวพม่าผู้ถูกกดขี่ไม่ว่าจะอยู่ในสถานะใดก็สามารถเป็น “พลทหารแห่งการปฏิวัติ” ในสงครามเพื่อประชาธิปไตยนี้ได้ แม้แต่นักโทษการเมืองที่ตกอยู่ในขุมกรอเวจก็ยังสามารถมีชัยในศึกแห่งการขัดขืนนี้ได้ ปฏิบัติการต่อต้านขัดขืนต่ออำนาจของ อุ วิน ดิ้น มีทั้งยุทธการพิเศษและการต่อสู้ในชีวิตประจำวัน กว่าสองทศวรรษหลังลูกกรง อุ วิน ดิ้น ได้จารึก “ตำนานการแอนตี้”⁵² ไว้ในหน้าประวัติศาสตร์นักโทษการเมืองแห่งขุมกรออินแสง

ซู ฮลูต ทเว (Suu Hlut Twe) คือ หลักการต่อสู้ประชาธิปไตยของพม่าที่ อุ วิน ดิ้น สร้างขึ้นในคุก ซึ่งต่อมาได้กลายเป็นแนวทางหลักในการรณรงค์ต่อสู้ของเหล่านักโทษการเมืองรวมถึงนักการเมืองกลุ่มต่างๆ ที่เป็นปฏิปักษ์ต่อรัฐบาลทหาร ซู หมายถึง การเรียกร้องให้ปล่อยตัว ต่อ ออง ซาน ซู จี จากการกักบริเวณ และการคืนอิสรภาพให้แก่ นักโทษการเมืองทุกคน ฮลูต เป็นคำที่ย่อมาจาก ฮลูตต่อ (Hluttaw) ซึ่งหมายถึงสภาผู้แทนราษฎร หลักการข้อสองนี้ อุ วิน ดิ้น เรียกร้องให้มีการยอมรับผลการเลือกตั้งสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรจากการเลือกตั้งทั่วไปในปี 1990 ให้ผู้แทนราษฎรที่ได้รับเลือกเหล่านี้ได้เข้าไปทำหน้าที่ในสภา ส่วนหลักการข้อสุดท้าย คือ ตเวะ ซึ่งมีความหมายว่า พบปะ เขาเรียกร้องให้มีการเจรจาทางการเมืองระหว่างผู้นำรัฐบาลทหารและฝ่ายต่อต้าน หลักการต่อสู้ทางการเมืองนี้หากมีอิทธิพลอยู่แต่ในหมู่นักโทษการเมืองในคุกก็คงปราศจากความหมายและประโยชน์อันใด ด้วยเหตุนี้ในราวต้นปี 1994⁵³ เมื่อ อุ วิน ดิ้น มีโอกาสได้พบ บิลล์ ริชาร์ดสัน (Bill Richardson) ซึ่งในขณะนั้นเป็นสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรของสหรัฐอเมริกาเมื่อคราวเข้าเยี่ยมนักโทษการเมืองในคุกอินแสง แทนที่เขาจะร้องเรียนถึงปัญหาสุขภาพที่ย่ำแย่และการถูกทรมานกรรม เขากลับใช้ช่วงเวลาอันจำกัดรีบชี้แจงหลักการสามประการซึ่งนักโทษการเมืองในคุกอินแสงมีมติเห็นชอบให้เรียกร้องต่อรัฐบาลทหาร และต่อประชาคมโลก นอกจากนี้

⁵¹ ibid., 52.

⁵² “ตำนานการแอนตี้” เป็นชื่อตอนที่ปรากฏในบทที่ 7 ดู ibid., 192 - 208.

⁵³ ในหนังสือบันทึกความทรงจำดังกล่าว อุ วิน ดิ้น ระบุว่าเกิดขึ้นราวต้นปี 1993 ibid., 46.

แล้วเขายังได้ร้องเรียนต่อริชาร์ดสันว่า รัฐบาลทหารกำลังกระทำการ “ประหัตประหารทางปัญญา” ไม่อนุญาตให้นักโทษอ่านและเขียนหนังสือ รวมถึงฟังเพลงและข่าวสารใด เป็นการทลายสิทธิขั้นพื้นฐานของมนุษย์ รัฐบาลทหารทำให้ประเทศนี้กลายเป็นขุมนรก ในการนี้เขายังคงยืนยันที่จะไม่ประนีประนอมอ่อนข้อต่อรัฐบาลทหาร เมื่อริชาร์ดสันถามถึงความคิดเห็นของเขาเกี่ยวกับการประชุมสมัชชาแห่งชาติ (National Convention) เพื่อการร่างรัฐธรรมนูญ อุ วิน ติน ยืนยันว่าไม่มีวันที่เขาจะยอมรับแนวทางนี้ได้ เพราะมิได้เป็นไปตามหลักการประชาธิปไตยที่แท้จริง เป็นสิ่งแสลงที่ต้องยกเลิกและต่อต้าน นอกจากนี้เมื่อริชาร์ดสันถามว่ามีสิ่งใดจะฝากถึง ต่อ ออง ซาน ซู จี บ้าง อุ วิน ติน กำชับหนักแน่นให้บอกว่า “ไม่ต้องหันหลังกลับมามอง พวกเราเหล่านักโทษการเมืองทั้งหมดอยู่ข้างหลังท่าน” ไม่ว่าจะเป็นอย่างไร อุ วิน ติน และนักโทษการเมืองในคุกอินแสงยังคงเป็นแรงกำลังสนับสนุนต่อ ออง ซาน ซู จี⁵⁴

การส่งสารอวยพรวันเกิดครบรอบ 50 ปี “คุณแม่ซู” ออง ซาน ซู จี และ การลักลอบทำรายงานร้องเรียนการละเมิดสิทธิมนุษยชนในเรือนจำอินแสง อุ วิน ติน ได้เล่าว่ามีใช้เรื่องง่ายที่จะรวมตัวเหล่านักโทษการเมืองในคุกให้เป็นหนึ่งเดียว เพราะมาจากหลากหลายพรรคและกลุ่มการเมือง ตลอดจนความแตกต่างทางสถานภาพ คุณวุฒิ และวัยวุฒิ มีความคิดเห็นและแนวทางทางการเมืองที่แตกต่างกัน มีพักต้องพูดถึงการยุยงปั่นหัวให้แตกแยกจากเจ้าหน้าที่หน่วยข่าวกรอง ด้วยเหตุนี้ อุ วิน ติน จึงพยายามชี้ให้นักโทษการเมืองเห็นถึงความจำเป็นในการรวมกลุ่มกันอย่างเข้มแข็ง และเป็นพลังร่วมกันทำงานทางการเมือง ในที่สุดนักโทษการเมืองในแดน 3 นำโดย อุ วิน ติน และสมาชิกได้ร่วมกันจัดตั้ง Jointed Action Committee ในการจัดกิจกรรมเคลื่อนไหวทางการเมืองร่วมกัน กิจกรรมทางการเมืองที่ลักลอบปฏิบัติการกันในคุก ได้แก่ การจัดอภิปรายทางการเมือง การจัดงานรำลึกในวาระครบรอบวันสำคัญๆ ทางการเมือง ไม่ว่าจะเป็นวันชาติ วันจัดตั้งพรรคการเมือง วันสำคัญของผู้นำทางการเมือง ช่วยกันทำจุลสารข่าวที่มีชื่อว่า “ดี ฮลายจ์” หรือ ปัจจุบันคือ D-Wave วารสารข่าวของพรรคเอ็นแอลดี⁵⁵ ที่สำคัญคือการลักลอบจัดทำสารอวยพรวันเกิดครบรอบ 50 ปีแด่ ต่อ ออง ซาน ซู จี และโดยเฉพาะอย่างยิ่งการลักลอบจัดทำรายงานการละเมิดสิทธิมนุษยชนในเรือนจำยื่นต่อคณะกรรมการสิทธิมนุษยชนแห่งสหประชาชาติในกลางปี 1995 ดังที่กล่าวไปแล้วข้างต้นว่าการอ่านการเขียนและการครอบครองอุปกรณ์การเขียน เป็นสิ่งที่ผิดกฎหมายในคุก ด้วยเหตุนี้ นักโทษการเมืองจึงต้องดัดแปลงวัสดุอุปกรณ์ต่างๆ มาใช้แทน ไม่ว่าจะเป็น เศษผ้า เศษถุงพลาสติก เศษตะปู ปากกาถูกลิ้นเป็นสิ่งที่หายากมากต้องอาศัยลักลอบขอจากผู้คุมที่เห็นใจ ต้องหาช่องทางแจกจ่ายกระจายให้เหล่านักโทษการเมืองได้ร่วมเขียนสาร บ้างก็เขียนคำอวยพร บ้างก็วาดรูปดอกไม้ บ้างก็รำพึงรำพันถึงความทุกข์ยากในคุก แต่สำหรับ อุ วิน ติน แล้วข้อความสำคัญคือ หลักการ ซู ฮัลด์ ตเวะ ด้วยความที่เขาไม่แน่ใจว่าแนวทางการต่อสู้ที่เขาเคยได้ฝากริชาร์ดสันไปบอกต่อยัง ต่อ ออง ซาน ซู จี และโลกภายนอกนั้นประสบผลหรือไม่ เขาจึงเขียนอธิบายหลักสามประการนี้ในสารอวยพรวันเกิดของ “คุณแม่ซู” พร้อมกันนั้นเอง บรรดานักโทษการเมืองได้ช่วยกันรวบรวมเรียบเรียงข้อเท็จจริงว่าด้วยการทารุณกรรมและการละเมิดสิทธิมนุษยชนโดยรัฐที่เกิดขึ้นในคุก โดย อุ วิน ติน รับผิดชอบหน้าที่เป็นบรรณาธิการเรียบเรียงรายงานเป็นภาษาอังกฤษ “The Human Rights Abuses in the Junta’s Prisons” พร้อมการลงนามเรียกร้องของนักโทษการเมืองภายในคุกอินแสง ท้ายที่สุดทั้งสารอวยพรวันเกิดและโดยเฉพาะอย่างยิ่งรายงานการละเมิดสิทธิมนุษยชนสามารถเล็ดลอดส่งออกไปยังภายนอกคุกได้ถึงมือทั้ง ต่อ ออง ซาน ซู จี และนายโยโซ โยโกตา (Mr. Yozo Yokota) ผู้ตรวจการพิเศษแห่งสหประชาชาติประชาชาติประจำพม่า เรื่องราวทารุณกรรมในขุมนรกอินแสงจึงได้เปิดเผยสู่สาธารณะทั่วโลก และที่สำคัญนับ

⁵⁴ ibid., 47 - 53.

⁵⁵ ดู <http://dwave.nld.name/>

จากนั้นเป็นต้นมา หลักสามประการ *ซู ฮลู่ต์ ตเวะ* การเคลื่อนไหวทางการเมืองทั้งในและนอกคุกเป็นไปตามแนวทางข้อเรียกร้องดังกล่าว อุ วิน ตีน เขียนไว้ว่าเมื่อกลับไปนึกถึงช่วงเวลานั้น เขาก็ไม่แน่ใจและไม่รู้เหมือนกันว่าการลักลอบส่งสารออกสู่ภายนอกจะสำเร็จหรือไม่ แต่เขาถือว่าได้รับชัยชนะในการทำศึก “การก่อพายุในกระโถน” แล้ว⁵⁶

ไม่ยอมปิดคุ ปิดตา ปิดปาก อุ วิน ตีน และนักโทษการเมืองต่างหิวกระหายการอ่านหนังสือและการเสพข่าวสารความเป็นไปของผู้คน บ้านเมือง และโดยเฉพาะอย่างยิ่งโลกภายนอกอย่างมาก หนังสือสำหรับอ่านและอุปกรณ์สำหรับการเขียนเป็นสิ่งที่ยากยิ่งเพราะถือว่าผิดกฎหมาย ต้องแอบลักลอบนำเข้ามาผ่านทางทางจางวานผู้คุมและผ่านญาติพี่น้องที่มาเยี่ยม จากนั้นก็หาหนทางแบ่งปันเวียนกันอ่านภายในคุก อุ วิน ตีน เล่าว่าเนื่องด้วยเขาถูกจับขังเดี่ยวเป็นเวลานานอยู่บ่อยครั้ง ไม่สามารถพบหน้าพูดคุยกับเพื่อนนักโทษได้ เขาจึงต้องพยายามทำทุกสิ่งที่เขาทำได้ เขียนสิ่งที่คิด รู้สึก พบเห็น และได้ยิน เมื่อไม่มีดินสอ หรือ ปากกา เขาก็ใช้ก้อนอิฐทุบให้เป็นผงละเอียดละลายน้ำให้ข้นเหมือนครีมตะนะคา⁵⁷ ใช้แทนหมึกเขียนข้อความต่าง ๆ แอบเขียนบนกำแพง ใต้เสื่อนอน ที่พื้นหรือบนถุงพลาสติก เขียนทั้งไว้เผื่อคนที่ถูกขังในห้องนี้ต่อไปภายหลังจากจะได้อ่าน อุ วิน ตีน ได้พบวิธีการเขียนส่งสารบอกต่อเพื่อนนักโทษคนอื่น กล่าวคือ เวลาได้รับอนุญาตให้เยี่ยม ก็ให้ชุกซอน หรือ โยนเศษกระดาษที่มีข้อความที่เอาไว้ว เมื่อนักโทษคนอื่นได้รับอนุญาตให้เยี่ยมก็จะพบและได้อ่านข้อความนั้น อุ วิน ตีน เล่าว่าก่อนหน้าที่จะถูกจำคุก เขานิยมเขียนข่าว สารคดี มากกว่าบทกวี แต่เมื่ออยู่ในคุกเลือดนักกลอนกลับพลุ่งพล่านขึ้นมาใหม่ เขาแต่งกลอนเขียนบทกวีเป็นจำนวนมาก ซึ่งตอนที่เขาเขียนบันทึกเล่มนี้เขาไม่สามารถจดจำบทกวีที่ตนเองเคยแต่งสมัยอยู่ในคุกได้แล้วหากไม่มีเพื่อนร่วมคุกเคยจดเก็บไว้ การเขียนกลอนทางการเมืองนี้ก็นับว่าเป็นส่วนหนึ่งของการต่อต้านขัดขืน⁵⁸ “*แอ็ก ตู๋ ยเว ทุน ตั้น*” หรือ เสียงนกแก้ว คือ ศัพท์ของชาวคุกที่ใช้เรียกเครื่องรับส่งสัญญาณวิทยุ นักโทษการเมืองจะแบ่งหน้าที่กันทำงานข่าว กล่าวคือ มีผู้รับผิดชอบเก็บซ่อนวิทยุให้พ้นจากการตรวจค้น ผู้มีหน้าที่คอยเปิดฟังข่าวสารทั้งจากสถานี VOA (Voice of America) BBC รวมทั้งวิทยุของพม่า ฟังแล้วจับสาระสำคัญเพื่อที่จะถ่ายทอดต่อ จากนั้นจะมีผู้ทำหน้าที่จดบันทึกแบบร่างหยาบ และผู้คัดลอกให้สวยงามเพื่อรวมเป็นจุลสารข่าวลักลอบเวียนกันอ่านโดยทั่ว ญาติมิตรที่มาเยี่ยมก็เป็นแหล่งข่าวสำคัญเช่นเดียวกัน ในช่วงเวลาเยี่ยมอันน้อยนิดก็จะถ่ายทอดข่าวสารและนักโทษนั้นนำมาถ่ายทอดและจดบันทึกให้เพื่อนร่วมคุกได้รับรู้ปฏิบัติการนี้ นักโทษการเมืองยอมเสี่ยงให้ความร่วมมือช่วยเหลือกันมากทั้งรุ่นอาวุโสและรุ่นหนุ่ม อุ วิน ตีน ให้ความเห็นว่าการเคลื่อนไหวนี้ไม่ใช่เป็นเพียงเรื่องของการทำงานสื่อสารมวลชนเท่านั้น ทว่าเป็นการทำงานทางการเมืองเป็นส่วนหนึ่งของการต่อต้านเผด็จการทหาร⁵⁹

No No No การต่อสู้ขัดขืนในชีวิตประจำวัน อุ วิน ตีน ไม่เคยยอมก้มหัวยอมรับคำสั่งของผู้มีอำนาจและไม่ยอมรับข้อกล่าวหาอันมิชอบ เขาตระหนักดีเสมอว่าเขาเป็นผู้บริสุทธิ์ ดังนั้นแล้วเขาจึงไม่มีความจำเป็นใดที่จะต้องทำตามคำสั่งของผู้คุมหรือกระทั่งเจ้าหน้าที่หน่วยข่าวกรองที่อยู่ประจำคุกอินเส่งก็ตาม เมื่อมีคำสั่งเรียกตัวเขา

⁵⁶ Win Tin, *Ba Le He Lu Nga Ye*, 54 - 58, 73 - 79; อุ วิน ตีน, “My Prison Life with U Win Tin,” *The Irrawaddy*, April 22, 2014, accessed May 21, 2016, <http://www.irrawaddy.com/from-the-irrawaddy-archive-burma/prison-life-u-win-tin.html>.

⁵⁷ Ibid., 142.

⁵⁸ Win Tin, *Ba Le He Lu Ye*, 186 - 190, 196 - 207. บทกวีชิ้นหนึ่งของ อุ วิน ตีน ได้รับการจดบันทึกและต่อมาได้มีการแปลเผยแพร่ บทกวีชื่อ “จา แยก” หรือ “เสือกล้า” โปรดดู คำแปลภาษาอังกฤษที่ Kenneth Wong SF, “*“Fearless Tiger” by Hanthawaddy U Win Tin*,” April 22, 2014, accessed May 21, 2016, <http://kennethwongsf.blogspot.com/2014/04/fearless-tiger-by-hanthawaddy-u-win-tin.html>.

⁵⁹ Win Tin, *Ba Le He Lu Ye*, 83 - 88. อุ วิน ตีน, “My Prison Life with U Win Tin,”

ออกจากห้องขัง เขาจะไม่ยอมเดินตามเจ้าหน้าที่ไปจนกว่าเจ้าหน้าที่ผู้คุมจะแจ้งให้เขาทราบก่อนว่าจะไปที่ใด มีวัตถุประสงค์อันใด⁶⁰ เขามียอมทำงานใช้แรงงานที่ผู้คุมสั่ง ไม่ว่าจะเป็นการทำความสะอาดห้องขัง หรือ การถอนหญ้า เพราะไม่ถือว่าเป็นหน้าที่ของเขา⁶¹ เมื่อของเยี่ยมจาก ต่อ ออง ซาน ซู จี ที่มีมาถึงเขาถูกเจ้าหน้าที่ยึดไปเขาก็ประท้วงจนได้ของเยี่ยมนั้นคืน⁶² เมื่อเขาต้องเข้าโรงพยาบาลเพื่อผ่าตัดทั้งๆ ที่มีโชตวรรณตั้งเขาเขายืน เขาก็สั่งให้หมอและเจ้าหน้าที่ปลดตรวจออกมิจนนั้นเขาก็จะมียอมรับการรักษาหากไม่ปฏิบัติต่อเขาเฉกเช่นผู้ป่วย⁶³ เขาอดอาหารประท้วงเพื่อเรียกร้องให้กับเพื่อนร่วมคุก⁶⁴ เขาแสดงสัญญาณของการมีเสรีภาพด้วยการยืดแขนและขาออกจากลูกกรงเหล็กตลอดทั้งวันและคืนที่เขาถูกจับขังเดี่ยวในกรงคอกสุนัข⁶⁵ นอกจากนี้ เขายังเล่าถึงยุทธวิธีการต่อต้านขั้วขึ้นของเพื่อนร่วมคุก อาทิ “สงครามเสียงหัวเราะ” ของนักโทษหนุ่มลูกครึ่งพม่าจีนที่ถูกจับคราวเหตุการณ์ 8888 ตลอดเวลาที่อยู่ในคุกเขาส่งเสียงหัวเราะอันดังไม่หยุด อุ วิน ตีน ถือว่านี่คือรูปแบบหนึ่งของการทำสงคราม⁶⁶ การร้องเพลงก็เช่นเดียวกัน มิได้เป็นเพียงการสร้างความเป็นกันเองเพื่อบำบัดผ่อนคลายจิตใจชาวคุกเท่านั้น แต่ทว่าใช้เสียงเพลงเป็นอาวุธต่อต้านขั้วขึ้นอำนาจ ด้วยการร้องเพลงการเมือง เพลงปลุกใจ เพลงปฏิวัติ⁶⁷ นอกจากนั้นก็ยังมีการของ “พลังสร้าง” ทุกครั้งก่อนและหลังการได้รับอนุญาตเยี่ยม นักโทษการเมืองจะถูกผู้คุมค้นตัว (Body Search) อย่างละเอียดทุกซอกทุกมุมของร่างกายหลายต่อหลายครั้ง ด้วยเหตุนี้จึงมีนักโทษรายหนึ่งตอบโต้ด้วยการถอดผ้าโสร่งและเดินเปลือยกายไปให้เจ้าหน้าที่ตรวจค้น ทำให้เจ้าหน้าที่ผู้คุมได้รับความอับอาย⁶⁸

การไม่ยอมรับข้อกล่าวหาและการปฏิเสธข้อเสนออันมิชอบ ตลอดเวลาที่ อุ วิน ตีน ถูกจองจำ เขาถูกหน่วยข่าวกรองนำตัวไปสอบสวนและบีบบังคับให้เขายอมรับว่า เขาเป็นคอมมิวนิสต์ ถูกชักใยโดยพรรคคอมมิวนิสต์ ให้มาเป็นผู้ที่คอยบงการอยู่เบื้องหลังการดำเนินงานทางการเมืองของ ต่อ ออง ซาน ซู จี ต่อต้านรัฐบาลทหาร เจ้าหน้าที่พยายามบังคับให้เขาคัดลอกเอกสารกล่าวโทษ ต่อ ออง ซาน ซู จี รวมทั้งให้ลงนามยอมรับว่าจะยุติบทบาททางการเมือง เจ้าหน้าที่ข่าวกรองพยายามทุกวิถีทาง ทั้งใช้กำลังบีบบังคับ การเกลี้ยกล่อม การล่อลวงด้วยการยื่นข้อเสนองานให้อิสระภาพ รัฐต้องการที่จะให้เขาสยบยอมและแปรพักตร์เข้ากับฝ่ายรัฐบาลทหาร ไม่ว่าจะเป็นอย่างไร อุ วิน ตีน ยังคงยืนหยัดมั่นคงในอุดมการณ์ไม่แปรเปลี่ยน แม้ในวันที่เขาจะได้รับการปล่อยตัวในปี 2008 เมื่อเจ้าหน้าที่เรียกตัวให้เขาลงนามในเอกสารยอมรับผิดเพื่อจะได้ปล่อยตัวเป็นอิสระ เขาก็ยังคงขัดขืนไม่ยอมลงนาม เพราะต้องการที่จะแสดงให้เห็นว่าเขาไม่ผิด และจะไม่ยอมทำตามผู้นำเผด็จการทหารเด็ดขาด⁶⁹

“เมื่อเวลาอันควรล่วงมาถึง”⁷⁰

อันตาวดี อุ วิน ตีน ถูกจับกุมคุมขังในปี 1989 ก่อนหน้าการเลือกตั้งทั่วไปปี 1990 ที่พรรคเอ็นแอลดีได้รับชัยชนะอย่างท่วมท้น แม้จะถูกปิดกั้นจากโลกภายนอก แต่ชาวชัยชนะการเลือกตั้ง การประกาศโมฆะผลการ

⁶⁰ Ibid., 43 - 44.

⁶¹ Ibid., 63 - 64.

⁶² Ibid., 99 - 101.

⁶³ Ibid., 211 - 213.

⁶⁴ Ibid., 89 - 95.

⁶⁵ Ibid., 131 - 134.

⁶⁶ Ibid., 66 - 70.

⁶⁷ Ibid., 118 - 123.

⁶⁸ Ibid., 143.

⁶⁹ Ibid., 106 - 108, 151 - 156, 175 - 179, 222 - 233, 296 - 298.

⁷⁰ ข้อตอนสุดท้ายของหนังสือ *ibid.*, 314.

การตีพิมพ์เผยแพร่บันทึกความทรงจำเรื่อง *นั่นอะไร? ขุมรกรของมนุษย์* ในปี 2010 หากพิจารณาอย่างผิวเผิน อาจทำให้คิดได้ว่าเป็นการปรากฏตัวในช่วงเวลาที่ไม่สอดคล้องกับแนวทางการต่อสู้ทางการเมืองที่ อุ วิน ดิน นำเสนอ กล่าวคือ ปี 2010 เป็นเวลาที่สังคมพม่าอาจมุ่งมองและเริ่มมีความหวังถึงการเปลี่ยนแปลงอันจะเกิดขึ้นในอนาคตข้างหน้า มากกว่าที่จะจมจ่อมอยู่กับเรื่องราวอันเจ็บปวดในอดีต หรือมากกว่าที่จะลุกขึ้นต่อสู้ต่อต้านรัฐอย่างแข็งขันตามแนวทาง *ซู ฮลู่ ตเวะ* ของ อุ วิน ดิน อันจะเป็นการกวนน้ำให้ขุ่น และอาจส่งผลทำให้การเดินหน้าสู่หนทางแห่งประชาธิปไตยแบบมีระเบียบวินัยของรัฐบาลทหารสะตุดหยุดชะงักได้ กระนั้นแล้ว *นั่นอะไร? ขุมรกรของมนุษย์* จะมีนัยความหมายต่อสังคมพม่าในช่วงเปลี่ยนผ่านนี้อย่างไร สารสำคัญที่ อุ วิน ดิน ต้องการเสนอผ่านบันทึกความทรงจำนี้ คือ การย้ำเตือนผู้คนให้อย่าลืมเลือนว่า ประเทศพม่าที่มีสภาพดังคุกขุมรกรนั้นเป็นสิ่งที่เกิดจากผู้นำเผด็จการทหาร และตลอดหนทางการต่อสู้เพื่อประชาธิปไตยที่ยาวนาน เบื้องหลังของ ต่อ ออง ซาน ซู จี ผู้นำการเมืองฝ่ายค้าน คือ เหล่านักโทษการเมืองผู้ต่อสู้เรียกร้องประชาธิปไตยจำนวนมากที่ไม่เคยยอมจำนน แต่

⁷² *ibid.*, 157 - 160.

<http://www.irrawaddy.com/interview/datetime-irrawaddy/he-was-a-tower-of-strength-for-the-party.html>.

ยังคงสนับสนุนและร่วมทำการต่อสู้แม้ในห้วงเวลาที่ถูกจองจำในขุมนรก การก้าวเดินสู่นาคตอย่างมั่นคงนั้นไม่ควร
ที่จะหลงลืมละเลยบทเรียนจากอดีต

บรรณานุกรม

- ปิยมิตร ปัญญา ในบทความ “วิน ตีน นักสู้แห่งอินแสง,” *Matichon Online*, 27 เมษายน 2557, สืบค้นวันที่ 23
มิถุนายน 2559, [http://
www.matichon.co.th/news_detail.php?newsid=1398527913&grpid=03&catid=&subcatid=](http://www.matichon.co.th/news_detail.php?newsid=1398527913&grpid=03&catid=&subcatid=)
โม เอ, เขียน. *พม่าและข้าพเจ้า สิบปีที่ผ่านพ้น*, แปลโดย จิตราภรณ์ วนัสพงศ์ และธรา รินศานต์, (เชียงใหม่:
เพื่อนไร่พรมแดน: โครงการประสานความเข้าใจไทย-พม่า, 2543).
- สุภัตรา ภูมิประสาท, “สื่อพม่าบนถนนสู่ประชาธิปไตย/Burmese Media and Roadmap to Democracy,” *เอกสาร
ประกอบการสัมมนาประจำปี 2555/2556 อาเซียนศึกษา/ASEAN Studies 24 - 25 มกราคม 2556*,
(กรุงเทพฯ: มูลนิธิโตโยต้าประเทศไทยและมูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, 2556),
สืบค้นเมื่อวันที่ 23 มิถุนายน 2559, [https://docs.google.com/file/d/
0B8TGG4oXxT1pMS1qSnFENFQ4eVk/edit](https://docs.google.com/file/d/0B8TGG4oXxT1pMS1qSnFENFQ4eVk/edit)
- สุภัตรา ภูมิประสาท ใน “รำลึกอุวินติน สื่อมวลชนผู้ก่อกำเนิดต่อต้านเผด็จการทหาร.” [Facebook], 21 เมษายน
2558, สืบค้นวันที่ 23 มิถุนายน 2559, [https://www.facebook.com/notes/subhatra-bhumiprabhas/
รำลึกอุวินติน สื่อมวลชนผู้ก่อกำเนิดต่อต้านเผด็จการทหาร/10206069486957387/](https://www.facebook.com/notes/subhatra-bhumiprabhas/รำลึกอุวินติน สื่อมวลชนผู้ก่อกำเนิดต่อต้านเผด็จการทหาร/10206069486957387/)
- Allot, Anna J. “Half a Century of Publishing in Mandalay: the Ludu Kyi-bwa-yay Press”. *The Journal of
Burma Studies*, Volume 1, 1997, 83-106.
- Aung San Suu Kyi. “The Worlds of Letters was U Win Tin’s Domain: A Special Introduction,” Letter from
Burma (No.20), *Mainichi Daily News*, Monday, April 8, 1996, accessed May 7, 2016,
<http://moemaka.com/archives/37035>.
- Aung Zaw. *The Face of Resistance: Aung San Suu Kyi and Burma’s Fight for Freedom*. Chiang Mai:
Mekong Press, 2013.
- “He Was a Tower of Strength for the Party: Win Tin,” *The Irrawaddy*, April 25, 2015,
[http://www.irrawaddy.com/interview/deline-irrawaddy/he-was-a-tower-of-strength-for-
the-party.html](http://www.irrawaddy.com/interview/deline-irrawaddy/he-was-a-tower-of-strength-for-the-party.html).
- Jagan, Larry. “Win Tin Obituary: Prominent journalist and campaigner for democracy, imprisoned in
Burma,” *The Guardian*, May 1, 2014, accessed May 21, 2016,
<http://www.theguardian.com/world/2014/may/01/win-tin>.
- Kenneth Wong SF, ““Fearless Tiger” by Hanthawaddy U Win Tin,” April 22, 2014, accessed May 21,
2016, <http://kennethwongsf.blogspot.com/2014/04/fearless-tiger-by-hanthawaddy-u-win-tin.html>.
- Kyaw Zan Tha, U. ““Ba Le He Lu Nga Ye” A-kyauing Thi Kaung Sa-ya,” VOA News, April 24, 2010,
accessed May 21, 2016, [http://burmese.voanews.com/a/a-27-2010-04-21-voa9-
93620719/1240090.html](http://burmese.voanews.com/a/a-27-2010-04-21-voa9-93620719/1240090.html).
- Martin, Douglas. “U Win Tin, Writer Jailed and Tortured in Myanmar for 19 Years, Dies,” *The New York
Times*, April 22, 2014, accessed May 21, 2016,
[http://www.nytimes.com/2014/04/22/world/asia/u-win-tin-writer-jailed-by-
myanmar-junta-dies.html?_r=0](http://www.nytimes.com/2014/04/22/world/asia/u-win-tin-writer-jailed-by-myanmar-junta-dies.html?_r=0).

- Maung Swan Yi. "Burmese Prison Literature," *MoeMaKa: Burmese Community News and Media*, February 14, 2013, accessed May 21, 2016, <http://moemaka.com/archives/32185>.
- McPherson, Poppy. "Aung San Suu Kyi's Advisor Leaves a Broad Legacy in Myanmar," *The Diplomat*, April 23, 2015, accessed May 21, 2016, <http://thediplomat.com/2015/04/aung-san-suu-kyis-advisor-leaves-a-broad-legacy-in-myanmar/>.
- Palatino, Mong. "The Legacy of Writer and Activist Win Tin," *The Diplomat*, April 24, 2014, accessed May 21, 2016, <http://thediplomat.com/2014/04/the-legacy-of-writer-and-activist-win-tin/>.
- Popham, Peter. "U Win Tin: Journalist and activist who stood with Aung San Suu Kyi at the head of Burma's pro-democracy movement," *The Independent*, April 23, 2014, accessed May 21, 2016, <http://www.independent.co.uk/news/obituaries/u-win-tin-journalist-and-activist-who-stood-with-aung-san-suu-kyi-at-the-head-of-burmas-pro-9275438.html>.
- Than Win Hlaing. "Sayagyi Hanthawaddy U Win Tin (Do ma hut) Myanmar Thamaing ta kwei. ham Ko Kyo sont A-nit-na-khan ke. thaw Ta-din Sayagyi hne. Naing-ngan Thamagyi," *MoeMaKa: Burmese Community News and Media*, April 24, 2014, accessed May 21, 2016, http://blog.moemaka.com/2014/04/blog-post_8467.html.
- "U Win Tin (1930 - 2014)," *MoeMaKa: Burmese Community News and Media*, accessed May 7, 2016, <http://moemaka.com/archives/37035>.
- Wikipedia contributors. "Ananda Thuriya," Wikipedia, The Free Encyclopaedia, accessed May 18, 2016, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Ananda_Thuriya&oldid=699105380.
- Win Tin. "Translator's Note," *Kweed [Queed]*, Henry Sydnor Harrison, translated by Win Tin, Yangon: Thitsar Sarpay, 1975.
- Win Tin. *Ba Le He Lu Nga Ye [What's That? A Human Hell]*, Bangkok: Democratic Voice of Burma, 2010.
- Zin Linn. "My Prison Life with U Win Tin," *The Irrawaddy*, April 22, 2014, accessed May 21, 2016, <http://www.irrawaddy.com/from-the-irrawaddy-archive-burma/prison-life-u-win-tin.html>.

This page is intentionally left blank

D2-P5-R1-01

ชนบทบ้านฉัน

ความเปลี่ยนแปลงของความทรงจำและเรื่องเล่าเกี่ยวกับบ้านเกิด
ในนิตยสาร *คู่สร้างคู่สม* ทศวรรษ 2520-ครั้งแรกของทศวรรษ 2550

ภัทรัตน์ พันธุ์ประสิทธิ์

MSc. Gender History, School of History, Classics, Archaeology
University of Edinburgh, Scotland

บทนำ

การส่งเรื่องเล่าประสบการณ์ส่วนตัวของผู้อ่านมายังนิตยสารถือเป็นจุดขายอย่างหนึ่งที่เปิดโอกาสให้ผู้อ่านจากทางบ้านได้เขียนเรื่องของตนเองในแง่มุมตามที่นิตยสารกำหนด หลังจากพิจารณาและแก้ไขตามความเหมาะสมของกองบรรณาธิการ เรื่องราวเหล่านี้จะถูกตีพิมพ์และผู้เขียนเรื่องได้รับค่าเรื่องตามที่กำหนดเอาไว้ แม้ว่าค่าตอบแทนของเรื่องเล่าเหล่านี้ส่วนใหญ่แล้วจะไม่ได้มีมูลค่ามากนัก หากการที่ได้เขียนเรื่องราวของตนเองและตีพิมพ์ออกมาในนิตยสารก็ยังเป็นสิ่งดึงดูดใจให้การเขียนเหล่านี้ได้รับความนิยมสำหรับผู้่านนิตยสารอยู่ไม่น้อย สำหรับเรื่องเล่าในนิตยสารคู่สร้างคู่สมอันเป็นจุดหมายหลักของการศึกษาในบทความชิ้นนี้ หากจะพิจารณาความเปลี่ยนแปลงของเรื่องเล่าประสบการณ์จากผู้อ่านที่ปรากฏในช่วงเวลาสามสิบปีที่ผ่านมา (ทศวรรษ 2520-2550) ก็จะเห็นว่ามีความเปลี่ยนแปลงในเนื้อหา น้ำเสียงของการเล่าเรื่องอย่างเห็นได้ชัด อย่างแรกคือ ในทศวรรษ 2520 เรื่องเล่าเกี่ยวกับชีวิตของคนชนบทมักสัมพันธ์กับความยากจนและการทำการเกษตรกรรม มักถูกบอกเล่าด้วยความรู้สึกด้านลบและเป็นเสมือนกระจกสะท้อนให้เห็นแรงผลักดันที่เกิดต่อคนเหล่านี้เดินทางให้เข้าเมืองเพื่อหางานอื่นทำ แต่ตั้งแต่ครั้งหลังของทศวรรษ 2540 เป็นต้นมา ปรากฏว่ามีหลายคอลัมน์ที่มีเนื้อหาเกี่ยวกับชีวิตในอดีตและเรื่องเล่าที่ย้อนวัยเกิดขึ้นเป็นจำนวนมากและถูกบอกเล่าด้วยความรู้สึกที่ประทับใจต่อดีดที่ผ่านมา เช่น “ถวิลหาอดีต”, “แม่ติ”, “กาลครั้งหนึ่ง” ฯลฯ นอกจากนี้วัยของผู้ที่เขียนเรื่องมาเล่าได้เปลี่ยนจากวัยรุ่นเป็นส่วนใหญ่ ในทศวรรษ 2520 ไปสู่วัยผู้ใหญ่มากขึ้น เรื่องเล่าเหล่านี้ได้เปลี่ยนเปลี่ยนน้ำเสียง มุมมองต่อโลก และที่สำคัญคือชีวิตในอดีตโดยเฉพาะชีวิตในชนบทอันเป็นพื้นเพเดิมของผู้่านกลุ่มใหญ่ในนิตยสารคู่สร้างคู่สม

กล่าวโดยสรุปสิ่งที่บทความนี้ต้องการเสนอคือ ชนบทในความคิดของคนที่มีพื้นเพเดิมเป็นคนชนบทได้เปลี่ยนไปจากการมองว่าชีวิตของตนเองนั้นเต็มไปด้วยความยากลำบากและความยากจน จึงต้องพยายามทำทุกวิถีทางที่จะหลีกเลี่ยงจากความยากจนนี้โดยการย้ายถิ่นฐานเข้าสู่เมือง หางานที่ดีกว่าหรือโอกาสก้าวหน้าในชีวิต ชนบทในยุคแรกเริ่มจึงถูกจดจำด้วยภาพด้านลบ การไม่พัฒนาและห่างไกลจากความเจริญและความอดอยากยากจน ในช่วงต่อมา ชนบทได้รับการพูดถึงน้อยมากจากคนชนบทเอง ชนบทถูกทิ้งเอาไว้เบื้องหลังในขณะที่ชีวิตของวัยทำงานกำลังแสวงหาความก้าวหน้าอยู่ในเมือง เรื่องเล่าในช่วงนี้จึงเต็มไปด้วยเรื่องของการย้ายถิ่นฐานไปสู่เมืองหลวงและปัญหาที่พบพานใหม่ๆที่แตกต่างออกไปจากโลกใบเดิม และในช่วงสุดท้ายที่อาจเรียกได้ว่าเป็นสภาวะก้ำกึ่งของคนชนบท ระหว่างการกลับตัวไม่ได้แต่ก็ยังไม่ได้ถึงฝั่งฝันแห่งความสำเร็จ แม้จะกล่าวได้ว่ามีคนบางส่วนที่สามารถเอื้อมตะความสำเร็จ แต่ด้วยเงื่อนไขทางสังคม การเมืองและเศรษฐกิจไม่มั่นคงของประเทศ ไทยตั้งแต่ปลายทศวรรษ 2540 เป็นต้นมา ส่งผลให้คนจำนวนหนึ่งเกิดความไม่มั่นใจต่ออนาคต อดีตเกี่ยวกับชนบทบ้านเกิดจึงถูกนำมาเล่าอีกครั้ง และได้รับการแปลความและเล่าใหม่ในด้านบวกด้วยอารมณ์ความรู้สึกที่ตรงข้ามกับทศวรรษก่อนหน้า¹

บทความชิ้นนี้ต้องการขยายพรมแดนการศึกษาเกี่ยวกับชนบทและคนชนบทผ่านทางเรื่องเล่าในนิตยสารคู่สร้างคู่สมตั้งแต่ทศวรรษ 2520- ครึ่งแรกของทศวรรษ 2550 เพื่อดูความเปลี่ยนแปลงของผู้เล่าว่ามีมุมมองต่อชนบทบ้านเกิดของตนเองอย่างไร โดยคำถามหลักของการศึกษาคือ เรื่องเล่าในนิตยสารคู่สร้างคู่สมเกิดขึ้นมาใน

¹ ไม่นานมานี้ นิธิ เอียวศรีวงศ์เสนอเกี่ยวกับประเด็นเรื่อง “คำถามอยู่ที่หมู่บ้าน” ที่เน้นว่าการศึกษาเกี่ยวกับชนบทหรือชนบทนิยมควรได้รับการปรับเปลี่ยนมุมมองใหม่ ข้อเสนอที่น่าสนใจและควรได้รับการขยายประเด็นเพิ่มเติมอย่างยิ่งในฐานะที่จะขยายพรมแดนการศึกษาเกี่ยวกับชนบทไทยและเข้าไปศึกษาความรู้สึกนึกคิดของคนชนบทไทยจริงๆ ไม่เฉพาะแต่ในแง่ของสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา หากยังรวมถึงสาขาอื่นๆโดยเฉพาะประวัติศาสตร์ โปรดดูเพิ่มเติม นิธิ เอียวศรีวงศ์, *ชนบทนิยมในการเมืองไทย*, http://www.matichon.co.th/news_detail.php?newsid=1418338626 (เข้าถึง 25 เมษายน 2559)

บริบทของสังคมและเศรษฐกิจอย่างไร และมีความเปลี่ยนแปลงอย่างไรตลอด 30 ปี ที่ผ่านมา เรื่องเล่าเหล่านี้มีความเปลี่ยนแปลงทางด้านภาษา การบรรยายและมุมมองของผู้เล่าอย่างไร และเรื่องเล่าสัมพันธ์กับคนชนบทและแสดงถึงความเปลี่ยนแปลงและสะท้อนความคิด ความทรงจำของคนเหล่านี้ได้อย่างไร

ในด้านของการใช้เรื่องเล่ามาเป็นหลักฐานในการศึกษา ปัจจุบันการศึกษาผ่านทางอัตชีวประวัติและเรื่องเล่าความทรงจำเริ่มได้รับความสนใจมากขึ้นในวงการศึกษาด้านประวัติศาสตร์ งานของ Sidonie Smith และ Julia Watson² เป็นงานที่เสนอเกี่ยวกับการศึกษาอัตชีวประวัติที่สำคัญชิ้นหนึ่ง นอกเหนือจากการจำแนกประเภทของการเขียนอัตชีวประวัติอย่างละเอียดแล้ว ทั้งคู่ยังได้เสนอว่าการเขียนอัตชีวประวัติหรือเรื่องเล่าเกี่ยวกับชีวิตเป็นเสมือนการ “สร้าง” ประวัติศาสตร์ของแต่ละบุคคลขึ้นมาโดยอาศัยความทรงจำและการตีความความทรงจำและอดีตที่ไม่สามารถกลับไปย้อนแก้ไขได้ นอกจากนี้ยังมีงานชิ้นอื่นที่ยังคงอ้างอิงจากข้อเสนอเกี่ยวกับอดีต ความทรงจำและการเลือกสร้างความทรงจำขึ้นมา โดย David Lowenthal นับเป็นอีกบุคคลหนึ่งที่เสนอประเด็นเกี่ยวกับเรื่องนี้เอาไว้อย่างมีน้ำหนัก ว่าอดีตนั้นสัมพันธ์กับสำนึกเรื่องตัวตน (Self) ของแต่ละคน ในฐานะที่เป็นพื้นฐานเชื่อมโยงไปสู่อัตลักษณ์และการจัดวางตัวเองลงในสังคมและบริบทรอบตัว⁴ หากจะพิจารณาจากแง่มุมดังกล่าว ความทรงจำและเรื่องเล่าจึงไม่ใช่สิ่งที่เกิดขึ้นในอดีตเพียงอย่างเดียว หากสัมพันธ์เชื่อมโยงกับชีวิตและความเปลี่ยนแปลงของตัวบุคคลอยู่ไม่น้อย การเขียนอัตชีวประวัติหรือเรื่องเล่าของตนเอง จึงเป็นเสมือนกระจกที่สะท้อนสิ่งที่ผู้เขียนมองเห็นตัวเองในอดีตและพยายามสร้างตัวตนของตนเองขึ้นมาจากอดีตนั้นโดยให้สอดคล้องกับสถานะของตนเองในปัจจุบันหรือสัมพันธ์กับ “ประวัติศาสตร์” ของชาติหรือของสังคมที่ตนเองสัมพันธ์อยู่⁵ เมื่อมองในแง่นี้ การศึกษาเกี่ยวกับการเขียนถึงความทรงจำหรือเรื่องเล่า จึงสำคัญในแง่ที่ว่าทำให้เปิดมุมมองการมองเห็นการสร้าง “ประวัติศาสตร์” ของแต่ละบุคคลขึ้นในฐานะที่ไม่ได้มีเพียงประวัติศาสตร์แบบเดียวอีกต่อไป⁶

กรอบคิดเกี่ยวกับความทรงจำและการเขียนเรื่องเล่าชีวิตของตนเอง ในปัจจุบันได้รับการนำไปต่อยอดศึกษาในแวดวงวิชาการพอสมควร โดยไม่เพียงแต่พิจารณาว่าผู้เขียนเขียนอะไรเท่านั้น หากยังรวมไปถึงอารมณ์ความรู้สึกที่แทรกอยู่ในเรื่องเล่าเกี่ยวกับชีวิตของตนเอง เช่น งานศึกษาของ Carol Z. Stearns⁷ ที่สนใจประเด็นความโกรธและความเศร้าในอัตชีวประวัติของคนอังกฤษและอเมริกันช่วงค.ศ. 1570-1750 เรื่องเล่าที่ถูกเขียนนั้นทำให้เราสามารถมองเห็นภาพแทนของตัวคนเขียนที่มองตัวเองหรือแปลมันออกมาและถ่ายทอดลงบนแผ่นกระดาษความโกรธที่ถูกถ่ายทอดทำให้เห็นว่าคนๆหนึ่งมองเวลาที่คนอื่นโกรธตนเองอย่างไรและเมื่อโกรธแล้วมีวิธีการจัดการกับมันอย่างไร โดยพบว่าความโกรธในช่วงเวลาหนึ่งถูกนำไปโยงเข้ากับพระเจ้าและอำนาจเหนือมนุษย์ที่มีอำนาจในการตัดสินลงโทษทั้งตนเองและผู้อื่นจากความโกรธดังกล่าว ดังนั้นสิ่งที่ถูกระบายออกมาจึงเป็นเสมือนเสียงจากภายในของคน ที่ไม่ได้อยู่ในสถานะของปัจเจก หากสัมพันธ์กับความเชื่อและบริบทของสังคมในแต่ละช่วงสมัย⁸

² Sidonie Smith and Julie Watson. *Reading Autobiography: A Guide for Interpreting Life Narratives*. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001).

³ อ้างแล้ว, หน้า 17

⁴ Lowenthal, David. *The Past is a Foreign Country-Revisited*. (New York: Cambridge University Press).

⁵ Carr, David. 'Narrative Explanation and Its Malcontents.' *History and Theory* 47 (2008), 27.

⁶ อ้างแล้ว, โปรดดูเพิ่มเติม Freeman, Mark and Jens Brockmeier. 'Narrative Integrity. Autobiography. Identity and the Meaning of the 'Good Life'.' In *Narrative and Identity*. Eds. Jens Brockmeier and Donal Carbaugh. Amsterdam: John Benjamins Publishing, 2001. p.78 and Aglan, Alya and Robert Gilda. 'Is There a 'Tyranny of the Present'?' p.183

⁷ Stearns, Carol Z. 'Lord Help Me Walk Humbly: Anger and Sadness in England and America, 1570-1750.' In *Emotions: A Cultural Studies Reader*. 170-190. Jennifer Harding and E. Deidre Pribram. Eds. Oxon: Routledge, 2009.

⁸ อ้างแล้ว

หรืองานของ Carolyn Kay Steadman ก็เป็นอีกชิ้นหนึ่งที่พยายามอธิบายการใช้อดีตและความทรงจำมาสร้างเป็นเรื่องราวชีวิตของแต่ละบุคคล โดยอ้างว่า อดีตถูกนำมาหมุนเวียนซ้ำใหม่ผ่านบริบททางสังคมและการแปลความหมายที่เปลี่ยนแปลงไปตามกาลเวลา⁹ ในความหมายนี้ อดีตจึงไม่ใช่แค่อดีตที่เกิดขึ้นแล้วจบลงไปและไม่มี การเปลี่ยนแปลง ตรงกันข้าม อดีตกลับเป็นสิ่งที่ไม่ตายตัว แต่มีการเลือกหยิบขึ้นมาเล่าและแปลความหมายอีกครั้ง โดยผู้เล่านั่นเอง

ดังนั้นการศึกษาความทรงจำในฐานะที่มีส่วนอย่างสำคัญในการเป็นแหล่งกำเนิดความรู้สึกเรื่องตัวตนของปัจเจกและนำมาสู่การสร้างเรื่องราวคำบอกเล่าของตนเอง รวมถึงการตีความความทรงจำและอดีตที่ส่งผลอย่างยิ่งต่อการใช้ชีวิตในปัจจุบันและอนาคตยังสามารถนำไปสู่การสร้างพื้นที่และ “เสียง” ของคนหนึ่งๆเช่นกัน¹⁰ ซึ่งในแง่นี้ แวดวงวิชาการที่เน้นการศึกษาไปที่กลุ่มคนชายขอบของปริณิณธ์อำนาจที่มีหลักฐานทางประวัติศาสตร์ที่จะนำมาวิเคราะห์อย่างจำกัด โดยเฉพาะวงการสตรีนิยมได้ให้น้ำหนักกับการใช้หลักฐานที่เป็นเรื่องเล่าเกี่ยวกับชีวิตเพิ่มขึ้นอย่างมาก เนื่องจากเป็นสิ่งที่ถูกเขียนขึ้นมาเองโดยผู้หญิงและโดยเฉพาะในแง่ที่ว่าความหลากหลายของผู้หญิงผ่านทางเรื่องเล่าของตัวเอง ที่ดูจะเป็นเครื่องยืนยันว่าผู้หญิงนั้นมีความหลากหลายของชีวิต จึงไม่ควรมีการผูกขาดความเป็นผู้หญิงไว้เพียงแค่เรื่องเล่าหรือคำอธิบายแบบเดียว¹¹ เช่น Antoniette Burton เสนอว่าอัตชีวประวัติของผู้หญิงโดยเฉพาะในเอเชียใต้และกลาง คือ “มิติใหม่ของประวัติศาสตร์ผู้หญิง” และเป็นหลักฐานชั้นดีถึงการบอกเล่าการต่อสู้ ความหวังและชีวิตของพวกเธอ¹² และ Amina Yaqin ที่เสนอว่าการศึกษาประเด็นนี้จะทำให้เห็นถึงความแตกต่างด้านเพศภาวะ ตัวตนและความแตกต่างทางเพศได้ดียิ่งขึ้น¹³ แม้ในทางหนึ่งจะมีข้อโต้แย้งได้ว่าประเด็นเหล่านี้จะเกี่ยวพันกับทางสังคมศาสตร์และสังคมวิทยาและการศึกษาด้านเพศสภาพ แต่ก็ปฏิเสธไม่ได้ว่าหากนำมาประยุกต์ใช้ในการศึกษาทางประวัติศาสตร์โดยเพิ่มน้ำหนักด้านบริบทและความเปลี่ยนแปลงในช่วงระยะเวลาหนึ่งๆ ก็จะเป็นการเปิดมุมมองใหม่กับการศึกษาทางประวัติศาสตร์และความทรงจำของปัจเจกในฐานะที่เชื่อมโยงกับบริบททางสังคมได้มากพอสมควรโดยเฉพาะกับการศึกษากลุ่มคนที่ไม่ได้มีที่ทางหรือ “เสียง” ในสังคมมาก่อน อาทิ คนชายขอบ ผู้หญิง แรงงาน ฯลฯ

สำหรับการศึกษาชนชั้นกลางระดับล่างหรือคนที่มีความเปราะบางจากชนบท การใช้หลักฐานเหล่านี้จึงเป็นการเปิดมุมมองของการใช้หลักฐานเพื่อมองเห็นความคิดความรู้สึกของคนเหล่านี้ผ่านตัวอักษรที่บอกเล่าเรื่องราวโดยตรง แม้ว่าอาจมีข้อโต้แย้งได้ว่าเรื่องเล่าเหล่านี้อาจถูกกองบรรณาธิการปรับแต่งจนทำให้ไม่ใช่เนื้อหาดั้งเดิมทั้งหมด อย่างไรก็ตาม เรื่องเล่าเหล่านี้ก็ยังสามารถที่จะใช้เป็นกระบอกเพื่อส่องให้เห็นความคิดของคนชนบทได้บ้างแง่มุม ในแง่ของหลักฐานที่ใช้ นิตยสาร *คู่สร้างคู่สม* เป็นนิตยสารที่ก่อตั้งขึ้นในช่วงทศวรรษ 2520¹⁴ โดยดำรง พุฒตาล แม้ว่ากลุ่มผู้อ่านจะหลากหลาย แต่ก็สามารถถนอมมาได้ว่าในช่วงแรกเริ่มการก่อตั้ง นิตยสารฉบับนี้มีกลุ่มผู้อ่านเป็นคนชนบทหรือชนชั้นกลางระดับล่างมากกว่าที่จะเป็นชนชั้นกลางในเมือง การใช้ นิตยสารและเรื่องเล่าที่ปรากฏในนิตยสารเล่มนี้เป็นหลักฐานเพื่อแสดงให้เห็นถึงความคิดของคนชนบทในช่วงเวลาหนึ่ง จึงอาจก่อให้เกิด

⁹ Steadman, Carolyn Kay. 'Stories.' In *Emotions: A Cultural Studies Reader*. 210-221. Jennifer Harding and E. Deidre Pribram. Eds. Oxon: Routledge, 2009.

¹⁰ Roth, Michael S. *Memory, Trauma, and History: Essays on Living with the Past*. (New York: Columbia University Press, 2012).

¹¹ ไพรัตน์ Anderson, Linda. *Autobiography*. (Oxon: Routledge, 2001), Lambert-Hurley, Siobhan. 'Life/History/Archive: Identifying Autobiographical Writing by Muslim Women in South Asia.' *Journal of Women's History* 25 (2013): 61-84. Burton, Antoinette. 'An Assemblage/ Before Me: Autobiography as Archive.' *Journal of Women's History* 25 (2013): 185-188

¹² Burton, Antoinette. 'An Assemblage/ Before Me' p.186

¹³ Yaqin, Amina 'Autobiography and Muslim Women's Lives.' *Journal of Women's History* 25 (2013) pp. 173

¹⁴ <http://www.magazinedee.com/firstissue/firstissuepreview.php?id=542> (เข้าถึง 3 มีนาคม 2559)

มุมมองใหม่ต่อการศึกษาในประเด็นความเปลี่ยนแปลงของคนชนบทได้ไม่มากนักน้อย อย่างไรก็ตาม ปัญหาของการใช้หลักฐานในบทความชิ้นนี้ คือ เนื้อหาจากคอลัมน์หลักที่ใช้ในการวิเคราะห์มาจากคอลัมน์ “ถวิลหาอดีต” ได้เริ่มตีพิมพ์ในนิตยสารราวปี 2545 เป็นต้นมา จึงทำให้ช่วงระยะเวลาในการศึกษาตอนต้นทศวรรษ 2540 อาจมีปัญหาเรื่องความไม่สมบูรณ์ในบางส่วน ทำให้งานศึกษาชิ้นนี้จะเน้นหนักไปที่การวิเคราะห์เรื่องเล่าเกี่ยวกับชีวิตของคนชนบทจากคอลัมน์ดังกล่าวตั้งแต่ปี 2545 เป็นต้นมา

บริบททางสังคมตั้งแต่ช่วงทศวรรษ 2520- ครึ่งแรกของทศวรรษ 2550

สิ่งที่ควรพิจารณาเมื่อกล่าวถึงสภาพสังคมและเศรษฐกิจไทยช่วงทศวรรษ 2520 คือ การพัฒนาทางเศรษฐกิจในช่วงนี้เป็นผลพวงต่อเนื่องมาจากทศวรรษ 2500 การพัฒนาประเทศทำให้ความเจริญเริ่มกระจายเข้าไปสู่ชนบท รวมไปถึงการก่อสร้างสาธารณูปโภคพื้นฐาน การสร้างถนนและทางหลวงเพื่อเชื่อมต่อจังหวัดและหมู่บ้านทั้งในเขตภาคกลาง ภาคเหนือและภาคตะวันออกเฉียงเหนือที่นำมาสู่ความสะดวกสบายในการเดินทางเข้าสู่เมืองมากขึ้นของคนชนบท ดังปรากฏในงานวิจัยจำนวนมากที่ชี้ให้เห็นว่าชนบทไทยมีความเปลี่ยนแปลงอย่างมากในช่วงนี้ โดยเฉพาะการเชื่อมโยงกับศูนย์กลางของรัฐและความเป็นเมืองมากขึ้น เช่น งานของกัญญพันธ์ พจนลาวณีย์¹⁵ เสาวภา พรสิริพงษ์¹⁶ และพอฟันท์ อูยานนท์¹⁷ เป็นต้น

อย่างไรก็ตาม การขยายตัวของการพัฒนาเข้าสู่ชนบทไม่ได้หมายความว่าชนบทสามารถพึ่งพิงตัวเองได้ การพัฒนาที่มีศูนย์กลางอยู่ที่กรุงเทพฯ และมีแนวโน้มการขยายตัวเป็นเมืองโตเดี่ยวมากกว่าที่จะพัฒนาในหลายๆ จังหวัด ดังนั้นในทศวรรษ 2520 แรงงานจากชนบทจึงอพยพเข้าสู่เมืองในอัตราที่สูงอย่างมาก ส่งผลให้อัตราการเพิ่มขึ้นของกำลังแรงงานในเมืองระหว่างปีพ.ศ. 2514-2516 สูงกว่าในชนบทประมาณ 4 เท่า กล่าวคือ กำลังแรงงานในเมืองเพิ่มขึ้นเฉลี่ยประมาณร้อยละ 7.4 ต่อปี ขณะที่กำลังแรงงานในชนบทเพิ่มประมาณร้อยละ 1.8 ต่อปี¹⁸ และในช่วงปีพ.ศ. 2518-2523 มีประชากรโยกย้ายถิ่นทั้งหมด 1.57 ล้านคน แต่มีเพียงเขตมหานครเท่านั้นที่มีจำนวนผู้อพยพเข้ามากกว่าผู้อพยพออก (ผู้อพยพเข้าสู่สุทธิ 266,531 คน) ส่วนภาคอื่นๆ มีจำนวนผู้อพยพออกมากกว่าผู้อพยพเข้า โดยภาคตะวันออกเฉียงเหนือมีประชากรอพยพออกถึง 196,522 คน¹⁹

สำหรับช่วงทศวรรษ 2530 ผู้อพยพย้ายถิ่นฐานเข้าสู่เมืองหลวงยังคงเพิ่มขึ้นอย่างต่อเนื่องและมีแนวโน้มที่จะอพยพย้ายถิ่นจากชนบทเข้าสู่เมืองโดยตรง จากการสำรวจพบว่าผู้อพยพที่เข้ามาทำงานในกรุงเทพฯ ช่วงทศวรรษ 2530 กว่าร้อยละ 66.4 ไม่เคยไปสมัครงานหรือหางานทำในเขตจังหวัด หรือภูมิภาคของตนเองเลย มีเพียงร้อยละ 33.6 เท่านั้น ที่เคยไปสมัครงานหรือหางานทำ²⁰ ตัวเลขดังกล่าวได้แสดงถึงความมุ่งหวังของคนชนบทส่วนใหญ่ที่ต้องการหางานทำในกรุงเทพฯ ซึ่งเป็นแหล่งจ้างงานที่ใหญ่ที่สุดทั้งภาคอุตสาหกรรมและบริการ และยังเป็นศูนย์กลางความเจริญที่คนชนบทอยากเข้ามาสัมผัสและใช้ชีวิตด้วย อีกสิ่งที่จะต้องกล่าวถึงในที่นี้ คือ การพัฒนาด้านการท่องเที่ยวได้กลายมาเป็นอีกสิ่งหนึ่งที่รัฐบาลไทยขณะนั้นให้ความสำคัญในฐานะแหล่งดึงดูดรายได้

¹⁵ กัญญพันธ์ พจนลาวณีย์, กำเนิด “ประเทศไทย” ภายใต้เผด็จการ “น้ำไหล ไฟสว่าง ทางสะดวก กับนโยบายซ่อนเร้นในยุคจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์”. (กรุงเทพฯ: มติชน, 2558)

¹⁶ เสาวภา พรสิริพงษ์, พลวัตของชุมชนลุ่มน้ำนครชัยศรีมิติทางนิเวศวัฒนธรรม, (กรุงเทพฯ : สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2551)

¹⁷ พอฟันท์ อูยานนท์, เศรษฐกิจชุมชนหมู่บ้านภาคกลาง, (กรุงเทพฯ : สถาบันวิจิตรศิลป์, 2546)

¹⁸ คณะกรรมการพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ, สำนักงาน. 2520. แผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ ฉบับที่ 4 (พ.ศ.2520-2524) หน้า 95

¹⁹ ประดิษฐ์ ชาสมบัติ, ตลาดแรงงานอุตสาหกรรมภูมิภาค, (กรุงเทพฯ : มูลนิธิสถาบันวิจัยเพื่อการพัฒนาประเทศไทย, 2533) หน้า 36

²⁰ เกษมสันต์ จินตนาโส, การอพยพเข้ามาหางานทำของชาวชนบทในช่วงภาวะฝนแล้ง ปี ๒๕๓๐, (กรุงเทพฯ : กองวางแผนทรัพยากรมนุษย์ สำนักงานคณะกรรมการพัฒนาการเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ, 2531) หน้า 31

เข้าประเทศ และการพัฒนาในด้านนี้ไม่ได้จำกัดอยู่เพียงกรุงเทพฯ เท่านั้น แต่ยังได้พัฒนาสอดคล้องไปกับการกระจายความเจริญออกสู่ต่างจังหวัดไปพร้อมกัน โดยรัฐบาลได้วางแผนให้มีการพัฒนาการท่องเที่ยวในเมืองศูนย์กลางการท่องเที่ยว 8 แห่งในภูมิภาค ได้แก่ เชียงใหม่ พิษณุโลก นครราชสีมา ระยอง กาญจนบุรี สุราษฎร์ธานี-เกาะสมุย สงขลา-หาดใหญ่ และภูเก็ต²¹ นอกจากนี้ยังรวมไปถึงการพัฒนาสาธารณูปโภคและบริการขั้นพื้นฐาน เป็นการกระจายความเจริญไปสู่จังหวัดต่างๆ การปรับตัวทางเศรษฐกิจจึงกล่าวข้างต้นได้ทำให้ชีวิตดั้งเดิมของคนชนบท กลายเป็นชีวิตแบบคนเมืองที่ทำงานในภาคอุตสาหกรรมและบริการ โดยระยะหลังที่อาชีพของคนชนบทได้แตกตัวออกไปอย่างมากมาย ไม่ว่าจะเป็นผู้ประกอบการขนาดเล็ก ผู้ประกอบการขนาดกลาง หรือผู้รับเหมาช่วง นอกจากนี้ยังมีอาชีพในภาคบริการต่างๆ อีกมากมายที่เป็นผลพวงมาจากการพัฒนาแหล่งท่องเที่ยวและได้ทำให้การเชื่อมต่อกับเมืองและโลกภายนอกของคนชนบทที่เคยเป็นไปอย่างผิวเผินกลับมีปฏิสัมพันธ์กันเพิ่มมากขึ้น ชีวิตในภาคการเกษตรเริ่มเลือนราง

ตัวอย่างหนึ่งที่น่าจะแสดงให้เห็นถึงปรากฏการณ์ของการพยายามอพยพย้ายถิ่นและขยับเข้าไปมีชีวิตที่สัมพันธ์กับเมืองมากขึ้นของคนชนบท คือ การเปลี่ยนแปลงด้านชีวิตและอาชีพของเกษตรกรในพื้นที่ลุ่มเขตภาคเหนือที่สามารถปลูกพืชเงินสดทำให้มีความต้องการและความสามารถจ้างแรงงานคนในพื้นที่สูงให้เข้ามาทำงานรายวันในที่ดินของตนเอง ปรากฏการณ์นี้เกิดขึ้นควบคู่กับการที่เกษตรกรขนาดกลางในพื้นที่ราบได้เริ่มส่งลูกเรียนหนังสือมากขึ้นจากปี 2530 เป็นต้นมา²² โดยจำนวนนักเรียน นักศึกษาระดับมัธยมศึกษาตอนปลายมีจำนวนเพิ่มขึ้น ในพ.ศ.2537 มีจำนวน 1,727,942 คน ในพ.ศ.2538 มีจำนวน 2,059,239 คน และปี 2539 มีจำนวน 2,377,232 คน²³ นอกจากนี้จำนวนของผู้หญิงที่เข้าสู่อุปกรณ์การศึกษาในระดับปริญญาตรียังมีจำนวนเพิ่มมากขึ้นและสูงกว่าตัวเลขของผู้ชาย จากสถิติในปีพ.ศ.2535 และ พ.ศ.2536 พบว่าผู้หญิงได้รับการศึกษาในระดับอุดมศึกษามากกว่าผู้ชาย ตัวเลขของผู้หญิงที่กำลังศึกษาอยู่ คือ 289,124 คน และ 303,310 คน ในขณะที่ผู้ชาย มีจำนวน 259,711 คน และ 276,233 คน²⁴ ส่วนหนึ่งของผู้หญิงเหล่านี้เป็นผู้หญิงจากชนบทหรือผู้หญิงชั้นกลางระดับล่าง ขณะเดียวกันตัวเลขของแรงงานในภาคการเกษตรของปีพ.ศ.2537 ที่มีแรงงานในภาคการเกษตรอยู่เพียงร้อยละ 55.9 ของแรงงานทั้งหมด ในขณะที่ตัวเลขของแรงงานนอกภาคการเกษตรมีแนวโน้มเพิ่มสูงขึ้น คือ ร้อยละ 44.1²⁵ ดูจะยืนยันการออกสู่นอกภาคการเกษตรของลูกหลานเกษตรกรได้พอสมควร แม้ว่าจะยืนยันไม่ได้ทั้งหมดก็ตาม ว่าจำนวนของคนชนบทที่เข้าสู่อุปกรณ์การศึกษามีมากเพียงใดเมื่อเทียบกับคนที่อาศัยในเขตเมือง แต่จากตัวเลขที่เพิ่มขึ้นมากก็พอจะอนุมานได้พอสมควรว่าในยุคนั้น จำนวนของคนที่ย้ายเข้าสู่อุปกรณ์การศึกษามีเพิ่มขึ้น

จะเห็นได้ว่าพื้นฐานของความเปลี่ยนแปลงได้นั้นหนักที่ช่วงทศวรรษ 2520-2530 อันเป็นช่วงเวลาที่คุณชนบทเดินทางออกจากบ้านเกิดเป็นจำนวนมากเพื่อแสวงหาโอกาสและความก้าวหน้า สถิติตัวเลขของการย้ายถิ่นฐานและการเข้าถึงระดับการศึกษาแสดงให้เห็นว่าคนเหล่านี้ได้ใช้การศึกษาเป็นเสมือนใบเบิกทางให้กับเส้นทางอาชีพใหม่ๆ ที่เกิดจากการพัฒนาของเศรษฐกิจและขยายขยายสภาพจากคนชนบทกลายเป็นชนชั้นกลางหรือชนชั้นกลางระดับล่าง ชนบทจึงไม่ได้เป็นศูนย์กลางของชีวิตคนเหล่านี้อีกต่อไป อย่างไรก็ตาม วิถีชีวิตเศรษฐกิจของ

²¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 306

²² จามรี เชียงทอง, วัฒนา สุกันต์, จิรวัฒน์ รักชาติ, สว่าง มีแสง, ปริญญาวัลย์ ใจปิ่นตา, *ชนบทไทย เกษตรกรระดับกลางและแรงงานไร้ที่ดิน*, (เชียงใหม่: 2554) หน้า 57

²³ กระทรวงศึกษาธิการ, *รายงานสถิติการศึกษา กระทรวงศึกษาธิการ*, (กรุงเทพฯ : กระทรวง, 2532) หน้า 1

²⁴ กระทรวงศึกษาธิการ, *สถิติและดัชนีการศึกษาในระบบโรงเรียน*, (กรุงเทพฯ : กองสารสนเทศ สำนักงานคณะกรรมการการศึกษาแห่งชาติ) หน้า 57

²⁵ อมรา พงศาพิชญ์, *การกระจายงานนอกนอกแหล่งผลิต : งานจ้างเหมาที่รับไปทำที่บ้านโดยผู้หญิงและเด็ก*, (กรุงเทพฯ : สถาบันวิจัยสังคม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2545) หน้า 6

ประเทศไทยในปีพ.ศ. 2540 ทำให้คนชนบทเดิมหรือชนชั้นกลางระดับล่างเหล่านี้เผชิญกับความผิดหวังต่อโอกาสและเส้นทางที่ไม่ราบรื่นอย่างที่เคียดคิด จากสถิติขององค์กรพัฒนาเอกชนได้ประเมินว่า ในเดือนธันวาคม พ.ศ.2540 จาก 60,000 หมู่บ้าน มีแรงงานอพยพกลับเข้าไปเฉลี่ยหมู่บ้านละประมาณห้าคน²⁶ ซึ่งนับเป็นจำนวนที่มากพอสมควรหากพิจารณาในแง่ที่ว่าประตูแห่งโอกาสได้ปิดลงมากเพียงใด

เมื่อเศรษฐกิจของประเทศเริ่มชะลอตัว รัฐบาลไทยเริ่มหันกลับมาลงทุนและกระจายความเจริญลงสู่ชนบทอย่างจริงจังมากกว่าที่ผ่านมาเพื่อเป็นการสนับสนุนให้คนเดินทางกลับสู่ชนบท ตัวอย่างหนึ่งที่เห็นได้ชัด คือ รัฐบาลในยุคของทักษิณ ชินวัตรที่ได้ริเริ่มโครงการกองทุนหมู่บ้านหรือการจัดหาสินเชื่อรายย่อยผ่านกองทุนหมู่บ้าน หมู่บ้านละ 1 ล้านบาทซึ่งมีกองทุนหมุนเวียนเสมือนทุนเริ่มต้นของแต่ละหมู่บ้าน²⁷ ก็เป็นอีกหนึ่งความพยายามดังกล่าวและปฏิเสธไม่ได้ว่ากองทุนหมู่บ้านมีส่วนสำคัญที่ทำให้ความเป็นชุมชนของแต่ละท้องถิ่นเริ่มกลับมาทวีความสำคัญขึ้นอีกครั้ง ซึ่งตรงนี้เองเป็นจุดที่สำคัญที่งานชิ้นนี้ต้องการเสนอว่า การกลับไปสู่ชนบทบ้านเกิด พร้อมไปกับการที่ชนบทเริ่มถูกทำให้มี “ความสำคัญ” เพิ่มขึ้นโดยรัฐที่ต้องการผลักดันให้คนเดินทางออกจากเขตเมืองในช่วงหลังวิกฤติเศรษฐกิจปี 2540 ส่งผลอย่างมากต่อความคิดความรู้สึกของคนชนบท ที่เริ่มตระหนักถึงบ้านเกิดของตนเองในฐานะที่พึ่งพิงจากผลกระทบของปัญหาเศรษฐกิจ

อย่างไรก็ตาม ไม่เฉพาะทางด้านเศรษฐกิจที่ส่งผลให้คนชนบทดั้งเดิมบางส่วนเดินทางกลับบ้าน ปัจจัยทางด้านการเมืองที่ไม่มีเสถียรภาพก็ส่งผลกระทบต่อคนในสังคมไทยโดยเฉพาะช่วงปลายทศวรรษ 2540 และทศวรรษ 2550 เช่นกันและปัจจัยในด้านนี้นับว่ามีส่วนอย่างสำคัญต่อความคิดและความรู้สึกของคนชนบทไม่น้อยในส่วนนี้ มีนักวิชาการจำนวนมากได้อธิบายสถานการณ์ทางการเมืองและสถานภาพของคนชนบทและชนชั้นกลางระดับล่างไว้เป็นจำนวนมาก²⁸ โดยเฉพาะประเด็นที่ว่าการพัฒนาทางเศรษฐกิจตั้งแต่ยุคของรัฐบาลทักษิณ ชินวัตรได้เปิดโอกาสให้คนชนบทและชนชั้นล่างเลื่อนชั้นไปเป็นชนชั้นกลางระดับล่าง มีโอกาสเข้าถึงเศรษฐกิจและทรัพยากรที่จะส่งเสริมชีวิตและการงานของตนเพิ่มขึ้น แต่ปัญหาความขัดแย้งทางการเมืองได้ทำให้คนเหล่านี้รู้สึกว่าตนเองถูกกีดกันและไม่ได้รับโอกาสเท่าที่ควร และเกิดเป็นความขัดแย้งระหว่าง “เหลือง-แดง” หรืออีกนัยหนึ่งคือความขัดแย้งระหว่างเมืองกับชนบท ข้อเสนอดังกล่าวแม้จะทำให้เห็นภาพความขัดแย้งทางชนชั้นในสังคมไทยได้พอสมควร แต่ก็ยังคงไม่เพียงพอที่จะอธิบายความเปลี่ยนแปลงของผู้คนเนื่องจากเน้นหนักไปที่มิติทางเศรษฐกิจและการเมืองอย่างมาก ทำให้น้ำหนักทางด้านสังคมและความเป็นปัจเจกของคนชนบทยังไม่ได้รับการเติมเต็มมากนัก อย่างไรก็ตาม ไม่นานมานี้รัชชัช วินิจจะกุลและนักวิชาการอีกหลายคนได้เสนอประเด็นเชิงการให้ความหมายของพื้นที่และคนชนบทได้อ่าน่าสนใจ คือ แนวคิดเรื่องการแบ่งแยกระหว่างชนบท-เมือง หรือความเป็นสมัยใหม่และความเป็น “บ้านนอก” ที่เป็นมรดกตกค้างจากการแบ่งชนชั้นในสมัยที่ชนชั้นนายทุนสยามเผชิญหน้ากับอาณานิคม

²⁶ วอลเดน เบลโล, เชียร์ คันทิงแฮม, ลี สวาน ปอร์, โศกนาฏกรรมสยาม: การพัฒนาและการแตกสลายของสังคมไทยสมัยใหม่, (กรุงเทพฯ: มูลนิธิโกลด์คิมทอง, 2542), 5.

²⁷ ปราณ พิสิฐเศรษฐการ,ทักษิณโหมกส์และ CEO ประเทศไทย: รวมสุนทรพจน์สำคัญของ พ.ต.ท. ดร.ทักษิณ ชินวัตร, (กรุงเทพฯ: มติชน, 2547), 33.

²⁸ โปรดดูเพิ่มเติม อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์และคณะ. *รวมบทความประกอบการนำเสนอชุดโครงการวิจัย ความเปลี่ยนแปลง “ชนบท” ในสังคมไทย: ประชาธิปไตยกับความเคลื่อนไหว*. นำเสนอที่โรงแรมมิราเคิล แกรนด์ คอนเวนชั่นไฮเทล 21-22 พฤศจิกายน 2558 สนับสนุนโดยกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.). ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี. “พัฒนาการจัดสำนึกและปฏิบัติการทางการเมืองของขบวนการเสื้อแดงในจังหวัดเชียงใหม่” รายงานผลการวิจัยโครงการ ความเปลี่ยนแปลงภูมิทัศน์ทางการเมืองในชนบทเชียงใหม่. คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2553 ปฐมพงศ์ มโนหาญ. การเมืองเรื่องการเลือกตั้งบนวิถีความเปลี่ยนแปลงของสังคมชนบท (ปีพ.ศ.2520 - 2554) : กรณีศึกษา ตำบลบ้านคู อำเภอมือง จังหวัดเชียงราย.(เชียงใหม่: บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2555)

ตะวันตกและทำการให้ความหมายใหม่กับคนในรัฐของตน²⁹ หรือการให้ความหมายใหม่ของคำว่า “ไพร่” ที่เปลี่ยนจากการหมายรวมถึงสามัญชนคนธรรมดา มาสู่การเป็นข้าตรงข้ามกับ “อำมาตย์” และมีนัยยะถึงการเป็นผู้ถูกกดขี่³⁰ ข้อเสนอดังกล่าวนี้ว่าเป็นการ “ขยับ” พรหมแดนของการวิเคราะห์ความเป็นชนบทและคนชนบทได้อย่างมาก และทำให้มองเห็นความเชื่อมต่อของความรู้สึกของคนชนบทกับบ้านเกิดของตนเองในมิติของประวัติศาสตร์ได้มากขึ้น

ดังนั้น จึงไม่อาจปฏิเสธได้ว่าความขัดแย้งทางชนชั้นที่เกี่ยวข้องกับ “พื้นที่” ระหว่างชนบทกับเมือง ย่อมส่งผลอย่างมากต่ออารมณ์และความรู้สึกของคนที่อยู่ในสองพื้นที่นี้ หากจะพิจารณาในกรอบการศึกษาทางด้านอารมณ์และความคิดความรู้สึก ความรู้สึกไม่มั่นคงที่เกิดจากปัญหาทางเศรษฐกิจและการเมืองย่อมส่งผลอย่างมากต่อบุคคลหนึ่งๆที่จะทำให้รู้สึกกลัวและไม่พอใจกับสิ่งที่กำลังเกิดขึ้นตรงหน้า สิ่งที่ตามมาคือ การเกิดกระบวนการที่คนในพื้นที่เริ่มอธิบายความหมายของตนเองและพื้นที่ของตนใหม่ให้มีความหมายมากยิ่งขึ้นในช่วงเวลาแห่งความเปลี่ยนแปลง ซึ่งงานเขียนชิ้นนี้ไม่ขอลงลึกในรายละเอียดในส่วนที่เกี่ยวกับความขัดแย้งทางการเมืองเนื่องจากเป็นประเด็นที่เกินขอบเขตของการศึกษา หากต้องการชี้ว่า การจะทำความเข้าใจความเปลี่ยนแปลงของคนในชนบท จำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องทำความเข้าใจคนเหล่านี้ในการมองย้อนกลับไปถึงอดีตของตน พร้อมไปกับการจัดวางตำแหน่งของตนเอง บ้านเกิด และเมืองที่ตนเองย้ายถิ่นฐานเข้าไปใช้ชีวิตหรือทำงาน เพื่อมองเห็นความเปลี่ยนแปลงว่าคนชนบทได้ทำการผูกโยงตนเองและพื้นที่ที่ตนเองปฏิบัติสัมพันธ์อย่างไรภายใต้กระแสความเปลี่ยนแปลงของไทยในช่วงสามสิบปีที่ผ่านมา

เรื่องเล่าชีวิตของความอดอยากในชนบทและการก้าวกระโดดเข้าสู่เมืองระหว่างทศวรรษ 2520-2530

การเกิดขึ้นของนิตยสารคู่สร้างคู่ในช่วงทศวรรษ 2520 อาจเรียกได้ว่าเกิดขึ้นมาด้วยบริบทของความเปลี่ยนแปลงของสังคมไทยโดยเฉพาะกลุ่มคนชนบทและชนชั้นกลางระดับล่างที่เพิ่งเดินทางเข้าสู่เมือง ภายในนิตยสารบรรจุไว้ด้วยคอลัมน์ที่นำเสนอความรู้รอบตัวทั้งการดำเนินชีวิต การทำงาน ประสบการณ์ชีวิตและคอลัมน์ตอบปัญหาชีวิตและการทำงาน ทั้งหมดได้แสดงให้เห็นว่านิตยสารคู่สร้างคู่สมเป็นเครื่องมือหนึ่งสำหรับผู้อ่านในการที่จะแสวงหาความรู้ทางอ้อมโดยไม่จำเป็นต้องมาจากการศึกษาในโรงเรียน³¹ สิ่งสำคัญอย่างหนึ่งที่ปรากฏในนิตยสารฉบับนี้คือ มีการเปิดโอกาสให้ผู้อ่านได้เขียนและส่งเรื่องราวของตนเองมายังกองบรรณาธิการ ทำให้เรื่องราวเหล่านี้สามารถสะท้อนชีวิตและความเป็นอยู่ของกลุ่มผู้อ่านที่ส่งเรื่องเล่าของตนเองเข้ามาได้พอสมควร ซึ่งจากเรื่องเล่าและจดหมายที่ส่งมานั้น ทำให้เห็นว่าชีวิตทั่วไปและการประกอบอาชีพของคนชนบทช่วงทศวรรษ 2520 สามารถแบ่งออกได้เป็นสองกลุ่มใหญ่ คือ กลุ่มคนที่ยังคงอยู่ในภาคการเกษตรและอยู่ในชนบทเป็นหลัก รวมถึงกลุ่มคนที่อพยพหนีความยากจนเข้ามาหางานทำในกรุงเทพฯ และอีกกลุ่มคือ กลุ่มคนที่พอจะมีสถานภาพทางเศรษฐกิจสูง ทำให้สามารถอพยพเข้าสู่เมือง รวมถึงมีโอกาสทางการศึกษาในระดับสูงกว่าคนชนบททั่วไป ข้อมูลดังกล่าวแสดงให้เห็นถึงการแตกตัวทางชนชั้นในชนบท ความไม่เป็นเนื้อเดียวกันที่ถูกแบ่งจากสถานภาพทางเศรษฐกิจได้เป็นอย่างดี

²⁹ Thongchai Winichakul. 'The "Germs": The Red's Infection of the Thai Political Body.' Published on New Mandala's website on May 3rd 2010. Accessed by <http://asiapacific.anu.edu.au/newmandala/2010/05/03/thongchai-winichakul-on-the-red-germs/>

³⁰ นิธิ เอียวศรีวงศ์. *การเมืองของเสื้อแดง*. กรุงเทพฯ: Openbooks. 2553

³¹ โปรดดูเพิ่มเติม ภัทรรัตน์ พันธุ์ประสิทธิ์. *ความเปลี่ยนแปลงของชีวิตและความรู้สึกนึกคิดของผู้หญิงชนชั้นกลางระดับล่างตั้งแต่ช่วงทศวรรษ 2530 ถึงปัจจุบัน*. (เชียงใหม่: บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2556)

สำหรับเรื่องเล่าของคนที่มีชีวิตเกี่ยวข้องกับภาคการเกษตรเป็นหลักและอยู่ในชนบทช่วงทศวรรษ 2520 อันเป็นกลุ่มที่การศึกษาชั้นนี้ให้ความสนใจ เรื่องเล่าของคนกลุ่มนี้เป็นไปในลักษณะที่บรรยายความยากจนและความขาดแคลนในชีวิตของตนเองส่งผลให้ตัดสินใจที่จะย้ายถิ่นฐานเข้ามาทำงานในกรุงเทพฯหรือจังหวัดใหญ่ๆ เช่น จดหมายจากผู้อ่านคนหนึ่งใน พ.ศ.2525 ระบุว่าตนเองมีพื้นเพเดิมอยู่ในชนบท ครอบครัวมีอาชีพทำนา สลับกับการรับจ้างทั่วไปเมื่อหมดฤดูทำนา ซึ่งเป็นวงจรชีวิตทั่วไปของคนชนบทบางส่วนในยุคนั้น "หนูเป็นเด็กบ้านนอกค่ะ อยู่บ้านหนูช่วยพ่อแม่ทำนา พอหมดหน้านาหนูก็เข้ามากรุงเทพฯ รับจ้างเขาขายของ"³² ผู้อ่านอีกคนหนึ่งเล่าไว้ใน พ.ศ.2525 อีกเช่นกันว่า "ครอบครัวของหนูยากจนมาก เรามีด้วยกัน 4 คน หนู แม่ และน้องอีก 2 คน ส่วนพ่อนั้นเสียตั้งแต่หนูยังเด็ก เรามีอาชีพรับจ้างเขาทำนา"³³ และผู้อ่านอีกคนหนึ่งเขียนจดหมายใน พ.ศ.2526 กล่าวถึงภูมิหลังทางครอบครัวที่แต่เดิมไม่ได้อยู่ในกรุงเทพฯ แต่ได้อพยพย้ายถิ่นเข้ามาในเมืองหลวงและมีโอกาสได้เข้าโรงเรียน "เดิมเราทำนาที่คลองเตย พอหนูสองคนเกิด พ่อกับแม่ก็อพยพเข้ามาอยู่ที่กรุงเทพฯ ที่สาธุประดิษฐ์ หนูสองคนโตที่นั่นและเรียนหนังสือจบชั้นป.4 ที่วัดปริวาส"³⁴ หรือถ้าหากไม่ทำนาก็มักจะประกอบอาชีพทำสวน เลี้ยงสัตว์เพื่อขาย ซึ่งก็ไม่ได้มีสถานภาพที่แตกต่างไปจากการทำนา ดังที่ปรากฏในเรื่องเล่าของผู้อ่านคนหนึ่งในปี พ.ศ.2527 ว่า "บ้านหนูมีอาชีพทำสวน เลี้ยงหมู อาชีพนี้เหนื่อยสาหัสมาก ไม่มีเวลาได้หยุดพักเลย"³⁵

ด้วยทัศนคติเช่นนี้จึงทำให้คนจำนวนมากพร้อมจะออกนอกภาคการเกษตรเข้าสู่เมืองเพื่อประกอบอาชีพอื่น และยังเป็นแรงจูงใจให้ลูกหลานคนชนบทเดินเข้าสู่อารยธรรมในระดับที่สูงขึ้นเท่าที่สถานะทางเศรษฐกิจของครอบครัวจะเอื้ออำนวย ทั้งนี้เพื่อขยายโอกาสในการเข้าถึงการประกอบอาชีพอื่นที่พ้นไปจากการทำการเกษตรกรรม ซึ่งก็สอดคล้องกับจำนวนตัวเลขของนักเรียนนักศึกษาทั้งชายและหญิงที่มีจำนวนเพิ่มมากขึ้นอย่างเห็นได้ชัดดังที่กล่าวไปข้างต้น เช่นกรณีของผู้อ่านอีกคนหนึ่งที่ยืนยันมาเล่าในปีพ.ศ.2526 ว่าตนเองดิ้นรนออกจากบ้านเกิดไปหางานทำในกรุงเทพฯ "ดิฉันเป็นคนจังหวัดอุดร ทางบ้านมีอาชีพทำนา เมื่ออายุได้ 17 ปี ก็ออกจากบ้านหนีความกดดันแห่งแล้งของอีสานมาทำงานในกรุงเทพฯ"³⁶ และจากผู้อ่านอีกคนหนึ่งในปีพ.ศ.2527 ที่ระบุว่าตนเองนั้นเป็น "เด็กบ้านนอก" ที่ได้รับโอกาสในการศึกษาต่อจนจบระดับชั้นประถมศึกษา ในขณะที่เพื่อนร่วมชั้นหลายคนไม่ได้รับโอกาสนี้เนื่องจากจำเป็นต้องไปช่วยพ่อแม่ทำนา ก็จะเห็นว่าในเขตชนบทของไทยเวลานั้น ไม่ใช่ทุกคนที่จะมีโอกาสเข้าถึงการศึกษาเนื่องจากภาระทางเศรษฐกิจ แต่ก็ยังมีคนบางส่วนที่พยายามดิ้นรนเพื่อให้ได้มาซึ่งโอกาสที่ดีกว่า "หนูเป็นเด็กบ้านนอก บ้านเดิมอยู่บุรีรัมย์ แต่ปัจจุบันหนูมาอยู่กรุงเทพฯแล้วค่ะ...หนูได้เข้าเรียนโรงเรียนประถมที่บ้าน ซึ่งโรงเรียนนี้เปิดสอนถึงชั้นป.7 ส่วนโรงเรียนในตำบลอื่นๆนั้นมีแค่ป.4เท่านั้น...หนูจบประถมต้นก็ต้องประถมปลายเลย แต่บางคนพ่อแม่ให้ออกจากโรงเรียนไปทำนา"³⁷

เห็นได้ชัดว่าข้อความในจดหมายสะท้อนว่าทัศนคติของการทำนอยุ่ในภาคการเกษตรโดยเฉพาะการทำนาเป็นอาชีพที่ลำบากและเหนื่อยยาก ไม่เพียงเท่านั้น ยังเป็นอาชีพที่ไม่สามารถหารายได้ได้มากเพียงพอที่จะมีชีวิตที่สุขสบายมากเท่าใดนัก การทำนาจึงมักสัมพันธ์อยู่กับความคิดที่ว่ามีแต่คนยากจนเท่านั้นที่ทำ ภาพของเรื่องเล่าเกี่ยวกับชนบทผ่านสายตาของคนชนบทเองในช่วงทศวรรษ 2520 จึงเต็มไปด้วยทัศนคติด้านลบและเฝ้ามองถึงชีวิต

³² หนู่มจีบสาว สาวจีบหนู่ม - ซอเบรเพราะใช้ดินแทนมือ. คู่สร้างคู่สม, ปีที่ 3 ฉบับที่ 35 (พฤศจิกายน 2525), หน้า 17.

³³ รักข้ามรุ่น. คู่สร้างคู่สม, ปีที่ 3 ฉบับที่ 35 (พฤศจิกายน 2525), หน้า 17, 33.

³⁴ ชายไทยได้เมียผาแผด. คู่สร้างคู่สม, ปีที่ 4 ฉบับที่ 43 (กรกฎาคม 2526), หน้า 8.

³⁵ หนู่มจีบสาว สาวจีบหนู่ม - แรงอธิษฐาน. คู่สร้างคู่สม, ปีที่ 5 ฉบับที่ 54 (มิถุนายน 2527), หน้า 14.

³⁶ กลับมาตายรัง. คู่สร้างคู่สม, ปีที่ 4 ฉบับที่ 43 (กรกฎาคม 2526), หน้า 27.

³⁷ สุดท้ายของความรัก. คู่สร้างคู่สม, ปีที่ 5 ฉบับที่ 54 (มิถุนายน 2527), หน้า 23.

ที่หลุดพ้นจากความขัดสน อันหมายถึงชีวิตที่ได้เดินทางออกจากบ้านเกิดและย้ายเข้าสู่เมืองหรือเมืองหลวงเพื่อแสวงหาชีวิตที่ดีกว่า สะดวกสบายกว่าจากอาชีพและรายได้ที่ไม่ได้มาจากการเกษตรกรรม

ช่วงทศวรรษ 2530 เรื่องเล่าเกี่ยวกับชนบทแทบจะเลื่อนหายไปจากหน้านิตยสาร เรื่องเล่าจากผู้อ่านมักจะเน้นไปที่การเล่าถึงเรื่องชีวิตของตนในเมืองหลวงมากกว่าที่จะพูดถึงชนบทบ้านเกิด ไม่เฉพาะแต่เรื่องจากทางบ้าน แม้แต่คอลัมน์ในนิตยสารเองก็ยังคงเน้นไปที่การให้ความรู้รอบตัวและความรู้สมัยใหม่³⁸ สิ่งเหล่านี้ล้วนเป็นเครื่องยืนยันได้ดีถึงการเดินหน้าเต็มตัวของชนบทที่พยายามออกจากบ้านเกิดของตนเองและเริ่มชีวิตใหม่ในเมือง หรือหากจะกล่าวในอีกแง่ การไม่ปรากฏของความคิดเกี่ยวกับ “ชนบทบ้านฉัน” ในเรื่องเล่าของผู้อ่านช่วงทศวรรษ 2530 จึงเป็นสิ่งที่สะท้อนให้เห็นได้อย่างดีถึงชีวิตใหม่ที่คนเหล่านี้พบพาน ทศวรรษ 2530 จึงเป็นช่วงเวลาแห่งโอกาสทองของชนบทและชนชั้นกลางระดับล่างในเมืองหลวงอย่างแท้จริง

จากข้อมูลที่ปรากฏในนิตยสาร *คู่สร้างคู่สม* พบว่าการประกอบอาชีพ รวมถึงชีวิตของคนชนบทช่วง 2530 แทบจะออกนอกภาคการเกษตรเต็มตัวและมีชีวิตที่ผูกพันกับเมืองอย่างมากหรืออาจจะย้ายเข้ามาอยู่อาศัยในกรุงเทพฯ มากกว่าที่จะอยู่ในชนบท คนเหล่านี้มีการประกอบอาชีพที่หลากหลาย มีโอกาสได้เข้าไปสู่อชีพที่รายได้มั่นคงและดีกว่ามากขึ้นจากอดีต เช่น พนักงานบริษัท รับราชการ ตัดเย็บเสื้อผ้า ฯลฯ เช่น จดหมายจากผู้อ่านในปี พ.ศ.2533 ระบุว่าตนเองเป็นคนกรุงเทพฯ โดยกำเนิดและเป็นพนักงานบริษัท “ดิฉันเป็นคนกทม.โดยกำเนิด เรียนหนังสือแถม 3 ก็ออกมาหางานทำ ได้งานที่บริษัทแห่งหนึ่ง”³⁹ หรือจากผู้อ่านอีกคนหนึ่งเขียนเข้ามาในปีพ.ศ.2533 ว่าเดิมตนเองเป็นคนจังหวัดนครราชสีมา แต่ย้ายเข้ามาทำงานในกรุงเทพฯ “บ้านเกิดของหนูอยู่ที่โคราช แต่ตอนนี้หนูมาทำงานที่กรุงเทพฯ ทำได้ปีกว่าแล้วค่ะ”⁴⁰ เป็นต้น

นอกจากนี้เนื้อหาจากนิตยสารที่ผู้อ่านเขียนจดหมายมาเล่าให้ฟัง ยังบอกเล่าถึงการเชยชมฐานะและการประกอบอาชีพของคนชนบทจำนวนหนึ่ง ไม่ได้จำกัดอยู่เพียงการทำงานอาชีพเดียวตลอดไปอย่างในอดีตที่มักทำการเกษตรเป็นหลักและรับจ้างทั่วไปนอกฤดูการทำนาเป็นรายได้เสริม แต่มีการเปลี่ยนแปลง ขยับขยาย เรียนรู้ทักษะเพิ่มเติมหลังจากการออกนอกภาคการเกษตร เช่นผู้อ่านที่เขียนมาบอกเล่าในปีพ.ศ.2533 ว่าตนเองเปลี่ยนอาชีพจากช่างซ่อมมอเตอร์ไซด์ไปสู่การขายของตามตลาดนัด ซึ่งถ้าหากจะพิจารณาแล้วเป็นอาชีพที่ต้องใช้เงินทุนมากพอสมควร “พอแต่งแล้วเราก็อำนาจกันทำมาหากิน จากช่างซ่อมมอเตอร์ไซด์ ก็มาซื้อรถกระบะไปซื้อของมาขายตามตลาดนัด”⁴¹ หรือผู้อ่านอีกสองคนที่เขียนมาเล่าเรื่องราวในอดีตของตนเองในปีพ.ศ.2532 ว่าสามีของตนเดิมเป็นคนงานที่พินดินหน้ารถในงานตักดินมาก่อนที่จะได้เลื่อนไปเป็นคนขับรถตักดิน “ปัจจุบันเรามีบุตรด้วยกัน 3 คน คนโตเป็นชาย อีกสองคนเป็นหญิง สามีทำงานเป็นคนขับรถตักดิน โดยได้เต้าจากคนพินดินหน้ารถ”⁴² และในตัวอย่างสุดท้าย คือผู้หญิงที่เปลี่ยนสถานที่ทำงานไปเรื่อยๆโดยมีอาชีพเป็นนักร้อง “ตอนเป็นสาวรุ่น ดิฉันเป็นนักร้องตามห้องอาหาร เร่ร้องไปหลายที่ จนสุดท้ายมาร้องอยู่ที่ห้องอาหารแห่งหนึ่งอยู่แถวคลองเตย”⁴³

จะเห็นได้ว่าชีวิตของคนชนบทได้เปลี่ยนแปลงไปอย่างมาก ไม่ได้ติดอยู่ในชนบทที่ห่างไกลอีกต่อไป ตรงกันข้ามกลับโยกย้ายถิ่นฐานออกนอกบ้านเกิดเพื่อแสวงหาโอกาสที่ดีกว่าทั้งภายในและภายนอกประเทศ ใน

³⁸ ภัทธรัตน์ พันธุ์ประสิทธิ์. *ความเปลี่ยนแปลงของชีวิต*. (เชียงใหม่: บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2556) หน้า 111.

³⁹ หนู่มจีบสาว สาวจีบหนู่ม - รักแค้น แม่อย่าห้าม. *คู่สร้างคู่สม*, ฉบับที่ 141 (พฤศจิกายน, 2533), หน้า 22.

⁴⁰ หนู่มจีบสาว สาวจีบหนู่ม - ไม่รู้ปู่ย่าสอนลูกมาอย่างไร. *คู่สร้างคู่สม*, ฉบับที่ 141 (พฤศจิกายน, 2533), หน้า 25.

⁴¹ ผัวเมียละเหี่ยวใจ - ปลดปล่อยไปกินปลาข้าง. *คู่สร้างคู่สม*, ฉบับที่ 141 (พฤศจิกายน, 2533), หน้า 78.

⁴² หนู่มจีบสาว สาวจีบหนู่ม - ไม่อยากหนีตามแต่ก็ต้องหนีตาม. *คู่สร้างคู่สม*, ปีที่ 10 ฉบับที่ 117 (กันยายน, 2532), หน้า 22.

⁴³ ผัวเมียละเหี่ยวใจ - ได้สามีเพราะคำตัก. *คู่สร้างคู่สม*, ปีที่ 10 ฉบับที่ 117 (กันยายน, 2532), หน้า 76.

บางกรณีโดยเฉพาะผู้หญิง ผู้หญิงบางคนได้เดินทางออกไปทำงานยังประเทศอื่นและส่งเงินกลับมาบ้าน เช่นกรณีของผู้หญิงคนหนึ่งที่เป็นแม่บ้านที่ต่างประเทศและเขียนมาบอกเล่าในปีพ.ศ.2532 "เมื่อปี 2530 ดิฉันไปทำงานต่างประเทศ คือไปเป็นแม่บ้านอยู่ที่ฮ่องกง ไปทำอยู่ 2 ปี ก็ได้กลับมาเยี่ยมบ้าน 1 เดือน"⁴⁴ ความนิยมของการเดินทางไปทำงานต่างประเทศในขณะนั้นสูงมาก ในนิตยสาร *คู่สร้างคู่สม* มีการลงโฆษณาจำนวนมากว่าด้วยการจัดหาแม่บ้านไปยังต่างประเทศ เช่น ฮ่องกง ไต้หวัน หรือกรณีที่ผู้หญิงคนหนึ่งเขียนมาขอร้องให้ดำรง พุฒตาลหางานให้ในต่างประเทศ⁴⁵ และบทความที่เกี่ยวกับแรงงานไทยในต่างประเทศ⁴⁶ เป็นต้น หากจะพิจารณาในเชิงของพื้นที่ "ชนบท" กลายเป็นสิ่งที่ห่างไกลจากชีวิตของคนชนบทออกไปเรื่อยๆ การเดินทางที่สะดวกมากขึ้นและโอกาสที่เปิดกว้างในการทำงาน ส่งผลให้ความรู้สึกของคนชนบทเริ่มผูกพันกับพื้นที่ของเมือง และพร้อมที่จะย้ายถิ่นฐานเปลี่ยนที่อยู่ไปตามแต่ที่จะมีโอกาสที่ดีในการประกอบอาชีพให้ชั่วคราว

การได้รับการศึกษาในระดับที่สูงขึ้นของคนชนบทช่วงทศวรรษ 2530 มีโอกาสเพิ่มมากขึ้นจนเริ่มกลายเป็นเรื่องธรรมดา ไม่ใช่เรื่องลำบากยากเย็นเหมือนสมัยที่ผ่านมาอีกต่อไป ดังตัวอย่างจากผู้อ่านคนหนึ่งในปีพ.ศ.2530 ว่า "หนูเริ่มมีแฟนตอนกำลังจบม.3 จะไปสอบต่อพาณิชย์ ตอนนั้นหนูช่วยแม่ขายของพวกกล้วยเตี๋ยวน้ำแข็งใส่อยู่ใกล้โรงเรียนเทคนิคแห่งหนึ่ง แฟนหนูเขาเรียนช่างกลปี 2"⁴⁷ หรือ กรณีของผู้อ่านที่เป็นหญิงคนหนึ่งบอกเล่าพื้นเพเดิมของตนว่าเป็นชาวนามาก่อน แต่ด้วยความที่พ่อเป็นข้าราชการครู ส่งผลให้ฐานะทางบ้านสามารถส่งให้ศึกษาต่อได้

ดิฉันเกิดที่จังหวัดนครปฐม พ่อเป็นครู แม่เป็นชาวนา ดิฉันเป็นเด็กท้องนาไม่นานก็เข้ามาเรียนต่อในกรุงเทพฯ พอดิฉันเรียนครูได้ 2 ปี ก็ไม่ได้เรียนต่อ เพราะพี่เขยบอกว่าเรียนไปก็ไม่มีการทำ ออกมาช่วยงานก่อสร้างดีกว่า ดิฉันช่วยงานก่อสร้างได้ 2 ปี พี่เขยก็ตั้งห้างหุ้นส่วนจำกัด รับเหมาก่อสร้าง และให้ดิฉันเป็นหุ้นส่วนผู้จัดการด้วย⁴⁸

อีกสิ่งที่ยืนยันว่าในช่วงทศวรรษ 2530 เป็นช่วงเวลาที่คุณชนบทเดินทางออกจากบ้านเกิดอย่างเต็มตัวและพบเจอกับประสบการณ์ใหม่ๆ ของเมือง คือ การมองหาชุดความรู้ใหม่ที่จะช่วยในการแก้ไขปัญหาอย่างสอดคล้องกับสภาพสังคมสมัยใหม่ เช่น ความรู้ทางกฎหมาย ซึ่งนิตยสาร *คู่สร้างคู่สม* ก็ตอบสนองความต้องการดังกล่าวนี้ด้วยการเปิดคอลัมน์ *กฎหมายผิวเมีย* ปรากฏว่ามีทั้งชายและหญิงจำนวนมาก แม้ว่าส่วนใหญ่มักจะเป็นหญิง เขียนจดหมายมาปรึกษาปัญหาทางกฎหมาย ดังเช่นผู้หญิงจากคนหนึ่งเขียนจดหมายมาถามกรณีที่ตนถูกสามีทำร้ายร่างกาย ว่าการกระทำของสามีเป็นเรื่องที่ผิดกฎหมายหรือไม่ และถ้าหากสามีจะต้องขึ้นศาลเพราะเรื่องดังกล่าว จะต้องติดคุกกี่ปี⁴⁹

จะเห็นได้ว่าเรื่องเล่าเกี่ยวกับชีวิตของตนเองระหว่างช่วงทศวรรษ 2520 และทศวรรษ 2530 มีความแตกต่างกันอย่างเห็นได้ชัด ขณะที่ทศวรรษ 2520 ถูกเล่าด้วยน้ำเสียงของความรู้สึกไม่พึงปรารถนาต่อสถานภาพความเป็นอยู่เดิมของตน "ชนบท" เป็นภาพจำของความอดอยากลำบากยากแค้นของคนจำนวนมากที่ไม่ต้องการอยู่ในบ้านเกิดและพยายามอย่างยิ่งที่จะออกไปสู่โลกใบใหม่ ทศวรรษ 2530 กลับเต็มไปด้วยเรื่องเล่าแห่งความหวัง

⁴⁴ ผิวเมียละเหี่ยวใจ - เสียทองเท่าหัวไม่ยอมเสียหัวให้ใคร. *คู่สร้างคู่สม*, ฉบับที่ 141 (พฤศจิกายน, 2533), หน้า 76

⁴⁵ *คู่สร้างคู่สม*, ปีที่ 16 ฉบับที่ 257 (กันยายน, 2538, บัณฑิตแรก).

⁴⁶ *คู่สร้างคู่สม*, ฉบับที่ 271 (เมษายน, 2539, บัณฑิตแรก).

⁴⁷ หนูมีใจสาว สาวใจหนู - ฤทธิ์อินปวย. *คู่สร้างคู่สม*, ปีที่ 8 ฉบับที่ 87 (มีนาคม, 2530), หน้า 13.

⁴⁸ ชีวิตหวานของสาวไทยในเยอรมัน. *คู่สร้างคู่สม*, ปีที่ 8 ฉบับที่ 87 (มีนาคม, 2530), หน้า 30.

⁴⁹ ดำรงตอบจดหมาย. *คู่สร้างคู่สม*, ปีที่ 1 ฉบับที่ 141 (พฤศจิกายน, 2533), หน้า 61.

การไต่เต้า และบันไดที่จะเดินขึ้นไปสู่ความสำเร็จในชีวิต “ชนบท” จึงไม่ใช่สิ่งที่ถูกคิดถึงหรือได้รับการบอกเล่ามากนัก อย่างไรก็ตาม ในทศวรรษ 2540 วิถีชีวิตทางเศรษฐกิจและความวุ่นวายทางการเมืองได้ส่งผลกระทบต่อประเทศไทยอย่างมาก และทั้งหมดได้ส่งผลกระทบต่อชีวิต ความคิดความรู้สึก และทั้งหมดได้ถูกสะท้อนผ่านเรื่องเล่าเกี่ยวกับชนบท “ชนบทบ้านฉัน” จึงกลับมาปรากฏขึ้นอีกครั้ง

“ชนบทบ้านฉัน” : เรื่องเล่าของคนชนบทในช่วงทศวรรษ 2540

ดังที่ได้กล่าวไปในเบื้องต้นถึงวิถีชีวิตเศรษฐกิจและการเมืองที่เกิดขึ้นในประเทศไทยตั้งแต่ทศวรรษ 2540 เป็นต้นมา แนนอนว่าปัจจัยเหล่านี้ส่งผลต่อคนชนบทที่ย้ายถิ่นฐานเข้ามาทำงานในเมืองเป็นอย่างมาก ไม่เพียงส่งผลต่อชีวิตความเป็นอยู่โดยตรง สิ่งที่สำคัญคือ ความเปลี่ยนแปลงนี้ย่อมส่งผลกระทบต่อความรู้สึกของคนอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ซึ่งสิ่งที่น่าสนใจคือ ราวครึ่งหลังของทศวรรษ 2540 จนมาถึงครึ่งแรกของทศวรรษ 2550 คอลัมน์ที่มีเนื้อหาเกี่ยวกับการย้อนรำลึกถึงวัยเด็กเริ่มปรากฏขึ้นในนิตยสารคู่สร้างคู่สมหลายคอลัมน์ในเวลาเดียวกัน เช่น คอลัมน์ “ถวิลหาอดีต”, “แม่ดี”, และ “กาลครั้งหนึ่ง” สำหรับสองคอลัมน์หลังนี้มีเนื้อหาเกี่ยวกับชีวิตทั่วไปในวัยเด็กที่ถูกหลงโถมจากพ่อแม่ หลังจากที่ตนเองไปกระทำความผิดมา ก่อนจะสรุปว่าการหลงโถมและคำสอนของพ่อแม่ทำให้ชีวิตของตนเองเปลี่ยนแปลงไปในทางที่ดีขึ้นอย่างไร

ในส่วนของคอลัมน์ “ถวิลหาอดีต” ซึ่งเป็นเนื้อหาในส่วนที่บทความชิ้นนี้จะพิจารณานั้น มีจุดเด่นอยู่ที่การเขียนเรื่องชีวิตวัยเด็กพร้อมกับอธิบายชีวิตและบ้านเกิดของตนเองในแต่ละจังหวัด ในหนึ่งเรื่องจึงหมายความว่าชีวิตของคนหนึ่งในจังหวัดหนึ่ง แต่ละคนจึงมักจะเขียนบรรยายว่าบ้านเกิดของตนเองมีลักษณะเด่นอย่างไร มีอะไรเป็นสถานที่ท่องเที่ยวหรือน่าจดจำ อาจกล่าวได้ว่า “ถวิลหาอดีต” เป็นเรื่องเล่าที่ผูกโยงอดีตของคนคนหนึ่งเข้ากับ ความทรงจำและพื้นที่ทางกายภาพของบ้านเกิดตนเองอย่างแยกไม่ออก หากจะพิจารณาจากเรื่องเล่าเหล่านี้ จะพบว่า “อดีต” สำหรับคนชนบทได้ถูกสร้างขึ้นใหม่ เมื่ออดีตเป็นเหตุการณ์ที่จบลงไปแล้ว มันจึงมักจะถูกทำให้ เชื่อง สงบและน่าอยู่กว่าความเป็นจริงในปัจจุบันที่ผู้เล่าเผชิญอยู่⁵⁰ เรื่องเล่าในคอลัมน์นี้จึงสะท้อนให้เห็น กระบวนการที่คนชนบทสร้าง “บ้านเกิด” ของตนเองให้งดงามกว่าความเป็นจริงดั้งเดิมที่ตนเองเคยประสบ เพื่อการ ปลอบประโลมใจตนเองภายใต้ความไม่มั่นคงของชีวิต และเพื่อสร้างให้บ้านเกิดของตนที่แน่นอนว่าสัมพันธ์กับ ความเป็นตัวตนของตนเองด้วย กลับมามีความหมายอีกครั้ง⁵¹

ประเด็นสำคัญประเด็นหนึ่งที่พบเป็นส่วนใหญ่จากเรื่องเล่าเหล่านี้ คือ ความคิดที่ว่า ความสุขในวัยเด็กนั้น เป็นความสุขที่ใช้เงินซื้อหาไม่ได้ ได้กลายมาเป็นเนื้อเรื่องหลัก ซึ่งอาจจะแบ่งออกได้อีกเป็นสองลักษณะ คือ การ เชื่อมโยงวัยเด็กเข้ากับธรรมชาติของชนบท และเชื่อมโยงเข้ากับการพัฒนาชนบทในยุคแรกของไทย ในประเด็น แรก ผู้อ่านคนหนึ่งเขียนมาเล่าในปีพ.ศ.2552 ว่าตนเองมีความสุขกับชีวิตเมื่อครั้งอยู่ในชนบท ใช้ชีวิตกับสายลม และแสงแดด “ชีวิตเด็กบ้านนอกแบบเราก็นุกไปกับธรรมชาติ สายลมและแสงแดด ของเล่นของเด็กมีเพียงสิ่งของ ที่หาได้ตามพื้นบ้านเท่านั้น เท่านั้นเราก็นึกมีความสุขมากแล้ว”⁵² และผู้เขียนอีกคนหนึ่งที่ใช้นามปากกาว่า “วิภาวดี” ก็ เล่าเรื่องของตนเองที่สัมพันธ์กับธรรมชาติที่อุดมสมบูรณ์กับชนบทเช่นกัน “ฉันกับครอบครัวได้ดำเนินชีวิตอยู่กับ ธรรมชาติ เติบโตมากับสิ่งแวดล้อมที่สมบูรณ์ที่สุดในน้ำมีปลาในนามีข้าว ในคลองมีกุ่มหอยปูปลาให้ได้หากินตลอด

⁵⁰ Lowenthal, David. *The Past*. หน้า 127

⁵¹ อ้างแล้ว, หน้า 99

⁵² ถวิลหาอดีต-ร้อยเอ็ด-หน้าร้อนที่หนองหวาว. คู่สร้างคู่สม, ปีที่ 30 ฉบับที่ 633 (ประจำวันที่ 20-31 มีนาคม 2552 ทศ 3), หน้า 93.

ปี ผักก็มีตามธรรมชาติไม่ต้องจ่ายเงินซื้อ⁵³ หรือตัวอย่างของเรื่องเล่าจากครอบครัวชาวนา ที่กล่าวว่าตนเองมีความสุขมากเพียงใดเมื่อได้ยินเสียงลมพัดกระทบใบข้าว “เสียงลมลูบใบข้าว เสียงเตี๊ยกแว่วเข้าหูฉันอีกครั้ง ฉันนั่งบนเตียงนาที่พ่อทำขึ้นใหม่ หันไปมองดูหลาน ๆ วิ่งเล่นส่งเสียงกันเจี๊วเจี๊ว นึกถึงวันที่เล่นสนุกกับพี่ ๆ น้อง ๆ ช่วยพ่อกับแม่ทำนาเกี่ยวข้าว มีทั้งรอยยิ้มเสียงหัวเราะ ความเหนื่อยล้าความสุขความเศร้าปะปนกัน มันผ่านมานานมากแล้ว”⁵⁴

ธรรมชาติที่ถูกบรรยายในช่วงนี้จึงถูกทำให้กลายเป็นความสวยงามประหนึ่งภาพวาดของศิลปินที่สะท้อนความเป็นชนบทของไทย มากกว่าจะเป็นเรื่องเล่าเกี่ยวกับชนบทที่ยากแค้นขาดแคลนดังที่สะท้อนออกมาในยุคก่อนหน้า ตัวอย่างหนึ่งที่ส่งมาจากนามปากกาว่า “ครูสาวลูกถั่ว” ได้บรรยายภาพของฤดูน้ำหลากในบ้านเกิดของตนที่ชาวบ้านจะพายเรือออกมาขายอาหารและดูพระอาทิตย์ตกดิน

ช่วงเย็นๆของฤดูน้ำหลาก ชาวบ้านบางคนก็เปลี่ยนอาชีพมาขายข้าวโพดคั่ว ขายกล้วยแขก มันทอด แล้วก็ลอยเรือมาขายที่ทุ่งนาซึ่งมีคนมาลอยเรือ กินข้าวลอยกันเยอะ เพราะต่างก็ชอบบรรยากาศ ยิ่งใกล้พระอาทิตย์ตกดินแล้วละก็ อย่าให้พูดเลยว่าสวยงามขนาดไหน แสงสีส้มของดวงอาทิตย์ที่กำลังจะลับไปที่ขอบน้ำของอ่าวทุ่งน้ำ ลมพัดเย็นๆเอื่อยๆ ฉันนอนบนเรือดูท้องฟ้าที่กำลังมืด⁵⁵

เช่นเดียวกับเรื่องเล่าจาก “The Secret” ที่เล่าถึงความทรงจำวัยเด็กและเวลาที่ฝนตกกระทบกับหลังคาบ้านที่ห่างจากสังกะสี “ทุกอย่างในวันวานคือความสดใสสวยงาม ฉันจำทุกอย่างในธรรมชาติได้ เวลาฝนตกที่บ้านต่างหว่าดจะได้ยินเสียงเม็ดฝนตกกระทบบนหลังคาสังกะสี เวลาอยู่ต่างจังหวัด เมื่อฝนหยุดตกใหม่ๆฉันจะเดินออกไปสูดกลิ่นดินหอมๆและกลิ่นของชีวิตที่จะเกิดขึ้นหลังจากได้รับสายน้ำจากท้องฟ้า”⁵⁶

ไม่เพียงแต่ความอุดมสมบูรณ์ของธรรมชาติ สิ่งรอบตัวของเด็ก “บ้านนอก” ที่โดยมากก็มาจากสภาพแวดล้อมใกล้ตัวในความทรงจำของผู้เล่าก็จะเป็นสิ่งที่ไม่ต้องซื้อหา ไม่ต้องเสียเงินเสียทองเหมือนกับสมัยนี้ หากเราจะพิจารณาจากบริบทของวิกฤติเศรษฐกิจและการเมืองดังที่กล่าวไปในข้างต้น ก็จะพบว่าการเกิดขึ้นของความรู้สึกที่ว่า “ความสุขที่ไม่ต้องซื้อหา” จะมีน้ำหนักไม่น้อย เมื่อช่วงทศวรรษ 2520 เป็นต้นมา เงินทองยังเป็นของสำคัญที่ทำให้คนชนบทต้องย้ายออกจากบ้านเดิมเพื่อแสวงหาโอกาสทางอาชีพและความมั่นคงในชีวิต แต่ในเรื่องเล่าเหล่านี้ ผู้เขียนกลับ “สร้าง” ความทรงจำและเปลี่ยนภาพเดิมของชนบทไปเป็นสิ่งที่มีความมากกว่าเงิน เรื่องเล่าจึงไม่ได้แต่ต้องการจะบอกว่าความสุขเป็นสิ่งที่ไม่อาจซื้อได้ด้วยเงินเพียงอย่างเดียว หากแฝงนัยยะถึงการจัดวางตำแหน่งของความสุขที่ได้จาก “ชนบท” ให้อยู่สูงกว่าความสุขที่ได้จากการใช้เงินทองที่มาจาก “ชีวิตในเมือง” ดังการบอกเล่าในปีพ.ศ.2554 ว่า “เห็นไหมคะว่าชีวิตในวัยเด็กสมัยนั้นแสนจะมีความสุข อยู่ตรงไหนก็หาอะไรเล่นได้สนุก ที่สำคัญไม่ต้องรบกวนเงินพ่อแม่ซื้อของเล่นราคาแพงๆ...แต่ความสุขที่หาซื้อไม่ได้มัน ช่างผ่านไป

⁵³ ถวิลหาอดีต-ชุมพร-ไม่เคยลืม “ลูกจาก” ที่หมู่บ้านขุนแสน. *คู่สร้างคู่สม*, ปีที่ 30 ฉบับที่ 657 (ประจำวันที่ 20-30 พฤศจิกายน 2552 ทศ 3), หน้า 75 .

⁵⁴ ถวิลหาอดีต-อุบลราชธานี-ลมหนาวกับว่าวธนู. *คู่สร้างคู่สม*, ปีที่ 32 ฉบับที่ 700 (ประจำวันที่ 1-10 กุมภาพันธ์, 2554 ทศ 1), หน้า 37.

⁵⁵ ถวิลหาอดีต-พระนครศรีอยุธยา-กินข้าวลอยในหน้าน้ำหลาก. *คู่สร้างคู่สม*, ปีที่ 31 ฉบับที่ 693 (ประจำวันที่ 20-30 พฤศจิกายน, 2554 ทศ 3), หน้า 68.

⁵⁶ ถวิลหาอดีต-นครสวรรค์-ควาย อีโต้งเขียว ผิดากผ้าอ้อม. *คู่สร้างคู่สม*, ปีที่ 31 ฉบับที่ 677 (ประจำวันที่ 10-20 มิถุนายน, 2553 ทศ 20), หน้า 95.

เร็วเหลือเกิน เวลาผ่านไปทุกอย่างย่อมเปลี่ยนไป แม้แต่ตัวเราเองก็เปลี่ยนไป”⁵⁷ “ หรืออีกตัวอย่างหนึ่งจากผู้ใช้นามปากกาว่า “จุนจ้อ”

พวกฉันโชคดีที่ไม่ได้เกิดมาบนกองเงินทองทองที่ได้จับแต่ของเล่นแพงระยับ แต่ได้เกิดมาในตระกูลธรรมดาที่เห็นเงินเป็นปัจจัยที่จำเป็นแต่ไม่ใช่เป็นพระเจ้า พวกเราไม่เคยได้สัมผัสตุ๊กตาตาโต ครึ่งหน้าที่ราคาตัวหนึ่งตั้งเป็นหมื่นๆ แม้ไม่เคยใช้เงินเลี้ยงลูก แต่แม่ใช้หัวใจของความเป็นแม่และเหตุผล ตามทำนองคลองธรรมเลี้ยงดูลูก ซึ่งลูกๆอย่างพวกฉันก็มีความสุขอยู่กับการเลี้ยงดูของแม่เช่นเดียวกัน⁵⁸

หรืออีกตัวอย่างหนึ่งที่บรรยายถึงอาหารจากชนบทเช่น นก หนูนา ปลาไหล รวมถึงผักหญ้าที่สามารถเก็บได้ตามข้างท้องนาโดยไม่ต้องเสียเงินซื้อ และที่สำคัญคือความอุดมสมบูรณ์เหล่านี้มาพร้อมกับช่วงเวลาที่น่าทึ่ง เรื่องเล่านี้ผู้ส่งมาใช้นามปากกาว่า “ลูกชานา” ที่นับว่าเป็นการประกาศตัวเองอย่างชัดเจนว่ามีพื้นเพเดิมมาจากครอบครัวที่ทำนามาก่อน การเล่าเรื่องที่เต็มไปด้วยทัศนคติและความรู้สึกที่ดีเหล่านี้แน่นอนว่าตรงกันข้ามกับเรื่องเล่าในช่วงทศวรรษ 2520 อย่างเห็นได้ชัด ที่น่าเสียดายของคนที่มาจากรอบครัวชานามากจะเต็มไปด้วยความขมขื่นเล่าถึงความอดอยาก มากกว่าที่จะบอกว่าตนเองมีความสุขจากช่วงเวลาน้ำท่วมและได้รับประทานอาหารจากไร่นา

พอลกลับจากนามาพร้อมกับข้าวสตรจากท้องนาผากแม่ทุกวัน บางวันก็หิ้วนกพวงใหญ่ หนูนาตัวโตๆ ปลาไหลเกลี้ยงบึงหอมฉุนเรียกน้ำลายจนสอ พี่ชายออกไปกู้ “ลัน” แต่เข้าตรู่ พอเทออกได้ปลาไหลตัวโตท้องเหลืองอ้อย ต้มยำตัวสองตัวก็ชดน้ำอ้อยได้รอบวง อาหารหวานประจำวันของเราด้วยฝีมือของแม่คือ ขนมดอกโสน ข้าวเหนียวแดง ข้าวต้มมัด กระยาสารทกินกับกล้วยไข่ผลเต่ง นี่แหละขนมสุดยอดอร่อย น้ำท่วมจึงเป็นช่วงชีวิตที่มีความสุขด้วยธรรมชาติและมีความอุดมสมบูรณ์มากที่สุดของคนบ้านนอกและนี่แหละคือชีวิตอันแสนสุขช่วง “ข้าวใหม่ปลามัน” ของฉันและพี่น้องชาวทุ่งรวงทองของแท้⁵⁹

นอกจากประเด็นเรื่อง “ความสุขที่ซื้อหาไม่ได้” และการฉายภาพของธรรมชาติในชนบทที่งดงาม เรื่องเล่ายังได้สะท้อนถึงชีวิตชนบทและวัยเด็กที่มีความสุขกับทรัพยากรและการเข้าถึงการพัฒนาที่จำกัด ควรกล่าวตรงนี้ถึงการเสนอของภิญญพันธ์ พจนนลาวัฒน์เกี่ยวกับยุคพัฒนาประเทศไทยช่วงทศวรรษ 2500 การสร้างถนนและการพัฒนาสาธารณูปโภคของไทยในช่วงนั้นภายใต้กรอบความคิดของการพัฒนาได้ส่งผลให้ชนบทเริ่มเข้ามาเชื่อมต่อกับเมือง และพื้นที่ของ “ประเทศไทย” จึงได้เริ่มเป็นรูปเป็นร่างขึ้นมา หากจะพิจารณาจากแง่นี้ เรื่องเล่าของวัยเด็กที่สอดแทรกความ “ด้อยพัฒนา” ของชนบท พร้อมไปกับโอกาสของการเข้าถึงการ “พัฒนา” ของรัฐ จึงเป็นสิ่งที่น่าสนใจในฐานะที่คนชนบทได้แปลความความหมายเหล่านี้และถ่ายทอดมันออกมาเป็นเรื่องเล่า กล่าวคือ อดีตถูกถ่ายทอดออกมาในลักษณะที่สวຍงามกว่าความเป็นจริงที่คนชนบทเหล่านี้เคยเผชิญ หากใช้กรอบพิจารณาที่ว่าอดีตนั้นไม่ใช่ “อดีต” หากเป็นการสร้างขึ้นใหม่ของผู้เล่า ก็จะเข้าใจได้ว่า ทำไมความทันสมัยในอดีตที่เทียบไม่ได้กับความทันสมัยในปัจจุบันจึงถูกเล่าอย่างงดงามและน่าจดจำกว่า คนชนบทที่เดินทางออกจากบ้านเกิดในช่วงเวลานี้กลับพบว่าเมืองและความทันสมัยไม่ได้สวຍงามอย่างที่คิด ตรงกันข้ามกลับเต็มไปด้วยการแก่งแย่งแข่งขัน ความ

⁵⁷ ถวิลหาอดีต-นครปฐม-ไม่ต้องไปสวนสนุกเราก็สนุกได้. *คู่สร้างคู่สม*, ปีที่ 32 ฉบับที่ 713 (ประจำวัน 10-20 มิถุนายน 2554 ทศ 2), หน้า 97.

⁵⁸ ถวิลหาอดีต-กรุงเทพฯ-วัยชนชาของห้าใบเถา. *คู่สร้างคู่สม*, ปีที่ 31 ฉบับที่ 682 (ประจำวัน 1-10 สิงหาคม 2553 ทศ 1), หน้า 69.

⁵⁹ ถวิลหาอดีต-ปราจีนบุรี-ฤดูกาลน้ำท่วมที่รอคอย. *คู่สร้างคู่สม*, ปีที่ 30 ฉบับที่ 655 (ประจำวัน 1-10 พฤศจิกายน 2552 ทศ 1), หน้า 92.

ไม่มั่นคงของชีวิต และโอกาสที่อาจจะกำลังหมดไป จึงเริ่มหันกลับไปตีความอดีตและมองว่าโลกสมัยก่อนนั้นน่าอยู่กว่าปัจจุบัน⁶⁰ แม้ว่าจะเป็นเพียงขั้นแรกของการพัฒนาประเทศก็ตาม หรืออาจจะกล่าวอีกแง่หนึ่งได้ว่า ยุคทศวรรษ 2500 การพัฒนาชนบทเป็นไปอย่างเป็น “รูปธรรม” และจับต้องได้มากกว่า เมื่อเทียบกับวิกฤติทางการเมืองและความขัดแย้งระหว่างเมืองกับชนบทที่ส่งผลต่อการพัฒนาไปสู่ท้องถิ่น ซึ่งแน่นอนว่าจะต้องส่งผลกระทบต่ออารมณ์ความรู้สึกของคนชนบทอย่างมากและทำให้รู้สึกว่าการเปลี่ยนแปลงของการพัฒนาจากรัฐในระดับที่เปลี่ยนจากหน้ามือเป็นหลังมือ

เรื่องเล่าบางส่วนได้แสดงให้เห็นภาพชีวิตคนชนบทที่ต้องเข้ามาสัมพันธ์กับเมือง รวมถึงพื้นที่ “สมัยใหม่” ที่เพิ่งจะเกิดขึ้นในช่วงเวลาที่ผู้เล่ายังเด็ก เช่น ตัวอย่างจาก “เรณู นครตรัง” เล่าถึงประสบการณ์ของตนเองที่ไปเที่ยว “งานเหลิม” ที่จัดในจังหวัดตรังทุกปีเป็นงานประจำจังหวัด ในสมัยนั้นนับว่างานกาชาดหรืองานประจำปีเป็นงานสำคัญที่ทั้งคนในจังหวัดจะไปร่วมเพื่อความสนุกสนาน แม้จากเรื่องเล่าจะทำให้เห็นความยากลำบากในการเดินทางและการที่เมืองเป็นศูนย์กลางที่คนชนบทใฝ่ฝัน แต่ในความยากลำบากนั้นก็ดูจะเป็นเรื่องที่เต็มไปด้วยความสุข

บ้านของฉันอยู่ที่หมู่บ้านทุ่งน้ำขาว ต.ทุ่งยาว อยู่ห่างจากตัวเมืองตรังประมาณ 50 กิโลเมตร สมัยเมื่อสิบปีที่แล้ว ขณะที่ฉันอายุประมาณ 8-9 ขวบ ระยะทางแค่นั้นเป็นสิ่งที่ฉันรู้สึกว่ามันช่างยาวไกลเอามากๆ ฉะนั้นเมื่อคิดว่าจะได้ไปเที่ยวงานเหลิม ฉันจึงตั้งใจตื่นแต่เช้าและตั้งใจได้ว่าเมื่อถึงวันที่จะไปเที่ยว ฉันจะแต่งตัวรอตั้งแต่ตอนบ่าย แต่งตัวเสร็จก็เดินไปเดินมาอยู่แถวๆ หน้าบ้าน รู้สึกภูมิใจมากที่ได้ไปพร้อมกับใครต่อใครว่าไปเที่ยวงานเหลิม⁶¹

หรือจากเรื่องที่ “นงลักษณ์” เล่าว่าสถานีรถไฟในหมู่บ้านของตนเองเป็นเสมือนศูนย์กลางที่ทุกคนในชุมชนจะต้องมารวมตัวกันเนื่องจากไม่มีพื้นที่สาธารณะอื่นๆ ทางรถไฟและสถานีรถไฟจึงไม่ได้หมายความว่าความถึงการเดินทางเท่านั้น หากในสายตาของคนชนบท มันยังเป็นเสมือนพื้นที่ที่คนสามารถเข้ามาใช้เป็นที่พักผ่อนหย่อนใจพบปะกันและกัน

ยามเย็นเด็กๆ อย่างพวกเราจะไปรวมตัวกันบริเวณสถานีรถไฟเล็กๆ ของหมู่บ้าน สถานีรถไฟเล็กๆ แห่งนี้ ถือว่าเป็นเส้นทางเดียวที่สะดวกและประหยัดที่สุดในการที่จะเดินทางมายังหมู่บ้านของฉัน และที่นี่ยังเป็นจุดศูนย์รวมของพวกเรา ใช้จะมีแต่เด็ก ผู้ใหญ่ก็จะมารวมตัวกันที่นี่ยามเย็น มีสนามเล็กๆ ที่เต็มไปด้วยหญ้าเจ้าชู้ มีไม้หมอนรถไฟเก่าที่ไม่ใช่แล้วนำมาทำเป็นที่นั่ง มีดอกนมแมวสีเหลืองทองหอมกรุ่นชวนให้เก็บใส่กระเป๋าสวมใส่ ผู้ใหญ่ที่หมดภารกิจประจำวันก็จะมาพบปะพูดคุยกันที่สนามหญ้า ใครทำอะไรเป็นอะไรจะไปไหน หลายคนก็จะเอามาเล่าสู่กันฟัง⁶²

ตัวอย่างหนึ่งส่งมาโดย “กตัญญู ญู เขลางค์นคร” ที่เขียนพรรณนาถึงภาพงานวัดในอดีต เป็นตัวอย่างที่ความคิด อารมณ์ความรู้สึกของตนเองในวัยเด็กที่มีต่อภาพความทันสมัยและความเจริญในยุคพัฒนาได้อย่างดี

⁶⁰ Lowenthal, David. *The Past*. หน้า 128

⁶¹ ถวิลหาอดีต-ตรัง-งานเหลิมเมืองตรัง .*คู่สร้างคู่สม*, ปีที่ 30 ฉบับที่ 658 (ประจำวันที่ 1-10 ธันวาคม 2552 ทศ 1), 98.

⁶² ถวิลหาอดีต-หมู่บ้านบาลอ จังหวัดยะลา หมู่บ้านแสนสุขของฉัน .*คู่สร้างคู่สม*, ปีที่ 27 ฉบับที่ 536 (ประจำวันที่ 10-20 กรกฎาคม 2549 ทศ 2), 97.

นับตั้งแต่จำความได้ จนถึง 46 ปีแห่งปัจจุบันนี้ ไม่เคยมีแม่สักครั้งที่ฉันจะลืมเลือนถึงความสนุกสนานของงานวัดเมื่อยังเยาว์ ทุกยามที่ได้หวนระลึกถึง “อดีต” ภาพแห่งความงดงามนั้นก็จะปรากฏให้หัวใจได้เป็นสุขทุกครั้งไป หากคราใดที่หลับตาลงก็สามารถมองเห็นถึงความยิ่งใหญ่ของเจ้าชิงช้าสวรรค์อันเป็นเหมือนสัญลักษณ์ของทุกงานวัด เห็นถึงขนาดมหิมาของสองกงล้อยักษ์ที่ทั้งสองข้างของมันสว่างไสวสวยงาม ด้วยหลากสีสนของไฟนีออนทั้ง ขาว เหลือง เขียว แดง ฟ้า ยิ่งในยามค่ำคืนที่มันกวัดไกวไปมาดูราวจะเล่นเชิญชวนบรรดาเด็กเล็กให้รีบเร่งกันมาขึ้นโดยเร็ว⁶³

ตัวอย่างทั้งหมดที่ยกมานั้น มีประเด็นหลักอยู่ที่การนำเสนอภาพของชนบททั้งในสมัยที่ยังเป็นธรรมชาติและที่กำลังพัฒนาควบคู่กัน ซึ่งภาพเหล่านี้แตกต่างไปจากเรื่องเล่าช่วงทศวรรษ 2520 สภาวะกำลังพัฒนาเป็นสิ่งที่ไม่พึงปรารถนาและคนชนบทต่างดิ้นรนออกจากสภาวะดังกล่าว หากในทศวรรษ 2540 น้ำเสียงของผู้เล่ากลับเต็มไปด้วยอารมณ์ของความทวิวิधा และบรรยายให้สภาวะกำลังพัฒนาออกมาในด้านบวกมากกว่าจะเป็นด้านลบ ภาพที่ถูกเล่าออกมาโดยคนชนบทในช่วงนี้สัมพันธ์อย่างมากกับกรอบคิดในการเคลื่อนไหวทางการเมืองของกลุ่มคนเสื้อแดงที่ผูกโยงกับเรื่องเล่าของการต่อสู้กับความยากจน ซึ่งอีกนัยหนึ่งก็คือการสร้างประวัติศาสตร์ของตนเองที่บอกว่ามีอดีตที่เจ็บปวดและยากแค้นมาก่อน จึงต้องลุกขึ้นมาเรียกร้องประชาธิปไตย และในแง่ของสายสัมพันธ์ การพูดถึง “พี่น้องเสื้อแดง” เป็นเสมือนการพยายามที่จะสร้างและอ้างสายสัมพันธ์ของคนชนบทที่สูญหายไป หรืออาจจะกล่าวโดยย่อได้ว่า ลักษณะพิเศษของคนชนบทไทย คือการมีชาข้างหนึ่งยืนอยู่บนพื้นที่ชนบทบ้านเกิด และชาอีกข้างหนึ่งอยู่บนพื้นที่เมืองที่ตนเองทำงานอยู่ วิถีการดำรงชีพและเศรษฐกิจและการเมืองที่ตามมาอย่างต่อเนื่องส่งผลให้คนกลุ่มนี้รู้สึกไม่มั่นใจกับอนาคตของชีวิตตนเองในเขตเมือง ทั้งที่ต้องการจะแสวงหาโอกาสจากการย้ายถิ่นฐานขณะเดียวกันบ้านเกิดก็ไม่ใช่พื้นที่ที่คนเหล่านี้จะตัดทวงโอกาสการก้าวหน้าได้ เรื่องเล่าเกี่ยวกับชนบทของคนชนบทไทยได้แสดงให้เห็นอย่างชัดเจนถึงสภาวะความลึกลับดังกล่าว⁶⁴

ชนบทกับชาติ

สิ่งสำคัญอีกอย่างหนึ่งที่ปรากฏในเรื่องเล่าจากคอลัมน์ “ถวิลหาอดีต” คือ การเชื่อมโยงบ้านเกิดของตนเองเข้ากับชาติ นอกเหนือไปจากเรื่องเล่าที่บรรยายถึงความสุขและความงามของธรรมชาติชนบทช่วงวัยเด็ก การนำเอาเรื่องราวท้องถิ่นของตนเองเข้าไปเชื่อมโยงกับประวัติศาสตร์ของชาติ ย่อมแสดงให้เห็นถึงความคิดของคนชนบทที่ภูมิใจในบ้านเกิดของตนเป็นอย่างดี การเชื่อมโยงตนเองเข้ากับชาติไม่เพียงแต่เป็นการเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของชาติเพียงอย่างเดียว หากในมุมหนึ่งกลับแสดงว่า คนเหล่านี้จัดวางชนบทในฐานะที่มีประวัติศาสตร์ของตนเองคู่ไปกับการเป็นชาติด้วย ท้องถิ่นและชนบทจึงไม่ได้มีแค่เรื่องของธรรมชาติ หากมีประวัติศาสตร์และความสำคัญ หรือหากจะพูดอีกแง่หนึ่ง คนชนบทได้สถาปนาความสำคัญของท้องถิ่นของตนเองขึ้นโดยอาศัยประวัติศาสตร์ชาติเป็นตัวยึดโยง เช่น ตัวอย่างจากผู้ใช้นามปากกาว่า “ครูกลม” เล่าถึงเรื่องเมืองอ่างทองที่เกี่ยวข้องกับการเดินทางทางเรือไปมาระหว่างกรุงเทพฯกับจังหวัดของตน “อ่างทองเป็นจังหวัดเล็กๆที่เงียบสงบ มีแม่น้ำเจ้าพระยาไหลผ่านแบ่งเมืองเป็นสองฝั่ง คือฝั่งตลาดกับฝั่งสถานที่ราชการ การคมนาคมอาศัยทางน้ำเป็นสำคัญ การจะไปกรุงเทพฯก็ต้องนั่งเรือเมล์ซึ่งมีอยู่สองบริษัท คือ บริษัทเรือแดงกับบริษัทสีเลือดหมู “มักจะตั้งชื่อเรือตาม

⁶³ ถวิลหาอดีต-งานวัด .ผู้สร้างคู่สม. ปีที่ 27 ฉบับที่ 539 (ประจำวันที่ 10-20 สิงหาคม 2549 ทศ 2), 65.

ชื่อของตัวเองในเรื่องขุนช้างขุนแผน” เรื่องจะวิ่งผ่านอยุธยามาถึงกรุงเทพฯตอนเช้ามืด มาจอดที่ท่าเตียนซึ่งมีสินค้ามาวางเรียงรายขายมากมาย จนมีคำล้อเลียนว่า “ระวังจะไปเหยียบอ่างกะปิเขาแตกนะ”⁶⁵

ผู้ใช้นามปากกาว่า “ป้าวิไล” ก็บอกเล่าเรื่องราวของอำเภอผักไห่ จังหวัดพระนครศรีอยุธยา ว่ามีความสำคัญในฐานะที่เป็นสถานที่รัชกาลที่ 5 เสด็จมาประพาสต้นมาก่อน

ผักไห่ เคยเป็นที่เสด็จประพาสต้นมาแล้ว มีบันทึกจดหมายเหตุเสด็จประพาสต้นในรัชกาลที่ 5 ของกรมพระยาดำรงราชานุภาพฯ (ใช้นามปากกาว่า นายทรงอานุภาพ) เขียนเมื่อวันที่ 6 สิงหาคม ร.ศ.123 “2447” มีใจความตอนหนึ่งว่า “เวลาเช้าออกเรือ เสด็จในกระบวนใหญ่ เรือไฟจุ่งเข้าคลองบางปลาม้ามาทางคลองจระเข้ใหญ่ เวลากลางวันถึงบ้านผักไห่ จอดเรือประทับแรมที่หน้าบ้านหลวงวารี เวลาบ่ายทรงเรือเมล์ของหลวงวารีขึ้นไปประพาสข้างเหนือ”⁶⁶

และอีกเรื่องหนึ่งจากนามปากกา “คนภูเขา” ที่เล่าเรื่องเมื่อสมัยยังเด็กของตนเองที่มีโอกาสได้พบกับพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวและสมเด็จพระบรมราชินีนาถเมื่อครั้งเสด็จไปยังหมู่บ้านของตน

ฉันเป็นเด็กคนหนึ่งที่มีโอกาสอันยิ่งใหญ่ในชีวิตจากพระมหากษัตริย์คุณนี้ด้วย รวมทั้งพระองค์ทรงช่วยเหลือด้านเศรษฐกิจ ส่งเสริมอาชีพให้พวกเราชาวบ้านที่อยู่บนเขาสุกิริณี มีงานทำ ฉันยังจำภาพขณะที่ทั้งสองพระองค์ยังทรงเป็นหนุ่มสาวเมื่อประมาณ 30 ปีก่อนได้ดี พระองค์ท่านทรงหล่อและทรงสวยเหลือเกิน ในความรู้สึกของเด็ก 8-9 ขวบอย่างฉัน บางครั้งเห็นพระบาทและฉลองพระองค์เลอะเปื้อนไปด้วยโคลน ฉันรู้สึกสงสารพระองค์ท่านมาก

คนภูเขา⁶⁷

เมื่อท้องถิ่นได้รับการใส่ความหมายและประวัติศาสตร์ลงไป ท้องถิ่นจึงถูกเปลี่ยนความหมายจากชนบทที่ยังไม่พัฒนา กลายมาเป็นชนบทที่มีที่ไปที่มาที่ไปและสัมพันธ์กับประวัติศาสตร์ของชาติ เมื่อความเป็น “ชุมชนของฉัน” หรือ “ชุมชนของเรา” เกิดขึ้น ความคิดเกี่ยวกับชนบทนิยมและความสำคัญของบ้านเกิดของฉัน จึงเกิดขึ้นมาพร้อมกันอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ และได้กลายมาเป็นส่วนหนึ่งของอัตลักษณ์และความเป็นตัวตนของผู้เล่าให้มีความสำคัญหรือมีความหมายมากขึ้นในสังคมไทยและประวัติศาสตร์ไทย

สรุป

เรื่องเล่าเกี่ยวกับ “ชนบทบ้านฉัน” ที่เกิดขึ้นและเปลี่ยนแปลงตลอดสามสิบปีที่ผ่านมา ได้สะท้อนให้เห็นความเปลี่ยนแปลงทางอารมณ์ความคิดและความรู้สึกของคนชนบทเป็นอย่างมาก เมื่อบ้านเกิดเคยถูกมองว่าเป็นพื้นที่ด้อยพัฒนาและปราศจากโอกาสที่จะก้าวหน้า ชนบทจึงถูกมองในด้านลบและถูกทิ้งไว้เบื้องหลัง ตัวเลขการอพยพย้ายถิ่นดูจะเป็นเครื่องยืนยันได้ดีถึงความคิดดังกล่าว และในช่วงทศวรรษ 2530 ที่ประเทศไทยกำลังโลดแล่นอยู่ในการพัฒนาทางเศรษฐกิจอย่างสดใส ชนบทได้กลายเป็นตัวแทนของความล้าหลังที่แม้แต่คนที่มีความเพรียว

⁶⁵ ถวิลหาอดีต-อ่างทอง-ชีวิตเด็กชนบท...ตื่นเต้น...เล่นสนุก. คู่สร้างคู่สม, ปีที่ 31 ฉบับที่ 680 (ประจำวันที่ 10-20 กรกฎาคม 2553 ทศ 2), 96.

⁶⁶ ถวิลหาอดีต-พระนครศรีอยุธยา-เรื่องเล่าชาวแพ. คู่สร้างคู่สม, ปีที่ 31 ฉบับที่ 676 (ประจำวันที่ 1-10 มิถุนายน 2553 ทศ 1), 70.

⁶⁷ ถวิลหาอดีต-นราธิวาส-ความทรงจำจากถนนที่คนไปไม่ถึง. คู่สร้างคู่สม, ปีที่ 29 ฉบับที่ 600 (ประจำวันที่ 20-30 เมษายน 2551 ทศ 3), 78.

จากชนบทที่ไม่ต้องการกล่าวถึง อย่างไรก็ตาม วิถีชีวิตเศรษฐกิจในปีพ.ศ.2540 นับเป็นหมุดหมายสำคัญที่ทำให้ประเทศไทยเปลี่ยนไปอีกครั้ง ผลกระทบของเศรษฐกิจไม่ได้มีต่อตัวเลขสถิติและการประกอบอาชีพเท่านั้น หากยังส่งผลกระทบต่อความคิดและความรู้สึกของคนในสังคมในระดับปัจเจก สำหรับคนชนบทหรือคนที่มีความผูกพันอยู่กับชนบท ผลกระทบของวิถีชีวิตเศรษฐกิจส่งผลให้เกิดความรู้สึกไม่มั่นคง หวาดกลัวและวิตกกังวลต่ออนาคตของตนเอง เมื่อผนวกเข้ากับความรู้สึกที่ไม่มีเสถียรภาพทางการเมืองที่เกิดขึ้นตั้งแต่ปลายทศวรรษ 2540 เป็นต้นมา ยิ่งส่งผลให้อารมณ์ความรู้สึกของคนในสังคมเป็นไปในด้านลบมากขึ้น เมื่อความรู้สึกไม่มั่นคงในอนาคตเกิดขึ้น “อดีต” จึงได้รับการรำลึกและถูกนำเสนอขึ้นมาตีความใหม่อีกครั้ง เมื่อคนชนบทตระหนักว่า “เมือง” อาจไม่ใช่จุดหมายปลายทางสุดท้ายแห่งความสำเร็จที่พวกเขาจะเอื้อมแตะ ดังนั้น “ชนบท” จึงกลายมาเป็นแหล่งพักพิงที่สามารถหันหลังกลับไปพึ่งพาได้ ความหมายของชนบทที่สวยงามและธรรมชาติที่แม่แต่เงินทองก็หาซื้อไม่ได้ รวมถึงความสำคัญของชนบทและท้องถิ่นจึงเกิดขึ้นมาได้ด้วยปัจจัยเหล่านี้เอง นอกจากนี้ ความเคลื่อนไหวทางการเมืองและความเปลี่ยนแปลงในสังคมไทย ส่งผลให้คนจำนวนมากรู้สึกว่าเป็นที่ที่จะต้องนิยามหรือให้ความหมายตนเองและพื้นที่ของตนเองใหม่อีกหนึ่งครั้งอาจเรียกได้ว่าเป็นการจัดวางตำแหน่งแห่งที่ของคนชนบทลงในสังคมไทยและเพื่อสร้าง “เสียง” ของตนเองให้มีความหมายมากขึ้น ดังนั้นการจะทำความเข้าใจความหมายของชนบทหรือความเปลี่ยนแปลงในชนบทจึงไม่อาจหลีกเลี่ยงความเปลี่ยนแปลงที่แปรเปลี่ยนไปในความคิดของคนชนบทเองได้เลย

รายการอ้างอิง

- กระทรวงศึกษาธิการ. รายงานสถิติการศึกษา กระทรวงศึกษาธิการ. กรุงเทพฯ: กระทรวง, 2532
- กระทรวงศึกษาธิการ. สถิติและดัชนีการศึกษาในระบบโรงเรียน. กรุงเทพฯ: กองสารสนเทศ สำนักงานคณะกรรมการการศึกษาแห่งชาติ.
- เกษมสันต์ จิณณาโส. การอพยพเข้ามาหางานทำของชาวชนบทในช่วงภาวะฝนแล้ง ปี 2530. กรุงเทพฯ: กองวางแผนทรัพยากรมนุษย์ สำนักงานคณะกรรมการพัฒนาการเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ, 2531
- จามรี เชียงทอง, วัฒนา สุกันต์, จิรวัฒน์ รักชาติ, สว่าง มีแสง, ปรีญาวัลย์ ใจปิ่นดา. ชนบทไทย เกษตรกรระดับกลางและแรงงานไร้ที่ดิน. เชียงใหม่, 2554
- คณะกรรมการพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ, สำนักงาน. 2520. แผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ ฉบับที่ 4 (พ.ศ.2520-2524.)
- พอฟันท์ อูยานนท์. เศรษฐกิจชุมชนหมู่บ้านภาคกลาง. กรุงเทพฯ: สถาบันวิจิตรศิลป์, 2546
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. การเมืองของเสื้อแดง. กรุงเทพฯ: Openbooks. 2553.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. ชนบทนิยมในการเมืองไทย.
- http://www.matichon.co.th/news_detail.php?newsid=1418338626 (เข้าถึง 25 เมษายน 2559)
- ปฐมพงศ์ มโนหาญ. การเมืองเรื่องการเลือกตั้งบนวิถีความเปลี่ยนแปลงของสังคมชนบท (ปีพ.ศ.2520 - 2554): กรณีศึกษา ตำบลบ้านดู่ อำเภอเมือง จังหวัดเชียงราย. เชียงใหม่: บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2555
- ประดิษฐ์ ชาสุมบัติ. ตลาดแรงงานอุตสาหกรรมภูมิภาค, กรุงเทพฯ : มูลนิธิสถาบันวิจัยเพื่อการพัฒนาประเทศไทย, 2533

- ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี. “พัฒนาการจิตสำนึกและปฏิบัติการทางการเมืองของขบวนการเสื้อแดงในจังหวัด
เชียงใหม่.” รายงานผลการวิจัยโครงการ ความเปลี่ยนแปลงภูมิทัศน์ทางการเมืองในชนบทเชียงใหม่.
คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2553
- ปราณ พิสิฐเศรษฐการ. *ทักษิณโมภิสและ CEO ประเทศไทย: รวมสุนทรพจน์สำคัญของ พ.ต.ท. ดร.ทักษิณ ชินวัตร*
, กรุงเทพฯ: มติชน, 2547.
- ภัทรรัตน์ พันธุ์ประสิทธิ์. *ความเปลี่ยนแปลงของชีวิตและความรู้สึกนึกคิดของผู้หญิงชั้นกลางระดับล่างตั้งแต่ช่วง
ทศวรรษ 2530 ถึงปัจจุบัน*. เชียงใหม่: บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2556
- ภิญญพันธ์ พจนานวณย์. *กำเนิด “ประเทศไทย” ภายใต้เผด็จการ “น้ำไหล ไฟสว่าง ทางสะดวก กับนโยบายซ่อนเร้น
ในยุคจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์”*. กรุงเทพฯ: มติชน, 2558
- วอลเดน เบลโล, เชียร์ คันทิงแฮม, ลี สเวน ปอห์. *โศกนาฏกรรมสยาม: การพัฒนาและการแตกสลายของสังคมไทย
สมัยใหม่*, กรุงเทพฯ : มูลนิธิโกมลคีมทอง, 2542
- เสาวภา พรศิริพงษ์. *พลวัตของชุมชนลุ่มน้ำนครชัยศรีมิติทางนิเวศวัฒนธรรม*. กรุงเทพฯ : สำนักงานกองทุน
สนับสนุนการวิจัย, 2551
- อมรา พงศาพิชญ์. *การกระจายงานออกนอกแหล่งผลิต: งานจ้างเหมาที่รับไปทำที่บ้านโดยผู้หญิงและเด็ก,*
กรุงเทพฯ : สถาบันวิจัยสังคม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2545
- อรรถจักร สัตยานุรักษ์ และคณะ. *รวมบทความประกอบการนำเสนอชุดโครงการวิจัย ความเปลี่ยนแปลง “ชนบท”
ในสังคมไทย: ประชาธิปไตยบทความเคลื่อนไหว*. นำเสนอที่โรงแรมมิราเคิล แกรนด์ คอนเวนชันไฮเทล
21-22 พฤศจิกายน 2558 สนับสนุนโดยกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)
- Sidonie Smith and Julie Watson. *Reading Autobiography: A Guide for Interpreting Life Narratives*.
(Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001).
- Roth, Michael S. *Memory, Trauma, and History: Essays on Living with the Past*. (New York: Columbia
University Press, 2012).
- Thongchai Winichakul. ‘The “Germs”: The Red’s Infection of the Thai Political Body.’ Published on New
Mandala’s website on May 3rd 2010. Accessed by
<http://asiapacific.anu.edu.au/newmandala/2010/05/03/thongchai-winichakul-on-the-red-germs/>
<http://www.magazinedee.com/firstissue/firstissuepreview.php?id=542> (เข้าถึง 3 มีนาคม 2559)

นิตยสาร

- คู่สร้างคู่สม. ปีที่ 3 ฉบับที่ 35 พฤศจิกายน 2525.
———. ปีที่ 4 ฉบับที่ 43 กรกฎาคม 2526.
———. ปีที่ 5 ฉบับที่ 54 มิถุนายน 2527.
———. ปีที่ 8 ฉบับที่ 87 มีนาคม 2530.
———. ปีที่ 10 ฉบับที่ 117 กันยายน 2532.
———. ฉบับที่ 141 พฤศจิกายน 2533.
———. ปีที่ 16 ฉบับที่ 257 กันยายน 2538 ปักษ์แรก
———. ฉบับที่ 271 เมษายน 2539 ปักษ์แรก
———. ปีที่ 27 ฉบับที่ 536 ประจำวันที่ 10-20 กรกฎาคม 2549 ทศ 2.
———. ปีที่ 27 ฉบับที่ 539 ประจำวันที่ 10-20 สิงหาคม 2549 ทศ 2.

- . ปีที่ 29 ฉบับที่ 600 ประจำวันที่ 20-30 เมษายน 2551 ทศ 3.
- . ปีที่ 30 ฉบับที่ 633 ประจำวันที่ 20-31 มีนาคม 2552 ทศ 3.
- . ปีที่ 30 ฉบับที่ 657 ประจำวันที่ 20-30 พฤศจิกายน 2552 ทศ 3.
- . ปีที่ 30 ฉบับที่ 655 ประจำวันที่ 1-10 พฤศจิกายน 2552 ทศ 1.
- . ปีที่ 30 ฉบับที่ 656 ประจำวันที่ 10-20 พฤศจิกายน 2552 ทศ 2.
- . ปีที่ 30 ฉบับที่ 658 ประจำวันที่ 1-10 ธันวาคม 2552 ทศ 1.
- . ปีที่ 30 ฉบับที่ 660 ประจำวันที่ 20-31 ธันวาคม 2552 ทศ 3.
- . ปีที่ 30 ฉบับที่ 639 ประจำวันที่ 20-31 พฤษภาคม 2552 ทศ 3.
- . ปีที่ 31 ฉบับที่ 677 ประจำวันที่ 10-20 มิถุนายน 2553 ทศ 2.
- . ปีที่ 31 ฉบับที่ 682 ประจำวันที่ 1-10 สิงหาคม 2553 ทศ 1.
- . ปีที่ 31 ฉบับที่ 692 ประจำวันที่ 10-20 พฤศจิกายน 2553 ทศ 2.
- . ปีที่ 31 ฉบับที่ 694 ประจำวันที่ 1-10 ธันวาคม 2553 ทศ 1.
- . ปีที่ 31 ฉบับที่ 680 ประจำวันที่ 10-20 กรกฎาคม 2553 ทศ 2.
- . ปีที่ 31 ฉบับที่ 676 ประจำวันที่ 1-10 มิถุนายน 2553 ทศ 1.
- . ปีที่ 32 ฉบับที่ 700 ประจำวันที่ 1-10 กุมภาพันธ์ 2553 ทศ 1.

D1-P2-R1-01

พระ-พุทธ-เจ้า-ข้า

**ทวนความคิดว่าด้วยโลกทัศน์และความสัมพันธ์เชิงอำนาจ
ของครูบาศรีวิชัย**

มนวรรณ์ พรหมรัตน์

สำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์

ที่มาและความสำคัญ

ครุบาศรีวิชัย¹ เป็นหนึ่งในบุคคลสำคัญทางประวัติศาสตร์ของเครือข่ายวัฒนธรรมล้านนา ทั้งในเชิงศาสนา การเมือง และวัฒนธรรม งานศึกษาเกี่ยวกับครุบาศรีวิชัยที่ผ่านมาจึงมีจำนวนมาก อย่างไรก็ตามงานส่วนใหญ่มักมุ่งศึกษาครุบาศรีวิชัยในฐานะขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคม-วัฒนธรรม หรือขบวนการพระศรีอารีย (Millenialism) ที่ต้องการต่อต้านอำนาจของรัฐบาลสยามจากส่วนกลาง โดยเฉพาะอำนาจในการควบคุมปกครองคณะสงฆ์ผ่านพระราชบัญญัติการปกครองคณะสงฆ์ ร.ศ. 121 (พ.ศ. 2445) ที่ออกโดยรัฐบาลสมบูรณาญาสิทธิราชย์หรือความเคลื่อนไหวเพื่อรื้อฟื้นโลกอุดมคติตามจารีตของล้านนา จนกระทั่งกลายเป็นงานวิชาการกระแสหลักที่ศึกษาครุบาศรีวิชัย เช่น งานของโสภา ชานะมูล ซึ่งศึกษาครุบาศรีวิชัยในฐานะ “ตนบุญ” หรือผู้มีบุญที่กลายเป็นสัญลักษณ์ของการต่อสู้ระหว่างองค์การสงฆ์ท้องถิ่นกับอำนาจส่วนกลางที่เข้ามาจัดการปกครองสงฆ์ในท้องถิ่น² หรือบทความของธเนศวร์ เจริญเมือง นักวิชาการผู้เชี่ยวชาญประวัติศาสตร์ท้องถิ่นภาคเหนือ ซึ่งแม้จะมีเนื้อหาที่พยายามขยายประเด็นวิเคราะห์กรณีครุบาศรีวิชัยไปยังภูมิหลังและพฤติกรรมของตัวครุบาฯ รวมถึงเพิ่มเติมประเด็นความขัดแย้งระหว่างครุบาฯ กับคณะสงฆ์ท้องถิ่น แต่ส่วนหนึ่งก็ยังคงข้อเสนอเดิมคือปรากฏการณ์ครุบาฯ เป็นส่วนหนึ่งของการปะทะกันระหว่างคณะสงฆ์ท้องถิ่นกับการปฏิรูปการปกครองสงฆ์ของส่วนกลาง³ งานกลุ่มนี้จึงลดทอนความสำคัญของบริบทแวดล้อมอื่นๆ ที่ส่งผลให้เกิดปรากฏการณ์ครุบาศรีวิชัย รวมถึงมิได้มองความสัมพันธ์ระหว่างครุบาฯ กับคณะสงฆ์ส่วนกลาง หรือตัวกระทำอื่นๆ อย่างมีพลวัต กลับเป็นการฉายภาพที่ค่อนข้างหยุดนิ่งและตายตัว ทั้งที่ปรากฏการณ์ครุบาฯ เกิดขึ้นเป็นเวลายาวนานกว่าสองทศวรรษ

ในทศวรรษที่ผ่านมา พบว่าเริ่มปรากฏงานศึกษาเกี่ยวกับครุบาศรีวิชัยจากมุมมองที่มีความหลากหลายยิ่งขึ้น เช่น งานศึกษาของจิรัชชาติ สันติยะศ ที่ศึกษาคตินิยมแบบครุบา (ใหม่) ในช่วง 2530-2550 โดยแสดงให้เห็นถึงอิทธิพลของประวัติศาสตร์นิพนธ์เกี่ยวกับครุบาศรีวิชัยที่มีต่อการสร้างอัตลักษณ์ของครุบาในรูปแบบอื่นๆ ในปัจจุบันงานศึกษาของจิรัชชาติจึงเสนอให้มองปรากฏการณ์ครุบาศรีวิชัยในฐานะเรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์ที่มีพลวัตและไม่ได้มีเฉพาะแง่มุมของความขัดแย้งระหว่างครุบาฯ กับคณะสงฆ์ส่วนกลางเท่านั้น⁴ นอกจากนี้ยังมีงานศึกษาของกัญญพัณฑ์ พจนะลาวัณย์ ซึ่งวิเคราะห์ศิลปะและสถาปัตยกรรมล้านนาในสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์ งานของกัญญพัณฑ์ชี้ให้เห็นว่าสถาปัตยกรรมที่สร้างโดยครุบาศรีวิชัยได้รับอิทธิพลจากศิลปะของสยาม รวมถึงไวยากรณ์ในงานศิลปะสถาปัตยกรรมหลายชิ้นของครุบาฯ ก็สะท้อนภาพการต่อรองระหว่างครุบาฯ กับส่วนกลาง⁵

อย่างไรก็ตามงานศึกษาข้างต้นยังคงจำกัดตัวอยู่ที่ประเด็นเฉพาะด้าน (คดีเกี่ยวกับครุบาแบบใหม่ และศิลปะสถาปัตยกรรม) งานที่มุ่งศึกษาภาพรวมของปรากฏการณ์ครุบาศรีวิชัยยังคงขาดแคลนอยู่ในวงวิชาการปัจจุบัน งานศึกษาชิ้นนี้จึงต้องการนำเสนอคำอธิบายว่าด้วยปรากฏการณ์ครุบาศรีวิชัยให้ลุ่มลึกยิ่งขึ้น และตั้งคำถามกับกระแสความคิดที่มองครุบาศรีวิชัยเป็นแต่เพียงการเคลื่อนไหวการต่อต้านอำนาจสยามในล้านนา

¹ ผู้เขียนเลือกใช้คำว่า ครุบาศรีวิชัย ซึ่งถอดรูปตามอักขรวิธีของอักษรธรรมล้านนา แทนคำว่า ครุบาศรีวิชัย ที่นิยมใช้กันทั่วไป ยกเว้นกรณีที่ต้องอ้างอิงจากงานศึกษาชิ้นอื่น ผู้เขียนจะคงรูปตามต้นฉบับ สำหรับกรณีที่ใช้การย่อคำเป็น “ครุบาฯ” ผู้เขียนหมายถึง ครุบาศรีวิชัยทั้งหมด

² โสภา ชานะมูล. (2534). ครุบาศรีวิชัย “ตนบุญ” แห่งล้านนา (พ.ศ. 2421-2481). (วิทยานิพนธ์หลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์)

³ ธเนศวร์ เจริญเมือง. (2552). คนเมือง: ประวัติศาสตร์ล้านนาสมัยใหม่ พ.ศ. 2317-2552. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย หน้า 89-99

⁴ จิรัชชาติ สันติยะศ. “ครุบาศรีวิชัย” กับ คตินิยมแบบ “ครุบา” (ใหม่) ช่วงทศวรรษ 2530-2540 ใน นคร ปรังฤทธิ. (2553). เถรภิเษก: พิธียกยอสมณศักดิ์พระสงฆ์ในล้านนา. เชียงใหม่: แม็กซ์พรินต์ หน้า 207-229

⁵ กัญญพัณฑ์ พจนะลาวัณย์. (2555). แสงเงาของระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ที่ฉายทับกับศิลปะสถาปัตยกรรมล้านนา: การช่วงชิงความหมายของพื้นที่ระหว่างล้านนากับสยาม (ทศวรรษ 2440-2480). วารสารหน้าจั่ว. ฉบับที่ 9 (กันยายน 2555- สิงหาคม 2556) หน้า 41-66

เท่านั้น ผู้ศึกษาได้ตั้งวัตถุประสงค์ของงานศึกษานี้ 2 ประการ ประการแรกคือศึกษาโลกทัศน์ของครูบาศรีวิชัยซึ่งเป็นผลมาจากบริบทแวดล้อมของยุคสมัยโดยอาศัยหลักฐานชั้นต้นซึ่งเขียนร่วมสมัยของครูบาศรีวิชัยเป็นเอกสารสำคัญ และประการที่สองศึกษาพลวัตการสร้างเครือข่ายความสัมพันธ์เชิงอำนาจของครูบาศรีวิชัยกับกลุ่มต่างๆ โดยใช้วิธีการทางประวัติศาสตร์ (Historical Approach) ในการวิพากษ์เอกสารชั้นต้นและชั้นรองที่เกี่ยวข้องกับครูบาศรีวิชัย เพื่อแสดงให้เห็นบริบทต่างๆ ที่มีความเกี่ยวข้องกับปรากฏการณ์ครูบาศรีวิชัย นับตั้งแต่ 2421-2481

ครูบาศรีวิชัย: การเป็น “ครูบา” และ “เรื่องเล่า” ว่าด้วยครูบาศรีวิชัย

เพื่อที่จะศึกษาปรากฏการณ์ครูบาศรีวิชัยได้อย่างละเอียดลึกซึ้งแล้ว จำเป็นต้องทำความเข้าใจนิยามและที่มาของคำว่า “ครูบา” ซึ่งเป็นคำที่มีอิทธิพลต่อการเป็นผู้นำทางจิตวิญญาณของครูบาศรีวิชัยและครูบารูปอื่นๆ ในยุคต่อมา และเพื่อให้การศึกษาเป็นไปอย่างถี่ถ้วนรอบคอบจึงจำเป็นต้องมีการวิเคราะห์ความน่าเชื่อถือของหลักฐานเกี่ยวกับครูบาศรีวิชัยชั้นหลักที่นำมาใช้ในงานศึกษาชิ้นนี้ รวมถึงวิเคราะห์โครงเรื่องของครูบาศรีวิชัยในฐานะชุดของ “เรื่องเล่า” (Narrative) ที่ถูกผลิตซ้ำในงานศึกษาเกี่ยวกับครูบาศรีวิชัยโดยทั่วไป

การเป็น “ครูบา” ศรีวิชัย

หากเราพิจารณาเอกสารชั้นต้นที่เขียนร่วมสมัยกับครูบาศรีวิชัย ในช่วงทศวรรษ 2460 ถึงทศวรรษ 2470 แล้ว จะพบว่าไม่มีหลักฐานที่เรียกครูบาศรีวิชัยโดยใช้ตำแหน่งชั้นต้นว่า “ครูบา” หากแต่ใช้คำว่า “พระ” เป็นสำคัญ นอกจากนั้นอาจมีการเรียกว่า ธูเจ้า, ทุเจ้า, ทุ, สวาธุเจ้า ซึ่งมาจากคำว่า “สาธุเจ้า” อันเป็นขนบการเรียกพระสงฆ์ของชนในภาคเหนือ ดังนั้นจึงเป็นที่เชื่อได้ว่าในช่วงเวลาดังกล่าวคนทั่วไปยังไม่นิยมเรียก สิริวิชัยภิกขุว่า ครูบาศรีวิชัย แต่เรียกพระศรีวิชัยโดยมาก เช่น หลักฐานจากหนังสือ “ประวัตินิพนธ์ของท่านพระศรีวิชัย” ซึ่งแต่งในปี 2472 หรือ ซอคร่าวเชียงแสน ตำนาน “พระศรีวิชัย วัดบ้านปาง” พิมพ์เมื่อ 2466 การกลายเป็น “ครูบา” ศรีวิชัย จึงน่าจะเกิดขึ้นอย่างรวดเร็วที่สุดราวหลัง 2472

จากรายละเอียดเกี่ยวกับพิธีสถาปนายกยอเถรภิเษกพระสงฆ์ในล้านนาซึ่งเขียนขึ้นโดยพระครูอดุลสีกิตติ ผู้มีความรู้เกี่ยวกับธรรมเนียมพระสงฆ์ในล้านนา คำว่า “ครูบา” ในกลุ่มวัฒนธรรมเชียงใหม่ เชียงราย ลำพูน ลำปาง นั้นจะใช้เรียกพระสงฆ์ที่มีพรรษาเกิน 30 ขึ้นไป (ดังนั้นจึงต้องเป็นพระที่มีอายุ 50 ปีขึ้นไปด้วย) และหากพระรูปนั้นเป็นเจ้าหมวดอุโบสถตามระบบการปกครองสงฆ์ของล้านนาแต่เดิมด้วย ก็มักจะต่อท้ายว่า “ครูบาเจ้า”⁶ (ชาวล้านนาตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบันก็มักเรียก “ครูบาเจ้าศรีวิชัย”) หากยึดตามคำอธิบายข้างต้นแล้ว พรรษาและอายุของครูบาศรีวิชัยจะถึงเกณฑ์การเป็น “ครูบา” ได้ก็ต้องหลังจากปี 2473 เป็นต้นไป ซึ่งเป็นปีที่พรรษาคบ 30 ถ้วน ดังนั้นหลักฐานที่เขียนร่วมสมัยกับครูบาศรีวิชัยฯ ซึ่งโดยมากอยู่ในช่วงทศวรรษ 2460 และต้นทศวรรษ 2470 จึงนิยมเรียกเพียง “พระศรีวิชัย”

⁶ อดุลสีกิตติ, พระครู. (2553). ประวัติความเป็นมาของการมีสมณศักดิ์และพิธีเถรภิเษกแบบล้านนา ใน ใน นคร ปรัญฤทธิ์. *เถรภิเษก: พิธียกยอสมณศักดิ์พระสงฆ์ในล้านนา*. เชียงใหม่: แมกซ์พรินต์ หน้า 165-170

เอกสารร่วมสมัยว่าด้วยครุบาศรีวิชัยและธรรมชาติของหลักฐาน

ในงานศึกษาชิ้นนี้ผู้ศึกษาได้ใช้หลักฐานร่วมสมัยที่เกี่ยวกับครุบาศรีวิชัยที่สำคัญ 2 ชิ้นมาใช้เป็นหลักฐานหลักในการศึกษา อย่างไรก็ตามเพื่อให้การศึกษาเป็นไปอย่างมีระเบียบวิธี จำเป็นจะต้องมีการวิพากษ์หลักฐานทั้งสองเสียก่อน

หลักฐานชิ้นแรกคือ “ขอคร่าวเชียงแสน เปนตำนานเรื่องพระศรีวิชัย วัดบ้านปาง” เขียนด้วยอักษรธรรมล้านนา ซึ่งพระสุนทรพจนกิจได้ “เรียบเรียงขึ้นใหม่ รวมทั้งแต่งไว้ครั้งก่อน ได้พิมพ์ขึ้นเปนเล่มเดียวกัน ... แต่งโดยคำขอของภยากำวจิตธุระราช⁷ (พญาคำวจิตธุระราช)” ซึ่งเป็นอุปฐากคนสำคัญของครุบาศรีวิชัย และนำมาพิมพ์จำหน่ายจำนวน 1,000 เล่ม โดยโรงพิมพ์อุปกิตเชียงใหม่ ในปี 2466 พระสุนทรพจนกิจผู้เป็นกวีคนสำคัญของเชียงใหม่แต่งโดยใช้ฉันทลักษณ์แบบคร่าวขอเชียงแสน เมื่อพิจารณาจากคำเกริ่นนำข้างต้นและเนื้อหาทั้ง 12 บทแล้วพบว่าการแต่งหนังสือเล่มนี้ไม่ได้เกิดขึ้นอย่างต่อเนื่องกัน โดยเนื้อหาใน 5 บทแรกแต่งเสร็จในวันที่ 5 สิงหาคม 2463⁸ หลังการกลับมาของครุบาศรีวิชัยจากการไปให้การต่อข้ออธิกรณ์ที่กรุงเทพฯ ครั้งแรก ไม่ถึงครึ่งเดือน ขณะที่เนื้อหาส่วนที่เหลือแต่งเสร็จถึงบทสุดท้ายในปี 2465 ก่อนที่จะมีการรวมเล่มพิมพ์ในปี 2466 หลักฐานชิ้นนี้จึงน่าจะเป็นงานเขียนเกี่ยวกับครุบาศรีวิชัยที่เก่าที่สุดที่พบในปัจจุบัน

ด้วยลักษณะของฉันทลักษณ์ที่มีการบังคับคำและเสียง เมื่อไม่ได้อยู่ในรูปประโยคร้อยแก้ว แต่เป็นบาทของวลีสั้นๆที่เรียงร้อยต่อกัน รวมถึงขนบของการแต่งคร่าวขอซึ่งมักจะมีการใช้ลีลาในการเขียน ทั้งอุปมา อุปลักษณ์ หรืออริพจน์ เช่น การกล่าวถึงจำนวนผู้คนที่สามารถรับครุบาฯ กลับจากกรุงเทพฯ ที่ลำพูนถึง 25,000 คน ซึ่งเป็นจำนวนที่มากเกินไปจนจริง การใช้หลักฐานชิ้นนี้จึงต้องมีความระมัดระวังในการตีความค่อนข้างสูง อย่างไรก็ตามข้อขัดแย้งประการอื่นๆ เช่น จำนวนเงินที่ใช้ในการก่อสร้างของครุบาศรีวิชัย วันที่ของเหตุการณ์ต่างๆ และเรื่องราวการเดินทางไปยังสถานที่ต่างๆ ของครุบาฯ ในหนังสือเล่มนี้น่าจะมีความแม่นยำค่อนข้างสูง เนื่องจากมีการยืนยันโดยผู้เกิดร่วมสมัยกับครุบาฯ ว่าได้มีการนำเอาหนังสือเล่มนี้ไปถวายครุบาฯ ๆ ก็นำไปแจกจ่ายให้แก่ญาติโยมที่มาทำบุญ⁹ ดังนั้นจึงพอจะเชื่อได้ว่าข้อมูลในเบื้องต้นต้องได้รับการสอบทานจากครุบาฯ ผู้เป็นเจ้าของเรื่องแล้ว

หลักฐานชิ้นที่สองคือ “ประวัติพระศรีวิชัย” แต่งโดยเจ้าสุริยวงศ์ สิริโรส โดยใช้อักษรธรรมล้านนา หนังสือเล่มนี้แม้ไม่ปรากฏปีและสถานที่พิมพ์ แต่จากการระบุปีล่าสุดที่ครุบาศรีวิชัยทำการก่อสร้างศาสนสถานต่างๆ คือปี 2472 ดังนั้นอย่างน้อยหนังสือเล่มนี้ต้องแต่งเสร็จไม่เร็วไปกว่าปี 2472 ความน่าสนใจของหนังสือเล่มนี้คือการอ้างว่า “ได้รวบรวมแลสืบตามเหตุผลจากท่านพระศรีวิชัยตั้งแต่ประสูติ¹⁰” จึงเป็นไปได้ที่ผู้เขียนได้ไปสืบความจากตัวครุบาฯ เอง อีกทั้งการที่ผู้เขียนมีเชื้อสายเจ้านายอาจทำให้สามารถสนทนาเพื่อเก็บข้อมูลจากครุบาฯ ได้ค่อนข้างง่าย แต่ข้อความในส่วนท้ายของคำนำซึ่งผู้เขียน “รับรองว่าถูกต้องกับต้นฉบับเดิมแล้ว¹¹” จึงเป็นที่น่าสงสัยว่าต้นฉบับเดิมที่กล่าวถึงนั้นคืออะไร เป็นต้นฉบับเดิมของผู้เขียนก่อนเรียบเรียงครั้งนี้ หรือเป็นต้นฉบับที่มาจากแหล่งอื่น ข้อกังขาที่ทำให้ความน่าเชื่อถือของเอกสารฉบับนี้ลดลงคือข้อความที่กล่าวถึงการลงไปยังกรุงเทพฯ เป็นครั้งที่ 2 หลังจากเพิ่งกลับขึ้นมาเมื่อการสอบสวนข้ออธิกรณ์แล้วเสร็จในเดือน กรกฎาคม 2463 เพื่อนำเครื่องไทยทานข้าว

⁷ สุนทรพจนกิจ. พระ. (2466). ขอคร่าวเชียงแสน เปนตำนานเรื่องพระศรีวิชัย วัดบ้านปาง. เชียงใหม่: โรงพิมพ์อุปกิต หน้าปก (ผู้เขียนได้ปริวรรตตามต้นฉบับซึ่งพิมพ์เป็นตัวอักษรธรรมล้านนา)

⁸ เพ็ญอ้าง, หน้า 32

⁹ สิงฆะ วรรณสัย. (2522). สารประวัติครุบาศรีวิชัย นักบุญแห่งล้านนาไทย. เชียงใหม่: ศูนย์หนังสือเชียงใหม่ คำนำ (หน้าที่2)

¹⁰ สุริยวงศ์ สิริโรส เจ้า. ม.ป.ป. ประวัติของท่านพระศรีวิชัย. ม.ป.ท. คำนำ (ผู้เขียนได้ปริวรรตตามต้นฉบับซึ่งพิมพ์เป็นตัวอักษรธรรมล้านนา)

¹¹ เพ็ญอ้าง, หน้าเดียวกัน

ของลงไปถวายพระเถระชั้นผู้ใหญ่และกลับขึ้นมาในเดือนนี้ (เหนือ) ปี 2463¹² (ซึ่งอยู่ในช่วงเดือนพฤศจิกายนถึงธันวาคม)

เนื้อความข้างต้นนี้มีความเป็นไปได้ค่อนข้างต่ำ เนื่องจากเหตุผลสองประการ หนึ่งคือการเดินทางในช่วงเวลานั้นยังไม่สะดวกเพราะรถไฟยังมาไม่ถึงลำพูน หากจะขึ้นรถไฟต้องอาศัยทางบกข้ามเขาไปยังลำปางก่อน ประการที่สอง ช่วงเวลาระหว่างการกลับขึ้นมาและการลงไปอีกครั้งนี้ค่อนข้างกระชั้นชิดทั้งยังตรงกับช่วงเข้าพรรษาซึ่งปกติแล้วพระสงฆ์จะไม่นิยมเดินทางไกล ข้อความในส่วนนี้จึงต้องการการวิเคราะห์เทียบเคียงกับเอกสารอื่นซึ่งขณะนี้ยังไม่มีเอกสารใดกล่าวถึงการลงไปถวายไทยทานของครูบาฯ เลย กระนั้นก็ตามเนื้อความในส่วนอื่นๆ เมื่อสอบเทียบกับเอกสารร่วมสมัยและเอกสารในระยะเวลาใกล้เคียงกันพบว่ามีความแม่นยำค่อนข้างสูง การใช้หลักฐานจากเอกสารชิ้นนี้จึงต้องมีความใส่ใจและต้องตีความอย่างระมัดระวังด้วย

๑. สุกภา: ต้นแบบ “เรื่องเล่า” ประวัติครูบาศรีวิชัย

ส. สุกภา นามปากกาของสง่า สุกภา ข้าราชการจากภาคตะวันออกเฉียงเหนือที่มาประจำสหกรณ์จังหวัดเชียงใหม่และเป็นผู้มีความสนใจในประวัติศาสตร์ ศิลปวัฒนธรรมภาคเหนือ ด้วยความใกล้ชิดกับวงข้าราชการและวงการสิ่งพิมพ์จึงได้มีโอกาสเป็นผู้ช่วยบรรณาธิการในหนังสือพิมพ์ท้องถิ่น บรรณาธิการหนังสือ “การพระศาสนาภาค 5” และผลิตงานเขียนเกี่ยวกับภาคเหนือไว้มากมาย

หนังสือ “ชีวิตและผลงานของครูบาศรีวิชัย” ของสง่าน่าจะใช้เวลารวบรวมในการเขียนหลายปี ดังคำแถลงของละออง ศรีสุคนธ์ซึ่งเป็นเพื่อนร่วมงานของสง่าว่าในปี 2496 สง่าก็กำลังเขียนหนังสือเล่มนี้ ก่อนที่จะได้รับการตีพิมพ์เป็นรูปเล่มจากการสนับสนุนของละอองในปี 2499¹³ หนังสือเล่มนี้อาจถือได้ว่าเป็นหนังสือรวบรวมประวัติครูบาศรีวิชัยที่ได้รับการตีพิมพ์อย่างเป็นทางการในวงกว้างเล่มแรก การเขียนคำนิยมโดยพระธรรมราชาวัตรเจ้าอาวาสวัดพระสิงห์ และคำนำอีก 2 ชุด โดยพระปัญญาญาณนทิกขุ พระเถระผู้มีชื่อเสียง และนายบุญช่วย ศรีสวัสดิ์ นักการเมืองจังหวัดเชียงรายผู้ผลิตหนังสือสารคดีชีวิตและวัฒนธรรมภาคเหนือจำนวนมาก กลายเป็นการรับประกันความน่าสนใจให้กับหนังสือเล่มนี้ไปในตัว

จากการศึกษาหนังสือเล่มนี้พบว่าเนื้อหาหลายส่วน ผู้เขียนทำการปรับปรุงและเรียบเรียงขึ้นจากหนังสือ “ประวัติพระศรีวิชัย” ของเจ้าสุริยวงศ์ สิริโรส แต่มีรายละเอียดมากกว่า รวมถึงยังมีการถ่ายทอดอารมณ์ความรู้สึกของผู้เขียนลงไปตลอดทั้งเรื่อง ด้วยลักษณะของหนังสือที่เป็นชีวประวัติที่สารคดีทำให้ผู้เขียนไม่ได้อ้างอิงแหล่งที่มาทำให้ผู้ศึกษาไม่สามารถตรวจสอบความแม่นยำของข้อมูลได้ หากแต่สิ่งที่พบในหลายส่วนของหนังสือเล่มนี้แสดงให้เห็นถึงการเติมแต่งข้อมูลที่เกินไปจากความเป็นจริง เช่น การกล่าวถึงที่มาของการเป็น “ครูบา” ศรีวิชัย ว่าเกิดขึ้นตั้งแต่ครั้งที่สามารถพ้นผิดจากข้ออธิกรณ์เมื่อถูกนำตัวลงไปสอบสวนที่กรุงเทพฯ ในปี 2463 กลายเป็นเรื่องอัศจรรย์และมีชื่อเสียงในหมู่ชาวลำพูนและศิษยานุศิษย์ จนได้รับการขนานนามว่า “ครูบาศรีวิชัยผู้วิเศษ”¹⁴ ซึ่งขัดกับหลักฐานร่วมสมัยที่ยังไม่มีการเรียก “ครูบาศรีวิชัย” แม้กระทั่งในปี 2472

อย่างไรก็ดีด้วยเป็นหนังสือที่มีการพิมพ์แพร่หลายและเป็นที่ยอมรับ หนังสือ “ชีวิตและผลงานของครูบาศรีวิชัย” จึงได้กลายเป็นต้นแบบให้แก่ “เรื่องเล่า” ว่าด้วยครูบาศรีวิชัยในยุคต่อๆ มาจนถึงปัจจุบัน เช่น เรื่องชีวิตใน

¹² เพ็งอ้ง, หน้า 37

¹³ ส. สุกภา. 2499. *ชีวิตและผลงานของครูบาศรีวิชัย*. กรุงเทพฯ: คลังวิทยา หน้า (24)

¹⁴ เพ็งอ้ง, หน้า 172

วัยรุ่นที่แปลกกว่าเพื่อนบ้านคือการเป็นคนชอบแสวงหาความสงบและระลึกรถึงความทุกข์ยากของครอบครัว ซึ่งขัดแย้งกับคำบอกเล่าของพ่อน้อยสิงห์คำซึ่งเป็นหลานของครูบาฯ ว่า สมัยวัยรุ่นครูบาฯ ชอบการเล่นดนตรีและขับเพลงจ้อยซอเหมือนกับผู้ชายวัยเดียวกัน¹⁵ หรือเรื่องการบำเพ็ญเพียรอย่างเคร่งครัดโดยการงดฉันเนื้อสัตว์ ขณะที่หลักฐานจากผู้ใกล้ชิดครูบาฯ เล่าว่าการไม่ฉันเนื้อสัตว์ของครูบาฯ เกิดขึ้นเมื่อครั้งอายุได้ 26 ปี หลังการฉันแหยมหมุแล้วเกิดอาการอาเจียนและท้องร่วง ทำให้ครูบาฯ คิดว่าเป็นคนแพ้เนื้อสัตว์จึงเลือกที่จะไม่ฉันอีกเลย¹⁶ ลักษณะดังกล่าวทำให้ข้อเท็จจริงในหลักฐานชั้นรองเกี่ยวกับครูบาศรีวิชัยถูกตกแต่งไปด้วยเรื่องเล่าและแฝงฝังด้วยมายาคติชุดต่างๆ การใช้หลักฐานชั้นหลังจึงจำเป็นต้องวิเคราะห์และวิพากษ์อย่างละเอียดเพื่อไม่ให้เกิดความคลาดเคลื่อนได้

โลกทัศน์ของครูบาศรีวิชัย: ศาสนา เศรษฐกิจ และวัฒนธรรม

การทำความเข้าใจโลกทัศน์ของครูบาศรีวิชัยถือเป็นส่วนสำคัญยิ่งต่อการศึกษาปรากฏการณ์ครูบาศรีวิชัย เพราะจะทำให้เข้าใจวิธีคิดในการมองโลกและสังคมของครูบาฯ ซึ่งเป็นพื้นฐานการใช้ชีวิตและการดำเนินกิจกรรมทางศาสนา รวมถึงการมีปฏิสัมพันธ์กับบุคคลอื่นๆ ในอีกทางหนึ่งก็สะท้อนให้เห็นถึงบริบทแวดล้อมทางการเมือง สังคมของยุคสมัยที่เป็นส่วนประกอบสร้างโลกทัศน์เหล่านี้ ในงานศึกษาชิ้นนี้มุ่งเน้นศึกษาโลกทัศน์ 3 ด้าน คือ โลกทัศน์ทางศาสนา โลกทัศน์ทางเศรษฐกิจ และ โลกทัศน์ทางวัฒนธรรม ที่มีความสำคัญต่อการศึกษาการสร้างเครือข่ายความสัมพันธ์เชิงอำนาจกับกลุ่มอื่นๆ ซึ่งจะได้วิเคราะห์ในส่วนต่อไป

โลกทัศน์ทางศาสนา

จากหลักฐานประวัติครูบาศรีวิชัยทุกฉบับต่างกล่าวตรงกันว่าในชุมชนของครูบาฯ นั้นเป็นพื้นที่ห่างไกลและทุรกันดาร ไม่มีพระสงฆ์ประจำอยู่ในหมู่บ้าน จนกระทั่งครูบาฯ อายุได้ 17 ปี มีครูบาชาติติยะเดินทางจากลำพูนมายังหมู่บ้าน ชาวบ้านจึงนิมนต์ครูบาชาติติยะให้มาจำพรรษาอยู่ในหมู่บ้านและสร้างอารามชั่วคราวขึ้น¹⁷ แม้จะไม่มีหลักฐานที่กล่าวถึงการเรียนรู้ทางศาสนาของครูบาศรีวิชัยตั้งแต่วัยเด็กจนถึงวัยรุ่นโดยตรง แต่จากหลักฐานข้างต้นพอจะอนุมานได้ว่าครูบาศรีวิชัยคงเรียนรู้ศาสนาตามแบบท้องถิ่น ซึ่งเป็นพุทธศาสนาผสมกับความเชื่อผีวิญญาณ รวมถึงคาถาอาคมต่างๆ ดังพบหลักฐานจากคนร่วมสมัย กล่าวถึงการศึกษาของครูบาศรีวิชัยจากครูบาชาติติยะ ผู้เป็นอาจารย์ ว่ามีทั้งเนื้อหาทางธรรมะและคาถาอาคมต่างๆ ตัวครูบาศรีวิชัยเองก็สักหมีกัณฑ์ขาทั้ง 2 ข้าง ทำให้ครูบาฯ มีใจโน้มเอียงไปในทางโลกย์มากกว่า¹⁸

อย่างไรก็ตามการเปลี่ยนแปลงโลกทัศน์ทางศาสนาครั้งสำคัญคงเกิดขึ้นเมื่อครูบาศรีวิชัยทำการอุปสมบทกับครูบาสมณะวัดบ้านโง้งหลวงและได้รับการแนะนำให้ไปศึกษาวิชาสมถกัมมัฏฐาน วิปัสสนากัมมัฏฐาน และสิกขาวิสัยกับครูบาอุปละ วัดบ้านหาดอยแด่¹⁹ ในเขตอำเภอแม่ทาซึ่งเป็นพื้นที่ที่พุทธศาสนามีความเจริญรุ่งเรืองมาแต่อดีต มีภิกษุที่มีชื่อเสียงหลายรูป รวมถึงครูบาสมเด็จวัดดอยครั้ง สังฆราชของนครลำพูนด้วย²⁰ การศึกษากับครูบาอุปละน่าจะเป็นจุดเปลี่ยนให้ครูบาศรีวิชัยหันมาสนใจในด้านวิปัสสนากัมมัฏฐานมากขึ้น

¹⁵ สิงพะ วรรณสัย. อ้างแล้ว, หน้า 7-8

¹⁶ เฟิงอ้าง, หน้า 11

¹⁷ เฟิงอ้าง, หน้า 8

¹⁸ เฟิงอ้าง, หน้า 9

¹⁹ สุริยวงศ์ สิโรต, เจ้า. อ้างแล้ว, หน้า 3

²⁰ สิงพะ วรรณสัย. อ้างแล้ว, หน้า 10

Isara ถึงกับเสนอว่าแนวทางกัมมัฏฐานของครูบาศรีวิชัยเป็นไปตามแนวทางแบบโยคาวจร²¹ การย้ายที่ตั้งของวัดไปยังที่สถานที่ใหม่ซึ่งห่างไกลจากบริเวณหมู่บ้านสะท้อนให้เห็นการยึดถือแนวทางปฏิบัติฝ่ายอริยวาสนีซึ่งมุ่งเน้นการถือวิสาสนาและสันโดษจากชุมชนของครูบาศรีวิชัย²² นอกจากนี้การมอบเงินจำนวนถึง 1,400 รูปีเพื่อให้เจ้าอธิการวัดป่าแดงเพื่อสร้างหอรัชมัง (หอพระไตรปิฎก) เพียงหนึ่งปีเศษหลังเริ่มงานบูรณะก่อสร้างศาสนสถานต่าง ๆ²³ แสดงให้เห็นว่าครูบาศรีวิชัยให้ความสำคัญกับแนวปฏิบัติฝ่ายอริยวาสนีของนิกายป่าแดง ซึ่งเป็นนิกายใหญ่และสำคัญของลัทธิที่เชื่อว่าสืบสายโดยตรงมาจากลังกาทั้งแต่สมัยพระเจ้าติโลกราชเมื่อกว่าห้าร้อยปีก่อน สอดคล้องกับคำกล่าวอ้างของครูบาขาวปีผู้เป็นศิษย์คนสำคัญของครูบาศรีวิชัยว่าแนวปฏิบัติของครูบาศรีวิชัยสามารถสืบย้อนขึ้นไปได้ถึงพระญาณคัมภีร์ซึ่งเป็นต้นสายของฝ่ายอริยวาสนีนิกายป่าแดง²⁴ เพ็ญสุภา สันนิษฐานว่าเหตุที่ครูบาศรีวิชัยครองจีวรดอก สวมลูกประคำ ถือไม้เท้าและพัดใบตาล ซึ่งลักษณะของฝ่ายอริยวาสนีนิกายสวนดอก ต่างจากที่ครูบาขาวปีอ้างว่าการสืบสายของครูบาศรีวิชัยมาจากนิกายป่าแดงนั้น เป็นเพราะครูบาศรีวิชัยต้องการประนีประนอมทั้งสองนิกายเข้ามารวมกันเพื่อไม่ให้มีการแบ่งแยก²⁵ (เนื่องจากในอดีตทั้งสองนิกายมักจะมีวิวาทะกันเสมอ) ไม่ว่าข้อสันนิษฐานของเพ็ญสุภาจะถูกต้องหรือไม่ แต่ทั้งนิกายป่าแดงและนิกายสวนดอกต่างก็เป็นนิกายฝ่ายอริยวาสนีจึงยังสะท้อนให้เห็นว่าแนวทางปฏิบัติของครูบาศรีวิชัยมุ่งเน้นแนวทางอริยวาสนีเป็นสำคัญ

แนวปฏิบัติที่สำคัญซึ่งครูบาศรีวิชัยมุ่งเน้นเป็นพิเศษก็คือคติเรื่องการสะสมบารมี ไม่เพียงเห็นได้จากการสั่งสมบุญบารมีผ่านการสร้างและบูรณะศาสนสถานต่างๆ แล้ว ยังปรากฏชัดเจนในข้อเขียนร่วมสมัยซึ่งเน้นเรื่องบารมีของครูบาศรีวิชัย ทั้งทานบารมี ศีลบารมี อุเบกขาบารมี²⁶ การเน้นการสั่งสมบุญบารมียังจะเห็นได้จากการสร้างวัดไว้ตามระยะทางถนนขึ้นสู่พระธาตุดอยสุเทพตามลำดับชั้นการบรรลุนิยามของพระอริยบุคคล คือ วัดศรีโสดา แทน การบรรลุโสดาบัน วัดผาลาดในปัจจุบัน แทน การบรรลุสกิทาคามี วัดอนาคามี ซึ่งยังมีทันได้สร้าง และวัดพระธาตุดอยสุเทพ อันหมายถึงการบรรลุอรหัตผล²⁷ สอดคล้องกับหลักฐานจากท้ายใบลานที่จารขึ้นตามความประสงค์ของครูบาศรีวิชัย ซึ่งมักจะลงท้ายใบลานด้วยการอธิษฐาน “ขอให้อข้าได้ตรัสรู้ประหยดสาฬหปัญญโพธิญาณเจ้า จัมเทอะ”²⁸ อันแสดงให้เห็นถึงปณิธานของครูบา ในการสั่งสมบุญบารมีเพื่อให้ถึงซึ่งพระโพธิญาณ และเป็นพระพุทธรเจ้าองค์หนึ่งในอนาคต²⁹ นอกจากนี้ความนิยมในการสวดคาถาปารมี 30 ทัส และ ปารมี 9 ชั้น ของครูบาศรีวิชัยที่ภายหลังอ้างกันว่าครูบาฯ ได้มาจากตำราโบราณที่ไม่ไหม้ไฟกลางเถียงนาที่ถูกไฟไหม้เมื่อคราวออก

²¹ Isara Treesahakiat. 2011. *The Significance of Kruba Sriwichai's Role in Northern Thai Buddhism: His Sacred Biography, Meditation Practice and Influence*. (Master's Thesis in Religious Study, University of Otago)

²² สุริยวงศ์ สิริโรส, เจ้า. อ้างแล้ว, หน้า 4

²³ เพิ่งอ้าง, หน้า 38

²⁴ อภิชาติขาวปี, พระ. (2534). มุลศาสนา ใน โสภา ชานะมุล. *ครูบาศรีวิชัย “ตนบุญ” แห่งล้านนา (พ.ศ.2421-2481)*. (วิทยานิพนธ์หลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์) หน้า 30

²⁵ Pensupa Sukkata. (2559, 1 มีนาคม). ครูบาอุปละแห่งสำนักดอยเตด นิกาย “สวนดอก” หรือ “ป่าแดง”? [Facebook]. สืบค้นจาก <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10153915914478851&set=t.754034519&type=3&theater>

²⁶ สุริยวงศ์ สิริโรส, เจ้า. อ้างแล้ว, หน้า 7-8

²⁷ สิงฆะ วรรณสัย. อ้างแล้ว, หน้า 20

²⁸ เพิ่งอ้าง, คำนำ (1)

²⁹ เพิ่งอ้าง, หน้า 21

รุดงค์³⁰ แม้จะไม่มีหลักฐานยืนยันที่มาของคาถาทั้งสอง แต่ความนิยมคาถาดังกล่าวของชาวล้านนาแม้กระทั่งในปัจจุบันก็สะท้อนให้เห็นถึงสัมพันธ์ระหว่างคติศบารมีกับตัวครูบาศรีวิชัย

โลกทัศน์ทางเศรษฐกิจ

บ้านปาง หมู่บ้านซึ่งเป็นสถานที่เกิดของครูบาศรีวิชัย อยู่ในเขตท้องที่อำเภอสี จังหวัดลำพูน ตามประวัติของครูบาฯ แทบทุกคนต่างกล่าวถึงความยากจนของครอบครัวครูบาศรีวิชัยในวัยเด็ก อย่างไรก็ตามก็มีหลักฐานซึ่งอ้างว่าได้ข้อมูลมาจากบุคคลในครอบครัวของครูบาฯ กล่าวถึงประวัติต้นตระกูลของครูบาฯ ไว้ค่อนข้างน่าสนใจว่า หมื่นผาบ ผู้เป็นทวดและเป็นต้นตระกูลฝ่ายพ่อของครูบาฯ นั้น เป็นหมอล้องช้างของเจ้าหลวงดาราดีเรรัตนไพโรจน์ เจ้าผู้ครองนครลำพูนองค์ที่ 7 ต่อมาหมื่นผาบได้มาตั้งปางคล้องช้างและบุกเบิกที่นาแถบบ้านปาง ต่อมานายควายผู้เป็นหลานตา (ซึ่งเป็นพ่อของครูบาศรีวิชัย) ได้สมรสกับนางอุสาซึ่งเป็นชาวเมืองลี ที่อยู่ห่างออกไปจากบ้านปางราว 40 กม.³¹ หากเราเชื่อตามหลักฐานข้างต้นก็พอจะสื่อให้เห็นว่าสถานะของครอบครัวครูบาฯ คงพอมีหน้าตาในหมู่บ้านด้วยเคยมีความสัมพันธ์ในฐานะหมอล้องช้างของเจ้าหลวงแห่งเมืองลำพูนมาก่อน ส่วนสถานภาพทางเศรษฐกิจนั้นแม้จะไม่ปรากฏหลักฐานร่วมสมัยที่ชัดเจนแต่น่าจะพออนุมานได้ว่าการเข้ามาบุกเบิกที่นาของหมื่นผาบน่าจะทำให้ครอบครัวครูบาฯ มีที่ดินทำกินไม่ได้ขัดสน

อย่างไรก็ตามเมื่อวิเคราะห์หลักฐานดังกล่าวด้วยการเทียบเคียงระหว่างช่วงเวลาการครองนครลำพูนของเจ้าหลวงดาราดีเรรัตนฯ ซึ่งอยู่ระหว่าง 2414-2434 เป็นช่วงเวลาคาบเกี่ยวกับการเกิดของครูบาศรีวิชัย พอดี (2421) ดังนั้นจึงแทบเป็นไปได้เลยที่หมื่นผาบผู้มีศักดิ์เป็นทวดของครูบาฯ (ซึ่งในเวลานั้นน่าจะต้องมีอายุเกินกว่า 50 ปี) เพิ่งจะได้เป็นหมอล้องช้างและมาบุกเบิกที่ดินในช่วงดังกล่าว จึงเป็นไปได้ว่าหลักฐานดังกล่าวสืบทอดมาจากความทรงจำจึงมีการบอกเล่าอย่างผิดพลาดในแง่ของรุ่นหรืออายุของบุคคล

แม้เราไม่อาจทราบเรื่องราวในวัยเด็กของครูบาศรีวิชัย แต่คงพอจะอนุมานได้จากหลักฐานที่ใกล้เคียงกันคืออัตชีวประวัติของครูบาขาวปีซึ่งเกิดหลังครูบาศรีวิชัย 22 ปี ที่บ้านแม่เทย ซึ่งไม่ไกลจากบ้านปางของครูบาศรีวิชัย หลักฐานชิ้นนี้ชี้ให้เห็นถึงความขัดสนยากจนของชาวบ้านในแถบแม่ตืน เมืองลี ที่ไม่สามารถทำนาได้พอเลี้ยงชีพ จนกระทั่งต้องขุดหาหัวมันหัวกลอยมารับประทานแทนข้าว³² ภาวะดังกล่าวคงคล้ายคลึงกันกับครอบครัวครูบาศรีวิชัยที่อาศัยอยู่ในบริเวณใกล้เคียงกัน เมื่อพิจารณาประกอบกับหลักฐานร่วมสมัยซึ่งกล่าวถึงเหตุการณ์ครั้งที่ครูบาศรีวิชัยมิได้ร่วมตกแต่ง ประดับโคมไฟเฉลิมฉลองพิธีบรมราชาภิเษกของรัชกาลที่ 6 แสดงให้เห็นถึงสภาพของวัดบ้านปางว่า “เป็นที่ไกลฝูงชนแลมหานคร เครื่องภาชนะใช้สอยผ้าผ่อน ประทีปโคมไฟ น้ำมันอันใดก็อดขัดสน”³³ สภาพดังกล่าวล้วนสะท้อนสภาพเศรษฐกิจและสังคมของบ้านปาง ชุมชนบ้านเกิดของครูบาศรีวิชัย

การเปลี่ยนแปลงโลกทัศน์ทางเศรษฐกิจก็เกิดขึ้นกับครูบาศรีวิชัยเมื่อคราวที่ต้องอธิกรณ์และจำเป็นต้องเดินทางลงไปยังกรุงเทพฯ การเดินทางในครั้งดังกล่าวมีการจัดขบวนรถไฟพิเศษมารับครูบาศรีวิชัยถึงสถานีหัวคราวปางยาง³⁴ ซึ่งอยู่ในช่วงก่อนถึงอุโมงค์ขุนตาลและสะพานรถไฟปางยางที่กำลังก่อสร้าง การโดยสารรถไฟ

³⁰ 9 มหาเวทย์. (2555, 15 กรกฎาคม). คาถาจารย์ 9 ชั้น 30 ทศ [เว็บไซต์]. สืบค้นจาก <https://montra9mahawed.wordpress.com/2012/07/15/คาถาจารย์-๙-ชั้น-๓๐-ทศ-คร/>

³¹ สิงฆะ วรรณสัย. อ้างแล้ว, หน้า 6

³² อภิชาติขาวปี,ท่าน. (ม.ป.ป.). ชีวประวัติองค์สมัยสามห้อง. เชียงใหม่: เวียงแก้วการพิมพ์ หน้า 1-3

³³ สุริยวงศ์ สิโรต, เจ้า. อ้างแล้ว, หน้า 19

³⁴ เพิ่งอ้าง, หน้า 35

ทำให้ครูบาศรีวิชัยพบเห็นความเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจที่มาพร้อมกับการขยายตัวของรถไฟ อีกทั้งคงจะเห็นการขนส่งสิ่งของต่างๆ ด้วยรถไฟซึ่งสะดวกสบายกว่าการขนส่งของด้วยเรือหรือสัตว์แบบเดิม การเข้ามาของทางรถไฟยังช่วยส่งเสริมให้เกิดการกระจายตัวของสินค้าบางประเภทเข้ามายังภาคเหนือดังพบว่าในปี 2464 เพียง 1 ปีหลังจากที่ทางรถไฟมาถึงเชียงใหม่ มีสินค้าเข้าจากกรุงเทพฯ มายังเมืองในแอ่งที่ราบเชียงใหม่-ลำพูนมูลค่ารวมสูงถึง 1 ล้านบาท³⁵ ส่วนหนึ่งของสินค้าที่นำเข้าเป็นจำนวนมากคือสินค้าก่อสร้าง ประเภท ซีเมนต์ สังกะสี กระเบื้องมุงหลังคา และสีทาบ้าน³⁶ เป็นไปได้ว่าครูบาศรีวิชัยได้พบการขนส่งสินค้าเหล่านี้ในคราวที่โดยสารทางรถไฟ จึงกลายเป็นแรงบันดาลใจส่วนหนึ่งให้ครูบาฯ เริ่มลงมือก่อสร้างและบูรณะศาสนสถานต่างๆ ด้วยการใช้ซีเมนต์แทนไม้ตามจารีตเดิม ข้อสังเกตที่น่าสนใจอีกประการหนึ่งคือการทำสัมปทานป่าไม้โดยบริษัทต่างชาติในเขตภาคเหนือ น่าจะมีส่วนทำให้ไม้ที่ใช้ในการก่อสร้างวัดหายากขึ้น ซีเมนต์จึงกลายมาเป็นทางออกของปัญหาการขาดแคลนไม้ดังกล่าวด้วย

การขยายตัวของเส้นทางคมนาคมในภาคเหนือ เช่นการเข้ามาของรถไฟในเชียงใหม่หรือการบุกเบิกถนนเชื่อมลำปางกับเชียงใหม่ทำให้เกิดการไหลเวียนของสินค้ามากขึ้น เกิดการขยายตัวของระบบเศรษฐกิจแบบเงินตราที่ใช้เงินเป็นสื่อกลางในการแลกเปลี่ยนแทนสิ่งของ ครูบาศรีวิชัยเป็นบุคคลหนึ่งที่ต้องเข้ามาสัมพันธ์กับระบบเงินตราเช่นนี้เป็นอย่างมาก เพราะมีความจำเป็นต้องซื้อวัสดุสิ่งของเครื่องมือก่อสร้างต่างๆ ดังพบว่าครูบาฯ ทำการจดบันทึกรายละเอียดของค่าใช้จ่ายและจำนวนสิ่งของที่ซื้อไว้อย่างละเอียด เช่น การก่อสร้างวิหารหลวงวัดพระเจ้าตนหลวงทุ่งเอี้ยง เมืองพะเยา ใข้ปูน 611 ถัง ทราย 741 หลา หิน 87 หลา น้ำอ้อย 665,000 (ไม่บอกหน่วย) ค่าใช้จ่ายในการก่อสร้างรวม 66,403 รูเปีย³⁶ การให้ความสำคัญกับจำนวนเงินของครูบาศรีวิชัยยังปรากฏอย่างชัดเจนดังตารางท้ายหนังสือประวัติพระสิ่วไชย ซึ่งให้รายละเอียดค่าใช้จ่ายของครูบาฯ ตั้งแต่งานก่อสร้างขึ้นแรกที่วัดพระธาตุหริภุญไชย ในปี 2463 จนกระทั่งถึงการก่อสร้างล่าสุดในเดือนพฤศจิกายน 2472 ทั้งที่ใช้เป็นเงินรูเปีย บาท และสตางค์ รวมเป็นเงิน 598,057 รูเปีย 16 สตางค์³⁷ หลักฐานข้างต้นย่อมสะท้อนให้เห็นถึงการปรับเปลี่ยนโลกทัศน์ทางเศรษฐกิจของครูบาศรีวิชัยจากระบบเศรษฐกิจชุมชนซึ่งเป็นแบบพอเลี้ยงชีพเมื่อยังอาศัยอยู่ที่วัดบ้านปางเข้ามาสู่ระบบเงินตราเมื่อเริ่มเดินทางไปก่อสร้างบูรณะวัดวาอารามต่างๆ จึงจำเป็นต้องจัดการด้านการเงินและค่าใช้จ่ายอย่างเป็นระบบยิ่งขึ้นด้วย

โลกทัศน์ทางวัฒนธรรม

แท้จริงแล้วเรามีอาจกล่าวถึงโลกทัศน์ทางวัฒนธรรมขึ้นมาอย่างลอยๆ เนื่องจากเป็นสิ่งที่มีความสัมพันธ์กับบริบทแวดล้อมอื่นๆ เช่น เศรษฐกิจ การเมือง ศาสนา ฯลฯ แต่เนื่องจากครูบาศรีวิชัยเป็นผู้นำทางวัฒนธรรมคนสำคัญในช่วงเปลี่ยนผ่านมาสู่ยุคปัจจุบันของภาคเหนือ ดังเห็นได้จากลัทธิบูชาครูบาศรีวิชัย หรือการเกิดขึ้นของบุปารุ่นใหม่ที่ยึดโยงอัตลักษณ์ของตนกับครูบาศรีวิชัย ดังนั้นจึงสมควรที่จะหยิบเอาประเด็นโลกทัศน์ทางวัฒนธรรมของครูบาศรีวิชัยมาพิจารณาเฉพาะในส่วนนี้

จากเนื้อหาในส่วนของโลกทัศน์ทางศาสนาและเศรษฐกิจของครูบาศรีวิชัย เห็นได้ว่าครูบาฯ ไม่ได้เติบโตขึ้นมาพร้อมกับวัฒนธรรมเมือง หากแต่เป็นวัฒนธรรมของชนบทที่มีความห่างไกลจากศูนย์กลางแม้แต่ตัวอำเภอแล้วถึง 40 กม. และห่างจากตัวเมืองลำพูนกว่า 70 กม. ครูบาศรีวิชัยจึงแทบจะมีได้ข้องเกี่ยวกับวัฒนธรรมของชน

³⁵ รัตนพร เศรษฐกุล. (2552). ประวัติศาสตร์เศรษฐกิจวัฒนธรรมแอ่งเชียงใหม่-ลำพูน. เชียงใหม่: สำนักพิมพ์ซิลเวอร์ม หน้า 301

³⁶ สุนทรพจนกิจ, พระ. อ้างแล้ว, หน้า 62-63

³⁷ สุริยวงศ์ สิโรต, เจ้า. อ้างแล้ว, หน้า 52-56

ชั้นสูงหรือวัฒนธรรมเมืองมาก่อนเลย ต่างจากครุบาซึ่งมีชื่อเสียงในช่วงใกล้เคียงกับครุบาศรีวิชัย เช่น ครุบาโสภา วัดฝายหิน เชียงใหม่ ซึ่งแม้จะอาศัยอยู่ในเขตนอกเมืองเชียงใหม่ แต่ก็มีความใกล้ชิดกับราชสำนักเชียงใหม่และเป็นสังฆนายกองค์แรกของเชียงใหม่ที่ได้รับการแต่งตั้งจากรัฐบาลส่วนกลาง³⁸ การเข้าไปสัมพันธ์กับวัฒนธรรมเมืองของครุบาศรีวิชัยตั้งแต่หลังต้องขออิทธิพลและถูกนำตัวไปกักขังยังเมืองลำพูน น่าจะเป็นช่วงที่ครุบาฯ เริ่มซึมซับวัฒนธรรมเมืองมากขึ้น อย่างไรก็ตามยังไม่มีหลักฐานเพียงพอที่จะยืนยันถึงข้อสันนิษฐานดังกล่าว

การถูกนำตัวเข้ามากักขังที่วัดศรีดอนไชย หุ่นช้างคลาน เชียงใหม่ อาจถือเป็นครั้งแรกที่ครุบาศรีวิชัยได้มีโอกาสสัมผัสกับวัฒนธรรมเมืองของชนชั้นนำอย่างแท้จริง ผ่านการรู้จักกับคหบดีที่มีชื่อเสียงในเชียงใหม่ 2 คน คือ หลวงอนุสารสุนทร และ พญาคำวิจิตรธรรมาธิบดี³⁹ ซึ่งทั้งสองจะกลายเป็นโยมอุปฐากคนสำคัญของครุบาศรีวิชัยในเวลาต่อมา ในช่วงที่ถูกกักขังที่วัดศรีดอนไชย ครุบาฯ ก็ได้รับความช่วยเหลือจากคนทั้งสองทั้งการถวายเครื่องปัจจัยไทยทานและสิ่งของต่างๆ นอกจากนี้ยังมีศรัทธาสาธุชนจากที่ต่างๆ ในเมืองเชียงใหม่เข้ามาถวายสิ่งของมากมาย นี่คงเป็นโอกาสที่ครุบาฯ ได้เริ่มมีปฏิสัมพันธ์กับชาวเมืองและรับวัฒนธรรมเมืองอย่างรวดเร็ว

การเดินทางเข้าปักษ์ใต้กรุงเทพฯ ถือได้ว่ามีความสำคัญยิ่งต่อโลกทัศน์ทางวัฒนธรรมของครุบาศรีวิชัย การได้ไปจำวัดที่วัดเบญจมบพิตรซึ่งอยู่กลางเมืองหลวง และมีโอกาสได้เดินทางไปเยี่ยมชมการระดมศานสถานต่างๆ เช่น วัดพระแก้ว⁴⁰ หรือการเดินทางโดยเรือไปพบสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระวชิรญาณวโรรส ผู้เป็นพระสังฆราชแห่งสยามซึ่งจำพรรษาที่วัดเขมาภิรตาราม นนทบุรี (ในหลักฐานบางชิ้นอ้างว่าไปพบกันที่กรุงเทพฯ⁴¹) รวมถึงได้รับพระเมตตาจากคณะสงฆ์ที่ส่วนกลางส่งผลให้ครุบาฯ ได้เรียนรู้นิเวศธรรมนิยมและวัฒนธรรมสยามและคงเกิดความประทับใจต่อวัฒนธรรมบางอย่างจนได้นำมาประยุกต์ใช้ในชีวิตประจำวัน เช่น ธรรมเนียมของราชสำนักสยามตั้งแต่รัชกาลที่ 5 ที่นิยมการใช้สัญลักษณ์เป็นนักษัตรแทนตัวบุคคลมาประดับบนสิ่งของต่างๆ เป็นต้นว่าพัดยศที่ระลึก⁴² ก็ถูกนำมาประยุกต์เป็นการปั้นรูปเสือซึ่งเป็นนักษัตรเกิดของครุบาฯ ประดับตามสถานที่ต่างๆ ที่ครุบาฯ ได้ก่อสร้างหรือทำการบูรณะ หรือโครงสร้างสถาปัตยกรรมอุโบสถพระแก้วมรกตของสยามซึ่งมีเสาพาไลล้อมรอบอาคารทั้ง 4 ด้าน ซึ่งน่าจะเป็นแรงบันดาลใจสำคัญในการสร้างวิหารหลวงวัดพระธาตุหริภุญไชย อันเป็นผลงานการก่อสร้างชิ้นแรกของครุบาศรีวิชัย⁴³ นอกจากนี้ในการสร้างวิหารวัดพระสิงห์ก็ยังมีกลุ่มช่างหลวงนำโดยขุนวิจารณ์ฯ จากกรุงเทพฯ และการว่าจ้างช่างเฉพาะทางซึ่งส่วนมากเป็นชาวจีน มาร่วมทำงานกับกลุ่มช่างของครุบาศรีวิชัย⁴⁴ กรณีนี้แม้จะเกี่ยวพันอย่างแยกไม่ได้กับนโยบายทางการเมือง แต่ในทางหนึ่งก็น่าจะสะท้อนให้เห็นถึงโลกทัศน์ทางวัฒนธรรมที่กว้างขวางขึ้นของตัวครุบาศรีวิชัย ที่ไม่ได้จำกัดตัวอยู่กับจารีตท้องถิ่นแต่เป็นวัฒนธรรมเมืองที่เต็มไปด้วยความหลากหลายทั้งคนพื้นเมือง คนจีน หรือแม้แต่คนสยาม

³⁸ ไชยมุก อุทยาวลี. (2537). การเปลี่ยนแปลงด้านการศึกษาของคณะสงฆ์ในเมืองเชียงใหม่ในระบอบกึ่งพุทธศตวรรษที่ 25. (วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยเชียงใหม่) หน้า 87-88

³⁹ สุริยวงศ์ สิโรต, เจ้า. อ้างแล้ว, หน้า 31

⁴⁰ สง่า สุภาภา. (2518). ประวัติครุบาศรีวิชัยร่วมกับหลวงศรีประกาศสร้างทางขึ้นดอยสุเทพ. เชียงใหม่: ดารารัตน์การพิมพ์ หน้า 45

⁴¹ สุริยวงศ์ สิโรต, เจ้า. อ้างแล้ว, หน้า 35

⁴² เหมันต์ สุนทร. (2552). สิบสองนักษัตรความเชื่อที่แสดงออกในงานศิลปกรรมล้านนา: กรณีศึกษาวัดในเชียงใหม่. (การค้นคว้าอิสระหลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยศิลปากร) หน้า 38-39

⁴³ ภิญญพันธ์ พจนลาภณ์. อ้างแล้ว, หน้า 59

⁴⁴ เฟื่องอ้าง, หน้า 62

เครือข่ายความสัมพันธ์เชิงอำนาจของครุบาศรีวิชัย

การเผชิญความขัดแย้งของครุบาศรีวิชัยกับคณะสงฆ์ส่วนท้องถิ่นไปจนกระทั่งถึงคณะสงฆ์และรัฐบาลส่วนกลาง ตั้งแต่การถูกกล่าวหาครั้งแรกในปี 2453 จนกระทั่งปี 2478 ซึ่งกินระยะเวลายาวนานกว่าสองทศวรรษ ไม่อาจวิเคราะห์ให้ได้จากเพียงมุมมองเดียวคือความขัดแย้งของท้องถิ่นต่อส่วนกลางอันเกิดจากการออกพระราชบัญญัติปกครองคณะสงฆ์ เพราะท่ามกลางช่วงเวลาอันยาวนานนั้นเต็มไปด้วยความเปลี่ยนแปลงอันมากมายทั้งทางเศรษฐกิจ เช่น การเข้ามาของรถไฟ ทางการเมือง เช่น การเปลี่ยนแปลงการปกครอง 2475 ดังนั้นจึงปรากฏตัวกระทำอื่นๆ จำนวนมากที่เข้ามาเกี่ยวข้องกับปรากฏการณ์ครุบาศรีวิชัย การลดทอนภาพปรากฏการณ์นี้ให้เหลือเพียงความขัดแย้งทางการเมืองย่อมส่งผลให้เกิดความเข้าใจที่ตื้นเขินและไม่รอบด้านได้ ในส่วนนี้ผู้ศึกษาจึงต้องการศึกษาการสร้างความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างครุบาศรีวิชัยกับกลุ่มอื่นๆ ในฐานะที่เป็นผู้กระทำที่ล้วนมีความสำคัญกับปรากฏการณ์ครุบาศรีวิชัย ในที่นี้จะทำการวิเคราะห์เครือข่ายความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างครุบาศรีวิชัยกับกลุ่ม 4 กลุ่ม ได้แก่ สามัญชน (ข้า-ราษฎร), ผู้ปกครองส่วนท้องถิ่น (เจ้านายฝ่ายเหนือ), ผู้ปกครองส่วนกลาง (คณะสงฆ์และรัฐบาลสยาม), ชนชั้นกลาง (พ่อค้าและคหบดี)

เครือข่ายความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างครุบาศรีวิชัยกับสามัญชน

ดังที่ได้ทำความเข้าใจช่วงชีวิตของครุบาศรีวิชัยในช่วงแรกของการอุปสมบทไปแล้ว จะเห็นได้ว่าวัตรปฏิบัติของครุบาศรีวิชัยมีลักษณะแบบพื้นบ้านที่ผสมผสานธรรมะทางพุทธศาสนาเข้ากับความเชื่อเรื่องผีวิญญาณและแนวทางไสยศาสตร์คาถาอาคม ลักษณะดังกล่าวคงเป็นลักษณะของพระสงฆ์โดยทั่วไปในชนบทสมัยนั้น หากแต่ความแตกต่างที่ทำให้ชาวบ้านสามัญชนเริ่มหันมานิยมในตัวครุบาศรีวิชัยมากขึ้นน่าจะเนื่องมาจากการไปศึกษาศาสนาจากครุบาอุปละ ทำให้ครุบาศรีวิชัยมีวัตรปฏิบัติที่ต่างออกไปจากพระสงฆ์ตามหมู่บ้านทั่วไป คือหันไปมุ่งเน้นวิปัสสนากัมมัฏฐาน และความเคร่งครัดเช่นการฉันอาหารมือเดียว เว้นจากการฉันสิ่งเสพติดประเภทหมากดิบหมากแห้ง พลุ ยาเส้น เมี่ยง น้ำเมี่ยง ฉันท้ผักต้มใส่เกลือและพริกไทยเล็กน้อย บางทีก็ไม่ฉันข้าว 5-6 เดือน ฉันท้หัวมันลูกไม้⁴⁵ เมื่อดำรงตำแหน่งเป็นเจ้าอธิการวัดก็ปกครองดูแลให้พระเณรได้ตื่นเช้า 5 นาฬิกา ทำความสะอาดวัด ทำวัตรเช้า บิณฑบาต กลับมาเรียนหนังสือ ปฏิบัติตามวัตรอันพึงกระทำของพระสงฆ์สามเณร⁴⁶ ขณะที่พระเณรโดยทั่วไปในยุคนี้มีความหละหลวมย่อหย่อนในธรรมวินัย ดังพบหลักฐานรายงานจัดการศาสนาในมณฑลพายัพ ปี 2449 ว่า

ภิกษุสามเณรในมณฑลพายัพนี้จะปรากฏสิ่งใดก็คล้ายๆ กัน ไม่สู้คิดอะไรนัก ความประพฤติที่เป็นโลกวัชระที่โลกติเตียน ฉะนั้นมีหลายประการคือกิน...ในเวลาวิกาล ช่วยพ่อแม่พี่น้องทำงานบ้าน มีเกี้ยวข้าว เลี้ยงวัวควายเป็นต้น หากินโดยค้าขาย ... ผู้ประพฤติดีมีอยู่แต่พระในเมือง แต่ตามบ้านนอกแล้วเกือบจะไม่เว้น⁴⁷

ดังนั้นจึงไม่น่าแปลกใจที่วัตรปฏิบัติแบบครุบาศรีวิชัยจะกลายเป็นที่เลื่อมใสของผู้คนทั่วไป เหตุการณ์หนึ่งที่ทำให้ครุบาศรีวิชัยมีชื่อเสียงแพร่หลายยิ่งขึ้น คือการถวายกองผ้าป่าลี้กลับในตอนกลางคืน ซึ่งผู้มีจิตศรัทธาจะไม่ปรากฏตัวให้เห็น แต่จะจุดพลุหรือประทัดเสียงดังเพื่อให้พระเณรทราบด้วยความเชื่อว่าหากพระเณรตกใจ

⁴⁵ สุริยวงศ์ สิริโรธ, เจ้า. อ้างแล้ว, หน้า 7

⁴⁶ สิงฆะ วรรณสัย. อ้างแล้ว, หน้า 11

⁴⁷ หจข. ร.5 ศ. 12/8, "รายงานการจัดการศาสนาในมณฑลพายัพ ร.ศ. 125 อ้างใน ไชย่ม อุทยานลี. อ้างแล้ว, หน้า 93

เท่าใดจึงจะได้บุญเท่านั้น แม้จะไม่ปรากฏหลักฐานว่าผู้ใดนำมาถวายแต่เรื่องดังกล่าวก็กลายเป็นเหตุการณ์ที่น่า
ชื่อเสียงมาสู่ครูบาศรีวิชัย และกลายเป็นเรื่องเล่าสือในหมู่คนร่วมสมัยกับครูบาฯ แม้จะผ่านมานานแล้วก็ตาม⁴⁸
นอกจากนี้การที่ครูบาศรีวิชัยไม่นิยมทำของขลังหรือทำน้ำมนต์⁴⁹ เช่นพระอื่นๆ ในชนบทก็น่าจะยิ่งทำให้ครูบาฯ มี
สาธุศรัทธามากยิ่งขึ้นเรื่อยๆ การสร้างเครือข่ายความสัมพันธ์ระหว่างเชิงอำนาจระหว่างครูบาศรีวิชัยและสาธุชนใน
ช่วงแรกจึงมีอยู่บนฐานของอำนาจเชิงบารมีซึ่งผูกพันกับความเชื่อทางศาสนาเป็นสำคัญ

หลังจากชื่อเสียงของครูบาศรีวิชัยแพร่หลายไปจึงเริ่มมีชาวบ้านนำเอาบุตรหลานมาฝากตัวเข้าบรรพชา
อุปสมบทกับครูบาฯ เป็นจำนวนมาก⁵⁰ ความสัมพันธ์ระหว่างพระอุปัชฌาย์กับศิษย์ในวัฒนธรรมล้านนานั้นถือเป็น
ความสัมพันธ์ระยะยาวและมีความแน่นแฟ้น แม้ว่าเณรหรือพระเหล่านั้นได้ลาสิกขาบทไปแล้วก็ยังคงคอยปฏิบัติ
อุปัฏฐากและเชื่อฟังพระผู้เป็นอุปัชฌาย์อยู่เสมอ การเป็นพระอุปัชฌาย์ของครูบาศรีวิชัยให้ผู้คนจำนวนมากจึง
เท่ากับยังเป็นการกระชับความสัมพันธ์ระหว่างครูบาฯ กับมวลชนโดยอาศัยทั้งอำนาจตามบารมีที่มาจากความ
เคารพศรัทธาของผู้คนและอำนาจตามประเพณีในการเป็นอุปัชฌาย์บวชพระและเณร พฤติการณ์เช่นนี้ในเมื่อมอง
จากสายตาของผู้ปกครองในท้องถิ่นที่เป็นตัวแทนอำนาจรัฐส่วนกลาง เช่น นายอำเภอและเจ้าคณะแขวงลี้ ซึ่งแจ้ง
ข้อหาครูบาศรีวิชัยว่าเป็นอุปัชฌายะเถื่อนรวมถึงการกล่าวหาว่าครูบาฯ ช้องสมกำลังคนเพื่อคิดขบถนั้น จึงเป็น
การมองที่ไม่เกินความเป็นจริงเท่าใดนัก เพราะคนในท้องถิ่นมีความเข้าใจในลักษณะความสัมพันธ์ตามจารีต
ระหว่างอุปัชฌาย์และศิษย์ที่แนบแน่นด้วยอำนาจตามบารมีและอำนาจตามประเพณี คล้ายคลึงกับจากกรณีของ
กบฏพญาผาบที่เคยเกิดขึ้นในเขตเชียงใหม่เมื่อกว่าสองทศวรรษก่อนหน้าซึ่งก็อาศัยอำนาจตามบารมีด้วยส่วนหนึ่ง

ความมีชื่อเสียงของครูบาศรีวิชัยยังดึงดูดให้ชาติพันธุ์ในพื้นที่สูง ทั้งยาง กะเหรี่ยง ขมุ มูเซอ⁵¹
โดยเฉพาะชาวกะเหรี่ยงเมืองลี้เข้ามาฝากตัวเป็นศิษย์จำนวนมาก เชื่อว่าส่วนหนึ่งเป็นเพราะชาวกะเหรี่ยงมีความ
เชื่อถึงผู้มีบุญที่จะมาในอนาคต (คล้ายลัทธิพระศรีอริย์) และครูบาฯ มีบุคลิกลักษณะต้องตรงกับความเชื่อดังกล่าว
ของชาวกะเหรี่ยง⁵² ความนิยมในตัวครูบาศรีวิชัยของชาวกะเหรี่ยงยังสืบไปถึงครูบารูปอื่นๆ ในชั้นหลังซึ่งเป็นสาย
ของครูบาศรีวิชัย เช่น ครูบาขาวปี และครูบาวงศ์ด้วย ความสัมพันธ์กับกลุ่มชาติพันธุ์เช่นนี้ยิ่งเปิดโอกาสให้ครูบาฯ
ถูกตั้งข้อกล่าวหาต่อรัฐบาลกลางง่ายขึ้น เนื่องจากแนวคิดของผู้ปกครองที่ส่วนกลางในยุคนั้นไม่มีความไวใจกลุ่ม
ชาติพันธุ์ โดยมองว่าเป็นพวกต่างชาติต่างภาษาที่ไม่จงรักภักดี เพราะ “ผู้พูดต่างภาษากับผู้ปกครองนั้น ยังไม่เชื่อ
อยู่ดราบนั่น”⁵³

ความสัมพันธ์ระหว่างครูบาศรีวิชัยและสาธุชนยิ่งขยายตัวเพิ่มขึ้นหลังจากการพ้นข้ออธิกรณ์เมื่อครั้ง
ลงไปยังกรุงเทพฯ เมื่อปี 2463 หนังสือเกี่ยวกับประวัติครูบาศรีวิชัยโดยทั่วไปมักอ้างเหตุผลว่าเป็นเพราะชื่อเสียง
ในเรื่องบุญญาธิการของครูบาฯ ที่แพร่หลายไปอย่างกว้างขวางขึ้น หากแต่ในอีกทางหนึ่งอาจวิเคราะห์ได้ว่าการที่
รัฐส่วนกลางให้ครูบาฯ พ้นผิดและยังรับรองสถานภาพการเป็นพระ รวมถึงอนุญาตให้อาศัยอยู่ยังวัดใดก็ได้ตาม

⁴⁸ สิงฆะ วรรณสัย. อ้างแล้ว, หน้า 11-12

⁴⁹ เฟื่องอ้าง, หน้า 16

⁵⁰ สุริยวงศ์ สิโรต, เจ้า. อ้างแล้ว, หน้า 12

⁵¹ เฟื่องอ้าง, หน้า 8

⁵² จิรชาติ สันติยะศ. อ้างแล้ว, หน้า 215

⁵³ อัครพทุ (นามแฝง). (2515). ปกิณกะคดี พระราชนิพนธ์ของสมเด็จพระรามาธิบดีศรีสินทรมหาวชิราวุธพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว อ้างใน สายชล สัตยา
นุรักษ์. (2558). ประวัติศาสตร์รัฐไทยและสังคมไทย: ครอบครัวยุคใหม่ ชีวิตสามัญชน ความทรงจำ และอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์. เชียงใหม่: สำนักพิมพ์
มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ หน้า 135

ความปรารถนา เป็นการลดความกังวลของผู้คนที่ลังเลหรือไม่มั่นใจในการเข้ามาเป็นศิษย์หรือติดตามครูบาศรีวิไชย (ดังที่เคยเกิดขึ้นก่อนที่จะลงไปกรุงเทพฯ⁵⁴) จนทำให้ผู้คนเริ่มกล้าเปิดเผยตัวมากขึ้นก็เป็นได้ หลักฐานร่วมสมัยอ้างว่ามีผู้มาร่วมรับครูบาฯ กลับจากกรุงเทพฯ ที่ลำพูนถึง 25,000 คน แม้จะเป็นตัวเลขที่ดูมากเกินไปจนความจริงแต่ก็สะท้อนให้เห็นว่ามีผู้คน que แสดงตัวเป็นผู้ศรัทธาต่อครูบาศรีวิไชยอย่างเปิดเผยเป็นจำนวนล้นหลาม⁵⁵

เครือข่ายความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างครูบาศรีวิไชยกับผู้นำปกครองส่วนท้องถิ่น

จะเห็นได้ว่าความสัมพันธ์ระหว่างครูบาศรีวิไชยกับชนชั้นปกครองส่วนท้องถิ่น คือกลุ่มเจ้านายฝ่ายเหนือ ไม่เคยเกิดขึ้นก่อนที่ครูบาฯ พ้นข้ออธิกรณ์และเดินทางกลับมาจากกรุงเทพฯ ในปี 2463 อันที่จริงแล้วในช่วงก่อนหน้านี้ความสัมพันธ์ระหว่างเจ้านายเมืองลำพูนกับครูบาฯ ออกจะเป็นไปในเชิงขัดแย้งเสียด้วยซ้ำ หลักฐานร่วมสมัยสองชิ้นกล่าวถึงเหตุการณ์นี้ขัดกันเองอยู่ กล่าวคือในประวัติพระศรีวิไชยนั้นกล่าวว่าทั้งเจ้าคณะจังหวัดลำพูนและเจ้าจักรคำขจรศักดิ์ เจ้าผู้ครองเมืองลำพูนต่างมีเจตนาหมายไปเรียกตัวพระศรีวิไชยและบรรดาพระในหมวดอุโบสถวัดบ้านปางที่ครูบาฯ เป็นผู้ปกครองอยู่ให้เข้ามายังเมืองลำพูน⁵⁶ ขณะที่ตำนานพระศรีวิไชย วัดบ้านปาง กลับกล่าวว่าเจ้าหลวงจักรคำฯ ต้องการนิมนต์ครูบาศรีวิไชยมาในการบุญที่วัดพระธาตุหริภุญไชย แต่เมื่อครูบาฯ เดินทางมาถึงพร้อมศรัทธาสาธุชนจำนวนมากทางราชการเกิดหวั่นกลัวจะเป็นกบฏจึงนำตัวครูบาฯ ส่งไปกักขังยังเชียงใหม่⁵⁷ ความขัดแย้งของหลักฐานดังกล่าวอาจตีความได้ว่าตำนานพระศรีวิไชย วัดบ้านปาง แม้จะเขียนขึ้นก่อนและใกล้เคียงกับเหตุการณ์จริง แต่เนื่องจากเขียนขึ้นโดยสามัญชนและเป็นพระสงฆ์จึงพยายามเขียนให้มีลักษณะประนีประนอมกับชนชั้นนำและแสดงท่าทีเป็นกลางเพื่อมิให้เกิดปัญหา ต่างจากประวัติพระศรีวิไชยที่เขียนโดยเจ้านายซึ่งเป็นชนชั้นนำด้วยกันและยังเขียนหลังเหตุการณ์คลี่คลายนานแล้วจึงอาจบันทึกรายละเอียดต่าง ๆ ได้มากกว่า

อย่างไรก็ตามเมื่อครูบาศรีวิไชย พ้นข้อกล่าวหาและเดินทางกลับมายังลำพูน ในเดือนกรกฎาคม 2463 พบว่าท่าทีของเจ้าผู้ครองนครลำพูนนั้นเปลี่ยนไป คือมาต้อนรับครูบาฯ และเป็นประธานในการทำบุญถวายทานแด่ครูบาฯ พร้อมด้วยศรัทธาสาธุชนทั่วไป การทำบุญครั้งนั้นได้เงินมากถึง 800 รูเปีย⁵⁸ ปฏิกริยาของครูบาฯ ที่มีต่อเจ้าหลวงลำพูนแสดงให้เห็นถึงการความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ก่อขึ้นมาใหม่หลังจากที่ครูบาฯ ได้รับการรับรองจากทางส่วนกลาง นั่นคือการนำเงินที่ได้จากการถวายครั้งนั้น รวมกับเงินที่ส่วนตัวไปถวายวัดพระธาตุหริภุญไชยเพื่อร่วมสร้างวิหารที่พังทลายลงตั้งแต่ปี 2457 รวมทั้งทำทานเจดีย์ ถวายเงินทำน้าบันวิหารหลวง⁵⁹ รวมถึงสร้างวิหารหลังอื่นๆ รายรอบองค์พระธาตุหริภุญไชย ทั้งวิหารทันใจ วิหารละโว้ วิหารมหากัจจายน์ วิหารพระอัฐารส⁶⁰ ครูบาฯ เปลี่ยนบทบาทตนเองมาเป็นผู้ดำเนินการบูรณปฏิสังขรณ์วัดพระธาตุหริภุญไชยแทนกลุ่มเจ้านายฝ่ายเหนือซึ่งมีอำนาจทางเศรษฐกิจลดลงหลังจากการปฏิรูปการปกครองหัวเมืองของสยามตั้งแต่ปี 2435 ดังพบว่าวิหารหลวงนั้นเสียหายมาเป็นเวลากว่า 6 ปีก็ยังไม่บูรณะไม่เสร็จ แต่เมื่อครูบาฯ เข้ามาเป็นผู้ดำเนินการบูรณะกลับใช้เวลาเพียง 1 ปีเท่านั้น

⁵⁴ สุริยวงศ์ สิริโรส, เจ้า. อ้างแล้ว, หน้า 21

⁵⁵ สุนทรพจนกิจ, พระ. อ้างแล้ว, หน้า 27

⁵⁶ สุริยวงศ์ สิริโรส, เจ้า. อ้างแล้ว, หน้า 21

⁵⁷ สุนทรพจนกิจ, พระ. อ้างแล้ว, หน้า 8

⁵⁸ เพ็งอ้ง, หน้า 28

⁵⁹ เพ็งอ้ง, หน้า 29

⁶⁰ เพ็งอ้ง, หน้า 34

วิกฤติของเจ้านายฝ่ายเหนือไม่เพียงแต่เกิดขึ้นที่ลำพูนเท่านั้น ในเชียงใหม่เองเจ้านายก็ได้รับผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจจากท้องถิ่นน้อยลง ในปี 2451 บทบาทของเจ้าหลวงก็ถูกลดเป็นเพียงข้าราชการของรัฐสยามและรายได้เดิมของเจ้าหลวงเชียงใหม่ถูกเปลี่ยนเป็นเงินเดือนๆ ละ 20,000 รูปี⁶¹ บทบาทการเป็นผู้อุปถัมภ์วัดวาอารามจึงลดลงด้วย แม้แต่วัดหลวงเช่นวิหารหลวงวัดพระสิงห์ก็ยิ่งเกินกว่าความสามารถของเจ้าแก้วนริศ ผู้เป็นเจ้าหลวงเชียงใหม่ขณะนั้นจะบูรณะได้ จึงไปนิมนต์ครูบาศรีวิไชยมาเป็นประธานในการจัดสร้าง⁶² ครูบาฯ ได้ใช้เงิน (เฉพาะส่วนที่ได้จากการรับทาน) ในการก่อสร้างวิหาร 1,463 บาท (จากค่าใช้จ่ายทั้งหมด 74,997 รูปี) และยังสร้างแท่นแก้วในวิหาร สร้างหอรัชมัง มุรณะพระธาตุ และคัตลอคคัมภีร์ รวมจำนวนเงินทั้งสิ้น 92,620 รูปี⁶³ ในช่วงปลายยุคสมบูรณาญาสิทธิราชย์เจ้านายคงจะยังมีสถานะตกต่ำมากขึ้น แม้แต่การบูรณะวัดสวนดอกซึ่งเป็นวัดที่มีความสัมพันธ์และสำคัญกับเจ้าหลวงเป็นพิเศษเพราะเป็นที่เก็บอัฐิเจ้านายฝ่ายเหนือของเชียงใหม่ก็ยังต้องพึ่งพาครูบาฯ ในการเป็นผู้นำเพื่อสร้างวิหารหลังใหม่ ในปี 2474-2475 แทนหลังเดิมที่พังทลายลง⁶⁴

กรณีความสัมพันธ์ระหว่างครูบาศรีวิไชยและเจ้านายฝ่ายเหนือซึ่งเป็นผู้ปกครองท้องถิ่น จึงมีพลวัตค่อนข้างสูงจากในช่วงแรกที่เจ้าหลวงเหมือนจะสามารถใช้อำนาจทางการเมืองเพื่อเข้ามาจัดการครูบาศรีวิไชยได้ ต่อมาในช่วงหลังเมื่อครูบาฯ พ้นจากข้อกล่าวหาและได้รับการรับรองจากส่วนกลางฯ ผนวกกับอำนาจทางการเมืองและเศรษฐกิจของเจ้านายลดลงจึงกลายเป็นว่าเจ้านายเหล่านี้ต้องเข้ามาพึ่งพาครูบาฯ ในการเป็นผู้นำเพื่ออุปถัมภ์วัดวาอารามแทนกลุ่มตนเอง

ความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างครูบาศรีวิไชยกับผู้ปกครองส่วนกลาง

ความสัมพันธ์ระหว่างครูบาศรีวิไชยกับผู้ปกครองส่วนกลางในงานศึกษาที่ผ่านมามักมองเป็นคู่ขัดแย้งมาตลอด อย่างไรก็ตาม หากมองตามหลักฐานในเอกสารร่วมสมัยพบว่าแท้จริงแล้วความขัดแย้งโดยตรงระหว่างครูบาฯ กับคณะสงฆ์ส่วนกลางนั้น คนร่วมสมัยให้น้ำหนักไปในเชิงความขัดแย้งที่มีต้นเหตุมาจากคณะสงฆ์ในท้องถิ่นที่ได้รับอำนาจจากส่วนกลางมากกว่า ตัวคณะสงฆ์ในส่วนกลางเอง⁶⁵

การลงไปรับข้อกล่าวหาของครูบาศรีวิไชยที่กรุงเทพฯ ครั้งแรกในปี 2463 นั้น เมื่อพิจารณาจากจดหมายและพระลิขิตที่ตอบโต้กันระหว่างสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระวชิรญาณวโรรส ผู้เป็นสมเด็จพระสังฆราช กับกลุ่มกรรมการสอบสวนอันได้แก่ กรมหมื่นชินวรสิริวัฒน์, พระญาณวราภรณ์ และพระธรรมไตรโลกาจารย์ พบว่าคณะสงฆ์ส่วนกลางมีท่าทีที่ประนีประนอมต่อกรณีนี้ด้วยความพยายามดำเนินการอย่างเป็นธรรมมากที่สุด สาเหตุหนึ่งอาจเนื่องมาจากความกังวลที่ข่าวของครูบาฯ ถูกนำไปลงในหนังสือพิมพ์บางกอกไทยสมัยในภาคภาษาอังกฤษฉบับวันที่ 10 มิถุนายน 2463 ซึ่งเขียนถึงมูลเหตุของการส่งตัวครูบาฯ ลงมากรุงเทพฯ และเรียกร้องให้รัฐบาลได้สวนด้วยความเป็นธรรม⁶⁶ เพราะเมื่อตัดสินคดีเสร็จแล้วกรมหมื่นชินวรสิริวัฒน์ ได้ให้พระครูปลัดพิพัฒน์พรหมจริยาจารย์เขียนจดหมายไปชี้แจงการไต่สวนให้แก่หนังสือพิมพ์บางกอกไทย⁶⁷ การดำเนินการไต่สวนจบลงโดยที่ครูบาฯ ไม่ต้องรับโทษ เนื่องจากข้อที่ผิดนั้นได้รับโทษด้วยการกักขังไปก่อนหน้าแล้ว ครูบาฯ จึงได้รับการส่งตัว

⁶¹ กชช. ร.5. ม28.1/4 “เงินสำหรับเจ้าผู้ครองประเทศราช” กุมภพันธ์ ร.ศ. 127 อ้างใน รัตนพร เศรษฐกุล. อ้างแล้ว, หน้า 254

⁶² สุริยงค์ สิริโรส, เจ้า. อ้างแล้ว, หน้า 39

⁶³ เฟิงอ้าง, หน้า 53

⁶⁴ ภิญญพันธ์ พจนลาวัฒน์. อ้างแล้ว, หน้า 63-64

⁶⁵ สุนทรพจนกิจ, พระ. อ้างแล้ว, หน้า 13

⁶⁶ ส. สุภาภา. อ้างแล้ว, หน้า 149-154

⁶⁷ เฟิงอ้าง, หน้า 166-170

กลับโดยสมเด็จพระมหาสมณะ พระราชทานเงินส่วนพระองค์จำนวน 60 บาทให้แก่ครูบาฯ พร้อมมีจดหมายไปถึงเจ้าผู้ครองนครลำพูนให้อนุญาตให้ครูบาฯ เลือกจำวัดแห่งใดก็ได้⁶⁸

ระหว่างการไต่สวนคดีในกรุงเทพฯ ครูบาศรีวิชัยได้เดินทางไปนมัสการสิ่งศักดิ์สิทธิ์ยังสถานที่ต่างๆ เมื่อพิจารณาสถานที่ที่เลือกไปนั้นพบว่ามียศของการเมืองระหว่างครูบาฯ และคณะสงฆ์ส่วนกลางอยู่ การไปนมัสการพระแก้วมรกต⁶⁹ ซึ่งอยู่ในพระบรมมหาราชวังและครั้งหนึ่งเคยประดิษฐานอยู่ที่เชียงใหม่ ในระดับหนึ่งอาจมองได้ว่าพระแก้วมรกตเป็นพระพุทธรูปสำคัญและอาจเป็นตัวแทนของพุทธศาสนิกายป่าแดงของล้านนาซึ่งนำมาจากลังกาอันเป็นแนวปฏิบัติที่ครูบาฯ นับถืออยู่ แต่หากพิจารณาลึกลงไปอีกระดับหนึ่งการเข้าไปนมัสการพระแก้วมรกตซึ่งครั้งหนึ่งเคยอยู่ในลาว (ซึ่งในสมัยนั้นหมายรวมทั้งลาวล้านนาและลาวล้านช้าง) ก่อนจะมาอยู่ในกรุงเทพฯ อาจแสดงนัยถึงการยอมรับอำนาจของสงฆ์ส่วนกลางซึ่งเข้าไปแทนที่สังฆะท้องถิ่นของล้านนาที่ครั้งหนึ่งเคยมีอำนาจอิสระมาก่อนก็เป็นได้

นอกจากนี้หลักฐานของสง่า ยังระบุว่าครูบาฯ ได้เดินทางไปนมัสการพระปฐมเจดีย์ด้วย⁷⁰ แม้หลักฐานเรื่องนี้ยังไม่มีข้อมูลอื่นยืนยัน ดังกรณีการไปนมัสการพระแก้วมรกต แต่น่าสนใจว่าหากครูบาฯ เลือกเดินทางไปนมัสการพระปฐมเจดีย์จริงยิ่งเป็นการตอกย้ำให้เห็นถึงการประนีประนอมของครูบาฯ กับคณะสงฆ์ส่วนกลาง เพราะพระปฐมเจดีย์เป็นวัดหลวงที่ได้รับการฟื้นฟูขึ้นโดยรัชกาลที่ 4 ผู้เป็นพระราชบิดาของสมเด็จพระมหาสมณะฯ และยังเป็นวัดสำคัญที่รัชกาลที่ 6 ทรงอุปถัมภ์ หากครูบาฯ มีโอกาสเดินทางไปนมัสการพระปฐมเจดีย์จริงยิ่งแสดงนัยยะของการยอมรับอำนาจของกษัตริย์และคณะสงฆ์สยาม

ความสัมพันธ์ระหว่างครูบาศรีวิชัยกับคณะสงฆ์ส่วนกลางหลังจากที่ครูบาฯ กลับมาจากกรุงเทพฯ พบว่าครูบาฯ คงความสัมพันธ์แบบประนีประนอมอยู่ เช่น การส่งสิ่งของท้องถิ่นกลับไปถวายให้แก่คณะสงฆ์ส่วนกลาง⁷¹ การบริจาคเงินสมทบทุนโรงเรียนนักรรรมที่วัดเกต เชียงใหม่เป็นเงิน 20 บาท และโรงเรียนนักรรรมวัดเซตวันอีก 20 บาท⁷² ซึ่งโรงเรียนนักรรรมทั้งสองเป็นโรงเรียนสำหรับพระเณรในเชียงใหม่ที่ตั้งขึ้นโดยคณะสงฆ์ส่วนกลางในทศวรรษ 2460⁷³ นอกจากนี้ยังได้ส่งเงินไปมอบให้กับสภาอากาศไทยอีก 100 บาท⁷⁴ กิจกรรมเหล่านี้ไม่เพียงแต่แสดงให้เห็นถึงการประนีประนอมของครูบาฯ ที่สนับสนุนกิจการของคณะสงฆ์และรัฐบาลจากส่วนกลางเท่านั้น ในทางตรงข้ามอาจพิจารณาได้ว่าเป็นการแสดงให้เห็นถึงการแสดงอำนาจของครูบาฯ ผ่านสถานะการเป็นผู้บริจาคเงินให้แก่ส่วนกลางด้วย

ในปีถัดมา คือ 2464 ขณะที่ครูบาศรีวิชัยกำลังบูรณะพระธาตุดอยเก็งอยู่นั้น สมเด็จพระมหาสมณเจ้ากรมพระยาตำรากราชานุภาพ ซึ่งนิวัติกลับจากการส่งเจ้าดารารัศมีขึ้นไปเชียงใหม่ ได้แวะนมัสการพระธาตุดอยเก็ง ครูบาฯ ได้มอบ “ของดี” ให้แก่กรมพระยาตำรากราชานุภาพ ด้วยการให้ทรงเลือกพระพุทธรูปโบราณและมอบพระพิมพ์ลำพูนให้แก่

⁶⁸ เฝื้ฮ้าง, หน้า 164-166, 171

⁶⁹ ฮ้างแล้ว, หน้า 171

⁷⁰ ฮ้างแล้ว, หน้าเดียวกัน

⁷¹ สุริยวงศ์ สิโรต, เจ้า. ฮ้างแล้ว, หน้า 37

⁷² สุนทรพจนกิจ, พระ. ฮ้างแล้ว, หน้า 29

⁷³ ไข่มุก อุทยานลี, ฮ้างแล้ว, หน้า 184-185

⁷⁴ สุนทรพจนกิจ, พระ. ฮ้างแล้ว, หน้าเดิม

พระองค์ด้วย⁷⁵ เหตุการณ์นี้นอกจากจะสะท้อนให้เห็นถึงความพยายามรักษาความสัมพันธ์ระหว่างครุฑราช กับ ผู้ปกครองส่วนกลาง หลังจากในส่วนกลางได้ตัดสินใจให้ครุฑราช พันผัดและอนุญาตให้ครุฑราชจำวัดที่ใดก็ได้ เท่ากับ เป็นการรับรองให้ครุฑราช สามารถเดินทางไปก่อสร้างบูรณะวัดวาอารามต่างๆ ไปในตัวแล้ว ยังแสดงให้เห็นถึง วิธีการอันแยบยลของครุฑราช ที่เลือกสรรขึ้นเพื่อสานสัมพันธ์กับชนชั้นปกครองส่วนกลาง เพราะกรมพระยาดำรงราชานุภาพมีความสนใจส่วนพระองค์ในด้านประวัติศาสตร์ ศิลปะ และทรงนิยมในพระพุทธรูปโบราณอยู่แล้ว

แม้แต่ในปี 2469 เมื่อรัชกาลที่ 7 เสด็จประพาสเชียงใหม่และเสด็จงานฉลองวิหารวัดพระสิงห์ซึ่งสำเร็จลง ด้วยการเป็นประธานก่อสร้างของครุฑราชวิชัย แม้จะไม่มีหลักฐานที่กล่าวถึงการพบกันระหว่างครุฑราช กับรัชกาลที่ 7 แต่จากประวัติพระวิชัยที่เขียนถึงการเสด็จมาวัดพระสิงห์ของรัชกาลที่ 7 พร้อมกับทอดพระเนตรชบวนแห่ไทยทานตลอดงาน⁷⁶ แทรกอยู่ในเนื้อเรื่อง ก็คือการสื่อถึงการอ้างความสัมพันธ์ที่ดีระหว่างครุฑราช และรัฐบาลสยาม นั่นเอง ความสัมพันธ์ระหว่างชนชั้นปกครองส่วนกลางกับครุฑราช จึงดำเนินมาได้อย่างดีโดยตลอดบนฐานของการ ประนีประนอมและรักษาความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ดังพบว่าไม่มีความขัดแย้งระหว่างทั้งสองฝ่ายเกิดขึ้นเลย แต่กลับ พบความขัดแย้งอีกครั้งระหว่างครุฑราช กับกลุ่มผู้ปกครองใหม่ คือ รัฐบาลหลังการเปลี่ยนแปลงการปกครอง 2475

ความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างครุฑราชวิชัยกับพ่อค้าและคหบดี

พ่อค้าและคหบดีในงานศึกษานี้ถูกพิจารณาแยกต่างหากออกมาจากสามัญชน เพราะถือว่าเป็นกลุ่มชนชั้นกลางที่มีเงิน ประกอบอาชีพและใช้ชีวิตชีวิตแตกต่างไปจากสามัญชนทั่วไป รวมถึงมีความสัมพันธ์กับกลุ่มผู้ปกครองทั้งในท้องถิ่นและส่วนกลางด้วย พ่อค้าและคหบดีคือคนกลุ่มสำคัญที่มีความสัมพันธ์กับครุฑราชวิชัย เนื่องจากเป็นกลุ่มที่บริจาคกำลังทรัพย์เป็นจำนวนมาก

หลวงอนุสารสุนทร (สุนธีร์ ชัยยังแสง) ถือเป็นพ่อค้าคนแรกที่เข้ามามีปฏิสัมพันธ์โดยตรงกับครุฑราชวิชัย ตั้งแต่ก่อนลงไปรับราชการระอริณที่กรุงเทพฯ ในปี 2463 หลังจากกลับขึ้นมาเชียงใหม่หลวงอนุสารสุนทรก็กลายเป็นหนึ่งในกำลังสำคัญที่สนับสนุนครุฑราช ในการบูรณะก่อสร้างศาสนสถานต่างๆ เช่น การออกเงินค่าแผ้วถางบริเวณวัดพระสิงห์เพื่อสร้างกุฏิให้แก่ครุฑราช ในคราวเป็นประธานสร้างวิหารวัดพระสิงห์ หรือการสร้างศาลารับทานและอุโบสถที่วัดพระสิงห์ในคราวเดียวกันซึ่งใช้เงินถึง 10,595 รูปี⁷⁷

ความสัมพันธ์ระหว่างครุฑราช กับหลวงอนุสารสุนทรนี้ เป็นความสัมพันธ์ที่ต่างฝ่ายต่างได้รับผลประโยชน์ด้วยกันทั้งคู่ สำหรับครุฑราช แล้วหลวงอนุสารสุนทรคือโยมอุปฐากและผู้สนับสนุนทางการเงินในการก่อสร้าง ขณะเดียวกันในช่วงเวลานั้นความเป็นเงินเป็นทองก็ยิ่งเกื้อหนุนในชนชั้นปกครองสยาม อันเนื่องมาจากความหวาดกลัวอิทธิพลการปฏิวัติจีนจะลุกลามมาสู่สยาม ดังเห็นได้จากการต่อต้านจีนของรัชกาลที่ 6 เช่นการเขียนหนังสือประณามคนจีนและลัทธิขุนยัตเซ็น⁷⁸ แม้แต่ในสมัยคณะราษฎรก็ยังคงระแวงกลุ่มชาวจีนจนมีการสั่งปิดโรงเรียนจีนในเชียงใหม่ 2 โรงเรียนตั้งแต่ปี 2475⁷⁹ การเข้ามาเป็นโยมอุปฐากของครุฑราช จึงเป็นวิธีการหนึ่งในการสร้างพื้นที่ทางสังคมให้คนจีนเช่นหลวงอนุสารสุนทร ผ่านพื้นที่ทางศาสนา นอกจากนี้ในการว่าจ้างกลุ่มช่างชาวจีนเพื่อทำการ

⁷⁵ เพ็ญสุภา สุขคตะ ใจอินทร์. (2554, 28 มิถุนายน). ท้องถิ่นนิยม-ราชาชาตินิยม เมื่อครุฑราชเจ้าศรีวิชัย ปะทะ สมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพ (1) [เว็บไซต์]. สืบค้นจาก http://www.matichon.co.th/news_detail.php?newsid=1309231302&grpid=no&catid&subcatid

⁷⁶ สุริยวงศ์ สิโรต, เจ้า. อ้างแล้ว, หน้า 44

⁷⁷ เพิ่งอ้าง, หน้า 40

⁷⁸ สายชล สัตยานุรักษ์. (2557). 10 ปัญญาชนสยาม เล่ม 1. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ Openbooks หน้า 155-156

⁷⁹ กิตติยุมม์ กิตติรสกุล. (2557). ยุคสงครามโลกครั้งที่ 2 และยุคแรกเริ่มสงครามเย็นกับบทบาททางเศรษฐกิจของคนจีนในเชียงใหม่. วารสารส้มแม่ น้ำโขง (ปีที่ 10 ฉบับที่ 2) หน้า 219

ก่อสร้างวิหารวัดพระสิงห์ (คงรวมถึงศาสนวัตถุอื่นๆในวัดด้วย) ก็เป็นกลุ่มชาวจีนในเครือข่ายของหลวงอนุสารสุนทร⁸⁰ อาจเป็นไปได้ว่าหลวงอนุสารสุนทรก็ได้รับผลประโยชน์บางส่วนจากการก่อสร้างเหล่านี้ด้วย

ความสัมพันธ์กับคหบดีอีกคนหนึ่งที่มีความสำคัญกับครุบาศรีวิชัยคือหลวงศรีประกาศ หลวงศรีประกาศเดินทางจากจันทบุรีขึ้นมารับราชการในเชียงใหม่ ต่อมาภายหลังจึงลาออกและหันมาประกอบอาชีพส่วนตัว ก่อนที่จะได้รับเลือกเป็นกรรมการสุขาภิบาลในเชียงใหม่ ตั้งแต่ปี 2467-2479⁸¹ หลวงศรีประกาศจึงอาจถือได้ว่าเป็นทั้งชนชั้นปกครองและเป็นทั้งคหบดีซึ่งมีเส้นสายเครือข่ายทั่วไปในเชียงใหม่ ตามหลักฐานพบว่าหลวงศรีประกาศเข้ามาสัมพันธ์กับครุบาฯ ในช่วงแรกเมื่อมีการสร้างวิหารวัดพระสิงห์ โดยเจ้าแก้วนรวิชัย ผู้ครองนครเชียงใหม่ ได้ร่วมหารือกับหลวงอนุสารสุนทร พญาท้าวแสน และหลวงศรีประกาศ ก่อนที่จะเชิญครุบาฯ มาเป็นประธานสร้างวิหาร⁸² จากนั้นหลวงศรีประกาศก็มักจะเป็นผู้ปฏิบัติราชการครุบาฯ ในการก่อสร้างครั้งอื่นๆ ด้วยเสมอ

ความสัมพันธ์ระหว่างหลวงศรีประกาศกับครุบาศรีวิชัย ล้วนเป็นไปในทางที่เกื้อกูลกันเนื่องจากครุบาฯเองก็ได้รับผลประโยชน์จากการอุปถัมภ์ของหลวงศรีประกาศ และตัวหลวงศรีประกาศเองก็คงได้อาศัยชื่อเสียงในทางมีน้ำใจกว้างขวางนี้ในการสร้างคะแนนนิยมเพื่อเป็นกรรมการสุขาภิบาล ต่อมาเมื่อมีการเปลี่ยนแปลงการปกครอง 2475 หลวงศรีประกาศก็ได้รับเลือกเป็นหนึ่งในสองสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรเชียงใหม่ สมัยแรก ในปี 2476 ก่อนที่จะมาหันมาสู่การเมืองท้องถิ่นด้วยการเป็นสมาชิกสภาเทศบาลนครเชียงใหม่ในปี 2479 และได้รับเลือกเป็นนายกเทศมนตรี ในปีถัดมา⁸³

สำหรับการสร้างทางขึ้นดอยสุเทพ แม้จะได้รับการกล่าวขานว่าเป็นการริเริ่มของหลวงศรีประกาศ แต่แท้จริงแล้วจุดเริ่มต้นมาจากหลวงธำรงนาวาสวัสดิ์ที่ได้เสนอให้หลวงศรีประกาศหาทางนำเอาไฟฟ้าขึ้นไปติดตั้งบนดอยสุเทพ นำมาสู่การปรึกษาครุบาศรีวิชัยซึ่งขณะนั้นกำลังบูรณะวัดสวนดอกให้ช่วยคิดวิธีการ ในที่สุดครุบาฯ ก็แนะนำให้สร้างถนนขึ้นดอยสุเทพ และลงมือสร้างถนนในเดือนพฤศจิกายน 2477 การสร้างถนนขึ้นดอยสุเทพอาจถือเป็นการหยั่งเชิงของครุบาฯ เพื่อต่อรองกับกลุ่มอำนาจใหม่ คือ รัฐบาลคณะราษฎรด้วย เพราะครุบาฯ ไม่เพียงแต่ทำการสร้างถนนเท่านั้น แต่ยังทำการบวชพระและเนรเทศแก่บุตรหลานของศรัทธาสาธุชนที่มาร่วมทำถนนขึ้นดอยสุเทพกันอย่างเนื่องแน่น ซึ่งเป็นสิ่งที่ขัดต่อพระราชบัญญัติการปกครองคณะสงฆ์ เนื่องจากครุบาฯ ไม่ได้รับการแต่งตั้งเป็นพระอุปัชฌายะจากรัฐ⁸⁴ อย่างไรก็ตามการที่ครุบาฯ พยายามทดลองต่อรองอำนาจครั้งใหม่กับรัฐบาลครั้งนี้ คงเนื่องมาจากครุบาฯ เห็นว่าตนมีความสัมพันธ์ใกล้ชิดกับหลวงศรีประกาศซึ่งเป็นสมาชิกสภาผู้แทนราษฎร อีกทั้งงานก่อสร้างทางขึ้นดอยสุเทพก็ถือเป็นงานสาธารณกุศลที่ทำเพื่อรัฐอีกด้วย

แต่เมื่อเหตุการณ์บานปลายไปสู่การที่มีวัดและพระลูกวัดจำนวนหนึ่งขอลาออกจากการปกครองของคณะสงฆ์ส่วนกลางไปขึ้นตรงต่อครุบาศรีวิชัย เหตุการณ์นี้แม้จะมีความพยายามอ้างว่าเป็นความต้องการของวัดต่างๆเองโดยที่ครุบาฯ ไม่มีส่วนรู้เห็น⁸⁵ แต่ก็แสดงให้เห็นถึงความเคลื่อนไหวของคณะสงฆ์ท้องถิ่นหลังการเปลี่ยนแปลงการปกครอง 2475 และยิ่งสะท้อนว่าความเคลื่อนไหวครั้งนี้อาจได้รับความชอบธรรมเนื่องจากความสัมพันธ์ที่ดี

⁸⁰ ภิญญพันธ์ พจนลาวัณย์. อ้างแล้ว, หน้า 62

⁸¹ อนุสรณ์ศรีประกาศ. (2512). เชียงใหม่: คนเมืองการพิมพ์ ไม่มีเลขหน้า.

⁸² สง่า สุภาภา. อ้างแล้ว, หน้า 51

⁸³ อนุสรณ์ศรีประกาศ. ไม่ปรากฏหน้า

⁸⁴ สิงฆะ วรรณสัย. อ้างแล้ว, หน้า 22

⁸⁵ อนุสรณ์ศรีประกาศ. ไม่ปรากฏหน้า

ระหว่างครุบาท กับชนชั้นปกครองกลุ่มใหม่ ในที่สุดครุบาท จึงถูกนำตัวลงไปสอบสวนยังกรุงเทพฯ อีกครั้งหนึ่งใน ปี 2478

การลงมาสอบสวนครั้งนี้เห็นได้ว่าครุบาทวิชัยมีท่าทีที่แข็งขันและมีได้ประโยชน์ประนีประนอมเหมือนครั้งรัฐบาล สมบูรณาญาสิทธิราชย์ เช่นในตอนแรกครุบาท ไม่ยอมลงนามรับรองปฏิบัติตามพระราชบัญญัติลักษณะปกครอง สงฆ์และเชื้อฟ้าอันติสงฆ์ ต่อมาครุบาท ขอถอนคำพูดโดยอ้างว่าตนเข้าใจความหมายผิด ระหว่างการสอบสวนที่ ยืดเยืวกว่าครั้งก่อนที่ใช้เวลาเพียง 2 เดือน 4 วัน พบว่าท่าทีของครุบาท นั้นแสดงนัยของการต่อรองกับหลวงศรี ประกาศซึ่งเป็นภาพแทนของอำนาจรัฐอย่างเห็นได้ชัด เช่น เมื่อหลวงศรีประกาศมานิมนต์ขอให้สร้างทางขึ้นดอยสุ เทพให้แล้วเสร็จ เพราะยังขาดช่วงที่เป็นสะพานซึ่งต้องใช้เงินจำนวนมาก ในชั้นแรกครุบาท ได้ปฏิเสธโดยอ้างว่า เป็นการทำผิดประเพณีเพราะการสร้างถนนไม่ใช่กิจของสงฆ์⁸⁶ (ซึ่งไม่น่าจะเป็นสิ่งที่ครุบาท คิดจริง ดังเห็นว่าใน ภายหลังครุบาท ก็รับนิมนต์ไปสร้างสะพานซึ่งเป็นสาธารณสมบัติเช่นกัน) ในชั้นต่อมาครุบาท ถึงกับออกปากว่า “ตราบไคสายน้ำแม่บึงไม่ไหลคิ่น จะไม่เหยียบแผ่นดินเชียงใหม่อีกตราบนั้น”⁸⁷ ประโยคดังกล่าวหากเป็นคำพูดของครุ บาทจริง แสดงให้เห็นถึงการแตกหักของครุบาท กับชนชั้นนำในเชียงใหม่ ทั้งเจ้าผู้ครองนคร (ซึ่งตำแหน่งถูก ยกเลิกโดยรัฐบาลหลัง 2475) รวมถึงตัวหลวงศรีประกาศเองด้วย แม้ภายหลังหลวงศรีประกาศจะไปพบกับครุบาท อีก แต่ก็ได้รับการปฏิเสธทางอ้อมโดยครุบาท อ้างว่า ให้หลวงศรีประกาศรีบกลับเชียงใหม่ ไม่เช่นนั้นจะไม่พบครุ บาทอีก⁸⁸ (ผู้เป็นที่นับถือของหลวงศรีประกาศและเป็นสหายของครุบาท) คำพูดนี้ของครุบาท มักถูกนำไปตีความ เชิงอิทธิปาฏิหาริย์ว่ามีญาณหยั่งรู้ถึงมรณกรรมของครุบาทอีก 2-3 วันข้างหน้า แต่หากวิเคราะห์ในอีกมุมหนึ่ง อาจมองได้ว่าเป็นทั้งความพยายามบิดำราคาญหลวงศรีประกาศและเป็นการพยายามยุติการต่อรองเชิงอำนาจก็ เป็นได้ เพราะท้ายที่สุดแล้วครุบาท ตระหนักว่าหลวงศรีประกาศไม่สามารถ (หรืออาจไม่ได้) ช่วยเหลือตนจากข้อ กล่าวหาดังกล่าว ทั้งยังเห็นว่าความพยายามต่อรองอำนาจกับรัฐบาลกลุ่มใหม่ประสบความสำเร็จล้มเหลว ขณะที่ชนชั้น นำใหม่เชียงใหม่เช่นเจ้าแก้วนรวิชัยกลับให้เหตุผลถึงความพยายามยุติความสัมพันธ์ดังกล่าวว่ามาจากความโกรธ เคืองของครุบาท ต่อหัววัดต่างๆ โดยครุบาท เขียนจดหมายเล่าความนั้นมาถึงยังเจ้าแก้วนรวิชัย⁸⁹ แต่ในปัจจุบันยังไม่พบหลักฐานเกี่ยวกับจดหมายดังกล่าว กระนั้นจดหมายที่ครุบาท ส่งมายังเจ้าแก้วนรวิชัยและข้าหลวงประจำ จังหวัดและผู้แทนราษฎร ก็คงเป็นวิธีการหนึ่งในการต่อรองระหว่างครุบาท กับกลุ่มชนชั้นปกครองทั้งกลุ่มเดิมและ กลุ่มใหม่ซึ่งผลก็คือความล้มเหลวนั่นเอง

ท้ายที่สุดหลังถูกคุมตัวอยู่ที่กรุงเทพฯ กว่า 6 เดือน ครุบาทวิชัยก็ได้กลับมายังลำพูนและไม่ได้เดินทาง กลับขึ้นไปยังเชียงใหม่อีกเลย ขณะเดียวกันหลักฐานที่พบในปัจจุบันก็ได้กล่าวถึงความสัมพันธ์ระหว่างครุบาท กับหลวงศรีประกาศอย่างแนบแน่นอีก ความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างครุบาท กับกลุ่มพ่อค้าและคหบดี จึงมีความ เกี่ยวข้องกับการเปลี่ยนแปลงทั้งบริบททางการเมือง เศรษฐกิจ ตั้งแต่สมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์เรื่อยมาจนถึงสมัย เปลี่ยนแปลงการปกครอง โดยมีทั้งแง่ของการผ산อำนาจ การต่อรองอำนาจ ท้ายที่สุดครุบาท ก็ยุติความสัมพันธ์ กับกลุ่มพ่อค้าคหบดีและหันกลับไปกระชับความสัมพันธ์กับกลุ่มชนชั้นปกครองท้องถิ่นในลำพูนและกลุ่มสามัญชน

⁸⁶ เพิ่งอ้าง, ไม่ปรากฏหน้า

⁸⁷ สิงพะ วรรณสัย. อ้างแล้ว, หน้า 27

⁸⁸ อนุสรณ์ศรีประกาศ. ไม่ปรากฏหน้า

⁸⁹ เพิ่งอ้าง, ไม่ปรากฏหน้า

อีกครั้ง ดังเห็นได้จากการรับนิมนต์ของเจ้าหลวงลำพูนไปบูรณะวัดจามเทวีและรับนิมนต์จากชาวบ้านไปสร้างสะพานศรีวิชัยอนุสรณ์ซึ่งไม่ทันแล้วเสร็จครุบาฯ ก็มรณภาพ⁹⁰

สรุป

ปรากฏการณ์ครุบาศรีวิชัยเป็นชุดของเหตุการณ์ขนาดใหญ่และสัมพันธ์กับความเปลี่ยนแปลงของบริบทแวดล้อมมาโดยตลอดช่วงเวลา 2 ทศวรรษ การมองภาพครุบาศรีวิชัยในฐานะนักต่อสู้หรือวีรบุรุษท้องถิ่นที่ต่อต้านอำนาจของคณะสงฆ์และรัฐบาลสยามส่วนกลางจึงเป็นเพียงการมองภาพอย่างผิวเผินเพียงมุมเดียวเท่านั้น ในงานศึกษาชิ้นนี้ได้แสดงให้เห็นว่าบริบทต่างๆ มีส่วนสร้างสรรค์โลกทัศน์ของครุบาศรีวิชัยอย่างไร และโลกทัศน์เหล่านี้ก็มีส่วนในการเข้าไปกำหนดรูปแบบการสร้างความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างครุบาฯ กับคนกลุ่มต่างๆ ความสัมพันธ์เหล่านี้ก็ได้มีลักษณะสลับซับซ้อนหากแต่กลับเต็มไปด้วยความเปลี่ยนแปลงที่เลื่อนไหลไปตามกระแสแห่งการเมือง วัฒนธรรม สังคม และเศรษฐกิจ ครุบาศรีวิชัยจึงเป็นเพียงจิ๊กซอว์ตัวหนึ่งในการทำความเข้าใจห้วงเวลาที่ท้องถิ่นต้องเผชิญหน้ากับโครงสร้างของรัฐรวมศูนย์ในยุคของการเปลี่ยนผ่านจากรัฐสมบูรณาญาสิทธิสยามเข้าสู่การเป็นรัฐสมัยใหม่เท่านั้นเอง

บรรณานุกรม

- กิตยุตม์ กิตติธรรสกุล. 2557. วารสารลุ่มแม่น้ำโขง (ปีที่ 10 ฉบับที่ 2)
ไข่มุก อุทยาวลี. 2537. การเปลี่ยนแปลงด้านการศึกษาของคณะสงฆ์ในเมืองเชียงใหม่ในระบอบประชาธิปไตย
ศตวรรษที่ 25. (วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยเชียงใหม่)
ธเนศวร์ เจริญเมือง. 2552. คนเมือง: ประวัติศาสตร์ล้านนาสมัยใหม่ พ.ศ. 2317-2552. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์แห่ง
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
นคร ปรีฤทธิ. 2553. เถราภิเษก: พิธียกยอสมณศักดิ์พระสงฆ์ในล้านนา. เชียงใหม่: แม็กซ์พรินติ้ง
ภิญญพันธุ์ พจนานวนันต์. 2555. วารสารหน้าจั่ว. ฉบับที่ 9 (กันยายน 2555- สิงหาคม 2556)
ไม่ปรากฏชื่อผู้แต่ง. 2512. อนุสรณ์ศรีประกาศ. เชียงใหม่: คนเมืองการพิมพ์
รัตนพร เศรษฐกุล. 2552. ประวัติศาสตร์เศรษฐกิจวัฒนธรรมแอ่งเชียงใหม่-ลำพูน. เชียงใหม่: สำนักพิมพ์ซิล
เวอร์ม
สง่า สุภาภา. 2518. ประวัติครุบาศรีวิชัยร่วมกับหลวงศรีประกาศสร้างทางขึ้นดอยสุเทพ. เชียงใหม่: ดารารัตนการ
พิมพ์
ส. สุภาภา. 2499. ชีวิตและผลงานของครุบาศรีวิชัย. กรุงเทพฯ: คลังวิทยา
สายชล สัตยานุรักษ์. 2557. 10 ปัญญาชนสยาม เล่ม 1. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ Openbooks
———. 2558. ประวัติศาสตร์รัฐไทยและสังคมไทย: ครอบครัว ชุมชน ชีวิตสามัญชน ความทรงจำ และอัตลักษณ์
ทางชาติพันธุ์. เชียงใหม่: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
สิงฆะ วรรณสัย. 2522. สารประวัติครุบาศรีวิชัย นักบุญแห่งล้านนาไทย. เชียงใหม่: ศูนย์หนังสือเชียงใหม่
สุนทรพจนกิจ. พระ. 2466. ซอคร่าวเชียงแสน เปนตำนานเรื่องพระศรีวิชัย วัดบ้านปาง. เชียงใหม่: โรงพิมพ์อุป
โยคิน หน้าปก (ผู้เขียนได้ปริวรรตตามต้นฉบับซึ่งพิมพ์เป็นตัวอักษรธรรมล้านนา)

⁹⁰ ส. สุภาภา. อ้างแล้ว, หน้า 282, 307

สุริยวงศ์ สิโรตรสม เจ้า. ม.ป.ป. *ประวัติของท่านพระศรีวิชัย*. ม.ป.ท.

โสภา ชานะมูล. 2534. *ครูบาศรีวิชัย “ตนบุญ” แห่งล้านนา (พ.ศ.2421-2481)*. (วิทยานิพนธ์หลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์)

เหมันต์ สุนทร. 2552. *สิบสองนักษัตรความเชื่อที่แสดงออกในงานศิลปกรรมล้านนา: กรณีศึกษาวัดในเชียงใหม่*. (การค้นคว้าอิสระหลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยศิลปากร)

อภิชัยขาวปี,ท่าน. ม.ป.ป. *ชีวะประวัติองค์สมัยสามห้อง*. เชียงใหม่: เวียงแก้วการพิมพ์

Isara Treesahakiat. 2011. *The Significance of Kruba Sriwichai's Role in Northern Thai Buddhism: His Savred Biography, Meditation Practice and Influence*. (Master's Thesis in Religious Sudy, University of Otago)

สื่อออนไลน์

๙ มหาเวทย์. (2555, 15 กรกฎาคม). *คาถาबारมี 9 ชั้น 30 ทศ* [เว็บไซต์]. สืบค้นจาก

<https://montra9mahawed.wordpress.com/2012/07/15/คาถาबारมี-๙-ชั้น-๓๐-ทศ-คร/>

เพ็ญสุภา สุขคตะ ใจอินทร์. (2554, 28 มิถุนายน). *ท่องถีนนิยม-ราชาชาตินิยม เมื่อครูบาเจ้าศรีวิชัย ปะทะ สมเด็จพระมหารัชมงคลมุนี* (1) [เว็บไซต์]. สืบค้นจาก

http://www.matichon.co.th/news_detail.php?newsid=1309231302&grpId=no&catid&subcatid

Pensupa Sukkata. (2559, 1 มีนาคม). *ครูบาอุปละแห่งสำนักดอยแต นิกาย “สวนดอก” หรือ “ป่าแดง”?*

[Facebook]. สืบค้นจาก

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10153915914478851&set=t.754034519&type=3&theater>

D2-P4-R1-01

เมื่อสันติวิธีล้มเหลว

บทเรียนของการถูกหลอก ของชนกลุ่มน้อยชาวเคิร์ดในตุรกี กับความรุนแรงที่ยึดเหนี่ยว

ياسمين ชัตตาร์

นักศึกษาระดับปริญญาเอก สถาบันสังคมศาสตร์
สาขารัฐศาสตร์และความสัมพันธ์ระหว่างประเทศ มหาวิทยาลัยอิสตันบูล

บทนำ

เมื่อสองปีที่ผ่านมาในเวทีการประชุมนานาชาติแห่งหนึ่งในพื้นที่สามจังหวัดชายแดนภาคใต้ ผู้เขียนได้นำเสนอบทเรียนจากกระบวนการสันติภาพเดิร์ก-เคิร์ด ในมุมมองที่เป็นบวก และเห็นถึงพัฒนาการในแง่ดีที่จะสะท้อนสู่กระบวนการสันติภาพในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ได้ ในงานชิ้นนั้น ผู้เขียนนำเสนอว่า บทเรียนจากกระบวนการสันติภาพเดิร์ก-เคิร์ดที่สำคัญ คือ ความต้องการหลักของกลุ่มชาติพันธุ์จำเป็นต้องถูกเติมเต็ม โดยเฉพาะอย่างยิ่งเสรีภาพในการแสดงออกทางอัตลักษณ์ในพื้นที่สาธารณะ ซึ่งจะต้องได้รับการรับรองเพื่อที่จะเป็นข้อเสนอต่อการประนีประนอมในการยุติความรุนแรง นอกจากนี้การพูดคุยสันติภาพควรเป็นไปโดยตัวแทนของผู้ที่เกี่ยวข้องกับความขัดแย้งและผู้นำของทั้งสองฝ่ายจะต้องแสดงบทบาทอย่างจริงจัง กระบวนการสันติภาพยังไม่ควรมีความรีบร้อนแต่ค่อยๆพัฒนา เมื่อความพยายามครั้งใดล้มเหลวก็ควรมีความหวังต่อกระบวนการสันติภาพครั้งต่อไป ขณะเดียวกันภายในกระบวนการนี้ควรมีกลุ่มนักวิชาการที่วางแผนการดำเนินการอย่างเป็นระบบ รวมทั้งตรวจสอบกระบวนการและค้นหาข้อเท็จจริงในบางกรณี ท้ายสุดกระบวนการสันติภาพจำเป็นต้องได้รับการสนับสนุนจากกลุ่มทางสังคมในพื้นที่ความขัดแย้งและในประเทศโดยรวมเพื่อยุติความรุนแรงและสร้างบรรยากาศสันติภาพ (Sattar 2014) อย่างไรก็ตาม นับตั้งแต่ปลายปี 2014 ที่ผ่านมา สัญญาณของกระบวนการสันติภาพที่ดูเหมือนจะเดินหน้าไปกลับค่อยๆ ชะงักงัน กระทั่งสิ้นสุดลงอย่างเห็นได้ชัดเมื่อเดือนกรกฎาคม 2015 หลังจากกลุ่มติดอาวุธชาวเคิร์ดประกาศยุติการหยุดยิงและเริ่มต้นปฏิบัติการใหม่อีกครั้งหนึ่ง

ความขัดแย้งระหว่างตุรกีและชนกลุ่มน้อยชาวเคิร์ดนับได้ว่าเป็นความขัดแย้งยืดเยื้อที่เกิดขึ้นอย่างเห็นชัดนับตั้งแต่ภายหลังสงครามโลกครั้งที่หนึ่ง ความหวังของชาวเคิร์ดในการก่อตั้งเป็นรัฐเคอร์ดิสถาน พังทลายลงเมื่ออาณาเขตนั้นถูกแบ่งให้อยู่ในประเทศอื่นๆ ไม่ว่าจะเป็นอิรัก อิหร่าน และบางส่วนในซีเรีย รวมทั้งส่วนที่ใหญ่ที่สุดที่ถูกรวมเข้าสู่สาธารณรัฐตุรกี (ดู รูป 1) จนทำให้ชาวเคิร์ดนับได้ว่าเป็นชนกลุ่มน้อยที่ใหญ่ที่สุดในตุรกี ในความขัดแย้งระหว่างสองชนชาตินี้ ก็ก่อให้เกิดกลุ่มติดอาวุธ PKK (Partiya Karkerên Kurdistan) หรือ The Kurdistan Workers' Party ขึ้นมาเพื่อต่อต้านรัฐบาลตุรกี และความขัดแย้งนี้เริ่มเห็นชัดขึ้นในปี 1984 มาจนถึงปัจจุบัน โดยมีเหตุผลหลักของความขัดแย้งมาจากนโยบายที่ถูกกดทับในอัตลักษณ์ ซึ่งภายหลังจากก่อตั้งเป็นสาธารณรัฐตุรกีแล้ว กระบวนการสร้างชาติของตุรกี ก็มาพร้อมกับนโยบายที่ก่อสร้างความเป็นเดิร์กเพื่อรวมชาติให้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน (ยาสมิน ชัตตาร์ 2016) เจกเช่นเดียวกับกระบวนการสร้างชาติโดยทั่วไป ที่มักถูกสร้างโดยชาติที่เป็นคนกลุ่มใหญ่ในประเทศ โดยเชื่อว่าจะเป็นวิธีที่รักษาความมั่นคงของชาติได้ (Mylonas 2012) ขณะเดียวกันฝ่ายเคิร์ดเองก็มีการใช้กำลังเพื่อเรียกร้องให้เกิดการแยกดินแดนหรือบางส่วนก็ต้องการออโตโนมีในการปกครองพื้นที่ของชาวเคิร์ด รวมถึงต้องการเรียกร้องสิทธิทางการเมืองที่มากขึ้นให้กับชาวเคิร์ดในตุรกีเอง กระทั่งนำไปสู่ความรุนแรงที่มีมาต่อเนื่องยาวนานและส่งผลให้เกิดผู้เสียชีวิตและได้รับผลกระทบจากเหตุการณ์เป็นจำนวนมาก ในอีกด้านชาวเคิร์ดอีกกลุ่มก็ใช้วิถีทางการเมืองเพื่อต่อสู้ให้ได้มาซึ่งสิทธิและเสรีภาพ โดยมีการตั้งพรรคการเมืองขึ้นมา ภายใต้ชื่อพรรค BDP (Barış ve Demokrasi Partisi or The Peace and Democracy Party) และต่อมาในการเลือกตั้งปี 2015 ก็เกิดดำเนินไปในชื่อใหม่ว่า พรรค HDP (Halkların Demokratik Partisi) หรือ The People's Democratic Party

อย่างไรก็ตาม ความพยายามในการแสวงหาแนวทางสันติภาพร่วมกันก็มีขึ้นมาตลอดช่วงเวลา มีความพยายามในครั้งก่อนหน้านี้นี้เมื่อปี 1991 ในช่วงสมัยของ Turgut Özal ซึ่งเริ่มมีการใช้แนวทางพูดคุยในการหาทางยุติความรุนแรง แต่ในอีกสองปีถัดมา กระบวนการสันติภาพครั้งนี้ก็ยุติลง และมาเริ่มใหม่อีกครั้งในปี 2009 ภายใต้รัฐบาลพรรคยุติธรรมและการพัฒนา ก็เริ่มมีสัญญาณเข้าสู่กระบวนการสันติภาพอีกครั้ง แม้ว่าจะยังคงมีความรุนแรง

เกิดขึ้นในช่วงเวลานี้ไปพร้อมๆ กัน กระทั่งในปี 2013 ได้มีการประกาศหยุดยิงจากหัวหน้า PKK ต่อมาในปี 2015 เป็นต้นมาด้วยปัจจัยทั้งภายในประเทศและระหว่างประเทศก็ส่งผลให้กระบวนการสันติภาพครั้งนี้ล้มเหลวและเข้าสู่ภาวะความรุนแรงอีกครั้ง กระทั่งประธานาธิบดีแอร์โดอานระบุว่า “กระบวนการแก้ไขปัญหาในเวลานี้จะถูกพักไว้ และจะเข้าสู่การปฏิบัติการทางทหารเพื่อความมั่นคงของประเทศ จนกว่าจะสามารถถอนรากองค์กรก่อการร้าย (PKK) ได้” (Hurriyer Daily News 2016)



ภาพ 1: แผนที่อาณาเขตเคิร์ดสถานในมุมมองชาวเคิร์ด¹

บทความชิ้นนี้ ต้องการที่จะถอดบทเรียนเหตุที่ส่งผลต่อความขัดแย้ง ไม่ว่าจะเป็นในช่วงยุคสมัยของการสร้างชาติที่ข้อต่อรองที่ชนกลุ่มน้อยมีสิทธิ “ถูกหลอก” หรือ วาทกรรมของความเป็นรัฐชาติที่ผู้โยงกับความเป็นหนึ่งเดียวของคนทั้งชาติ ขณะเดียวกันก็จะถอดบทเรียนในส่วนปัจจัยที่ส่งผลต่อความล้มเหลวของสันติวิธีในบริบทความรุนแรงเติร์ก-เคิร์ดโดยเฉพาะสำหรับความล้มเหลวในครั้งล่าสุด ที่มีปัจจัยที่น่าสนใจหลายประการที่เข้ามาเกี่ยวข้อง บทความชิ้นนี้จะใช้แนวคิดการอธิบายผู้ทำลายกระบวนการสันติภาพ (Spoiler in Peace Process) ซึ่งเป็นแนวคิดที่มองว่าในกระบวนการสันติภาพจะมีตัวแสดงที่มีส่วนทำให้ความพยายามไปสู่สันติภาพต้องชะงักหรือสิ้นสุดลง โดยตัวแสดงที่มีผลต่อการพังทลายของสันติภาพอาจมีทั้งตัวแสดงที่อยู่ภายในกระบวนการสันติภาพเองหรือตัวละครภายนอก ซึ่งตัวละครเหล่านี้เฝ้าจมองว่ากระบวนการสันติภาพอาจไม่สามารถตอบโจทย์ความต้องการหรือผลประโยชน์ของตนหรือกลุ่มได้ (Stedman 1997) Miriam Fendius Elman (2012) ให้คำอธิบายที่ครอบคลุมขึ้นว่า Spoiler อาจเป็นได้ทั้งตัวแสดงรายบุคคลหรือเป็นกลุ่มการเมือง ไม่ว่าจะเป็นรัฐหรือตัวแสดงที่ไม่ใช่รัฐเอง ที่ใช้วิธีการไม่ว่าจะด้วยความรุนแรงหรือสันติวิธีเพื่อทำลายกระบวนการสันติภาพที่เป็นที่ต้องการจากคนส่วนใหญ่ ด้วยคำอธิบายเช่นนี้จึงทำให้การทำความเข้าใจความล้มเหลวของกระบวนการสันติภาพก็สามารถทำได้ด้วยการทำความเข้าใจถึงตัวแสดงหรือสาเหตุที่นำไปสู่การทำลายกระบวนการสันติภาพ บทความชิ้นนี้จะแบ่งการอธิบายเป็นส่วนคือ สาเหตุ พัฒนาการและผลลัพธ์ของความขัดแย้งเติร์ก-เคิร์ด , ความพยายามในการจัดการความขัดแย้ง

¹ ที่มา <http://mondediplo.com/maps/kurdistanborders>

ด้วยสันติวิธี, ปัจจัยเอื้อสู่ความล้มเหลวของสันติวิธีและความรุนแรงระลอกใหม่ และคาดการณ์อนาคตของความขัดแย้งและสันติวิธีระหว่างเติร์กและเคิร์ด

ความขัดแย้งเติร์ก-เคิร์ด: สาเหตุและผลลัพธ์

ความขัดแย้งระหว่างเติร์กและเคิร์ดเป็นความขัดแย้งที่เกิดขึ้นมายาวนาน อาจกล่าวได้ว่าชาวเคิร์ดเป็นหนึ่งในชนชาติที่ใหญ่ที่สุดในรัฐ ซึ่งประชากรของชาวเคิร์ดในตุรกีนับได้เกือบ 30 เปอร์เซ็นต์ของประชากรตุรกีทั้งหมด อยู่ระหว่าง 12 –20 ล้านคนขึ้นไป (Özcan 2006) ฉะนั้นจึงจำเป็นที่จะต้องใช้องค์ความรู้ทางประวัติศาสตร์มาประกอบการทำความเข้าใจสิ่งที่กำลังเกิดขึ้นในปัจจุบันด้วยเช่นกัน หากย้อนกลับไปในช่วงปลายของอาณาจักรออตโตมาน การปกครองของอาณาจักรอยู่ภายใต้ระบบมิลเลต (Millet) ซึ่งเป็นระบบที่ออกแบบเพื่อสังคมที่มีความหลากหลายในด้านวัฒนธรรม ภาษาและศาสนา โดยภายใต้ระบบนี้ กลุ่มต่างๆสามารถดำเนินชีวิตได้ตามอัตลักษณ์ของตนภายใต้ขอบเขตที่กำหนดไว้ หากแต่ความขัดแย้งนี้เริ่มเกิดขึ้นในช่วงปลายของอาณาจักรออตโตมานเมื่อเริ่มค่อยๆรวมอำนาจเข้าสู่ศูนย์กลางในการบริหารปกครอง แต่ชาวเคิร์ดก็ไม่ได้รับผลกระทบมากนักหากเทียบกับเมื่ออาณาจักรออตโตมานสิ้นสุดลง

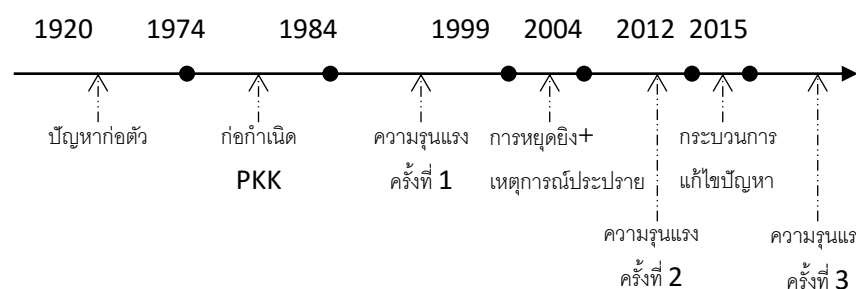
ในปี 1923 มุสตาฟา เคมาล อาตาเติร์ก ประกาศก่อตั้งสาธารณรัฐตุรกีด้วยกับแนวคิดในการเน้นอัตลักษณ์ความเป็นเติร์กเพื่อสร้างชาติขึ้นตลอดจนเน้นแนวคิดแบบเซคิวลาร์ที่นำเอาศาสนาออกจากมิตการเมือง ในช่วงเวลานั้นเองอัตลักษณ์อื่นที่นอกเหนือจากความเป็นเติร์กก็ถูกกดทับ รวมไปถึงอัตลักษณ์ของชาวเคิร์ดที่ร่วมต่อสู้กับมุสตาฟา เคมาล ด้วยความหวังว่าจะได้รับอิสระของตนเองเช่นกัน แต่กลับถูกหลอมหลวมเข้าสู่สาธารณรัฐตุรกี (Ensaroğlu 2013) โดยในช่วงเริ่มต้นของสาธารณรัฐตุรกีกระทั่งถึงช่วงปี 1990 นโยบายที่ตุรกีมีต่อพื้นที่เคิร์ดก็คือ “การผสมกลมกลืน การปราบปรามและการจำกัดควบคุม” (Yeğen 2015) ด้วยนโยบายเช่นนี้จึงนับเป็นหนึ่งในปัจจัยสำคัญที่นำไปสู่ความขัดแย้งนี้ หรืออาจกล่าวอีกแง่หนึ่งว่ากระบวนการยึดครองของตุรกีต่อพื้นที่ทำให้ปัญหาระหว่างสองฝ่ายนี้เริ่มก่อตัวขึ้นอย่างเด่นชัดขึ้นเรื่อยๆ (Özcan 2006) ขณะเดียวกันเครื่องมือทางกฎหมาย เช่นกฎหมายฉุกเฉินยังถูกใช้ในพื้นที่นี้ในช่วงปี 1978 ถึง 1987 ซึ่งเป็นช่วงที่รัฐบาลทหารอยู่ในอำนาจ และกฎหมายพิเศษนี้ก็ถูกบังคับใช้ต่อเนื่องกระทั่งปี 2002 รวมถึงกรอบรัฐธรรมนูญตุรกีที่ระบุถึงความเป็นชาติเติร์กที่ยึดติดกับความเป็นรัฐเอาไว้ ก็ยิ่งกลายเป็นเครื่องมือที่กดทับสิทธิและเสรีภาพของชาวเคิร์ดเอาไว้ (Ensaroğlu 2013)

ภายใต้แนวคิดของชาตินิยมเติร์กนี่เอง ที่มองว่าความเป็นเคิร์ดก็เป็นหนึ่งในความเสี่ยงที่จะส่งผลกระทบต่อการปกครองและความมั่นคงของรัฐ ในช่วงเวลานี้ โรงเรียนต่างๆของชาวเคิร์ดก็ถูกปิดลง ภาษาของชาวเคิร์ดก็เป็นที่ต้องห้ามในพื้นที่สาธารณะ ขณะเดียวกันประเด็นที่เกี่ยวข้องกับความเป็นเคิร์ดทุกรูปแบบก็ถูกห้ามให้แสดงออกในพื้นที่สาธารณะ (Dalay 2014) ด้วยสภาวะเช่นนี้เองจึงส่งผลให้เกิดกลุ่มติดอาวุธของชาวเคิร์ดในนามกลุ่มพรรคคนทำงานเพื่อเคอร์ดิสถาน (the Kurdistan Workers Party) หรือที่รู้จักในชื่อย่อว่า PKK ขึ้นในปี 1974 ที่มีแนวคิดแบบมาร์กซิสต์ผสมกับเลนินนิสต์ ที่เน้นการต่อสู้เพื่อสถาปนาแผ่นดินเคอร์ดิสถานขึ้นมา หลังจากเกิดกลุ่ม PKK แล้วก็นำไปสู่วงจรของความรุนแรงที่มีอย่างต่อเนื่อง ตอบโต้กันไปมาระหว่างกองกำลังทหารของรัฐและกลุ่มติดอาวุธชาวเคิร์ด ไม่ว่าจะเป็น การทรมาน การลักพาตัว การหายตัว อาชญากรรม และการอพยพย้ายถิ่นฐาน ของคนที่อยู่ในพื้นที่ โดยหากนับตัวเลขผู้เสียชีวิตตั้งแต่ช่วงกลางปี 1980 จนถึงปี 2013 ก็มีมากกว่า 40,000 คน (Jacoby and Özerdem 2013) ในระหว่างเหตุการณ์ความรุนแรงนี้ก็ทำให้สมาชิกของ PKK ก็มีจำนวนมากขึ้นด้วยเช่นกัน โดยที่อาจมีเป้าหมายของการเคลื่อนไหวที่ต่างกันบ้าง บ้างก็ต้องการเพียงสิทธิทางวัฒนธรรม บางส่วนก็ต้องการการปกครองตนเอง และบ้างก็ต้องการที่จะแยกดินแดนให้รวมแผ่นดินเคอร์ดิสถาน

เอาไว้ด้วยกัน (Ibrahim and Gürbey 2000) ด้วยการเคลื่อนไหวในลักษณะกองโจรในหลายครั้งประกอบกับการใช้ความรุนแรงที่กระตือรือร้นออกไปนอกพื้นที่อาณาเขตชาวเคิร์ดเองด้วย ทำให้กลุ่ม PKK ก็เป็นภัยคุกคามต่อความมั่นคงของประเทศ และทำให้ตุรกีระบุว่าเป็น “กลุ่มก่อการร้าย” ซึ่งสหรัฐอเมริกาที่ระบุ PKK ไว้ในรายชื่อองค์กรก่อการร้ายต่างชาติด้วยเช่นเดียวกัน

ความขัดแย้งนี้ ส่งผลให้ตุรกีต้องใช้ทั้งกองกำลังและนโยบายเพื่อจัดการกับปัญหา ขณะเดียวกันยังใช้งบประมาณจำนวนมากในการรับมือ ซึ่งแน่นอนว่าส่งผลต่อเศรษฐกิจของทั้งในประเทศและภูมิภาคที่ในช่วงเวลานั้นเกิดภาวะชะงักในด้านการพัฒนา ขณะเดียวกันในมิติทางการเมืองแล้ว เสียงของชาวเคิร์ดที่มีอยู่ถึง 30 เปอร์เซ็นต์ ก็ดูเหมือนจะสำคัญไม่น้อย ในช่วงที่ภาวะการเมืองตุรกีเปิดโอกาสให้มีการตั้งพรรคการเมืองที่หลากหลายมากขึ้น มีพรรคการเมืองของชาวเคิร์ดที่ลงแข่งขันตลอดมา นับตั้งแต่พรรคแรงงานของประชาชน หรือ People's Labor Party (HEP) ในช่วงปี 1990-1993 พรรคประชาธิปไตยของประชาชน หรือ People's Democracy Party (HADEP) ในช่วงปี 1994-2003 พรรคสังคมประชาธิปไตย หรือ Democratic Society Party (DTP) ในช่วงปี 2005-2009 พรรคสันติภาพและประชาธิปไตย Peace and Democracy Party (BDP) ในช่วงปี 2008-2014 (ยาสมิน ชัตตาร์ 2014) และพรรคประชาธิปไตยประชาชน หรือ The People's Democratic Party (HDP) นับตั้งแต่ปี 2015 เป็นต้นมา จะเห็นได้ว่าชาวเคิร์ดพยายามที่จะเข้าสู่กระบวนการทางการเมืองนับตั้งแต่ภาวะการเมืองของตุรกีเอื้อให้กับความหลากหลายมากยิ่งขึ้น แม้ว่าจะไม่ได้ระบุชัดเจนว่าเป็นพรรคของชาวเคิร์ด แต่ประเด็นในการขับเคลื่อนหลักของพรรคเหล่านี้ก็เกี่ยวข้องกับการเรียกร้องสิทธิและเสรีภาพของชาวเคิร์ดเช่นกัน

หากสรุปพัฒนาการของความขัดแย้งนี้เป็นช่วงๆ แล้วอาจกล่าวได้ว่า ในช่วงปี 1920-1974 เป็นช่วงที่รากฐานของความขัดแย้งเริ่มก่อตัวขึ้น กระทั่งในช่วงปี 1974-1984 เป็นช่วงที่กลุ่ม PKK เริ่มก่อตัวขึ้นมา และในช่วงปี 1984-1999 เป็นช่วงแรกที่เกิดเหตุการณ์ความรุนแรงขึ้นระหว่างทั้งสองฝ่าย ต่อมาในช่วง 1999-2004 เริ่มมีภาวะของการหยุดยิงแต่ก็มีเหตุการณ์เกิดขึ้นบ้างประปราย จนช่วงปี 2004-2012 ก็เกิดความรุนแรงในระลอกที่สอง ในขณะที่ความพยายามในการสร้างสันติภาพก็ยังคงพัฒนาควบคู่ไป กระทั่งปี 2012-2015 ก็เริ่มเข้าสู่กระบวนการแก้ไขปัญหา (Solution Process) และในช่วงต้นปี 2015 เป็นต้นมาก็เริ่มเข้าสู่สภาวะความรุนแรงอีกครั้ง (ภาพ 2)



ภาพ 2: พัฒนาการความขัดแย้งเติร์ก-เคิร์ด

ทั้งหมดทั้งมวลนี้ จะเห็นได้ว่าปัญหานี้ประกอบไปด้วยหลายปัจจัยที่ทำให้ความขัดแย้งนี้กลายเป็นปัญหาที่มีความซับซ้อน ด้วยแรงขับเคลื่อนทางสังคม การเมือง เศรษฐกิจ วัฒนธรรม และความมั่นคง (Ensaroglu 2013) ดังนั้นการแก้ไขปัญหาจึงเป็นเรื่องยาก และมีความเปราะบาง ที่ส่งผลให้ความพยายามในการจัดการความขัดแย้งที่

เกิดขึ้นหลังจากช่วงเวลาของการปะทุของวงจรความขัดแย้งนี้ ล้มเหลวมาหลายครั้ง และยังคงมีความรุนแรงที่ส่งผลกระทบต่อผู้คนอย่างต่อเนื่อง ไม่ว่าจะเป็นฝ่ายเติร์กหรือเคิร์ดก็ตาม

ความพยายามในการจัดการความขัดแย้งด้วยสันติวิธี

เมื่อถึงจุดหนึ่งที่มีความขัดแย้งเริ่มดำเนินไป และเห็นผลกระทบที่มีต่อประชาชนทั้งในมิติของสังคม เศรษฐกิจและการพัฒนาของประเทศ ไม่ว่าจะเป็นความสูญเสีย ความรุนแรงทางเพศ การรุกราน และผลจากการใช้กฎหมายพิเศษต่อประชาชน ก็เริ่มทำให้เกิดความพยายามให้มีการจัดการความขัดแย้งที่ดำเนินมาให้ยุติลงด้วยสันติวิธีซึ่งนับว่าเป็นข้อท้าทายสำคัญสำหรับตุรกีก็ว่าได้ หากปัญหานี้ไม่สามารถแก้ไขได้แล้ว ก็จะมีผลเสียและเป็นภัยคุกคามต่อความมั่นคงของประเทศในระยะยาว ประกอบกับตุรกีเองก็ต้องการที่จะพัฒนาประเทศให้เป็นไปตามเกณฑ์โคเปนเฮเกนจ์เพื่อที่จะมีโอกาสเข้าเป็นส่วนหนึ่งในสหภาพยุโรป ก็ล้วนแล้วแต่เป็นปัจจัยเอื้อให้เริ่มมีพัฒนาการสำคัญที่หันมายุติความรุนแรงและดึงเอารากของปัญหา ความอึดอั้น และความต้องการของกลุ่มขัดแย้งออกมาผ่านการพูดคุยบนโต๊ะ (Ibrahim and Gürbey 2000; Vilellas 2013; ยาสมีน ชัตตาร์ 2014)

ความพยายามในการแก้ไขปัญหาครั้งแรกเกิดขึ้นในสมัยของประธานาธิบดี Turgut Özal ซึ่งเริ่มมีการปฏิรูปประเทศหลายด้าน ภายหลังจากสิ้นสุดช่วงยุคของอิทธิพลทหารที่เข้าสู่อำนาจ โดยความพยายามในการแก้ไขนี้ได้เริ่มขึ้นในปี 1991 ที่ประธานาธิบดีได้มีความประสงค์ที่จะเริ่มให้หันมาจัดการกับปัญหา ขณะเดียวกันก็ยังได้รับการสนับสนุนจากนายกรัฐมนตรี Süleyman Demirel ในอีกสองปีต่อมาให้ยอมรับการมีอยู่และความเป็นจริงของชาวเคิร์ดในระหว่างที่ได้ไปเยี่ยมเมือง Diyarbakir ซึ่งเป็นเมืองหลักของชาวเคิร์ดในตุรกี (Ensaroğlu 2013) Özal ยังส่งตัวกลางไปเพื่อโน้มน้าวให้หัวหน้ากลุ่ม PKK ยอมหยุดยิง (Yeğen 2015) เพื่อที่จะตอบสนองต่อการริเริ่มที่สันตินี้ PKK ก็ประกาศหยุดยิงฝ่ายเดียวในวันที่ 20 มีนาคม 1993 ซึ่งเป็นการแสดงจุดยืนของ PKK ที่พร้อมจะเข้าสู่กระบวนการสันติภาพ ซึ่งเชื่อว่าจะเป็นแนวทางที่จะทำให้ความต้องการสามารถถูกเติมเต็มได้ แต่ผ่านไปสามเดือนหลังจากการหยุดยิงประธานาธิบดี Özal ก็ถูกลอบสังหาร ทำให้กระบวนการสันติภาพในครั้งนั้นยุติลง หลังจากนั้นก็มีการประกาศหยุดยิงอีกหลายครั้ง แต่รัฐบาลตุรกีก็ไม่สามารถที่จะใช้โอกาสนั้นการแก้ไขปัญหาได้ กระทั่งในปี 1999 Abdullah Öcalan หัวหน้าของ PKK ถูกจับกุมได้ในประเทศเคนยาและถูกนำไปขังตัวไว้ที่เกาะ Imrali (Ensaroğlu 2013) และวงจรของความรุนแรงก็ยังคงมีต่อมา แต่หลังจากจับกุมได้แล้วนั้น Öcalan ก็ขอให้กองกำลัง PKK วางอาวุธและออกไปจากตุรกี โดย PKK ก็ตอบรับและย้ายฐานไปยังเคอร์ดิสถานในอิรัก แต่ในช่วงการย้ายจะมีปฏิบัติการตอบโต้จากกองทัพตุรกีเอง

ต่อมาในปี 1999 ตุรกีเริ่มมีการปฏิรูปเพื่อเข้าสู่อำนาจเป็นสมาชิกสหภาพยุโรป หนึ่งในการปฏิรูปที่สำคัญคือการแก้ไขมาตราที่ 26 ในรัฐธรรมนูญ ซึ่งเกี่ยวข้องกับเสรีภาพในการแสดงออก ซึ่งระบุว่าไม่มีภาษาใดที่จะใช้เพื่อแสดงความเห็นที่กฎหมายจะไม่อนุญาต ซึ่งทำให้ภาษาเคิร์ดสามารถใช้ในการเรียน การสอน ตลอดจนการถ่ายทอดสดในสื่อได้ ซึ่งเริ่มใช้จริงในเดือนสิงหาคม 2002 (Yeğen 2015)

บริบทเริ่มเปลี่ยนไปเมื่อพรรคยุติธรรมและการพัฒนาหรือพรรคอค์ (the AK Party) เริ่มเข้ามาบริหารประเทศในปี 2002 ด้วยความที่เป็นพรรคการเมืองที่อยู่บนฐานของอัตลักษณ์มุสลิม ซึ่งเป็นอีกอัตลักษณ์ที่ถูกกดทับในช่วงที่ผ่านมาเช่นเดียวกัน เมื่อเข้าสู่อำนาจแล้วนโยบายของพรรคที่เอื้อต่อการเปิดพื้นที่ต่ออัตลักษณ์จึงเริ่มเปิดกว้างมากขึ้น ขณะเดียวกันการดำเนินนโยบายจากส่วนกลางและเน้นชาตินิยมแบบเดิมไม่สามารถใช้ได้ในยุคสมัยใหม่อีกต่อไป รวมถึงด้วยความชอบธรรมในการได้รับชัยชนะจากการเลือกตั้ง ก็ทำให้พรรคอค์เริ่มมั่นใจที่จะปรับเปลี่ยน (Yeğen 2015) โดยนโยบายต่อประเด็นเคิร์ดที่เริ่มเข้าสู่แนวทางที่มีการประนีประนอมมากขึ้น เริ่มหัน

มาเน้นการดำเนินนโยบายทางการเมืองในประเด็นการปฏิรูปประเทศให้เป็นไปตามเกณฑ์ของการเป็นสมาชิกของสหภาพยุโรปมากขึ้น โดยหนึ่งในประเด็นเหล่านั้นก็คือเรื่องเคิร์ด ในช่วงเวลานั้นเริ่มมีมาตรการต่างๆที่ผ่อนปรนมากขึ้น ไม่ว่าจะเป็นการยกเลิกกฎหมายฉุกเฉิน การลดเวลาการกักขังสำหรับคดีที่อยู่ในระหว่างการพิจารณา การยกเลิกศาลความมั่นคง การใช้กฎหมายค่าสินไหมทดแทน การลดข้อห้ามทางกฎหมายต่อภาษาเคิร์ด หรือการยกเลิกการห้ามใช้ภาษาเคิร์ดในที่สาธารณะ เป็นต้น (Ensaroğlu 2013) ด้วยมาตรการผ่อนปรนเหล่านี้จึงช่วยสร้างให้เกิดบรรยากาศของความหวังต่อสันติภาพ และเริ่มได้รับการสนับสนุนจากประชาชนชาวเคิร์ดมากขึ้น

ประเด็นเรื่องเคิร์ดเริ่มค่อยๆ ส่งสัญญาณที่ดีขึ้นในปี 2005 เมื่อนายกรัฐมนตรีแอร์โดอาน (ปัจจุบันเป็นประธานาธิบดี) กล่าวขอโทษในนามของรัฐและแสดงท่าทีว่าปัญหาชาวเคิร์ดเป็นปัญหาที่ทางจะต้องรับมือด้วย และยังเปิดสถานีโทรทัศน์ช่องชาวเคิร์ดของรัฐบาล คือ TRT6 (ปัจจุบันเป็น TRT Kurdi) (Tekdemir 2016) ขณะเดียวกันก็ยังมี การจัดประชุมร่วมกับนักวิชาการในประเทศนี้ รวมถึงได้ไปเยี่ยมเมือง Diyarbakir ด้วยตนเอง ด้วยเช่นกัน โดยท่าทีนี้ก็ได้รับการตอบรับที่ดีจากชาวเคิร์ดและผู้สังเกตการณ์จากต่างประเทศ แต่ในอีกแง่หนึ่งก็ได้รับการวิพากษ์วิจารณ์จากกลุ่มชาตินิยมและเคมาลิสต์ในประเทศ ต่อมาในปี 2009 ประเด็นเคิร์ดเริ่มเปิดสู่พื้นที่สาธารณะมากขึ้น โดยรัฐบาลได้จัดประเด็นถกเถียงสาธารณะในประเทศนี้ ซึ่งเป็นพื้นที่กลางที่ประชาชนจะนำเสนอความเห็นโดยความเห็นเหล่านี้ก็ถูกนำเข้าสู่กระบวนการสันติภาพ นอกจากนั้นแล้วรัฐบาลยังเปิดโอกาสให้สมาชิก PKK บางคนที่อยู่ในเคอร์ดิสถานอิรักได้เข้ามาในตุรกีเป็นครั้งแรก (Ensaroğlu 2013; ยาสมิน ชัตตาร์ 2014) การริเริ่มต่างๆนี้ เกิดขึ้นไปพร้อมๆกับการพูดคุยแบบลับๆ กับตัวแทนของ PKK โดยการพูดคุยสันติภาพในรอบนี้ครั้งแรกเริ่มอย่างเห็นได้ชัดในการพูดคุยระหว่างสำนักข่าวกรองประจำชาติและหัวหน้าของ PKK โดยเรียกการเริ่มต้นกระบวนการนี้ว่า “กระบวนการออสโล” (the Oslo Process) โดยการเริ่มต้นในครั้งนี้เป็นการลดความรู้สึกที่ว่าคู่ขัดแย้งทั้งสองฝ่ายนี้ดูเหมือนจะไม่มีทางที่จะมาพูดคุยโดยตรงกันบนโต๊ะ และยังเป็นครั้งแรกที่ความต้องการที่แท้จริงของทั้งสองฝ่ายเริ่มถูกดึงออกมา (Ensaroğlu, 2013) แม้ว่ากระบวนการออสโลจะไม่ประสบความสำเร็จเมื่อมีการโจมตีใน Diyarbakir จากฝ่าย PKK หลังจากที่มีคลิปเสียงจากการพูดคุยครั้งหนึ่งหลุดออกมา ทำให้ความไม่เชื่อใจต่อกระบวนการจากฝ่าย PKK เกิดขึ้น แล้วความรุนแรงก็ดำเนินต่อไปอีกครั้ง

อย่างไรก็ตาม ความพยายามในการกลับสู่การพูดคุยก็เกิดขึ้นอีกครั้ง กระทั่งมาถึงจุดที่ตัวแทนของฝ่ายรัฐพร้อมตัวแทนที่เป็นสองผู้ช่วยในรัฐบาล พร้อมกับการสนับสนุนจากพรรคของชาวเคิร์ด ในวันที่ 3 มกราคม 2013 ก็ได้เข้าพบหัวหน้า PKK ที่เกาะ Imrali ซึ่งหัวหน้า PKK ถูกจับกุมไว้อยู่ โดยการพบปะครั้งนี้ก็ถูกเรียกว่า ‘Imrali meeting’ แล้วกระบวนการสันติภาพครั้งล่าสุดก็เริ่มต้นขึ้น ในเดือนต่อมาก็มีกลุ่มตัวแทนกลุ่มที่สองเข้าพบกับหัวหน้า PKK และมีการพูดคุยอย่างลับๆ มาตลอด กระทั่งช่วงเทศกาล Newroz ในปี 2013 Öcalan หัวหน้า PKK² ก็ประกาศวางอาวุธและหันไปใช้แนวทางทางการเมืองในการจัดการกับความขัดแย้งแทนการใช้ความรุนแรง (Ensaroğlu 2013; ยาสมิน ชัตตาร์ 2014) โดยหลังจากประกาศ PKK ก็ตอบรับและประกาศหยุดยิง แม้ว่าตลอดช่วงเวลาหลังจากการเริ่มหยุดยิงจะมีข้อกังขาจากหลายฝ่ายต่อกระบวนการ แต่ความพยายามในการสร้างบรรยากาศของสันติภาพก็ยังคงดำเนินไป หนึ่งในความพยายามในฝ่ายรัฐ คือการตั้งคณะทำงาน Wise Men ที่ประกอบด้วยนักวิชาการจากหลากหลายมิติ เพื่อทำการวิจัยและให้คำปรึกษาต่อการเดินทางของกระบวนการสันติภาพ นอกจากนั้นยังตั้งให้มี คณะกรรมการการแสวงหาข้อเท็จจริง ภายใต้คณะกรรมการการรัฐสภาเพื่อแสวงหา

² ในแง่หนึ่งแล้วความต้องการของ PKK ก็คือการเปลี่ยนรัฐธรรมนูญที่จะสะท้อนความเป็นพหุวัฒนธรรมของตุรกีโดยยกเลิกการระบุภาษากลางเป็นภาษาตุรกี การยกเลิกข้อห้ามในการแสดงออกทางอัตลักษณ์ของชาวเคิร์ด และการเปลี่ยนระบบการปกครองเป็นแบบการกระจายอำนาจมากขึ้น (Barkey and Kadioglu 2011)

ข้อเท็จจริงในกรณีของเหยื่อในคดีที่ผ่านๆ มา (Daloğlu 2013) แม้ว่าหน่วยงานที่ตั้งขึ้นจะถูกวิพากษ์ว่าเป็นหน่วยงานที่มีสมาชิกที่มีความคิดสนับสนุนรัฐบาล แต่ก็นับได้ว่าเป็นสัญญาณที่ดี นอกจากนี้ ยังมีการปล่อยตัวนักโทษที่ถูกจับกุมบางคน ภายหลังจากยกเลิกกฎหมายศาลพิเศษและมีการจำกัดในการคุมขังก่อนการพิจารณาคดีมากขึ้น แนนอนว่าเหตุการณ์เหล่านี้ล้วนเป็นสัญญาณของกระบวนการสันติภาพที่พัฒนาไป (ยาสมิน ชัตตาร์ 2014)

ในช่วงเวลาเดียวกัน ปัจจัยภายนอกอื่นๆ ก็เป็นตัวเอื้อต่อกระบวนการสันติภาพ ตุรกีมีความร่วมมือกับรัฐบาลประจำภูมิภาคเคอร์ดิสถานของอิรัก (the Kurdistan Regional Government (KRG)) เพื่อจัดการกับความมั่นคงร่วมกัน ความสัมพันธ์ที่ดีขึ้นกับ KRG นับตั้งแต่ช่วงปี 2008-2009 เป็นต้นมา นับว่าเป็นจุดสำคัญที่เปลี่ยนจุดยืนต่อกรณีเคิร์ดในตุรกีด้วย เนื่องจากเมื่อมีความร่วมมือแล้ว ภัยคุกคามของชาวเคิร์ดในภูมิภาคก็ลดลง ผู้นำ KRG ยังสนับสนุนกระบวนการสันติภาพระหว่างเติร์กและเคิร์ดในเวลานั้นด้วยเช่นกัน

นอกจากนั้น ภาคประชาสังคมยังแสดงบทบาทสำคัญในการส่งเสริมเรียกร้องให้เกิดการจัดการความขัดแย้งด้วยสันติวิธี เช่น กลุ่มแม่แห่งสันติภาพ (Barış Anneleri) และสภาสันติภาพตุรกี (Türkiye Barış Meclisi) ซึ่งเป็นสองกลุ่มประชาสังคมที่สนับสนุนสันติภาพ นอกจากนี้สภาการค้าและเอ็นจีโอที่ทำงานในประเด็นสิทธิมนุษยชนก็ยังเป็นส่วนสำคัญที่สนับสนุนและตรวจสอบกระบวนการสันติภาพ รวมถึงช่วยหนุนเสริมบรรยากาศของสันติภาพในพื้นที่เองด้วย ขณะที่สื่อต่างๆ ก็เป็นเครื่องมือสำคัญในการนำเสนอเรื่องราวที่ช่วยเกื้อหนุนกระบวนการสันติภาพ นอกจากนี้ยังมีหน่วยงานทางวิชาการที่เริ่มมีการศึกษาถึงประเด็นที่เกี่ยวข้องกับสันติภาพของเติร์กและเคิร์ด ในช่วงเวลาของกระบวนการสันติภาพครั้งล่าสุด จะเห็นได้ชัดเจนวางานเขียนและหนังสือที่เกี่ยวข้องกับประเด็นเคิร์ดเริ่มมีจำนวนมากขึ้น (Gunes 2013) ขณะเดียวกัน ก็เริ่มมีโรงเรียนเอกชนที่สอนในภาษาเคิร์ด มีมหาวิทยาลัยที่ใช้ภาษาเคิร์ดในการเรียนการสอน สาขาด้านภาษาเคิร์ดถูกเปิดขึ้นในหลายมหาวิทยาลัยและจะเป็นตัวเลือกสำหรับนักเรียนในบางโรงเรียน นอกจากนี้ยังมีวารสารวิชาการนานาชาติเกี่ยวกับการศึกษาเคิร์ดด้วย เหล่านี้ล้วนเป็นตัวอย่างของสิทธิและเสรีภาพที่มีมากขึ้น ทำให้บริบทของชาวเคิร์ดในพื้นที่สาธารณะเริ่มเปลี่ยนไป (ยาสมิน ชัตตาร์ 2014) ฉะนั้นหากพิจารณาโดยรวมแล้ว ความพยายามที่จะเกื้อหนุนกระบวนการสันติภาพมีทั้งจากภายในพื้นที่ชาวเคิร์ดเอง สังคมตุรกีบางส่วน ตลอดจนบริบทความสัมพันธ์ในภูมิภาค

แม้ว่าความพยายามนี้จะดูเหมือนเป็นไปในทิศทางบวกและมีความหวังมากกว่าหลายครั้งที่ผ่านมา เนื่องจากสามารถไปสู่การลงนามในข้อตกลง Dolmabahçe ในเดือนกุมภาพันธ์ 2015 แต่ท้ายที่สุดกระบวนการสันติภาพในครั้งนี้ก็สิ้นสุดลงอีกครั้งในปีเดียวกันนี้ แม้ความรุนแรงระหว่างกลุ่ม PKK และกองกำลังของรัฐ กลับมาเริ่มต้นอีกครั้ง แต่สิทธิเสรีภาพของชาวเคิร์ดที่ได้รับในช่วงเวลาที่ผ่านมาก็ยังคงอยู่ จึงอาจกล่าวได้ว่าพัฒนาการและความพยายามของสันติวิธีที่ผ่านมาก็ับว่ายังมีส่วนที่เปลี่ยนบริบทของความขัดแย้งให้มีความอ่อนตัวลงในหลายมิติ ในส่วนถัดไปจะวิเคราะห์ถึงปัจจัยที่ส่งผลต่อความล้มเหลวของสันติวิธีในครั้งนี้

เมื่อสันติวิธีล้มเหลว: ปัจจัยเอื้อและความรุนแรงระลอกใหม่

นับตั้งแต่เหตุการณ์ที่เมือง Kobani เริ่มมีกระแสการประท้วงที่ตุรกีไม่เข้าช่วยเหลือชาวเคิร์ดใน Kobani ของซีเรีย ซึ่งนำไปสู่การประท้วงที่ผู้คนเสียชีวิตจากการสลายการชุมนุม ไปจนถึงจุดตึงเครียดเมื่อเกิดระเบิดในเมืองซุรซ ในกิจกรรมของนักเคลื่อนไหวชาวเคิร์ด ซึ่งมีผู้เสียชีวิตและได้รับบาดเจ็บเป็นจำนวนมาก ในเดือนกรกฎาคม 2015 PKK ประกาศยกเลิกการหยุดยิง และเริ่มต้นช่วงของการใช้ความรุนแรงระลอกใหม่ โดยเริ่มจากการลอบสังหารเจ้าหน้าที่ตำรวจสองนายเพื่อแก้แค้นต่อเหตุการณ์ระเบิดที่ซุรซนี้ แม้ว่าดาอิช (DAESH- Al-Dawla

al-Islamiya al-Iraq al-Sham (Islamic State of Iraq and the Levant)) จะออกมาจับผิดข้อต่อเหตุการณ์ดังกล่าวก็ตาม ต่อมาในช่วงปฏิบัติการทางอากาศเพื่อต้านดาอิช ในซีเรียและ PKK ในอิรักตอนเหนือ ภายใต้ปฏิบัติการที่ใช้ชื่อว่า Şehit Yalçın Operasyonu เหตุการณ์ความขัดแย้งระหว่างทั้งสองฝ่าย ยังขยายตัวเข้าสู่พื้นที่หลักอื่นของประเทศ เพื่อตอบโต้รัฐบาลด้วยเช่นกัน ไม่ว่าจะเป็นเหตุการณ์ระเบิดในเขตพื้นที่กองทัพอากาศในเดือนกุมภาพันธ์ และในเดือนมีนาคม 2016 อังการาก็เผชิญกับระเบิดครั้งใหญ่อีกครั้ง เหตุการณ์ทั้งสองครั้งนี้ กลุ่ม TAK (Kurdistan Freedom Hawks) ซึ่งเป็นปีกหนึ่งของกลุ่มติดอาวุธ PKK รับว่าเป็นปฏิบัติการของกลุ่มตน ต่อมาในเดือนเมษายน 2016 ก็เกิดระเบิดพลีชีพในเมืองบรซซา ซึ่งกลุ่ม PKK ก็ออกมาจับผิดข้อต่อปฏิบัติการ (ยาสมิน ชัตตาร์ 2016) โดยจากข้อมูลของมูลนิธิเพื่อสิทธิมนุษยชนของตุรกีระบุว่า ในช่วงระหว่าง 16 สิงหาคม 2015 ซึ่งเป็นวันที่เริ่มต้นประกาศเคอร์ฟิวในหลายพื้นที่ของชาวเคิร์ด ถึง 20 เมษายน 2016 มีผู้เสียชีวิต อย่างน้อย 338 คน และในวันที่ 27 กุมภาพันธ์ 2016 กระทรวงสาธารณสุขชี้ว่ามีประชากรกว่า 355,000 คนที่จำเป็นต้องออกจากบ้านที่อยู่และอพยพไป (Human Rights Foundation of Turkey 2016)

หากวิเคราะห์ ปัจจัยที่นำไปสู่ความล้มเหลวของกระบวนการสันติภาพในครั้งนี้ ผู้เขียนอาจสรุปได้ 5 ประการหลัก คือ

ประการแรก สงครามในซีเรียและผลกระทบข้างเคียงที่ล้น (spillover) เข้าสู่ความขัดแย้งเคิร์ดในตุรกี

ตุรกีมีพื้นที่ติดกับประเทศสงครามหลายประเทศ โดยเฉพาะในอิรักและซีเรีย ในเดือนตุลาคม 2014 เริ่มมีกระแสการประท้วงที่ตุรกีไม่เข้าช่วยเหลือชาวเคิร์ดใน Kobani ของซีเรีย ซึ่งนำไปสู่การประท้วงที่มีคนเสียชีวิตจากการสลายการชุมนุม กลุ่มติดอาวุธ YPG (หน่วยป้องกันประชาชน (the People's Defence Unit (YPG)) ของชาวเคิร์ดในซีเรียและพรรคชาวเคิร์ด HDP ต่างก็อ้างว่ารัฐบาลยอมให้ดาอิชเข้าทำร้ายเคิร์ดใน Kobani (ยาสมิน ชัตตาร์ 2016) Michael Gunter ผู้เชี่ยวชาญด้านเคิร์ด ระบุว่า ความล้มเหลวครั้งนี้ก็เนื่องจากความล้มเหลวของรัฐบาลตุรกีในการจัดการกับความโกรธแค้นของชาวเคิร์ดที่มีต่อรัฐบาลซึ่งไม่สามารถช่วยสนับสนุนการต่อสู้ของชาวเคิร์ดใน Kobani ได้ ดังนั้นความสำเร็จของYPG ซึ่งเป็นกลุ่มติดอาวุธของชาวเคิร์ดในซีเรียจึงไม่เกี่ยวข้องกับรัฐบาลตุรกี (Tekdemir 2016) นอกจากนั้น เมื่อเกิดเหตุการณ์ระเบิดฆ่าตัวตายในเมืองซุซซึ่งเป็นฝีมือของดาอิช ก็เป็นอีกหนึ่งเหตุการณ์ที่ทำให้ชาวเคิร์ดมองว่ารัฐบาลล้มเหลวในการจัดการปัญหา และเห็นว่าเป็นความรับผิดชอบของรัฐบาลตุรกี กระทั่งมีการตอบโต้ต่อรัฐบาลตุรกี ซึ่งเป็นจุดที่ทำให้การหยุดยิงที่เริ่มต้นมา สิ้นสุดลง ต่อมาเมื่อตุรกีตัดสินใจส่งกองกำลังเข้าปฏิบัติการในซีเรียเพื่อตอบโต้ดาอิชและ PKK ทำให้ PKK ประกาศหยุดยิงอย่างเป็นทางการ

ประการที่สอง ชาตินิยมเคิร์ดที่ถูกกระตุ้นขึ้นจากการเมืองของชาวเคิร์ดในภูมิภาค

หลังจากสงครามในอิรักและซีเรียซึ่งกลุ่มติดอาวุธเคิร์ดในอิรักและซีเรียสามารถใช้โอกาสช่องว่างทางอำนาจในสงครามซีเรียเพื่อสถาปนาอำนาจของเคิร์ดในพื้นที่ได้สำเร็จ แนวคิดทางการเมืองของกลุ่ม PKK ในประเด็นอาณาเขตของชาวเคิร์ดที่ปกครองตนเองในพื้นที่ตะวันออกกลางก่อนสนธิสัญญา Sykes-Picot เริ่มฟื้นกลับมาอีกครั้ง เห็นว่าเป็นโอกาสเหมาะที่จะสามารถรวมอาณาเขตของเคอร์ดิสถานได้อีกครั้ง การต่อสู้ในครั้งนี้ PKK จึงเริ่มเอาวาทกรรมชาตินิยม และสร้างภาพของอาณาเขตรัฐชาติใหม่ กับพื้นที่ในบริเวณพรมแดนระหว่างตุรกี ซีเรีย อิรัก และอิหร่าน โดยที่ PKK เริ่มทำให้ความขัดแย้งเข้าสู่ระดับภูมิภาคที่นอกเหนือจากเพียงปัญหาภายในของตุรกี และมีความสัมพันธ์กับกลุ่มติดอาวุธเคิร์ดในรัฐอื่นด้วยเช่นกัน (Tekdemir 2016) ซึ่งตุรกีมีวิธีการ

ดำเนินนโยบายกับตัวละครแต่ละตัวในประเด็นเคิร์ดของภูมิภาคต่างกันไป แต่เมื่อยุทธศาสตร์ของ PKK และกลุ่มเคิร์ดกลุ่มอื่นเริ่มเป็นไปในแนวทางสนับสนุนต่อกัน ทำให้เป็นข้อท้าทายสำหรับตุรกีไม่น้อย (Dalay 2016)

ประการที่สาม วาทกรรม “ความมั่นคง” ของรัฐบาลตุรกี

สำหรับรัฐบาลตุรกี มีจุดยืนที่ชัดเจนต่อการใช้กำลังต่อกลุ่ม PKK เนื่องจากการใช้กำลังของ PKK หลายครั้ง ที่ส่งผลกระทบต่อกลุ่มคนส่วนมาก และขยายสู่บริเวณที่เป็นเมืองหลักของประเทศ เช่น อังการ่า อิสตันบูลหรือบรูซา ขณะเดียวกันเป้าหมายที่กลุ่ม PKK ปฏิบัติการก็มักจะเป็นเจ้าหน้าที่ของรัฐและประชาชนทั่วไป สำหรับการเริ่มต้นการใช้กำลังในครั้งนี้ ก็ปฏิเสธไม่ได้ว่า PKK เป็นฝ่ายที่เริ่มการใช้กำลังก่อน ตลอดจนเป้าหมายของ PKK ก็เป็นไปแบบชัดเจนที่จะต้องการแบ่งแยกดินแดนเพื่อสร้างเคอร์ดิสถาน ฉะนั้น ในฐานะของรัฐบาล ก็จะต้องรักษาความมั่นคงของชาติและรักษาเกียรติ ศักดิ์ศรี ของชาติไปพร้อมกัน (ياسمين ชัตตาร์ 2016) การให้คำจำกัดความว่า PKK เป็น “กลุ่มผู้ก่อการร้าย” ก็เป็นจุดยืนที่ชัดเจนของตุรกีในช่วงที่ผ่านมา ตลอดจนกำหนดวิธีการตอบโต้ของรัฐบาลตุรกีด้วยเช่นกัน โดยวิธีการของตุรกีในครั้งนี้คือกำจัดการก่อการร้ายของ PKK ในซีเรีย ตลอดจนถอนรากถอนโคนกลุ่มผู้สนับสนุน PKK หากสามารถทำลายอาวุธทั้งหมดได้ จึงจะสามารถกลับเข้าสู่การพูดคุย (Tekdemir 2016) โดยแอร์โดอานระบุว่าปฏิบัติการจะยังคงมีต่อไปจนกว่าจะสามารถทำลายล้างผู้ก่อการร้ายได้ (Lepeska 2016) จุดยืนของรัฐบาลชัดเจนกระทั่งว่านักวิชาการ 1128 คนได้ลงนามในแถลงการณ์เรียกร้องให้ยกเลิกการคว่ำบาตรการสันติภาพ ต้องเจอกับการคุกคามและบางส่วนก็ถูกจับกุมซึ่งส่งผลให้นักวิชาการเสรีนิยมทั่วโลกต่างออกแถลงการณ์ไม่เห็นด้วยกับวิธีการนี้ (Tekdemir 2016)

ประการที่สี่ การเมืองตุรกีภายในและผลจากการเลือกตั้งเดือนมิถุนายน 2015

ความมีเสถียรภาพของรัฐบาลเป็นปัจจัยสำคัญต่อกระบวนการสันติภาพ แต่จากการเลือกตั้งเมื่อวันที่ 7 มิถุนายน 2015 มีพัฒนาการสำคัญเมื่อเสียงของพรรค HDP ซึ่งเป็นพรรคของชาวเคิร์ดนั้นได้รับเสียงจากพื้นที่ส่วนใหญ่ของเขตที่มีชาวเคิร์ดอาศัยอยู่ โดยได้ไป 13.1 เปอร์เซ็นต์ของเสียงทั้งหมด นับว่าเป็นครั้งแรกในประวัติศาสตร์ที่พรรคของชาวเคิร์ดสามารถชนะเลือกตั้งได้อย่างเกินคาดหมาย โดยผลการเลือกตั้งในครั้งนี้อาจเป็นเพราะความพยายามของแอร์โดอานในการเปลี่ยนระบบของประเทศให้เป็นระบบประธานาธิบดี ซึ่งส่งผลให้เสียงของพรรคอค์ลุดลง ตลอดจนตัวเลือกอื่นไม่ว่าจะเป็นพรรคฝ่ายค้านหลักก็ล้วนมีแนวคิดแบบชาตินิยมหรือเคมาลิสต์ (Tekdemir 2016) อย่างไรก็ตามผลการเลือกตั้งครั้งนี้ก็ต้องเป็นอันโมฆะ เนื่องจากไม่สามารถตั้งรัฐบาลพรรคเดียวได้ จนทำให้นำไปสู่การเลือกตั้งครั้งใหม่ ที่เสียงของพรรคอค์ลุด ซึ่งเป็นพรรครัฐบาลเดิมกลับมาอีกครั้ง อย่างไรก็ตาม ผลการเลือกตั้งในครั้งนี้ก็ทำให้ความสัมพันธ์ระหว่างแอร์โดอานและตัวแสดงทางการเมืองของชาวเคิร์ดเริ่มปรับเปลี่ยนไป (Tekdemir 2016) ในช่วงก่อนหน้าการเลือกตั้งเป็นช่วงเวลาเดียวกันกับที่ความตึงเครียดประเด็นปัญหาเคิร์ดกลับมาอีกครั้ง ทำให้การตอบสนองต่อเหตุการณ์ของพรรค HDP กลายเป็นจุดที่ถูกมองว่าสนับสนุนกลุ่มติดอาวุธ ขณะเดียวกัน การใช้กำลังเพื่อตอบโต้ของรัฐบาล หลายคนจึงมองว่าอาจเป็นกลยุทธ์ทางการเมืองที่รัฐบาลต้องการได้เสียงจากกลุ่มชาตินิยมตุรกีด้วยเช่นกัน (ياسمين ชัตตาร์ 2016) ขณะเดียวกันในช่วงเวลาที่รอการเลือกตั้งใหม่ยังเป็นช่วงที่การเมืองยังไม่มีความแน่นอนทำให้กระบวนการสันติภาพไม่สามารถก้าวเคลื่อนไปได้ (Dalay 2016)

และประการสุดท้าย ภาวะความเปราะบางของกระบวนการสันติภาพ

กระบวนการสันติภาพระหว่างเคิร์ดและเติร์กมีความเปราะบางและพร้อมที่จะสะดุดตลอดช่วงเวลาที่ผ่านมา จากประวัติศาสตร์การจัดการความขัดแย้งด้วยสันติวิธีในกรณีนี้ ก็มีปัจจัยที่เอื้อให้สันติวิธีไม่เป็นที่ประสบความสำเร็จ ในแง่หนึ่งอาจเป็นเพราะฐานของสังคมตุรกีเองอาจจะยังไม่พร้อมสำหรับการยอมรับชาวเคิร์ด ยิ่ง

เหตุการณ์เกิดขึ้นในอังกะราด้วยฝีมือของ PKK ยิ่งทำให้สังคมตกอยู่ในภาวะความคลั่งคลั่งใจต่อชาวเคิร์ด ขณะเดียวกัน แม้ว่าสังคมจะเปิดสำหรับอัตลักษณ์ของความเป็นเคิร์ด แต่การเมืองที่ไม่แน่นอนในภูมิภาคนับตั้งแต่ หลังจากอาหรับสปริงในปี 2011 ก็เป็นปัจจัยท้าทายที่คาดการณ์ไว้ว่าจะส่งผลต่อกระบวนการสันติภาพที่เกิดขึ้น ครั้งนี้ ซึ่งในที่สุดก็ส่งผลจริง นอกจากนั้น การประทุษร้ายของหัวหน้า PKK ในสถานะที่อยู่ในเกาะต้องคุมขัง ก็ เป็นที่เคลือบแคลงสงสัยถึงความโปร่งใสของคำประภาสนั้นจากหลายฝ่ายไม่น้อย ปัจจัยความเปราะบางของ กระบวนการสันติภาพเองจึงเป็นอีกหนึ่งส่วนที่ส่งผลต่อความล้มเหลวในครั้งนี้ ขณะเดียวกันกระบวนการสันติภาพ ที่เป็นไปก็ขาดความสมบูรณ์บางประการของกระบวนการ เช่น ขาดคนกลางจากภายนอกในระหว่างการพูดคุย มี แต่เพียงผู้สังเกตการณ์จากต่างชาติที่มาเป็นบางครั้งว ไม่มีมาตรการป้องกันในกรณีที่เกิดการดำเนินการแบบไม่ ยุติธรรมระหว่างคู่ขัดแย้ง รวมถึงองค์กรที่ถูกต้องตั้งเป็นพิเศษจากรัฐบาลก็ไม่สามารถดำเนินงานได้ตามเป้าหมายที่ ต้องตรวจสอบกระบวนการ เป็นต้น (Waldman and Caliskan 2015)

ทั้งหมดนี้อาจกล่าวได้ว่า Spoilers ของกระบวนการสันติภาพครั้งนี้ เป็นทั้งตัวแสดงจากภายนอกที่ เกี่ยวข้องกับสงครามในซีเรียและในภูมิภาค ตลอดจนกลุ่มติดอาวุธเคิร์ดในอิรัก ขณะเดียวกันตัวแสดงภายในเองไม่ ว่าจะกลุ่ม PKK เอง และรัฐบาลเองก็ล้วนสามารถมองได้ว่าเป็นผู้ที่ทำลายกระบวนการสันติภาพที่เปราะบางอยู่แล้ว เองนี้ได้เช่นกัน ด้วยเหตุผลที่กล่าวไว้ข้างต้นล้วนเป็นปัจจัยที่ทำให้สันติวิธีระหว่างเคิร์ดกับเติร์กในครั้งนี้ต้อง ล้มเหลวลงอีกครั้ง โดยจะเห็นว่าปัจจัยเหล่านี้เป็นทั้งปัจจัยภายนอกที่มาจากบริบทในภูมิภาคและปัจจัยภายในเอง ทั้งปัจจัยที่คาดการณ์ได้และปัจจัยที่คาดไม่ถึง ที่ล้วนแล้วแต่สามารถส่งผลต่อกระบวนการสันติภาพที่มีความ เปราะบางในตัวเองที่สามารถมีปัจจัยที่มากทำให้ความพยายามแบบสันติวิธีสิ้นสุดได้

สรุป: ชาวเคิร์ดในตุรกีกับสันติวิธีในอนาคต?

ความล้มเหลวของแนวทางสันติวิธีนี้ อาจกล่าวได้ว่าเป็นอีกหนึ่งตัวอย่างที่สะท้อนให้เห็นว่าในสถานะของ บริบทโลกที่เป็นไป หลายครั้งสันติวิธีก็จำต้องพ่ายให้กับบริบททางการเมืองที่เป็นเชื้อเพลิงชั้นดีต่อความขัดแย้ง โดยเฉพาะความขัดแย้งเดิมที่มีความอ่อนไหวในตัวเองอยู่แล้ว หากยังมีแรงกระตุ้นที่เป็นปัจจัยเสริมเข้ามา ความ รุนแรงก็พร้อมที่จะระเบิดออกมาได้ทุกเมื่อ และพร้อมที่จะอ้างถึงเหตุผลที่ดีของตนเองเพื่อให้กระบวนการสันติภาพ ที่ดำเนินไปต้องหยุดลง ขณะเดียวกันในภาวะที่ผลประโยชน์และความต้องการของคู่ขัดแย้งยังไม่ได้รับการเติมเต็ม และภาวะของความคลั่งคลั่งใจและไม่ไว้วางใจต่อฝ่ายตรงข้ามนั้น ก็จะส่งผลให้กระบวนการสันติภาพพร้อมล่มได้ จึง จำเป็นต้องอาศัยฐานการสนับสนุนสันติภาพที่มาจากคนในพื้นที่ขัดแย้งเองหรือสถานการณ์ที่จะเป็นจุดเปลี่ยนที่ เอื้อต่อการดำเนินนโยบายจัดการความขัดแย้ง หากเมื่อไหร่ที่วาทกรรมความมั่นคงเริ่มเข้ามาในกรอบของ กระบวนการสันติภาพแล้ว ก็มักจะหลีกเลี่ยงความรุนแรงได้ยาก ในบริบทเช่นนี้เอง ความขัดแย้งจึงเป็นเรื่องที่มี ความซับซ้อนและอ่อนไหวมาก สันติวิธีที่จะประสบความสำเร็จได้หลายครั้งก็จำเป็นต้องอาศัยบริบททางการเมือง ที่เอื้อต่อการใช้สันติวิธีด้วยเช่นเดียวกัน การใช้สันติวิธีแบบมาร์ติน ลูเธอร์ อาจประสบความสำเร็จเนื่องจากในแง่หนึ่ง สภาพของสังคมอเมริกันโดยรวมก็เริ่มมีพัฒนาการถึงจุดที่สามารถสนับสนุน แต่การใช้สันติวิธีออกมาเรียกร้อง ในช่วงอาหรับสปริงอาจไม่เกิดผล เพราะสภาวะทางการเมืองที่ไม่เอื้อต่อสันติวิธี ในกรณีของเคิร์ดก็เช่นเดียวกันนี้

อย่างไรก็ตาม หากพิจารณาอนาคตของกระบวนการสันติภาพเติร์ก-เคิร์ดนี้ สำหรับในระยะสั้น หากตุรกี และเคิร์ดปรารถนาร่วมมือในการร่วมมือเพื่อต่อสู้กับศัตรูร่วมอย่างดาอิชก็จะเป็นอย่างหนึ่งโอกาสสำหรับการสร้างความ ร่วมมือ แต่ก็อาจจะเป็นไปได้น้อย เมื่อมองถึงจุดยืนของตุรกีที่ผ่านมามีปฏิบัติการตอบโต้ทั้งดาอิชและ PKK ไป พร้อม ๆ กัน (Mylonas 2012) แต่ในระยะยาวก็มีอาจกล่าวได้ว่าความหวัง เนื่องจากหากพิจารณาจาก

พัฒนาการของความขัดแย้ง (ดังแสดงในภาพที่ 2) แล้วจะเห็นว่าตลอดช่วงเวลามีจังหวะและโอกาสสำหรับการเริ่มต้นสู่การพูดคุย ร่วมกันหาสันติภาพร่วมกัน นับตั้งแต่เริ่มต้นการหาแนวทางจัดการความขัดแย้งในครั้งใหม่นี้ กระบวนการนี้ล้มเหลวก่อนแล้วสามครั้ง แต่ครั้งก็เริ่มต้นใหม่ด้วยประสบการณ์ที่ได้รับจากครั้งที่ผ่านมา ความล้มเหลวในการพูดคุยปี 2005 ส่งผลให้เกิดการเริ่มคุยใหม่ในปี 2009 เช่นเดียวกันบทเรียนจากความล้มเหลวในปี 2009 ก็ปูทางสู่การพูดคุยในปี 2013 (Dalay 2015) และในทุกๆ ช่วงก็จะยิ่งทำให้อัตลักษณ์ของชาวเคิร์ดเริ่มได้รับการยอมรับมากขึ้นเรื่อยๆ แม้ว่าความรุนแรงจะเกิดขึ้นตามมา ฉะนั้นหากมองในมุมนี้แล้วก็อาจคาดได้ว่าเมื่อสภาวะทางการเมืองของตุรกีและปัญหาความขัดแย้งในภูมิภาคเริ่มอยู่ตัวมากขึ้น ก็อาจทำให้เห็นความหวังของกระบวนการสันติภาพนี้ได้ แต่อาจจะไม่ใช่ในระยะเวลาอันใกล้นี้ อย่างไรก็ตาม หากกระบวนการสันติภาพเกิดขึ้นได้อีกครั้งนั้น ก็จำเป็นที่จะต้องเป็นกระบวนการที่มีระบบชัดเจน และมีเครื่องมือคุ้มกันเพียงพอที่จะไม่ทำให้กระบวนการถูกล้มลงไปได้ง่ายนัก

เอกสารอ้างอิง

- ยาสมิน ชัตตาร์. 2016. เกิดอะไรขึ้นกับตุรกีวันนี้?. Deep South Watch.
<http://www.deepsouthwatch.org/node/8330> (13 April 2016)
- Barkey, Henri J. and Direnç Kadioglu. 2011. The Turkish Constitution and the Kurdish Question. Carnegie. <http://carnegieendowment.org/publications/?fa=45218> (13 April 2016)
- Dalay, Galip. 2014. *Analysis: The Kurdish Peace Process: Ideology, Interest, and the Regional Dynamics*. Washington DC: The German Marshall Fund of the United States.
- Dalay, Galip. 2015. Is Turkey's Kurdish peace process on the brink?. Aljazeera.
<http://studies.aljazeera.net/en/reports/2015/09/20159813236393942.html> (13 April 2016)
- Elman, Miriam Fendius. 2012. Spoilers of Peace and the Dilemmas of Conflict Resolution. Mitvim—The Israeli Institute for Regional Foreign Policies and the Program for the Advancement of Research on Conflict and Collaboration (PARCC).
- Ensaroglu, Yilmaz. 2013. Turkey's Kurdish Question and the Peace Process. *Insight Turkey* 15(2): 7-17.
- Human Rights Foundation of Turkey. 2016. Fact Sheet on Declared Curfews Between August 16, 2015 and April 20, 2016 and Civilians who Lost Their Lives. Human Rights Foundation of Turkey. <http://en.tihv.org.tr/fact-sheet-on-declared-curfews-between-august-16-2015-and-april-20-2016-and-civilians-who-lost-their-lives/> (29 April 2016)
- Hurriyet Daily News. 2016. Only solution is to destroy PKK: Erdoğan. Hurriyet Daily News. <http://www.hurriyetdailynews.com/only-solution-is-to-destroy-pkk-erdogan.aspx?pageID=238&nID=98037&NewsCatID=338> (4 May 2016)
- Ibrahim, Ferhad and Gülistan Gürbey. 2000. *The Kurdish Conflict in Turkey: Obstacles and Chances for Peace and Democracy*. New York: St. Martin's.
- Jacoby, Tim and Alpaslan Özerdem. 2013. *Peace in Turkey 2023: The Question of Human Security and Conflict Transformation*. Rowman& Littlefield: Maryland.
- Lepeska, David. 2016. Kurds in Turkey: Caught in the crossfire. Aljazeera.
<http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2016/01/kurds-turkey-caught-crossfire-160131073950258.html> (4 May 2016)
- Mylonas, Harris. 2012. *The Politics of Nation-Building : Making Co-Nationals, Refugees, and Minorities*. New York: Cambridge University Press.
- Özcan, Ali Kemal. 2006. *Turkey's Kurds: A theoretical analysis of the PKK and Abdullah Öcalan*. New York: Routledge.

- Sattar, Yasmin. 2014. *The Lesson Learned from an Ongoing Turkish-Kurdish Peace Process*. The International Conference on Communication, Conflicts and Peace Processes: Landscape of Knowledge from Asia and the Deep South of Thailand. 21-22 August 2014.
- Stedman, Stephen John. 1997. Spoiler problems in peace processes. *International security* 22(2) : 5-53.
- Tekdemir, Omer. 2016. Politics of the Turkish Conflict: The Kurdish Issue. *E-International Relations*. <http://www.e-ir.info/2016/04/15/politicsoftheturkishconflictthekurdishissue/> (13 April 2016)
- Villellas, Ana. 2013. New Peace Talks in Turkey: Opportunities and Challenges in Conflict Resolution. *Insight Turkey* 15(2): 19-26. <http://www.insightturkey.com/new-peace-talks-in-turkey-opportunities-and-challenges-in-conflict-resolution/articles/323>
- Waldman, Simon A. and Emre Caliskan. 2015. *The Peace Process that Never Was: Turkey and the PKK*. Hurst Publishers. <http://www.hurstpublishers.com/the-peace-process-that-never-was-turkey-and-the-pkk/> (13 April 2016)
- Yeğen, Mesut. 2015. The Kurdish Peace Process in Turkey: Genesis, Evolution and Prospects. in *Global Turkey in Europe III: Democracy, Trade, and the Kurdish Question in Turkey-EU Relations*, Aydın-Düzgit, Senem, ed. 157-184. Rome: Edizioni Nuova Cultura.

This page is intentionally left blank

D2-P4-R3-04

การพจนานุกรมของ “ปาตานี” ใน “ปัตตานี” การเมืองของถ้อยคำในประวัติศาสตร์ชาตินิยมมลายูปาตานี

รอมฎอน ปันจอร์

นักศึกษาระดับปริญญาโท คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
และ บรรณาธิการศูนย์เฝ้าระวังสถานการณ์ภาคใต้

บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์ชื่อ “การเมืองของถ้อยคำในชายแดนใต้/ปาตานี: การประกอบสร้าง ‘สันติภาพ’ ในความขัดแย้งชาติพันธุ์การเมือง” ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตรรัฐศาสตรมหาบัณฑิต สาขาการปกครอง คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ปีการศึกษา 2558

เกริ่นนำ: ป้ายชื่อมัสยิดรายอ

ขณะกำลังเขียนงานชิ้นนี้อยู่ ผู้เขียนเช่าบ้านอยู่ในย่านเก่าแก่ของเมืองปัตตานีในตำบลจะบังติกอ ซึ่งเป็นชุมชนมุสลิมที่ใหญ่ที่สุดแห่งหนึ่งในเมืองปัตตานี ชุมชนแห่งนี้เป็นที่ตั้งของวังเก่าของเจ้าเมืองปัตตานีและเป็นถิ่นพำนักของบรรดาผู้คนในตระกูลเก่าแก่จำนวนมาก ผู้เขียนมักไปละหมาดที่มัสยิดใกล้บ้านที่เรียกกันสั้นๆ ว่า “มัสยิดรายอ” จากป้ายหน้ามัสยิดทำให้เรารู้ว่ามัสยิดแห่งนี้น่าจะสร้างขึ้นในปี 2374 ซึ่งอาจจะขัดแย้งกับประวัติที่มีการบันทึกเอาไว้บ้างแห่ง¹ แต่สิ่งที่ป้ายหน้ามัสยิดสร้างความสับสนไม่ใช่แค่เรื่องปีที่ริเริ่มก่อสร้าง หากแต่เป็น “ชื่อเต็ม” ของมัสยิดเอง เพราะปรากฏว่ามีการระบุชื่อที่ดูจะแตกต่างกันแต่ปรากฏอยู่ด้วยกันอย่างน่าฉงน กล่าวคือมีป้ายที่สลักบนปูนอยู่ 2 จุด ป้ายแรกที่หน้ามัสยิดซึ่งระบุชื่อว่า “มัสยิดรายอฟาฏอนี” อีกป้ายตรงประตูหน้ากลับระบุชื่อ “มัสยิดรายอปัตตานี” ผู้เขียนไม่แน่ใจว่าป้ายใดจัดทำขึ้นมาก่อนหลัง แต่แน่ใจว่าคงไม่ใช่เป็นการผลอโรเขียนผิดติดเอาไว้ ถ้อยคำระหว่าง “ฟาฏอนี” กับ “ปัตตานี” นั้นมีนัยที่แตกต่างกันและเกี่ยวข้องกับสัมพันธ์กับประวัติศาสตร์ที่มาของพื้นที่ “จังหวัดชายแดนภาคใต้” อย่างสำคัญ น่าสนใจว่าความผิดแผกแตกต่างที่วนนี้กลับเผยตัวอยู่ด้วยกันอย่างไม่เคอะเขิน เป็นภาพที่ปรากฏในชีวิตประจำวันของผู้คนจำนวนมากอย่างคุ้นเคย เหตุใดจึงเป็นเช่นนั้นได้?

ต้นแคน แม็กคาร์โก เคยกล่าวเปิดหนังสือที่ในเวลาต่อมาแปลเป็นไทยว่า “ฉีกแผ่นดิน” ด้วยการกล่าวถึงแผ่นป้ายแนะนำสถานที่ท่องเที่ยวซึ่งตั้งอยู่หน้ามัสยิดกรือเซะ ซึ่งถือเป็นมัสยิดประวัติศาสตร์ที่เพิ่งผ่านเหตุการณ์ปะทะซึ่งเป็นที่ยึดจำในวันที่ 28 เมษายน 2547 ร่องรอยของกระสุนที่เชื่อว่าเกิดขึ้นในวันนั้นได้แทงทะลุแผ่นป้ายผ่านตัว t ตัวที่สองของคำว่า “Pattani” และทำให้คำดังกล่าวเปลี่ยนไปเป็น “Patani” โดยทั้งรูโหว่เอาไว้อยู่ตรงกลาง แม็กคาร์โกไม่แน่ใจว่าสิ่งนี้เกิดขึ้นด้วยความบังเอิญหรือเป็นความจงใจของผู้ใด แต่นัยที่แตกต่างกันระหว่าง “ปัตตานี” และ “ปาตานี” นั้นสะท้อนความตึงเครียดทางการเมืองที่เป็นอยู่ในขณะนั้นได้เป็นอย่างดี² เพราะนัยที่แตกต่างกันระหว่างปัตตานี ซึ่งเป็นเขตปกครองระดับจังหวัดในปัจจุบัน กับปาตานีที่เป็นชื่ออาณาจักรซึ่งมีประวัติศาสตร์และมีอาณาบริเวณที่กว้างขวางกว่าขอบเขตจังหวัดในปัจจุบันมากกว่า และบางครั้งผู้คนก็มักจะเรียกขานด้วยสำเนียงจากภาษาอาหรับว่า “ฟาฏอนี” เพื่อแทนถ้อยคำดังกล่าวอย่างภาคภูมิใจ

บทความชิ้นนี้จะให้ความสนใจไปที่การเปลี่ยนแปลงของถ้อยคำหรือชื่อเรียกขาน “ดินแดน” ที่เปลี่ยนไปตามห้วงเวลา อันเป็นประเด็นสำคัญที่ก่อรูปความขัดแย้งที่ถึงตายซึ่งปรากฏอยู่ในปัจจุบันที่ดำเนินมาตั้งแต่ปี 2547 เป็นต้นมา ทั้งนี้ก็เนื่องจากว่าความขัดแย้งเกี่ยวกับดินแดนนั้นเกี่ยวข้องกับสัมพันธ์กับอัตลักษณ์ทางการเมืองที่ประชันขันแข่งกันภายใต้ผิวฉาบหน้าของความรุนแรงอย่างใกล้ชิด ทั้งยังเป็นสาระสำคัญของความขัดแย้งที่อ้างอิงกับหลักการสำคัญสองด้านที่ถูกหยิบยกกล่าวถึงตลอดระยะเวลาที่ผ่านมา นั่นคือ หลักการบูรณภาพแห่งดินแดนที่ทางการไทยยึดถือและหลักการสิทธิในการกำหนดชะตากรรมของตนเองที่ขบวนการต่อสู้ปาตานีอ้างอิงถึง คำเรียกขานต่างๆ ที่ถูกบันทึกไว้ในตำราประวัติศาสตร์ เอกสารทางราชการ ข้อคำสั่งทางราชการ ตลอดจนเอกสารต่างๆ ล้วนแล้วแต่สะท้อนข้อกล่าวอ้างที่ปะทะขัดแย้งกันมาโดยตลอด ถ้อยคำต่างๆ เหล่านี้ยังวางตัวเองอยู่ในบริบทในทางประวัติศาสตร์ที่อาจทำให้เข้าใจปรากฏการณ์ของความขัดแย้งที่เกิดขึ้นในปัจจุบันได้เป็นอย่างดี อย่างไรก็ตาม แทนที่จะสนใจเรื่องเล่าหรือคำอธิบายในทางประวัติศาสตร์ที่ต่อเนื่องและอ้างอิงด้วยหลักฐานต่างๆ ประดามี

¹ อิทธิ มหัทธนะ, *ประวัติมัสยิดรายอ ตำบลจะบังติกอ อำเภอเมือง จังหวัดปัตตานี* (กรุงเทพฯ: ม.ป.พ., 2540?), 3. อิทธิระบุว่ามัสยิดถูกสร้างขึ้นจากคำริของตนกูปะเต ผู้เป็นเจ้าเมืองปัตตานีในช่วงระหว่างปี 2399 – 2424 หากเป็นจริงตามนี้ ก็แตกต่างไปจากปีที่ระบุเอาไว้ในป้ายหน้ามัสยิดถึงกว่ายี่สิบปี

² ต้นแคน แม็กคาร์โก, *ฉีกแผ่นดิน: อิสลามและปัญหาความชอบธรรมในภาคใต้ ประเทศไทย*, แปลโดย ณัฐธยาน์ วันอรุณวงศ์, บรรณาธิการแปลโดย รอมฎอน บันจอร์ (กรุงเทพฯ: คบไฟ, 2555), 1-2.

บทความชิ้นนี้จะให้ความสำคัญกับเรื่องเล่าที่บรรจุอยู่ในงานเขียนที่ปรากฏขึ้นมามากครั้งหรือนำมาเผยแพร่ซ้ำอีกครั้งในบริบทของความรุนแรงรอบใหม่ เพื่อพิจารณาเรื่องราวที่สามารถค้นพบการปะทะกันแข่งขันกันข้างต้นนั่นเอง

เรื่องเล่าของความขัดแย้ง

เมื่อ “จังหวัดชายแดนภาคใต้” หรือ “Southern Thailand” กลายเป็นพื้นที่ซึ่งอุดมด้วยความรุนแรง ความพยายามในการศึกษาหาคำอธิบายจึงปรากฏขึ้นมากมายตามมา งานวิจัยที่ทบทวนวรรณกรรมที่เกี่ยวข้องกับ “ปัญหา” ดังกล่าวสรุปว่า “เมื่อปริมาณความรุนแรงเพิ่มมากขึ้น ปริมาณงานศึกษาเกี่ยวกับจังหวัดชายแดนภาคใต้ก็เพิ่มมากขึ้นตามไปอย่างเห็นได้ชัด”³ งานศึกษาเหล่านี้หลากหลาย สะท้อนแง่มุมที่แตกต่างด้วยกรอบการมองที่แตกต่างกัน ชัยวัฒน์ สถาอานันท์เคยเสนอว่า เป็นเรื่องไม่ยากนักที่งานเขียนวิชาการที่เกี่ยวกับมลายูมุสลิมในภาคใต้ของประเทศไทยนั้นจะนำเสนอการวิเคราะห์ได้โดยไม่กลายเป็นสิ่งที่มีลักษณะคล้ายเรื่องเล่า (story) แม้จะมีการเก็บข้อมูลที่รอบด้าน มีการใช้ทฤษฎีมาอ่านปรากฏการณ์อย่างสลับซับซ้อน มีการใช้แนวทางวิเคราะห์ที่หลากหลายแง่มุม และเต็มไปด้วยภาษาทางวิชาการที่เหมาะสมก็ตาม ทว่าน้ำเสียง (tone) ของงานวิชาการแต่ละชิ้นนั้นสะท้อนวิธีการที่ประเด็นที่ศึกษานั้นถูกหยิบยกกล่าวถึง⁴ ไม่ว่าจะเป็นงานคลาสสิกที่ศึกษาแนวคิดอิสลามและชาตินิยมในขบวนการเคลื่อนไหวของสุรินทร์ พิศสุวรรณ⁵ ที่ถูกวิจารณ์ว่าวางอยู่บนฐานความเข้าใจคุณค่าของอิสลามในแบบหนึ่งเท่านั้น หรือนงานของฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ⁶ ที่มุ่งค้นหาจารีตปฏิบัติที่นำไปสู่การบูรณาการทางสังคมนั้นก็สะท้อนการยึดมั่นในแนวทางของรัฐไทย รวมทั้งต้องไม่ลืมงานที่ถือว่าเข้าขั้นคลาสสิกอีกชิ้นของวันกาเดร์ เจ๊ะมาน⁷ ที่ถือเป็นงานชิ้นแรกๆ ที่พิจารณาขบวนการเคลื่อนไหวติดอาวุธจากมุมมองจากข้างใน เรื่องที่ดูไม่สลักสำคัญซึ่งค้นพบอยู่ในงานเขียนทางวิชาการเหล่านี้จึงมีความหมายสำคัญอย่างยิ่งที่บ่งชี้ให้เห็นความแตกต่างทางความคิดและกรอบการมองที่บรรดานักวิชาการใช้ในการวิเคราะห์ ชัยวัฒน์ชี้ว่า

การสะกดคำว่า “ปัตตานี”/“ปาตานี” (“Pattani”/“Patani”) และการใช้ถ้อยคำอย่าง “ไทยมุสลิม”/“มาเลย์มุสลิม”/“มุสลิมมาเลย์” (“Thai Muslims”/“Malay Muslims”/“Muslim Malays”) นั้นดูเหมือนจะเป็นตัวชี้วัดเล็กๆ หากแต่สำคัญยิ่ง ความเจ็บปวดของปัตตานีนั้นสามารถบอกเล่าผ่านเรื่องเล่าเกี่ยวกับการต่อสู้ทางชาติพันธุ์ การฟื้นฟูศาสนา รวมไปถึงความสำเร็จและล้มเหลวในการบริหารปกครองก็ได้ทั้งนั้น บางครั้งก็อาจบอกเล่าด้วยการ

³ แพร่ ศิริศักดิ์ด้าเกิง, “องค์ความรู้เกี่ยวกับจังหวัดชายแดนภาคใต้ท่ามกลางสถานการณ์ความรุนแรง (พ.ศ.2547-2550),” ใน *ศึกษาความรุนแรงภาคใต้: บริบททางนโยบาย ความรู้ การรับรู้ รายงานการศึกษาความขัดแย้งในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้*, บรรณาธิการโดย ศูนย์ข่าวสารสันติภาพ คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, (กรุงเทพฯ: สถาบันวิจัยสังคม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2552), 74-75. วรรณกรรมที่แพร่ได้ทบทวนนั้นประกอบไปด้วยรายงานวิจัย วิทยานิพนธ์ และหนังสือ โดยพบว่าสัดส่วนอย่างหลังนั้นมีจำนวนมากที่สุดในสามประเภทงาน

⁴ Chaiwat Satha-Anand, “Pattani in the 1980s: Academic Literature as Political Stories,” *The Life of This World: Negotiated Muslim Lives in Thai Society*, (Singapore: Marshall Cavendish Academic, 2005), 58. บทความชิ้นนี้เผยแพร่ครั้งแรกในปี 2535 (1992) กรุณาดูที่ Chaiwat Satha-Anand, “Pattani in the 1980s: Academic Literature as Political Stories,” *Sojourn*. Vol. 7 No.1 (February 1992), 1-38.

⁵ Surin Pitsuwan, *Islam and Malay Nationalism: A Case Study of the Malay Muslims of Southern Thailand*, (Bangkok: Thai Khadi Research institute, Thammasat University, 1985)

⁶ Chavivun Prachuabmoh, “The Role of Women in Maintaining Ethnic Identity and Boundaries: A Case of Thai-Muslims (Malay Speaking Group) in Southern Thailand,” (Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, University of Hawaii, 1980)

⁷ Wan Kadir Che Man, *Muslim Separatism: The Moros of Southern Philippines and the Malays of Southern Thailand*, (Singapore: Oxford University Press, 1990)

หลอมรวมเรื่องราวในเรื่องเล่าเหล่านี้ให้เป็นหนึ่งเดียวกัน⁸ (เน้นโดยผู้เขียน ส่วนในวงเล็บเป็นถ้อยความที่อิงตามต้นฉบับ)

งานเขียนวิชาการจึงไม่ต่างกับเรื่องเล่าก็ตรงที่การเลือกใช้ถ้อยคำและทิศทางของการเล่าเรื่อง ซึ่งช่วยพัฒนาว่าอาจพิจารณาข้อเปรียบเทียบได้จากแง่มุม 2 ด้าน⁹ กล่าวคือ ด้านแรกพิจารณาจากวิธีที่งานเหล่านี้สะกดคำเรียกขาน “พื้นที่” หรือ “ดินแดน” ซึ่งในกรณีนี้ก็คือตัวเลือกที่ว่าจะระบุด้วยคำใดระหว่าง “ปัตตานี” “ปาตานี” หรือแม้แต่ “ฟากูนี” และ “จังหวัดชายแดนภาคใต้” ซึ่งโดยตัวมันเองได้สะท้อนสำนักทางการเมืองและประวัติศาสตร์บางอย่างที่อาจไม่ลงรอยกัน และอีกด้านคือประเมินจากวิธีในการเรียกขาน “ผู้คน” หรือ “กลุ่มคน” ซึ่งอาจจะเป็นไปได้ทั้ง “ไทยมุสลิม” “มาเลย์มุสลิม” (มลายูมุสลิม) “มุสลิมมาเลย์” (มุสลิมมลายู) หรือในบางกรณีก็เป็นถ้อยคำที่อาจจะประหลาดอย่าง “ไทยมลายู” ชุดถ้อยคำเกี่ยวกับผู้คนเหล่านี้จึงสัมพันธ์กับสำนักในทางชาติพันธุ์และศาสนา น่าสนใจว่าตัวบ่งชี้ที่เป็นถ้อยคำระบุ “ดินแดน” และ “ผู้คน” ข้างต้นนี้เองที่ไม่เพียงแต่เป็นองค์ประกอบของการประกอบสร้างอัตลักษณ์ทางการเมืองเท่านั้น หากยังสะท้อนลักษณะร่วมที่เป็นปัญหาของความขัดแย้งที่เกี่ยวกับข้อกล่าวอ้างสิทธิในการกำหนดชะตากรรมของตนเองอีกด้วย¹⁰

ในฐานะที่เป็นเรื่องเล่า งานเขียนวิชาการจึงมีลักษณะที่บ่งชี้ให้เห็นตัวเอกและตัวร้ายที่โดดเด่นขึ้น กระบวนการประกอบสร้างดังกล่าวนี้นี้เองที่ทำให้มองเห็นความเป็นไปได้ในการรักษาและเปลี่ยนแปลงระเบียบทางสังคมที่ดำรงอยู่ตามมา เมื่อถึงจุดนี้ การเมือง (Politics) ก็ก่อกำเนิดขึ้น งานเขียนวิชาการที่เกี่ยวข้องในเรื่องนี้จึงมีฐานะเป็น “เรื่องเล่าทางการเมืองของปัตตานี” นั่นเอง¹¹ เพราะในขณะที่ “ปัตตานี” บ่งชี้ถึงหน่วยทางการเมืองปกครองชนิดหนึ่ง¹² และมีนัยที่ชี้ว่าการต่อสู้กันได้อันสุดลงไปแล้ว แต่ “ปาตานี” กลับมีโครงเรื่องที่สะท้อนความ

⁸ Chaiwat Satha-Anand, “Pattani in the 1980s: Academic Literature as Political Stories,” 58. ประเด็นปัญหาเกี่ยวกับ “ถ้อยคำ” ที่ใช้เรียกขานนั้น มักถูกพูดถึงอยู่บ่อยครั้งในงานเขียนวิชาการหลายชิ้น โดยเฉพาะการอ้างอิงถึง “พื้นที่” ซึ่งในกรณีนี้คือ “ปัตตานี” และ “ปาตานี” หลายชิ้นงานมักกล่าวเพื่อให้เห็นถึงความตระหนักถึงความแตกต่างและมักระบุอยู่ในเชิงอรรถช่วงต้น ๆ ของงานเขียน (ดังที่อยู่ในเชิงอรรถที่ 1 ในกรณีบทความชิ้นนี้) สำหรับช่วยตัวเอง ตัวเขาเลือกใช้ “ปัตตานี” เพื่ออธิบายถึงอาณาบริเวณทางการเมืองและวัฒนธรรมเฉพาะในงานหลายชิ้นของเขาเอง ในขณะที่ดินแดน แม็คคาร์โก เลือกใช้คำว่า “ปาตานี” ตามแหล่งข้อมูลของเขาและเพื่อสะท้อนให้เห็นนัยที่แตกต่างกันของคำสองคำนั้น ดูที่ Duncan McCargo, *Tearing Apart the Land: Islam and Legitimacy in Southern Thailand*, (Ithaca and London: Cornell University Press, 2008), 1. อย่างไรก็ตาม ทั้งช่วยพัฒนาและแม็คคาร์โกก็ใช้คำว่า “มลายูมุสลิม” เพื่อเรียกขานผู้คนส่วนใหญ่ในพื้นที่ดังกล่าว แทนที่จะเป็น “ไทยมุสลิม” ซึ่งเป็นถ้อยคำที่เป็นทางการและมักปรากฏอยู่ในงานเขียนหลายชิ้นที่ประพันธ์โดยเจ้าหน้าที่หรือนักวิชาการชาวไทยหลายชิ้น กรุณาดูตัวอย่างที่ ขจิตถัย บุระพัฒน์, *ไทยมุสลิม* (กรุงเทพฯ: แพรวพวิทยา, 2519); Nantawan Haemindra, “The Problem of the Thai-Muslims in the Four Southern Provinces of Thailand (Part One),” *Journal of Southeast Asian Studies* 7, no. 2 (September 1976): 197-225; “The Problem of the Thai-Muslims in the Four Southern Provinces of Thailand (Part Two),” *Journal of Southeast Asian Studies* 8, no. 1 (March 1977): 85-105.; ครองชัย หัตถดา, *ประวัติศาสตร์ปัตตานี: สมัยอาณาจักรโบราณถึงการปกครอง 7 หัวเมือง* (ปัตตานี: สำนักวิทยบริการ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี, 2548)

⁹ Chaiwat Satha-Anand, “Pattani in the 1980s: Academic Literature as Political Stories,” 54.

¹⁰ Margaret Moore, “Introduction: The Self-Determination Principle and the Ethics of Secession,” in *National Self-Determination and Secession*, ed. Margaret Moore (Oxford and New York: Oxford University Press, 1998), 1.

¹¹ Chaiwat Satha-Anand, “Pattani in the 1980s: Academic Literature as Political Stories,” 59.

¹² “ปัตตานี” ในฐานะหน่วยในการบริหารราชการชนิดหนึ่งนั้นน่าจะปรากฏขึ้นครั้งแรกในนามของ “มณฑลปัตตานี” ในปี 2449 สิ่งนี้เป็นผลผลิตของกระบวนการปฏิรูปมณฑลเทศาภิบาลอย่างค่อยเป็นค่อยไปในช่วงเวลานั้น น่าสนใจว่าก่อนหน้านั้น กรุงเทพฯ พยายามสรรหาวิธีการอย่างระมัดระวังและแบบคายนที่มีให้การจัดการใน “หัวเมืองแขกทั้งเจ็ด” แห่งนี้กลายเป็นเงื่อนไขที่นำพาให้เจ้าอาณานิคมอังกฤษเข้ามาท้าวทักท้วงใน “กิจการภายใน” ความลึกลับจึงสะท้อนผ่านเรียกขานชื่อดินแดนแห่งนี้อย่างแปลกประหลาดและไม่ระบุบ่งชี้ในนามที่เฉพาะเจาะจงว่า “บริเวณเจ็ดหัวเมือง” ในปี 2444 ก่อนที่จะค่อยๆ ปรับการปกครองเป็น “มณฑลปัตตานี” ซึ่งในด้านหนึ่งก็เพื่อ “ลบล้างลักษณะพิเศษที่ยังปรากฏอยู่ในบริเวณเจ็ดหัวเมือง” กรุณาดูที่ เดชบุญนาท, “พระยาแขกเจ็ดหัวเมืองคบคิดขบถ ร.ศ.121” ใน *ขบถ ร.ศ.121* (กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, 2524), 99; สมโชติ อ่องสกุล, “การปกครองแบบมณฑลเทศาภิบาล: ปัตตานี” ใน *มณฑลเทศาภิบาล: วิเคราะห์เปรียบเทียบ*, บรรณาธิการโดย วุฒิชัย มูลศิลป์ และสมโชติ อ่องสกุล (กรุงเทพฯ: สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย, 2524) 365-376.

รุ่งโรจน์ลอ้งการของอาณาจักรมลายูแห่งนี้ในอดีต แต่กลับปฏิเสธการบริหารปกครองที่เลวร้ายในปัจจุบัน และทำให้เกิดถึงความเป็นไปได้ในการเปลี่ยนแปลงที่จะเกิดขึ้นในอนาคต¹³ ในงานอีกชิ้น ชัยวัฒน์พบว่าวิธีการที่สังคมไทยจัดการกับความจริงเกี่ยวกับ “ปัตตานี” นั้นเป็นวิธีที่ “บอก” บางส่วน โดยในการบอกนั้นเอง ก็ได้ “บัง” บางสิ่งเอาไว้ด้วย จนกระทั่งทำให้ความจริงเกี่ยวกับความรุนแรงนั้นเลื่อนลงไป¹⁴ ในขณะที่ “เรื่องเล่า” ที่เป็นเรื่องราวเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ของ “ปัตตานี” นั้นก็มักจะเป็นจุดปะทะกันระหว่างประวัติศาสตร์แห่งชาติกับเรื่องราวจากมุมมองชายขอบอย่าง “ปัตตานี” เอง¹⁵ การสะท้อนถึงความไม่ลงรอยในการให้ความหมายต่อตัวตนและอัตลักษณ์ของผู้คนกลุ่มต่างๆ นั้น ธงชัย วินิจจะกูล เห็นว่าสถานการณ์เช่นนี้จะทำให้ประวัติศาสตร์กลายเป็นเรื่อง “อันตราย” และกลายเป็นอาวุธในการเผชิญหน้ากันทางการเมือง เขาเสนอว่าวิธีการรับมือกับสถานการณ์ดังกล่าวก็จะต้อง “แบ” ให้เห็นส่วนอันหลากหลายของประวัติศาสตร์ชุดต่างๆ เหล่านี้ในที่แจ้งพร้อมกัน เพื่อให้คนได้ใช้วิจรรณญาณอย่างเต็มที่¹⁶ กล่าวอย่างกระชับก็คือเราจะต้องรับมือกับการ “บอก” บางส่วนที่ “บัง” บางสิ่งได้ด้วยการ “แบ” ให้เห็นความหลากหลายนั้นเอง

ข้อสรุปของชัยวัฒน์และธงชัยมีคุณูปการต่อการศึกษารั้วนี้ ตรงที่ชี้ให้เห็นถึงการเมืองของเรื่องเล่าในเอกสารหรือหลักฐานทางประวัติศาสตร์ที่ดูเหมือนเป็นวัตถุวิสัย จริงจัง และเป็นกลาง ทั้งยังตอกย้ำให้ระมัดระวังต่อสิ่งที่ปรากฏให้เห็นด้วยผิวหน้าของความขัดแย้ง ซึ่งในที่นี้ก็คือการตระหนักว่าตัวเหตุการณ์ความรุนแรงนั้นเป็นสิ่งที่ถูกจัดการได้ผ่านการ “บอก” บางสิ่งและ “บัง” บางอย่างเอาไว้ การลงน้ำหนักที่ความเป็นจริงในบางแง่และเพิกเฉยต่อความเป็นไปได้ในอีกหลายมุมคือการทำงานของกรอบการคิดวิเคราะห์ ซึ่งมีผลอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้เมื่อนักวิจัยต้องเผชิญกับสนามที่ตนเองศึกษา ในขณะเดียวกัน เรื่องเล่าที่แตกต่างกันเหล่านั้นก็มีศักยภาพที่จะก่อความขัดแย้งและนำไปสู่การให้เหตุผลรองรับต่อการใช้กำลังความรุนแรงเช่นกัน การ “บอก” บางสิ่งแต่กลับ “บัง” บางอย่างอาจก่ออันตรายให้กับผู้คนในเรื่องเล่าเหล่านั้นสัมพันธ์เกี่ยวข้อง ด้วยเหตุนี้ การ “แบ” สิ่งที่ขัดแย้งกันในพื้นที่เดียวกันอาจไม่เพียงแต่เป็นการจัดการกับความไม่ลงรอย เพื่อปลดอาวุธให้เรื่องเล่ามีอันตรายน้อยลงเพียงเท่านั้น หากแต่ยังเพิ่มความเป็นไปได้ในการมองเห็นว่า ตกลงความขัดแย้งที่กำลังเผชิญอยู่นั้นมีโฉมหน้าเป็นเช่นไร ระยะเวลาจึงมีนักประวัติศาสตร์บางคนพยายามจะรับมือกับข้อขัดแย้งดังกล่าว ด้วยการเผชิญหน้ากับตัวบทที่มีเรื่องเล่าแตกต่างกันสุดขั้วและพยายามจะคลาไคลให้เห็นว่ามี “พื้นที่สีเทา” ดำรงอยู่ที่ใดบ้าง พร้อมทั้งอภิปรายโต้แย้งกับข้อค้นพบดังกล่าว¹⁷ ถึงจุดนี้ สิ่งที่บทความชิ้นนี้จะทำต่อจากนี้ก็คือการพิจารณาโฉมหน้าของความขัดแย้งผ่านงานเขียนที่เกี่ยวข้องกับประวัติศาสตร์อันตรายเหล่านั้นและเพ่งดูวิธีที่ตัวบทเหล่านั้นจัดการกับความ

¹³ Chaiwat Satha-Anand, “Pattani in the 1980s: Academic Literature as Political Stories,” 55.

¹⁴ ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, ความรุนแรงกับการจัดการ “ความจริง”: ปัตตานีในรอบกึ่งศตวรรษ, (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2551), 311. หนึ่งในข้อค้นพบที่น่าสนใจก็คือโดยเปรียบเทียบแล้ว สถาบันที่ทำหน้าที่บอก “ความจริง” ทั้งสี่ อันได้แก่ อนุสาวรีย์ มูลนิธิ นวนิยาย และข่าวในหนังสือพิมพ์รายวันนั้น เรื่องแต่งอย่าง “นวนิยาย” ทำหน้าที่บอกความจริงได้อย่างรอบด้านและตรงไปตรงมาที่สุด

¹⁵ ธงชัย วินิจจะกูล, “เรื่องเล่าจากชายแดน,” ใน ประวัติศาสตร์ “ปกปิด” ของ 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้ รัฐปัตตานี ใน “ศรีวิชัย” เก้าแก่กว่ารัฐสุโขทัยในประวัติศาสตร์, บรรณาธิการโดย สุจิตต์ วงษ์เทศ, พิมพ์ครั้งที่ 4 (กรุงเทพฯ: มติชน, 2548), 2-33.

¹⁶ ธงชัย วินิจจะกูล, “เมื่อ ‘ประวัติศาสตร์’ เป็น ‘อันตราย,’” ใน เอกสารถอดความ เมื่อ “ประวัติศาสตร์” เป็น “อันตราย” ปัญหาปัตตานีกับรัฐไทยในยุคหลังสมัยใหม่, บรรณาธิการโดย โชคชัย วงศ์ธานี และกองบรรณาธิการโรงเรียนนักข่าวชายแดนใต้, สถาบันสันติศึกษา มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตหาดใหญ่, 2557. และกรุณา ดู จริ่งใจ จริ่งจิตร และมุฮัมมัด ตือราแม, “ธงชัย วินิจจะกูล: ปัตตานีกับรัฐไทยในยุคหลังสมัยใหม่ (1); (2); (3),” โรงเรียนนักข่าวชายแดนใต้ ศูนย์เฝ้าระวังสถานการณ์ภาคใต้, 9 กรกฎาคม 2554, <http://www.deepsouthwatch.org/dsj/2103>; 28 กรกฎาคม 2554, <http://www.deepsouthwatch.org/dsj/2161>; 11 กันยายน 2554, <http://www.deepsouthwatch.org/dsj/2259>, (สืบค้นเมื่อ 25 ตุลาคม 2558)

¹⁷ อิมรอน ซาเหะ, “รศ.ดร. ชูสิทธิ์ วิรุณหะ” ทำทนายประวัติศาสตร์ ‘เกิดอะไรกันแน่ที่ปัตตานีที่มากกว่าความสัมพันธ์เพียงแค่งบประมาณ,’ โรงเรียนนักข่าวชายแดนใต้, 3 พฤศจิกายน 2558, <http://www.deepsouthwatch.org/dsj/7730> (สืบค้นเมื่อ 25 มิถุนายน 2559)

แตกต่างกันข้างต้น โดยเฉพาะถ้อยคำสำคัญหรือรูปสัญลักษณ์ที่สัมพันธ์กับความหมายของดินแดนหรืออาณาบริเวณที่เป็นปัญหา

ถ้อยคำกำเนิด: ปตานี ปาตานี ปัตตานี และฟาฏอนี

เมื่อครั้งที่ความรุนแรงปะทุขึ้นอย่างหนักในต้นปี 2547 ผู้คนสับสนกับปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้น อุตสาหกรรมการความรู้เกี่ยวกับความขัดแย้งและบริบทของพื้นที่ได้ผลิต “คำอธิบาย” ขึ้นมาอย่างขนานใหญ่เคียงคู่กับสถานการณ์ความรุนแรงที่เกิดขึ้น¹⁸ โดยเฉพาะงานเขียนเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ “ปาตานี” ที่เคยเป็นสิ่งต้องห้ามซ่อนเร้นในอดีต แต่กลับได้รับการผลิต เผยแพร่ และถกเถียงกันอย่างกว้างขวางชนิดที่ไม่เคยมีมาก่อน¹⁹ หนึ่งในหนังสือเล่มแรกๆ ที่เกี่ยวข้องกับประวัติศาสตร์ของพื้นที่แห่งนี้ซึ่งได้รับการตีพิมพ์ขึ้นมาเพื่อตอบสนองความต้องการของตลาดที่สนใจใคร่รู้ถึงภูมิหลังของสถานการณ์ความรุนแรงในขณะนั้นก็คือ “ประวัติศาสตร์ ‘ปกปิด’ ของ 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้: รัฐปัตตานีใน ‘ศรัทธา’ เก่าแก่กว่ารัฐสุโขทัยในประวัติศาสตร์”²⁰ ที่ถือเป็น “ประชุมงานค้นคว้าและวิจัยทางวิชาการ” ของนักประวัติศาสตร์ชื่อดังหลายคน โดยรวบรวม “งานเก่า” หลายชิ้นของพวกเขามาบัดฝุ่นมัดรวมอยู่ในเล่มเดียวกัน ในจำนวนนั้นมีงานอยู่ 2 ชิ้นที่นำมาตีพิมพ์ใหม่ ซึ่งบอกเล่าเรื่องราวที่มาที่ไปของ “ปาตานี” และ “ปัตตานี” ในฐานะที่เป็นชื่อเรียกขานของจังหวัดชายแดนภาคใต้ในอดีต นั่นก็คืองานของรัตติยา สาและ อาจารย์ประจำสาขาภาษามลายู มหาวิทยาลัยทักษิณ²¹ และประพนธ์ เรืองณรงค์ อดีตผู้อำนวยการศูนย์การศึกษาเกี่ยวกับภาคใต้ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี²² ในขณะที่รัตติยาใช้คำว่า “ปาตานี” ประพนธ์เลือกที่จะใช้คำว่า “ปัตตานี” เพื่อหมายถึงดินแดนหรืออาณาบริเวณดังกล่าว แต่ทั้งสองต่างก็มุ่งเน้นการอธิบายถึงความ เป็นมาของชื่อเรียกบ้านขานเมือง ซึ่งเป็นประเด็นเกี่ยวพันอย่างลึกซึ้งถึงที่มาที่ไปและประวัติศาสตร์ที่ประกอบ สร้างกันเป็นตัวตนในทางการเมือง งานทั้งสองชิ้นนี้สำคัญ เนื่องจากเป็นงานที่มักได้รับการอ้างอิงถึงเสมอในการ ทบทวนวรรณกรรมของงานวิจัยที่เขียนขึ้นในภาษาไทย การตีพิมพ์ออกมาในช่วงที่ผู้คนกระหายใคร่รู้ว่าจะเกิดอะไร ขึ้นที่ดินแดนตรงปลายสุดของชายแดนนั้นจึงมีส่วนในการกำหนดกรอบการคิดถึงสถานการณ์อย่างสำคัญ กระนั้น

¹⁸ ทวีศักดิ์ เผือกสม และจิรวัฒน์ แสงทอง, “คำนำเสนองาน การจลาจลและความเข้าใจต่อความเป็นมลายูในสังคมไทย,” ใน เอ.ซี มิลเนอร์, *เกอรากอน: วัฒนธรรมการเมืองมลายูในยุคก่อนอรุณรุ่งของระบอบอาณานิคม*, แปลโดย ชินดา พรหมพยัคฆ์ เผือกสม (กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ, 2551), 10-11.

¹⁹ พุทธิพล มงคลวรรณ, “การศึกษาประวัติศาสตร์ปาตานี: สถานภาพ อุปสรรค และปัญหา,” ใน *หนังสือรวมบทความศึกษาสถานภาพทางประวัติศาสตร์จังหวัดชายแดนภาคใต้*, บรรณาธิการโดย สุภาสมิต ญะยสิทธิ์ (กรุงเทพฯ: สถาบันสิทธิมนุษยชนและสันติศึกษา มหาวิทยาลัยมหิดล, 2559), 96.

²⁰ สุจิตต์ วงษ์เทศ (บก.), *ประวัติศาสตร์ ‘ปกปิด’ ของ 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้: รัฐปัตตานีใน ‘ศรัทธา’ เก่าแก่กว่ารัฐสุโขทัยในประวัติศาสตร์*, พิมพ์ครั้งที่ 4 (กรุงเทพฯ: มติชน, 2548) งานชิ้นนี้ได้รับการตีพิมพ์ซ้ำอีก 4 ครั้งภายในเวลาหนึ่งปีครึ่ง โดยสามครั้งแรกตีพิมพ์ภายในปี 2547 นั่นเอง นับได้ว่าเป็นสินค้าที่นำมาจำหน่ายได้สอดคล้องกับความต้องการตลาดอย่างมาก

²¹ รัตติยา สาและ, “ปาตานี ดารุสสะลาม (มลายู-อิสลาม ปตานี) ความเป็น ‘จังหวัดปัตตานี ยะลา และนราธิวาส’,” ใน *ประวัติศาสตร์ ‘ปกปิด’ ของ 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้: รัฐปัตตานีใน ‘ศรัทธา’ เก่าแก่กว่ารัฐสุโขทัยในประวัติศาสตร์*, 235-315. เมื่อพิจารณาจากตัวบทแล้ว ผู้เขียนพบว่างานชิ้นนี้ได้รับการปรับปรุงมาจากบทที่ 2 ในงานวิจัยของรัตติยาเอง ซึ่งได้รับการตีพิมพ์ครั้งแรกในปี 2544 เป็นบทแรกๆ และมีการตีพิมพ์ซ้ำอีกหลายครั้งตามมา เข้าใจว่าด้วยความเร่งรีบในการรวบรวมต้นฉบับเพื่อตีพิมพ์ออกมาเป็นหนังสือในต้นปี 2547 แทนที่จะเขียนขึ้นมาใหม่ รัตติยาเลือกที่จะปรับปรุงงานที่มีอยู่เดิม กรุณาดูงานต้นฉบับเดิมที่ รัตติยา สาและ, “จาก ‘ปาตานี’ สู่อำนาจ ‘จังหวัดปัตตานี ยะลา และนราธิวาส’,” ใน *การปฏิสัมพันธ์ระหว่างศาสนาที่ปรากฏในจังหวัดปัตตานี ยะลา และนราธิวาส*, (กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2544)

²² ประพนธ์ เรืองณรงค์, “ตำนานเมืองปัตตานี,” ใน *ประวัติศาสตร์ ‘ปกปิด’ ของ 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้: รัฐปัตตานีใน ‘ศรัทธา’ เก่าแก่กว่ารัฐสุโขทัยในประวัติศาสตร์*, 317-358. งานชิ้นนี้แบ่งออกเป็น 5 ส่วน ได้แก่ ตำนานเมืองปัตตานี, ปัตตานี, ยะลา, นราธิวาส และสตูล แต่ละส่วนเคยตีพิมพ์มาก่อนแล้ว ในหนังสือและวารสารก่อนหน้านี้ ผู้เขียนพบว่าในส่วน “ตำนานปัตตานี” นั้นตีพิมพ์ครั้งแรกในปี 2524 โดยศูนย์ศึกษาเกี่ยวกับภาคใต้ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี ประพนธ์ระบุว่ารวบรวมมาจากบันทึกของตงมาตั้งแต่ปี 2516 กรุณาดูที่ ประพนธ์ เรืองณรงค์, *สมบัติไทยมุสลิมภาคใต้*, (ปัตตานี: ศูนย์การศึกษาเกี่ยวกับภาคใต้, 2524) หลังจากนั้น ตัวบทดังกล่าวก็ปรากฏอยู่ในอีกหลายเล่ม อาทิเช่น ประพนธ์ เรืองณรงค์, *บุหงาปัตตานี: คติชนไทยมุสลิมชายแดนภาคใต้*, (กรุงเทพฯ: มติชน, 2540) เป็นต้น

ก็ตาม หากพิจารณาในรายละเอียดแล้ว คำอธิบายข้างต้นก็มีสิ่งที่ขัดกันอยู่ในที่ การแบ่ให้เห็นเรื่องเล่าอันหลากหลายในที่นี้จึงน่าจะทำให้เห็นการประชันขันแข่งได้เป็นอย่างดี

“ปัตตานี” ของรัตติยา

เมื่อพิจารณาอย่างละเอียด ผู้เขียนพบว่าบทความของรัตติยาในหนังสือ “ประวัติศาสตร์ ‘ปกปิด’” นั้น น่าจะปรับปรุงมาจากบทตอนบางส่วนหนึ่งในงานวิจัยชิ้นสำคัญของเธอเองที่ทำการศึกษาปฏิสัมพันธ์ระหว่างผู้คนต่างศาสนาในช่วงเวลาก่อนหน้านั้น โดยเฉพาะในช่วงแรกของบทความที่เกริ่นถึงที่มาของถ้อยคำเรียกขานพื้นที่หรืออาณาบริเวณที่ทำการศึกษา²³ เธอระบุคำเรียกขานพื้นที่ดังกล่าวในงานทั้งสองชิ้นนี้ว่า “จังหวัดปัตตานี ยะลา และนราธิวาส” ซึ่งเป็นการใช้ลึ้นแทนที่จะใช้ชื่อที่เป็นทางการอย่าง “จังหวัดชายแดนภาคใต้” บางครั้งการระบุถึงพื้นที่อันเป็นสนามศึกษา รัตติยาก็มักจะเรียกชื่อรวมๆ ว่า “สามจังหวัดชายแดนภาคใต้” และใช้คำย่อว่า “3 จชต.” หรือ “สามจังหวัด” ตลอดแทบทั้งงานเขียน จะมีก็แต่เมื่อถึงคราวที่ต้องระบุ “ดินแดน” แห่งนี้ในบริบทของช่วงเวลาในอดีต เธอกลับเลือกใช้คำว่า “ปัตตานี” ตามการออกเสียงของชาวมลายู (ออกเสียงสั้นที่พยางค์แรก) รัตติยาค้นคว้าไปถึงคำเรียกขานที่แตกต่างตามสำเนียงของผู้คนและผู้ประพันธ์งานประวัติศาสตร์หรือผู้บันทึกเรื่องราวในอดีตจากหลากหลายภูมิภาค หลัง เธอพบว่าชาวมลายูนั้นออกเสียงเป็น “ปัตตานี” ในขณะที่ชาวอาหรับจะเรียกด้วย “ฟาฏอนี” (Fathoni) ส่วนชาวสยามออกเสียงว่า “ปัตตานี” หรือ “ตานี” นอกจากนี้ เธอยังพบว่าชาวอินเดียนั้นออกเสียงเป็น “Patanam” หรือ “Patane” ในขณะที่บันทึกของชาวตะวันตกกลับมีตัวเขียนหลายแบบ ได้แก่ ทั้ง “Patani” “Patania” “Patanij” “Pattany” “Pattania” “Pathannani” “Pathane” และอื่นๆ แต่สำหรับกลุ่มคนที่เธอระบุว่าเป็น “ผู้ที่เป็นเจ้าของภาษามลายูถิ่นปัตตานี” นั้น จะออกเสียงเหมือนกัน “ทุกคน” ว่า “ปัตตานิง”²⁴ อย่างไรก็ตาม เธอไม่ได้ระบุเอาไว้ว่ามีเงื่อนไขใดบ้างที่ผู้คนอันหลากหลายที่วานี้ถึงเรียกขานชื่อแตกต่างกัน แต่สิ่งที่เธอทำคือย้อนกลับไปที่ “ที่มา” ของชื่อเรียกขานนามเมืองดังกล่าวโดยประมวลให้เห็นว่ามีอยู่ 4 กระแส²⁵ ซึ่งเนื้อความส่วนใหญ่ตรงจุดนี้ถูกแก้ไขปรับปรุงออกไปในบทความชิ้นใหม่ที่ตีพิมพ์ในปี 2547 ดังนี้คือ

1) มาจากนามของชาวประมง กล่าวคือ มาจากคำว่า “ปะ ตานี” หรือ **Pak Tani** (ซึ่งน่าจะแปลว่า “พ่อเผ่าตานี”) เป็นหัวหน้าชาวประมงในหมู่บ้านแถบชายทะเลแห่งหนึ่ง ซึ่งรัตติยาตั้งสมมติฐานว่าน่าจะเป็นบ้านกรือเซะ อำเภอเมือง จังหวัดปัตตานีในปัจจุบัน เมืองปัตตานีน่าจะสมญาดังกล่าวมาใช้แต่เริ่มแรก รัตติยาอ้างอิงจากในหนังสือชื่อ *Sejarah Kerajaan Melayu Patani*

2) มาจากตำนานการสร้างบ้านแปลงเมืองใน *Hikayat Patani* ซึ่งกล่าวถึงที่มาของการตั้งเมืองปัตตานีในอดีต จากเรื่องเล่าขานกันว่าสุนัขไล่เนื้อของสุลต่านอิสมาแอล ชัย (ชัย) ได้ไล่ล่ากระเจียวมาหยุดอยู่ที่ชายหาดแห่งหนึ่ง ซึ่งเป็นที่มาของคำว่า “ชายหาดแห่งนี้” หรือ “ปาตา นี” (“ปาตา” เป็นภาษามลายูแปลว่าชายหาด ส่วน “นี” แปลว่านี่หรือนี่)

²³ ดูรายละเอียดที่เชิงอรรถที่ 17

²⁴ รัตติยา สาและ, “จาก ‘ปัตตานี’ สู่วิถีความเป็น ‘จังหวัดปัตตานี ยะลา และนราธิวาส,’” 25; “ปัตตานี ดารุสสะลาม (มลายู-อิสลาม ปัตตานี) สู่วิถีความเป็น ‘จังหวัดปัตตานี ยะลา และนราธิวาส,’” 236.

²⁵ รัตติยา สาและ, “จาก ‘ปัตตานี’ สู่วิถีความเป็น ‘จังหวัดปัตตานี ยะลา และนราธิวาส,’” 25-26.

3) มาจากนามของเกษตรกร (Petani) คนหนึ่ง โดยมาจากตำนานอีกแหล่งหนึ่งที่ระบุว่ากษัตริย์จากเมืองปาเล็มบังได้เข้ายึดครองอาณาจักรลังกาสุกะและสร้างเมืองใหม่ที่ตั้งชื่อตามเกษตรกรที่ทำมาหากินอยู่ในบริเวณนั้นอยู่ก่อนแล้ว คือ **โตะ ตานี (Tok Tani)** ซึ่งชาวบ้านเรียกขานกันว่า **เปาะ ตานี (Pak Tani)** จึงออกเสียงเป็นปัตตานีในที่สุด กระแสนี้มาจากพงศาวดารอีกเล่มคือ *Tarikh Fathani*

4) มาจากคำในภาษาอาหรับที่ว่า **“ฟาฏอนี”** ซึ่งปรับเปลี่ยนมาจากคำว่า **“ปัตตานี”** เดิมในภาษามลายู ทศวรรษนี้มาจากปราชญ์ศาสนาอิสลามในอดีต เนื่องจากเห็นว่าคำว่า **“ปัตตานี”** เมื่อเขียนในภาษาอาหรับแล้วจะมีความหมายในแง่ลบ กล่าวคือหมายถึง “ประทุษร้ายหรือผู้ก่อความหายนะ” นักปราชญ์ในอดีตจึงปรับเปลี่ยนถ้อยคำไปเป็น **“ฟาฏอนี”** ที่แปลความในภาษาอาหรับว่า “ปราชญ์” รัตติยาได้รับการยืนยันจากแหล่งข้อมูลที่เป็นนักการศาสนาในพื้นที่ด้วยว่านามอย่างหลังนี้เหมาะสมกว่า เนื่องจากสอดคล้องกับสมญา **“ปัตตานีदारुสสลาม”** หรือ **“ปัตตานีเมืองแห่งสันติภาพ”** มากกว่า²⁶ อย่างไรก็ตาม ที่มาในกระแสนี้คงจะถือว่า **“ฟาฏอนี”** เป็นรากที่มาของคำว่า **“ปัตตานี”** หรือมาก่อนนั้นคงไม่ได้ เพราะรัตติยาก็ย้อนให้เห็นแล้วว่าถ้อยคำแรกนั้นต่อยอดมาจากคำหลังมากกว่า ในงานเขียนวิทยานิพนธ์ชิ้นหนึ่งที่ศึกษาบทบาทของชัยควันอะหมัด อัล-ฟะฏอนียฺ ผู้ซึ่งได้ชื่อว่าเป็นนักปราชญ์ทางศาสนาคนแรกๆ ที่บันทึกถึงการเปลี่ยนแปลงถ้อยคำดังกล่าวเอาไว้ ได้อ้างอิงไปยังกวีนิพนธ์ชิ้นหนึ่งที่เขาประพันธ์ขึ้น

อัล-ฟะฏอนียฺมีรากศัพท์มาจากคำว่า **ฟะฏอน** แปลว่า **“ความฉลาด” (Fathan)** ที่มาของอักษร “ฏอน” นั้นก็คืออักษร “ตา” เป็นเมืองๆ หนึ่งในบรรดาเมืองมลายู มีบุตรธิดาที่ดี ฉลาดเฉลียว ในอดีตมีอำนาจอธิปไตยยืนยง เป็นที่ประจักษ์ชัดว่าหนุ่มสาวชาวปัตตานี มีความเป็นปราชญ์ เขาทั้งหลายสืบเชื้อสายจากบรรพบุรุษที่เป็นคนดี ที่ได้รับการยกย่อง²⁷ (เน้นโดยผู้เขียน)

น่าสนใจว่าในสี่กระแสนี้ที่รัตติยาแจกแจงให้เห็นนั้น อ้างอิงจากเอกสารสำคัญในทางประวัติศาสตร์ 3 เล่ม ซึ่งถือเป็นเสาหลักของคำอธิบายเรื่องราวในอดีตจากแง่มุมของชาตินิยมมลายูปัตตานี โดยเฉพาะ *Hikayat Patani* และ *Sejarah Kerajaan Melayu Patani* ในขณะที่อีกหนึ่งคำอธิบายอ้างอิงย้อนกลับไปสู่คำบอกเล่าของบรรดาผู้รู้ศาสนา มีสองกระแสนี้ที่อ้างอิงที่มากับชื่อของสามัญชนคนธรรมดา (ชาวประมงและเกษตรกร) ในขณะที่อีกสองกระแสผูกโยงกับตำนานที่เกี่ยวข้องกับการแปลงบ้านสร้างเมืองของ “กษัตริย์” และการเปลี่ยนแปลงคำเรียกขานจาก “อุลามอ” (ปราชญ์ศาสนาอิสลาม) ที่มีได้รับการศึกษาจากอาหรับ หรืออาจกล่าวได้ว่าสองสำนวนหลังนั้นสัมพันธ์เกี่ยวข้องกับชนชั้นนำในสังคมมลายูปัตตานีนั่นเอง รัตติยาไม่ได้ลงความเห็นว่าการสะกดใดมีน้ำหนักน่าเชื่อถือที่สุด จุดกำเนิดของรัฐที่ใช้ชื่อว่า **“ปัตตานี”** นั้นสัมพันธ์กับชื่อเรียกขานโดยตรง และยังคงเป็นเรื่องที่

²⁶ รัตติยาพบว่าเหตุผลของปราชญ์ศาสนาที่เธอสอบถามนั้นยังมีอีก 2 เหตุผล ได้แก่ ชื่อเมืองหรือราชอาณาจักรนั้นคงจะยึดเอาตามนามบุคคลหรือชื่อพืชพันธุ์ตามจารีตที่ใช้อย่างทั่วไปคงเป็นไปได้ยาก และต่อให้เป็นนามบุคคลก็จะเป็นนามของกษัตริย์มากกว่าสามัญชนทั่วไป อีกประการก็คือการนำคำในภาษาอาหรับมาใช้ น่าจะสอดคล้องกับความเป็นราชอาณาจักรอิสลามมากกว่า ดังจะเห็นได้ว่าพระนามของกษัตริย์ผู้ปกครองเองก็ปรับเปลี่ยนมาให้เป็นไปตามจารีตของมุสลิม หรือแม้แต่ชื่อตำแหน่งของกษัตริย์ก็ปรับเปลี่ยนจาก “ราชา” มาเป็น “สุลต่าน” ตามการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้น

²⁷ อิสมาอีล เบญจสมิทธิ์, “บทบาทด้านการศึกษาและการเมืองของชัยควันอะหมัด อัล-ฟะฏอนียฺ (พ.ศ.2399-2451)”, (วิทยานิพนธ์สาขาวิชาอิสลามศึกษา วิทยาลัยอิสลามศึกษา มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์, 2551, 40. ข้อความต้นฉบับคือ “Al-Fathani nisbah kepada kata “fathan”, Asal huruf “Tha”nya adalah huruf “Ta”, Adalah suatu negeri daripada negeri-negeri Melayu. Telah nyata sebahagian putera-puteranya baik-baik; cerdik, arif bijaksana. Adalah pada masa dahulu di bawah satu daulah/kekuasaan dari daulah-daulah mereka yang agung.” ต้นฉบับการแปลเป็นของอิสมาอีล และเพิ่มเติมบางส่วนโดยผู้เขียนเฉพาะตัวเน้น

คลุมเครือและสามารถโต้แย้งได้อยู่ในทางวิชาการ²⁸ เธอยังชี้ให้เห็นว่ายังมีปัญหาที่ไม่ลงรอยกันเกี่ยวกับช่วงเปลี่ยนผ่านจากชื่อของอาณาจักรในยุคจารีตที่เรียกกันว่า “ลังกาสุกะ” มาสู่รัฐที่ชื่อ “ปัตตานี” ในอาณาบริเวณเดียวกัน ความไม่ลงตัวดังกล่าวนี้เองได้กลายมาเป็นประเด็นข้อโต้แย้งสำคัญในเรื่องที่มาทางประวัติศาสตร์ที่ถูกใช้ในฐานะ “คำอธิบาย” ในการต่อสู้แย่งชิงความหมายในการตีความประวัติศาสตร์ในปัจจุบัน นอกจากรัตติยาแล้ว งานเขียนประวัติศาสตร์นิพนธ์เกี่ยวกับปัตตานีจากกลุ่มงานที่อยู่บนฐานคิดชาตินิยมมลายูก็กระจายตัวในบรรณพิภพอยู่จำนวนหนึ่ง จุบรวมประการสำคัญของกลุ่มงานเหล่านี้ก็คือการอ้างอิงย้อนกลับไปยังเอกสารต้นฉบับที่ถือเป็นเสาหลักข้างต้นนั่นเอง

“ตานี” ของประพนธ์

งานที่ชื่อว่า *ตำนานเมืองปัตตานี* ของประพนธ์ เรืองณรงค์ ได้รับการนำเข้ามารวมเล่มอีกครั้งเพื่อปิดท้ายหนังสือเล่มดังกล่าวในฐานะ “บทผนวกเกียดียศ”²⁹ ซึ่ง “คัดและปรับปรุง” มาจากหนังสืออีกเล่มหนึ่งของเขาที่เกี่ยวกับประวัติความเป็นมาของผู้คนและดินแดนแถบนี้ รวมไปถึงวิถีชีวิตและคติความเชื่อที่มีอยู่ในสังคมดังกล่าว ประพนธ์เป็นทั้งนักวรรณกรรมและนักประวัติศาสตร์ท้องถิ่นที่ได้รับการอ้างอิงงานอย่างกว้างขวาง ในงานที่ถูกตีพิมพ์ซ้ำหลายชิ้นเกี่ยวกับ “ตำนานปัตตานี”³⁰ นั้นสะท้อนแง่มุมที่แตกต่างไปจากเอกสารประวัติศาสตร์ชาตินิยมมลายูอย่างเห็นได้ชัดเจนน เขามีสมมติฐานจำนวนหนึ่งที่แตกต่างไปจากรัตติยา เมื่อย้อนรอยไปยังต้นฉบับดั้งเดิมของเขาก็พบคำอธิบายที่โล้เรียงที่มาของคำว่า “ตานี” หรือ “ปัตตานี” ดังนี้

1) มาจากภาษาสันสกฤต ประพนธ์ตั้งข้อสังเกตโดยอ้างอิงจาก “ผู้รู้หลายท่าน” ว่า “ปัตตานี” หรือ “ตานี” นั้นน่าจะเป็นการกลายเสียงมาจาก “ธานี” ในภาษาสันสกฤตที่หมายถึง “เมืองใหญ่” ที่อยุธยาฝั่งสมุทรมีแหลมยื่นออกไปในทะเล³¹

2) มาจากภาษามลายูที่แปลว่า “ที่นา” หรือ “ชาวนา” ตามข้อสังเกตของข้าราชการชั้นผู้ใหญ่ของสยามซึ่งประพนธ์ระบุว่าเป็น “ผู้รู้บางท่าน” ที่อธิบายว่าน่าจะมาจากคำว่า “ปะตานี” ที่หมายถึงชาวนาหรือที่นา เพราะ “ตานีเป็นอุ้งข้าวอุ้งน้ำมานานแสนนาน” ประพนธ์ระบุว่าคำอธิบายนี้น่าเชื่อถือ เนื่องจากสอดคล้องกับพระนิพนธ์ของสมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพที่ระบุว่า “ตานีแปลว่า นา และปะตานีแปลว่า ชาวนา อีกประการหนึ่งที่รัฐเคดาห์หรือไทรบุรี มีแม่น้ำชื่อสุโขงปัตตานี หมายถึงแม่น้ำที่ชาวนาใช้ในการทำงาน”³²

3) มาจากตำนานการสร้างบ้านแปลงเมือง ซึ่งมีสำนวนที่มีรายละเอียดที่แตกต่างไปจาก *Hikayat Patani* เล็กน้อย กล่าวคือประโยคที่ว่า “หาดนี้แหละ” ในภาษาไทยที่มาจาก “ปะตานี”³³ นั้นเป็นเรื่องเล่าเกี่ยวกับการติดตาม “ช้างเผือก” ของพี่น้องห้าคนที่ทิ้งรอยเท้าเอาไว้ ณ ชายหาดแห่งหนึ่งแทนที่จะเป็นเรื่องราวการติดตาม “กระเจงเผือก” แต่ที่ตรงกันก็คือสถานที่แห่งนั้นต่อมาได้มีการสร้างเมืองขึ้น ประพนธ์บันทึกเรื่องเล่าดังกล่าวนี้จาก

²⁸ รัตติยา สาและ, *การปฏิสัมพันธ์ระหว่างศาสนาที่ปรากฏในจังหวัดปัตตานี ยะลา และนราธิวาส*, 35; “ปัตตานี จารุสละลาม (มลายู-อิสลาม ปตานี) สู่วิถีความเป็น ‘จังหวัดปัตตานี ยะลา และนราธิวาส’,” 240.

²⁹ ประพนธ์ เรืองณรงค์, “ตำนานเมืองปัตตานี,” ใน *ประวัติศาสตร์ ‘ปกปิด’ ของ 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้: รัฐปัตตานีใน ‘ศรัทธา’ เก่าแก่กว่ารัฐไทยในประวัติศาสตร์*, 318-335.

³⁰ ประพนธ์ เรืองณรงค์, *สมบัติไทยมุสลิมภาคใต้*, (ปัตตานี: ศูนย์การศึกษาเกี่ยวกับภาคใต้, 2524)

³¹ เรื่องเดียวกัน, 41.

³² กรมพระยาดำรงราชานุภาพ และกรมพระยานริศรานุวัดติวงศ์, *สาส์นสมเด็จ เล่ม 26* (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์คุรุสภา, 2506) 101, อ้างถึงใน *เรื่องเดียวกัน*, 41.

³³ เรื่องเดียวกัน, 42.

ความทรงจำของหมื่นดำรงพิเทิน ข้าราชการคนสำคัญของอำเภอมาเยอ จังหวัดปัตตานี³⁴ เรื่องเกี่ยวกับ “ช้างเผือก” และ “กระเจงเผือก” ที่ว่านี้แม้จะใกล้เคียงกันแต่ก็มีความต่างอย่างสำคัญ เพราะ “ช้าง” เป็นสัญลักษณ์บ่งบอกความเป็นสยาม ส่วน “กระเจง” นั้นเป็นสัญลักษณ์บ่งบอกความเป็นปาตานีมาแต่อดีต³⁵

4) มาจากชื่อกริซศัทธิศัพท์ที่ริดาของเจ้าเมือง “กะตะธ” หรือไทรบุรีได้รับพระราชทานก่อนที่จะเดินทางเสาะหาสถานที่สร้างบ้านแปลงเมืองใหม่ขึ้นในชายทะเลตะวันออกของแหลมมลายู เมืองใหม่ที่ถูกสร้างขึ้นนำเอาชื่อของกริชที่ลงท้ายด้วยนามว่า “มิสนานี” ที่ต่อมากลายเสียงมาเป็น “ปัตตานี”³⁶ ตำนานดังกล่าวนี้เกี่ยวพันกับตำนานพระเจ้ามโหรีมหาราชหรือตำนานไทรบุรี³⁷

5) มาจากภาษาบาลีสันสกฤตของคำว่า “ปัตตี” ที่แปลว่าหญิงแม่เรือน ประพจน์ตั้งสมมติฐานว่าอาจเป็นเพราะเมืองนี้มี “หญิงครองเมืองถึงสี่องค์” ได้แก่ รามายีเยา รามายีรู รามายู และรามายูนิ³⁸

จะเห็นได้ว่า “การเล่าเรื่อง” เกี่ยวกับที่มาของชื่อเรียกขานเมืองนั้นผูกโยงกับความเป็นจริงในทางประวัติศาสตร์และการสถาปนาตัวตนในทางการเมืองอย่างใกล้ชิด คำอธิบายต่อถ้อยคำอันเป็นแหล่งกำเนิดของชื่อเรียกขานดินแดนทั้ง 4 ข้อของรัตติยาและอีก 5 ข้อของประพจน์นั้นมีข้อต่างอย่างสำคัญอยู่ที่แหล่งอ้างอิง กล่าวคือในขณะที่รัตติยาย้อนกลับไปดูตัวบทที่ถือได้ว่าเป็นเสาหลักในการให้คำอธิบายเรื่องราวในอดีตจากมุมมองของชาตินิยมมลายูปาตานี ประพจน์กลับให้ความสำคัญกับแหล่งที่มาซึ่งมีแนวโน้มจะให้น้ำหนักกับเสียงสะท้อนจากกรุงเทพฯ และข้าราชการสยาม/ไทยมากกว่า การอ้างอิงรากที่มาของภาษาก็แตกต่างกันเล็กน้อย ในขณะที่รัตติยาให้ความสำคัญกับรากเสียงในภาษามลายู และบางข้อก็ขยายไปสู่การเปลี่ยนแปลงถ้อยคำโดยยึดความหมายของภาษาอาหรับ ที่ถือเป็นภาษากลางของประชาคมมุสลิมทั่วโลก ส่วนประพจน์นั้นแม้จะกล่าวถึงรากที่มาในภาษามลายูอยู่บ้างในบางข้อ แต่ก็หยิบยกแหล่งที่มาซึ่งผูกโยงกับภาษาบาลีสันสกฤต ซึ่งเป็นภาษาที่ใช้เผยแพร่คำสอนของศาสนาพุทธเข้ามาด้วย

ถึงที่สุดแล้ว ไม่จำเป็นที่ต้องยืนยันว่าสมมติฐานใดนั้นน่าจะถูกต้องและ “เป็นจริง” ที่สุด เป้าประสงค์ใน “การแบ” ให้เห็นที่มาอันหลากหลายในที่นี้ก็เพียงเพื่อชี้ให้เห็นว่าที่มาของ “คำเรียกขาน” เหล่านี้เองที่อาจทำให้เราสามารถพิจารณาถึงข้อแตกต่างสำคัญของประวัติศาสตร์คู่ขนานระหว่างประวัติศาสตร์ชาตินิยมไทยกับประวัติศาสตร์ชาตินิยมมลายูปาตานี เรื่องเล่าของทั้งสองนี้สำคัญ เพราะรองรับการให้ความชอบธรรมทั้งต่อการปกครองผู้คนในดินแดนแถบนี้และทั้งให้เหตุผลรองรับต่อการต่อต้านโดยใช้กำลังอาวุธมาตั้งแต่เริ่มต้น ข้อต่างในที่มาของ “ถ้อยคำเรียกขาน” จึงเป็นหนึ่งในประเด็นที่เห็นแย้งแตกต่างกันอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้

ปาตานีและปัตตานี: การเมืองของการแปล(ง)ประวัติศาสตร์ชาตินิยมมลายู

ในบทความที่ประเมินสถานภาพของการศึกษาประวัติศาสตร์ “ปาตานี” ตลอดช่วงหนึ่งทศวรรษหลังความรุนแรงปะทุขึ้นในปี 2547 งานเขียนที่เกี่ยวกับประวัติศาสตร์ของดินแดนแห่งนี้ได้ถูกผลิตขึ้นมาจำนวนมาก และมี

³⁴ เรื่องเดียวกัน, 42. ประพจน์ก็ได้บันทึกสำนวนของ *Hikayat Patani* เอาไว้ด้วยเช่นกัน (เรื่องเล่าเกี่ยวกับกระเจงขาว) แต่ไม่ได้ระบุแหล่งที่มาอย่างชัดเจน

³⁵ ดังที่เราจะพบว่า “ช้างเผือก” ได้กลายมาเป็นสัญลักษณ์ในธงชาติไทยมาตั้งแต่ต้นรัตนโกสินทร์ ในขณะที่ “กระเจงขาว” นั้นเป็นสัญลักษณ์ที่ขบวนการเคลื่อนไหวชาตินิยมบางกลุ่มนำไปเป็นตราสัญลักษณ์ ดังที่จะเห็นในตราประทับของกลุ่มแนวร่วมปลดปล่อยแห่งชาติปาตานี (Barisan Nasional Pembebasan Patani, BNPP) ก่อนที่จะปรับเป็นสัญลักษณ์ดาวเดือนที่สะท้อนอุดมการณ์อิสลามในกลางทศวรรษ 1980

³⁶ ประพจน์ เรื่องณรงค์, สมบัติไทยมุสลิมภาคใต้, 45.

³⁷ หลวงครุฑนิติศาสตร์ (รวบรวม), *ตำนานเมืองไทรบุรีและเมืองปัตตานี*, (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มิตรไทย, 2509) 1-23. อ้างถึงใน *เรื่องเดียวกัน*, 43-44.

³⁸ ประเด็นนี้ปรากฏในงานเขียนหลังจากนั้น กรุณาดูที่ ประพจน์ เรื่องณรงค์, *บุหงาปัตตานี: คติชนไทยมุสลิมชายแดนภาคใต้*, 24.

ไม่น้อยที่งานเหล่านั้นจะถูกเล่าด้วยเรื่องราวที่อยู่ภายใต้เรื่องเล่าแม่บทที่วางโครงเรื่องเอาไว้ใน *Sejarah Kerajaan Melayu Patani* (ซึ่งต่อจากนี้ไปจะใช้คำว่า *SKMP*) ซึ่งประพันธ์ขึ้นโดยผู้ที่ใช้นามปากกาว่าอิบรอฮิม ชุกรี³⁹ และกลายเป็นตัวบทสำคัญสำหรับการอ้างอิงถึงประวัติศาสตร์การเมืองจากมุมมองชาตินิยมมลายูปาตานีต่อมาในงานอีกหลายชิ้น⁴⁰ งานของอิบรอฮิม ชุกรี ชิ้นนี้ยังถือว่าเป็นลักษณะที่เป็นประวัติศาสตร์ชาติ (National History) มากกว่าจะเป็นประวัติศาสตร์ท้องถิ่น (Local History) กล่าวคือมีเป้าหมายในการส่งสารทางการเมืองบางอย่าง ไปพร้อมๆ กับประกอบสร้างอัตลักษณ์ทางการเมืองของชนชาติมลายูปาตานี ผ่านประวัติศาสตร์บาดแผลที่มาจากกรรุกรานของสยาม และกลายเป็นรากฐานสำคัญในการให้เหตุผลรองรับต่อการเคลื่อนไหวทางการเมืองในการปลดปล่อยปาตานีให้เป็นอิสระ⁴¹ และด้วยเหตุนี้เองที่หนังสือที่กลายเป็นแม่บทให้กับประวัติศาสตร์ชาตินิยมมลายูปาตานีเล่มนี้ จึงได้โต้แย้งกับประวัติศาสตร์ราชาชาตินิยมของสังคมไทยอย่างถึงราก แตกต่างไปจากงานเขียนประวัติศาสตร์ที่มีลักษณะเป็นตำนานเล่าขานอย่าง *Hikayat Patani* โดยเฉพาะที่มีเนื้อหาร่วมสมัยมากกว่าเท่านั้น หากแต่ยังมีแนวทางการเขียนที่ผสมผสานกันระหว่างอาศัยคำบอกเล่าในเอกสารตำนานและการอาศัยการตีความหลักฐานสมัยใหม่มากขึ้นด้วย เนื้อหาที่เล่าเรียงตั้งแต่ประวัติความเป็นมาตั้งแต่ยุคกำเนิดรัฐรายอมลายูปาตานีมาจนถึงสมัยหลังสงครามโลกครั้งที่สองทำให้หนังสือเล่มนี้มีเนื้อหาที่ครอบคลุมห้วงเวลาระยะยาวนานและมีความต่อเนื่องไม่ขาดสาย กระทั่งถึงคราวล่มสลายเมื่อเผชิญกับการรุกรานจากสยามในห้วงศตวรรษที่ 18 เป็นต้นมา

อิบรอฮิม ชุกรี ประพันธ์ *SKMP* และเผยแพร่ครั้งแรกเป็นภาษามลายูญาวี (ตัวเขียนแบบอารบิก) ที่รัฐกลันตัน สหพันธรัฐมลายา ในช่วงทศวรรษที่ 2490 ก่อนที่จะมีการตีพิมพ์เป็นภาษามลายูรูมีตามมา ส่วนการพิมพ์เผยแพร่เหล่านี้จะเป็นปีใดนั้น ผู้ที่ศึกษาตัวบทดังกล่าวนี้ยังมีสมมติฐานที่แตกต่างกันออกไป⁴² หนังสือเล่มนี้เคยถูกห้ามจำหน่ายแจกทั้งในสหพันธรัฐมลายาและในประเทศไทยมาเป็นระยะเวลายาวนาน และเป็นเวลาเกือบสองชั่วรุ่นที่ได้มีผู้รวบรวมตัวบททั้งสองอีกซะมารวมเอาไว้ในเล่มเดียวกันในปี 2545 (2002)⁴³ และเป็นหนังสืออีกเล่มที่บรรจุอันตรายของประวัติศาสตร์บาดแผลเอาไว้อย่างเต็มเปี่ยม จึงเป็นเรื่องที่น่าสนใจว่าหนังสือที่กลายมาเป็น “แม่บท” ของความคิดชาตินิยมมลายูปาตานีดังกล่าวนี้ หากได้เดินทางข้ามพรมแดนภาษาต้นฉบับไปเป็นภาษาอื่นๆ แล้วจะต้องพบการควบคุม คัดกรอง และแปรรูปด้วยด้านตรวจของโครงสร้างทางภาษาและการเมืองในอาณา

³⁹ พุทธิพล มงคลวรารณ, “การศึกษาประวัติศาสตร์ปาตานี: สถานภาพ อุปสรรค และปัญหา,” 99.

⁴⁰ กรณีที่มีการอ้างอิงมากที่สุดเห็นจะเป็นงานของ อ.บางนรา ที่รับเอาแม่บทของอิบรอฮิม ชุกรี มาขยายผลและสร้างน้ำหนักของข้อโต้แย้งผ่านเอกสารหลักฐานเพิ่มเติม น่าสนใจว่าตีพิมพ์ครั้งแรกในปี 2519 หลังเหตุการณ์ชุมนุมใหญ่ที่ปัตตานีในช่วงปลายปี 2518 กระทั่งถึงต้นปี 2519 และได้รับการตีพิมพ์อีกครั้งอย่างระมัดระวังในปี 2551 เพื่อเป็นเอกสารประกอบการสัมมนาวิชาการ กรุณาตุที่ อ.บางนรา, “ปัตตานี: อดีต – ปัจจุบัน” (เอกสารประกอบการสัมมนาวิชาการเรื่อง “โลกของอิสลามและมุสลิมในอุษาคเนย์” ณ โรงแรมทวินโลดส์ จังหวัดนครศรีธรรมราช, 28-29 พฤศจิกายน 2551)

⁴¹ Davisakd Puaksom, “Of a Lesser Brilliance: Patani Historiography in Contention,” in *Thai South and Malay North: Ethnic Interaction on a Plural Peninsula*, eds. Michael J. Montesano and Patrick Jory (Singapore: NUS Press, 2008), 87.

⁴² มีการประเมินว่าต้นฉบับน่าจะประพันธ์เสร็จสมบูรณ์ในปี 2492 (1949) จากการพิจารณาในตัวบทที่อิบรอฮิม ชุกรี กล่าวไว้ในบทที่ 4 ซึ่งเป็นบทสุดท้ายว่าเป็นช่วงเวลาที่ได้ผ่านพ้นการเปลี่ยนแปลงมาสู่การเป็นประชาธิปไตยมาแล้วเป็นเวลา 17 ปี (กรุณาตุ Chaiwat Satha-anand, “Pattani in the 1980s: Academic Literature as Political Stories,” 41.) อย่างเร็วที่สุด ต้นฉบับภาษามลายูจึงได้รับการตีพิมพ์ในปีข้างต้น แต่เอกสารโรเนียวที่ขจัดภัย บุรุษพัฒน์ ใช้อ้างอิงก็ระบุว่าต้นฉบับในภาษามลายูนั้นตีพิมพ์ในปี 2493 (1950) [กรุณาตุ ขจัดภัย บุรุษพัฒน์, *ไทยมุสลิม* (กรุงเทพฯ: แพร่พิทยา, 2519), 65.] ส่วนบรรณารักษ์ที่รวบรวมต้นฉบับภาษามลายูอีกซะมาวและรูมีเอาไว้ในเล่มเดียวกันในการตีพิมพ์ครั้งที่สองในปี 2545 ก็ระบุเอาไว้ในคำนำว่าไม่แนชัดว่าได้มีการตีพิมพ์ไว้เมื่อใด แต่ต้นฉบับที่มีอยู่ในมือของพวกเขาปรากฏตราประทับเอาไว้ว่าเป็นวันที่ “15 ตุลาคม 1958” ดังนั้นจึงน่าจะมีการพิมพ์และเผยแพร่ (อีกครั้ง) ในปี 2501 (1958) นั่นเอง [กรุณาตุ Hasrom bin Haron dan Mohd Zamberi A. Malek, “Prakata Editor,” *Sejarah Kerajaan Melayu Patani*, Cetakan Kedua (Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2005) 10.]

⁴³ Ibrahim Syukri, *Sejarah Kerajaan Melayu Patani*, diedit oleh Hasrom Haron dan Mohd Zamberi A. Malek, Cetakan Kedua (Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2005) ผู้เขียนอ้างอิงงานชิ้นนี้จากเล่มที่ตีพิมพ์ครั้งที่ 2 ในปี 2005 (2548)

บริเวณใหม่เช่นไร สิ่งที่ตัวบทเดิมต้องเผชิญตรงพรมแดนภาษาดังกล่าวนั้นจะทำให้เราสามารถเข้าใจความเป็น
การเมืองของเรื่องเล่าที่แตกต่างกันได้อย่างไร

ควรต้องกล่าวถึงการข้ามพรมแดนจากภาษามลายูไปสู่ภาษาอังกฤษเป็นเบื้องต้น เพราะน่าจะเผชิญกับ
การตรวจตราที่น้อยกว่าภาษาไทย SKMP ได้ถูกแปลเป็นภาษาอังกฤษในปี 2528 (1985) โดย คอนเนอร์ ไบลีย์
และจอห์น เอ็น. มิคซิก ที่ได้รับการสนับสนุนการพิมพ์โดย Center for International Studies ของมหาวิทยาลัย
โอไฮโอ สหรัฐอเมริกา⁴⁴ โดยอาศัยต้นฉบับที่ถูกทำสำเนาเก็บไว้ที่ชุดหนังสือสะสม ณ มหาวิทยาลัยคอลเล
สหรัฐอเมริกา ผู้แปลทั้งสองน่าจะตระหนักถึงความตึงเครียดระหว่างรัฐบาลไทยและชุมชนชาวมลายูในจังหวัด
ชายแดนภาคใต้ได้เป็นอย่างดี เพราะพวกเขาเกริ่นนำออกตัวเอาไว้แต่เบื้องต้นว่าเจตนาของการแปลงานชิ้นนี้
เพื่อจะฉายภาพให้เห็นแง่มุมและสำนึกที่มีต่ออดีตจากสายตาของชาติพันธุ์มลายูเป็นเรื่องหลัก และถือเป็นเรื่อง
จำเป็นที่การศึกษาเกี่ยวกับความขัดแย้งในภาคใต้ของประเทศไทยนั้นควรรวบรวมเอามุมมองของชาวมลายูเช่นนี้
ให้เข้ามาในฐานะที่เป็นแหล่งข้อมูลด้วย⁴⁵ อย่างไรก็ตาม ทั้งสองพบว่าการแปลตัวบทดังกล่าวก็จำเป็นต้องแสวงหาทาง
สร้างสมดุลระหว่างด้านหนึ่งที่เป็นอรรถรสและนำเสนอของผู้ประพันธ์ที่พวกเขายึดถือเป็นหลักกับอีกด้านคือการทำให้
ตัวบทเป็นที่เข้าใจได้ในโลกภาษาอังกฤษ ด้วยเหตุนี้ ผู้แปลทั้งสองจึงจับกับการเว้นวรรคตอนที่ดูได้ยากยิ่งใน
ภาษามลายูและเติมเนื้อหาที่สามารถอธิบายภูมิหลังเอาไว้ในเชิงอรรถเพิ่มเติม⁴⁶ หลังจากนั้นเป็นเวลาประมาณ 2
ทศวรรษ หนังสือเล่มนี้ในฉบับภาษาอังกฤษก็ได้รับการพิมพ์ซ้ำอีกครั้งโดยสำนักพิมพ์ Silkworm Books ในปี
2548 (2005)⁴⁷ ในสถานการณ์ที่ความรุนแรงปะทุขึ้นอีกครั้งในพื้นที่ การตีพิมพ์ครั้งนี้จึงจะเป็นการตอบสนองต่อ
อุปสงค์ของตลาดความรู้ในขณะนั้นได้เป็นอย่างดี

โดยสรุปแล้วสำนวนแปลเป็นภาษาอังกฤษนั้นมีการพิมพ์อยู่ 2 ครั้ง แต่เข้าใจว่าในแวดวงของผู้สนใจตัว
บทดังกล่าวน่าจะไม่ตระหนักว่าในสำนวนแปลภาษาไทยนั้นมี “ปัญหา” อยู่พอสมควร เนื่องจากพบว่ามีแปล
เป็นภาษาไทยอยู่อย่างน้อย 2 สำนวน โดยที่แต่ละสำนวนมีการตีพิมพ์สำนวนละ 2 ครั้ง กล่าวคือ สำนวนแรก
ตีพิมพ์ครั้งแรกในชื่อ *ตำนานเมืองปัตตานี* เมื่อปี 2525 โดยศูนย์การศึกษาเกี่ยวกับภาคใต้
มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี⁴⁸ และครั้งที่สองในปี 2549 โดยสถาบันวัฒนธรรมศึกษากัลยาณิ
วัฒนา มอ.ปัตตานี⁴⁹ ส่วนสำนวนที่สองนั้นให้ชื่อว่า *ประวัติศาสตร์อาณาจักรมลายูปัตตานี* ตีพิมพ์ครั้งแรกในปี 2541
โดยโครงการจัดตั้งสถาบันสมุทรรัฐเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา มอ.ปัตตานี⁵⁰ และพิมพ์ครั้งที่สองในชื่อ

⁴⁴ Ibrahim Syukri, *History of the Malay Kingdom of Patani*, Translated by Conner Bailey and John N. Miksic, (Ohio: Ohio University Press, 1985)

⁴⁵ Conner Bailey and John N. Miksic, “Translators’ Introduction,” *History of the Malay Kingdom of Patani*, second edition (Chiang Mai: Silkworm Books, 2005), xvii.

⁴⁶ Ibid., xvii-xviii, บรรดาเชิงอรรถเหล่านี้ยังได้รับการแปลพร้อมๆ กับสำนวนภาษาไทยบางสำนวนในเวลาต่อมาอีกด้วย แม้ว่าต้นฉบับแปลเดิมนั้นน่าจะ
เริ่มแปลจากต้นฉบับภาษามลายูก่อนก็ตาม ดังจะได้อธิบายต่อไป

⁴⁷ Ibrahim Syukri, *History of the Malay Kingdom of Patani*, Translated by Conner Bailey and John N. Miksic, Second edition, (Chiang Mai: Silkworm Books, 2005) หากไม่กล่าวเป็นอย่างอื่น ผู้เขียนจะใช้ต้นฉบับแปลในการตีพิมพ์ครั้งนี้สำหรับการอ้างอิงในบทความชิ้นนี้

⁴⁸ อิบรอฮิม ซุกรี, *ตำนานเมืองปัตตานี*, แปลโดย หะสัน หมัดหมาน, เรียบเรียงโดย ประพนธ์ เรืองณรงค์ (ปัตตานี: ศูนย์การศึกษาเกี่ยวกับภาคใต้, 2525)
ควรต้องบันทึกไว้ด้วยว่าที่หน้าปกฉบับพิมพ์ครั้งที่ 1 นี้ ระบุชื่อต้นฉบับเดิมในภาษามลายูอักษรโรมันด้วยว่า “Sejarah Kerajaan Melayu Pattani” โดยปรับ
ถ้อยคำจาก “Patani” มาเป็น “Pattani”

⁴⁹ อิบรอฮิม ซุกรี, *ตำนานเมืองปัตตานี*, แปลโดย หะสัน หมัดหมาน, เรียบเรียงโดย ประพนธ์ เรืองณรงค์, พิมพ์ครั้งที่ 2 (ปัตตานี: สถาบันวัฒนธรรมศึกษากัลยาณิ
วัฒนา, 2549) ในบทความชิ้นนี้จะใช้ต้นฉบับแปลในการตีพิมพ์ครั้งนี้สำหรับการอ้างอิง

⁵⁰ อิบรอฮิม ซุกรี, *ประวัติศาสตร์อาณาจักรมลายูปัตตานี*, แปลโดย หะสัน หมัดหมาน และมะหะมาซะกา จ๊ะหะ, เรียบเรียงโดย ดลมนรรัตน์ บากา, (ปัตตานี:
โครงการจัดตั้งสถาบันสมุทรรัฐเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา, 2541) ข้อมูลในหนังสือระบุว่า “พิมพ์ครั้งแรก พ.ศ.2541” โดยมีจำนวนพิมพ์เพียง 200 เล่ม

“ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปัตตานี” โดยสำนักพิมพ์ซิลค์เวอร์มบุ๊กส์ในปี 2549⁵¹ หรือในปีเดียวกันกับการพิมพ์ครั้งที่สองของสำนวนแรก⁵² กล่าวอีกอย่างก็คือหลังจากที่ความรุนแรงเริ่มถาโถมหนักขึ้นมาตั้งแต่ต้นปี 2547 หนังสือประวัติศาสตร์ในมุมมองชาตินิยมมลายูปัตตานีชิ้นนี้ได้ปรากฏตัวในพายุไทยอีกครั้งในอีก 2 ปีต่อมา และเป็นการปรากฏตัวขึ้นของ “สองสำนวนแปล” ในระยะเวลาที่ใกล้เคียงกัน

อันที่จริงแล้ว คงจะกล่าวว่ามีสองสำนวนแปลนั้นไม่น่าจะถูกต้องเสียทีเดียว เพราะทั้งสองสำนวนต่างมี “ผู้แปลหลัก” เป็นคนๆ เดียวกัน นั่นก็คือ หะสัน หมัดหมาน อดีตอาจารย์ประจำภาควิชาภาษาตะวันตกแห่งคณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ และอดีตผู้อำนวยการวิทยาลัยอิสลามศึกษา มอ.ปัตตานี แต่เมื่อพินิจดูเนื้อหาบางส่วนใหญ่แล้วก็เห็นได้ชัดว่าน่าจะมาจากต้นฉบับเดียวกัน แต่ข้อต่างอย่างสำคัญนอกเหนือไปจากสถาบันทางวิชาการที่ตีพิมพ์งานดังกล่าวแล้ว ก็เห็นจะเป็นผู้ที่ทำหน้าที่ “เรียบเรียง” ต้นฉบับแปล กล่าวคือ ในสำนวนแรกนั้นมี “ประพนธ์ เรืองณรงค์” บรรณาธิการวารสารรัฐสมิแลในขณะนั้นเป็นผู้เรียบเรียง⁵³ ในขณะที่สำนวนหลังนั้น นอกจากจะมีการแปลเพิ่มบทสุดท้ายเข้ามาอีก 1 บท โดยมะหามะซาคี เจ๊ะหะ แล้ว ปรากฏว่าผู้เรียบเรียงได้เปลี่ยนมาเป็น “ดลมนรรัตน์ บากา” อาจารย์ประจำวิทยาลัยอิสลามศึกษาในขณะนั้น ด้วยเหตุนี้ จึงน่าจะเรียกว่ามี “สำนวนการเรียบเรียง” น่าจะถูกต้องกว่า

นอกจากนี้ หากขุดลึกไปในตัวบทแล้ว ข้อแตกต่างของทั้งสองสำนวนยังอาจถือเป็นร่องรอยที่ชี้ให้เห็นการช่วงชิงความหมายของ “อดีต” ที่แตกต่างกันได้อย่างชัดเจน ที่สำคัญยังเป็นสิ่งยืนยันถึงพลังของถ้อยคำได้เป็นอย่างดีอีกด้วย ผู้เขียนพบว่าข้อแตกต่างระหว่างสองสำนวนที่เรียบเรียงเป็นภาษาไทยประการแรกที่โดดเด่นที่สุดเห็นจะได้แก่จำนวนบทที่แตกต่างกัน กล่าวคือ ในสำนวนแรก (ตำนานเมืองปัตตานี) มีเนื้อหาเพียง 3 บทแรกจากทั้งหมด 4 บท⁵⁴ โดยละเว้นบทสุดท้ายหรือ Negeri Patani Zaman Kebangkitan (ปัตตานีในยุคฟื้นฟู) เอาไว้

⁵¹ อิบรอฮิม ชุกรี, *ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปัตตานี*, แปลโดย หะสัน หมัดหมาน และมะหามะซาคี เจ๊ะหะ, เรียบเรียงโดย ดลมนรรัตน์ บากา, (เชียงใหม่: ซิลค์เวอร์ม บุ๊คส์, 2549) ควรตั้งข้อสังเกตไว้ด้วยว่าชื่อหนังสือเปลี่ยนแปลงเล็กน้อยจาก “ประวัติฯ” มาเป็น “ประวัติศาสตร์ฯ” ซึ่งในแง่หนึ่งคือการเสริมอำนาจและความน่าเชื่อถือให้กับตัวบทมากขึ้น นอกจากนี้ ข้อมูลเกี่ยวกับหนังสือถูกระบุเอาไว้ในหน้ารองปกว่า “พิมพ์ครั้งแรก 2549” แม้ในความเป็นจริงจะเป็นการตีพิมพ์ครั้งที่ 2 ก็ตาม และเนื่องจากเป็นต้นฉบับใหม่กว่าและมีจำนวนตีพิมพ์ที่มากกว่า เล่มเก่า หากไม่ระบุเป็นการเฉพาะเจาะจง ผู้เขียนจะใช้ต้นฉบับแปลในการตีพิมพ์ครั้งนี้สำหรับการอ้างอิงในบทความต่อไป

⁵² ผู้เขียนเชื่อว่าน่าจะมีสำนวนไทยอีกอย่างน้อยหนึ่งสำนวน ซึ่งเป็นเอกสารที่ข้าราชการบางส่วน “แปลและพิมพ์ติดต้นฉบับ” เอาไว้เพื่อการศึกษาในแวดวงจำกัด (กรุณาดูใน อนันต์ วัฒนานิก, “จากผู้รวบรวม,” *ตำนานเมืองปัตตานี*, ก.) นอกจากนี้ ยังพบการอ้างอิงงานชิ้นนี้ฉบับแปลไทยในงานเขียนของเจ้าหน้าที่รัฐบางชิ้น โดยระบุในเชิงอรรถในงานเขียนของขจัดภัย บุรุษพัฒน์ ว่า “อิบรอฮิม ชักกรี, *ประวัติเจ้านครมลายูปัตตานี* (รัฐกลันตัน มาเลเซีย: โรงพิมพ์สำนักงานคณะกรรมการอิสลามแห่งกลันตัน, 2593) แปลจากภาษาอาหรับเป็นภาษาไทยและจัดทำเป็นเอกสารโรเนียวเผยแพร่ แต่ไม่แจกแจงว่าใครเป็นผู้แปลและแปลไว้เมื่อใด กรุณาดูที่ ขจัดภัย บุรุษพัฒน์, *ไทยมุสลิม* (กรุงเทพฯ: แพรวพิทยา, 2519) 65, ก.2. อย่างไรก็ตาม การศึกษาตัวบทในที่นี้ ผู้เขียนจะพิจารณาเฉพาะตัวบทแปลที่มีการเผยแพร่เป็นหลัก

⁵³ อนันต์ วัฒนานิก, “จากผู้รวบรวม,” *ตำนานเมืองปัตตานี*, ก-ข. ควรต้องกล่าวด้วยว่า “ผู้เรียบเรียง” ในที่นี้ดูจะมีหน้าที่คล้ายกับ “บรรณาธิการ” แต่จากข้อเขียนเปิดเล่มของอนันต์เอง ก็ทำให้เห็นว่ากระบวนการจัดเตรียมต้นฉบับนั้นมิใช่ผู้เกี่ยวข้องจำนวนหนึ่ง อย่างน้อยที่สุดก็มีตัวเขาเองที่อยู่ในฐานะกรรมการที่ปรึกษาศูนย์การศึกษาเกี่ยวกับภาคใต้ มอ.ปัตตานี ทำหน้าที่เป็น “ผู้รวบรวม”

⁵⁴ จากข้อเขียนของอนันต์ ทำให้เราทราบว่าผู้แปล (หะสัน) ซึ่งขณะนั้นเป็นอาจารย์ประจำคณะภาควิชาภาษาตะวันตกได้รับการทาบทามจากผู้เรียบเรียงให้แปลน่าวารสารรัฐสมิแล “เป็นบางตอน” ก่อนที่จะหยุดชะงักเนื่องจากหะสันต้องเดินทางไปเรียนต่อยังต่างประเทศ ผู้เขียนพบว่ามีเนื้อหาเพียงบางส่วนของบทที่ 1 เท่านั้นที่ได้รับการตีพิมพ์ในต้นปี 2518 โดยหะสันใช้นามปากกาว่า “นัจมีย” ซึ่งเป็นชื่อลูกชายของเขา ก่อนที่วารสารดังกล่าวจะเว้นว่างไปจนกระทั่งเปิดดำเนินการอีกครั้งในปี 2522 (น่าสนใจว่าเป็นเลขที่วารสารเดียวกันกับที่พิมพ์ในปี 2518 แต่เนื้อหาต่างกัน) นัจมียเกริ่นเอาไว้ว่าเขาได้แปลหนังสือที่ชื่อ “รัฐมลายูปัตตานี” จากต้นฉบับเดิมในภาษาอาหรับ “เพื่อเป็นประโยชน์ต่อการศึกษา” แม้ว่าจะทางรัฐกลันตันซึ่งเป็นที่ยึดพิมพ์ครั้งแรกจะไม่อนุญาตให้มีการตีพิมพ์อีก [กรุณาดูที่ นัจมีย, “เล่าเรื่องเมืองตานี,” *วารสารรัฐสมิแล*, เล่มที่ 4 ฉบับที่ 1 (มีนาคม-เมษายน 2518) 40-43.] เมื่อพิจารณาจากต้นฉบับที่เป็นบทความดังกล่าวนี้กับต้นฉบับที่แปลเป็นเล่มแล้ว พบว่ามีสำนวน ถ้อยคำ และเนื้อหาที่ใช้แตกต่างกันอย่างสำคัญ เป็นไปได้ว่านอกเหนือจากการปรับ “ภาษา” ดังกล่าวจะเป็นภาระของบรรณาธิการแล้ว ยังอาจเข้าใจได้ว่าผู้แปลคงมีการสอบทานต้นฉบับกับภาษาอังกฤษซ้ำอีกครั้งหนึ่งด้วย เนื่องจากในสำนวนที่ตีพิมพ์เป็นเล่มได้บรรจุเชิงอรรถบางส่วนที่ใกล้เคียงกับฉบับแปลภาษาอังกฤษ

ในขณะที่สำนวนที่สอง (*ประวัติราชอาณาจักรมลายูปะตานี*) ได้เพิ่มบทดังกล่าวเข้าไปด้วยโดยผู้แปลอีกคน (มะหะซาก็ เจ๊ะหะ)⁵⁵ เนื้อหาในบทที่ว่านี้เกี่ยวข้องกับสถานการณ์ของ “ปะตานี”⁵⁶ หลังผนวกรวมเข้าสู่สยามในต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 จนถึงช่วงทศวรรษที่ 2450 อันถือได้ว่าเป็นประวัติศาสตร์ที่มีระยะ “ใกล้” มากกว่าเนื้อหาก่อนหน้านี้ ทั้งยังมีน้ำหนักเสียงในการวิพากษ์วิจารณ์การปกครองที่เลวร้ายของสยาม/ไทยโดยตรงไปตรงมา พร้อมทั้งเรียกร้องให้ชาวมลายูปะตานีเรียกร้องยืนหยัดในการกำหนดอนาคตของตนเอง

เป็นไปได้อย่างยิ่งว่าเนื้อหาที่ล่อแหลมอ่อนไหวและเต็มไปด้วยโวหารของชาตินิยมมลายูปะตานีดังกล่าวคงได้รับการกลั่นกรองในปี 2525 ว่ายังไม่พร้อมที่จะข้ามเส้นพรมแดนให้มาปรากฏในรูปโฉมของภาษาไทย จนกระทั่งมาเผยตัวอีกครั้งใน “โครงการแปลและเรียบเรียงตำรา” ของสถาบันสมุทรรัฐในอีก 16 ปีต่อมา ซึ่งผู้อำนวยการสถาบันดังกล่าวระบุเอาไว้ในคำปรารภว่าเป็นเพราะเงื่อนไขที่เปลี่ยนไปในยุคประชาธิปไตยและข้อมูลข่าวสารที่จำเป็นต้องทำให้ “ผู้ไม่รู้จะได้รู้” ทั้งยังตั้งใจที่จะ “ทำให้มัน ‘เป็นปกติ’ แล้วทุกอย่างก็จะดีในตัวของมันเอง”⁵⁷ ความเป็นปกตินั้นดำรงอยู่ได้เพียงชั่วระยะหนึ่ง จนกระทั่ง “ความไม่สงบ” ได้กล้ำกรายเข้ามาพร้อมกับความรุนแรงที่ปะทุขึ้นอย่างหนักในต้นปี 2547 คำอธิบายที่มุ่งไปสู่การตีความเรื่องราวในอดีตก็กลับมามีชีวิตชีวาอีกครั้ง

ถึงกระนั้น สิ่งที่น่าสนใจที่สุดซึ่งเกี่ยวข้องกับ SKMP ก็คือเมื่อมีการพิมพ์ฉบับภาษาไทยทั้งสองสำนวนขึ้นอีกครั้งในปี 2549 แต่กลับพบว่าในสำนวนแรกที่ดีพิมพ์โดยสถาบันวัฒนธรรมศึกษา ซึ่งเป็นสถาบันทางวิชาการที่อยู่ในพื้นที่ความขัดแย้งก็ยังคงไม่รวมเอาบทสุดท้ายมาตีพิมพ์แต่อย่างใด ทั้งยังไม่ได้แจ้งต่อผู้อ่านอย่างตรงไปตรงมาด้วยว่ามีเนื้อหาที่ไม่ครบถ้วนตามต้นฉบับเดิม ในขณะที่สำนักพิมพ์ซิลค์เวอร์มบุ๊กส์ซึ่งมีฐานอยู่เชียงใหม่กลับนำเอาต้นฉบับของโครงการจัดตั้งสถาบันสมุทรรัฐ มาบัดฟุ่ใหม่และรวบรวมเนื้อหาเอาไว้อย่างครบถ้วนตามต้นฉบับเดิม อีกทั้งยังตีพิมพ์ออกมาทั้งภาษาอังกฤษและภาษาไทยสำนวนที่สองในเวลาที่ไม่ห่างกันมากนัก แม้จะพบว่าทั้งสองสำนวนจะมี “ผู้แปลหลัก” เป็นคนเดียวกัน แต่กระบวนการประกอบสร้างเป็นหนังสือเล่มเหล่านี้ก็แตกต่างกันผ่านการทำงานของสถาบันทางวิชาการ 2 แห่งของมหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี ซึ่งมีสถานะที่แตกต่างกัน กล่าวคือ ในขณะที่ “ตำนานเมืองปัตตานี” หรือสำนวนแรกเป็นต้นฉบับที่จัดการโดย “ศูนย์การศึกษาเกี่ยวกับภาคใต้” ที่ริเริ่มก่อตั้งขึ้นมาในปี 2517 ผลิตหนังสือ งานวิจัย และองค์ความรู้เกี่ยวกับวิถีชีวิต วัฒนธรรม คตินิยมในพื้นที่ “ภาคใต้” และ “จังหวัดชายแดนภาคใต้” มาอย่างต่อเนื่อง โดยให้คุณค่ากับจารีตประเพณีและความเชื่อของผู้คนในท้องถิ่น ศูนย์ดังกล่าวพัฒนาต่อยอดและรวมตัวกับหน่วยงานทางวิชาการอื่นๆ ในสังกัด มอ.ปัตตานี กระทั่งสถาปนาเป็น “สถาบันวัฒนธรรมศึกษากัลยาณิวัฒนา” ในปี 2545 หรือในอีกเกือบสามสิบปีต่อมา⁵⁸ ส่วนสำนวนหลังหรือ “ประวัติราชอาณาจักรมลายูปะตานี” นั้นจัดการโดย “โครงการจัดตั้งสถาบันสมุทรรัฐเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา” ซึ่งริเริ่มจัดตั้งขึ้นมาในฐานะ “โครงการจัดตั้ง” มาตั้งแต่ปี 2536

⁵⁵ หะสันซึ่งเป็นผู้แปลหลักได้บันทึกเอาไว้ใน “คำนำของผู้แปล” ในฉบับปี 2541 และ “คำนำผู้แปล” ในฉบับปี 2549 ว่าที่จริงแล้วตนได้แปลบทที่ 4 เอาไว้แล้วเมื่อครั้งที่มีการรวมเล่มในปี 1984 (2527, อย่างไรก็ตาม เท่าที่ค้นคว้ามา ผู้เขียนพบว่ามีการตีพิมพ์ในปี 2525) แต่ว่า “ทางฝ่ายเกี่ยวข้อง” มิได้นำบทสุดท้ายมาตีพิมพ์ทำให้ “ขาดความสมบูรณ์ไป” หะสันไม่ได้ระบุเหตุผลอื่นใดอย่างชัดเจนในที่นี้ กรุณา ดู หะสัน หมัดหมาน, “คำนำของผู้แปล,” *ประวัติราชอาณาจักรมลายูปะตานี*, (2541), ไม่มีเลขหน้า; หะสัน หมัดหมาน, “คำนำผู้แปล,” *ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปะตานี*, (2549), ไม่มีเลขหน้า.

⁵⁶ การอ่านออกเสียงคำๆ นี้เป็น “ปะตานี” สอดคล้องกับการออกเสียงสันที่พยางค์แรกเหมือนกับรัตติยาที่กล่าวไว้แล้วข้างต้น กรุณา ดูต่อไปข้างหน้า

⁵⁷ พีรยศ ราฮิมมูลา, “คำปรารภจากผู้อำนวยการ,” *ประวัติราชอาณาจักรมลายูปะตานี*, (2541), ไม่มีเลขหน้า.

⁵⁸ สถาบันวัฒนธรรมศึกษากัลยาณิวัฒนา, “รายงานประจำปีการประเมินคุณภาพ Self Assessment Report (SAR) ตามแนวทางเกณฑ์รางวัลคุณภาพแห่งชาติ (TQA) ประจำปีการศึกษา 2553,” *สถาบันวัฒนธรรมศึกษากัลยาณิวัฒนา มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี*, [http://culture.pn.psu.ac.th/cu/images/documents/TQA/2553/TQA-53\(รูปเล่ม\).pdf](http://culture.pn.psu.ac.th/cu/images/documents/TQA/2553/TQA-53(รูปเล่ม).pdf) (สืบค้นเมื่อ 18 มิถุนายน 2559)

กระทั่งยังคงสถานะดังกล่าวอยู่จนถึงปัจจุบัน⁵⁹ เน้นมิติการทำงานวิชาการที่จัดวาง “ปัตตานี” ในฐานะที่เคยเป็นรัฐชายฝั่งซึ่งมีปฏิสัมพันธ์กับชุมชนทางการเมืองอื่นๆ ในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้หรือบรรดาประเทศในกลุ่มอาเซียนในปัจจุบัน โครงการจัดตั้งสมุทรรัฐฯ จึงถือเป็นสถาบันทางวิชาการหนึ่งที่หนุนเสริมให้ความรู้เกี่ยวกับพลวัตที่เปลี่ยนไปในโลกวัฒนธรรมมลายูมีที่ทางในแวดวงวิชาการ กล่าวโดยรวบรัด ในขณะที่สถาบันของสำนวนแรกนั้นจัดวาง “ปัตตานี” ในฐานะที่เป็นท้องถิ่นภายใต้กรอบโครงของรัฐที่มีศูนย์กลางอยู่กรุงเทพฯ สถาบันของสำนวนหลังมอง “ปัตตานี” ในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของชุมชนวัฒนธรรมมลายูซึ่งมีความสัมพันธ์ข้ามเส้นพรมแดนรัฐตำแหน่งแห่งที่เหล่านี้จะสัมพันธ์กับการแปลงเปลี่ยนต้นฉบับประวัติศาสตร์นิพนธ์ของอิบรอฮิม ชุกรี ให้กลายร่างมาบังเกิดในรูปของภาษาไทยที่แตกต่างกันที่สุดในที่สุด

ความแตกต่างของทั้งสองสำนวนจึงเป็นการเผยให้เห็นการปะทะต่อรองกันของวาทกรรมประวัติศาสตร์ผ่านอำนาจในการสถาปนาความรู้เกี่ยวกับอดีตที่ไม่ลงรอยกันได้เป็นอย่างดี ไม่เฉพาะเพียงการกลั่นกรอง คัดสรร และจัดการกับเนื้อหาเท่านั้น วาทกรรมดังกล่าวยังกำหนด “ถ้อยคำ” บางคำให้สามารถปรากฏตัวขึ้น ในขณะเดียวกันก็ปิดบังซ่อนเร้นบางคำเอาไว้อีกด้วย

สิ่งที่เห็นได้ชัดเจนนอกประการก็คือ “ชื่อหนังสือ” อันบ่งให้เห็นว่า “ถ้อยคำ” นั้นทรงพลังเช่นไร ในฉบับแปลไทยนั้นแตกต่างกันและนี้อาจกลายเป็นประเด็นหัวใจที่ทำให้ทั้งสองสำนวนนั้นมีความหมายที่แตกต่างกันอย่างสำคัญ กล่าวคือ ในขณะที่สำนวนแรกระบุว่าเป็นตำนานของ “เมืองปัตตานี” สำนวนหลังดูจะมีความคงเส้นคงวากับต้นฉบับเดิมมากกว่าคือการบอกกล่าวอย่างชัดเจนว่าเป็นประวัติของ “ราชอาณาจักรปัตตานี”⁶⁰ ความแตกต่างที่ว่านี้ยังปรากฏอยู่ทั่วทั้งตัวบทแปลทั้งสองสำนวน (เฉพาะ 3 บทแรกที่มีร่วมกัน) ทั้งในชื่อบทตอน การอ้างอิงถึงชื่อของป็นใหญ่ และการกล่าวถึงชื่อ “เมือง” อย่างเป็นการทั่วไป กล่าวได้ว่าการปรากฏของทั้ง “ปัตตานี” และ “ปัตตานี” ในสองสำนวนดังกล่าวนี้เองที่เป็นประเด็นของความเห็นที่แตกต่างกัน เนื่องจากทั้งสองถ้อยคำนั้นเป็นรูปสัญลักษณ์ที่นำพาความหมายซึ่งดีความอดีตแตกต่างกัน กล่าวคือในขณะที่สำนวนแรกพยายามจะรักษาความต่อเนื่องของ “ปัตตานี” ให้มีความเป็นมาอย่างยาวนานมานับแต่อดีตเมื่อครั้งตั้งเมืองมาจนถึงยุคสมัยที่ตกเป็นเมืองขึ้นของสยามและพัฒนาเป็น “มณฑล” และ “จังหวัด” ในภาคใต้ของประเทศไทย สำนวนหลังจะชี้ให้เห็นพัฒนาการของ “ปัตตานี” ที่มีความเจริญรุ่งเรืองและเป็นอิสระในตัวเอง ก่อนที่จะค่อยๆ เปลี่ยนมาเป็น “จังหวัดปัตตานี” ในสมัยหลัง⁶¹ ข้อแตกต่างดังกล่าวนี้ยังสามารถพิจารณาอย่างละเอียดลึกซึ้งจากตัวบทที่ว่าด้วยที่มาที่ไปและพัฒนาการของ “ชื่อเมือง” และการเรียกขาน⁶² ดังที่จะพิจารณาจากสำนวนแรกดังนี้

⁵⁹ โครงการจัดตั้งสถาบันสมุทรรัฐเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา, “แบบฟอร์มเสนอจัดตั้งหน่วยงานใหม่ โครงการจัดตั้งสถาบันสมุทรรัฐเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา,” (เอกสารนำเสนอการประชุมเพื่อหารือ เรื่อง แผนการผลิตบัณฑิตของโครงการจัดตั้งสถาบันสมุทรรัฐเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา ณ ห้องประชุม 1 สำนักงานอธิการบดี มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี, 11 กันยายน 2558).

⁶⁰ ที่แปลมาจาก “Kerajaan Patani” ในต้นฉบับภาษามลายู หรือที่พจนานุกรมอังกฤษแปลว่า “The Malay Kingdom of Patani”

⁶¹ ในสำนวนหลัง คำว่า “ปัตตานี” ปรากฏขึ้นครั้งแรกใน “บทที่ 4” ในเนื้อหาส่วนที่เกี่ยวกับการปรับเปลี่ยนโครงสร้างการปกครองส่วนภูมิภาคจาก “มณฑล” มาเป็น “จังหวัด” ซึ่งสอดคล้องกับต้นฉบับภาษามลายูมากกว่า (กรุณา ดู อิบรอฮิม ชุกรี, *ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปัตตานี*, 76.) ที่น่าสนใจก็คือแม้จะปรากฏหลักฐานว่าในการปฏิรูประบอบราชการในช่วงทศวรรษ 2440 จะเปลี่ยนชื่อเป็น “มณฑลปัตตานี” แล้วก็ตาม แต่อิบรอฮิม ชุกรี ก็ตั้งใจใช้คำว่า “มณฑลปัตตานี” (monthon Patani) อยู่ในต้นฉบับเดิม

⁶² ต้นฉบับในภาษามลายูที่มี ซึ่งปริวรรตมาจากภาษามลายูอาหรับมีดังนี้ (เน้นโดยผู้เขียน) “Pada masa itu tempat yang didirikan kota istana oleh Raja Seri Wangsa itu belum ada mempunyai nama lagi, tetapi dengan keranauduknya berhampiran dengan kampung Pak Tani itu maka oleh orang ramai digelar dengan nama negeri Pak Tani sahaja. Semenjak itu mulai terkenallah ia dengan gelaran nama negeri Pak Tani tetapi dengan lama kelamaan kerana hendak menyenangkan panggilanannya maka akhirnya disebutkan sahaja ‘negeri Patani’ iaitu diringkaskan dari

สถานที่ตั้งพระราชวังใหม่ยังไม่มีนามเป็นที่รู้จักกัน ราชาศรีวังสาทรงเห็นว่าที่แห่งนี้ตั้งอยู่ใกล้กับหมู่บ้านปะตานิ จึงได้ขนานนามว่าเมือง ‘ปะตานิ’ ตั้งแต่บัดนั้น ต่อมาเพื่อความสะดวกในการเรียกจึงเปลี่ยนเป็น ‘ปัตตานี’ ชาวอาหรับที่เดินทางมาค้าขาย ณ เมืองแห่งนี้เรียกตามสำเนียงของตนว่า ‘ฟาตอร์นี’ นับตั้งแต่บัดนั้นเป็นต้นมา เมืองปัตตานีก็เริ่มรู้จักกันทั่วโลกตะวันออกและตะวันตก พร้อมกับมีเรื่องราวที่แปลกพิศดารอันเป็นที่ชวนฟังตั้งแต่ออดีตราบเท่าปัจจุบัน⁶³ (เน้นโดยผู้เขียน)

ในขณะที่สำนวนหลังระบุไว้ว่า

สถานที่ตั้งพระราชวังใหม่ยังไม่มีนามเป็นที่รู้จักกัน ราชาศรีวังสาทรงเห็นว่าที่แห่งนี้ตั้งอยู่ใกล้กับหมู่บ้านปะตานิ จึงได้ขนานนามว่าอาณาจักรปะตานิ ตั้งแต่บัดนั้น ต่อมาเพื่อความสะดวกในการเรียกจึงเปลี่ยนเป็น ‘ปะตานิ’ ชาวอาหรับที่เดินทางมาค้าขาย ณ เมืองแห่งนี้เรียกตามสำเนียงของตนว่า ‘พะฏอนี’ นับตั้งแต่บัดนั้นเป็นต้นมาอาณาจักรปะตานิก็เริ่มรู้จักกันทั่วโลกตะวันออกและตะวันตก พร้อมกับมีเรื่องราวที่แปลกพิศดารอันเป็นที่ชวนฟังตั้งแต่ออดีตราบเท่าปัจจุบัน⁶⁴ (เน้นโดยผู้เขียน)

เห็นได้ชัดว่าสำนวนการแปลส่วนใหญ่ในย่อหน้านี้จะใกล้เคียงกัน ต่างตรงที่ “ถ้อยคำ” สำคัญที่สร้างความหมายที่ไม่ลงรอยกัน ชื่อหมู่บ้านที่มีผู้อาวุโสที่ชื่อ “ตานิ” นั้นกลายเป็นแหล่งอ้างอิงในการตั้งชื่อเมืองใหม่ คำว่า “ปะตะ” หรือ “ปะ” ถอดเสียงมาจากคำว่า “Pak” ในต้นฉบับภาษามลายูอักษรโรมัน หรือ “ปา” ในภาษามลายูอักษรขรรค์วิ มีความหมายว่า “พ่อ” หรือในบริบทนี้คือคำเรียกขานผู้อาวุโสอย่าง “พ่อเฒ่า” ซึ่งเป็นชาวประมงอยู่ในหมู่บ้านที่ภักดิ์หรือรายอหมายมั่นจะปลูกสร้างพระราชวังใหม่ขึ้นมา แต่เพื่อ “ความสะดวก” เสียงของถ้อยคำดังกล่าวก็เปลี่ยนออกมาเป็น 2 คำที่แตกต่างกันในสำนวนการแปลทั้งสอง คือ ในสำนวนแรกเปล่งเสียงออกเป็น “ปัตตานี” ในขณะที่สำนวนหลังออกเป็น “ปะตานิ” นี่คือการร้อยที่แยกแตกต่างกันของถ้อยคำที่เป็นปัญหาในเวลาต่อมา

การจะเข้าใจความต่างตรงจุดนี้ควรต้องพิจารณาความแตกต่างในสำนวนการแปลอีกจุดหนึ่ง นั่นคือ การระบุถึง “เมือง” และ “อาณาจักร” ในสำนวนแรกและสำนวนหลังตามลำดับ ทั้งสองคำนี้แปลมาจากคำว่า “negeri” หรือ نكري แต่จะเห็นได้ว่าถ้อยคำทั้งสองเป็นรูปสัญลักษณ์ที่สัมพันธ์กับความหมายสัญลักษณ์ที่ต่างระดับกัน ความเป็น “อาณาจักร” ย่อมมีความหมายที่ยิ่งใหญ่และสะท้อนความเป็นตัวของตัวเองมากกว่า ในขณะที่สถานะของ “เมือง” นั้นเป็นเพียงหน่วยทางการเมืองที่ธรรมดาสามัญกว่า เพราะเป็นชุมชนทางการเมืองที่อาจมีอยู่ทั่วไป กระทั่งอาจ

perkataan ‘Pak Tani’. Begitu juga bagi pihak orang-orang Arab yang datang berniaga di Patani selalu menyebutnya dengan ‘Fathoni’ mengikut kesenangan lidah mereka. Semenjak itu negeri Patani pun mulalah terkenal ke seluruh di dunia timur dan barat hingga tetap mempunyai beberapa riwayat yang aneh dan ganjil dari dahulu hingga sampai di hari ini” (กรุณาดูใน Ibrahim Syukri, *Sejarah Kerajaan Melayu Patani*, 31-32.)

⁶³ อิบรอฮิม ชุกรี, *ตำนานเมืองปัตตานี*, 12-13.

⁶⁴ อิบรอฮิม ชุกรี, *ประวัติราชอาณาจักรมลายูปัตตานี*, 15-16.

เป็นเพียงส่วนหนึ่งของอาณาจักรเท่านั้น⁶⁵ การประชันขันแข่งระหว่าง “เมืองปัตตานี” และ “อาณาจักรปัตตานี” จึงปรากฏขึ้นเมื่อนำทั้งสองส่วนมา “แป” หรือเทียบเคียงกัน

แม้จะมีความแตกต่างในสองสำนวนข้างต้น แต่ก็พบว่า “เพดาน” ในการรับมือกับภาษาที่ข้ามพรมแดน ดังกล่าวยังปรากฏในอยู่ในจุดที่ตัวบทดั้งเดิมไม่ได้รับอนุญาตให้ถูกแปลความและแปรเปลี่ยนมามีตำแหน่งแห่งที่อยู่ได้ในภาษาไทยได้ ในขณะที่ถ้อยความเหล่านั้นได้ปรากฏตัวอยู่ในโลกของภาษาอังกฤษอย่างไม่เคอะเขิน ดังเช่น เนื้อหาที่เกี่ยวข้องกับการเตรียมรับมือของรายอและราษฎรในปะตานี/ปัตตานีต่อกองทัพสยามในช่วงต้นรัชกาลที่ 1 แห่งรัตนโกสินทร์ อันนำมาซึ่งการยึดครองปะตานี/ปัตตานีเพื่อกระชับอำนาจเป็นผลสำเร็จในเวลาต่อมา ตัวบทที่ขาดหายไปในพากย์ไทยทั้งสองสำนวนก็คือ

พวกเขาทั้งหมดปรารถนาที่จะต่อต้านความชั่วร้ายของสยาม-ไทย ไม่ว่าพวกเขาจะต้องถูก
บังคับให้เสียสละตัวเองหรือสูญเสียแขนขาและร่างกายของพวกเขาไปก็มากนักก็ตาม เป็น
เรื่องที่ดียิ่งกว่าหากพวกเขาเสียสละในสงครามเพื่อปกป้องอิสรภาพ แทนที่จะมีชีวิตอยู่ใต้
การยึดครองและการพิชิตโดยชาวสยาม-ไทย⁶⁶ (เน้นโดยผู้เขียน)

อีกบริบทหนึ่งกล่าวถึงช่วงหลังจากที่กรุงเทพฯ ได้แบ่งแยกหัวเมืองมลายูออกเป็น 7 หัวเมืองเพื่อทอนกำลังและให้ภัยต่อการปกครอง ตัวบทที่ทั้งสองสำนวนได้ละไว้คือ

ด้วยเหตุนี้ รัฐบาลปัตตานีที่ก่อนหน้านี้เคยปกครองโดยรายอเพียงองค์เดียวและไม่เคยถูก
แบ่งแยกก็กลับต้องถูกตัดแบ่งออกเป็นเขตย่อยๆ ในเวลานั้น การตัดแบ่งดังกล่าวกระทำโดย
กษัตริย์แห่งสยาม ด้วยหมายว่าจะบั่นทอนความแข็งแกร่งของชาวมลายูเพื่อให้ง่ายต่อการที่
พระองค์จะปกครองและกดชาวมลายูลงเป็นทาสตามหลักการของ **การล่าอาณานิคม**
(**imperialisme**) ซึ่งก็คือ “การแบ่งแยกแล้วปกครอง” นั่นเอง⁶⁷

เมื่อถึงเวลาเปลี่ยนแปลงเกี่ยวกับการถอดอำนาจเจ้าเมืองทั้งเจ็ดของกรุงเทพฯ และตั้งข้าหลวงมา
ประจำ จุดเปลี่ยนนี้เกิดขึ้นในห้วงทศวรรษที่ 2440 โดยทางการกรุงเทพฯ ส่งผู้แทนมาบีบบรรดาเจ้าเมืองทั้งเจ็ด มี
เพียงเจ้าเมือง “ปะตานี” เท่านั้นที่ไม่ยินยอมลงนามจนต้องถูกควบคุมตัว อิบรอฮิม ชุกรี บันทึบทศนะและเหตุผล

⁶⁵ ธงชัยเห็นว่า “เมือง” เป็นคำในภาษาไทยที่สื่อความถึงหน่วยทางการเมืองในความสัมพันธ์แบบลำดับชั้นระหว่างชุมชนการเมืองที่เป็นศูนย์กลางและบรรดาหัวเมืองต่างๆ ในภูมิภาค เป็นคำเรียกขานที่ไม่แยกแยะถึงบริเวณที่มีอำนาจปกครองบางอย่างอยู่ กรุณา ดู ธงชัย วินิจจะกูล, *กำเนิดสยามจากแผนที่: ประวัติศาสตร์ภูมิภคของชาติ*, แปลโดย พวงทอง ภวัครพันธุ์, โอตา อรุณวงศ์ และพงษ์เลิศ พงษ์วานันต์ (กรุงเทพฯ: โครงการจัดพิมพ์คืบไฟและสำนักพิมพ์อ่าน, 2556) 139-140.

⁶⁶ ต้นฉบับภาษามลายูที่มีที่ปริวรรตมาจากญาวีมีดังนี้ “Sekalipun terpaksa mereka berkorban jiwa dan hancur luluh badan anggota hanya lebih baik mereka terkorban di medan perang kerana **mempertahankan kemerdekaan** itu daripada hidup **dijajah dan ditakluk** oleh orang-orang Siam-Thai” กรุณา ดูต้นฉบับภาษามลายูที่มี Ibrahim Syukri, *Sejarah Kerajaan Melayu Patani*, 71. ดูต้นฉบับแปลภาษาอังกฤษที่ Ibrahim Syukri, *History of the Malay Kingdom of Patani*, 56. เนื้อความดังกล่าวนี้ถูกเว้นว่างไว้ทั้งในสำนวนแรก (อิบรอฮิม ชุกรี, *ตำนานเมืองปัตตานี*, 38.) และสำนวนหลัง (อิบรอฮิม ชุกรี, *ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปัตตานี*, 49.)

⁶⁷ ต้นฉบับภาษามลายูที่มีที่ปริวรรตมาจากญาวีมีดังนี้ “Yang demikian negeri Patani yang dahulu hanya diperintah oleh seorang raja sahaja dan tidak pernah pula dipecah-pecahkan, sekarang telah terbahagi kepada beberapa buah kawasan. Dibahagi oleh Raja Siam dengang maksudnya hendak melemahkan kekuatan orang-orang Melayu supaya senang dia memerintah dan mudah memperhambakan orang-orang Melayu itu mengikut dasar **penjajah (imperialism)** iaitu ‘pecah-pecahkan kemudian perintah’” กรุณา ดูต้นฉบับภาษามลายูที่มี Ibrahim Syukri, *Sejarah Kerajaan Melayu Patani*, 80. ดูต้นฉบับแปลภาษาอังกฤษที่ Ibrahim Syukri, *History of the Malay Kingdom of Patani*, 64. เนื้อความถูกเว้นว่างไว้ทั้งในสำนวนแรก (อิบรอฮิม ชุกรี, *ตำนานเมืองปัตตานี*, 42.) และสำนวนหลัง (อิบรอฮิม ชุกรี, *ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปัตตานี*, 55-56.)

ของเขาเอาไว้ว่า “เพราะเห็นว่าเป็นการแย่งยื้อสิทธิของชาวปะตานี⁶⁸อย่างสิ้นเชิง” โดยต้นฉบับได้ให้รายละเอียดต่อไป แต่ไม่ปรากฏในพากษ์ไทยทั้งสองสำนวนก็คือ

...ซึ่งรวมไปถึงสิทธิความเป็นเจ้าของ เหนือรัฐปาตานี และสุดท้ายแล้ว ชาวมลายูก็ต้อง
ตกอยู่ภายใต้แอกของการยึดครองโดยสยาม-ไทย ซึ่งทำให้พวกเขาต้องสูญเสียทั้งสิทธิ
เสรีภาพและอิสรภาพไป⁶⁹ (เน้นโดยผู้เขียน)

ในประโยคที่ถูกตัดไปเหล่านี้มีถ้อยคำสำคัญอยู่หลายคำที่จะปรากฏขึ้นอีกครั้งอย่างน่าประหลาดใจในห้วง
ของความรุนแรงรอบใหม่ในปัจจุบัน โดยเฉพาะอย่างยิ่งถ้อยคำอย่าง **อิสรภาพ (Kemerdekaan)** การยึดครอง
(**Dijajah**) หรือแม้แต่ถ้อยคำที่สร้างข้อถกเถียงมากมายอย่าง **การล่าอาณานิคม (Penjajah)** และ **สิทธิความเป็น
เจ้าของ/ความเป็นใหญ่ (Hak Pertuanan)**⁷⁰ ซึ่งเป็นชุดของถ้อยคำที่ดำรงอยู่ภายใต้วาทกรรมชาตินิยมมลายู
ปาตานีมาโดยตลอด แต่เมื่อไหลล้นข้ามพรมแดนทางการเมืองและวัฒนธรรมมาปรากฏอยู่ในภาษาไทยกลับสร้าง
ผลสะท้อนตามมาหลายประการในปัจจุบัน เพราะถ้อยคำเหล่านี้จะปรากฏตัวขึ้นอีกครั้งเมื่อการพูดคุยเพื่อ
สันติภาพเผยตัวสู่สาธารณะ และข้อความทางการเมืองของขบวนการปลดปล่อยได้ปรากฏตัวและข้ามพรมแดน
พรมแดนอีกครั้งมายังภาษาไทย ถ้อยคำที่ไหลเวียนอยู่ในแวดวงและโลกของภาษามลายูจึงได้สร้างข้อถกเถียง
เกี่ยวกับความเป็นจริงของอดีตในเวลาต่อมา

ถ้อยคำเพียงไม่กี่คำเหล่านี้ได้นำพาโลกทัศน์และให้ความหมายต่อความเป็นไปของโลกที่แตกต่างโดดเด่น
และไม่มีใครจะเป็นที่คุ้นเคยมากนักภายในพรมแดนภาษาไทย ไม่ต่างกับการสืบเสาะย้อนรอยให้เห็นในข้างต้น
ว่า เมื่อ “Patani” ต้องฝ่าด่านตรวจสอบกีดขวางชาววัฒนธรรมและการเมืองมาอวดารเป็นรูปสัญลักษณ์ในภาษาไทยนั้น
จะต้องเผชิญกับการต่อรองกับอำนาจของสถาบันต่างๆ อย่างไร ในขณะที่ถ้อยคำอย่าง “ปะตานี” หรือ “ปาตานี”

⁶⁸ ในขณะที่สำนวนแรกของศูนย์การศึกษาเกี่ยวกับภาคใต้ใช้คำว่า “ชาวปัตตานี”

⁶⁹ ต้นฉบับภาษามลายูมีที่ปริวรรตมาจากญาวีมีดังนี้ “...yang mempunyai hak pertuanan di atas negeri Patani. Dan akhirnya orang-orang Melayu juga akan jatuh terkongkong di bawah penaklukan Siam-Thai bersama-sama dengan hak kebebasan dan kemerdekaan mereka.” กรุณาดูต้นฉบับภาษามลายูมีที่ Ibrahim Syukri, *Sejarah Kerajaan Melayu Patani*, 97. ดูต้นฉบับแปลภาษาอังกฤษที่ Ibrahim Syukri, *History of the Malay Kingdom of Patani*, 79. ซึ่งถูกเว้นว่างไว้ทั้งในสำนวนแรก (อิบรอฮิม ชุกรี, *ตำนานเมืองปัตตานี*, 53.) และสำนวนหลัง (อิบรอฮิม ชุกรี, *ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปะตานี*, 69.)

⁷⁰ คำว่า “**Hak Pertuanan**” นี้จะกลายมาเป็นปัญหาสำคัญในเวลาต่อมา เนื่องจากปรากฏอยู่ในเนื้อหาของหนึ่งในข้อเรียกร้องของแนวร่วมปฏิวัติแห่งชาติมลายูปาตานี หรือ “บิอาร์เอ็น” ในต้นปี 2556 โดยเรียกร้องให้รัฐบาลไทยยอมรับการดำรงอยู่ของ “สิทธิความเป็นเจ้าของ” ของชนมลายูปาตานีเหนือแผ่นดินปาตานี ผู้เขียนยึดคำแปล “สิทธิความเป็นเจ้าของ” โดยอิงจากสำนวนแปลของฮาร่า ซินทาโร [กรุณาดู ฮาร่า ซินทาโร, “บทแปล คำอธิบายต่อข้อเรียกร้องขั้นแรก 5 ข้อ ของ BRN” *Shintaro*, 26 พฤษภาคม 2556, <http://www.deepsouthwatch.org/node/4301> (สืบค้นเมื่อ 1 มีนาคม 2556)] คำๆนี้ยังมีปัญหาอย่างมาก เนื่องจากเมื่อพิจารณาจากคำแถลงในภาษาอังกฤษซึ่งผลิตโดยบิอาร์เอ็นเอง กลับใช้ถ้อยคำอย่าง “**Sovereignty**” ซึ่งเป็นศัพท์มโนทัศน์ที่แปลเป็นไทยว่า “อำนาจอธิปไตย” [กรุณาดู “ข้อเรียกร้องเบื้องต้น 5 ประการของ BRN: ต้นฉบับและบทแปลหลากหลายสำนวนหลายภาษา,” *ศูนย์เฝ้าระวังสถานการณ์ภาคใต้*, 19 สิงหาคม 2556, <http://www.deepsouthwatch.org/node/4635> (สืบค้นเมื่อ 1 มิถุนายน 2559)] อย่างไรก็ตาม สำหรับสำนวนแปลภาษาอังกฤษได้แปลคำๆนี้ว่า “right of suzerainty” (Ibrahim Syukri, *History of the Malay Kingdom of Patani*, 79) ส่วนคำว่า “**Penjajah**” นั้นสัมพันธ์กับคำอย่าง “**Pejajah Siam**” ซึ่งเป็นถ้อยคำที่บิอาร์เอ็นเรียกขานรัฐบาลไทย การแปลคำๆนี้ในระหว่างที่มีการพูดคุยเพื่อสันติภาพในช่วงปี 2556 นั้นสร้างข้อถกเถียงในวงกว้างอย่างมาก เพราะเกิดการปะชันชนระหว่างคำแปล “นักล่าอาณานิคม” กับ “ผู้ยึดครอง” ซึ่งมีความหมายแฝงที่แตกต่างกัน แต่ทั้งหมดนั้นเป็นการปะทะกันในเรื่องความชอบธรรมในการอ้างสิทธิความเป็นเจ้าของและความชอบธรรมของรัฐในการปกครองดินแดนที่เคยเป็นอดีตประเทศราชแห่งนั้นเอง (กรุณาดูข้อถกเถียงเหล่านี้ที่ ฮาร่า ซินทาโร, “บทแปลคำแถลงการณ์ของ ‘บิอาร์เอ็น’ (ฉบับชั่วคราว),” *Shintaro*, 28 เมษายน 2556, <http://www.deepsouthwatch.org/node/4197> (สืบค้นเมื่อ 1 มีนาคม 2559); “คำต่อคำแถลงบิอาร์เอ็น ฉบับแปลถูกต้อง-สมบูรณ์,” รายงานพิเศษ, *ข่าวสด*, 6 มิถุนายน 2556, 3.; โชคชัย วงศ์ธานี, “Penjajah Siam” กับ ‘แปลให้ทะเลาะกัน’: อันเนื่องมาจากการแปลข้อเรียกร้อง 5 ประการ B.R.N.,” *รัฐมီแอล*, ปีที่ 34 ฉบับที่ 3 (กรกฎาคม-กันยายน 2556): 21-32.

นั้น เมื่อนำมา “แบ” ให้เห็นเทียบเคียงไปกับ “ปัตตานี” ก็จะพบว่าความแตกต่างของถ้อยคำเหล่านี้ไม่ได้เป็นเรื่องเพียงแค่ตัวสะกดที่ไม่เหมือนกันเท่านั้น หากแต่ยังมีความหมายที่แตกต่างกันระหว่างการยอมรับสิทธิอำนาจของรัฐบาลใหม่ที่รวมศูนย์อำนาจเอาไว้ที่กรุงเทพฯ ดังในกรณีของ “ปัตตานี” กับความหมายที่อ้างอิงไปถึงสำนักในทางประวัติศาสตร์เกี่ยวกับความเจริญรุ่งเรืองในอดีตของ “ปาตานี” พร้อมๆ กับปฏิเสธและต่อต้านสภาพการณ์ปัจจุบันที่ตกอยู่ใต้การยึดครองอันเลวร้ายโดยเจ้าอาณานิคม ซึ่งทำให้การคิดถึงความเป็นไปได้ต่อการเปลี่ยนแปลงในอนาคตนั้นยังคงมีชีวิตชีวาอยู่เสมอ

ความหมายที่ปะทะต่อรองกันเช่นนี้เริ่มก่อให้เกิดการถกเถียงอภิปรายกันขึ้นอย่างขนานใหญ่ กระทั่งยังผลให้การพูดคุยเพื่อสันติภาพระหว่างผู้แทนรัฐบาลไทยกับสภาชูรอแห่งปาตานีหรือ “มาราปาตานี” ต้องตกอยู่ในสภาวะที่ยากลำบาก เมื่อพวกเขากำลังหารื้อกันในการยกร่าง “ข้อกำหนดการพูดคุย” หรือ “ทีโออาร์” เพื่อใช้เป็นหลักอ้างอิงกติการะหว่างพวกเขาด้วยตนเอง แต่ก็ต้องประสบกับข้อขัดแย้งสำคัญในประเด็นที่ว่าจะระบุชื่อเรียกขาน “พื้นที่ในทางภูมิศาสตร์” อันเป็นปัญหาอย่างไร และจะยอมรับและเรียกขาน “มาราปาตานี” ในฐานะที่เป็นคู่สนทนากับรัฐบาลไทยอย่างตรงไปตรงมาหรือไม่⁷¹ สิ่งนี้สะท้อนความท้าทายสำคัญประการหนึ่งของกระบวนการสันติภาพในบริบทของความขัดแย้งชาติพันธุ์การเมือง ซึ่งมีประเด็นเกี่ยวโยงสัมพันธ์กับการอ้างสิทธิในการกำหนดชะตากรรมตนเองของชนกลุ่มน้อยในรัฐหนึ่งๆ กับหลักการบูรณภาพแห่งดินแดนที่รัฐนั้นๆ ยึดถือ เพราะการเอ่ยชื่อ เรียกขาน หรือการปรากฏของบางถ้อยคำนั้นไม่ได้ทำหน้าที่เพื่อสื่อสารข้อมูลอย่างเชื่องๆ แก่ผู้รับสารเท่านั้น หากแต่ยังเป็นการกระทำทางการเมืองที่สำแดงออกถึงการเคารพยอมรับต่ออัตลักษณ์ทางการเมืองบางอย่างและให้ความชอบธรรมทางการเมืองแก่หน่วยทางการเมืองหนึ่งๆ ถ้อยคำเรียกขานในความขัดแย้งทางการเมืองลักษณะนี้จึงเป็นที่ซึ่งเราจะสามารถมองเห็นสาระของความขัดแย้งได้เป็นอย่างดี เมื่อรอบการมองปัญหาที่บ่งชี้ว่าเรากำลังเผชิญกับความขัดแย้งลักษณะใด กรอบที่ว่านั้นจะมีผลต่อการขจัดเกลางานทางการเมืองในการเผชิญกับความขัดแย้ง หรือในที่นี้ก็คือการกำหนดลักษณะพื้นฐานบางอย่างของกระบวนการสันติภาพนั่นเอง เพราะถึงที่สุดแล้วไม่เฉพาะในโต๊ะพูดคุยสันติภาพที่กรุงกัวลาลัมเปอร์เท่านั้น หากแต่บทสนทนาเกี่ยวกับ “ถ้อยคำ” เหล่านี้ยังปรากฏอยู่ในหน้าสื่อมวลชนทั้งที่เป็นหนังสือพิมพ์ รายงานข่าวทางโทรทัศน์ และสื่อสังคมออนไลน์ รวมไปถึงการสนทนาในชีวิตประจำวันตามร้านน้ำชาและวงเสวนาทั้งที่เป็นทางการและไม่เป็นทางการในพื้นที่ชายแดนภาคใต้ ถ้อยคำเหล่านี้ก่อร่างสร้างปัญหาให้ผู้คนขบคิดและถกเถียงเกี่ยวกับเรื่องราวของอดีต สถานการณ์ในปัจจุบัน และความคาดหวังต่ออนาคต ปรากฏเป็นบทสนทนาของความเห็นที่ไม่ลงรอยกัน ด้วยเหตุนี้ ความเป็นการเมืองของเรื่องเล่าจึงทำงานขึ้นอีกครั้ง การหาทางออกโดยไม่ใช้กำลังก็เพิ่มความเป็นไปได้มากขึ้น

รายการอ้างอิง

⁷¹ ในขณะที่ทางการไทยยืนยันหนักแน่นว่าควรใช้คำว่า “Southern Border Provinces of Thailand” ซึ่งเป็นถ้อยคำทางการของราชการไทย ในขณะที่มาราปาตานีนั้นเห็นว่าควรระบุคำว่า “Patani” เพื่อแทนดินแดนที่ครอบคลุมทั้ง 5 จังหวัด (ซึ่งต่อมาเห็นพ้องในเบื้องต้นว่าจะจำกัดอยู่เพียง 3 จังหวัด อันได้แก่ ยะลา นราธิวาส ปัตตานี และรวมกับอีกสี่อำเภอของสงขลา) นอกจากนี้ การเรียกขานกลุ่มชนบทของการเหล่านี้ในฐานะที่เป็นคู่สนทนาที่เป็นปัญหาเนื่องจากทางการไทยนั้นพอใจที่จะเรียกขานอีกฝ่ายหนึ่งอย่างไม่เฉพาะเจาะจงว่า “People With Different Views From The State” แต่สำหรับมาราปาตานีเองกลับเห็นว่รัฐบาลควรเรียกชื่อพวกเขา “Patani Consultative Council (PCC/MARA Patani)” อย่างที่พวกเขาเรียกตัวเอง แม้ว่าคณะทำงานเชิงเทคนิคควรจะหาข้อสรุปได้ โดยมีทางออกให้บรรจุดัชนีที่แตกต่างกันเหล่านี้เอาไว้ในเชิงอรรถ แต่เรื่องชื่อนั้นเป็นเรื่องจริงจังและสำคัญมากจนกระทั่งรัฐบาลไทยปฏิเสธที่จะให้การรับรองเอกสารดังกล่าวในเวลาต่อมา [กรุณาดู Abu Hafez Al-Hakim, “Dissecting the T-O-R,” *Abu Hafez Al-Hakim*, May 19, 2016, <http://www.deepsouthwatch.org/node/8733> (Accessed May 20, 2016); ทีมข่าวอิสรา, “เปิด 3 ประเด็นไทยรับไม่ได้ในร่างทีโออาร์ นายกฯพูดชัดไม่คุยกับองค์กรผิดกฎหมาย,” *สำนักข่าวอิสรา*, 29 เมษายน 2556, http://www.isranews.org/south-news/scoop/item/46609-tor_46609.html (สืบค้นเมื่อ 1 มิถุนายน 2559)]

ภาษามลายู

Hasrom bin Haron dan Mohd Zamberi A. Malek. (2005). Prakata Editor. dalam *Sejarah Kerajaan Melayu Patani*, Cetakan Kedua Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2005.

Ibrahim Syukri. *Sejarah Kerajaan Melayu Patani*, diedit oleh Hasrom Haron dan Mohd Zamberi A. Malek, Cetakan Kedua Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2005.

ภาษาไทย

ขจัดภัย บุรุษพัฒน์. *ไทยมุสลิม*. กรุงเทพฯ: แพร์พิทยา. 2519.

“ข้อเรียกร้องเบื้องต้น 5 ประการของ BRN: ตันฉับและบทแปลหลากหลายสำนวนหลายภาษา.” ศูนย์เฝ้าระวังสถานการณ์ภาคใต้. 19 สิงหาคม 2556. <http://www.deepsouthwatch.org/node/4635> (สืบค้นเมื่อ 1 มิถุนายน 2559).

ครองชัย หัตถา. *ประวัติศาสตร์ปัตตานี: สมัยอาณาจักรโบราณถึงการปกครอง 7 หัวเมือง*. ปัตตานี: สำนักวิทยบริการ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี, 2548.

“คำต่อคำแถลงบ็ออาร์เอ็น ฉบับแปลถูกต้อง-สมบูรณ์.” *ข่าวสด*, 6 มิถุนายน 2556: 3.

โครงการจัดตั้งสถาบันสมุทรรัฐเอเซียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา. เอกสารนำเสนอการประชุมเพื่อหารือ เรื่อง แผนการผลิตบัณฑิตของโครงการจัดตั้งสถาบันสมุทรรัฐเอเซียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา. เอกสารนำเสนอการประชุมเพื่อหารือ เรื่อง แผนการผลิตบัณฑิตของโครงการจัดตั้งสถาบันสมุทรรัฐเอเซียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา ณ ห้องประชุม 1 สำนักงานอธิการบดี มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี, 11 กันยายน 2558.

จริงใจ จริงจิตร และ มูฮำหมัด ดือราแม. ธงชัย วินิจจะกูล: ปาตานีกับรัฐไทยในยุคหลังสมัยใหม่ (1). *โรงเรียนนักข่าวชายแดนใต้*. 9 กรกฎาคม 2554. <http://www.deepsouthwatch.org/dsj/2103> (สืบค้นเมื่อ 25 ตุลาคม 2558).

———. ธงชัย วินิจจะกูล: ปาตานีกับรัฐไทยในยุคหลังสมัยใหม่ (2). *โรงเรียนนักข่าวชายแดนใต้*. 28 กรกฎาคม 2554. <http://www.deepsouthwatch.org/dsj/2161> (สืบค้นเมื่อ 25 ตุลาคม 2558).

———. ธงชัย วินิจจะกูล: ปาตานีกับรัฐไทยในยุคหลังสมัยใหม่ (3). *โรงเรียนนักข่าวชายแดนใต้*. 11 กันยายน 2554. <http://www.deepsouthwatch.org/dsj/2259> (สืบค้นเมื่อ 25 ตุลาคม 2558).

ชัยวัฒน์ สถาอานันท์. *ความรุนแรงกับการจัดการ “ความจริง” : ปัตตานีในรอบกึ่งศตวรรษ*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์. 2551.

ซุลีพร วิรุณหะ. *สยาม-ปัตตานีใน “พื้นที่สีเทา”: บทวิเคราะห์ประวัติศาสตร์ความสัมพันธ์ก่อน ค.ศ.1909 (ฉบับร่าง)*. กรุงเทพฯ. ศูนย์มุสลิมศึกษา สถาบันเอเชียศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2558.

โชคชัย วงศ์ธานี. “Penjajah Siam” กับ “แปลให้ทะเลาะกัน”: อันเนื่องมาจากการแปลข้อเรียกร้อง 5 ประการ B.R.N. *รัฐมิแล* 34 ฉบับที่ 3 (กรกฎาคม-กันยายน 2556): 21-32.

ตันแคน แม็กคาร์โก. *ฉีกแผ่นดิน: อิสลามและปัญหาความชอบธรรมในภาคใต้ ประเทศไทย*. แปลโดย ญัฐยานัน วันอรุณวงศ์. บรรณาธิการแปลโดย รอมฎอน บันจอร์. กรุงเทพฯ: คบไฟ. 2555.

เดช บุณนาค. *พระยาแขกเจ็ดหัวเมืองคบคิดขบถ ร.ศ.121. ใน ขบถ ร.ศ.121*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์. 2524.

ทวีศักดิ์ เผือกสม และ จิรวัฒน์ แสงทอง. คำนำเสนอ เกอราจาอันและความเข้าใจต่อความเป็นมลายูในสังคมไทย.

ใน เอ.ซี มิลเนอร์, เกอราจาอัน: วัฒนธรรมการเมืองมลายูในยุคก่อนอรุณรุ่งของระบอบอาณานิคม.

กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ. 2551.

ทิมชาอิตรา. "เปิด 3 ประเด็นไทยรับไม่ได้ในร่างที่โออาร์ นายกษพุดชิตไม่คุยกับองค์กรผิวดกกฎหมาย," สำนัก

ข่าวอิศรา, 29 เมษายน 2556. [http://www.isranews.org/south-news/scoop/item/46609-](http://www.isranews.org/south-news/scoop/item/46609-tor_46609.html)

tor_46609.html (สืบค้นเมื่อ 1 มิถุนายน 2559)

ธงชัย วินิจจะกุล. "เมื่อ 'ประวัติศาสตร์' เป็น 'อันตราย'," ใน เอกสารถอดความ เมื่อ "ประวัติศาสตร์" เป็น

"อันตราย" ปัญหาปาตานีกับรัฐไทยในยุคหลังสมัยใหม่. บรรณาธิการโดย โชคชัย วงศ์ธานี และกอง

บรรณาธิการโรงเรียนนักข่าวชายแดนใต้, สถาบันสันติศึกษา มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขต

หาดใหญ่, 2557.

———. กำเนิดสยามจากแผนที่: ประวัติศาสตร์ภูมิภคของชาติ. แปลโดย พวงทอง ภวัครพันธุ์, อดิศา อรุณวงศ์

และพงษ์เลิศ พงษ์นาค. กรุงเทพฯ: โครงการจัดพิมพ์คบไฟและสำนักพิมพ์อ่าน. 2556.

———. "เรื่องเล่าจากชายแดน." ใน ประวัติศาสตร์ "ปกปิด" ของ 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้ รัฐบาลตานี ใน "ศรีวิชัย"

เก่าแก่กว่ารัฐสุโขทัยในประวัติศาสตร์. บรรณาธิการโดย สุจิตต์ วงษ์เทศ. พิมพ์ครั้งที่ 4. กรุงเทพฯ: มติ

ชน. 2548.

นัจมีย. "เล่าเรื่องเมืองตานี." ใน วารสารรัฐสมแล 4 ฉบับที่ 1 (2518): 40-43.

ประพนธ์ เรืองณรงค์. "ตำนานเมืองปัตตานี." ใน ประวัติศาสตร์ "ปกปิด" ของ 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้ รัฐบาลตานี

ใน "ศรีวิชัย" เก่าแก่กว่ารัฐสุโขทัยในประวัติศาสตร์. บรรณาธิการโดย สุจิตต์ วงษ์เทศ. พิมพ์ครั้งที่ 4.

กรุงเทพฯ: มติชน. 2548.

———. บุหงาปัตตานี: คดีชนไทยมุสลิมชายแดนภาคใต้. กรุงเทพฯ: มติชน. 2540.

———. สมบัติไทยมุสลิมภาคใต้. ปัตตานี: ศูนย์การศึกษาเกี่ยวกับภาคใต้. 2524.

พริยศ ราธิมูลา. "คำปรารภจากผู้อำนวยการ." ใน ประวัติราชอาณาจักรมลายูปัตตานี. แปลโดย หะสัน หมัด

หมาน และมะหามะซาคี เจ๊ะหะ. เรียบเรียงโดย ดลมนรรจ์ บากา ปัตตานี: โครงการจัดตั้งสถาบันสมุทรรัฐ

เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา. 2541.

พุทธพล มงคลวรารณ. "การศึกษาประวัติศาสตร์ปาตานี: สถานภาพ อุปสรรค และปัญหา." ใน หนังสือรวม

บทความศึกษาสถานภาพทางประวัติศาสตร์จังหวัดชายแดนภาคใต้. บรรณาธิการโดย สุภาสเมต ยุนยะ

สิทธิ์. กรุงเทพฯ: สถาบันสิทธิมนุษยชนและสันติศึกษา มหาวิทยาลัยมหิดล. 2559.

แพรว ศิริศักดิ์ดำเกิง. "องค์ความรู้เกี่ยวกับจังหวัดชายแดนภาคใต้ท่ามกลางสถานการณ์ความรุนแรง (พ.ศ.2547-

2550)." ใน ศึกษาความรุนแรงภาคใต้: บริบททางนโยบาย ความรู้ การรับรู้ รายงานการศึกษาความ

ขัดแย้งในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้. บรรณาธิการโดย ศูนย์ข่าวสารสันติภาพ คณะรัฐศาสตร์

มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์. กรุงเทพฯ: สถาบันวิจัยสังคม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2552.

รัตติยา สาและ. "จาก "ปัตตานี" สู่อำนาจ "จังหวัดปัตตานี ยะลา และนราธิวาส." ใน การปฏิสัมพันธ์ระหว่างศา

สนิกที่ปรากฏในจังหวัดปัตตานี ยะลา และนราธิวาส. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.

2544.

รัตติยา สาและ. "ปัตตานี ดารุสสะลาม (มลายู-อิสลาม ปัตตานี) สู่อำนาจ "จังหวัดปัตตานี ยะลา และนราธิวาส." ใน

ประวัติศาสตร์ "ปกปิด" ของ 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้ รัฐบาลตานี ใน "ศรีวิชัย" เก่าแก่กว่ารัฐสุโขทัยใน

ประวัติศาสตร์. บรรณาธิการโดย สุจิตต์ วงษ์เทศ. พิมพ์ครั้งที่ 4. กรุงเทพฯ: มติชน. 2548.

- สถาบันวัฒนธรรมศึกษากัลยาณิวัฒนา มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี. รายงานประจำปีการประเมินคุณภาพ Self Assessment Report (SAR) ตามแนวทางเกณฑ์รางวัลคุณภาพแห่งชาติ (TQA) ประจำปีการศึกษา 2553 . สถาบันวัฒนธรรมศึกษากัลยาณิวัฒนา.
[http://culture.pn.psu.ac.th/cu/images/documents/TQA/2553/TQA-53\(รูปเล่ม\).pdf](http://culture.pn.psu.ac.th/cu/images/documents/TQA/2553/TQA-53(รูปเล่ม).pdf) (สืบค้นเมื่อ 18 มิถุนายน 2559)
- สมโชติ อ๋องสกุล. “การปกครองแบบมณฑลเทศาภิบาล: ปัตตานี” ใน *มณฑลเทศาภิบาล: วิเคราะห์เปรียบเทียบ*. บรรณาธิการโดย วุฒิชัย มูลศิลป์ และสมโชติ อ๋องสกุล. กรุงเทพฯ: สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย, 2524
- สุจิตต์ วงษ์เทศ. *ประวัติศาสตร์ “ปกปิด” ของ 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้ รัฐบาลปัตตานี ใน “ศรีวิชัย” เก่าแก่กว่ารัฐสุโขทัยในประวัติศาสตร์*. บรรณาธิการโดย สุจิตต์ วงษ์เทศ. พิมพ์ครั้งที่ 4. กรุงเทพฯ: มติชน. 2548.
- หะสัน หมัดหมาน. “คำนำของผู้แปล, (2541).” ใน *ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปัตตานี*. แปลโดย หะสัน หมัดหมาน และมะหะมะซาคี เจ๊ะหะ. เรียบเรียงโดย ดลมนรจ บากา. ปัตตานี: โครงการจัดตั้งสถาบันสมุทรรัฐเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา. 2541.
- หะสัน หมัดหมาน. “คำนำของผู้แปล.” ใน *ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปัตตานี*. แปลโดย หะสัน หมัดหมาน และมะหะมะซาคี เจ๊ะหะ. เรียบเรียงโดย ดลมนรจ บากา. เชียงใหม่: ซิลค์เวอร์ม บুকส์, 2549.
- อ.บางนรา. “ปัตตานี: อดีต – ปัจจุบัน.” การสัมมนาวิชาการเรื่อง “โลกของอิสลามและมุสลิมในอาเซียน” ณ โรงแรมทวินโลตัส จังหวัดนครศรีธรรมราช, 28-29 พฤศจิกายน 2551.
- อนันต์ วัฒนานิก. “จากผู้รวบรวม.” ใน *ตำนานเมืองปัตตานี*. แปลโดย หะสัน หมัดหมาน. เรียบเรียงโดย ประพนธ์ เรืองณรงค์. พิมพ์ครั้งที่ 2. ปัตตานี: สถาบันวัฒนธรรมศึกษากัลยาณิวัฒนา, 2549.
- อิทธิ มหัตธีระ. *ประวัติศาสตร์รอยต่อ ตำบลจะบังติกอ อำเภอเมือง จังหวัดปัตตานี*. กรุงเทพฯ: ม.ป.พ., 2540?
- อิบรอฮิม ชุกรี. *ตำนานเมืองปัตตานี*. แปลโดย หะสัน หมัดหมาน. เรียบเรียงโดย ประพนธ์ เรืองณรงค์. ปัตตานี: ศูนย์การศึกษาเกี่ยวกับภาคใต้, 2525.
- อิบรอฮิม ชุกรี. *ตำนานเมืองปัตตานี*. แปลโดย หะสัน หมัดหมาน. เรียบเรียงโดย ประพนธ์ เรืองณรงค์. พิมพ์ครั้งที่ 2. ปัตตานี: สถาบันวัฒนธรรมศึกษากัลยาณิวัฒนา, 2549.
- . *ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปัตตานี*. แปลโดย หะสัน หมัดหมาน และมะหะมะซาคี เจ๊ะหะ. เรียบเรียงโดย ดลมนรจ บากา. ปัตตานี: โครงการจัดตั้งสถาบันสมุทรรัฐเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา. 2541.
- . *ประวัติศาสตร์ราชอาณาจักรมลายูปัตตานี*. แปลโดย หะสัน หมัดหมาน และมะหะมะซาคี เจ๊ะหะ. เรียบเรียงโดย ดลมนรจ บากา. เชียงใหม่: ซิลค์เวอร์ม บুকส์, 2549.
- อิมรอน ซาเหะ. “‘รศ.ดร. ซุลีพร วิรุณหะ’ ทำลายประวัติศาสตร์ ‘เกิดอะไรกันแน่ที่ปาตานีที่มากกว่าความสัมพันธ์เพียงแค่งกับสยาม’.” *โรงเรียนนักข่าวชายแดนใต้*. นำข้อมูลขึ้นเมื่อ 3 พฤศจิกายน 2558.
<http://www.deepsouthwatch.org/dsj/7730> (สืบค้นเมื่อ 25 มิถุนายน 2559)
- อิสมาอีล เบญจสมิทธิ. “บทบาทด้านการศึกษาและการเมืองของชัยควันอะหมัด อัล-พะฎอนีย์ (พ.ศ.2399-2451).” *วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบริหารธุรกิจ. สาขาวิชาอิสลามศึกษา, วิทยาลัยอิสลามศึกษา, มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์*, 2551.
- ฮาร่า ซินทาโร. “บทแปล ‘คำอธิบายต่อข้อเรียกร้องขั้นแรก 5 ข้อ ของ BRN’”. *Shintaro*. นำข้อมูลขึ้นเมื่อวันที่ 26 พฤษภาคม 2556. <http://www.deepsouthwatch.org/node/4301> (สืบค้นเมื่อ 1 มีนาคม 2559)

ฮาร่า ชินทาโร. "บทแปลคำแถลงการณ์ของ 'บีอาร์เอ็น' (ฉบับชั่วคราว)." *Shintaro*. นำข้อมูลขึ้นเมื่อ 28 เมษายน 2556. <http://www.deepsouthwatch.org/node/4197> (สืบค้นเมื่อ 1 มีนาคม 2559).

ภาษาอังกฤษ

- Abu Hafez Al-Hakim, "Dissecting the T-O-R," Abu Hafez Al-Hakim, Entry posted May 19, 2016, <http://www.deepsouthwatch.org/node/8733> (accessed May 20, 2016);
- Bailey, Conner and Miksic, John N. Introduction. In *History of the Malay Kingdom of Patani*, second edition (xvii) Chiang Mai: Silkworm Books, 2005.
- Chaiwat Satha-Anand. Pattani in the 1980s: Academic Literature as Political Stories. *Sojourn*, Vol. 7 No.1 (1992): pp.1-38.
- Chaiwat Satha-Anand. Pattani in the 1980s: Academic Literature as Political Stories. In *The Life of This World: Negotiated Muslim Lives in Thai Society*. Singapore: Marshall Cavendish Academic, 2005.
- Chavivun Prachuabmoh. (1980). "The Role of Women in Maintaining Ethnic Identity and Boundaries: A Case of Thai-Muslims (Malay Speaking Group) in Southern Thailand." Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, University of Hawaii, 1980.
- Davisakd Puaksom. "Of a Lesser Brilliance: Patani Historiography in Contention." In *Thai South and Malay North: Ethnic Interaction on a Plural Peninsula*, edited by Michael J. Montesano and Patrick Jory. Singapore: NUS Press, 2008.
- Ibrahim Syukri. *History of the Malay Kingdom of Patani*. Translated by Conner Bailey and John N. Miksic. Ohio: Ohio University Press. 1985.
- Ibrahim Syukri. *History of the Malay Kingdom of Patani*. Translated by Conner Bailey and John N. Miksic. Second edition. Chiang Mai: Silkworm Books. 2005.
- Moore, Margaret. Introduction: The Self-Determination Principle and the Ethics of Secession. In *National Self-Determination and Secession*, edited by Margaret Moore. Oxford and New York: Oxford University Press, 1988.
- Nantawan Haemindra. The Problem of the Thai-Muslims in the Four Southern Provinces of Thailand (Part One) *Journal of Southeast Asian Studies* 7, no.2 (1976): 197-225.
- Nantawan Haemindra. The Problem of the Thai-Muslims in the Four Southern Provinces of Thailand (Part Two). *Journal of Southeast Asian Studies* 8, no.1 (1977): 85-105.
- Surin Pitsuwan *Islam and Malay Nationalism: A Case Study of the Malay Muslims of Southern Thailand*. Bangkok: Thai Khadi Research institute, Thammasat University. 1985.
- Wan Kadir Che Man. *Muslim Separatism: The Moros of Southern Philippines and the Malays of Southern Thailand*. Singapore: Oxford University Press, 1990.

This page is intentionally left blank

D1-P3-R1-02

การให้อภัย

วิถีปล่อยวางแนวทางสร้างสุข

มุกคิดเชิงจิตวิทยา

รัก ชุณหกาญจน์

สาขาวิชาจิตวิทยาพัฒนาการ ภาควิชาจิตวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์

บทนำ

จากปรากฏการณ์ทางสังคมในปัจจุบัน จะเห็นได้ว่าในทุกภูมิภาคบนโลกใบนี้ อุดมไปด้วยความขัดแย้งในหลากหลายประเด็นไม่ว่าจะเป็นประเด็นความขัดแย้งในด้านอาณาเขตการถือครองพื้นที่ เช่น กรณีพิพาทเกาะเซนกากุ หรือ เกาะเตียวหยู ระหว่างจีนแผ่นดินใหญ่ และญี่ปุ่น ซึ่งเริ่มมีปัญหามาตั้งแต่สมัยสงครามจีน – ญี่ปุ่น ครั้งที่ 1 ที่ญี่ปุ่นได้มีแนวคิดการขยายอาณาเขตในคาบสมุทรเกาหลี หรือกรณีพิพาทระหว่างจีนในการครอบครองน่านน้ำในทะเลจีนใต้ใกล้ หมู่เกาะสแปรตลี ซึ่งพิพาทกับฟิลิปปินส์ มาเลเซีย บรูไน อินโดนีเซีย และไต้หวัน (วิชญ์ ศิอาหารุ่งโรจน์ 2558) แม้ว่าในปัจจุบันดูเหมือนจะเป็นการช่วงชิงเพื่อทรัพยากรธรรมชาติ ที่อุดมไปด้วยแหล่งน้ำมันดิบ และก๊าซธรรมชาติ หากแต่กรณีพิพาทดังกล่าวได้คุกรุ่นมายาวนานตามประวัติศาสตร์ที่มีมาจากอดีตจวบจนปัจจุบัน หากแต่ความก้าวหน้าในการสำรวจและเทคโนโลยีที่สามารถค้นพบทรัพยากรธรรมชาติจำนวนมากมหาศาล ทำให้พื้นที่ดังกล่าว ได้รับความสนใจและกระตุ้นให้เกิดการหาความชัดเจนในการครอบครองพื้นที่ดังกล่าว ซึ่งเป็นการแสดงอำนาจ และความได้เปรียบในการช่วงชิงถือครองทรัพยากร เหตุการณ์ในอดีตเริ่มกลับมาคุกรุ่นอีกครั้งเมื่อต่างฝ่ายต่างเริ่มรู้สึกถึงความสูญเสียผลประโยชน์ของตนเอง

ประเด็นความขัดแย้งทางการเมืองเป็นอีกประเด็นที่ปรากฏในเวทีโลก โดยอาจเริ่มจากจุดเล็กๆ ของความเห็นต่าง หรือความรู้สึกการถูกเอาเปรียบหรือกดขี่ระหว่างภาครัฐและภาคประชาชนเริ่มจากการประท้วงระหว่างประชาชนกับผู้ปกครองประเทศ และพัฒนาสู่การเป็นสงครามกลางเมืองมีความขัดแย้งของแนวคิดนิกายทางศาสนา และเติบโตเป็นสงครามตัวแทน ที่ต่างฝ่ายต่างได้รับการสนับสนุนจากประเทศมหาอำนาจต่างๆ อย่างกรณีของสงครามในซีเรีย (เกรียงศักดิ์ เจริญวงศ์ศักดิ์ ม.ป.ป.) หรือในกรณีของประเทศไทยในยุคสมัยของการคืบคลานเข้ามาของพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย ซึ่งได้บ่มเพาะประชาชนให้เกิดความรู้สึกของการเป็นผู้ที่ถูกเอาเปรียบ การเป็นผู้ด้อยโอกาสที่จะโดนกวาดล้างโดยรัฐ ทำให้ประชาชนจำนวนมากเกิดความเข้าใจผิด เกิดความกลัว รู้สึกว่าตนเองถูกรุกราน และเริ่มเป็นศัตรูกับภาครัฐ โดยเข้าร่วมกับพรรคคอมมิวนิสต์ เกิดการต่อสู้และสูญเสียชีวิตทั้งภาครัฐและประชาชนจำนวนมาก ดังปรากฏในสมรภูมิเขาค้อ หรือแม้แต่ความไม่สงบในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ในปัจจุบัน ที่มีพื้นหลังของความคิด ความเชื่อที่บ่มเพาะก่อเกิดความขัดแย้ง ความกลัว ความโกรธ ความรู้สึกสูญเสีย ซึ่งสะท้อนให้เห็นนัยยะของการไม่ให้อภัย การแก้แค้นทวงคืนกล้ำกลายเข้ามาเป็นวงจรของชีวิต

ความขัดแย้งในด้านชาติพันธุ์ ไม่ว่าจะเป็นกรณีของการเหยียดสีผิว ในสหรัฐอเมริกา หรือในประเทศแถบตะวันตกที่มีประชาชนส่วนใหญ่นิวกา ที่มักจะมีปัญหาของการกระทบกระทั่งกันระหว่างคนผิวขาวและคนผิวดำ แม้ว่าปัจจุบันจะมีการคำนึงถึงสิทธิมนุษยชนหากก็ยังมีแนวคิดของการเหยียดสีผิวปรากฏให้เห็นอยู่เสมอ เช่น ในกรณีการประท้วงของคนผิวดำที่ไม่พอใจในการตัดสินของคณะลูกขุนในรัฐมิสซูรี ตัดสินให้เจ้าหน้าที่ตำรวจที่ใช้ปืนยิงเด็กวัยรุ่นผิวดำที่ไม่มีอาวุธจนเสียชีวิตว่าไม่มีความผิด (aecnews 2557) ผลการตัดสินเป็นตัวกระตุ้นให้เกิดความรู้สึกถึงความอยุติธรรมได้เกิดขึ้นอีกครั้ง เมื่อเชื่อมโยงเข้าสู่ปัญหาการเหยียดสีผิว การเป็นพลเมืองที่ไม่ได้รับการปฏิบัติที่เท่าเทียมกับผู้อื่น

ในรอบปีที่ผ่านมาประเทศไทยก็ได้รับผลกระทบจากความขัดแย้งด้านชาติพันธุ์ ในกรณีคนไร้แผ่นดินของชาวโรฮิงญาที่อพยพมาจากรัฐอาระกันหรือยะไข่ของสาธารณรัฐแห่งสหภาพเมียนมาร์ จากประวัติศาสตร์ตั้งแต่การเข้ามาของชาวโรฮิงญา และการใช้ชีวิตของชนกลุ่มนี้ตั้งแต่ในยุคการเป็นอาณานิคมของอังกฤษสืบต่อมาเป็นชั่วอายุ จนรัฐบาลเมียนมาร์ได้ตรากฎหมายพลเมืองเมียนมาร์ 2525 ซึ่งได้กำหนดสิทธิของ 135 กลุ่มชาติพันธุ์แห่งชาติ ไม่มีชื่อกลุ่มชาติพันธุ์โรฮิงญา อันเป็นการปฏิเสธสถานภาพพลเมืองของชาวโรฮิงญาในกฎหมาย

สถานะของชนกลุ่มนี้จึงกลายเป็นผู้อพยพ ผู้เข้าเมืองโดยผิดกฎหมาย ส่งผลให้ชาวโรฮิงญาต้องอพยพลี้ภัยไปยังประเทศอื่น เพื่อความเป็นอยู่ที่ดีกว่าที่เป็นอยู่ แม้ว่าจะมีความเสี่ยงต่อชีวิต และอนาคตที่ยังมองไม่เห็น การเปลี่ยนแปลงเคลื่อนย้ายดังกล่าวได้กระตุ้นความรู้สึกของความอยุติธรรมในความเป็นมนุษย์ขึ้นแล้ว

จากปรากฏการณ์ที่กล่าวมาข้างต้น จะเห็นได้ว่าเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นส่วนใหญ่ไม่ได้มีเงื่อนไขที่เกื้อหนุนจากในปัจจุบันเพียงอย่างเดียว หากแต่สะท้อนสภาพของปัญหา ความชุ่นเคืองใจ การยื้อแย่ง กีดกัน กตขี ที่มีความแต่อดีต เมื่อมีโอกาสในการปะทะเมสิดพันธุ์เชิงความคิดรจนผลสูงงอม และได้รับการกระตุ้นจากการสูญเสียผลประโยชน์ หรือมีข้อขัดแย้งเพียงเล็กน้อย ก็กลายเป็นเหตุชนวนให้ปรากฏเป็นสถานการณ์ความรุนแรงในปัจจุบัน แม้ว่าปรากฏการณ์ข้างต้น จะมีความซับซ้อนจากปัจจัยที่หลากหลาย นำไปสู่การโกรธแค้นร่วม ความทรงจำร่วมของบุคคลในสังคม หากแต่เมื่อพิจารณาในมิติทางจิตวิทยา อันเป็นศาสตร์ของพฤติกรรม มันได้สะท้อนความเป็นตัวตน ความคิด การกระทำของบุคคล ทั้งในมุมมองของการเป็นผู้เสียหายหรือเหยื่อ และการเป็นผู้กระทำ เพื่อทวงถามเรียกร้องและตอบโจทย์ของความยุติธรรม ทั้งนี้ผู้เขียน มีข้อสนใจในประเด็นที่ว่า ด้วยมุมมองของการให้อภัยในเชิงจิตวิทยา อันเป็นวิถีทางในการสร้างการยอมรับสิ่งที่เป็นข้อมูลความทรงจำที่ได้สร้างความเจ็บปวด เพื่อให้เกิดความเข้าใจและเกิดการปล่อยวางความทรงจำเหล่านั้นนำมาสู่ความสุข โดยไม่ต้องพยายามลืมปรากฏการณ์นั้นและสามารถที่จะอยู่กับเหตุการณ์นั้นได้โดยปราศจากความเจ็บปวด ผ่านการทำความเข้าใจมูลเหตุของการไม่ให้อภัย แนวทางในการสร้างการให้อภัย เพื่อให้เกิดมุมมองใหม่กับเหตุการณ์ที่เกิดขึ้น ยุติความชุ่นเคืองใจ นำมาสู่การให้อภัย ทั้งนี้ได้มุ่งเน้นในบริบทของตัวบุคคลหากแต่มองในบริบทเชิงสังคมกับการรับรู้เรื่องราวในอดีต เพื่อการดำเนินชีวิตที่มีความสุขในปัจจุบัน

เนื้อหา

“การให้อภัย คือ โอสถถอนพิษ เป็นเครื่องบำรุงอายุ และสร้างสันติภาพ” เป็นคำกล่าวของศาสตราจารย์ นายแพทย์ประเวศ วะสี ได้กล่าวไว้ในคำนิยมของหนังสือ กล้าให้อภัยพลังแห่งการปล่อยวางและก้าวต่อไป ที่แต่งโดย นายแพทย์เอ็ดเวิร์ด เอ็มฮัลโลเวลล์ (วีรกรรณ นิกุลกาญจน์ 2552) การให้อภัยเป็นยาถอนพิษที่เกิดขึ้นในจิตใจ ซึ่งหลายต่อหลายคนตระหนักว่า การให้อภัยเป็นทางออกของปัญหา เป็นแนวทางที่ทำให้คนมีความสุข แต่ทำไมจึงยากนักที่จะทำให้โอสถที่ชื่อว่า “การให้อภัย” เกิดขึ้นได้ ก่อนอื่นผู้เขียนขอเสนอแง่มุมของสาเหตุสำคัญ ที่ทำให้ต้องมีการให้อภัย และเป็นสาเหตุที่ทำให้การให้อภัยเกิดขึ้นได้ยาก นั่นคือ บริบทของการที่ทำให้เกิดความรู้สึกของการไม่ให้อภัย หรือการให้อภัยไม่ได้

การไม่ให้อภัย ยากยิ่งในจิตใจ

การให้อภัยไม่ได้ หรือ การไม่ให้อภัย (unforgiveness) วอร์ทิงตัน (Worthington 2006, 49-50) นักจิตวิทยาที่ทำการศึกษารื่องการให้อภัย ได้ให้นิยามความหมายของ การไม่ให้อภัย ว่าเป็นพฤติกรรมอย่างหนึ่งของบุคคล ที่ใช้ในการตอบสนองต่อการกระทำ และแสดงการต่อต้านที่รุนแรงอันเป็นผลมาจากการมีประสบการณ์ที่ได้รับการประเมินผลทำให้เกิดความคิดความรู้สึกชุ่นเคืองใจ (transgression) ที่ประกอบด้วย ความรู้สึกโกรธ ความรู้สึกเกลียด ความรู้สึกกลัว รวมถึงความรู้สึกของการสูญเสีย เป็นต้น พฤติกรรมของการไม่ให้อภัยสามารถแสดงออกได้ทั้งพฤติกรรมที่เป็นการกระทำ และพฤติกรรมที่เป็นอารมณ์

การแสดงออกทางพฤติกรรมที่เป็นการกระทำ ที่ปรากฏให้เห็นได้อย่างเด่นชัดในสังคม เช่น การคิดแค้น แค้น แสดงออกได้หลายรูปแบบ ไม่ว่าจะเป็น การโดดเดี่ยวประเทศที่มีความต่างไม่ยอมปฏิบัติตามกับข้อตกลง

ต่าง ๆ การตอบโต้โดยทำให้คู่กรณีเกิดความเสียหาย หรือมีสภาวะที่ยากลำบากมากกว่าที่ตนได้รับ รวมไปถึงการทำร้ายร่างกาย การใช้อาวุธประหารชีวิต ก่อเกิดสงคราม การสร้างกฎหมายข้อจำกัดที่ทำให้บุคคลอยู่กันอย่างลำบากจนท่ายที่สุดต้องอพยพเร่ร่อน รวมถึงการพุดให้ร้ายหรือทำให้ผู้อื่นเสียหาย เป็นต้น ซึ่งทุกการกระทำที่แสดงออก สามารถพบได้ทั้งในระดับของตัวบุคคล หรือการรวมตัวกันเป็นหมู่คณะที่มีความรู้สึกร่วมกัน จนถึงระดับนโยบายในการดำเนินการเพื่อการทรงค้ำความยุติธรรมและผลประโยชน์ ในประเด็นของเหตุจูงใจที่ทำให้เกิดการกระทำ ก็เป็นได้ทั้งในระดับ ตัวบุคคลผู้ได้รับผลกระทบกับตนเอง หรือในระดับของบุคคลแวดล้อม สภาพแวดล้อมและสังคมที่ตนอยู่เป็นผู้ถูกกระทำ

เช่นเดียวกัน สำหรับพฤติกรรมที่เป็นการแสดงออกทางอารมณ์ สามารถแสดงออกได้หลายรูปแบบ ไม่ว่าจะเป็นการแสดงออกถึงความไม่พอใจ (resentment) ที่ปรากฏในสังคมมีทั้งการตอบโต้ด้วยการคว่ำบาตรทางเศรษฐกิจ การประกาศห้ามไม่ให้เดินทางท่องเที่ยวไปยังประเทศคู่กรณี การประท้วงเขียนป้ายประกาศเพื่อแสดงถึงความไม่พอใจการใช้วาจาพูดแสดงความไม่พอใจในทุกที่ทุกโอกาส การแสดงออกซึ่งความรู้สึกขมขื่น (bitterness) เช่น การพุดกล่าวถึงหรือบันทึกเรื่องราวที่สะท้อนถึงความรู้สึกของผู้ที่ถูกกระทำ การได้รับการกดขี่จากผู้ที่มีอำนาจเหนือกว่า การได้รับการปฏิบัติที่ไม่เท่าเทียมกันในศักดิ์ศรีของความเป็นมนุษย์ การแสดงความเป็นศัตรู (hostility) เป็นอารมณ์ที่แฝงมาในรูปแบบของการสู้รบ ความรู้สึกของการต้องปะทะ เช่นฆ่า รบรากัน โดยในบางครั้งปมเหตุก็มีได้อยู่กับปัจจุบันแต่เป็นสิ่งที่รับรู้สืบทอดต่อๆ กันมาจนเป็นแนวทางและวิถีชีวิตของคนในปัจจุบัน ที่มีความรู้สึกต้องการเอาชนะและต้องเป็นศัตรูกันไปตลอด การแสดงความเกลียด (hatred) สามารถแสดงออกมาโดยใช้เรื่องเล่า ตำนาน การให้ข้อมูลที่ปลุกฝังอารมณ์ความรู้สึกถึงความไม่ยุติธรรมของสถานการณ์ที่เกิดขึ้นทำให้เกิดความรู้สึกเกลียดคู่กรณี เช่น สถานการณ์ของการเหยียดสีผิวหรือเชื้อชาติ ผ่านเรื่องราวพฤติกรรมเชิงลบ ถ้าพิจารณาดีๆ ก็เป็นสิ่งที่ปรากฏในพฤติกรรมทั่วไปของมนุษย์ทุกชาติพันธุ์ การแสดงถึงความโกรธ (anger) แสดงออกมาในรูปแบบของการกระทำการทำร้าย การใช้คำพุดโต้ตอบ และการแสดงออกถึงความรู้สึกกลัว (fear) ในรูปแบบของการอพยพ หลีกหนี ซึ่งสะท้อนให้เห็นถึงภาวะที่ถูกคุกคามและต้องยอมจำนนทั้งๆ ที่ไม่ได้มีความเต็มใจหากแต่อันตรายที่บีบคั้นเข้ามา สามารถเป็นแรงขับให้ต้องพยายามรักษาชีวิตให้รอดแม้ว่าจะมีความเสี่ยง ทั้งนี้พฤติกรรมที่กล่าวมา เป็นผลมาจากการที่บุคคลได้ประสบกับเหตุการณ์ที่ทำให้เกิดความขุ่นเคืองใจโดยตรง คือ เป็นผู้มีส่วนร่วมในเหตุการณ์นั้นโดยตรง หรือเป็นผู้มีส่วนได้ส่วนเสียจากเหตุการณ์นั้นโดยตรง หรือทางอ้อม คือ เป็นผู้รับรู้เรื่องราวข้อมูลผ่านสื่อต่างๆ ผ่านการบอกเล่าจากรุ่นสู่รุ่น ด้วยหลักฐานเชิงประจักษ์ทางประวัติศาสตร์ หรือแม้กระทั่งการเป็นผู้ได้รับผลกระทบจากเหตุการณ์นั้น ซึ่งก่อให้เกิดความรู้สึกสูญเสีย โกรธกลัว และ เกลียด อันเป็นปัจจัยที่สำคัญที่ทำให้เกิดการไม่ให้อภัย และเป็นปราคาการที่เข้มแข็งที่ทำให้การให้อภัยเกิดขึ้นได้ยาก

สาเหตุของการไม่ให้อภัย บ่อยครั้งที่มีการตั้งคำถามว่า การไม่ให้อภัยเกิดขึ้นได้อย่างไร แน่นอนว่า การไม่ให้อภัยเป็นผลมาจากการรับรู้ของบุคคลที่ได้รับการกระทำอันสร้างให้เกิดความรู้สึกขุ่นเคืองใจ เป็นแรงกดดันที่บุคคลจะต้องเผชิญและรองรับแรงกดดันจากแหล่งกำเนิดที่เป็นตัวกดดัน อาจเป็นได้ทั้งจากบุคคล คือ ตนเอง และผู้อื่น หรือสถานการณ์ เช่น เหตุการณ์ที่เกิดขึ้นโดยที่ไม่ใช่ฝีมือมนุษย์ ภัยธรรมชาติ หรือสิ่งที่เหนือการควบคุมโรคภัยและการเจ็บป่วย เป็นต้น (Snyder and Lopez 2007, 282) ทั้งนี้ล้วนเป็นสิ่งที่ไม่สามารถหลีกเลี่ยงได้ นอกจากนั้น สถานการณ์อาจจะเกิดขึ้นซ้ำๆ ได้อีกด้วย โดยมุมมองเชิงทฤษฎีความเครียดและการจัดการเชิงชีวิตจิตสังคมของการให้อภัย (The Biopsychosocial stress- and- coping Theory of Forgiveness) ของวอร์ทิงตัน (รัก ชุนหาญ 2556, 37) เมื่อบุคคลรับรู้เรื่องราวที่สร้างความรู้สึกเชิงลบ เกิดเป็นความขุ่นเคืองใจมาสู่การรับรู้

ช่องว่างของความอยุติธรรมจนเกิดเป็นความตึงเครียด ความขุ่นเคืองใจที่เกิดขึ้นนั้นจะรุนแรง มากน้อยขึ้นอยู่กับระดับการรับรู้ของบุคคลว่า มีระดับของการรับรู้ความอยุติธรรมที่เกิดขึ้นว่ามีระดับมากหรือน้อยเพียงไร และสิ่งที่เป็นต้นเหตุของความขุ่นเคืองใจที่บุคคลได้พบนั้นเป็นอย่างไร บุคคลจะมีการประเมินสถานการณ์ความตึงเครียดที่เกิดขึ้น ออกเป็น 2 ด้าน คือ การคุกคาม (threat) หรือความท้าทาย (challenge) เมื่อบุคคลประเมินว่าความขุ่นเคืองใจที่ได้รับคือ การคุกคาม คือ ความที่ตนเองเป็นผู้สูญเสีย เป็นผู้ถูกกระทำ เป็นผู้ถูกเอาเปรียบ จะทำให้เกิดการย่ำคิด (rumination) เมื่อมีการย่ำคิดไปในด้านการคุกคามบ่อยๆ จะเพิ่มความรู้สึกถึงการได้รับความอยุติธรรมเพิ่มมากขึ้นด้วย และจะเริ่มเกิดแรงจูงใจในการแสวงหาความอยุติธรรม เช่น การแก้แค้น การตอบโต้ หรือการหลบหนี ทั้งนี้การย่ำคิดอาจจะเกิดจากตัวบุคคลเองที่ครุ่นคิดถึงเรื่องที่เกิดขึ้น หรือเกิดจากการได้รับข้อมูลซ้ำๆ และย่ำๆ มีการกระตุ้นการรับรู้ข้อมูล มีการสะสมข้อมูลจนเกิดการรับรู้ถึงความอยุติธรรมที่เพิ่มขึ้นเรื่อยๆ ทีละเล็กละน้อยจนถึงระดับที่ต้องการความอยุติธรรมที่ตนเองพึงได้รับ หรือความอยุติธรรมที่ฝ่ายตรงข้ามพึงได้รับ ความอยุติธรรมในบริบทนี้ ถือว่าเป็นอุปสรรคที่สำคัญต่อการให้อภัยเนื่องจากนำมาสู่การตอบโต้ การแก้แค้นเอาคืนเพื่อแสวงหาความอยุติธรรม จนกลายเป็นการให้อภัยไม่ได้ (McCullough 2001,138) หากว่าบุคคลประเมินข้อมูลที่เกิดขึ้นเป็นความท้าทาย (challenge) คือ มองสิ่งที่เกิดขึ้นแล้วประเมินว่า เป็นปัญหาที่ต้องได้รับการแก้ไข มิได้ประเมินว่าใครผิดใครถูก ใครได้เปรียบ ใครเสียเปรียบ ใครเจ็บปวด ใครมีความสุข แต่เป็นความท้าทายที่เป็นแรงกระตุ้นให้เกิดการจัดการกับปัญหา บุคคลจะมีความพยายามที่จะควบคุมอารมณ์ของตนเอง และพยายามที่จะหาคำตอบจากเหตุการณ์ ซึ่งจะกระตุ้นให้เกิดแรงจูงใจด้านความอยุติธรรม การใช้กฎระเบียบหรือกฎหมายต่างๆ และสิ่งที่ให้ความสำคัญ จะนำมาสู่ความอยุติธรรมที่เป็นแรงจูงใจในการไถ่เกื้อ หรือจูงใจให้เห็นประโยชน์ของบุคคลอื่นเป็นสำคัญ หรือการจัดสรรผลประโยชน์ร่วมกัน อันจะนำไปสู่การจัดการกับปัญหา และเกิดการให้อภัยในที่สุด จะเห็นได้ว่าพฤติกรรมการย่ำคิด เป็นตัวแปรที่สำคัญและมีอิทธิพลมากต่อความคิด อารมณ์และความรู้สึกของมนุษย์บ่อยครั้งที่พบว่า ทำไมเรื่องที่ไม่สบายใจที่ยากจะลืม จึงลืมได้ยาก

จากประสบการณ์ที่ผู้เขียนทำงานด้านจิตวิทยาการให้คำปรึกษาในบริบท รายบุคคล พบว่า การที่บุคคลมีสุขภาพจิตที่ไม่ปกติ ไม่สามารถดำเนินชีวิตได้ตามปกติ มักจะมีปมประเด็นของชีวิตที่สะท้อนลักษณะของการไม่ให้อภัยเกิดขึ้น บางคนรู้สึกผิดกับการกระทำของตนเอง รู้สึกเสียใจจากการกระทำของผู้อื่น รู้สึกเกลียดผู้อื่น รู้สึกกลัวเหตุการณ์ที่เคยเกิดขึ้น จมจ่อมกับความคิด ข้อมูลที่ค่อยๆ หล่อหลอมให้บุคคลเกิดการไม่ให้อภัย ส่วนใหญ่ผู้ที่มีการไม่ให้อภัย จะมีการย่ำคิดในเรื่องที่ทำให้ตนเองเจ็บปวด ทั้งๆ ที่ต้องการจะลืม แต่ในทางพฤติกรรมบุคคลเหล่านั้นจะย่ำคิดอยู่ตลอดเวลา ทั้งตั้งใจคิด และเผลอคิด ซึ่งสะท้อนให้เห็นผลของการย่ำคิดในระดับจิตสำนึกและจิตไร้สำนึก ทำให้บุคคลเหล่านั้น มีปัญหาสุขภาพจิต เช่น มีภาวะความเครียดสูง มีความรู้สึกวิตกกังวล มีความไม่สบายใจ สับสนในการดำเนินชีวิตของตนเอง ไม่สามารถดำเนินชีวิตได้อย่างปกติ มีความสุข นอกจากนั้นจากอาการจิตอาพาธดังกล่าวยังส่งผลให้กลายเป็นผู้มีปัญหาสุขภาพกายร่วมด้วย เช่น การนอนไม่หลับ และอาการเจ็บป่วยด้วยโรคเรื้อรังต่างๆ เป็นต้น เช่นเดียวกันหากมองในบริบทเชิงสังคม จะเห็นได้ว่า การย่ำข้อมูล การให้ข้อมูลผ่านสื่อต่างๆ เมื่อไปเข้าสู่กระบวนการรับรู้ของบุคคลในสังคม จะเป็นการกระตุ้นให้เกิดความรู้สึกขุ่นเคืองใจในหมู่ชน เมื่อมีการรวมตัวกันของกลุ่มคนที่มีความรู้สึกร่วมกัน การได้รับข้อมูลสร้างความย่ำคิด อันจะนำมาสู่การไม่ให้อภัยที่ปรากฏในระดับของมวลชน หรือภูมิภาคละเอียด

การให้อภัยเป็นไอสกอนพิบในจิตใจ

การให้อภัยเป็นทางออกของปัญหา เป็นแนวทางที่ทำให้คนมีความสุข เป็นสิ่งที่หลายๆ คนเชื่อว่าสามารถทำให้เกิดความสงบขึ้นในสังคมได้ การให้อภัยคืออะไร และการกระทำแบบใดจึงเรียกว่าการให้อภัย

การให้อภัย มีการให้ความหมาย หรือการให้คำนิยามที่หลากหลายแตกต่างกันไปตามฐานคิดและความเชื่อ ในระยะเริ่มต้นของการศึกษาเรื่องการให้อภัย ตั้งแต่ ปี ค.ศ. 1980 อาร์ ดี เอนไรจท์ และกลุ่มศึกษาพัฒนาการมนุษย์ (Enright & The Human Development Study Group 1994, 219-248) ได้สรุปความหมายของการให้อภัยไว้ว่า การให้อภัย เป็นสภาวะของบุคคลที่รู้สึกเจ็บปวดจากการกระทำของผู้อื่น มีความเต็มใจที่จะมีความรู้สึก มีพฤติกรรม และมีความคิดเชิงบวกกับผู้ที่กระทำให้เกิดความขุ่นเคืองใจ การให้อภัย ไม่ใช่การลืมนิโทษกรรม ไม่ใช่ว่าความต้องการได้รับคำขอโทษ ทั้งนี้เมื่อไรก็ตามที่มีเหตุกระตุ้นให้เกิดความคิด หรือการระลึกนึกถึงเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นแล้ว บุคคลยังคงมีความรู้สึกทางลบกับสิ่งที่ทำให้เกิดความขุ่นเคืองใจ ยังมีความโกรธ ความเกลียด ความกลัว ความรู้สึกขาดความสุขนั้นย่อมแสดงว่า บุคคลนั้นยังคงมีการไม่ให้อภัยเกิดขึ้นอยู่ในจิตใจ การให้อภัยต้องการเวลา ต้องการความเป็นอิสระในการปลดปล่อยตนเองจากความรู้สึกเชิงลบ และเป็นทางเลือกที่ปราศจากเงื่อนไข โดยแท้จริงแล้วการให้อภัยไม่ได้ต้องการให้ผู้ที่ทำให้เกิดความขุ่นเคืองใจหันกลับมาเอาใจใส่หรือต้องการให้ผู้ที่ทำให้รู้สึกขุ่นเคืองใจมีความรู้สึกเจ็บปวด นอกจากนั้นในระยะต่อมา เอนไรจท์ และคณะ (Enright . 2008, 7) ได้ให้ความหมายของการให้อภัยว่า เป็นกระบวนการที่ก่อให้เกิดความสุข โดยมีความเต็มใจที่จะเลิกความรู้สึกขุ่นเคืองใจ เลิกการตัดสินใจที่จะปฏิเสธรและการเมินเฉยต่อผู้ที่กระทำให้เกิดความขุ่นเคืองใจ อันเป็นรูปแบบหนึ่งของการตอบโต้ที่สะท้อนความขุ่นเคืองใจ แล้วแทนที่ด้วยการให้ความกรุณา มีความใจกว้าง และมีความเมตตาต่อบุคคลเหล่านั้น การให้อภัยมีข้อจำกัด คือ การให้อภัยสามารถกระทำได้เฉพาะกับบุคคลและบุคคลสามารถให้อภัยกับบุคคลอื่นได้ ถึงแม้ว่าจะเป็นบุคคลผู้ที่เสียชีวิตไปแล้ว

ในมุมมองของแมคคัลลอจซ์ และคณะ (McCullough et al. 2001, 8) ผู้ที่มีความสนใจในจิตวิทยาการให้อภัย ได้สรุปฐานคิดจากการทำงานด้านการให้อภัยและให้คำอธิบายความหมายของการให้อภัยว่า การให้อภัยเป็นการเพิ่มแรงจูงใจทางสังคม ที่แสดงออกถึงการลดความต้องการ การแก้แค้น ลดการปะทะ ลดการกล่าวร้าย หรือลดการหลบหลีก ที่มีต่อผู้ที่กระทำให้เกิดความขุ่นเคืองใจลง และมีการเพิ่มความต้องการในการแสดงออกที่ดีต่อผู้ที่ทำให้เกิดความขุ่นเคืองใจ เช่น การซ่อมสร้างสัมพันธ์ภาพมีการอยู่ร่วมกันโดยมีความรู้สึกเชิงบวก คือ การยอมรับการให้ความช่วยเหลือ หรืออย่างน้อยคือ ไม่มีความขุ่นเคืองใจเกิดขึ้นกับเหตุการณ์เหล่านั้น

ในมุมมองของทอมป์สัน และคณะ (Thompson et al. 2005, 310) นักจิตวิทยาที่มีความชำนาญในเรื่องของจิตวิทยาเชิงบวก (positive psychology) ซึ่งศึกษาจนได้ข้อสรุปด้านองค์ประกอบของจิตวิทยาเชิงบวกมีหลายองค์ประกอบ หนึ่งในองค์ประกอบที่สำคัญ คือ การให้อภัย ทั้งนี้ได้ให้ความหมายของ การให้อภัยว่า การให้อภัยเป็นการวางแผนหรือการสร้างกรอบความคิดที่เกิดขึ้นหลังจากการได้รับความขุ่นเคืองใจ เช่น การตอบโต้ของบุคคลที่มีต่อบุคคลที่ทำให้เกิดความขุ่นเคืองใจ การโต้ตอบต่อสถานการณ์หรือเหตุการณ์ที่ขุ่นเคืองใจ และสภาพที่เกิดขึ้นจากความขุ่นเคืองใจ ทำให้เกิดการปรับเปลี่ยนความรู้สึกที่เป็นลบในระยะแรกภายหลังการถูกกระทำ นำไปสู่ความรู้สึกที่เป็นกลาง หรือความรู้สึกที่เป็นบวกกับสิ่งที่สร้างความขุ่นเคืองใจ ซึ่งต้องใช้เวลา จะเร็วหรือช้าขึ้นอยู่กับระดับของความขุ่นเคืองใจที่เกิดขึ้นและความสามารถยอมรับกับสิ่งที่เกิดขึ้นของแต่ละบุคคล

การมองการให้อภัยในเชิงศาสนา จากการค้นคว้าของผู้เขียนบทความซึ่งมีพื้นฐานของการเป็นชาวพุทธ จากมุมมองมโนคติของตนเองที่คิดว่าจะมีข้อมูลมากมายในเรื่องการให้อภัยแต่ในความเป็นจริงกลับพบว่า การให้ที่ยิ่งใหญ่ คือ การให้อภัยนั้น จะปรากฏสอดแทรกอยู่ในเรื่องของอโหส แต่ที่จะกล่าวถึงการให้อภัยอย่างชัดเจนนั้นมีข้อมูลค่อนข้างจำกัด โดยเฉพาะการให้ความหมายหรือคำจำกัดความพอสังเขปดังนี้ การให้อภัย คือ การให้ความไม่มีภัย หรือให้ความปลอดภัย (ประยูรย์ ปยุตโต 2543, 784) เป็นการให้ความไม่ต้องกลัวแก่บุคคล คือ การให้ความไม่มีภัยต่อคนอื่น ที่แสดงออกได้ทั้งทางกาย ทางวาจาและทางใจ (พุทธทาสภิกขุ. อ้างถึงใน สถาบันบันลือธรรม มปป.,35) การให้อภัยเป็นทานชนิดหนึ่ง คือ การให้ ซึ่งหมายรวมว่า เป็นการยกโทษ การไม่ถือโทษโกรธเคือง กับผู้ที่สร้างความปวดร้าวใจ สร้างความทุกข์สร้างความเสียหายให้กับตัวเรา การให้อภัยทำให้ใจสงบไม่มีเวรมีกรรมต่อกัน (หลวงพ่อบุช ฐานิโย อ้างถึงใน สถาบันบันลือธรรม ม.ป.ป., 124) การให้อภัย เป็นการยกโทษให้เป็นการไม่ถือความผิด หรือการกระทบกระทั่งว่าเป็นโทษ เป็นการไม่ผูกโกรธ ไม่อาฆาตจองเวร ไม่พยายามคิดร้ายผู้อื่นแม้แต่ศัตรู (สมเด็จพระสังฆราช สกลมหาสังฆปริณายก อ้างถึงใน สถาบันบันลือธรรม ม.ป.ป., 11)

จากมุมมองทางจิตวิทยาและทางศาสนา การให้อภัย เป็นเรื่องของอารมณ์ ความคิด นำมาสู่การกระทำ การคิดต่างๆ ในเชิงลบ สามารถสร้างให้เกิดความขุ่นเคืองใจและยังมีการย่ำคิดมากเท่าไร ความขุ่นเคืองใจย่อมมีมากยิ่งขึ้น การย่ำข้อมูลที่มุ่งเน้นให้เกิดความรู้สึกสูญเสีย ความรู้สึกของการถูกเอาเปรียบ การเป็นผู้ถูกกระทำ หรือความรู้สึกของการไม่ได้รับความยุติธรรม สามารถกระตุ้นให้เกิดอารมณ์เชิงลบที่มีความรุนแรงมากขึ้น จึงเป็นเหตุจูงใจให้เกิดการตอบโต้ที่รุนแรงมากกว่าการแก้ไขปัญหา ดังนั้นสรุปได้ว่า การให้อภัยจะเป็นผลที่เกิดขึ้นได้เมื่อปรับเปลี่ยนความขุ่นเคืองใจที่เกิดขึ้นโดยการใช้มุมคิดเชิงบวก คือ การไม่ถือผิด การไม่ผูกโกรธ การให้การยอมรับ และการช่วยเหลือ ทั้งนี้การให้อภัยจะเกิดขึ้นได้อย่างไรนั้น มีแนวคิดจากนักจิตวิทยาที่พยายามคิดค้นวิธีการที่จะสร้างให้คนเกิดการให้อภัย ด้วยตระหนักว่า ปัจจัยหนึ่งที่สามารถคลี่คลายอาการการเจ็บป่วยทางด้านจิตใจได้ คือ การให้อภัย อันเป็นแนวทางหนึ่งที่ปลดปล่อยบุคคลออกจากความทุกข์ ในทางจิตวิทยาจะมีวิธีการสร้างการให้อภัยให้เกิดขึ้นได้อย่างไร ผู้เขียนขอเสนอในลำดับต่อไป

วิธีการสร้างโอกาสแห่งการให้อภัย ในบุคลิกเชิงจิตวิทยา

การให้อภัยไม่ได้ เป็นเรื่องที่เกิดขึ้นจากความคิดแล้วก่อให้เกิดความรู้สึกเชิงลบ ในขณะเดียวกันก็สามารถเริ่มต้นได้จากการเกิดความรู้สึกเชิงลบนำมาสู่การคิดต่างๆ ทำให้ความรู้สึกเชิงลบมีเพิ่มมากขึ้นได้ ดังนั้นแนวทางในการสร้างการให้อภัยนั้น โดยส่วนใหญ่ นักจิตวิทยาจะให้ความสำคัญกับการใช้วิธีการเชิงความคิด ที่สะท้อนถึงอารมณ์แห่งการไม่ให้อภัยเป็นจุดเริ่มต้น โดยมีนักจิตวิทยาได้ให้แนวคิดในการสร้างการให้อภัยโดยสังเขปดังนี้

กอร์ดอนและคณะ (Gordon et al. 2000, 203-227) ได้สร้างทฤษฎีการรู้คิดของการให้อภัย ทฤษฎีนี้เชื่อว่า การให้อภัยเป็นสิ่งที่สำคัญ เมื่อบุคคลเคยมีโครงสร้างทางความคิดจากการถูกทำร้าย หรือจากความเสียหายที่ก่อให้เกิดความคิดในการไม่ให้อภัย โครงสร้างทางความคิดจะประกอบด้วย การสันนิษฐานในเรื่องราวที่เกิดขึ้น ความเชื่อที่มีต่อข้อมูลที่ได้รับ ระดับมาตรฐานในการรับรู้ของสิ่งที่เกิดขึ้น ดังนั้นเพื่อให้เกิดการให้อภัย การที่จะช่วยเหลือควรมีการปรับเปลี่ยนโครงสร้างทางความคิดใหม่ ซึ่งโครงสร้างทางความคิดเป็นเรื่องภายในของบุคคล ดังนั้น กอร์ดอนและคณะ (Gordon et al. 2005, 407-422) จึงได้ใช้การบำบัดการรู้คิด มาเป็นมาตรฐานในการให้ความช่วยเหลือ เพื่อให้บุคคลเปลี่ยนการรู้คิดของตนเองอันจะก่อให้เกิดการให้อภัย การบำบัดความคิด คือ การใช้เทคนิคของการเรียนรู้มาใช้ในการเปลี่ยนความคิด ความเชื่อของบุคคลที่เป็นอุปสรรคต่อการให้อภัย โดยช่วยให้

บุคคลปรับเปลี่ยนความคิดความเชื่อของตนให้ถูกต้อง สามารถปรับตัวต่อสถานการณ์ที่เกิดขึ้นได้ดีขึ้น เช่น การระลึกถึงอารมณ์โกรธที่เกิดขึ้น ผ่านการเปลี่ยนแปลงทางด้านร่างกาย จัดการกับสิ่งเร้าหรือสาเหตุที่ทำให้เกิดอารมณ์โกรธ เช่น การย่ำคิดวนเวียนในเรื่องเดิม ๆ ให้รู้สึกตัวเมื่อคิดย้ำเหตุการณ์ที่เป็นต้นเหตุ และเบี่ยงเบนความคิดไปอยู่กับสิ่งที่กำลังกระทำ และพัฒนาตนเองให้มองสิ่งที่ตนเองคิดในมุมมองใหม่ ที่เป็นมุมมองเชิงบวก เพื่อสร้างความเข้าใจกับสถานการณ์ที่เกิดขึ้น ดังนั้นเมื่อเกิดการคิดย้ำในเชิงลบให้มีสติรู้ตนว่า การคิดย้ำเริ่มเข้ามาปรากฏในความคิด และให้แทนที่ด้วยมุมมองใหม่ เมื่อมีความเชื่อในมุมมองใหม่ ความรู้สึกเชิงลบจะค่อย ๆ ลดลง การย่ำคิดในมุมมองเดิมที่สร้างความเจ็บปวดก็จะลดลงด้วย

ทอมป์สันและคณะ (Thompson et al. 2005, 301-312) ได้ให้ความช่วยเหลือบุคคลเพื่อให้เกิดการให้อภัยโดยใช้การปรับเปลี่ยนเชิงความคิด ด้วยกระบวนการทางจิตวิทยา ที่เรียกว่าการสร้างกรอบความคิดใหม่ (reframing) การสร้างกรอบแนวคิดใหม่นี้มีได้เกี่ยวข้องกับเรื่องการสะกดจิตที่กระทำกับจิตในระดับจิตใต้สำนึก (unconscious) หากแต่เป็นวิธีการเปลี่ยนความคิด โดยการหาแง่มุมทางบวกที่เป็นไปได้ในเหตุการณ์หรือข้อมูลทางลบที่บุคคลครุ่นคิดอยู่ หรือเป็นวิธีการมองหาผลทางบวกที่เราอาจได้รับจากเหตุการณ์ร้ายที่เรากำลังเผชิญอยู่ เช่น การให้ผู้รับการบำบัดได้เล่าเรื่องเกี่ยวกับความรู้สึกขุ่นเคืองใจ การพูดถึงผู้ที่ทำให้เกิดความขุ่นเคืองใจในมุมมองใหม่ และการที่ให้ผู้รับการบำบัดพูดถึงตนเองในฐานะของการเป็นผู้ที่ให้อภัย นอกจากนั้นยังได้มีการอธิบายว่า บุคคลที่มีการให้อภัยจะสามารถมองเห็นผู้ที่ทำร้ายตนเองด้วยวิธีการที่มีความซับซ้อนมากขึ้น ทอมป์สันและคณะ ได้นำแนวคิดในเชิงการรู้คิด (cognitive) มาใช้โดยมีข้อสรุปว่า สถานการณ์เป็นต้นเหตุที่สำคัญของความขุ่นเคืองใจ ดังนั้นสถานการณ์ก็เป็นเป้าหมายของการให้อภัยด้วย การให้อภัย จึงมีลักษณะที่กระทำได้ทั้ง บุคคลอื่นตนเองและสถานการณ์ หลายๆ คนไม่เห็นด้วยว่าสถานการณ์ เป็นต้นเหตุของความเจ็บปวดหรือความไม่สบายใจ เพราะสถานการณ์หรือเหตุการณ์ไม่สามารถมีความผิดเชิงศีลธรรมได้ อย่างไรก็ตามในการรับรู้เชิงความคิดของทอมป์สันและคณะ พบว่า บุคคลสามารถให้เหตุผลได้อย่างสมเหตุสมผลต่อสถานการณ์ ซึ่งเป็นการสนับสนุนแนวคิดที่ว่า ความคิดของบุคคลเป็นสิ่งที่สำคัญต่อการให้อภัย ดังนั้นในการช่วยเหลือจึงเน้นที่การปรับเปลี่ยนความคิดที่เกิดขึ้นกับสิ่งที่เป็ต้นเหตุของการให้อภัย

มัลคอล์ม และกรีนเบอร์เกอร์ (Malcolm & Greenberg 2000, 179 -202) ได้สร้างรูปแบบโครงสร้างการให้อภัย ซึ่งมีมุมคิดที่แตกต่างจากบุคคลอื่น โดยให้ความสำคัญกับการเน้นที่การบำบัดอารมณ์ มีการกำหนดองค์ประกอบที่สำคัญ 5 ประการ เพื่อก่อให้เกิดการให้อภัย คือ

1. การสร้างการยอมรับและการตระหนักรู้ในความรู้สึกที่เกิดขึ้น รูปแบบของอารมณ์ที่เกิดขึ้น รวมถึงระดับความเข้มของอารมณ์ เช่น อารมณ์โกรธ อารมณ์เศร้าและอารมณ์เสียใจ เป็นต้น เนื่องจากในบางกรณี การไม่ให้อภัยเกิดขึ้นจากหลายๆ อารมณ์ ผสมปนเปกันจนเป็นความรู้สึกเชิงลบ
2. การตระหนักรู้ ถึงการยอมตามหรือคล้อยตามความต้องการที่ไม่เหมาะสมที่เกิดขึ้น ในขณะที่มีความขุ่นเคืองใจเกิดขึ้น เช่น การรู้ถึงความรู้สึกที่อยากพุ่งเข้าไปทำร้าย การบิดเบือนหรือปิดบัง หรือบอกข้อมูลไม่หมด เพื่อให้ผู้รับข้อมูลรู้สึกขุ่นเคืองใจเช่นเดียวกับตน
3. สร้างการตระหนักถึง สิ่งที่เปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นจากการไม่ให้อภัย และนำไปสู่การให้อภัยโดยมองจากมุมมองของบุคคลที่เป็นผู้ทำให้เกิดความขุ่นเคืองใจ หรือเรื่องราวที่ทำให้เกิดความขุ่นเคืองใจ

4. การพัฒนาความเข้าใจจิตใจ (empathy) ของผู้ที่ไม่ให้อภัย ที่มีต่อผู้ที่ทำให้เกิดความชุ่นเคืองใจ ในเหตุจูงใจที่บุคคลเหล่านั้นได้กระทำลงไป อาจจะมองในบริบทสถานการณ์ ณ ขณะนั้น เพื่อสร้างความเข้าใจและการยอมรับกับสิ่งที่เกิดขึ้น

5. การสร้างหรือฟื้นฟู เรื่องเล่าเกี่ยวกับตนเอง บุคคลอื่น หรือสถานการณ์นั้นในมุมมองใหม่ โดยพิจารณาข้อมูลผลกระทบเชิงบวก มูลเหตุของการกระทำหรือสภาวะของสถานการณ์ อย่างถี่ถ้วนจากข้อมูลหลายด้าน เพื่อสร้างความเข้าใจ แต่ไม่ใช่เป็นการรื้อข้อมูลเดิมและแต่งเติมข้อมูลใหม่ที่มีได้มีความเป็นจริง เป็นเหตุเป็นผล แต่ปนเปื้อนเป็นได้แค่ข้อเท็จจริง ที่ยังส่งผลให้บุคคลเกิดความชุ่นเคืองใจ

จะเห็นได้ว่าแนวทางการสร้างการให้อภัยนี้ มองว่าเหตุการณ์ที่มีความเกี่ยวข้องกับอารมณ์ เป็นแรงกระตุ้นที่ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงความรู้สึกในภายหลัง ซึ่งจะปรากฏชัดเจนในภารกิจที่ยังไม่สำเร็จหรือลักษณะที่เรียกว่า การค้างคาใจ (unfinished business) ในการศึกษาของกรีนเบิร์ก (Greenberg) มีการค้นพบว่า ภารกิจที่ยังไม่สำเร็จสามารถแก้ไขได้ด้วยสิ่งที่เรียกว่า การให้เหตุผลกับตนเอง (self-validation) เป็นการให้การยอมรับตนเองจากประสบการณ์ภายในของตนเองที่มีต่อความคิด ความรู้สึกที่เกิดขึ้น การยืนยันสิทธิของตนเอง (self-assertion) และการให้ความสำคัญต่อผู้อื่น ภาวะค้างคาใจอาจจะแก้ไขได้ด้วยการมีมุมมองใหม่ต่อผู้อื่น การมองที่ความปรารถนา ความต้องการของบุคคล ที่มีต่อกรณีที่เกิดขึ้น เช่น ปรารถนาที่จะเกิดความสงบในการดำเนินชีวิต สิ่งที่ยังค้างคาใจ คือ ความไม่สงบในการใช้ชีวิตที่เกิดขึ้น ถ้ายังคงความคิดแบบเดิมความสงบในชีวิตคงไม่เกิดการจะทำให้สิ่งที่ค้างคาใจจบสิ้นได้จะต้องมีการเปลี่ยนแปลง การพัฒนามุมมองใหม่ที่มีต่อผู้อื่นจะเป็นวิธีการเปลี่ยนแปลงที่ดี นำมาสู่การให้อภัย ซึ่งการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นถูกมองว่า ไม่ได้เกิดจากการหยั่งรู้ของการรู้สึกเพียงอย่างเดียว แต่เกิดจากการหยั่งรู้ในอารมณ์ ในการทำจิตบำบัดนั้น การดำหนหรือการดิ้นรนมักจะพบได้เสมอในการบำบัดด้วยเทคนิค เก้าอี้ว่างเปล่า (empty-chair technique) การใช้การจินตนาการในการสนทนากับผู้ที่ทำให้เกิดความชุ่นเคืองใจ ทำให้เกิดการแสดงความโกรธ ความเกลียดหรือความเศร้าเสียใจหรือความรู้สึกอ่อนแอออกมา การยอมรับสภาพทำให้เกิดการตระหนักรู้ในความรู้สึกและอารมณ์ ทำให้บุคคลทราบถึงความจำเป็นหรือความต้องการที่เกิดขึ้นของผู้ที่ทำให้ชุ่นเคืองใจสร้างความตระหนักรู้ถึงเหตุแห่งพฤติกรรมของผู้ที่ก่อให้เกิดความชุ่นเคืองใจ สิ่งที่เคยเหล่านั้นได้รับ นำมาสู่การเข้าใจในบุคคลที่ก่อให้เกิดความชุ่นเคืองใจ การอยากหลุดพ้นสภาวะดังกล่าวจำเป็นต้องมีการปรับเปลี่ยนมุมมอง โดยให้ใช้การพิจารณาผลดีของการให้อภัย และวิเคราะห์ผลเสียที่เกิดจากการไม่ให้อภัย จะเป็นแรงจูงใจอย่างดีเยี่ยมให้เกิดการให้อภัย

จากแนวทางทั้งสามท่าน จะเห็นได้ว่า การให้อภัย เป็นเรื่องที่เป็นพลวัตรกัน ระหว่างความคิด กับอารมณ์ ดังนั้นในการสร้างให้เกิดการให้อภัยจะกระทำเพียงด้านใดด้านหนึ่งไม่ได้ การช่วยเปลี่ยนความคิดแต่ยังไม่ชัดเจนว่ามีอารมณ์อะไร ก็ทำให้ความช่วยเหลือไม่ได้ผลได้เนื่องจาก อารมณ์ที่เกิดความชุ่นเคืองใจยังมิได้กำจัดออกไป

ในมุมมองของผู้เขียน เมื่อทราบว่าบุคคลมีอารมณ์ชุ่นเคืองใจเกิดขึ้น มักจะให้บุคคลเล่าเรื่องราวเกี่ยวกับเหตุการณ์ที่เกิดขึ้น กระตุ้นให้บุคคลนั้นได้ทบทวนเรื่องราว อารมณ์ และพฤติกรรมที่เกิดขึ้นอย่างละเอียดว่าเป็นอย่างไร และพิจารณาถึงสาเหตุว่าอารมณ์ หรือพฤติกรรมที่เกิดขึ้น เกิดจากสิ่งใด เรื่องราวที่เกิดขึ้นเป็นความจริงที่มีความสมเหตุสมผล หรือเป็นความเชื่อที่ไม่สมเหตุสมผล เป็นสิ่งที่ปรากฏขึ้นจริง หรือเป็นความคิดที่ผุดพรายขึ้นมาเอง การกระทำที่เกิดขึ้นของบุคคลหลังจากเกิดเหตุการณ์ดังกล่าว ผลกระทบที่เกิดขึ้นจากเหตุการณ์ดังกล่าวทั้งในเชิงลบ และเชิงบวก เพื่อสร้างความตระหนักรู้ว่าอะไร คือ สิ่งที่ย่ำเตือนให้เกิดมุมมองเชิงลบ อะไรคือ

มุมมองเชิงบวกที่เกิดขึ้น อะไรคือแรงงมที่เกิดขึ้นท่ามกลางสภาวะที่เป็นลบ นำมุมมองเชิงบวกมาย้ำเตือนแทน มุมมองเชิงลบ อันจะเป็นการเปลี่ยนมุมมองเชิงความคิดให้หลุดพ้นจากบ่วงของการไม่ให้อภัยได้ นอกจากนั้นการ เน้นมุมมองเชิงบวก ความรู้สึกรู้คุณค่ากับสิ่งที่เกิดขึ้น สามารถบรรเทาความเจ็บปวดทางจิตใจได้ และเป็นแรงกระตุ้น ที่ทำให้เกิดการให้อภัยได้เป็นอย่างดี จนทำให้บุคคลสามารถอยู่กับบุคคลหรือสถานการณ์ที่ก่อให้เกิดความขุ่นเคือง ใจได้โดยไม่มีความรู้สึกเจ็บปวด หรือสูญเสีย แต่อยู่ได้ด้วย การยอมรับและใช้ชีวิตด้วยความเป็นปกติสุข

สรุป

ประสบการณ์ต่างๆ ที่ผ่านเข้ามาในชีวิต ทำให้บุคคลได้รับรู้ ถ้าการรับรู้ทำให้เกิดการยอมรับ สามารถ พัฒนาการมองเชิงบวก นำไปสู่การดำเนินชีวิตที่เป็นสุขได้ โดยมีเรื่องราวสถานการณ์นั้นๆ เป็นบทเรียน หากถึ การรับรู้ทำให้เกิดการประเมินค่าไปในเชิงคุกคาม สร้างความรู้สึกสูญเสีย ก่อให้เกิดความกลัว ความโกรธ และความ เกลียด จะผลักดันบุคคลเข้าสู่การเกิดความทุกข์ในจิตใจ เริ่มสะสมความรู้สึกของความขุ่นเคืองใจ นำมาสู่ความคิด ความรู้สึกของการไม่ให้อภัย การย่ำคิดของเรื่องราวต่างๆ ผ่านทางความคิดของตนเอง ผ่านทางการบอกเล่าจาก ผู้อื่น หรือแม้แต่ผ่านข้อมูลจากเอกสารหลักฐานต่างๆ ล้วนแต่เปิดโอกาสให้เกิดการย้ำเชิงความคิด และค่อยๆ เริ่ม ตอกย้ำเพิ่มความรู้สึก อยู่ดิรรม อันจะนำไปสู่การแก้แค้นเอาคืนเพื่อทวงความยุติธรรม เป็นการสร้างวงจรของการ ไม่ให้อภัยให้มีพลังเพิ่มมากขึ้น ในขณะที่เดียวกันก็ผลักดันการให้อภัยให้ห่างออกไปจากการดำเนินชีวิต ใน หลากหลายกรณีที่กำลังคุกรุ่นในปัจจุบัน เช่น กรณีพิพาทดินแดน โดยเบื้องต้น ต่างฝ่ายต่างอ้างว่าเคยเป็นของตน มาก่อน คนที่ครอบครองในปัจจุบันก็อ้างสิทธิในปัจจุบัน ต่างฝ่ายต่างมีแผนที่และแนวคิดที่เป็นประโยชน์เข้าข้าง ฝ่ายตนเอง คนที่เคยเป็นเจ้าของเดิมในอดีต ก็รู้สึกว่าเป็นผู้ถูกกระทำเนื่องจากมีความอยู่ดิรรมเกิดขึ้น การ ต่อต้านเอาคืนจึงมีปรากฏอยู่เนืองๆ บางคราวเรื่องราวเงียบหายไป หากแต่รอการประทุ เมื่อมีฝ่ายใดเริ่มขยับ ก็ เป็นการย้ำเตือนสะกิดความคิดความขุ่นเคืองใจก็เริ่มปรากฏขึ้นอีกครั้ง บางเรื่องราวในอดีตที่สร้างมุมมองเชิงลบ กับคู่กรณี เช่น ในกรณีของพม่าในแบบเรียนของไทย (นิตยาภรณ์ พรหมปัญญา และมาโนช พรหมปัญญา อ้างถึง ใน สุเนตร ชุตินทรานนท์ และคณะ 2552, 83-115) ในการเรียนวิชาประวัติศาสตร์ที่ในสมัยหนึ่ง คนไทยจะรับรู้ ว่าเป็นพม่าเป็นศัตรู เป็นผู้รุกราน เป็นผู้ทำลาย จนเกิดความรู้สึกที่เมื่อโดนสะกิดความคิด ก็จะมีรู้สึกถึงความเป็น ศัตรู หรือการไม่สามารถสร้างความไว้วางใจให้เกิดขึ้นได้ ถ้ามีโอกาสแห่งการเอาเปรียบได้ จะกระทำด้วย ความรู้สึกของการเอาคืน หากว่าถ้าได้เรียนรู้เรื่องราวทางประวัติศาสตร์ในมุมมองของการหย่อนความริษชาติ การ มีผู้นำที่ไม่เข้มแข็ง และการขาดความสามัคคีของคนในยุคนั้น ว่าเป็นสาเหตุที่ทำให้ไม่สามารถรักษาเอกราชได้ หรือการสร้าง ความเข้าใจว่า การทำศึกสงครามกันระหว่างแคว้นแคว้นต่างๆ ในยุคนั้นนั้นเป็นเรื่องปกติที่เกิดขึ้น ถือว่าเป็นภารกิจที่พึงกระทำ เมื่อมีการรบถ้าวกันก็จะกวาดต้อนผู้คน สมบัติของมีค่า และได้รับการสวามิภักดิ์ หากแต่เมื่อมีการแพ้ก็ต้องเป็นผู้ให้ เป็นเรื่องปกติ ก็จะสร้างมุมมองความคิดใหม่ ทำความเข้าใจใหม่ อันจะทำให้ เกิดการยอมรับในสิ่งที่เกิดขึ้นได้ เพราะในสภาพการณ์ที่เป็นจริงตามประวัติศาสตร์ ก็มีการแสดงให้เห็นอยู่บ่อยครั้ง ที่กองทัพอยุธยาสามารถรบชนะ กวาดต้อนผู้คนทรัพย์สินของแคว้นแคว้นต่างๆ และได้รับการสวามิภักดิ์ เช่นเดียวกัน

ดังนั้นในมุมมองเชิงจิตวิทยา การที่จะทำให้บุคคลเกิดการให้อภัยกับตนเอง บุคคลอื่น หรือแม้แต่ เรื่องราว สถานการณ์ต่างๆ ได้นั้น การสร้างความเข้าใจในสิ่งที่เกิดขึ้น และการให้มุมมองใหม่กับสิ่งที่เกิดขึ้นจึงเป็นสิ่งที่ จำเป็น แม้ประวัติศาสตร์จะมีหลักฐานจารึก ที่แสดงถึงความสูญเสีย สะท้อนถึงความอยู่ดิรรมที่เกิดขึ้น หากได้มี การย่ำคิดสิ่งที่เกิดขึ้นในมุมมองที่เป็นบริบทสภาวะสังคมในขณะนั้นจากหลายมุมมอง และมองเหตุการณ์นั้นด้วย

มุมมองเชิงบวก มิได้มุ่งย้ำให้เห็นถึงความสูญเสีย การแก้แค้นเอาคืน บาดแผลที่เกิดขึ้นในระยะแรกของการรับรู้ก็จะทุเลาลง เกิดเป็นการยอมรับกับเหตุการณ์ เห็นแง่บวกจากเรื่องราวดังกล่าว ก็จะทำให้การให้อภัยเกิดขึ้นได้ ซึ่งเป็นโอกาสอันดีที่ทำให้เกิดวิถีแห่งการปล่อยวางและสร้างสุขได้ทั้งกับระดับตัวบุคคลและสังคมต่อไป

ทั้งนี้การให้อภัยอาจเกิดขึ้นได้จากอีกหลากหลายวิธี หลากหลายนามมอง ข้อเสนอในเชิงจิตวิทยาที่กล่าวมาเป็นเพียงมุมมองหนึ่ง ในวิถีแห่งการช่วยเหลือเพื่อให้การดำเนินชีวิตของคนในสังคม มีแนวทางแห่งการสร้าง ความเข้าใจ เกิดการยอมรับ เพื่อลบความรู้สึกเชิงลบที่เกิดขึ้น นำมาสู่การให้อภัย คือ การปล่อยวาง การรับรู้สิ่งที่เกิดขึ้นด้วยใจที่สงบ คำว่า "จำ" หรือ "ลืม" มิได้มีความหมายครอบงำความรู้สึกต่อเรื่องนั้นๆ อีกต่อไป

เอกสารอ้างอิง

aecnews. 2557. ชนวนเหยียดผิว ในดินแดนเสรีภาพ. AECNEWS.

http://www.aecnews.co.th/world_sreport/read/724 (สืบค้นเมื่อ 8 กุมภาพันธ์ 2559).

Enright, R.D.; & The Human Development Study Group. 1994. The moral development of Forgiveness.

In B. Puka (Ed.), *Moral development: A compendium*, Vol. 7. 219-248. New York: Garland.

Enright, Robert D. 2008. *Forgiveness is A Choice*. Washington DC: APA Life Tools.

Gordon K.C, Baucom D.H, & Snyder, D.K. 2000. The use of Forgiveness in marital therapy. In

McCullough Michael E, Pargament Kenneth L, & Thoresen, Carl E. *Forgiveness: Theory, Research, and Practice*, 203-227. New York: Guildford Press.

Gordon K. C., Baucom D. H. & Snyder D. K. 2005. "Forgiveness in couples; Divorce, infidelity, and couple therapy." In *Handbook of Forgiveness*. Edited by E. L. Worthington. pp. 407- 422. New York: Brunner-Routledge.

Malcolm W. M. & Greenberg, L. S. 2000. "Forgiveness as a process of change in individual psychotherapy." In McCullough, M. E. *Forgiveness: Theory, research, and practice*, pp. 179-202. New York: Guilford Press.

McCullough Michael E., Pargament Kenneth L. & Thoresen Carl E. 2001. *Forgiveness: Theory, Research, and Practice*. New York: Guildford Press.

Snyder C. R., & Lopez Shane J. 2007. *Positive Psychology: The Scientific and practical Explorations of Human Strengths*. London: SAGE Publication.

Thompson, Laura Yamhure., Snyder C. R., Hoffman Lesa., Michael Scott T., Rasmussen Heather N., Billings Laura S., Heinze Laura., Neufeld Jason E., Shorey Hal S., Roberts Jessica C., & Roberts Danae E. 2005. "Dispositional Forgiveness of Self, Others and Situations." *Journal of Personality* 73 (2): 313-359

Worthington E. L. 2006. *The Path to Forgiveness: Six Practical Sessions for Becoming a More Forgiving Person, Leader's Manual and Guide*. Virginia: Commonwealth University.

เกรียงศักดิ์ เจริญวงศ์ศักดิ์. ม.ป.ป. "ความขัดแย้งในชีเรีย บทเรียนสำหรับ 3 จังหวัดชายแดนใต้." กรุงเทพมหานคร. <http://www.bangkokbiznews.com/mobile/view/blog/522579> (สืบค้นเมื่อ 7 กุมภาพันธ์ 2559).

นิตยาภรณ์ พรหมปัญญา และมานิช พรหมปัญญา. 2552. “พม่าในแบบเรียนของไทย.” ใน *ชาตินิยมในแบบเรียนไทย*, สุเนตร ชุตินธรานนท์และคณะ. บรรณาธิการ. หน้า 83-115. กรุงเทพฯ: มติชน.

ประยุทธ์ ปยุตโต. 2543. *พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลศัพท์*. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

รัก ชุณหกาญจน์. 2556. *การศึกษาการให้อภัยในวัยรุ่น: กรณีศึกษาการให้ความช่วยเหลือด้วยการให้คำปรึกษา เพื่อพัฒนาการให้อภัยสำหรับวัยรุ่นและวัยรุ่นหญิงที่ตั้งครรภ์ไม่พร้อม*. ปรินูญานินพนธ์การศึกษาดุขฎีบัณฑิต, จิตวิทยาการให้คำปรึกษา คณะศึกษาศาสตร์,มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ.

วิรงรอง นิกุลกาญจน์. 2552. *กล้าให้อภัย*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์หมอชาวบ้าน.

วิชณุ ตีอาซารุ่งโรจน์. 2558. *ฝ่าโลก ทะเลจีนใต้ ปัญหาสำคัญจีน อาเซียน*. เดลินิวส์.

<http://www.dailynews.co.th/article/316883> (สืบค้นเมื่อ 14 กุมภาพันธ์ 2559).

วีระศักดิ์ นาทะสิริ. 2558. *แผ่นดินของไทย ปัญหาของคนไทย (6) ตอน 6.4 : ปัญหาผู้อพยพชาวโรฮิงญาและชาวบังกลาเทศ เรื่องที่ 1 ชาวโรฮิงญา*. ผู้จัดการ.

<http://www.manager.co.th/Daily/viewNews.aspx?NewsID=9580000068540>. (สืบค้นเมื่อ 22 มกราคม 2559).

D1-P2-R2-01

รัฐเตลังกาน่า

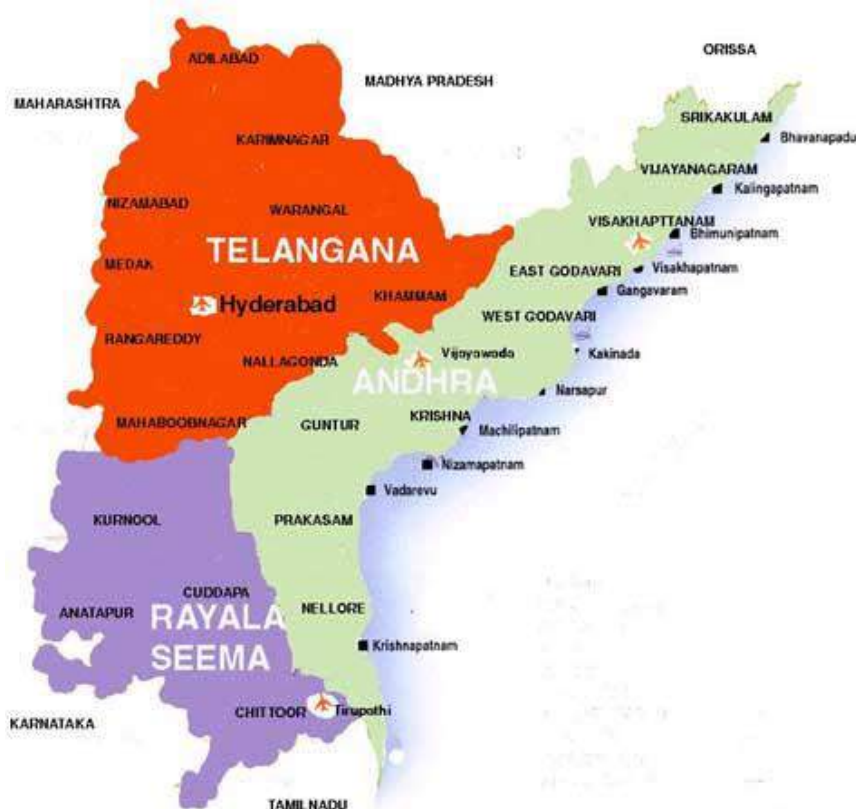
บทเรียนจากการแก้ไขปัญหาคความขัดแย้งทางสังคมและวัฒนธรรม
ในรัฐอานธรประเทศ (สาธารณรัฐอินเดีย)

วรรณพรรณ เรื่องทรัพย์

หลักสูตรประวัติศาสตร์ สาขามนุษยศาสตร์ คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี

บทนำ

รัฐเตลังกานา (Telangana) ถือเป็นรัฐที่ก่อตั้งอันดับที่ 29 ของประเทศสาธารณรัฐอินเดีย ได้จัดตั้งอย่างเป็นทางการเมื่อวันที่ 2 มิถุนายน พ.ศ.2557 เป็นรัฐที่แยกออกมาจากรัฐอันธระประเทศ (Andhra Pradesh) โดยที่ประชากรทั้งสองรัฐคือ ชาวเตลugu (Telugu) เหมือนกัน แต่มีการนับถือศาสนาและพื้นฐานทางวัฒนธรรมที่แตกต่างกันนำไปสู่การเรียกร้องเพื่อแบ่งแยกเป็นรัฐอิสระในที่สุด ก่อนที่จะเป็นรัฐเตลังกานาในทุกวันนี้ ดินแดนเตลังกานา เป็นส่วนหนึ่งของรัฐอันธระประเทศ และเป็นที่ตั้งของเมืองหลวงของรัฐคือ นครไฮเดอราบัด (Hyderabad) ซึ่งเคยเป็นเมืองหลวงของรัฐอันธระประเทศมาตั้งแต่ปีพ.ศ. 2496 แม้ว่าดินแดนเตลังกานา (นอกเมืองไฮเดอราบัด) จะถือเป็นเขตยากจนและมีการพัฒนาทางเศรษฐกิจที่ล่าช้า แต่เมืองไฮเดอราบัด นั้นกลับเป็นศูนย์กลางทางวัฒนธรรม และเศรษฐกิจของอันธระประเทศจนกระทั่งถึงในปัจจุบัน แม้ว่าเตลังกานาจะประกาศแยกตัวเป็นรัฐใหม่ ไม่ขึ้นต่อรัฐบาลอันธระประเทศแล้ว แต่เมืองไฮเดอราบัด ก็ยังคงเป็นเมืองหลวงร่วม (joint capital) ของทั้ง สองรัฐ จนกว่าจะถึงปี ค.ศ.2024 ซึ่งรัฐอันธระประเทศ จะย้ายเมืองหลวงใหม่ไปเป็น เมือง อมราวตี (Amravati) ในปีพ.ศ.2567



แผนที่แสดงรัฐเตลังกานา และ อันธระประเทศในปัจจุบัน

(ที่มา: <http://www.deccanchronicle.com/140929/nation-current-affairs/article/google-map-has-telangana-villages-andhra-pradesh>)

รัฐอันธระประเทศเป็นรัฐทางตอนใต้ชายฝั่งตะวันออกของสาธารณรัฐอินเดีย ได้รับการจัดตั้งให้เป็นรัฐของชาวเตลugu (Telugu) เมื่อปี วันที่ 1 ตุลาคม ค.ศ. 1953 ระยะเวลาประกอบด้วย เขตชายฝั่งตะวันออกของอันธระประเทศ (Coastal Andhra) และรายาราสีมา (Rayalaseema) ทางตอนใต้ซึ่งมีอาณาเขตติดต่อกับรัฐทมิฬนาฑู

และต่อมาได้ผนวกเอาเขตเจ้ามุสลิมปกครองตนเองไฮเดอราบัด (Hyderabad : Princely State) ซึ่งตั้งอยู่ในเขตที่ราบสูงเตลังกานา เป็นส่วนหนึ่งของรัฐอานธรประเทศในปี 1956 และสถาปนาเมืองไฮเดอราบัด เป็นเมืองหลวงของรัฐ ด้วยเหตุนี้ในปัจจุบัน รัฐอานธรประเทศจึงแบ่งเขตการปกครองเป็นสามพื้นที่สำคัญได้แก่ เตลังกานาทางตอนเหนือ รวมทั้ง เมืองไฮเดอราบัด, เขตชายฝั่งอานธรประเทศทางตะวันออก และรายาราสีมา ทางใต้ ประกอบด้วยประชากรทั้งหมดราว 76,210,007 คน บนพื้นที่ 275,069 ตารางกิโลเมตร มีอัตราการรู้หนังสือจากการสำรวจเมื่อปี 2001 ประมาณ 60.47% ต่อจำนวนประชากรทั้งหมด โดยประชากรชาวเตลugu 86% นับถือศาสนาฮินดู ส่วนชาวมุสลิมมีจำนวน 12.4% โดยทั้งนี้ 41% ของชาวมุสลิมเตลugu อาศัยอยู่ในเขตเมืองหลวง ไฮเดอราบัด และ อีก 8.4 % อาศัยอยู่ในเขตรอบนอกและที่ราบสูงเตลังกานา ด้วยเหตุนี้ ทำให้เมืองไฮเดอราบัดอันเป็นศูนย์กลางของรัฐอานธรประเทศและเขตเตลังกานา มีลักษณะทางสังคมแบบผสมผสานระหว่างฮินดูและมุสลิมซึ่งเป็นวัฒนธรรมกระแสหลักของไฮเดอราบัด อันต่างจากเขตตะวันออกของอานธรประเทศและรายาราสีมา ที่ประชากรส่วนใหญ่เป็นชาวฮินดูเตลuguและใช้ภาษาเตลuguดั้งเดิม ซึ่งต่างจากภาษาเตลuguที่ได้รับอิทธิพลจากภาษาอูรดูในเมืองหลวง หรือ สำเนียงเดขขานนิ (Dekkani) ในท้องที่เตลังกานา

เขตที่ราบสูงเตลังกานา (Telangana region) เป็นเขตการปกครองส่วนหนึ่งทางตอนเหนือของรัฐอานธรประเทศตั้งอยู่บนที่ราบสูงเดขขาน ซึ่งอยู่ทางทิศตะวันตกของเทือกเขาฆาตตะวันออก (Eastern Ghats Range) มีขนาด 114,840 ตารางกิโลเมตรซึ่งมีขนาดใหญ่ที่สุด คิดเป็นพื้นที่ทั้งหมด 41.74% ของรัฐ และจำนวนประชากรราว 30,696,520 คน (Census 2001) ทางด้านภูมิศาสตร์ ที่ราบสูงเตลังกานามีอาณาเขตเชื่อมต่อกับรัฐकर्णाटका (Karnataka) และ มหाराष्ट्र (Maharashtra) ทางทิศตะวันตก เตลังกานาถือเป็นพื้นที่ที่เป็นต้นแม่น้ำสายหลักของอานธรประเทศคือ แม่น้ำกฤษณา และ โคทาวารีไหลผ่าน การปกครองประกอบด้วยสิบเมืองใหญ่ภายใต้การบริหารจากรัฐบาลกลางอานธรประเทศ ได้แก่ วรังกัลป์ (Warangal), อดีลาบัด (Adilabad), คัมมัม (Khammam), มหะบูบานาคาร (Mahabubhanagar), นาลกอนดา (Nalgonda), รังกาเรดดี (Rangareddy), การิมานาคาร (Karimnagar), นิซามาบัด (Nizamabad), เมดัก (Medak) และ ไฮเดอราบัด (Hyderabad) เขตที่ราบสูงเตลังกานานอกจากจะเป็นแหล่งเกษตรกรรมและป่าไม้ที่สำคัญของรัฐอานธรประเทศแล้ว ยังเป็นแหล่งทรัพยากรถ่านหินหินปูนและแร่ไมก้า อีกด้วย

ถึงแม้ว่าเขตที่ราบสูงเตลังกานาจะมีขนาดพื้นที่ที่ใหญ่ที่สุดและมีจำนวนประชากรที่อาศัยอยู่ในพื้นที่ดังกล่าวราว 41% ของรัฐอานธรประเทศ พร้อมทั้งประกอบด้วยทรัพยากรทางธรรมชาติที่สำคัญ แต่จากการสำรวจของ Backward Regions Grant Fund (2009-10) โดย Ministry of Panchayati Raj กลับพบว่า 13 เมืองในรัฐอานธรประเทศที่ถูกจัดเป็นเขตด้อยพัฒนาทางเศรษฐกิจ มี 9 เมืองที่มาจากเขตที่ราบสูงเตลังกานา ส่วนอีก 4 เมืองที่เหลือนั้น ตั้งอยู่ในเขตชายฝั่งอานธร และรายาราสีมา นอกจากนี้ยังพบว่า 9 ใน 10 เมืองในเขตเตลังกานา ยกเว้นเมืองหลวงไฮเดอราบัด ยังถูกจัดเป็นพื้นที่ด้อยพัฒนาทางเศรษฐกิจโดยรัฐบาลอินเดีย (Ministry of Panchayati Raj Government of India, 2010) ทั้งนี้หากวิเคราะห์ในภาพรวมของปัญหาที่ชาวเตลังกานาประสบ ตั้งแต่หลังจากที่ถูกผนวกเข้าเป็นส่วนหนึ่งของอานธรประเทศ มักจะมีสาเหตุมาจากการจัดสรรทรัพยากร และงบประมาณจากภาครัฐที่ไม่เป็นธรรมนัก โดยพิจารณาจากองค์ประกอบของพื้นที่กับจำนวนประชากร อีกทั้งปัญหาด้านคุณภาพชีวิต จากการถูกเบียดบังเอาไรต์เอาเปรียบจากชาวเตลuguที่มาจากท้องถิ่นอื่นที่เข้ามาแสวงหาผลประโยชน์ในเมืองไฮเดอราบัด จนกระทั่งต้องมีการเรียกร้องให้จัดตั้งสนธิสัญญาสุภาพบุรุษ (Gentleman agreement) ในปี พ.ศ.2509 เพื่อรับประกันในสิทธิของชาวเตลังกานาและผู้ที่อยู่อาศัยในไฮเดอราบัดดั้งเดิม แต่กระนั้นสนธิสัญญาดังกล่าวก็มิได้เป็นทางแก้ไขปัญหาที่ดีเท่าที่ควร เนื่องจาก เมื่อรวมรัฐอานธรประเทศได้สำเร็จ

แล้ว คณะกรรมการผู้บริหารในระดับรัฐ ซึ่งเป็นชาวเตลูกูฝั่งตะวันออกไม่ได้ให้ความสนใจเท่าที่ควร จนเป็นผลให้คุณภาพชีวิตของชาว เตลังกานายังไม่ได้รับการพัฒนาให้เท่าเทียมกับภูมิภาคอื่น โดยเฉพาะภาคการศึกษา จากการสำรวจในปี พ.ศ.2544 (Census 2001) พบว่า อัตราการรู้หนังสือของประชากรชาวเตลังกานาปัจจุบัน อยู่ที่ราว 58.77% ซึ่งต่ำที่สุดในรัฐอันธระประเทศ ทำให้ขาดโอกาสในการได้เข้าสมัครตำแหน่งงานที่ใช้ทักษะความรู้สูงในเมืองหลวง นอกจากนี้ การที่ชาวเตลังกานาอพยพจากภาคเกษตรกรรมเข้ามาแสวงหางานในเมืองไฮเดอราบัด มักจะประสบปัญหาการแบ่งแยกชนชั้นระหว่างนายทุนที่มาจากชายฝั่งอันธระประเทศผู้มีฐานะร่ำรวย กับ ชาวเตลังกานาซึ่งมาจากพื้นที่ก้นดาร์ ความรู้ต่ำ และยากจน อีกทั้งความแตกต่างเชิงวัฒนธรรมบางประการก็ส่งผลให้เกิดการแบ่งกลุ่มของชาวเตลูกูชัดเจนยิ่งขึ้น การละเลยในการปฏิบัติตามสนธิสัญญาข้อตกลงสุภาพบุรุษ ยังส่งผลให้เกิดความไม่พอใจในกลุ่มชาวเตลังกานา จนกระทั่งนำไปสู่การประท้วงครั้งใหญ่ในปี พ.ศ. 2512

เมื่อปัญหาทั้งทางการเมืองท้องถิ่นและความแตกต่างทางวัฒนธรรมไม่ได้รับการแก้ไขอย่างจริงจังจากฝ่ายบริหารของอันธระประเทศ (State Government of Andhara Pradesh) ชาวเตลังกานาโดยเฉพาะในเขตเมืองหลวงไฮเดอราบัด จึงเรียกร้องขอแยกตัวเป็นอิสระจากอันธระประเทศ ตั้งแต่เมื่อปี พ.ศ.2512 เป็นต้นมา โดยเริ่มแรกนั้นนำโดยกลุ่มนักศึกษาจากมหาวิทยาลัยออสมาเนีย (Osmania University: Hyderabad) และเผยแพร่แนวคิดดังกล่าวไปทั่วเขตพื้นที่เตลังกานา ผลจากการเคลื่อนไหวในครั้งนี้ (Telangana Movement) ทำให้เกิดจลาจลครั้งใหญ่ในเมืองไฮเดอราบัด โดยที่รัฐบาลอันธระประเทศ ต้องใช้มาตรการปราบปรามขั้นรุนแรง จนกระทั่งมีผู้เสียชีวิตจำนวนมาก จากรายงานพบว่า มีนักศึกษาที่ร่วมชุมนุมดังกล่าว เสียชีวิตถึง 396 คน (Melkote et al 2010: 11) แม้ว่าจะถูกต่อต้านจากฝ่ายบริหารของรัฐ ขบวนการเรียกร้องเพื่อจัดตั้งรัฐเตลังกานา ก็ยังคงเคลื่อนไหวต่อไปในรูปแบบการพรรคการเมืองท้องถิ่นชื่อ เตลังกานาประชาสมิติ (Telangana Praja Smiti : TPS.) โดยนายเจนนารедดี (M. Chenna Reddy) เพื่อต่อสู้ในทางการเมืองกับพรรคคองเกรส (Congress) ซึ่งมีฐานอำนาจในฝ่ายบริหารของรัฐบาลอันธระประเทศ แนวคิดเกี่ยวกับการจัดตั้งรัฐเตลังกานาและความเท่าเทียมกันในการกระจายอำนาจเพื่อพัฒนาเขตพื้นที่ดังกล่าว มักถูกนำมาใช้เพื่อใช้เป็นนโยบายในการหาเสียงเลือกตั้ง โดยเฉพาะอย่างยิ่งในช่วงปีพ.ศ.2533 เป็นต้นมา พรรคภารตียะชนาตะ (BharatiyaJhanata Party: BJP.) ซึ่งเป็นพรรคฝ่ายค้าน ก็ใช้ประเด็นดังกล่าวเพื่อเรียกคะแนนเสียงในเขตพื้นที่เตลังกานา เช่นเดียวกับพรรคคองเกรส โดยที่ผู้สมัครบางคนก็เปลี่ยนท่าทีมาใช้นโยบายพัฒนาเตลังกานา และจะสนับสนุนให้จัดเป็นรัฐอิสระ หากได้รับเลือกตั้งในสมัยนั้นๆ ทั้งนี้เพื่อช่วงชิงสัดส่วนที่นั่งจากพรรค BJP ที่ได้รับความนิยมมากในเตลังกานา นอกจากนี้ ยังมีพรรคการเมืองท้องถิ่นซึ่งจัดตั้งขึ้นในปี พ.ศ. 2533 โดยการนำของกลุ่มพรรค เตลังกานา ราชฐระ สมิติ (TelanganaRashtraSmithi : TRS.) ซึ่งมี นายจันทรเศขระ เราว์ (K. Chandrashekar Rao) เป็นหัวหน้าโดยชูนโยบายเด่นชัดเพื่อผลประโยชน์ของชาวเตลังกานา และถือเป็นกลุ่มแกนนำที่สำคัญอย่างยิ่งในการเคลื่อนไหวผลักดันเพื่อจัดตั้งรัฐเตลังกานา จนกระทั่งเมื่อวันที่ 29 พฤศจิกายน พ.ศ.2552 นายจันทรเศขระ หัวหน้าพรรค TRS ได้ประกาศต่ออาหารประท้วงรัฐบาลอันธระประเทศ เพื่อเรียกร้องและกดดันให้ดำเนินการจัดตั้งรัฐเตลังกานาอย่างจริงจังโดยนำข้อเรียกร้องดังกล่าวเสนอต่อรัฐสภา ณ กรุงเดลี

การกระทำดังกล่าวนี้ทำให้นายจันทรเศขระ ถูกจับกุมจากรัฐบาลอันธระประเทศในข้อหาก่อความไม่สงบ เป็นเหตุให้สถานการณ์รุนแรงยิ่งขึ้นเมื่อวันที่ 6-7 ธันวาคม พ.ศ. 2552 กลุ่มแกนนำนักศึกษาและสหภาพแรงงานทั้งในเมืองไฮเดอราบัด และ เขตพื้นที่เตลังกานา ได้ก่อการจลาจลครั้งใหญ่ในเมืองไฮเดอราบัด เพื่อกดดันรัฐบาลกลางอันธระประเทศดำเนินการตามข้อเรียกร้องในการจัดตั้งรัฐเตลังกานา และ ปล่อด่วนนายจันทรเศขระ เราว์ ซึ่งอดอาหารจนกระทั่งสุขภาพร่างกายอยู่ในขั้นที่รุนแรง นับเป็นแรงกดดันที่ทำให้รัฐบาลอันธระประเทศต้องนำ

ข้อเสนอในการจัดตั้งรัฐเตลังกานาเข้าสู่ที่ประชุมรัฐสภา เมื่อวันที่ 9 ธันวาคม 2551 เนื่องจากเกรงว่า หากนายจันทร์เชษฐะ เสียชีวิตจากการประท้วง จะเป็นเหตุให้เกิดสถานการณ์บานปลายจนถึงขั้นสงครามกลางเมืองในอันธระประเทศ (Yardley 2009)

แม้ว่าข้อเสนอในการจัดตั้งรัฐเตลังกานาได้ถูกนำเสนอในระดับรัฐสภาตามความประสงค์ของพรรค TRS และสามารถจัดตั้งรัฐเตลังกานาได้ในปัจจุบัน (พ.ศ.2557) วิกฤตการณ์ที่ราบสูงเตลังกานาจึงเป็นตัวอย่างหนึ่งซึ่งเกิดจากความบกพร่องในด้านความไม่เป็นธรรมของภาครัฐต่อการกระจายอำนาจเพื่อจัดสรรทรัพยากรในเขตชนบท และยังเป็นปัญหาเรื่องร้องเรียนจากรัฐบาลอันธระประเทศ ละเลยต่อภาวะความแตกต่างทางสังคมและวัฒนธรรมของชาวเตลuguที่อยู่ในเขตห่างไกลความเจริญ จนกระทั่งเกิดปัญหาการแบ่งแยกทางสังคมในกลุ่มประชากรเดียวกันในที่สุด

วัตถุประสงค์

1. เพื่อให้ทราบถึงสาเหตุของการจัดตั้งรัฐใหม่ของชาวเตลuguจากพื้นที่เตลังกานา เพื่อเป็นอิสระจากการปกครองของรัฐบาลกลางอันธระประเทศ โดยกลุ่มประชากรทั้งสองฝ่ายเป็นกลุ่มชนเดียวกันและใช้ภาษาเตลuguเป็นภาษาหลัก หากแต่มีข้อแตกต่างทางวัฒนธรรมบางประการที่มาจากพัฒนาการทางประวัติศาสตร์
2. เพื่อศึกษาถึงข้อเท็จจริงของปัญหาสำคัญที่เป็นสาเหตุหลักในการเรียกร้องเพื่อจัดตั้งรัฐเตลังกานา ทั้งในรูปแบบของ 1.1 ปัญหาทางด้านสังคม (กายภาพ) คือ ความยากจนและภาวะคุณภาพชีวิตตกต่ำ อันมีที่มาจาก การจัดสรรทรัพยากรทางธรรมชาติ และงบประมาณเพื่อพัฒนาชนบทของรัฐบาลกลางอันธระประเทศ ที่ไม่เป็นธรรมต่อชาวเตลuguในพื้นที่เตลังกานา และ 1.2 ปัญหาทางวัฒนธรรมอันมีสาเหตุจากพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ที่แตกต่างกันระหว่างชาวเตลuguทั้งสองพื้นที่ ซึ่งรวมไปถึงวัฒนธรรมทางศาสนา ระหว่าง มุสลิม และ ฮินดู ซึ่งผลการศึกษานี้สามารถเป็นกรณีตัวอย่างสำหรับวิเคราะห์ปัญหาทางการเมืองและสังคมที่มีลักษณะคล้ายคลึงกัน ในภูมิภาคอื่นอันจะนำไปสู่แนวทางในการแก้ไขและลดปัญหาความขัดแย้งระหว่างภาครัฐ กับ ประชาชน

ระเบียบวิธีการวิจัย

งานวิจัยนี้ดำเนินการโดยการเก็บข้อมูลทางด้านสังคมวิทยา ซึ่งมุ่งเน้นในด้านปัญหาการเมืองภายในรัฐอันธระประเทศเรื่องกรณีของการจัดตั้งรัฐเตลังกานา ผลการศึกษานี้ได้มาจากการวิเคราะห์ประมวลเอกสารที่เกี่ยวข้อง ทั้งในด้านประวัติศาสตร์ ภูมิศาสตร์ และวัฒนธรรมของรัฐอันธระประเทศผลการวิจัยทางสถิติ และประชากรศาสตร์จากการสำรวจของภาครัฐ รวมไปถึง ข่าวยางาน สถานการณ์ปัจจุบันจากสื่อต่างๆ เช่น หนังสือพิมพ์รายวันวารสาร และ อินเทอร์เน็ต ทั้งนี้ผู้วิจัยยังได้ใช้ผลสำรวจความเห็นในเรื่องเกี่ยวกับปัญหาดังกล่าวจาก Telangana Survey: excerpt from respondents' comments ซึ่งจัดทำโดย TelanganaSurvey @ friend4india.net. เพื่อประกอบกรวิเคราะห์สถานการณ์ปัจจุบันจากทัศนคติของชาวเตลuguทั่วไปในอันธระประเทศเพิ่มเติมอีกด้วย

ผลการศึกษาและบทวิเคราะห์

ผู้วิจัยได้ใช้ข้อมูลทางเอกสารทางด้านประวัติศาสตร์และสังคมวัฒนธรรมของชาวอันธระประเทศเพื่อศึกษาในด้านความแตกต่างเชิงวัฒนธรรมในขั้นแรก จากผลการศึกษาทำให้ทราบได้ว่า ดินแดนรัฐอันธระประเทศ

ปัจจุบันนั้น ในอดีตเคยถูกปกครองโดยราชวงศ์สำคัญต่าง ๆ เริ่มจาก สาตวาหนะ (Sathvahanas) ตั้งแต่เมื่อราว 236 ก่อนคริสตกาลสืบต่อมาด้วยราชวงศ์ อิกษวากู (Ishvaku) ซึ่งตามหลักฐานทางโบราณคดีเชื่อว่า มีศูนย์กลางการปกครองอยู่บริเวณที่ราบลุ่มแม่น้ำกฤษณา-โคธาวารี ที่เมืองกันเตอร์ (Gantur) (Choudhary 1999, 21; Sastri 2003, 90-91) จนกระทั่ง เมื่อราวปลายคริสต์ศตวรรษที่ 6 ดินแดนอันธระประเทศก็ได้กลับมาเป็นศูนย์กลางของราชวงศ์จาลุกยะตะวันออก ที่เมืองเวงกี (Eastern Chalukya of Vengi) ในสมัยดังกล่าวศาสนาฮินดู และ ภาษาสันสกฤต ได้เจริญขึ้นและแพร่หลายไปจนทั่วทั้งดินแดนอันธระประเทศ นอกจากนี้ในเวลาต่อมา การกำเนิดของอาณาจักรกะกาติยะ (Kakatiyas) สามารถปกครองดินแดนทั้งหมดของชาวเตลกู โดยมีศูนย์กลางที่เมืองวรังกัล (Warangal) ในช่วงกลางพุทธศตวรรษที่ 17 (พ.ศ. 1653-1867.) จากหลักฐานเอกสารทางประวัติศาสตร์ กล่าวว่า สมัยของราชวงศ์กะกาติยะ เป็นสมัยที่วัฒนธรรมและภาษาเตลกูได้พัฒนาจนกระทั่งเจริญขึ้นเป็นอย่างยิ่ง (Choudhary 1999, 23-26; Sastri 2003, 200-201)

พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของพื้นที่เตลังกานา และ ดินแดนภาคตะวันออกของอันธระประเทศนั้นเริ่มปรากฏถึงความแตกต่างกันอย่างชัดเจน เมื่อราวปลายพุทธศตวรรษที่ 19 เมื่ออาณาจักรมุสลิมซึ่งมีศูนย์กลางที่เมือง เดลี (Delhi Sultanate) ได้ทำสงครามเพื่อขยายอาณาจักรลงไปทางทิศใต้ โดยการนำของ มาลิก คาเฟอร์ (Malik Kafur) จนสามารถยึดครองพื้นที่ของอาณาจักรกะกาติยะทางตอนเหนือและตะวันตกได้สำเร็จ และตั้งราชวงศ์บะห์มานี (Bahamani) โดย อัลลาะห์ อุดดิน ชาห์ (Allah Uddin Shah) ขึ้นปกครองดินแดนที่ยึดมาได้ทำให้ชาวฮินดูต้องถอยร่นไปสร้างอาณาจักรวิชัยนคร ซึ่งศูนย์กลางอยู่ทางตอนใต้ของอันธระประเทศ และมีอาณาเขตกว้างใหญ่ครอบคลุมทางตอนใต้ของอินเดียเกือบทั้งหมด ในช่วงสมัยนี้ ถือเป็นช่วงที่อาณาจักรฮินดู และมุสลิมต่างทำสงครามเพื่อแย่งชิงเพื่อขยายอาณาจักรของตน โดยเฉพาะเขตพื้นที่เตลังกานา เมืองวรังกัล (Warrangal) และโกลกอนดา (Golconda) ถือเป็นจุดยุทธศาสตร์ในการปกครองของอาณาจักรมุสลิม เนื่องจากสภาพภูมิศาสตร์ซึ่ง อยู่บนเส้นทางการค้าเชื่อมต่อกับดินแดนที่ราบสูงเดชาน

ในเวลาต่อมาหลังจากการล่มสลายของอาณาจักรวิชัยนครโดยกองทัพมุสลิม เขตที่ราบสูงเตลังกานาถือเป็นศูนย์กลางการปกครองของอาณาจักรมุสลิมราชวงศ์ กุตบ ชาห์อี (QutabShahi Dynasty) ราวปี พ.ศ. 2061 หลังจากที่ราชวงศ์บะห์มานี ได้แตกย่อยออกเป็น 5 แคว้น โดย สุลต่าน กุลลี กุตบชาห์ (SutanQuliQutab Shah) ได้แยกตัวออกมาสถาปนาเมืองหลวงที่ โกลกอนดา ซึ่งตั้งอยู่บนที่ราบสูงเตลังกานา ในช่วงเวลาดังกล่าวถือว่า ดินแดนเตลังกานาทางตอนเหนือของอันธระประเทศ และกรรมาฏกะได้ถูกปกครองโดยเจ้ามุสลิม ในขณะที่อาณาจักรฮินดูได้ล่มสลายลง โดยบางส่วนได้อพยพไปทางตอนใต้ที่ เมืองมทุไร (Madhurai) รัฐทมิฬนาฑู หรือกระจายตัวอยู่ทางตอนใต้ของอันธระประเทศที่ตริรูปติ (Tritupati) ในช่วงปลายพุทธศตวรรษที่ 22 ถึง 23 ถือเป็นยุคที่รุ่งเรืองที่สุดของราชวงศ์ กุตบ ชาห์อี ซึ่งใช้เวลากว่าร้อยปี ในการสร้างสรรค์ความเจริญทางด้านวิชาการและศิลปะสถาปัตยกรรม ที่เป็นแบบผสมผสานระหว่าง ฮินดู- เปอร์เซีย อย่างมากมาย ทำให้เมืองนี้ถือเป็นศูนย์กลางทางด้านวัฒนธรรมอิสลามในอินเดียใต้ที่สำคัญที่สุดแห่งหนึ่ง และยังคงได้รับความสำคัญต่อเนื่องอีกเป็นเวลาร่วมสองร้อยปี

แม้ว่าราชวงศ์ กุตบ ชาห์อี จะล่มสลายลงเนื่องจากการรุกรานของ พระเจ้าออรัังเซบ (Aurangzeb) ในสมัยราชวงศ์โมกุล ในราวปี พ.ศ. 2230 และตั้งราชวงศ์ใหม่ขึ้นคือ ราชวงศ์ อาซัฟจาฮิส (Asafjahis) แต่อยู่ในฐานะของ นิซาม (Nizam) คือ เจ้ามุสลิมท้องถิ่นที่ได้รับการแต่งตั้งจากราชวงศ์โมกุล นครไฮเดอราบัด และเตลังกานา จึงจัดได้ว่าเป็นดินแดนที่ได้รับอิทธิพลจากวัฒนธรรมมุสลิมอย่างมาก โดยในเวลานั้นศูนย์กลางทางเศรษฐกิจของ

อินเดียซึ่งร่ำรวยที่สุดอยู่ในเมืองไฮเดอราบัด ภายใต้การปกครองของนิซาม ทั้งแปดองค์ จนกระทั่งอังกฤษและฝรั่งเศส ได้ต่างเข้ามามีบทบาทแทรกแซงการเมืองภายในโดยให้การสนับสนุนทางการค้าและอาวุธเพื่อทำสงครามระหว่างเจ้ามุสลิมท้องถิ่นกลุ่มต่างๆ จนในที่สุดเมื่อปี พ.ศ. 2333 กองทัพอังกฤษภายใต้การอำนวยการของบริษัทอีสต์อินเดีย โดยนายพลเวลสเลย์ ซึ่งได้ตั้งฐานที่มั่นอยู่ที่เมืองวิสาขาปัตนัม (Visahakapatanam) ได้บีบบังคับให้นิซามแห่งไฮเดอราบัด ยกดินแดนทางตะวันออกและตอนใต้ของอาณาจักรประเทศ (Coastal-Andhara and Rayalaseema) ให้อยู่ภายใต้การปกครองของกองทัพอังกฤษ ด้วยเหตุนี้ นิซามแห่งไฮเดอราบัดจึงต้องถอนอำนาจจากบริเวณดังกล่าว โดยเหลืออาณาเขตเพียงทางตอนเหนือคือที่ราบสูงเตลังกานา และนครไฮเดอราบัด เท่ากับว่า เตลังกานา กับ ชายฝั่งอาณาจักรประเทศ ได้ถูกแบ่งแยกออกโดยสิ้นเชิง ในด้านความแตกต่างของประชากร ชาวเตลูกูที่อยู่ในการปกครองของอังกฤษ จะได้รับการศึกษาและคุณภาพชีวิตที่ดีกว่า ตามแบบตะวันตก แต่ชาวเตลูกูที่อยู่ในเตลังกานา กลับยังคงล้าหลังด้วยระบบการปกครองแบบมุสลิมดั้งเดิม แม้กระทั่งการใช้ภาษา อูรดูเป็นภาษาราชการ แทนที่ภาษาเตลูกู ที่ใช้แพร่หลายในสมัยราชวงศ์ กุตบ ชาห์อี ด้วยเหตุนี้เตลังกานาและนครไฮเดอราบัดจึงเสมือนกับโดดเดี่ยวจากความเจริญและวิทยาการสมัยใหม่ตั้งแต่นั้นมา แม้กระทั่งหลังจากได้รับเอกราชจากอังกฤษแล้ว นครไฮเดอราบัด และดินแดนเตลังกานา ซึ่งอยู่ในฐานะ เขตเจ้ามุสลิมปกครองตนเอง (Princely State) ในขั้นแรกก็ยังปฏิเสธที่จะเข้าร่วมเป็นรัฐหนึ่งในสาธารณรัฐอินเดีย จนกระทั่งรัฐบาลกลางต้องใช้กองกำลังแห่งชาติ บังคับให้นิซามแห่งไฮเดอราบัด ยอมลดฐานะของไฮเดอราบัด และเตลังกานา เป็นรัฐหนึ่งในสาธารณรัฐอินเดียเมื่อปี พ.ศ. 2491

จนกระทั่งในปี พ.ศ.2495 นายศรีรามูลูปอตตี (SriramuluPotti) ได้ทำการอดอาหารประท้วงเป็นเวลา 52 วัน เรียกร้องให้มีการจัดตั้งรัฐอาณาจักรประเทศของชาวเตลูกู ซึ่งในเวลานั้นดินแดนทางฝั่งตะวันออกและใต้ของอาณาจักรประเทศเป็นส่วนหนึ่งของเขตการปกครองมัทราส (Madras territory) ตามที่อังกฤษได้กำหนดไว้ตั้งแต่เป็นอาณานิคม หลังจากที่นายศรีรามูลู เสียชีวิตลงหลังจากการอดอาหารในครั้งนั้น ทำให้เกิดการจลาจลครั้งใหญ่ซึ่งก่อให้เกิดความเสียหายต่อทรัพย์สินและสถานที่ราชการเป็นอย่างมาก ผลจากความรุนแรงในครั้งนั้น ทำให้บัณฑิตเยวหาราลเนห์รู (Jawaharlal Nehru) ประกาศแถลงการณ์เพื่อเตรียมการจัดตั้งรัฐอาณาจักรประเทศ เพื่อชาวเตลูกู เมื่อวันที่ 9 ธันวาคม พ.ศ. 2496 ถือได้ว่า รัฐอาณาจักรประเทศเป็นรัฐแรกที่ถูกแบ่งย่อยโดยอาศัยหลักเกณฑ์ทางภาษาศาสตร์ (Lingistic state) ซึ่งหน่วยงานStates Reorganization Commission (SRC.) ได้นำหลักเกณฑ์ด้านความแตกต่างทางภาษาท้องถิ่นในแต่ละรัฐ เพื่อเป็นเกณฑ์ในการจัดตั้งรัฐย่อยในเวลาต่อมา คือ โอริสสา (Orissa) และเบงกอลตะวันตก (West Bengal) เมื่อเป็นเช่นนี้ หน่วยงาน SRC. จึงมีมติให้รัฐไฮเดอราบัดและเตลังกานา ซึ่งประกอบด้วยประชากรที่พูดภาษาเตลูกู เป็นส่วนใหญ่ ผกผันเข้าเป็นส่วนหนึ่งของรัฐอาณาจักรประเทศ พร้อมกับสถาปนาไฮเดอราบัด เป็นเมืองหลวงของรัฐ ในปี พ.ศ.2496

แม้ว่ารัฐอาณาจักรประเทศจะถูกจัดตั้งขึ้นอย่างสมบูรณ์ในปีนั้น หากแต่การผนวกเอารัฐไฮเดอราบัดและดินแดนเตลังกานา ก็ยังเป็นข้อโต้แย้งในเวลาต่อมาเนื่องจากความแตกต่างทางวัฒนธรรมระหว่างสองพื้นที่ โดยเฉพาะพรรคคองเกรส และนาย บี อาร์เคเรวี่ ผู้ว่าการรัฐ อาณาประเทศ (B.R.K. Rao) ซึ่งมีแนวคิดคัดค้านการรวมดินแดนของชาวเตลูกู มาตั้งแต่เริ่มแรก นอกจากนั้นการเมืองแล้ว ชาวเตลูกูในพื้นที่เตลังกานา และไฮเดอราบัด ต่างก็แสดงท่าทีคัดค้านการผนวกดินแดนเข้ากับอาณาจักรประเทศ เนื่องจากเกรงว่าจะเสียผลประโยชน์ในด้านต่างๆ ที่ตนเคยได้รับให้ กับ ชาว เตลูกูอาณาจักรประเทศซึ่งอพยพเข้ามาในนครไฮเดอราบัด ซึ่งมีสถานะเป็นเมืองหลวงของรัฐ (Melkote et al 2010, 8-9 ; Choudhary 1999, 44-45) ด้วยเหตุนี้ จึงเกิดขบวนการแบ่งแยกรัฐเตลังกานา

ออกจากอานธระประเทศ โดยมีแนวคิด เพื่อป้องกันสิทธิของชาวเตลังกาน่า จากการเอารัดเอาเปรียบจากชาวเตลูงนอกพื้นที่ อันนำไปสู่ปัญหาทางการเมืองมากมาย ภายในรัฐอานธระประเทศจนกระทั่งถึงในปัจจุบัน

ปัญหาและข้อเท็จจริงในกรณีเรียกร้องเพื่อจัดตั้งรัฐเตลังกาน่า

การจัดตั้งรัฐเตลังกาน่าในปัจจุบันนั้น เกิดขึ้นจากปัญหาในเขตพื้นที่เตลังกาน่า สองประเภทใหญ่ คือ 1. ทางด้านสังคม (กายภาพ) คือ 1.1.ปัญหาความยากจนและความแห้งแล้ง อันเกิดจากที่รัฐบาลกลางอานธระประเทศ จัดสรรทรัพยากร และงบประมาณ เพื่อพัฒนาเขตชนบทอย่างไม่เป็นธรรมต่อชาวเตลูงในพื้นที่ 1.2 ปัญหาด้านคุณภาพชีวิตที่ตกต่ำ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในเมืองไฮเดอราบัด เพราะชาวเตลูง ส่วนใหญ่ จากเขตชนบทของพื้นที่เตลังกาน่า ขาดโอกาสด้านการศึกษาในระดับสูง จึงไม่สามารถแข่งขันในด้านทักษะการทำงานกับชาวเตลูงซึ่งมาจากเขตชายฝั่งอานธระ (Coastal Andhra) ซึ่งมีคุณภาพชีวิตและการศึกษาที่ดีกว่าได้ ทำให้เกิดภาวะว่างงานและปัญหาการแบ่งแยกชนชั้นทางสังคมขึ้น 2. ปัญหาความขัดแย้งทางวัฒนธรรม อันเนื่องมาจากความแตกต่างกัน ด้านพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ และศาสนา ยังคงเป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้ชาวเตลูง ซึ่งมาจากเตลังกาน่ามีลักษณะที่ค่อนข้างแตกต่างไปจากชาวเตลูงในภูมิภาคอื่นๆ จนนำไปสู่ปัญหาการแบ่งแยกและอคติทางสังคม ซึ่งประเด็นดังกล่าวมักจะถูกยกขึ้นมาเพื่อใช้เป็นสาเหตุในการเรียกร้องเพื่อจัดตั้งรัฐเตลังกาน่า

1.1. ปัญหาความยากจนและความแห้งแล้ง

ด้วยเหตุที่ผลผลิตจากภาคการเกษตรเป็นรายได้หลักของรัฐอานธระประเทศ ระบบชลประทานในพื้นที่เกษตรกรรมจึงเป็นสิ่งที่มีความสำคัญ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในพื้นที่แถบที่ราบสูงเตลังกาน่า สะท้อนให้เห็นถึงปัญหาข้อแรก ซึ่งเกี่ยวข้องกับความบกพร่องด้านระบบการบริหารจัดสรรระบบชลประทาน โดยรัฐบาลอานธระประเทศ ซึ่งนอกจากจะไม่อาจช่วยเยียวยาปัญหาความแห้งแล้งอันเป็นบ่อเกิดของความยากจนในพื้นที่ดังกล่าวได้ กลับยังเป็นการกระตุ้นให้เกิดความรู้สึกถึงความไม่เท่าเทียมกันในด้านการกระจายผลประโยชน์จากรัฐระหว่างพื้นที่เตลังกาน่า และ เขตชายฝั่งอานธระประเทศอีกด้วย

การที่ปัญหาเกี่ยวกับระบบชลประทานเพื่อการเกษตรมีผลกระทบต่ที่ราบสูงเตลังกาน่าเป็นอย่างยิ่ง นั้นมีที่มาจากสภาพภูมิศาสตร์ของพื้นที่ซึ่งเป็นที่ราบสูง โดยจะเริ่มตั้งแต่ระดับตั้งแต่ 300 เมตรไปจนถึง 1300 เมตรจากระดับน้ำทะเล และต่อจากนั้นจึงเป็นที่ราบต่ำชายฝั่งอานธระประเทศ (Atlas of India, 1987) กว่า 70% ของพื้นที่เกษตรกรรมในเตลังกาน่า เน้นการปลูกข้าวเป็นหลัก ส่วนอ้อยและธัญพืช (Millets) มักปลูกในเขตที่ราบสูงซึ่งใช้น้ำในการเกษตรน้อยกว่า (Atlas of India, 1987) แม้ว่าเตลังกาน่า จะเป็นพื้นที่แรกของอานธระประเทศที่แม่น้ำโคทาวารีและกฤษณาไหลผ่านจากรัฐกรณาฏกะ และมหาราษฏระ แต่ก็ยังประสบปัญหาการขาดแคลนน้ำ เนื่องจากรัฐบาลอานธระประเทศได้สร้างเขื่อนขนาดใหญ่จำนวนมากในบริเวณที่ราบสูงเตลังกาน่า เพื่อกักเก็บและผันน้ำออกไปยังพื้นที่เกษตรกรรมทางฝั่งตะวันออกของอานธระประเทศ ซึ่งเป็นที่ราบลุ่มอุดมสมบูรณ์ประกอบด้วยแม่น้ำสาขาสายเล็กๆ ที่ไหลออกสู่อ่าวเบงกอล หากแต่การปันสัดส่วนของปริมาณน้ำที่ปล่อยออกมาจากเขื่อนสู่ระบบชลประทานในพื้นที่เตลังกาน่า กลับไม่เพียงพอต่อการเกษตรกรรมในพื้นที่ ทั้งที่เป็นเขตต้นแม่น้ำหลักทั้งสองสาย

จากข้อมูลล่าสุด ปี 1997 ของ Bureau of Economics and Statistics, A.P. พบว่าปริมาณน้ำจากเขื่อนนาคารจุนซาคาร์ (NagarjunaSagar Project) ซึ่งมีขนาดใหญ่ที่สุดในอานธระประเทศ (408tmcft.) โดยผันน้ำจากแม่น้ำกฤษณาจากพื้นที่เตลังกาน่า สู่มแม่น้ำสาขาในเขตที่ราบลุ่มชายฝั่งอานธระประเทศ โดยปริมาณของน้ำที่

จัดสรรให้แก่พื้นที่เกษตรกรรมดังกล่าวนั้นไม่สมดุลกับจำนวนของแหล่งน้ำ (water in catchment area) และขนาดของพื้นที่เกษตรกรรมที่ใช้ระบบชลประทาน (irrigation area) ในท้องที่เตลังกานา โดยปริมาณของน้ำที่ควรจะถูกจัดสรรให้เพียงพอพื้นที่ดังกล่าวอยู่ที่ 162 TMC แต่รัฐบาลอานธระประเทศจัดสรรให้เพียงแค่ 82 TMC (25%) เท่านั้น ในขณะที่ 75% ของปริมาณน้ำได้จัดสรรให้แก่ที่ราบลุ่มชายฝั่งอานธระประเทศ (Jayashankar 2009 : 6) นอกจากนี้ ปริมาณน้ำจากเขื่อนต่าง ๆ อาทิเช่น เขื่อนจุลาร่า (Jurala Dam project) ซึ่งเป็นเขื่อนขนาดเล็กที่สุด และสร้างขึ้นเพื่อผลประโยชน์ด้านการชลประทานในท้องที่เตลังกานาโดยเฉพาะ แต่รัฐบาลอานธระประเทศกลับลดปริมาณน้ำลงจากที่ควรคือ 17.5 TMC เหลือ 11 TMC โดยผันน้ำส่วนที่เหลือไปยังโครงการอื่นที่ให้ประโยชน์แก่พื้นที่ราบลุ่มแม่น้ำกฤษณา-โคธาวารี เขตชายฝั่งอานธระประเทศ

เช่นเดียวกันกับการจัดสรรน้ำเพื่อการเกษตรกรรมจากแม่น้ำโคธาวารี ทั้งที่แม่น้ำสายดังกล่าวตั้งอยู่บน 79 % ของเขตพื้นที่เตลังกานา และโดยสภาพทางภูมิศาสตร์ กว่า 70% ของพื้นที่เตลังกานาสามารถทำเกษตรกรรมโดยใช้ระบบชลประทานได้ด้วยเหตุนี้ พื้นที่เกษตรกรรมในเตลังกานา จึงควรได้รับการจัดสรรปริมาณน้ำ 70% (1036 TMC.) จากแม่น้ำโคธาวารี โดยที่เหลือ (444 TMC.) ควรจะปันส่วนไปยังที่ราบลุ่มอานธระประเทศ แต่ในความเป็นจริงแล้ว ปริมาณน้ำจากแม่น้ำโคธาวารีที่พื้นที่เตลังกานาได้จัดสรรจากรัฐบาลกลางเพียง 281 TMC. จากจำนวนปริมาณที่สามารถเก็บกักไว้ในเขื่อนโครงการต่างๆ 760 TMC. โดยที่ดินแดนชายฝั่งอานธระได้รับส่วนแบ่งไปถึง 320 TMC.

ภาวะขาดแคลนทรัพยากรน้ำเพื่อการเกษตรในเตลังกานานั้น นอกจากจะแสดงให้เห็นถึงการจัดสรรปริมาณน้ำจากเขื่อนโดยรัฐบาลกลางอานธระประเทศแล้ว จำนวนของพื้นที่เกษตรกรรมที่ใช้ทรัพยากรน้ำจากอ่างเก็บน้ำ (Tank irrigation) และ คลองชลประทาน ที่ถูกขุดขึ้นโดยรัฐบาลอานธระประเทศ ตั้งแต่ปีพ.ศ. 2500 จนกระทั่งถึงปี 2544 กลับมีจำนวนพื้นที่ลดลงเป็นอย่างมากในแต่ละปี เช่น ในระหว่างปี พ.ศ. 2540 - 2541 จำนวนของพื้นที่ที่ใช้ทรัพยากรน้ำจากอ่างเก็บน้ำได้ลดลงถึง 75 % โดยปัญหาเกิดจากการที่อ่างเก็บน้ำหรือคลองส่งน้ำดังกล่าวไม่ได้รับความสนใจจากรัฐบาล ในการขุดลอก หรือ ขยายจำนวน จนทำให้เกิดภาวะแห้งขอด หรือ รั่วซึม จนกระทั่งใช้การไม่ได้ (Bureau of Economic and Statistic A.P : 1956-2001) ปัญหาดังกล่าวนี้นี้ ปรากฏทั่วไปตามแหล่งเก็บน้ำขนาดเล็กหลายแห่งในเขตท้องที่เตลังกานา แม้กระทั่งรอบนอกเมืองไฮเดอราบัด ซึ่งผลกระทบจากปัญหาดังกล่าวนี้นี้ทำให้เกษตรกรหลายราย ซึ่งมีฐานะยากจนเนื่องจากผลผลิตทางการเกษตรไม่ได้ให้ผลดีเท่าที่ควร ยอมขายที่ดินให้แก่นายทุนซึ่งมาจากชายฝั่งอานธระประเทศเพื่อก่อตั้งเป็นเขตอุตสาหกรรมขนาดใหญ่รองรับการขยายตัวของเมืองไฮเดอราบัด ในรูปแบบของไฮเทคซิตี หรือ เมืองภาพยนตร์ (Hi-Tech City : Film city) นอกจากนี้ รัฐบาลอานธระประเทศ ก็ยังมีโครงการสร้างสนามบินนานาชาติ ในบริเวณพื้นที่นอกเมืองไฮเดอราบัด ซึ่งจะมีผลทำให้ชาวเตลังกานาต้องทิ้งอาชีพเกษตรกรรมของตน และอพยพเข้าไปเป็นแรงงานในไฮเดอราบัด, มุมไบ หรือ บังกลอร์ เมื่อปัญหาด้านการจัดสรรทรัพยากรน้ำไม่ได้รับความสนใจจากภาครัฐเท่าที่ควร เกษตรกรชาวเตลังกานาจึงต้องหันมาพึ่งพาระบบการใช้น้ำเพื่อการเกษตรแทน ทั้งนี้ นอกจากจะเสียค่าภาษีบ่อน้ำรายปี ปีละ 200-250 รูปี (ราว 100 บาท) ต่อเอเคอร์แล้ว เกษตรกร ยังต้องเสียค่าซ่อมบำรุงและติดตั้งมอเตอร์สูบน้ำ รวมไปถึงค่าไฟฟ้าซึ่งมีราคาสูงด้วยตนเองอีกด้วย ซึ่งค่าใช้จ่ายทั้งหมดตกอยู่ที่เอเคอร์ละ 2000-3000 รูปี ในขณะที่เกษตรกรที่อยู่แถบชายฝั่งอานธระเสียเพียงแค่ภาษีบ่อน้ำ ส่วนค่าบำรุงรักษาหรือปัจจัยพื้นฐานนั้น ได้รับการสนับสนุนจากรัฐบาลอานธระประเทศ

ตารางที่ 1: จำนวนของพื้นที่ที่ใช้ระบบชลประทานเพื่อการเกษตรโดยใช้คลองส่งน้ำและบ่อน้ำ ปี พ.ศ.2544 จำนวนพื้นที่เท่ากับ หน่วย เฮกเตอร์ (Bureau of Economic and Statistics, A.P : 2001)

รัฐอาณานิคมประเทศ	คลองส่งน้ำ (Canal)	บ่อน้ำ (wells)
เขตชายฝั่งอาณานิคมประเทศ	1,224,559	131,002
เขตรายาราสีมา	124,567	168,077
เขตเตลังกานา	300,621	588,884

ผลกระทบของปัญหาความแห้งแล้งในพื้นที่เตลังกานา ก่อให้เกิดปัญหาในสังคมเกษตรกรรมในรัฐอาณานิคมประเทศ โดยเกษตรกรชาวเตลังกานามีฐานะยากจนเนื่องจากขาดรายได้จากภาคการเกษตร ยอมขายที่ดินเพื่ออพยพเข้าไปแสวงหางาน โดยมักจะไปเป็นแรงงานก่อสร้าง ที่เรียกว่า “กรรมกรปาลามูล” (PalamurLabour) ซึ่งส่วนมากจะเป็นชาวเตลกูจากเมือง มะหะบูบนาการ์ (Mahabubnagar) อันจัดได้ว่าเป็นเขตที่แห้งแล้งและกันดารที่สุดในเขตเตลังกานาและอาณานิคมประเทศ นอกจากนี้ เกษตรกรชาวเตลังกานาระหว่างปี พ.ศ.2541-2549 มีอัตราการฆ่าตัวตายเพื่อหนีภาระหนี้สินมากที่สุดในรัฐอาณานิคมประเทศ (Melkote et al 2010, 11) จะเห็นได้ว่าการที่ภาครัฐละเลยต่อการแก้ไขปัญหาความแห้งแล้งจนเรื้อรังกลายเป็นปัญหาสังคมนั้น มีผลกระทบต่อโครงสร้างและวิถีชีวิตของชาวเตลกูในท้องที่เตลังกานาเป็นอย่างยิ่ง อีกทั้งด้านการเลือกปฏิบัติของรัฐบาลอาณานิคมประเทศต่อการจัดการบริหารทรัพยากรน้ำเพื่อการเกษตรในแต่ละพื้นที่ ยังเป็นต้นเหตุให้ชาวเตลังกานารู้สึกว่าตนถูกเอารัดเอาเปรียบจากชาวเตลกูภูมิภาคอื่น ซึ่งปัญหานี้ได้จัดเป็นหนึ่งในเรียกร้องเพื่อจัดตั้งเป็นรัฐอิสระ เพื่อให้ชาวเตลังกานาได้มีสิทธิในการใช้ทรัพยากรธรรมชาติของตนเองโดยสมบูรณ์

12. ปัญหาด้านคุณภาพชีวิตที่ตกต่ำ

อาจกล่าวได้ว่า ปัญหาความยากจนเนื่องจากผลผลิตจากภาคการเกษตรตกต่ำ คืออีกปัจจัยหนึ่งซึ่งเป็นสาเหตุของปัญหาด้านการขาดคุณภาพชีวิตของชาวเตลังกานา นอกจากปัญหาย่ำแย่ตามธรรมชาติแล้ว ภาวะต่อการศึกษา หรือขาดโอกาสที่จะศึกษาหาความรู้ในระดับสูง ก็เป็นอีกสาเหตุหนึ่งซึ่งทำให้ชาวเตลังกานาประสบปัญหาภาวะว่างงาน โดยเฉพาะอย่างยิ่งในเมืองไฮเดอราบัด การที่ชาวเตลังกานาจากชนบทซึ่งมีอัตราการรู้หนังสือต่ำ เลิกอาชีพเกษตรกรรม แล้วอพยพเข้ามาแสวงหางานทำในเมืองใหญ่ จึงสามารถทำได้แต่เพียงงานที่ใช้แรงงานและมักถูกเอารัดเอาเปรียบจากเจ้าของกิจการซึ่งโดยมากเป็นชาวเตลกูจากชายฝั่งอาณานิคมประเทศ แม้กระทั่งในชาวเตลังกานาในเมืองไฮเดอราบัดเอง ก็ยังรู้สึกไม่พอใจที่ทรัพยากรด้านการศึกษา หรือสวัสดิการของเมืองไฮเดอราบัดถูกจัดสรรให้แก่ชาวเตลกูถิ่นอื่น ที่มีมาตรฐานคุณภาพชีวิตที่สูงกว่า ได้เข้ามามีบทบาทแทรกแซงกิจการลงทุนหรือตำแหน่งหน้าที่การงานในหน่วยราชการของชาวเตลังกานา จนกระทั่งเกิดปัญหาภาวะว่างงานซึ่งเป็นปัญหาที่สำคัญอย่างมากจนถึงปัจจุบัน (Melkote et al 2010, 8-9; Choudhary1999, 44-45)

ตารางที่ 2: ตารางแสดงอัตราการรู้หนังสือของประชากรในรัฐอานธรประเทศช่วงปี ค.ศ. 2001 (Census of India 2001: Bureau of Economics and Statistics) สํารวจจากประชากรตั้งแต่ 7 ปีที่ได้รับการศึกษาตั้งแต่นั้น
พื้นฐานเป็นต้นไป

	รัฐอานธรประเทศ (Andhara Pradesh)	อัตราการรู้หนังสือ (Literacy rate : 2001)		
		ชาย (Male)	หญิง (Female)	รวมทั้งหมด
1	เขตชายฝั่งอานธร	71.38%	55.69%	63.58%
2	ร่ายาราสีมา	72.68%	48.84%	60.53%
3	เตลังกาน่า	<u>69.49%</u>	<u>47.77%</u>	<u>58.77%</u>

(อัตราการเติบโตของ Literacy rate ในรัฐอานธรประเทศ จากปี 1981 เท่ากับ 44.09%ของประชากรทั้งหมด จำแนกเป็นพื้นที่ (1): 46.22 %, (2): 44.96% และ (3): 37% โดยเมืองหลวงไฮเดอราบด์มีอัตราการรู้หนังสือ (1981) สูงที่สุดคือ 72.52% แต่โดยรอบนอกของเตลังกาน่าค่าเฉลี่ยอยู่ที่ 37.7%. ในปัจจุบัน (2001) พื้นที่ (1) มีอัตราการรู้หนังสือเพิ่มขึ้น 37.5%, พื้นที่ (2): 34.6% (3 รวมเมืองไฮเดอราบด์): 58.8% คิดเฉพาะเขตรอบนอกของเตลังกาน่า: 33.5%) (Census of India: 1981)

อาจกล่าวได้ว่าเตลังกาน่า 58.77%: Hyderabad (68.00%): Mahabubhanagar (45.56%) ถือเป็นเขตที่มีอัตราการรู้หนังสือต่ำที่สุดในรัฐอานธรประเทศ ซึ่งมีค่าเฉลี่ยทั้งรัฐที่ 61.11% และ ต่ำกว่าค่าเฉลี่ยรวมของประเทศอินเดียซึ่งอยู่ที่ 65.38% (Jayashankar 2009: 11) เมื่อพิจารณาจากข้อเรียกร้องเพื่อจัดตั้งรัฐเตลังกาน่า จะพบว่าสาเหตุของปัญหาการขาดโอกาสทางการศึกษาของชาวเตลังกานั่น เนื่องมาจากที่รัฐบาลอานธรประเทศไม่ได้ให้การสนับสนุนด้านงบประมาณเพื่อจัดตั้งสถานศึกษาในพื้นที่ดังกล่าวเท่าที่ควร แม้ว่าเขตพื้นที่เตลังกาน่า (รวมทั้งเมืองไฮเดอราบด์) มียอดมูลค่าการเสียภาษีการค้าและสรรพสามิต (Sales Taxes and Excise Collection) สูงมากกว่าภูมิภาคอื่นของรัฐในช่วงระหว่างปี 2003-2004 และ 2006-2007 โดยยอดของภาษีการค้าและสรรพสามิตที่รัฐได้รับจากเตลังกาน่ามีมูลค่าราว 75% และ 66% ของยอดรวมภาษีประเภทดังกล่าวรายปี นอกจากนี้ยอดรายรับจากภาษีถ่านหิน และป่าไม้จากเตลังกาน่าก็ยิ่งเกินกว่าครึ่งหนึ่งของทั้งหมด ซึ่งอาจกล่าวได้ว่ารายได้ของรัฐในรูปแบบภาษีต่างๆจากเขตเตลังกาน่ามีมูลค่ามากที่สุดของรัฐอานธรประเทศ (Melkote et al 2010, 9; Jayashankar 2009, 20; Hanumantha, 2005) อีกทั้งสัดส่วนประชากรชาวเตลugu ในเตลังกาน่า ก็มีจำนวนถึง 40.54 % ของจำนวนประชากรของทั้งรัฐ แต่กระนั้น สัดส่วนแบ่งของงบประมาณเพื่อพัฒนาเขตชนบท โดยเฉพาะการสนับสนุนภาคการศึกษา ในเตลังกาน่าก็ยังต่ำกว่าที่ควร เนื่องจากรัฐอานธรประเทศได้นำไปใช้เพื่อกิจการต่างๆในเขตพื้นที่ในภูมิภาคอื่น (Melkote et al 2010, 9; Rao et al, 2009) ทำให้ชาวเตลugu ในเตลังกาน่า เกิดความไม่พอใจเป็นอย่างยิ่ง

จากข้อมูลทางสถิติในปี พ.ศ. 2543 แสดงให้เห็นถึงจำนวนงบประมาณที่รัฐบาลอานธรประเทศใช้ในการสนับสนุนและพัฒนาการศึกษาขั้นพื้นฐาน (Primary school) ในพื้นที่ต่างๆ โดยอยู่ในรูปของสถานศึกษาของรัฐ (Government and local bodies) และงบประมาณอุดหนุนในสถานศึกษาเอกชน (Private Aided and Un-aided Schools) พบว่าจำนวนสถานศึกษาของรัฐ และ สถาบันการศึกษาเอกชนที่ได้รับเงินสนับสนุนจากรัฐมีจำนวนที่ต่ำกว่าที่ควร (เมื่อเทียบกับสัดส่วนประชากรเตลugu ส่วนใหญ่ 40.54% ของรัฐ) (Bureau of Economics and Statistics, A.P. and Directorate of School Educational A.P, 2000)

ตารางที่ 3: ตารางแสดงจำนวนของสถานศึกษาขั้นพื้นฐานของรัฐบาลและเอกชน (แห่ง) และ นักเรียน (คน) ในรัฐอานธรประเทศ ช่วงปี พ.ศ. 2543.

	รัฐอานธรประเทศ (คิดเป็นจำนวนสถานศึกษา ของทั้งรัฐ %)	จำนวนสถานศึกษา ของรัฐ/ จำนวน นักเรียน(คน)	สถานศึกษาเอกชนที่ ได้รับงบประมาณจาก รัฐ/จำนวนนักเรียน (คน)	สถานศึกษาเอกชนที่ไม่ได้รับ งบประมาณจากรัฐ/จำนวน นักเรียน(คน)
1.	เขตชายฝั่งอานธรประเทศ (45.76%)	<u>23,324</u> / 2,373,872	<u>1,652</u> / 281,575	<u>528</u> /101,822
	จำนวนอาจารย์ : นักเรียน	55,552 (1:43)	5,114 (1:55)	3,648 (1: 28)
2.	เขตรายาราสีมา (22.37%)	11,944 / 1,191,283	209 /46,593	326 / 64,797
	จำนวนอาจารย์ : นักเรียน	25,244 (1:47)	877 (1: 53)	2,313 (1:28)
3.	เขตเตลังกาน่าและ ไฮเดอราบัด (31.87%)	<u>17,346</u> / 1,887,503	<u>131</u> /26,693	<u>441</u> /86,256
	จำนวนอาจารย์ : นักเรียน	37,044 (1: 51)	655 (1:41)	3,099 (1: 27)

เช่นเดียวกับจำนวนสถานศึกษาในระดับอุดมศึกษา จากการสำรวจของจำนวนสถานศึกษาของรัฐและเอกชนในปี 2001 แม้ว่าจำนวนของสถาบันอุดมศึกษาของรัฐ (Osmania and Kakatiya University Area) ในเขตพื้นที่เตลังกาน่า รวมไปถึงเมืองหลวงไฮเดอราบัด มีจำนวนมากที่สุด คือ 65 จาก 176 แห่งของทั้งรัฐ (ชายฝั่งอานธรระ 57 และ รายาสีมา 54 แห่ง) แต่จำนวนของมหาวิทยาลัยเอกชนที่ไม่ได้รับการสนับสนุนงบประมาณจากรัฐบาลอานธรประเทศ กลับมีจำนวนสูงที่สุด คือ 287 จาก 641 แห่งของทั้งรัฐ (ชายฝั่งอานธรระ 236 แห่ง และรายาราสีมา 118 แห่ง) ในด้านจำนวนของนักศึกษาที่อยู่ในสถานศึกษาระดับอุดมศึกษา ทั้งรัฐบาลและเอกชน ที่ตั้งอยู่ในเขตเตลังกาน่า (รวมทั้งไฮเดอราบัด) และชายฝั่งอานธรประเทศ นั้นมีจำนวนปริมาณของนักศึกษาที่ใกล้เคียงกัน คือ 231, 188 และ 229,617 ตามลำดับ แต่ทั้งนี้ผู้วิจัยก็ไม่อาจทราบว่ามีนักศึกษาชาวเตลังกาน่าจำนวนและสัดส่วนที่แท้จริงเท่าใดในแต่ละสถาบันการศึกษาของพื้นที่ต่างๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในมหาวิทยาลัยที่ตั้งอยู่ในเมืองไฮเดอราบัด ซึ่งมีอัตราการสอบเข้าแข่งขันสูง และจากข้อเรียกร้องเพื่อจัดตั้งรัฐเตลังกาน่า กล่าวว่า จำนวนนักศึกษาในเมืองไฮเดอราบัดส่วนมากเป็นชาวเตลuguที่อพยพเข้ามาจากชายฝั่งอานธรระ และรายาราสีมา มากกว่าที่จะเป็นชาวเตลังกาน่าท้องถิ่น (Bureau of Economics and Statistics, A.P. and Commissionerate of Collegiate Education of A.P, 2000-2001) นอกจากนี้ยังมีเหตุผลอื่น เช่น ในระดับสถานศึกษาขั้นมูลฐาน ซึ่งขาดปัจจัยเพื่อสนับสนุนการศึกษาในเขตชนบทของเตลังกาน่า เช่น การขาดแคลนน้ำดื่มในโรงเรียน, ห้องเรียนที่ได้มาตรฐาน และ ไฟฟ้า รวมไปถึงทรัพยากรบุคคล ครูอาจารย์ อีกด้วย หรือในระดับอุดมศึกษา ปัญหาในด้านมาตรฐานการศึกษา และคุณภาพก็ยังเป็นปัญหาสำคัญของสถานศึกษาเอกชนที่ตั้งอยู่นอกเมืองไฮเดอราบัด อีกทั้งสถานศึกษาวิชาชีพเฉพาะทาง เช่น วิทยาลัยแพทย์ และ วิศวกรรมศาสตร์ (Medical College and Engineering College) ยังมีจำนวนน้อยกว่าภูมิภาคอื่น (ยกเว้นในเขตไฮเดอราบัด) โดยที่มีเพียง 1 วิทยาลัยวิศวกรรมศาสตร์ ในเมืองวังกัล

(Warrangal) เท่านั้นในเขตเตลังกานา ซึ่งก่อนหน้านี้ วิทยาลัยวิศวกรรมศาสตร์ เยาหาลเนห์รุ ของรัฐบาล (Jawaharlal Nehru Technological University) เคยตั้งวิทยาเขตในเตลังกานา แต่ในปัจจุบันถูกย้ายไปยังไฮเดอราบัด และ ไม่ปรากฏว่ามีวิทยาเขตย่อยในพื้นที่เตลังกานาแต่เดิมด้วย เช่นเดียวกันกับวิทยาลัยแพทยศาสตร์ ทั้ง 9 แห่งในอานธระประเทศ เฉพาะในเขตเตลังกา (นอกเมืองไฮเดอราบัด) นามีเพียง 1 แห่ง และ ในไฮเดอราบัดมีเพียง 2 แห่ง ขณะที่ในส่วนของชายฝั่งอานธระประเทศมีถึง 4 แห่ง (Jayashankar 2009, 17)

เนื่องจากปัญหาจากภาคการศึกษาที่ไม่สามารถกระจายความรู้และทักษะทางวิชาชีพที่เพียงพอต่อประชากรได้ ทำให้เขตชนบทของพื้นที่เตลังกานาจัดเป็นพื้นที่ล้าหลังทางเศรษฐกิจ อันมีที่มาจากปัญหาต่างๆดังที่กล่าวไว้ข้างต้น เมื่อชาวเตลกูในวัยทำงานจากชนบทของเตลังกานา ละทิ้งงานภาคเกษตรกรรมที่ประสบแต่ปัญหาภาวะแห้งแล้งและต้นทุนการผลิตสูง เข้าสู่เมืองไฮเดอราบัดเพื่อทำงานในสาขาอาชีพผู้ใช้แรงงานหรือกรรมกร ขณะที่ชาวเตลังกานาที่อาศัยอยู่เมืองไฮเดอราบัดดั้งเดิม ก็ยังคงประสบปัญหาสำคัญอีกประการหนึ่งคือ ภาวะว่างงาน อันมีที่มาจากการอพยพเข้ามาของชาวเตลกู จากชายฝั่งอานธระประเทศและร่ายาราสีมา เพื่อแสวงหาผลประโยชน์และใช้ทรัพยากร หรือ สวัสดิการต่างๆของรัฐในเมืองหลวง

ปัญหาการเบียดบังสิทธิและผลประโยชน์ดังกล่าวนี้ เกิดขึ้นตั้งแต่ปี พ.ศ. 2496-2499 ซึ่งเป็นช่วงแรกเริ่มของการผนวกรัฐอิสลามไฮเดอราบัดกับอานธระประเทศ ด้วยเหตุนี้จึงกระแสรื้อรื้อให้มีการแก้ไขปัญหาดังกล่าว โดยรัฐบาลของสาธารณรัฐอินเดียในขณะนั้น ได้นำบทบัญญัติมุลกิ (Mulki Rule, 1953) และสัญญาข้อตกลงสุภาพบุรุษ (พ.ศ. 2512) มาใช้เพื่อรับประกันสิทธิของชาวไฮเดอราบัดดั้งเดิม โดยมีข้อยกเว้นที่สำคัญบางประการเกี่ยวกับการสงวนอาชีพ สัดส่วนตำแหน่งในสถานข้าราชการและสถานศึกษา เป็นต้น สำหรับชาวเตลกูดั้งเดิมที่อาศัยอยู่ในไฮเดอราบัดและเตลังกานามากกว่า 15 ปี แต่ทั้งนี้ ชาวเตลกูซึ่งอพยพจากนอกเตลังกานา บางส่วนได้ทำการปลอมใบอายุการตั้งถิ่นฐาน (Mulki residential certificate) เพื่อใช้สิทธิสงวนของชาวเตลังกานาได้ อาจกล่าวได้ว่า ปัญหาเรื่องการเบียดบังสิทธิของชาวเตลังกานา ยังคงปรากฏอยู่อย่างต่อเนื่อง จนกระทั่งเมื่อบทบัญญัติมุลกิ ได้ถูกยกเลิกไปในปีพ.ศ. 2516 และ เกิดแรงกดดันจากชาวเตลกูจากชายฝั่งอานธระซึ่งถูกจำกัดสิทธิต่างๆจากบทบัญญัติทั้งสองฉบับ จนนำไปสู่การประท้วงและจลาจลภายในเมือง ไฮเดอราบัด แรกเริ่มโดยนักศึกษาชาวเตลังกานาจากมหาวิทยาลัยออสมาเนีย และกระจายไปทั่วทั้งเตลังกานา

แม้ว่าสถานการณ์จะทวีความรุนแรงยิ่งขึ้น รัฐบาลอินเดียในขณะนั้น (พ.ศ. 2516) นำโดยนางอินทிரาคานธี กลับออกบทบัญญัติหกประการ (Six point formula, 1973) ซึ่งสัญญาดังกล่าวจัดตั้งขึ้นเพื่อสร้างความเท่าเทียม และเป็นธรรมให้แก่ชาวเตลกู “ทั้งหมด” ในอานธระประเทศ โดยเนื้อหาสำคัญของบทบัญญัติ คือยกเลิกข้อจำกัดจากบทบัญญัติมุลกิ และสัญญาข้อตกลงสุภาพบุรุษ เพื่อเปิดให้มีการจัดสรรตำแหน่งงานและที่นั่งในสถานศึกษาโดยลดตำแหน่งสงวนของชาวเตลังกานาลง เมืองไฮเดอราบัด ซึ่งเป็นเมืองหลวง และ ศูนย์กลางของพื้นที่เตลังกานาถูกจัดตั้งให้เป็นเขตปกครองพิเศษของรัฐบาลอานธระประเทศ (separated entity) สำหรับชาวเตลกูจากทุกภูมิภาคไม่เจาะจงเพียงแค่ชาวเตลังกานาในอดีต แต่บทบัญญัติทั้งหกประการนี้ ได้รับการต่อต้านจากนักการเมืองชาวเตลังกานาเป็นอย่างมาก เนื่องจากลัทธิอนสิทธิประโยชน์ของชาวเตลังกานา (Bonagani 2011: 209)

เมื่อบทบัญญัติที่สงวนสิทธิ และ ผลประโยชน์ของชาวเตลังกานา ได้ถูกยกเลิกไป ชาวเตลกูจากชายฝั่งอานธระประเทศจึงสามารถเข้าสมัครงานแข่งขันกับชาวเตลังกานาในตำแหน่งสำคัญ ทั้งในหน่วยงานราชการและภาคอุตสาหกรรมโดยบริษัทเอกชน โดยได้เปรียบจากข้อด้อยของชาวเตลกูไฮเดอราบัดท้องถิ่นสมัยแรกนั้น คือ

ระบบการศึกษาแบบมุสลิมซึ่งใช้ภาษาอูรดู เป็นภาษาหลัก ในขณะที่ชายฝั่งอันธระประเทศได้รับการศึกษารูปแบบใหม่จากสมัยอาณานิคม เมื่อรัฐอิสลามไฮเดอราบัดได้กลายเป็นส่วนหนึ่งของ อันธระประเทศ ภาษาอูรดูได้ถูกยกเลิกจากการเป็นภาษาราชการ ซึ่งแทนที่โดยการใช้ภาษาอังกฤษ และอินเดียในการสื่อสาร ทำให้เกิดปัญหาจากข้อจำกัดดังกล่าวกับชาวเตลกูท้องถิ่นโดยเฉพาะในไฮเดอราบัดเป็นอย่างมาก (Amos, 2009) จึงทำให้ ชาวเตลกันานาในไฮเดอราบัด สามารถทำงานในตำแหน่งทั่วไป หรือไม่มีความสำคัญนักในหน่วยราชการของเมืองหลวงรัฐอันธระประเทศ

นอกจากประเด็นการจัดสรรงานในหน่วยราชการ ภาคอุตสาหกรรมในพื้นที่ชนบทของเตลกันานาก็ยังประสบปัญหาเช่นเดิม แม้กระทั่งปัจจุบัน โดยที่ภาครัฐไม่ได้การสนับสนุนด้านพัฒนาธุรกิจอุตสาหกรรมขนาดใหญ่ในพื้นที่ดังกล่าว เมื่อเทียบกับภูมิภาคอื่น โรงงานอุตสาหกรรมที่เจ้าของกิจการเป็นชาวเตลกันานาท้องถิ่น ซึ่งเคยดำเนินกิจการได้ผลกำไรดีมาตั้งแต่สมัยอาณานิคมหลายแห่ง ถูกยกเลิกกิจการหรือขายทอดตลาดโดยรัฐบาลอันธระประเทศ เพื่อนำทรัพยากรไปใช้พัฒนากิจการอุตสาหกรรมในพื้นที่อื่น ทำให้ผู้ใช้แรงงานชาวเตลกันานาจำนวนมากถูกเลิกจ้าง จนเกิดภาวะปัญหาการว่างงานในชนบท หรือแม้กระทั่งโรงงานในนิคมอุตสาหกรรมซึ่งตั้งอยู่รอบชานเมืองไฮเดอราบัด แม้จะใช้ทรัพยากรทั้งหมดจากพื้นที่เตลกันานา แต่ผลประโยชน์และกำไรจำนวนมาก กลับตกเป็นของเจ้าของกิจการชาวเตลกูจากฝั่งอันธระประเทศ รวมทั้ง 95% ของแรงงานยังเป็นชาวเตลกูที่อพยพมาจากท้องถิ่นอื่นอีกด้วย (Jayashankar 2009, 18-19)

ปัญหาด้านความแตกต่างทางวัฒนธรรม

แม้ว่าปัญหาทางด้านกายภาพมักจะถูกเสนอขึ้น เพื่อแสดงถึงการกระจายอำนาจบริการที่ไม่เป็นธรรมของรัฐบาลกลางอันธระประเทศต่อชาวเตลกูในพื้นที่เตลกันานา ในด้านความแตกต่างเชิงวัฒนธรรมและ “อัตลักษณ์” ทางสังคมของชาวเตลกูในพื้นที่ดังกล่าวและไฮเดอราบัด ก็ยังคงเป็นปัจจัยที่ทำให้เกิดความแตกต่างในกลุ่มประชากรชาวเตลกูในอันธระประเทศ ซึ่งภาวะดังกล่าวเกิดขึ้นเป็นเวลายาวนาน เนื่องจากพัฒนาการทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมของทั้งสองพื้นที่นั้นได้แยกออกจากกันอย่างเห็นได้ชัดตั้งแต่ราวพุทธศตวรรษที่ 21 ดินแดนเตลกันานาและนครไฮเดอราบัดคือ สัญลักษณ์ของกระแสวัฒนธรรมอิสลามในอินเดียใต้ ซึ่งครั้งหนึ่งเคยเจริญรุ่งเรืองเป็นอย่างยิ่ง ในขณะที่ทางชายฝั่งอันธระประเทศและรายาสีมา เป็นส่วนหนึ่งของอาณาจักรฮินดู วิชัยนคร ก่อนที่จะถูกผนวกเข้าเป็นส่วนหนึ่งในอาณานิคมของอังกฤษ (Madras territory) ด้วยปัจจัยดังกล่าวทำให้วิถีพัฒนาการทางวัฒนธรรมของทั้งสองพื้นที่เจริญขึ้นมาในลักษณะที่แตกต่างกัน

หลังจากการรวมเป็นส่วนหนึ่งของรัฐอันธระประเทศ เมืองไฮเดอราบัดจึงเปลี่ยนจากศูนย์กลางของการปกครองแบบรัฐอิสลามโดยนิซาม (Nizam) กลายมาเป็นเมืองหลวงของชาวเตลกูจากทุกภูมิภาค ภายใต้การปกครองของ ฝ่ายบริหารของรัฐอันธระประเทศที่ขึ้นตรงต่อรัฐบาลกลางสาธารณรัฐอินเดีย ณ กรุงเดลี ความเปลี่ยนแปลงหลายประการจึงเกิดขึ้นในสังคมมุสลิมดั้งเดิม เช่น การยกเลิกภาษาราชการจากอูรดู เป็น อังกฤษ อินเดีย หรือ เตลกู เป็นต้น แม้ว่าชาวไฮเดอราบัดนั้นเป็นกลุ่มชาวเตลกู เช่นเดียวกับชายฝั่งอันธระประเทศ แต่รูปแบบของการใช้เตลกูในพื้นที่เตลกันานา โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ภาษาเตลกูแบบเดชขานนิ (Dekkani) ซึ่งเกิดจากการผสมผสานระหว่างภาษาเตลกูกับภาษาอูรดู ตามกระแสวัฒนธรรมอิสลาม นั้นมีความแตกต่างกับภาษาเตลกูจากภูมิภาคอื่น ทั้งในด้านศัพท์ สำเนียงและไวยากรณ์บางประการเป็นต้น ด้วยลักษณะที่ต่างไปนี้ ทำให้ภาษาเตลกูและ วรรณกรรม ที่เขียนขึ้นโดยภาษาเตลกูแบบเดชขานนิไม่ได้รับการบรรจุไว้ในแบบเรียนภาษาเตลกูมาตรฐานของอันธระประเทศ นอกจากนี้ ผู้ที่ใช้ภาษาเตลกูแบบเดชขานนียังถูกมองว่าเป็นชนกลุ่มที่อพยพมาจากชนบท

และล้าหลัง โดยมีนัยยะของการแสดงบ่งชี้ทางสังคม จากอุตสาหกรรมภาพยนตร์หรือธุรกิจบันเทิงประเภทต่างๆ ที่นิยมกำหนดให้ ตัวร้าย ตัวตลก หรือ ตัวละครระดับล่างที่ดูโง่เขลา มาจากกลุ่มคนที่พูดภาษาเตลูกูแบบเตชข่านนิ ซึ่งสะท้อนให้เห็นถึงการแบ่งชนชั้นของกลุ่มประชากรอย่างเห็นได้ชัด (Melkote et al 2010, 11; Mitta 2009, 4)

แม้ว่ารัฐอาณานิคมจะเป็นรัฐแรกที่ถูกแยกออกมาจากเขตการปกครองมัทราส (Madras Territory) ด้วยปัจจัยหลักประการเดียวคือ ทางด้านภาษาศาสตร์ คือการจัดตั้งเป็นรัฐของประชากรที่ใช้ภาษาเตลูกูในการสื่อสาร การเรียกร้องเพื่อขอจัดตั้งรัฐเตลังกาน่านั้นถือเป็นความพยายามที่จะแยกกลุ่มประชากรชาวเตลูกู ที่มีลักษณะพิเศษทางภาษาต่างไปจากกระแสวัฒนธรรมหลัก เพื่อที่จะดำรงความเป็นเอกภาพเฉพาะกลุ่มโดยปราศจากข้อรังเกียจและการดูถูกทางสังคม (Social discrimination)

ปัญหาทางด้านวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นในพื้นที่เตลังกานา โดยเฉพาะอย่างยิ่งในไฮเดอราบัดซึ่งเป็นเมืองที่มีวัฒนธรรมผสมผสานระหว่างมุสลิมและฮินดู กำลังจะกลายเป็นจุดกำเนิดของปัญหาระหว่างกลุ่มผู้เรียกร้องให้จัดตั้งรัฐเตลังกานาและกลุ่มผู้ไม่เห็นด้วย จึงเกิดการลอบทำร้ายชาวเตลูกูมุสลิมซึ่งเป็นสัญลักษณ์ของกระแสวัฒนธรรมของเตลังกานาและไฮเดอราบัด ด้วยการขว้างปาหินใส่ตัวบุคคล แม้กระทั่ง อาชญากรรมประเภทต่างๆ ดังที่มักเกิดขึ้นในเขตเมืองหลวงเก่าไฮเดอราบัด แม้ว่าในความเป็นจริงแล้วขบวนการจัดตั้งรัฐเตลังกานาจะประกอบด้วยชาวฮินดูจำนวนไม่น้อย แต่ด้วยอคติทางวัฒนธรรมระหว่างฮินดูและมุสลิม ทำให้ปัญหาดังกล่าวเริ่มบานปลายกลายเป็นประเด็นทางศาสนาต่อไปในอนาคต

บทวิเคราะห์และอภิปรายผลการศึกษา

การดำเนินการจัดตั้งรัฐต่างๆ เพื่อกระจายอำนาจจากฝ่ายบริหารส่วนกลางในสาธารณรัฐอินเดียนั้น ได้ริเริ่มมาตั้งแต่ปี พ.ศ.2493 โดยหน่วยงานของรัฐบาลคือ States Reorganization Commission (SRC.) ได้วางแผนโครงการเพื่อจัดตั้งรัฐแยกย่อยออกจากระบบการกระจายอำนาจแบบเดิมที่อังกฤษได้วางรูปแบบไว้ ซึ่งจัดเป็น 4 ประเภทใหญ่ คือ เมืองศูนย์กลางการปกครองซึ่งอังกฤษเป็นผู้จัดตั้งเอง เช่น บอมเบย์, มัทราส, กัลกัตตา และปัญจาบ เป็นต้น ประเภทที่สอง คือ รัฐที่มีกษัตริย์ปกครองตนเอง เช่น ไฮเดอราบัด (อาณานิคม), ไมเซอร์ (ส่วนหนึ่งของรัฐกรณาฏกะ) และแคชเมียร์ เป็นต้น ประเภทที่สาม คือ ดินแดนส่วนที่ปกครองโดยข้าหลวง ซึ่งอังกฤษเป็นผู้แต่งตั้ง (Chief commissioner state) เช่น หิมาจัลประเทศ, นครเดลี, โกปาล และมณีปุระ ส่วนประเภทสุดท้ายคือ กลุ่มหมู่เกาะอันดามันและนิโคบาร์ (Kumar 2010, 47) จะเห็นได้ว่า อังกฤษได้จัดแบ่งสรรอำนาจบริหารในอินเดียในช่วงเวลาดังกล่าวตามรูปแบบของการปกครอง มิใช่ด้วยหลักภาษาศาสตร์และวัฒนธรรมที่แตกต่างกัน

จนกระทั่ง สาธารณรัฐอินเดีย หรือ Indian Union ได้รับการประกาศเอกราชจากอังกฤษในปี พ.ศ.2490 การจัดสรรอำนาจปกครองในรูปแบบของรัฐย่อยออกจากระบบศูนย์กลางเพื่อการกระจายอำนาจแบบเดิมจึงจำเป็นที่จะต้องจัดตั้งขึ้นอย่างเร่งด่วนเพื่อควมมีประสิทธิภาพยิ่งขึ้นในการบริหารประเทศที่มีขนาดใหญ่ แต่ด้วยความหลากหลายทางวัฒนธรรมและกลุ่มประชากรที่มีอยู่เป็นจำนวนมาก ทำให้หน่วยงาน States Reorganization Commission นำโดย เซอร์ฟาซัล อาลี (Sir Fazal Ali) ใช้เพียงหลักเกณฑ์ทางภาษาศาสตร์ (Linguistic) เพื่อใช้ในการจัดตั้งและวางอาณาเขตของรัฐต่างๆ ในระยะแรก โดยแนวคิดนี้ ได้รับการเสนอขึ้นมาตั้งแต่ปี 1917 โดยองค์กรของอังกฤษซึ่งทำหน้าที่เสมือนรัฐบาลเพื่อปกครองอินเดีย คือ The Montagu Chelmsford Reform นอกจากนี้แนวคิดดังกล่าวยังได้รับการสนับสนุนจาก นักวิชาการด้านรัฐศาสตร์ ชาวอินเดียคือ บาล จี. ติลัก (BalGangadharTilak) และมหาตมะ คานธี (Gandhi) อีกด้วย แต่ทั้งนี้ ก็ยังมีผู้คัดค้านทฤษฎีการจัดแบ่งรัฐย่อย

ด้วยปัจจัยหลักทางภาษาศาสตร์ คือนักวิชาการทางรัฐศาสตร์และปรัชญา เช่น นางแอนนีเบสันท์ (Annie Besant) ดร. บี. อาร์. เอ็มเบดการ์ (B.R. Ambedkar) และบัณฑิต เยวหาลเนห์รู ได้ให้เหตุผลในด้านความแตกต่างกันทางด้านวัฒนธรรมเฉพาะกลุ่ม และสภาพเศรษฐกิจระหว่างพื้นที่อันจะทำให้เกิดปัญหาช่องว่างระหว่างชนชั้น ซึ่งผลพวงจากปัญหาดังกล่าวสะท้อนให้เห็นได้ชัดในกรณีของเตลังกานาและรัฐอานธระประเทศ

ด้วยเหตุนี้จึงอาจกล่าวได้ว่าทั้ง 25 รัฐ (รวมทั้ง Union territory) ในระยะแรกของอินเดียในช่วงปี พ.ศ. 2499-2533 นั้นได้รับการจัดตั้งโดยปัจจัยหลักทางด้านภาษาศาสตร์และความแตกต่างของกลุ่มประชากร(ชนกลุ่มน้อย) เช่น รัฐเมฆาลัย (Meghalaya) สิกขิม (Sikkhim) นาคาแลนด์ (Nagaland) และ อรุณาจัลประเทศ (Arunachal Pradesh) แยกตัวออกจากรัฐอัสสัม ในปี ค.ศ. 1963-1987 แต่ทั้งนี้ ปัจจัยทางด้านขนาดพื้นที่ ก็ยังเป็นเหตุผลสำคัญที่ทำให้เกิดรัฐใหม่เพิ่มขึ้นด้วย ซึ่งการขยายตัวของจำนวนกลุ่มประชากรชนกลุ่มน้อย (Minorities and Schedule Tribes) ในพื้นที่ของรัฐที่มีขนาดใหญ่ ที่มีความแตกต่างด้านภาวะเศรษฐกิจในแต่ละท้องที่ ได้นำไปสู่การจัดตั้งรัฐย่อย ซึ่งไม่ต้องอิงปัจจัยทางด้านภาษาศาสตร์ คือ รัฐ จาร์ขัณฑ์ (Jharkhand) , ฉัตตีสการ์ (Chhattisgarh) ซึ่งแยกออกมาจากรัฐพิหาร และ มัธยมประเทศ และ รัฐอุตตรขัณฑ์ (Uttaranchal) ออกจาก รัฐอุตตรประเทศ ในปี พ.ศ. 2543 จนกระทั่งในปัจจุบัน (พ.ศ. 2559) สาธารณรัฐอินเดียประกอบด้วย 29 รัฐ และ 7 เขตการปกครองพิเศษ (Union territory) โดยมีรัฐเตลังกานาเป็นรัฐที่จัดตั้งล่าสุด

ในกรณีของการจัดตั้งรัฐเตลังกานา หรือ การแยกการปกครองพิเศษรัฐไฮเดอราบัด จากการจัดตั้งรัฐอานธระประเทศ นั้นเป็นข้อถกเถียงมาตั้งแต่การจัดตั้งรัฐอานธระประเทศในระยะเริ่มแรก โดยบัณฑิต เยวหาลเนห์รู ได้ยื่นข้อคัดค้านทางด้านความแตกต่างทางด้านเศรษฐกิจ และ พัฒนาการทางวัฒนธรรมระหว่าง สองพื้นที่ คือ ชายฝั่ง อานธระตะวันออกซึ่งเคยอยู่ใต้การปกครองของอังกฤษในดินแดน Madras territory กับ รัฐไฮเดอราบัด ซึ่งปกครองโดยนิซาม (Nizam) แต่ทั้งนี้ด้วยหลักเกณฑ์ทางภาษาศาสตร์เพียงประการเดียว คือประชากรในสองพื้นที่เป็นกลุ่มประชากรชาวเตลugu จึงทำให้รัฐอานธระประเทศ ถูกจัดตั้งขึ้นบนภาวะความไม่สมดุลกันทางเศรษฐกิจและความแตกต่างด้านวัฒนธรรมทางศาสนา จนทำให้เกิดเป็นปัญหาระยะยาว โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ภายหลังการจัดตั้งรัฐใหม่ทั้งสามโดยอิงปัจจัยจากขนาดพื้นที่และสภาพเศรษฐกิจ ทำให้ชาวเตลuguในพื้นที่เตลังกานา ต้องการเรียกร้องที่จัดตั้งรัฐใหม่เพื่อป้องกันสิทธิประโยชน์ที่ดินควรได้อย่างเป็นธรรมมากกว่าถูกจัดแบ่งสรรและแย่งชิงโดยประชากรจากภูมิภาคอื่น

ปัญหารัฐเตลังกานาในปัจจุบันนั้น ได้มีผู้ศึกษาไว้ในลักษณะของตัวอย่างของการจัดตั้งรัฐย่อยเพื่อแก้ไขปัญหาทางเศรษฐกิจและความสมดุลในการกระจายอำนาจบริหาร รวมไปถึงความแตกต่างทางด้านวัฒนธรรมเฉพาะกลุ่มอีกด้วย โดยมีทั้งผู้สนับสนุนในการแยกตัวออกจากอานธระประเทศ เช่น นักวิชาการทางด้านรัฐศาสตร์จากมหาวิทยาลัยกะกาติยะ (Kakatiya University) ดร. เค. ชัยยันสังคะ (K. Jayanshankar) และนักวิจัยอิสระในกลุ่มของ รามา เอสมัลกอตเต้ ซึ่งเป็นชาวไฮเดอราบัด (Rama S. Melkote) รวมไปถึงนักการเมืองพรรคเตลังกานาประชาสมิตี ซึ่งได้ให้ความเห็นว่า การแยกออกจากอานธระประเทศ จะทำให้พื้นที่เตลังกานาสามารถพัฒนาประสิทธิภาพด้านเศรษฐกิจและคุณภาพชีวิต ให้ดียิ่งขึ้น และ บริหารจัดการได้รวดเร็วกว่า อีกทั้งยังสามารถดำรงไว้ซึ่งเอกลักษณ์ของชาวเตลังกานา โดยไม่ต้องพบกับการดูถูกจากชาวเตลuguภูมิภาคอื่น แต่ทั้งนี้ก็ยังมึนักวิจัยบางกลุ่ม เช่น อนันต์ มาริกันติ (Anand Maringanti) ซึ่งเป็นผู้เชี่ยวชาญและที่ปรึกษาทางด้านรัฐศาสตร์ ได้ให้ความเห็นว่า การแยกเป็นรัฐเตลังกานา ไม่อาจแก้ไขปัญหาทางเศรษฐกิจและการเอารัดเอาเปรียบระหว่างชนชั้นได้อย่างสมบูรณ์ หนทางที่ดีที่สุดคือประชากรทั้งสองพื้นที่ต้องยึดหลักพึ่งพิงซึ่งกันและกันโดยเฉพาะอย่างยิ่งในด้านการ

จัดสรรทรัพยากรประเภทต่างๆ และจากผลสำรวจของ Telangana Survey: excerpt from respondents' comments พบว่า ปัญหาของรัฐเตลังกาน่านั้น มีสาเหตุสำคัญมาจากการจัดสรรอำนาจบริหารอย่างไม่เป็นธรรม ซึ่งในกลุ่มผู้สนับสนุน 6 คน จากทั้งหมด 15 คนได้กล่าวว่า ชาวเตลังกาน่าได้ถูกลิดรอนสิทธิประโยชน์ และ เอาเปรียบ จากชาวเตลูงูฝั่งอันธระมาเป็นเวลานาน การแยกเป็นรัฐเตลังกาน่าอาจทำให้ปัญหาดังกล่าวดีขึ้น โดยในส่วนใหญ่ที่ไม่เห็นด้วย ได้ให้เหตุผลว่า รัฐเตลังกาน่าเป็นไปเพื่อตอบสนองประโยชน์ทางการเมืองเฉพาะกลุ่มบุคคลเท่านั้น และหากเตลังกาน่าได้ถูกยกจัดตั้งเป็นรัฐจะทำให้เกิดข้อเสียหลายประการ โดยเฉพาะจากนักการเมืองที่มุ่งแต่ผลประโยชน์ โดยมีได้ใส่ใจความเดือดร้อนของประชาชน

บทวิเคราะห์ปัญหาภายในอันธระประเทศ: กรณีดินแดนเตลังกาน่า

จากสภาพปัญหาทางด้านกายภาพโดยมีปัจจัยหลักคือ ความยากจน และ คุณภาพชีวิตที่ตกต่ำ อันเกิดจากที่ผลผลิตทางการเกษตรไม่ได้ผลดี ปัญหาภาวะแห้งแล้งยาวนาน ประกอบกับรัฐบาลอันธระประเทศไม่ได้ใส่ใจในการที่จะสนับสนุนพัฒนาเขตชนบทอย่างจริงจัง ทำให้ชาวเตลูงูที่อาศัยอยู่ในพื้นที่เตลังกาน่า ต้องการที่จะเป็นอิสระจากรูปแบบการบริหารทรัพยากรที่ดินไม่ได้รับความเป็นธรรมมาตั้งแต่ระยะแรกที่ถูกผนวกเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของรัฐอันธระประเทศ ปัญหาดังกล่าวนั้น ได้เกิดขึ้นและสะสมเป็นเวลานานจนกระทั่งเกิดช่องว่าง ระหว่างกลุ่มชาวเตลูงูทั้งสองพื้นที่ ทั้งนี้ชาวเตลังกาน่ามักจะเข้าใจเสมอว่า ตนเองถูกเอาเปรียบในทุกด้าน ไม่ว่าจะเป็นปัจจัยทางการเกษตร หรือ งบประมาณต่างๆจากภาครัฐที่บริหารโดยชาวเตลูงูจากชายฝั่งอันธระประเทศ จากข้อขัดแย้งดังกล่าวทำให้นักการเมืองบางกลุ่ม นำไปใช้เพื่อการหาเสียงอันเป็นผลประโยชน์ทางการเมืองมากกว่าที่จะใส่ใจพัฒนาท้องถิ่นอย่างแท้จริง เพราะว่าชาวเตลังกาน่าคือคะแนนเสียงสำคัญในการเลือกตั้งเนื่องจากเป็นกลุ่มประชากรจำนวนมากที่สุดของรัฐ และโดยเฉพาะกลุ่มที่อาศัยอยู่ในเขตชนบทรอบนอกเมืองไฮเดอราบัด ซึ่งมักจะถูกชักจูงได้ง่าย เพราะขาดความรู้ทันในเรื่องผลประโยชน์ทับซ้อนทางการเมือง ด้วยเหตุนี้ ผู้นำในการเรียกร้องเกี่ยวกับการจัดตั้งรัฐเตลังกาน่า จึงเป็นเสมือนความหวังเดียวของชาวเตลังกาน่าในชนบท ที่จะนำพาพวกเขาไปสู่วิถีชีวิตที่ดีกว่านี้

นอกจากปัญหาความยากจนในพื้นที่ชนบทแล้ว ในเขตเมืองหลวงไฮเดอราบัด ปัญหาของชาวเตลังกาน่าที่ประสบมาตลอดนั้นคือ ภาวะที่ถูกเบียดบังสิทธิและผลประโยชน์ในด้านสวัสดิการและหน้าที่การงานจากเตลูงูภูมิภาคอื่น รวมไปถึงการเปลี่ยนแปลงของวัฒนธรรมกระแสใหม่ และด้วยสาเหตุที่มีชาวเตลังกาน่าจากเขตชนบทอพยพเข้ามาขายแรงงานในเมืองหลวงเป็นจำนวนมาก ชาวเตลังกาน่าเกือบทั้งหมดจึงมักจะถูกมองว่าเป็นพวกล่างหลังและไร้การศึกษา ทำให้อัตลักษณ์ทางภาษาของชาวเตลูงูมุสลิม กลายเป็นสัญลักษณ์ของตัวตลกและชาวชนบทที่ยากจน อันเป็นบ่อเกิดของปัญหาความไม่พอใจระหว่างชาวเตลูงูเตลังกาน่า และ เตลูงูฝั่งอันธระประเทศ จนถึงปัจจุบัน

ตามนโยบายการจัดตั้งรัฐเตลังกาน่านั้น มีวัตถุประสงค์หลักคือการรักษาสหิทธิและผลประโยชน์ของชาวเตลังกาน่า โดยทั้งนี้การจัดตั้งรัฐเตลังกาน่านั้นนำมาซึ่งผลดีและผลเสีย ซึ่งอาจจะส่งผลกระทบระยะยาวต่อชาวเตลังกาน่าดังจะวิเคราะห์ได้ดังต่อไปนี้

ข้อดีของการจัดตั้งรัฐเตลังกาน่า

1. สามารถบริหารจัดการทรัพยากรของรัฐได้อย่างมีประสิทธิภาพยิ่งขึ้น เนื่องจากเป็นรัฐขนาดเล็ก

2. ลดช่องว่างความแตกต่างระหว่างชนชั้น ฐานะและการศึกษา โดยเฉพาะอย่างยิ่งในเขตเมืองหลวงไฮเดอราบัด
3. การเป็นรัฐขนาดเล็กสามารถกระตุ้นการพัฒนาทางด้านเศรษฐกิจ และ การศึกษาได้ดีกว่าเป็นส่วนหนึ่งของอาณาประเทศ ตัวอย่างจาก รัฐฌาร์ขัณฑ์, ฉัตตีสการ์ และอูตรขัณฑ์ (Melkote et al 2010, 9)
4. ความภาคภูมิใจในอัตลักษณ์เฉพาะกลุ่มทางวัฒนธรรมและภาษา

ข้อเสียเปรียบของการจัดตั้งรัฐเตลังกานา

1. สภาพภูมิศาสตร์ของรัฐที่ถูกปิด ไม่มีทางออกไปยังชายฝั่ง ทำให้ไม่สามารถหารายได้จากการส่งออกทางทะเลได้สะดวก
2. จะเกิดการขาดแคลนทางด้านทรัพยากรทางด้านก๊าซธรรมชาติ และปิโตรเลียมซึ่งผลิตจากชายฝั่งอาณาประเทศ
3. ผลผลิตของข้าวในรัฐไม่เพียงพอต่อการบริโภคและจำหน่าย เนื่องจากเป็นที่ราบสูง ดินและน้ำไม่อุดมสมบูรณ์เพียงพอที่จะปลูกข้าวได้ปีละสองครั้ง เทาพื้นที่เกษตรกรรมชายฝั่งอาณาประเทศ รวมถึงสินค้าส่งออกอื่นๆนอกภาคเกษตรกรรมที่ไม่ได้ผลิตในเตลังกานา
4. เกิดภาวะชะงักงันในการพัฒนาระบบการศึกษา โดยเฉพาะอย่างยิ่งในเขตชนบทที่ยังไม่มีงบประมาณในการจัดตั้งสถานศึกษาเฉพาะทางที่มีคุณภาพ เทียบเท่ากับชายฝั่งอาณาประเทศ
5. เมืองไฮเดอราบัดและเตลังกานา จะกลายเป็นวัฒนธรรมที่โดดเดี่ยว ขาดความเจริญจากชายฝั่งอาณาประเทศ
6. ทรัพยากรบุคคลยังไม่พร้อมในตำแหน่งงานระดับสูง ต้องใช้เวลานานเพื่อฝึกฝนประสบการณ์
7. เป็นกรณีตัวอย่าง ทำให้เกิดการกระตุ้นเพื่อเรียกร้องให้จัดตั้งรัฐย่อยอื่นๆ ในภูมิภาคอื่นในลักษณะเดียวกันเพื่อหวังผลประโยชน์ทางการเมือง เช่น รัฐวิฑรภะ (Vidarbha : Maharashtra state) , บุคคัลขัณฑ์ และ ฮริตประเทศ (BudelKhand and Harit Pradesh : Uttradra Pradesh State), โกลขะแลนด์ (Gorkhaland : West Bengal State) เป็นต้น

ในด้านหนทางเยียวยาแก้ไขปัญหาทางกายภาพในเบื้องต้นนั้น รัฐอาณาประเทศควรจะให้การสนับสนุนในการพัฒนาเขตท้องที่เตลังกานาอย่างเป็นรูปธรรมมากกว่าเป็นเพียงนโยบาย จากแผนพัฒนาชนบทของสาธารณรัฐอินเดียโดยใช้การศึกษาจากรัฐอาณาประเทศ(SER. Co. Government of India, 2008) พบว่า รัฐอาณาประเทศควรให้การช่วยเหลือเกษตรกรในด้านทรัพยากรน้ำ ปุ๋ยและเคมีภัณฑ์ อย่างเร่งด่วน พร้อมกับการให้ความรู้ทางการเกษตรรูปแบบใหม่ให้เหมาะสมกับสภาพที่ดิน อีกทั้งในด้านเงินทุนงบประมาณเพื่อพัฒนาการเกษตร สวัสดิการพื้นฐาน และ การศึกษา ทางภาครัฐควรให้การสนับสนุนโดยใช้ดอกเบี้ยต่ำ เป็นต้น เมื่อระบบการผลิตและอาชีพเกษตรกรรมให้ผลดีขึ้น ก็จะมีผลต่อการเจริญเติบโตทางภาคการศึกษาและเศรษฐกิจตามมา

สำหรับประเด็นปัญหาทางด้านความขัดแย้งทางวัฒนธรรมนั้น รัฐอาณาประเทศควรจะสร้างนโยบายเพื่อความสมานฉันท์ของประชากรในรัฐ โดยการกระจายงบประมาณในกิจการของพื้นที่ต่างๆ อย่างเท่าเทียมกัน ชดเชยในส่วนที่เขตชนบทยังขาดแคลน เพื่อลดช่องว่างระหว่างสังคมเมืองและภาคเกษตรกรรม ให้ดียิ่งขึ้น ควรสนับสนุนให้มีการยอมรับวัฒนธรรมที่หลากหลายอย่างทัดเทียม มากกว่าวัฒนธรรมกระแสเดียวจากฝั่งอาณา

ประเทศ เมื่อคุณภาพชีวิตของชาวชนบทในเตลังกาน่าดีขึ้น ภาพลักษณ์ของคนยากจนและไร้การศึกษาจะหายไปตามกาลเวลา

ปัญหาของเตลังกาน่านั้นถือเป็นตัวอย่างสำคัญในด้านความบกพร่องของการกระจายอำนาจบริหารที่ไม่สมดุลต่อประชากรในรัฐ ทั้งในด้านทรัพยากรและงบประมาณ อันทำให้ประชากรได้ปกครองบางส่วนเกิดความเดือดร้อนและความไม่พอใจดังกล่าวนี้อาจได้นำไปสู่ความคิดในเชิงอคติต่อประชากรอีกกลุ่มหนึ่ง ซึ่งมีความแตกต่างทางวัฒนธรรมเป็นพื้นฐาน ทำให้ถูกชักจูงเพื่อผลประโยชน์ของนักการเมืองบางกลุ่มได้โดยง่าย แม้กระทั่งในประเทศไทยก็ยังประสบปัญหาที่มีลักษณะคล้ายคลึงกันนี้ เช่น ในวิกฤตการณ์ภาคใต้ อันประกอบด้วยเหตุปัจจัยหลัก คือ ความแตกต่างทางวัฒนธรรมทางศาสนาและปัญหาด้านสภาพเศรษฐกิจในแต่ละพื้นที่ โดยสามจังหวัดภาคใต้แต่ก่อนนั้นค่อนข้างจะห่างไกลจากความเจริญ ทำให้ขาดการพัฒนาทางด้านเศรษฐกิจ และ การศึกษาที่มีคุณภาพ อีกทั้งยังขาดการแก้ไขจากรัฐอย่างจริงจัง ทำให้ประชากรในพื้นที่รู้สึกแปลกแยกจากประชากรส่วนใหญ่ของประเทศ โดยอาศัยอคติด้านความแตกต่างทางด้านภาษาและวัฒนธรรมเป็นสาเหตุหลัก จนทำให้เกิดเป็นปัญหาเรื้อรังในที่สุด

unสรุป

แม้ว่ารัฐเตลังกาน่าจะสามารถจัดตั้งเป็นรัฐที่ 29 ของประเทศสาธารณรัฐอินเดียได้สำเร็จ และ มีความหวังว่าจะเป็นผลดีต่อชาวเตลugu ในเขตเตลังกาน่า เกี่ยวกับเรื่องการบริหารจัดการรัฐ และ ผลประโยชน์ต่างๆได้อย่างมีประสิทธิภาพยิ่งขึ้น จากการวิเคราะห์ปัญหาการเมืองภายในรัฐอาณระประเทศ ในกรณีการเรียกร้องเพื่อจัดตั้งรัฐเตลังกาน่า สะท้อนให้เห็นถึงความเพิกเฉยต่อปัญหาเรื้อรังในสังคมชนบท และการกระจายงบประมาณในกิจการของรัฐต่างๆอย่างไม่เท่าเทียมและสอดคล้องกับจำนวนสัดส่วนของประชากร ทำให้เกิดปัญหาที่รุนแรง ทั้งนี้การจัดตั้งรัฐเตลังกาน่า อาจไม่ใช่หนทางแก้ไขที่แท้จริงของปัญหาที่เกิดขึ้นโดยสมบูรณ์ หากว่านักการเมืองในรัฐใหม่ยังคงแสวงหาผลประโยชน์ทางการเมืองมากกว่าที่จะช่วยเหลือผู้ที่เดือดร้อนอย่างแท้จริง และประชาชนยังคงฝากความหวังไว้กับระบบการเมืองทั้งหมด โดยไม่คิดหาทางที่จะดำรงชีวิตด้วยตัวเองให้ได้อย่างพอเพียง เช่นนี้ การตั้งรัฐใหม่จึงเป็นเพียงการแก้ไขปัญหาค้างคาเดิม ซึ่งเกิดขึ้นซ้ำซากอยู่ในสังคมเกษตรกรรมของเตลังกาน่าอย่างไม่มีวันจบสิ้น ในรูปแบบ“รัฐของชาวเตลังกาน่า”ที่โดดเดี่ยวตลอดไป

เอกสารอ้างอิง

- Government of India. 1987. *Atlas of India*. New Delhi,
- Government of India, Office of the registrar general. 2001. *Census of India 2001*. New Delhi
- Government of India, Office of the registrar general. 2001. *Census of India 1981*. New Delhi.
- Amos K.A. 2009. *Telangana Employees and Job Opportunities: Dimensions of Discrimination*. Telangana Ngo's Union, Hyderabad.
- Bonagani, Rama Rao. 2011 “Assertion of region : Exploring the demand for telangana.” in *Rethinking state politic in India : Regions within Regions*, Ashuthos Kumar, ed. Routledge: New Delhi.
- Choudhary Ramesh. 1999. *Andhara Pradesh*. National Book Trust: New Delhi.
- K.Jayanshankar. 2009. “TelanganaMovenment : The demand for a separate Sate.” *Historical perspective*. Kakatiya University, Warrangal. pp.1-20.

Mittha Manoj. 2009. "Don't need to feel inferior anymore." *The Time of India* (crest edition) December 12, pp. 4-5.

Maringanti Anant. 2010 "Telangana : Righting historical wrong or Getting the future right?" *Economic and Political weekly*, vol. XLV (IV), pp.33-38.

R.S. Malkote and E. Revathi. 2010. "The movement for Telangana: Myth and Reality." *Economic and Political weekly*, vol. XLV (II). pp.8-11.

Rao, C.H.Hanumantha, 2005. *Budgetary Surpluses of Telangana*. Government of Andrapradesh : Development Strategy foundation, Hyderabad.

Rao Kishan and Rahul Sastry. 2009. "Telangana Surplus revenue issue: Imbalances in expenditure / Resource Allocation pattern." *Andhra Pradesh Economy*.

Kumar, B.B. 2010 "The Demand of smaller states in India." *Eternal India : A New perspective Monthly*, vol. 2 (4). pp.47-67.

Yardley, Jim. 2009. "A Politician Goes Hungry to Redraw India's Map." *The New York Time* : Asia pacific column (10 December 2009) เข้าถึงโดย

http://www.nytimes.com/2009/12/11/world/asia/11india.html?_r=0 วันที่ 10 ธันวาคม 2552

D2-P4-R3-02

ความทรงจำจากชายแดน เหลียวหลังสนุก แลหน้าสับสน

วรากรณ์ เรืองศรี

ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของโครงการวิจัยของผู้เขียนเรื่อง "การค้าชายแดนเมืองแม่ฮ่องสอน: แม่สะเรียง ขุนยวม และอำเภอเมือง ตั้งแต่ พ.ศ. 2490-ปัจจุบัน" ภายใต้การสนับสนุนการวิจัยของคณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ (1 ตุลาคม 2557-30 กันยายน 2558) และโครงการวิจัยเรื่อง "ความเคลื่อนไหวของชุมชนพ่อค้าคาราวานวัวต่างเมืองแม่ฮ่องสอน ตั้งแต่ พ.ศ.2500 ถึง ปัจจุบัน" ภายใต้การสนับสนุนของสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) กุณส่งเสริมนักวิจัยรุ่นใหม่ สัญญาเลขที่ TRG 5880063 (1 กรกฎาคม 2558-30 มิถุนายน 2559)

เกริ่นนำ

ชายแดนในบทความชิ้นนี้ นำเสนอผ่านพื้นที่เมืองแม่ฮ่องสอน ซึ่งเป็นเมืองชายแดนที่มีมิติทางประวัติศาสตร์ สัมพันธ์กับประวัติศาสตร์ชาติไทยและประเทศเพื่อนบ้าน อีกทั้งบริบททางการเมืองของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 ดังปรากฏอยู่ในเอกสารทั้งของไทยและต่างประเทศจำนวนมาก โดยประเด็นสำคัญคือความขัดแย้งเรื่องเขตแดนด้านตะวันตกของไทย การสัมปทานไม้ในเขตผืนป่าสาละวิน การสู้รบระหว่างอังกฤษกับกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ที่มีกองกำลังของตนเองในพม่า รวมถึงความขัดแย้งในประเด็นเรื่องคนในบังคับระหว่างอังกฤษกับสยาม

ย้อนไปก่อนหน้านี้ แม่ฮ่องสอนสัมพันธ์กับพื้นที่ลุ่มน้ำสำคัญ ได้แก่ ลุ่มน้ำสาละวิน ลุ่มน้ำยวม ลุ่มน้ำปาย พื้นที่ลุ่มน้ำเหล่านี้เป็นแหล่งทรัพยากรที่มีความสำคัญในเวลาต่อมาคือ ป่าไม้ การเปิดสัมปทานป่าในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19-20 นำความเปลี่ยนแปลงอย่างมากมาสู่เมืองชายแดน ขณะเดียวกันพื้นที่ลุ่มน้ำเหล่านี้ยังสัมพันธ์กับการค้ามาอย่างยาวนาน การค้าที่อาศัยลำน้ำทั้งในระดับท้องถิ่นและการค้าข้ามพรมแดน กล่าวได้ว่าช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 จนถึงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 การค้าระหว่างแม่ฮ่องสอนและเมืองท่าทางตอนใต้ของพม่าทั้งการค้าไม้ การค้าปศุสัตว์ การค้าสินค้าอุปโภคบริโภค ล้วนอาศัยลำน้ำเหล่านี้ทั้งสิ้น นอกจากนี้ยังมีการค้าทางไกลในเขตดินแดนตอนใน ซึ่งเป็นการค้าสัตว์ต่าง ทั้งวัว ม้า และสอ โดยพบว่ากลุ่มคนที่เดินทางมาจากรัฐฉาน ทั้งชาวไทใหญ่ และตองสู มีบทบาทอย่างมากสำหรับการค้าวัวต่าง (วราภรณ์ 2556) และแม่ฮ่องสอนก็เป็นจุดหมายปลายทางของเส้นทางการค้าจากรัฐฉานลงมา กระทั่งเมื่อรัฐบาลสยามและรัฐบาลอังกฤษเริ่มปักปันเขตแดน และกำหนดกฎเกณฑ์ในการควบคุมชายแดนเข้มงวดขึ้น พ่อค้าส่วนหนึ่งจึงตัดสินใจลงหลักปักฐานที่แม่ฮ่องสอน และเมืองที่อยู่บนเส้นทางการค้า คนในรุ่นบุกเบิกเหล่านี้ กลายเป็นจุดหมายของการค้าข้ามพรมแดน และเป็นที่มาของการสืบค้นเรื่องราวของพ่อค้าวัวต่าง การคลี่คลายบทบาทของคนกลุ่มนี้ รวมถึงการสืบทอดพลังทางสังคม เศรษฐกิจ การเมืองให้กับคนรุ่นถัดมา เรื่องราวที่นำเสนอในบทความนี้ มาจากการค้นคว้าเอกสาร ข้อมูล โดยวิธีการทางประวัติศาสตร์ พร้อมๆกับใช้ประวัติศาสตร์บอกเล่า ผ่านความทรงจำทั้งจากผู้ที่มีประสบการณ์ตรง และจากผู้ที่ได้ฟังคำบอกเล่ามาอีกชั้นหนึ่ง รวมถึงการสังเกตการณ์ในพื้นที่ที่ยังปรากฏร่องรอย หลักฐาน ทั้งสถาปัตยกรรม วัตถุสิ่งของ ฯลฯ ท้ายที่สุด ผู้เขียนได้เชื่อมโยงให้เห็นว่าเหตุใดการเหลียวหลังไปพิจารณาอดีตจึงมีความสำคัญ และการแลไปข้างหน้าอันหมายถึงความเปลี่ยนแปลงของแม่ฮ่องสอนในเวลาต่อมานั้นสัมพันธ์กันอย่างไร

ชายแดนศึกษา ในสนามของประวัติศาสตร์ท้องถิ่นและประวัติศาสตร์ชาติ

หากเริ่มจากการพิจารณาดำเนินงานแห่งที่ของชายแดนศึกษา ทั้งในกลุ่มองค์ความรู้ว่าด้วยประวัติศาสตร์ชาติ และประวัติศาสตร์ท้องถิ่น ย่อมเห็นว่าชายแดนศึกษานั้นไม่เชิงเป็นพื้นที่ใหม่ของนักประวัติศาสตร์เสียทีเดียว ขณะที่นักมานุษยวิทยาเป็นนักวิชาการกลุ่มแรกๆ ที่สนใจประเด็นเหล่านี้ ทั้งนี้ หากเริ่มจากคำถามที่ว่า ชายแดนของรัฐไทย เกิดขึ้นเมื่อใด และองค์ความรู้เกี่ยวกับชายแดนในทางประวัติศาสตร์มีอยู่หรือไม่ อย่างไร เหตุใดจึงไม่ได้รับการหยิบยกขึ้นเป็นพื้นที่หลักในการศึกษา คำถามเหล่านี้ชวนให้นักประวัติศาสตร์กลับมาตรวจสอบตำแหน่งแห่งที่ของชายแดนศึกษา และพบว่า ชายแดนของรัฐไทยปรากฏขึ้น พร้อมกับความสำคัญในฐานะประวัติศาสตร์การสร้างตัวตนของรัฐชาติสมัยใหม่ ทว่าดำรงอยู่ในฐานะชายขอบของกรุงเทพฯ ในฐานะศูนย์กลางแห่งอำนาจ กล่าวอีกนัยหนึ่งได้ว่า ชายแดนได้กลายเป็นองค์ประกอบสำคัญของประวัติศาสตร์ชาติ อย่างน้อยนับตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 19 เป็นต้นมา เมื่อสยามเผชิญหน้ากับการขยายอาณานิคม ทั้งของอังกฤษและฝรั่งเศส

ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ เช่นนี้แล้วสถานะของชายแดนในประวัติศาสตร์ชาติจึงไม่อาจสละให้พ้นไปจากการศึกษาที่ยึดโยงกับศูนย์กลางแห่งอำนาจ ขณะเดียวกันตำแหน่งแห่งที่ของชายแดนในประวัติศาสตร์ท้องถิ่นยังไม่อาจนับได้ว่าเป็นการเปิดพื้นที่ให้กับชายแดนศึกษาอย่างแท้จริง เนื่องจากการศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นของไทย เป็นการรับแบบการศึกษาประวัติศาสตร์ชาติ มากกว่าการสร้างวิธีวิทยาขึ้นมาต่างหาก กล่าวคือประวัติศาสตร์ท้องถิ่นของไทยเป็นการกำหนดปริณทลในเชิงกายภาพขึ้นมา แทนที่จะพิจารณาปริณทลในมิติทางสังคม วัฒนธรรม เศรษฐกิจ และการเมือง รวมถึงโครงเรื่องที่เล่าผ่านบทบาทของชั้นชั้นนำ อันเป็นข้อจำกัดของประวัติศาสตร์ชาติ บทความขึ้นนี้แม่นำเสนอภาพชายแดนด้านตะวันตกเฉียงเหนือของไทย ก็ไม่อาจปฏิเสธได้ว่าการศึกษานั้นเป็นส่วนหนึ่งของประวัติศาสตร์ท้องถิ่นเมืองแม่ฮ่องสอน และเป็นส่วนหนึ่งของประวัติศาสตร์ไทย ทว่าสิ่งที่บทความขึ้นนี้ต้องการนำเสนอผ่านความทรงจำของผู้คนคือ การข้ามพ้นปริณทลในเชิงกายภาพ ปริณทลทางการเมือง ที่สร้างผ่านประวัติศาสตร์ชาติ และอำนาจรัฐสมัยใหม่ กล่าวคือความทรงจำของผู้คนที่ชายแดนไม่เพียงปลดปล่อยเพดานความคิดที่ถูกครอบงำจากประวัติศาสตร์ชาติ ความทรงจำของเขาและเธอเหล่านั้นยังมาจากข้อเท็จจริงที่ไม่อาจปฏิเสธได้ว่าการเดินทางของผู้คนนั้นมีลักษณะข้ามพรมแดนหลังการเปลี่ยนแปลงไปสู่รัฐสมัยใหม่ หรือก่อนการเกิดขึ้นของพรมแดน ความเคลื่อนไหวเหล่านี้นำมาสู่การทำความเข้าใจ มิติทางสังคม วัฒนธรรม เศรษฐกิจ และการเมือง ที่มีอาณาบริเวณชายแดนเป็นศูนย์กลางของการศึกษา

พื้นที่ชายแดนในมิติทางประวัติศาสตร์ หากย้อนไปตรวจสอบช่วงรัฐก่อนสมัยใหม่ จะพบงานศึกษาจำนวนหนึ่ง อธิบายลักษณะของรัฐ ที่ประกอบด้วยศูนย์กลาง และปริณทลแห่งอำนาจ ดังความคิดเรื่อง "มณฑล" ที่เปรียบอำนาจรัฐศูนย์กลางเป็นดังลำเทียนส่องสว่าง ปริณทลแห่งอำนาจคืออาณาบริเวณที่แสงส่องถึง ดังนั้นชายแดนหรือชายขอบของอำนาจจึงมีความสลัวราง และยิ่งพบว่าความสลัวรางนั้น มักมีการซ้อนทับกันของลำแสงที่แผ่จากศูนย์กลางอื่นๆ มากกว่าหนึ่งเสมอ (Wolters 1999) การปรับเปลี่ยนจากรัฐก่อนสมัยใหม่มาสู่รัฐสมัยใหม่ของสยามในช่วง คริสต์ศตวรรษที่ 19 นั้น ถือเป็นปฐมบทของประวัติศาสตร์ชาติไทย เนื่องจากเป็นครั้งแรกที่รัฐได้อ้างอำนาจอธิปไตยเหนือดินแดน และกำหนดเขตแดนที่แน่ชัด ไม่ยอมให้เกิดพื้นที่ทับซ้อนของอำนาจในแบบเดิมอีกต่อไป ดังปรากฏความขัดแย้งเรื่องเขตแดนจำนวนมากในช่วงสมัยรัชกาลที่ 5 หรือเป็นครั้งแรกที่พื้นที่สลัวรางถูกส่องสว่างด้วยลำแสงแห่งอำนาจ และกลายเป็นพื้นที่ปะทะขัดแย้งระหว่างรัฐต่างๆ กล่าวได้ว่าอำนาจรัฐสมัยใหม่ได้จัดแบ่งปริณทลทางสังคม วัฒนธรรม เศรษฐกิจ และการเมืองของผู้คนในอาณาบริเวณดังกล่าว ให้ขึ้นตรงต่อศูนย์กลางอำนาจเพียงหนึ่งเดียว ยกตัวอย่างที่เป็นรูปธรรมคือ แม้ชาวบ้านที่อาศัยอยู่ในเมืองแม่ฮ่องสอน และเมืองหมอกใหม่จะเป็นกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกัน เป็นเครือญาติกัน รัฐสยามมิได้รับรองคนที่ยอยู่นอกปริณทลแห่งอำนาจเมื่อตกลงกับอังกฤษว่าเมืองหมอกใหม่อยู่ภายใต้อำนาจของอังกฤษ หรือเอื้อให้คนเหล่านี้เดินทางไปมาหาสู่กันเหมือนก่อน ในทางตรงกันข้าม รัฐเริ่มเห็นว่าคนที่ยอยู่นอกปริณทลแห่งอำนาจนั้นไม่น่าไว้วางใจ และจำเป็นต้องยั้งยั้งที่ต้องสอดส่องคนในบังคับต่างชาติที่เดินทางเข้ามา ด้วยเหตุนี้จึงเป็นเรื่องที่เข้าใจได้ไม่ลำบากว่า เหตุใดคนจำนวนมากจึงมิได้รู้สึกร่วมกับประวัติศาสตร์ชาติไทย ด้วยเป็นประวัติศาสตร์ที่คับแคบ และไม่ยอมรับความสัมพันธ์ของผู้คนผ่านปริณทลอื่นๆ ดังได้กล่าวไว้ข้างต้น¹

¹ ความขัดแย้งในประเด็นเรื่องชายแดนระหว่างสยามกับรัฐอาณานิคมปรากฏให้เห็นอยู่มากในเอกสาร *กรมราชเลขาธิการ รัชกาลที่ 5 (รล-ตราหน้า)* พ.ศ.2418-2434 อาทิ เหตุการณ์เมื่อ พ.ศ.2429 (1886) สยามต้องการจัดการเมืองหมอกใหม่ ซึ่งเป็นเมืองชายแดนอยู่ในอาณาบริเวณใกล้เคียงกับแม่ฮ่องสอน โดยทั่วไปชาวเมืองระหว่างสองเมืองนี้เดินทางไปมาหาสู่กันเป็นปกติ กระทั่งเมื่ออังกฤษเริ่มเปิดฉากสงครามกับรัฐอาณานิคมและเมืองของไทยใหญ่ใน พ.ศ.2428 (1885) เมืองหมอกใหม่ได้กลายเป็นยุทธศาสตร์สำคัญที่อังกฤษเริ่มเข้ามามีอำนาจตั้งกองกำลัง และอีกหลายปีหลังจากนี้ยังปรากฏไปบอกจากสยามกำชับให้

ในช่วงของการเปลี่ยนผ่านไปสู่รัฐสมัยใหม่นี้ สามารถจำแนกแนวคิดประวัติศาสตร์นิพนธ์ไทยที่สัมพันธ์กับประเด็นเรื่องชายแดนได้ 2 แนวทางกว้างๆ และกล่าวได้ว่าทั้งสองแนวทางยังคงมีพลังอยู่มากในการศึกษาประวัติศาสตร์ชาติไทย แนวทางแรกนั้นพิจารณาว่าสยามได้เสียดินแดนบางส่วนให้กับจักรวรรดินิยมยุโรป ระหว่าง ค.ศ. 1885-1909 บนเงื่อนไขที่สยามไม่อาจต่อกรได้ อุปมาดังหมาปากกับลูกแกะ เรียกแนวคิดนี้ให้เข้าใจง่ายขึ้นว่า ประวัติศาสตร์การเสียดินแดน ซึ่งยังคงมีบทบาทต่อเนื่อง และถูกปรุแต่งให้เข้มข้นขึ้นเพื่อเสริมสร้างอุดมการณ์ชาตินิยมทั้งจากนักวิชาการ ศิลปิน สื่อมวลชน และเหล่าทัพทั้งหลาย ต้องทำความเข้าใจไว้ตรงนี้ก่อนว่า ประวัติศาสตร์ที่เขียนเพื่อรับใช้อุดมการณ์ชาตินิยมนั้น สามารถย้อนไปได้ไกลกว่านี้อีกมาก ตั้งแต่ข้อถกเถียงเรื่องที่มาของชนชาติไท กำเนิดรัฐของชนชาติไท การทำสงครามกับรัฐข้างเคียง ซึ่งล้วนเป็นการเล่าประวัติศาสตร์ที่มีกษัตริย์และชนชั้นนำเป็นผู้ขับเคลื่อนทั้งสิ้น กระทั่งในยุคของการปรับเปลี่ยนไปสู่รัฐสมัยใหม่ อันเป็นช่วงเวลาที่ยุทธศาสตร์ไม่ต้องหวั่นเกรงภัยจากศัตรูดั้งเดิมที่อยู่รายรอบอีกต่อไป เนื่องจากต่างก็ตกเป็นอาณานิคมของยุโรปทั้งสิ้น ในช่วงเวลาดังกล่าวบทบาทของกองทัพสมัยใหม่จึงไม่ใช่การป้องกันภัยจากภายนอก แต่กลับเป็นภัย/ศัตรูภายในประเทศ (แอนเดอร์สัน 2558, 16-17) ประเด็นนี้สัมพันธ์กับแนวทางที่สอง ที่เสนอว่าการขยายอำนาจของสยามไปยังอาณาบริเวณที่เคยมีฐานะเป็นรัฐประเทศราชนั้น สยามใช้วิธีการไม่แตกต่างจากเจ้าอาณานิคมที่กระทำต่อชนชาติต่างๆ ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ โดยอาศัยเครื่องมือสมัยใหม่ อาทิ แผนที่ หรือข้อเสนอเรื่อง "ภูมิกายาของประเทศไทย" ของธงชัย วินิจจะกูล (Thongchai Winichakul 1994) แนวทางที่สองนี้ถือเป็นต้นทางสำคัญของการพินิจประวัติศาสตร์ชาติไทยที่แตกต่างไปจากเดิม และนำไปสู่การตั้งคำถามต่อข้อเสนอในแนวทางแรก กล่าวคือ ประวัติศาสตร์ไทยมิใช่สิ่งที่นักประวัติศาสตร์เขียนขึ้นจากเหตุการณ์/เรื่องราวในอดีตโดยตรงไปตรงมา โดยเฉพาะอย่างยิ่งจินตนาการว่าด้วยเรื่องชาติ ซึ่งเป็นสิ่งที่ชนชั้นนำสยามเพิ่งประกอบสร้างขึ้นเมื่อร้อยกว่าปีมานี้ ขณะเดียวกันแนวทางหลังนี้ก็เปิดพื้นที่ให้กับประวัติศาสตร์อื่นๆ ทั้งเรื่องราวของท้องถิ่น และอิงอยู่กับบทบาทของสามัญชน (แอนเดอร์สัน 2558, 173)

การศึกษาชายแดนในบริบทของประวัติศาสตร์ท้องถิ่นนั้น มีข้อสังเกตบางประการที่บทความชิ้นนี้พยายามจะข้ามพ้นนั่นคือ การกักขังชายแดนภายใต้กรอบของประวัติศาสตร์สมัยใหม่ ชายแดนจึงกลายเป็นพื้นที่ที่ถูกปิดกั้น ควบคุม ตรวจสอบ และปฏิบัติการของอำนาจรัฐอยู่ตลอดเวลา ในงานศึกษาของวอล์คเกอร์ (Walker 1999) ได้แสดงให้เห็นว่า ลักษณะการใช้อำนาจของรัฐในยุคเสรีนิยมใหม่นั้น มิได้เป็นเรื่องของการปลดปล่อยหรือเปิดเสรีทางการค้า แต่เป็นความพยายามกำกับ ควบคุม การเดินทางเคลื่อนย้ายของสินค้า และผู้กระทำการค้าตลอดแนวชายแดนอย่างเข้มงวด โดยเฉพาะชายแดนนานาชาติอย่างแม่น้ำโขง วอล์คเกอร์ ชี้ให้เห็นว่า พื้นที่ที่สี่เหลี่ยมเศรษฐกิจระหว่างลาว ไทย จีน และพม่าในฐานะพื้นที่ชายแดน ด้านหนึ่ง มิได้ถูกควบคุมอย่างเบ็ดเสร็จโดยรัฐ ทว่าชายแดนแม่น้ำโขงกลับเป็นพื้นที่ของการต่อรอง (negotiating space) และสร้างความหมายใหม่ตลอดเวลาระหว่างรัฐและชุมชนท้องถิ่น กล่าวคือ ขณะที่รัฐมองแม่น้ำโขงเป็นเสมือนพรมแดนของรัฐที่ต้องมีระเบียบกฎเกณฑ์ควบคุมชาวบ้านในท้องถิ่นกลับให้ความหมายแม่น้ำโขงว่าเป็นพื้นที่ในชีวิตประจำวันที่มีความสำคัญและหล่อเลี้ยงชีวิตของผู้คนมาหลายชั่วอายุคน ดังนั้น ชาวบ้านและเจ้าหน้าที่รัฐจึงเลือกใช้ความหมายของแม่น้ำโขงตามสถานการณ์ที่เป็นได้ทั้งพรมแดนของรัฐและพื้นที่ทางวัฒนธรรม

ข้าราชการเมืองเชียงใหม่ เมืองแม่ฮ่องสอน และเมืองขุนยวม เพื่าระวังด่านทางแม่น้ำคง (สาละวิน) และตรวจรักษาพระราชอาณาเขต (หจข., เรื่องที่ 33ม 86, กรมราชเลขาธิการ รัชกาลที่ 5 (รล-ตราน้อย), 2418-2434)

การพิจารณาพื้นที่ชายแดนในลักษณะเช่นเดียวกับวอลต์เกอร์ ส่งผลต่อการทบทวนหรือการให้ความหมายชายแดนใหม่ทั้งในงานชาติพันธุ์พันธุ์และประวัติศาสตร์ โดยเฉพาะการศึกษาชายแดนในประเทศไทย โดยนักมานุษยวิทยาไทยซึ่งมักปรากฏคำสำคัญ 3 คำอยู่เสมอ คือ ชายแดน การค้า และการต่อรอง เช่นกันกับงานชิ้นนี้ที่เสนอภาพชายแดนผ่านเมืองแม่ฮ่องสอน โดยเน้นมิติความสัมพันธ์ระหว่างผู้คน สินค้า เส้นทาง เครือข่าย ชาติพันธุ์เป็นประเด็นหลัก ภาพของเมืองชายแดนจึงมีลักษณะที่เชื่อมโยงข้ามพรมแดนรัฐ และค่อนข้างมีอิสระจากศูนย์กลางที่กรุงเทพฯ มากบ้างน้อยบ้าง ทว่ามิจะหวั่นไหวความเปลี่ยนแปลงของตัวเอง ดังจะได้กล่าวต่อไป

งานศึกษาเชิงประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ ปรากฏผ่านวิทยานิพนธ์ของธรรต (2553) เกี่ยวกับคนไทใหญ่เมืองแม่ฮ่องสอน งานชิ้นนี้ได้พยายามข้ามพ้นข้อจำกัดของการศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นที่กล่าวไว้ตอนต้น โดยพิจารณาผ่านการเคลื่อนย้ายของชาติพันธุ์ไทใหญ่ และการประกอบสร้างตัวตนความเป็นไทใหญ่ที่เกิดขึ้นในช่วงทศวรรษ 1980-2010 โดยประมาณ และพบว่าแม่ฮ่องสอนเป็นเพียงส่วนหนึ่งของปริบททางสังคม วัฒนธรรม ที่คนไทใหญ่และคนแถบรัฐฉานรับรู้และเดินทางข้ามพรมแดนไปมาเนิ่นนานจากอดีตถึงปัจจุบัน อย่างไรก็ตาม วิทยานิพนธ์ชิ้นนี้กำหนดให้วัฒนธรรมไทใหญ่เป็นประเด็นหลักของการศึกษา จึงทำให้วัฒนธรรมอื่น และคนกลุ่มอื่น กลายเป็นภาพรอง หรือการศึกษาที่มุ่งเน้นชาติพันธุ์ใดชาติพันธุ์หนึ่ง แทนที่จะพิจารณาผ่านมิติความสัมพันธ์ของคนหลากหลายกลุ่ม อันเป็นอีกหนึ่งข้อจำกัดของประวัติศาสตร์ท้องถิ่น ดังนั้นผู้อ่านย่อมไม่สามารถเห็นภาพตัวตนที่หลากหลายของผู้คน ประเด็นนี้แคทเธอริน โบว์ เคยตั้งข้อสังเกตไว้ต่อการศึกษาประวัติศาสตร์ชาติไทย ที่เน้นศึกษาเฉพาะชาติพันธุ์ไท ทั้งที่อาณาบริเวณที่กลายเป็นรัฐไทยปัจจุบัน ล้วนประกอบขึ้นด้วยผู้คนที่มาจากรากเหง้าพื้นที่ และจำนวนมากเป็นประชากรที่มาจากกวาดต้อนและเชลยสงคราม (Bowie 2000, 330-4) เช่นกัน แม่ฮ่องสอนก็ถูกนำเสนอผ่านชาติพันธุ์ไทใหญ่ หรือการทำให้วิถีทางสังคม วัฒนธรรมของคนกลุ่มนี้โดดเด่นขึ้นมา ทั้งที่จริงแล้วแม่ฮ่องสอนประกอบด้วยคนหลากหลายกลุ่ม ทั้งไทใหญ่ ต้องสูหรือปะโอ (Pa-O) กะเหรี่ยงเบงกาลี คนมุสลิม คนเมือง² คนจีน รวมถึงคนไทยภูมิภาคอื่นๆ ที่อพยพย้ายถิ่นเข้ามาในยุคหลายรุ่นชน

ในงานศึกษาของโบว์ (2000, 334-8) ตั้งข้อสังเกตเรื่องความหลากหลายของชาติพันธุ์ในอาณาบริเวณภาคเหนือผ่านประเด็นเรื่องช้างนั้นน่าสนใจ โดยโบว์ไม่เพียงการหยิบยกบทบาทและความสำคัญของช้างในบริบทต่างๆ ทั้งการใช้เป็นสัญลักษณ์ทางการเมือง ของชนชั้นสูง การใช้ในการสงคราม การใช้ขนส่งสินค้าและพาหนะเดินทาง การใช้ในภาคเกษตรกรรมและการทำไม้ หรือแม้แต่การใช้ช้างในกิจกรรมทางการค้าต่างๆ ล้วนนำไปสู่มิติที่สัมพันธ์กับความหลากหลายทางชาติพันธุ์ทั้งสิ้น ในกรณีของภาคเหนือและแม่ฮ่องสอน ช้างเป็นพาหนะที่มีความสำคัญอย่างยิ่งในบริบทของการทำไม้ และพบว่าชาติพันธุ์กะเหรี่ยงคือกลุ่มที่มีบทบาทหนาแน่นในการเป็นควาญช้างและดูแลช้างในกิจกรรมเหล่านี้ ในประเด็นนี้ยังสอดคล้องกับข้อมูลที่ได้จากการสัมภาษณ์อดีตควาญช้างวัยแปดสิบกว่าปี โดยชายชราได้เล่าถึงเรื่องราวของขุนจันตะหรือพางอง เจ้าช้างชาวกะเหรี่ยง เป็นผู้ใช้วิชาความรู้ในการสั่งให้ช้างทำตาม ทั้งชักลากไม้ที่ติดอยู่ในลำน้ำมางซึ่งเป็นไม้ของเจ้านาย (มีเชื้อเจ้า) เมื่อสามารถนำไม้ที่ค้างอยู่ล่องลงน้ำไปได้ สร้างความยินดีมาสู่เจ้านายผู้นั้น กระทั่งได้แต่งงานกับขุนจันตะ แม้อยู่ห่างกันถึงยี่สิบกว่าปี (เจ้านายหญิงอายุมากกว่า)³ เรื่องราวของขุนจันตะเป็นเรื่องเล่าที่คนรุ่นหลังยังพูดถึงอยู่มาก บ้างมีข้อสันนิษฐาน

² คนเมือง ไม่ใช่คำที่บ่งบอกถึงลักษณะทางชาติพันธุ์ แต่เป็นการประกอบสร้างความหมายของผู้คนในอาณาบริเวณภาคเหนือของไทยในระยะเวลาไม่ถึงร้อยปีมานี้ โดยชาติพันธุ์ที่เรียกตัวเองว่า “คนเมือง” ส่วนมากคือกลุ่มคนที่ตั้งรกรากบริเวณที่ลุ่ม ที่ราบ เป็นการสร้างความหมายใหม่ที่แยกออกจากคนบนที่สูง หรือ “คนดอย” รวมถึง “คนไทย” อันหมายถึงคนจากแถบภาคกลางของประเทศ ในความหมายนี้ ทั้ง คนเมือง คนดอย คนไทย ล้วนมีนัยและพลวัตทางประวัติศาสตร์ ซึ่งไม่ใช่ประเด็นหลักที่บทความนี้ต้องการอภิปราย

³ ข้อมูลจากการสัมภาษณ์อดีตควาญช้าง อ.ขุนยวม จ.แม่ฮ่องสอน วันที่ 15 พฤศจิกายน 2558.

เกี่ยวกับชาติพันธุ์ที่ต่างออกไป คือให้ข้อมูลว่าชนจันตะเป็นคนไต แต่บ้างว่าเป็นชาวกะเหรี่ยงมีความสามารถในการควบคุมช้างอย่างเก่งกาจ ช้างที่พยศหรือเกรชนจันตะสามารถทำให้เชื่องลงได้ เมื่อผู้เขียนได้สอบถามทายาทคนไต และต้องสู้ที่ครอบครัวยุคมีช้างไว้ชักลากไม้ ต่างก็ให้ข้อมูลว่าคนกะเหรี่ยงคือกลุ่มที่ดูแลช้างและควบคุมช้างของครอบครัวอีกเช่นกัน

กล่าวได้ว่าเมื่อพิจารณาชาติพันธุ์ในอาณาบริเวณชายแดน ยิ่งทำให้ประเด็นเหล่านี้มีความซับซ้อนยิ่งขึ้น ดังปรากฏผ่านงานศึกษาของนักมานุษยวิทยา ที่พบว่าความเป็นชาติพันธุ์ในพื้นที่ดังกล่าวนี้มีลักษณะคล้ายพหุวัฒนธรรม อย่างไรก็ตาม หากศึกษาผ่านมิติทางประวัติศาสตร์กลับพบว่าลักษณะคล้ายพหุวัฒนธรรมนี้ ปรากฏให้เห็นย้อนไปในช่วงเปลี่ยนผ่านตั้งแต่ปลายรัฐจารีตไปสู่รัฐสมัยใหม่ อันเนื่องมาจากสงคราม การสู้รบ และการค้า ที่แวดล้อมด้วยบริบทการขยายอาณาเขตของชาติยุโรปที่นำมาสู่การเคลื่อนย้ายของแรงงาน และประชากรหลากหลายชาติพันธุ์ ทั้งเพื่อการทหาร และกิจการต่างๆ อย่างไรก็ตามพหุวัฒนธรรมที่ปรากฏขึ้นในพื้นที่ชายแดนในงานของโรซัลโดนั้นมีความหมายและขอบเขตที่กว้างกว่าพื้นที่ทางกายภาพ ดังที่เขาตั้งข้อสังเกตว่ามันดำรงอยู่ทุกหนแห่งในชีวิตประจำวัน (Rosaldo 1989, 28-29)⁴

นอกจากนี้ ในทางมานุษยวิทยายังถกเถียงกันถึงความเป็นชาติพันธุ์ ที่สามารถประกอบสร้างขึ้นได้ในบริบทหนึ่งๆ ดังปรากฏผ่านงานของนิตี ภวัครพันธุ์ (2558, 200-4) ในหัวข้อเรื่อง "กลายเป็นไตในรัฐฉาน" และ "เหตุผลของการกลายเป็นไต" ที่พบว่าสภาวะของการบอกว่าเป็นชาติพันธุ์ได้นั้นเป็นสิ่งที่ลื่นไหล และขึ้นอยู่กับเงื่อนไขปัจจัยแวดล้อมหนึ่ง ที่ทำให้เกิดการกลายเป็นไต โดยเฉพาะกลายเป็นไทใหญ่ ด้วยเงื่อนไขทางการเมืองและเศรษฐกิจ ก่อนหน้านั้นงานศึกษาที่สร้างกระแสให้เกิดการวิพากษ์วิจารณ์การพิจารณาความเป็นชาติพันธุ์ในเชิงสารัตถะคืองานของเอ็ดมันด์ ลีช (Edmund Leach) (Tambiah 2002, 82-121) ที่พบความลื่นไหลระหว่างชาติพันธุ์กะฉิ่นกับฉาน

สำหรับข้อเสนอจากบทความนี้ในประเด็นเรื่องชาติพันธุ์แม่ฮ่องสอนคือ การเดินทางของผู้คนที่มิถิ่นฐานเดิมอยู่ในแถบรัฐฉานของพม่าเข้ามายังแม่ฮ่องสอน ประกอบด้วยคนแตกต่างชาติพันธุ์ รวมถึงสำนึกทางชาติพันธุ์ที่มีได้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน อาทิ ระหว่างคนไต กับคนตองสู แม้แต่อัตลักษณ์ของพวกเขาต่างเชื่อมโยงกับบทบาทการค้าดินแดนตอนใน และหากพิจารณาในเชิงพื้นที่ยังพบว่า เมืองแม่ฮ่องสอนในระยะใกล้นี้ได้รับการนำเสนอออกสู่สังคมภายนอกผ่านอัตลักษณ์ของไตค่อนข้างมาก ทำให้ "เสียง" ของคนไตนั้นมีพื้นที่หรือมีอำนาจมากกว่า "เสียง" ของคนกลุ่มอื่น หรือทำให้ "เสียง" ของคนกลุ่มอื่นแผ่วลง กระทั่งพื้นที่ในการแสดงออกซึ่งอัตลักษณ์ที่แตกต่างของตนเองนั้นไม่ปรากฏ หรือจะมีพื้นที่ก็ต่อเมื่อเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมไต ในประเด็นนี้เป็นการตั้งข้อสังเกตผ่านข้อมูลจากทายาทกลุ่มตระกูลที่เคยค้าขายวัวต่างแม่ฮ่องสอน ทั้งในเขตพื้นที่อำเภอเมืองขุนยวม และแม่สะเรียง พบว่าคนฉานหรือคนที่มาจากแถบรัฐฉาน เข้ามาทำการค้าวัวต่างและภายหลังตั้งรกรากอยู่ที่แม่ฮ่องสอนนั้น จำนวนมากคือตองสู คนกลุ่มนี้จำแนกตนเองแตกต่างจากคนไต ทั้งลักษณะทางกายภาพ สិ่ว การแต่งกาย วัฒนธรรม อาหารการกิน การใช้ชีวิต ซึ่งเป็นเรื่องที่น่าสนใจว่าคนในรุ่นหลัง (ทายาท) ได้พยายามให้ความหมายถึงลักษณะทางชาติพันธุ์ของตนเองที่ต่างไปจากชาติพันธุ์ไตที่กลายเป็นกลุ่มหลักที่คนภายนอกรับรู้ อัต

⁴ โรซัลโด เป็นตัวอย่างของนักมานุษยวิทยา ที่สนใจส่วนน้อยที่เติบโตหรือมีชีวิตอยู่ท่ามกลางความไม่ลงรอยทางวัฒนธรรม เช่น พื้นที่ชายแดน เขาเสนอว่า พื้นที่ชายแดนมิได้เป็นชายขอบของการศึกษาทางด้านสังคมศาสตร์อีกต่อไป ทั้งนี้เนื่องจากบริบทของโลกปัจจุบันที่ประกอบด้วยคนหลากหลายทั้งต่างชาติพันธุ์ สิ่ว ศาสนา เพศ ภาษา และชนชั้น ชีวิตสมัยใหม่คือการเผชิญหน้ากับความแตกต่างหลากหลาย และพื้นที่ชายแดนก็ยังดำรงอยู่ทุกหนแห่งในชีวิตประจำวัน

ลักษณะอย่างหนึ่งที่หายาทรงสอง-สามของพ่อค้าวัวต่างเชื้อสายต้องสู่กล่าวถึงชาติพันธุ์ตนเองคือ ความขยันขันแข็งปรับตัวง่าย และประสบความสำเร็จทางเศรษฐกิจ⁵ การให้ความหมายของหายาทรงต้องสู่โดยไม่พยายาม "กลายเป็นไต" นี้ ยังเป็นประเด็นที่ควรศึกษาต่อไป

การคลี่คลายของชายแดนศึกษาในสนามของประวัติศาสตร์และศาสตร์สาขาอื่นคือ กระบวนการให้ความหมายต่ออดีตนั้นเป็นเรื่องของคนในปัจจุบัน และอดีตในฐานะพื้นที่ความทรงจำนั้นมีความหมายต่อชีวิตและการขับเคลื่อนของคนที่ยังมีชีวิตอยู่ เมื่อสอบถามเรื่องราวของเมืองชายแดนและผู้คนรุ่นบุกเบิก ประวัติศาสตร์บอกเล่าจึงมิได้ทำหน้าที่บอกเล่าข้อเท็จจริงเท่ากับการเสนอพื้นที่ความทรงจำของคนในรุ่นปัจจุบัน เป็นความทรงจำที่มีความหมาย และแน่นอนว่าเป็นการพบกันระหว่างข้อเท็จจริงที่ยังต้องการการตรวจสอบ และอารมณ์ ความรู้สึก ความนึกคิด และความปรารถนาของคนรุ่นปัจจุบันที่มีต่ออดีตเหล่านั้น แน่แน่นอนว่าพวกเขาไม่อาจเข้าไปแก้ไขประวัติศาสตร์ชาติ กระทั่งประวัติศาสตร์ท้องถิ่นได้ด้วยข้อจำกัดต่างๆ นานา ทว่าประวัติศาสตร์ของครอบครัวตระกูล กลับเป็นสิ่งที่ตรงกันข้าม พวกเขาสามารถเรียบเรียง ถ่ายทอด และให้ความหมายใหม่กับเรื่องราวเหล่านั้น

ความทรงจำที่กระจัดกระจาย

การศึกษาพื้นที่ความทรงจำในงานเขียนทางประวัติศาสตร์กรณีของสังคมไทยปรากฏอยู่ไม่มากนัก ในบทความหนึ่งของสายชล (2558, 158-188) เรื่อง การต่อสู้บนพื้นที่ความทรงจำของคนหลากหลายชาติพันธุ์ในประเทศไทย ทำให้เข้าใจเงื่อนไขของชาติพันธุ์ต่างๆ ที่พยายามสร้างความทรงจำที่อยู่นอกกรอบความทรงจำกระแสหลัก⁶ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในบริบทความขัดแย้งแทบทุกมิติของสังคม ทั้งนี้เนื่องจากโครงสร้างของสังคมไทยมีการเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว ทั้งการขยายตัวของระบบทุนนิยมและการแตกตัวทางชนชั้น ดังนั้นพื้นที่ความทรงจำจึงกลายเป็นพื้นที่หนึ่งที่ถูกใช้สำหรับการต่อสู้ทางการเมืองของคนกลุ่มต่างๆ เพื่อให้ได้มาซึ่งสิทธิและอำนาจการต่อรองเพิ่มขึ้น ในด้านนี้ทำให้ชาติพันธุ์ต่างๆ ที่เคยถูกผลักให้เป็น "คนอื่น" พยายามสร้างความทรงจำภายใต้อุดมการณ์ราชาชาตินิยม โดยสายชลได้หยิบยกเรื่องเล่าของชาติพันธุ์ที่มีต่อกษัตริย์ไทย ทั้งกรณีของคนจีน และชาติพันธุ์อื่นๆ อาทิ ม้ง กะเหรี่ยง ดาระอั้ง (ปะหล่อง) ลาว ไทใหญ่ เป็นต้น

กล่าวได้ว่าพื้นที่ความทรงจำที่ปรากฏในงานศึกษานี้ พยายามที่จะพิจารณาความทรงจำที่มีมิติทางชาติพันธุ์ และแสดงให้เห็นผ่านมิติทางประวัติศาสตร์ว่าเดิมชาติพันธุ์เหล่านี้ถูกให้ความหมายที่มีลักษณะเป็น "คนอื่น" ไม่ใช่คนไทย กระบวนการผนวกกลืนเอาชนชาติต่างๆ เข้ามาอยู่ภายใต้ "ชาติไทย" นั้นมีกระบวนการที่ซับซ้อนและซับซ้อน แน่แน่นอนว่ารัฐได้ประโยชน์จากการผนวกกลืนคนเหล่านี้ ขณะที่ชาติพันธุ์ต่างๆ พึงพอใจกับการสร้างความทรงจำที่ทำให้พวกเขาเพิ่มพูนสิทธิและอำนาจใน "ชาติไทย" เมื่อเชื่อมโยงตนเองเข้ากับอุดมการณ์ราชาชาตินิยมนั่นเอง

เมื่อกลับมาพิจารณาข้อเสนอจากบทความชิ้นนี้ ทำให้เห็นว่าความทรงจำจากชายแดนนั้นเป็นภาพของความทรงจำที่กระจัดกระจาย เพราะแม้มีมิติทางชาติพันธุ์อยู่เบื้องหลัง แต่ไม่อาจสรุปได้ว่านั่นคือภาพแทนความทรงจำของชาติพันธุ์ดังกล่าว ดังข้อเสนอก่อนหน้านี้เรื่องความสั่นไหวทางชาติพันธุ์ ยิ่งกว่านั้นแม้ผู้ให้ข้อมูลอ้างอิงถึงความเป็นชาติพันธุ์เดียวกัน ก็ไม่จำเป็นต้องมีความทรงจำชุดเดียวกันหรือเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน และยิ่งไม่ต้อง

⁵ ข้อมูลจากการสัมภาษณ์หายาทรง 2-3 ของพ่อค้าเชื้อสายต้องสู่ อ.แม่สะเรียง จ.แม่ฮ่องสอน วันที่ 12 ธันวาคม 2558.

⁶ ในเรื่องนี้สายชลอธิบายว่า นับตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 5 เป็นต้นมา ชนชั้นนำไทยและรัฐไทย ได้พยายามที่จะสร้างความทรงจำเกี่ยวกับ "ชาติไทย" และ "ความเป็นไทย" และพยายามที่จะทำให้ความทรงจำนี้มีอิทธิพลต่อคนทุกชั้น ทุกท้องถิ่น และทุกชาติพันธุ์ (สายชล 2558, 158)

อ้างอิงถึงอุดมการณ์ราชาชาตินิยมในความทรงจำที่กระจุกกระจายเหล่านี้ ทั้งนี้เนื่องจากความทรงจำส่วนใหญ่ เป็นเรื่องราวของคนที่ทำการค้า เดินทาง ข้ามพรมแดน และกระทั่งความเป็นชาติพันธุ์ของพวกเขาที่คลุมเครือ และยากยิ่งที่จะจัดจำแนกว่าพวกเขาคือชาติพันธุ์ใดกันแน่ เนื่องจากเหตุผลอย่างน้อยสองประการคือ ประการแรกพวกเขาแต่งงานระหว่างชาติพันธุ์เป็นเรื่องปกติทั่วไป อันหมายรวมถึงการผสมผสานในมิติสังคม วัฒนธรรม และพื้นที่เศรษฐกิจ การเมืองในระดับต่างๆ ประการที่สองเราสามารถพิจารณาความเป็นชาติพันธุ์ในลักษณะที่เป็นการประกอบสร้าง และปรับเปลี่ยนได้ตามบริบทนั่นเอง

ความพยายามเชื่อมโยงความทรงจำที่กระจุกกระจายในบทความนี้ จึงมิได้มีเป้าหมายเพื่อนำไปสู่พลังหรือการเพิ่มพูนสิทธิ อำนาจใดๆ ของชาติพันธุ์แม่ฮ่องสอน ทว่าเป็นความพยายามทำความเข้าใจพื้นที่ความทรงจำในระดับปัจเจก ที่ประกอบสร้างเรื่องราวในอดีตเชื่อมโยงตัวตนในปัจจุบันดังคำเปรียบในชื่อบทความ กล่าวคือการคำว้าวต่างนั้นคือการเหลียวหลังไปสู่ช่วงวัยหนุ่มสาว มีเรื่องราวสนุกสนาน คึกคะนอง นาดินแดน และสัมผัสได้ถึงการมีตัวตนในฐานะคนกลาง และมีความสำคัญ ขณะที่ชีวิตในปัจจุบันรวมถึงอนาคตหรือการแลไปข้างหน้า คือการหมดยุคของพ่อคำว้าวต่างอย่างสิ้นเชิง เปรียบได้กับวัยชรา สิ่งต่างๆ รอบตัวนั้นหมุนและเปลี่ยนแปลงเร็วกว่าปกติ หรือเร็วกว่าวิถีชีวิตที่พวกเขาคุ้นเคย พื้นที่ความทรงจำได้นำร่างที่ชรากลับไปสู่วัยหนุ่มสาวผ่านแววตา และน้ำเสียงที่ยังมีอารมณ์ขันและมีชีวิตชีวาอีกครั้ง

ความทรงจำจากชายแดน คือการพิจารณา “ชายแดน” ในอีกมิติหนึ่ง เป็นความพยายามเปิดโลกของชายแดนจากการพยายามทำความเข้าใจ การย้อนระลึกและทบทวนตนเองของผู้คนในบริเวณชายแดน ทั้งในระดับของความทรงจำจากรุ่นสู่รุ่นและจากประสบการณ์ตรงในชีวิต การพิจารณาในแง่这使得เข้าใจชะตากรรมของผู้คน และการเปลี่ยนแปลงในชีวิตผ่านสำนวนของพวกเขาและเธอเอง ซึ่งมีได้แปรผันตามการเปลี่ยนแปลงในเชิงโครงสร้างเสมอไป กล่าวให้กระชับได้ว่า การทำความเข้าใจประสบการณ์ชีวิตและความทรงจำ คือการพยายามเข้าถึงการสร้าง “ช่วงเวลาชีวิต” (period of life) จากความเข้าใจของผู้คนเหล่านั้นนั่นเอง

ผู้เขียนเริ่มต้นเก็บข้อมูลพื้นที่แม่ฮ่องสอนตั้งแต่ปี ค.ศ. 2013 ถึงปัจจุบัน ด้านหนึ่งเพื่อต่อยอดจากงานวิทยานิพนธ์เรื่องการค้าชายแดนของตัวเองที่สิ้นสุดช่วงเวลาของการศึกษาไว้ที่ก่อนสงครามโลกครั้งที่ 2 นั้นทำให้ขาดองค์ความรู้เกี่ยวกับบทบาทของพ่อค้าคาราวาน กับระบบเศรษฐกิจหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 เป็นต้นมา และข้อค้นพบที่ได้เกี่ยวกับบทบาทของพ่อค้ากลุ่มนี้ ตั้งแต่ช่วงก่อนสงครามจะเริ่มคือ พวกเขามีบทบาทน้อยลง อันเนื่องมาจากการขยายเส้นทางคมนาคมรูปแบบต่างๆ ของรัฐบาลสยามไปยังหัวเมือง ทั้งการขยายเส้นทางรถไฟ เส้นทางเดินรถเข้าไปถึงชายแดน พ่อค้าว้าวต่าง ม้าต่างที่เคยควบคุมการขนส่งทางบก และการขนส่งดินแดนตอนใน ต่างปรับตัวต่อความเปลี่ยนแปลงนี้ คือหันไปรับจ้างขนส่งสินค้าในเส้นทางที่การคมนาคมยังไม่ทั่วถึง หรือกรณีของพ่อค้ารายใหญ่ที่เข้ามาสัมปทานการขนส่งทางบก หรือการไปรษณีย์รุ่นบุกเบิกดังปรากฏในหนังสือของจิรจันทร์ วงศ์ลิเอียรติ ประทีปะเสน (2548, 65) เกี่ยวกับอัตชีวประวัติของขุนชวงเลียงภาเกียรติ พ่อค้าม้าต่างที่ได้สัมปทานการไปรษณีย์ในภาคเหนือ เนื่องจากมีม้าต่างจำนวนมาก แม้ว่าในหนังสือเล่มนี้จะระบุว่าบทบาทของพ่อค้าม้าต่างหมดลงเมื่อรถไฟสายเหนือมาถึงเชียงใหม่เมื่อ ค.ศ. 1921 ในความเป็นจริง บทบาทในการขนส่งสินค้าและพัสดุของพ่อค้าม้าต่าง วัวต่าง ที่พ้นจากเส้นทางสายหลักยังคงต่อเนื่องมาจนถึงทศวรรษ 1960 กรณีของแม่ฮ่องสอนพบว่าแม้เมื่อวัวต่างเริ่มหมดบทบาทลง วัวล้อยังมีบทบาทต่อมาอีกหลายปีก่อนที่รถยนต์จะกลายเป็นพาหนะที่แพร่หลาย และเพื่อจะเข้าใจมิติต่างๆ ของความทรงจำที่กระจุกกระจายนี้ อาจจำแนกประเด็นได้ดังต่อไปนี้

(ก) ความทรงจำทางเศรษฐกิจ

เมื่อกล่าวถึงความทรงจำทางเศรษฐกิจ ผู้อ่านย่อมนึกถึงความทรงจำที่สัมพันธ์กับวิถีการค้า การทำมาหากิน และการผลิต ซึ่งล้วนเกี่ยวข้องกับชีวิตประจำวันของผู้คน และสำหรับแม่ฮ้องสอน พ่อค้าวัวต่างถือเป็นกุญแจสำคัญของการทำความเข้าใจในประเด็นนี้ ดังข้อมูลจากความทรงจำของอดีตพ่อค้าวัวต่างผู้หนึ่งของอำเภอขุนยวม ปัจจุบันอายุ 72 ปี เขาเล่าว่า ตนเองนั้นสืบทอดอาชีพนี้จากพ่อแม่ และในความคิดของเขา บทบาทของพ่อค้าวัวต่างลดลงทั้งหมดไป เนื่องจากความเปลี่ยนแปลงในเชิงโครงสร้างทางเศรษฐกิจ วิธีการผลิต ทั้งการลดลงของพื้นที่เลี้ยงวัว เพราะชาวบ้านเริ่มเปลี่ยนพื้นที่ที่รกร้างไปเป็นพื้นที่เกษตรกรรม ซึ่งสอดคล้องกับบริบททางประวัติศาสตร์ เมื่อภาครัฐมีนโยบายส่งเสริมให้คนในชนบทหันมาปลูกพืชพาณิชย์หรือผลึกให้ชาวนา เกษตรกรเข้าสู่ระบบเศรษฐกิจแบบตลาดนับตั้งแต่ทศวรรษ 1860 (2500) เป็นต้นมา ผืนดินในพื้นที่อำเภอขุนยวมกลายเป็นแหล่งปลูกกระเทียม ถั่วเหลือง ความทรงจำของอดีตพ่อค้าผู้นี้น่าสนใจ เขาพูดถึงข้อห้ามไม่ให้วัวเดินถนนของรัฐ ที่สอดคล้องกับข้อเท็จจริงว่ารัฐได้นำระเบียบในการจัดการพื้นที่แบบใหม่ การออกกฎหมายข้อห้ามเรื่องการใช้สัตว์พาหนะบนทางสาธารณะเพราะทำให้เกิดความสกปรก ไม่เพียงเท่านั้น การขยายอำนาจรัฐส่วนกลางเข้าสู่ชนบทผ่านระบบราชการ และหน่วยงานระดับท้องถิ่น ยิ่งผลักดันให้เกิดความเปลี่ยนแปลงในระดับพื้นที่รวดเร็วยิ่งขึ้น เนื่องจากนโยบายที่เป็นเรื่องใหม่ๆ ได้ส่งผลเป็นรูปธรรมเมื่อตัวแทนข้าราชการในพื้นที่ได้เข้ามาทำงานกับชาวบ้านโดยตรงนั่นเอง⁷

ความเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ วิธีการผลิต และการค้ารูปแบบใหม่ที่สัมพันธ์กับระบบตลาดอย่างใกล้ชิด จึงอยู่ในความทรงจำของพ่อค้าวัวต่างรุ่นสุดท้าย ชั่วสะท้อนให้เห็นถึงความเปลี่ยนแปลงในระดับโครงสร้างที่เข้ามากระทบต่อชีวิตของผู้คนอย่างลึกซึ้ง ผู้เขียนได้สืบค้นข้อมูลอื่นๆ จึงพบว่า ช่วงทศวรรษ 1960-1970 เป็นจุดเปลี่ยนที่สำคัญของแม่ฮ้องสอน สอดคล้องกับการศึกษาของ นิโคล่า ทันนินบาม (Tannenbaum 1997) นักมานุษยวิทยาผู้เก็บข้อมูลเชิงลึกในพื้นที่บ้านทุ่งมะส้าน อ.เมือง แม่ฮ้องสอนระหว่างปี 1979-1981 และหมอกจำแป่ระหว่างปี 1984-1985 ทันนินบามพบว่าเมื่อรัฐขยายอำนาจเข้าสู่หมู่บ้าน และเริ่มส่งเสริมการบุกเบิกพื้นที่ทำกินที่ดินค่อยๆ เปลี่ยนไปสู่ระบบกรรมสิทธิ์ ความคิดเรื่องกรรมสิทธิ์ตามกฎหมายของไทยนั้นรับรองเฉพาะกรรมสิทธิ์ของรัฐและเอกชน ดังนั้นรัฐจึงใช้กฎหมายป่าไม้เข้ามาควบคุมการใช้พื้นที่ป่าและการตัดไม้เพื่อใช้สอยของชาวบ้านมากขึ้น ทันนินบามพบว่าตัวเลขพื้นที่การปลูกข้าวไร่และงาของชาวบ้านทุ่งมะส้านลดลงเรื่อยๆ จากการควบคุมและกฎหมายป่าไม้ของรัฐ

กล่าวได้ว่าภายใต้บริบทดังกล่าวกลุ่มพ่อค้าไม่สามารถเชื่อมความทรงจำจากอดีตเข้ากับยุคสมัยและความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นทันที ทว่าพวกเขาเข้าใจสถานการณ์ว่าความสำคัญของตนเองนั้นลดน้อยลง และโอกาสทางเศรษฐกิจใหม่ๆ นั้นสัมพันธ์กับอำนาจรัฐอย่างยิ่ง แนนอนว่าบางกรณีพ่อค้าเหล่านี้ผันตัวเองไปเป็นผู้นำหมู่บ้าน ทั้งผู้ใหญ่บ้าน และกำนัน พวกเขาพยายามสร้างสายสัมพันธ์กับข้าราชการ โดยเฉพาะข้าราชการทหารและตำรวจ ซึ่งเป็นกลุ่มที่เข้ามาปฏิบัติหน้าที่บริเวณชายแดน และมีผลประโยชน์อย่างมากต่อการสัมปทานป่าไม้ ขณะเดียวกันอดีตพ่อค้าวัวต่างคือกลุ่มที่สามารถผลักดันให้คนในรุ่นลูก ที่ไม่ได้สืบทอดอาชีพค้าวัวต่างอีกต่อไปเข้าสู่ระบบการศึกษาสมัยใหม่อย่างเต็มที่ ดังนั้นทายาทรุ่นที่ 1 จึงไม่ได้เข้าไปมีบทบาทต่อเศรษฐกิจชายแดนในช่วงแรก ทว่าพวกเขากลับมีพื้นที่ทางสังคมค่อนข้างสูง เนื่องจากส่วนใหญ่เมื่อสำเร็จการศึกษาแล้ว ประกอบอาชีพ

⁷ ข้อมูลจากการสัมภาษณ์อดีตพ่อค้าวัวต่างชาวไทยใหญ่ อ.ขุนยวม จ.แม่ฮ่องสอน วันที่ 11 ธันวาคม 2558.

ข้าราชการครูในพื้นที่แม่ฮ่องสอน และคนในรุ่นนี้เองที่กลายเป็นผู้รวบรวมความทรงจำที่กระจัดกระจายของคนรุ่นพ่อแม่และปู่ย่าตาทวดของตนเองอีกครั้งหนึ่ง

ผู้เขียนอยากตั้งข้อสังเกตในเบื้องต้นว่า บริบทของความทรงจำของคนในรุ่นปัจจุบัน ส่วนใหญ่อายุเกิน 50 ปี เกิดขึ้นท่ามกลางเมืองในหุบอย่างแม่ฮ่องสอน เมืองที่ได้ชื่อว่ามิกซ์อายของวัฒนธรรมได้อย่างเข้มข้น ซ้ำยังเป็นเมืองชายแดน ทว่าเมื่อถามคนแม่ฮ่องสอนถึงความเป็นมาของตนเอง จึงเป็นโอกาสให้พวกเขาได้ทบทวนถึงสิ่งที่อยู่ในความทรงจำอีกครั้งหนึ่ง และพบว่าอดีตและที่มาของผู้คนมิได้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ทว่าแรกเริ่มเดิมทีบรรพบุรุษของพวกเขามีจุดหมายปลายทางร่วมกันและมีกิจกรรมบางอย่างร่วมกัน แม้ต่างชาติพันธุ์ ภาษา ศาสนา และชนชั้น แต่ก็ได้กลายเป็นส่วนหนึ่งของประชากรเมืองแม่ฮ่องสอนปัจจุบัน นำเสียดายที่คนในรุ่นปัจจุบันไม่อาจเชื่อมอดีตหรือจินตนาการในลักษณะข้ามพรมแดนได้มากนัก เนื่องจากพวกเขาขาดประสบการณ์ร่วม และเติบโตขึ้นในบริบทของรัฐสมัยใหม่ที่ขยายอำนาจเข้าสู่ท้องถิ่นอย่างเต็มที่ กระนั้นพวกเขายังพยายามประติดประต่อเรื่องราวจากความทรงจำที่กระจัดกระจาย ด้วยเห็นว่าสิ่งที่กำลังบอกเล่านั้นมีความสำคัญ ดังเรื่องเล่าที่มาจากความทรงจำของผู้หญิง

(๒) ความทรงจำกับผู้หญิง

การศึกษาบทบาทของผู้หญิงกับการค้า ผู้หญิงกับตลาด ปรากฏให้เห็นผ่านงานวิจัยและงานศึกษาในระยะหลังมากขึ้นเรื่อย ๆ ตรงกันข้ามกับประเด็นเรื่องผู้หญิงกับการค้าวัวต่าง ที่ยังไม่ได้รับการกล่าวถึงแต่อย่างใด เป็นไปได้ว่ามาจากความเข้าใจในเบื้องต้นของการค้าวัวต่าง ที่พ่อค้าต้องรอนแรมเดินทางไกลมักเป็นบทบาทของผู้ชาย ยิ่งกว่านั้นในกรณีของพื้นที่ทางเศรษฐกิจเช่นชายแดน นักวิจัยมักไม่ค่อยคำนึงถึงมิติทางเพศมากนัก ดังนั้นเมื่อรวมสองเรื่องนี้เข้าด้วยกัน คือการค้าวัวต่างบริเวณชายแดนจึงแทบจะไม่เหลือพื้นที่ของผู้หญิงอยู่เลย รวมถึงบทความชิ้นนี้ก็ได้เสนอภาพของพ่อค้าวัวต่าง ที่ออกเดินทางจากบ้านนับเดือน บ้างนับปี จึงกลับมาพบหน้าคนในครอบครัว และถือเป็นเรื่องที่พบได้ทั่วไป หากชายโสดหรือชายไม่โสดจะมีครอบครัวใหม่ในยามที่ไกลบ้านอย่างไรก็ตาม สิ่งที่บทความชิ้นนี้ได้เริ่มทำในสิ่งที่ต่างออกไปคือ พื้นที่ความทรงจำนั้นขยายกว้างแม้ผู้เล่าจะมีประสบการณ์ร่วมหรือไม่ก็ตาม และผู้เล่าไม่ได้จำกัดอยู่เฉพาะผู้ชาย เมื่อผู้เขียนได้สัมภาษณ์บุตรสาวของพ่อค้าวัวต่าง ปัจจุบันเธออายุ 90 ปี แล้ว ความทรงจำของเธอได้พาผู้เขียนเปิดมุมมองใหม่ และพื้นที่ความทรงจำที่แตกต่างออกไป กล่าวคือผู้หญิงมีความทรงจำเกี่ยวกับอดีตในหลายประเด็นที่น่าสนใจ อาทิ การเล่าถึงครอบครัวตัวเองที่มีโอกาสเข้าถึงสินค้าใหม่ๆ สินค้าทันสมัย ได้ใช้ได้บริโภค ก่อนคนกลุ่มอื่น และลงรายละเอียดถึงสิ่งของเครื่องใช้ อาทิ ก่อนที่พ่อจะเลือกซื้อสินค้ามาขายนั้น แม่หรือลูกสาวมีบทบาทสำคัญในการช่วยเลือกและตัดสินใจว่าสินค้าประเภทใดขายได้ หรือมีผู้บริโภคอย่างแน่นอน โดยเฉพาะกลุ่มอาหาร และเครื่องใช้ในครัว หากเป็นสิ่งของมีค่า หรือของตกแต่งร่างกาย ผู้หญิงในครอบครัวของพ่อค้ายังเป็นผู้นำในการใช้เครื่องแต่งกายใหม่ๆ ไปด้วยพร้อมกัน ดังนั้นก่อนการเดินทางของกองคาราวานในแต่ละครั้ง จึงมีการจัดบัญชีสินค้าตามรายการสั่ง⁸ และทำให้ผู้เขียนเชื่อว่าผู้หญิงเข้ามามีบทบาทอย่างมากในขั้นตอนเหล่านี้

ในอีกตัวอย่างหนึ่ง เป็นความทรงจำของอดีตแม่เลี้ยงผู้ควบคุมแรงงานหญิงในกิจการเหมืองแร่อำเภอขุนยวม เมื่อครั้งที่กิจการเหมืองแร่รุ่งเรืองซึ่งเป็นยุคปลายของการค้าวัวต่างนั้นพบว่า เธอไม่เพียงอยู่ในสถานะแม่เลี้ยงที่แรงงานทั้งหญิงและชายให้ความยำเกรง แต่แรงงานยังต้องพึ่งพาสินค้าที่เธอจำหน่ายในร้านของชำ เธอจึง

⁸ ข้อมูลจากการสัมภาษณ์บุตรสาวของพ่อค้าชาวตองสู่อ.แม่สะเรียง จ.แม่ฮ่องสอน วันที่ 12 ธันวาคม 2558.

เป็นผู้ที่คัดเลือกสินค้า รู้ความต้องการของแรงงาน และให้การอุปถัมภ์แรงงานไปด้วยพร้อมกัน แรงงานบางคนใช้ไม้กระดานมาแลกกับสินค้าจำเป็นเพราะไม่มีเงินซื้อ บ้านของแม่เลี้ยงเองสร้างจากไม้สักเป็นหลังแรก โดยเธอเล่าว่าเป็นไม้ที่รวบรวมสะสมขึ้นจากการค้าช่วงนั้น⁹ ไม่เพียงเรื่องราวของอดีตแม่เลี้ยงท่านนี้ การพูดคุยกับบุตรสาวทายาทของตระกูลหบดี และพ่อค้าใหญ่ก็ได้ข้อมูลใกล้เคียงกัน¹⁰ พวกเขาจะมีบทบาทอย่างมากในการค้าขายและส่วนใหญ่คนเหล่านี้แต่งงานข้ามกลุ่มชาติพันธุ์ ทว่ายังคงไว้ซึ่งทักษะในการค้าและการเดินทาง

จากหลายๆ ตัวอย่าง ทำให้ผู้เขียนตั้งข้อสังเกตเพิ่มได้ว่า ผู้หญิงยังมีทักษะจดจำรายละเอียดและการสร้างเรื่องราว ผ่านการเชื่อมโยงความทรงจำที่กระจุกกระจายและรางเลือนเข้ากับสิ่งของ และเมื่อสิ่งของยังถูกเก็บรักษาไว้ เรื่องเล่าต่างๆ จึงถูกเรียบเรียงขึ้นใหม่ ซ้ำเป็นเรื่องราวที่ให้ความสำคัญกับบทบาทของผู้หญิงอีกด้วย อาทิ เรื่องเล่าจากทายาทหญิงตระกูลพ่อค้าชาวตองสู่นั่งหนึ่งในอำเภอขุนยวม ปัจจุบันเธออายุ 84 ปี ได้เริ่มกล่าวถึงชีวิตของตนเองที่พลิกผัน เมื่อพ่อเสียชีวิตเมื่อเธออายุได้เพียงขวบกว่าๆ ดังนั้นแม่จึงรับภาระเลี้ยงดูลูกทั้งหมดประกอบด้วยตัวเธอและพี่น้องรวมสามคน แม่เป็นผู้หญิงเก่งในความทรงจำของเธอ ขณะที่พ่อค้าวัวต่างส่วนใหญ่คือชายฉกรรจ์ที่เดินทางรอนแรมกลางป่าเขา แม่ของเธอได้กลายเป็นหัวหน้าคุ่มวัวต่างเดินทางจากขุนยวมไปถึงเชียงใหม่ ได้เคยไปไหว้ครูบาศรีวิชัย โดยแม่ของเธอทำข้าวเหนียวแดงใส่วัวต่างไปถวาย การเดินทางไกลพร้อมด้วยกองคาราวานที่ส่วนใหญ่คือผู้ชายนั้นพบว่า เกือบทั้งหมดคือลูกข้าม¹¹ ที่แม่ของเธอบวชให้ทั้งสิ้น นั่นทำให้พวกเขาเคารพยำเกรงแม่ดูญาติผู้ใหญ่ การอุปถัมภ์กันในกองคาราวานนั้นมีลักษณะเอื้อเพื่อใกล้ชิด และส่วนใหญ่อาศัยอยู่รวมบ้านเดียวกันนานนับปี ต่างฝ่ายต่างมีความไว้วางใจต่อกันสูงมาก สมาชิกในกองคาราวานนั้น เมื่อทำงานหลายปีก็ค่อยๆ สะสมวัว หรือมีวัวเป็นของตนเอง โดยเลือกรับค่าตอบแทนเป็นวัวแทนรับเป็นค่าจ้างปกติ นอกจากคำวัวต่างแล้วแม่ของเธอยังมีช้างไว้ชักลากไม้อีก 4-5 เชือก กล่าวได้ว่าแม่สูญเสียพ่อตั้งแต่ปี 1932 แม่ของเธอกลับสามารถควบคุมสถานการณ์และกิจการต่างๆ ของครอบครัวได้ดีเท่าหรืออาจดีกว่าบทบาทของชายทั่วไป

ในฐานะของคนเล่า เธอก็มีประสบการณ์ที่คล้ายๆ ไม่แพ้แม่ของเธอ เมื่ออายุได้สามสิบกว่าๆ เธอได้เดินทางข้ามพรมแดนไปยังพม่าเพื่อติดตามทวงเงินจากพ่อค้ารายหนึ่ง ที่เคยมาชักชวนให้เธอเข้าหุ้นทำการค้าวัวควาย ตอนนั้นเธอคิดว่าการค้าจะไปได้ดี จึงตัดสินใจร่วมทุน โดยมอบสร้อยคอทองคำน้ำหนัก 8 บาท พร้อมกับเงินอีกเล็กน้อยให้กับพ่อค้า ทว่าภายหลังการค้าขาดทุน ซ้ำพ่อค้าผู้ร่วมทุนก็เจ็บป่วยไป เธอจึงตัดสินใจออกเดินทางเพื่อทวงคืนค่าหุ้นส่วนของเธอ โดยอาศัยลุงชาวตองสู่นั่ง และบุตรสาวของลุง เนื่องจากทั้งคู่เป็นชาวเมืองดอยก่อ และทำการค้าระหว่างขุนยวมกับฝั่งพม่าอยู่ก่อนแล้ว และการเดินทางครั้งนั้นต้องรอนแรมกลางป่าถึง 6 วัน จึงถึงบ้านยางแม่สะแบ ระหว่างทางได้เจอทั้งฝูงกระทิง ควายป่า งูเห่า เธอเล่าว่าเมื่อย้อนกลับไปคิดถึงเหตุการณ์นั้นหลังไม่เข้าใจเช่นกันว่าเวลานั้นเหตุใดตนเองจึงกล้าที่จะเดินทางเสี่ยงตายเพื่อไปทวงเงินโดยไม่หวังชีวิต หากเป็นเวลานี้คงคิดอีกอย่างหนึ่งและคงไม่โชครืดรอดชีวิตกลับมา อย่างไรก็ตามสุดท้ายเธอไม่ได้เงินหรือทองคำคืน กลับได้สิ่งของต่างๆ ขาดเซยเงินทุนที่เสียไป ได้แก่ สลึงเงิน (ปัจจุบันยังคงเก็บรักษาอย่างดี) ผ้าไหม และของอื่นๆ ที่แม่เทียบแล้วไม่เท่ากับมูลค่าที่ลงทุนไป แต่เธอบอกว่ายังดีกว่าไม่ได้อะไรเลย¹²

⁹ ข้อมูลจากการสัมภาษณ์อดีตหัวหน้าคุ่มแรงงานหญิงเมืองแร่ อ.ขุนยวม วันที่ 1 สิงหาคม 2558.

¹⁰ ข้อมูลจากการสัมภาษณ์ทายาทพ่อเลี้ยงใหญ่ อ.แม่สะเรียง ปัจจุบันอายุ 86 ปี วันที่ 6 กุมภาพันธ์ 2559.

¹¹ หมายถึงแม่ของเธอเคยอุปถัมภ์ให้บวชเณร

¹² ข้อมูลจากการสัมภาษณ์บุตรสาวของพ่อค้าชาวตองสู่นั่ง อ.ขุนยวม จ.แม่ฮ่องสอน วันที่ 11 ธันวาคม 2558.

จากที่กล่าวมาทำให้ผู้เขียนคิดต่อไปอีกว่า นอกเหนือจากความทรงจำ ในความเป็นจริงและชีวิตจริงของ พ่อค้าวต่างนั้น ผู้หญิงมีบทบาทต่อกิจกรรมทางเศรษฐกิจมากกว่าความรู้ของคนในสังคมโดยทั่วไป ดังได้ ยกตัวอย่างข้างต้น เมื่อครอบครัวขาดผู้ชาย ผู้หญิงได้เข้าสู่ตำแหน่งหัวเรือใหญ่ กุมชะตาชีวิตของผู้คนมากมายที่ เข้ามาอยู่ภายใต้การอุปถัมภ์ของตน เมื่อผู้หญิงเติบโตมาในครอบครัวที่ทำการค้า พวกเธอจะเรียนรู้เรื่องการ คำนวณ เรื่องรายได้ การลงทุนอย่างรวดเร็ว เมื่อพ่อทำการค้าและไม่มีลูกชาย ลูกสาวก็เป็นเพื่อนคู่ค้าที่ได้สืบทอด ทักษะในด้านต่างๆ รวมถึงการใช้ชีวิตเอาตัวรอดในป่าที่เต็มไปด้วยอันตรายจากสัตว์ป่าและภัยจากมนุษย์ด้วย กันเอง

ความทรงจำในมิติทางเพศนั้นมีความน่าสนใจในแง่ที่ว่า ผู้หญิงจดจำเรื่องราวที่มีรายละเอียดสัมพันธ์กับ ชีวิตครอบครัวค่อนข้างมาก ผู้หญิงมักเก็บรายละเอียดชีวิตของพ่อแม่ ลูกๆ ที่ค่อยๆ เติบโตและมีชีวิตที่แตกต่าง ของตนเอง ในวัยแปดสิบกว่าปีเธอนั่งบนเก้าอี้ที่มีลูกหลานคอยดูแล มีกิจการที่ยังคงดำเนินต่อไปจากทุนรอนที่สั่ง สมจากรุ่นสู่รุ่น มีข้าวของที่เป็นตัวแทนของความทรงจำที่กระจัดกระจาย และหล่นหายตามกาลเวลา หากจะกล่าว ว่าความทรงจำที่เรียบเรียงออกมาจากปากคำของผู้คนในฐานะประวัติศาสตร์บอกเล่า ย่อมมีความหมายและมี ชีวิตชีวามากกว่าประวัติศาสตร์ที่เรียบเรียงขึ้นจากกองเอกสาร บางครั้งก็ช่างห่างไกลจากชีวิตของผู้คน ก็คงไม่ผิด จากความเป็นจริงนัก

(ก) การศึกษาความทรงจำในพื้นที่ทางวิชาการ

การศึกษาเรื่องประสบการณ์ชีวิตและความทรงจำมิใช่เรื่องใหม่ โดยเฉพาะอย่างยิ่งการศึกษาทาง มานุษยวิทยา อันที่จริงความทรงจำเป็นสิ่งที่ได้รับการกล่าวถึงในอีกหลายสาขา ทั้งประวัติศาสตร์ ประวัติศาสตร์ ชาติพันธุ์ และคติชนวิทยา หรืออยู่บนพื้นฐานของการศึกษาประวัติศาสตร์สังคมที่ไม่มีลายลักษณ์ (non literate societies) ผ่านการบันทึกคำบอกเล่าเรื่องราว ตำนาน และความทรงจำต่างๆ อาทิ นักประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ เกิด ตั้งข้อสงสัยถึงนัยความแตกต่างทางวัฒนธรรมผ่านมุมมองทางประวัติศาสตร์ นักมานุษยวิทยาบางคนเฝ้าคิดถึง การเปลี่ยนแปลงของความหมายทางวัฒนธรรมและความสัมพันธ์ทางสังคมผ่านมิติของเวลา อาจถูกเรียกว่าเป็น นักมานุษยวิทยาเชิงประวัติศาสตร์ ขณะที่นักประวัติศาสตร์บอกเล่าที่ใส่ใจระบบความหมายของเรื่องราวว่าสะท้อน ความสัมพันธ์ทางสังคมอย่างไร อาจจะถูกเรียกว่า นักประวัติศาสตร์เชิงมานุษยวิทยา เป็นต้น (Schneider, 2008: 1-15) ในแง่นี้จึงพบว่าการศึกษาจากประสบการณ์ชีวิตและความทรงจำ ได้กลายเป็นพื้นที่ที่ร้อยเอาศาสตร์ หลากหลายสาขาเข้ามาเกี่ยวข้องกัน

ยิ่งกว่านั้น ความพยายามที่จะสร้างประวัติศาสตร์ขึ้นมาใหม่จากประวัติศาสตร์ชีวิต (life history) ของ ผู้คนยังคงปรากฏให้เห็นผ่านงานเขียนของนักมานุษยวิทยารุ่นบุกเบิก อาทิ งานศึกษาประวัติศาสตร์ชีวิตของ คนงานไร่อ้อยในเปอร์โตริโก ของมินต์ซ์ (Mintz 1974) หรืองานศึกษาอัตชีวประวัติของวินเนอร์บาโก ของ ราดิน (Radin 1963) ประวัติศาสตร์ชีวิตเหล่านี้ได้ทำหน้าที่เปลี่ยนแปลงเรื่องราว ความทรงจำ และพลิกภาพการทำความเข้าใจประวัติศาสตร์ที่มีความเปลี่ยนแปลงขนาดใหญ่ออกมาให้เห็นผ่านมุมมอง และร่องรอยประสบการณ์ชีวิตของ คนสามัญ (Thompson 2007, 59) กระทั่งเป็นพื้นฐานสำคัญต่อการสร้างแนวทางการเขียนงานชาติพันธุ์นิพนธ์ แนวหลังสมัยใหม่ ที่ใส่ใจกับการพยายามลดความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างผู้ศึกษาและผู้ถูกศึกษา รวมถึงการ พยายามปิดพื้นที่ให้กับ “เสียง” (voice) “กระบวนการสนทนา” และความไวต่อ “ผัสสะ” ในกระบวนการเข้าถึง ความรู้และความเข้าใจ “คนอื่น”

แน่นอนว่าในกรณีนี้ความเปลี่ยนแปลงของแม่ฮ่องสอนในฐานะเมืองชายแดน ย่อมสัมพันธ์กับความเปลี่ยนแปลงขนาดใหญ่ในแต่ละช่วงบริบท ดังได้กล่าวไว้แต่ต้นตั้งแต่ช่วงการขยายอำนาจอาณาจักรล้านนาเข้ามายังเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ภาคพื้นทวีปช่วง คริสต์ศตวรรษที่ 19 พร้อมกับการขยายอำนาจของสยามไปยังพื้นที่หัวเมืองและชายแดน อันเป็นช่วงของการปรับเปลี่ยนไปสู่รัฐสมัยใหม่ของสยามที่ใช้เวลาต่อมาอีกยาวนาน ภายใต้กระบวนการเหล่านี้กลับพบว่า ชีวิตปกติของผู้คนในอาณาบริเวณชายแดนแทบมิได้รับผลกระทบต่อความเปลี่ยนแปลงในช่วงเวลาดังกล่าวมากนัก โดยกลุ่มพ่อค้าวัวต่าง ม้าต่าง และเจ้าช้าง ยังคงมีบทบาทสำคัญทางเศรษฐกิจสำหรับเมืองชายแดนที่สัมพันธ์กับการค้าข้ามพรมแดน การสัมปทานไม้ในพื้นที่ลุ่มน้ำสาละวินและแนวป่าตะวันตก

ความเปลี่ยนแปลงขนาดใหญ่ที่ส่งผลต่อผู้คนและเปลี่ยนโครงสร้างความสัมพันธ์ภายในสังคม เกิดขึ้นช่วงทศวรรษ 1960-1980 การขยายอำนาจรัฐเข้าสู่ชุมชนประสบผลสำเร็จผ่านการผลักดันให้กลุ่มข้าราชการ ตัวแทนนายหน้า และผู้ประกอบการใหม่ๆ เข้าไปส่งเสริมให้เกิดการบุกเบิกที่ดินและให้ชุมชนเปลี่ยนวิถีการผลิต รัฐส่งเสริมการผลิตที่เชื่อมต่อกับตลาด โดยการขยายระบบสาธารณูปโภค เมื่อความเปลี่ยนแปลงเหล่านี้พาคนกลุ่มใหม่ๆ เข้าสู่ชุมชน รวมถึงสินค้าจากตลาดภายนอกที่สามารถเข้าถึงชุมชนผ่านคนกลางกลุ่มใหม่ ขณะเดียวกันรัฐประสบความสำเร็จในการสร้างรูปแบบเศรษฐกิจที่สัมพันธ์กับระบบเงินตราอย่างเข้มข้น ส่งผลให้คนกลุ่มเดิมโดยเฉพาะพ่อค้าวัวต่าง ค่อยๆ หดบทบาทลง อย่างไรก็ตามถือว่าคนกลุ่มนี้ยังมีทุนทางสังคม เศรษฐกิจ ที่นำไปสู่การผลักดันคนรุ่นถัดมาให้เข้าสู่อาชีพข้าราชการ ดังนั้นในยุคสมัยของความเปลี่ยนแปลงราวครึ่งศตวรรษมานี้ จึงเป็นยุคที่ความทรงจำของผู้คนนั้นกระจัดกระจายและไม่อาจปะติดปะต่อเป็นเรื่องราวได้มากนัก

ความเปลี่ยนแปลงที่ส่งผลต่อแม่ฮ่องสอนในระยะใกล้ ปรากฏเด่นชัดในช่วงหลังทศวรรษ 2000 เป็นต้นมา กล่าวได้ว่าเกิดความเปลี่ยนแปลงขนาดใหญ่ต่อชนบทไทย โดยเฉพาะอย่างยิ่งความเปลี่ยนแปลงของโครงสร้างการเมืองท้องถิ่น และเศรษฐกิจในหลายพื้นที่ เกิดกระแสการรื้อฟื้นวัฒนธรรม และอัตลักษณ์ท้องถิ่น เกิดกระบวนการสร้างความหมายความเป็นชาติพันธุ์ในพื้นที่ต่างๆ รวมถึงกรณีของไทยใหญ่แม่ฮ่องสอน และแม้ว่าวัฒนธรรมไทได้กลายเป็นวัฒนธรรมหลักในพื้นที่ดังกล่าว ทั้งผ่านการนำเสนอจากหน่วยงานท้องถิ่น และการแสดงออกของคนในพื้นที่เอง บทความขึ้นนี้คือ "เสียง" ที่แตกต่าง ด้วยการนำเสนอผ่านมิติทางประวัติศาสตร์ ชาติพันธุ์ การค้า และความเป็นเมืองชายแดน ด้านหนึ่งผู้เขียนคาดหวังว่าผู้อ่านจะได้มุมมองใหม่ๆ อีกด้านหนึ่งคาดหวังว่าได้คืนประวัติศาสตร์ชีวิตให้กับผู้คน คืบอำนาจให้กับพวกเขาในการเลือกที่จะเสนอความทรงจำที่มีความหมาย มีความสำคัญ ในแต่ละช่วงเวลา

เหลียวหลังสูด แลหน้าสูด

บทสนทนาเกือบทั้งหมดจากอดีตพ่อค้าวัวต่าง พวกเขามีความทรงจำอันดีต่อยุคสมัยที่ยังทำการค้า เกือบทั้งหมดมองว่าตนเองมีบทบาทสำคัญ พวกเขาเป็นเหมือนคนกลางที่เชื่อมต่อกับชุมชนของตนเองกับสังคมภายนอก ทั้งกับเครือข่ายพ่อค้าด้วยกันเอง อันมีมิติทางชาติพันธุ์เข้ามาเกี่ยวข้อง ทั้งเครือข่ายคนไต คนตองสู คนมูสลิม คนเมือง คนไทย คนจีน และเครือข่ายการค้าที่ข้ามชาติพันธุ์ไปแล้ว แน่นอนว่าในฐานะของคนกลางที่มีประสบการณ์มากกว่าคนทั่วไป พวกเขาจึงกลายเป็นนักเล่าเรื่องที่มองเห็นโลกและความเปลี่ยนแปลงได้กระจ่างชัด ได้เปรียบเทียบกับ "ความเจริญ" ระหว่างบ้านเมืองสองฝั่งน้ำ สองด้านของแนวเทือกเขาระหว่างไทยกับพม่า แล้วกลับมาเล่าสู่ลูกหลาน และเนื่องจากประสบการณ์ในวันวานเป็นสิ่งที่มิได้มีการจดบันทึก มีเพียงความทรงจำที่ยังแจ่มชัดเมื่อได้เล่าถึงอดีต ภาพที่สะท้อนออกมาจึงเป็นอดีตในเชิงบวกเกือบทั้งสิ้น

ในทางกลับกันพวกเขายู่ในวัยชรา ผ่านพ้นยุคสมัยของความเปลี่ยนแปลงที่ทำให้บทบาทของคนกลุ่มต่าง ๆ ผันแปรตามไปด้วย พ่อค้าวัวต่างไม่ได้มีบทบาทสำคัญ และกลายเป็นเพียงสัญลักษณ์หรือเรื่องเล่าที่ตำนานให้คนรุ่นใหม่ถามถึง เป็นรูปปั้นให้ผู้คนพากันชั่งตวงวัดว่า เป็นข้อความรอให้คนอ่านประกอบวัตถุสิ่งของในพิพิธภัณฑ์ ชื่อของพวกเขายังคงจารจดอยู่ตามสถานที่สำคัญต่าง ๆ ของเมือง แน่หนอนว่าพวกเขาได้กลายเป็นภาพอดีตไปเสียแล้ว สำหรับอดีตพ่อค้าวัวต่างที่ยังมีชีวิต พวกเขาจึงพิจารณาโลกปัจจุบันเป็นสิ่งที่สับสนและไม่สามารถจัดวางตนเองได้อย่างเหมาะสมเท่าใดนัก อาทิ การเดินทางปัจจุบันนั้น ไม่ได้ันระยะทางเป็นกิโลเมตรอีกต่อไป แต่นับระยะทางเป็นกิโลเมตร หมายความว่าระหว่างทางนั้น คือเมืองหรือชุมชนที่ตั้งอยู่ตามเส้นทางตัดใหม่ บางเส้นทางซ้อนทับเส้นทางเดิมที่ชาวบ้านใช้อยู่ก่อนแล้ว บางเส้นทางไม่ได้ซ้อนกันพอดี อาทิ เมื่อให้อดีตพ่อค้าวัวต่างอธิบายเส้นทางที่พวกเขาเคยเดินทาง บ้านและเมืองที่อยู่ในความทรงจำจึงทำให้สามารถลากเส้นทางตัดข้ามห้วยลัดเลาะเลียบเขา ก่อนถึงชุมชนแต่ละแห่งที่เป็นจุดหมายของการพักผ่อน บ้านที่กลายเป็นจุดแวะพักจึงเป็นตลาดการค้าการแลกเปลี่ยนไปในตัว ดังประสบการณ์ของพ่อค้าวัวหนุ่มจากความทรงจำของชายชรา

(ก) พ่อค้าวัวหนุ่มกับประสบการณ์การเดินทาง

อดีตพ่อค้าวัวต่างท่านหนึ่ง เป็นชาวเมืองขุนยวม เขาเริ่มสืบทอดอาชีพพ่อค้าวัวต่างจากบิดาเมื่ออายุได้สามสิบกว่าปี ก่อนหน้านั้นเขาได้เรียนรู้หลายสิ่งอย่างจากการเป็นสมาชิกที่เติบโตมาในครอบครัวค้าขายวัวต่าง ซึ่งมีอยู่ 20 ตัว ปกติชายหนุ่มจะเข้าสู่บทเรียนการเป็นพ่อค้าอย่างเต็มตัว ด้วยบทบาทของลูกหาบ พวกเขาออกเดินทางร่วมกับขบวนวัวต่าง ทำการค้าระหว่างเส้นทางขุนยวม-ปางอู๋-แม่แจ่ม-เชียงใหม่ หรือขุนยวม-แม่สะเรียง-เชียงใหม่¹³ และเมื่อติดตามขบวน กระทั่งดูแล้วจนได้รับความไว้วางใจ พวกเขาจึงค่อยๆ สะสมทุน บ้างรับค่าตอบแทนเป็นวัวแทนที่จะเป็นค่าจ้าง สำหรับขุนยวมถือเป็นแหล่งอยู่ชั่วคราวของแม่ฮ่องสอนและแม่สะเรียง สินค้าของขุนยวมคือข้าว เนื่องจากมีพื้นที่ที่สามารถปลูกข้าวเหลือพอสำหรับขายและแลกเปลี่ยนกับสินค้าจำเป็นอื่นๆ หากเอาข้าวไปขายที่แม่สะเรียง และเชียงใหม่ก็จะซื้อสินค้าสำเร็จรูปจำพวกสบู่ ปลากระป๋อง น้ำปลา ฯลฯ กลับมาที่ขุนยวม¹⁴ พ่อค้าวัวหนุ่มที่ยังมีกำลังวังชา บ้างมีวิชาอาคม ค่อยๆ สะสมเรื่องเล่าจากการเดินทางในแต่ละครั้ง เชื่อว่าเรื่องราวต่างๆ ส่งผ่านถึงสมาชิกในครอบครัวก่อน ไม่ว่าชายหรือหญิง พวกเขาต่างได้รับฟังเรื่องเล่าจากผู้เป็นพ่อและแม่ (ในบางกรณี) ถึงการเดินทางเมื่อพวกเขากลับถึงบ้าน

เรื่องเล่าของอดีตพ่อค้าวัวต่างชาวขุนยวมอีกท่าน ปัจจุบันอายุ 88 ปี เคยใช้เส้นทางจากขุนยวมไปเชียงใหม่ ผ่านปางอู๋ แม่หยอด ค้างคืนที่บ้านแม่จอน เมืองแจ่ม (แม่แจ่ม) จากนั้นเดินทางต่อไปยังบ้านขุนวาง ค้างคืนที่บ้านกาด (อ.แม่วาง จ.เชียงใหม่) เดินทางต่อไปยังสันป่าตอง ค้างคืนที่บ้านหนองคำ (อ.หางดง จ.เชียงใหม่) จากนั้นนั่งรถเข้าตัวเมืองเชียงใหม่ โดยเขาไปจะใช้เวลาไม่มากเพราะไปตัวเปล่า หากกลับจึงแบกของกลับ หากเดินทางจากขุนยวมไปเชียงใหม่โดยมีวัวต่างไปด้วย เส้นทางจะมีความเปลี่ยนแปลงเล็กน้อย แต่เส้นทางจะไปซ้ำกันเมื่อไปถึงขุนวาง และกิ่วแล (อยู่ใกล้กับบ้านกาด) จากนั้นเดินทางต่อไปยังสันป่าตองเพื่อขึ้นรถไปซื้อของของจากร้านค้าจะมาส่งใกล้กับจุดที่สามารถนำขึ้นหลังวัวต่างได้¹⁵

¹³ อาชีพลูกหาบ หรือการรับจ้างหาบของ/สินค้า ยังมีสืบต่อมาแม้ภายหลังยุคของการค้าวัวต่าง บนเส้นทางที่รถยังไม่สามารถใช้การได้ อาทิ การค้าข้ามพรมแดนระหว่างแม่ฮ่องสอนกับพม่า ยับอาศัยคนหาบ โดยเฉพาะน้ำมันงา(บรรจุในปิ่น) เมี่ยงแห้ง และบุหรี ซึ่งเป็นสินค้าพื้นฐานที่คนแม่ฮ่องสอนนำเข้ามาจากฝั่งพม่า อาศัยจ้างคนหาบ โดยคิดค่าจ้างตามกำลังน้ำหนักที่คนหาบแบกได้คือ จ้อยละ 3 บาท (1 จ้อย เท่ากับ 1.6 กิโลกรัม)

¹⁴ ข้อมูลจากการสัมภาษณ์อดีตพ่อค้าวัวต่าง อ.ขุนยวม จ.แม่ฮ่องสอน วันที่ 11 ธันวาคม 2558.

¹⁵ ข้อมูลจากการสัมภาษณ์อดีตพ่อค้าวัวต่าง อ.ขุนยวม จ.แม่ฮ่องสอน วันที่ 17 พฤศจิกายน 2558.

ในสองตัวอย่างที่หยิบยกมาจะพบว่า อดีตพ่อค้าวัวต่างแต่ละท่านจดจำรายละเอียดแตกต่างกัน และเลือกที่จะให้ข้อมูลไม่เหมือนกัน บางท่านแม่นยำเรื่องเส้นทางและชื่อบ้านที่แวะพักในแต่ละคืน สามารถบอกได้ถึงข้อมูลทั้งสินค้า ผู้คน ระยะเวลาในการเดินทางแต่ละช่วงได้อย่างแม่นยำ แน่ใจว่าสิ่งเหล่านี้พวกเขาสั่งสมจากประสบการณ์ทั้งสิ้น

(ข) การค้ากับวิถีทางชาติพันธุ์

การเดินทางไปค้าขายในแต่ละครั้ง จำเป็นต้องมีข้อมูลเครือข่ายของพ่อค้าหรือคนรู้จัก อดีตพ่อค้าวัวต่างชาวไทเมืองขุนยวมชอบเดินทางไปค้าขายที่แม่สะเรียงด้วยเหตุผลอย่างน้อยสองประการ อย่างแรกแม่สะเรียงอยู่ในระยะทางที่ไม่ไกลเกินไป ไม่เหนื่อยมาก และอีกเหตุผลหนึ่งคือที่นั่นมีคนไตอาศัยอยู่มาก เมื่อไปถึงก็จะได้เจอคนที่รู้จักได้พูดคุยกัน ถามไถ่เรื่องราวต่างๆ ที่แม่สะเรียงมีพ่อเลี้ยงใหญ่ที่พ่อค้าวัวต่างรู้จักกันดีและมักจะไปอาศัยที่บ้านของแกเป็นที่พบบปะและแลกเปลี่ยนสินค้า จากขุนยวมนอกจากเดินทางทางบกแล้ว ยังสามารถขนส่งสินค้าทางน้ำยวมโดยอาศัยแพจากบ้านต่อแพ ในหน้าน้ำสามารถถล่มสินค้าไปถึงแม่สะเรียงโดยไม่ติดฝาย ปกติจะเดินทางกันคราวละ 6 คน แบ่งเป็น 2 แพ แพละ 3 คน เมื่อไปถึงท่าแพที่แม่สะเรียงจะมีพ่อค้าคนกลางคอยรอซื้อข้าวอยู่ก่อนแล้ว โดยรับซื้อข้าวราคาถึงละ 80 บาท (เมื่อเทียบกับราคาของวัวในขณะนั้นตัวละ 5-6 ร้อยบาท ประมาณทศวรรษ 1970 ถือว่าข้าวมีราคาสูง และเป็นสินค้าที่ไม่เพียงพอกับความต้องการ) หรือหากจะใช้เส้นทางขุนยวม-ปางอ้ง พ่อค้าจะเอาข้าวไปแลกกับถั่วเน่าแผ่นซึ่งเป็นอาหารของคนไต (ราคากิโลกรัมละ 20 บาท ถือว่าถั่วเน่าแผ่นราคาสูง และไม่ได้ผลิตทั่วไป ชาวบ้านจะนิยมสินค้าที่มาจากแหล่งผลิตที่เชื่อถืออันหมายถึงความเชื่อถือต่อพ่อค้าที่นำสินค้ามาขายด้วย) หรือไก่ที่ยังมีชีวิต (ตัวละ 5-6 บาท)¹⁶ สินค้าของคนกะเหรี่ยงได้แก่ปูหนึ่ง ผัก และของสดต่างๆ สำหรับภาษาที่ใช้ในการสื่อสารเพื่อการค้านั้น ใช้ทั้งคำไตและคำเมือง

ในกรณีตัวอย่างที่ยกมา พบว่ามีจิตความเป็นชาติพันธุ์นั้นสร้างความรู้สึกลัทธิระหว่างพ่อค้าชาติพันธุ์เดียวกัน มีความไว้วางใจ เชื่อใจ รวมถึงทำการค้าร่วมกัน ดังจะพบว่าสินค้าบางอย่างมีไม่เพียงพอ พ่อค้าจึงเป็นผู้กำหนดว่าจะขายให้ใคร ขณะเดียวกันก็คิดถึงสินค้าที่จะซื้อด้วย ดังจะพบว่าถั่วเน่าแผ่นเป็นอาหารในวัฒนธรรมไตที่โดดเด่น หรือความนิยมบริโภคเมี่ยงของคนภาคเหนือในช่วงเวลาหนึ่ง

(ค) ศูนย์กลางที่ชายแดน

จากการสนทนากับอดีตพ่อค้าวัวต่างที่ยังมีชีวิตอยู่ทำให้ผู้เขียนเริ่มเชื่อมโยงได้ว่า เหตุใดในสามพื้นที่ของแม่ฮ่องสอน ได้แก่ แม่สะเรียง ขุนยวม และเมืองแม่ฮ่องสอน โดยเฉพาะขุนยวม จึงมีชุมชนพ่อค้าวัวต่างขนาดใหญ่และยังเหลืออดีตพ่อค้าในปัจจุบัน นั่นเป็นเพราะขุนยวมเป็นเมืองที่อยู่ระหว่างแม่สะเรียงกับเมืองแม่ฮ่องสอน มีทำเลที่สามารถเชื่อมโยงการค้าได้หลายทิศทาง ทั้งเส้นทางไปยังพม่าที่ใช้เส้นทางจากบ้านต่อแพ-ประตูเมือง- (ปัจจุบันอาศัยจุดผ่อนปรนช่องห้วยตันนุ่น)-ผาจอง ในอดีตพ่อค้าจะใช้ด่านประตูเมืองก่อนจะตัดเข้าฝั่งพม่าโดยต้องเดินเท้าอีก 12 ชั่วโมง ไปถึงบ้านน้ำม่าง¹⁷ ซึ่งเป็นจุดที่พ่อค้าไปซื้อน้ำมันงา กระทั่งเมื่อภายหลังพม่าไม่ผลิตน้ำมันงา คนหาบเลยต้องขนเมล็ดงากลับมาเพื่อผลิตน้ำมันงาในฝั่งนี้แทน แหล่งข้อมูลซึ่งเป็นคนที่ทำการค้าข้ามพรมแดนจนถึงปัจจุบันแล้วว่า ในยุคที่ยังไม่มีน้ำมันพืชขายในตลาดเช่นทุกวันนี้ ชาวบ้านบริโภคน้ำมันงาบรรจุปี๊บ

¹⁶ จากรายการสินค้าสองอย่าง คือ ถั่วเน่าแผ่น กับไก่ จะพบว่าถั่วเน่าแผ่นเป็นสินค้าที่มีราคา ซึ่งได้รับการยืนยันว่าถั่วเน่าแผ่นเป็นสินค้าหายาก มีคนทำไม่มาก

¹⁷ บ้านน้ำม่าง อ.แม่ใจ จ.ดอยสะเก็ด (ล้อยก่อว์) ประเทศพม่า บ้านน้ำม่างอยู่ตรงข้ามกับด่านชายแดนห้วยตันนุ่น อ.ขุนยวม

หากบ้านไหนมีน้ำมันงากักตุนอยู่ถึง 2 ปีบ ก็ถือว่ามีฐานะแล้ว¹⁸ กล่าวได้ว่าเมื่อข้ามไปถึงบ้านน้ำนาง ก็สามารถซื้อสินค้าจำเป็นที่ต้องการกลับมาโดยใช้เวลาไม่มากนัก

หากเริ่มต้นจากบ้านต่อแพ เส้นทางการค้าที่เชื่อมไปยังแม่สะเรียงนั้นสามารถล่องแพลงไปได้โดยไม่ติดฝ่ายเลย เนื่องจากฝ่ายสุดท้ายอยู่ด้านบนของท่าแพที่จะล่องไป บ้านต่อแพตามการให้ข้อมูลของคนในพื้นที่ เป็นชุมชนที่มีตงไม้ที่ขึ้นเองตามธรรมชาติอยู่มาก ชาวบ้านต่อแพจะตัดไม้ที่ได้ขนาดมาต่อเป็นแพ ส่วนใหญ่ทำแพสองชั้น บนแพจะประกอบไม้ขึ้นเป็นเหมือนกรงไว้เก็บข้าว และสินค้าอื่นๆ อาทิ หมู ไก่ ด้านบนทำหลังคาปิดเพื่อกันฝน เมื่อไปถึงแม่สะเรียงชาวบ้านต่อแพก็จะขายแพไปพร้อมกัน ได้ราคาหลังละ 40 บาท คนแม่สะเรียงซื้อแพเพื่อเรือไม้ไปใช้ประโยชน์ บ้างเอาไปใช้ทำรั้วกันหรือทำคอกสัตว์ ตอนขากลับก็จะเดินเท้ากลับขุนยวมโดยแบกสินค้าพวกเกลือ เสื้อผ้า และของใช้จำเป็นต่างๆ การค้าระหว่างขุนยวมและแม่สะเรียงน่าจะเป็นเส้นทางหลักที่พ่อค้าได้ใช้เดินทางเพื่อเข้าถึงสินค้าและขายข้าวจากขุนยวม เนื่องจากมีระยะทางไม่ไกลมากนัก และการเดินทางค่อนข้างสะดวก

ความทรงจำของอดีตพ่อค้าวัวต่างต่อบ้านเมืองในช่วงเวลานั้นคือ บ้านห่าง หมายความว่าชุมชนอยู่กันกระจัดกระจาย มีบ้านเรือนไม่กี่หลัง หรือแทบไม่ได้เป็นชุมชน บ้างเป็นปางช้าง ปางวัว ที่เป็นชุมชนมีบ้านอยู่มากตั้งแต่ยุคนั้นคือ แม่แจ่ม ดังนั้นแม่แจ่มจึงเป็นอีกจุดหมายปลายทางของขบวนคาราวานจากขุนยวม โดยใช้เส้นทางผ่านปางอู๋ ไปยังแม่แจ่ม และจากแม่แจ่มพ่อค้ายังสามารถเดินทางต่อไปถึงฮอด ก่อนเข้าเชียงใหม่ เส้นทางนี้ทำให้พ่อค้าไม่ต้องใช้เวลาอ้อมไปทางแม่สะเรียงก่อน อีกเส้นทางหนึ่งคือจากขุนยวมตัดเข้าสะเมิง-แม่มริม-เชียงใหม่ ซึ่งเป็นเส้นทางที่พ่อค้าไปหาซื้อเมี่ยงยังป่าเมี่ยงสะเมิงและแม่มริม หรือใช้เส้นทางจากขุนยวม-ห้วยโป่ง-สะเมิง (เป็นเส้นทางที่ระบุไว้ในบันทึกการเดินทางของขุนหลวงเลียงภูเกียรติ)¹⁹ เส้นทางบ้านห้วยโป่งนี้อยู่บนทางระหว่างขุนยวมไปยังเมืองแม่ฮ่องสอน เป็นเส้นทางหนึ่งที่พ่อค้ากล่าวถึงคือ จากแม่ฮ่องสอน-ห้วยโป่ง-ก๊วกคองมา-ป่าแป้-แม่มริม-เชียงใหม่ ซึ่งเป็นเส้นทางการค้าเมี่ยงอีกเช่นกัน จากที่กล่าวมาจะพบว่าจากขุนยวมสามารถเชื่อมโยงเส้นทางได้หลายทิศทาง นั่นจึงทำให้ขุนยวมเป็นเหมือนศูนย์กลางการค้าวัวต่างที่สำคัญของแม่ฮ่องสอน

อย่างไรก็ตาม เมืองแม่ฮ่องสอนก็ถือว่าเป็นจุดหมายปลายทางของเหล่าพ่อค้าที่มีถิ่นฐานบ้านเกิดอยู่แถบรัฐฉานด้วย ดังจะพบว่าคนรุ่นบุกเบิกของครอบครัวพ่อค้าวัวต่างล้วนมาจากที่อื่นๆ โดยเฉพาะแถบรัฐฉาน แม่ฮ่องสอนนั้นเป็นจุดเชื่อมต่อการค้าระหว่างพม่า-แม่ฮ่องสอน-เชียงใหม่โดยพ่อค้าจะนำสินค้าจากพม่า ทั้งข้าวสาร เกลือ ปลาเค็ม ปลาแห้ง และน้ำมันก๊าด ไปแลกเปลี่ยนที่ปางมะผ้าซึ่งเป็นจุดที่มีเมี่ยงมากที่สุด จากนั้นเดินทางไปซื้อเมี่ยงต่อที่ป่าแป้ ก่อนจะนำเมี่ยงไปขายที่แม่มริม และซื้อสินค้าจากเชียงใหม่ ได้แก่ ปลาเค็ม กะปิ น้ำมันก๊าด เทียนไข ไม้ขีดไฟ ผ่าตุง ผ่าปาเต๊ะ ซึ่งเป็นสินค้าที่เชียงใหม่นำมาจากกรุงเทพฯ อีกทอดหนึ่ง จากนั้นเดินทางกลับแม่ฮ่องสอนโดยใช้เส้นทางลัดมาทางห้วยโป่ง ทำให้ย่นเวลาการเดินทางกว่าครึ่งจากขาไป ขณะที่การค้าระหว่างแม่ฮ่องสอนกับเมืองมะละแหม่งนั้นสามารถใช้เส้นทางนำจากท่าโป่งแดง ปางหมู ใช้เส้นทางน้ำพายชาล่องราว 5 วัน ถึงสบปาย เข้าสู่สาละวินไปถึงมะละแหม่ง โดยอาศัยเรือชุด และพบว่าการเดินทางทางน้ำนั้นเกิดขึ้นแทบทุกฤดูกาล ในหน้าน้ำเรือขึ้นล่องได้สะดวกที่สุด ในหน้าแล้งมีบางช่วงที่ต้องชักลากเรือ นักวิชาการ

¹⁸ สัมภาษณ์อดีตผู้นำตำบลแม่เงา อ.ขุนยวม ปัจจุบันยังทำการค้าขายแดนในพื้นที่ ขณะที่คนรุ่นพ่อนั้นยังทำการค้าวัวต่าง โดยมีวัวถึง 70 ตัว ทำการค้าระหว่างขุนยวมกับเชียงใหม่ วันที่ 1 สิงหาคม 2558

¹⁹ ดู จีระจันทร์ วงศ์ล้อเกียรติ ประทีปเสนา, ขุนหลวงเลียงภูเกียรติ: ทายาทเจ้าหน่ 100 ปี คาราวานม้าต่างสู่เชียงใหม่. (เชียงใหม่: ธนบรรณการพิมพ์, 2548: 60)

ท้องถิ่นเมืองแม่ฮ่องสอน²⁰ ได้เล่าถึงท่าซางเล ตั้งอยู่ต่ำกว่าสปป.ลาวลงมาไม่กี่กิโลเมตร เป็นชุมชนของชาวอินเลที่มาทำ
เรือขุดในพื้นที่ดังกล่าว

หากพิจารณาความเป็นศูนย์กลางที่ชายแดน ทั้งกรณีของขุนยวม แม่ฮ่องสอน และรวมถึงแม่สะเรียง จะพบว่า
ความเป็นศูนย์กลางนี้อยู่ในความทรงจำของผู้คนด้วย ซึ่งเป็นเรื่องน่าสนใจ และยิ่งย้าให้เห็นว่าความเป็นศูนย์กลาง-
ชายขอบ นั้นเป็นเรื่องความสัมพันธ์เชิงอำนาจ เมื่อพวกเขาสะท้อนผ่านความทรงจำของตนเอง จึงเป็นผู้เชื่อมโยง
ตนเองเข้ากับความเป็นศูนย์กลางที่ชายแดนกับพื้นที่อื่นๆ

(๖) วิวต่างกับมิติทางสังคม วัฒนธรรม

การคำวต่างนั้นนอกจากจะเป็นการเดินทางเพื่อแลกเปลี่ยนสินค้าจำเป็นระหว่างเมืองต่างๆ แล้ว การค้า
ระหว่างเมืองและเครือข่ายของความรู้จักมีมิติความสัมพันธ์ที่มากกว่าการคิดเรื่องกำไร ขาดทุน ดังได้กล่าวไว้ก่อน
หน้าถึงมิติทางชาติพันธุ์ ทั้งนี้เพราะสินค้าจำเป็นอย่าง ข้าว เหล้า นั้น ผู้ขายจำเป็นต้องเลือกผู้ซื้อภายใต้สินค้าที่มี
อยู่อย่างจำกัด ดังปรากฏการเดินทางไปค้าข้าวของชาวบ้านจากเชียงคำไปยังที่อื่นในงานศึกษาของมอร์แมน²¹ ก็
อาศัยเครือข่ายความเป็นเครือญาติ เนื่องจากทราบล่วงหน้าว่าพื้นที่ใดขาดแคลนข้าวและรอคอยการเดินทางไปของ
คาราวานในแต่ละปี เรื่องนี้สอดคล้องกับการบอกเล่าของอดีตพ่อค้าวัวต่างวัย 88 ปี ชาวเมืองขุนยวมที่เคยเดินทาง
ไปค้าข้าวยังเมืองยวม (แม่สะเรียง) เนื่องจากแม่สะเรียงนั้นประสบปัญหาข้าวไม่เพียงพอ การรอคอยข้าวจากที่
อื่นๆ โดยเฉพาะจากขุนยวมซึ่งอยู่ไม่กี่กิโลเมตรนั้นจึงมีความหมายมาก

ราวทศวรรษ 1940 การเดินทางจากขุนยวมต้องแวะค้างหลายจุด อาทิ เมืองป๋อน แม่ละกะ(ปัจจุบันคือ
หนองแห้ง) ห้วยหยวก แม่ลาหลวง แม่ปาง ห้วยหินเหล็กไฟ แม่ลาน้อย บ้านหาด (บ้านท่าผาป๋ม) ห้วยหนองหวาย
ห้วยงู ปางตึง ห้วยหลวง ดอยหัวหมด แม่สะเรียง จากเมืองที่แวะพักค้างนั้นทำให้พบว่า ระยะทางจากขุนยวมไป
แม่สะเรียงประมาณ 85 กิโลเมตร ใช้เวลาราวครึ่งเดือนเพื่อให้อาหารคนขี่ม้าไปขายยังแม่สะเรียง เนื่องจากวัวต่าง
สามารถเดินทางได้เพียงวันละ 5-6 กิโลเมตรเท่านั้น และในหนึ่งวันใช้เวลาเดินทางไม่กี่ชั่วโมงและต้องเผื่อเวลาให้
วัวได้พัก "เราไปเร็วไม่ได้ ออกเดินทางประมาณ 5 โมง 8 โมงก็ต้องหยุดพัก วัวไม่เหมือนม้า ที่สามารถเดินได้ทั้ง
วัน"²²บนเส้นทางที่คุ้นเคยในอดีตพ่อค้าวัวต่างวัยซราเล่าว่าเคยถูกตักยิงที่บ้านปางตึง เหตุเนื่องจากชาวบ้านมีข้าว
ไม่พอกินและมาแย่งกันซื้อข้าวจากพ่อค้าวัวต่าง เมื่อขายข้าวจนหมดแล้วก็ยังมีคนมาขอซื้ออีก ภายหลังทราบว่า
คนที่มายังเป็นคนบ้านห้วยหลวง ที่มาทำร้ายพวกพ่อค้าเพราะไม่พอใจที่ไม่ยอมขายข้าว โชคดีที่ไม่มีใครบาดเจ็บ
หรือเสียชีวิต และแม้ว่าในขณะวัวต่างมีปืนด้วยเช่นกันแต่กลับไม่ได้ยิงตอบโต้ หรือไม่ต้องการให้ทางการจับกุมตัว
คนที่มาลอบยิง พ่อเฒ่าให้เหตุผลว่าไม่ต้องการมีเรื่อง และคราวหน้าก็ยังต้องมาค้าขายกันอีก หากไม่นับความไม่
พอใจของชาวบ้านที่ไม่สามารถซื้อข้าวได้ พ่อเฒ่าบอกว่าไม่มีปัญหาเรื่องการปล้นชิงทรัพย์

จากบทสัมภาษณ์ข้างต้น ทำให้เข้าใจว่าในหลายกรณีที่บันทึกการกล่าวถึงโจรผู้ร้าย และการดักปล้น
ชิงพวกพ่อค้า นักเดินทาง นั้น เป็นการให้ความหมายที่ค่อนข้างหยาบ หากพิจารณาจากมุมมองของอดีตพ่อค้าวัว
ต่าง กลับรู้สึกเห็นอกเห็นใจ และเข้าใจสถานการณ์ที่บีบให้คนธรรมดาต้องจับอาวุธ เพื่อแสดงออกถึงความไม่พอใจ

²⁰ สัมภาษณ์อาจารย์ประเสริฐ ประดิษฐ์ ที่ปรึกษาศูนย์ไทใหญ่ศึกษา อ.เมือง แม่ฮ่องสอน วันที่ 8 กุมภาพันธ์ 2559.

²¹ ไมเคิล มอร์แมน, ฐานข้อมูลจดหมายเหตุทางมานุษยวิทยาในประเทศไทย (กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน) แหล่งที่มา:
http://www.sac.or.th/databases/anthropological_archive

²² สัมภาษณ์อดีตพ่อค้าวัวต่าง วัย 88 ปี อ.ขุนยวม จ.แม่ฮ่องสอน 17 พฤศจิกายน 2558

และดังที่ผู้เขียนนำเสนอในประเด็นก่อนหน้านี้ว่า เมื่อข้าวมีปริมาณจำกัด การขายข้าวในแต่ละปีของพ่อค้าจึงมีการวางแผน และมีเป้าหมายที่สัมพันธ์กับเครือญาติ เครือข่าย หรือมีมิติทางสังคม วัฒนธรรม เข้ามาเกี่ยวข้อง

(จ) ช่วงรอยต่อของความสับสน

ราวทศวรรษ 1970 การค้าข้าวต่างแทบจะหมดความสำคัญลงแล้ว ทว่าทักษะของพ่อค้าที่ได้เดินทางไปยังที่ต่าง ๆ กลายเป็นตัวเชื่อมกับรัฐสมัยใหม่ไม่ทางใดทางหนึ่ง ปี 1973 อดีตพ่อค้าข้าวต่างเมืองขุนยวมสมัครเข้าไปทำงานเป็นคนงานให้กับช่างสำรวจของกรมแผนที่ ขณะที่พ่อค้าบางคนเอาเงินเก็บและเงินที่ได้จากการขายข้าวไปซื้อที่ดิน และผันตัวเองไปเป็นเกษตรกร บ้างหันมายึดอาชีพรับจ้างขนของในพื้นที่ที่การคมนาคมยังไม่สะดวก สำหรับอดีตพ่อค้าข้าวต่างที่สมัครทำงานกับช่างสำรวจของกรมแผนที่นั้น มีหน้าที่คือปักหมุด และเป็นครั้งแรกที่เขาได้สัมผัสถึงงานที่สัมพันธ์กับระบบราชการ และกลายเป็นมุมมองที่เขาที่มีต่ออาชีพและคนกลุ่มนี้ กล่าวคือ เมื่อได้ทำงานกับข้าราชการ (ทหาร) ที่เข้ามาสำรวจและส่องกล้อง พ่อเฒ่ามองว่าอาชีพข้าราชการทำงานสบาย เลิกงานสี่โมงเย็นและหลังจากนั้นก็จะมีช่วงเวลาพักผ่อนที่ร้านอาหาร เจ้านายเป็นคนออกค่าใช้จ่ายทั้งหมด และได้ค่าแรงวันละ 16 บาท ในปีเดียวกันนั้นเริ่มมีถนนที่รถยนต์สามารถวิ่งได้ จึงต้องไปทำหน้าที่ปักหมุดที่ไกล จากทำห็นสัมผัสถึงศาลากลางใช้เวลาทำงานราว 2 เดือน เมื่อหมดงานกับกรมแผนที่ พ่อเฒ่าก็กลับไปทำงานอื่นๆ ของตนตามเดิม²³ จะพบว่าเมื่ออำนาจรัฐขยายตัวเข้าสู่ชุมชนผ่านระบบราชการนั้น ได้ส่งผลให้เกิดภาพลักษณ์ที่ชาวบ้านมีต่ออาชีพข้าราชการว่าเป็นงานที่ไม่ลำบาก มีเงินเดือน และยังได้รับการยกย่องนับถือ เนื่องจากชาวบ้านมองว่าข้าราชการเป็นเจ้านาย จึงให้การเคารพและให้เกียรติ และนำมาสู่การอธิบายเหตุผลที่พ่อค้าข้าวต่างหรือผู้ที่พ่อมีฐานะทางเศรษฐกิจ ผลักดันคนในรุ่นถัดมาให้เข้าสู่อาชีพข้าราชการเกือบทั้งสิ้น

นอกจากความเปลี่ยนแปลงที่กล่าวมาข้างต้น ทักษะต่อการค้าขายแดนของชาวบ้านก็น่าสนใจเช่นกัน จากคำบอกเล่าของอดีตผู้นำตำบลแม่เงาและเป็นชาวบ้านต่อแพ อำเภอขุนยวม พบว่าการค้าขายแดนเฉพาะด้านอำเภอขุนยวม ซึ่งรัฐบาลเตรียมที่จะเปิดด่านห้วยต้นนุ่นอย่างเป็นทางการ เพื่อให้เกิดการขยายตัวทางเศรษฐกิจ และสามารถขนส่งสินค้าข้ามแดนได้อย่างสะดวกและถูกกฎหมายนั้น เชื่อว่าจะเกิดผลดีต่อคนท้องถิ่น ปัจจุบันคนท้องถิ่นยังได้รับการว่าจ้างให้ช่วยขนส่งสินค้าข้ามแดน ทว่าหากมีการเปิดด่านชายแดนอย่างเป็นทางการจริง การค้าระหว่างสองฝั่งจะกลายเป็นเรื่องระหว่างบริษัทที่ทำการค้า ที่สามารถดำเนินการขนส่งสินค้าผ่านรถของบริษัทเอง โดยไม่ต้องว่าจ้างคนในท้องถิ่นอีกต่อไป ในทัศนะของคนท้องถิ่นบ้านต่อแพ อดีตผู้นำคนนี้มองว่าเมื่อเปิดด่านชายแดนแล้วคนในพื้นที่ก็มีหน้าที่เป็นเพียง คนเก็บ “ซีเยีย”²⁴ อย่างไรก็ตามเส้นทางคมนาคมไปยังด่านห้วยต้นนุ่นนั้นยังไม่ได้รับการพัฒนาในฝั่งไทย ปัจจุบันสามารถใช้การได้เฉพาะฤดูกาลที่ไม่มีฝนและต้องเป็นรถขับเคลื่อนสี่ล้อ ขณะที่ฝั่งพม่านั้นมีการเตรียมเส้นทางไว้พร้อมแล้วหากมีการเปิดด่านชายแดนอย่างเป็นทางการจริงก็พร้อมใช้เส้นทางได้เลย

หากย้อนกลับไปพิจารณาประเด็นหลักข้างต้น คนในพื้นที่ย่อมมองอดีต มองเห็นตัวตนในบางด้านที่มีบทบาทและมีความสำคัญ ในฐานะของพ่อค้าและคนกลางที่เชื่อมชุมชนที่ตนเองอยู่กับสังคมภายนอก พวกเขาคือตัวแปรสำคัญที่นำความเปลี่ยนแปลงมาสู่ชุมชน กระทั่งเมื่อรัฐเริ่มแสดงบทบาทเหล่านั้น เป็นผู้เข้ามากำหนดกติกาและเงื่อนไขต่างๆ และผลักดันในภาคชนบทเข้าสู่ระบบเศรษฐกิจแบบตลาด ปลดปล่อยให้ตลาดเข้ามากำกับควบคุมวิถีการผลิตมากขึ้น ดังกรณีเมืองขุนยวมเริ่มปลูกพืชเศรษฐกิจตามนโยบายของภาครัฐมาตั้งแต่ต้น ทั้งหอม กระเทียม

²³ สัมภาษณ์อดีตพ่อค้าข้าวต่าง วัย 88 ปี อ.ขุนยวม จ.แม่ฮ่องสอน 17 พฤศจิกายน 2558

²⁴ ภาษาคำเมือง อุปมา หมายถึง ของเหลือ/ขยะ-ผู้เขียน

ถั่วเหลือง แต่ไม่สามารถปลูกเกินกว่าการบริโภคภายในครัวเรือนได้ เนื่องจากไม่มีตลาดรับซื้อ กระทั่งภายหลังนโยบายกระตุ้นเศรษฐกิจของภาครัฐ²⁵ ชาวขุนยวมเริ่มขายพืชผลทางการเกษตรของตนเองได้ตั้งแต่ทศวรรษ 1990 เป็นต้นมา ปัจจุบันชาวบ้านต่อแพ อำเภอขุนยวม ส่วนใหญ่ปลูกข้าวโพดเลี้ยงสัตว์ แม้ว่าราคาจะขึ้นลงไม่แน่นอน แต่ก็ตลาดสามารถขายผลผลิตได้ ในยุคที่รัฐและทุนรุกคืบเข้าสู่ชนบทในช่วงทศวรรษนี้เองที่ชาวบ้านเริ่มรู้สึกสับสนและประสพภาวะไม่มั่นคง เนื่องจากไม่แน่ใจในสถานการณ์และความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นอย่างรวดเร็ว ทั้งราคาผลผลิต และการแทรกแซงตลาดของรัฐ ล้วนแต่เป็นเงื่อนไขภายนอกที่ชาวบ้านธรรมดาไม่อาจต่อรองได้ และยังไม่อาจประเมินผลกระทบในด้านอื่นๆ

จากประเด็นที่กล่าวมา และคำบอกเล่าของอดีตพ่อค้าวัวต่างที่เคยมีบทบาทสำคัญทางเศรษฐกิจ และการค้าในพื้นที่แม่ฮ่องสอนทำให้พบว่า ความทรงจำของพวกเขานั้นมีความสำคัญอย่างยิ่งในการเชื่อมโยงพวกเขาที่ยังมีชีวิตในปัจจุบันและได้เข้าร่วมปะทะสังสรรค์กับความเปลี่ยนแปลงต่างๆ ความทรงจำจึงเป็นพื้นที่ที่มีค่าอย่างยิ่งและกลายเป็นหลังพิงสำคัญในการเชื่อมตัวตนที่พวกเขาสร้างขึ้นกับสิ่งต่างๆ

พื้นที่ของความทรงจำที่ชายแดน

จากการศึกษาเมืองชายแดนแม่ฮ่องสอน ความเป็นชายแดนที่ประทับอยู่ทั้งในมิติของพื้นที่ วัฒนธรรม ความเป็นชาติพันธุ์ และกระทั่งพื้นที่ของความทรงจำ ทำให้การนำเสนอบทความชิ้นนี้มีความหมายมากขึ้น อย่างไรก็ตาม หากจะอธิบายความสำคัญของพื้นที่ความทรงจำที่ชายแดนออกมาให้เห็นชัดขึ้น อาจสรุปได้อย่างน้อย 2 ประการ ดังนี้

ประการแรก การใส่ใจกับเรื่องราวดังกล่าวคือความพยายามที่จะเข้าใจ "เสียง" อันแตกต่างหลากหลาย และกระจัดกระจายในฐานะ “เสียงสำนวนชายแดน” (border voice) มากกว่าการให้ความสำคัญกับ “มหาร่องเล่า” (grand narrative) อย่างประวัติศาสตร์ชาติ ประวัติศาสตร์ท้องถิ่น และวิพากษ์-วิจารณ์ของเหล่าวิบูรุษ-วิรสตรี ซึ่งยึดมั่นในการวิเคราะห์เพื่อแสดงให้เห็นเอกภาพ โครงเรื่อง มาตรฐาน และความตายตัวของเรื่องเล่าชุดหนึ่งชุดใด ซึ่งไม่มีที่ว่างให้กับเรื่องเล่าแบบอื่นเลย (Rosenau 1992, 82-85) ยิ่งทำให้ความทรงจำที่กระจัดกระจาย ในฐานะเสียงที่ไม่มีพื้นที่อยู่ใน “มหาร่องเล่า” มีความสำคัญขึ้นมา โดยเฉพาะอย่างยิ่งในบริบทปัจจุบันที่การศึกษาต้องข้ามให้พ้นกรอบคิดความเป็นรัฐชาติ และการกักขังอัตลักษณ์อย่างตายตัว

ประการที่สอง หากพิจารณาผ่าน ซาห์ลินส์ (Sahlins 1985) ในแง่คิดเกี่ยวกับวัฒนธรรมคือการจัดระเบียบให้สภาวะการณ์ปัจจุบันโดยอาศัยประสบการณ์จากอดีต หรืออีกนัยหนึ่งก็คือ อดีตถูกปฏิบัติในปัจจุบันมิใช่เพียงเพราะมนุษย์ถูกพันธนาการโดยอดีตเท่านั้น หากแต่เป็นเพราะมนุษย์ในปัจจุบันแต่งแต้มอดีตให้ปฏิบัติการเพื่อสร้างตัวตนของตนเองขึ้นมา การศึกษาความทรงจำและประสบการณ์ชีวิตของผู้คนที่ชายแดนยังมีความจำเป็นในฐานะการทำความเข้าใจอดีตของนานาชีวิตในฐานะที่เป็นสิ่งที่ถูกผลิตขึ้นมาใหม่ในปัจจุบัน เป็นอดีตที่มีนัยของการต่อสู้เพื่อยืนยันความหมายของการมีตัวตนของพวกเขาและเธอในอาณาบริเวณแห่งนั้น การใส่ใจต่อความทรงจำของผู้คนในแง่นี้ จึงเป็นความพยายามเข้าใจกระบวนการสร้างตัวตน โดยไม่ลืมนิติทางประวัติศาสตร์ทั้งในระดับปัจเจก ชุมชน เมือง และรัฐ รวมถึงเครือญาติที่ยึดโยงตัวตนของพวกเขาและเธอไว้ ไม่ว่าจะเป็นมิติทางด้านชาติพันธุ์ ความเป็นเครือญาติ ศาสนา และการค้า

²⁵ สันนิษฐานว่าตั้งแต่สมัยพลเอกชาติชาย ชุณหะวัณ เป็นต้นมา

การให้ความสำคัญกับความทรงจำและประสบการณ์ชีวิตจึงเป็น “อดีต” ที่แยกตัวออกมาจาก “ประวัติศาสตร์” ส่วนหนึ่งของรัฐ หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ ประวัติศาสตร์ชุดใหม่ได้เกิดขึ้นมาผ่านการจัดการอดีตที่แตกต่างออกไปนั่นเอง กล่าวอีกนัยหนึ่งบทความชิ้นนี้เพียงเสนอหรือเปิดพื้นที่ให้ความทรงจำชุดอื่น แบบอื่น และไม่จำเป็นต้องมีความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ได้มีที่ทางหรือมีส่วนต่อการนิยามอดีต หรือเป็นการคืนประวัติศาสตร์ให้กับพวกเขาและเธอ ด้วยความเชื่อมั่นของผู้เขียนว่า ประวัติศาสตร์ในลักษณะนี้มีพลังและความหมาย อย่างน้อยมันคือแรงผลักดันให้ผู้คนเคลื่อนไปข้างหน้า เหลียวหลังกลับก็มีความหวัง รู้สึกถึงตัวตนที่มีความหมาย และสู้กับวันข้างหน้าแม้สับสนมากบ้างน้อยบ้างก็ตาม

รายการอ้างอิง

เอกสารชั้นต้น

กรมราชเลขาธิการ รัชกาลที่ 5 (รล-ตราหน้า) พ.ศ.2418-2434 เรื่องที่ 33, 86. หอจดหมายเหตุแห่งชาติ.
ไมเคิล มอร์แมน. ฐานข้อมูลจดหมายเหตุทางมานุษยวิทยาในประเทศไทย. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร
(องค์การมหาชน) แหล่งที่มา: http://www.sac.or.th/databases/anthropological_archive

เอกสารชั้นรอง

- จิรจันทร์ วงศ์ล้อเกียรติ ประทีปะเสน. 2548. *ขุนขวงเสียงภาเกียรติ: ทายาทเจิ้งเหอ 100 ปี การรวมน้ำต่างสู่ เชียงใหม่*. เชียงใหม่: ธนบรรณการพิมพ์.
- ธรรต ศรีรัตนบัลล์. 2553. “ไทยใหญ่แม่ฮ่องสอน: การสร้างสรรค์ความเป็นไทยใหญ่ จากปฏิสัมพันธ์ระหว่างไทยใหญ่เดิมและไทยใหญ่พลัดถิ่นทศวรรษ 2520-2550.” *วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต, คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่*.
- นิติ ภาวรัตน์. 2558. *ชนตกชาติและชาติพันธุ์*. กรุงเทพฯ: สยามปริทัศน์.
- วราภรณ์ เรืองศรี. 2556. “การค้าชายแดนและการปรับเปลี่ยนรูปแบบของรัฐบริเวณตอนในของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ภาคพื้นทวีป ระหว่างคริสต์ศตวรรษที่ 19 ถึงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20.” *วิทยานิพนธ์ดุขฎิบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์, คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย*.
- . 2559. “ความเคลื่อนไหวของชุมชนพ่อค้าการวานว้ต่างเมืองแม่ฮ่องสอน ตั้งแต่ พ.ศ.2500 ถึง ปัจจุบัน.” *โครงการวิจัยนักวิจัยรุ่นใหม่ ภายใต้การสนับสนุนของสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)*.
- วราภรณ์ เรืองศรี และ ศรยุทธ เอี่ยมเอื้อยุทธ. 2558. “การค้าชายแดนเมืองแม่ฮ่องสอน: แม่สะเรียง ขุนยวม และอำเภอเมือง ตั้งแต่ พ.ศ.2490-ปัจจุบัน.” *โครงการวิจัยภายใต้การสนับสนุนการวิจัยของคณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่*.
- สายชล สัตยานุรักษ์. 2558. “การต่อสู้บนพื้นที่ความทรงจำของคนหลากหลายชาติพันธุ์ในประเทศไทย.” ใน *ประวัติศาสตร์รัฐไทยและสังคมไทย: ครอบครั้ว ชุมชน ชีวิตสามัญชน ความทรงจำ และอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์*. เชียงใหม่: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- แอนเดอร์สัน, เบเนดิกท์. 2558. *ศึกษารัฐไทย ย้อนสภาวะไทยศึกษา: ว่าด้วยการเมืองไทยสมัยใหม่*. นนทบุรี: สำนักพิมพ์ฟ้าเดียวกัน.

Bowie, Katherine A. 2000. “Ethnic Heterogeneity and Elephants in Nineteenth-Century Lanna Statecraft.” In *Civility and Savagery: Social Identity in Tai States*. Edited by Andrew Turton. Richmond, Surrey: Curzon Press.

- Mintz, Sydney. 1974. *Worker in the Cane: A Puerto Rican Life History*. New York. W W Norton and Company.
- Radin, Paul. 1963. *The Autobiography of a Winnebago Indian*. University of California Press.
- Rosaldo, Renato. 1989. *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Beacon Press.
- Rosenau, Pauline Marie. 1992. *Post-Modernism and the Social Sciences*. Princeton University Press.
- Sahlins, Marshall. 1985. *Islands of History*. The University of Chicago Press.
- Schneider, William, ed. 2008. *Living with Stories: Telling, Re-telling and Re-membering*. Utah State University Press.
- Tannenbaum, N. 1997. "Hill Field, Reforestation, and the Construction of Inequality in Maehongson Province, Thailand." In *Workshop in Political Theory and Policy Analysis*. Indiana University, U.S.A.
- Tambiah, Stanley J. 2002. *Edmund Leach: An Anthropological Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thompson, Paul. 2007. *The Voice of the Past: Oral History*. Oxford.
- Thongchai Winichakul. 1994. *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Walker, Andrew. 1999. *The Legend of the Goden Boat: Regulation, Trade and Traders in the Borderlands of Laos, Thailand, China and Burma*. Richmond: Curzon Press.
- Wolters, O.W. 1999. *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspective*. New York: Southeast Asia Program Publication, Cornell University.

การสัมภาษณ์

วันที่ 1 สิงหาคม 2558

สัมภาษณ์อดีตหัวหน้ากลุ่มแรงงานหญิงเหมืองแร่ อ.ขุนยวม จ.แม่ฮ่องสอน
สัมภาษณ์อดีตกำนันตำบลแม่เงา อ.ขุนยวม จ.แม่ฮ่องสอน

วันที่ 15 พฤศจิกายน 2558

สัมภาษณ์อดีตความูซ้าง อ.ขุนยวม จ.แม่ฮ่องสอน

วันที่ 17 พฤศจิกายน 2558

สัมภาษณ์อดีตพ่อค้าวัวต่าง อายุ 88 ปี อ.ขุนยวม จ.แม่ฮ่องสอน

วันที่ 11 ธันวาคม 2558

สัมภาษณ์อดีตพ่อค้าวัวต่างชาวไทใหญ่ อ.ขุนยวม จ.แม่ฮ่องสอน
สัมภาษณ์บุตรสาวของพ่อค้าชาวตองสู่อ.ขุนยวม จ.แม่ฮ่องสอน

วันที่ 12 ธันวาคม 2558

สัมภาษณ์ทายาทรุ่น2-3 ของพ่อค้าเชื้อสายตองสู่อ.แม่สะเรียง จ.แม่ฮ่องสอน
สัมภาษณ์บุตรสาวของพ่อค้าชาวตองสู่อ.แม่สะเรียง จ.แม่ฮ่องสอน

วันที่ 6 กุมภาพันธ์ 2559

สัมภาษณ์ทายาทพ่อเลี้ยงใหญ่ อ.แม่สะเรียง ปัจจุบันอายุ 86 ปี

วันที่ 8 กุมภาพันธ์ 2559

สัมภาษณ์อาจารย์ประเสริฐ ประดิษฐ์ ที่ปรึกษาศูนย์ไทใหญ่ศึกษา อ.เมือง จ.แม่ฮ่องสอน

This page is intentionally left blank

D1-P3-R2-02

ความทรงจำร่วมของการต่อสู้ของประชาชน

มองผ่าน “รูปหล่อ” แกนนำกลุ่มรักย์ท้องถิ่นบ่อนอก

และ เครือข่ายประชาชนภาคตะวันออก

ศรัณยู หมั่นทรัพย์

นักวิชาการ สถาบันพระปกเกล้า

บทนำ

เราทุกคนล้วนดำรงชีวิตอยู่ในความทรงจำ ความทรงจำในพื้นที่ ความทรงจำของเหตุการณ์ ความทรงจำแต่ละช่วงเวลา แต่ความทรงจำมิใช่เป็นเพียงการจดจำรำลึกอดีต หรือ เหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในอดีต หรือไม่อาจกล่าวได้ว่า “ความทรงจำ” คือ การที่มนุษย์เก็บร่อยรอยประสบการณ์ของอดีตและมนุษย์เข้าถึงความทรงจำด้วยการระลึกถึง (recall) ความจำนั้นๆ เท่านั้น เพราะความทรงจำยังส่งผลต่อการกระทำทั้งในปัจจุบันและในอนาคตของผู้จดจำ จนมีคำกล่าวว่า ผู้ที่สามารถควบคุมความทรงจำของชาติได้คือผู้ที่ควบคุมว่าชาติจะต่อสู้เพื่ออะไร และจะต่อสู้อย่างเต็มกำลังกับสิ่งใด¹

ในทางสังคมวิทยาและสังคมวัฒนธรรมศึกษาให้ความสนใจกับความทรงจำ โดยเฉพาะความทรงจำที่ทำให้เกิดผลกระทบอย่างมีนัยสำคัญต่อสังคม ความทรงจำที่ปัจเจกบุคคลใช้ร่วมกับสมาชิกคนอื่นๆ ในสังคม ที่เรียกว่า ความทรงจำร่วม หรือ ความทรงจำของสังคม (*‘collective’ or ‘social’ memories*) ความทรงจำร่วมเป็นผลผลิตทางสังคมที่มีความซับซ้อนของการสื่อสาร ต้องการสื่อกลางทำให้ความทรงจำเป็นรูปธรรม และสื่อสารออกสู่กลุ่มหรือสังคม เพื่อประกอบสร้างให้สังคมมีความทรงจำต่อเรื่องใดเรื่องหนึ่งร่วมกัน สื่อกลางที่ใช้สร้างความทรงจำร่วม ได้แก่ สถานที่ เหตุการณ์สาธารณะ พิธีกรรม สัญลักษณ์ ภาพ หนังสือ งานศิลปะ หรือแม้กระทั่งอาหาร เครื่องดื่ม และเครื่องแต่งกาย ทั้งหมด ที่เรียกว่า พื้นที่ของความทรงจำ และทั้งหมดล้วนเป็นองค์ประกอบที่สามารถแสดงความเฉพาะตัวของสังคมนั้นๆ ความทรงจำร่วมจึงสามารถส่งพลังต่อสังคมทั้งด้านวัฒนธรรมการเมืองและอัตลักษณ์ทางสังคม และเพราะคุณสมบัติดังกล่าว ความทรงจำร่วมจึงทำให้ถูกนำมาใช้ประโยชน์ในทางการเมืองและสังคม โดยการสื่อสารผ่านทางรูปธรรมของความทรงจำอย่าง สิ่งก่อสร้างอนุสาวรีย์ หรือประติมากรรมต่างๆ ในประเทศไทย ปรากฏงานศึกษาอนุสาวรีย์ของ พิบูลย์ หัตถกิจโกศล แสดงให้เห็นชัดเจนว่าอนุสาวรีย์ในรัฐไทยตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 5 เป็นต้นมา สะท้อนให้เห็นภาพของการปกครองในระบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ ผสมอยู่กับการปกครองในแบบเผด็จการทหาร และการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองไทย โดยอนุสาวรีย์ได้ทำหน้าที่หล่อหลอมกล่อมเกล้าประชาชนคือการให้ความคิดเกี่ยวกับสถาบันกษัตริย์ราชวงศ์จักรี ความคิดทหารนิยม และความคิดชาตินิยม ส่วนความคิดที่ปรากฏผ่านอนุสาวรีย์น้อยที่สุดคือ ความคิดทางด้านประชาธิปไตย² ซึ่งแม้แต่อนุสาวรีย์ประชาธิปไตยที่สร้างขึ้นเพื่อความทรงจำร่วมของการเปลี่ยนแปลงการปกครองจากระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์เป็นระบอบประชาธิปไตย มาลินี คุ่มสุภา³ ได้มีการศึกษาพบว่าทำให้ความหมายต่ออนุสาวรีย์นั้นแปรเปลี่ยนไปตามยุคสมัยและเป็นพื้นที่ทางการเมืองที่แสดงแย้งชิงความทรงจำร่วมที่น่าสนใจ

หลังรัฐธรรมนูญฉบับ พ.ศ. 2540 ได้เกิดปรากฏการณ์ประชาธิปไตยที่ไปไกลกว่าความทรงจำร่วมของอนุสาวรีย์ประชาธิปไตย เพราะเกิดขึ้นจากการใช้ สิทธิ เสรีภาพ และใช้อำนาจของประชาชนและนำไปสู่การสร้างอนุสาวรีย์คนสามัญเพื่อความทรงจำของการต่อสู้ในระบอบประชาธิปไตยของประชาชน เพราะช่วงเวลาดังกล่าวมีการเกิดขึ้นของประชาชนหลายกลุ่มที่เคลื่อนไหวอยู่ในพื้นที่โดยเฉพาะประเด็นการพัฒนาที่เกิดจากนโยบายรัฐและการลงทุนจากกลุ่มทุน ซึ่งในบทความนี้จะนำเสนอกลุ่มเคลื่อนไหวของประชาชน 2 กลุ่ม กล่าวคือ

¹ ชาตรี ประทีตธนการ, 2551.

² พิบูลย์ หัตถกิจโกศล, 2527.

³ มาลินี คุ่มสุภา, 2548.

กลุ่มรักษ์ท้องถิ่นบ่อนอก อ.บ่อนอก จ.ประจวบคีรีขันธ์⁴ วัตถุประสงค์ของการเคลื่อนไหวคือ ต่อต้านการสร้างโรงไฟฟ้าถ่านหินที่รุกรานที่ทำกินและทำลายทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม ต. บ่อนอก และ กลุ่มเครือข่ายประชาชนภาคตะวันออก ต. มาบตาพุด อ.เมือง จ.ระยอง⁵ เคลื่อนไหวเพื่อต่อสู้กับการลงทุนอุตสาหกรรมที่ก่อมลภาวะกระทบต่อชีวิต ต. มาบตาพุด เรียกร้องให้ภาครัฐมีการจัดการกับผลกระทบอุตสาหกรรมที่เกิดขึ้นกับท้องถิ่นและระดับโครงการส่วนต่อขยายก่อนการแก้ไขปัญหาให้ลุกลาม ทั้งสองกลุ่มใช้สิทธิ เสรีภาพ และความชอบธรรมตามรัฐธรรมนูญในการต่อสู้ทั้งการยื่นเอกสารร้องเรียน การใช้พื้นที่สาธารณะเป็นยุทธศาสตร์ในการขับเคลื่อนทั้งบนท้องถนนและในโลกออนไลน์ การเคลื่อนไหวในกระบวนการประชาธิปไตย การร่วมทำงานกับนักวิชาการและองค์กรสนับสนุนจากภายนอกเครือข่าย และการใช้กลไกตามโครงสร้างทางการเมืองและรัฐธรรมนูญ อย่างศาลปกครอง คณะกรรมการสิทธิมนุษยชนแห่งชาติ ทั้งสองกลุ่มในต่างพื้นที่ต่างเวลาได้ใช้เวลาต่อสู้เพื่อปกป้องชุมชนของตนเองด้วยความกล้าหาญ เสียสละ ทั้งสมหวัง ผิดหวัง เจ็บปวด คับแค้น ขัดแย้ง ถูกเหยียดหยาม ถูกปฏิเสธ ไปจนถึงถูกทำร้ายและถูกพรากเอาชีวิต และได้สถาปนาอัตลักษณ์ประชาชนนักสู้ขึ้น กลายเป็นความทรงจำร่วมของทั้งชุมชนทางกายภาพของพวกเขาเองและชุมชนอื่นที่รับรู้เรื่องราวการต่อสู้ของพวกเขา

หลังการเสียชีวิตของแกนนำเคลื่อนไหวทั้งสองกลุ่มได้มีการสร้าง “รูปหล่อ” – คำเรียกที่ทั้งสองกลุ่มใช้เรียกรูปปั้นของแกนนำทั้งสอง – ไว้เพื่อเป็นรูปธรรมของความทรงจำในการต่อสู้ ยกูปหล่อดังกล่าวขึ้นตั้งไว้บนแท่นทรงสี่เหลี่ยมสูง 3 เมตร ก่อสร้างฐานที่ยกสูงจากพื้น 1.5 เมตรรองรับไว้อีกหนึ่งชั้น บทความจึงนำเสนอและวิเคราะห์ “รูปหล่อ” และองค์ประกอบโดยรวมภายใต้คำอธิบายของอนุสาวรีย์- อนุสาวรีย์ของนายเจริญ วัดอักษร และของนายสุทธิ อัมมาศัย มีความเหมือนกันในฐานะรูปธรรมของความทรงจำร่วมของผู้เกี่ยวข้อง และมีความแตกต่างที่เห็นได้ชัดเจนนด้านสถานที่ตั้ง และประติมากรรมของรูปหล่อ กล่าวคือ ที่ตั้งอนุสาวรีย์ประติมากรรมเจริญ วัดอักษร ตั้งอยู่ริมถนนเพชรเกษม บริเวณสี่แยกบ่อนอก พื้นที่สาธารณะริมถนนสายหลักลงสู่ภาคใต้ บริเวณรอบอนุสาวรีย์เปิดโล่ง ตัวอนุสาวรีย์สามารถมองเห็นได้จากระยะไกล และ รูปหล่อปั้นเป็นประติมากรรมสัญลักษณ์คล้ายการทะยานขึ้นของเจริญ วัดอักษรที่โผล่พ้นกระแสน้ำทะเลที่แสดงถึงพลังของประชาชนทุกคนร่วมกันต่อสู้เพื่อบ่อนอก⁶ ขณะที่อนุสาวรีย์สุทธิ อัมมาศัย ตั้งอยู่ในบริเวณที่โล่งหน้าบ้านในซอยบ้านแลง 26 ต. บ้านแลง อ.เมือง จ. ระยอง รูปหล่อของสุทธิ อัมมาศัยเป็นรูปเหมือน

ความแตกต่างของที่ตั้งและรูปหล่อในทั้งสองกรณี นำไปสู่การตั้งคำถามว่าทั้งสองได้ใช้อนุสาวรีย์-รูปหล่อของแกนนำทั้งสองสร้างความทรงจำร่วมอย่างไร ความแตกต่างทั้งสองประเด็นส่งผลต่อการสร้างความทรงจำร่วมหรือไม่ โดยวิเคราะห์จากความหมายหลักของอนุสาวรีย์ที่หมายถึง สิ่งก่อสร้าง สิ่งปลูกสร้าง รูปปั้น หรือ สถานที่ที่มีความสำคัญในฐานะของการสิ่งที่ทำขึ้นเพื่อระลึกถึงบุคคล เหตุการณ์ ที่สำคัญอันเนื่องมาจากเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นใน

⁴ บ่อนอก ตำบลหนึ่งในเขตอำเภอเมืองประจวบคีรีขันธ์ จังหวัดประจวบคีรีขันธ์ มีพื้นที่ลาดเอียงจากฝั่งภูเขาทิศตะวันตกไปสู่อ่าวไทยทางทิศตะวันออก มีถนนเพชรเกษมตัดผ่านระหว่างพื้นที่ตะวันตกกับทิศตะวันออกของตำบล พื้นที่ฝั่งตะวันออกมีสภาพเป็นดินร่วนปนทราย สภาพภูมิประเทศที่มีความหลากหลาย เพราะมีทั้งพื้นที่ราบ ภูเขา ลุ่มน้ำและทะเล ไม่มีโรงงานอุตสาหกรรมชายฝั่งทะเลมากเท่ากับภาคตะวันออกของประเทศ คุณภาพน้ำทะเลและระบบนิเวศชายฝั่งยังไม่ถูกทำลาย ทรัพยากรธรรมชาติยังอุดมสมบูรณ์ การสร้างรายได้ให้กับจังหวัดได้จากทรัพยากรการประมง และมีชาวประมงพื้นบ้านอยู่เป็นจำนวนมากเมื่อผู้คนดำรงชีวิตอยู่ด้วยการทำประมงชายฝั่ง ทรัพยากรชายฝั่งจึงมีความหมายและความสำคัญต่อชาวประมงและชาวบ่อนอกเป็นอย่างมาก การดำรงอยู่ของทรัพยากรชายฝั่งที่อุดมสมบูรณ์จึงเป็นความสำคัญสูงสุด (สุริย์รัตน์ แต่ชุตระกุล, 2547)

⁵ การพัฒนาเศรษฐกิจที่มุ่งสร้างความมั่นคงทางเศรษฐกิจด้วยการพัฒนาอุตสาหกรรม นำมาซึ่งการสร้างนิคมอุตสาหกรรมขนาดใหญ่เพื่อผลิตและส่งออกและการคำนึงถึงความมั่นคงทางพลังงานเพื่อการใช้และการผลิตดังกล่าว ประกอบกับการค้นพบแหล่งก๊าซธรรมชาติในอ่าวไทยจึงเกิดนิคมอุตสาหกรรมด้านการพลังงานและปิโตรเคมีขึ้นในตำบลมาบตาพุด อ. เมือง จังหวัดระยองด้วยเหตุผลทางภูมิศาสตร์ การขนส่งและความเหมาะสมของพื้นที่ชายฝั่งหลังดำเนินการได้เพียง 10 ปี ผลกระทบอุตสาหกรรมส่งผลต่อชุมชนโดยรอบทั้งด้านสุขภาพ สังคมและสิ่งแวดล้อม (สุริชัย หวันแก้ว, 2543)

⁶ กรณ์อุมา พงษ์น้อย, สัมภาษณ์, 2559.

ช่วงเวลาใดเวลาหนึ่งหรือเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นในอดีต⁷ หรือ สร้างขึ้นเพื่อยกย่องบุคคลหรือเหตุการณ์เป็นพิเศษ⁸ ทั้งนี้ด้วยความหมายของรากศัพท์ของ “monument” จากภาษาละตินที่ว่า *monere*, *monere* มีความหมายว่า “เตือน” (to remind / to warn) อนุสาวรีย์จึงต้องสามารถทำให้เห็นอดีตและสะท้อนอนาคตได้⁹ ซึ่งเมื่ออนุสาวรีย์ถูกสร้างขึ้นอย่างมีวัตถุประสงค์โดยเชิดชูบุคคลและย้ำเตือนถึงเหตุการณ์ในอดีตที่ผู้สร้างให้ความสำคัญ แล้วอนุสาวรีย์จึงต้องมีขนาดใหญ่ สามารถมองเห็นได้ และตั้งอยู่ในที่สาธารณะจึงทำงานได้ตามวัตถุประสงค์ โดยนำมาวิเคราะห์กับแนวคิดความทรงจำร่วม จากข้อมูลเอกสารและการสัมภาษณ์ผู้เกี่ยวข้องในพื้นที่

“ความทรงจำร่วม” (Collective memory): ความหมาย ความเป็นมา และ การดำรงอยู่

ทางสังคมวิทยา “ความทรงจำร่วม” (Collective memory) เป็นคำที่เกิดขึ้นในศตวรรษที่ 20 เพื่อศึกษาชีวิตและวัฒนธรรมประจำวันของมนุษย์ที่เชื่อมโยงกับความทรงจำ โดยอธิบายว่าความทรงจำของมนุษย์ได้รับมาจากอิทธิพลจากสังคม จากการมีปฏิบัตการร่วมกับสังคม และเพราะสังคมบุคคลจึงจะระลึกได้ จำได้ และสามารถกำหนดความทรงจำของตนได้¹⁰ ความทรงจำของปัจเจกบุคคลจึงทำงานไปด้วยกันกับสังคม เกิดขึ้นและเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา กล่าวได้ว่าความทรงจำเป็นสิ่งที่ถูกสร้างโดยสังคม แม้ว่าการจดจำจะเป็นเรื่องของแต่ละบุคคล แต่กลุ่มทางสังคมจะเป็นคนตัดสินว่าอะไรเป็นสิ่งที่สามารถจดจำได้ ดังนั้น กลุ่มคนที่อยู่ร่วมกันในสังคมจึงมีความทรงจำร่วมกันหรือกล่าวอีกนัยได้ว่าความทรงจำร่วมจึงเป็นความทรงจำที่มีอยู่ในกลุ่มและแบ่งปันกันอยู่ในกลุ่ม ชุมชน หรือวัฒนธรรม และจะส่งต่อจากรุ่นหนึ่งสู่รุ่นต่อไป ดังนั้น ความทรงจำร่วมจึงมีความหมายต่อการสร้างความเป็นหนึ่งเดียวและการดำรงอยู่ของกลุ่ม ผ่านการบันทึกและกระตุ้นเตือนความทรงจำ อาจทำผ่านเรื่องเล่า พิธีกรรม ธรรมเนียมปฏิบัติ หรือกลไกอื่นๆ ความทรงจำร่วมจึงถูกประกอบสร้างขึ้นหรือส่งต่อระหว่างสมาชิกให้ปัจเจกได้จดจำด้วยกลไกเหล่านั้นเช่นกัน กลุ่มทางสังคมนั้นอาจเล็กเหมือนครอบครัว หรืออาจเป็นชุมชนในจินตนาการแบบชุมชนของ แอนเดอร์สัน (Andersonian “imaginary community”) ความทรงจำร่วมจึงไม่เกี่ยวกับขนาดและความซับซ้อนของกลุ่ม แต่ขึ้นอยู่กับลักษณะเฉพาะของกลุ่มและเบี่ยงเบนไปได้ตามพื้นที่และเวลา

ความทรงจำร่วมจึงเป็นเครือข่ายการกระทำที่ซับซ้อน และสามารถถูกเลือก แต่งเติม และ สร้างใหม่ได้ โดยเฉพาะตามความต้องการในปัจจุบัน และการที่ปัจจุบันเป็นตัวกำหนดความทรงจำนี้เอง ความทรงจำจึงไม่เพียงสะท้อนเรื่องราวในอดีตแต่ความทรงจำยังทำหน้าที่ยึดโยงอดีตเข้ากับปัจจุบันและอนาคต โดยความทรงจำที่ถูกเลือกมาโดยอาจจะรู้ตัวหรือไม่รู้ตัวของแต่ละคนนั้นจะถูกนำไปใช้ประโยชน์ในปัจจุบันต่างๆ กันไป การนำความทรงจำร่วมมาใช้ประโยชน์ในทางการเมืองและสังคมนั้น มักกระทำโดยผู้มีอำนาจในการประกอบสร้าง เช่นการประกอบสร้างอดีตขึ้นใหม่โดยเลือกเหตุการณ์ที่ต้องการให้ถูกจดจำและ/หรือตัดเหตุการณ์ที่ต้องการขจัดทิ้งออกไปเสีย ที่เรียกว่าการสร้างการลืมร่วม (collective amnesia) เพื่อกำหนดกรอบ (ใหม่) ของเรื่องเล่าของสังคม และประดิษฐ์สร้างประเพณีใหม่เพื่อสนับสนุนความทรงจำร่วม ความทรงจำร่วมที่ถูกเลือกขึ้นโดยผู้มีอำนาจเหล่านั้น จึงเป็นทั้งเครื่องมือและกลไกของอำนาจในการกำหนดสังคม เพื่อคงอำนาจและสถานะของตน¹¹

⁷ ความหมายของ Monument จาก Merriam-Webster Dictionary online retrieved from <http://www.merriam-webster.com/dictionary/monument>

⁸ ความหมายของ Monument จาก Cambridge Dictionary online retrieved from <http://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/monument>

⁹ Leite J.M.V. 2009, p. 26

¹⁰ Halbwachs 1992, p. 38. อ้างถึงใน International Encyclopedia of The Social Science, 2nd edition, p.7-8 Retrieved from <http://sociology.virginia.edu/sites/sociology.virginia.edu/files/galecm.pdf>

¹¹ Halbwachs, Maurice, 1992. อ้างถึงใน <https://memorialworlds.com/what-is-collective-memory/>

ความทรงจำร่วมของสังคมจึงเป็นมิติของอำนาจและการเมือง เป็นปฏิบัติการอยู่ในพื้นที่ความทรงจำต่าง ๆ อยู่ในสิ่งประดิษฐ์ที่มนุษย์สร้างขึ้น นั่นหมายถึง ความทรงจำซึ่งเป็นเรื่องของอดีตกลับมาควบคุมชีวิตทางสังคมของมนุษย์อีกต่อหนึ่ง ดังนั้น หน้าที่หลักของความทรงจำร่วมจึงเป็นการทำให้คนในสังคมสามารถรวมกลุ่มกันและมีอัตลักษณ์ร่วมกันได้ สาระของความทรงจำร่วมจึงมีความเฉพาะกลุ่ม แตกต่างหลากหลาย อาจขัดแย้งแย้งซึ่งกันระหว่างกลุ่มต่างๆ ในสังคม เพื่อให้กลุ่มตนสามารถควบคุมความทรงจำร่วมของสังคม หรือ ในมิติของชนชั้น การเลือกเอาความทรงจำของแต่ละกลุ่มมาใช้ก็เพื่อต่อรอง สร้างอำนาจ และสร้างความหมายให้กับกลุ่มของตน หรือ ต่อสู้กับการถูกกดขี่ของชนชั้นที่เหนือกว่า¹²

ดังกล่ามาแล้วว่าความทรงจำร่วมเป็นผลผลิตทางสังคมที่มีความซับซ้อนของการสื่อสาร และต้องการสื่อกลางทำให้ความทรงจำเป็นรูปธรรม ความทรงจำจึงมักถูกนำไปใส่ความหมายให้กับบางสิ่งบางอย่าง เพื่อให้ความทรงจำเหล่านั้นก่อรูปและสื่อออกให้สังคมมีความทรงจำต่อเรื่องใดเรื่องหนึ่งร่วมกัน นอกจากนี้ความทรงจำต้องถูกสร้างและผลิตซ้ำอย่างต่อเนื่อง จนเกิดความทรงจำที่เก็บรักษาอดีตไว้ได้ การใส่ความหมายหรือการใช้สื่อเพื่อส่งออกความทรงจำร่วมจึงเป็นสิ่งสำคัญของการแสดงออกที่เชื่อมต่ออดีต และกำหนดรูปร่างความทรงจำร่วมของสมาชิกในสังคม เปรียบเป็นการสร้างแผนที่ความคิดและถ่ายทอดความทรงจำสู่รุ่นต่อไป¹³ สื่อกลางที่ใช้สร้างและดำรงไว้ซึ่งความทรงจำร่วม ได้แก่ สถานที่ เหตุการณ์สาธารณะ พิธีกรรม สัญลักษณ์ ภาพ หนังสือ งานศิลปะ อาหาร เครื่องดื่ม และเครื่องแต่งกายที่เรียกว่า พื้นที่ของความทรงจำ ทั้งหมดล้วนเป็นองค์ประกอบที่สามารถแสดงความเฉพาะตัวของกลุ่มหรือสังคมนั้นๆ ความทรงจำร่วมจึงมีพลังต่อสังคมทั้งด้านวัฒนธรรม อัตลักษณ์ทางสังคม และการเมือง และถูกนำมาใช้ประโยชน์ในสังคมและการเมือง

อย่างไรก็ตาม การประกอบสร้างความทรงจำร่วมของสังคมหรือต่อผู้คนที่เกี่ยวข้องต้องนอกจากอาศัยรูปธรรมของความทรงจำที่ไม่เพียงพื้นที่เป็นทางกายภาพที่ต้องกระตุ้นเตือนความทรงจำอยู่เสมอ อาจต้องการการสร้างพลังให้เพียงพอในระดับที่จำสร้างให้เกิดความทรงจำที่เป็นนิสัย (habit memory)¹⁴ จึงสามารถนำมาใช้ประโยชน์ในการเมืองและสังคมได้จริง ดังนั้นการกำหนดพื้นที่ในการจัดวาง การกำหนดรูปแบบที่ต้องการสื่อสารกับมวลชนถึงเรื่องราวที่ต้องการให้จดจำ หรือการออกแบบที่เป็นสัญลักษณ์และสร้างความรู้สึกร่วมของสังคม จึงเป็นปฏิบัติการร่วมของการสร้างและการให้ความหมาย เพื่อทำให้ความทรงจำทางสังคมดำรงอยู่ได้อย่างต่อเนื่อง เช่น การใช้พิธีกรรมกระตุ้นเตือนเรื่องราวความทรงจำ การเผยแพร่ภาพเรื่องผ่านสื่อต่างๆ อย่างสม่ำเสมอ หรือการจัดแสดงในพื้นที่สาธารณะ เช่นเกี่ยวกับการจัดตั้งอนุสาวรีย์ในพื้นที่สาธารณะ โลงแจ้ง ง่ายต่อการเห็นและกระตุ้นเตือนความทรงจำ¹⁵

อนุสาวรีย์กับความทรงจำร่วม

อนุสาวรีย์ในทางสถาปัตยกรรม คือ สถานที่ หรือพื้นที่ ที่เป็นภูมิทัศน์แห่งความทรงจำ และการสื่อสารสิ่งที่อนุสาวรีย์ต้องการบอกเล่า และ การสื่อความหมายเชิงสัญลักษณ์ให้รับรู้ถึงเหตุการณ์และบุคคลในอดีต ใน

¹² Connerton, Paul. (1989) อ้างถึง ใน เบญจวรรณ นาราสัจ, 2553.

¹³ เฟิงอ้าง, น. 29-30.

¹⁴ เฟิงอ้าง, น. 29-30.

¹⁵ Bodnar, John, 1992.

การศึกษาความทรงจำร่วม อนุสาวรีย์คือพื้นที่แห่งความทรงจำซึ่งมีลักษณะสอดคล้องกับสิ่งที่ เรียกว่า “แหล่งความทรงจำ” (site of memory) ที่สร้างขึ้นเพื่อเป็นที่สื่อสารเชื่อมโยงความรู้สึกจากอดีตต่อเนื่องถึงปัจจุบัน¹⁶

บทบาทของการสร้างความทรงจำหรือการระลึกถึงเหตุการณ์หรือบุคคลของ อนุสาวรีย์นั้นสามารถไปไกลกว่าการบันทึกความสำคัญของเหตุการณ์ หรือบุคคลที่ต้องการจารึกไว้ในความทรงจำเท่านั้น แต่อนุสาวรีย์สามารถเป็นสิ่งที่ทำให้เกิดความโดดเด่นของเรื่องราว หรือบุคคล สามารถกระตุ้นเตือน และเชิญชวนให้เกิดการตีความและสร้างความหมายขึ้นได้จากจากผัสสะรับรู้ของผู้ชม

ในประเทศไทยแต่เดิมสร้างอนุสาวรีย์ตามความเชื่อทางพุทธศาสนาเพื่อบรรจุอัฐิธาตุของบุคคลตั้งแต่สมัยสุโขทัยหรือก่อนหน้านั้น ต่อมาในสมัยอยุธยาได้มีการสร้างอนุสาวรีย์เป็นรูปบุคคลขึ้น ได้แก่ รูปปั้นพระมหากษัตริย์ เช่นพระเจ้าอู่ทอง และสมเด็จพระนเรศวรมหาราช ไม่ปรากฏอนุสาวรีย์สำหรับคนสามัญขึ้นในสมัยนี้ จนถึงในสมัยรัตนโกสินทร์ยังคงปรากฏอนุสาวรีย์รูปบุคคลทั้งพระรูปของพระสังฆราช (ญาณสังวร) รูปของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ขุน) หรือ พระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัวได้โปรดให้สร้างรูปเหมือนของบุคคลสามัญที่เฝ้าตัวเพื่อบูชาพระศาสนาไว้ที่หน้าอุโบสถวัดอรุณราชวราราม หรือการเริ่มต้นสร้างพระบรมรูปกษัตริย์ในรัชกาลที่ 4 จนกระทั่งถึงการมีเปลี่ยนแปลงรูปลักษณ์อนุสาวรีย์จากสัญลักษณ์ทางพุทธศาสนาไปสู่การสร้างอนุสาวรีย์รูปสัตว์ในรัชกาลที่ 5 และ ที่ 6 ก็ตาม ก็เป็นไปตามประสงค์ของพระมหากษัตริย์ทั้งสิ้น หลังเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ. 2475 ธรรมเนียมการสร้างอนุสาวรีย์จึงเปลี่ยนแปลงไปสู่การสร้างอนุสรณ์วีรกรรมของสามัญชน และเริ่มมีการใช้สัญลักษณ์ต่างๆ ที่เป็นนามธรรม เช่น อนุสาวรีย์ท้าวสุรนารี (พ.ศ. 2477) อนุสาวรีย์พิทักษ์รัฐธรรมนูญ (พ.ศ.2479) และอนุสาวรีย์ประชาธิปไตย (พ.ศ.2483) การเปลี่ยนแปลงครั้งใหญ่คือ การที่รัฐได้มอบหมายหน้าที่ให้กรมศิลปากรรับผิดชอบงานมรดกสร้างอนุสาวรีย์แทนพระบรมราชโองการของพระมหากษัตริย์ เป็นช่วงเวลาที่รัฐมีอำนาจในสร้างและใช้ประโยชน์จากอนุสาวรีย์ กล่าวคือรัฐเท่านั้นที่พิจารณาความเหมาะสมเห็นสมควรสร้างหรือไม่ และเป็นไปเพื่อประโยชน์ใด ดังนั้น เมื่ออนุสาวรีย์ถูกใช้ป็นรูปธรรมสื่อสารความทรงจำร่วมทางสังคม สร้างอัตลักษณ์และการรวมกลุ่มของสังคม อนุสาวรีย์จึงเป็นเครื่องมือให้รัฐใช้ความทรงจำแบบรัฐเป็นภาพตัวแทนกำหนดความทรงจำหรือกำหนดอดีตตามที่รัฐประสงค์ ตลอดจนทำให้ความทรงจำดำรงอยู่ซึ่งล้วนเป็นการเลือกขึ้นมาโดยรัฐและเพื่อประโยชน์ต่อรัฐ¹⁷ เช่น การบันทึกความทรงจำร่วมการต่อสู้ของทหารที่เสียชีวิตเพื่อการปกป้องรักษาชาติ ตัวอย่างชัดเจนของ อนุสรณ์สถานสงครามโลก อนุสาวรีย์ที่เกี่ยวกับทหาร อนุสาวรีย์ชัยสมรภูมิ หรืออนุสาวรีย์บางระจัน และไม่ปรากฏอนุสาวรีย์เพื่อบันทึกความทรงจำร่วมของประชาชนคนธรรมดาในรูปแบบใดๆ

การเปลี่ยนแปลงแนวคิดในสังคมสมัยใหม่ทำให้เกิดการยอมรับว่า การสร้างอนุสาวรีย์เป็นเครื่องเตือนใจให้น้อมรำลึกถึงคุณงามความดีของบุคคล ความนิยมในการสร้างอนุสาวรีย์จึงแพร่หลายขึ้น และเป็นไปโดยควบคุมตามระเบียบกระทรวงศึกษาธิการว่าด้วยการก่อสร้างอนุสาวรีย์แห่งชาติและอนุสาวรีย์ของบุคคลสำคัญของชาติไทย โดยให้คำนึงถึงความเหมาะสมเกี่ยวกับรูปลักษณะและสถานที่ตั้งภายใต้การพิจารณาของกรมศิลปากร การก่อสร้างต้องขออนุญาตตามระเบียบก่อนการก่อสร้าง อาจกล่าวได้ว่าการสร้างอนุสาวรีย์เพื่อเป็นพื้นที่ของความทรงจำของประชาชนคนสามัญไม่ได้เกิดขึ้นได้โดยง่าย กระนั้น ความทรงจำร่วมของการต่อสู้ของประชาชนคนเล็กคนน้อย 2 กลุ่มที่ต่อสู้เพื่อท้องถิ่นของตน ผ่านประสบการณ์ทรงคุณค่า ความพ่ายแพ้ที่เป็นชัยชนะ ชัยชนะที่เป็นบทเรียน และเป็นพลังของการต่อสู้ได้ทำให้เกิดการสร้างอนุสาวรีย์ให้กับประชาชนคนสามัญขึ้น

¹⁶ Pierre Nora, 1996.

¹⁷ สายพิน แก้วงามประเสริฐ. 2538.

ภาคประชาชน กับ ความเป็นมาของความทรงจำร่วม

การเคลื่อนไหวของภาคประชาชนไม่ใช่ว่าเป็นการใช้ยุทธวิธีต่อสู้ ต่อรอง หรือขัดขวาง ทำลายระบบปกติ ต่อแย้งต่อระเบียบกฎหมาย การสร้างวาทกรรมชุดใหม่เพื่อแย่งชิงพื้นที่ หรือสร้างตำแหน่งแห่งที่ให้กับเป้าหมายของขบวนการก็ดี ล้วนต้องการต้นทุนการเข้าร่วมที่เป็นความผูกพัน (commitment) และความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของสมาชิก (solidarity) ที่ต้องอาศัยกระบวนการภายใน และการมีพันธมิตรที่หลากหลาย เพื่อให้บรรลุเป้าหมายของขบวนการ ในการปะทะกับโครงสร้าง นโยบาย รัฐ หรือผู้ลงทุน¹⁸

การต่อสู้ของภาคประชาชนในกรณีศึกษาก็คงเช่นกัน กลุ่มรักษ์ท้องถิ่นบ่อนอก เป็นกลุ่มประชาชนในตำบลบ่อนอกที่ร่วมกันเคลื่อนไหวเพื่อให้รัฐระงับโครงการสร้างโรงไฟฟ้าถ่านหินที่รุกรานที่ทำกินและทำลายทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อมในพื้นที่ชายทะเล ต. บ่อนอก อ.เมือง จ.ประจวบฯ

โรงไฟฟ้าบ่อนอก เกิดจากนโยบายของรัฐบาลที่ต้องการจะให้ภาคเอกชนเป็นผู้ลงทุนก่อสร้างโรงไฟฟ้า และจำหน่ายกระแสไฟฟ้าให้การไฟฟ้าฝ่ายผลิตแห่งประเทศไทย(กฟผ.) เพื่อลดภาระในการลงทุนและการกู้ยืมเงินของรัฐบาล ภายใต้โครงการผู้ผลิตไฟฟ้าอิสระ (Independent Power Producer, IPP) และโครงการผู้ผลิตไฟฟ้าเอกชนรายย่อย (Small Power Producer, SPP) คณะอนุกรรมการของคณะกรรมการนโยบายพลังงานแห่งชาติ ได้พิจารณาคัดเลือกบริษัทผู้ผลิตไฟฟ้าเอกชนที่มีข้อเสนอดีที่สุด 7 ราย ใช้ถ่านหินเป็นเชื้อเพลิง 3 ราย โครงการโรงไฟฟ้าที่จังหวัดประจวบคีรีขันธ์ของบริษัท กัลฟ์ เพาเวอร์เจเนอเรชั่น (โรงไฟฟ้าบ่อนอก) และบริษัทยูนิเจน เพาเวอร์ ดีเวลลอปเม้นท์ (โรงไฟฟ้าหินกรูด) เป็น 2 ใน 7 โครงการที่ได้รับการคัดเลือก ประชาชนบางส่วนในจังหวัดประจวบคีรีขันธ์ ไม่เห็นด้วยกับโครงการก่อสร้างโรงไฟฟ้า ทั้ง 2 แห่งที่จังหวัดประจวบคีรีขันธ์ จึงได้รวมตัวกันคัดค้านและนำไปสู่การชุมนุมประท้วงและปิดกั้นการจราจรบนถนนเพชรเกษมในระหว่างวันที่ 8-10 ธันวาคม 2541 เมื่อชาวบ้านกว่า 2 หมื่นคนรวมตัวกันปิดกั้นทางหลวงสายได้ และ ต่อสู้กับตำรวจติดอาวุธ 300-400 นาย และ ทำให้ สื่อ และ ชาวไทยหันมามองเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นอย่างจริงจังเป็นครั้งแรก คณะรัฐมนตรีจึงได้มีมติเมื่อวันที่ 15 ธันวาคม 2541 ให้จัดทำประชาพิจารณ์เพื่อรับฟังความคิดเห็นของประชาชนในฐานะผู้มีส่วนได้ส่วนเสีย ในการดำเนินโครงการก่อสร้างที่จังหวัดประจวบคีรีขันธ์ทั้ง 2 แห่งดังกล่าว โดยแต่งตั้งคณะกรรมการประชาพิจารณ์โครงการโรงไฟฟ้าบ่อนอกของบริษัท กัลฟ์ เพาเวอร์ เจเนอเรชั่น จำกัด และจัดทำประชาพิจารณ์โครงการโรงไฟฟ้าหินกรูด ของบริษัทยูนิเจน เพาเวอร์ ดีเวลลอปเม้นท์ จำกัด เมื่อวันที่ 10-11 กันยายน 2542 และ 24-25 กุมภาพันธ์ 2543 ณ ห้องประชุมองค์การบริหารส่วนจังหวัดประจวบคีรีขันธ์ คณะรัฐมนตรีรับทราบรายงานผลการจัดทำประชาพิจารณ์ของทั้ง 2 โครงการ เมื่อวันที่ 10 ตุลาคม 2543 และมีมติให้คงนโยบายการรับซื้อไฟฟ้าจากเอกชนตามข้อผูกพันเดิม รวมทั้งให้รัฐมนตรีประจำสำนักนายกรัฐมนตรี แต่งตั้งคณะกรรมการเสริมสร้างความเข้าใจกับประชาชนในโครงการก่อสร้างโรงไฟฟ้าที่จังหวัดประจวบคีรีขันธ์

ประชาชนบางส่วนในจังหวัดประจวบคีรีขันธ์ ยังคงต่อต้านการก่อสร้างโรงไฟฟ้าทั้งสองแห่งต่อไป โดยได้รวมตัวกันต่อต้านโครงการนี้เพราะตระหนักได้ว่า มันจะก่อให้เกิด : การขูดรีดถอนโค่นชุมชน และวิถีชาวบ้าน เช่น การทำสวนขนาดเล็ก และการประมงพื้นบ้าน - ก่อให้เกิดมลภาวะ ซึ่งจะไปทำลายระบบนิเวศ และอุทยานแห่งชาติ ซึ่งตั้งอยู่ใกล้กับบ่อนอก - มีส่วนก่อให้เกิดภาวะโลกร้อน ซึ่งจะส่งผลกระทบในแง่ลบต่อประเทศไทย - ทำให้ประเทศไทย ไม่สามารถนำพลังงานหมุนเวียนกลับมาใช้ได้ใหม่ โดยเมื่อวันที่ 1 มีนาคม 2544 ตัวแทนกลุ่มผู้

¹⁸ กิ่งกาญจน์ สำนวนเย็น, 2549.

คัดค้านได้เข้าพบรัฐบาล ณ ทำเนียบรัฐบาล โดยมีรองนายกรัฐมนตรี และรัฐมนตรีประจำสำนักนายกรัฐมนตรี เป็นตัวแทนฝ่ายรัฐบาลรับฟังปัญหาของตัวแทนกลุ่มผู้คัดค้าน ในวันที่ 10 มกราคม 2545 ชาวบ้านหลายพันคนได้เดินเท้าไปยังกรุงเทพ เพื่อยื่นหนังสือประท้วงการสร้างโรงไฟฟ้าถ่านหินต่อนายกรัฐมนตรีผู้ป่วนซึ่งเป็นผู้สนับสนุนการเงินแก่โครงการบ้านกรูด แม้ชาวบ้านถูกขัดขวางจากตำรวจแต่ทุกคนลงเดินเท้าเป็นระยะทาง 2 กิโลเมตร เพื่อผ่านเครื่องกีดขวางของตำรวจ

จากการต่อสู้ปะทะกันระหว่างเจ้าหน้าที่ตำรวจและกลุ่มผู้ประท้วง และการรวมตัวกันทำกิจกรรมตลอดและต่อเนื่องทำให้ประชาชนในท้องถิ่นเข้มแข็งและเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันมากขึ้นเรื่อยๆ เป็นที่มาของกลุ่มรักษ์ท้องถิ่นบ่อนอก ที่มีอุดมการณ์เดียวกันนั้นคือไม่ต้องการให้มีการก่อสร้างโรงไฟฟ้าถ่านหินที่จังหวัดประจวบคีรีขันธ์ กลุ่มรักษ์ท้องถิ่นบ่อนอกได้จัดเวทีชุมนุมปราศรัยคัดค้านการก่อสร้างโรงไฟฟ้า ทำหนังสือถึงรัฐบาลเพื่อให้ทบทวนและให้ยกเลิกการก่อสร้างโรงไฟฟ้าที่จังหวัดประจวบคีรีขันธ์ ความเข้มแข็งของกลุ่มได้เพิ่มขึ้นเรื่อยๆ ประธานกลุ่มรักษ์ท้องถิ่นบ่อนอกคนแรกคือนายสุชิน ช่อระหงษ์ และ ในปี 2542 นายเจริญ วัดอักษร ได้เป็นประธานกลุ่มและเป็นผู้มีบทบาทสำคัญในการเป็นแกนนำจนกระทั่งได้ถูกลอบยิงเสียชีวิตเมื่อวันที่ 21 มิถุนายน 2547¹⁹

ขณะที่ *กลุ่มเครือข่ายประชาชนภาคตะวันออก* เคลื่อนไหวเพื่อต่อต้านการลงทุนอุตสาหกรรมที่ก่อมลภาวะกระทบต่อชีวิต ในพื้นที่มาบตาพุด จังหวัดระยอง และ จังหวัดใกล้เคียง และต่อต้านการขยายนิคมอุตสาหกรรมมาบตาพุดในระยะที่ 3 และเรียกร้องให้รัฐบาลแก้ไขปัญหามลพิษรอบนิคมอุตสาหกรรมที่กระทบต่อสุขภาพของชุมชน²⁰ ในปี พ.ศ. 2548 พื้นที่ภาคตะวันออกประสบปัญหาภัยแล้ง รัฐบาลในขณะนั้น (พ.ต.ท. ทักษิณ ชินวัตร) กำหนดนโยบายผันน้ำจากทุกแหล่งน้ำที่มีอยู่ในจังหวัดระยอง จากอ่างเก็บน้ำและฝายที่มีวัตถุประสงค์เพื่อการเกษตร ไปป้อนให้กับระบบการผลิตของอุตสาหกรรม ด้วยอ้างผลเสียหายที่จะเกิดต่ออุตสาหกรรม ทำให้เกิดคำถามของประชาชนในพื้นที่ต่อความเป็นธรรมในการจัดสรรทรัพยากรธรรมชาติที่ประชาชนเป็นเจ้าของร่วมกัน และมีการพยายามเชื่อมโยงผู้ที่เคลื่อนไหวมาตั้งแต่การเวนคืนที่ดินเพื่อการทำนิคมอุตสาหกรรม และ ประชาชนที่ได้รับผลกระทบจากมลพิษในพื้นที่ เกิดจากการรวมตัวเป็นกลุ่มเล็กกลุ่มน้อยเพื่อเคลื่อนไหวในประเด็นที่เกี่ยวข้องกับสิ่งแวดล้อมและทรัพยากรธรรมชาติในท้องถิ่นกันอยู่เดิม ทั้งหมดเป็นฐานประชาชนที่เข้มแข็ง และมีแนวคิดเพื่อส่วนรวมและชัดเจนอุดมการณ์ในการพิทักษ์ปกป้องพื้นที่ ตามสิทธิในรัฐธรรมนูญ ม. 67 วรรค 2 โดยมีนาย สุทธิธัชชัย เป็นหัวขบวนสำคัญในการเชื่อมร้อยภาคประชาชนกลุ่มย่อยๆ ไว้ด้วยกัน

ปี 2549 ประเด็นมลพิษและสิ่งแวดล้อมร้อนแรงขึ้นอีกครั้งเมื่อ รัฐบาลสุรยุทธ์ จุลานนท์ ยืนยันการขยายอุตสาหกรรม ตามแผนพัฒนาปิโตรเลียมระยะที่ 3 (พ.ศ. 2547-2561) โดยแถลงว่าไม่ต้องสนใจขีดความสามารถในการรองรับการพัฒนาของทรัพยากรและสิ่งแวดล้อมที่การศึกษาไว้ระหว่างปี พ.ศ. 2540-2547 หรือข้อมูลของนักวิชาการได้เสนอให้มาบตาพุดเป็นเขตควบคุมมลพิษ นำไปสู่การเคลื่อนไหวต่อสู้ ในนามของเครือข่าย ด้วยประเด็นจัดสรรทรัพยากรน้ำ และ วิกฤตมลพิษ ปี 2550 เครือข่ายประชาชนภาคตะวันออก จึงรวบรวมข้อมูลด้วยการร่วมมือกับสถาบันการศึกษาที่เป็นที่ยอมรับ ให้เข้ามาอบรมประชาชนในพื้นที่ให้เกิดความรู้และสามารถกำหนดการเฝ้าระวังปัญหา ปัญหามลพิษที่เครือข่ายกำลังต่อสู้อยู่นั้นมีความซับซ้อนตั้งแต่กฎหมาย การบังคับใช้กฎหมาย หน่วยงานของรัฐที่ควบคุมกำกับดูแลโรงงานอุตสาหกรรม โรงงานอุตสาหกรรม ท้องถิ่น ประกอบการยึด

¹⁹ อำนาจ โนรีวงศ์, 2545; รติกร แก้วนัย, 2547; สุริยรัตน์ แต่ชุตระกุล, 2547 และ กรณ์อุมา พงษ์น้อย, 2559.

²⁰ สุทธิชัย หวันแก้ว, 2543.

พื้นที่สาธารณะเพื่อแสดงตัวตนบนปัญหาของชาวมาบตาพุดที่ได้รับผลกระทบจากปัญหามลพิษและสิ่งแวดล้อม ด้วยการรณรงค์ ใช้สื่อสาธารณะ การเดินเท้าจากกระยองเข้ากรุงเทพ การจัดกิจกรรมให้ความรู้ การชุมนุม คัดค้าน และประท้วงรัฐบาล ในที่สุดโอกาสทางการเมืองที่เปิดให้กับสิทธิชุมชนและสิทธิตามรัฐธรรมนูญหลาย โดยเฉพาะ มาตรา 67 วรรค 2 และ พระราชบัญญัติส่งเสริมและรักษาคุณภาพสิ่งแวดล้อมแห่งชาติ พ.ศ. 2535 พระราชบัญญัติ สุขภาพ แห่งชาติ มาตรา 11²¹ ปี 2550 เครือข่ายประชาชนภาคตะวันออกจึงฟ้องร้องต่อฝ่ายตุลาการ โดยยื่นศาล ปกครองระยองขอคำสั่งศาลปกครองกลางเพื่อบรรเทาทุกข์ชั่วคราว และประสบความสำเร็จ คณะกรรมการ สิ่งแวดล้อมแห่งชาติได้มีมติให้ประกาศเขตควบคุมมลพิษตามที่ศาลปกครองพิพากษา และต่อมาขึ้นฟ้องหน่วยงาน ที่เกี่ยวข้อง ได้แก่ คณะกรรมการสิ่งแวดล้อมแห่งชาติเลขาธิการสำนักงานนโยบายและแผนทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อมรัฐมนตรีว่าการกระทรวงทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อมรัฐมนตรีว่าการกระทรวงอุตสาหกรรม รัฐมนตรีว่าการกระทรวงพลังงานรัฐมนตรีว่าการกระทรวงคมนาคม รัฐมนตรีว่าการกระทรวงสาธารณสุขและการ นิคมอุตสาหกรรมแห่งประเทศไทย ต่อศาลปกครองกลาง ที่ร่วมกันออกคำสั่งโดยไม่ถูกต้องตามขั้นตอน และละเลย ต่อหน้าที่ตามที่กฎหมายโดยเฉพาะภายหลังรัฐธรรมนูญ พ.ศ. 2550 บังคับใช้ให้ความเห็นชอบ อนุมัติอนุญาต ให้ดำเนินโครงการหรือกิจกรรมหรือกิจการที่อาจก่อให้เกิดผลกระทบต่อชุมชนอย่างรุนแรงทั้งทางด้านคุณภาพ สิ่งแวดล้อมทรัพยากรธรรมชาติ และสุขภาพในพื้นที่จังหวัดระยองจำนวนถึงกว่า 76 โครงการ ผู้ฟ้องจึงขอให้ศาล กำหนดมาตรการหรือวิธีการคุ้มครองใดๆเพื่อบรรเทาทุกข์ชั่วคราวก่อนการพิพากษาโดยขอให้ศาลมีคำสั่งระงับ โครงการหรือกิจกรรม จำนวน 76 โครงการไว้เป็นการชั่วคราวก่อนศาลจะมีคำพิพากษา ผลการเคลื่อนไหวในครั้งนี้ส่งผลสะท้อนต่อรัฐบาลด้านเศรษฐกิจและกระทบผู้ลงทุนโดยตรง นำไปสู่การต่อสู้กลับของทุนและรัฐ ด้วยการตั้ง คณะกรรมการ 4 ฝ่ายเพื่อแก้ปัญหาพื้นที่นิคมอุตสาหกรรมมาบตาพุดถูกแต่งตั้งขึ้น โดยนายกรัฐมนตรีอภิสิทธิ์ เวชชาชีวะ มีนายอาณัติ ปันยารชุน อดีตนายกรัฐมนตรีเป็นประธาน โดยสุทธิ อัชฌาศัย และตัวแทนภาคประชาชน จำนวนหนึ่งเข้าร่วมเป็นกรรมการ พร้อมกับมีผู้แทนของภาควิชาการ ภาคธุรกิจอุตสาหกรรม และหน่วยงานภาครัฐ ที่เกี่ยวข้องการเข้าไปเป็นคณะกรรมการในฐานะภาคประชาชน เป็นการเปลี่ยนสังเวียนการต่อสู้ และนำไปสู่การ กำหนดกติกาที่ทำให้ คณะกรรมการสิ่งแวดล้อมแห่งชาติ ซึ่งมีนายกรัฐมนตรี (นายอภิสิทธิ์ เวชชาชีวะ) เป็น ประธาน ไม่รับข้อเสนอไปปฏิบัติ และกลับใช้อำนาจปรับแต่งลดประเภทโครงการหรือกิจการที่ก่อให้เกิดผลกระทบต่อชุมชนอย่างรุนแรงเหลือ 11 โครงการ ประกาศในราชกิจจานุเบกษา วันที่ 1 กันยายน 2553 ศาลปกครองยึด ประกาศดังกล่าวมาอ้างอิงในการพิพากษา ส่งผลให้ 76 โครงการที่ถูกคำสั่งศาลระงับโครงการชั่วคราวนั้น ไม่เข้า ข่ายโครงการรุนแรง มีเพียง 65 โครงการ ใน 5 ประเภทโครงการเท่านั้นที่เข้าข่ายซึ่งคดีมีการอุทธรณ์ และ พิพากษาต่อเนื่องจนกระทั่ง โครงการทั้งหมดมีโครงการที่ระงับการดำเนินกิจการเพียง 2 โครงการเท่านั้น ²²

การตัดสินใจของรัฐบาลที่ค้านกับกระแสสิทธิชุมชนและสิ่งแวดล้อมที่เครือข่ายเคลื่อนไหวอยู่ จึงเป็นเหตุที่ นำไปสู่การเคลื่อนไหวครั้งใหญ่ที่สุดของเครือข่ายประชาชนภาคตะวันออกอีกครั้งหนึ่ง ในวันที่ 30 กันยายน 2553 หน้าศูนย์ราชการจังหวัดระยอง บริเวณสี่แยกเนินสาลี มาบตาพุด ด้วยกรอบล้อกล้อขึ้นยืนยันสิทธิตามรัฐธรรมนูญ พ.ศ. 2550 มาตรา 67 วรรค 2 และเพื่อประท้วงรัฐบาลและคณะกรรมการสิ่งแวดล้อมแห่งชาติที่ลดประเภท โครงการรุนแรง นำไปสู่ผลการตัดสินใจพิพากษาอนุมัติการก่อสร้างโรงงานอุตสาหกรรมก่อมลพิษ กล่าวได้ว่าการ

²¹พระราชบัญญัติสุขภาพ แห่งชาติ 2550 มาตรา 11บุคคลหรือคณะบุคคลมีสิทธิร้องขอให้มีการประเมินและมีสิทธิร่วมในกระบวนการประเมินผลกระทบ ด้านสุขภาพจากนโยบายสาธารณะ บุคคลหรือคณะบุคคลมีสิทธิได้รับข้อมูล คำชี้แจง และเหตุผลจากหน่วยงานของรัฐก่อนการอนุญาตหรือการดำเนิน โครงการหรือกิจกรรมใดที่อาจมีผลกระทบต่อสุขภาพของตนหรือของชุมชนและแสดงความเห็นของตนในเรื่องดังกล่าว

²² ศรีบุญ หมั่นทรัพย์. 2557

เคลื่อนไหวครั้งนั้นเป็นการเคลื่อนไหวครั้งสุดท้ายในพื้นที่สาธารณะภายใต้การนำของนายสุทธิ อัจฉมัตย จนกระทั่งเสียชีวิตอย่างเป็นปริศนาด้วยอาวุธปืนในบ้านของตัวเองเมื่อวันที่ 15 กรกฎาคม 2557

การเคลื่อนไหวของประชาชนทั้งกลุ่มเป็นไปด้วยความชอบธรรม และมุ่งมั่นแก้ไขปัญหเพื่อชุมชนและท้องถิ่นของตน แต่เป็นการปะทะโดยตรงกับความต้องการกระแสหลักในการพัฒนาเศรษฐกิจ กับนโยบายรัฐ และกับเอกชนผู้ลงทุนโดยตรง ด้วยคู่ตรงข้ามที่มีอำนาจ อิทธิพล และผลประโยชน์ สถานะของการเมืองภาคประชาชนทั้งสองกลุ่ม ทั้งแกนนำและผู้ประสานงานของกลุ่มประชาชนไม่สามารถหลีกเลี่ยงจากความรุนแรงของการข่มขู่ คุกคาม ถูกทำร้าย ไปจนถึงการเข่นฆ่าเอาชีวิตจากฝ่ายตรงข้าม และ ความยากลำบาก ความทุกข์ยาก เหน็ดเหนื่อยของการต่อสู้ได้รวมพวกเขาเป็นหนึ่งเดียวกันและก่อให้เกิดความทรงจำของการต่อสู้ร่วมกันทั้งสองกลุ่มเคลื่อนไหว

กระบวนการสร้างและดำรงไว้ซึ่งความทรงจำร่วม ของการต่อสู้ภาคประชาชน

ความทรงจำร่วมของกลุ่มรักท้องถิ่นบ่อนอก

การทำลายการเคลื่อนไหวด้วยความรุนแรงที่เกิดขึ้นกับ ชีวิตของนายเจริญ วัตอักษร เป็นเหตุการณ์สะเทือนขวัญที่เกิดขึ้นกับนักสู้ภาคประชาชน คนเล็กคนน้อยที่พ่ายแพ้ต่อความรุนแรงจนถึงแก่ชีวิตครั้งนี้ทำให้เกิดความตระหนัก ความเศร้าโศก เสียใจ เสียหาย ความรู้สึกร่วมเหล่านั้นถูกส่งออกผ่านสื่อและทุกช่องทางสื่อสารข่าวและการผลิตซ้ำเรื่องราวการต่อสู้ พลังใจ เสียงสรรเสริญ ถูกปลุกเร้าและส่งต่อในภาคประชาชนและนักเคลื่อนไหวทั่วประเทศ ทั้งในรูปแบบของเอกสาร บทความ และสื่อบันทึก - เจริญ วัตอักษรและการต่อสู้ของกลุ่มรักท้องถิ่นบ่อนอก²³

สำหรับกลุ่มรักท้องถิ่นบ่อนอก การต่อสู้ปกป้องชุมชน พิทักษ์บ้านเกิด ที่ทำกิน และการเสียชีวิตของประธานกลุ่ม ได้ก่อให้เกิดความผูกพันและความรู้สึกร่วมของการเคลื่อนไหว มาขึ้นไปจากเดิมที่การต่อสู้ปกป้องชุมชนคือ แกนกลางความสัมพันธ์และชัยชนะที่มีร่วมกันคือ สายรัดความสัมพันธ์และความผูกพัน

การสูญเสียผู้นำการเคลื่อนไหวด้วยเหตุแห่งอยุติธรรมและความรุนแรง กระตุ้นการสร้างความทรงจำร่วมโดยมีเหตุการณ์และบุคคลดังกล่าวเป็นจุดร่วมของความทรงจำระหว่างความทรงจำส่วนบุคคลของผู้เกี่ยวข้องกับกับความทรงจำร่วมของสังคมทั่วประเทศ เพราะช่วงเวลาดังกล่าวเป็นการต่อสู้ร่วมกันของกลุ่มประชาชนที่ต่อต้านการขึ้นโรงไฟฟ้าตลอดทั้งแถบชายฝั่งทะเล และ เป็นช่วงที่มีการต่อสู้เข้มข้นที่บ่อนอกและหินกรูด รวมทั้งมีการสนับสนุนโดยกลุ่มเคลื่อนไหวด้านสิ่งแวดล้อมและสิทธิชุมชน ทั่วประเทศ

สาระของเหตุการณ์ ความเป็นนักสู้ การกระทำรุนแรง และพลังของคนบ่อนอก ได้กลายเป็นความทรงจำของทั้งชุมชนแห่งบ่อนอกและชุมชนคนที่ยืนอยู่กับภาคประชาชน ทั้งนักเคลื่อนไหว นักวิชาการ ศิลปิน และเครือข่ายเคลื่อนไหวเพื่อท้องถิ่นในพื้นที่อื่นๆ เจริญ วัตอักษร กลายเป็นสัญลักษณ์ของการต่อสู้ภาคประชาชน และเป็นจุดร่วมของผู้สนับสนุนภาคประชาชน

²³ สามารถอ่านเพิ่มเติมประวัติการต่อสู้ และความคิดของ นายเจริญ วัตอักษร ที่ https://th.wikipedia.org/wiki/เจริญ_วัตอักษร

การสร้างอนุสาวรีย์ รูปหล่อของนายเจริญ วัดอักษร

หลัง 3 ปีของการเสียชีวิตของนายเจริญ วัดอักษร ในวันที่ 21 มิถุนายน 2550 มีการตั้งอนุสาวรีย์ พระนาง ณ ธรณี²⁴ ขึ้น ณ บริเวณพื้นที่สาธารณะบริเวณหน้าวัดสี่แยกบ่อนอก วัดที่ซึ่งร่างไว้วิญญาณของ “เจริญ วัดอักษร” คงตั้งไว้บนศาลาวัดจนปัจจุบัน จุดที่ตั้งอนุสาวรีย์ อยู่ห่างจากริมถนนเพชรเกษม ประมาณ 100 เมตร อยู่ระหว่าง กิโลเมตรที่ 285 ถึง กิโลเมตรที่ 286 ใกล้สี่แยกบ่อนอก จุดที่นายเจริญ ถูกลอบยิงเสียชีวิต วันตั้งอนุสาวรีย์ดังกล่าว มีเครือข่ายร่วมอุดมการณ์ในจังหวัดประจวบฯ เพื่อนพี่น้องที่ต่อสู้ร่วมกัน นักเคลื่อนไหวทางสังคม นักวิชาการ ศิลปิน มาร่วมงาน และมีพิธีกรรมเชิงสัญลักษณ์ของพลังประชาชนในการต่อสู้เพื่อแสดงเจตนารมณ์การสนับสนุน อำนาจประชาชนและการใช้อุสาวรีย์เพื่อสรรเสริญวีรกรรมและประกาศอำนาจนั้น ในงานดังกล่าว นายสุลักษณ์ ศิวรักษ์ ได้ตีความไว้ว่า ความทรงจำ ของประติมากรรมนี้ไม่ได้เป็นความอดีตแต่เป็นความตื่นตัวของผู้คนที่ถูกสะกดมานาน ทั้งที่นี้และที่อื่นๆ ที่รวมตัวเพื่อพิทักษ์ทรัพยากรและธรรมชาติ เป็นการทรงจำอย่างอ่อนน้อมถ่อมตน²⁵



ภาพที่ 1 รูปหล่อ “พระนาง ณ ธรณี” หรือ “อนุสาวรีย์ เจริญ” ตั้งอยู่บนแท่นสูงประมาณ 2 เมตร ณ สี่แยกบ่อนอก ริมนถนนเพชรเกษม ในภาพปรากฏหลังคาร้านอาหารคนจับปลา (ซึ่งปัจจุบันปิดตัวลง และเปิดเป็นครัวชมวาฬ 2) ยังปรากฏต้นตาลที่บริเวณโคนต้นใช้เป็นที่พัก แคปซูล (Capsule) เวลา (ถ่ายเมื่อวันที่ 5 มีนาคม 2559 โดยผู้ศึกษา)

²⁴ “อนุสาวรีย์ พระนาง ณ ธรณี” เป็นชื่อที่ตั้งโดย นายเนาวรัตน์ พงษ์ไพบูลย์ ลักษณะเป็นรูปหล่อ สัมฤทธิ์ ขนาดเท่าตัวจริง ได้รับการริเริ่มให้สร้างโดยกลุ่มศิลปิน นำโดย นายสันต์ สิทธิเขตต์ ผู้สนับสนุนการต่อสู้ในตอนปลายการต่อสู้ได้รับการสนับสนุนด้านค่าใช้จ่ายโดย คุณบุญจมาศ นิยมานเหมินทร์ และกลุ่มเคลื่อนไหวในภาคเหนือ และออกแบบโดย นายพิศาล ทิพารัตน์ อดีตอาจารย์ด้านจิตรศิลป์ แห่งมหาวิทยาลัยเชียงใหม่ (ปัจจุบันถึงแก่กรรม) และสนับสนุนการหล่อรูปหล่อโดยโรงหล่อแหลมสิงห์ จ. ปทุมธานี สำหรับชุมชนแล้ว เรียกอนุสาวรีย์นี้ว่า “อนุสาวรีย์ เจริญ”

²⁵ พระนาง ณ ธรณี เจริญ วัดอักษร <https://www.youtube.com/watch?v=dtKQqrWhdwk>

อนุสาวรีย์ พระนาง ฌ ธรณี มีลักษณะของประติมากรรมคนทะยานขึ้นจากทะเลโดยคงใบหน้าและลักษณะของคนนั้นเป็นนายเจริญ วัดอักษร นางกรณัณมา พงษ์น้อย กล่าวว่า “เพราะไม่ต้องการให้ทำให้รูปเหมือนของเจริญ เพราะการต่อสู้ไม่ใช่ของเราคนเดียวไม่ใช่เพราะเราแต่เป็นเพราะชาวบ้านทุกคน จึงให้มีการใช้รูปแบบที่เป็นสัญลักษณ์และเป็นไปเพื่อระลึกถึงการต่อสู้ของประชาชน ไม่ใช่เป็นอนุสาวรีย์ที่เป็นตัวแทนนายเจริญ วัดอักษร”

นอกจากนี้ นางกรณัณมา พงษ์น้อย ยังถ่ายทอดความคิดของผู้ออกแบบว่า “อาจารย์พงษ์ศักดิ์ บอกว่า ประติมากรรมนี้ จะเป็นตัวแทนของ “คน” ที่ทะยานขึ้นอย่างไม่มีที่สิ้นสุดและมีความตายของเจริญ(วัดอักษร)เป็นเหตุการณ์เชื่อมโยงให้รำลึกถึงการต่อสู้”²⁶

ความทรงจำร่วมของเครือข่ายประชาชนภาคตะวันออก

ความผูกพันและความรู้สึกร่วมของการเคลื่อนไหวเครือข่ายประชาชนภาคตะวันออก ชัยชนะและความพ่ายแพ้ได้สร้างความรู้สึกร่วมให้เกิดขึ้นกับกลุ่มเคลื่อนไหวตลอดมา เป็นระยะเวลาดังตั้ง พ.ศ. 2548-2553 การต่อสู้ปกป้องชุมชน คือ แกนกลางความสัมพันธ์ และ ชัยชนะที่มีร่วมกันคือ สยบระดมทุนและความผูกพัน และ เช่นกันกับการสูญเสียผู้ที่เป็นแกนนำอย่างไม่คาดฝันได้สร้างความตระหนักให้กับสมาชิกเครือข่าย และนักเคลื่อนไหว นักวิชาการที่ทำงานร่วมกับเครือข่ายเป็นอันมาก อย่างไรก็ตามข้อแตกต่างจากกรณีของนายเจริญ วัดอักษร คือ เหตุการณ์ของนายสุทธิ อัจฉาชัย เป็นเรื่องของปัจเจกและเป็นความทรงจำของปัจเจกผู้อยู่รายล้อมในการเคลื่อนไหว

ช่วงเวลาที่ชีวิตอยู่นายสุทธิ อัจฉาชัย เป็นผู้ทำให้ “มาบตาพุด” กลายเป็นวาทกรรมและสัญลักษณ์แห่งมลพิษและทุกขภาวะ เป็นภาพสะท้อนแผนการพัฒนาระเทศและนโยบายสาธารณะที่ไร้ความรับผิดชอบต่อชีวิตสุขภาพของผู้คนและชุมชน รวมทั้งทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม สำหรับนายสุทธิ แล้ว เครือข่ายประชาชนภาคตะวันออกคือพลังสนับสนุนที่สำคัญให้คนเล็กคนน้อยที่ได้รับผลกระทบ โดยเฉพาะ นายน้อย ใจตั้ง นายธงชัย พรหมนาค นายนิคม จันทร์หอม นายผูก ช่วยผดุง นายทวี หอมหวน หรือ นายวัชร คงชรัตน์ ความผูกพันของการร่วมคัดค้าน ร่วมต่อสู้ ร่วมเดินทาง ร่วมเดินเท้า ร่วมเสี่ยงเอาชีวิตร่วมกันของคนทำให้การเสียชีวิตของนายสุทธิ กลายเป็นความทรงจำร่วมของผู้เกี่ยวข้องอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้

การสร้างอนุสาวรีย์ รูปหล่อของนายสุทธิ อัจฉาชัย

ในปี 2557 หลังการเสียชีวิตของนายสุทธิ อัจฉาชัย สมาชิกเครือข่ายประชาชนภาคตะวันออกได้ระดมทุนจัดทำรูปหล่อสัมฤทธิ์ขนาดเท่าตัวจริง มีลักษณะเป็นรูปเหมือนนายสุทธิ อัจฉาชัย ขึ้น ด้วยวัตถุประสงค์ไว้เป็นที่ระลึกและเป็นสัญลักษณ์ของการต่อสู้เพื่อประชาชนส่วนรวม ค่าใช้จ่ายเป็นการระดมทุนจากผู้สนับสนุนในเครือข่ายสมาชิกเพื่อว่าจ้างการออกแบบและการหล่อทั้งหมด การสร้างรูปหล่อของนายสุทธิ “หลังสุทธิ เสียชีวิต ลุงดี๊ด ผู้เคลื่อนไหวร่วมกับสุทธิ บริจาคเงิน 100,000 บาทเพื่อร่วมทำรูปหล่อให้สุทธิ และมีการรวมจากพรรคพวกกัน คนละ หมิ่น สองหมิ่น เพื่อจ้างโรงหล่อที่กรุงเทพหล่อให้”²⁷ การหล่อรูปสัมฤทธิ์เสร็จสิ้นในไม่กี่เดือนหลังจากนั้น

โดยกำหนดติดตั้งในพื้นที่สาธารณะที่วัดชวาลิง หรือ วัดตรีมิตรประดิษฐาราม ต. บ้านแลง อ.เมือง จ.ระยอง เพื่อผู้คนพบเห็นและมีโอกาสได้รับรู้การต่อสู้และแสดงการรำลึกถึง กระนั้นในที่สุด ความไม่พร้อมและไม่เห็นพ้องต้องกันของกรรมการวัด ทำให้รูปหล่อของนายสุทธิ ถูกนำไปตั้งไว้ที่พื้นที่ประมาณ 2 งาน หน้าบ้านเลขที่

²⁶ นางกรณัณมา พงษ์น้อย, ประธานกลุ่มรักษ์ท้องถิ่นบ่อนอก อ.เมือง จ.ประจวบคีรีขันธ์, สัมภาษณ์, 5 มีนาคม 2559.

²⁷ นางฉิ่ง อัจฉาชัย, สัมภาษณ์, 6 เมษายน 2559.

116 ซึ่งเป็นบ้านของมารดา และบ้านที่ตนอาศัยอยู่เดิมในที่สุด ห่างจากถนนสายหลักคือสายสุขุมวิท เลี้ยวเข้าถนนสาย 3139 ไปอีก 10 กิโลเมตร และเข้าซอยบ้านเลข 26 อีก 500 เมตร โดยมีผู้แสดงความระลึกถึงตามวัฒนธรรมไทยด้วยขนมหม่นเนย ดอกไม้และเครื่องเซ่นไหว้ผู้เสียชีวิต ตามโอกาสเห็นสมควร²⁸



ภาพที่ 2 อนุสาวรีย์ของ นายสุกรี อัคราศัย ตั้งไว้ที่ ริมถนนสาธารณะในซอยบ้านเลข 26 ปัจจุบันเป็นที่พักอาศัยของมารดาและพี่น้อง (ถ่ายเมื่อวันที่ 30 มีนาคม 2559 โดยผู้ศึกษา)

กลไกขับเคลื่อนความทรงจำร่วมของภาคประชาชน

หากมองปรากฏการณ์นี้เป็นการที่ภาคประชาชนใช้นุสาวรีย์-รูปหล่อของแกนนำเพื่อการต่อสู้ทางการเมือง หรือใช้เป็นสัญลักษณ์แทนความทรงจำร่วมของประชาชน เพราะหากไม่แล้วความทรงจำของรัฐจะบดบังความทรงจำของการต่อสู้ให้เลือนหายไปนั้น ปรากฏการณ์กรูปหล่อของแกนนำประชาชนทั้งสองขึ้นเป็นอนุสาวรีย์ จึงเป็นความพยายามสร้างความทรงจำแบบใหม่ๆ ที่แตกต่างเพื่อใช้ในการตอกย้ำอัตลักษณ์ ผลิตสร้าง ต่อรองกับความทรงจำหลักของการใช้นุสาวรีย์ของรัฐไทยที่ตอบสนองการดำรงอยู่ของชนชั้น อัตลักษณ์แบบราชวงศ์และการดำรงไว้ซึ่งอำนาจรัฐ ความทรงจำในมิติใหม่เช่นนี้จึงเป็นความพยายามจัดความสัมพันธ์เชิงอำนาจใหม่ และทำให้ความทรงจำถูกผลิตซ้ำ ตอกย้ำความยุติธรรมและความไร้ความสามารถของรัฐที่มีต่อประชาชน และผลิตสร้างพลังอำนาจของประชาชนคนเล็กคนน้อยที่ไม่เคยอยู่ในความทรงจำแบบรัฐอยู่ตลอดเวลา

การบอกเล่าตอกย้ำและการหวนรำลึก (repetition / recollection) ความทรงจำจะทำให้ความทรงจำนั้นสามารถดำรงอยู่ได้ท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงของกาลเวลา ซึ่งหมายความว่า อนุสาวรีย์ จะไม่มีความหมายใด หากไม่ได้รับการอธิบายหรือบอกเล่า อย่างต่อเนื่อง อันเป็นการทำให้อดีตปรากฏ (presence of the past) ถูกรับรู้ อย่างสม่ำเสมอ กระบวนการผลิตซ้ำความทรงจำผ่านพิธีกรรมจึงสำคัญ เพื่อให้การยืนอยู่ของอนุสาวรีย์มีความหมาย นอกจากการผลิตซ้ำเรื่องเล่าหรือการสร้าง ความหมาย การทำให้อัตลักษณ์และการดำรงสัญลักษณ์คง

²⁸ ลุงน้อย เล่าให้ฟังว่าในเริ่มต้น คิดกันว่าให้ตั้งไว้ที่วัดขวากลิง (วัดตรีมิตรประดิษฐานราม) ต. บ้านเลข อ.เมือง จ.ระยอง ในระหว่างประสานงานเพื่อขอพื้นที่ตั้งคณะกรรมการวัดเสียงข้างมากใช้การนั่งเียบไม่ออกเสียงว่าจะยอมให้มีการตั้งอนุสาวรีย์ในวัดหรือไม่ สมาชิกเครือข่ายผู้ใกล้ชิดจึงเห็นสมควรให้ตั้งไว้ที่พื้นที่หน้าบ้านครอบครัวของนายสุกรีเพื่อความเหมาะสมกว่า (นายน้อย ใจตั้ง, สัมภาษณ์, 5 เมษายน 2559)

อยู่แล้ว การทำหน้าที่เป็นเครื่องเตือนความทรงจำที่ปะทะต่อรองกับความทรงจำกระแสหลักแล้ว ประติมากรรมความทรงจำอย่างอนุสาวรีย์จึงจำเป็นต้องอยู่ในที่สาธารณะเพื่อการเข้าถึงความทรงจำง่ายขึ้น ให้นัยและความหมายของมันปรากฏได้อย่างกว้างขวาง จึงจะเป็นพลังในการนำเสนอ

อย่างไรก็ตาม การตั้งอนุสาวรีย์ในที่สาธารณะนั้นอาจสร้างให้เกิดการตีความที่เปลี่ยนแปลงและต่อสู้กันตามการเมืองและตามการนำไปใช้ประโยชน์ของผู้ตีความ ดังนั้น สำหรับภาคประชาชนแล้ว จึงต้องมีพิธีกรรมต่างๆ เพื่อผลิตซ้ำอยู่ตลอดเวลา เพื่อดำรงไว้ซึ่งอัตลักษณ์และสัญลักษณ์ที่ต้องการ

สำหรับอนุสาวรีย์รูปหล่อของแกนนำภาคประชาชน ทั้งสอง สามารถวิเคราะห์หลักโครงสร้างความทรงจำร่วมได้ดังนี้

1) พระนาง ณ ธรณี ที่ตั้งตระหง่านอยู่ริมถนนหลัก ในพื้นที่สาธารณะเห็นได้โดยทั่ว เป็นไปดังที่ Bodnar กล่าวไว้ว่า ความทรงจำร่วม หรือ ความทรงจำของสาธารณะ จะได้รับการยอมรับหรือไม่ยอมรับนั้น เริ่มต้นจากสถานที่ตั้ง / การยอมรับให้ใช้พื้นที่สาธารณะตั้ง กรณีที่ พระนาง ณ ธรณี ได้ตั้งอยู่ริมถนนหลักของภาคใต้จึงมีโอกาสดึงความทรงจำคือผลิตซ้ำและต่อยอดความทรงจำต่อพลังประชาชนและความไม่ยุติธรรมของรัฐและผลกระทบของการพัฒนาต่อท้องถิ่นได้

ตรงกันข้ามกับพื้นที่ตั้งอนุสาวรีย์ของสุทธิ อัมมัตย

2) บริเวณพื้นที่หน้าวัดสี่แยกบ่อนอก ปัจจุบันเป็นร้านอาหารครัวชมวาฬ 2 เป็นพื้นที่สาธารณะที่เปิดโอกาสให้ผู้คนเข้าสู่พื้นที่ความทรงจำได้ง่าย นอกจากนี้ยังเป็นพื้นที่วัดอันเป็นพื้นที่สาธารณะของชุมชนในการเข้าออกทำบุญได้เป็นกิจวัตร

3) มีพิธีกรรม ทำบุญครบรอบวันเสียชีวิตทุกปีและมีการจัดกิจกรรมด้านสิ่งแวดล้อมและประเพณีที่ชุมชนได้รับผลกระทบอยู่เสมอเกือบทุกปี ตามคำกล่าวของ สำนัญ วัฒอักษร ที่ว่า “แม้เสียชีวิตไป แต่ร่างกายของเขาจะต้องยังประโยชน์ให้ถึงที่สุดคือการเป็นสัญลักษณ์ของการเรียกร้องความยุติธรรมเพื่อการต่อสู้ของ ประชาชนแสดงถึงนัยว่ามีเพียงชีวิตของนายเจริญ วัฒอักษรเท่านั้นที่จบลง แต่การต่อสู้เพื่อชุมชนและทรัพยากรท้องถิ่นของเพื่อนพ้องยังอยู่จนถึงปัจจุบัน และเพื่อเป็นสัญลักษณ์ของการต่อสู้ และต่อยอดความทรงจำร่วมที่มีและใช้ประโยชน์จุดไฟแห่งพลังประชาชนให้ลุกโชนอยู่เสมอ ในทุกครั้งที่มีการจัดทำบุญครบรอบเสียชีวิต นอกจากพิธีทางประเพณีศาสนาแล้วจะมีการจัดกิจกรรมต่างๆ ที่เกี่ยวกับสิ่งแวดล้อมและปัญหาที่คืบคลานท้องถิ่นด้วยทุกครั้ง เช่น เวทีพูดคุยเสวนาหรือบอกเล่าเรื่องสิ่งแวดล้อม ภาวะประมงชายฝั่ง แลกเปลี่ยนบทเรียนของชาวบ้านจากกระบวนการยุติธรรมไทยกับการต่อสู้เพื่อรักษาสิ่งแวดล้อม จนในปี 2558 ได้หยิบยกกรณีโครงการตั้งมหาวิทยาลัยในพื้นที่ชายธงของบ่อนอก”²⁹

4) มีโครงการหรือกิจกรรมโดยองค์กรด้านสิ่งแวดล้อมอื่น โดยเฉพาะ กรีนพีซ ที่ใช้พื้นที่ความทรงจำนี้ในการทำกิจกรรมด้านสิ่งแวดล้อมอยู่ เป็นการต่อยอดและทำให้ดำรงอยู่ของความทรงจำร่วมแห่งการต่อสู้ที่บ่อนอกความทรงจำร่วมที่มีอยู่ในชุมชนแห่งนี้

ดังตัวอย่างคือ ในปี 2553 วันที่ 29 กันยายน 2553 ฐานอนุสาวรีย์ของ พระนาง ณ ธรณี ได้เป็นพื้นที่บันทึกความทรงจำแห่งการต่อสู้โดยกิจกรรมของกลุ่มกรีนพีซ ที่ เรือธงเรนโบว์ วอร์ริเออร์ ของกรีนพีซเดินทางมาถึง

²⁹ พระนาง ณ ธรณี เจริญ วัฒอักษร <https://www.youtube.com/watch?v=dtKQqrWhdwk>

จังหวัดประจวบคีรีขันธ์ จึงจัดให้มีการฝังแคปซูลเวลาบรรจุสิ่งของที่เกี่ยวข้อง เช่น เสื้อเขียว ธง หนังสือ และบันทึกการต่อสู้ไว้บริเวณด้านหลังอนุสาวรีย์ เพื่อเป็นการยกย่องการเคลื่อนไหวของชุมชนท้องถิ่นในประเทศไทยพร้อมร่วมเรียกร้องความเป็นธรรมทางสิ่งแวดล้อม และเพื่อเป็นการเก็บรักษาความทรงจำ



ภาพที่ 3 (ซ้ายมือ) แผ่นบันทึกกิจกรรมและความหมายของกิจกรรมฝังแคปซูลเวลา (ถ่ายเมื่อ 5 มีนาคม 2559

โดย ผู้ศึกษา) (ขวามือ) ภาพกิจกรรมบรรจุแคปซูลเวลาเมื่อวันที่ 29 กันยายน 2553 (ภาพจาก

<http://www.greenpeace.org/seasia/th/news/Rainbow-Warrior-honors-grassroots-community-activism-in-Thailand/>)

อย่างไรก็ตาม ส่วนนำเสนอกลไกขับเคลื่อนความทรงจำร่วมกันจะปรากฏเพียงกลุ่มรักษ์ท้องถิ่นบ่อนอก ด้วยกลุ่มเครือข่ายประชาชนภาคตะวันออกไม่มีข้อมูลกล่าวคือยังไม่เคยมีกิจกรรมหรือกลไกขับเคลื่อนใด

ข้อค้นพบ บทสรุป และ ข้อเสนอ

ข้อค้นพบ

อนุสาวรีย์ – รูปหล่อ ของแกนนำหลังการเสียชีวิตจากทั้งสองกลุ่ม เป็นการหยิบยืม อนุสาวรีย์ เครื่องมือที่รัฐเลือกใช้ประกาศรูปธรรมของความทรงจำมาใช้เป็นเครื่องมือของพวกเขา เพื่อระลึกถึงบุคคลหรือความเหตุการณ์ และการต่อสู้เพื่อสิทธิชุมชนของตน รวมทั้งเพื่อการสานต่ออุดมการณ์การต่อสู้ให้สืบเนื่องต่อไป

อย่างไรก็ตาม วัตถุประสงค์ของ “รูปหล่อ” ในนัยของอนุสาวรีย์ในทั้งสองกรณีมีความแตกต่างกันทั้งพื้นที่ตั้งและนัยความหมาย กล่าวคือ ประติมากรรมของนายเจริญ วัดอักษร ตั้งอยู่ในพื้นที่ของการต่อสู้ที่บ่อนอก ในที่สาธารณะริมสี่แยกบ่อนอกใกล้บริเวณที่นายเจริญ เสียชีวิต สามารถมองเห็นได้อย่างชัดเจนเพียงเดินทางผ่านไปมาบนถนนเพชรเกษม สามารถแสดงสัญลักษณ์การต่อสู้หรือสร้างความสนใจต่อผู้พบเห็น ขณะที่รูปหล่อของนายสุทธิ อัมมาศัย ไม่มีนัยของการเป็นภาพแทนการต่อสู้แต่เป็นรูปเหมือน ที่ตั้งอยู่ในพื้นที่ส่วนตติริมถนนแยกในซอยบ้านเกิด ซึ่งมีนัยของการระลึกถึงบุคคลมากกว่า

ทั้งนี้ผู้ศึกษาวิเคราะห์สิ่งที่ค้นพบได้ว่า

1) หลังรัฐธรรมนูญ ฉบับ ประชาชน พ.ศ. 2540 การต่อสู้ของภาคประชาชนขยายตัวอย่างกว้างขวาง เป็นการบริหารสิทธิของประชาชนเจ้าของอำนาจอธิปไตย เป็นการใช้กลไกการมีส่วนร่วม และกลไกสิทธิชุมชนในการต่อสู้ต่อรองและเลือกกำหนดทางเลือกของชุมชนเอง ประชาชนใช้การรวมตัวเป็นกลุ่มก้อนพลังต่อรองเป็นกลไก ใช้ความรู้ และกฎหมายเป็นเครื่องมือ การเมืองภาคประชาชนหลังปี 2540 เป็นที่ยอมรับอย่างกว้างขวาง การต่อสู้มีผู้มองเห็นและยอมรับว่าเป็นสิทธิ อันชอบธรรม โครงสร้างที่เสริมพลังประชาชนย่อมส่งผลกระทบต่อผลประโยชน์ของบางกลุ่มอิทธิพล และนำไปสู่การตายของแกนนำตลอดมา

กระนั้นประวัติศาสตร์การต่อสู้ของประชาชน ทำได้อย่างมากเพียงเรื่องเล่าที่ถ่ายทอดต่อๆ กัน ประวัติศาสตร์การต่อสู้ของรัฐที่ประชาชนแผนกต้องสูญเสียจำนวนมานั้น จึงไม่มีการบันทึกเป็นสถิติหรือการบันทึกในรูปแบบอื่น การเริ่มต้นบันทึกบรรจุหรือการทำอนุสาวรีย์ซึ่งเดิมเป็นวิธีการบันทึกของรัฐ และกล่าวได้ว่าเป็นสิทธิของรัฐภายใต้กฎหมายและข้อกำหนดการสร้างอนุสาวรีย์

2) การสร้างความทรงจำร่วมของการต่อสู้ภาคประชาชน ต้องมีวาทกรรมมีชัยชนะที่ปรากฏจึงเป็นที่ยอมรับ สำหรับทั้งสองกรณีศึกษา ความสำเร็จของการต่อสู้สามารถสร้างการยอมรับได้ การมีพื้นที่ทางการเมืองของการเมืองภาคประชาชนในบริบทดังกล่าวทำให้เกิดความสนับสนุนและเกิดความทรงจำร่วมของประชาชนในส่วนอื่นๆ ความไม่ยุติธรรมที่ปรากฏขึ้นในการเคลื่อนไหวเช่นการเหยียดความตายให้อย่างไม่ยุติธรรมและการไม่สามารถธำรงความยุติธรรมของระบบกฎหมายอันเป็นที่พึงของคนเล็กคนน้อยเป็นตัวกระตุ้นให้เกิดความทรงจำร่วมต่อความทุกข์ยากของการต่อสู้ นอกจากปัจจัยด้านต่างๆ ดังกล่าวข้างต้นแล้ว การดำรงไว้ซึ่งความทรงจำร่วมยังต้องการการสร้างสัญลักษณ์ที่ตอกย้ำความทรงจำได้อย่างชัดเจน เช่น การดำรงไว้ซึ่งร่างของนายเจริญ วัตอักษร ทั้งที่เป็นอนุสาวรีย์และการคงไว้ซึ่งร่างไว้วิญญาณในการเรียกร้องความยุติธรรมและคงไว้ซึ่งการต่อสู้ ผู้ศึกษาเห็นว่าในบริบทนี้ ร่างของนายเจริญ วัตอักษร มีความหมายใน 2 ความหมาย คือ ความหมายของ ร่างที่เป็นร่างกาย (Body-natural) และ ร่างที่เป็นการเมือง (Body-Politics) ร่างของนายเจริญ วัตอักษร จึงสามารถผลิตซ้ำสนับสนุน และเป็นมรดกทางการเมืองของความทรงจำร่วม

3) การสร้าง การออกแบบ และ ความสัมพันธ์กับรัฐ ทั้งสองกรณีศึกษามีความแตกต่างที่การสร้างและออกแบบที่เน้นประติกรรมเชิงสัญลักษณ์ในอนุสาวรีย์ พระนาง ณ ธรณี และ การออกแบบที่เป็นรูปเหมือน ทำให้ระดับการให้ความหมายแตกต่างกันอย่างสิ้นเชิงกลายเป็นความทรงจำร่วมระดับของส่วนรวมและเป็นความทรงจำระดับปัจเจก นอกจากนี้ การมีส่วนร่วมของการสร้างจากกลุ่มสนับสนุนทั่วประเทศ กับการสนับสนุนในกลุ่มสมาชิกทำให้ไม่สามารถยกระดับความทรงจำร่วมในกลุ่มเคลื่อนไหวที่กว้างขวางขึ้นได้ในกรณีนายสุทธิ อัจฉาภัย อย่างไรก็ตาม ทั้งสองอนุสาวรีย์ต่างเลือกใช้การบริจาคและการระดมทุน เป็นการลดความเป็นการเมือง ทั้งที่สาระของอนุสาวรีย์เองนั้นท้าทายรัฐ และมีนัยในการบอกกล่าวการต่อสู้ของประชาชนซึ่งอยู่ตรงข้ามกับรัฐและนักลงทุน ซึ่งแสดงให้เห็นการคงอยู่ภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจในสังคมและโครงการสร้างอำนาจของรัฐ

อย่างไรก็ตาม การพยายามสร้างความทรงจำร่วมผ่านอนุสาวรีย์ที่มีนัยของการต่อสู้ช่วงชิงอำนาจกับรัฐย่อมเผชิญกับการคัดเลือก ตัดออก และการกดทับ ความทรงจำที่ไม่ได้รับการสนับสนุนจากรัฐ ซึ่งหมายความว่าหากประชาชนต้องการเชิดชูอนุสาวรีย์เพื่อเผยแพร่ความทรงจำร่วมแล้ว ต้องเผชิญกับอำนาจที่เลี่ยงไม่ได้

unaru

การต่อสู้ของภาคประชาชนหลัง พ.ศ. 2540 เพื่อปกป้องรักษาท้องถิ่น โดยต้องปะทะต่อรองกับนโยบายรัฐ การพัฒนา และทุน นั้นแสดงให้เห็นพลังในการต่อสู้และความสำเร็จของการลุกขึ้นของประชาชนได้ ขณะเดียวกันได้สะท้อนให้เห็นถึงความทุกข์ ความพยายาม ความเป็นนักสู้ ที่อยู่ร่วมกับความเดือดร้อนและภัยคุกคามที่อาจเกิดกับผู้เคลื่อนไหวได้ตลอดเวลา อย่างไรก็ตาม การต่อสู้ของความเป็นนักสู้ย่อมไม่สิ้นสุดลงได้ง่าย เพราะในบทความนี้ได้ศึกษาถึงการต่อสู้หลังไม่มีชีวิตแล้วด้วยการใช้อุสวารีย์ที่เป็นรูปหล่อสัมฤทธิ์ของแกนนำเพื่อใช้เป็นพื้นที่ของความทรงจำ ซึ่งอุสวารีย์กับความสามารถในการสร้างความทรงจำนั้น ต้องประกอบด้วยสถานที่ตั้งสาธารณะ พบเห็นได้ง่าย เข้าถึงได้ง่าย และสามารถสื่อให้เห็นความหมายหรือสร้างความน่าสนใจ ด้วยการจัดกิจกรรม หรือ มีพิธีกรรมที่สามารถเชื่อมโยงความทรงจำร่วมกับอุสวารีย์ได้ต่อเนื่อง ซึ่งลักษณะดังกล่าวพบใน อุสวารีย์ที่ตั้งของ พระนาง ณ ธรณี แต่ไม่พบในอุสวารีย์-รูปหล่อของสุทธิ อัชฌาศัย

อย่างไรก็ตาม การสร้างอุสวารีย์การต่อสู้ของประชาชนที่แสดงถึงอำนาจของประชาชนในการปกป้องท้องถิ่น ใช้สิทธิชุมชน ปะทะกับรัฐกับทุนเช่นนี้เกิดขึ้นเป็นชุดแรก และความส่งเสริมโดยภาคประชาชนส่วนอื่นๆ เพื่อเป็นกลไกในการขับเคลื่อนความเข้มแข็งของประชาชนและสร้างแรงบันดาลใจได้ แต่หากไปไกลกว่านั้นการพัฒนาให้เป็น พิพิธภัณฑ์ หรือ ศูนย์การเรียนรู้การต่อสู้ของภาคประชาชนทั้งในระดับพื้นที่ ระดับประเทศ และระดับโลก จะนับเป็นการสร้างความสำคัญให้อุสวารีย์ และ รูปหล่อ เหล่านั้นได้ ทั้งนี้ก็เพื่อบันทึกความทรงจำ ทำให้เป็น อนุสรณ์สถานขึ้นมาจะได้ทั้งผลลัพธ์การระลึกถึงและการสร้างประโยชน์เรียนรู้ สืบสานพลังประชาชนและการต่อสู้ เช่นที่ มายา หลิน กล่าวไว้ว่า “...this memorial is for those who have died, and for us to remember them.”³⁰ การสร้างอุสวารีย์เป็นการทำสิ่งนั้น “ไม่ตาย” และเป็นที่ยึดจำ สิ่งสำคัญกว่าคือคนรุ่นหลังเรียนรู้และเลือกที่จะจดจำ หรือพยายามทำให้ลืม

ข้อเสนอ

เมื่อความทรงจำร่วมอาจจะถูกกำหนดโดยกรอบทางสังคมและยังกำหนดให้สังคมเป็นไปตามที่ประวัติศาสตร์และความทรงจำสร้างขึ้น ต่างฝ่ายต่างกำหนดซึ่งกันและกัน และเพื่อสอดคล้องกับปัจจุบัน ทั้งยังถูกนำไปใช้ในหลายสถานการณ์ เช่น เพื่อสร้างความหมายในการต่อสู้ หรือ เพื่อการแย่งชิงอำนาจเหนือพื้นที่ หรือ เพื่อใช้ช่วงชิงอัตลักษณ์ในกลุ่ม เป็นต้น ความทรงจำร่วมเหล่านั้นอาจเป็นความทรงจำร่วมของคนบางกลุ่ม และอาจไม่ใช่สำหรับคนบางกลุ่ม ดังนั้นควรมีการศึกษาต่อไปว่า ความทรงจำเหล่านั้น เป็นที่แบบ ก็แนว แต่ละแบบปะทะประสานกันอย่างไร

ในอนาคตต่อไป ควรมีงานศึกษาการรับรู้ต่ออุสวารีย์ เรื่องราวการต่อสู้ ทั้งที่เป็นเรื่องเล่าและประสบการณ์ อย่างไร แตกต่างกัน อย่างไรก็ตามในช่วงเวลาที่ผ่านมา ความทรงจำเหล่านั้นมีผลต่อชีวิตของพวกเขา การต่อสู้ของประชาชน หรือความสัมพันธ์กับรัฐอย่างไร ยังคงเหลือความทรงจำร่วมกัน (shared memory) หรือไม่อย่างไร

³⁰ Maya Ying Lin นักออกแบบชาวจีน เกิดและเติบโตในสหรัฐอเมริกา ผู้ชนะการออกแบบอนุสรณ์สถานทหารผ่านศึกเวียดนาม ในวอชิงตัน เมื่อปี ค.ศ. 1981 (<http://www.vvmf.org/maya-lin-design-submission>)

รายการอ้างอิง

หนังสือและบทความในหนังสือ

- ถาวร จารุกิจติชัย. 2541. อนุสาวรีย์ อนุสรณ์สถานที่สำคัญในยุคสมัยกรุงรัตนโกสินทร์. กรุงเทพฯ : (ม.ป.ท.)
- เบญจวรรณ นาราสัจจ์. 2553. ความทรงจำอดีต ในงานมรดกศึกษา (Heritage Studies): บทสำรวจเบื้องต้น
วารสารสังคมลุ่มน้ำโขง (พฤษภาคม-สิงหาคม 2553) น. 28-50
- มาลีนี้ คุ่มสุภา. 2548. อนุสาวรีย์ประชาธิปไตยกับความหมายที่มองไม่เห็น. กรุงเทพฯ : วิชาษา
- วิจิต สุวรรณปรีชา. 2531. อนุสาวรีย์ของไทย เล่ม 1-3. กรุงเทพฯ : อักษรบัณฑิต
- สายพิน แก้วงามประเสริฐ. 2538. การเมืองในอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารี. กรุงเทพฯ : มติชน
- สุริชัย หวันแก้ว. 2543. ผลกระทบทางสังคมจากการพัฒนาอุตสาหกรรมชายฝั่งทะเลตะวันออก
ต่อชุมชนท้องถิ่น : รายงานผลการวิจัย. จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
- สุริย์รัตน์ แท้ฐตระกูล. 2547. ชาวประจวบขอกำหนดชีวิตตัวเอง. กรุงเทพฯ : ออฟเซท ครีเอชั่น
- สำนักงานคณะกรรมการสิทธิมนุษยชนแห่งชาติ. 2548. 21 นักต่อสู้เพื่อสิทธิมนุษยชน : สืบสานเจตนารมณ์และ
จิตใจกล้าหาญ. กรุงเทพฯ: รวบรวมการพิมพ์
- Bodnar, John. 1992. *Remaking America: Public Memory, Commemoration, and Patriotism in the Twentieth Century*. Princeton University Press.
- Bruyneel, Kevin. 2014. The King's Body: The Martin Luther King Jr. Memorial and the Politics of
Collective Memory. *History and Memory*. Vol. 26, No 1. (Spring/Summer 2014). pp. 75-108
- Connerton, Paul. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Halbwachs, Maurice. 1992. *On Collective Memory*, ed. and trans. Lewis Coser. Chicago, Illinois:
University Of Chicago Press.
- Nora, Pierre. 1996. The Era of Commemorations, *Realms of Memory: the Construction of the French
Past, Volume III*, Lawrence Kritzman ed., trans.by Arthur Goldhammer, New York: Columbia
University Press.
- Saaler, Sven and Schwentker, Wolfgang (Ed). 2008. *The Power of Memory in Modern Japan*. Folkestone,
Kent : Global Oriental.

วิทยานิพนธ์

- กิงกาญจน์ สำนวนเย็น. 2546. พลวัตของยุทธวิธีทางต่อสู้ของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคม ศึกษากรณีขบวนการ
ต่อสู้เพื่อสิทธิในที่ดินจังหวัดลำพูน. (วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต), จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, คณะรัฐศาสตร์
- จุฬารัตน์ ดำรงวิจิตรธรรม. 2546. การซ่อมสร้างประวัติศาสตร์และความทรงจำหลอน: กรณีศึกษากิจกรรมจากความ
ทรงจำกรณี “ถังแดง” ในชุมชนลำสินธุ์ อำเภอศรีนครินทร์ จังหวัดพัทลุง. (วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต),
มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, คณะศิลปศาสตร์ (การพัฒนาสังคม).
- พิบูลย์ หัตถกิจโกศล. 2527. อนุสาวรีย์ไทย : การศึกษาในเชิงการเมือง. (วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต), จุฬาลงกรณ์
มหาวิทยาลัย คณะรัฐศาสตร์

- รติกร แก้วนัย. 2547. *ขบวนการทางสังคมระดับรากหญ้ากับการต่อต้านโรงไฟฟ้าบ่อนอก : ศึกษากรณี กลุ่มมักรักษ์ท้องถิ่นบ่อนอก จังหวัดประจวบคีรีขันธ์*. (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบริหารธุรกิจ). จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, คณะรัฐศาสตร์, สาขาการปกครอง.
- ศรัณยู หมั่นทรัพย์. 2557. *เครือข่ายประชาชนภาคตะวันออก: การเมืองภาคประชาชน ในสังคมไทย*. (ดุสิตนิพนธ์). มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, วิทยาลัยสหวิทยาการ, สหวิทยาการ
- อานวย โนรีวงศ์. 2545. *ปัญหาและผลกระทบการก่อสร้างโรงไฟฟ้าที่ใช้ถ่านหินเป็น เชื้อเพลิง : ศึกษาเฉพาะกรณี โรงไฟฟ้าบ่อนอก อำเภอเมืองประจวบคีรีขันธ์ จังหวัด ประจวบคีรีขันธ์*. ปัญหาพิเศษหลักสูตรรัฐประศาสนศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาการบริหารทั่วไป, มหาวิทยาลัยบูรพา, บัณฑิตวิทยาลัย.

สื่ออิเล็กทรอนิกส์

- ชีวิตจริงยิ่งกว่าละคร: เจริญ วัดอักษร (รายการสารคดีโทรทัศน์). 5 มกราคม 2559. สืบค้น จาก <https://www.youtube.com/watch?v=3SQYXe-PD7c>
- พระนาง ณ ธรณี เจริญ วัดอักษร. 5 มกราคม 2559. สืบค้น จาก <https://www.youtube.com/watch?v=dtKQqrWhdwk>
- ชาติศรี ประกิตนันทการ. 5 มกราคม 2559. ความทรงจำ และอำนาจบนถนนราชดำเนิน
สืบค้น จาก <http://prachatai.com/journal/2008/01/15503>
- International Encyclopedia of The Social Science, 2nd edition, p.7-8. (2016, Mar 24). *Collective Memory*.
Retrieved from <http://sociology.virginia.edu/sites/sociology.virginia.edu/files/galecm.pdf>
- Lin, Maya Ying. 2016, Mar 24. *Maya Lin's Original Proposal*. Retrieved from (<http://www.vvmf.org/maya-lin-design-submission>)
- Leite J.M.V. 2009. *Cultural Heritage and Monument, A Place in Memory*. City & Time 4 (2): 3. [online]
Retrieved from <http://www.ct.cecibr.org>
- Misztal, Barbara A., 2016, Mar 24. *Theories of Social Remembering : Memory Experience* pp.22-38.
McGraw-Hill Education. Retrieved
from http://is.muni.cz/el/1423/podzim2013/SOC571E/um/Theories_of_Social_Remembering_22_to_38.pdf
- Memorialworlds.com. 2016, Mar 24. *What is Collective Memory*. Retrieved from <https://memorialworlds.com/what-is-collective-memory/>

สัมภาษณ์

- กรณ์อุมา พงษ์น้อย. 2559. สัมภาษณ์. ประจวบคีรีขันธ์: 5 มีนาคม.
- จัน อัจฉาตย์. 2559. สัมภาษณ์. ระยอง: 6 เมษายน.
- น้อย ใจตั้ง. 2559. สัมภาษณ์. ระยอง: 5 เมษายน.

This page is intentionally left blank

D2-P5-R3-03

วาเรียเบี้ยล่าง?

ตัวตนในศรัทธา ชีวิตบนสายธารวาทกรรม

ศุภกิตต์ โตประเสริฐ

นักศึกษาระดับปริญญาโท ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา วิทยาลัยนานาชาติ มหาวิทยาลัยอินโดนีเซีย สาขาวิชาสังคมวิทยาวัฒนธรรม

Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta

“วาเรีย” คือใคร?

วาเรีย (Waria) มาจากการรวมกันของสองคำ คือ ‘Wanita’ ที่หมายถึง ผู้หญิง กับ ‘Pria’ ที่หมายถึง ผู้ชาย โดยที่ในอินโดนีเซีย คำว่า “วาเรีย” เป็นคำที่ใช้เรียก “หญิงข้ามเพศ” ทั้งโดยจากบุคคลอื่น และโดยตัวของกลุ่มวาเรียเอง โดยทั่วไปแล้ว วาเรียให้นิยามต่อตัวตนทางเพศของพวกเธอเองว่า “มีจิตใจ และวิญญาณที่เป็นผู้หญิงเพียงแต่ร่างกายเท่านั้นที่เป็นผู้ชาย” และการ ‘เป็นวาเรีย’ นั้น เป็นจาก “ข้างใน” ลักษณะที่ปรากฏภายนอกที่เห็นนั้นไม่สำคัญเท่า ไม่ว่าจะแต่งหญิงถาวร แต่งหญิงเป็นครั้งคราว หรืออาจจะไม่ได้แต่งหญิงแล้ว อาจเนื่องด้วยเงื่อนไข ปัจจัยต่างๆ แต่อย่างไรก็ตาม “วาเรียก็ยังคงคือวาเรีย” เพราะการเป็นวาเรียไม่ได้เป็นที่ร่างกายแต่อยู่ที่จิตวิญญาณข้างใน เท่าที่ผู้เขียนได้คลุกคลีอยู่กับวาเรียในเมืองยอคยาคาร์ต้า วาเรียมักจะอยู่รวมกันเป็นกลุ่ม พบปะกันเป็นประจำ วาเรียโดยมากไม่ได้ศัลยกรรมเปลี่ยนเพศ เพียงแต่ปรับแต่งร่างกายให้มีความเป็นหญิงจากการใช้วิธีฉีดซิลิโคน วาเรียในชีวิตประจำวันจะแต่งหน้าแต่งตาด้วยเครื่องสำอาง แต่งชุดแบบผู้หญิง ที่เมืองยอคยาคาร์ต้า วาเรียส่วนใหญ่นับถือศาสนาอิสลาม และบางคนสวมผ้าคลุมผม หรือ ‘hijab’ อย่างสตรีมุสลิม กลุ่มวาเรียจะแนะนำตัวด้วยการใช้สรรพนามเรียกแทนตัวแบบผู้หญิง คือ ‘ibu’ หรือ ‘mbak’ โดยที่ในพื้นที่สาธารณะ เมื่อผู้คนทั่วไปพบหรือต้องมีปฏิสัมพันธ์กับวาเรียในลักษณะปรากฏที่เป็น “ผู้หญิง” ในพื้นที่สาธารณะ พวกเขาก็จะใช้สรรพนามดังกล่าวกับวาเรียด้วยโดยอัตโนมัติเช่นกัน

ในอินโดนีเซียแม้ว่าตามประวัติศาสตร์จะปรากฏความหลากหลายของวัฒนธรรมทางเพศภาวะเพศวิถี แต่ในปัจจุบัน ภายใต้บริบทรัฐชาติสมัยใหม่ วาเรียเป็นกลุ่มคนที่เผชิญความยากลำบากในการเข้าถึงทรัพยากร สิทธิตามที่พลเมืองพึงจะได้รับ หรือแม้แต่การกีดกันในปริมาณแหล่งความศรัทธา เราจะสามารถพบเห็นวาเรียได้ตามท้องถนนในการเดินร้องเพลง เล่นดนตรีด้วยเครื่องเขย่าสร้างทำนอง หรืออาจใช้เครื่องเสียงขนาดพกพาถือติดตัวพร้อมกับเต้นโยกย้ายร่างกายไปด้วย เพื่อหารายได้ตามร้านอาหาร หรือย่านที่ผู้คนพลุกพล่าน ผู้เขียนมองว่าวาเรียที่ไม่ต้องออกจากบ้าน คือที่บ้านยอมรับได้ มีโอกาสและสามารถประสบความสำเร็จได้มากกว่ากลุ่มที่ต้องออกจากบ้านจากการที่ครอบครัวไม่ยอมรับ เนื่องจากวาเรียเหล่านั้นอาจต้องย้ายเมือง ย้ายเข้ามาอยู่ในเมืองใหญ่เพื่อหารายได้ แต่ตามกฎหมายการย้ายที่อยู่อาศัยของอินโดนีเซีย จำเป็นต้องแจ้งและมีเอกสารออกให้จากทางราชการเพื่อที่จะนำไปทำบัตรประชาชนใหม่ในสถานที่ใหม่ที่ย้ายเข้าไปอยู่ ในกรณีนี้วาเรียพลัดถิ่นจำนวนมากจึงไม่มีแม้แต่บัตรประชาชนซึ่งทำให้ไม่สามารถเข้ารับบริการต่างๆ ของรัฐหรือแม้แต่สถานภาพของความเป็นพลเมือง ส่วนวาเรียที่ไม่ได้ย้ายถิ่นพำนักและได้รับการยอมรับจากครอบครัว มีโอกาสในทางการศึกษาขั้นสูงมากกว่า บางคนอาจสามารถเปิดร้านขายของชำเล็กๆ เปิดร้านแต่งหน้าทำผม เช่าชุด หรือแม้แต่กลายมาเป็นผู้แบ่งบ้านให้เช่า มีรายได้จากการเก็บค่าเช่า จนถึงกลายมาเป็นผู้นำวาเรีย หรือ ‘ibu’ ในกลุ่มของวาเรีย ที่คอยช่วยเหลือกัน เป็นตัวแทน เป็นปากเป็นเสียงในการเข้าต่อรองกับภาครัฐ ทำงานด้านสิทธิ ด้านศาสนา ทั้งกับองค์กรภาคประชาสังคม และองค์กรทางศาสนา ในบางกรณีหากมีรูปลักษณะปรากฏแบบผู้หญิง (หรือใส่ผ้าคลุมผมแบบผู้หญิงมุสลิม) วาเรียอาจได้รับการระบุเพศเป็นหญิงบนบัตรประชาชน แต่จะไม่ได้รับการอนุญาตให้เปลี่ยนชื่อ และยังมีคำถามไม่ชัดเจนในทางหลักการและกฎหมาย

กัมา - กั (ไม่ออก) ไปของความความคิดทางเพศภาวะใน “อินโดนีเซีย”

บทบาทและความเข้าใจเกี่ยวกับประเด็นเพศวิถีนอกขนบในอินโดนีเซียปัจจุบันนี้ เปลี่ยนแปลงไปอย่างสิ้นเชิงจากช่วงก่อนการเข้ามาของศาสนาอิสลาม (pre-Islamic) คติชนวิทยาในทางศาสนา ก่อนสมัยใหม่ในอินโดนีเซียได้สร้างโลกที่การดำรงอยู่ของภาวะกำกวมทางเพศภาวะ (gender ambiguity) หรือ การสลับเพศภาวะ

(gender-switching) เป็นสิ่งที่เป็นที่ยอมรับได้ อีกทั้งภาวะดังกล่าวยังมีความสำคัญในพิธีกรรมทางความเชื่ออีกด้วย ในขณะที่ฐานคติอันถูกผลิตสร้างขึ้นโดยอาณานิคมดัตช์ และ วาทกรรมศาสนา ได้เข้ามาสร้างทัศนคติใหม่ต่อการมองประเด็นเพศภาวะเพศวิถี ภาวะของการผสมหลอมรวมทางเพศภาวะกลายเป็นสิ่งที่ถูกประณามตีตราและถูกปลดปล่อยออกจากบทบาทในพิธีกรรมทางความเชื่อและศาสนา โดยในช่วงต้นของยุคหลังอาณานิคมนั้น กระแสโลกาภิวัตน์ และกระแสอิสลามสมัยใหม่ในช่วงต้นได้เข้ามาเปลี่ยนแปลงวาทกรรมทางเพศภาวะ และการมองเรื่องเพศภาวะเพศวิถีของคนอินโดนีเซียอย่างต่อเนื่อง โดยเฉพาะวิธีคิดเรื่องเพศแบบสองขั้วตรงข้ามอย่างเข้มงวด (gender binary) อันเป็นผลผลิตจากวิธีคิดของการเข้ามาของศาสนาคริสต์จากอาณานิคม และศาสนาอิสลาม

เดิมทีในแต่ละกลุ่มชาติพันธุ์จะมีวิธีคิดเรื่องเพศที่แตกต่างกันออกไป หรือมีการจัดแบ่งเพศภาวะที่แตกต่างกัน อย่างเช่น ในเกาะสุลาเวสีทางใต้ ชาวบูกิส มีความคิดของการแบ่งเพศภาวะออกเป็น 5 เพศสภาวะ การให้สถานภาพทางสังคมการเมืองแก่ “คนสองเพศ” (ภาวะหลอมรวมกันในหนึ่งเดียวระหว่างความเป็นหญิงและความเป็นชาย) ในการเป็นนักบวช ผู้นำทางพิธีกรรม และจิตวิญญาณ หรืออย่างในกลุ่มชาวดายัคในเกาะกาลิมันตัน รวมไปถึงความคิดทางเพศภาวะในวัฒนธรรมชาวกะเหรี่ยงที่การผสมหลอมรวมระหว่างความเป็นชายและความเป็นหญิงภายในร่างเดียวเป็นสัญลักษณ์แห่งพลังอำนาจ อันสะท้อนให้เห็นได้จากศิลปะวรรณกรรม และคติชนวิทยา ชาว อีกทั้งในเอกสารราชสำนักชวาที่ปรากฏการมีอยู่ของกิจกรรมทางเพศอัน “หวิอหวา” และการมีอยู่ของบุคคลข้ามเพศภาวะ จะเห็นว่าวิธีคิดเรื่องเพศเหล่านี้วางอยู่บนฐานคิดในเรื่องของความศักดิ์สิทธิ์ และพลังอำนาจ ซึ่งเป็นสิ่งที่ปรับแต่งความหมายทางเพศภาวะ และเหล่าบรรดาผู้ประกอบพิธีกรรมข้ามเพศ ซึ่งถูกมองว่ามีความสามารถในการสร้างการหลอมรวมเป็นหนึ่งในเพศภาวะได้นั้นจึงเป็นที่เคารพศรัทธาของผู้คนในชุมชน

ในช่วงเริ่มต้นของศตวรรษที่ 13 ขณะนั้นศาสนาอิสลามไม่ได้ถูกทำให้เป็นศูนย์กลางหรือเป็นองค์กร/สถาบันทางศาสนาขึ้นมา ในช่วงแรก ความคิดและวิถีปฏิบัติแบบอิสลามสามารถหลอมรวมเข้ากับระบบความเชื่อดั้งเดิมได้โดยง่าย วิถีปฏิบัติดั้งเดิมอย่างผู้ประกอบพิธีกรรมข้ามเพศยังคงมีความสำคัญในการปกป้อง ชำรงรักษาชุมชน จนกระทั่งศตวรรษที่ 17 – 18 ที่กระแสอิสลามสมัยใหม่ได้ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในความคิดเรื่องเพศอย่างเห็นได้ชัด โดยที่วาทกรรมทางศาสนาได้ผนวกเข้ากับความคิดเรื่องขั้วตรงข้ามทางเพศภาวะในแบบคริสต์เตียนที่เป็นอิทธิพลจากอาณานิคมซึ่งได้สร้างโลกใหม่ที่เพศภาวะ 2 เพศ ถูกแยกออกจากกันคนละฝั่งอย่างสิ้นเชิง ส่งผลให้ผู้ที่มิใช่เพศภาวะเพศวิถีที่นอกเหนือออกไปจากความคิดเช่นนี้ หรือผู้ที่อยู่นอกขั้วทางเพศภาวะแบบเข้มงวดตายตัว (gender transgressor) กลายเป็นสิ่งที่เปี่ยมปรีดิ์และฝ่าฝืนกฎทางธรรมชาติและถูกประณามตีตรา

ศาสนาคริสต์ที่มากับชาติเจ้าอาณานิคมนั้น ก็มีความคิดทางเพศภาวะในแบบขั้วตรงข้ามซึ่งมีความคล้ายคลึงและได้พัฒนาควบคู่ไปกับวิธีคิดของอิสลาม การเข้ามาของดัตช์ได้สร้างความเป็นชายตามอุดมคติ¹ ในแบบตะวันตกที่ต้องแข็งแกร่งกำยำสมชายชาตรีขึ้นมา นอกจากนั้น เพศภาวะเพศวิถีถูกมองไปในแง่ของความเป็นธรรมชาติอันเป็นผลจากเพศสรีระ และดัตช์ยังได้ออกนโยบายในการเปลี่ยนรูปแบบวิถีปฏิบัติและความเข้าใจต่อเรื่องเพศภาวะของผู้คน โดยเพื่อการพัฒนาระดับชีวิตของผู้คนในประเทศอาณานิคม หญิงชาวดัตช์จะให้การศึกษากับเด็กหญิงอินโดนีเซีย โดยเฉพาะอย่างยิ่งการให้ความรู้เรื่องบทบาทเพศภาวะที่ “ถูกต้อง” ของผู้หญิงในฐานะของการเป็นแม่บ้านสมัยใหม่ และการเป็นแม่ ดัตช์ยังได้จัดการกับ ‘adat’ หรือวัฒนธรรมประเพณีของ

¹ สำหรับฮอลแลนด์เองช่วงต้นศตวรรษที่ 18 ผู้ชายที่ถูกสงสัยว่าเป็นกลุ่ม “homosexuality” เป็นความผิดที่จะต้องถูกดำเนินคดีและตัดสินโทษถึงขั้นประหารชีวิต

ท้องถิ่น โดยสร้างระบบกฎหมายที่สร้างความเป็นสถาบันให้กับบทบาททางเพศภาวะแบบใหม่ในอินโดนีเซีย ซึ่งส่งผลให้ภาวะของการอยู่นอกขั้วทางเพศภาวะแบบข้ามงวดตายตัว (gender transgression) กลายเป็นสิ่งที่ไม่อนุญาตให้ดำรงอยู่ได้

เมื่อเวลาผ่านไปเส้นแบ่งทางเพศภาวะยิ่งตายตัวมากยิ่งขึ้น วาทกรรมอิสลามได้สร้างความเป็นธรรมชาติให้กับเพศภาวะโดยการเน้นย้ำถึงความแตกต่างทางเพศภาวะ ปฏิเสธพลังอำนาจเชิงไสยศาสตร์อันเกี่ยวข้องกับเพศภาวะ รวมถึงปฏิเสธความสามารถของผู้คนในการผิกรวมและอยู่กับความคลุมเครือทางเพศภาวะ ในช่วงเวลานี้ บันทึกที่แสดงถึงการมีอยู่ของผู้ที่มีความคลุมเครือทางเพศภาวะทั้งหลายได้ถูกทำให้หายไป กล่าวคือ บันทึกที่แสดงถึงผู้ที่มีความกำกวมทางเพศภาวะในอินโดนีเซียไม่ถูกพบในศตวรรษที่ 19 แต่กลับปรากฏบันทึกในลักษณะของผู้ชายที่ได้ “ข้ามเพศเป็นหญิง” หรือ ผู้หญิงที่ได้ “ข้ามเพศเป็นชาย” แล้วแทน แต่ก็ยังพบการประณามตีตรากลุ่มคนดังกล่าวอยู่ สิ่งนี้ประกอบรวมกับการปกครองของอาณานิคมดัตช์ จึงทำให้สถานภาพและบทบาทของผู้ที่อยู่นอกขั้วทางเพศภาวะแบบข้ามงวดตายตัว (gender transgressors) ถูกลบหายไปในช่วงศตวรรษที่ 19 ทั้งกลายมาเป็นสิ่งที่ถูกประณามตีตรา และได้สูญเสียบทบาทที่สัมพันธ์กับความเชื่อของการเป็นผู้ประกอบพิธีกรรม อีกทั้งถูกมองไปในแง่ที่เป็น “ภาวะทางเพศอันผิดเพี้ยน” (Blackwood 2005, 865 อ้างถึงใน Zwaan 2012, 21) ในแง่ของความกำกวมทางเพศภาวะ (gender ambiguity) หรือภาวะของการอยู่นอกขั้วทางเพศภาวะแบบข้ามงวดตายตัว (transgression) กลายมาเป็นสิ่งที่ไม่สามารถเข้าใจได้ตามโลกทัศน์ใหม่ที่ด้วยวิธีคิดเรื่องเพศภาวะในวาทกรรมศาสนาและวิธีคิดแบบเจ้าอาณานิคม

นอกเหนือไปจากนี้ Peletz (2006) ได้เสนอไว้ว่าการเปลี่ยนแปลงเหล่านี้ยังเป็นผลจากการเปลี่ยนแปลงจากการติดต่อกับภายนอก การสร้างชาติ การผิกรวมดินแดน การรวมศูนย์กลางอำนาจกับระบบการเมืองรัฐราชการ รวมไปถึงการรวมศูนย์อำนาจของศาสนาอิสลามนิกายซุนหนี่ ศาสนาพุทธนิกายเถรวาท ฐานคติขงจื้อใหม่ (Neo-Confucianism) และ คาทอลิก (Peletz 2006, 315 อ้างถึงใน Zwaan 2012, 20) ซึ่งได้กลายมาเป็นบรรทัดฐานใหม่ ที่สร้างความเข้าใจใหม่ต่อวิธีคิดทางเพศภาวะของผู้คนไปทั่วทั้งผืนเกาะอินโดนีเซียจนมาถึงช่วงหลังการประกาศเอกราช และถูกปรับแต่งใหม่อีกครั้งในช่วงยุคระเบียบใหม่ของซูฮาร์โต

อินโดนีเซียสมัยใหม่ ได้รับอิทธิพลอย่างมากจากยุคระเบียบใหม่ของซูฮาร์โต หรือ “Soeharto's New Order” ไม่ว่าจะเป็นแง่ของการพัฒนา ความแตกต่างในทางศาสนา ทางการเมือง และแนวโน้มในทางวัฒนธรรม โดยวาทกรรมระเบียบใหม่ทางการเมืองในยุคนี้ได้เน้นย้ำและผลิตซ้ำบทบาททางเพศภาวะที่ถูกพัฒนาขึ้นมาในยุคก่อนหน้า โดยเฉพาะอย่างยิ่งการตอกย้ำบทบาททางเพศภาวะในอินโดนีเซีย ในช่วงเวลานี้ การแต่งงาน (แบบต่างเพศ) เป็นสิ่งที่ถูกให้ความสำคัญอย่างยิ่ง โดยการที่จะเป็นพลเมืองที่มีประสิทธิภาพ (active citizen) ผู้หญิงถูกคาดหวังให้ต้องเป็นภรรยาและแม่ที่มีประสิทธิภาพด้วย ในยุคนี้ยังมีการออกนโยบายทางสาธารณสุข การณรงค์เรื่องความคิดครอบครัวเดี่ยวที่มีแม่เป็นผู้รับผิดชอบดูแลคุณภาพชีวิตของลูกๆ อีกทั้งรัฐยังได้ออกหลักปฏิบัติครัวเรือน หรือ “asas kekeluargaan”² ที่เน้นย้ำและให้ความสำคัญกับอุดมการณ์บรรทัดฐานรักต่างเพศ ที่เชื่อมโยงเพศภาวะแบบหญิง/ชายตามอุดมคติเข้ากับครอบครัวของพลเมืองอินโดนีเซีย

² ระหว่างยุคระเบียบใหม่ หลักการครอบครัวได้เข้ามาเป็นหลักการกำกับดูแลของรัฐ ในยุคระเบียบใหม่นี้รัฐถูกมองในฐานะที่เป็น “รัฐครอบครัว” (Negara kekeluargaan) ในการนี้บรรทัดฐานรักต่างเพศได้เชื่อมโยงเข้ากับการสร้างครอบครัวแบบสมัยใหม่ซึ่งเป็นหน่วยรากฐานของชาติด้วย (Boellstorff 2005, 196) ในปีค.ศ.1993 ประธานาธิบดีซูฮาร์โตได้ประกาศว่า “ครอบครัวชาวอินโดนีเซียควรจะเป็นที่สำหรับการสร้างชาติ” (BKKB 1999, 26 อ้างถึงใน Boellstorff 2005, 197) ครอบครัวสมัยใหม่จะแสดงให้เห็นถึงความก้าวหน้าและเป็นสมัยใหม่ของอินโดนีเซีย ฤกษ์สำคัญที่ทำให้การวางแผนครอบครัวแบบสมัยใหม่ประสบผลสำเร็จอย่างหนึ่งก็คือการเผยแพร่เพศวิถีที่เป็นบรรทัดฐาน เพศวิถีกับชาติจึงถูกผนึกเข้าด้วยกันผ่านวิธีคิดแบบครอบครัวบน

เนื่องด้วยการผสมรวมกันระหว่างแรงผลักดันทางการเมืองและแรงกดดันทางศาสนา การแต่งงานแบบรักต่างเพศจึงได้กลายเป็นความคาดหวังของคนอินโดนีเซียเกือบทั้งหมด โดยที่ความเป็นชาติ กับบรรทัดฐานรักต่างเพศ เป็นสิ่งที่กำหนดและสนับสนุนซึ่งกันและกัน ในแง่ของผู้ที่อยู่นอกกรอบของบรรทัดฐานทางเพศที่เป็นทางการ จะถูกมองว่าเป็น “พลเมืองที่ล้มเหลว” (failed citizens) (Boellstorff 2005, 117) เราจะเห็นได้ว่าวิธีคิดแบบชั่วคราวข้ามทางเพศภาวะของ “เพศโดยธรรมชาติ” (innate gender) ยังคงทำงานอย่างเข้มข้นนับตั้งแต่ศตวรรษที่ 19 และถูกผลิตซ้ำ ตอกย้ำเรื่อยมา โดยสิ่งที่ทำให้มันเห็นได้ชัดเจนอย่างหนึ่งก็คือการแต่งงานแบบต่างเพศเพื่อให้ได้มาซึ่งสถานภาพของความเป็นพลเมืองที่สมบูรณ์บนฐานของอุดมการณ์ความเป็นชาติ

วิธีคิดเรื่องเพศที่ผูกโยงเข้ากับลัทธิชาตินิยม และอุดมการณ์ครอบครัวรักต่างเพศ ซึ่งส่งผลต่อการก่อรูปการรับรู้ตัวตนของกลุ่มคนเพศนอกขนบในอินโดนีเซีย และกลายมาเป็นวิธีคิดกระแสหลักของสังคมอินโดนีเซียมาจนถึงปัจจุบันนั้น ถือว่าเป็นความสำเร็จอย่างยิ่งของยุคระเบียบใหม่ (Boellstorff 2005, 229) โดยวิธีคิดเรื่องเพศของท้องถิ่นดั้งเดิมได้ถูกวิธีคิดเรื่องเพศบนฐานของรัฐชาติสมัยใหม่ และกระแสโลกาภิวัตน์ปรับเปลี่ยน มากไปกว่านั้นสำนึกของความเป็นพลเมืองของชาวอินโดนีเซียที่อ้างอิงกับบริบทรัฐชาติยังวางอยู่บนฐานของอุดมการณ์ครอบครัวรักต่างเพศแบบชนชั้นกลางสมัยใหม่ในวัฒนธรรมบริโภค ที่ถูกมองว่าเป็นหน่วยหนึ่งของรัฐที่สำคัญต่อการขับเคลื่อนและพัฒนาชาติตามวาทกรรมการพัฒนาในยุคของซูฮาร์โต

ช่วงหลังจากที่ซูฮาร์โตพ้นจากตำแหน่ง ได้ปรากฏการทำร้ายร่างกายกลุ่มวารีอย่างกว้างขวางเช่นกัน โดยในปี ค.ศ.1999 มีกลุ่มนักกิจกรรมชายรักชายและวารีได้พยายามที่จะเคลื่อนไหวเพื่อขับเคลื่อนการยอมรับทางสังคมในสมัยยุคหลังซูฮาร์โต ด้วยการเข้าร่วม press conference อย่างไรก็ดีตามความพยายามของเหล่านักกิจกรรมในครั้งนั้นก็ไม่เป็นผล เนื่องจากมีกลุ่มองค์กรมุสลิมจำนวนหนึ่งได้เข้าบุกยึดบริเวณที่จัดงาน ในปีค.ศ.2000 กลุ่มองค์กรชายรักชายและวารีได้เข้าร่วมสังเกตการณ์ในงาน National Health Day แต่ก็ถูกขัดขวางโดยกลุ่มเคลื่อนไหวของเยาวชน ‘Gerakan Pemuda Ka’bah – Ka’bah’ และในปีค.ศ.2001 หนังสือเขียนโดย Dede Oetemo นักกิจกรรมความหลากหลายทางเพศชื่อดังและคนแรกๆที่ทำงานเคลื่อนไหวในอินโดนีเซียได้ถูกห้ามเผยแพร่โดยตำรวจ ภายใต้เหตุผลว่าอาจกระทบกระเทือนต่อ “ความสงบเรียบร้อยของสาธารณะ” (Boellstorff 2007 อ้างถึงใน Zwaan 2012, 34)

ในการเข้าขัดขวาง/โจมตีกลุ่มชายรักชายและวารีดังกล่าวนี้ นักมานุษยวิทยาอเมริกัน Boellstorff เชื่อว่าจุดสำคัญคือในยุคหลังซูฮาร์โต (post-Suharto) นั้น ความเป็นชายได้ถูกทำให้กลายเป็นประเด็นของความเป็นชาติ จะเห็นว่าในช่วงแรกของอินโดนีเซียยุคหลังอาณานิคม เพศวิถีแบบชายรักชาย ถึงแม้ว่าจะถูกปฏิเสธ แต่ก็ไม่ได้ปรากฏความพยายามเข้าจู่โจมด้วยกำลังความรุนแรง จึงอาจจะเป็นไปได้ว่า ในช่วงเวลาของความไม่มั่นคงในทางการเมืองหลังจากการลงจากตำแหน่งของซูฮาร์โตนั้น ความพยายามในการนำความเป็นชายนอกบรรทัดฐานเข้าสู่ภาคประชาสังคมจะเป็นภัยต่อชาติ (Boellstorff 2007 อ้างถึงใน Zwaan 2012, 34) และหากเป็นเช่นนั้นแล้ว การขัดขวางจู่โจมโดยกลุ่มเยาวชนมุสลิม จึงไม่ได้เกิดขึ้นบนฐานทางศาสนาแต่เพียงอย่างเดียว หากแต่เป็นความคิดในเชิงการเมืองว่าด้วยความเป็นชาติของความเป็นชายด้วย (Zwaan 2012, 34)

บรรทัดฐานรักต่างเพศ (heteronormative family) ที่มีผู้ชายเป็นหัวหน้าครอบครัว ส่วนผู้หญิงมีความรับผิดชอบต่องานบ้านและการเป็นภรรยาและแม่ที่ดีนั้นต้องมาเป็นอันดับแรก ในปีค.ศ.1980 หลักการครอบครัวได้กลายมาเป็นประเด็นพื้นฐานในวิธีคิดของการพัฒนาในยุคระเบียบใหม่ และในท้ายที่สุดครอบครัวในอุดมคตินี้ได้กลายมาเป็น “ตัวแทนทางวัฒนธรรมอันสมบูรณ์แบบ” (perfectly cultural representation) ของอินโดนีเซีย (Pemberton 1994, 153 อ้างถึงใน Boellstorff 2005, 198)

ในช่วงเวลาปัจจุบันที่ผู้เขียนอาศัยอยู่ที่อินโดนีเซีย อย่างน้อยตั้งแต่ช่วงต้นปีที่ผ่านมา (พ.ศ.2559) หลังจากที่ทางสหรัฐอเมริกามีการประกาศรับรองการแต่งงานเพศเดียวกันได้ทั้งประเทศ ก็ได้ส่งผลกระทบต่อวงการเคลื่อนไหวความหลากหลายทางเพศและคนทำงานด้านนี้ไปทั่วโลก รวมถึงในอินโดนีเซีย กลุ่มองค์กรจำนวนหนึ่งมีความตื่นตัวในทางกิจกรรมมากขึ้น ซึ่งนำมาสู่ภาวะความตึงเครียดทางศีลธรรม ในประเด็นเรื่องเพศวิถีกับประเด็นทางศีลธรรมของอินโดนีเซียขึ้นเป็นครั้งใหญ่อีกครั้ง อย่างไรก็ตามกระแสนี้ไม่ใช่เรื่องใหม่ เพราะสำหรับอินโดนีเซียความสัมพันธ์แบบรักเพศเดียวกัน และภาวะข้ามเพศ หรือเพศวิถีนอกบรรทัดฐาน ก็ยังคงถูกมองจากองค์กรที่มีอำนาจทางศาสนาและองค์กรรัฐว่าสิ่งเหล่านี้เป็นสิ่งทำลาย “คุณค่าทางศีลธรรมของชาติ” และ เป็นสิ่งที่เข้ากันไม่ได้กับ “วัฒนธรรมประเพณีอินโดนีเซีย” (Boellstorff 2005, 222) ในบริบทของการเคลื่อนไหวประเด็นดังกล่าวออกสู่พื้นที่สาธารณะ อย่างกรณีที่เกิดขึ้นเมื่อช่วงอาทิตย์ปลายเดือนมกราคมที่ผ่านมา (พ.ศ.2559) จากกรณีที่รัฐมนตรีกระทรวงการวิจัย เทคโนโลยี และการศึกษาชั้นสูงของอินโดนีเซีย ได้ออกมาโพสต์ข้อความผ่านทาง Twitter ห้ามปรามกลุ่มนักศึกษา นักวิชาการ และนักกิจกรรมของ University of Indonesia (UI) ที่จะมีการจัดตั้งศูนย์ให้คำปรึกษาสำหรับกลุ่ม “LGBT” และเป็นแหล่งทรัพยากรทางการเรียนรู้ด้านเพศวิถีศึกษา โดยให้เหตุผลว่า วัฒนธรรม “LGBT” เป็นสิ่งที่สร้างความเสื่อมเสียต่อ “ศีลธรรมของชาติ” (nation’s morality) และ ภายหลังจากนั้นเขาก็ได้โพสต์ข้อความเพื่อสร้างความเข้าใจตามมาหลังจากเกิดกระแสวิพากษ์วิจารณ์ว่า เขาเคารพสิทธิปัจเจกบุคคลในการเลือกเพศวิถีของแต่ละคน และในฐานะของพลเมืองอินโดนีเซีย สมาชิกของชุมชน “LGBT” ควรได้รับการปฏิบัติอย่างเท่าเทียมในสายตาของกฎหมาย แต่อย่างไรก็ตาม ไม่ได้หมายความว่ารัฐจะให้การรับรองสิทธิทางกฎหมาย (legitimize) กับวัฒนธรรม “LGBT” ซึ่งตัวเขาเองในฐานะของรัฐมนตรีกระทรวงที่ดูแลด้านการศึกษา ไม่สามารถอนุญาตให้มีการจัดตั้งกลุ่มองค์กรในเชิงสนับสนุนเพื่อแสดงออกทางเพศวิถีอย่างโจ่งแจ้ง เช่นนี้ได้ในมหาวิทยาลัย หรือสถาบันการศึกษาซึ่งถูกมองว่าเป็นพื้นที่พิทักษ์รักษาศีลธรรม (moral guardian) และ มีความรับผิดชอบต่อการส่งเสริมค่านิยมของประเทศชาติ³

การปรากฏของ “วาเรีย”

ยุคสมัยหลังจากการประกาศเอกราช ผู้ที่แสดงตัวตนทางเพศในแบบที่ไม่ได้เป็นไปตามบรรทัดฐานทางเพศ หรือผู้ที่อยู่นอกขั้วทางเพศภาวะแบบเข้มงวดตายตัว (gender transgressors) ยังคงถูกตีตราและไม่เป็นที่ปรากฏอยู่โดยทั่วไปนัก อย่างไรก็ตามในช่วงนี้ บันทึกที่แสดงถึงชายที่มีลักษณะอยู่นอกขั้วทางเพศภาวะแบบเข้มงวดตายตัว (male gender transgressors) สามารถพบเห็นได้ นอกจากนี้ในช่วงปี ค.ศ.1960 ได้ปรากฏคำเรียก “วาเรีย” หรือชายข้ามเพศเป็นหญิงขึ้น ประจวบกับการเริ่มต้นของยุคระเบียบใหม่โดยซูฮาร์โตในช่วงกลางปี ค.ศ.1960 ถึงต้นปี ค.ศ.1980 กลุ่มวาเรียได้เริ่มแต่งหญิงถาวรในชีวิตประจำวัน และในช่วงเวลาเดียวกันนี้การตอบสนองของครอบครัวต่อวาเรีย และกลุ่มของผู้ที่มีเพศภาวะเพศวิถีนอกขนบในอินโดนีเซีย มีระดับของการตอบสนองที่แตกต่างหลากหลายตั้งแต่การยอมรับ (ซึ่งเป็นจำนวนน้อย) การปฏิเสธ บังคับให้เปลี่ยนเข้าสู่เพศบรรทัดฐาน ไปถึงการตัดขาดความสัมพันธ์ โดยมีเพียงวาเรียจำนวนน้อยเท่านั้นที่ได้รับการยอมรับจากครอบครัว ขณะที่ส่วนใหญ่ที่ถูกครอบครัวปฏิเสธและตัดขาดความสัมพันธ์ก็ต้องออกจากบ้าน ย้ายถิ่นอาศัย นำมาสู่การอยู่รวมกลุ่มกันของวาเรียตามเมืองใหญ่ๆ

สำหรับวาเรีย ปรากฏการนิยามตัวตนในลักษณะที่ “ข้ามเพศแล้ว” ในลักษณะที่ยืนยันว่าตนมี “ความเป็นหญิง” จากภายใน มีลักษณะปรากฏที่เข้าข่ายตามกรอบเกณฑ์ของเพศภาวะแบบขั้วตรงข้าม (gender binary) บน

³ รายงานข่าวจาก The Jakarta Post (ออนไลน์) วันอังคารที่ 26 มกราคม 2559 และรายงานจากเว็บไซต์ ASIAN CORRESPONDENT ในวันเดียวกัน

ฐานความสัมพันธ์ที่เป็นแบบรักต่างเพศ (heteronormativity) กล่าวคือไม่ได้อยู่ในภาวะของความกำกวมอย่างที่ปรากฏในวัฒนธรรมชาติพันธุ์ของท้องถิ่น (ethnolocality) หรืออาจกล่าวได้ว่า “วาเรีย” ปรากฏขึ้นมาในบริบทของ “วัฒนธรรมชาติ” (national) ในเวลาร่วมสมัย โดยที่ปรากฏมาก่อนหน้าอัตลักษณ์ทางเพศนอกขนบรูปแบบอื่นๆ อันเป็นอิทธิพลทาง “ภาษา” ที่เข้ามาจากโลกตะวันตกผ่านกระบวนการโลกาภิวัตน์ (แต่ไม่ได้หมายความว่าความปรารถนาทางเพศเดียวกันเป็นสิ่งใหม่นำเข้าจากตะวันตก ต้องแยกระหว่างอัตลักษณ์ทางเพศในเชิงโมโนทัศน์ (identity labels) กับความปรารถนา/ความสัมพันธ์ทางเพศออกจากกัน) ซึ่งวาเรียเป็นที่รับรู้/คุ้นเคยจากผู้คนทั่วไปในเวลาร่วมสมัยมากกว่าอัตลักษณ์ทางเพศนอกขนบในรูปแบบอื่น หรือแม้กระทั่งวัฒนธรรมทางเพศภาวะที่ปรากฏในวัฒนธรรมชาติพันธุ์ของท้องถิ่น (ethnolocalized) โดยที่ “วาเรีย” ปรากฏขึ้นมาในช่วงกลางศตวรรษที่ 19 ในเขตเมืองใหญ่ (Boellstorff 2005, 57) ซึ่งเป็นที่รับรู้กันโดยทั่วไปในเริ่มแรกว่าวาเรียนั้นมักอยู่ในแวดวงของการแสดงมหรสพทั่วไป เป็นแม่ค้าตามตลาด และงานบริการทางเพศ โดยในช่วงปลายปีค.ศ.1970 และก่อนหน้านั้น วาเรียจะแต่งหญิงเฉพาะในช่วงตอนกลางคืน หรือเฉพาะเมื่อมีงานแสดง ขณะที่ปัจจุบันวาเรียจำนวนมากแต่งหญิงในชีวิตประจำวัน รวมถึงการกินยาคุมกำเนิดเพื่อเพิ่มฮอร์โมนเพศหญิง หรือ/และปรับแต่งเรือนร่างหน้าตาให้เข้าใกล้ความเป็นหญิงด้วยการใช้สลิโคนเหลวแบบฉีดเป็นหลัก ในช่วงต้นปีค.ศ.2000 วาเรียปรากฏเป็นที่ประจักษ์ในพื้นที่สาธารณะมากยิ่งขึ้นทั้งในฐานะของช่างเสริมสวย รวมถึงปรากฏในรายการโทรทัศน์ (Boellstorff 2005, 57) แม้ต่อมาในภายหลังจะถูกสั่งห้ามไม่ให้ปรากฏวาเรียในรายการโทรทัศน์ก็ตาม

ในปัจจุบันเท่าที่ผู้เขียนได้ใช้ชีวิตอยู่กับกลุ่มวาเรีย แม้ว่าจะดูไม่มีปัญหาในหมู่นักท่องเที่ยว นัก ในแง่ที่ถือว่าเป็นเรื่องในระดับปัจเจกบุคคล อย่างไรก็ตามการปรากฏตัวของวาเรียตามงานการแสดงหรือแม้แต่งานที่มีประสาธาธิบดีเข้าร่วมก็ปรากฏการแสดงโดยวาเรียเป็นส่วนหนึ่งในงาน อย่างไรก็ตาม สิ่งที่ดูเหมือนว่าไม่เป็นปัญหาจะเป็นไปในทางตรงกันข้ามและจะปรากฏขึ้นทันทีเมื่อมีการเข้าไปกระทบกระทั่งกับอุดมการณ์หลักและชุดเงื่อนไขทางศีลธรรมของสังคมส่วนรวม อีกทั้งด้วยความเป็นอินโดนีเซียที่แตกต่างหลากหลายอย่างยิ่งของกลุ่มคน วาเรียจึงยังคงเผชิญกับการต่อต้านกีดกันอย่างไม่อาจหลีกเลี่ยงได้ แต่พวกเขาก็มีกลไกในการประนีประนอมและมีเทคนิควิธีในการดำรงอยู่บนเส้นทางของพวกเขาก็ได้ตามความคาดหวังของสังคมส่วนรวม

ชุมชนวาเรียยอกยาคาร์ด้า⁴ และโรงเรียนศาสนาอิสลามของวาเรีย

กลุ่มวาเรียที่เมืองยอกยาคาร์ด้า มีทั้งที่เป็นคนพื้นถิ่น และย้ายมาจากพื้นที่อื่นๆ มีความหลากหลายภายในกลุ่ม ไม่ว่าจะเป็นอายุ ชาติพันธุ์ ศาสนา อาชีพที่เข้ามาทำในยอกยาคาร์ด้า และได้กลายมาเป็นกลุ่มที่มีการรวมตัวกันขึ้นมาของวาเรียในเมืองยอกยาคาร์ด้าภายใต้ร่มใหญ่ชื่อว่า ‘Komunitas Waria Yogyakarta’ อันประกอบย่อยไปด้วย 9 กลุ่มย่อย ที่ไม่ได้แยกขาดจากกัน และหนึ่งในนั้นก็คือโรงเรียนศาสนาอิสลามวาเรีย Al-Fatah (Pondok Pesantren Waria Al-Fatah) โดยได้ใช้บ้านไม้แบบชาวมรดกตกทอดของคุณแม่ของวาเรีย Ibu Shinta ซึ่งตั้งอยู่ในชุมชนย่านมรดกวัฒนธรรมเมืองเก่า ‘Kotagedhe’ เป็นสถานที่ทำการเรียนการสอนศาสนาอิสลามของกลุ่มวาเรีย

⁴ ที่เมืองยอกยาคาร์ด้า ซึ่งเป็นเมืองที่ผู้เขียนอาศัยอยู่ ณ ปัจจุบันนั้น เป็นเขตพิเศษของอินโดนีเซีย อยู่บริเวณภาคกลางของเกาะชวา เป็นเมืองที่ได้ชื่อว่าเป็น “เมืองแห่งความอดทนอดกลั้น” อันเนื่องมาจากการเป็นเมืองศูนย์กลางทางศิลปวิทยาการวัฒนธรรมชวา เมืองการท่องเที่ยว เป็นเมืองที่ผู้คนมีความหลากหลายเมืองหนึ่งจากการย้ายถิ่นอาศัยเข้ามาจากผู้คนจากเมืองหรือเกาะต่างๆของอินโดนีเซีย ทั้งยังเป็นเมืองศูนย์กลางทางการศึกษาของอินโดนีเซีย ประกอบไปด้วยสถาบันการศึกษา มหาวิทยาลัยจำนวนมาก เป็นเมืองสุดตื้นแห่งราชสำนักชวาของยอกยาคาร์ด้า และเป็นเพียงเมืองเดียวของอินโดนีเซีย ที่ยังคงรักษาระบบสุลต่านไว้ โดยในแง่ประวัติศาสตร์ ยอกยาคาร์ด้าเป็นเมืองที่มีความสำคัญต่อการเกิดกำเนิดขบวนการเรียกร้องเอกราชอินโดนีเซียโดยกลุ่มชาตินิยม ยอกยาคาร์ด้ามีประชากรส่วนใหญ่เป็นชาวมุสลิม อย่างไรก็ตามกลืนโอของพุทธอินดู หรือแม้แตความเชื่อในสิ่งเหนือธรรมชาติ (animism) ในวัฒนธรรมชาวดังเดิมก็ได้รับการอนุรักษ์ และยังคงปรากฏให้เห็นอยู่โดยทั่วไปในชีวิตประจำวัน

รวมถึงยังเป็นศูนย์รวมของการทำกิจกรรมต่างๆร่วมกัน เป็นสถานที่พบปะ ประชุมหารือ และชมการแสดง นาฏศิลป์ชาวร่วมกันของวาเรียด้วย

ผู้เขียนสนิทสนม และพูดคุยกับ Ibu Shinta เป็นหลัก และมักจะเข้าไปที่บ้านของ Ibu Shinta รวมถึงไปร่วมกิจกรรมที่ Ibu Shinta ชวนให้ผู้เขียนไปด้วย Ibu Shinta ในวัย 50 กลางๆ แต่งกายด้วยเสื้อผ้าแบบผู้หญิงมุสลิม คือแขนยาวขาวยาว หรือชุดกระโปรงยาวอย่างผู้หญิงมุสลิมใส่กัน แต่งหน้าทาปาก และใส่ผ้าคลุมผม ‘hijab’ เสมอเมื่อต้องต้อนรับแขกที่มาหาที่บ้าน หรือเวลาที่ต้องออกนอกบ้าน Ibu Shinta เป็นผู้สานต่อโรงเรียนศาสนาสำหรับวาเรียหลังจากที่วาเรียผู้ก่อตั้งคนแรกได้เสียชีวิตไป⁵ ซึ่งได้ย้ายสถานที่มาเป็นที่บ้านของเธอ โดยที่ทางโรงเรียนเป็นโรงเรียนศาสนาอิสลามที่ยังคงปรากฏองค์ประกอบและประเพณีปฏิบัติตามแบบฉบับวัฒนธรรมท้องถิ่นของชาวชวาผนวกคู่ไปกับการปฏิบัติตามหลักศาสนาอิสลามด้วย ซึ่งทางโรงเรียนได้รับความร่วมมือสนับสนุนโดยหน่วยงานขององค์กรอิสลามแนวประเพณีท้องถิ่น Nahdlatul Ulama หรือ NU⁶ ซึ่ง Ibu Shinta เล่าด้วยความภาคภูมิใจพร้อมกับอวดใบลงนามความร่วมมือ (MoU) ของทางโรงเรียนกับทางคณะหลักการและกฎหมายอิสลาม (Syariah dan Hukum) ของมหาวิทยาลัยอิสลาม Nahdlatul Ulama ที่เป็นหลักฐานรับรองอย่างเป็นทางการว่าที่นี่สามารถทำการเรียนการสอนอิสลามได้อย่างถูกต้องตามหลักการ โดยในทุกครั้งที่มิใช่แขกมาบ้านไม่ว่าจะเป็นกลุ่มนักกิจกรรม นักข่าว หรือนักวิจัย/นักวิชาการ เธอมักจะหยิบ (หรือบางครั้งก็ให้ผู้เขียนไปหยิบ) ใบลงนามความร่วมมือนี้ซึ่งเธอใส่กรอบและแขวนไว้ที่ฝาบ้านมาอวดแขกผู้มาเยือนอยู่เสมอ

ที่โรงเรียนศาสนาอิสลามสำหรับวาเรียนี้ จะมีกิจกรรมการเรียนการสอนศาสนาอิสลามกันทุกเย็นวันอาทิตย์ โดยมีสมาชิกวาเรียที่เข้าเรียนจำนวน 42 คน และมีครูสอนศาสนา (ustad) 6 คน โดยในแต่ละอาทิตย์จะอาจหมุนเวียนกันมา อาจจะไม่ได้อาจารย์ทั้งหมดทุกคนในแต่ละอาทิตย์ วาเรียส่วนใหญ่ของโรงเรียนอายุประมาณ 40 ปีขึ้นไป ส่วนที่อายุน้อยกว่านั้นมีอยู่ประมาณ 4 คนซึ่งมีความรู้ทางศาสนาอิสลามมาบ้างช่วงวัยเด็ก โดยกิจกรรมทางศาสนาร่วมกันของวาเรียที่โรงเรียนจะเริ่มขึ้นในช่วงเย็น เวลา 5 โมง – 6 โมงเย็น จะเป็นการอ่านคัมภีร์อัลกุรอานร่วมกัน (naji) หลังจากนั้นก็จะละหมาด ‘magrib’ (หรือละหมาดช่วงเย็น ซึ่งโดยปกติแล้วระหว่างเวลา 17.30 – 19.00 น.) หลังจากการละหมาด ‘magrib’ ร่วมกัน ก็จะเป็นเวลาของชั้นเรียน ซึ่งจะเรียนกันประมาณ 1 ชั่วโมง โดยที่เรียนคัมภีร์อัลกุรอาน ในภาษาอาหรับ และการปฏิบัติตามหลักอิสลาม หลังจากชั้นเรียน ก็ทำการละหมาดร่วมกันอีกครั้ง เป็นละหมาด ‘isya’ หรือละหมาดสุดท้ายของวัน และหลังจากที่ทำการละหมาดเสร็จแล้ว กลุ่มวาเรียก็จะรับประทานอาหารค่ำร่วมกันรวมถึงการพูดคุยแลกเปลี่ยนกันถึงชีวิตของแต่ละคน หรือปัญหาที่แต่ละคนประสบพบเจอ และร่วมหารือช่วยกันหาทางออกตามวิถีทางแบบอิสลาม ก่อนที่จะแยกย้ายกันกลับ ในการละหมาด วาเรียจะใส่ชุด ‘muknah’ ซึ่งเป็นชุดยาวสำหรับสตรีมุสลิมใส่เวลาทำการละหมาด รวมถึงปฏิบัติการ

⁵ โรงเรียนศาสนาอิสลามสำหรับวาเรียที่เมืองยอกยAKARTA ครั้งแรกก่อตั้งโดยวาเรียอีกคนในปีค.ศ.2008 โดยใช้สถานที่เป็นบ้านเช่า ดำเนินกิจกรรมมาจนกระทั่งวาเรียผู้ก่อตั้งได้เสียชีวิตลง โรงเรียนจึงได้ปิดตัวลงชั่วคราว และหลังจากนั้นประมาณ 2 เดือน คือช่วงเดือนสิงหาคมปีค.ศ.2015 โรงเรียนศาสนาอิสลามสำหรับวาเรียก็ได้เปิดขึ้นใหม่อีกครั้งโดย Ibu Shinta ที่บ้านของเธอซึ่งเป็นที่ที่ใช้อยู่ในปัจจุบัน ภายใต้ชื่อ Pondok Pesantren Waria Al-Fatah

⁶ องค์กรทางศาสนาในอินโดนีเซียมีเป็นจำนวนมาก โดยเฉพาะอย่างยิ่งศาสนาอิสลาม สำหรับองค์กรอิสลามหลักซึ่งเป็นอิสลาม ‘กระแสดกลาง’ (moderate) ที่สนับสนุนความเป็นสมัยใหม่ และประชาธิปไตยนั้นได้แก่ Muhammadiyah ซึ่งเป็นองค์กรอิสลามแนวสมัยใหม่ (Islam Modernism) ขณะที่ Nahdlatul Ulama (NU) เป็นองค์กรอิสลามแนวประเพณีท้องถิ่น (traditionalist) ที่เกิดขึ้นเพื่อถ่วงดุลกับ Muhammadiyah โดยที่ NU จะยังคงรักษาและปฏิบัติในประเพณีดั้งเดิมเข้ากับอิสลามไว้ด้วย ขณะที่ Muhammadiyah จะอิงเพียงตามอัลกุรอาน หรืออย่างที่มีถูกเรียกว่ากลุ่ม ‘puritan’ (purity) หรือกลุ่มที่ต้องการให้อิสลามมีความบริสุทธิ์มากกว่า อย่างไรก็ตาม ทั้ง 2 องค์กรนี้ต่างก็ไม่ได้มีความเห็นพ้องที่จะจัดตั้งรัฐศาสนาในอินโดนีเซีย หรือแม้แต่นักกฎหมายอิสลาม (Shari’ah) มาบังคับใช้สำหรับอินโดนีเซีย แต่ในอินโดนีเซียก็ยังมีกลุ่มอิสลามย่อยๆอีกจำนวนมาก โดยที่บางส่วนก็เป็นกลุ่มอิสลาม ‘สายแข็ง’ (hardline) อย่างเช่นกลุ่ม Front Jihad Islam (FJI) เป็นต้น

ละหมาดในฐานะของผู้หญิง กลุ่มวาเรียจะทำการละหมาดสวดต่อพระเจ้าในฐานะที่พวกเธอเป็นผู้หญิง โดย Ibu Shinta เล่าว่า การที่มีโรงเรียนนี้ขึ้นจะทำให้กลุ่มวาเรียได้เข้าใกล้กับพระเจ้ามากขึ้น เพราะว่าก่อนหน้านี้ กลุ่มวาเรียประสบปัญหาการกีดกันในการแสดงความศรัทธาทางศาสนา รวมถึงการปฏิบัติกิจทางศาสนาอย่างการละหมาดตามมัสยิดทั่วไปในสาธารณะ โรงเรียนศาสนาอิสลามสำหรับวาเรียนี้จึงเป็นสถานที่ที่จะให้ความรู้ทางศาสนาอิสลาม และหลักการปฏิบัติอย่างมุสลิมแก่เพื่อนวาเรีย รวมถึงการให้ความรู้สร้างความเข้าใจเกี่ยวกับ “การเป็นวาเรีย” ในบริบทของอิสลาม วาเรียก็มีสิทธิที่จะเข้าถึงพระเจ้า แสดงความเคารพศรัทธาต่อพระเจ้าได้เหมือนกับทุกคน เพราะว่าอัลเลาะห์ไม่ได้สร้างมาแค่ ‘ชาย’ กับ ‘หญิง’ เท่านั้น แต่ว่าอัลเลาะห์ก็สร้าง ‘วาเรีย’ มาด้วย

โรงเรียนศาสนาอิสลามสำหรับวาเรียแห่งนี้ ได้ดำเนินกิจกรรมมาราวเกือบ 2 ปี (หลังจากที่ย้ายมาที่บ้าน Ibu Shinta โดยก่อนหน้านี้เริ่มดำเนินกิจกรรมครั้งแรกเมื่อปี ค.ศ.2008 โดยวาเรียผู้เริ่มซึ่งได้เสียชีวิตไปแล้ว) โดยหลังจากที่มีกระแสการต่อต้านกลุ่ม “LGBT” เกิดขึ้นอีกครั้งใหญ่ ได้ส่งผลกระทบมายังกลุ่มวาเรียด้วย แม้ว่าโดยตัวของวาเรียโดยทั่วไปแล้วพวกเธอจะไม่ได้มองตัวเองรวมกับกลุ่ม “LGBT” นักก็ตาม โดยเมื่อปลายเดือนกุมภาพันธ์ที่ผ่านมา โรงเรียนศาสนาอิสลามสำหรับวาเรีย Al-Fatah นี้ได้ปิดตัวลงชั่วคราว จากการเข้ากดดันโดยกลุ่ม Front Jihad Islam⁷ โดยให้เหตุผลว่า ทางกลุ่มวาเรียพยายามที่จะสร้างการอธิบายอย่างเป็นทางการเกี่ยวกับคนข้ามเพศผ่านการร่าง ‘fiqih’ (หลักนิติศาสตร์อิสลาม ซึ่งเกี่ยวข้องกับการประกอบพิธีกรรม การบัญญัติกฎหมายทางสังคมและทางศีลธรรมในศาสนาอิสลาม) โดยทางกลุ่ม FJI มีการส่งสารถึงทางโรงเรียน ก่อนที่จะมีสมาชิกของกลุ่มราว 20 คนเข้าไปที่โรงเรียน อย่างไรก็ตามทางโรงเรียนได้รับการดูแลความปลอดภัยในช่วงแรกจากตำรวจท้องถิ่น แต่ในภายหลังการกดดันยังคงดำเนินอย่างต่อเนื่อง จนนำมาสู่การประชุมร่วมกันระหว่างกลุ่ม FJI เจ้าหน้าที่ท้องถิ่น และตัวแทนจากทางโรงเรียน ซึ่งได้นำมาสู่การตัดสินใจหยุดกิจกรรม (ในระดับที่เป็นทางการ) ของทางโรงเรียนลง ทั้งนี้ก็เพื่อรักษาระเบียบของสังคม รักษาความสงบเรียบร้อยภายในชุมชน รวมถึงความปลอดภัยทั้งต่อกลุ่มวาเรียเอง และความสบายใจของคนในชุมชน⁸ ในขณะที่ทาง Ibu Shinta เล่าว่า ก่อนที่จะมีการตัดสินใจพักกิจกรรมนั้น มีคนจำนวนมากกว่าร้อยคนเข้ามาที่โรงเรียนซึ่งอยู่ในพื้นที่ชุมชน ทั้งตำรวจ ทหาร นักข่าว สมาชิกกลุ่มองค์กร FJI ซึ่งทำให้ผู้คนละแวกนี้ตกใจกลัว เพราะก่อนหน้านี้ไม่เคยมีปัญหอะไรทำนองนี้เกิดขึ้นในชุมชนมาก่อน ผู้คนอยู่กันอย่างสงบ แต่เมื่อมีคนจำนวนมากบุกเข้ามาในพื้นที่ก็ทำให้ผู้คนตื่นกลัว สิ่งนี้จึงเป็นเหตุผลหนึ่งที่น่ามาสู่การตัดสินใจพักกิจกรรมของทางโรงเรียนจากการกดดันของกลุ่ม FJI ลงก่อน ทั้งที่จริงแล้ว การกดดันจากกลุ่ม FJI นี้ไม่ได้เป็นการกดดันเชิงกฎหมายที่ทางโรงเรียนจะต้องปฏิบัติตาม หากแต่การตัดสินใจเช่นนี้เป็นเพราะ

⁷ องค์กรอิสลาม Front Jihad Islam (FJI) นี้เป็นองค์กรที่ก่อตั้งขึ้นมาได้รื้อราวเดียวกันกับโรงเรียนศาสนาอิสลามสำหรับวาเรีย โดยมีจำนวนสมาชิกราว 150 คน และวัตถุประสงค์การจัดตั้งขององค์กรนี้เพื่อ “ยกระดับความเข้าใจสาธารณะต่อศาสนาอิสลาม” และเพื่อสู้กับ “โรคภัยทางสังคม” (social disease)

⁸ ก่อนหน้าที่จะมีการปิดตัวลงครั้งนี้ หลังจากทางโรงเรียนได้รับสาส์นจากทางกลุ่ม FJI ตามมาด้วยการปรากฏตัวของสมาชิกกลุ่ม FJI 20 คน โดยที่ทางกลุ่มวาเรียก็ได้รับความช่วยเหลือจากองค์กรช่วยเหลือทางกฎหมาย อีกทั้งยังได้รับการคุ้มครองจากทางตำรวจของท้องถิ่น แต่อย่างไรก็ตามการปิดโรงเรียนลงชั่วคราวนี้เป็นผลจากการหารือร่วมกันที่จัดขึ้นโดยทางเจ้าหน้าที่ท้องถิ่นระหว่างทาง FJI และตัวแทนของทางโรงเรียน ด้วยเหตุผลตามที่ทางเจ้าหน้าที่ท้องถิ่นได้ประกาศว่าเป็นการศึกษา “ระเบียบสาธารณะ” และในสภาวะการณ์ที่เสี่ยงจะเกิดภัยคุกคามต่อความสงบเรียบร้อยซึ่งอาจจะกระทบต่อผู้อยู่อาศัยในชุมชน เนื่องจากผู้อยู่อาศัยอยู่ในชุมชนซึ่งบ้านใกล้กับโรงเรียนแห่งนี้ มีความกังวลถูกหลงหากเกิดการเข้าปะทะจูโจมโดยกลุ่ม FJI ด้วยเช่นกัน แม้ว่าอันที่จริงแล้วอย่างที่นายที่ทำงานช่วยเหลือทางโรงเรียนแห่งนี้กล่าวว่าทางโรงเรียนไม่จำเป็นต้องทำตามการกดดันของทางกลุ่ม FJI ก็ดี เนื่องจากว่าไม่ได้เป็นข้อบังคับในทางกฎหมายที่จะต้องปฏิบัติตาม (รายงานข่าวจาก BuzzFeed News วันที่ 27 กุมภาพันธ์ พ.ศ.2559)

กังวลในสวัสดิภาพของเพื่อนบ้านและคนในชุมชนที่เริ่มมีการตื่นตระหนก อีกทั้งเพื่อหลีกเลี่ยงไม่ให้คนในชุมชนต้องพลอยได้รับผลกระทบไปกับสถานการณ์นี้ด้วย

อย่างไรก็ตามแม้ว่าจะมีการพักกิจกรรมเชิงศาสนาในระดับที่เป็นทางการของทางโรงเรียนลงชั่วคราว แต่ที่บ้านของ Ibu Shinta ก็ยังเป็นสถานที่สำหรับการพบปะของกลุ่มวาเรีย ยังคงมีผู้คนแวะเวียนเข้ามาอยู่โดยตลอด นักวิจัย นักกิจกรรม นักข่าวจากต่างประเทศก็ยังคงติดต่อเข้ามาพูดคุยกับ Ibu Shinta อย่างไม่ขาดสาย เท่าที่ผู้เขียนเข้า-ออกอยู่เป็นประจำ ก็สังเกตว่าผู้คนในชุมชน และเพื่อนบ้านก็ไม่ได้มีท่าทีว่าจะมีปัญหาต่อกลุ่มวาเรียหรือทางโรงเรียนแต่อย่างใด ทุกคนในละแวกนั้นรู้จัก Ibu Shinta ผู้เขียนจำได้ว่าในตอนแรกที่เข้ามาที่บ้าน Ibu Shinta ผู้เขียนได้ถามทางจากผู้คนในละแวกชุมชน ซึ่งทุกคนก็บอกทางให้ผู้เขียนด้วยท่าทางที่ยิ้มแย้ม พร้อมกับชี้ให้ผู้เขียนดูว่าต้องเดินไปทางไหน ขณะที่ทาง Ibu Shinta บอกกับผู้เขียนว่า อันที่จริงแล้วผู้คนแถวนี้ไม่ได้มีปัญหาอะไรกับเธอและเพื่อนๆ วาเรีย เธอยังบอกต่อไปอีกว่า เธออยู่ที่นั่นมาตั้งแต่เกิดจนถึงตอนนี้ก็ไม่เคยมีปัญหาอะไรกับเพื่อนบ้าน สำหรับกับทางกลุ่ม FJI นั้น เธอบอกว่า ก่อนหน้านี้ก็ไม่มีปัญหากันมาก่อนเช่นกัน โดยเพิ่งจะมีปัญหากันก็ในครั้งนี้

ขณะที่พูดคุยกันถึงเรื่องนี้ Ibu Shinta ได้พูดขึ้นกับผู้เขียนด้วยท่าทีคับข้องใจว่า “คิดดูซิ มันเกินไปไหม ใจร้ายกับเราเกินไปไหมที่ห้ามไม่ให้เราเรียน ไม่ให้เราปฏิบัติในอิสลามเหมือนคนอื่น ๆ” เธอยังบอกอีกว่า เธอและเพื่อนวาเรียไม่ได้ทำอะไรผิด สิ่งที่เราทำอยู่ก็เป็นเรื่องดี เป็นกิจกรรมในแง่บวกที่จะทำให้กลุ่มวาเรียของเราได้มีความรู้ในทางศาสนาอิสลาม ได้รู้หลักการทางศาสนา และสามารถปฏิบัติกิจวัตรทางศาสนาได้อย่างถูกต้อง ในส่วนที่กลุ่ม FJI เข้ามาสั่งห้ามไม่ให้พวกเธอทำการเรียนการสอนอิสลาม และนำมาสู่การปิดโรงเรียนนั้น Ibu Shinta เล่าว่าพวกเขาอ้างว่า “บนโลกนี้อัลเลาะห์บอกว่ามีแค่ผู้หญิงกับผู้ชายเท่านั้น วาเรียไม่มีระบุปรากฏอยู่ในหลักศาสนา เพราะฉะนั้นจึงเปิดขึ้นมาเป็นโรงเรียนสอนศาสนาสำหรับวาเรียไม่ได้ จะมีโรงเรียนอิสลามสำหรับวาเรียได้อย่างไร ในเมื่อ “อิสลาม” ไม่มีระบุถึงวาเรีย” อย่างไรก็ตาม ดูจะเป็นที่แน่ชัดว่า กลุ่มวาเรียไม่ได้มีที่ท้าวายยอมแพ้ หรือยอมล้มเลิกกิจกรรมทางศาสนาของพวกเธอในบริบทของโรงเรียนศาสนาอิสลามสำหรับวาเรีย อย่างที่ Mbak Yies เลขาธิการของโรงเรียน ได้พูดกับผู้เขียนด้วยสีหน้าที่เปี่ยมไปด้วยความหวังและแน่วแน่ว่า “เราแค่เหนื่อย เราท้อเลยพักชั่วคราว แต่เราไม่ได้ปิด!” และอันที่จริงแล้วกลุ่มวาเรียเองก็ได้รับการสนับสนุนจากกลุ่มต่างๆ มากกว่ากลุ่มที่ต่อต้านก็ดกกันพวกเธอออกจากปริมณฑลทางศาสนา ทั้งในส่วนของการภาคประชาสังคม ภาคการศึกษาที่นักวิชาการมหาวิทยาลัย รวมถึงนักศึกษา โดยหนึ่งในนั้นคือ มหาวิทยาลัยอิสลามแห่งชาติ (UIN) รวมไปถึงโรงเรียนศาสนาอิสลาม (กระแสดกลาง) แห่งอื่นๆ ที่เป็น “พันธมิตร” กับกลุ่มวาเรียต่อการดำเนินกิจกรรมทางศาสนาของโรงเรียนของพวกเธอ โดยเพียงแค่สองสัปดาห์หลังจากที่ทางโรงเรียนถูกสั่งให้หยุดดำเนินกิจกรรม พวกเธอก็ได้รับความช่วยเหลือ โดยที่ Ibu Shinta บอกผู้เขียนว่า พวกเธอกำลังจะได้สถานที่แห่งใหม่สำหรับการดำเนินกิจกรรมของทางโรงเรียนของพวกเธอ ซึ่งในขณะนี้อยู่ระหว่างการเตรียมการ โดยสถานที่แห่งใหม่นี้ได้รับการช่วยเหลือสนับสนุนจากทาง Universitas Islam Nahdli Ulama ซึ่งคาดว่าภายในอีกไม่กี่เดือนพวกเธอก็จะสามารถเริ่มดำเนินกิจกรรมการเรียนการสอนศาสนาของทางโรงเรียนสำหรับกลุ่มวาเรียกันได้อีกครั้ง

เนื่องจากสถานที่ที่ถูกใช้เป็นโรงเรียนแห่งนี้ที่บ้านของ Ibu Shinta ที่เธอยังคงใช้ชีวิตอยู่อาศัยที่บ้านหลังนี้ ดังนั้นแล้วแม้ว่ากิจกรรมในระดับที่เป็นทางการของทางโรงเรียนจะได้ถูกหยุดพักลง แต่ที่บ้านของเธอก็ยังคงเป็นสถานที่ที่มีการพบปะ รวมถึงต้อนรับแขกผู้มาเยือนของกลุ่มวาเรียอยู่เสมอ บ้านของ Ibu Shinta ถือว่าค่อนข้างใหญ่โตเมื่อเทียบกับบ้านหลังอื่นๆ ในละแวกเดียวกัน และด้วยความที่เป็นบ้านเก่าแบบชาว ที่มีการออกแบบและ

ตกแต่งอย่างชาวชวา “ชนชั้นนำ” ภายในบ้านมีร่องรอยลักษณะงานไม้แกะที่ปราณีต รวมถึงมีบริเวณที่เป็นเหมือนสวนหย่อมภายในบ้าน แม้ว่าสภาพบ้านโดยทั่วไปจะทรุดโทรมลงไปมากแล้วก็ตาม แต่ก็แสดงให้เห็นได้ชัดว่าในอดีตบรรพบุรุษของเธอเป็นครอบครัวชาวชวาผู้มั่งคั่ง โดยในปัจจุบันบ้านของเธอได้ถูกดัดแปลงและแบ่งให้ผู้คนเช่าอยู่ในราคาถูก (kos) เนื่องจากเธออาศัยอยู่ที่บ้านหลังนี้เพียงลำพัง ส่วนพี่น้องคนอื่นๆ (8 คน) ได้มีครอบครัวเป็นของตัวเอง แต่ก็ยังคงกลับมาเยี่ยมเยียนเธอบ้างเป็นบางครั้ง อย่างที่ Ibu Shinta เล่าให้ฟังว่า หลังจากที่เธอถูกกดดันให้ทำการปิดโรงเรียนลง พี่น้องของเธอเมื่อทราบข่าวก็ได้มาหาเธอที่บ้านหลังนี้ด้วยความเป็นห่วงในความปลอดภัยของเธอ ขณะที่รายได้ของเธอที่ได้จากการแบ่งบ้านให้เช่านี้เป็นรายได้ช่องทางเดียวที่เธอใช้สำหรับดำรงชีวิต ที่บ้านหลังนี้ยังมีวาเรียอีก 2 คนที่ได้เช่าอยู่ในบ้านของเธอด้วย คือ Mbak Nur ซึ่งอาศัยอยู่กับสามีของเธอ และมักจะได้รับหน้าที่ให้เป็นแม่ครัวเมื่อทางโรงเรียนจะต้องเตรียมงานต้อนรับแขก รวมถึงดูแลเรื่องความสะดวกสะอาดของสถานที่ และอีกคนหนึ่งคือ Ibu Yuli ซึ่งมีอายุค่อนข้างมากแล้ว โดยที่ Ibu Yuli ทุกวันนี้ไม่ได้แต่งงานแล้ว หากไม่ทราบจาก Ibu Shinta ผู้เขียนก็คงคิดว่าเธอคือคุณลุงคนหนึ่ง

Ibu Shinta เล่าให้ฟังว่า ที่นี้กลุ่มวาเรียอยู่กันแบบช่วยเหลือซึ่งกันและกัน เพราะว่ามีวาเรียจำนวนมากที่ย้ายเข้ามาจากที่อื่นๆ ที่ต้องออกจากบ้านมา แล้วเผชิญกับชีวิตที่ลำบาก เพราะไม่สามารถทำงานอะไรได้มากนัก ส่วนมากเรียนจบแค่ชั้นประถม-มัธยมต้น แต่สำหรับวาเรียที่อยู่กับครอบครัว หากครอบครัวยอมรับได้ก็ไม่ค่อยมีปัญหา และไม่ต้องย้ายออกจากบ้านไปอยู่ด้วยตัวเอง ชีวิตของวาเรียกลุ่มนี้ก็จะไม่ลำบากเท่า ดังนั้นแล้ววาเรียส่วนใหญ่จึงเผชิญกับปัญหาทางเศรษฐกิจด้วย และทำให้จำเป็นต้องย้ายเข้ามาอยู่ในเมืองใหญ่เพื่อหารายได้เลี้ยงปากเลี้ยงท้อง สำหรับวาเรียที่มาจากเมืองอื่นๆ ในช่วงแรกทางโรงเรียนก็อาจจะช่วยเหลือโดยให้มาอยู่ที่บ้านนี้ก่อน หลังจากนั้นจะช่วยให้หาว่ามีงานอะไรที่พอจะไปทำได้บ้าง Ibu Shinta ยังบอกว่า จริงๆ แล้ววาเรียก็ทำงานแบบ “ปกติทั่วไป” และหาเงินด้วยวิธีทั่วไปเหมือนคนอื่นๆ บ้างทำอาหาร เปิดร้านขายของเล็กๆ ไปแสดงตามงานหรือตามร้านอาหาร อย่างไรก็ตามหากเพื่อนวาเรียต้องเผชิญกับปัญหาพวกเขาเราก็ต้องเข้าไปช่วยเพราะเราเป็น “ผู้มีชะตาชีวิตร่วมกัน” โดยไม่เกี่ยวว่าจะนับถือศาสนาอะไร เพื่อนวาเรียไม่ได้มีแค่ที่เป็นมุสลิม แต่ก็ยังมีวาเรียที่นับถือศาสนาคริสต์ด้วย เธอยังเล่าต่อไปอีกว่า ที่นี้เธออยู่กันเหมือนเป็นครอบครัว เป็นพี่เป็นน้องกัน ช่วยเหลือกัน แบ่งปันอาหารกัน หรือแม้แต่เรื่องเงินเราก็ช่วยกัน โดยตลอดเวลาที่ดำเนินกิจกรรมร่วมกันมา โรงเรียนแห่งนี้ก็เป็นพื้นที่ที่พวกเธอมีความสุข สนุกสนาน อีกทั้งพวกเธอยังได้ทำในสิ่งที่ดี และไม่เคยคิดว่าจะถูกสั่งให้ต้องปิดตัวลง

นอกจากกิจกรรมเชิงศาสนาแล้ว กลุ่มวาเรียยังมีกิจกรรมอื่นๆ ร่วมกันด้วย ทั้งกิจกรรมภายในกลุ่มวาเรีย และกิจกรรมที่เข้าร่วมกับกลุ่มอื่นๆ โดยที่กิจกรรมของกลุ่มวาเรียยังมีกิจกรรม กีฬา (สานสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มวาเรีย), กิจกรรมเกี่ยวกับสุขภาพ (การให้ความรู้/เชิงรณรงค์) และกิจกรรมทางด้านศิลปวัฒนธรรม อย่างการซ้อมรำร่วมกัน เพื่อไปแสดงตามงาน ตามโรงแรม หรือร้านอาหาร เพื่อหารายได้ อีกทั้งยังมีการเข้าร่วมกิจกรรมกับกลุ่มทางสังคมอื่นๆ อย่างเช่นกลุ่ม Forum Pendidikan dan Perjuangan Hak Asasi Manusia (Fopperham) ที่เป็นองค์กรภาคประชาสังคมระดับท้องถิ่นที่ทำงานด้านสิทธิมนุษยชนในกลุ่ม “คนที่ถูกทำให้เป็นชายขอบ” (kelompok termajinal) ซึ่งมีการจัดกิจกรรมละครเวทีสะท้อนชีวิตของกลุ่มคนเหล่านี้ เช่น กลุ่มวาเรีย กลุ่มพนักงานบริการ (sex worker) นักดนตรีเดินถนน กลุ่มกรรมกร กลุ่มผู้หญิงรับจ้างทำงานบ้าน ซึ่งทำให้คนแต่ละกลุ่มได้มารู้จักและพบปะกัน โดยองค์กรนี้มีนักศึกษาจากมหาวิทยาลัยอิสลามแห่งชาติ (UIN) ได้เข้ามาช่วยงานในฐานะอาสาสมัคร นอกจากนั้นแล้วกลุ่มวาเรีย โดยเฉพาะอย่างยิ่ง Ibu Shinta ยังมักได้รับเชิญจากทางมหาวิทยาลัยต่างๆ ให้ไปพูดในงานประชุม อภิปรายสาธารณะ หรือในชั้นเรียน แม้ว่าบางครั้งการไปพูดจะเป็นเหมือนการไปเป็น “กรณีศึกษา” หรือจะต้องไปเผชิญหน้ากับวาทกรรมต่างๆ นานา แต่เธอก็ไป เพื่อที่จะเธอจะได้เปล่งเสียง และปรากฏตัวตน ใน

บางครั้งเท่าที่ผู้เขียนได้ติดตามไปด้วยเสมอนั้น ดูเหมือนว่าเวทีเหล่านั้นกลายเป็น “สนามรบ” ทางวาทกรรมด้วยซ้ำไป อย่างไรก็ตามเมื่อมีงานในลักษณะนี้ Ibu Shinta มักจะชวนเพื่อนาวาเรียไปด้วยกันเสมอ และหลังจากที่เสร็จงาน โดยที่เธอได้รับเงินค่าตอบแทนมาแล้วนั้น กลุ่มวารีก็จะไปนั่งกินข้าวกันตามร้านริมทาง (warung) ซึ่ง Ibu Shinta จะใช้เงินที่เพิ่งได้รับมาในการจ่ายค่าอาหารในมือนั้นให้ทั้งหมด

ผู้เขียนมีข้อสังเกตจากการใช้ชีวิต/ไปไหนมาไหนกับวารีมาช่วงระยะเวลาหนึ่งว่า “เรื่องศาสนา” ดูจะเป็นอะไรที่ถูกให้ความสำคัญ และเป็นเรื่องที่มีอยู่ในการพูดคุยอย่างสามัญประจำวัน อย่างน้อยก็สำหรับ Ibu Shinta คือการเล่า หรือการพูดถึงเรื่องเกี่ยวกับศาสนา หรืออะไรที่เป็นองค์ความรู้เกี่ยวกับทางศาสนา (ที่ไม่ใช่แค่อิสลาม) จะเป็นเรื่องแสดงถึงความ “ทรงภูมิ” สำหรับกลุ่มวารีที่ยอคยการต่ำอย่างน้อยเท่าที่ผู้เขียนคลุกคลีด้วย มักไม่ค่อยพูดถึงเรื่องการเคลื่อนไหวเชิงการเมืองของสิทธิทางเพศแบบตะวันตก ที่ทำให้วารีดูจะค่อนข้างต่างไปจากกลุ่มคนข้ามเพศโดยทั่วไปที่มักจะดำเนินกิจกรรมกันบนกระแสโลกาภิวัตน์ของมโนทัศน์เชิงการเมืองของความหลากหลายทางเพศ แต่วารีกลับให้ความสำคัญไปที่กิจกรรมเชิงศาสนา และสิทธิที่จะได้ “ใกล้ชิดกับพระเจ้า” มากกว่า

วารี: ตัวตนแห่งศรัทธา บนสายธารวาทกรรม

เมื่ออินโดนีเซียประกาศเอกราชในปี 1945 ได้เกิดหลักปรัชญาแห่งรัฐ “ปัญจศีลา” (Pancasila) ขึ้นมาและถูกเขียนระบุไว้ในรัฐธรรมนูญของอินโดนีเซียโดยประกอบไปด้วย 5 เสาหลัก ที่มีความหมายต่อการผนึกรวมชาวอินโดนีเซียเข้าด้วยกันเป็นหนึ่ง โดยหนึ่งในหลักการที่สำคัญของหลักปัญจศีลา คือ “การเชื่อในพระเจ้า” (belief in one almighty God) ในแง่ศาสนาได้ถูกเชื่อมโยงเข้ากับอัตลักษณ์ของชาติ (national identity) ในการเป็นพลเมืองของอินโดนีเซีย นั้น ผู้คนจะต้องเลือกระบุศาสนาใดศาสนาหนึ่งจาก 6 ศาสนาที่รับรองโดยรัฐบาลอินโดนีเซีย ได้แก่ อิสลาม คาทอลิก โปรเตสแตนต์ พุทธ ฮินดู และขงจื๊อ โดยที่ศาสนาเหล่านี้จะปรากฏอยู่ในบัตรประชาชน ด้วยเหตุนี้ ความศรัทธาทางศาสนา จึงถูกผูกโยงเข้ากับอัตลักษณ์ความเป็นชาติอย่างแนบแน่น โดยการเป็นผู้ที่มีศาสนาและยึดถือปฏิบัติตามวิถีทางแห่งความศรัทธา นำมาสู่สถานะของการเป็นพลเมือง “ที่ดี”

แม้ว่าอินโดนีเซียจะไม่เคยประกาศตนว่าเป็นรัฐศาสนา หรือ รัฐฆราวาส (secular) หากแต่เป็นรัฐที่วางอยู่บนหลักปัญจศีลา ซึ่งมีศาสนาเป็นองค์ประกอบหนึ่ง และองค์ประกอบอื่นๆที่ล้วนแต่แสดงถึงความเป็น “รัฐสมัยใหม่” ในการนี้ศาสนาแบบ “เอกเทวนิยม” (monotheism) ก็เป็นตัวแทนของความ “ทันสมัย” อันเป็นอิทธิพลของลัทธิจักรวรรดินิยม ซึ่งคริสตจักรที่เข้ามากับลัทธิจักรวรรดินิยมได้พยายามใช้วาทกรรม “ทันสมัย” นี้เพื่อทำให้กลุ่มคนที่ตนเข้าไปยึดครอง “มีอารยะ” และในภายหลัง รูปแบบดังกล่าวก็กลายเป็นตัวแทนของศาสนาอื่นๆ รวมถึงรัฐหลังอาณานิคมเอง⁹ การประกาศหลักการปัญจศีลาโดยมีองค์ประกอบทางศาสนาเช่นนี้จึงเป็นไปบนฐานที่มองว่าศาสนาเป็นเรื่องของความ “ก้าวหน้าทางสังคม” ในขณะที่กลุ่มนักวิชาการบางส่วนในอินโดนีเซียมองว่าหลักปัญจศีลาเป็นการตีความศาสนาอิสลามสำหรับประเทศพหุวัฒนธรรมอย่างอินโดนีเซีย โดยที่กว่าร้อยละ 90 ของคนอินโดนีเซียในปัจจุบันนับถือ/“สังกัด” ศาสนาอิสลาม

สำหรับกลุ่มวารีที่เมืองยอคยการต่ำส่วนใหญ่นับถือศาสนาอิสลาม โดยที่มองตนเองต่อการสวดภาวนาต่อพระเจ้าในฐานะผู้หญิง โดยในทุกๆวันสำคัญทางศาสนาอิสลามพวกเขาจะรวมตัวกันที่โรงเรียนศาสนาอิสลาม

⁹ ดูเพิ่มเติมสำหรับประเด็นศาสนากับความเป็นรัฐสมัยใหม่ในบริบทหลังอาณานิคมได้ในบทความของ Thomas David Dubois (2005) เรื่อง “Hegemony, Imperialism, and the Construction of Religion in East and Southeast Asia”

สำหรับวาเรียหรือก็คือที่บ้านของ Ibu Shinta เพื่อประกอบพิธีทางศาสนาด้วยกัน Ibu Shinta ได้เล่าอย่างตื่นเต้นให้ผู้เขียนฟังถึงสิ่งที่เธอกับเพื่อนๆได้รับจากพระเจ้าจากการที่พวกเขาได้ปฏิบัติกิจทางศาสนาอันเป็นการแสดงความศรัทธาต่อพระเจ้าในวันอิดิลอฎฮา

ในวันอิดิลอฎฮา (hari raya Idul Adha) พวกเราวาเรีย 10 กว่าคนที่สามารถอ่านคัมภีร์อัลกุรอานได้ มานั่งอ่านด้วยกัน เราอ่านคัมภีร์กันอย่างเดียว นั่งอ่านกันไปเรื่อยๆ เพราะว่าเราทำได้แค่นี้ เราไม่มีเงินที่จะไปซื้อแพะหรือวัวมาทำพิธี แต่เชื่อไหม ว่าพอเราอ่านกันไปเรื่อยๆ อยู่ๆก็มีผู้หญิงซึ่งเราก็คงไม่เคยรู้จักเธอมาก่อน เข้ามาที่บ้าน เอาเงินมาให้พวกเราไปซื้อแพะมาทำพิธี ดุซึ เห็นไหมว่าเราก็คงได้รับการทดสอบจากพระเจ้าเหมือนกัน

Ibu Shinta เธอจะดูภาคภูมิใจทุกครั้งเมื่อมีการพูดคุยกันเรื่องศาสนา และในความเป็นจริงแล้วเธอชอบคุยเรื่องที่เกี่ยวกับศาสนามากกว่าการพูดถึงเรื่องแบบ “การเคลื่อนไหวเชิงการเมืองทางเพศ” อะไรทำนองนั้น อย่างที่พวกนักกิจกรรมรณรงค์/เคลื่อนไหวโดยทั่วไปมักจะพูดกันด้วยซ้ำไป ผู้เขียนเองก็เคยนั่งฟังเธอเล่าเรื่องเล่าเกี่ยวกับการเดินทางของศาสนาในแถบเอเชียใต้ ซึ่งผู้เขียนเองก็ไม่ได้มีความรู้หรือเข้าใจมากนักในเรื่องที่เธอเล่า หรือแม้แต่เรื่องของศาสนาพุทธเอง ที่ผู้เขียนบอกกับเธอว่าเป็นศาสนาที่ผู้เขียนนับถือ แต่ก็โดนเธอถามกลับมาหลายคำถาม เกี่ยวกับนิกายต่างๆของศาสนาพุทธว่าต่างกันอย่างไรบ้าง ซึ่งผู้เขียนเองก็ตอบไม่ได้เพราะว่าไม่รู้ จึงได้บอกไปเพียงว่าผู้เขียนก็ไม่ค่อยรู้เหมือนกัน ซึ่ง Ibu Shinta เมื่อได้ยินคำตอบเช่นนั้นจากผู้เขียน เธอได้แก้มลักผู้เขียนซึ่งเดินอยู่ด้วยกันออกแบบเชิงหยอกล้อ พร้อมทั้งชี้มาที่ผู้เขียนและสบตประหนึ่งว่าผู้เขียน “เป็นเด็กไม่ได้เรื่อง” แล้วจึงพูดขึ้นด้วยท่าทีของผู้ที่ทรงภูมิว่า “ดูเหมือนว่าฉันเสียอีกนะที่รู้ดีกว่าเธอ เดี่ยวฉันที่เป็นมุสลิมจะอธิบายเรื่องนิกายศาสนาพุทธให้เธอฟัง”

แม้การพูดคุยเรื่องศาสนาจะเป็นอะไรที่สามัญประจำวันกว่าการพูดถึงเรื่องเชิงการเมืองของความหลากหลายทางเพศ อย่างไรก็ตามบางกรณีการกล่าวอ้างถึงวาทกรรมความหลากหลายทางเพศแบบตะวันตกด้วยมโนทัศน์หรือศัพท์แสงที่นิยมใช้กันในกลุ่มคนทำงานด้านกิจกรรมเพื่อความหลากหลายทางเพศ ก็ปรากฏในบริบทของการสนทนาที่เป็นทางการ เชิงวิชาการ หรือกับกลุ่มคนทำงานเชิงกิจกรรมต่างชาติ/นานาชาติ รวมถึง “การแปลตัวตน” ที่บางครั้งก็ดูเป็นการยอมรับ บางครั้งก็ปฏิเสธมโนทัศน์ความหลากหลายทางเพศแบบตะวันตกในตัวเอง โดยทั่วไปแล้ววาเรียไม่ได้มองว่าตัวเองรวมอยู่ในกลุ่มเดียวกับ “LGBT” ขณะที่มีการหยิบยืมการอธิบายและเทียบตัวตนเข้ากับความรู้/มโนทัศน์แบบตะวันตกในอัตลักษณ์ทางเพศแบบ “Transgender/Transwomen” ซึ่งอาจเข้าใจได้ในความเป็นจริงสำหรับอินโดนีเซีย ตามที่ Ibu Shinta มักพูดอยู่บ่อยครั้งว่า วาเรียได้รับการ “ยอมรับ” มากกว่ากลุ่ม “LGBT” ในแง่นี้ภาวะการณ์ของตัวตนที่คลุมเครือเช่นนี้จึงปรากฏในบริบทของโลกโลกาภิวัตน์แห่งวาทกรรม

ที่เวทีอภิปรายเชิงวิชาการ (ทางจิตวิทยาการศึกษาและแนะแนว) ของมหาวิทยาลัยด้านการศึกษามองเมืองยอคยาคาร์ต้า ซึ่ง Ibu Shinta ได้ถูกเชิญให้ไปเป็นวิทยากรพูดในประเด็นของความหลากหลายทางเพศ โดยเธอได้ชวนผู้เขียนไปด้วย และยังมี Mbak Yies วาเรียอีกคนหนึ่งซึ่งอายุน้อยกว่า Ibu Shinta ที่เป็นเลขานุการของโรงเรียนศาสนาอิสลามของวาเรียไปด้วย โดย Ibu Shinta แต่งกายในชุดที่ดูทะมัดทะแมงในกางเกงยีนส์ยาวเสื้อแขนยาวและใส่ผ้าคลุมผม ส่วน Mbak Yies ในวันนั้นมาเป็นพิเศษด้วยการแต่งกายที่ดูทางการกว่าทุกครั้ง ใส่เสื้อคลุมทรงสูท แต่งหน้าแต่งตา และใส่วิกผมยาว โดยที่งานนี้มีนักจิตวิทยาผู้หญิง 2 คนที่จะร่วมอภิปรายกับ Ibu Shinta บนเวที ส่วน Mbak Yies และผู้เขียนนั่งร่วมฟังอยู่กับกลุ่มนักศึกษาที่มาเข้าร่วมฟังการอภิปราย ผู้เขียน

สังเกตว่านักศึกษาบางส่วนรวมถึงผู้จัดงานจะรู้จักเป็นการดีกับทั้ง Ibu Shinta และ Mbak Yies มาก่อนแล้ว นักศึกษาหญิงกลุ่มหนึ่งเข้ามาพูดคุยทักทายกับ Ibu Shinta และ Mbak Yies มีการถ่ายรูปเซลฟี่ด้วยกัน ซึ่ง Mbak Yies นั่งอยู่กับนักศึกษาหญิงกลุ่มนั้น และพูดคุยกันสนุกสนาน หัวเราะกันคิกคักอย่างสนิทสนมตลอดช่วงเวลาของงาน

ขณะที่บนเวที การอภิปรายได้ดำเนินไปโดยที่นักจิตวิทยาการศึกษาได้พยายามที่จะแสดงให้เห็นร่องรอยทางประวัติศาสตร์ของชีวิต Ibu Shinta ซึ่งสัมพันธ์กับการพัฒนาอัตลักษณ์ทางเพศที่เป็นวาเรียขึ้นมา โดยการซักถามถึงประวัติชีวิตของเธอ ส่วนทาง Ibu Shinta ได้พูดถึงเกี่ยวกับประเด็นความหลากหลายทางเพศ ไม่ว่าจะเป็นการอธิบายถึงมโนทัศน์ “LGBTIQ” วิธีคิดทางเพศด้วยความรู้แบบตะวันตก พูดถึงวาเรียในฐานะที่เป็น “Identitas Sexual” ขณะที่ก็พยายามแยกวาเรียออกจากกลุ่ม “LGBT” ด้วยการเล่าถึงเรื่องความหลากหลายของวัฒนธรรมทางเพศในท้องถิ่นของอินโดนีเซียที่มีความหลากหลายมาแต่เดิม และวาเรียไม่ได้เป็นสิ่งที่ “นำเข้า” มาจากตะวันตก พยายามชี้ให้เห็นว่าเพศวิถีของวาเรียเป็นไปในรูปแบบของบรรทัดฐานรักต่างเพศ คือวาเรียในฐานะที่เป็นผู้หญิง ที่มีคนรักเป็นผู้ชาย “แท้” หรือผู้ชายที่ชอบผู้หญิงแบบทั่วไป แม้แต่การอ้างในประวัติศาสตร์อิสลามเกี่ยวกับการปรากฏอยู่ของความสัมพันธ์ระหว่างชายกับชาย หรือความปรารถนาทางเพศเดียวกัน นอกจากนั้นยังเล่าว่า “คนอินโดนีเซียกลัวว่ากลุ่ม “LGBT” จะเรียกร้องการแต่งงานของเพศเดียวกัน ซึ่งในอินโดนีเซียสิ่งนี้ถูกมองว่าเป็นภัยอันตราย (ทางศีลธรรม) เป็นสิ่งที่ยังไม่ยอมรับกัน แต่พวกเราวาเรีย หรือ “Transwomen” ที่อินโดนีเซียนี้ไม่ได้ต้องการอะไรทำนองนี้เลย”

เดิมทีนั้นกลุ่มวาเรียไม่ได้เป็นที่รับรู้ร่วมกับกลุ่ม “LGBT” แต่การเข้ามาของกิจกรรมรณรงค์เรื่อง HIV/AIDS ในช่วงปีค.ศ.1991 ซึ่งได้รับเงินทุนจากองค์กรระหว่างประเทศ ทำให้กลุ่มวาเรียเริ่มมีกิจกรรมในประเด็นที่เกี่ยวข้องกับ HIV/AIDS จนเข้าร่วมกับกลุ่ม “LGBT” โดยในปีค.ศ.2010 ได้เข้าร่วมกับเครือข่าย “Nasional LGBT” และในปัจจุบันวาเรียก็เป็นที่รับรู้ของผู้คนโดยทั่วไปโดยเฉพาะอย่างยิ่งในกลุ่มปัญญาชนชนชั้นกลางในฐานะส่วนหนึ่งของกลุ่ม “LGBT” ซึ่งบนเวทีอภิปรายนี้แน่นอนว่านักวิชาการจิตวิทยาการศึกษาที่เข้าใจว่าวาเรียก็คือคนกลุ่ม “Trans-” ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของกลุ่ม “LGBT” แม้ว่าในการอภิปราย Ibu Shinta จะพยายามพูดเพื่อแยกวาเรียออกจาก “LGBT” ในแง่ที่วาเรียไม่ได้เป็นกลุ่มคนที่เป็น “ภัยอันตรายเชิงศีลธรรม” และ “การเป็นวาเรีย” ไม่ใช่ “การเลือกจะเป็น” แต่คือเป็นเองจาก “ข้างใน” ขณะที่นักวิชาการผู้ร่วมอภิปรายก็ได้พูดขึ้นด้วยท่าทีที่ทั้ง (ดูเหมือนว่า) เข้าใจ เห็นใจ ปนขบขันว่า “ไม่เป็นไรนะ ถึงวาเรียจะถูกรวมเข้ากับกลุ่ม LGBT แล้ว ก็ไม่เป็นไรนะ พวกเราเข้าใจ และยอมรับได้อยู่ดี แล้วเราก็ไม่ได้มองไปในแง่ลบ เราเข้าใจว่าทุกคนก็เป็นมนุษย์เหมือนกัน มีสิทธิเหมือนกัน และเท่าเทียมกันในฐานะที่เป็นมนุษย์...”

จะเห็นว่าแม้ในสภาวะการณ์ที่สลับซับซ้อนที่กลุ่มวาเรียได้เผชิญอยู่ท่ามกลางวาทกรรมอันหลากหลาย พวกเธอก็จะสามารถรับมือกับความสลับซับซ้อนนี้ได้อย่างสร้างสรรค์ด้วยการพูดถึงตัวเอง ให้ความหมายกับตัวตน เพื่อพยายามช่วงชิงพื้นที่ความหมายแห่งตัวตนของพวกเธอ ในฐานะของผู้กระทำการที่ตื่นตัวมากกว่าที่จะเป็นเพียงผู้ที่ถูกรอรับ และด้วยเทคนิควิธีแห่งการออกแบบตัวตน ที่เป็นเหมือนการ “หยิบยืมยืมนี้” มาเป็นส่วนผสมแห่งตัวตนที่ขึ้นรูปในบริบททางวัฒนธรรมที่ตัวตนของพวกเธอจะสามารถเป็นที่ยอมรับ หรือปรากฏขึ้น/ดำรงอยู่ได้อย่างมีสุนทรีย์ภาพ หรืออาจกล่าวได้อย่างที่ Mageo (1998) พูดถึง “ตัวตน” ว่าเป็นการสร้างขึ้นด้วยความสร้างสรรค์ ปราศจากการขึ้นางการ แต่ก็ยังเป็นตัวตนที่มีการจัดวางโดยทางวัฒนธรรม (culturally located self) (Mageo 1998 ใน Moore 2007, 38) นอกจากนั้นแล้วการจัดวาง และพูดถึงตัวตนหลากหลายรูปแบบ

แตกต่างกันไปในบริบท การเลือกที่จะเล่า/ไม่เล่า อะไร ที่ไหน กับใคร ได้แสดงถึงการมีอยู่ของตัวตนที่ต่อรองกับอำนาจ/ความรู้/อยู่เสมอ อย่างที่ต่อรองกับวาทกรรมศาสนา วาทกรรมชาติ และวาทกรรมเรื่องเพศแบบตะวันตก (western-dominated discourses) น่าจะทำให้เห็นได้อย่างที่ McNay (2000) ได้กล่าวไว้ว่า เมื่อเกิดการเผชิญหน้ากับความสลับซับซ้อน และภาวะแห่งความแตกต่างกันอย่างยิ่งในความไม่แน่นอนของระเบียบสังคม บัณฑิตบุคคลอาจตอบสนองในลักษณะที่ 'สร้างสรรค์' และ 'ไม่ได้คาดการณ์ไว้ล่วงหน้า' ที่อาจเป็นทั้งการกีดกันขัดขวางสนับสนุนส่งเสริม หรือเร่งการเปลี่ยนแปลงทางสังคมก็ได้ (Armstrong 2002, 44)

นอঙ্গกาย

โดยที่พูดแล้ว หากมองตามแนวทางการศึกษาหลังอาณานิคม (postcolonial studies) ซึ่งโดยตัวของมันเองนั้น เป็นแนวทางการศึกษาในฐานะ "การพูดเพื่อกลุ่มคนไร้เสียง" (voiceless) และกลุ่มคนที่ถูกทำให้เป็นชายขอบเชิงการเมือง (politically marginalized) (Louai 2012, 7) โดยในโลกหลังสมัยใหม่เองนั้น ขอบเขตของ "ภาวะเบียดเบียน" หรือภาวะผู้ถูกกดขี่ก็มีความคลุมเครือ/ไม่ชัดเจนในตัวเอง ในแง่ที่กลุ่มวาเรียก็อาจจะพิจารณาได้ในฐานะของผู้ที่ตกอยู่ในสภาวะการณ์ที่ต้องการ "เครื่องขยายเสียง" โดยที่การ "เล่าถึง" นี้ก็อาจเป็นช่องทางหนึ่งที่จะทำให้เสียงของพวกเขาคือ "ดังขึ้น" และเป็นที่ได้ยินมากขึ้น ผู้เขียนค่อนข้างเห็นพ้องกับที่ J. Maggio (2007) ตั้งคำถามย่อนว่า Can the Subaltern be heard? (Proshant 2016) แทนคำถามอย่างที่ Spivak (1988) ตั้งไว้ว่า Can the Subaltern speak? และข้อสรุปของเธอที่ว่า "คนเบียดเบียนพูดไม่ได้" (Louai 2012, 6) เพราะหากพิจารณาแล้ว เหมือนว่าอาจไม่มากนักที่กลุ่มคนเบียดเบียนจะส่งเสียงไม่ได้เสียเลยทีเดียว เพียงแต่เสียงของพวกเขาคือ/พวกเขา/เธอเหล่านั้นไม่ถูกได้ยินมากกว่า เนื่องด้วยเสียงแห่งอำนาจ/ความรู้ชุดต่างๆ ที่ "ดังกว่า" และได้ "กลบ" เสียงของพวกเขาคือ แต่ก็จะเห็นว่าพวกเขาก็มีวิธีการ/กลไกในการพยายามหลบหลีกได้อย่างอิสระจากการครอบงำอยู่ตลอดเวลา และพยายามสวนกลับแม้ว่าเสียงของพวกเขาคือแผ่วเบาว่าก็ตามที่

Gyanendra Pandey ได้พูดถึง "การเมืองของคนเบียดเบียน" (politics of the subaltern) ไว้โดยชี้ให้เห็นถึงการเคลื่อนไหวของกลุ่มคนที่ถูกทำให้เป็นชายขอบ จาก "การต่อสู้เพื่อการยอมรับในฐานะที่เท่าเทียม" มาเป็น "ความต้องการได้รับการยอมรับในฐานะที่แตกต่าง" (Pandey 2006 ใน Louai 2012, 7-8) ดูเหมือนว่าสำหรับกลุ่มวาเรียที่ยกค้ายการต่ำแล้ว พวกเธอจะไม่ได้ให้ความสนใจหรือให้ความสำคัญอะไรกับสิ่งเหล่านี้มากนัก นอกจากจะกล่าวได้ว่าในอินโดนีเซียโดยเฉพาะอย่างยิ่งยกค้ายการต่ำมีวัฒนธรรมแห่งความอดทนอดกลั้นเป็นฐานอยู่บนความแตกต่างอย่างยิ่งของผู้คนในบริบทรัฐชาติ อย่างน้อยก็ในแง่ของระดับปัจเจกตราบเท่าที่ไม่เป็นการขัดต่อคุณค่าทางศีลธรรมของสังคมส่วนรวมในระดับที่เป็นสาธารณะจนอาจนำมาสู่ภาวะสังคมที่เสียระเบียบ หากแต่ว่าในแง่นี้การต่อสู้ของพวกเขาคือเป็นไปเพื่อให้ได้มาซึ่งความหมายแห่งการดำรงอยู่ของตัวตนในศรัทธา ที่เผชิญหน้าอยู่ท่ามกลางความสลับซับซ้อนของชุดวาทกรรมที่เกี่ยวข้องสัมพันธ์ต่อการขึ้นนำวิคิด/ทิศทางของสังคม

ช่วงเช้าของวันหนึ่งที่บ้านของ Ibu Shinta หลังจากที่โรงเรียนศาสนาอิสลามสำหรับวาเรียได้พักกิจกรรมลงไปแล้ว เรานั่งล้อมวงคุยกันบนพื้นพรมที่เคยเป็นที่เรียนศาสนาของกลุ่มวาเรีย ซึ่งในวันนั้นเรามีแขกเป็นนักกิจกรรมชายข้ามเพศมาจากอเมริกาพร้อมแฟนสาวของเขา ณ ตอนนั้นมี Ibu Shinta ซึ่งอายุสี่สิบสอง, Mbak Nur, นักกิจกรรมความหลากหลายทางเพศที่เป็นชายข้ามเพศชาวอินโดนีเซียอีก 2 คน และตัวผู้เขียน ขณะที่การสนทนาแลกเปลี่ยนดำเนินไป ชายข้ามเพศชาวอเมริกันได้ถามขึ้นมาว่าโรงเรียนถูกปิดเช่นนี้แล้วหลังจากนี้จะทำอย่างไรต่อไป ขณะที่ Ibu Shinta ตอบด้วยท่าทีเอื้ออาทรต่อตัวเองว่า "เขามาปิดเรา แต่ไม่เป็นไร เดี่ยวเราก็เปิดใหม่ ... ชีวิตมันไม่มีอะไรง่าย แต่มันก็ต้องเป็นอย่างนี้ เพราะนี่แหละคือชีวิต" หลังจากนั้นบรรยากาศในวงสนทนา

ได้เจียบลงครู่หนึ่ง เราทุกคนรวมทั้งชายข้ามเพศชาวอเมริกันผู้ถามได้แต่อมยิ้ม ด้วยน้ำเสียงตอบที่เรียบนิ่ง แต่มีค่า
ยิ่งต่อตัวเอง

“ฉันจะไม่ยอมแพ้ที่จะช่วยอำนวยความสะดวกให้เพื่อนๆ วาเรียได้মনัสการต่อพระเจ้าและปฏิบัติใน
วิถีทางแห่งอิสลาม”

(Ibu Shinta)

บรรณานุกรม

หนังสือ

Boellstorff, Tom. 2005. *The gay archipelago: sexuality and nation in Indonesia*. New Jersey: Princeton
university press.

Moore, Henrietta L. 2007. *The Subject of Anthropology: Gender, Symbolism and Psychoanalysis*.
Cambridge: Polity Press.

บทความ

Armstrong, Aurelia. 2002. Agency Reconfigured: Narrative Continuities and Connective Transformations.
Contretemps 3 (July): 42 – 53. <http://sydney.edu.au/contretemps/3July2002/armstrong.pdf>.

Atkinson, Jane Monnig. 1983. Religions in Dialogue: The Construction of an Indonesian Minority
Religion. *American Ethnologist* 10, no.4 (November): 684 – 696.
<http://www.jstor.org/stable/644056>.

Azra, Azyumardi. 2013. “Religious Pluralism and Religious Freedom: An Indonesian Islamic Perspective.”
In *Religious Pluralism and Religious Freedom: Religions, Society and the State in Dialogue*,
edited by Stefan Hammer and Fatimah Husein, pp. 75 – 93. Center for Religious and Cross-
Cultural Studies, Graduate School, Gadjah Mada University, Yogyakarta, Indonesia and
Department of Legal Philosophy, Law of Religion and Culture, University of Vienna, Austria.

Boellstorff, Tom. 2005. “Between Religion and Desire: Being Muslim and Gay in Indonesia.” *American
Anthropologist* 107, no.4 (December): 575-585. <http://www.jstor.org/stable/3567376>.

Dubois, Thomas David. 2005. “Hegemony, Imperialism, and the Construction of Religion in East and
Southeast Asia.” *History and Theory* 44, no. 4 (December): 113-131.
<http://www.jstor.org/stable/3590860>.

Louai, El Habib. 2012. “Retracing the concept of the subaltern from Gramsci to Spivak: Historical
developments and new applications.” *African Journal of History and Culture (AJHC)* 4, no. 1
(January): 4 – 8. <http://www.academicjournals.org/AJHC>.

Magnis-Suseno, Franz. 2013. “Pluralism Challenged: What is Happening to Religious Freedom in
Indonesia?” In *Religious Pluralism and Religious Freedom: Religions, Society and the State in*

Dialogue, edited by Stefan Hammer and Fatimah Husein, pp. 55 – 60. Center for Religious and Cross-Cultural Studies, Graduate School, Gadjah Mada University, Yogyakarta, Indonesia and Department of Legal Philosophy, Law of Religion and Culture, University of Vienna, Austria.

Zwaan, Lily. 2012. *Waria of Yogyakarta: Islam, Gender, and National Identity*. Independent study project (ISP), SIT Graduate Institute.

http://digitalcollections.sit.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2468&context=isp_collection.

เว็บไซต์

Feder, J. Lester. 2016. "Muslim School for Trans Women Shut Down In Indonesia." *Buzzfeed News*.
<http://www.buzzfeed.com/lesterfeder/muslim-school-for-trans-women-shut-down-in-indonesia#.iwyp4PzyJ>. Accessed April 5, 2016.

Haeril Halim and Aldrin Rocky Sampeliling. 2016. "Fear haunts LGBT community." *The Jakarta Post*.
<http://www.thejakartapost.com/news/2016/01/26/fear-haunts-lgbt-community.html>. Accessed March 27, 2016.

Hanis Maketab. 2016. "Indonesia's education minister faces censure over LGBT comments." *Asian Correspondent*. <http://asiancorrespondent.com/2016/01/indonesias-education-minister-faces-censure-for-lgbt-comments>. Accessed March 27, 2016.

Proshant Chakraborty. 2016. "The anthropologist as a curious subaltern? Thoughts on Precarity and Publics." *Savage Minds: Notes and Queries in Anthropology*.
<http://savage minds.org/2016/04/10/anthropologist-curious-subaltern>. Accessed April 19, 2016.

This page is intentionally left blank

D2-P5-R1-02

กลืนไอสงครามเย็นในอาชญากรรมของวสิษฐ เดชกุญชร จาก วีร บุกญแต่ง ถึง ธนุส นิราลัย

สถาปนา เชิงจอหอ

นิสิตสหกิจศึกษา หน่วยวิจัยเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยนเรศวร

e-mail: sathapanachengjorhor@gmail.com

บทความชิ้นนี้ปรับปรุงมาจากวิทยานิพนธ์ระดับปริญญาตรี เรื่อง “การปลุกฝังค่านิยมอุดมการณ์และผลกระทบแห่งยุคสงครามเย็น: กรณีศึกษาอาชญากรรมของวสิษฐ เดชกุญชร” สาขาวิชาประวัติศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยนเรศวร พ.ศ. 2558

บทนำ

อาชญนิยายถือเป็นงานเขียนที่ได้รับความนิยมประเภทหนึ่งและมีการแปลจากต้นฉบับจำนวนมากเพื่อตอบสนองต่อผู้อ่านมาเป็นเวลาช้านาน บทความของแซมซัน ลิม (Samson Lim) เรื่อง “Detective Fiction, the Police and Secrecy in Early Twentieth Century Siam” ระบุว่า มีการนำงานอาชญนิยายมาแปลเป็นภาษาไทยนับตั้งแต่ พ.ศ.2435 โดยเปิดตัวครั้งแรกในวารสาร *วชิรญาณวิเศษ* ในชื่อเรื่อง *สืบรู้ได้โดยละเอียด* และ *สืบสรรพาวการ* (Lim 2012, 84) ฉะนั้น สังคมไทยจึงรู้จักงานอาชญนิยายมาเป็นเวลาช้านาน โดยเริ่มต้นจากการแปลงานของโลกตะวันตก นับตั้งแต่งานเขียนอันลือชื่อของเซอร์ อาร์เธอร์ โคนัน ดอยล์ (Sir Arthur Conan Doyle) และแซกซ์ โรห์เมอร์ (Sax Rohmer) หรือแม้แต่งานเขียนของนักเขียนชาวอเมริกันอย่าง เอ็ดการ์ แอลลัน โป (Edgar Allan Poe) ก่อนที่จะมีคนไทยเริ่มเขียนอาชญนิยายขึ้นเองในอีกหลายสิบปีต่อมา

กระนั้นก็ดี การศึกษางานเขียนประเภทอาชญนิยายอย่างจริงจังกลับมีอยู่น้อยมาก งานศึกษาที่พอมีอยู่บางส่วนมากเป็นการศึกษาการแปลอาชญนิยายเป็นภาษาไทย คือ บทความของพนิดา บุญทวีเวช เรื่อง “สืบสรรพาวการกับประวัติอาชญนิยายในประเทศไทย” บทความของทองแสง เชาว์ชุตติ เรื่อง “The Murderer of Bangkokunphrom: The Semi-Colonial Siam and It's Early Literary Adaptation” และงานของแซมซัน ลิม (Samson Lim) ที่กล่าวเอาไว้ข้างต้น ทว่านอกจากการศึกษอาชญนิยายผ่านงานแปลแล้ว งานศึกษาอาชญนิยายที่เขียนขึ้นโดยนักเขียนไทยเองที่มีอยู่บ้างคือ บทความของสมเกียรติ วันทะนะ เรื่อง “วิเคราะห์ ‘เสือใบ-เสือดำ’ วีรบุรุษคนยาก” อันเป็นงานเขียนของ ป.อินทรปาลิต โดยมองงานอาชญนิยายชุดเสือใบ-เสือดำของ ป.อินทรปาลิต ในรูปแบบของวีรบุรุษในอุดมคติ และเป็นแบบแผนแห่งการดำเนินชีวิตอย่างหนึ่งให้แก่ผู้อ่าน (สมเกียรติ วันทะนะ 2524, 138-139) นอกจากนี้ สมเกียรติยังมองว่า การเกิดขึ้นของอาชญนิยายชุด *เสือใบ-เสือดำ* ของ ป.อินทรปาลิต คือ ปรากฏการณ์อย่างหนึ่งของสังคมไทยที่ต้องเผชิญกับการเปลี่ยนแปลง กล่าวคือ ค่านิยมแบบเก่าอย่างนายปกครองป่าวต้องปะทะกับค่านิยมชุดใหม่ของระบบนายทุน อันเป็นผลให้สังคมเกิดความปั่นป่วนและส่งผลกระทบต่อดำรงตัวตนของตัวเอกในอาชญนิยาย ที่เกิดจากการผสมปนประหว่างความเป็นสังคมเก่าและสังคมใหม่เข้าด้วยกัน (สมเกียรติ วันทะนะ 2524, 104-105)

นอกจากการชี้ให้เห็นถึงการเปลี่ยนแปลงทางสังคม อันถ่ายทอดผ่านการปะทะของชุดความคิดทางสังคมสองลักษณะในตัวละครแบบ *เสือใบ-เสือดำ* แล้ว ปัจจัยทางสังคมที่ก่อให้เกิดงานเขียนประเภทดังกล่าวขึ้นมายังได้รับการอธิบายที่พิสดารออกไปในบทความของฉลอง สุนทรวานิชณ์ เรื่อง “Small Arms, Romance, and Crime and Violence in Post WW II in Thai Society” ซึ่งชี้ให้เห็นถึงความคุ้นเคยของสังคมต่ออาวุธปืนสมัยใหม่ โดยเฉพาะอย่างยิ่งภายหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 (Soontravanich 2005, 42) ประกอบกับการแพร่กระจายอย่างกว้างขวางของงานเขียน เพราะกระดาษมีราคาถูกควบคู่ไปกับความกระตือรือร้นของผู้อ่านและการเกิดขึ้นของกลุ่มทางสังคมที่เริ่มแสวงหาความเพลิดเพลินจากการอ่านเพิ่มมากขึ้น จึงทำให้อาชญนิยายได้รับความนิยมอย่างแพร่หลายในสังคมเมือง (Soontravanich 2005, 38) พร้อมกันนั้น ฉลองยังได้ขานนามอาชญนิยายที่เกิดขึ้นในเวลานี้ว่า คือ “Crime and Violence Romance” เพราะมองว่า มีเนื้อเรื่องเต็มไปด้วยอาวุธสงครามและการต่อสู้ที่รุนแรง เช่น อาชญนิยายเรื่อง *อินทรีแดง* ของ เสก ดุสิต ที่นอกจากจะมีองค์ประกอบอาชญากรรมทั้งในและต่างประเทศแล้ว ยังมีขบวนการเคลื่อนไหวใต้ดินของคอมมิวนิสต์ที่ถูกควบคุมบงการจากภายนอกประเทศเป็นหนึ่งในศัตรูของเรื่อง (Soontravanich 2005, 39)

อย่างไรก็ตาม สามารถกล่าวได้ว่ายังไม่มียานขึ้นไหนที่ทำความเข้าใจถึงคุณค่าและตัวตนของอาชุนิยายไทยได้อย่างเป็นระบบ งานศึกษาที่พอมืออยู่บ้างในภาษาไทย คือ วิทยานิพนธ์ระดับมหาบัณฑิต ของไกรสิทธิ์ จามรจันทร์สาขา เรื่อง “ลักษณะเด่นของอาชุนิยายของวสิษฐ เดชกุญชร” โดยการนำทฤษฎีทางอาชุนิยาย และประเภทอาชุนิยายมาใช้ในการศึกษา รวมทั้งการอธิบายการเปลี่ยนแปลงของอาชุนิยายในแต่ละยุคสมัย แต่กระนั้น งานชิ้นดังกล่าวก็ยังไม่ได้มีการศึกษาถึงความเชื่อมโยงระหว่างอาชุนิยายของวสิษฐ เดชกุญชรกับสังคมไทย แม้จะมองว่า อาชุนิยายของวสิษฐในชุดของธนู นิราลัย มีการแสดงให้เห็นถึงปัญหาสังคม เช่น การแสดงภาพยาเสพติด (ไกรสิทธิ์ จามรจันทร์สาขา 2553, 144) แต่ก็ยังไม่มีการอธิบายว่า เหตุใดยาเสพติดจึงเข้ามาเป็นปรากฏการณ์สำคัญในอาชุนิยาย และเข้ามาสู่สังคมไทยได้อย่างไร หรือหากว่ายาเสพติดเป็นปัญหาสังคม แล้วต้นตอของปัญหานั้นมาจากอะไร นอกจากนี้ การไม่นำอาชุนิยายของ วสิษฐอีกเรื่องคือ ลว.สุดท้าย อันเป็นงานชิ้นสำคัญกระทั่งได้ถูกแปลเป็นภาษาญี่ปุ่น ทั้งยังได้รับรางวัลหนังสือดีเด่น โดยการคัดเลือกของคณะกรรมการแห่งชาติว่าด้วยการศึกษาวิทยาศาสตร์และวัฒนธรรมแห่งสหประชาชาติในปี 1979 (วสิษฐ 2553(ก), 10) มาพิจารณานั้น ทำให้การทำความเข้าใจต่ออาชุนิยายของวสิษฐ เดชกุญชร ยังไม่สมบูรณ์รอบด้านเพียงพอจนอาจยึดถือเป็นแบบอย่างสำคัญของการศึกษาอาชุนิยายไทย

บทความชิ้นนี้จึงเป็นการทดลองศึกษาอาชุนิยายไทยโดยการหยิบยกเอางานเขียนอันเป็นอาชุนิยายของวสิษฐ เดชกุญชร ในเรื่อง ลว.สุดท้าย และอาชุนิยายในชุด ธนู นิราลัย อันได้แก่ แม่ลาวเลือด, หักลิ้นช้าง และ ประกาศตอสูร มาเป็นทำการศึกษาโดยมีวัตถุประสงค์เพื่อทำความเข้าใจถึงความสัมพันธ์ระหว่างงานเขียนประเภทอาชุนิยายกับปรากฏการณ์ทางสังคมภายใต้บริบทของสิ่งที่เรียกว่า “สงครามเย็น” รวมทั้งผลของสงครามเย็นที่ได้กลายมาเป็นส่วนหนึ่งของความเป็นศัตรูในอาชุนิยาย

ประวัติอาชุนิยายไทยโดยสังเขป

ดังกล่าวไว้ในตอนต้นแล้วว่า จุดกำเนิดอาชุนิยายในประเทศไทยนั้น ได้ปรากฏขึ้นครั้งแรกในงานเขียนเรื่อง *สืบรู้ได้โดยละเอียด* และ *สืบสรรพากร* ซึ่งลงพิมพ์ในวารสาร *วชิรญาณวิเศษ* เมื่อ พ.ศ. 2435 (Lim 2012, 84) อย่างไรก็ตาม ดูเหมือนผู้เขียนยังไม่ได้อธิบายให้ทราบว่า *สืบรู้ได้โดยละเอียด* เข้ามาด้วยวิธีใดหรือแปลงจากงานเขียนชิ้นใด แต่ขณะเดียวกัน เรื่อง *สืบสรรพากร* ก็เป็นงานที่แปลมาจากอาชุนิยายชุด เซอร์ล็อก โฮมส์ของเซอร์ อาร์เธอร์ โคนัน ดอยล์ ซึ่งพินิจกล่าวว่ามีแปลเป็นครั้งแรกในสมัยรัชกาลที่ 5 รวมทั้งสิ้น 9 ตอน (พินิจ บุญทวีเวท 2557, 15) จากนั้นเป็นเวลาช้านานนับสิบปี การแปลอาชุนิยายออกเป็นภาษาไทยก็ยังคงดำเนินเรื่อยมา เช่น รัชกาลที่ 6 ได้แปลงานของ แซกซ์ โรห์เมอร์ (Sax Rohmer) เรื่อง *แมลงป่องทอง* (The Golden Scorpion) พร้อมกับการเกิดขึ้นของงานเขียนชุดนักสืบอันลือชื่อแห่งยุคสมัยอย่าง นายทองอิน ของ พระองค์

กระนั้น ใช่ว่าจะมีเพียงผลงานในลักษณะการสืบสวนเรื่องราวตามแบบฉบับ “Detective Story” เพียงอย่างเดียว เพราะในยุคคาบเกี่ยวกันนั้น หลวงสารานุประพันธ์ ก็ได้แต่งอาชุนิยายขึ้นมาเช่นกัน คือเรื่อง *แพรวดำ* โดยอาจถือว่าเป็นงานอาชุนิยายชิ้นแรกที่เขียนโดยคนไทยเอง เนื่องจากเป็นเรื่องราวอาชุนิยายที่มีโครงสรวนหน้ากอกเป็นศูนย์กลางของเรื่องแทนเจ้าหน้าที่ตำรวจ อันทำให้งานชิ้นนี้มีลักษณะของอาชุนิยายแบบที่เรียกกันว่า “Crime Fiction” (Lim 2012, 86) จึงถือได้ว่า ความเปลี่ยนแปลงของอาชุนิยายได้เริ่มต้นขึ้นแล้วเป็นครั้งแรก โดยไม่ใช่เพียงการนำเสนอถึงการเสาะแสวงหาความจริงจากหลักฐานในที่เกิดเหตุและผูกโยงกับความป็นนักสืบเพียงอย่างเดียว หากแต่ได้มีการสร้างโครงเรื่องที่ยึดเอาคู่ตรงข้ามทางสังคมเป็นศัตรูต่อกรด้วย อย่างเช่น

โจรสลัดหน้าปิดตาอย่างลึกซึ้งกับเจ้าหน้าที่ตำรวจ อย่างไรก็ตาม แม้จะมีความเป็นอาชญาวิทยาแบบอาชญากรรม แต่แซมซัน ลิมเห็นว่าอาชญาวิทยาเรื่องนี้ กลับไม่มีอารมณ์ด้านอาชญากรรม ทั้งยังคงรูปแบบนวนิยายสืบเสาะ และที่สำคัญ ความเป็นโจรสลัดถูกจัดให้เป็นศูนย์กลางของเนื้อเรื่อง (Lim 2012, 86)

ทว่าภายหลังการเปลี่ยนแปลงของเนื้อเรื่องในอาชญาวิทยาไทยในครั้งนั้นแล้ว ดูเหมือนว่าอาชญาวิทยาไทยจะหยุดนิ่งอยู่กับที่ จนกระทั่งภายหลังการสิ้นสุดของสงครามโลกครั้งที่ 2 งานอาชญาวิทยาแบบใหม่ก็ได้ผุดงอกขึ้น อันเป็นงานในลักษณะที่ฉลุหลอม สุนทรขวานิชย์ นิยามว่า “Crime and Violence Romance” คือมีเนื้อหาเต็มไปด้วยการต่อสู้ที่รุนแรง มีการใช้อาวุธสงครามทำร้ายกัน โดยอาชญาวิทยาในยุคนี้ที่เรารู้จักกันดีได้แก่ *เสือใบ-เสือดำ*, *เล็บครุฑ*, *เหยี่ยวราตรี*, *อินทรีแดง*, *สิงห์สยาม* และ *ภูติเหลือง* อันล้วนแล้วแต่เต็มไปด้วยการต่อสู้แบบหมัดต่อหมัด ปืนต่อปืน จนเรียกได้ว่า โชกเลือดกันไปข้างหนึ่ง

กระนั้น การสิ้นสุดของสงครามโลกครั้งที่ 2 ก็ได้ก่อให้เกิดช่วงระยะเวลาวิกฤติขึ้นในโลกที่พร้อมจะเกิดสถานการณ์ที่เรียกว่าสงครามนิวเคลียร์ ภายใต้การเผชิญหน้าระหว่างสหรัฐฯ ผู้นำโลกเสรีประชาธิปไตยกับสหภาพโซเวียต ผู้นำโลกสังคมนิยมคอมมิวนิสต์ ตัวงานอาชญาวิทยาก็ได้มีการเปลี่ยนแปลงเช่นเดียวกับการเมืองโลก กล่าวคือ งานเขียนอาชญาวิทยาเริ่มพัฒนาไปสู่ลักษณะของงานประเภทสายลับ-การจารกรรม (ไกรสิทธิ์ จามรจันทร์สาขา 2553, 23) ทั้งนี้ในเมืองไทย งานเขียนอาชญาวิทยาประเภทที่กล่าวมาเริ่มได้นำเอาภัยคอมมิวนิสต์เข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของเนื้อเรื่อง โดยเฉพาะงานเขียนอาชญาวิทยาหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 เช่นเรื่อง *อินทรีแดง* ของเศก ดุสิตและ *เล็บครุฑ* ของพนมเทียน ซึ่งต่างมีศัตรูร่วมเกี่ยวกับคอมมิวนิสต์ในต่างประเทศ กระทั่งอาจกล่าวได้ว่า การสร้างความหมายใหม่ในศัตรูของอาชญาวิทยาในยุคดังกล่าว คือ ส่วนหนึ่งของการปฏิบัติการจากสหรัฐฯ ในการนำพาประเทศไทยเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งในปณิธานด้านหน้าของโลกลเสรีแห่งภูมิภาคอินโดจีน

วสิษฐ เดชกุญชร ภายใต้เงาของสงครามเย็น

ย่อมเป็นที่รู้กันว่า สถานะของประเทศไทยในสงครามเย็น คือ การยืนอยู่ข้างสหรัฐอเมริกา อันเห็นได้จากการเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของภาคีในสนธิสัญญาป้องกันเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ การเป็นฐานทัพที่สำคัญแห่งหนึ่งในระหว่างสงครามเวียดนาม พร้อมกับความช่วยเหลืออันมหาศาลที่ได้รับ โดยความช่วยเหลือดังกล่าวเริ่มมาตั้งแต่สมัยจอมพล ป.พิบูลสงคราม เมื่อนำประเทศไทยเข้าร่วมสงครามเกาหลี รัฐบาลไทยได้ และปฏิเสธสถานะรัฐบาลจีนคอมมิวนิสต์ ซึ่งทำให้สถานะทางการเมืองของไทยมีความชัดเจนขึ้นในสายตาของสหรัฐฯ (ณัฐพล ใจจริง 2552, 87) และมีผลให้ได้รับความช่วยเหลือทางทหารงวดแรกในราคา 10 ล้านดอลลาร์สหรัฐฯ (อภิชาติ สถิตนิรามัย 2556, 22) จากนั้นก็ตามมาด้วยความช่วยเหลือด้านการพัฒนาทางเศรษฐกิจ ทั้งในรูปแบบบรรณาบัตรดอลลาร์สหรัฐฯ และคณะที่ปรึกษา อันเป็นสิ่งที่อภิชาติ สถิตนิรามัย เรียกว่าเป็น “ของแถม” (อภิชาติ สถิตนิรามัย 2556, 23)

อย่างไรก็ตาม การสนับสนุนทางการทหารคือสิ่งสำคัญ เนื่องจากหากมองตัวเลขความช่วยเหลือในช่วงแรกของการเข้ามาของสหรัฐฯ เงินช่วยเหลือทางการทหารมีมูลค่าเพิ่มขึ้นตลอดเวลา (อภิชาติ สถิตนิรามัย 2556, 27-28) ขณะเดียวกันได้มีการเพิ่มหน่วยงานทางการทหารที่จะเข้ามาช่วยเจ้าหน้าที่ฝั่งไทย อันได้แก่คณะที่ปรึกษาร่วมในการให้ความช่วยเหลือทางการทหารของสหรัฐฯ (Joint United States Military Assistance Advisory Group หรือ JUSMAG) ที่เข้ามาช่วยเหลือแก่ฝ่ายกองทัพบก และการให้ความช่วยเหลือแก่ฝ่ายตำรวจผ่านทางสำนักงานข่าวกรองกลางของสหรัฐฯ (Central Intelligence Agency หรือ CIA) โดยในระยะต้นของความช่วยเหลือ

ด้วยเงินในด้านความมั่นคงนั้น ดูเหมือนว่าจะหลังไหลไปทางกรมตำรวจเสียเป็นส่วนใหญ่ ซึ่งอาจเป็นเพราะความสัมพันธ์ส่วนตัวอันใกล้ชิดระหว่างพล.ต.อ.เผ่า ศรียานนท์ กับเจ้าหน้าที่ระดับสูงของสหรัฐฯบางคน หรือความสำคัญของงานจารชนที่ต้องอาศัยเจ้าหน้าที่ตำรวจ ผู้มีความใกล้ชิดกับวิถีชีวิตทั่วไปทางสังคม นอกจากนั้น สำนักงานข่าวกรองกลางของสหรัฐฯยังได้เข้ามาปฏิบัติการลับในไทยผ่านบริษัทซีซีพาย (SEA Supply) (ฉันทพล ใจจริง 2552, 121) และมีส่วนช่วยในการก่อตั้งหน่วยตำรวจพลร่มในสังกัดกองกำลังตำรวจตระเวนชายแดน (วสิษฐ เดชกุญชร 2551, 64) รวมทั้งอาจให้ความช่วยเหลือด้านอาวุธและอุปกรณ์งานด้านจารกรรม โดยที่วสิษฐเองก็เคยมีส่วนร่วมด้วยเช่นกัน

สำหรับวสิษฐ เดชกุญชรแล้ว การเริ่มชีวิตตำรวจของเขานั้น ส่วนหนึ่งคือความแค้นจากการถูกตำรวจจับมาขังโดยไม่มีข้อกล่าวหาและความแค้นนี้ทำให้เขาได้เข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของอาชีพรับราชการตำรวจ ด้วยการโอนเทียบจากการเป็นอาจารย์ประจำคณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย และภายหลังกลับมาจากการศึกษาต่อที่มหาวิทยาลัยนิวยอร์กได้ไม่นาน วสิษฐ เดชกุญชร ก็ได้รับมอบหมายงานที่เปรียบได้กับงานจารกรรมเป็นครั้งแรก โดยการร่วมมือกับสำนักงานข่าวกรองกลางของสหรัฐฯในการที่จะติดตามสืบสวนพฤติกรรมทั้งชาวไทยและต่างประเทศที่อาจจะเป็น “ภัยต่อความมั่นคงของรัฐ” (วสิษฐ เดชกุญชร 2557, 49) สำหรับการปฏิบัติงานจารกรรมในครั้งนี้ เจ้าหน้าที่ฝ่ายไทยที่มีวสิษฐร่วมอยู่ด้วยและเจ้าหน้าที่ฝ่ายสหรัฐฯ ได้ร่วมมือกันติดตามผู้ต้องสงสัยที่เป็นพนักงานสถานทูตต่างประเทศๆ หนึ่ง ด้วยการปลอมตัวเป็นช่างไม้และแอบเข้าไปติดไมโครโฟนไว้ในสถานทูตของชาตินั้น จากนั้นจึงต่อไมโครโฟนไปยังเครื่องบันทึกเสียงที่ตั้งอยู่ในบ้านที่แอบซุ่มอยู่ แต่สุดท้าย ภารกิจก็ล้มเหลวเพราะเกิดฝนตกและเจ้าหน้าที่สถานทูตๆ นั้นได้ค้นพบและแกะรอยตามสายไฟ ที่มจารชนซึ่งรวมวสิษฐด้วยนั้นจึงได้ถอนตัวออกมาแบบไม่รีรอ (วสิษฐ เดชกุญชร 2557, 73)

แม้ว่าการปฏิบัติการในครั้งนี้จะล้มเหลว ทว่ากลับไม่มีผลต่อตัวของวสิษฐและหน่วยงานแต่อย่างใด เพราะการทำงานกับกองประมวลการที่สาม อันเป็นหน่วยงานสืบสวนลับ พร้อมกับการมีความสามารถทางภาษาอังกฤษ ทำให้วสิษฐ เดชกุญชร ได้เข้าไปมีส่วนร่วมในหน่วยงานที่เรียกว่าสนธิสัญญาป้องกันร่วมกันแห่งเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ผ่านการเข้าไปเป็นหนึ่งในคณะกรรมการเพื่อการตอบโต้การบ่อนทำลายของคอมมิวนิสต์ (Commission for Countering Communist Subversion หรือ CCCS) โดยในตอนแรกเข้ามาในฐานะผู้ช่วยของ พ.ต.อ.พจน์ เกษะนันท์ แต่ภายหลังตัวของวสิษฐ ก็ได้รับแต่งตั้งเข้าไปเป็นกรรมการคนหนึ่งด้วย (วสิษฐ เดชกุญชร 2557, 53)

นอกจากนี้ในปี 2499 วสิษฐยังได้มีโอกาสไปอบรมงานด้านการจารกรรมที่ออสเตรเลียภายใต้การข่าวกรองเพื่อความมั่นคงของออสเตรเลีย (Australian Security Intelligence Organisation หรือ ASIO) อันเป็นหนึ่งในความร่วมมือของกลุ่มประเทศในสนธิสัญญาป้องกันร่วมกันแห่งเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ (วสิษฐ เดชกุญชร 2557, 55) วสิษฐ เคยได้แสดงความเห็นต่อประสบการณ์การเรียนรู้การจารกรรมกับหน่วยข่าวกรองประเทศนี้เอาไว้ว่า “ครูออสเตรเลียทั้งหลายของผมก็ไม่ปิดบังความรู้และเทคนิค ตั้งใจถ่ายทอดให้เต็มที่ นอกเวลาเรียนครูกับลูกศิษย์ก็นั่งถกเถียงกันตามธรรมเนียม ทำให้ยิ่งรักและสนิทสนมกันมากขึ้น” (วสิษฐ เดชกุญชร 2557, 58) กระนั้น วสิษฐ ไม่ได้เพียงเข้าไปมีบทบาทอยู่ในงานต่อต้านคอมมิวนิสต์ระหว่างประเทศเท่านั้น หากแต่ยังมีส่วนร่วมในการตั้งหน่วยปฏิบัติงานช่วยเหลือประชาชน (ปชป.) ที่หมายถึงการฝึกฝนราษฎรให้มีความทักษะทางการทหารและเป็นกองกำลังเสริมสำหรับการป้องกันปราบปรามการเคลื่อนไหวของคอมมิวนิสต์ ขณะเดียวกันก็เป็นการป้องกันไม่ให้ราษฎรหลงไหลไปกับโฆษณาชวนเชื่อของพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย โดยเริ่มจัดตั้งครั้งแรกในปี 2511 ที่

สวนสนประดิพัทธ์อันเป็นสถานพักผ่อนตากอากาศซึ่งตั้งอยู่ทางใต้ของอำเภอหัวหินประมาณเจ็ดกิโลเมตร (วชิษฐ เดชกุญชร 2557, 192)

ขณะเดียวกัน ประเทศไทยก็ไม่ได้เป็นเพียงผู้รับความช่วยเหลือเท่านั้น หากแต่เป็นผู้ถ่ายทอดด้วยเช่นกัน โดยเฉพาะการที่ไทยเข้าไปเกี่ยวข้องกับสถานการณ์ในประเทศลาว โดยภายหลังที่ได้สร้างหน่วยปฏิบัติงานช่วยเหลือประชาชน (ปชป.) วชิษฐได้เข้าไปยังประเทศลาวเพื่อไปถ่ายทอดความรู้ด้านลัทธิคอมมิวนิสต์และประวัติศาสตร์ให้แก่กองกำลังของรัฐบาลราชอาณาจักรลาว ภายใต้หน่วยงานหนึ่งของกำลังตำรวจพลร่ม สังกัดกองบัญชาการตำรวจตระเวนชายแดน (วชิษฐ เดชกุญชร 2557, 187) ดังนั้น จึงเห็นว่า วชิษฐได้เข้าไปเป็นส่วนหนึ่งอย่างเห็นวามแน่นกับเหตุการณ์ระดับโลกอย่างสงครามเย็น พร้อมกันนั้น ความเกี่ยวข้องของเขายังมีความเป็นไปได้ในลักษณะของการเป็นเจ้าหน้าที่รัฐ ผู้มีความเป็นปฏิปักษ์กับฝ่ายสังคมนิยมคอมมิวนิสต์อย่างถึงที่สุด เพราะเป็นตัวแทนของอุดมการณ์แห่งรัฐอันเป็นเส้นขนานที่ไม่อาจมาบรรจบกันได้กับลัทธิคอมมิวนิสต์

อนึ่ง นอกจากการทำงานในตำแหน่งเจ้าหน้าที่รัฐในด้านความมั่นคงแล้ว วชิษฐยังได้ทำงานดังกล่าวในบทบาทอื่นที่อาจโลดโผนไม่น้อยกว่าชีวิตจริง กล่าวคือ วชิษฐยังได้เขียนงานประเภทนิยายเอาไว้จำนวนหนึ่ง โดยเฉพาะอาชญากรรมที่อาจจะฉายให้เห็นถึงตัวตนของวชิษฐได้ไม่น้อยเช่นกัน

สังเขปการเขียน เปรียบเทียบตัวตน

ความเป็นอาชญากรรมในความหมายแบบที่ ฉลอง สุนทรวานิษฐ์ ชนามนามไว้ว่า “Crime and Violence Romance” ย่อมเป็นสิ่งที่แตกต่างจากการใช้คำเดิม คือ “Detective Story” เพราะความเป็นเรื่องการสืบสวนได้ลดความสำคัญลงไปและหันมาเน้นจากการต่อสู้ที่ประกอบไปด้วยอาวุธสงคราม เลือดไหลนอง ความพินาศสันตะโร และการเพิ่มจากความรัก ฉะนั้น ความเป็นอาชญากรรมจึงไม่ได้มีเพียงการไขคดีปริศนาเท่านั้น หากแต่รวมถึงการต่อสู้กันอย่างดุเดือดเลือดพล่าน โดยอาจจะเป็นการต่อกรกันระหว่างพระเอกที่เป็นเจ้าหน้าที่บ้านเมืองกับองค์กรอาชญากรรมหรือโดยที่พระเอกอาจเป็นสามัญชนผู้พิทักษ์คุณธรรมชนิดหนึ่งก็ยังได้

ความเป็นอาชญากรรมในรูปแบบดังกล่าวนี้ สามารถสังเกตได้จากนวนิยายที่มีชื่อเสียงอย่างเรื่อง *เล็บครุฑ* ของพนมเทียน ซึ่งพระเอกผู้ต่อกรกับองค์กรอาชญากรรม คือชีพ ชูชัย ผู้เป็นมิชชันนารี (นามปลอมภายใต้ร่างจริงของ ร.ต.อ.คม สรคุปต์ ที่ทางการส่งมา) หรือโรม ฤทธิ์ไกร หนุ่มเจ้าสำราญผู้ซ่อนโฉมหน้าจริงภายใต้หน้ากากของอินทรีแดง หรือกระทั่งผู้มาในรูปของคณอกกฏหมาย อาทิ *เลือดดำ* ที่ถึงแม้จะเป็นโจรที่ทางการต้องการตัว แต่ก็มีคุณธรรมบางอย่างที่คอยกำหนดการกระทำ เช่น การต่อสู้กับโจรพม่าที่ลักพาตัวลูกสาวของเจ้าคุณโหลหะกิจ เพราะมองว่าเป็นคนไทยด้วยกันดังปรากฏอยู่ในตอน “เลือดดำบุกเหมือง” (ป.อิทธิพลิต 2490) แต่อาชญากรรมของวชิษฐ เดชกุญชร อย่างเรื่อง *ลว.สุดท้าย*, *แม่ลาวเลือด*, *หักลิ้นช้าง* และ *ประกาศิตอสูร* ความเป็นตัวตนของพระเอกมีแนวโน้มว่าจะให้คำและความหมายแก่ผู้พิทักษ์กฎหมายหรือเคยเป็นส่วนหนึ่งของผู้พิทักษ์กฎหมาย อย่างเช่นใน *ลว.สุดท้าย* ตัวเอกและโครงเรื่องล้วนมีความสัมพันธ์กับตำรวจตระเวนชายแดน และใน *แม่ลาวเลือด*, *หักลิ้นช้าง* และ *ประกาศิตอสูร* ตัวเอกก็ได้เคยปฏิบัติราชการลับในลาว ก่อนที่ท้ายที่สุดจะมาร่วมหัวจมท้ายเป็นส่วนหนึ่งขององค์กรต่อต้านการจารกรรมซึ่งมีนามแฝงว่า “บราโว่”

ความที่เนื้อเรื่องมีความเกี่ยวข้องกับตำรวจ การดำเนินเรื่องหลักจึงย่อมจะเป็นเรื่องของตำรวจ เนื่องด้วยตัวผู้เขียนคือวชิษฐ เดชกุญชร เป็นตำรวจ การเขียนถึงตำรวจโดยตำรวจจึงอาจจะมีข้อแตกต่างที่ไม่เหมือนกับการเขียนเรื่องตำรวจโดยผู้ที่ไม่ใช่ตำรวจ เพราะเป็นไปได้ที่การเขียนจากรากเหง้าอาจมีส่วนสำคัญที่

แตกต่างกันในการให้ภาพของฉากหรือการเล่าเรื่องในแบบฉบับของตำรวจ ทว่าลักษณะเนื้อเรื่องในแบบสายลับ การบรรยายเนื้อเรื่องโดยผู้ที่ไม่ได้เป็นตำรวจกับผู้ที่เป็ตำรวจจะมีลักษณะที่แตกต่างกันไปในทิศทางใดนั้น ณ ที่นี้จะขอยกฉากการสะกดรอยในอาชญาญาที่ไม่ได้เขียนขึ้นโดยตำรวจมาเปรียบเทียบให้ดูเป็นตัวอย่าง ซึ่งเรื่องที่จะนำมาเปรียบเทียบ คือ ผลงานชื่อ *ภูติเหลือง* ของ อรวรรณ (นามปากกาของเลียว ศรีเสวก) อันเป็นเรื่องของ ขวัญไชย สุริยา นายตำรวจหนุ่มที่ต้องต่อสู้กับองค์กรนอกกฎหมายที่มีชื่อว่า “ภูติเหลือง” ที่มีลักษณะของการดำเนินธุรกิจแบบเรียกค่าคุ้มครอง โดยมีนายใหญ่ตัวเฒ่านามว่า กวางบินหยวน นอกจากนี้ยังประกอบด้วยตัวละครที่มีความหลากหลายของเชื้อชาติ นับจากชาวจีนอย่างหว่าหมิงฟอ ลูกครึ่งโปรตุเกส-มอญ หลุยส์ มาร่า หรือจะเป็นลูกครึ่งจีน-ไทยอย่างโลตัส ผู้เป็นนางเอกของอาชญาญาเรื่องนี้ (อรวรรณ 2519)

ความเข้มข้นของเนื้อเรื่องได้เริ่มต้นขึ้นเมื่อร้อยตำรวจเอกขวัญไชย สุริยาได้ถูกมอมเหล้าและหลอกล่อให้ใช้อำนาจหน้าที่เกินขอบเขตจนลงหน้าหนังสือพิมพ์ กระทั่งท้ายที่สุด ต้องถูกไล่ออกจากราชการ และยังต้องสูญเสียญาติผู้ใหญ่ที่ตนนับถืออย่างคุณตาจากการถูกลอบสังหาร ทำให้หลังจากนั้นเอง ขวัญไชยก็ได้ดำเนินการทุกอย่างเพื่อแก้แค้นและมุ่งทำลายการดำรงอยู่ขององค์กรภูติเหลืองอันอุบาทว์นี้ ดังนั้นแม้ว่าเขาจะไม่ได้เป็นตำรวจในทางรูปธรรม แต่ทางนามธรรมก็เป็นสิ่งที่ชัดเจน อย่างไรก็ตาม แม้จะเป็นฝ่ายที่มุ่งจ้องล้างจ้องผลาญ แต่ขวัญไชย สุริยาเอง ก็ต้องถูกจับตามองเช่นกัน คือ การสังเกตความเคลื่อนไหว เพื่อคาดการณ์ผลที่อาจจะเกิดหรือความเป็นไปได้ที่จะเกิดขึ้นในภายภาคหน้าชนิดวันต่อวัน ด้วยการสะกดรอยตาม เช่นในตอนที่ขวัญไชย สุริยาได้แทรกซึมเข้าไปย่านคนจีน เพื่อค้นหาที่พักของโลตัส ซึ่งสายสืบซึ่งยังให้พักตัวตั้งอยู่ในบริเวณแถบสำเพ็ง ในขณะที่เดินไปยังจุดหมายคือโรงแรมโดยผ่านความจอแจของตรอกอันอึ้งคึ้ง ทันใดนั้น

“พักใหญ่ก็มีเงินแก่คนหนึ่งเดินเข้ามาในร้าน ในชั้นต้นผ่านหน้าเข้าไปซื้อเหล้าจีนดื่มถึงหนึ่งเมื่อชำระเงินแล้ว ก็เดินสวนออกมา ตอนนี้อง ขวัญไชยได้ยินเสียงกระซิบว่า

‘ระวังให้ดี มีคนคอยตามคุณสองคน มันอยู่ห้องเลขที่สิบเอ็ดชั้นสอง ระวังให้ดี’” (อรวรรณ 2519, 84)

เมื่อสังเกตการบรรยายถึงการสะกดรอยตามตัวขวัญไชย สุริยาของอันธพาลชาวจีนแล้ว ดูเหมือนเป็นการบรรยายที่ให้ความหมายของการเป็นส่วนหนึ่งในองค์กรประกอบฉากและดำเนินเรื่องไปแบบฉากต่อฉาก แต่หากได้อ่านการบรรยายการสะกดรอยในงานของวสิษฐ เดชกุญชร จะไม่ใช่มีเพียงการบรรยายการดำเนินเรื่องแบบฉากต่อฉากเท่านั้น แต่มีการใส่คำอธิบายต่อการสะกดรอยในแง่มุมของความเป็นยุทธวิธี ดังตัวอย่างต่อไปนี้ *แล้วเลื้อด*

ธนูสเดินไปได้อีกไม่กี่ไกลนักก็รู้สึกว่าเขากำลังถูกติดตามอยู่

ชายร่างสูงผิวดำล่ำเสี่ยวและเคยเป็นครูสอนวิชาติดตามสะกดรอยอยู่เป็นเวลาแรมปี ธนูสรู้ดีว่าการติดตามสะกดรอยที่จะให้ได้ผลและไม่ให้ผู้ถูกติดตามรู้ตัวจำเป็นจะต้องใช้ผู้ติดตามสะกดรอยเป็นชุด ชุดละอย่างน้อย ๓ คน โดยผู้ติดตามสลับเปลี่ยนที่กันอยู่ตลอดเวลาเพื่อมิให้เป็นพิรุณและเป็นทีสังเกต ในทันทีที่ตระหนักว่าถูกติดตาม ธนูสก็ชะลอฝีเท้าลงและเริ่มสังเกตเพื่อให้อำนาจผู้ติดตามทุกคนเป็นเบื่องแรก (วสิษฐ เดชกุญชร 2554, 124)

เมื่อเปรียบเทียบกันแล้ว จึงพอจะเห็นได้ไม่ยากว่า รายละเอียดของพฤติกรรมในอาชญากรรมของวสิษฐ เดชกุญชร ย่อมมีความแตกต่างตรงที่มีการให้รายละเอียดทางยุทธวิธีประกอบ กล่าวคือ ฉากการสะกดรอยไม่ได้มีเพียงการสะกดรอยเฉยๆ หากแต่ได้ให้ความหมายของการสะกดรอยเอาไว้ด้วย โดยอาจเป็นเพราะเพื่อสร้างความเข้าใจให้แก่ผู้อ่าน ฉะนั้น ความสมจริงของการเล่าเรื่องในฉากจึงมีความแตกต่างกันในแง่ของความเข้าใจทางยุทธวิธี ซึ่งอาจจะเป็นการกำหนดรายละเอียดของความหมายในการกระทำ

นอกจากภาพทางยุทธวิธีดังเช่นการสะกดรอยจะมีความแตกต่างกันในรายละเอียดของความหมายในการกระทำแล้ว ฉากแสดงความรักก็มีความแตกต่างกัน โดยในที่นี้ ไม่ได้หมายถึงการหยอกเินหรือพูดจาหวานใส แต่หมายถึงการร่วมรักสัมพันธ์สวาท โดยใน *ภูติหลิ่ง* ฉากการสอบสวนระหว่างขวัญไชยกับโลตัส ที่เปลี่ยนจากการสอบสวนอันแสนโหดร้ายชนิดพูดพลาถบพลาถ จนกระทั่งตัวหล่อนอ่อนระทวยและร้องไม่ออก ร่างของโลตัส อันขาวโพลนนอนอยู่บนฟูกและได้แต่ครวญว่า “ขวัญไชยขา ดิฉันรักคุณเสียจริงๆ ดิฉันคงจะไม่เป็นคนร้ายอีกต่อไป ดิฉันจะเป็นคนดีของคุณ ขวัญไชยขา” (อรรถรณ 2519, 133) ทว่าในอาชญากรรมของวสิษฐ เดชกุญชร นั้น ฉากการร่วมรักกัน มีให้เห็นถึงการกดขี่และการลู่ไล้ร่างกายที่บรรยายอย่างเด่นชัด อันเต็มไปด้วยความความร้อนรุ่มและความต้องการที่รุนแรง แต่ฉากสัมพันธ์สวาทร่วมรักกลับไม่ค่อยได้มีให้เห็นอย่างชัดแจ้ง ถึงแม้จะคล้อยคลาคลั่นใน *หักลิ้นช้าง* กล่าวคือ “ในขณะที่ตัวกับที่ฝ่ามือของเขาเริ่มลูบระไปตามความอวบอืดของร่างหญิงสาว จากแผ่นหลังต่ำลงไปหาเนินสะโพก” แล้วก็ตัดมาที่ย่อหน้าถัดมาว่า “เกือบหนึ่งชั่วโมงต่อมา ยุวดีจึงรู้สึกตัว” (วสิษฐ เดชกุญชร 2553, 687-88) โดยไร้การแสดงออกทางคำพูดของตัวละคร

เห็นได้ว่า อาชญากรรมของวสิษฐ เดชกุญชร จะมีความหมายในเรื่องของการต่อสู้ด้วยอาวุธปืน ตั้งแต่เป็นพวกไปกระทั่งถึงปืนเล็กยาวจู่โจม ทว่าการให้รายละเอียดในเรื่องกลับมีความแตกต่าง เนื่องจากวสิษฐจะอธิบายถึงรายละเอียดทางยุทธวิธีแทรกลงไปในเรื่อง ซึ่งนอกจากเป็นการให้ความรู้แก่ผู้อ่านแล้ว ส่วนหนึ่งก็เพื่อให้ภาพการทำงานของข้าราชการฝ่ายความมั่นคง ไม่ว่าจะเป็นตำรวจ หรือทหาร ได้ปรากฏแก่สายตาคนทั่วไป อันเป็นการทำความเข้าใจแก่ผู้คนถึงพฤติกรรมการทำงานของเจ้าหน้าที่ ทั้งแบบถูกต้องและไม่ถูกต้อง ทั้งนี้เพื่อเป็นการสร้างความใกล้ชิดในอีกทางและเป็นการลดช่องว่างระหว่างข้าราชการตำรวจและประชาชน โดยเฉพาะในข้อกังขาของการปฏิบัติงาน ซึ่งแม้จะมีการอธิบาย แต่ก็ตำหนิการปฏิบัติที่ไม่ถูกวิธีเอาไว้ด้วย

อย่างไรก็ตาม ความเป็นข้าราชการตำรวจของวสิษฐ ไม่เพียงสร้างข้อแปลกใหม่สำหรับการเขียน หากแต่การที่เคยดำรงชีวิต การปฏิบัติหน้าที่และการเข้าเป็นส่วนหนึ่งทั้งการศึกษาในรูปแบบความมั่นคง ทั้งในประเทศและต่างประเทศ ทำให้อาชญากรรมของวสิษฐ เดชกุญชร ไม่ได้ให้เพียงแต่คำอธิบายทางยุทธวิธีเพียงอย่างเดียว แต่รวมไปถึงให้ชุดความคิดบางอย่าง ตั้งแต่การเชื่อมั่นกับข้าราชการ การเข้าใจการทำงานที่ถูกต้อง รวมไปถึงการสร้างกรอบความคิด เพื่อควบคุมพฤติกรรมภายใต้บริบทที่ชีวิตหนึ่งของวสิษฐ เดชกุญชรเคยประสบมา และเป็นส่วนหนึ่งในช่วงรอยต่อแห่งการเปลี่ยนแปลงสำคัญในสังคมไทยภายใต้บริบทของสงครามเย็น

ลว.สุตท้าย: อาชญากรรมในลัทธิอาชญากรรมแบบสงครามเย็น

นอกจากวสิษฐ เดชกุญชร จะเป็นนายตำรวจสันติบาลแล้ว เขายังเคยเป็นส่วนหนึ่งของกองกำลังตำรวจตระเวนชายแดน และความประทับใจในงานชิ้นหลังนี้ ที่แม้จะเป็นเพียงครู่ฝักในเสี้ยวหนึ่งของเวลา หากแต่ยังผลให้เขาจดจำความประทับใจลงเป็นนิยาย ภายใต้ชื่อเรื่องอันกระชับว่า *ลว.สุตท้าย* โดยตีพิมพ์ลงเป็นตอนๆ ในนิตยสาร *ชาวกรุง* นับตั้งแต่ พ.ศ.2504 โดยนิยายเรื่องนี้ ได้เริ่มต้นด้วยการมองย้อนชีวิตกลับไปของนายพันตำรวจ

เอกวีร์ บุญแต่ง ในระหว่างที่วีร์กำลังโดยสารรถไฟ เพื่อเดินทางสู่จุดหมายใหม่ของชีวิตภายหลังที่ได้ออกจากราชการ ในหัวจิตนี้เอง วีร์ได้เริ่มทบทวนชีวิตนับตั้งแต่วัยแรกของการเป็นตำรวจที่ตนเคยดำรงในฐานะตำรวจสันติบาล กระทั่งถึงช่วงที่ยาวนานที่สุดของชีวิตตนเอง คือ การดำรงฐานะเป็นตำรวจตระเวนชายแดน

การเป็นตำรวจตระเวนชายแดนของวีร์นั้น เริ่มจากการถูกเรียกตัวไปฝึกในหน่วยงานใหม่ที่มีชื่อว่า กองกำลังตำรวจตระเวนชายแดน อันถูกจัดตั้งขึ้นเพื่อการปฏิบัติหน้าที่รักษาความสงบตามแนวชายแดน การฝึกที่นอกจากจะประกอบไปด้วยการดำเนินกลยุทธภาคสนามอย่างการรบนั้น สิ่งหนึ่งที่ขาดเสียไม่ได้ก็คือ การติดอาวุธทางปัญญาที่พวกเขาเหล่านี้ได้ถูกบ่มเพาะปลูกฝังชนิดที่ว่า “ยอมถวายหัวเสียก็ยังได้” ภาพของครูฝึกที่กำลังถ่ายทอดความสำคัญของความเป็นชาติบ่งบอกถึงความหมายของความเป็นชาติที่มีจุดกำเนิดอันหยาบเกรียมภายใต้ฉากบรรยายอันดุดันของครูฝึกในฐานะฝึกฝนนอกประเทศว่า

ท่านทั้งหลายเป็นเชื้อสายของนักรบ นักรบเพียงไม่กี่ชาติในโลกนี้ ที่เคยกล้าทำหยาบประเทศมหาอำนาจอย่างประเทศจีน...ท่านทราบหรือไม่ว่า บนสองฝั่งแม่น้ำโขง ไม่เฉพาะแต่ส่วนที่อยู่ใกล้เมืองไทยสมัยนี้เท่านั้น ตั้งแต่ต้นแม่น้ำนั้นเป็นต้นมา มีชาวกศพของนักรบไทยทับถมอยู่ก็หมิ่น ก็แสน ก็ล้านศพ และนักรบเหล่านั้นคือต้นตระกูลของท่าน...ในประวัติศาสตร์ชาติไทยเต็มไปด้วยการต่อสู้ ต่อสู้เพื่อก่อสร้างประเทศ และต่อสู้ป้องกันเอกราชของประเทศที่ก่อสร้างขึ้นแล้ว (วสิษฐ เดชกุญชร 2553ก, 20)

สิ่งที่ผู้อ่านย่อมจะจินตนาการได้ว่า ถ้าหากผู้อ่านสมมติตัวเองเป็นตำรวจตระเวนชายแดน และเข้าไปนั่งฟังการบรรยายในลักษณะนี้ คงหนีไม่พ้นที่จะมีอารมณ์ร่วมกับความรู้สึกรักชาติ และอยากออกไปรับใช้ชาติทันทีเมื่อฝึกเสร็จ จึงไม่แปลกที่เมื่อภายหลังการฝึก ผู้เข้ารับอบรมพร้อมทั้งวีร์จึง “สนทนาและถกเถียงเรื่องที่เกี่ยวข้องกับการบรรยาย...ยิ่งสนทนาและถกเถียงเท่าใด ก็ยิ่งเห็นภัยอันตรายที่จะเกิดแก่บ้านเมืองและอนุชนคนไทยมากยิ่งขึ้นเท่านั้น...จึงทำให้แต่ละคนมีความปรารถนาที่รุนแรงยิ่งขึ้นที่จะใช้ตนเองเป็นปราการยับยั้งการขยายตัวของศัตรู” (วสิษฐ เดชกุญชร 2553ก, 22) และถ้าหากลองจินตนาการเข้าไปอีกถึงการที่เราได้เป็นผู้อ่านในช่วงเวลานั้น ก็เป็นไปได้ที่จะมีอารมณ์ร่วมที่รุนแรงไม่ต่างจากเหล่าผู้อบรมหลักสูตรตำรวจตระเวนชายแดน

ภาพความหมายของความเป็นชาตินิยม ความเป็นเลือนนักษัตรและความเป็นนักรบในอาชุนิยายของ วสิษฐ เดชกุญชร เป็นสิ่งที่ดำเนินไปในลักษณะของกระแสชาตินิยมแบบลัทธิทหารในแบบฉบับของจอมพล ป.พิบูลสงครามในทศวรรษ 2480 อันเป็นชาตินิยมที่จอมพล ป. ได้เน้นย้ำถึงการเป็นความเป็นไทยตามคติของความเชื่อชาตินิยม คือ การสร้างความหมายว่า ชาติไทย เป็นชาติของคนเชื้อชาติไทย โดยจอมพล ป.พิบูลสงคราม เชื่อว่า การสร้างความหมายเช่นนี้ จะทำให้คนไทยสนับสนุนการสร้างกองทัพเพื่อขยายอำนาจไปครอบครองดินแดนที่คนเชื้อชาติไทยทั้งหลายอาศัยอยู่ (สายชล สัตยานุรักษ์ 2556, 65)

การปลูกฝังในลักษณะดังกล่าวส่วนหนึ่งคือการเน้นย้ำความเป็นนักรบแบบลัทธิทหาร โดยหากพิจารณาเทียบเคียงกับเวลาแห่งการขึ้นมามีอำนาจของ จอมพล ป.พิบูลสงคราม ที่ขึ้นมามีอำนาจในปี 2481 แล้ว คือช่วงที่โลกมีความผันผวนทางการเมืองและพร้อมจะปะทุไฟสงครามได้ทุกเมื่อ ประกอบกับการขึ้นมาของลัทธิฟาสซิสต์ทั้งจากอิตาลี เยอรมนี และญี่ปุ่น อันเป็นชาติซึ่งสามารถแสดงแสนยานุภาพด้านกองทัพและพัฒนาประเทศได้อย่างก้าวกระโดด จึงไม่แปลกที่ผู้จบการศึกษาจากโรงเรียนทหารปืนใหญ่แซงต์ซิริในฝรั่งเศสจะประทับใจกับภาพลักษณ์การสร้างชาติผ่านทหาร (แอนเดอร์สัน 2553, 10) ความเป็นไทยภายใต้กระแสชาตินิยมของจอมพล ป. จึงมุ่งสร้าง

นิสัยแห่งพลเมือง อันได้แก่ นิสัยก่อสร้าง นิสัยรักความประณีต นิสัยองกาม และนิสัยต่อสู้ (สายชล สัตยานุรักษ์ 2556, 137) ซึ่งทำให้ความเป็นไทยสอดคล้องกับเป้าหมายของผู้นำรัฐ โดยความมีนิสัยต่อสู้ที่ถูกสร้างขึ้น ได้ถูกนำมาขยายขึ้นอีกครั้งภายใต้คำประกาศอย่างเป็นทางการของรัฐบาลในวันที่ 17 พฤษภาคม 2482 ภายใต้การประกาศยกย่องวีรกรรมของชนชาติไทย อันจะเห็นได้ว่าความเป็นไทยได้เพิ่มมิติของความเป็นนักรบ โดยการเชิดชูวีรกรรมของวีรกษัตริย์นักรบไทยในอดีตและการสร้างบทประพันธ์ที่สร้างอารมณ์ร่วมแห่งชาตินิยมด้วยการสร้างความรู้สึกสะท้อนใจร่วมกัน อาทิ บทละครเรื่องเลือดสุพรรณของหลวงวิจิตวาทการ ที่ได้รับความนิยมและมีการสร้างเป็นละครเวทีหลายครั้ง (ทักษ์ เฉลิมเตียรณ 2558, 149)

กระนั้น การกล่าวเช่นนั้นในแง่หนึ่ง ดูเหมือนจะเป็นการสืบสานแนวคิดชาตินิยมแบบรัชกาลที่ 6 ที่อธิบายถึงความเป็นมาของชาติ อันมาจากชนผู้ไม่ยอมให้ใครกดขี่ มีใจเด็ดเดี่ยว และยอมสละชีวิต อันเป็นลักษณะของความเป็นเสือป่าโดยแท้ (ชินดา พรหมพยัคฆ์ 2543, 44) แต่การสร้างความเป็นนักรบของรัชกาลที่ 6 ที่มีอารมณ์ความรู้สึกไปในทางลักษณะ “เสือป่า” อันเป็นกองกำลังที่รัชกาลที่ 6 ตั้งมา นั้นได้สร้างความไม่พอใจให้แก่กลุ่มนายทหารส่วนหนึ่ง ฉะนั้น ความเป็นนักรบภายใต้ความเป็นเสือป่าจึงหมดพลังที่จะส่งต่อชุดความคิดดังกล่าว เพราะท้ายที่สุดก็จะสิ้นสุดไปเฉกเช่นกิจการของกองกำลังเสือป่าเริ่มลดน้อยถอยหายไปภายหลังการสวรรคตของรัชกาลที่ 6 ดังนั้นแล้ว เงาของชาตินิยมในแบบความเป็นนักรบในเนื้อหาที่ได้ยกมา จึงมีลักษณะที่เป็นไปในการนำเสนอตามแบบอย่างของจอมพล ป. พิบูลสงคราม อย่างชัดเจน

แต่สิ่งที่แปลกอีกประการหนึ่งสำหรับการสอนความเป็นไทยก็คือ “ครูผู้สอนเป็น[นัก]ประวัติศาสตร์และรัฐศาสตร์จากมหาวิทยาลัยมีชื่อเสียงแห่งหนึ่งในประเทศออสเตรเลีย แม้ว่าการสอนจะกระทำโดยล่ามไทย” (วสิษฐ เดชกุญชร 2553ก, 19-20) อันกลายเป็นว่า ความเป็นไทยที่ตนยอมตายเพื่อรักษานั้นเป็นสิ่งที่ครูต่างชาติอาศัยล่ามไทยเป็นผู้ถ่ายทอดให้หรือพูดอีกอย่างหนึ่งก็คือ ความเป็นไทยจึงเป็นสิ่งที่ถูก (ฝรั่ง) สร้างขึ้น หากแต่การมีคำว่า “นักรบเพียงไม่กี่ชาติ ที่เคยกล้าท้าทายประเทศมหาอำนาจอย่างจีน” (วสิษฐ เดชกุญชร 2553ก, 20) ก็ดูเป็นสิ่งที่สามารถมองได้ว่าเป็นชาตินิยมในแบบที่รับรู้ในสังคมไทยกันอยู่พอสมควร เพราะสามารถมองได้ว่าเป็นการเล่นกับความเชื่ออื่นในความหมายของความเป็นจีนเพื่อมาปลูกฝังความเป็นไทย

ความเป็นจีน ที่ถูกสร้างให้กลายเป็นอื่น คือ ส่วนหนึ่งที่อาจมองได้ว่าเป็นผลพวงของการดำเนินนโยบายผ่านงานเขียนของ อิศวาท หุ ในหนังสือชื่อ *พวกยิวแห่งบูรพาทิศ และ เมืองไทยจึงตื่นเกิด* ที่ขนานนามคนจีนในฐานะที่ไม่แตกต่างจากชาวยิว คือมุ่งคอยแต่จะกอบโกยเงินทองส่งกลับจีน คิดดูถูกคนสยาม (ชินดา พรหมพยัคฆ์ 2543, 48) นอกจากนี้ “พูดภาษาไทยไม่ได้และไม่พยายามเรียนภาษาไทยที่เดียว” ก็ยิ่งทำให้ความเป็นไทยแบบรัชกาลที่ 6 มีความแจ่มชัดขึ้นเพราะทรงนำ “การพูดไทย” เข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของความเป็นไทย (ชินดา พรหมพยัคฆ์ 2543, 47) กระนั้น หากชาวจีนผู้ใดที่สามารถพูดไทยและจงรักภักดีต่อสถาบันพระมหากษัตริย์ ชาวจีนผู้นั้นก็จะมีความเป็นไทยได้โดยสมบูรณ์

กล่าวได้ว่าความเป็นจีนได้ถูกสถาปนาให้เป็นความเป็นอื่นอีกครั้งในสมัยจอมพล ป. พิบูลสงคราม โดยได้มีการประกาศพระราชบัญญัติในเรื่องของอาชีพและการกำหนดเขตหวงห้ามของชาวต่างด้าว ซึ่งรวมไปถึงชาวจีนด้วย (ศุภการ สิริไพศาล 2553, 94) พร้อมๆ กับ การจัดวางชาวจีนให้กลายเป็นคู่ปฏิปักษ์ผ่านการสร้างประวัติศาสตร์ อาทิ การที่พระยาอนุমানราชชนได้สร้างความเป็นคนไทยผู้หวงแหนแผ่นดินในตัวละครที่ชื่อ “เบ้งเอ็ก” ผู้ต่อสู้กับการรุกรานของชาวจีนที่นำโดยขงเบ้ง ซึ่งเป็นเรื่องราวหนึ่งในวรรณกรรมเรื่อง *สามก๊ก* (สายชล สัตยานุรักษ์ 2556, 92)

อย่างไรก็ตาม ความเป็นจีนในเชิงคู่ตรงข้ามของความเป็นไทยนั้น ได้เริ่มแปรเปลี่ยนจากคู่ตรงข้ามในเรื่องชาติพันธุ์ ไปเป็นคู่ตรงข้ามในเรื่องระบอบการเมือง ด้วยการสร้างภัยคอมมิวนิสต์ขึ้นมาแทน ซึ่งเริ่มตั้งแต่การประกาศใช้พระราชบัญญัติว่าด้วยคอมมิวนิสต์ พ.ศ.2476 และการกำหนดความเป็นไทยที่ต้องไม่เป็นคอมมิวนิสต์ของหลวงวิจิตรวาทการ (สายชล สัตยานุรักษ์ 2545, 133-134) รวมทั้งพระราชบัญญัติการกระทำอันเป็นคอมมิวนิสต์ พ.ศ. 2494 ที่นอกจากจะเป็นการจัดฝ่ายตรงข้ามทางการเมืองในขณะนั้นแล้ว ส่วนหนึ่งก็คือการประกาศเข้าเป็นโลกเดียวกันกับสหรัฐ ที่ตอบสนองด้วยความช่วยเหลือทางการทหารและเศรษฐกิจ (ณัฐพล ใจจริง 2552, 108-109) การถูกโยกย้ายจากสหรัฐ จึงย่อมหลีกเลี่ยงไม่ได้ที่จะต้องคล้อยตามการเมืองของสหรัฐ ที่มองความเป็นคอมมิวนิสต์โดยกินความหมายไปถึงคนจีนเช่นกัน อันเนื่องมาจากการประกาศเป็นสาธารณรัฐประชาชนจีนใน พ.ศ. 2492

การสร้างความปลอดภัยต่อคอมมิวนิสต์นั้น ย่อมปฏิเสธไม่ได้ว่า เป็นส่วนหนึ่งของสงครามประสาทรที่สหรัฐได้คิดค้นขึ้นโดยได้รับการอนุญาตจากรัฐสภาอเมริกา สำหรับประเทศไทยนั้น งบประมาณ 150 ล้านดอลลาร์สหรัฐ ได้ถูกนำมาใช้ภายใต้การปฏิบัติการของสำนักงานข่าวสารอเมริกัน (United States Information Service หรือ USIS) ภายใต้การรู้เห็นเป็นใจของรัฐบาลและสถาบันพระมหากษัตริย์ในเวลานั้น ซึ่งมีตั้งแต่การแจกโปสเตอร์และสมุดคู่มือต่อต้านคอมมิวนิสต์ ภายใต้หน่วยงานประชาสัมพันธ์เคลื่อนที่ (Mobile Information Team) ที่ตั้งขึ้นในกลาง พ.ศ.2497 (ณัฐพล ใจจริง 2552, 134-136) และยังมีกรมประชาสัมพันธ์ที่ได้ข้อมูลการดำเนินงานของโลกเสรีผ่านสำนักข่าวสารอเมริกัน รวมทั้งวารสารรายสัปดาห์ *สารประชาชน* ที่เป็นเครื่องมือหนึ่งในการล้างสมองอาทิ การใส่เรื่องของคอมมิวนิสต์กินคน (พวงทอง รุ่งสวัสดิทรัพย์ ภาวกรรม 2549, 23)

อนึ่ง นอกจากการดำเนินงานของรัฐโดยตรงแล้ว การปฏิบัติการทางสังคมโดยอ้อมยังปรากฏผ่านการเผยแพร่ของสภาเสรีภาพทางวัฒนธรรม (Congress for Cultural Freedom) สำนักข่าวสารอเมริกัน และสำนักงานข่าวกรองกลางสหรัฐ อันมีลักษณะเดียวกับการทำงานของสำนักงานวิจัยข้อมูล (Information Research Department หรือ IRD) และสำนักงานวัฒนธรรมอังกฤษ (British Council) โดยสนับสนุนให้มีการแปลงานทั้งจากภาษาอังกฤษเป็นภาษาอื่นๆ และแปลจากภาษาอื่นๆ เป็นภาษาอังกฤษ เพื่อสร้างความเป็นหนึ่งเดียวกันภายใต้กรอบของโลกเสรี เช่น สนับสนุนให้มีการแปลงานเชิงอุดมการณ์เรื่อง *Why Communism Must Fail* ของ เบอร์ทรันด์ รัสเซลล์ (Bertrand Russell) หรือการแปลนิยายการเมืองของจอร์จ เอร์เวล (George Orwell) เรื่อง *Nineteen Eighty-Four* และ *Animal Farm* ออกเผยแพร่เป็นภาษาต่างๆ ในฐานะวรรณกรรมโลก (Weltliteratur หรือ World Literature) อันทำให้สิ่งที่เรียกว่าแนวคิดเรื่องวรรณกรรมโลกมิได้รับอิทธิพลจากการเมืองเสียทีเดียว (Rubin 2012, 29, 37) รวมทั้งมีการขอให้แนวร่วมสำคัญคนหนึ่งของอังกฤษช่วยจัดทำบัญชีรายชื่อนักเขียนและปัญญาชนในอังกฤษที่ฝักใฝ่สหภาพโซเวียตหรือมีแนวโน้มคุกคามจารีตอันดีงามของอังกฤษ โดยบัญชีรายชื่อดังกล่าวรู้จักกันในเวลาต่อมาว่า “Orwell’s List” ตามชื่อของผู้แอบจัดทำบัญชีดังกล่าว คือ จอร์จ เอร์เวล (ดู Rubin 2012, 24-46) ทั้งนี้เพื่อตอบโต้กับการรณรงค์ของโลกหลังมานี้ซึ่งดำเนินการผ่านองค์กรที่มีชื่อว่า สภาปัญญาชนเพื่อสันติภาพ (Congress of Intellectuals for Peace) หรือรู้จักกันในชื่อต่อมาว่า สภาโลกแห่งสันติภาพ (World Congress of Peace) ในกรณีของไทยนั้น ได้มีการให้ทุนสนับสนุนการแปลอาชญากรรมที่มีโครงเรื่องประเภทจารชนที่ต้องขับเคี่ยวกับฝ่ายคอมมิวนิสต์หรือองค์กรชั่วร้ายเพื่อผดุงสันติภาพและเสรีภาพของโลก เช่น งานของเอียน เฟลมมิ่ง (Ian Fleming) และของฌ็อง บรูซ (Jean Bruce) ดังคำนำในงานแปลเรื่อง *ล้างวายุร้ายในญี่ปุ่น* (Harakiri) ของ ฌ็อง บรูซ ซึ่งผู้แปล คือ พ.พิทยา ไถ่กล่าวว่า “ถ้าประชาชนคนไทยผู้รักชาติทุกคนสนใจอ่านนวนิยายประเภทนี้ จะมีหูและตาอันสว่างยิ่งขึ้น และอาจเป็นกำลังอันสำคัญในการให้เบาะแสของพวกบ่อน

ทำลายแก่เจ้าหน้าที่ฝ่ายปราบปรามของเราได้ดียิ่งขึ้น" (บุรุษ 2508, ข) เจกเช่นเดียวกับการใช้ภาพยนตร์เป็นกลไกเผยแพร่อุดมการณ์เสรีนิยมแบบอเมริกา ดังที่ประเทศไทยในยุคสมัยที่เรียกกันว่า ยุคอเมริกัน ได้มีภาพยนตร์สัญชาติอเมริกันหลั่งไหลเข้ามาถึง 95 เปอร์เซ็นต์ของภาพยนตร์ทั้งหมดที่ได้สาธิตแสดงฉายบนจอเงินในประเทศไทย อันเป็นบทบาทส่วนสำคัญในการปลูกฝังภัยของลัทธิคอมมิวนิสต์ เนื่องจากสามารถถ่ายทอดไปสู่วัฒนธรรมของคนหมู่มากได้อย่างรวดเร็ว (Harrison 2010, 199)

ดังนั้น ในบริบทของการต่อสู้ทางอุดมการณ์ชาตินิยม ความเป็นจีนจึงคลี่คลายไปจากจุดเดิม คือ ไม่ได้เป็นเพียงพ่อค้าหน้าเลือดแต่อย่างเดียว แต่คือความเป็นภัยคอมมิวนิสต์ ในทัศนะความเป็นภัยของชาวจีนนั้น ทักษ์ เฉลิมเตียรณ ได้ตั้งข้อสังเกตถึงความเป็นภัยของชาวจีน โดยการยกตัวอย่างในอาชญากรรมเรื่อง เล็บครุฑ ที่นำเสนอภาพคนจีนในอาชญากรรมเรื่องนี้ว่า "ความเป็นจีนนั้น ถ้าจะเป็นภัยก็เป็นภัยภายนอก หาใช่เป็นภัยภายในประเทศไม่" (ทักษ์ เฉลิมเตียรณ 2558, 208-213) ขณะเดียวกันในเรื่องของภาพยนตร์ อย่างเช่นกรณีภาพยนตร์เรื่อง "อินทรีทอง" ภาพวาดร้ายชาวจีนก็ถูกให้ภาพว่ามาจากปักกิ่ง พร้อมกันนี้ยังมีวิชาล้างสมองที่ร้ายแรงมาจากศาสตร์สำนักของรัสเซีย (Harrison 2010, 219) จึงยังเป็นการตอกย้ำว่า ความกลัวภัยชาวจีนในคราบคอมมิวนิสต์มาจากภัยข้างนอกโดยแท้ การสอดคล้องของสองข้อเสนอดังกล่าว จึงดูมีน้ำหนักมากขึ้นเมื่อโปสเตอร์ของสำนักข่าวสารออเมริกันมีภาพของเหมาเจ๋อตุงและโฮจิมินต์กำลังมองดูการต่อสู้ในแผนที่อินโดจีน (Phillips 2012, 318) และความคิดเหล่านี้ยังได้ถูกตอกย้ำอีกครั้งในการเตือนถึงภัยจากข้างนอกของจีนคอมมิวนิสต์โดยการขับให้เห็นถึงความเป็นต่างชาติในลัทธิการเมืองแบบคู่ตรงข้าม ดังปรากฏอยู่ในฉากการตายของครูยรรยง ผู้เป็นตำรวจตระเวนชายแดนที่ประจำอยู่โรงเรียนบ้านดงขวาง

พลตำรวจผู้ไร้ชีวิตและนุ่งกางเกงขาสั้นตัวเดียว ร่างตั้งแต่หน้าลงไปถึงปลายเท้าเต็มไปด้วยเลือด ที่มาของเลือดคือแผลที่เกิดจากของมีคม-อาจจะเป็นมีดหรือดาบปลายปืน-ซึ่งปรากฏอยู่ทั่วกายของเขา เกือบจะไม่มีส่วนใดเลยที่ปราศจากแผล ที่ฉกรรจ์ที่สุดคือคอด้านหน้า แผลนั้นกว้างจากใต้หูซ้ายไปจนถึงหูขวา ลึก และเหวอะเหวเจนแม้แต่ผู้ที่เคยเห็นศพและบาดเจ็บมาแล้วนานาชนิด และนับครั้งไม่ถ้วนอย่างวิธีก็น่าต้องเบือนหน้าหนี (วสิษฐ เดชกุญชร 2553ก, 461)

เมื่อได้เห็นศพ อารมณ์ของนายตำรวจวีรบุรุษแห่งกิลกโพล่งขึ้นและระบายเป็นคำพูดที่แสนเสียดแทงใจบรรดาผู้อ่านที่รักชาติทั้งหลายว่า

พี่น้องทุกคนรู้ว่าครูยรรยงสืบข่าวอะไร และรัฐบาลทำอะไรให้พี่น้อง และใครคือผู้ที่มา {ปราบปราม} พี่น้อง หลักฐานของการปราบปรามนอนอยู่เบื้องหน้าของพี่น้อง ผมจะบอกให้ว่าทำไมครูยรรยงต้องตาย ครูยรรยงตายเพราะไอ้ {ทหารของประชาชน} {กองกำลังติดอาวุธของประชาชน} หรือไอ้พวก {ก๊วน} มันไม่ต้องการให้พี่น้องสุขสบายนายของมันเป็นคือพวกเจ๊กพวกแกว มันต้องการจะเข้ามาครองเมืองไทย เข้ามาครองบ้านดงขวาง แต่มันทำไม่ได้ถ้าพวกเรารักกัน ครูยรรยงกับพี่น้องนั้นรักกันช่วยเหลือกัน ยิ่งกว่านั้นครูยรรยงยังทำให้พี่น้องและตำรวจชายแดน กรมประชาสงเคราะห์ สัตวแพทย์อำเภอ จังหวัด ไกลชิดกัน และกัน (วสิษฐ เดชกุญชร 2553ก, 462)

สภาพศพของเจ้าหน้าที่รัฐอันยับเยินจากการถูกทำร้ายโดยกองกำลังคอมมิวนิสต์ที่ถูกบรรยายและการแสดงออกทางอารมณ์ของนายตำรวจวีร บัญแด่ง จึงได้ขับเน้นความเป็นคอมมิวนิสต์ให้มีความน่ากลัวภายใต้ผลการทารุณกรรมที่มีต่อครูยรรยง และการมองสาเหตุของโศกนาฏกรรมที่เกิดขึ้นว่าคือ ผลจากการเข้ามาเพื่อครอบครองประเทศไทยของพวกเงี้ยวและพวกแคว (เวียดนาม) ซึ่งเป็นคอมมิวนิสต์ โดยเป้าหมายของคอมมิวนิสต์คือต้องการจะครอบครองประเทศไทย ดังนั้นจึงเป็นไปได้ที่สภาพของครูยรรยงอาจจะเกิดขึ้นกับทุกๆ คนที่ขัดขวางงานของพรรคและกองทัพประชาชน เพราะสภาพของผู้ขัดขวางก็จะไม่ต่างจากสภาพครูยรรยง

การสร้างงานเขียนอาชญาวิทยายังไม่ได้มุ่งเสนอเพียงความสนุกหรือความบันเทิงที่อาจมองว่าไร้แก่นสารสาระ หากแต่ว่าการมีเนื้อหาเข้าถึงได้ง่าย ไม่ซับซ้อน และชัดเจน กลับเป็นการดึงดูดให้ล้อยตามง่าย ดังเช่นอาชญาวิทยารื่อง ลว.สุดท้าย ที่ความสนุกแบบฉบับความบันเทิงและความเป็นวีรบุรุษของ วีร บัญแด่ง สามารถสร้างแรงดึงดูด พร้อมกับสามารถปลูกฝังถึงอุดมการณ์ของเจ้าหน้าที่ โดยมาพร้อมกับความรักชาติและการต้องต่อสู้กับความโหดร้ายของลัทธิคอมมิวนิสต์ การได้รับรางวัลเป็นหนังสือดีเด่นจากการคัดเลือกของคณะกรรมการแห่งชาติว่าด้วยการศึกษาวิทยาศาสตร์และวัฒนธรรมแห่งสหประชาชาติในพ.ศ.2522 ยิ่งเป็นการรับประกันถึงความสำคัญของเนื้อหาในนิยายที่ไม่จำเป็นต้องมีความเป็นสัจนิยมอันแสนทุกข์ทรมาน หากแต่เป็นสัจนิยมที่แสนสนุกและเชื่อเชียวให้ผู้อ่านทั่วไปเป็นส่วนหนึ่งของอันตรายอันแสนจะทรงเกียรติ

ไอโรอัน: พลข้างเคียงของสงครามเย็นที่นำเสนอผ่านอาชญาวิทยา

นอกจากเรื่องของสงครามเย็นและการต่อสู้กับคอมมิวนิสต์ใน ลว.สุดท้าย แล้ว ผลงานสำคัญของ วสิษฐเดชกฤษ คือ ชุดอาชญาวิทยานี้ ซึ่งมีลักษณะของการลำดับเรื่องภายใต้ตัวละครสำคัญที่แทบจะโผล่ในทุกๆ ตอนภายใต้ชื่อของ ธนุส นิราลัย โดยเริ่มแสดงบทบาทครั้งแรกนับตั้งแต่เรื่อง สารวัตรเถื่อน วสิษฐเดชกฤษ ได้กล่าวว่า “ความนิยมของผู้อ่าน ได้ทำให้ต้องเขียนเรื่องราวการต่อสู้ของธนุสไปอีก” (วสิษฐเดชกฤษ 2554, 7) ด้วยเหตุนี้ จึงทำให้อาชญาวิทยานี้ของ ธนุส นิราลัย ดำเนินเรื่อยมา นับตั้งแต่ สารวัตรเถื่อน ที่ทำให้ธนุสเป็นที่รู้จัก ตามมาด้วย แม่ลาวเลือด, หักลิ้นช้าง, บ่วงบาต, ประกาศิตอสูร และท้ายสุด อวสานสายลับ อันเป็นเล่มสุดท้ายที่ปิดฉากชีวิตอันโหดโผนของตัวละคร ในนามของ ธนุส นิราลัย

เรื่องราวของธนุสนั้น โดยหลัก คือ การต่อสู้กับขบวนการค้ายาเสพติด นับตั้งแต่เรื่องแรก คือ สารวัตรเถื่อน ที่เป็นการปราบปรามขบวนการค้ากัญชาในเขตพื้นที่อำเภอพัฒนานคร (อำเภอสมมติ) จังหวัดเพชรบูรณ์ แต่เนื้อเรื่องหลังจากนั้น การต่อสู้ของธนุสได้เปลี่ยนไปต่อสู้กับขบวนการค้ายาเสพติดประเภทเฮโรอีนแทน ถึงแม้เรื่อง บ่วงบาต จะมีเนื้อหาแหวกออกเป็นเรื่องแบบจารชนสองหน้า และที่เหลือหลังจากนั้น เช่น แม่ลาวเลือด, หักลิ้นช้าง, ประกาศิตอสูร และ อวสานสายลับ ล้วนแล้วแต่มีเฮโรอีนเป็นจุดรวมของเรื่องในฐานะ “ภาพแทนแห่งปญปักษ์”

การเปลี่ยนภาพตัวแทนของศัตรูจากคอมมิวนิสต์มาเป็นยาเสพติดของวสิษฐเดชกฤษนั้น พบได้ในเรื่องแรก คือ แม่ลาวเลือด ซึ่งได้เริ่มต้นขึ้นภายหลังจากที่ได้เสร็จสิ้นภารกิจใน สารวัตรเถื่อน แล้ว ธนุสก็ได้ขึ้นไปพักผ่อนที่ภาคเหนือของประเทศไทย โดยต้องการพบกับเกียรติ อดีตลูกน้องเก่าสมัยสงครามลับในลาว แต่แล้วเกียรติก็ถูกสังหาร ทำให้ธนุสต้องสืบหาเบาะแสถึงสาเหตุการตาย จนท้ายที่สุดก็พบว่า สาเหตุนี้มาจากลูกชายบุญธรรมของเกียรติชื่อบรรพตที่เป็นแนวร่วมของขบวนการค้าเฮโรอีนตามแนวตะเข็บชายแดนภาคเหนือ และการที่เกียรติตายก็เพราะว่าได้ไปรู้เรื่องราวนี้นี้เข้า จึงถูกสังหารจากนักฆ่าของขบวนการค้าเฮโรอีนที่บรรพตเกี่ยวข้องด้วย โดยมีชื่อ

ขบวนการว่า “ศูนย์สอง” มีผู้การสมหมาย ลูกครึ่งจีนฮ่อ-ไทยใหญ่เป็นหัวหน้า พร้อมกับมีหน้าที่คุ้มกันขบวนการค้ายาให้กับการค้ายาของสิริวงศ์ ซึ่งเป็นหนึ่งในสมาชิกของขบวนการกู้ชาติไทยใหญ่

ใน *หกล้านช้าง* อันเป็นเรื่องราวที่ต่อจาก *แม่ลาวเลือด* นั้น ภายหลังจากที่ได้ตัดสินใจออกจากบราโว่แล้ว ธนุสก็ได้เดินทางไปพักผ่อนที่ภูเก็ต ซึ่งทำให้ได้เจอยูดี หญิงสาวลูกครึ่งสุดสวย แต่ขณะเดียวกันก็มีเรื่องกับสามีของหล่อน คือ ปราบต์ ปุณโยบดี อดีตรัฐมนตรี แต่ในระหว่างนั้นเอง ยูดีก็ได้ฝากพัสดุไว้ชิ้นหนึ่ง โดยบอกว่าหากตนเสียชีวิต ให้ช่วยไปส่งตามที่อยู่ที่แนบไว้กับพัสดุ หลังจากที่ยูดีตาย ธนุสก็ต้องทำหน้าที่ดังกล่าวให้สำเร็จ แต่ก็ต้องเผชิญกับอุปสรรคจากการบงการของสามีเธอเอง แต่ในภายหลังนั้น ธนุสก็รับรู้ได้ว่าตนได้ไปเกี่ยวข้องกับกลุ่มค้าเฮโรอีนข้ามชาติ อีกทั้งในช่วงท้าย ลำเนาผู้เป็นคนรักของธนุส ยังถูกจับไปโดยมาเฟียอิตาลีที่มีส่วนเกี่ยวข้องกับอดีตรัฐมนตรีและอดีตสามีของยูดี ผู้ฝากพัสดุมหาภัยไว้กับธนุส

ส่วนใน *ประกาศิตอสูร* เล่าถึงเรื่องในอดีตเจ้าหน้าทีของบราโว่ ชื่อ ไภษัชย์ ได้รวบรวมอดีตลูกทีมเก่าของบราโว่ไว้หลาย ๆ คน นับตั้งแต่ ลำเนา เจษฎา นำพล และวิเลป ซึ่งทั้งหมดเป็นตัวละครมาจาก *บ่วงบาต* การรวมตัวกันอีกครั้งที่เกิดขึ้นมาจากเหตุที่ไภษัชย์ได้ช่วยหญิงสาวนิรนามในขณะที่หล่อนกำลังขัดขืนขายปริศนาคนหนึ่งที่มึลักษณะพฤติกรรมดูเหมือนจะทำร้ายหล่อน แต่ลงท้ายป็นของชายปริศนากลับล้นใส่ชายปริศนาเองในระหว่างการยื้อแย่งกับไภษัชย์ ขณะเดียวกัน ไภษัชย์ก็ได้เก็บกระดาดันเหตุของเหตุการณ์ในครั้งนี้ แต่ไม่ทันจะส่งคืนเจ้าของ หญิงสาวนิรนามก็ได้หายตัวไป เขาจึงต้องเก็บกระดาดันไว้กับตัว ซึ่งในภายหลังกลับทำให้เขาต้องเผชิญกับอันตรายต่าง ๆ จนกระทั่งต้องจัดตั้งกลุ่มเฉพาะกิจในนามของ ทาสก์ฟอร์ซ (task forces) เพื่อมาต่อสู้กับฝ่ายตรงข้าม ภายหลังที่สืบทราบว่ทั้งหมดโยงเข้าไปที่ขบวนการค้าเฮโรอีน และจากนั้นเรื่องราวก็ต่อเนื่องไปยัง *อวสานสายลับ* ที่ธนุสได้กลับมาปฏิบัติอีกครั้งเพื่อภารกิจสุดท้ายในการกำจัดขบวนการค้าเฮโรอีน ซึ่งผู้บงการใหญ่ได้เผยตัวตนในท้ายเรื่อง *ประกาศิตอสูร*

จากอาชญาวิทยาทั้งหมดที่กล่าวมาสามารถตั้งข้อสังเกตได้ว่า คู่ตรงข้ามกับฝ่ายธนุสเป็นในลักษณะกลุ่มขบวนการค้ายาเสพติดที่มีเฮโรอีนเป็นภาพแทนแห่งปฏิบัติการสำคัญในอาชญาวิทยาชุดของธนุส อันมาพร้อมกับขบวนการค้ายาอันทรงประสิทธิภาพ การปรากฏตัวของเฮโรอีนในอาชญาวิทยาจึงเป็นสิ่งที่ก่อให้เกิดคำถาม โดยถ้าหากมองข้ามแนวทางการสร้างโครงเรื่องแบบฝ่ายดี-ฝ่ายร้ายไปตามแบบอาชญาวิทยาหรือนิยายบู๊แล้ว ปัญหาเฮโรอีนในสังคมไทยภายใต้เนื้อหนังของอาชญาวิทยามาได้อย่างไร ถ้าหากการเกิดขึ้นของคอมมิวนิสต์ได้ผลิตงานอย่าง *ลว.สุดท้าย* ออกมา การมีเฮโรอีนเป็นภาพแทนแห่งปฏิบัติการขึ้นมา จะสอดคล้องกับการเปลี่ยนแปลงเยี่ยงไรในสังคม

เฮโรอีน คือ ผลพวงของการสกัดมอร์ฟิน และมอร์ฟินคือสิ่งที่สกัดมาจากฝิ่น โดยฝิ่นหมายถึงฝิ่นดิบที่ต้องสกัดมาจากยางฝิ่นของต้นฝิ่น ในอดีตฝิ่นดิบ คือ สินค้าที่ทำรายได้อย่างมหาศาลให้แก่จักรวรรดิอังกฤษ โดยมีแหล่งเพาะปลูกที่สำคัญในเอเชียใต้ ในประเทศไทยหรือสยาม ฝิ่นคือรายได้สำคัญส่วนหนึ่งของการบริหารประเทศในสมัยรัชกาลที่ 5 (สุภาภรณ์ จรัสพันธ์ 2523, 166) จนกระทั่งยกเลิกไปเมื่อเกิดพระราชบัญญัติห้ามสูบฝิ่น พ.ศ. 2502 แต่สิ่งที่เป็นผลตามมากลับกลายเป็นยาเสพติดประเภทใหม่ คือ เฮโรอีน

เมื่อมีการค้นพบวิธีการสกัดเฮโรอีนในช่วงแรกนั้น เฮโรอีนยังไม่ได้เป็นสิ่งที่ผิดกฎหมาย และแพร่หลายในพื้นที่ยุโรปมาก่อนในฐานะสินค้าทางเวชภัณฑ์ที่แพทย์และเภสัชกรนิยมสั่งจ่าย แต่เมื่อสถานการณ์ในโลกตะวันตก ทั้งจากสหรัฐฯและยุโรปที่มีผู้ติดเฮโรอีนเพิ่มมากขึ้น ได้ทำให้มีการออกกฎหมายควบคุมเฮโรอีน และห้าม

ไม่ให้จำหน่ายในเวลาต่อมา (แม็คคอย 2537, 20) อันเป็นเหตุที่ทำให้เฮโรอีนเป็นสิ่งที่ผิดกฎหมาย เกิดการแอบผลิต และเป็นส่วนหนึ่งของธุรกิจมืดที่สร้างรายได้เป็นกอบเป็นกำให้แก่บรรดาแม่ค้าโดยเฉพะากลุ่มของพวกคอร์ริกัน ต่อมาในทศวรรษ 1950 เมื่อชาติในยุโรปเริ่มปราบปรามการค้าเฮโรอีน ประกอบกับการลดกำลังการผลิตฝิ่นในตุรกีและอิหร่าน ตลาดฝิ่นและตลาดเฮโรอีนก็ได้ย้ายฐานการผลิตมาที่เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ (แม็คคอย 2537, 24) โดยที่แหล่งปลูกฝิ่นในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้นั้นได้กระจายไปตามพื้นที่ภูเขาอันสลับซับซ้อนในรัฐฉานทางภาคตะวันออกเฉียงเหนือของพม่า ภูเขาทางภาคเหนือของไทย และที่ราบสูงทางภาคเหนือของลาว ส่วนแหล่งผลิตเฮโรอีนนั้น อาศัยตามพื้นที่ตั้งตามแหล่งปลูกฝิ่น เช่น บริเวณสามเหลี่ยมทองคำในฝั่งลาว เขตรัฐฉานในพม่า ดอยแม่สลองของก๊กมินตั๋งทางภาคเหนือของไทย และแม้กระทั่งในกรุงเทพฯ ก็เคยมีที่ตั้งของโรงงานผลิตเฮโรอีนที่สำคัญ แต่คุณภาพเฮโรอีนที่ผลิตถูกจัดในแบบเบอร์สามซึ่งถือว่าไม่มีคุณภาพ (แม็คคอย 2537, 339) แต่แล้ว ด้วยผลของการกวาดล้างเฮโรอีนในฮ่องกง ได้ก่อให้เกิดการหนีตายของนักเคมีชาวฮ่องกง ซึ่งจำนวนไม่น้อยได้เดินทางเข้ามายังแหล่งผลิตใหม่แห่งนี้ พร้อมกับทักษะการผลิตเฮโรอีนขั้นเยี่ยมในคุณภาพระดับเบอร์สี่ (แม็คคอย 2537, 322) ซึ่งเป็นที่นิยม และชื่นชอบในบรรดาผู้เสพชาวตะวันตก ยังผลให้คุณภาพเฮโรอีนแบบเบอร์สามซึ่งไม่ได้ดีนัก เปลี่ยนไปเป็นแบบเบอร์สี่ซึ่งถือว่าเป็นที่ถูกปากและเข้าเลือดผู้เสพได้สุกกว่า (เฮโรอีนแบบเบอร์สี่จะมีความบริสุทธิ์ถึง 80-99% เป็นผงฟู ละลายในน้ำได้ดี จึงทำให้ง่ายต่อการเสพด้วยการใช้เข็มฉีดเข้าไปในกระแสเลือดยิ่งกว่าแบบเบอร์สามที่มีความบริสุทธิ์ไม่เกิน 50%)

ในระหว่างสงครามเวียดนาม เฮโรอีนได้เป็นที่นิยมเสพของบรรดาทหารอเมริกันที่กำลังปฏิบัติการทางทหาร โดยมีฐานการผลิตใหญ่อยู่ในบริเวณสามเหลี่ยมทองคำ จากการคาดการณ์ของซีไอเอ มีโรงงานผลิตเฮโรอีนอยู่ทั้งสี่จังหวัดในพม่า โดยอยู่ภายใต้การควบคุมของลาวฝ่ายขวา ซึ่งเป็นพันธมิตรกับสหรัฐฯ ในการต่อสู้กับคอมมิวนิสต์ สนามบินล่องแจ้งของนายพลวังเปา ผู้นำกองกำลังทหารม้ง ก็เป็นพื้นที่ๆ หนึ่งที่มีส่วนในการขนส่งฝิ่นและผลิตเฮโรอีน (แม็คคอย 2537, 343-44) โดยไม่มีการปราบปรามแต่อย่างใด แม้ว่าจะมีการส่งหน่วยปราบปรามยาเสพติดสหรัฐอเมริกา (Drug Enforcement Agency หรือ DEA) เข้ามาตรวจสอบ แต่ก็ดูจะเป็นเพียงละครตบตาเท่านั้น (แม็คคอย 2537, 369) เพราะบรรดาทหารอเมริกัน ยังสามารถสั่งซื้อเฮโรอีนตามท้องถนนทั่วไปในไซ่งอน เมืองหลวงของเวียดนามได้อย่างเป็นไปตามปกติ (แม็คคอย 2540, 254)

ภายหลังที่สงครามเวียดนามยุติลง การผลิตเฮโรอีนก็ยังคงดำเนินต่อมาเรื่อยๆ แม้ว่าจะเกิดความเลื่องที่สูงขึ้น เพราะขาดแหล่งรายได้เดิมที่เคยได้รับจากทหารอเมริกัน แต่ทว่าเมื่อทหารที่เคยเสกกลับไปที่บ้าน พวกเขา ก็มีอาการติดยากลับไปด้วย ทำให้ความต้องการในการบริโภคยังไม่ลดลงมากนัก แม็คคอยระบุว่า “ผลทางอ้อมของการเข้าไปแสในบริเวณสามเหลี่ยมทองคำ คือ การผลิตฝิ่นอย่างต่อเนื่อง การผลิตเฮโรอีนเบอร์สี่ เพื่อสนองความต้องการของชาวอเมริกันที่ต้องการเสพฝิ่นอย่างต่อเนื่อง การผลิตเฮโรอีนเบอร์สี่ เพื่อสนองความต้องการของชาวอเมริกันที่ต้องการเสพฝิ่นอย่างต่อเนื่อง การผลิตเฮโรอีนเบอร์สี่ เพื่อสนองความต้องการของชาวอเมริกันที่ต้องการเสพฝิ่นอย่างต่อเนื่อง” (แม็คคอย 2537, 486)

จากข้อมูลดังกล่าว นอกจากการตื่นตัวเรื่องโทษของเฮโรอีนในโลกตะวันตกจะได้อีกก็ก่อให้เกิดการย้ายฐานการผลิตเข้ามายังบริเวณทุ่งฝิ่น อันเป็นพื้นที่ที่เทือกเขาอันสลับซับซ้อนของภูมิภาคอินโดจีนแล้ว อีกปัจจัยหนึ่ง คือ ผลของสงครามเย็น ที่ความต้องการสร้างพันธมิตรทางการเมืองของสหรัฐฯ ทำให้ต้องยินยอมโดยดุษฎีที่จะให้พันธมิตรทางการเมืองของตนแสวงหาทุนทางสงคราม เพื่อใช้ในการบริหารกำลังคนและกำลังอาวุธ รวมทั้งการใช้บริการอเมริกันขนส่งฝิ่นหรือเฮโรอีนจากพันธมิตรลาวฝ่ายขวาและม้ง รวมทั้งการเจรจาการค้าฝิ่นกับก๊กมินตั๋ง

และกองกำลังกึ่งชาติรัฐฉาน เพื่อประโยชน์ในการสืบราชการลับในจีน และการไม่ยอมจัดการกับการขายเฮโรอีนให้แก่ทหารอเมริกาในเวียดนามใต้ เนื้อหาหนึ่งอาจเป็นเกมทางการเมือง ดังนั้นเพื่อความเหนียวแน่นของพันธมิตรร่วมรบ การแพร่กระจายยาเสพติดจึงย่อมเป็นปัญหาที่เล็กกว่าการต่อสู้กับคอมมิวนิสต์อย่างเห็นได้ชัด

ดังนั้นจึงไม่แปลกที่ปัญหาดังกล่าวจะถูกกลืนและกลายมาเป็นภาพลักษณ์ทางสังคมสำหรับภาคเหนือของไทยซึ่งกลายเป็นแหล่งผลิตยาเสพติดตบหนาทหาระหว่างลำพะและชนุสในเรื่อง แม่ลาวเลือด ที่ว่า

ดิฉันเขียนข้อความข่าวสารที่ได้รับจาก บราโว่ ทั้งหมดลงเป็นลายลักษณ์อักษรและส่งให้เด็กถือมาส่งให้หัวหน้า แต่ปรากฏว่าหัวหน้าออกจากโรงแรมไปก่อนเสียแล้ว ที่แรกดิฉันก็คิดว่า จะคอยจนหัวหน้ากลับเสียก่อนแล้วจึงจะให้เด็กเอาข่าวมาส่ง แต่หัวหน้าคงไม่ทราบซิคะว่า การค้าเฮโรอีนในภาคเหนือเดี๋ยวนี้เขาทำกันเป็นล่ำเป็นสันเพียงไหน เจ้าหน้าที่ของรัฐที่เกี่ยวข้องกับการสืบสวนปราบปราม ถ้าไม่ถูกซื้อเอาไปเป็นพวก ก็ถูกกำจัดโดยวิธีสังหารอย่างเลือดเย็น ตำรวจในภาคเหนือถูกฆ่าตายไปแล้วหลายคนโดยไม่ทราบว่าเป็นผู้ร้ายและไม่ทราบเหตุผลที่ถูกฆ่า แต่แทบทุกคนกำลังสืบสวนคดีเฮโรอีนกันอยู่ทั้งนั้น (วสิษฐ เดชกุญชร 2554, 105; เน้นโดยผู้เขียน)

ภาพที่เกิดขึ้นในอาชญากรรมของวสิษฐ เดชกุญชรจึงทำให้เห็นว่า การต่อสู้กับขบวนการค้ายาเสพติดทางภาคเหนือ นั้น มีเฮโรอีนเป็นสินค้าหลักแทบทั้งสิ้น พร้อมกันนั้นก็ทำให้ภาพของเฮโรอีนว่ามีความสำคัญเป็นอย่างยิ่ง การบรรยายให้เห็นถึงอิทธิพลจนถึงสามารถ “ซื้อหรือฆ่า” เจ้าหน้าที่รัฐได้นั้นแสดงถึงอิทธิพลและอำนาจของขบวนการค้ายา ที่สามารถต่อกรกับเจ้าหน้าที่รัฐได้อย่างสมน้ำสมเนื้อ สิ่งที่ได้ออกย้าลงไปในเรื่องนี้เรื่องนี้อีก คือ ภาพลักษณ์ของขบวนการค้ายาที่มีการจัดการควบคุม พร้อมกับมีกองกำลังติดอาวุธที่มีประสิทธิภาพในการรักษาผลประโยชน์ของ “ทองคำขาว” โดยการสร้างสิ่งสมมติขึ้นมาถึงองค์กร “ศูนย์สอง” ที่มีหัวหน้าใหญ่ คือ ผู้การสมหมาย ผู้มีกำเนิดจากพ่อผู้เป็นทหารบกมีเงินตั้ง และแม่ชาวไทยใหญ่ โดยภาพของศูนย์สองได้ถูกถ่ายทอดให้เห็นภาพอยู่ในปากคำของเชลยที่ชนุสจับได้ กล่าวคือ

คำบอกเล่าของเชลยเกือบจะทำให้ชนุสนับนิฐานว่า ‘สองศูนย์’ เป็นหน่วยสืบสวนและตอบโต้จารกรรมอีกหน่วยหนึ่งที่ขึ้นกับองค์การ ซึ่งมีฐานะทัดเทียมกับ ‘บราโว่’ ถ้าไม่เผอิญลำพะจะได้บอกเขาเสียก่อนว่า รถยนต์ที่พลพรรคของ สองศูนย์ ใช้อยู่ในการติดตามสังเกตความเคลื่อนไหวของเขานั้นเป็นรถยนต์ของนายคิมหันต์ ลีมวรรณเชษฐากุล หรือนายคิม แซ่ลิม พ่อค้าส่งออกยาเสพติดคนสำคัญของภาคเหนือ (วสิษฐ เดชกุญชร 2554, 176)

ขณะเดียวกันก็มีการอธิบายงานของศูนย์สองในลักษณะที่ว่า

งานของ สองศูนย์ นั้น ส่วนหนึ่งได้แก่การลำเลียงสินค้า ข้ามพรมแดนจากพม่าเข้ามาในประเทศไทย เพื่อส่งให้แก่ ตัวแทน จากภาคใต้ที่จะมารับเอาไป ณ จุดนัดหมาย ซึ่งอาจจะ เป็นหมู่บ้านชาวเขาในเขตจังหวัดเชียงใหม่ เชียงราย น่าน หรือแม่ฮ่องสอน สุดแต่ ‘สองศูนย์’ จะกำหนด (วสิษฐ เดชกุญชร 2554, 279)

นอกจากนี้ การให้ตัวละครฝ่ายร้ายชื่อ ผู้การสมหมาย เป็นลูกครึ่งจีนคณะชาติและไทยใหญ่นั้น ส่วนหนึ่งคือการตอกย้ำถึงปัญหายาเสพติดว่ามีความเกี่ยวข้องกับขบวนการชาวต่างชาติ แต่ขณะเดียวกัน ก็โยงต่อไปยัง

การเป็นส่วนหนึ่งของขบวนการทางการเมืองที่ในเรื่องได้ใส่ภาพของ สิริวงศ์ ว่าเป็นหัวหน้ากลุ่มผู้มีความรู้สึกรุนแรงในเรื่องเชื้อชาติไทยใหญ่ จึงมีการระดมทุนเพื่อต่อสู้ในพม่า โดยทำการผ่านธุรกิจทั้งถูกกฎหมายและผิดกฎหมาย และสุดท้าย ยังจะเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของการปฏิวัติโลก (วสิษฐ เดชกุญชร 2554, 442-444) อันจะยิ่งเป็นการเดินเรื่องหรือใส่ภาพของขบวนการค้ายาเสพติด ว่าเต็มไปด้วยคนผู้อยู่ในพื้นที่ของปัญหา โดยในที่นี้คือปัญหาทางการเมืองที่ชักใยให้เกิดการค้ายาเสพติดและยังมีความคิดในทางสังคมนิยมที่จะไปสู่การปฏิวัติโลก

แต่ต่อมาภาพของการขบวนการค้ายาเสพติดได้ถูกย้ายสถานะไปอีกแบบหนึ่ง จากกลุ่มการเมืองในพื้นที่ชายแดนมาสู่การต่อสู้กับพื้นที่ในเมือง ในฐานะของการเป็นแหล่งผลิตที่แอบแฝงมากับโรงงาน โดยการเจเลนนี้มาจากการที่ธนูสามารถเข้าไปพบเครื่องประดับที่ห้องใต้ดินในบ้านของปราบต์ ปุณโยปติ ซึ่งทำให้เขาตาสว่างถึงสถานะอันเคลือบแคลงของชายผู้นี้

ชายร่างสูงผิวดำล่ำก่ำเข้าไปที่ตู้ใบหนึ่งแล้วก็ลงมองดูสิ่งที่อยู่หลังกระจกใสบานนั้นอย่างพิถีพิถัน เพราะเขาไม่เห็นว่าเครื่องประดับชิ้นใดลักษณะต่างกับที่เขาเคยเห็นมาแล้ว เมื่อครั้งที่เขาจำแลงกายเป็นพ่อค้าอาหรับหนุ่มเข้าไปในแผนกอัญมณีของห้างสรรพสินค้า “ปูนโน” ธนูศึกษาลักษณะของกุญแจดู เมื่อเห็นว่ามันมิได้เป็นกุญแจชนิดพิเศษพิสดารอย่างใด เขาก็หยิบเครื่องมือสะเดาะกุญแจออกมา และไขตู้แล้วหยิบกำไลข้อมือทองฝังเพชรพลอยอันหนึ่งขึ้นมาดูอย่างใกล้ชิด เขาไขแวนขยายส่อง แต่ไม่เห็นร่องรอยอะไรที่จะทำให้รู้สึกสงสัยว่ามีความผิดปกติอยู่ที่กำไลอันนั้น ชายร่างสูงผิวดำเกือบจะวางกำไลไว้ในที่เดิมอยู่แล้ว เมื่อความรู้สึกสังหรณ์ชนิดเดียวกับที่เคยเกิดกับเขามาก่อนทำให้เขาชะงัก ธนูสก็ลงมองดูกำไลทองในมือแล้วตัดสินใจอย่างฉับพลัน ธนูสเอามือบิดกำไลอันนั้นจนมันเบี้ยวบิดและในที่สุดก็หัก และในทันทีที่กำไลหักนั้นเองผละเอืดยดสีขาวบริสุทธิ์จำนวนหนึ่งก็ทะลักออกมาจากรูกลวงของกำไลกำไลและไหลพรั่งลงไปกองอยู่บนพื้นข้างเท้าของธนูส

ชายร่างสูงผิวดำย่อกายลงในท่าคุกเข่าเพื่อมองดูกองผละสีขาวกองนั้นอย่างใกล้ชิด ธนูสไม่จำเป็นต้องเอานิ้วแตะขึ้นมาสวมก็รู้ว่าผละเอียดยดสีขาวกองนั้นมีได้บริสุทธิ์อย่างลักษณะหรือสีของมัน เขารู้ว่ามันคือไดอะเซทิลมอร์ฟีน สูตรเคมีของ $C_{21}H_{23}NO_5$ โลกรู้จักมันในชื่อสั้นๆ ว่า เฮโรอีน (วสิษฐ เดชกุญชร 2553ข, 569)

จะเห็นได้ว่า มีการย้ายภาพแสดงจากป่าเขาอันสลบซับซ้อนและชนชาติพันธุ์ตามชายแดนมาสู่พื้นที่ในเมืองและในรูปของการแอบแฝงกับอุตสาหกรรมในเมือง ในการนำเอาบุคคลผู้มีหน้ามีตาอย่างอดีตรัฐมนตรีปราบต์ ปุณโยปติ มาอยู่ในฉากดังกล่าว ย่อมเป็นการทำให้ปัญหายาเสพติดได้เข้ามาใกล้ตัวผู้คนมากยิ่งขึ้น อันเป็นการตอกย้ำให้เห็นถึงความอันตรายของยาเสพติดอันเป็นพิษภัยอย่างหนึ่งของสังคมที่ใกล้ตัวยิ่งขึ้น

ดังนั้น ภาพของอาชญาวิทยาในเรื่อง *แม่ลาวเลือด, หักลิ้นช้าง, ประกาศิตอสูร* และ *อวสานสายลับ* ที่นำเสนอถึงภาพแทนปฏิบัติของเฮโรอีน จึงไม่ใช่เพียงการดำเนินเรื่องหรือเหตุการณ์ในอาชญาวิทยาเท่านั้น หากแต่เป็นส่วนหนึ่งของสังคมหรือดำรงในฐานะระบบย่อยทางสังคม โดยที่สังคมสามารถรับรู้ถึงการดำรงอยู่ของเฮโรอีน ซึ่งได้ถูกผลิตขึ้นจำนวนมากในระหว่างสงครามเย็น ดังนั้นการขยายตัวของบริบทเฮโรอีนจึงไม่ใช่เพียงความรู้จักเมื่อครั้งเป็นยาถูกกฎหมายตามหลักเภสัชกรรมเท่านั้น หากแต่ยังเป็นสินค้าเพื่อผจญฐานกำลังของโลกเสรีในภูมิภาคอินโดจีนสำหรับการต่อสู้กับคอมมิวนิสต์ในระหว่างสงครามเวียดนาม และการเฝ้าจับตามอง

จัดการของฝ่ายสหรัฐฯ ต่อพันธมิตรการเมืองของตน ก็ได้ส่งผลให้ยาเสพติดชนิดนี้แพร่ระบาดไปอย่างรวดเร็ว และกลายเป็นภัยหนึ่งของสังคมปัจจุบัน

สรุป

จากการศึกษาจึงเห็นได้ว่า อาชญาวิทยาไม่ใช่เป็นเพียงงานเขียนประเภทบันเทิงคดีเท่านั้น หากแต่ยังสามารถนำมาใช้ศึกษาในด้านปรากฏการณ์ทางสังคมได้ด้วย อย่างเช่น ลว.สุดท้าย ที่แฝงไปด้วยการปลุกฝังชาตินิยมภายใต้ความกังวลถึงการแพร่หลายของลัทธิคอมมิวนิสต์ ขณะเดียวกัน แม่ลาวเลือด, หักลิ้นช้าง, ประกาศิตอสูร ต่างก็ให้ภาพขบวนการค้ายาเสพติด อันแสดงอยู่ภายใต้ภาพแทนปฏิบัติของเฮโรอีน โดยความเป็นมาของยาเสพติดชนิดนี้ นอกจากเป็นผลพวงของการปราบปรามในโลกตะวันตกแล้ว อีกปัจจัยหนึ่งอันเป็นต้นตอสำคัญในการแพร่ระบาดคือ การดำเนินนโยบายทางการเมืองของสหรัฐฯ ที่มีต่อภูมิภาคอินโดจีนในช่วงเวลาของสงครามเย็น

ดังนั้นจึงปฏิเสธไม่ได้ว่า แม้เนื้อเรื่องในนิยายจะเป็นเรื่องที่แต่งขึ้นและเป็นข้อมูลคนละอย่างกับงานบันทึกหรือเอกสารทางประวัติศาสตร์ อันทำให้เกิดปัญหาในการศึกษาว่าจะนำนิยายมาใช้อธิบายปรากฏการณ์ในทางประวัติศาสตร์โดยแยกความแตกต่างในเรื่องของความจริงกับเรื่องแต่งได้เพียงไร อย่างไรก็ตาม มีการพยายามในการอธิบายถึงความสัมพันธ์ระหว่างวรรณกรรมกับสังคม ด้วยการมองว่า “ระบบวรรณกรรม” เป็นดังระบบย่อยทางสังคม คุณค่าของวรรณกรรมจึงอาจวัดได้จากความนิยม เพราะหากยังได้รับความนิยม ก็ย่อมแสดงว่าวรรณกรรมนั้นยังเหมาะสมกับสังคมนั้นอยู่ (พนิดา บุญทวีเวท 2557, 22) แต่ขณะเดียวกัน วาทกรรมของแนวคิดศิลปะเพื่อชีวิต ก็ยังคงหลอกหลอนและวางกรอบบางอย่างให้กับการประเมินคุณค่า ดังจะเห็นได้จากคำอธิบายของธเนศ อาภรณ์สุวรรณที่แสดงความเห็นว่านิยายบู๊ไม่สามารถสร้างจิตสำนึกในทางการเมืองได้ เพราะการนำเสนอเต็มไปด้วยการกระตุ้นอารมณ์และไม่สามารถนำมาปฏิบัติได้ (ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ 2556, 69) จากกรอบคิดดังกล่าว จึงทำให้อาชญาวิทยาถูกละเลยในการศึกษาเพื่อทำความเข้าใจอย่างจริงจัง ทั้งที่นิยายบู๊และอาชญาวิทยานี้เป็นงานเขียนที่เกิดขึ้นอย่างแพร่หลายและได้รับการสนองจากผู้อ่านในวงกว้าง โดยเฉพาะอย่างยิ่งภายหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 ที่มีการตีพิมพ์และจัดจำหน่ายอย่างกว้างขวาง ทั้งในรูปแบบและตามนิตยสารที่ตีพิมพ์รายสัปดาห์ เช่น เพลินจิต และ บางกอก เป็นต้น (ดู Soontravanich 2005, 38-39) ฉะนั้น หากไม่ทำความเข้าใจนิยายประเภทนี้ ทั้งๆ ที่เป็นงานติดตลาดและมีคนอ่านจำนวนมากจนกระทั่งถึงช่วงทศวรรษ 2520 เราก็ไม่อาจทำความเข้าใจต่อการเปลี่ยนแปลงในภาพกว้างทางสังคมได้เลย และย่อมไม่ทำให้เข้าใจถึงกระแสดวงความคิดของคนส่วนใหญ่ในสังคมได้ลึกมากกว่าพื้นผิวดังที่เป็นอยู่ ฉะนั้นการเป็นที่นิยมของผู้อ่านต้องงานพิมพ์ของ หมอสมิท ที่ได้งานนวนิยายคดีแบบจักรๆ วงศ์ๆ มาตีพิมพ์ หรืองานของสำนักพิมพ์วัดเกาะที่ตีพิมพ์หนังสือประเภทเพลงและประเพณีการดำเนินชีวิต เช่น เพลงเกี่ยวข้าวหรือเพลงลำตัด (Limapichart 2009, 390-393; สุรพงษ์ จันทร์เกษมพงษ์, 2547) ผลความนิยมดังกล่าวจึงอาจไม่ได้มีเพียงการเปลี่ยนแปลงของสังคมในเรื่องการศึกษาหรือการขยายตัวของเทคโนโลยีการพิมพ์ที่ทำให้สิ่งพิมพ์มีราคาถูกลง หากแต่อาจจะเกี่ยวข้องกับถึงรสนิยมหรือมโนทัศน์บางอย่างที่กำหนดนำและเป็นเข็มทิศให้เลือกหนังสือบางชนิดมาบริโภคเพื่อตอบสนองต่อความต้องการหรือทัศนคติของตน

รายการอ้างอิง

- ไกรสิทธิ์ จามรจันทร์สาขา. 2553. ลักษณะเด่นของอาชญาวิทยาไทยของวสิษฐ เดชกุญชร. วิทยานิพนธ์
ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต, สาขาวิชาภาษาไทย คณะศิลปศาสตร์, มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- ชนิดา พรหมพยัคฆ์. 2543. ธงไตรรงค์กับการสร้างอุดมการณ์รัฐไทย. วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต, สาขา
ประวัติศาสตร์ คณะอักษรศาสตร์, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ณัฐพล ใจจริง. 2552. การเมืองไทยสมัยจอมพล ป. พิบูลสงคราม ภายใต้ระเบียบโลกของสหรัฐอเมริกา
(พ.ศ.2491-2500). วิทยานิพนธ์รัฐศาสตรดุษฎีบัณฑิต, สาขารัฐศาสตร์ คณะรัฐศาสตร์, จุฬาลงกรณ์
มหาวิทยาลัย.
- ทักษ์ เฉลิมเตียรณ. 2558. *อ่านจนแตก: วรรณกรรม ความทันสมัย และความเป็นไทย*. กรุงเทพฯ: อ่าน.
- ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ. 2556. *กบฏวรรณกรรม บทวิเคราะห์ประวัติศาสตร์และการเมืองในวรรณกรรม*. กรุงเทพฯ:
สมมติ.
- บุรุษ, ณิง. 2508. *ล่องลอยร้ายในญี่ปุ่น*. พ.พิทยา, ผู้แปล. พระนคร: แพร่พิทยา.
- ป. อินทรปาลิต. 2490. *เสือดำ*. พระนคร: ผดุงศึกษา.
- พนิดา บุญทวีเวท. 2557. สืบสรรพการ กับประวัติอาชญาวิทยาในประเทศไทย. ใน *จะเก็บเกี่ยวข่าวงามในทุ่งใหม่:
ประวัติศาสตร์ร่วมสมัยในมุมมองร่วมสมัย*, สรณัฐ ไตลังคะ และ นันทนัย ประสานนาม,
บรรณาธิการ. หน้า 10-31. กรุงเทพฯ: ภาควิชาวรรณคดี และคณะกรรมการฝ่ายวิจัย คณะมนุษยศาสตร์
มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์ ร่วมกับสำนักงานศิลปวัฒนธรรมร่วมสมัย กระทรวงวัฒนธรรม.
- พวงทอง รุ่งสวัสดิทรัพย์ ภาควิชา. 2549. *สงครามเวียดนาม: สงครามกับความจริงของ 'รัฐไทย'*. กรุงเทพฯ:
โครงการคอบไฟ.
- แม่คคอย, อัลเฟรด. 2537. *การเมืองและเฮโรอีนบนถนนสู่อ่านาจสายเดียวกัน*. พิสิฐ วงศ์วัฒน์, ผู้แปล. กรุงเทพฯ:
ผู้จัดการ.
- วสิษฐ เดชกุญชร. 2557. *ชีวิตตำรวจ*. กรุงเทพฯ: มติชน.
- . 2553ก. *ลว. สุดท้าย*. พิมพ์ครั้งที่ 4. กรุงเทพฯ: มติชน.
- . 2553ข. *หักลั่นข้าง*. พิมพ์ครั้งที่ 5. กรุงเทพฯ: มติชน.
- . 2554. *แม่ลาวเลือด*. พิมพ์ครั้งที่ 5. กรุงเทพฯ: มติชน.
- ศุภการ สิริไพศาล. 2553. ยิวแห่งบูรพาทิศ: ชาวจีนโพ้นทะเลในทัศนะชนชั้นปกครองสยาม. *วารสารมนุษยศาสตร์
สังคมศาสตร์มหาวิทยาลัยทักษิณ*. 4(2): 79-102.
- สมเกียรติ วันทะนะ. 2524. วิเคราะห์ “เสือใบ-เสือดำ” วีรบุรุษคนยาก ของ ป.อินทรปาลิต. ใน *สังคมศาสตร์วิภาษ
วิธี*. หน้า 95-145. กรุงเทพฯ: วลี.
- สายชล สัตยานุรักษ์. 2545. *ความเปลี่ยนแปลงในการสร้าง “ชาติไทย” และ “ความเป็นไทย” โดยหลวงวิจิตรวาท
การ*. กรุงเทพฯ: มติชน.
- สายชล สัตยานุรักษ์. 2556. *พระยาอนุมานราชธน: ปรากฏการณ์ชนผู้ निर्มิตร “ความเป็นไทย”*. กรุงเทพฯ: มติชน.
- สุภาภรณ์ จรัสพัฒน์. 2523. ภาษีฝิ่นกับนโยบายด้านการคลังของรัฐบาลไทย พ.ศ.2367-2468. วิทยานิพนธ์อักษร
ศาสตรมหาบัณฑิต, สาขาวิชาประวัติศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

- สุรพงษ์ จันทน์เกษมพงษ์. 2547. “หนังสือวัดเกาะ”: การสืบทอดและปรับเปลี่ยนทัศนคติและค่านิยมในสังคมไทย พ.ศ. 2465-2475. วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต, สาขาประวัติศาสตร์ คณะอักษรศาสตร์, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- อภิชาติ สถิตนิรามัย. 2556. *รัฐไทยกับการปฏิรูปเศรษฐกิจ จากกำเนิดทุนนิยมนายธนาคารถึงวิกฤตเศรษฐกิจ 2540*. นนทบุรี: ฟาเหียวกัณ.
- อรรธรณ. 2519. *ภูติหลี่อง*. 3 เล่ม. กรุงเทพฯ: ผ่านฟ้าวิทยา.
- แอนเดอร์สัน, เบเนดิกต์. 2553. *ในกระจก: วรรณกรรมและการเมืองสยามยุคอเมริกัน*. ไอดา อรุณวงศ์และพงษ์เลิศ พงษ์วานันต์, ผู้แปล. กรุงเทพฯ: อ่าน.
- Harison, Rachel V. 2010. The Man with the Golden Gauntlets: Mit Chaibancha's Insi Thorng and the Hybridization of Red and Yellow Perils in Thai Cold War Action Cinema. In *Culture at War: The Cold War and Cultural Expression in Southeast Asia*, Edited by Tony Day and Maya H. T. Liem. Ithaca, New York: Southeast Asia Program Publications, Southeast Asia Program.
- Lim, Samson. 2012. Detective Fiction, the Police and Secrecy in Early Twentieth Century Siam. *South East Asian Research* 20(1): 83-102.
- Lim, Samson. 2016. *Siam's New Detective: Visualizing crime and Conspiracy in Modern Thailand*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Limapichart, Thanapol. 2009. The emergence of the Siamese public sphere: colonial modernity, print culture and the practice of criticism (1860s-1910s). *South East Asia Research* 17(3): 361-399.
- Phillips, Matthew. 2012. Oasis on a Troubled Continent: Culture and Ideology in Cold War Thailand. PhD thesis in History, School of Oriental and African Studies (SOAS), University of London.
- Rubin, Andrew N. 2012. *Archives of Authority: Empire, Culture, and the Cold War*. New Jersey: Princeton University Press.
- Soontravanich, Chalong. 2005. Small Arms, Romance, and Crime and Violence in Post WW II Thai Society. *Southeast Asian Studies* 43(1): 26-46.

D2-P4-R2-01

เบี้ยล่างเล่าเรื่อง ณ จุดหนึ่งในปัจจุบัน จากสวนกง ถึงปากบารา

สิริพร ศรีพ่อง

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏสงขลา

บทนำ

“เบี้ยล่างเล่าเรื่อง ณ จุดหนึ่งในปัจจุบัน จากสวนนก ถึงปากบารา” เป็นเรื่องราวโดยสรุปจากประสบการณ์ตรงของผู้เขียนและชาวบ้านในพื้นที่โครงการก่อสร้างรถไฟเชื่อมท่าเทียบเรือฝั่งอ่าวไทยและอันดามัน บริเวณพื้นที่ตำบลพิจิตร อำเภอนาหม่อม จังหวัดสงขลา โดยเขียนขึ้นหลังจากการรวมตัวเรียกร้องของชาวบ้านตามสถานที่ต่าง ๆ ในจังหวัดสงขลา จากการผลักดันของนักพัฒนาเอกชนและผู้เห็นต่างจากโครงการรัฐ ซึ่งอาจจะทำให้เรื่องราวและข้อมูลบางอย่างอาจจะตกหล่นสูญหายไปบ้าง แต่ผู้เขียนได้พยายามรวบรวมและนำเสนอให้เห็นถึงภาพของชาวบ้านในพื้นที่ที่ได้รับผลกระทบจากโครงการดังกล่าวไม่ว่าโครงการจะเกิดขึ้นหรือไม่ก็ตาม การก่อสร้างโครงการขนาดใหญ่ของรัฐบาลในการพัฒนาพื้นที่ภาคใต้ โครงการสร้างทางรถไฟ เพื่อเชื่อมท่าเทียบเรือด้านทะเลอ่าวไทยที่บ้านสวนนก อำเภอนาหม่อม จังหวัดสงขลา และท่าเทียบเรือด้านทะเลอันดามัน ในพื้นที่บ้านปากบารา อำเภอละงู จังหวัดสตูล ผ่านพื้นที่ 8 อำเภอ 22 ตำบล 61 หมู่บ้าน จำนวนอาคารและสิ่งปลูกสร้างที่อยู่ในแนวเขตทางของโครงการ 309 หลัง¹ ดูเหมือนจะมีจำนวนไม่มากเมื่อเทียบกับขนาดของโครงการก่อสร้าง และผลที่อาจจะได้รับกลับมา แต่ข้อมูลดังกล่าวไม่ได้กล่าวถึงผู้ที่ได้รับผลกระทบในด้านต่าง ๆ จากโครงการก่อสร้างที่จะเกิดขึ้นอีกหลายเท่าตัว เกิดขึ้นกับชาวบ้าน ประชาชน ราษฎร ที่หน่วยงานรัฐทุกหน่วยงานตั้งเป้าหมายอย่างสวยหรูว่าจะดูแลคนกลุ่มนี้ เป็นเป้าหมายที่ไม่เคยไปถึงคนกลุ่มนี้จึงยังคงเป็นเบี้ยตัวหนึ่งที่ดูไร้ค่า จะหลอกล่อเดินเสี่ยงตายไปตรงไหนก็ได้ แล้วแต่ความพึงพอใจของผู้เล่น ในกลเกมโครงการสร้างทางรถไฟ เพื่อเชื่อมท่าเทียบเรือด้านทะเลอ่าวไทย และด้านอันดามัน เบี้ยล่างก็คือชาวบ้านในเขตแนวเส้นทางรถไฟ ผู้เล่นหลักสองฝ่ายคือ รัฐบาลในฐานะเจ้าของโครงการกลุ่มคนที่ได้ประโยชน์จากโครงการ และฝ่ายคัดค้านซึ่งได้แก่กลุ่มนักพัฒนาเอกชน หรือที่รู้จักกันทั่วไปว่า NGO และนักวิชาการผู้รู้ในศาสตร์ต่าง ๆ ที่คัดค้าน โครงการนี้

หลังจากมีการการศึกษาความเหมาะสมและออกแบบเบื้องต้น ทางรถไฟเชื่อมโยงการขนส่งสินค้าระหว่างท่าเรือฝั่งอ่าวไทยและฝั่งอันดามันในปี พ.ศ.2553 และผลการศึกษาเผยแพร่ออกมาในช่วงปี พ.ศ. 2554 – 2555 ความคิดเห็นต่าง ๆ ของผู้เกี่ยวข้องหลาย ๆ ฝ่ายก็แพร่หลายออกมา และมีกระแสต่อต้านมากยิ่งขึ้นเมื่อเป็นหนึ่งในโครงการแนบท้ายสัญญาเงินกู้ของรัฐบาลในช่วงปี พ.ศ. 2556 แต่ก็เงียบหายไปหลังรัฐประหาร พ.ศ.2557 ที่ทุกคนหวังว่าโครงการที่พัฒนาอย่างไม่เป็นธรรมและทำลายสภาพแวดล้อมจะสูญหายไปภายใต้การนำของคณะรักษาความสงบแห่งชาติ (คสช.) แต่การหาเป็นเช่นนั้นไม่ความผิดหวังจึงเกิดขึ้นในใจผู้คนอีกครั้งเมื่อหัวหน้าคณะรักษาความสงบแห่งชาติประกาศจะเดินหน้าดำเนินตามโครงการต่อไปนั้น ในวันที่ 17 เม.ย. 2558 สร้างความสะพรึงกลัวให้คนในพื้นที่อีกครั้งจนถึงปัจจุบัน ทำไมโครงการสร้างทางรถไฟเชื่อมโยงการขนส่งสินค้าระหว่างท่าเรือฝั่งอ่าวไทยและฝั่งอันดามัน จึงสร้างความสะพรึงได้ถึงขนาดนี้ ความสะพรึงของชาวบ้าน ที่เกิดจากข้อมูลที่น้อยไป และมากไปของผู้เล่นทั้งสองฝ่าย ด้านแรกมาดูข้อมูลของภาครัฐบาลกันก่อนโดยผู้เขียนขออนุญาตนำผลการศึกษาความเหมาะสมและออกแบบเบื้องต้นทางรถไฟเชื่อมโยงการขนส่งสินค้าระหว่างท่าเรือฝั่งอ่าวไทยและฝั่งอันดามัน ของสำนักงานนโยบายและแผนการขนส่งและจราจร ปีงบประมาณ 2553 มานำเสนอ ดังนี้

¹ สำนักงานนโยบายและแผนการขนส่งและจราจร, ผลการศึกษาความเหมาะสมและออกแบบเบื้องต้น ทางรถไฟเชื่อมโยงการขนส่งสินค้าระหว่างท่าเรือฝั่งอ่าวไทยและฝั่งอันดามัน (2553), หน้า 5-11 ถึง 5-12.

โครงการก่อสร้างทางรถไฟเชื่อมโยงการขนส่งสินค้าระหว่างท่าเรือฝั่งอ่าวไทยและฝั่งอันดามัน

วัตถุประสงค์หลักของโครงการคือ การสร้างทางรถไฟเชื่อมโยงการขนส่งสินค้าระหว่างท่าเรือฝั่งอ่าวไทยและฝั่งอันดามัน เพื่อให้เกิดการพัฒนาทางเศรษฐกิจในพื้นที่ภาคใต้ของประเทศไทย ในลักษณะสะพานเศรษฐกิจ (Land bridge) และเป็นส่วนหนึ่งของการสนับสนุนให้เกิดประตูการส่งออกสินค้าจากภาคอื่น ๆ หรือจากประเทศจีนตอนใต้ออกไปยังทะเลอันดามัน เพื่อไปยังยุโรป แอฟริกา ตะวันออกกลาง และเอเชียใต้ โดยไม่ต้องผ่านช่องแคบมะละกา ซึ่งจะก่อให้เกิดเส้นทางการขนส่งสินค้าออก สินค้าเข้าและสินค้าถ่ายลำ (Transshipment) ผ่านประเทศไทย อันจะเป็นเส้นทางการค้าใหม่ (New Trade Lane) ผ่านท่าเรือน้ำลึกในระดับนานาชาติที่เป็นของประเทศไทยเอง ทำให้ประเทศไทยมีศักยภาพในการแข่งขันกับประเทศเพื่อนบ้าน ซึ่งขณะนี้ได้เร่งการพัฒนาท่าเรือน้ำลึกเช่นกัน ทั้งที่อยู่ทางทิศตะวันตก (ฝั่งทะเลอันดามัน) และที่อยู่ทางทิศตะวันออก (ฝั่งอ่าวไทย)

การที่โครงการก่อสร้างทางรถไฟนี้จะประสบความสำเร็จได้ ก็ต้องอาศัยความสำเร็จของการให้บริการท่าเรือทั้ง 2 แห่ง อันได้แก่ ท่าเรือน้ำลึกปากบารา และท่าเรือน้ำลึกสงขลา 2 โดยท่าเรือน้ำลึกทั้ง 2 แห่ง จะประสบความสำเร็จในการจูงใจให้สายการบินเรือมาใช้บริการนั้น นอกจากมาตรฐานที่ดีทางกายภาพของท่าเรือและอุปกรณ์ต่าง ๆ แล้ว ก็ต้องอาศัยนโยบายที่ทันสมัยและการผ่อนปรนเกี่ยวกับกฎหมายและระเบียบปฏิบัติต่างๆ ของทางราชการ เพื่อให้ท่าเรือน้ำลึกทั้ง 2 แห่ง สามารถให้บริการในลักษณะสำคัญ 3 ประการคือ ดีกว่า (Better) ถูกกว่า (Cheaper) และเร็วกว่า (Faster) ท่าเรือน้ำลึกของประเทศเพื่อนบ้าน ทั้งในระยะเริ่มต้นและมีความคล่องตัวที่จะปรับตัวให้สอดคล้องกับสภาวะของโลกาภิวัตน์ในอนาคต ที่สำคัญคือ ในขณะนี้รัฐบาลต้องแสดงออกทางนโยบายอย่างชัดเจนให้นานาชาติทราบ ถึงการที่จะสนับสนุนในการพัฒนาท่าเรือน้ำลึกทั้ง 2 แห่ง อย่างเป็นรูปธรรมโดยต่อเนื่อง ควบคู่กับการพัฒนาอุตสาหกรรมต่อเนื่อง ที่เกิดขึ้นในภาคใต้ของประเทศไทยอย่างรัดกุม โดยต้องทำให้ประชาชนในภาคใต้มั่นใจว่า จะไม่เกิดปัญหาด้านสิ่งแวดล้อมเช่นที่เกิดที่มาบตาพุดเพื่อให้เกิดการเกือกล้างกันและกัน ระหว่างการใช้บริการของท่าเรือน้ำลึก สะพานเศรษฐกิจ กับการพัฒนาอุตสาหกรรมต่างๆ อย่างยั่งยืน ในภาคใต้และภาคอื่นๆของประเทศไทย รวมทั้งการพัฒนาระบบขนส่งทางรางในส่วนอื่นๆ ของประเทศให้สอดคล้องกัน เพื่อสนับสนุนระบบโลจิสติกส์ของประเทศ และโครงข่ายโลจิสติกส์ร่วมกับประเทศเพื่อนบ้านในภูมิภาคอาเซียน ตลอดจนการทำให้เกิดความมั่นใจแก่ประเทศจีน ในการที่จะส่งสินค้ามาส่งออกไปทางตะวันตก ผ่านทางท่าเรือน้ำลึกปากบารา ก่อนที่ประเทศจีนจะตัดสินใจไปเลือกการขนส่งสินค้าออกผ่านท่าเรือน้ำลึกของประเทศเพื่อนบ้านแห่งอื่น เช่น เวียดนาม หรือ สาธารณรัฐแห่งสหภาพเมียนมาร์ หรือ แม้แต่การส่งออกทางเรือผ่านท่าเรือของประเทศจีนเองก็ตาม เพราะหากเมื่อใดประเทศจีนเริ่มมีการลงทุนเพื่อการส่งออกในแนวทางต่างๆ ข้างต้น ความหวังที่ประเทศไทยจะได้สินค้าของประเทศจีนตอนใต้ มาส่งออกที่ท่าเรือน้ำลึกปากบาราก็จะเป็นไปได้ยาก แต่มีได้เปิดโอกาสที่ประเทศไทยจะพัฒนาสะพานเศรษฐกิจ (Landbridge) เชื่อมระบบการขนส่งต่อเนื่องผ่านท่าเรือน้ำลึกทั้ง 2 แห่ง เพื่อเป็นทางเลือกให้สายการบินเรือหลักมาใช้เส้นทางการขนส่งในเส้นทางการค้าแห่งใหม่ (New Trade Lane) นี้ เพื่อทดแทนการขนส่งผ่านช่องแคบมะละกา ซึ่งจะเพิ่มขีดความสามารถในการให้บริการระดับที่ต่ำสุดในอนาคต เนื่องจากความจุของสภาพภูมิประเทศ รวมถึงความไม่ปลอดภัยจากปัญหาโจรสลัด

สิ่งที่รัฐบาลไทยต้องเร่งดำเนิน ก็คือ การประชาสัมพันธ์ในเชิงรุกให้ประเทศต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับทั้งประเทศเจ้าของสายการบินเรือหลัก ประเทศที่เป็นแหล่งผลิตสินค้าและแหล่งวัสดุสำหรับการผลิตรวมทั้งประเทศที่เป็นผู้บริโภคสินค้าให้เกิดความมั่นใจว่า โครงการก่อสร้างท่าเรือทั้ง 2 แห่ง และการก่อสร้างทางรถไฟเชื่อมท่าเรือทั้ง 2 แห่งนี้ จะมีการดำเนินการอย่างเป็นรูปธรรม และพร้อมที่จะปรับปรุงกฎหมายและระเบียบข้อบังคับต่างๆเกี่ยวกับ

การขนส่งต่อเนื่องหลายรูปแบบ เพื่อให้เกิดการบริการที่มีประสิทธิภาพโดยรวม ที่ดีกว่า ถูกกว่า และรวดเร็วการส่ง
ขนส่งผ่านช่องแคบมะละกา หรือท่าเรืออื่นๆ ในประเทศเพื่อนบ้านของประเทศไทย

หลักการที่จะทำให้การพัฒนาโครงการนี้มีความเป็นไปได้ในการลงทุน คือ

1. การพัฒนาโครงการนี้ จำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องได้รับการสนับสนุนอย่างจริงจังและต่อเนื่องใน
ด้านนโยบายจากภาครัฐ เพราะเป็นไปตามแผนยุทธศาสตร์การพัฒนาระบบโลจิสติกส์ของประเทศไทย
2. ขั้นตอนของการพัฒนาโครงการนี้ต้องสนับสนุนและสอดคล้องกับแผนการพัฒนาท่าเรือน้ำลึก
ปากบารา ซึ่งกระทรวงคมนาคมกำลังนำเสนอคณะรัฐมนตรีในการอนุมัติให้ก่อสร้าง และแผนการดำเนินงานของ
ท่าเรือน้ำลึกสงขลา 2 ซึ่งกรมเจ้าท่ากำลังทำการศึกษาความเหมาะสมทางด้านเศรษฐกิจ วิศวกรรม และผลกระทบ
สิ่งแวดล้อม รวมทั้งออกแบบเบื้องต้น
3. เนื่องจากการก่อสร้างท่าเรือน้ำลึกทั้ง 2 แห่ง มิได้ดำเนินการพร้อมกัน ดังนั้น ในระยะต้นต้อง
สามารถสนับสนุนการส่งออก และนำเข้าสินค้าผ่านท่าเรือน้ำลึกปากบารา ไปทางทะเลอันดามันได้อย่างเหมาะสม
และต้องสามารถทำหน้าที่สะพานเศรษฐกิจ (Landbridge) ในระยะกลางและระยะปลายของโครงการ
4. ผลกระทบต่อสิ่งแวดล้อมและประชาชนตามแนวเส้นทางต้องน้อยที่สุด ซึ่งที่ปรึกษาได้มี
การศึกษาเปรียบเทียบทางเลือกหลายเส้นทาง เพื่อคัดเลือกจนได้แนวทางเลือกที่เหมาะสมที่สุด
5. ต้องสามารถเชื่อมโยงกับโครงข่ายการเดินรถไฟของการรถไฟแห่งประเทศไทย (รฟท.) ได้อย่าง
เหมาะสม เพื่อเป็นการเพิ่มประสิทธิภาพของการขนส่งทางรางของประเทศ รวมทั้งเป็นการเพิ่มศักยภาพของการ
ให้บริการขนส่งต่อเนื่องหลายรูปแบบ อันเป็นการเพิ่มประสิทธิภาพของระบบโลจิสติกส์ของประเทศ
6. ลักษณะโดยรวมของโครงการต้องเหมาะสมแก่การก่อให้เกิดการลงทุนร่วมกับเอกชน หรือให้
สัมปทานในระดับนานาชาติ เพื่อให้เกิดการบริหารการเดินรถไฟร่วมกับการบริหารการให้บริการของท่าเรือ ในอัน
ที่จะก่อให้เกิดการบริหารการขนส่งต่อเนื่องหลายรูปแบบที่มีประสิทธิภาพ ที่ทำให้ท่าเรือน้ำลึกทั้ง 2 แห่ง สามารถ
จูงใจให้มีสายการเดินเรือมาใช้ท่าเรือน้ำลึกทั้ง 2 แห่ง ในจำนวนที่มากพอในระยะเริ่มต้น และสามารถพัฒนาต่อไป
อย่างรวดเร็ว จนเป็นเส้นทางสุดท้ายแห่งใหม่ ที่สามารถแข่งขันกับการขนส่งสินค้าผ่านช่องแคบมะละกา หรือ
ท่าเรืออื่นๆ ในประเทศเพื่อนบ้าน
7. นอกเหนือจากการพัฒนาโครงการให้ได้ทางกายภาพที่เป็นที่จูงใจแก่ผู้มาร่วมทุนแล้ว
ความสำเร็จของโครงการยังต้องขึ้นอยู่กับนโยบายของรัฐในการปรับปรุงกฎหมาย ระเบียบและข้อบังคับต่างๆ
รวมทั้งการสนับสนุนจากภาครัฐในรูปแบบอื่นๆ เช่น สิทธิทางภาษี การอุดหนุนด้านการเงินจากภาครัฐ หรือการ
ได้รับการส่งเสริมการลงทุนจากสำนักงานคณะกรรมการส่งเสริมการลงทุน เป็นต้น เพื่อให้สามารถแข่งขันกับ
ต่างประเทศได้อย่างทันการณ์ในยุคโลกาภิวัตน์ด้วย

อย่างไรก็ตาม การจูงใจให้เอกชนเข้ามาร่วมทุนในการบริหารการเดินรถไฟ คงต้องมีความสัมพันธ์กับการ
บริหารการให้บริการท่าเรือน้ำลึกทั้ง 2 แห่งด้วย เพื่อให้เกิดการให้บริการขนส่งต่อเนื่องที่มีประสิทธิภาพ มีความ
น่าเชื่อถือ ปลอดภัย รวดเร็ว และประหยัด อันเป็นองค์ประกอบสำคัญที่จะให้สายการเดินเรือและผู้นำเข้าและ
ส่งออก เต็มใจที่จะเปลี่ยนมาใช้เส้นทางขนส่งเส้นทางใหม่นี้ แต่ทั้งนี้ รูปแบบในการร่วมทุนหรือให้สัมปทาน
ต้องไม่ทำให้ประเทศไทยเสียดุลอำนาจหรือเอกสิทธิ์ในการกำกับให้ผู้ร่วมทุนไม่ดำเนินการใดๆ ที่จะเป็นการ

ขัดขวางการแข่งขันอย่างเป็นธรรมในอนาคต รวมทั้งไม่ก่อให้เกิดการผูกขาด หรือทำการใดๆที่ทำให้การบริการโดยรวมของการขนส่งต่อเนื่องหลายรูปแบบบนเส้นทางนี้ เสียดุลยภาพที่จะแข่งขันกับการขนส่งในเส้นทางอื่นๆ ของประเทศเพื่อนบ้าน

กล่าวโดยสรุปก็คือ ในเบื้องต้นภาครัฐต้องสร้างภาพให้เป็นที่สนใจแก่สายการบินหลัก ในการที่จะเปลี่ยนมาใช้บริการเส้นทางการค้าเส้นใหม่ อย่างจริงจังและชัดเจนจากนั้นต้องเร่งพัฒนาและรักษาคุณภาพของการให้บริการให้เหนือกว่าเส้นทางขนส่งผ่านประเทศเพื่อนบ้านตลอดเวลา²

เส้นทางทางรถไฟ: การโยกย้ายและการเวนคืน

ถึงแม้ว่าในปัจจุบันยังไม่มีข้อมูลมากนักในโครงการดังกล่าวว่าจะเดินไปในทิศทางใด แต่เส้นทางของทางรถไฟสายนี้มีการสรุปค่อนข้างชัดเจนว่าแนวเส้นทางที่จะเป็นไปได้มากที่สุดคือ แนวเส้นทาง A2 ซึ่งจะผ่านพื้นที่ดังนี้

จำนวนหมู่บ้านในพื้นที่การปกครองที่แนวเส้นทางพาดผ่าน

จังหวัด	อำเภอ	ตำบล	หมู่บ้าน/ชุมชน	การบริหารราชการส่วนท้องถิ่น
สตูล	ละงู	ปากน้ำ	บ้านปากบารา ม.2	อบต.ปากน้ำ
			ท่ามาลัย ม.6	อบต.ปากน้ำ
			ตะลิวะไฮ ม.4	อบต.ปากน้ำ
		ละงู	บ้านในท่อน	อบต.ละงู
			บ้านหลอมป็น ม.14	อบต.ละงู
			บ้านลิ๊ะจะตะ	อบต.ละงู
			บ้านนาพญา ม.8	อบต.ละงู
	ท่าแพ	ท่าเรือ	บ้านพรุดันอ้อ ม.6	อบต.ท่าเรือ
			บ้านควนพัฒนา ม.5	อบต.ท่าเรือ
		แปะ-ระ	บ้านแปะ-ระใต้ ม.4	อบต.แปะ-ระ
			บ้านวังใหญ่	อบต.แปะ-ระ
	ควนโดน	ควนโดน	บ้านถ้ำกะลุ ม.4	อบต.ควนโดน
	ควนกาหลง	ควนกาหลง	บ้านซอย 10 ม.2	อบต.ควนกาหลง
			บ้านครองกวด	อบต.ควนกาหลง

² สำนักงานนโยบายและแผนการขนส่งและจราจร, ผลการศึกษาความเหมาะสมและออกแบบเบื้องต้น ทางรถไฟเชื่อมโยงการขนส่งสินค้าระหว่างท่าเรือฝั่งอ่าวไทยและฝั่งอันดามัน, หน้า 2-1 ถึง 2-3.

			บ้านห้วยน้ำดำใน ม.10	อบต.ควนกาหลง
			บ้านห้วยน้ำด่านนอก ม.1	อบต.ควนกาหลง
		ทุ่งนุ้ย	บ้านทุ่งนุ้ย ม.2	อบต.ทุ่งนุ้ย
			บ้านทุ่งพัก ม.9	อบต.ทุ่งนุ้ย
			บ้านปลักเงาะ	อบต.ทุ่งนุ้ย
			บ้านสวน ม.11	อบต.ทุ่งนุ้ย
สงขลา	รัตภูมิ	เขาพระ	บ้านเขาพระ ม.6	อบต.เขาพระ
			บ้านเขาสอยดาว ม.10	อบต.เขาพระ
			บ้านเขาหุ้ย	อบต.เขาพระ
			บ้านควน ม.6	อบต.เขาพระ
			บ้านครองลำแซง	อบต.เขาพระ
		ท่าชะมวง	บ้านนิคม ม.7	อบต.ท่าชะมวง
		กำแพงเพชร	บ้านคลองต่อ ม.10	อบต.กำแพงเพชร
	หาดใหญ่	จลุง	บ้านม่วงคำย ม.2	อบต.จลุง
			บ้านคลองเนียด	อบต.จลุง
		ทุ่งตำเสา	บ้านไธ้ ม.7	อบต.ทุ่งตำเสา
			บ้านนาแสน ม.6	อบต.ทุ่งตำเสา
			บ้านทุแร่ ม.3	อบต.ทุ่งตำเสา
			บ้านนายสี ม.4	อบต.ทุ่งตำเสา
			บ้านทุ่งตำเสา ม.2	อบต.ทุ่งตำเสา
			บ้านทุ่งเสียบ ม.1	อบต.ทุ่งตำเสา
		ควนลัง	ชุมชนบ้านเกาะวัด	เทศบาลเมืองควนลัง
			ชุมชนบ้านชายคลอง	เทศบาลเมืองควนลัง
			ชุมชนบ้านบนควน	เทศบาลเมืองควนลัง
			ชุมชนบ้านควนลัง	เทศบาลเมืองควนลัง
			ชุมชนบ้านทุ่งเสด็จ	เทศบาลเมืองควนลัง
		บ้านพรุ	ชุมชนหน้าวัดชินวงศ์	เทศบาลเมืองบ้านพรุ
			ชุมชนหลังวัดชินวงศ์	เทศบาลเมืองบ้านพรุ
		คอหงส์	บ้านปลักธง	เทศบาลเมืองคอหงส์
			บ้านทุ่งรี	เทศบาลเมืองคอหงส์

		ทุ่งใหญ่	บ้านทุ่งโดน เขต1-4	เทศบาลเมืองคอหงส์
			ชุมชนบ้านในไร่	เทศบาลเมืองคอหงส์
			บ้านทุ่งจาย ม.6	อบต.ทุ่งใหญ่
	นาหม่อม	พิจิตร	บ้านเนินพิจิตร ม.1	อบต.พิจิตร
			บ้านหินลับ	อบต.พิจิตร
	จะนะ	จะโหนด	บ้านปากช่อง ม.5	อบต.จะโหนด
			บ้านทุ่งสำน ม.8	อบต.จะโหนด
			บ้านหัวแหลม ม.6	อบต.จะโหนด
			บ้านโคกกราย ม.1	อบต.จะโหนด
			บ้านแหลมเปรียง	อบต.จะโหนด
			บ้านเขาจันทร์ ม.10	อบต.จะโหนด
			บ้านท่าคลอง ม.6	อบต.จะโหนด
		คลองเปี้ยะ	บ้านควนมืด ม.2	อบต.คลองเปี้ยะ
			บ้านป่าพลู ม.1	อบต.คลองเปี้ยะ
			บ้านโคกโหนด	อบต.คลองเปี้ยะ
		ตลิ่งชัน	บ้านสามโคก ม.3	อบต.ตลิ่งชัน
		นาทับ	บ้านคลองทิง ม.11	อบต.นาทับ
รวม 2 จังหวัด	8 อำเภอ	22 ตำบล	61 หมู่บ้าน	

ที่มา: 1. การตรวจสอบจากแผนที่แสดงภูมิประเทศมาตราส่วน 1:50,000 กรมแผนที่ทหาร กระทรวงกลาโหม

2. รายงานข้อมูล กษช. 2ค ปี 2553 กรมการพัฒนาชุมชน กระทรวงมหาดไทย

3. การสำรวจภาคสนาม

การโยกย้าย และการเวนคืน

1. การเวนคืนที่ดินในแนวเขตทาง

การพัฒนาของโครงการจะส่งผลกระทบต่อประชาชนจากการเวนคืนที่ดินที่อยู่ในแนวเขตทางของโครงการ (50 เมตร) ซึ่งคาดว่าแนวเส้นทางของโครงการจะทำการเวนคืนที่ดินในแนวเบื้องต้นประมาณ 1,997,844 ตารางวา หรือประมาณ 4,995 ไร่

2. การสูญเสียอาคารบ้านเรือนและสิ่งปลูกสร้าง

การพัฒนาโครงการจะส่งผลกระทบต่อประชาชนจากการโยกย้ายและเวนคืนอาคาร หรือสิ่งปลูกสร้างที่อยู่ในแนวเขตทางของโครงการ อาทิ เช่น อาคารคอนกรีต อาคารไม้ อาคารครึ่งตึกครึ่งไม้ และเพิง เป็นต้น ทั้งนี้คาดว่าแนวเส้นทางของโครงการจะมีการตัดผ่านพื้นที่อาคาร และสิ่งปลูกสร้างตามแนวทางรถไฟเบื้องต้นจำนวนทั้งสิ้น 309 อาคาร

อาคารและสิ่งปลูกสร้างที่อยู่ในแนวเขตทางของโครงการ

รายการ	จำนวน (หลัง)
1. อาคารคอนกรีต 1 ชั้น	134
2. เพิง	11
3. อาคารไม้ 1 ชั้น	118
4. อาคารคอนกรีต 2 ชั้น	24
5. อาคารครึ่งตึกครึ่งไม้ 2 ชั้น	18
6. อาคารไม้ 2 ชั้น	3
7. อาคารคอนกรีต 3 ชั้น	1
รวม	309

การคมนาคมขนส่ง

จากการสำรวจในภาคสนามพบว่าแนวเส้นทางรถไฟของโครงการระยะทางประมาณ 142 กิโลเมตร ผ่านพื้นที่จังหวัดสตูลและสงขลา โดยมีการตัดผ่านทางหลวงและถนนที่สำคัญ ได้แก่ ทางหลวงหมายเลขที่ 4 ทางหลวงหมายเลขที่ 43 ทางหลวงหมายเลข 4052 ถนนท้องถิ่นของทางหลวงชนบทจังหวัดสตูลและจังหวัดสงขลา เป็นต้น และทางรถไฟบริเวณพื้นที่โครงการ ได้แก่ ทางรถไฟสายหาดใหญ่-สุไหงโก-ลก และทางรถไฟสายหาดใหญ่-ปาดังเบซาร์ ซึ่งกิจกรรมการก่อสร้างในระยะก่อสร้าง เช่น การเพิ่มปริมาณการจราจรจากจำนวนรถบรรทุกขนส่งอุปกรณ์ก่อสร้างของโครงการ อาจส่งผลกระทบต่อคมนาคมขนส่ง และการสัญจรของผู้ใช้ทางได้ โดยโครงการจะมีการจัดระเบียบการจราจรบริเวณพื้นที่ก่อสร้าง การออกแบบก่อสร้างถนนลอดใต้สะพานทางรถไฟของโครงการ การก่อสร้างสะพานยกระดับของรถยนต์ข้ามทางรถไฟ และทางเชื่อม/ทางลอดใต้ทางรถไฟตามความเหมาะสมในแต่ละพื้นที่ตามแนวเส้นทาง เพื่อลดผลกระทบจากการพัฒนาโครงการ³

มาตรการป้องกัน แก้ไขและลดผลกระทบสิ่งแวดล้อมที่สำคัญ

ผลกระทบต่อสิ่งแวดล้อม มาตรการป้องกันและแก้ไขผลกระทบสิ่งแวดล้อม และมาตรการติดตามตรวจสอบผลกระทบโครงการทางรถไฟเชื่อมโยงการขนส่งสินค้าระหว่างท่าเรือฝั่งอ่าวไทยและฝั่งอันดามัน โดยมีมาตรการป้องกัน แก้ไขและลดผลกระทบสิ่งแวดล้อมดังนี้

1. ทรัพยากรดินและการชะล้างพังทลายของดิน

- 1) กำหนดให้ผู้รับเหมาเปิดพื้นที่เฉพาะส่วนที่ดำเนินงานก่อสร้างเท่านั้น
- 2) กิจกรรมการเปิดหน้าดิน ขุดดิน บดอัดดิน ต้องเร่งดำเนินงานให้แล้วเสร็จโดยเร็ว

³ สำนักงานนโยบายและแผนการขนส่งและจราจร, ผลการศึกษาความเหมาะสมและออกแบบเบื้องต้น ทางรถไฟเชื่อมโยงการขนส่งสินค้าระหว่างท่าเรือฝั่งอ่าวไทยและฝั่งอันดามัน, หน้า 5-9 ถึง 5-12

- 3) เร่งดำเนินการก่อสร้างงานดินในช่วงฤดูแล้ง
- 4) กำหนดให้มีโครงสร้างป้องกันการชะล้างพังทลายของดิน โดยเฉพาะบริเวณพื้นที่ที่มีอัตราการชะล้างพังทลายของดินรุนแรงและรุนแรงมาก
- 5) ก่อสร้างรางระบายน้ำชั่วคราวในบริเวณพื้นที่ก่อสร้างโครงการ

2 การใช้ประโยชน์ที่ดินในพื้นที่อนุรักษ์ / ระบบนิเวศ

- 1) ออกแบบโครงสร้างทางรถไฟบริเวณที่พาดผ่านพื้นที่อนุรักษ์เป็นโครงสร้างสะพานยกระดับเพื่อลดผลกระทบที่เกิดขึ้นกับพื้นที่อนุรักษ์ เช่น พื้นที่ป่าชายเลน เป็นต้น
- 2) ออกแบบโครงสร้างสะพานแบบปิดด้านล่างเพื่อป้องกันการรั่วไหล/ตกหล่นของวัสดุใดๆ ในลำน้ำ และจัดให้มีระบบแยกน้ำจากน้ำมัน / ไขมันจากน้ำฝนปนเปื้อน
- 3) พิจารณาออกแบบโครงสร้าง เพื่อหลีกเลี่ยงการก่อสร้างต่อม่อสะพานในลำน้ำ
- 4) ออกแบบและเลือกใช้วิธีการก่อสร้างที่เกิดการฟุ้งกระจายของตะกอนในแหล่งน้ำน้อยที่สุด

3. คุณภาพอากาศ เสียง และความสั่นสะเทือน

- 1) กำหนดเส้นทางการขนส่งวัสดุอุปกรณ์ก่อสร้างที่เกิดผลกระทบต่อชุมชนน้อยที่สุด
- 2) จำกัดเวลาก่อสร้างให้อยู่ในช่วงเวลา 08:00-18:00 น. เท่านั้น
- 3) หลีกเลี่ยงกิจกรรมการก่อสร้างในช่วงเวลากลางคืน
- 4) ห้ามเผาขยะในพื้นที่ก่อสร้างอย่างเด็ดขาด
- 5) กรณีมีความจำเป็นต้องก่อสร้างในช่วงเวลากลางคืนให้ประสานกับหน่วยราชการที่เกี่ยวข้องเช่น อบต. ในพื้นที่ และประชาสัมพันธ์ให้ชุมชนในแนวโครงการฯ ทราบถึงระยะเวลาในการก่อสร้าง โดยเฉพาะชุมชนในแนวเส้นทางพาดผ่านดังแสดงในตารางที่ 5.1
- 6) หากมีพื้นที่ผสมคอนกรีตขนาดใหญ่อยู่ในพื้นที่ก่อสร้างต้องอยู่ห่างจากชุมชนที่อยู่อาศัยอย่างน้อย 100 เมตร และต้องมีรั้วหรือกำแพงล้อมรอบสูงอย่างน้อย 3 เมตร เพื่อป้องกันการฟุ้งกระจายของฝุ่นละออง
- 7) จำกัดความเร็วของยานพาหนะที่ขนส่งวัสดุก่อสร้างให้มีความเร็วไม่เกิน 40 กม./ชม. ในพื้นที่ก่อสร้าง
- 8) ควบคุมน้ำหนักรถทุกให้เป็นไปตามที่กำหนด
- 9) ควบคุมให้พนักงานขับรถปฏิบัติตามกฎหมายอย่างเคร่งครัด โดยลดความเร็วและใช้ความระมัดระวังเป็นพิเศษในช่วงที่วิ่งผ่านชุมชน
- 10) ฉีดพรมน้ำบริเวณพื้นที่ก่อสร้างที่ปิดโล่งอย่างน้อยวันละ 2 ครั้ง
- 11) เลือกใช้เทคนิคการก่อสร้างที่ก่อให้เกิดผลกระทบทางด้านเสียงและความสั่นสะเทือนในระดับต่ำ เช่น การพิจารณาใช้เสาเข็มเจาะหรือกดแทนเสาเข็มแบบตอก เป็นต้น
- 12) กรณีที่จำเป็นต้องใช้เสาเข็มแบบตอกในการก่อสร้าง ผู้รับเหมาก่อสร้างจะต้องดำเนินการดังนี้
 - กำหนดช่วงเวลาการตอกเสาเข็มที่แน่นอนในแต่ละวัน และแจ้งให้ผู้นำชุมชนและประชาชนในพื้นที่ได้รับทราบอย่างต่อเนื่องจนแล้วเสร็จกิจกรรมการตอกเสาเข็ม
 - หากได้รับข้อร้องเรียนจากประชาชนในพื้นที่หรือบริเวณใกล้เคียงให้รีบหาสาเหตุและดำเนินการแก้ไขทันที พร้อมทั้งแจ้งผลการแก้ไขให้ประชาชนได้รับทราบ

- 13) ติดตั้งกำแพงกันเสียงในช่วงที่รถไฟผ่านเข้าใกล้บ้านเรือนที่อาศัยอยู่ของประชาชน
- 14) ตรวจสอบและซ่อมบำรุงให้รถไฟให้มีสภาพพร้อมใช้งานอย่างสม่ำเสมอ

4. การควบคุมน้ำท่วมและการระบายน้ำ

- 1) วางแผนและเร่งดำเนินการก่อสร้างทางรถไฟข้ามลำห้วย คลอง หรือลำน้ำขนาดเล็กที่เป็นเส้นทางระบายน้ำ ให้แล้วเสร็จในช่วงฤดูแล้ง
- 2) วางวัสดุก่อสร้างและเครื่องมืออุปกรณ์ต่างๆ ห่างจากลำน้ำอย่างน้อย 100 เมตร
- 3) ทำการออกแบบระบบระบายน้ำของโครงการใน 2 ลักษณะ ดังนี้
 - ออกแบบเป็นสะพานหรือท่อลอดใต้ทางรถไฟ สำหรับการระบายน้ำทางด้านเหนือน้ำไปทางด้านท้ายน้ำ เพื่อระบายลงสู่ลำน้ำธรรมชาติ และไม่เป็นการขวางกั้นทางน้ำของพื้นที่บริเวณนั้นๆ
 - การออกแบบรางระบายน้ำทั้งสองฝั่งที่วางตัวขนานไปกับรางรถไฟ เพื่อช่วยในการรวบรวมปริมาณน้ำนองที่ไหลตามผิวดินมาสู่แนวทางรถไฟ และระบายลงสู่ลำน้ำธรรมชาติทางด้านท้ายน้ำของรางรถไฟ ผ่านทางสะพานที่ท่อลอดที่ได้ออกแบบไว้
- 4) ออกแบบและก่อสร้างทางระบายน้ำชั่วคราวเพื่อป้องกันภาวะน้ำท่วมขังในพื้นที่ก่อสร้างโครงการ
- 5) ตรวจสอบและบำรุงรักษาสภาพรางระบายน้ำของโครงการเป็นประจำสม่ำเสมอทุกปี

5. การคมนาคมขนส่ง

- 1) หลีกเลี่ยงการขนส่งวัสดุอุปกรณ์ต่างๆ ของโครงการในช่วงชั่วโมงเร่งด่วนเช้า (07:00-08:00 น.) และเร่งด่วนเย็น (16:00-17:00 น.)
- 2) ออกแบบโครงสร้างสะพานข้ามทางรถไฟ (Overpass Bridge) สำหรับรถยนต์ข้ามทางรถไฟ จำนวน 18 สะพาน
- 3) ออกแบบโครงสร้างทางรถไฟยกระดับ จำนวน 105 สะพาน และออกแบบทางลอดใต้สะพานรถไฟตามความเหมาะสมในแต่ละพื้นที่ที่แนวเส้นทางตัดผ่าน
- 4) จัดเตรียมแผนการจัดการระบบจราจร โดยทำการประสานงานกับหน่วยงานที่เกี่ยวข้องในพื้นที่ทั้งในด้านการกำหนดทางเบี่ยง และเส้นทางรถขนส่ง เป็นต้น
- 5) การขนย้ายวัสดุอุปกรณ์เครื่องมือเครื่องจักรขนาดใหญ่ต้องประกาศให้ผู้ที่อยู่อาศัยในชุมชนใกล้เคียงให้ทราบล่วงหน้าอย่างน้อย 1 สัปดาห์
- 6) จัดทำป้ายเตือนและติดตั้งบริเวณสองข้างทาง เพื่อแสดงเส้นทางเข้าออกพื้นที่ก่อสร้างโครงการในระยะ 100 เมตร

6. การโยกย้ายและการเวนคืน

- 1) ออกแบบทางทางเชื่อม / ทางลอดใต้ทางรถไฟระหว่างพื้นที่เกษตรกรรมที่ถูกแนวเส้นทางรถไฟตัดผ่าน เพื่อช่วยลดผลกระทบด้านการแบ่งแยกจากการเวนคืนที่ดินของโครงการ
- 2) ประชาสัมพันธ์เพื่อทำความเข้าใจกับประชาชน โดยเฉพาะผู้ที่ถูกเวนคืนเข้าใจและเห็นถึงความสำคัญของการพัฒนาโครงการ

- 3) ประชาสัมพันธ์เพื่อให้ประชาชนมีความรู้ความเข้าใจที่ถูกต้องเกี่ยวกับการประเมินค่าทรัพย์สินและขั้นตอนการเวนคืนที่ดินของโครงการ
- 4) ดำเนินการจ่ายค่าเวนคืน โดยยึดหลักกฎหมาย หลักคุณธรรม หลักความโปร่งใสตรวจสอบได้
- 5) กำหนดให้มีวิธีการจ่ายค่าเวนคืนที่รวดเร็วและสามารถตรวจสอบได้
- 6) กำหนดให้มีตัวแทนประชาชนเข้าไปมีส่วนร่วมในขั้นตอนของการเวนคืนของโครงการ โดยจัดให้มีคณะทำงานร่วมระหว่างประชาชนกับเจ้าของโครงการในทุกขั้นตอนของการดำเนินงาน
- 7) จัดให้มีคณะทำงานขึ้นมาเฉพาะสำหรับการให้ความช่วยเหลือประชาชนที่ถูกเวนคืน
- 8) ติดตามสภาพความเป็นอยู่ของประชาชนที่ถูกเวนคืนที่ได้ค่าชดเชยไปแล้ว โดยเฉพาะด้านเศรษฐกิจ-สังคม

การมีส่วนร่วมของประชาชน

การดำเนินงานด้านการมีส่วนร่วมของประชาชนเป็นกิจกรรมที่มีความสำคัญเพื่อเผยแพร่ข้อมูลโครงการให้แก่เจ้าหน้าที่ของรัฐ องค์กรเอกชน และประชาชนในท้องถิ่นที่มีส่วนได้ส่วนเสีย และประชาชนทั่วไปที่สนใจ และเพื่อรับฟังความคิดเห็นและข้อเสนอแนะอันจะเป็นประโยชน์ในการประเมินผลกระทบสิ่งแวดล้อม และการพิจารณารูปแบบโครงการที่เหมาะสม รวมถึงเป็นการจัดให้มีช่องทางในการสื่อสารระหว่างโครงการกับภาคส่วนต่างๆ ที่เกี่ยวข้อง รวมทั้งประชาชนทั่วไปที่สนใจในการพัฒนาของโครงการ

การดำเนินงานด้านการมีส่วนร่วมของประชาชนของโครงการทางรถไฟเชื่อมโยงการขนส่งสินค้าระหว่างท่าเรือฝั่งอ่าวไทยและฝั่งอันดามัน ประกอบด้วยงานหลัก 4 กิจกรรม ได้แก่ (1) การประชุมใหญ่การมีส่วนร่วมของประชาชน (2) การพบปะหารือและรับฟังความคิดเห็นของผู้นำชุมชนและเจ้าหน้าที่ในพื้นที่โครงการ (3) การประชุมกลุ่มย่อยผู้มีส่วนได้ส่วนเสียกับการพัฒนาโครงการ และ (4) การประชุมสัมมนาทางวิชาการ ซึ่งสรุปกิจกรรม วันที่ / สถานที่จัดประชุม และจำนวนผู้เข้าประชุม

สรุปการมีส่วนร่วมของประชาชนของโครงการทางรถไฟเชื่อมโยงการขนส่งสินค้าระหว่างท่าเรือฝั่งอ่าวไทยและฝั่งอันดามัน

กิจกรรม	วันที่	สถานที่	จำนวน ผู้เข้าร่วม (คน)
1. การประชุมใหญ่การมีส่วนร่วม ของประชาชนครั้งที่ 1 (การ ประชุมนิเทศโครงการ)	17 ธ.ค. 52	-โรงแรมสินเกียรติธานี จ.สตูล	71
	18 ธ.ค. 52	-โรงแรมหาดใหญ่พาราไดซ์ จ.สงขลา	94
2. การประชุมใหญ่การมีส่วนร่วม ของประชาชนครั้งที่ 2 (การ สรุปผลการศึกษา)	2 ส.ค. 53	-โรงเรียนอนุบาลรุ่งทิพย์ จ.สตูล	104
	3 ส.ค. 53	-โรงแรม เจ.บี. จ.สงขลา	243
3. การประชุมกลุ่มย่อยครั้งที่ 1	6-15 ม.ค. 53	-สตูล 7 กลุ่ม	115
		-สงขลา 23 กลุ่ม	369
4. การประชุมกลุ่มย่อยครั้งที่ 2	24-26 ก.พ. 53	สตูล 1 กลุ่ม	42
		-สงขลา 5 กลุ่ม	119
5. การประชุมกลุ่มย่อยครั้งที่ 3	13-14 ก.ค. 53	-สตูล 1 กลุ่ม	103 (96*)
		-สงขลา 3 กลุ่ม	47(3*)
6. การประชุมสัมมนาทางวิชาการ	28 เม.ย. 53	-โรงแรมสยามซิตี กรุงเทพมหานคร	93

หมายเหตุ : * จำนวนผู้เข้าร่วมประชุมที่ไม่ได้ลงทะเบียนในใบลงทะเบียน ⁴

ความรู้ของชาวบ้าน

การได้รับข้อมูลข่าวสารเกี่ยวกับโครงการนี้ของชาวบ้านจากส่วนของภาคีรัฐบาลมีน้อยมาก เมื่อพิจารณาจากตารางแสดงการมีส่วนร่วมของประชาชนข้างต้นจะเห็นได้ว่ามีน้อยมากและไม่ครอบคลุมผู้ที่ได้รับผลกระทบโดยตรงของโครงการ ความคิดความเชื่อความเข้าใจของชาวบ้านต่อโครงการนี้จึงสับสน ชັบซ้อนยากแก่การเข้าใจ อยู่เสมอมา จนกระทั่งเกิดโครงการ "เดินด้วยใจไปภาวรา-จะนะ" โดยเริ่มออกเดินเท้าจากท่าเรือท่องเที่ยวปากบารา ตั้งแต่วันที่ 22 ต.ค. 2556 จนถึงปลายทางที่บ้านสวนกง อ.จะนะ จ.สงขลา ด้วยระยะทาง 220 กม.ในวันที่ 28 ต.ค. 2556 ความรับรู้ของชาวบ้านบริเวณหมู่ที่ 1 ตำบลพิจิตรจึงเกิดขึ้น เมื่อชาวบ้านเดินเท้าได้มาพักในศาลาของวัดเนินพิจิตรในคืนวันที่ 27 ตุลาคม 2556 โดยที่ในช่วงกลางวัน ได้พบปะ พูดคุยชาวบ้าน ตามแนวเส้นทางรถไฟที่จะพาดผ่าน กว่า 35 หลังคาเรือน ความรับรู้ ความสนใจ ความตระหนักของชาวบ้านจึงเริ่มเกิดขึ้นอย่างมหาศาล

⁴ สำนักงานนโยบายและแผนการขนส่งและจราจร, ผลการศึกษาความเหมาะสมและออกแบบเบื้องต้น ทางรถไฟเชื่อมโยงการขนส่งสินค้าระหว่างท่าเรือฝั่งอ่าวไทยและฝั่งอันดามัน, หน้า 5-15 ถึง 5-18.

เพราะข้อมูลที่ได้เข้าใจง่ายและชาวบ้านมีประสบการณ์ที่ง่ายในการทำความเข้าใจ เช่น กรณีบ้านฟู้จุก⁵ แก่เพ็ง สร้างบ้านเสร็จใหม่ ๆ ราคาเกือบ 2 ล้านบาทเป็นเงินที่เกิดจากการเก็บสะสมและเงินกู้ บ้านอยู่ในแนวเส้นทางรถไฟ แล้วรัฐบาลจะจ่ายค่าเวนคืนให้เท่าไร เท่าจำนวนราคาบ้านที่สร้างไปไหม แล้วจำนวนเงินที่ได้มาไปซื้อหรือสร้างบ้านที่อื่นได้ไหม ญาติพี่น้องทางนี้ละ อาชีพละ ซึ่งก็คือการกริดยงพารา ทั้งส่วนตัวเองเล็กน้อยกับรับจ้างกริดของคนอื่น แก่บอกแกไม่เคยรับรู้เรื่องพวกนี้มาก่อนเลย มาอยู่กับการเดินของ NGO ในครั้งนี้ แก่เครียดเลย และหลังจากนั้น มีเวทีคัดค้านที่ไหน ซึ่งส่วนใหญ่ก็ที่ มอ. หาดใหญ่ แก่เดินทางไปร่วมตลอด โดยการชักชวนของ NGO กิจกรรมต่าง ๆ ก็เกิดขึ้น การรวมกลุ่ม การหาทุน การขึ้นป้ายประท้วง แต่ตอนนี้ตั้งแต่ คสช. มาทุกอย่างก็เงียบไป

กรณีตาเลื่อน⁶ แก่ก็ไม่รู้เหมือนกัน จนกระทั่งมี NGO มาลงพื้นที่ บ้านตาไม่ได้อยู่ในแนวเส้นทางรถไฟ แต่ใกล้แนวเส้นทางมาก บางส่วนจากคำกล่าวของแก “เขาจะเอาเอกสารมาให้แลแหละว่าในนั้นเขียนพื้นที่ พื้นที่นั้นอีแก่แบบนี้แบบนี้ คิดแล รถไฟวิ่งทั้งคืน เขาเฉลี่ยให้แล 4 นาทีขบวนหนึ่ง พักนอนแหละ แล้วทางข้ามไปอีกฝั่งหล่าว ไปข้ามไหน สวนอยู่ฝากนู๋ทั้งเพ” นี่แค่ความกลัวความกังวลบางช่วงบางตอนของชาวบ้าน ที่ผ่านมาจะครบ 3 ปี ในช่วงเวลาที่เพิ่งรับรู้ข้อมูลใหม่ ๆ ช่วงปี พ.ศ. 2556 ชาวบ้านที่ความตระหนักมากกว่านี้ เพราะต่างรับรู้และเข้าใจ วาอะไรก็ตามที่รัฐบาลอยากจะทำ ก็ทำได้ทั้งนั้น เป็นความคิดอย่างหนึ่งที่ยังคงอยู่ในความคิดความเชื่อของชาวบ้านในปัจจุบัน

กรณีป่าตุ้⁷ เป็นอีกกรณีที่เกิดขึ้น เมื่อไม่นานมานี้ ทั้งบ้านและที่ดินไม่ได้อยู่ในแนวเส้นทางรถไฟ แต่มีที่แปลงหนึ่งอยู่ใกล้แนวที่คาดว่าจะเส้นทางรถไฟ แก่ต้องการจะขายที่แปลงนั้น แต่ไม่มีใครซื้อ มีคนติดต่อเข้ามาหลายคน แต่เมื่อรู้ว่าอยู่ใกล้แนวเส้นทางรถไฟก็ไม่มีใครสนใจเลยแม้ว่าราคาจะไม่สูงมากก็ตาม

กรณีพี่ปี⁸ แก่มีที่แปลงหนึ่ง ซึ่งใกล้กับแนวที่คาดว่าจะเส้นทางรถไฟ แก่คิดจะสร้างบ้านเพราะเป็นพื้นที่ที่เหมาะสม อยู่ใกล้ญาติพี่น้อง แต่แกกลัวว่าจะติดและได้รับผลกระทบจากแนวเส้นทางรถไฟ จึงยังไม่กล้าสร้าง หรือทำอะไรที่เป็นสิ่งปลูกสร้างถาวรหรือแม้กระทั่งปลูกพืชยืนต้นที่ให้ผลระยะยาว จากคำพูดบางส่วนที่สะท้อนมา “พี่กะกลัวแหละ แต่ถ้ามั่นยังไม่ชัดเจนอีก ลูกกะโตต้องเข้าโรงเรียนกัน แล้วน่าจะต้องหาซื้อบ้านที่อื่น”

และจากการได้พูดคุยกับแกนนำชาวบ้านในพื้นที่ อย่างนำชา หรือ นายนฤชา ชนะถาวร⁹ แก่เล่าว่าตั้งแต่ปีพ.ศ. 2556 ชาวบ้านเริ่มตระหนักและให้ความสำคัญกับการมีส่วนร่วมในการคิด การเสนอแนะต่อหน่วยงานที่เกี่ยวข้องในโครงการต่าง ๆ โดยเฉพาะโครงการเส้นทางรถไฟ แต่หลังจาก คสช. ประกาศสั่งห้าม ก็ไม่มีการรวมตัวกันอีกเลย มีแต่ติดต่อส่งข่าว พูดคุยในวงเล็ก ๆ เท่านั้น แก่เล่าว่าแกก็เกือบถูกจับในการเคลื่อนไหวครั้งล่าสุดที่หาดใหญ่ ก่อนที่จะมีการประกาศห้ามอย่างเป็นทางการ

วปประโยชน์ที่จะเกิดขึ้น

โดยลักษณะของโครงการที่เป็นโครงการขนาดใหญ่เน้นการขนส่งสินค้าเป็นหลัก ชาวบ้านแทบไม่เป็นประโยชน์ที่จะเกิดขึ้นกับชุมชนเลย ประโยชน์อาจมีบ้างก็เฉพาะเรื่องของการจ้างงาน แต่ไม่ใช่เกี่ยวกับการสร้าง

⁵ นางมาลี พริกยะกุล อายุ 59 ปี 53 ม.1 ต.พิจิตร อ.นาหม่อม จ.สงขลา สัมภาษณ์ 7 มี.ค.2559

⁶ นายเลื่อน ยะถาวร อายุ 84 ปี 53 ม.1 ต.พิจิตร อ.นาหม่อม จ.สงขลา สัมภาษณ์ 7 มี.ค.2559

⁷ นางผ่องศรี แก้วขวัญทอง อายุ 65 ปี 71 ม.1 ต.พิจิตร อ.นาหม่อม จ.สงขลา สัมภาษณ์ 15 มี.ค.2559

⁸ นางสาวจนา พรหมจิตร์ อายุ 41 ปี 88 ม.1 ต.พิจิตร อ.นาหม่อม จ.สงขลา สัมภาษณ์ 15 มี.ค.2559

⁹ นายนฤชา ชนะถาวร อายุ 51 ปี 160 ม.3 ต.พิจิตร อ.นาหม่อม จ.สงขลา สัมภาษณ์ 20 มี.ค.2559

ทางรถไฟ เพราะชาวบ้านเข้าใจว่าเดี๋ยวนี้งานก่อสร้างขนาดใหญ่จะใช้เครื่องจักรกลที่ทันสมัย แรงงานไร้ทักษะแทบไม่มีงานทำ ถ้ามีก็คงเป็นงานในลักษณะที่ไม่เหมาะกับชาวบ้านในพื้นที่ สำหรับคนรุ่นใหม่แหล่งงานน่าจะเป็นในโรงงานอุตสาหกรรมที่อาจจะเกิดขึ้นตามมา แต่ก็ไม่ใช่สิ่งที่ชาวบ้านคาดหวังเพราะสิ่งที่ชาวบ้านสะท้อนออกมา นั่น ซึ่งข้อมูลส่วนใหญ่มาจากกลุ่ม NGO ว่าอุตสาหกรรมที่จะเกิดขึ้นเป็นอุตสาหกรรมเคมี เรื่องของ ปีโตเลียม ที่ต้องใช้ความรู้เฉพาะด้านแหล่งงานที่อาจจะเกิดขึ้นจึงเป็นเรื่องไกลตัวสำหรับชาวบ้านและลูกหลานเป็นอย่างมาก

ผลกระทบที่จะเกิดขึ้น

ผลกระทบต่อทรัพยากร

ผลกระทบต่อทรัพยากรบริเวณพื้นที่ตรงนี้ โดยสภาพพื้นที่แล้วบริเวณท้องที่ตำบลพิจิตรไม่มีแหล่งทรัพยากรทางธรรมชาติที่สำคัญอย่างพื้นที่สวนกง และพื้นที่ปากบารา ทรัพยากรที่มีอยู่ก็มีผลกระทบต่อชาวบ้านอย่างเดียวกัน เป็นพื้นที่ทำกิน เป็นสวน เป็นนา ที่ดูธรรมดาในสายตาผู้คนทั่วไปแต่มันคือสิ่งสำคัญของชาวบ้านในพื้นที่ และนี่อาจจะเป็นสาเหตุหนึ่งที่พื้นที่บริเวณช่วงกลาง ๆ ของเส้นทางรถไฟที่ไม่ค่อยถูกกล่าวถึงมากนัก จะกล่าวถึงแต่เฉพาะต้นทางและปลายทางที่มีแหล่งทรัพยากรที่ทรงคุณค่าของชาติ “ถึงมากคุณค่าของชาติกะใช้รัฐสนใจ บ้านเราธรรมดาไม่ต้องแหล่งถึง”¹⁰ บางช่วงที่น่าซึ้งกล่าวไว้ ถึงความสนใจของผู้จัดทำโครงการที่ไม่ให้คุณค่าของทรัพยากรทางธรรมชาติที่เป็นแหล่งดำรงชีพของชาวบ้าน ที่ดินที่ต้องสูญเสียไป ถึงแม้ว่าจะมีการจ่ายค่าเวนคืน แต่ชาวบ้านก็ไม่มั่นใจในกระบวนการและราคาที่จะได้รับ ถึงแม้ว่าจะมีการกล่าวถึงในรายงานกระทบก็ตามเพราะเป็นการกล่าวไว้กว้าง ๆ ไม่มีส่วนใครรับประกันการันตีได้ เรื่องที่ทำกินตรงนี้ชาวบ้านจึงกังวลมากชาวบ้านแต่ละครอบครัวถือครองที่ดินกันไม่มาก อยู่ระหว่าง 10 – 20 ไร่ และที่สำคัญไม่ได้ติดเป็นผืนเดียวกัน ตรงนี้ 1 ไร่ ตรงโน้น 3 – 5 ไร่บ้าง บางแปลงไม่ถึงไร่ บางรายที่ดินถ้าติดเขตทางรถไฟก็หายไปทั้งแปลงเลยก็มี อีกปัญหาที่เป็นที่กังวลของชาวบ้านคือ ปัญหามลภาวะทั้งจากการก่อสร้างที่ต้องใช้เวลานาน จากการเดินรถเมื่อโครงการเสร็จสิ้น ชาวบ้านรับทราบปัญหาพวกนี้ดีไม่ว่าจะเกิดจากข้อมูลของ NGO เท่านั้นแต่เกิดจากการรับรู้ผ่านข้อมูลข่าวสารจากสื่อต่าง ๆ ในปัจจุบัน และกังวลไปถึงอาชีพในอนาคตเพราะนอกจากการกรีดยางพาราแล้วอาชีพอีกอย่างของชาวบ้านคือ ปลูกพืชผักต่าง ๆ ส่งขายตลาด หากเกิดการก่อสร้างมีมลภาวะจะส่งผลกระทบต่อพืชต่าง ๆ ซึ่งเป็นแหล่งรายได้ที่สำคัญ

ผลกระทบต่อชุมชน สังคม

โครงการนี้ หากเกิดขึ้นก็จะเป็นการแยกชุมชนออกจากกัน แยกคนออกจากที่ทำกิน แยกญาติพี่น้องแยกวิถีชีวิต เพราะแนวเส้นทางรถไฟที่จะมีความกว้างราว ๆ 50 เมตร มีรถไฟขนส่งสินค้าวิ่งตลอดเวลา จะส่งผลกระทบต่อชาวบ้านอย่างมาก ทั้งการดำรงชีวิตตั้งแต่ตื่นจนเข้านอน ตอนนอนหลับก็อาจถูกรบกวน การประกอบอาชีพ การเดินทางไปมาระหว่างสวนกับบ้าน ผู้สูงอายุ เด็ก การเดินทางจะลำบากมากสำหรับคนกลุ่มนี้ ที่สำคัญโรงเรียน วัด กับกลุ่มบ้านเรือนของชาวบ้านจะอยู่คนละฝั่งกันหากเกิดเส้นทางรถไฟสายนี้ ถึงแม้ว่าจะมีการรองรับผลกระทบที่จะเกิดขึ้นจากโครงการ ตามที่เสนอในรายงานการศึกษาความเป็นไปได้ของโครงการก็ตาม ชาวบ้านก็ยังไม่มั่นใจระหว่างความฝันที่บอกในแผนกระดาษ กับความจริงที่พบได้ทั่วไป ซึ่งจากการพูดคุยกับชาวบ้าน พอที่จะสรุปผลกระทบที่เกิดขึ้นในปัจจุบันได้ดังนี้

¹⁰ นายณฐา ชนะถาวร อายุ 51 ปี 160 ม.3 ต.พิจิตร อ.นาหม่อม จ.สงขลา สัมภาษณ์ 20 มี.ค.2559

1. สับสน มึนงง กลัว และการเลือกข้าง เป็นภาวะที่เกิดขึ้นเป็นอย่างมากในปี พ.ศ. 2556 คนหลายกลุ่มเข้ามาในพื้นที่ สื่อ ข้อมูลต่าง ๆ แพร่หลายเข้ามาสร้างความสับสน มึนงง ให้กับชาวบ้านได้เป็นอย่างดี รวมทั้งผู้เขียนด้วย เพราะข่าวสารจากทางภาครัฐมีออกมาน้อยมาก มีก็แต่สิ่งดี ๆ ผลกระทบที่จะเกิดขึ้น การแก้ปัญหาผลกระทบของชาวบ้านไม่มี ไม่ได้รับการตอบสนอง ไม่มีแผนการรองรับไว้ ชาวบ้านรู้สึกว่าเป็นผู้ถูกกระทำตลอดมา เป็นผู้เสียสละเพื่อพัฒนาประเทศ ใครเห็นต่างถือว่าไม่ช่วยพัฒนาถูกภาครัฐมองในทางที่ไม่ดี สิ่งที่ภาครัฐทำสอดคล้องกับผลการศึกษาและอาจเป็นวิธีที่ภาครัฐทำมาตลอดไม่เปลี่ยนแปลงไม่ว่าโลกจะพัฒนาไปไกลแล้วก็ตาม สิ่งที่ดีก็คือ สร้างแรงจูงใจ สร้างความเข้าใจ โฆษณาประชาสัมพันธ์ สร้างความมั่นใจ คำพวกนี้ถูกใช้ซ้ำไปมาในรายงานผลการศึกษา คำพวกนี้ถ้าจะเข้าใจง่าย ๆ ก็คือ การหลอกลวงของจริงมีไม่ถึงครึ่งแต่บอกให้คนทั่วไปเข้าใจว่าเต็ม สารที่ออกจากภาครัฐแตกต่างอย่างสิ้นเชิงกับความจริงที่ชาวบ้านต้องพบเจอ บางอย่างไม่เจอกับตนเองแต่ก็มีตัวอย่างให้เห็น ด้วยลักษณะของโลกาภิวัตน์ข้อมูลข่าวสารทางง่ายขึ้น คนเรียนรู้มากขึ้น บ่อยครั้งที่ข้าพเจ้าจะได้ยิน ชาวบ้านจน ๆ ไม่มีวุฒิบัตรการศึกษารองรับจะพูดว่ารัฐ “ขี้หก มันก็ทำได้หรือนี่” “ขี้หกเพ”

จนสุดท้ายเกิดการเลือกข้าง เพื่อประโยชน์ของตนเอง การปกป้องสิ่งต่าง ๆ ที่คิดว่าจะสูญเสียเมื่อโครงการฯ เกิดขึ้น กลุ่มต่าง ๆ จึงเกิดขึ้น มากที่สุดก็คือกลุ่มต่อต้านโครงการฯ กลุ่มสนับสนุนก็มีบ้างในส่วนที่ผลประโยชน์จากภาครัฐเข้าถึง ซึ่งพอจะเห็นได้ในรายงานผลการศึกษาของโครงการฯ ในส่วนที่เกี่ยวข้องกับการมีส่วนร่วมของประชาชน จำนวนคนที่เข้าร่วม และความเห็นของผู้ที่เข้าร่วม ข้อมูลฟ้องตัวของมันเอง ชาวบ้านที่เห็นต่างก็จะโน้มเอียงไปทาง NGO ที่มีข้อมูลดีกว่า มีความเห็นอกเห็นใจชาวบ้าน ให้ความช่วยเหลือในการต่อสู้ สร้างแรงบันดาลใจในการเรียกร้องสิทธิของตนเอง แต่เส้นทางของ NGO ก็ไม่ได้สวยงามเสียทั้งหมด บ่อยครั้งมีการเชิญชวนเข้าร่วมแสดงการคัดค้านโครงการตามที่ตั้ง ๆ มีการช่วยเหลือค่าเดินทางให้ชาวบ้าน พื้นที่เดียวกันบางคนก็ได้ค่าเดินทางไม่เท่ากัน ไปนั่งฟัง ไปเข้าร่วม มีกิจกรรมหาทุนเพื่อสนับสนุนการเคลื่อนไหวหลายกิจกรรม ชาวบ้านมีความตื่นตัวสูงมาก จนแทบไม่ต้องทำมาหากินกันเลย ชาวบ้านก็เสียหายและเกิดความเบื่อหน่ายไปที่สุดในที่สุด ปัจจุบันจึงอยู่แบบเปื้อ ๆ โดยเฉพาะในช่วงกลางเส้นทาง แต่ก็พร้อมแสดงการคัดค้านโครงการนี้ สำหรับพื้นที่ท่าเรือทั้งสองฝั่ง ไม่ว่าที่สวนกง จะนะ และปากบารา ละงู ชาวบ้านมีการรวมตัวและมีกิจกรรมต่าง ๆ เกิดขึ้นมากมาย ชาวบ้านผู้รับรู้ปัญหาเข้าใจผลกระทบได้ดีกว่าคนนอกพื้นที่ไม่ว่าจะเป็นภาครัฐหรือ NGO ก็ตาม จะกลายมาเป็นผู้นำในการเคลื่อนไหวให้ข้อมูลแก่ชาวบ้านอื่น ๆ ต่อไป ซึ่งข้าพเจ้าคิดว่าน่าจะมีประสิทธิภาพมากกว่าภาครัฐหรือ NGO

2. โอกาสที่สูญเสียความเชื่อมั่น เป็นผลกระทบโดยตรงที่เกิดขึ้นกับชาวบ้าน ยิ่งใหญ่ และรุนแรงมาก ถึงแม้ว่าโครงการก่อสร้างฯ ยังไม่เกิดขึ้นก็ตาม โอกาสและความเชื่อมั่นที่เสียไปคือ โอกาสในการพัฒนาของชาวบ้านบริเวณที่คาดว่าจะเส้นทางรถไฟ ชาวบ้านหลายคนมีการวางแผนจะให้ประโยชน์จากที่ดินตรงนั้นหลายอย่างมาก ไม่ว่าจะเป็นการปลูกสร้างที่อยู่อาศัย ร้านค้าโรงเรียนต่าง ๆ การเพาะปลูกพืชยืนต้นที่สำคัญทางเศรษฐกิจ บางรายอยากขายที่ดินเพื่อนำเงินไปใช้หนี้ การเก็งกำไรในที่ดิน ชาวบ้านสูญเสียความมั่นใจ กลัวว่าหากทำอะไรลงไปแล้วโครงการก่อสร้าง ฯ เข้ามาจะทำให้สิ่งที่ลงทุนลงแรงไปเสียหาย รู้สึกเสียตายเพราะรัฐอาจไม่จ่ายค่าชดเชย หรือจ่ายก็ในจำนวนที่เล็กน้อยเทียบไม่ได้กับมูลค่าของสิ่งของที่เสียไป ค่าเสียเวลาเสียโอกาสอีก หรือผลจากการ

ชดเชยก็ไม่สามารถนำไปสร้างสิ่งที่สูญเสียไปได้ ในเวลานี้หากเดินทางไปในบริเวณที่คาดว่าจะเป็
แนวเส้นทางรถไฟ จะพบความแตกต่างของพื้นที่อย่างเห็นได้ชัด เพราะจะพบแต่พืชล้มลุกธรรมดา
ที่มีมูลค่าน้อยทางเศรษฐกิจ ไม่มีการก่อสร้างสิ่งปลูกสร้างใด ๆ หลาย ๆ คนอยากจะทำบ้าน สร้าง
ร้าน สร้างโรงเรียนต่าง ๆ เพื่อจะได้อยู่อาศัยในชุมชน อยู่กับครอบครัว ไม่กลัวที่จะสร้าง บางราย
ถึงกับไปซื้อหรือสร้างในพื้นที่อื่น ๆ ที่ไม่อยู่ในแนวโครงการฯ ราคาที่ดินและธุรกิจเกี่ยวกับ
อาหาริมทรัพย์ในพื้นที่हतตัวลงไปอย่างมากในส่วนของชาวบ้าน แต่ในด้านนายทุนมีการกดราคา
ซื้อขายในพื้นที่รอบ ๆ แนวโครงการฯ ชาวบ้านเสียโอกาสอีกเช่นเคย ปัญหาเหล่านี้สร้างผลกระทบ
ให้กับชาวบ้านอย่างมากมาย ซึ่งถ้าโครงการฯ นี้เกิดขึ้นจริงคงจะลำบากในการใช้ชีวิตมากกว่านี้

ลงท้าย

สุดท้ายนี้ หากท่านได้เห็นถึงข้อมูลต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นเกี่ยวกับโครงการฯ นี้ และแม้ว่าจะไม่ใช่คนในพื้นที่
แนวเส้นทางก่อสร้างโครงการ ฯ นี้ก็ตาม คงไม่ต้องการที่จะเห็นโครงการ ฯ นี้ เกิดขึ้น เพื่อมาย่ำยีชีวิตชาวบ้าน
ย่ำยีวิถีชีวิตคนในชาติเพื่อประโยชน์ของคนเพียงกลุ่มเดียว มันไม่คุ้มค่ากับสิ่งที่สูญเสียไป เราควรร่วมกัน
เป็นพลังให้ชาวบ้านและกลุ่มเครือข่าย ได้ต่อสู้เพื่อคัดค้านโครงการฯ สร้างความเป็นธรรมให้เกิดขึ้น ในวันทีมองห
สิ่งเหล่านี้ได้ยากยิ่ง ชาวบ้านบางคนก็ตั้งคำถาม ว่าทำไม หน่วยงานภาครัฐ รัฐบาลเอง หรือนักการเมืองบางส่วนใน
พื้นที่ ถึงไม่ช่วยเหลือชาวบ้าน สร้างความเดือดร้อนให้ชาวบ้าน ซึ่งบางคำบางสำนวนก็รุนแรงเกินจะเขียนบน
กระดาษได้ สิ่งที่ชาวบ้านสะท้อนออกมา มาจากความอยุติธรรมในการพัฒนา ความโดดเดี่ยวในการต่อสู้ ที่คู่ต่อสู้
คือหน่วยงานรัฐ รัฐบาลเพื่อประชาชน แต่สิ่งที่เกิดขึ้นมันตรงกันข้าม เราควรมาช่วยกันสะท้อนภาพการพัฒนา
ประเทศที่รัฐบาลต้องคิดไตร่ตรองให้มากกว่านี้ พัฒนาตามความเหมาะสมของพื้นที่ รับฟังและนำไปปฏิบัติต่อเสียง
เรียกร้องในพื้นที่ และเชื่อว่าประเทศของเราจะสามารถพัฒนาไปได้ดีกว่านี้

รายการอ้างอิง

สำนักงานนโยบายและแผนการขนส่งและจราจร. 2553. ผลการศึกษาความเหมาะสมและออกแบบเบื้องต้น ทาง
รถไฟเชื่อมโยงการขนส่งสินค้าระหว่างท่าเรือฝั่งอ่าวไทยและฝั่งอันดามัน

นฤชา ชนะถาวร. 2559. สัมภาษณ์โดยผู้เขียน. สงขลา: 20 มีนาคม.

ผ่องศรี แก้วขวัญทอง. 2559. สัมภาษณ์โดยผู้เขียน. สงขลา: 15 มีนาคม.

มาลี พริกยะกุล. 2559. สัมภาษณ์โดยผู้เขียน. สงขลา: 7 มีนาคม.

รจนา พรหมจิตร. 2559. สัมภาษณ์โดยผู้เขียน. สงขลา: 15 มีนาคม.

เลื่อน ยะถาวร. 2559. สัมภาษณ์โดยผู้เขียน. สงขลา: 7 มีนาคม.

D1-P3-R2-04

อนุสาวรีย์ “เจ้าอนุวงศ์”

การเมืองของประวัติศาสตร์

การจดจำและจำแนกมิติ-ศัตรูของชาตืลาว

อนันต์ พุฒิชัย

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยทักษิณ

บทนำ

ในยุคสมัยใหม่อนุสาวรีย์เป็นสัญลักษณ์สำคัญทางการเมืองซึ่งถูกใช้เป็นเครื่องมือในการส่งผ่านความคิด ทศนคติ คำสั่งสอน นโยบายของรัฐไปสู่ประชาชน มาลินี คุ่มสุภา (2548) ได้ให้คำอธิบายเรื่องการสร้างสัญลักษณ์ทางการเมืองเช่นอนุสาวรีย์ในรัฐสมัยใหม่อนุสาวรีย์เป็นเวทีที่สะท้อนเรื่องราวของชาติ แม่อนุสาวรีย์ในรัฐสมัยใหม่ที่สร้างในรูปบุคคลแต่ความหมายที่ส่งผ่านมิใช่เพียงเรื่องเฉพาะบุคคลหรือปัจเจก แต่เป็นการจำลองเอาอุดมคติหรือคุณธรรมที่รัฐและสังคมในขณะนั้นยกย่องมาไว้ในรูปบุคคล การทำให้อุดมคตินี้อยู่ในรูปของบุคคล ทำให้สามารถย้ำหรือถ่ายทอดอุดมคติได้ง่ายเพราะสามารถสร้างพิธีกรรมขึ้นมาแวดล้อมได้

สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว เป็นประเทศหนึ่งที่มีการใช้อนุสาวรีย์เป็นเครื่องมือในการส่งผ่านอุดมการณ์ทางการเมือง ส่งผ่านอุดมการณ์ชาติของรัฐสู่ประชาชนมาโดยตลอด นับตั้งแต่ที่ลาวได้ก้าวเข้าสู่ความเป็นรัฐชาติสมัยใหม่ อย่างไรก็ตามที่ผ่านมามีสัญลักษณ์ที่ถูกแสดงผ่านอนุสาวรีย์ล้วนสอดคล้องกับอุดมการณ์ทางการเมืองหลักของรัฐ ไม่ว่าจะเป็นการสร้างอนุสาวรีย์ป้าวีพร้อมรูปปั้นเด็กน้อยชายหญิงลาวกำลังมอบดอกไม้ด้วยความชื่นชมในยุคฝรั่งเศสปกครองลาวสะท้อนความมุ่งหมายในการสร้างสำนึกให้คนลาวนับถือบูชาฝรั่งเศส การสร้างอนุสาวรีย์กษัตริย์ในสมัยรัฐบาลราชอาณาจักร อันได้แก่อนุสาวรีย์ของพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชและอนุสาวรีย์ของผู้นำทางการเมืองของรัฐบาลลาวฝ่ายขวาเพื่อส่งผ่านอุดมการณ์เชิดชูระบอบกษัตริย์และการสร้างความชอบธรรมให้กับรัฐบาลลาวฝ่ายขวา ภายหลังการปฏิวัติสังคมนิยมการสร้างอนุสาวรีย์เพื่อส่งผ่านอุดมการณ์ทางการเมืองของรัฐยิ่งดำเนินไปอย่างเข้มข้น ดังปรากฏการสร้างรูปหล่อ รูปปั้นวีรชนและอนุสาวรีย์ผู้นำพรรคประชาชนปฏิวัติเพื่อเชิดชูเหล่าวีรชนปฏิวัติและบรรดาผู้นำพรรคประชาชนปฏิวัติลาวในฐานะเสาหลักของชาติลาว ภายใต้ระบอบใหม่ จนกระทั่งนับตั้งแต่ช่วงกลางทศวรรษ 1990 รัฐบาลลาวได้ประกาศแผนการก่อสร้างอนุสาวรีย์วีรกษัตริย์ อันได้แก่อนุสาวรีย์เจ้าฟ้างุ้ม อนุสาวรีย์เจ้าสุริยวงศาธรรมมิกราช และอนุสาวรีย์เจ้าอนุวงศ์ การสร้างอนุสาวรีย์วีรกษัตริย์ในฐานะสัญลักษณ์ของความเป็นชาติในยุครัฐบาลสังคมนิยม จึงเป็นเรื่องที่ก่อให้เกิดคำถามและข้อสงสัยไม่น้อยถึงความย้อนแย้งระหว่างอุดมการณ์การเมืองและสัญลักษณ์ของความเป็นชาติที่รัฐเชิดชู

บทความนี้มุ่งศึกษาความหมายของการสร้างอนุสาวรีย์เจ้าอนุวงศ์ของรัฐบาลสังคมนิยมลาว ในฐานะสัญลักษณ์ของความเป็นชาติลาว เพื่อตอบคำถามว่า รัฐบาลลาวมีกระบวนการในการเลือกสรรและให้ความหมายต่อการสร้างอนุสาวรีย์เจ้าอนุวงศ์อย่างไร และการเชิดชูเจ้าอนุวงศ์มีนัยยะความหมายอย่างไร โดยเฉพาะในมิติความสัมพันธ์ลาว-ไทย

ย้อนเส้นทางการเชิดชูเจ้าอนุวงศ์ในหน้าประวัติศาสตร์รัฐชาติลาว

เจ้าอนุวงศ์เป็นโอรสของเจ้าสิริบุญสารอดีตเจ้าชีวิตอาณาจักรล้านช้างเวียงจันทน์ นับตั้งแต่วัยเยาว์ เจ้าอนุวงศ์ได้ถูกนำตัวมาเป็น “องค์ประกัน” ที่สยามภายหลังจากความพ่ายแพ้ของเวียงจันทน์ต่อกองทัพของพระเจ้าตากสินและเวียงจันทน์ตกเป็นประเทศราชของสยามใน ค.ศ. 1779 เจ้าอนุวงศ์เติบโตในแวดวงราชสำนักสยาม และสามารถสร้างผลงานนำกองทัพช่วยสยามรบในสงครามหลายครั้ง ในปี 1794 เจ้าอนุวงศ์ได้รับการแต่งตั้งจากพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัย พระเจ้าอยู่หัวรัชกาลที่ 2 ให้เป็นอุปราชแห่งนครเวียงจันทน์ ต่อมาเมื่อเจ้าอินทวงศ์เจ้าชีวิตล้านช้างเวียงจันทน์สิ้นพระชนม์ เจ้าอนุวงศ์ได้รับการแต่งตั้งให้เป็นกษัตริย์ในปี 1804 ในฐานะเจ้าชีวิตแห่งอาณาจักรล้านช้างเวียงจันทน์ เจ้าอนุวงศ์ได้ฟื้นฟูความเข้มแข็งของนครเวียงจันทน์ และในปี

1827 เจ้าอนุวงศ์ได้ตัดสินใจทำสงครามต่อต้านอำนาจการปกครองของสยาม (สถาบันค้นคว้าวิทยาศาสตร์ การศึกษา 2010, 75-80)

สงครามจากการแข็งเมืองของเจ้าอนุวงศ์ในครั้งนี้ไม่เพียงเป็นสงครามความขัดแย้งครั้งสำคัญที่สุดในประวัติศาสตร์ความสัมพันธ์ของลาวและสยาม แต่สงครามเจ้าอนุวงศ์ยังเป็นสงครามที่นำมาซึ่งข้อถกเถียงจากการเขียน/อธิบาย/ประวัติศาสตร์จากจุดยืนที่ต่างกันระหว่างลาวไทยที่เข้มข้นที่สุดเหตุการณ์หนึ่ง ส่งอิทธิพลผลต่อการรับรู้ประวัติศาสตร์และตัวตนของประชาชนทั้ง 2 ชาติที่แตกต่างกันอย่างสิ้นเชิง ตลอดจนส่งผลกระทบต่อความสัมพันธ์ระหว่างลาว-ไทยในยุคหลัง กล่าวคือ ในขณะที่ประวัติศาสตร์ไทยจารึกสงครามครั้งนี้ไว้ในนาม “กบฏเจ้าอนุวงศ์” ประวัติศาสตร์ลาวได้ให้ความหมายสงครามเจ้าอนุวงศ์ว่าเป็นสงคราม “กู่เอกราช” สงครามเพื่ออิสรภาพ ที่ทำด้วยความรักชาติอย่างเปี่ยมล้น แม้สงครามเจ้าอนุวงศ์จะจบลงด้วยความพ่ายแพ้ เจ้าอนุวงศ์ถูกจับและนำตัวมายังกรุงเทพในฐานะกบฏ ถูกทรมานจนสิ้นพระชนม์ นครเวียงจันทน์ถูกเผาจนกลายเป็นเมืองร้าง อำนาจของอาณาจักรล้านช้างเวียงจันทน์สูญสิ้น แต่เรื่องราวและวีรกรรมในสงครามครั้งนี้ได้ถูกบันทึกถ่ายทอดผ่านวรรณกรรม บทเพลง บทกลอน เจ้าอนุวงศ์จึงได้กลายเป็นตำนานเล่าขานของนักศึกษาตินิยมลาวทุกยุคสมัย ดังที่มหาสิลา วีระวงส์ ปราชญ์และปัญญาชนผู้บุกเบิกและวางรากฐานการศึกษาค้นคว้าและผลิตผลทางด้านประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมลาว บันทึกความทรงจำไว้ว่า “เจ้าอนุวงศ์” มีอิทธิพลต่อสำนึกชาตินิยมของมหาสิลา และเป็นแรงบันดาลใจให้มหาสิลาเข้าร่วมในการเคลื่อนไหวกับขบวนการชาตินิยมลาวภายใต้การนำของเจ้าเพชรราช จากการที่ได้ฟังเรื่องเล่าขานเกี่ยวกับเจ้าอนุวงศ์มาตั้งแต่สมัยยังเล็ก ต่อมาเมื่อได้อ่านหนังสือที่พูดถึงเจ้าอนุวงศ์อย่างถูกเหี้ยมหยามทำให้เกิดความเจ็บปวด และต้องการเข้าร่วมกับขบวนการชาตินิยมเพื่อปกป้องเอกราชของชาติ (สิลา วีระวงส์, มหา 2548, 378-381) แม้แต่พรรคประชาชนปฏิวัติลาวซึ่งก่อตั้งขึ้นโดยมีจุดมุ่งหมายในการล้มอำนาจการปกครองระบอบกษัตริย์ ปฏิวัติประเทศสู่ระบอบสังคมนิยมคอมมิวนิสต์ ก็ได้เชื่อมโยงการเคลื่อนไหวต่อสู้ทางการเมืองของตนเข้ากับตำนานการต่อสู้ของเจ้าอนุวงศ์ ดังจะเห็นได้จากการที่โกสอน พมวิหาน ผู้นำขบวนการคอมมิวนิสต์ลาวได้ใช้ชื่อ “เจ้าราชวงศ์” โอรสของเจ้าอนุวงศ์ที่หายสาบสูญไปในครั้งสงครามเจ้าอนุวงศ์มาเป็นชื่อของกองกำลังติดอาวุธ “กองราชวงศ์” ที่ตั้งขึ้นในปี 1949 และเป็นต้นกำเนิดของกองทัพประชาชนลาวในช่วงของการทำสงครามเพื่อเอกราชและปฏิวัติเปลี่ยนแปลงประเทศ (สถาบันวิทยาศาสตร์สังคมแห่งชาติ 2010, 54)

ภายหลังการปฏิวัติสังคมนิยม การสถาปนาสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว ในปี 1975 แม้เจ้าอนุวงศ์จะยังคงเป็นกษัตริย์ที่ได้รับการยกย่องอย่างสูงจากรัฐบาลสังคมนิยมลาว แต่เนื่องจากรัฐบาลได้พยายามผลักดันแนวความคิดการเชิดชูผู้นำพรรคประชาชนปฏิวัติลาวรวมทั้งเหล่าวีรชนปฏิวัติให้เป็นสัญลักษณ์ใหม่ของชาติ ในแวดวงการเขียนประวัติศาสตร์ชาติลาวภายหลังการปฏิวัติสังคมนิยม มักเริ่มต้นการอธิบายประวัติศาสตร์ชาติในยุคสมัยที่ลาวตกเป็นอาณานิคมของฝรั่งเศสเป็นต้นมา เพื่อขับเน้นประวัติศาสตร์การต่อสู้ของผู้นำพรรคประชาชนปฏิวัติลาวและเหล่านักรบปฏิวัติในการเคลื่อนไหวทำสงครามเพื่อปลดปล่อยชาติจากการยึดครองของลัทธิล่าเมืองขึ้นและปฏิวัติประเทศสู่ “ระบอบใหม่” ขณะที่หน้าประวัติศาสตร์ยุคศักดินาหรือยุคระบอบกษัตริย์ได้ถูกจำกัดหรือลดทอนความสำคัญลง ดังนั้นเรื่องราวของเจ้าอนุวงศ์ซึ่งโดดเด่นในประวัติศาสตร์ยุคศักดินาจึงมีพื้นที่ไม่มากนักในหน้าประวัติศาสตร์ชาติลาวในสมัยรัฐบาลสังคมนิยม

จนกระทั่งในช่วงกลางทศวรรษ 1990 รัฐบาลลาวได้หวนกลับมารื้อฟื้นการเชิดชูวีรกษัตริย์ให้เป็นสัญลักษณ์แห่งความภาคภูมิใจในความเป็นชาติ เรื่องราวประวัติและวีรกรรมของวีรกษัตริย์ลาวในยุคศักดินา อัน

ได้แก่พระเจ้าฟ้างุ้ม เจ้าสุริยวงศาธรรมิกราช และเจ้าอนุวงศ์ ถูกนำเสนอผ่านกลไกต่าง ๆ ของรัฐ อาทิ ผ่านระบบการศึกษา ตำราแบบเรียนการสื่อสารมวลชนและกระบวนการทางวัฒนธรรม รวมถึงการสร้าง “อนุสาวรีย์วีรกษัตริย์” โดยเฉพาะอนุสาวรีย์เจ้าอนุวงศ์ ได้ถูกนำมาใช้ในการปลุกกระตือรือร้นสำนึกชาตินิยมในหมู่ประชาชนลาวอย่างแข็งขัน

“ตามหารอยเจ้าอนุวงศ์” กลางทศวรรษ 1990: ไผ่แก้ว ไผ่เทียม ไผ่จริง ไผ่แก้ว

จุดเริ่มต้นสำคัญของการแสวงหาตัวตนในการผลักดันแนวคิดการเชิดชูวีรกษัตริย์ โดยเฉพาะเจ้าอนุวงศ์ ผ่านการสร้างอนุสาวรีย์วีรเจ้าอนุวงศ์ คือการจัดสัมมนาวิชาการ “ตามหารอยเจ้าอนุวงศ์” ในช่วงต้นปี 1997 อันเป็นการสมมนาครั้งประวัติศาสตร์ของวงการศึกษาลาว ในบทบาทที่กึ่งของ คำพา พอนแก้ว นักประวัติศาสตร์อาวุโสของลาว ที่มีส่วนร่วมในการจัดสัมมนาครั้งนี้ ได้ชี้ให้เห็นว่า นับตั้งแต่เดือนกุมภาพันธ์ ค.ศ. 1996 ได้มีกลุ่มนักวิชาการลาวจัดโครงการ “ตามหารอยเจ้าอนุวงศ์” เป็นการเดินทาง “ลงพื้นฐาน” เพื่อ “ตามหารอย” ค้นหา “ความจริง” เกี่ยวกับประวัติศาสตร์สมัยเจ้าอนุวงศ์ โดยเฉพาะจากปากคำและความทรงจำของคนลาวที่อยู่ในฝั่งไทย คณะผู้ร่วมเดินทางตามหารอยเจ้าอนุวงศ์ได้รายงานผลของการเดินทางว่าเจ้าอนุวงศ์ไม่เพียงเป็นที่ยอมรับนับถือของคนลาวในประเทศลาว แต่ยังเป็นที่ยอมรับนับถือจากคนเชื้อสายลาวในดินแดนประเทศไทย ดังนั้น หากมีการสร้างอนุสาวรีย์ของเจ้าอนุวงศ์ในดินแดนประเทศไทย ย่อมจะได้รับการสนับสนุนจากคนลาวทั้งสองฝั่งโขง

...พอได้ยินคำว่า “ตามหารอยเจ้าอนุวงศ์” ท่านผู้อ่านบางท่านก็อาจจะแปลกใจ บางท่านก็อาจจะอยากตอบว่า ไม่จำเป็นจะต้อง “ตามหา” เพราะว่าใครก็รู้ดีอยู่แล้วว่า เจ้าอนุวงศ์ เป็นกษัตริย์เวียงจันทน์องค์สุดท้ายที่ลุกขึ้นต่อสู้ชาติ ต้านกับกองทัพพุกรานของศักดินาสยาม อย่างองอาจกล้าหาญจนถึงวินาทีสุดท้ายแห่งชีวิตของพระองค์

พวกเรามีเจตนาอยากใช้คำว่า “ตามหารอย” ก็เพราะว่าพวกเราได้เดินทางไปเพื่อค้นหาความจริงของเหตุการณ์ประวัติศาสตร์ในคราวนั้น เพราะมีแต่ความจริงอันปราศจากการบิดเบือนและปั้นแต่งเพื่อเหยียบย่ำซึ่งกันและกันเท่านั้นที่จะสามารถสร้างพื้นฐานอันมั่นคงกะเนงแก่การสัมพันธ์ฐานบ้านพี่เมืองน้องที่แท้จริงระหว่างสองชาตินี้อย่างตลอดไป

...

การไป “ลงพื้นฐาน” ของพวกเรา คราวนี้จึงถือว่าเป็นโอกาสอันสำคัญที่สุด เพื่อได้ข้อมูลอันแท้จริง มาสร้างให้เป็นการสมมนาขึ้นได้เป็นครั้งแรกในการเขียนประวัติศาสตร์ลาวเราในสมัยเจ้าอนุวงศ์

...การ “นำหารอยเจ้าอนุวงศ์” วีรกษัตริย์ลาวในดินแดนของประเทศไทยปัจจุบัน ได้ทำให้พวกเรา รู้สึกว่าพระองค์ยังมีชื่อเสียงเป็นที่ยอมรับนับถือจากบรรดาคนที่เชื้อสายลาวหลายอยู่ อาจจะกล่าวได้ว่าถ้าคนลาวอยู่ประเทศพวกเราหากตกลงสร้างอนุสาวรีย์พระองค์ขึ้นได้ อยู่เวียงจันทน์นี้ พวกคนไทยที่รวมสายเล็ดลาวมาแต่ก่อนคงจะสนับสนุนที่สุด จึงเห็นควรให้มีรอยรอยของพระองค์ไว้ในผืนแผ่นดินลาวเรา เพื่อจารึกถึงความองอาจกล้าหาญไม่ยอมจำนนของคนลาวผู้หนึ่ง ต่อไปถึงลูกหลาน... (คำพา พอนแก้ว 2010, 15 – 21)

ในวันที่ 21-23 มกราคม ปี 1997 การสัมมนาประวัติศาสตร์ “ตามหารอยเจ้าอนุวงศ์” ได้ถูกจัดขึ้นที่มหาวิทยาลัยแห่งชาติ ผู้เข้าร่วมในการสัมมนา มีทั้งข้าราชการระดับสูงจากหลากหลายกระทรวง ปัญญาชนคนสำคัญของรัฐ ผู้บริหารและนักวิชาการสังกัดมหาวิทยาลัยแห่งชาติลาว นักวิชาการอิสระและครูอาจารย์จากโรงเรียนต่าง ๆ นับเป็นการสัมมนาเชิงวิชาการ “ระดับชาติ” ที่ดำเนินการในลักษณะเปิดกว้างให้สาธารณชนและผู้สนใจได้ร่วมฟังและเสนอความคิดเห็นเป็นครั้งแรกในวงวิชาการลาวนับตั้งแต่การปฏิวัติสังคมนิยม

ดร.บ่อแสงคำ วงดาลา อธิการบดีมหาวิทยาลัยแห่งชาติ ได้กล่าวคำปราศรัยเนื่องในโอกาสเปิดการประชุมสัมมนาประวัติศาสตร์ลาว “ตามหารอยเจ้าอนุวงศ์” ไว้ว่า

...ข้าพเจ้าคิดว่า ผ่านการสัมมนาครั้งนี้จะทำให้ความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับประวัติศาสตร์แห่งชาติลาว ระบะรัชกาลเจ้าอนุวงศ์ มีความกระจ่างแจ้งและมีความเป็นเอกภาพกันอย่างมาก ต้องตามความจริงของประวัติศาสตร์ ด้านกันทุกท่าเอียงและทัศนะผิดพลาดของกลุ่มคนจำนวนหนึ่งที่ได้บิดเบือนความจริง ใส่ร้ายป้ายสีน้ำใจรักชาติของประชาชนลาว ก็คือของเจ้าอนุวงศ์ ผลสำเร็จของกองประชุมครั้งนี้จะได้จัดพิมพ์เป็นเอกสารฉบับหนึ่งเพื่อเป็นข้อมูลให้แก่ นักค้นคว้า นักศึกษา และผู้ที่มีความสนใจทางประวัติศาสตร์ลาวนำใช้ต่อไป... (บ่อแสงคำ วงดาลา 2010, 25)

ถ้อยแถลง และบทปราศรัย ข้างต้นสะท้อนให้เห็นว่าที่มาสำคัญของการจัดสัมมนาครั้งนี้ เกิดขึ้นจากความคับข้องและอัดอั้นต่อการที่เจ้าอนุวงศ์ กษัตริย์องค์สุดท้ายแห่งราชวงศ์ล้านช้างเวียงจันทน์ ถูก “ป้ายสี” และ “ตีตรา” จากวงประวัติศาสตร์ไทยให้กลายเป็น “กบฏ” เป็น “ผู้ร้าย” ในประวัติศาสตร์ จนนำมาสู่การตีตัวของ “สืบค้น” และ “ยืนยันตัวตน” เจ้าอนุวงศ์ในฐานะ “วีรกษัตริย์” ของชาตินลาว ทุกบทความที่น่าเสนอในงานนี้จึงมุ่งเชิดชูวีรกรรมของเจ้าอนุวงศ์ในหน้าประวัติศาสตร์ชาติว่า แสดงถึงน้ำใจรักชาติของคนลาว เป็นมูลเชื้อแห่งความองอาจกล้าหาญที่ประชาชนลาวควรมีความตระหนักรู้ต่อวีรกรรมอันล้ำค่า

หากพิจารณาจากบริบทของสังคมไทยพบข้อที่น่าสนใจว่า ความเคลื่อนไหวของการ “ตามหารอยเจ้าอนุวงศ์” ครั้งนี้ถูกผลักดันและนำเสนอไม่นานนักหลังจากที่เกิดการถกเถียงเรื่องประวัติศาสตร์ท้าวสุรนารีในฝั่งไทย อันเนื่องมาจากกรณีที่น่าสนใจพิมพ์ดิชน ตีพิมพ์ผลงานวิทยานิพนธ์ของสายพิน แก้วงามประเสริฐ เรื่อง “การเมืองในอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารี” วิทยานิพนธ์ฉบับนี้ได้ตั้งคำถามต่อวีรกรรมของ “ยาโม” ตั้งคำถามต่อกระบวนการเชิดชูและสร้างอนุสาวรีย์ “ท้าวสุรนารี” ของรัฐไทย ในปี 1993 วิทยานิพนธ์ฉบับนี้ได้ถูกประกาศให้เป็น วิทยานิพนธ์ดีเด่นของมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์และอีก 2 ปีต่อมา สำนักพิมพ์ดิชนได้นำมาปรับปรุงเป็นหนังสือ ชื่อ *การเมืองในอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารี* ตันปี 1996 ภายหลังมีการตีพิมพ์วิทยานิพนธ์สู่สาธารณชน ได้เกิดกระแสความไม่พอใจและการประท้วงครั้งใหญ่ของชาวโคราชซึ่งนับถือ “ยาโม” ทั้งในฐานะ “วีรสตรี” ที่มีความภาคภูมิใจ เป็น “ศูนย์รวมจิตใจ” และ “สิ่งศักดิ์สิทธิ์” ผู้ปกป้องรักษาเมืองนครราชสีมา โดยชาวโคราชจำนวนนับหมื่นคนรวมพลังที่อนุสาวรีย์ท้าวสุรนารีเพื่อประท้วงผู้เขียนและสำนักพิมพ์ว่าได้ลบหลู่สิ่งศักดิ์สิทธิ์ของชาวโคราชและกระทำการให้เกิดความแตกแยกในสังคม

อาจกล่าวได้ว่า ในฝั่งไทยการตีพิมพ์วิทยานิพนธ์ *การเมืองในอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารี* ได้ก่อให้เกิดกระแสขั้วถกเถียงทั้งในวงวิชาการไทยและนำมาสู่กระแสประท้วงครั้งใหญ่ จนที่สุดสำนักพิมพ์ดิชนตัดสินใจยุติการเผยแพร่งานผลงานนี้สู่สาธารณชน ขณะที่สายพิน แก้วงามประเสริฐ ผู้เขียนก็ย้ายออกจากพื้นที่โคราช ในฝั่งลาวการ

ค้นคว้าและเผยแพร่ผลงานนี้ได้อีกให้เกิดกระแสในทิศทางตรงกันข้าม การศึกษาของสายพินในทัศนะของวงวิชาการฝั่งลาวคืออีกหนึ่งข้อยืนยันว่าที่ผ่านมาเจ้าอนุวงศ์ถูก “บิดเบือน” และ “ให้ร้าย” จากการเขียนประวัติศาสตร์ของฝ่ายไทยว่า “เป็นกบฏ” ดังปรากฏการอ้างถึงผลงานของสายพิน รวมทั้ง “คำนิยาม” ของสุจิตต์ วงเทศ บรรณาธิการศิลปวัฒนธรรมที่มีต่อผลงานของสายพิน ตลอดจนบทความเห็นที่มีต่อการเขียนประวัติศาสตร์ชาตินิยมของไทยที่ถูกเขียนขึ้นเพื่อรับใช้การเมืองและนำไปสู่การดูถูกหรือบิดเบือนประวัติศาสตร์ของเพื่อนบ้านได้ถูกนำมากล่าวร้ายหลายครั้ง อาทิ บทความเรื่อง “เจ้าอนุวงศ์ องค์ปลุกสติชาติ” เสนอโดย มหาสาริต บัวสีสะหวัด ที่กล่าวถึงผลงาน การเมืองในอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารี ว่า

เอกสารที่กล่าวนี้ ชี้ให้เห็นว่าความจริงต้องเป็นความจริงเสมอ คือเห็นความจริงไม่พ้น คนไม่ดี อาจจะบิดเบือนหลอกลวงคนได้ชั่วระยะหนึ่ง แต่ผลสุดท้ายความจริงก็ต้องปรากฏออกมาจนได้ ดังกรณีวิทยานิพนธ์ของ สายพิน แก้วงามประเสริฐ เรื่องการเมืองในอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารีนี้เป็นตัวอย่าง

ข้าพเจ้ายกเอาเรื่องนี้มากล่าวก็เพราะว่า มันพัวพันกับประวัติศาสตร์สมัยสมเด็จพระเจ้าอนุวงศ์ องค์ปลุกสติชาติ ที่ฝ่ายตรงกันข้ามพยายามป้ายสีความไม่ดีใส่เพื่อให้เสียเกียรติและศักดิ์ศรีเป็นการดูหมิ่น เป็นการดูหมิ่นและเหยียดหยามชาติอย่างไร้มนุษยธรรม แต่ความจริงเป็นแนวใด มันได้ไขออกมาแล้ว (สาริต บัวสีสะหวัด 2010, 102)

ผลของการจัดสัมมนาในครั้งนี้ยังได้นำมาสู่ข้อเสนอสำคัญยิ่งต่อการปลุกกระดมแนวคิดการเชิดชูวีรกรรมในหน้าประวัติศาสตร์ลาว ดังข้อเสนอ 2 ข้อหลักของที่ประชุมสัมมนา คือให้รัฐสนับสนุนการศึกษาค้นคว้าด้านประวัติศาสตร์ชาติ รวบรวมเอกสารต่าง ๆ รวมถึงเอกสารโบราณนำมาจัดพิมพ์ให้แพร่หลาย โดยเฉพาะอย่างยิ่งประวัติศาสตร์สมัยเจ้าอนุวงศ์ ควรให้ถือเป็นเรื่องสำคัญเร่งด่วน เพื่อแก้ไขปัญหาการที่เจ้าอนุวงศ์ถูกบิดเบือนจากการเขียนประวัติศาสตร์ของไทยว่าเจ้าอนุวงศ์เป็นกบฏ และเสนอให้มีการสร้างอนุสาวรีย์วีรกรรมของลาว อันได้แก่ เจ้าฟ้าร่ม เจ้าสุริยวงศ์ และเจ้าอนุวงศ์

1. เสนอสร้างโครงการหนึ่งขึ้น เพื่อค้นคว้าและเขียนประวัติศาสตร์แห่งชาติสมัยต่าง ๆ ที่เห็นว่าไม่อุดมสมบูรณ์ โดยเฉพาะสมัยเจ้าอนุวงศ์

2. เพื่อแก้ไขปัญหาที่ว่า “เจ้าอนุวงศ์เป็นกบฏ” นั้น เสนอให้เขียนประวัติศาสตร์ลาวเกี่ยวกับเจ้าอนุวงศ์เร็วเท่าใดยิ่งดี ในภาคปฏิบัติตัวจริงควรให้มีการจัดตั้งชั้นรัฐบาลขึ้น โดยเฉพาะ

3. เสนอจัดตั้งสภาวิทยาศาสตร์แห่งชาติและสถาบันค้นคว้าประวัติศาสตร์ลาว โดยเฉพาะ

4. เสนอจัดตั้งสัมมนาเกี่ยวกับวิธีการค้นคว้าประวัติศาสตร์แบบใหม่

5. เสนอให้เอามหาวิทยาลัยแห่งชาติเป็นจุดศูนย์กลางในการรวบรวมเอกสารเพื่อค้นคว้าและเขียนประวัติศาสตร์เจ้าอนุวงศ์

6. เจ้านองศ์ควรจะได้รับทราบและยกย่องจากรัฐบาลอย่างเป็นทางการว่าท่านคือ “วีรบุรุษผู้ยิ่งใหญ่” ผู้หนึ่งของชาตินลาว เพื่อให้ประชาชนลาวและชาวโลกรับรู้เป็นเอกภาพกัน

7. เสนอสร้างอนุสาวรีย์ของบรรพบุรุษลาว เช่น เจ้าฟ้าจุ่ม เจ้าสุริยวงศา เจ้านองศ์และผู้อื่น

8. ภายหลังการประชุมครั้งนี้สำเร็จแล้ว เสนอให้สืบทอดขยายเนื้อในของกองประชุมครั้งนี้ ไปสู่กองประชุมครั้งหน้าให้ได้อย่างต่อเนื่องกัน (คณะภาษาวรรณคดีและมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยแห่งชาติลาว 2010,146)

ในปี 2001 รัฐบาลลาวได้ประกาศโครงการปั้นหล่ออนุสาวรีย์วีรบุรุษลาวอย่างเป็นทางการ โดยกำหนดให้เป็นส่วนหนึ่งของโครงการปั้นหล่ออนุสาวรีย์บรรพบุรุษคนสำคัญของชาตินลาว อันเป็นโครงการระดับชาติที่มีรัฐมนตรีว่าการกระทรวงแถลงข่าวและวัฒนธรรมลาวเป็นหัวหน้าโครงการ โดยมีการชี้แจงถึงเหตุผลและวัตถุประสงค์ในการเสนอโครงการปั้นหล่ออนุสาวรีย์วีรบุรุษลาวไว้ว่า

เหตุผลเสนอโครงการ

เพราะชาตินลาวได้มีบรรพบุรุษสำคัญในแต่ละระยะประวัติศาสตร์ ดังกล่าวนั้น จึงจำเป็นต้องได้ก่อสร้างอนุสาวรีย์ เพื่อเป็นอนุสรณ์ระลึกถึงคุณงามความดีของพวกท่าน ที่ผ่านมามีอนุสาวรีย์แต่น้อยเต็มที ถ้าเทียบกับประเทศเพื่อนบ้านที่เขาทำอย่างหลวมหลาย ซึ่งบางที่เขาถืออุปโลกน์ขึ้นว่าเป็นจริงทั้ง ๆ ที่ไม่มีตัวจริง แต่ของเราทั้งมีความเป็นจริงมีทั้งวีรกรรมตัวจริงมีเหตุการณ์จริงจึงสมควรสร้างขึ้น...

จุดประสงค์ของโครงการ คือ

1. เพื่อตอบสนองให้แก่เนื้อในของมติพรรคเกี่ยวกับแนวคิดวัฒนธรรมในระยะใหม่
2. เพื่อตอบสนองให้แก่ทิศทางรวมของกระทรวงแถลงข่าวและวัฒนธรรมที่อยากให้มีรูปปั้น
3. เพื่อเตือนสติประชาชนลาวบรรดาเผ่าให้ได้เห็นมูลเชื้อเสียสละและต่อสู้ไม่ยอมจำนนของผู้นำและมวลชนในยุคสมัยต่าง ๆ
4. เพื่อเป็นแหล่งท่องเที่ยวและพักผ่อนหย่อนอารมณ์ของแขกคนทั้งภายในและต่างประเทศ
5. เพื่อเป็นแหล่งประกอบกิจกรรมและพิธีการต่าง ๆ ในวันสำคัญของชาติหรือวันสำคัญของครอบครัวของชีวิต เช่น วันแต่งงาน เป็นต้น (กระทรวงแถลงข่าวและวัฒนธรรมลาว 2002, 12-15)

เมื่อพิจารณาถ้อยแถลงข้างต้นจะเห็นได้ว่า แนวคิดในการสร้างอนุสาวรีย์วีรกรรมของชาตินั้น มีความมุ่งหมายให้เป็นอนุสรณ์ในการระลึกถึงคุณงามความดีของบรรพบุรุษของชาตินั้น เพื่อเป็นสถานที่สำหรับศึกษาอบรมสำนึกรักชาติให้แก่ประชาชนลาว โดยเฉพาะกลุ่มเยาวชนลาว อย่างไรก็ตาม ด้วยเหตุที่ข้อเสนอและแนวคิดในการเร่งรัดให้เกิดการสร้างอนุสาวรีย์วีรกรรมในประเทศลาวถูกผลักดันในการสัมมนาประวัติศาสตร์เจ้าอนุวงศ์ หรือถูกจุดประเด็นขึ้นจากความไม่พอใจของคนลาวที่มีต่อการเขียนประวัติศาสตร์ไทยที่ได้ตีตราเจ้าอนุวงศ์ว่าเป็นกบฏ ดังนั้น การสร้างอนุสาวรีย์เจ้าอนุวงศ์ของรัฐบาลลาวยังเป็นส่วนหนึ่งของการยืนยันความจริงของประวัติศาสตร์ลาว หรือมีนัยยะที่เป็นปฏิกิริยาตอบโต้ต่อการเขียนประวัติศาสตร์ของฝ่ายไทยที่เกี่ยวข้องกับประวัติศาสตร์เจ้าอนุวงศ์

แม้แนวคิดในการก่อสร้างอนุสาวรีย์เจ้าอนุวงศ์ได้รับการผลักดันอย่างต่อเนื่องมาตั้งแต่ช่วงครึ่งหลังของทศวรรษ 1990 แต่กว่าที่อนุสาวรีย์เจ้าอนุวงศ์จะดำเนินการก่อสร้างอย่างเป็นทางการเป็นรูปธรรม ระยะเวลาที่ดำเนินมาถึงในช่วงท้ายของทศวรรษ 2010 เมื่อรัฐบาลลาวได้กำหนดให้ดำเนินการก่อสร้างอนุสาวรีย์เจ้าอนุวงศ์ เป็นหนึ่งในโครงการที่จัดขึ้นเพื่อเฉลิมฉลองการสถาปนานครหลวงเวียงจันทน์ ครบรอบ 450 ปี และการเฉลิมฉลองครบรอบ 35 ปี แห่งการสถาปนาสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว ใน ค.ศ. 2010 ซึ่งรัฐบาลกำหนดจัดการเฉลิมฉลองอย่างยิ่งใหญ่ที่สุดเท่าที่รัฐบาลเคยจัดขึ้นนับแต่การสถาปนาสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว

เนื่องในโอกาสเฉลิมฉลองนครหลวงเวียงจันทน์ครบรอบ 450 ปี พวกเราก็นึกถึงเจ้าอนุวงศ์ กษัตริย์องค์สุดท้ายของอาณาจักรลาวล้านช้างเวียงจันทน์และอยากสร้างอนุสาวรีย์ให้พระองค์เพื่อปวงชนลาวทั้งชาติ ทั้งปัจจุบันและอนาคตกาลได้แสดงความรับรู้คุณค่าแก่พระองค์ผู้ที่ได้มีผลงานอันโดดเด่นแก่นครหลวงเวียงจันทน์ ก็คือแผ่นดินลาวและประชาชนลาวทั้งหมดทุกเผ่าชน

...มาถึงปัจจุบัน พรรคและรัฐบาล พร้อมด้วยประชาชนลาวได้มีนโยบายก่อสร้างและประดิษฐ์สถานรูปหล่อของวีระบุรุษจำนวนหนึ่งแล้ว คือ เจ้าสีโคตร เจ้าฟ้ารุ่ง เจ้าไชยเชษฐา เจ้าสุภานุวงศ์ ประธานไกสอน ฉะนั้น จึงเห็นสมควรแล้วที่ต้องสร้างอนุสาวรีย์เจ้าอนุวงศ์ขึ้นที่นครหลวงเวียงจันทน์เพื่อระลึกบุญคุณ สร้างความเคารพนับถือ ความกตัญญูกตเวทีกและการเรียนรู้เอาแบบอย่างวีรกรรมจากการดำรงชีวิต แนวคิดรักชาติและเกลียดชังศัตรู และพิธีกรรมอันพิระอาหาญชาญชัยของท่าน (สถาบันวิทยาศาสตร์และสังคมแห่งชาติ 2011, 1)

ในการดำเนินการก่อสร้างอนุสาวรีย์เจ้าอนุวงศ์ รัฐบาลลาวได้มีการจัดตั้ง “คณะกรรมการเนื้อใน” โครงการปั้นหล่ออนุสาวรีย์เจ้าอนุวงศ์ ที่นำโดยหัวหน้าสถาบันค้นคว้าประวัติศาสตร์ สถาบันวิทยาศาสตร์สังคมแห่งชาติ ทำหน้าที่เป็นคณะทำงานศึกษาค้นคว้าประวัติศาสตร์เจ้าอนุวงศ์เป็นการเฉพาะ โดยนอกจากจะมีการค้นคว้าจากหลักฐานเอกสารต่าง ๆ แล้ว ยังได้มีการสืบค้นร่องรอยและสอบสวนข้อมูลประวัติศาสตร์จากเชื้อสายเครือญาติของเจ้าอนุวงศ์ที่ยังมีชีวิต ภายหลังคณะกรรมการเนื้อในโครงการปั้นหล่ออนุสาวรีย์เจ้าอนุวงศ์รับทราบข้อมูลว่า ในปัจจุบันมีเชื้อสายเครือญาติของเจ้าอนุวงศ์ในเขตเมืองเซโปน แขวงสะหวันนะเขต โดยเชื้อสายเครือญาติคนสำคัญ อันได้แก่ อาจารย์หน่อคำ เชื้อสายรุ่นที่ 6 ของเจ้าอนุวงศ์ ขณะนั้น (ปี 2010) มีอายุ 77 ปี และแม่ตุ้ม อายุ 120 ปี ซึ่งครอบครัวของทั้ง 2 ท่านเป็นผู้เก็บรักษาตราประทับประจำตระกูล

...อาจารย์หน่อคำเป็นลูก หลาน เหลน หล่อน ในเชื้อสายเครือญาติของเจ้าอนุเป็นผู้ที่ 6 หรือว่า 6 เช่นคนต่อมานี้ อาจารย์หน่อคำเป็นสัญลักษณ์ที่เป็นสายเลือดลูกหลาน เหลน หล่อนของเจ้าอนุวงศ์ที่มีรูปทรงใบหน้าคล้ายเหมือนกับราชวงศ์ลาวล้านช้าง เช่น เจ้าเพชรราชเจ้าสุภานุวงศ์และผู้อื่น ๆ ดังนั้น อาจารย์หน่อคำจะเป็นตัวแบบให้จินตนาการในการปั้นหล่ออนุสาวรีย์เจ้าอนุวงศ์ได้อย่างแน่นอน... (สถาบันวิทยาศาสตร์สังคมแห่งชาติ 2011, 100)

น่าสนใจว่าการ “ค้นพบ” เชื้อสายเครือญาติเจ้าอนุวงศ์ กษัตริย์องค์สุดท้ายของราชวงศ์ล้านช้างเวียงจันทน์ที่ยังมีชีวิตอยู่ในปัจจุบันน่าจะเป็น “ร่องรอย” ที่มีความสำคัญยิ่งต่อการศึกษาสืบค้นประวัติศาสตร์ราชวงศ์ล้านช้าง แต่จากการศึกษาพบว่า รัฐบาลลาวไม่ได้ให้ความสำคัญต่อการศึกษาประวัติศาสตร์ราชวงศ์ล้านช้างเวียงจันทน์จากเชื้อสายทายาทที่ยังมีชีวิต หรือนำเสนอถึงชีวิตความเป็นอยู่ของเชื้อสายเครือญาติเจ้าอนุวงศ์ในฐานะเชื้อสายทายาทของราชวงศ์ล้านช้างเวียงจันทน์แต่อย่างใด ประเด็นที่รัฐนำเสนอมีเพียงการสืบลำดับเชื้อสายเครือญาติของเจ้าอนุวงศ์ การเสนอหลักฐานตราและเครื่องใช้ประจำตระกูลที่ยังคงเก็บรักษาไว้ เพื่อชี้ให้เห็นว่าอาจารย์หน่อคำเป็นทายาทรุ่นที่ 6 ของเจ้าอนุวงศ์จริง และจะเป็น “ร่องรอย” ของการออกแบบและจินตนาการรูปโฉมร่างกายของเจ้าอนุวงศ์ได้อย่างถูกต้อง กล่าวอีกนัยหนึ่งการค้นพบเชื้อสายทายาทเจ้าอนุวงศ์ ได้ถูกกำหนดจัดวางและให้ความสำคัญไว้เฉพาะในฐานะของการเป็น “ต้นแบบ” จินตนาการในการปั้นหล่ออนุสาวรีย์เจ้าอนุวงศ์ทายาทเจ้าอนุวงศ์ผู้เป็นร่องรอยจินตนาการรูปโฉมจึงเป็นส่วนหนึ่งของการที่รัฐลาวพยายามชี้ให้เห็นว่าอนุสาวรีย์เจ้าอนุวงศ์ของลาวนั้นเป็นอนุสาวรีย์ที่สร้างจากเรื่องจริง

เมื่อการดำเนินการก่อสร้างแล้วเสร็จ อนุสาวรีย์เจ้าอนุวงศ์ซึ่งยืนตระหง่านด้วยท่วงท่าของกษัตริย์นักรบ พระหัตถ์ซ้ายกุมพระแสงดาบ พระหัตถ์ขวามายไปเบื้องหน้า ได้ถูกนำมาประดิษฐาน ณ สวนสาธารณะริมฝั่งโขงด้านหลังหอคำ โดยองค์อนุสาวรีย์หันสู่แม่น้ำโขงหรือหันเข้าสู่ฝั่งไทย หันหลังให้หอคำหรือหอประธานประเทศลาว อนุสาวรีย์มีความสูงจากพื้นดินถึงจอมเกศ 14.99 เมตร (เฉพาะรูปปั้นสูง 8.29 เมตร) หล่อด้วยทองแดงคิดเป็นน้ำหนักถึง 8 ตัน นับเป็นอนุสาวรีย์ที่ใหญ่ที่สุดและสูงที่สุดของลาวในปัจจุบัน

ปริศนาแห่งท้าวอนุสาวรีย์: “เจ้าอนุ” ผู้โหดเหี้ยม หรือการจดจำและจำแนกมิตร – ศัตรูของชาติลาว

เมื่อรัฐบาลลาวดำริให้มีการก่อสร้างอนุสาวรีย์เจ้าอนุวงศ์นั้น คณะกรรมการโครงการปั้นหล่ออนุสาวรีย์วีรกษัตริย์ลาว ได้กำหนดท่าทางการปั้นหล่ออนุสาวรีย์ เป็นท่าเจ้าอนุวงศ์ ถือดาบหนึ่งบนหลังช้าง ใส่ชุดออกศึกของเจ้าชีวิต กำหนดอายุเจ้าอนุวงศ์ในรูปอนุสาวรีย์ประมาณ 60 ปี และอนุสาวรีย์ให้ตั้งอยู่ริมแม่น้ำโขง ระหว่างโรงแรมล้านช้างและหอคำ (หรือหอประธานประเทศ) โดยรัฐบาลลาวให้เหตุผลของการปั้นหล่ออนุสาวรีย์เจ้าอนุวงศ์ใน ท่าประทับบนหลังช้างและเหตุผลของการเลือกสถานที่ตั้งอนุสาวรีย์ให้อยู่ที่บริเวณริมแม่น้ำโขงด้านหลังหอคำ ไว้ว่าเป็นท่าการยกทัพของเจ้าอนุวงศ์ในเหตุการณ์ขับไล่ทหารสยามซึ่งตั้งค่ายอยู่บริเวณวัดกลางออกจากเวียงจันทน์เป็นผลสำเร็จ สะท้อนความต้องการของรัฐบาลลาวในการเชื่อมโยงอนุสาวรีย์เจ้าอนุวงศ์กับความหมายแห่งเรื่องราวการต่อสู้กู้เอกราชจากสยามอย่างเด่นชัด

...เหตุผลท่าประทับบนหลังช้าง, เป็นท่าการยกทัพของพระองค์ ในวันที่ 2 สิงหาคม 1828 เป็นครั้งแรกที่ขับไล่ทหารสยามออกจากเวียงจันทน์อย่างประสบผลสำเร็จ (เขตต่อหน้าโรงแรมล้านช้างในปัจจุบัน) ท้าวทหารสยามตายคาที่ 400 คน (ยังเหลือเพียง 45 คน ลอยข้ามโขงไปได้)

เหตุผลเลือกเอาที่ตั้ง, เพราะทหารสยามใช้วัดกลางเป็นกองบัญชาการ และในวันที่ 2 สิงหาคม 1828 เจ้าอนุวงศ์ได้ยกทัพเข้าปะทะสยามอยู่วัดกลาง ทหารสยามวิ่งลงโขงก็ถูกทหารลาวตามฆ่าตายจนเกลี้ยง ส่วน 45 คนรอดไปได้ก็เพราะออกไปหากินเห็นเหตุการณ์แล้วลอบข้ามโขงไป ฉะนั้น บริเวณริมแม่น้ำระหว่างโรงแรมล้านช้างและหอคำจึงเป็นจุดใจกลางของเหตุการณ์... (กระทรวงแถลงข่าวและวัฒนธรรมลาว 2002, 124-125)

อย่างไรก็ตาม เมื่อถึงช่วงปลายทศวรรษ 2000 ซึ่งมีการกำหนดแผนการปั้นหล่ออนุสาวรีย์เจ้าอนุวงศ์อย่างเป็นทางการ ทำทางและอิริยาบถของการปั้นหล่ออนุสาวรีย์เจ้าอนุวงศ์ได้ถูกปรับเปลี่ยนให้เป็นการ “พระหัตถ์ซ้ายจับฝักง้าวประจำพระองค์ ที่ถือเป็นง้าวพิเศษ คือง้าวประจำตระกูล ยกขึ้นทางหน้าเกือบสูงระดับสายเอว อยู่ในท่าเตรียมพร้อมเสมอ พระหัตถ์ขวายกขึ้นขึ้นนิ้วมือไปในทิศทางที่ต้องการสื่อสารให้ได้ความจากใจ” (สถาบันวิทยาศาสตร์และสังคมแห่งชาติ 2011, 107)

การปรับเปลี่ยนท่าทางและอิริยาบถของการปั้นหล่ออนุสาวรีย์เจ้าอนุวงศ์ จากท่า “ทรงช้างออกรบ” สู่ท่า “ผายพระหัตถ์ไปเบื้องหน้า” ได้ส่งผลให้เกิดการเปิดพื้นที่หรือเกิดความเคลื่อนไหวในการผลิตสร้างความหมายของอนุสาวรีย์เจ้าอนุวงศ์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในมิติความสัมพันธ์ลาว-ไทย กล่าวคือ ในด้านหนึ่งรัฐบาลลาวได้ให้ความหมายท่าทางการปั้นหล่ออนุสาวรีย์เจ้าอนุวงศ์ว่าเป็นท่ายกพระหัตถ์ “อโหสิกรรม” ต่อผู้กระทำผิดอย่างป่าเถื่อนต่อพระองค์ในอดีตดั่งที่ บัวเงิน ชาพูวง รัฐมนตรีช่วยว่าการกระทรวงแถลงข่าวและวัฒนธรรมลาว และประธานคณะกรรมการโครงการปั้นหล่ออนุสาวรีย์เจ้าอนุวงศ์ได้อธิบายความหมายผ่านรายการข่าวทางโทรทัศน์ (โทรทัศน์) แห่งชาตินั้นว่า ความหมายอิริยาบถของเจ้าอนุวงศ์ที่ยื่นมือออกไปเบื้องหน้าคือท่าเตรียมพร้อมแสดงความเป็นมิตรกับทุกประเทศ และการให้อภัย อโหสิกรรมแก่ผู้ที่เคยรุกรานลาว

...นักประวัติศาสตร์ได้ประชุมกันจนได้ข้อคิดเห็นร่วมกันว่า ท่ามือของท่านที่ผายไปเบื้องหน้านั้น หมายถึงท่านให้อภัยแก่ผู้ที่เคยรุกราน เช่นฆ่าประชาชนพลเมืองลาว รวมทั้งตัวท่านเองอย่างโหดเหี้ยมสามัญเมื่อก่อนนั้น ท่านอโหสิกรรม ท่านอภัยให้อิริยาบถนี้ท่านก็เตรียมพร้อม แสดงความเป็นมิตร เป็นเพื่อนใกล้ชิดที่ดีกับทุกๆ ชาติ กับทุกๆ ประเทศอยู่ในโลกใบนี้ อันนี้ ข้าพเจ้าว่าเป็นความหมายคำนิยามที่สอดคล้องกับจิตใจของหลายๆ คน ยุคนี้เป็นโลกแห่งการพัวพัน สันติภาพ มิตรภาพ ก็คือการสร้างสรรค์พัฒนา ดังนั้นสิ่งที่ในอดีตสิ่งที่เป็นประวัติศาสตร์ พวกเราอโหสิกรรมให้ แต่พวกเราคิดว่าจะไม่ให้ความระทมขมขื่นหวนกลับคืนมาอีก.. (เนชั่นสุดสัปดาห์ 2553, 12)

ความหมายดังกล่าวได้รับการส่งผ่านและสืบทอดในงานนิพนธ์หลายชิ้น ยกตัวอย่างเช่นบทความความเห็นของคำพา พอนแก้ว ที่ตีพิมพ์ในหนังสือ “ตามหารอยเจ้าอนุวงศ์” ฉบับพิมพ์ครั้งที่ 3 ปี 2010 ซึ่งว่าการที่รัฐบาลลาวตัดสินใจปั้นหล่ออนุสาวรีย์เจ้าอนุวงศ์ในท่าทางดังกล่าวแทนที่จะปั้นหล่อในท่าการแสดงความเคียดแค้นดังที่ควรจะเป็นก็ด้วยประสงค์ที่จะสร้างความเป็นมิตรและสร้างสันติภาพให้เกิดขึ้น

...ข้าพเจ้าแน่ใจและเชื่อมั่นว่านโยบายของพรรคและรัฐบาล สปป.ลาว ที่มีความเป็นเอกราชและเป็นเจ้าตนเองในสมัยนี้คงต้องการความเป็นมิตรที่ดีกับทุกประเทศ ไม่ว่าผู้ใดอยู่ใกล้หรืออยู่ไกลออกไป หลายพันหลายหมื่นกิโลเมตรก็ตาม เพียงแต่อยากให้ทุกคนเข้าอกเข้าใจกัน

และอยาก่วมไม้ร่วมมือกันสร้างโลกหน่วยนี้ให้มีความงดงาม อยู่ร่วมกันโดยสันติตลอดกาล
นานเท่านั้น

บนพื้นฐานจิตใจดังกล่าวนี้ พรรคและรัฐบาล สปป.ลาว จึงได้ตัดสินใจปั้นหล่ออนุสาวรีย์
เจ้าอนุวงศ์ วีรกษัตริย์กรุงเวียงจันทน์หรือกรุงศรีสัตนาคนหุตในครั้งก่อน ให้พระองค์ได้ยก
พระหัตถ์ (เด่มือ) อโหสิกรรมต่อผู้กระทำผิดอย่างป่าเถื่อนต่อพระองค์ในครั้งก่อนและขอเป็น
มิตรที่ดีต่อทุกคน แทนที่จะปั้นหล่อให้พระองค์แสดงถึงความเคียดแค้นออกสู่สายตาโลก
ตามความเป็นจริงที่ควร (คำพา พอนแก้ว 2010, ง)

แต่ในขณะที่รัฐบาลลาวให้ความหมายอิริยาบถของเจ้าอนุวงศ์ที่ยื่นมือออกไปเบื้องหน้าคือท่าเตรียมพร้อม
แสดงความเป็นมิตรกับทุกประเทศ และการให้อภัย อโหสิกรรมแก่ผู้ที่เคยรุกรานลาว อีกด้านหนึ่งรัฐบาลลาวก็ได้ขับ
เน้นความหมายแห่งท่าของอนุสาวรีย์เจ้าอนุวงศ์ว่าเป็นท่าทางของปลุกระดมคนลาวให้มีน้ำใจรักชาติ หรือ
“ความฮักเชื่อแพงชาติ” ดังที่ บัวเงิน ชาพูวง รัฐมนตรีช่วยว่าการกระทรวงแถลงข่าวและวัฒนธรรมลาวได้ให้
สัมภาษณ์โทรทัศน์แห่งชาติ อธิบายความหมายอิริยาบถของเจ้าอนุวงศ์ที่ปรากฏในอนุสาวรีย์ว่าเป็นท่าทางของการ
ปลุกระดมปวงชนในชาติให้เด็ดเดี่ยว สามัคคี ไม่ยอมจำนนต่อศัตรูผู้รุกราน ในพิธีเปิดอนุสาวรีย์เจ้าอนุวงศ์ว่า

...ท่าที่พวกเราเลือกเอานี้ เป็นท่าที่เจ้าอนุวงศ์กำลังรวบรวมแม่ทัพนายกอง ไฟรฟ้าของท่าน
เพื่อตรัสกระแสดำรัสถึงความจำเป็นในการสามัคคีกันเป็นน้ำหนึ่งใจเดียว กอบกู้ผืนแผ่นดิน
กอบกู้เอกราชของพวกเราที่ถูกผู้รุกรานแย่งชิงเอาไปนั้น ให้เหตุจะได้ประชาชนเราทั้ง
ชาติ ต้องสามัคคีกันเป็นจิตหนึ่งใจเดียว เด็ดเดี่ยวอาจหาญในการปกป้องรักษาประเทศชาติ
บ้านเมืองของตน... (บัวเงิน ชาพูวง 2553)

นอกจากการส่งผ่านอุดมการณ์ชาติ โดยมุ่งเน้นเรื่องการปลุกเร้าสำนึกรักชาติ วารสารป้องกันชาติ ฉบับ
พิเศษ ที่จัดพิมพ์เนื่องในโอกาสเฉลิมฉลองนครหลวงเวียงจันทน์ 450 ปี และการเฉลิมฉลองวันชาติครบ 35 ปี 35
ปี สปป. ลาวว่ายังให้ความหมายของท่าทางอิริยาบถของอนุสาวรีย์เจ้าอนุวงศ์ ในฐานะ “องค์ปลุกสติชาติ” หรือผู้
ปลุกสติปวงชนลาวให้มีสติเป็นของตนเอง เด็ดเดี่ยวไม่ยอมจำนนต่อศัตรูผู้รุกราน

เจ้าอนุวงศ์วีรกษัตริย์ที่องอาจกล้าหาญ “เลือดลาว ชาติลาวเรา” การยืนทรงเกียรติของเจ้า
อนุมีความหมายว่า “ปลุกระดมปวงชนลาวทั้งชาติให้รวมกลุ่มสามัคคีเป็นน้ำหนึ่งใจเดียว
สร้างสภาพพัฒนาประเทศชาติและเด็ดเดี่ยวปกป้องรักษาประเทศชาติที่แสนรัก เด็ดเดี่ยวไม่ยอม
จำนนต่อศัตรูผู้รุกราน” พร้อมนั้นก็แสดงอริยาบถของความในใจลึกซึ้ง ทว่าปวงชนลาว
ทั้งชาติจึงเสริมขยายมูลเชื้อวีรกรรมที่องอาจหาญกล้าต่อสู้จนถึงนาทีสุดท้ายในชีวิต เพื่อ
กอบกู้เอกราชประเทศชาติและสร้างสภาพพัฒนาให้เจริญรุ่งเรืองตลอดไป บรรพบุรุษและผู้นำการ
ปฏิวัติหลายรุ่นหลายสมัยได้สร้างประวัติศาสตร์ผ่านมานั้น พวกเราจึงต้องอดใจให้มันยิ่งสูง
เด่นขึ้น ปลุกจิตสำนึกทั่วปวงชนลาวทั้งชาติ จึงมีสติเป็นเจ้าของประเทศชาติ เอาเวียงงาน
ป้องกันชาติ ป้องกันความสงบให้กลายเป็นของทั่วปวงชน เพื่อปกป้องรักษาประเทศชาติไป
ตามจุดหมายของพรรคประชาชนปฏิวัติลาวได้กำหนดเอาไว้...

ควบคู่ไปกับการใช้อุสาวรีย์เจ้าอนุวงศ์เพื่อส่งผ่านความหมายของการปลุกเร้า “ความฮักเชื่อแพงชาติ”
และเจ้าอนุวงศ์ในฐานะ “องค์ปลุกสติชาติ” รัฐบาลลาวยังส่งเสริมการศึกษาประวัติศาสตร์สมัยเจ้าอนุวงศ์ด้วยการ

สนับสนุนให้มีการตีพิมพ์ผลงานการค้นคว้าเกี่ยวกับเจ้าอนุวงศ์เป็นจำนวนมาก เช่นเดียวกับความหมายที่ถูกส่งผ่านองค์อนุสาวรีย์เจ้าอนุวงศ์ รัฐบาลลาวได้ชี้ว่าการศึกษาประวัติศาสตร์เจ้าอนุวงศ์จะเป็นเครื่องเตือนใจให้ชาวลาวมีความรักชาติ ดังเจ้าอนุวงศ์ที่แม่ถูกจับไปเป็นองค์ประกันที่สยามและถูกอบรมสั่งสอนให้ “ลืมชาติ” แต่สยามไม่อาจหันเปลี่ยนน้ำใจรักชาติของเจ้าอนุวงศ์ได้

ประชาชนลาวได้จดจำน้ำใจรักชาติในสมัยเจ้าอนุวงศ์อย่างไม่มีวัน ถึงเพิ่นจะถูกไปเป็นตัวประกันให้สยาม แต่อายุ 11 ปี ถูกอบรมบ่มสอนให้ลืมชาติ แต่เพิ่นพัดกับกลายเป็นผู้รักชาติอย่างดุดดิม เพิ่นได้ต่อสู้อย่างบริสุทธิ์เมื่อ (บัวพันธ์ ท้ามะวง 2010, 59)

นอกจากนี้การเรียนรู้ประวัติศาสตร์สมัยเจ้าอนุวงศ์จะเป็นบทเรียนให้ชาวลาวตระหนักรู้และจำแนกว่าใครเป็นมิตรใครเป็นศัตรู หรือใครเป็นมิตรแท้มิตรเทียมของชาติ ดังตัวอย่างในบทกลอน “พื้นความเก่า เล่าความหลัง ซอกหาเก่าแก่ สัจธรรม” เขียนโดย ดร.ทองคำ อ่อนมะนิสอน ตีพิมพ์ในหนังสือ *ความเป็นมาของนครหลวงเวียงจันทน์ เล่มที่ 2* ในปี 2009

“ประวัติศาสตร์เวียงจันทน์!

.....	
ตกอยู่ในความหมอกมัว	มัวมืดทางสมอง
บ่ส่องใสไหวพริบ	ฉลาดทวนเห็นรู้
บ่เห็นคนดีได้	คนปลอมจึ่งใดแน
พวกมิตรเทียมมิตรแท้	บ่มีรู้ร่วมวิจัย
บ่เรียนท่านบู้	ว่าเวียงถูกเผาผลาญ
ม้างมุ่นพังเพจม	ทะหลิมลงเพียงพื้น
วัดวาอารามใหม่	วังหลวงวายวอด
ฮอดวัดหอพระแก้ว	เผาหุ่นมนมอดสร้าง
	ทลายเกียบยัง

.....	
ประวัติศาสตร์นี้	ดีตอกให้เราเห็น
เราเบิ่งเราให้เห็นคัก	เบิ่งเขาให้เห็นแจ้ง
แยงเมื่อหลังแนมไปหน้า	พาเห็นศัตรูโหด
ก่อโทษกำท้อฟ้า	ก่อเวรมาท้อพื้น
	ถมถั่วมั่วแผ่นดิน”

(ทองคำ อ่อนมะนิสอน 2009, 5)

ทวิลักษณ์ความสัมพันธ์ลาว-ไทยกับความเสื่อมโทรมของความหมายอนุสาวรีย์เจ้าอนุวงศ์

เมื่อย้อนกลับไปพิจารณาพัฒนาการของชาตินิยมลาว อาจกล่าวได้ว่าตั้งแต่อดีตชาตินิยมลาวมีหน้าที่แยกคนลาวออกจากไทย นับตั้งแต่สมัยที่ลาวอยู่ภายใต้การปกครองของฝรั่งเศส อันเป็นยุคเริ่มต้นของการก่อตัวของอุดมการณ์ชาติของรัฐบาลสมัยใหม่ ประวัติศาสตร์เจ้าอนุวงศ์ได้รับการส่งเสริมโดยจักรวรรดินิยมฝรั่งเศส เพื่อชี้ให้เห็นถึงความแตกต่างระหว่างลาว-สยาม ฐานคตินี้ได้ถูกสืบต่อมาจนถึงสมัยรัฐบาลราชอาณาจักร (แกรนท์ อีแวนส์

2549, 26-29) อย่างไรก็ตาม ภายหลังการปฏิวัติคอมมิวนิสต์ ความเป็นอื่นระหว่างลาวและไทยถูกขับเน้นแบ่งแยกด้วยความแตกต่างทางอุดมการณ์และระบอบการเมือง ขณะที่ในมิติของประวัติศาสตร์นั้น ด้วยเหตุที่รัฐบาลสังคมนิยมลาว ลดพื้นที่ความทรงจำของประวัติศาสตร์สมัยศักดินา ขณะเดียวกันก็มุ่งส่งเสริมบทบาทของพรรคประชาชนปฏิวัติลาวในฐานะแกนหลักของความเป็นชาติแทนที่สถาบันกษัตริย์ในอดีต ความเป็นศัตรูของสยามจึงถูกขับขานด้วยเรื่องราวของการที่สยามเป็น “ลูกแหล่งตีนมือ” ของจักรวรรดินิยมอเมริกาที่เข้ามารุกรานลาวในมิติประวัติศาสตร์ร่วมสมัย มากกว่าการขับเน้นด้วยพลังของความขัดแย้งและสงครามในยุคศักดินา

ในยุคที่รัฐบาลสังคมนิยมลาวได้เปลี่ยนนโยบายในการพัฒนาประเทศสู่ “จินตนาการใหม่” ระบบเศรษฐกิจได้หันสู่ทิศเสรีนิยม และสังคมวัฒนธรรมเปิดกว้าง ความสัมพันธ์ระหว่างลาว-ไทย มีความซับซ้อนมากขึ้น ในด้านหนึ่งไทยได้กลายเป็นประเทศคู่ค้าอันดับหนึ่ง นักลงทุนรายใหญ่ เป็นมิตรประเทศที่ให้ความช่วยเหลือด้านการพัฒนาประเทศแก่ลาว มีการกระชับความสัมพันธ์ผ่านการเยี่ยมเยือนของผู้นำระดับสูง พระราชวงศ์โดยเฉพาะการเสด็จพระราชดำเนินเยือนประเทศลาวและการพระราชทานโครงการพัฒนาแก่ลาวของสมเด็จพระเทพรัตนราชสุดาฯ สยามบรมราชกุมารี ในระดับประชาชนต่อประชาชน ยังมีความสัมพันธ์แนบแน่นของสายเครือญาติพี่น้องสองฝั่งโขงที่ความแตกต่างทางอุดมการณ์และการขีดเส้นพรมแดนไม่อาจตัดขาด แต่ในอีกด้านหนึ่งความแตกต่างของระบอบการเมือง การขยายบทบาททางเศรษฐกิจและวัฒนธรรมที่ไทยมีเหนือลาว ความหวาดระแวงว่าลาวกำลังถูกกลืนกลายให้กลายเป็นไทย รวมถึงการขยายตัวของแนวคิดการเมืองแบบประชาธิปไตยที่ถูกส่งผ่านสื่อไทย อันเป็นอันตรายต่อความมั่นคงในการครองอำนาจแบบผูกขาดของรัฐบาลลาว ส่งผลให้ในช่วงที่ผ่านมารัฐบาลลาวพยายามปลุกจิตสำนึกชาตินิยมทางวัฒนธรรม ภายใต้คำขวัญที่ว่า “เสียวัดทะเลนะทำ คือ เสียชาติ” พร้อมทั้งมีนโยบายที่มุ่งให้ความสำคัญกับการสร้างความตระหนักหรือการรับรู้ถึงความแตกต่างของลาวและไทย ดังปรากฏในคำแถลงนโยบายการต่างประเทศในการประชุมพรรคประชาชนปฏิวัติลาวปี 2001 ที่ว่า

เอาใจใส่ศึกษา อบรมภายใน ก็คือประชาชนบันดาเผ่าลาวเขา ให้รับรู้แจ้งว่า การพัวพันระหว่างลาวเขากับไทย แม้การพัวพันระหว่างสองประเทศที่ศมีระบอบการเมือง – สังคมที่ตรงกันข้าม ในระยะนี้จักรพรรดิอเมริกายังสืบต่อนำใช้กลุ่มขวาจัดในวงการกำอำนาจไทย เพื่อดำเนินการเคลื่อนไหว ม้างเพระบอบใหม่พวกเขาในทุกรูปแบบ (สถาบันการต่างประเทศ กระทรวงต่างประเทศ 2009, 235)

ภายใต้บริบทดังกล่าว การเชิดชูเจ้าอนุวงศ์ในฐานะสัญลักษณ์ของชาตินิยมลาว ผ่านการสร้างอนุสาวรีย์เจ้าอนุวงศ์ ซึ่งยืนตระหง่านริมฝั่งโขง จึงไม่เพียงเป็นสัญลักษณ์ที่มุ่งปลุกเร้าจิตสำนึกความรักชาติในหมู่ประชาชนลาว แต่ยังมีบทบาทที่สำคัญในการสร้างสำนึกความเป็นลาวและการเน้นย้ำถึงความแตกต่างหรือความเป็นอื่นระหว่างลาว -ไทย ขณะเดียวกันความคลุมเครือของการให้ความหมายแก่นุสาวรีย์เจ้าอนุวงศ์ของรัฐบาลลาวก็น่าจะเป็นภาพสะท้อนที่เด่นชัดของทวิลักษณ์ความสัมพันธ์แบบทั้งรักทั้งชัง ความเป็นมิตรและปฏิปักษ์ของรัฐบาลทั้งสองประเทศ

รายการอ้างอิง

หนังสือและบทความในหนังสือ

- มาลินี คุ่มสุภา. 2548. *อนุสาวรีย์ประชาธิปไตยกับความหมายที่มองไม่เห็น*. กรุงเทพฯ: วิทยาษา.
- ลีลา วีระวงส์, มหา. 2548. “ชีวิตผู้ข้า (อัตชีวประวัติของข้าพเจ้า).” ใน *ท้าวสูง ท้าวเจื่อง วีรบุรุษสองฝั่งโขง*, บรรณาธิการโดย สุจิตต์ วงษ์เทศ. กรุงเทพฯ: ศิลปวัฒนธรรม.
- อีแวนส์, แกรนท์. 2549. *ประวัติศาสตร์สังเขปประเทศลาว ประเทศกลางแผ่นดินใหญ่เอเชีย อาคเนย์*. แปลโดย ดุษฎี เฮย์มอนต์. เชียงใหม่: สำนักพิมพ์ซิลค์เวอร์ม.

บทความวารสาร

- ทิมข่าวพิเศษเนชั่น. 2553. “ฤกษ์มหาปฐพีเดือนตุลา สมโภชอนุสาวรีย์ ‘เจ้าอนุวงศ์’.” *เนชั่นสุดสัปดาห์* (963), 12-13.

วิทยานิพนธ์

- สายพิน แก้วงามประเสริฐ. 2537. *การเมืองในอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารี*. วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์ คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์,

หนังสือและบทความในหนังสือ (ภาษาลาว)

- กระทรวงแถลงข่าวและวัฒนธรรม. 2002. *พระยาฟ้ารุ่งแห่งหล้าธรณี ผู้นำพาสถาปนาอาณาจักรล้านช้างเอกภาพ ครบรอบ 650 ปี*. เวียงจันทน์: โรงพิมพ์แห่งรัฐ.
- คณะภาษาวรรณคดีและมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยแห่งชาติลาว. 2010. *ตามหารอยเจ้าอนุวงศ์*. พิมพ์ครั้งที่ 3. เวียงจันทน์: บริษัทรัฐวิสาหกิจโรงพิมพ์ศึกษา.
- คำพา พอนแก้ว. 2010. “ตามหารอยเจ้าอนุวงศ์.” ใน *ตามหารอยเจ้าอนุวงศ์*, คณะภาษาวรรณคดีและมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยแห่งชาติลาว. หน้า 15 – 21. เวียงจันทน์: บริษัทรัฐวิสาหกิจโรงพิมพ์ศึกษา.
- คำพา พอนแก้ว. 2010. *คำนำผู้จัดพิมพ์*. ใน *ตามหารอยเจ้าอนุวงศ์*, คณะภาษาวรรณคดีและมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยแห่งชาติลาว. หน้า ก – ฉ. เวียงจันทน์: บริษัทรัฐวิสาหกิจโรงพิมพ์ศึกษา.
- ทองคำ อ่อนมะนิสอน. 2009. “พื้นความเก่า เล่าความหลัง ซอกหาแก่น สัตจะท่า.” ใน *ความเป็นมาของนครหลวง เวียงจันทน์ เล่มที่ 2*, หิมมะกอง มโนทม. หน้า 5. เวียงจันทน์: โรงพิมพ์สี่สหาย.
- บอแสงคำ วงดาลา. 2010. “คำปราศรัยของท่าน ดร.บอแสงคำ วงดาลา อธิการบดีมหาวิทยาลัยแห่งชาติ เนื่องในโอกาสไขทองประชุมสัมมนาประวัติศาสตร์ลาว เรื่องตามหารอยเจ้าอนุวงศ์.” ใน *ตามหารอยเจ้าอนุวงศ์*, คณะภาษาวรรณคดีและมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยแห่งชาติลาว. หน้า 24 –26 . เวียงจันทน์: บริษัทรัฐวิสาหกิจโรงพิมพ์ศึกษา.
- บัวพัน ทำมะวง. 2010. *ประวัติศาสตร์การต่อสู้ชาติของเจ้าอนุวงศ์*. ใน *ตามหารอยเจ้าอนุวงศ์*, คณะภาษาวรรณคดีและมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยแห่งชาติลาว. หน้า 33 – 63 . เวียงจันทน์: บริษัทรัฐวิสาหกิจโรงพิมพ์ศึกษา.
- วารสารป้องกันชาติ ฉบับพิเศษ. 2010. *เนื่องในโอกาสเฉลิมฉลอง นครหลวงเวียงจันทน์ 450 ปี และวันชาติที่ 2 ธันวาคม 35 ปี สปป. ลาว*. เวียงจันทน์
- สถาบันการต่างประเทศ กระทรวงต่างประเทศ. 2009. *ประวัติศาสตร์การพัวพันการทูตลาว*. เวียงจันทน์: สถาบันการต่างประเทศ

สถาบันวิทยาศาสตร์สังคมแห่งชาติ. 2010. *ประวัติศาสตร์พรรคประชาชนปฏิวัติลาว*. เวียงจันทน์: โรงพิมพ์แห่งรัฐ.
สถาบันวิทยาศาสตร์สังคมแห่งชาติ 2011. *เจ้าอนุวงศ์ ประวัติ วีรกรรมและอิริยาบถ*. เวียงจันทน์: โรงพิมพ์แห่งรัฐ.
สำลิด บัวสีสะหวัด,มหา. 2010. “เจ้าอนุวงศ์ องค์ปลุกสติชาติ.” ใน *ตามหารอยเจ้าอนุวงศ์. คณะภาษาวรรณคดีและ*
มนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยแห่งชาติลาว. หน้า 98 – 110. เวียงจันทน์: บริษัทรัฐวิสาหกิจโรงพิมพ์ศึกษา.

สื่ออิเล็กทรอนิกส์

บัวเงิน ชาพูวง. 2553. *ถ้อยแถลงในพิธีเปิดอนุสาวรีย์เจ้าอนุวงศ์*. สืบค้นจาก

http://www.youtube.com/watch?v=I9dhJ7nLPT0&feature=player_embedded

This page is intentionally left blank

D2-P4-R3-03

ปฏิบัติการของเรื่องเล่า

วิถีชาวต้นสน

อัญชลิตา สุวรรณะชฎ

นักวิชาการอิสระ

e-mail: unchalita@hotmail.com

บทนำ

ภายหลังจาก สมเด็จพระเจ้าตากสินมหาราช ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้สถาปนากรุงธนบุรีเป็นราชธานี ได้มีชาวมุสลิมอพยพมาตั้งถิ่นฐานบริเวณริมคลองบางกอกใหญ่เพิ่มขึ้นเรื่อย ๆ ลักษณะการตั้งถิ่นฐานเป็นชุมชนมุสลิมแบบดั้งเดิม โดยมี “มัสยิดต้นสน” เป็นศูนย์กลางชุมชน นิยมอาศัยอยู่ “เรือนแพ” ซึ่งมีลักษณะเป็นเรือนไทยหนึ่งหรือสองหลัง ปลุกซ้องกันเรียงรายไปตามฝั่งคลองบางกอกใหญ่ ประกอบอาชีพค้าขายสินค้าในเรือนแพของตนเป็นหลัก โดยมีผู้ซื้อพายเรือมาซื้อสินค้าที่เรือนแพ และใช้เรือพายไปขายสินค้าตามชุมชนต่างๆ ด้วย ในอดีตจึงเรียกชาวมุสลิมกลุ่มนี้ว่า “ชาวแขกแพ” ต่อมาประมาณปี พ.ศ. 2546 นับเป็นจุดเปลี่ยนแปลงเชิงพื้นที่ของชุมชนครั้งใหญ่ เนื่องจากทางกรุงเทพมหานครได้เวนคืนที่ดินบริเวณมัสยิดต้นสน เพื่อก่อสร้างสะพานอนุทินสวัสดิ์และถนนอรุณอมรินทร์ตัดใหม่ ตามแผนพัฒนากรุงเทพมหานครสู่เมืองน่าอยู่ ทำให้ชาวมุสลิมจำนวนหลายร้อยครอบครัวที่อาศัยอยู่บริเวณนี้ต้องอพยพออกไป จนเหลืออยู่เพียง 6 ครอบครัว อย่างไรก็ตาม ในปัจจุบันชาวมุสลิมเหล่านี้ยังมาสักการะพระผู้เป็นเจ้า (นมาซ) และทำกิจกรรมต่างๆ ตามปกติ โดยเรียกตัวเองว่า “ชาวดันสน”¹ เพื่อดำรงความเป็นชุมชนมุสลิมแห่งนี้ไว้ ด้วยความภาคภูมิใจในประวัติศาสตร์ของพื้นที่ และเชื้อสายบรรพชนมุสลิมที่สืบทอดกันมา

ตั้งแต่ปี ค.ศ. 1990 เป็นต้นมา จากการหันเหแนวทางการศึกษาทางสังคมศาสตร์ ทำให้กระแสความสนใจเรื่องของ “ชีวิตประจำวัน” เป็นที่แพร่หลายในแวดวงการศึกษาวัฒนธรรม ในฐานะประเด็นการวิเคราะห์การเมืองแบบจุลภาค (micro-politic) และขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมแบบใหม่ (new social movement) เนื่องจากการดำเนินชีวิตประจำวันเป็นเรื่องของการแย่งชิงและต่อรองความสัมพันธ์ของอำนาจ (power relation) ระหว่าง “ผู้กำหนด” กับ “ผู้ใช้” (users) ไม่ใช่ความสัมพันธ์ทางเดียว แต่เป็นวงจรของอำนาจที่หมุนเวียนอย่างไม่สิ้นสุดในชีวิตประจำวัน แนวทางการศึกษาสังคมวิทยาได้เปลี่ยนไปสนใจเรื่องราวของชุมชนและชีวิตของคนธรรมดาๆ ความสนใจใหม่นี้นำไปสู่การตีความ การวิเคราะห์ทางด้านวัฒนธรรม และการอธิบายประวัติศาสตร์ใหม่ โดยมีมิติโครงสร้างทางเศรษฐกิจ สังคม และการเมือง เป็นเพียงส่วนประกอบหนึ่งของเรื่องราวเท่านั้น ซึ่ง มิเชล เดอ เซร์โต (Michel de Certeau) เห็นว่า “ชีวิตประจำวัน” มีมิติทางการเมือง² บทความนี้จึงนำเสนอเรื่องราวของชุมชนและชีวิตของคนธรรมดาๆ ที่ดำเนินไปตามปกติในชีวิตประจำวัน เพื่อชี้ชวนไปสู่แนวทางการอธิบายประวัติศาสตร์แบบใหม่ของคนธรรมดาๆ ที่อาจมีความสัมพันธ์เชิงอำนาจแฝงอยู่ในวงจรของชีวิตประจำวัน

ปฏิบัติการของเรื่องเล่า: วิถีชาวดันสน เป็นการอภิปรายถึงปฏิบัติการของเรื่องเล่าเกี่ยวกับชีวิตประจำวันจากอดีตสู่ปัจจุบันของ “คนธรรมดา” ซึ่งเป็นชาวมุสลิมที่อพยพมาตั้งถิ่นฐานในเขตศูนย์กลางของกรุงธนบุรี จากผลการศึกษาภาคสนามของผู้วิจัย เป็นระยะเวลา 6 เดือน ในเบื้องต้นพบว่า ลักษณะการตั้งถิ่นฐานของชุมชนมุสลิมแบบดั้งเดิมนั้น ถูกทำลายไปโดยการเวนคืนที่ดินบริเวณมัสยิดต้นสน ตามแผนพัฒนากรุงเทพมหานครสู่เมืองน่าอยู่ และการก่อสร้างสะพานอนุทินสวัสดิ์และถนนอรุณอมรินทร์ตัดใหม่ แต่ชาวมุสลิมจำนวนมากที่เรียกตัวเองว่า “ชาวดันสน” ยังดำรงความสัมพันธ์ที่แนบแน่นกับ “มัสยิดต้นสน” ถึงแม้จะมีได้อยู่อาศัยในพื้นที่รอบมัสยิดแล้วก็ตาม จากปฏิบัติการของเรื่องเล่าเกี่ยวกับวิถีชาวดันสน³ กล่าวคือ การดำเนินชีวิตประจำวัน

¹ “ชาวดันสน” ในบทความนี้ หมายถึง ชาวมุสลิมมัสยิดต้นสน ซึ่งเป็นชาวมุสลิมที่อาศัยอยู่ในบริเวณมัสยิดต้นสน และชาวมุสลิมที่เคยอาศัยอยู่ในชุมชนมัสยิดต้นสนส่วนใหญ่ที่อพยพออกไปแล้ว แต่ยังมาสักการะพระผู้เป็นเจ้า (นมาซ) และทำกิจกรรมต่างๆ ตามปกติ โดยมี “มัสยิดต้นสน” เป็นศูนย์กลาง

² สุธาริน กุณผล, “เรื่องของชีวิตประจำวัน,” *รัฐศาสตร์สาร*, ปีที่ 28 ฉบับที่ 2 (2550), 125-126.

³ “วิถีชาวดันสน” หมายถึง การดำเนินชีวิตประจำวันของชาวมุสลิมมัสยิดต้นสนตามปกติ โดยมี “มัสยิดต้นสน” เป็นศูนย์กลาง

ของชาวมุสลิมแห่งนี้ การเดินทางมาสู่การะพระผู้เป็นเจ้า (นมาซ) และการทำกิจกรรมต่างๆ ตามปกติเปรียบเสมือนกับว่าพวกเขาได้นำ “ศาสตร์แห่งการจำและศิลป์แห่งการลืม” มาใช้เพื่อบำรุงความเป็นชุมชนของตนไว้ เป็นการยืนยันความภาคภูมิใจในประวัติศาสตร์ของพื้นที่ และเชื้อสายบรรพชนมุสลิมที่สืบทอดกันมา

ชีวิตประจำวันกับปฏิบัติการของเรื่องเล่า

การศึกษาทางด้านสังคมศาสตร์ยุคสมัยใหม่หรือภาวะสมัยใหม่ (Modernism) ได้หันมาสนใจกับโครงสร้างขนาดเล็ก (micro) แทนที่การศึกษาโครงสร้างขนาดใหญ่ (macro) แบบมาร์กซิสต์ (Marxist) แตกต่างไปจากชนบทเดิม แนวทางการศึกษาสังคมวิทยาได้เปลี่ยนไปสนใจเรื่องราวของชุมชนและชีวิตของคนธรรมดาๆ ซึ่งความสนใจใหม่นี้นำไปสู่การตีความ การวิเคราะห์ทางด้านวัฒนธรรม และการอธิบายประวัติศาสตร์ใหม่ โดยมีโครงสร้างทางเศรษฐกิจ สังคม และการเมือง เป็นเพียงส่วนประกอบหนึ่งของเรื่องราวเท่านั้น จากการหันเหแนวทางการศึกษาทางสังคมศาสตร์ ทำให้กระแสความสนใจเรื่อง “ชีวิตประจำวัน” เป็นที่แพร่หลายในแวดวงการศึกษาวัฒนธรรมตั้งแต่ปี ค.ศ. 1990 เป็นต้นมา ในฐานะประเด็นการวิเคราะห์การเมืองแบบจุลภาค (micro-politic) และขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมแบบใหม่ (new social movement) เนื่องจากการดำเนินชีวิตประจำวันเป็นเรื่องของการแย่งชิงและต่อรองความสัมพันธ์ของอำนาจ (power relation) ระหว่าง “ผู้กำหนด” กับ “ผู้ใช้” (users) ไม่ใช่ความสัมพันธ์ทางเดียว แต่เป็นวงจรของอำนาจที่หมุนเวียนอย่างไม่สิ้นสุดในชีวิตประจำวัน ซึ่ง มิเชล เดอ เซร์โต (Michel de Certeau) เห็นว่า “ชีวิตประจำวัน” มีมิติทางการเมือง⁴

แนวคิดเรื่อง “ชีวิตประจำวัน” (Practice of Everyday Life)⁵ ของ เดอ เซร์โต ได้รับการตอบรับในแวดวงวัฒนธรรมศึกษาแนวหลังโครงสร้างนิยม กลไกของอำนาจในภาวะสมัยใหม่ “ชีวิตประจำวัน” เป็นเรื่องของการแย่งชิงและต่อรองความสัมพันธ์เชิงอำนาจ รวมถึงความพยายามของนักวิชาการที่นำ “ชีวิตประจำวัน” ไปใส่กรอบทางทฤษฎี⁶ งานเขียนและโครงการวิจัยของ เดอ เซร์โต ต้องการนำเสนอความเป็นไปในชีวิตประจำวัน “ชีวิตประจำวัน” ไม่ใช่เป็นเพียงวาทกรรม เขาเห็นว่า การบริโภคเป็นเรื่องความสัมพันธ์ที่เชื่อมโยงอย่างแนบแน่นกับเรื่องราวของ “ชีวิตประจำวัน” โดยเฉพาะในการศึกษาวัฒนธรรมประชานิยม (popular culture) หากพิจารณาความสำคัญของกิจกรรมในชีวิตประจำวัน เช่น การอ่าน การพูด การเดิน ที่อยู่อาศัย การทำกับข้าว ฯลฯ จะเห็นความสำคัญของการบริโภคที่ “ผู้บริโภค” ไม่ใช่ “ผู้ถูกกระทำ” (Object) แต่มีวิธีการ (ways of operating) ที่มีความสัมพันธ์กับอำนาจ เขาตั้งคำถามการศึกษาว่า “ชีวิตประจำวัน” เป็นเครื่องมือที่นำไปสู่จุดมุ่งหมายทางการเมืองอย่างใดอย่างหนึ่ง ที่มีข้อสรุปล่วงหน้า

ในหนังสือ *The Practice of Everyday Life* (1984) เดอ เซร์โต ได้แสดงความคิดเห็นว่า “คนธรรมดา” (the ordinary man) เป็นพระเอกที่ไร้ร่องรอยในประวัติศาสตร์ และในยุคสมัยของจำนวนตัวเลขที่มาพร้อมกับประชาธิปไตย เมืองใหญ่ การบริหารจัดการ และระบบการติดต่อสื่อสารทางอิเล็กทรอนิกส์ที่มีเครือข่ายทั่วโลก สิ่งเหล่านี้ยัดเยียดและมีความสำคัญ ถักทอกันอย่างแนบแน่นจน “คนธรรมดา” ถูกกล่าวถึงอย่างเหมารวมในการวิเคราะห์สังคมในระบบเศรษฐกิจการผลิตที่ให้ความสำคัญกับกลไกการผลิต สิ่งที่ เดอ เซร์โต สนใจ คือ กระบวนการผลิต (consumer production) ที่เกิดขึ้นในขั้นตอนที่ “คนธรรมดา” ในฐานะ “ผู้บริโภค” (consumer) ใช้

⁴ สุธาริน คุณผล, 2550, 125-126.

⁵ จากแนวคิดชีวิตประจำวัน (Practice of Everyday Life) ของ Michel de Certeau ในบทความนี้ขอนำเสนอวิถีชีวิตประจำวันของชาวมุสลิมสันตติสนในลักษณะของเรื่องเล่าเกี่ยวกับชีวิตประจำวันตามปกติของชาวมุสลิมแห่งนี้

⁶ สุธาริน คุณผล, 2550, 123.

สิ่งของหรือระบบสัญญาณต่าง ๆ ที่กำหนดขึ้นมานอกเหนือจากการควบคุมของพวกเขา เป็นเรื่องราวของชีวิตประจำวัน เดอ แซร์โต มีจุดมุ่งหมายที่จะชี้ให้เห็นว่า “อำนาจ” ไม่อาจครอบครอง “ชีวิตประจำวัน” ได้อย่างสมบูรณ์ เขาสนใจวิธีการที่ฝ่ายที่อ่อนแอหรือถูกครอบงำใช้จังหวะเวลาและโอกาสที่มีอยู่ ฉวยประโยชน์จากฝ่ายที่มีอำนาจเหนือกว่า เขาเห็นว่า การดำเนินชีวิตประจำวันเป็นเรื่องของการแย่งชิงและต่อรองความสัมพันธ์ของอำนาจระหว่าง “ผู้กำหนด” กับ “ผู้ใช้” ไม่ใช่ความสัมพันธ์ทางเดียว แต่เป็นวงจรของอำนาจที่หมุนเวียนอย่างไม่สิ้นสุดในชีวิตประจำวัน⁷

จากการหันเหแนวทางการศึกษาทางสังคมศาสตร์ยุคสมัยใหม่ที่หันมาสนใจศึกษาโครงสร้างขนาดเล็ก (micro) การศึกษาวัฒนธรรม และการอธิบายประวัติศาสตร์ใหม่ที่เปลี่ยนมาสนใจเรื่องของ “ชีวิตประจำวัน” เรื่องราวของชุมชน และชีวิตของคนธรรมดาๆ ความสนใจใหม่นี้นำไปสู่การตีความ การวิเคราะห์ทางด้านวัฒนธรรม และการอธิบายประวัติศาสตร์ใหม่ ในฐานะประเด็นการวิเคราะห์การเมืองแบบจุลภาค (micro-politic) ตามแนวคิดของ เดอ แซร์โต การดำเนินชีวิตประจำวันเป็นเรื่องของการแย่งชิงและต่อรองความสัมพันธ์ของอำนาจ (power relation) ระหว่าง “ผู้กำหนด” กับ “ผู้ใช้” ไม่ใช่ความสัมพันธ์ทางเดียว แต่เป็นวงจรของอำนาจที่หมุนเวียนอย่างไม่สิ้นสุดในชีวิตประจำวัน จากการเปลี่ยนแปลงแนวทางการศึกษาดังกล่าว ทำให้ผู้วิจัยสนใจศึกษาปฏิบัติการของเรื่องเล่าเกี่ยวกับชีวิตประจำวันของชาวนันทน ซึ่งเป็นการศึกษาภาคสนามในพื้นที่ชุมชนมัสยิดต้นสน ประกอบกับการศึกษาข้อมูลเอกสาร และหลักฐานทางประวัติศาสตร์ เพื่อหาข้อค้นพบที่อาจกล่าวได้ว่า ปฏิบัติการของเรื่องเล่าเกี่ยวกับชีวิตประจำวันของชาวนันทนนั้น เป็นวิธีการบันทึกความทรงจำหรือจารึกประวัติศาสตร์โดยคนธรรมดา รูปแบบหนึ่ง ซึ่งถ่ายทอดผ่านวิถีชีวิตประจำวันของชาวมุสลิมในเมืองใหญ่ที่มีความภาคภูมิใจในประวัติศาสตร์ของพื้นที่และเชื้อสายบรรพชนสืบต่อกันมา เพื่อดำรงความเป็นชุมชนของตนไว้

วิถีชาวนันทนจากอดีตสู่ปัจจุบัน

หลังจากกรุงศรีอยุธยาเสียแก่พม่าในปีพุทธศักราช 2310 ความเสียหายที่เกิดขึ้นเกินกว่าจะบูรณะกลับคืนดังเดิม สมเด็จพระเจ้าตากสินมหาราช จึงทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้สถาปนา “กรุงธนบุรี” ขึ้นเป็นเมืองหลวง ศูนย์กลางการปกครอง และสถานที่ตั้งพระราชวัง ณ บริเวณปากคลองบางกอกใหญ่ นอกกำแพงพระราชวัง มีมัสยิดเก่าแก่แห่งหนึ่ง ซึ่งสร้างมาตั้งแต่ครั้งกรุงศรีอยุธยา เรียกว่า “มัสยิดต้นสน” ตั้งหันหน้าไปทางคลองบางกอกใหญ่ ด้านตะวันออกอยู่ติดกับวัดหงส์รัตนาราม มีคลองวัดหงส์รัตนารามกั้น คลองวัดหงส์รัตนารามเป็นคลองขุดสมัยกรุงธนบุรี เพื่อแบ่งพื้นที่ชุมชนต่างๆ ให้เป็นที่ชัดเจน ต่อมา น.ต. พระลักษมณ์ (หล้า ชลายนเดชะ) สร้างสะพานบิ่อสุธานี ข้ามคลองวัดหงส์รัตนารามขึ้น เมื่อปี พ.ศ. 2471 เพื่อใช้เป็นทางสัญจรของผู้คนในชุมชนโดยรอบ ด้านตะวันตกติดกับวัดท้ายตลาดหรือวัดโมลีโลกยาราม โดยมีแนวคูเมืองเดิมสมัยกรุงธนบุรีกั้น ทำให้ชุมชนมัสยิดต้นสนอยู่ไม่ห่างจากพระราชวังนัก เปรียบเสมือนมัสยิดต้นสนตั้งอยู่ในเขตศูนย์กลางของราชธานีแห่งใหม่ จึงมีประชาชนโดยเฉพาะชาวมุสลิมอพยพเข้ามาอาศัยอยู่ในบริเวณมัสยิดเพิ่มขึ้น ชุมชนมัสยิดต้นสนในขณะนั้นจึงคลาคล่ำไปด้วยผู้คน มีการประดับโคมไฟในบริเวณมัสยิดและตามทางเดิน มีร้านค้าขายอาหารและขนมตั้งเรียงรายจากหน้าวัดหงส์รัตนารามถึงวัดโมลีโลกยาราม ทำให้พื้นที่ของอาคารมัสยิดไม่สามารถรองรับจำนวนคนที่ทำการสักการะพระผู้เป็นเจ้า (นมาซ) จึงจำเป็นต้องขยายพื้นที่ของมัสยิดออกไป

⁷ Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, translated by Rendall Steven (Berkeley, CA: University of California Press, 1984).

พื้นที่บริเวณปากคลองบางกอกใหญ่ในอดีตนั้น มีกลุ่มชนต่างชาติดังกลุ่มหนึ่งที่มีวัฒนธรรม และจารีตประเพณีที่เป็นเอกลักษณ์ ได้ก่อร่างสร้างชุมชนมาพร้อมๆ กับการตั้งเมืองบางกอก และดำรงวัฒนธรรมกลุ่มชนของตนสืบต่อมาจวบจนปัจจุบัน สันนิษฐานว่าแต่แรกน่าจะเป็นการรวมตัวของมุสลิมเชื้อสายจามที่เข้ามาเป็นกองอาสาต่างชาติในสมัยสมเด็จพระชัยราชาธิราช (พ.ศ. 2077-2111) ซึ่งเป็นช่วงของการเกณฑ์แรงงานอาสาต่างชาติเพื่อการศึกษาสงครามและบูรณะประเทศ โดยเฉพาะการขุดคลองลัดบางกอกในปี พ.ศ. 2085 เพื่อเชื่อมระหว่างคลองบางกอกน้อยและคลองบางกอกใหญ่ จึงทำให้มีชุมชนมุสลิมอยู่ในบริเวณท้ายบ่อเมืองบางกอกหรือบ่อมิชัยประสิทธิ์ในปัจจุบัน ชุมชนแห่งนี้จึงมีประวัติศาสตร์อันยาวนานร่วม 400 ปี เรียกกันว่า “ชุมชนบางกอก”

ชาวมุสลิมที่อาศัยอยู่ในบริเวณนี้นิยมอยู่ตามเรือนแพ ซึ่งมีลักษณะเป็นเรือนไทยหนึ่งหรือสองหลังปลูกซ้อนกันเรียงรายไปตามสองฝั่งคลอง นับตั้งแต่บริเวณหน้าวัดโมลีโลกยารามไปจนถึงบริเวณหน้าวัดหงส์รัตนาราม และฝั่งตรงข้าม ชาวแขกแพเหล่านั้นมีอาชีพค้าขายเป็นหลัก ขายสินค้าในเรือนแพของตน โดยมีผู้ซื้อพายเรือมาซื้อของที่เรือนแพ และใช้เรือพายไปขายสินค้าตามชุมชนต่าง ๆ ด้วย อาทิ ลูกผักชี ยี่หว้า ลูกกะวาน กานพลู ผ้าแพรพรรณ ซึ่งส่วนใหญ่เป็นผ้าที่มาจากประเทศอินเดียและถ้วยโอชามต่าง ๆ⁸ ในอดีตจึงเรียกชาวมุสลิมกลุ่มนี้ว่า “ชาวแขกแพ”

ต่อมาประมาณปี พ.ศ. 2546 ทางกรุงเทพมหานครได้เวนคืนที่ดินบริเวณ “มัสยิดต้นสน” ซึ่งตั้งอยู่ที่ แขวงวัดอรุณ เขตบางกอกใหญ่ กรุงเทพมหานคร เพื่อก่อสร้างสะพานอนุทินสวัสดิ์และถนนอรุณอมรินทร์ตัดใหม่ ตามแผนพัฒนากรุงเทพมหานครสู่เมื่องนาอยู่ ทำให้ชาวมุสลิมจำนวนหลายร้อยครอบครัวที่อาศัยอยู่บริเวณนี้ต้องอพยพออกไป “ชาวต้นสน” ในปัจจุบันจึงหมายถึงชาวมุสลิมทุกคนที่เข้ามาสักการะพระผู้เป็นเจ้า (นมาซ) ที่มัสยิดต้นสน ไม่ได้นับเฉพาะชาวไทยมุสลิมที่อาศัยอยู่ในบริเวณมัสยิดต้นสนเท่านั้น แต่ยังรวมถึงอิหม่าม คอเต็บ บิหลั่น ลัปบุรุษ และลูกหลานบรรพชนมุสลิมที่ฝังร่างไว้ที่กุบรัมัสยิดต้นสน ตลอดจนครู นักเรียน ที่ศูนย์อบรมศาสนาอิสลามและจริยธรรมมัสยิดต้นสน และชาวมุสลิมที่ทำงานอยู่ในบริเวณใกล้เคียง (กองทัพเรือในพระราชวังเดิม) ที่เข้ามาสักการะพระผู้เป็นเจ้า (นมาซ) ที่มัสยิดต้นสนเป็นประจำทุกวัน ซึ่งส่วนใหญ่เป็นข้าราชการทหารเรือ ที่ทำงานอยู่ที่กรมอุทกทหารเรือ ฐานทัพเรือกรุงเทพ กรมสารวัตรทหารเรือ ฯลฯ

ข้อมูลข้างต้นดังกล่าว ผู้วิจัยได้ค้นคว้าจากบันทึกและเอกสารที่สามารถยืนยันถึงความเจริญรุ่งเรืองของชุมชนมุสลิมแห่งนี้และมัสยิดต้นสนในฐานะเป็นศูนย์กลางของชุมชนมุสลิมที่สำคัญแห่งหนึ่งของกรุงเทพมหานคร ได้เป็นอย่างดี อย่างไรก็ตาม ในปัจจุบันบันทึกหรือข้อมูลประวัติศาสตร์ของชุมชนมัสยิดต้นสนขาดตอนไป ด้วยเหตุผลสำคัญประการหนึ่ง ก็คือ การที่ชุมชนมุสลิมมัสยิดต้นสนได้รับผลกระทบอย่างมาก จากนโยบายการพัฒนาของรัฐตามระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมที่ใช้หลักการภูมิเศรษฐศาสตร์และสถาปัตยกรรมผังเมือง ซึ่งไม่สอดคล้องกับวิถีชีวิตประจำวันและวัฒนธรรมของผู้คนในพื้นที่แห่งนี้ การพัฒนาตามแนวทางของรัฐทำให้พื้นที่อยู่อาศัยแปรสภาพไปโดยการเวนคืนที่ดินเพื่อสร้างสะพานและถนนตัดใหม่ มุสลิมทุกคนที่เข้ามาใช้สถานที่มัสยิดต้นสนในการสักการะพระผู้เป็นเจ้า (นมาซ) หรือทำกิจกรรมอื่นๆ ที่มัสยิดแห่งนี้ในปัจจุบัน จะเรียกตัวเองว่า “ชาวต้นสน” เพื่อดำรงความเป็นชุมชนมุสลิมแห่งนี้ไว้ ด้วยความภาคภูมิใจในประวัติศาสตร์ของพื้นที่มัสยิดต้นสนและเชื้อสายบรรพชนมุสลิมที่สืบทอดกันมา

⁸ ภัทระ คาน, “วันวาร 3 สมัย ณ มัสยิดต้นสน” วารสารอักษรศาสตร์ ปีที่ 36 ฉบับที่ 1 (มกราคม - มิถุนายน 2550), 132.

“มัสยิดต้นสน” กับปฏิบัติการของเรื่องเล่าและวิถีชาวต้นสน

เนื่องจาก “มัสยิด” มีความสำคัญต่อการดำเนินชีวิตของมุสลิม ตามบทบัญญัติทางศาสนาที่ศาสนามุฮัมมัดได้วางแบบอย่างการปฏิบัติของมุสลิมไว้ในโอกาสต่างๆ เช่น เด็กเกิด ชายหญิงแต่งงานกัน คนตาย ฯลฯ ทำให้เกิดค่านิยมของมุสลิมที่จะอาศัยมัสยิดในการประกอบพิธีการและทำกิจกรรมต่างๆ นับตั้งแต่เกิดจนตาย ถึงแม้ว่าตามบัญญัติศาสนาสามารถที่จะทำได้ด้วยตนเองก็ตาม ทั้งนี้ เพื่อป้องกันความผิดพลาด จนอาจสรุปได้ว่า “มัสยิด” มีความสำคัญกับชีวิตประจำวันตามวิถีของมุสลิมโดยทั่วไป ดังนี้

1. **จุดเริ่มต้นของชีวิต** การได้ทารกไม่ว่าจะเป็นผู้หญิงหรือผู้ชาย ถือเป็นความโปรดปรานของพระเจ้า ดังนั้น มุสลิมจะต้องขอบคุณอัลลอฮ์ที่ได้ประทานของขวัญอันทรงคุณค่าให้และมุสลิมมีหน้าที่จะต้องดูแลรักษาของขวัญที่มีชีวิตนี้ให้ดีที่สุด การปฏิบัติต่อบุตรแรกเกิด จึงเป็นพิธีกรรมแรกของชีวิตที่เริ่มต้นการผูกพันกับมัสยิด และเพื่อเป็นการแสดงออกถึงความยินดีที่ได้ของขวัญนั้น ตามที่ท่านนะบีหุซัยมัดได้วางแบบอย่างการปฏิบัติไว้

การปฏิบัติต่อบุตรแรกเกิด โดยกล่าวขอบคุณอัลลอฮ์ กล่าวคำอะซาน การพามาที่มัสยิด เพื่อทำอะกีเกะฮ์ และให้โอหม่ามตั้งชื่อมุสลิมให้ นั่น เป็นประเพณีที่ดั้งเดิมของชาวไทยมุสลิมที่สืบทอดมาแต่โบราณตามคติชาวบ้านในแต่ละท้องถิ่นที่ยึดถือปฏิบัติสืบเป็นประเพณีที่เกี่ยวข้องกับชีวิตประจำวัน แต่เป็นสัจธรรมหรือธรรมเนียมแห่งชีวิตตามหลักการศาสนาอิสลาม⁹ แม้ประเพณีบางอย่างอาจได้รับอิทธิพลจากศาสนาพราหมณ์หรือศาสนาพุทธ เช่น การโกนผมไฟ ที่เคยมีปรากฏ ก็อาจเป็นหน้าที่หนึ่งของมัสยิดที่จะต้องเป็นสถานที่สำคัญในการสืบทอดประเพณีตามคติชาวบ้านไว้

2. **รากฐานของสังคม** อิสลามถือว่าการแต่งงาน (นิกาย) เป็นจุดเริ่มต้นของชีวิตครอบครัว ซึ่งเป็นรากฐานของสังคมและอารยธรรมที่มนุษย์จะต้องสร้างและดำรงรักษา ดังนั้น อิสลามจึงให้ความสำคัญกับเรื่องครอบครัวเป็นอย่างมากและวางมาตรการต่างๆ เพื่อรักษาชีวิตครอบครัวให้มั่นคงยาวนานมากที่สุด ก่อนเข้าสู่พิธีแต่งงานมีเงื่อนไขสำคัญที่จะต้องปฏิบัติให้ครบถ้วนเสียก่อน

พิธีการแต่งงานในอิสลามเป็นไปอย่างเรียบง่ายตามหลักการอิสลาม การทำพิธีที่มัสยิดเป็นสิ่งที่ปฏิบัติสืบต่อกันมาตั้งแต่สมัยท่านศาสดา แต่ไม่ได้เป็นข้อบัญญัติว่าต้องทำที่มัสยิด โดยปกติพิธีจะเริ่มต้นด้วยการอ่านพระวจนะของพระผู้เป็นเจ้าจากคัมภีร์อัลกุรอาน เพื่อความจำเริญของพิธีแต่งงาน ต่อจากนั้นจะมีการกล่าวคำเทศนาเพื่อเป็นการให้คำแนะนำในการดำเนินชีวิตแก่คู่บ่าวสาว ขณะเดียวกันก็เป็นการตักเตือนและให้ข้อคิดแก่ผู้มาร่วมงาน หลังจากนั้นเป็นการกล่าวคำเสนอและคำตอบรับ จึงเป็นอันเสร็จพิธี

ในปัจจุบันการทำพิธีแต่งงานของชาวมุสลิมที่มัสยิดคงเป็นเรื่องของความสะดวกในการใช้สถานที่มัสยิดทำพิธีและจัดงานเลี้ยงฉลองตามแต่ละท้องถิ่น เช่น ชาวมุสลิมในจังหวัดปัตตานี ยะลา และนราธิวาส เจ้าบ่าวและผู้ใหญ่จะมาทำพิธีที่บ้านเจ้าสาว เมื่อเจ้าสาวยินยอมแต่งงานแล้ว บิดาเจ้าสาวจะมอบภารกิจแต่งงาน (วอแก) ให้โอหม่าม เมื่อโอหม่ามรับวอแกแล้ว จะเรียกเจ้าบ่าวเจ้าสาว และพยาน 2 คน พร้อมด้วยผู้จัดบันทึกหลัก แล้ว

⁹ ประพนธ์ เรืองณรงค์, สมบัติไทยมุสลิมภาคใต้: การศึกษาคติชาวบ้านไทยมุสลิม จังหวัดปัตตานี ยะลา และนราธิวาส. (ปัตตานี: คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี, 2527), 1-2.

จึงมีการเลี้ยงอาหารในตอนค่ำ¹⁰ ขั้นตอนรับวอแกนี้ดูเหมือนอิหม่ามจะทำหน้าที่เช่นเดียวกับนายอำเภอทำการจดทะเบียนสมรสให้คู่บ่าวสาว

สำหรับ “ชาวตันสน” นิยมมาทำพิธีและจัดงานเลี้ยงฉลองที่มีสยิด เพราะสามารถใช้อาคารเอนกประสงค์เป็นสถานที่จัดงานเลี้ยงได้อย่างสะดวกสบาย ขณะเดียวกันยังเป็นสถานที่ทำงานของอิหม่ามที่เกี่ยวกับงานประเพณีนิยมต่างๆ ของชาวตันสนในเรื่องเกี่ยวกับการดำเนินชีวิตตามวิถีชีวิตประจำวันตั้งแต่เกิดจนตาย ทำให้เห็นว่ามัสยิดตันสนได้ทำหน้าที่เชื่อมโยงทั้งพิธีกรรมทางศาสนา ศรัทธา และคติความเชื่อของสังคมมุสลิมไว้อย่างแน่นแฟ้น สร้างความเป็นปึกแผ่นมั่นคงให้กับสังคมมุสลิมแห่งนี้

3. สถานที่เดินทางกลับสู่พระเจ้า ตามความเชื่อของมุสลิม การตายคือการกลับไปสู่พระเจ้า จึงไม่ใช่เรื่องเศร้าโศก แต่เป็นการเดินทางกลับไปหาพระเจ้าเพื่อรอการประทานชีวิตใหม่อีกครั้ง ตามบาปบุญหรือความชั่วความดีที่สะสมไว้ในขณะที่มีชีวิตอยู่ เมื่อได้รับข่าวการตายหรือมีการตายเกิดขึ้นหรือได้รับเคราะห์กรรม มุสลิมจะไม่ส่งเสียงร้องไห้คร่ำครวญหรือตีโพยตีพาย แต่จะต้องยอมรับความจริงด้วยความสงบและกล่าวว่า “อินนาลิลลาฮี วะอินนาอิลัยฮิรญูญ” (แท้จริง เราเป็นของอัลลอฮ์ และยังพระองค์ที่เราต้องกลับไป) เพราะอัลลอฮ์ทรงกล่าวว่า “ทุกชีวิตจะต้องได้ลิ้มรสความตาย” ท่านนะบีหมุฮัมมัดได้กล่าวว่า เมื่อมนุษย์จบชีวิตลงบนโลกนี้ การงานของเขาเป็นอันสิ้นสุดลง มีเพียง 3 สิ่งติดตามตัวเขาไป นั่นคือ ศาสนกิจที่เขาทำไว้ วิทยาทานและกุศลทานที่เขาจะได้รับผลบุญอย่างต่อเนื่อง และลูกที่ดื้อซอพรให้ ชาวมุสลิมทั้งหลาย โดยเฉพาะชายชาวมุสลิม จึงให้ความสำคัญกับการสักการะพระผู้เป็นเจ้า (นมาซ) ที่มีสยิดวันละ 5 เวลา และการสักการะพระผู้เป็นเจ้า (นมาซ) ประจำวันศุกร์ ทั้งนี้เพื่อให้อัลลอฮ์โปรดปรานเมื่อเขาจากโลกนี้แล้วกลับคืนไปสู่อัลลอฮ์

ดังกล่าวข้างต้น จะเห็นได้ว่าชีวิตประจำวันของชาวมุสลิมมีความเกี่ยวพันกับมัสยิดตั้งแต่เกิดจนจบจนวาระสุดท้ายของชีวิต การปฏิบัติต่อเด็กแรกเกิด การตั้งชื่อมุสลิม และการโกนผมไฟ เป็นประเพณีที่ดั้งเดิมของชาวไทยมุสลิมที่สืบทอดมา แม้ประเพณีการโกนผมไฟไม่ได้มาจากบทบัญญัติของอิสลามก็ตาม แต่มัสยิดตันสนก็ถือเป็นหน้าที่สำคัญที่จะต้องสืบทอดประเพณีตามคตินบ้านของชาวตันสนไว้ พิธีการแต่งงานที่มีมัสยิดก็ไม่ได้เป็นข้อบัญญัติของอิสลาม หากแต่เป็นสิ่งที่ปฏิบัติสืบทอดกันมาตั้งแต่สมัยท่านศาสดามุฮัมมัด มัสยิดตันสนก็อำนวยความสะดวกในการทำพิธีตั้งแต่รับวอแก เป็นพยาน บันทึกการสมรส ตลอดจนให้ใช้เป็นสถานที่จัดงานเลี้ยงฉลองแต่งงาน การใช้มัสยิดตันสนตามประเพณีนิยมต่างๆ ของชาวตันสน ทำให้มัสยิดตันสนเป็นศูนย์กลางเชื่อมโยงทั้งพิธีกรรมทางศาสนาและชีวิตประจำวันของชาวมุสลิมจำนวนไม่น้อยไว้ด้วยกัน เกิดเป็นความผูกพันอย่างแน่นแฟ้นจนเรียกขานตนเองว่า เป็น “ชาวตันสน” และเข้าร่วมกิจกรรมต่างๆ ของมัสยิดเป็นประจำอย่างต่อเนื่อง อันนับได้ว่าเป็นการสร้างความเป็นปึกแผ่นมั่นคงให้กับสังคมมุสลิมแห่งนี้

การบันทึกความทรงจำนอกตัวอักษรผ่านปฏิบัติการของเรื่องเล่า

การบันทึกความทรงจำโดยการเขียนผ่านตัวอักษรนั้น จากการค้นคว้าบันทึกและเอกสาร พบว่า หนังสือ “ประวัติมัสยิดตันสน” ได้อ้างอิงข้อความจากบันทึกในสมุดข่อยว่า “...เจียมลูกพ่อเดชมันถูกเกณฑ์ไปเป็นทหารของพระเจ้าทรงธรรมที่กรุงศรีอยุธยา อุดสาห์ส่งผ่านดาหมากรุกมาให้พ่อของมันถึงคลองบางกอกใหญ่จนได้...” น่าจะเป็นหลักฐานที่ยืนยันได้ถึงความมีอยู่ของมัสยิดตันสนและความเป็นชุมชนเก่าแก่ตั้งแต่ยุคกรุงศรีอยุธยา ก่อนรัช

¹⁰ ประพนธ์ เรืองณรงค์, 2527, 26-27.

สมัยของสมเด็จพระเจ้าทรงธรรม (พ.ศ. 2163 – 2171)¹¹ นอกจากนี้ในสมัยแผ่นดินพระนารายณ์ยังมีชาวต่างชาติที่เข้ามายังกรุงศรีอยุธยาบันทึกเรื่องราวของชุมชนบางกอก หรือ “เมืองบางกอก” และชาวมุสลิมไว้ในจดหมายเหตุหลายฉบับ อาทิ มงซิเออร์ บูลเดอแลนซ์ ชาวฝรั่งเศส ซึ่งได้เดินทางมายังกรุงศรีอยุธยาในปี พ.ศ. 2223 ได้กล่าวไว้ในจดหมายเหตุว่า “เมื่อเรือผ่านบ่อที่บางกอกจะโปรดให้เรือยิงสลุตตามประเพณียุโรปอันผิดกับธรรมเนียมของไทยหรือไม่ จึงได้มีรับสั่งไปยังเจ้าเมืองซึ่งเป็นชนชาติแขกเดิม”¹² หรือจากบันทึกของ กีย์ ดาซาร์ด ซึ่งเดินทางมายังกรุงศรีอยุธยาใน พ.ศ. 2228 ได้บันทึกเกี่ยวกับเมืองบางกอกไว้ว่า “เจ้าเมืองบางกอก ซึ่งมีสัญชาติเป็นแขกเตอร์ก และนับถือศาสนาอะหมัด”¹³ ล้วนเป็นหลักฐานสำคัญที่แสดงว่าบริเวณเมืองบางกอกนี้ ไม่เพียงมีชุมชนของชาวมุสลิมอาศัยอยู่ แต่ยังเป็นกลุ่มชนที่ครองอำนาจ

การสร้างศาสนสถานสำหรับประกอบศาสนกิจของชาวไทยมุสลิมกลุ่มนี้ น่าจะมีขึ้นภายหลังจากรวมตัวกันเป็นชุมชนที่เป็นปึกแผ่นแล้ว จากบันทึกจดหมายเหตุ “ไครเปนไคร” ซึ่งคัดลอกต่อมาโดยพระยาจุฬาราชมนตรีหลายท่านในสายตระกูลออกญาบวรราชนายก (เจกอะหมัด) ตั้งแต่ครั้งปลายกรุงศรีอยุธยาถึงต้นกรุงรัตนโกสินทร์ โดยฉบับสุดท้ายเป็นฉบับคัดลายมือของ นายเพิ่ม อะหมัดจุฬา กล่าวถึง การสร้างศาสนสถาน “มัสยิดต้นสน” หรือ “กะดีใหญ่”¹⁴ ว่า สร้างขึ้นในปี พ.ศ. 2231 ช่วงปลายแผ่นดินสมเด็จพระนารายณ์มหาราช (พ.ศ. 2199 - 2231) โดยออกญาบวรราชวังสันเสนี (มะหฺมุด) บุตรเจ้าพระยามรเดโชชัย (ทิพ) ซึ่งเป็นขุนนางกลุ่มสุลต่านสุลัยมานเชื้อสายเปอร์เซียและเป็นแม่ทัพเรือกำกับพลฝรั่งเศส 400 คน ที่รัฐบาลสยามจ้างมารักษาป้อมวิชาเยนทร์ ณ ปากคลองบางกอกใหญ่และกำกับกำนันต่าง ๆ ที่เข้ามาติดต่อค้าขายยังกรุงศรีอยุธยาสืบกัน เช่นเดียวกับบันทึกของ ก.ศ.ร. กุหลาบ ที่ยืนยันว่า “เจ้าพระยาบวรราชวังสันเสนี (มะหฺมุด) เป็นผู้สร้างสุเหร่าสุหนี่กะฎีใหญ่ วัดเขกริมวัดหงษารามาไทยในคลองบางกอกใหญ่ สร้างเมื่อจุฬศักราช 1050 (พ.ศ. 2231)”¹⁵

ส่วนการบันทึกความทรงจำนอกตัวอักษรผ่านปฏิบัติการของเรื่องเล่า จากการเก็บข้อมูลภาคสนามโดยการสนทนา หรืออาจเรียกได้ว่าเป็น “การบันทึกความทรงจำนอกตัวอักษรผ่านปฏิบัติการของเรื่องเล่าจากปากของชาวชุมชนที่เหลืออยู่” เกี่ยวกับประวัติความเป็นมาของครอบครัวที่เข้ามาอาศัยอยู่ในชุมชนมัสยิดต้นสน

“คุณป้า” ซึ่งเป็นหลานของอิหม่าม สมาน ศรีวรรณยศ (อิหม่ามคนที่ 14 ของมัสยิดต้นสน) ปัจจุบันคุณป้ามีอายุ 74 ปี เป็นสัปบุรุษของมัสยิดต้นสน และสมาชิกของมูลนิธิสนธิอิสลาม คุณป้าปลูกบ้านอยู่ในบริเวณสุสานของมัสยิดต้นสน ได้เรียนกอร์ตั้งแต่เด็ก ๆ กับพี่สาวของท่านจุฬาราชมนตรี (สวาสต์ สุมาลยศักดิ์) จึงอ่านคัมภีร์อัล-กุรอาน เขียน และพูดภาษาอาหรับได้เป็นอย่างดี จากการแวะเวียนไปเยี่ยมเยียนคุณป้าที่มัสยิดหลายครั้ง หลังการสัการะพระผู้เป็นเจ้า (นมาซ) ทุกวันศุกร์และวันอาทิตย์ คุณป้าเล่าให้ฟังว่า

ตระกูลของป้าอยู่ที่นั่นมาตั้งแต่สมัยคุณตาของป้า (ราว ๆ รัชกาลที่ 3-4) พอป้าแต่งงานมีครอบครัวป้าก็ย้ายไปอยู่ที่อื่น (ย้ายตามสามีไปค้าขายที่ต่าง ๆ) ตอนนั้นลูก ๆ ก็แต่งงานแยก

¹¹ อีดิลล์อูฮา, ประวัติมัสยิดกลุ่มที่ครองอำนาจต้นสน, ประชุมพงศาวดารภาค 35 จดหมายเหตุคณะบาทหลวงซึ่งเข้ามาครั้งแผ่นดินสมัยสมเด็จพระนารายณ์มหาราช ภาค 2. (พระนคร : โสภณพิพิธพรณนการ 2467), 113.

¹² ภัทระ คาน, 2550, 130.

¹³ จดหมายเหตุการเดินทางของบาทหลวงดาซาร์ด (พระนคร: สำนักพิมพ์เกษมบรรณกิจ, 2519), 23.

¹⁴ ภัทระ คาน, 2550, 129.

“ด้วยเหตุที่มัสยิดตั้งอยู่ในคลองบางกอกใหญ่ คนทั่วไปจึงนิยมเรียกว่า “กุฎีใหญ่” ซึ่งตัดคำจาก “กุฎีบางกอกใหญ่” จนกระทั่งในสมัยรัชกาลที่ 3 หลวงโกษาอิสหาก (นาโคดาลี) ได้ขอพระบรมราชานุญาตตอนต้นสนจากพระบรมมหาราชวังมาปลูกหน้าประตูทางเข้ามัสยิด 2 ต้น เมื่อต้นสนได้ขึ้นเป็นจุดเด่นเห็นแต่ไกล จึงมีการขนานนามมัสยิดใหม่ว่า มัสยิดต้นสน”

¹⁵ ก.ศ.ร. กุหลาบ กฤษณานนท์, ประวัติเจ้าพระยาบวรราช (ม.ร.ว.) เจ้าพระยาบดินทรเดชา (ม.ร.ว.อรุณ). (พระนคร: โรงพิมพ์สยามประภพ, 2549), 18.

ครอบครัวไปหมดแล้ว สามีกก็เสียชีวิตแล้ว เหลือตัวคนเดียวก็เลยย้ายกลับมาอยู่ที่นี้ เพราะผูกพันกับมัสยิดมาตั้งแต่เกิด แต่บ้านหลังเดิมไม่มีแล้ว รื้อไปหมดแล้ว เพราะย้ายไปอยู่ที่อื่นเป็นสิบปี (ทราบภายหลังว่า อิหม่ามอนุญาตให้คุณป้าปลูกบ้านอยู่ในกุบรูร์ของมัสยิดต้นสน เป็นเรือนไม้ชั้นเดียวไม่ใหญ่นัก และให้คุณป้าช่วยงานเล็กๆ น้อยๆ ภายในมัสยิด โดยได้รับเงินสงเคราะห์จากมัสยิดและมูลนิธิสนธิอิสลาม) ป้าเป็นสมาชิกสมาคมสนธิอิสลาม ถ้าตายก็ฝังที่กุบรูร์ที่นี่แหละ รู้แล้วว่าฝังตรงไหน เพราะมีที่ของตระกูลอยู่ ตอนนี้งุบรูร์ไม่สามารถขยายได้ หนาแน่นมาก ถ้ามาใหม่ก็จะไปฝังที่สุสานปลายทางนา (เดิมเป็นสุสานของกฏีเจริญ พาสณ์ นิกายชีอะห์) ซึ่งแยกออกไปจากมัสยิดต้นสน เหมือนกับเป็นสาขา

คนแถวนี้เมื่อก่อนมีอาชีพค้าขาย ถ้าเรียกให้ทันสมัยก็ต้องบอกว่า ทำธุรกิจ เช่น ตระกูลโยธาสุมุทธ มีอาชีพค้าซุง เพราะอยู่ในแพ ซุงลอยมาตามน้ำก็ลากมาผูกเอาไว้ ตอนสงครามโลกเราก็อพยพไปอยู่ทางหนองจอก พายเรือไป แถวหนองจอกสมัยนั้นทำนา เราก็จะเอาเสื้อผ้า ข้าวของที่เรามี โดยเฉพาะกล้วยน้ำว้า ไปแลกข้าว ไม่ได้ซื้อขายใช้วิธีแลกกัน

ตอนเวนคืนที่ดินเพื่อตัดถนนก็ไม่มีปัญหาอะไร เพราะหลวงจ่ายค่าเวนคืนให้เหมาะสม (ตามราคาประเมินที่ดินและค่าชดเชยรื้อถอน) ลูกหลานรุ่นใหม่ก็หาที่อยู่ใหม่ในเมืองใกล้ที่ทำงาน เขาได้สะดวก (ส่วนใหญ่ย้ายไปอยู่แถวอู่พงษ์ กิ่งเพชร ถนนเพชรบุรีตัดใหม่ ซึ่งมีมัสยิดและชุมชนมุสลิม และเป็นที่ดินที่มัสยิดต้นสนเป็นเจ้าของกรรมสิทธิ์ มัสยิดต้นสนมีรายได้จากการให้เช่าที่ดินตั้งแต่แยกอู่พงษ์ถึงสะพานหัวช้างปิละหลายสิบล้านบาท)

“บิหลัน” เป็น 1 ใน 6 ครอบครัวที่ยังอาศัยอยู่ที่มัสยิดต้นสน และสืบเชื้อสายมาจากบรรพชนมุสลิมที่นี่ เล่าถึงบรรพชนและเรื่องราวของชาวต้นสนให้ฟังว่า

ต้นตระกูลผม (ชลาชนเดชะ) คือ เจ้าพระยาจักรีศรีอริยวงศ์ เราอยู่ที่นี้มาตั้งแต่สมัยกรุงธนบุรี สมัยนั้นคนที่นี้มี 2 อย่าง คือ “พวกติดทัพ” กับ “พวกตัดแพ” คือ “พวกติดทัพ” หมายความว่า ติดทัพมากับพระเจ้าตาก ตั้งแต่ครั้งกรุงศรีอยุธยา ส่วน “พวกตัดแพ” มาจากที่ว่าเมื่อก่อนเราอยู่กับในแพบริเวณปากคลองบางกอกใหญ่ พวกในแพมักจะมาซื้อผักค้าซุง คือ ล่องซุงมาตามแม่น้ำเจ้าพระยาแล้วก็ลากมาผูกแพอยู่ปากคลองบางกอกใหญ่นี้ ต่อมาสมัยจอมพล ป. ให้ย้ายจากแพขึ้นมาอยู่บนบก เราก็เลยต้องตัดแพขึ้นฝั่งมาตั้งบ้านเรือนอยู่บนบกใกล้กับบริเวณที่ผูกแพเดิม คือ บริเวณมัสยิดต้นสนแห่งนี้ เมื่อก่อนเราก็อยู่กันหนาแน่น เพราะเรายึดเอามัสยิดต้นสนเป็นศูนย์กลาง คือ จะต้องปลูกบ้านอยู่ใกล้ๆ มัสยิด พื้นที่ชุมชนจึงจำกัดขยายไม่ออก เพราะด้านหนึ่งติดคลอง อีกด้านติดถนนหน้าวังเดิม ส่วนอีกสองด้านก็ติดวัด 2 วัด ด้านหนึ่ง คือ วัดโมลีโลกยาราม อีกด้าน คือ วัดหงส์รัตนาราม

เมื่อประมาณปี 45 - 46 ก็แผนพัฒนา กทม. นี้แหละ มีการเวนคืนที่ดินบริเวณนี้จำนวนมาก เพื่อตัดถนนใหม่และสร้างสะพาน ทำให้ครอบครัวชาวมุสลิมจำนวนมากที่นี่ (น่าจะเป็นหลายร้อยครอบครัว) ต้องย้ายไปอยู่ที่อื่น จนปัจจุบันเหลือเพียง 6 ครอบครัวเท่านั้น ผมไม่รู้ว่าอย่างนี้เขาเรียกเป็นปัญหาหรือเปล่า เมื่อก่อนแถวนี้ไม่เคยมีปัญหาอะไร เราอยู่กันสงบอย่างนี้มาตั้งแต่สมัยโบราณแล้ว

“น้าสรยุทธ” อายุ 50 ปี เป็นอีกผู้หนึ่งที่เคยอยู่อาศัยในบริเวณมัสยิดต้นสน มาตั้งแต่บรรพบุรุษ แต่เมื่อมีการเวนคืนที่ดินเพื่อตัดถนน ได้ย้ายถิ่นฐานไปอยู่บริเวณหน้าวัดดุสิตาราม ริมแม่น้ำเจ้าพระยา เชิงสะพานพระปิ่นเกล้า น้าสรยุทธเป็นผู้สืบเชื้อสายมาจากสกุลต๋านสุลย์มานซาร์ ตั้งแต่สมัยกรุงศรีอยุธยา สมัยกรุงธนบุรี มาจนถึงสมัยกรุงรัตนโกสินทร์ ได้เล่าเรื่องราวของบรรพบุรุษซึ่งเป็นรากเหง้าของตนเอง และเป็นบรรพชนของชาวดันสนที่ผังร่างไว้ ณ กุบูรมัสยิดต้นสนแห่งนี้ตามคำบอกเล่าของแม่

แม่เล่าให้ฟังว่า บ้านที่ต้นสน (บ้านที่มัสยิดต้นสน) เป็นบ้านที่อยู่กันมานานตั้งแต่คราวอพยพจากกรุงศรีอยุธยา เท่าที่แม่จำได้ คุณย่าปรง ชื่นภักดี บอกว่า เป็นบ้านของขุนอนุชิตภักดี (ชื่น) ซึ่งเป็นตาของคุณย่าปรง ขุนอนุชิตภักดี (ชื่น) รับราชการเป็นปลัดกรมท่าขวา ฝ่ายพระราชวังบวรสถานมงคล (วังหน้า) บ้านหลังนี้อยู่เยื้องกับวังหน้าพอดี เวลาท่านไปทำงานก็เพียงให้คนแจวเรือข้ามฟากไปส่งเท่านั้น ท่านมีลูกสาว 4 คน คือ ทวดนม ทวดผ่อง ทวดพลอย และทวดผล ทวดผลสมรสกับทวดขำ มีลูกสาว คือ คุณย่าปรง ชื่นภักดี ทวดขำมีอาชีพค้าขายและเป็นแพทย์แผนโบราณ ได้บันทึกตำราการปรุงยาตำรับแพทย์แผนไทยโบราณไว้ในสมุดข่อย ซึ่งได้ตกทอดมาถึงคุณย่าปรง ชาวดันสนในสมัยนั้นรู้ถึงสรรพคุณยาของท่านเป็นอย่างดี โดยเฉพาะยารักษาไส้ติ่งอักเสบ หลายรายนอนรอผ่าตัดพอได้ยาของท่านไปก็หายเป็นปลิดทิ้ง ส่วนทวดพลอยสมรสกับหลวงศรีมหาราชา (ชุ่ม) ซึ่งรับราชการในตำแหน่งเจ้ากรมอาสารามซ้าย สังกัดกองทัพอาว จนได้รับยศเป็นอำมาตย์เอก เมื่อปี พ.ศ. 2454 แต่ทวดพลอยไม่มีผู้สืบสกุล จึงจะกัฟ (อุทิศ) ที่ดินมรดกของท่านที่ได้รับจากขุนอนุชิตภักดี (ชื่น) ให้กับมัสยิดต้นสน จำนวน 2 แปลง ท่านอุ่น แสงหลากเลิศ ซึ่งเป็นอิหม่ามมัสยิดต้นสนขณะนั้นได้ทำป้ายหินอ่อนจารึกถ้อยคำตามเจตนาของท่านไว้เพื่อเตือนใจผู้บริหารมัสยิดรุ่นต่อๆ มา และคณะกรรมการมัสยิด ที่ได้นำเงินผลประโยชน์จากที่ดินวะกัฟของท่านมาเป็นค่าใช้จ่ายของมัสยิดเสมอมา

บ้านที่ต้นสนก่อนถูกไฟไหม้หมดเมื่อครั้งสงครามโลกครั้งที่ 2 เดิมปลูกเป็นเรือนไทย 4 หลังเรียงกัน โดยเรือนริมน้ำเป็นเรือนของทวดนม เป็นเรือนไทยฝาขัดแตะ ลีกลเข้ามาเป็นเรือนของคุณย่าปรง ถัดมาเป็นเรือนของทวดพลอยกับหลวงศรีมหาราชา (ชุ่ม) และด้านในสุดเป็นเรือนของคุณย่าแถม พี่สาวคุณย่าปรง เรือน 3 หลังนี้เป็นเรือนไทยฝาไม้เขียน ตอนช่วงสงครามโลกครั้งที่ 2 ปี พ.ศ. 2484 คุณย่าปรงจึงได้อพยพครอบครัวไปอยู่ที่พระประแดงและที่คู เพราะบ้านที่ต้นสนอยู่ใกล้กับสถานีรถไฟบางกอกน้อยมาก พอสงครามสงบคุณย่าปรงก็ย้ายกลับ ปรากฏว่า บ้านทั้ง 4 หลังถูกไฟไหม้เรียบทุกหลัง จึงต้องปลูกสร้างใหม่

ครอบครัวมุสลิมหน้าวัดดุสิตาราม (วัดเสาพระโคน) และบางส่วนในคลองบางกอกน้อย มีความผูกพันกับมัสยิดต้นสนมายาวนานมาก ตั้งแต่สมัยกรุงธนบุรี และปัจจุบันก็ยังช่วยกันทำนุบำรุงมัสยิดต้นสน โดยร่วมกับพี่น้องในสายสกุลต๋านสุลย์มานซาร์ตลอดมา และแทบจะเป็นธรรมเนียมของชาวดันสนที่จะต้องส่งบุตรชายไปเรียนศาสนาและภาษาอาหรับในแถบคาบสมุทราหรับ เช่นเดียวกับครอบครัวมุสลิมหน้าวัดดุสิตาราม คือ อัลมัสฮูมฮัจยีอับดุลการิม (ชาญ) ชื่นภักดี (บุตรชายคุณย่าปรง) อดีตบิหลันมัสยิดต้นสน ได้ส่งบุตรชาย 2 คนไปเรียนด้านศาสนาที่มหานครมะดีนะฮ์ ถึงแม้วันนี้จะไม่ได้ทำหน้าที่ใดๆ ในมัสยิดต้นสน อัน

เนื่องมาจากความคิดเห็นที่ต่างกันในเรื่องของการทำอิบาดะห์ก็ตาม แต่ท่านก็ทำหน้าที่เผยแผ่ศาสนาอิสลามตามเจตนาที่บิดาและบรรพบุรุษตั้งใจไว้ ทุกครั้งที่ผมไปมัสยิดต้นสนมักจะนำความภาคภูมิใจมาให้เสมอ เพราะได้ยินได้ฟังบรรดาผู้หลักผู้ใหญ่พูดถึงความเป็นคนพูดจริงและความซื่อตรงของคุณพ่อผม คือ อัลมรซูลฮัจยียะฟัด (จิตต์) ซึ่ภักดี พ่อมักจะสอนลูกๆ ในการทำงานเพื่อมัสยิดว่า การทำงานของตนเองนั้นต้องซื่อสัตย์ เข้มงวด และปฏิบัติตามหน้าที่อย่างเต็มที่ แต่การทำงานให้กับมัสยิดนั้น ต้องทำให้มากขึ้นไปอีกหลายเท่า ซึ่งเป็นคติประจำใจที่ผมยึดถือเสมอมา ตั้งแต่เมื่อครั้งเป็นกรรมการมัสยิดต้นสนจนกระทั่งปัจจุบันนี้

เรื่องเล่าของน้าสรยุทธ แม้จะเป็นเรื่องราวจากคำบอกเล่าปากต่อปากของแม่และคนรุ่นปู่ รุ่นย่า ตามที่ได้ออกตัวไว้ แต่แน่นอนว่าเรื่องราวในอดีตที่ผ่านมาย่อมไม่สมบูรณ์ การหาหลักฐานอ้างอิงจึงเป็นเรื่องสำคัญ แต่การสืบค้นหลักฐานเส้นทางประวัติศาสตร์ของชาวดันสน คงเริ่มต้นได้จากหลักฐานการสร้างมัสยิดต้นสน โดยพระยาราชบังสัน (มะหะหมุด) ในช่วงปลายสมัยสมเด็จพระนารายณ์มหาราช เมื่อปี พ.ศ. 2231 ที่มีการบันทึกไว้ ส่วนการค้นคว้าหาหลักฐานว่าบรรพชนชาวดันสนมาอยู่ที่นี้ตั้งแต่เมื่อใดนั้น ก็คงต้องค้นคว้ากันต่อไป อย่างไรก็ตาม เรื่องเล่าของน้าสรยุทธแสดงให้เห็นถึงสายสัมพันธ์อันแน่นแฟ้นของชาวดันสน ถึงแม้ชุมชนมัสยิดต้นสนในทางกายภาพจะแตกสลายไปแล้วก็ตาม แต่ความผูกพันอันเหนียวแน่นของชาวดันสนยังยึดโยงความสัมพันธ์กับมัสยิดต้นสนไว้อย่างมั่นคง และสืบทอดความรู้สึกนึกคิดของชาวดันสนไว้ เช่นเดียวกับเรื่องเล่าของคุณป้า และบิลหัน ซึ่งเป็นหนึ่งในหกครอบครัวที่ยังอาศัยอยู่ที่มัสยิดต้นสน แม้สะพานอนุทินสวัสดิ์และถนนอรุณอมรินทร์ตัดใหม่ จะกั้นชุมชนมัสยิดต้นสนจนไม่สามารถจินตนาการภาพชุมชนแบบเดิมได้อีกต่อไปแล้วก็ตาม แต่ความรู้สึกนึกคิดของชาวดันสนและความภาคภูมิใจในบรรพชนและประวัติศาสตร์ของมัสยิดต้นสน ก็สร้างความเป็นปึกแผ่นให้กับสังคมมุสลิมแห่งนี้ จนอาจกล่าวได้ว่า ถึงแม้ลักษณะการตั้งถิ่นฐานของชุมชนมุสลิมแบบดั้งเดิมถูกทำลายไป แต่มัสยิดต้นสนก็ยังคงดำรงความเป็นศูนย์กลางของชาวมุสลิมแห่งนี้อยู่โดยวิธีคิด วิธีชีวิตประจำวันตามหลักอิสลาม โดยเฉพาะอย่างยิ่งจากการที่มัสยิดต้นสนเป็นศูนย์กลางในการสร้างความสัมพันธ์ระหว่างผู้คนที่ยังอาศัยอยู่ในมัสยิดกับชาวมุสลิมจากถิ่นอื่นที่มาทำงานในบริเวณใกล้เคียงได้เข้ามาใช้มัสยิดในการประกอบพิธีกรรมทางศาสนา และในโอกาสพิเศษต่างๆ ตามประเพณี ทำให้พื้นที่ทางสังคมของมัสยิดต้นสนขยายออกไปตามหลักศาสนาอิสลามที่ถือว่า ชาวมุสลิมทุกคนในโลก ไม่ว่าจะอยู่ที่ใด ทุกคนเป็นครอบครัวเดียวกัน ภายในบ้านของอัลลอฮ์ (มัสยิด) ซึ่งเป็นสัญลักษณ์ที่ให้ความหมายและยึดโยงความดำรงอยู่ของชุมชนมุสลิมไว้ตามวิถีชีวิตอิสลาม การอธิบายประวัติศาสตร์แบบใหม่จากเรื่องเล่าของคนธรรมดาๆ เหล่านี้ อาจแสดงให้เห็นถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่แฝงอยู่ในวงจรของชีวิตประจำวัน

บทวิเคราะห์

เมื่อวิเคราะห์ข้อมูลภาคสนามที่ได้จากการบันทึกความทรงจำนอกตัวอักษรผ่านปฏิบัติการของเรื่องเล่าจากปากของชาวชุมชนที่เหลืออยู่เกี่ยวกับประวัติความเป็นมาของครอบครัวที่เข้ามาอาศัยอยู่ในชุมชนมัสยิดต้นสนข้างต้น จะเห็นได้ถึงสายสัมพันธ์อันแน่นแฟ้นของชาวดันสนกับมัสยิดต้นสน ที่แม้ว่าชุมชนมัสยิดต้นสนในทางกายภาพจะแตกสลายไป แต่ชาวดันสนยังยึดโยงความสัมพันธ์กับมัสยิดต้นสนไว้อย่างมั่นคง และสืบทอดความรู้สึกนึกคิดของชาวดันสนไว้ด้วยความภาคภูมิใจในบรรพชนและประวัติศาสตร์ที่ยาวนานของมัสยิดแห่งนี้ นอกจากนี้มัสยิดต้นสนจะทำหน้าที่เป็นสถานที่ประกอบศาสนกิจตามหลักศาสนาอิสลาม เป็นสถาบันการศึกษา และเป็น

สถานที่พบปะกันของคนในชุมชนแล้ว เมื่อวิเคราะห์ด้วยมุมมองระบบความสัมพันธ์ทางสังคมของนักวิชาการทางสังคมศาสตร์หลายท่าน จะพบว่ามัสยิดต้นสนได้ทำหน้าที่ทางสังคมโดยสรุปได้ดังนี้

ประการแรก ตามทัศนะของ ชูเมอร์ สมิธ (Shurmer Smith) นักภูมิศาสตร์วัฒนธรรม เสนอว่า “สถานที่ (place) ต่างๆ เป็นองค์ประกอบสำคัญและเชื่อมโยงความสัมพันธ์ทางสังคมที่เกิดขึ้นระหว่างสถานที่กับสถานที่ต่างๆ สิ่งแวดล้อม บุคคล และกลุ่มสังคมที่อยู่ในอาณาบริเวณนั้น สถานที่เหล่านั้นในมิติทางวัฒนธรรม จึงมีความหมายที่มีได้มีฐานะเป็นเพียงแค่วัตถุ แต่เป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นมาจากความคิดของมนุษย์ และมนุษย์นำตัวเองเข้าไปมีประสบการณ์ในสถานที่เหล่านั้น ประสบการณ์ดังกล่าวทำให้มนุษย์ไม่ว่าจะเป็นปัจเจกบุคคลหรือกลุ่มสังคมเกิดการกำหนดรู้ เกิดความคิด และความรู้สึกแตกต่างกันไป ซึ่งมีผลต่อการให้คุณค่ากับสถานที่นั้นด้วย”¹⁶ จากแนวคิดภูมิศาสตร์วัฒนธรรมอาจพิจารณาได้ว่า “มัสยิดต้นสน” เป็นสถานที่ที่เป็นองค์ประกอบสำคัญในการเชื่อมโยงความสัมพันธ์ทางสังคมระหว่างสถานที่ต่างๆ ในพื้นที่มัสยิด และผู้คนที่อยู่ในบริเวณมัสยิด ส่วนในมิติทางวัฒนธรรมจะเห็นได้ว่า หน้าที่ทางสังคมของมัสยิดต้นสนมีความสัมพันธ์ต่อชีวิตประจำวันของชาวดันสน มัสยิดต้นสนจึงเป็นสถานที่ที่เชื่อมโยงความสัมพันธ์ความเชื่อ ความคิด และความรู้สึกของ “ชาวดันสน” ที่ส่งผลให้เกิดคุณค่ากับมัสยิดต้นสน

ประการที่สอง ตามแนวคิดทางสังคมวิทยาของ อีมิล ดุร์ไคม์ (Emile Durkheim) เห็นว่า พิธีกรรมทางศาสนาเป็นสิ่งที่สร้างระเบียบวินัยและก่อให้เกิดความสามัคคี ดังนั้น การที่มัสยิดต้นสนทำหน้าที่เป็นสถานที่ประกอบพิธีกรรมทางศาสนาอิสลาม เช่น การสักการะพระผู้เป็นเจ้า (นมาซ) การฟังศพ รวมถึงการใช้เป็นสถานที่จัดเทศกาลงานบุญต่างๆ โดยให้ชาวมุสลิมในพื้นที่ได้เข้ามามีส่วนร่วมในกิจกรรมต่างๆ ของมัสยิดนั้น ถือได้ว่ามัสยิดต้นสนได้ก่อให้เกิดความมีระเบียบวินัยและสร้างความสามัคคีแก่ชาวดันสน ตลอดจนการเปิดโอกาสให้ชาวดันสนมีส่วนร่วมในพิธีกรรม กิจกรรม และเทศกาลงานบุญต่างๆ ของมัสยิดต้นสน ทำให้ชาวมุสลิมเหล่านั้นยิ่งเกิดความศรัทธาต่อศาสนาอันเป็นเครื่องยึดเหนี่ยวทางจิตใจ เป็นการเติมพลังให้ชีวิต และทำให้เกิดความปิติอิ่มเอมใจจากการมีศรัทธาร่วมกันของชาวดันสนต่ออัลลอฮ์ หน้าที่ของมัสยิดต้นสนในฐานะหน้าที่ทางสังคมดังกล่าว จึงเป็นสิ่งยึดเหนี่ยวให้ชุมชนแห่งนี้มีความเป็นปึกแผ่นมั่นคง

นอกจากมัสยิดต้นสนทำหน้าที่เป็นสถานที่ที่เชื่อมโยงความสัมพันธ์ของความเชื่อ ความคิด และความรู้สึกของ “ชาวดันสน” ที่ส่งผลให้เกิดคุณค่ากับมัสยิด และเป็นเครื่องยึดเหนี่ยวความเป็นปึกแผ่นของชุมชนมุสลิมแล้ว การที่ชาวดันสนได้ใช้สถานที่มัสยิดต้นสนในการสักการะพระผู้เป็นเจ้า (นมาซ) ประจำวัน วันละ 5 เวลา และการสักการะพระผู้เป็นเจ้า (นมาซ) ประจำวันศุกร์อย่างต่อเนื่องสม่ำเสมอเป็นระยะเวลายาวนาน ยังได้สร้างความมีระเบียบวินัยให้กับชาวดันสน ประกอบกับความศรัทธาที่มีต่ออัลลอฮ์ และความเชื่อว่า มัสยิด คือ บ้านของอัลลอฮ์ ดังนั้น การที่มุสลิมมาสักการะพระผู้เป็นเจ้า (นมาซ) ร่วมกันที่บ้านของพระเจ้า ย่อมต้องได้บุญมากกว่าการสักการะพระผู้เป็นเจ้า (นมาซ) เพียงลำพังคนเดียวที่บ้าน ศรัทธาและความเชื่อดังกล่าว ยิ่งสร้างความสัมพันธ์อันแน่นแฟ้นระหว่างมัสยิดต้นสนกับชาวดันสนเพิ่มมากขึ้น และสร้างวินัยในการมาสักการะพระผู้เป็นเจ้า (นมาซ) ที่มัสยิดเป็นประจำตามกำหนดเวลา โดยถือว่าเป็นหน้าที่ที่ต้องปฏิบัติตามอย่างเคร่งครัดและพร้อมเพรียง

ประการที่สาม จากการวินิจฉัยคติมรดกที่เกิดขึ้นที่มัสยิดต้นสน ซึ่งผู้วิจัยพบระหว่างการเก็บข้อมูลภาคสนาม เป็นตัวอย่างหนึ่งที่แสดงให้เห็นว่า ในบางกรณี มัสยิดทำหน้าที่เสมือนศาล ใช้เป็นที่พิพากษาดำเนินคดี

¹⁶ P. Shurmer Smith and Kevin Hannam, *Worlds of Desire, Realms of Power: A Cultural Geography*. (Auckland: Edward Arnold, 1994), 14-15.

พิจารณาตัดสินปัญหา และแก้ปัญหาให้แก่ชาวมุสลิม การทำหน้าที่ดังกล่าวเสมือนกับการประนอมข้อพิพาทในศาล หากแต่มีความสะดวกรวดเร็วกว่า ประหยัดทั้งเวลาและค่าใช้จ่ายที่ต้องใช้ในกระบวนการศาล คำตัดสินวินิจฉัยของ อิหม่าม ณ มัสยิด ถือได้ว่าเป็นคำพิพากษาคำตัดสินที่ยุติธรรมและสามารถแก้ไขปัญหาระบบข้อพิพาทได้ มัสยิดต้นสนจึงเป็นที่พึ่งของสังคมมุสลิมในการยุติความขัดแย้งและสร้างสันติธรรมให้กับชาวดันสน

ข้อค้นพบประการสำคัญอีกข้อหนึ่ง คือ การปรับตัวของมัสยิดต้นสนให้เหมาะสมกับกระแสการเปลี่ยนแปลงของโลกปัจจุบัน โดยการทำหน้าที่เป็นสถาบันการศึกษาที่มีการสอนอิสลามศึกษา สอนอ่านคัมภีร์ อัล-กุรอาน สอนนกอรี ให้กับชาวดันสน และยังได้จัดหลักสูตรการเรียนการสอนศาสนาอิสลามและจริยธรรมให้กับเยาวชนมุสลิมและผู้สนใจทั่วไป เป็นประจำทุกวันเสาร์-อาทิตย์ ที่ศูนย์อบรมศาสนาและจริยธรรมมัสยิดต้นสน โดยไม่คิดค่าใช้จ่ายใดๆ ซึ่งเป็นนโยบายของคณะกรรมการมัสยิดต้นสน การทำหน้าที่ส่งเสริมการศึกษาอิสลามเช่นนี้ ส่งผลให้มัสยิดต้นสนทำหน้าที่ในการเผยแผ่ศาสนาอิสลามได้อย่างกว้างขวาง ไม่จำกัดอยู่เฉพาะในหมู่ผู้ที่เคร่งครัดหลักศาสนาเท่านั้น และยังเป็นการปลูกฝังจริยธรรมให้กับเยาวชน การเปิดโอกาสทางการศึกษาศาสนาอิสลามของมัสยิดต้นสน เป็นการเพิ่มศักยภาพในการเผยแผ่และสืบทอดศาสนาอิสลามได้อย่างยั่งยืน สร้างพลังสันติสุขให้แก่ชุมชนและสังคมสืบไป

อย่างไรก็ตาม แม้จะมีประเพณีบางอย่างที่ไม่ได้เป็นข้อบัญญัติทางศาสนาอิสลาม แต่เป็นประเพณีที่ดั้งเดิมและสืบทอดมาแต่โบราณตามคติชาวบ้าน เช่น ประเพณีการโกนผมไฟ แม้จะเป็นประเพณีที่อาจได้รับอิทธิพลมาจากศาสนาพราหมณ์หรือศาสนาพุทธ แต่การปฏิบัติต่อเด็กแรกเกิดตามหลักอิสลามถือเป็นสัจธรรมแห่งชีวิต เป็นหน้าที่ที่มัสยิดต้นสนจะต้องสืบทอดประเพณีอันดีงามตามคติชาวดันสนไว้ หรือแม้แต่ประเพณีนิยมเรื่องพิธีแต่งงานและจัดงานเลี้ยงฉลอง ซึ่งไม่ได้บัญญัติไว้ในหลักอิสลามว่าต้องจัดพิธีที่มัสยิด แต่เมื่อชาวดันสนนิยมจัดพิธีที่มัสยิดต้นสน จึงเป็นหน้าที่ที่มัสยิดแห่งนี้ได้เชื่อมโยงทั้งพิธีกรรมทางศาสนา ศรัทธา และประเพณีนิยมของชาวดันสนไว้ อย่างแน่นแฟ้น สร้างความเป็นปึกแผ่นมั่นคงให้กับสังคมมุสลิมแห่งนี้

บทส่งท้าย

ในทัศนะของ เดอ แชรโต “ชีวิตประจำวัน” คือ การหาวิธีที่จะนำเสนอชีวิตประจำวันอย่างที่มีนัยเป็นหรือใกล้เคียงกับที่มีนัยเป็น แตกต่างไปจากสังคมวิชาการที่ผ่านมา ซึ่งให้ความสำคัญกับชีวิตประจำวันเป็นเพียง “วาทกรรม” (discourse) หรือ “ภาพตัวแทน” (representation) ที่ตายตัวจากมุมมองในป้อมปราการของนักวิชาการ ด้วยกรอบของประวัติศาสตร์นิพนธ์ (historiography) เขาอธิบายว่า ทฤษฎีส่วนใหญ่เป็นการผลิตวาทกรรมขึ้นมาซ้อนทับวาทกรรมที่มีอยู่แล้ว เมื่อใดก็ตามที่ทฤษฎีก้าวข้ามอาณาบริเวณที่ไม่อยู่ภายใต้วาทกรรม เมื่อนั้นทฤษฎีจะพบปัญหาที่ท้าทาย นักวิชาการจำนวนมากไม่มีใครพยายามฟังเสียงที่ยังไม่ได้พูดออกมา หรือเปิดโอกาสให้ชีวิตประจำวันสื่อสารด้วยวิธีของมันเองที่ลึกซึ้งกว่ากรอบที่ใช้ในการวิเคราะห์แบบเดิม วิธีการที่ละเอียดอ่อนเพียงพอที่จะสะท้อนความหลากหลายที่ไม่ปะติดปะต่อกันในชีวิตประจำวัน ซึ่งไม่จำเป็นต้องมีรูปแบบเดียว อาจจะมาจากการผสมผสานวิธีการหลายอย่างก็ได้ ด้วยเหตุนี้เขาจึงให้ความสำคัญกับการเล่าเรื่อง (narrativity) เพื่อนำเสนอชีวิตประจำวัน ซึ่งการเล่าเรื่องแตกต่างจากการอธิบาย (description) โดยเฉพาะวรรณกรรมซึ่งเป็นตัวบท (text) ที่นำเสนอในรูปแบบของเรื่องเล่า นิทาน และตำนาน การเล่าเรื่องไม่ได้มีเป้าหมายที่จะให้รายละเอียดเพื่อให้เห็นความจริง แต่ต้องการที่จะสร้างพื้นที่สมมติที่อยู่นอกเหนือการควบคุมของวาทกรรมเกี่ยวกับความจริง เพื่อโน้มน้าให้เกิดกระบวนการที่จะเข้าใจความจริง เฉพาะช่วงเวลา เฉพาะบริบท ซึ่งถือว่าการเล่าเรื่องเป็นอุบาย (tactics) อย่างหนึ่งในการนำเสนอ “ชีวิตประจำวัน” ที่พรรณนากลุ่มสังคมที่ “ผู้เล่า” ไม่ได้ผูกขาดการเล่าเรื่อง หรือแยกตัว

เองออกมาจากสิ่งที่พรรณนาถึง ในขณะที่เดียวกันก็เปิดโอกาสให้เสียงอื่นๆ เล่าเรื่องด้วย¹⁷ การพยายามเล่าเรื่องของ “ชีวิตประจำวัน” เป็นแค่การเทียบเคียงหรือการคาดเดา สิ่งสำคัญไม่ได้อยู่ที่เนื้อเรื่อง แต่อยู่ที่ “วิธีการเล่าเรื่อง” ซึ่งไม่ใช่กระบวนการที่ต้องการข้อสรุปตายตัว แต่ต้องการตั้งคำถามกับกระบวนการผลิตความรู้เกี่ยวกับชีวิตประจำวัน เพื่อเป็นเครื่องมือในการถกเถียงเกี่ยวกับกระบวนการสร้างความรู้และการวิเคราะห์ความเป็นไปในสังคมร่วมสมัย เดอ แซร์โต มองว่า “วิธีการ” การวิเคราะห์ทางสังคมตามชนบทเดิมยังคับแคบภายใต้ข้อจำกัดทางทฤษฎี ไม่เปิดกว้างพอที่จะรองรับความหลากหลายของ “ชีวิตประจำวัน” จึงเป็นการกระตุ้นให้ตั้งคำถามถึงวิธีการสร้างความรู้เกี่ยวกับเรื่องราวของชีวิตประจำวัน ที่ไม่ใช่การหาข้อสรุปว่า “ชีวิตประจำวันคืออะไร” แต่พยายามเปิดโอกาสให้ชีวิตประจำวันสื่อสารด้วยวิธีการเล่าเรื่อง เพื่อสร้างเงื่อนไขให้เกิดกระบวนการผลิตความรู้ต่อไปเรื่อยๆ ซึ่ง “ความรู้” เป็นเรื่องเฉพาะสถานการณ์ (circumstantial) เป็นผลผลิตของวงจรหรือเครือข่ายของความสัมพันธ์เฉพาะหน้าเฉพาะสถานการณ์ การวิเคราะห์จึงไม่ได้จำกัดอยู่ที่ “ผู้กระทำ” (Subject) และหลีกเลี่ยงการมองความสัมพันธ์ของอำนาจแบบคู่ตรงข้าม (binary opposition)¹⁸ เป็นความพยายามที่จะเชื่อมโยงความหมายของชีวิตประจำวันเข้ากับสถานการณ์ เฉพาะช่วงเวลา เฉพาะบริบท เพื่อให้สามารถอธิบายความสัมพันธ์ของอำนาจได้หลากหลายขึ้น ซึ่งเป็นวงจรความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่เชื่อมโยงและมีส่วนกำหนดความหมายซึ่งกันและกัน เช่นเดียวกับความสัมพันธ์ระหว่างการผลิตกับการบริโภค พื้นที่กับสถานที่ และคำคุณอื่นๆ นั่นเอง

ในความหมายของ เดอ แซร์โต อำนาจและการต่อต้าน ไม่ได้แยกออกจากกัน เขาปฏิเสธความคิดเรื่องความแปลกแยก และความเป็นมนุษย์ที่สมบูรณ์ตามแนวทางของมาร์กซ์ แต่เขาเชื่อว่า “ชีวิตประจำวัน” จะคงความเป็นอื่นที่อยู่เหนือกลไกการควบคุมของเหตุผล หรือการนิยามของวาทกรรม “ความเป็นอื่น” ไม่ได้ถูกกำหนดตายตัว สิ่งที่สำคัญ คือ การทำให้ความเป็นอื่นนี้ มีเสียง หรือมีที่ทางในการศึกษาวัฒนธรรม เมื่อนั้นการต่อรองความสัมพันธ์ทางอำนาจจึงจะเกิดขึ้นได้ มิติทางการเมืองที่เกี่ยวกับชีวิตประจำวัน คือ การเปิดโอกาสให้ชีวิตประจำวันได้แสดงศักยภาพที่จะก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงด้วยตัวเอง ดังนั้น “ชีวิตประจำวัน” จึงเป็นเครื่องมือเกี่ยวกับกระบวนการสร้างความรู้ที่สื่อสารด้วยวิธีการเล่าเรื่อง เพื่อวิเคราะห์ความเป็นไปในสังคมร่วมสมัย และสร้างกระบวนการผลิตความรู้ที่ต่อเนื่องต่อไป

ดังกล่าวนมาแล้วข้างต้น จะเห็นได้ว่า “วิถีชาวดันสน” เป็น “ปฏิบัติการของเรื่องเล่า” ซึ่งอาจเรียกได้ว่าเป็นการบันทึกความทรงจำนอกตัวอักษรของชุมชนมุสลิมแห่งนี้มีอัตลักษณ์ มีประวัติศาสตร์อันยาวนาน และความภาคภูมิใจในบรรพชนที่ฝังรากลึกอยู่ ณ ภูมิมัสยิดตันสน ตลอดจนวัฒนธรรม ประเพณี และคติชาวบ้านที่ทรงคุณค่าเหล่านี้ จะสร้างสันติสุขและการดำรงอยู่ของชุมชนมุสลิมมัสยิดตันสนอย่างเป็นปึกแผ่นมั่นคงสืบไป แม้แต่การพัฒนาของรัฐในระบบเศรษฐกิจทุนนิยมตามกระแสการพัฒนาแบบโลกตะวันตกที่ละเลยมิติทางสังคม ประวัติศาสตร์ ศาสนา และวัฒนธรรม ก็ไม่อาจทำลายความเป็นปึกแผ่นของชุมชนแห่งนี้ให้สูญสลายไปได้

¹⁷ สุธาริน คุณผล, 2550, 132.

¹⁸ สุธาริน คุณผล, 2550, 135.

บรรณานุกรม

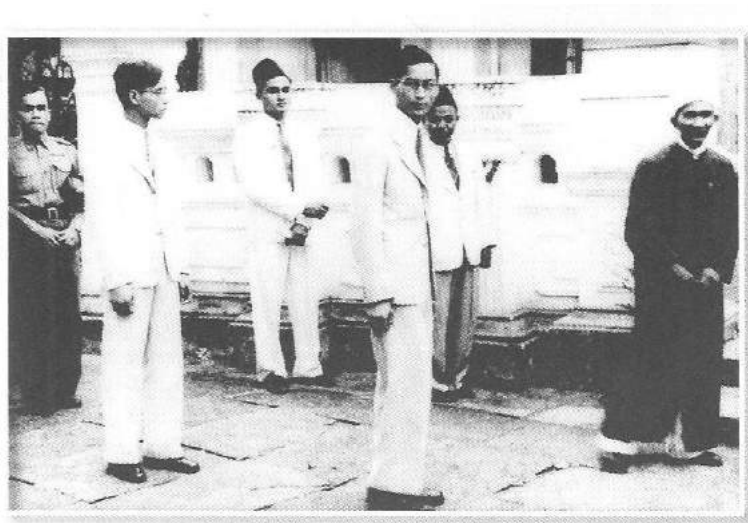
- ก.ศ.ร. กุหลาบ กฤษณานนท์. *ประวัติเจ้าพะญาอภัยราชา (ม.ร.ว.) เจ้าพะญาบดินทรเดชา (ม.ร.ว.อรุณ).*
พระนคร: โรงพิมพ์สยามประเภท, 2546.
- จดหมายเหตุการเดินทางของบาทหลวงตาชาร์ต. พระนคร : สำนักพิมพ์เกษมบรรณกิจ. 2519.
- ประพนธ์ เรืองณรงค์. *สมบัติไทยมุสลิมภาคใต้: การศึกษาชาติชาวบ้านไทยมุสลิม จังหวัดปัตตานี ยะลา และ นราธิวาส. ปัตตานี: คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี, 2527.*
- ภัทระ คาน. "วันวาร 3 สมัย ณ มัสยิดต้นสน." *วารสารอักษรศาสตร์* ปีที่ 36 ฉบับที่ 1 (มกราคม - มิถุนายน 2550): 129-132.
- สมสุข หินวิมาน. "ครัว: พื้นที่การผลิตวัฒนธรรมแห่งชีวิตประจำวัน." *รัฐศาสตร์สาร* ฉบับที่ 2 ปีที่ 23 (2545): 171-215.
- สรยุทธ ชื่นภักดี. *มุสลิมมัสยิดต้นสนกับบรรพบุรุษสามสมัย, มุสลิมมัสยิดต้นสนกับบรรพชนสามยุคสมัย.*
กรุงเทพฯ: หจก.จิรัชการพิมพ์, 2544.
- สันต์ สุวัจนราภินันท์. "ปัญหาและความรู้ของที่ว่า : ศึกษาจากทฤษฎีที่ว่าด้วยว่างของฮองรีเลอแฟร์และมิเชล เดอ แซร์โต." *รัฐศาสตร์สาร, รัฐศาสตร์ วัฒนธรรมศาสตร์ 60 ปี / รัฐศาสตร์สาร 30 ปี, เล่ม 2* (2552): 88-137.
- สุธาริน คุณผล. "เรื่องของชีวิตประจำวัน." *รัฐศาสตร์สาร* ปีที่ 28 ฉบับที่ 2 (2550): 113-146.
- อิดัลลัวฮา. *ประวัติมัสยิดกลุ่มที่ครองอำนาจต้นสน, ประชุมพงศาวดารภาค 35 จดหมายเหตุคณะบาทหลวงซึ่งเข้ามาครั้งแผ่นดินสมัยสมเด็จพระนารายณ์มหาราช ภาค 2.* พระนคร : โสภณพิพพรรณธนากร 2467.
- Rendall, Steven. (trans.). de Certeau, Michel. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley, CA: University of California Press, 1984.
- Smith, P. Shurmer and Hannam, Kevin. *Worlds of Desire, Realms of Power: A Cultural Geography*.
Auckland: Edward Arnold, 1994.

ภาพประกอบ

จากเอกสาร มัสยิดต้นสนกับชุมชนบางกอก โดย คณะกรรมการอิสลามประจำมัสยิดต้นสน ศูนย์อบรม
ศาสนาอิสลามและจริยธรรมมัสยิดต้นสน กรุงเทพฯ



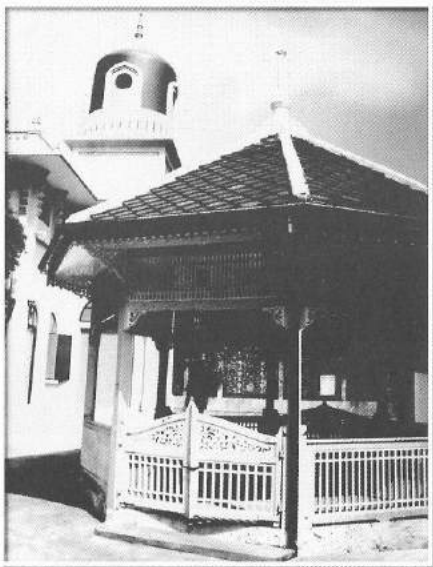
“มัสยิดต้นสน” หรือ “กะดีใหญ่” หลังเก่า



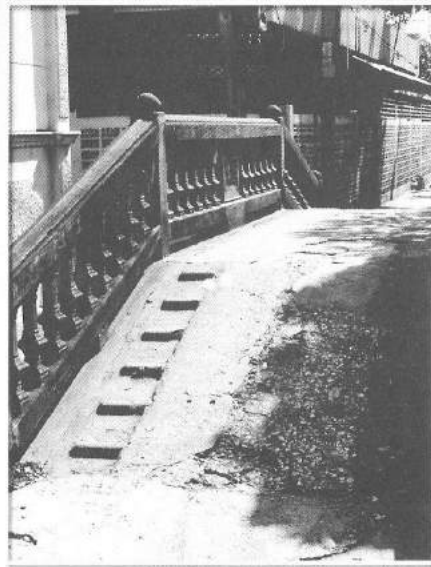
พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวอานันทมหิดล รัชกาลที่ 8 เสด็จพระราชดำเนินทางชลมารค พร้อมด้วยสมเด็จพระอนุชา
(พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวภูมิพลอดุลยเดช รัชกาลที่ 9) เพื่อเยี่ยมชุมชนมัสยิดต้นสน เป็นการส่วนพระองค์ โดยมีจุฬาราชมนตรี
(เช่น พรหมยงค์) พระยามโหรรธยา (นายกเทศมนตรีนครนนทบุรี) พร้อมด้วยอิหม่ามมัสยิดต้นสน และคณะกรรมการฯ รับเสด็จฯ
เมื่อวันที่ 26 เมษายน พ.ศ. 2489



สุลต่านอิสมาแอลปูตรา อิบนิ อับดุลฮูมสุลต่านยะห์ยาปูตรา แห่งรัฐกลันตัน ประเทศมาเลเซีย เสด็จพร้อมพระชายา และ ทวนกุ่มะโก
ตา พระราชโอรส เป็นการส่วนพระองค์ โดย อัยยิเฟาซัน หลิ่งปูเต๊ะ อิหม่ามมัสยิดตันสน
พร้อมคณะกรรมการฯ รับเสด็จ เมื่อวันที่ 6 มกราคม พ.ศ. 2545



โดม และศาลาโก่งแปดเหลี่ยม สร้างเมื่อ พ.ศ. 2473



สะพานน้ำอุสซัน สร้างเมื่อ พ.ศ. 2471

This page is intentionally left blank

D2-P4-R1-02

ลัดดาภัก

ภาพสะท้อนแห่งการอยู่ด้วยกัน
บนพื้นที่แห่งความเป็นตัวตนที่ต่างกัน

อับดุลเราะฮ์มาน มูเก็ม

นักศึกษาระดับปริญญาเอก Political Sciences Department,
Faculty of Social Sciences, Aligarh Muslim University, India
e-mail: m-manmo@hotmail.com

บทนำ

เพื่อนมนุษย์ 7 ล้านคนบนโลกใบนี้ คือ พี่น้องของพวกเรา เราต้องอยู่ร่วมกับพวกเขาด้วยความ
เชื่อใจและเมตตาสงสารซึ่งกันและกัน ด้วยเหตุดังกล่าวสังคมของเราก็จะมีแต่ความสงบสุข เมื่อใด
ก็แล้วแต่ที่คุณต้องการทำอันตรายและข่มขู่รังแกใครสักคนหนึ่ง แน่หนอนคุณไม่ได้ทำร้ายคนคนนั้น
เพียงอย่างเดียว แต่จะส่งผลต่อเพื่อนร่วมโลกของคุณอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้

องค์ท่านดาไลลามะ ผู้นำจิตวิญญาณชาวทิเบต (Jamchen 2014, 1)

หลังการฉีกแผ่นดินอินเดียครั้งสุดท้ายของนักล่าอาณานิคมชาวอังกฤษปี 1947 เป็นต้นมา ไม่ได้ทำให้
ผู้คนหลุดพ้นจากเส้นสมมุติของมหาอำนาจตะวันตกหรืออยู่ร่วมใต้โค้งหลังคาแห่งรัฐสมัยใหม่เพียงอย่างเดียว แต่
ส่งผลให้รอยต่อของเส้นพรมแดนแห่งความเชื่อ ความศรัทธาและศาสนามีระยะห่างและกว้างขึ้นเป็นเท่าตัว
จนบางที่รอยต่อที่ไกลออกไปเหล่านั้นทำให้ทุกคนเริ่มกลายเป็นคนแปลกหน้าจน “ไม่รู้จักกัน ไม่รู้จักเธอ” ไปใน
ที่สุด วรรณกรรมคลาสสิกอินเดียได้ฉายภาพเหล่านี้ด้วยสำนวนที่ชัดเจนว่า “ช่วงฤดูร้อน ปี 1947 ไม่เหมือนกับฤดู
ร้อนในปีอื่น ๆ ของอินเดีย เมื่อดินมาพร้อมกับความร้อนรุ่ม เหือดแห้งและแสบร้อนกว่าปีที่ผ่านมา เป็นฤดูร้อนที่
แสนยาวนานและปกคลุมด้วยสายลมแห่งความสับสนอลหม่าน ด้วยการแบ่งพรมแดนแห่งความเชื่อฮินดูและ
มุสลิม ต่างฝ่ายต่างแสดงความขัดแย้งด้วยการหยิบยื่นความตายเป็นของกำนัลให้แก่กัน” (Singh 2007, 1)

ลาดากห์ (Ladakh) ถูกขีดให้เป็นส่วนหนึ่งของรัฐจัมมูและแคชเมียร์ (Jammu and Kashmir) หลังปี 1947
เป็นต้นมา แผ่นดินที่แตกปริเริ่มมีรอยร้าว ซึ่งอยู่ร่วมกันด้วยความลึกลับและรอวันแตกหัก กระทั่ง “การรับรู้
ประวัติศาสตร์ตัวตน” จึงกลายแรงเหวี่ยงสำคัญให้ “หลุดพ้น” หรือ “ยึดติด” กระนั้นการใช้ประวัติศาสตร์มาอธิบาย
อาจทำให้รู้สึกอึดอัดกับ “การสูญเสีย” หรืออาจกลายเป็น “ท่อนพิน” ที่คอยสูมไฟแห่งการล้างแค้น ทั้งหมดเหล่านี้ การ
สำนึกอดีตร่วมกันของผู้คนในสังคมและกระบวนการจัดการความต่างเท่านั้นที่จะเป็นตัวกำหนดชะตากรรมว่า
“ประวัติศาสตร์อาบเลือดจะก้าวร้าวไปทางไหน”

ความรุนแรงและความขัดแย้งทุกอาณาบริเวณของโลกมักเกิดจาก “การขาดองค์ความรู้” ว่าด้วยแนวคิด
และความเชื่อที่ต่างกัน ส่งผลให้ประสิทธิภาพในการรับมือและก้าวข้ามวัฒนธรรมบกร่อง จนกลายเป็น “กบดัก”
และ “รอยบาดหมาง” ผลพวงที่ตามมาคือ การหยิบยื่น “ความเป็นอื่น” ให้แก่กัน ทางออกของความเชื่อที่มาจาก
เส้นพรมแดนที่ต่างกัน แม้จะอยู่นอกเขตแดนแห่งการควบคุมและจัดการ กระนั้น “การเปิดรับเพื่อเข้าใจ การใส่ใจ
เพื่อก้าวข้าม และการยอมรับเพื่อรู้ข้อจำกัดของกันและกัน” นับเป็นพื้นฐานที่สำคัญได้แนวคิดเดียวกันคือ “เพื่อน
มนุษย์ไม่ใช่อื่น นอกจากมิตรสหายร่วมโลก”

อัลกุรอ่านได้อธิบายเรื่องนี้ไว้อย่างชัดเจนคือ “โอ้มนุษย์ทั้งหลาย แท้จริงเราได้สร้างพวกเจ้า จากผู้ชายคน
หนึ่ง (อาดัม) และผู้หญิงคนหนึ่ง (ฮาวา) และต่อมาเราได้ทำให้พวกเจ้าเป็นเผ่าและตระกูลต่าง ๆ เพื่อพวกเจ้าจะได้
รู้จักกัน” (Al-Quran 49, 13) เมาลานา วาฮิดุดดีน คาน ได้เน้นย้ำว่า “มนุษย์ถูกสร้างจากความต่างแห่งอัตลักษณ์
ทั้งทางด้านเผ่าตระกูลและแหล่งอาศัย ซึ่งส่งผลให้เกิดความต่างทางด้านสีผิวและหน้าตา ด้วยเหตุนี้การไม่ทำความเข้าใจความ
เข้าใจความต่างกันอาจส่งผลให้เกิดความขัดแย้งและการนองเลือด ด้วยเหตุนี้ผู้ที่ดีที่สุดในที่สุดคือ บ่าวผู้มีความยำเกรง”
(Khan 2008, 1542) ในขณะที่ “พระพุทธภาษิต” ได้นำเสนอทางออกแห่งความต่างเพื่อลบรอยบาดหมางและ
ความรุนแรง ซึ่งแนวทางดังกล่าวเน้นยึดด้วย “หลักแห่งศีลธรรม” ซึ่งพระพุทธเจ้าได้นำเสนอไว้อย่างชัดเจนคือ
“ถ้าคนแต่ละคนมีศีลธรรม บุคคลก็เป็นหน่วยหนึ่งของสังคมนั้น ๆ หากว่าหน่วยแต่ละหน่วยของสังคมมีความปรกติ

มีความสงบ มีศีลธรรม ก็หมายถึงสังคมนั้นย่อมจะต้องมีความปรกติ มีศีลธรรม มีความสงบสุขกันทุก ๆ สังคม หรือทุกประเทศแล้ว ก็ย่อมทำให้โลกมีความสงบ” (พุทธทาสภิกขุ 2549, 45.)

ลัตตากห์: มุสลิม-พุทธ ความต่างบนความสูง 3,520 เมตร

สำหรับบนแผ่นดินลัตตากห์ เมื่อคุณอยากอยู่กันด้วยความรักและสงบสุข แน่แน่นอนคุณก็ต้องทำงานหนักที่จะรักษาสິงนี้เอาไว้

องค์ท่านดาไลลามะ ผู้นำจิตวิญญาณชาวทิเบต (Jamchen 2014, 1)

แม้ลัตตากห์ เป็นแค่เพียงหนึ่งในเมืองท่องเที่ยวของรัฐจัมมูและแคชเมียร์ แต่ก็มีอาณาเขตใหญ่ที่สุดซึ่งประมาณร้อยละ 70 ของพื้นที่ทั้งหมดในรัฐ ลัตตากห์ล้อมรอบด้วยภูเขาซึ่งสูงกว่าระดับน้ำทะเลประมาณ 3,520 เมตร บรรจุความหลากหลายของผู้คนได้เส้นพรมแดนแห่งความเชื่อที่ต่างกันอย่างชัดเจน ชาวไทยเรียกลัตตากห์ว่า “ลาตักห์” (La-Dakh) ในขณะที่ชาวทิเบตเรียกว่า “ลาตักส์” (La-Tags) มักถูกรู้จักในนาม “เมืองทิเบตที่ 2” หรือผืนดินแห่งพระและนักบวช (Mann 2002, 16) จากการสำรวจปี 2009-2010 พบว่า โรงเรียนที่เปิดสอนในลัตตากห์มีทั้งหมด 385 แห่งซึ่งสามารถจำแนกได้ดังนี้ คือ (1) โรงเรียนรัฐตั้งแต่ระดับประถมศึกษากระทั่งระดับอุดมศึกษาประมาณ 351 แห่ง มีนักเรียนทั้งสิ้น 10,029 คน (2) โรงเรียนเอกชนตั้งแต่ระดับประถมศึกษาถึงระดับมัธยมศึกษาประมาณ 34 แห่ง มีนักเรียนทั้งสิ้น 9,462 คน โรงเรียนในลัตตากห์ใช้ 4 ภาษาหลักในการเรียนการสอนคือ ภาษาโบตี⁴⁸⁸, ภาษาอูรดู⁴⁸⁹, ภาษาฮินดี⁴⁹⁰ และภาษาอังกฤษ⁴⁹¹ (Bray 2005, 3)

เมาลานา มัสอูดี (Maulana Masudi) ได้นำเสนอว่า “ก่อนการแยกปากีสถานออกจากอินเดีย ลัตตากห์มีประชากรกว่า 200,000 คน แต่หลังการหยุดยั้งเมื่อวันที่ 1 มกราคม ค.ศ. 1949 ประชากรจำนวน 125,000 คน ถูกแยกไปอยู่ใต้การปกครองของปากีสถาน ส่งผลให้ประชากรเหลือแค่เพียง 80,000 คนซึ่งประกอบด้วย ชาวมุสลิม 45,000 คน ชาวพุทธและศาสนาอื่น ๆ จำนวน 35,000 คน” ในขณะเดียวกัน กุโชก บากูลา (Kushok Bakula) ยังว่า “ประชากรที่เหลือหลังจากการหยุดยั้งนั้นมีเพียง 75,000 คน ไม่ใช่ 80,000 คนซึ่งสามารถจำแนกได้ดังนี้ ชาวพุทธจำนวน 40,164 คน (ในเมืองละ 31,866 คนและในเมืองการ์กิล 8,298 คน) ส่วนชาวมุสลิมประมาณ 34,496 คน (ในเมืองละ 4,086 คน และในเมืองการ์กิล 30,410 คน)⁴⁹² และชาวคริสต์จำนวน 129 คนซึ่งอาศัยในเมืองละเป็นหลัก (S. Kaul and H.N. Kaul 1992, 192-194)

⁴⁸⁸ “ภาษาโบตี” เป็นภาษาเดิมของชาวลัตตากห์ที่ใช้สื่อสาร มีภาษาเขียนผสมระหว่างภาษาลาซาลาของชาวทิเบตและชาวลัตตากห์

⁴⁸⁹ “ภาษาอูรดู” ได้ถูกนำมาใช้เป็นภาษาหลักของรัฐจัมมูและแคชเมียร์ตั้งแต่ ค.ศ. 19 แทนภาษาเปอร์เซียเดิม ภาษานี้แพร่หลายในหมู่มุสลิม

⁴⁹⁰ “ภาษาฮินดี” เป็นภาษาหลักที่ใช้ในการสื่อสารและติดต่อราชการของประเทศอินเดีย ซึ่งภาษานี้จะถูกใช้มากโดยชาวฮินดู

⁴⁹¹ “ภาษาอังกฤษ” ถูกนำมาพร้อมกับนักล่าอาณานิคมอังกฤษ ซึ่งปัจจุบันได้กลายเป็นภาษาที่ใช้สื่อสารกันในประเทศอินเดีย

⁴⁹² ก่อนปากีสถานจะเปิดแคว้น ในเมืองการ์กิลมีประชากรประมาณ 52,853 ซึ่งชาวมุสลิมประมาณ 44,410 คน แต่หลังจากการหยุดยั้ง ประชาชนมุสลิมจำนวน 14,000 คน ย้ายไปอยู่ฝั่งปากีสถาน ส่งผลให้มีมุสลิมเหลือเพียง 30,410 คน

เมือง	จำนวนประชากรทั้งสิ้น								
	พื้นที่	จำนวนคน	มุสลิม	พุทธ	ฮินดู	ซิกข์	คริสต์	เชน	อื่น ๆ
เละ	82,665	117,232	16,156	90,618	9,573	503	338	2	42
การ์กิล	14,086	119,307	95,963	17,875	5,142	227	71	1	28
รวม	96,751	236,539	112,119	108,493	14,715	730	409	3	70
ประชากร (ร้อยละ)			47.40	45.87	6.22	-	-	-	

Source: Thsangspa 2011, 75 / S. Kaul and H.N. Kaul 1992, 192-194.

เมืองลัตตากห์นั้นบรรจุด้วยประชากร 2 กลุ่มใหญ่คือ ชาวพุทธ ซึ่งวางรกรากที่เมืองเละและซานสการ์ (Zanskar) ส่วนใหญ่เป็นชาวลัตตากห์เดิม นอกจากนี้ยังมีชาวอารยันคือ ดาร์ด (Dards) มอญ (Mons) ส่วนชาวมุสลิมส่วนใหญ่จะอาศัยอยู่ในเมืองการ์กิล (Kargil) ประกอบด้วยคือ ชาวบัลติสเดิม (Baltis) (Sheikh 2010, 64) และบีตาส (Bedas) กระนั้นชาวลัตตากห์ก็สามารถจำแนกได้ (1) ลัตตากห์หรือบูโต (Bhoto) ซึ่งส่วนมากจะเป็นชาวพุทธ (2) มอญ (Mons) ซึ่งเน้นการบูชาเทพเจ้าโดยใช้เสียงเพลง (3) การา (Gara) หรือ ช่างตีเหล็ก (4) บีตา (Beda) นิยมการบูชาเทพเจ้าด้วยเสียงเพลงและการตีกลอง (5) มุสลิม (Muslim) ส่วนมากจะเป็นชาวแคชเมียร์ บัลติและอาร์กอน (6) ชานสปา (Chanspa) นิยมเลี้ยงสัตว์ในพื้นที่ราบสูง (7) คริสเตียน (Christian) (8) ฮินดู (Hindus) มาจากหลากหลายวรรณะ (9) ซิกข์ (Sikhs) (10) ด็อกปา (Dogpa or Brokpa) (11) ดาร์ด (Dard) และ (12) ทิเบต (Tibetan) มาจากกลุ่มที่เคยมารุกรานลัตตากห์ (Mann 2002, 27-28)

ประชากรทั้งหมดเหล่านี้มีรากเหง้าจากความเชื่อที่ต่างกัน กระนั้นก็ได้ถูกล้อมรวมให้เป็นชาวลัตตากห์ซึ่งสามารถจำแนกได้คร่าว ๆ ดังนี้

พุทธศาสนา

ชาวพุทธประมาณ 330 ล้านคนหรือร้อยละ 6 ของประชากรโลก ส่วนมากจะอาศัยอยู่ในทวีปเอเชีย (Lone 2013, 113) พุทธศาสนาในลัตตากห์ถูกเผยแพร่ในช่วง 300 ปีก่อนคริสต์ศักราชโดยพระเจ้าอโศก (Ashoka, 273-236 BC.) ผ่านตัวแทนของท่านคือ มาดยันติกา (Madyantika) และบรรดาสาธุศิษย์ (Sheikh 2010, 177) หลังจากนั้นพวกเขาก็ได้เริ่มตั้งถิ่นฐานในเมืองลัตตากห์ ช่วงศตวรรษที่ 1-3 กุชานาส (Kushanas) ผู้มีรกรากในแถบเอเชียกลางได้ปกครองแผ่นดินแถบอนุทวีป รวมถึงลัตตากห์ด้วย สมัยการปกครองของกานิชกา (Kanishka) ในช่วงต้นศตวรรษที่ 2 ศาสนาพุทธได้รับความนิยมเป็นอย่างมากในพื้นที่แคชเมียร์ (Kashmir) มีสถูปเจดีย์และโบสถ์วิหารเป็นจำนวนมากซึ่งถูกสร้างขึ้นมาเพื่อบ่งบอกถึงความยิ่งใหญ่ของพุทธศาสนา

จากการบันทึกของ ฮวน ถัง (Huan Tsang) นักสำรวจชาวจีนซึ่งเดินทางผ่านแคชเมียร์เมื่อคริสต์ศักราชที่ 6 ได้พบว่า “พุทธศาสนิกเป็นผู้ปกครองในพื้นที่ชนบท” และในสมัยการปกครองของกษัตริย์ลาลิตาทิตยา มุกตาปีดา (Lalitaditya Muktapida 725-756 AD.) ชาวพุทธในแคชเมียร์ก็สามารถคานอำนาจการปกครองไม่ต่างจากชาวฮินดู ด้วยการมีพื้นที่ปกครองเป็นของตนเอง พุทธศาสนาเข้าถึงพื้นที่ส่วนต่าง ๆ ของลัตตากห์ในช่วงศตวรรษที่ 7 -10 สังเกตได้จากอนุสาวรีย์รูปปั้นปฏิมากรรมแบบแคชเมียร์ (Monumental Sculpture) ซึ่งถูกค้นพบในทางตอนเหนือ

ของลัตดาห์ ชาวประติมากรรมดังกล่าวเกิดจากการแยกอิสระจากการปกครองของแคชเมียร์ในศตวรรษที่ 10 เป็น “อาณาจักรพุทธศาสนาลัตดาห์”

สถูปเจดีย์กณิกา (Kanika Stupa) นับเป็นหลักฐานชิ้นเก่าแก่ที่สุดซึ่งถูกค้นพบในลัตดาห์ ซึ่งถูกสร้างมาตั้งแต่ศตวรรษที่ 2 ยุคสมัยการปกครองของกุชชาน (Kushan) และ 108 สถูปเจดีย์ที่ถูกสร้างในสมัยต่าง ๆ ยังถูกค้นพบซึ่งสถูปเจดีย์เหล่านี้ถือเป็นร่องรอยสำคัญในการแสดงให้เห็นถึงความเจริญรุ่งเรืองของพุทธศาสนาในแต่ละยุคสมัย (Thsangspa 2011, 2-3) นอกจากนี้รูปปั้น Gyalwa Chamba ขนาดใหญ่ที่สุดในลัตดาห์ซึ่งสูงถึง 70 ฟุต นับเป็นหลักฐานชิ้นสำคัญเพื่อแสดงถึงความเชื่อและความศรัทธาของชาวลัตดาห์ (Thsangspa 2011, 15-16) อย่างไรก็ตามในศตวรรษที่ 11 ลัตดาห์ได้ตกอยู่ภายใต้แนวคิดตูลิงซึ่งเป็นศาสนาที่ถูกเผยแพร่มาจากทางตะวันตกของทิเบต กระทั่งปัจจุบันศาสนาพุทธในลัตดาห์ก็ถูกผสมกับแนวคิดลาฮา (Lhasa) ของทิเบต ด้วยเหตุนี้พุทธศาสนิกในลัตดาห์ถูกผสมผสานอย่างลงตัวด้วยแนวคิดศาสนาทิเบตโบราณและพุทธมหายานหรือที่รู้จักกันในนาม “พุทธแบบลามะทิเบต” (Lamaism) ซึ่งมีพิธีกรรมบวงสรวงเพื่อบูชาเทพเจ้าและขับไล่วิญญาณร้ายด้วยการใช้เลือดของแพะในการทำพิธี (Mann 2002, 195)

นอกจากนี้ ในลัตดาห์ยังมีสมาคมคนหนุ่มชาวพุทธ (The Young Men's Buddhist Association) ซึ่งได้ถูกจัดตั้งขึ้นในปีคริสต์ศักราช 1934 เพื่อเคลื่อนไหวและเป็นศูนย์กลางในการรณรงค์ต่าง ๆ เพื่อผลประโยชน์ชาวพุทธ (Thsangspa 2011, 15-16) สำหรับการศึกษาพุทธศาสนาในลัตดาห์นั้นมีศูนย์กลางดังนี้ (1) Mahabhodi International Meditation Centre, Choglamsar ซึ่งถูกสร้างขึ้นเมื่อปี ค.ศ. 1986 เพื่อใช้ในการศึกษาและปฏิบัติธรรม ตลอดจนมีห้องเพื่อรองรับการประชุมสานเสวนาระหว่างศาสนาอีกด้วย (2) Central Institute of Buddhist Studies, Choglamsar (CIBS) อยู่ภายใต้กระทรวงวัฒนธรรมของรัฐบาลอินเดีย ลามะประมาณ 1,400 และมีนักเรียนกว่า 600 คนซึ่งร้อยละ 50 เป็นลามะ

อิสลาม

แนวคิดอิสลามนั้นได้เริ่มเข้ามาในลัตดาห์ผ่านการค้าขาย โดยเฉพาะสินค้าหลักผ่านทางแคชเมียร์ ลัตดาห์ ทิเบตและเอเชียกลางโดยพ่อค้าชาวมุสลิม ในศตวรรษที่ 14 มุสลิมเข้ายึดครองแคชเมียร์ ส่งผลให้ผู้คนแถบนั้นเปลี่ยนศาสนามาเป็นอิสลาม มिर ซัยยิด อาลี ฮัมดานี (Mir Syed Ali Hamdani) นำอิสลามเข้าสู่ลัตดาห์เมื่อปีคริสต์ศักราช 1381 หรือ 1382 ซึ่งในขณะนั้นเมืองหลวงของลัตดาห์อยู่ที่เมืองเซ (Sheikh 2010, 65-66) ศิษย์ของมिर ซัยยิด อาลี ฮัมดานี (Mir Syed Ali Hamdani) คือ ซัยยิด มูฮัมหมัด นูร์ บักช (Syed Muhammad Nur Baksh) ได้เผยแพร่ศาสนาอิสลามเข้าไปยังชุมชนปูริก (Purig) และบัลติสถาน (Baltistan) จนผู้คนแถบนั้นนับถือศาสนาอิสลามไปในที่สุดซึ่งเรียกตัวเองว่า “ชาวนูร์บักชี” (Noorbakshi)

ยัมยัง นัมกาล (King Jamyang Namgyal) กษัตริย์ได้ผันตัวเองมาเป็นมุสลิมในช่วงต้นศตวรรษที่ 17 หลังจากตัดสินใจแต่งงานกับเจ้าหญิงแห่งบัลติชื่อ กยาส คาทูน (Gyal Khatoon) ลูกสาวของ ยอบโก ชีร์ กอซี (Yobgo Sher Ghazi) ผู้ปกครองเมืองกาปาลู แห่งบัลติสถาน ส่งผลให้มุสลิมชาวบัลติอพยพจากบัลติสถานและปูริก มาวางรกรากที่เมืองชูโชด (Chhushot) และเมืองเซ (Shey) แห่งลัตดาห์กว่า 100 คน แต่กลุ่มมุสลิมชื้อฮูได้ปักหลักขึ้นในเมืองการ์กิล (Sheikh 2010, 70-72 / Bray 2005, 13)

ในปี 1650 ทหารราชวงศ์โมกุล (Moghul Empire) ได้ช่วยลัตดาห์จากการถูกรุกรานโดยชาวทิเบตมองโกล (Tibeto-Mongol) ส่งผลให้กษัตริย์เดลดาน นัมกาล (Deldan Namgyal 1642-1694 AD.) ยอมรับอำนาจของ

ราชวงศ์โมกุลและเข้ารับอิสลาม ซึ่งได้ถวายเครื่องบรรณาการและสนับสนุนการปรับปรุงมัสยิด ด้วยเหตุนี้มัสยิดหลังแรกในลัตตากห์ตอนกลางได้ถูกสร้างขึ้น ในปี 1665 ณ เมืองเซ (Shey) โดยใช้ชื่อว่า “มัสยิดชาห์ ฮัมดัน” (Sha Hamdan Mosque) (Mann 2002, 23) สำหรับเมืองการ์กิล มีร ชัมชุดดีน อีรอเกี (Mir Shams-ud-Din Iragi) นักวิชาการชาวชีอะฮ์ จากเอเชียกลางถือเป็นผู้เผยแพร่หลักเมื่อศตวรรษที่ 15 (Lone 2013, 114)

หลังจากนั้นชาวซิกข์สามารถยึดแคชเมียร์ได้สำเร็จในปี 1819 ส่งผลให้ลัตตากห์ถูกปกครองโดยโซรวาร์ ซิง (Sorawar Singh) ทหารชาวซิกข์ได้คำสั่งของกษัตริย์จัมมู กุลาบ ซิง (Gulab Singh) ในปี ค.ศ. 1834 และถูกยึดครองเรื่อยมาจนกระทั่ง โซรวาร์ได้เสียชีวิตในปี 1841 เมืองลัตตากห์ก็เป็นเอกราชอีกครั้งด้วยการนำของโดกราส (Dogras) ในปี ค.ศ. 1842 นายทหารบางส่วนได้ตั้งรกรากถาวรในเมืองเล (Leh) ซัลสการ์ (Zalskar) และหุบเขาซุรุ (Suru Valley) มุสลิมชาวแคชเมียร์และเติร์กหลายคนเข้ามาค้าขายในเมืองเลได้แต่งงานกับสาวพุทธชาวลัตตากห์ ซึ่งส่งผลให้สายตระกูลของพวกเขามีความหลากหลายและผสมปนเปกันไป แม้ประชาชนในทางตอนเหนือของลัตตากห์ส่วนใหญ่จะกลายเป็นมุสลิม แต่ประชาชนตอนกลางและแถบซัลสการ์ยังคงนับถือศาสนาเดิม (Rizvi 1983, 156-157)

ปัจจุบัน มุสลิมในลัตตากห์ประกอบด้วย 4 กลุ่มความเชื่อหลักซึ่งมีพื้นฐานมาจากสำนักคิดที่ต่างกัน คือ (1) สำนักคตินิกายชีอะฮ์ (Shi'a) ร้อยละ 42 มาจากกลุ่มอิหม่ามสิบสอง (Isna Ashra) ซึ่งวางรกรากในเมืองการ์กิลเป็นหลัก มีมัสยิดประมาณ 100 แห่ง (2) สำนักคตินิกายซุนนี (Sunni) ร้อยละ 20 มาจากกลุ่มสำนักคิดฮานาฟี (Hanafi School of Thought) มีมัสยิดกระจุกกระจายในที่ต่าง ๆ ประมาณ 101 แห่ง (3) สำนักคตินูรบักชี (Nurbakshi) ร้อยละ 38 มาจากกลุ่มที่เรียกตัวเองว่า ชาวนูรบักชี ซึ่งมีผู้เผยแพร่ไปยังกลุ่มนี้ชื่อว่า ชัยยิด มุฮัมหมัด นูรบักชี และ (4) สำนักคิดชาวฮาดีษ (Ahl Hadith) มีอยู่จำนวนน้อยกว่ากลุ่มอื่น ๆ (Sheikh 2010, 64) ปี ค.ศ. 1869 ชาวมุสลิมในเมืองเลได้สร้างสถาบันการสอนอิสลาม หรือ มักตับ (Maktab) ซึ่งเปรียบเสมือนศูนย์รวมทางด้านการขัดเกลาจิตวิญญาณของเด็กมุสลิม ซึ่งในปี 1894 ได้ยกสถานะเทียบเท่า โรงเรียนประถมศึกษา (Primary School) ซึ่งสอนทั้งศาสนาและสามัญ โรงเรียนระดับมัธยมหลายแห่งได้ถูกก่อตั้งโดยมุสลิม รวมทั้งมีแหล่งสอนกุรอ่านให้กับเยาวชนมุสลิม (Sheikh 2010, 76-77)

คริสต์ศาสนา

คริสตจักรถูกนำเข้ามาในลัตตากห์โดย บาทหลวงฟรานซิสโก ดี อาลิวีโด (Francisco de Azevedo) และกิโวานนี ดี โอลิเวียรา (Giovanni de oliveira) ในปี ค.ศ. 1631 สมัยการปกครองของนิยมา นัมกาล (Nyima Namgyal) ส่วนนักเผยแพร่ท่านอื่นได้เริ่มเข้ามาในลัตตากห์ ช่วงปี ค.ศ. 1855 เช่น ศาสนาคริสต์นิกายโปรเตสแตนต์ของมอเรเวียช ออแกส วิลเฮล์ม เฮย์ด (August Wilhelm Heyde) และเอ็ดวาร์ด ปาเกลล์ (Edward pagell) ส่งผลให้เฟร德里ช ออดอล์ฟ เรดสลอฟ (Friedrich Adolf Redslov) เปิดศูนย์เผยแพร่ศาสนาคริสต์ในเมืองเลอย่างเป็นทางการ (Rizvi 1983, 156-157)

ปี ค.ศ.1888 ศาสนาคริสต์นิกายโรมันคาทอลิกก็ได้เปิดศูนย์เผยแพร่ขึ้นในเมืองเล ส่งผลให้บาทหลวงเฮนรี ฮานลอน (Henry Hanlon) เข้ามาศึกษาภาษาและวัฒนธรรมลัตตากห์อย่างจริงจัง โดยเฉพาะเรื่องของการแต่งงาน กระนั้นพวกเขาก็ไม่ประสบความสำเร็จในการเผยแพร่ศาสนาคริสต์เท่าที่ควร จนท้ายที่สุดปี ค.ศ. 1895 ศาสนาคริสต์นิกายโรมันคาทอลิกเริ่มย้ายรกรากออกจากเมืองเล ส่งผลให้ศูนย์เผยแพร่แนวคิดของพวกเขาถูกปิดตัวลงในปี ค.ศ.1898 (Thsangspa 2011, 20)

ลัตตากห์โมเดล: มุสลิม-พุทธ ทางร่วมเพื่อทางรอด

อินเดียเป็นประเทศพหุสังคมที่ยืนหยัดและอดทนต่อความไม่เหมือนได้อย่างทรงพลัง เพราะแผ่นดินผืนนี้เป็นเสมือนอาณานิคมที่บรรพบุรุษศาสนาสำคัญ ๆ ของโลกไว้ด้วยกัน ใต้ความงามแห่งสันติภาพที่ต่างคนพยายามออกแบบเพื่อการอยู่ด้วยกัน

องค์ท่านดาไลลามะ ผู้นำจิตวิญญาณชาวทิเบต (Cook 2014, 5)

ตั้งแต่ปี 1974 เป็นต้นมา ลัตตากห์ได้เปิดพื้นที่เพื่อรองรับนักท่องเที่ยวจากต่างประเทศ ซึ่งทำให้กลุ่มสมาคมชาวพุทธเห็นด้วยเป็นอย่างยิ่งเพื่อยกระดับคุณภาพชีวิตของผู้คนผ่านการนำเสนอจุดขายของลัตตากห์ด้วยวัฒนธรรมและศาสนา วิถีชีวิตของผู้คนในลัตตากห์เริ่มเปลี่ยนไป เนื่องจากธุรกิจการท่องเที่ยวได้เติบโตอย่างรวดเร็ว ไม่ว่าจะเป็นร้านค้าหรือโรงแรมซึ่งเกิดจากการเพิ่มขึ้นของนักท่องเที่ยวในแต่ละปี จากจำนวนนักท่องเที่ยวประมาณ 495 คน ในปี ค.ศ. 1974 เป็น 10,000 กว่าคนในปี 1978 จนกระทั่งปี ค.ศ. 1984 เพิ่มขึ้นเป็น 15,000 คน ในทางกลับกัน แม้ชาวพุทธก็ยังคงดำเนินธุรกิจการท่องเที่ยว กระนั้น ธุรกิจดังกล่าวกลับถูกผูกขาดโดยชาวมุสลิมแคชเมียร์เป็นหลักในฐานะเป็นผู้ปกครองหลักของรัฐจัมมูและแคชเมียร์ สถานการณ์ดังกล่าวก่อให้เกิดการปลุกเร้าทางการเมืองและส่งผลกระทบต่อการแข่งขันแย่งชิงฝ่ายมุสลิมและพุทธอย่างชัดเจน (Mann 2002, 273-274) ปี ค.ศ. 1989 ชาวพุทธในลัตตากห์รวมตัวกันเพื่อรณรงค์ต่อต้านมุสลิมใต้สโลแกน “การคว่ำบาตรมุสลิม” ทางด้านสังคมและเศรษฐกิจ กระทั่งมีการเรียกร้องของชาวพุทธในลัตตากห์เพื่อปกครองตัวเอง (Smith 2009, 203)

ความขัดแย้งดังกล่าวเริ่มชัดเจนขึ้นเมื่อวันที่ 17 กรกฎาคม ค.ศ. 1989 หนุมชาวพุทธได้ถูกทำร้ายโดยชาวมุสลิมแคชเมียร์ ณ โรงภาพยนตร์ ส่งผลให้สมาคมชาวพุทธในลัตตากห์ (Ladakh Buddhist Association; LBA) ตอบโต้การกระทำดังกล่าวด้วยการขว้างหิน วางระเบิด เผาบ้านและสร้างความเสียหายต่อยานพาหนะต่าง ๆ ความขัดแย้งครั้งนี้ไม่สามารถควบคุมได้อีกต่อไป ส่งผลให้กองกำลังทหารเข้ามาประจำการในพื้นที่และเริ่มประกาศกฎหมายภายใต้สถานการณ์ฉุกเฉิน วันที่ 27 สิงหาคม ค.ศ. 1989 ได้เริ่มมีการชุมนุมของชาวพุทธในเมืองและประมาณ 150 คน เมื่อกลุ่มผู้ชุมนุมปะทะกับตำรวจ ส่งผลให้มีผู้เสียชีวิตทันทีจำนวน 3 คน สถานการณ์ดังกล่าวจึงกลายเป็นแรงเหวี่ยงของความรุนแรงให้กระจายออกไปอย่างกว้างขวาง และทำให้พระ 3 รูปถูกสังหารโดยกองกำลังติดอาวุธมุสลิมการกิล (Mann 2002, 283-287)

กระนั้นการคว่ำบาตรถือเป็นอันยุติลงในปี 1992 ด้วยการนำเสนอทางออกที่ชัดเจนใต้สถานการณ์ความขัดแย้งดังกล่าว คือปี ค.ศ. 1995 ได้มีการจัดตั้ง “สภาพัฒนาเขตปกครองพิเศษลัตตากห์แถบพื้นที่เนินเขา” (Ladakh Autonomous Hill Development Council; LAHDC) ซึ่งมีศูนย์กลางที่เมืองเล การเลือกตั้งครั้งแรกถูกจัดขึ้นเมื่อวันที่ 28 สิงหาคม 1995 ส่งผลให้มีการประชุมครั้งแรกเมื่อ 3 กันยายน 1995 ในขณะเดียวกัน ปี ค.ศ. 2003 สภาพัฒนาดังกล่าว (Kargil Autonomous Hill Development Council; LAHDCK) ก็ได้ถูกจัดตั้งขึ้นในเมืองการกิลเช่นเดียวกัน สมาชิกสภาพัฒนาฯ ทั้งสองนี้ได้มาจากการเลือกตั้ง ซึ่งมีอำนาจการบริหารโดยตรงเกี่ยวกับการวางแผนนโยบายในการพัฒนาเมืองและจัดสรรงบประมาณในพื้นที่ของตนเอง ซึ่งส่งผลให้รายได้ของรัฐบาลท้องถิ่นถูกแจกจ่ายไปยังทุกภาคส่วนในพื้นที่ ยกเว้นหน่วยงานตำรวจและทหาร⁴⁹³

⁴⁹³ การทำงานของสภา (LAHDC & LAHDCK) ดังกล่าวนั้นประกอบไปด้วย ทีมผู้บริหารจำนวน 5 คนและสมาชิกสภาจำนวน 30 คน ซึ่งมาจากการเลือกตั้งจำนวน 26 คน ส่วน 4 คนมาจากตัวแทนของชนกลุ่มน้อยและผู้หญิง สภาฯ ดังกล่าวนั้นเป็นหนึ่งในแผนการบริหารงานใต้ระบอบประชาธิปไตยด้วย “หลักการกระจายอำนาจ” สู่ท้องถิ่นอย่างชัดเจน ซึ่งส่งผลให้นโยบายในการพัฒนาต่าง ๆ ออกจากความต้องการของพื้นที่และเข้าถึงชนชั้นรากหญ้า

แม้ความรุนแรงดังกล่าวจะจบลง กระนั้น รอยร้าวระหว่างมุสลิมและพุทธเริ่มถ่างกว้างขึ้นกว่าเดิม หน้าซ้ำความเปราะบางของความสัมพันธ์ทำงานรวดเร็วกว่าความสมานฉันท์ ไม่ต่างจากปากคำของคนในลัตตากห์ได้สะท้อนว่า “ก่อนเกิดการคว่ำบาตรปี ค.ศ. 1989 มุสลิมและพุทธอยู่กันในพื้นที่ด้วยความรักระหว่างกัน มุสลิม 7 ครอบครัวซึ่งมาจากพื้นที่บริเวณใกล้เคียงได้มาร่วมงานเทศกาลโลซาร์ (Losar; งานปีใหม่ของพุทธ) แต่สำหรับวันนี้ เราได้พบปะกันแค่งานเกิด งานตายและงานแต่ง แม้กระทั่งวันตรุษอิสลามเราก็ไปร่วมแค่เพียง 1 ครอบครัวหรืองานเทศกาลโลซาร์ มุสลิมได้มาเข้าร่วมแค่เพียง 1 ครอบครัว” ไม่ต่างจากอะหมัด มุสลิมิกายซุนนี ชายผู้แต่งงานกับสาวพุทธได้กล่าวอย่างหดหู่ที่สุดว่า “ในห้วงยามแห่งการคว่ำบาตร ภรรยาของตัวเองได้เสียชีวิต แต่ไม่มีญาติพี่น้องของภรรยามาร่วมพิธีทางศาสนาเลย นอกจากเพียง 2 คน ซึ่งหนึ่งในจำนวนนั้นได้เดินทางมาร่วมงานในตอนกลางคืน เนื่องจากความหวาดกลัว” (Smith 2009, 202-206)

ในขณะที่ความห่างเหินระหว่างพหุวัฒนธรรมและความเชื่อถ่างกว้างขึ้นเรื่อย ๆ กอปรกับชาวมุสลิมยิ่งเพิ่มมากขึ้น ความหวาดกลัวของชาวพุทธต่อชาวมุสลิมก็ยิ่งเพิ่มมากขึ้นเป็นเท่าตัว ท่านจัมยั้ง (Jamyang) พระชาวพุทธในลัตตากห์ ได้กล่าวว่า

ปัจจุบัน มุสลิมในลัตตากห์เพิ่มขึ้นอย่างรวดเร็ว ไม่มีทางที่จะทำให้มุสลิมและพุทธนั้นมีจำนวนประชากรเท่ากัน สิ่งที่เราจะทำได้ นั่นก็คือ ยอมรับความจริงที่กำลังเกิดขึ้น สำหรับชาวพุทธนั้น ไม่มีปัญหาแม้พวกเขาจะไม่รู้สึกปลอดภัยก็ตามที เพราะการเจริญเติบโตของมุสลิมนั้นเป็นสิ่งที่ไม่สามารถห้ามได้และแน่นอนไม่มีใครสามารถห้ามสิ่งมหัศจรรย์แห่งการสร้างสรรคของพระเจ้าได้ ดังนั้น ชาวพุทธในเมืองลัตตากห์อาจจะอยู่ด้วยความยากลำบากมากขึ้นกว่าเดิม เพราะทุกปีประชากรมุสลิมเพิ่มมากขึ้น ในขณะที่ชาวพุทธได้ลดจำนวนลง มุสลิมก็ไม่ได้ตั้งใจที่จะเพิ่มจำนวนประชากรเพื่อที่จะกำจัดชาวพุทธให้ออกไปจากแผ่นดินลัตตากห์ การเพิ่มขึ้นของจำนวนประชากรนี้เกิดจากความเชื่อทางศาสนาและความศรัทธา กระนั้นปรากฏการณ์ดังกล่าวส่งผลให้ชาวพุทธรู้สึกไม่ปลอดภัยอยู่ดี (Smith 2009, 209-210)

การเพิ่มจำนวนของมุสลิมสร้างความหวาดกลัวให้กับสมาคมชาวพุทธในลัตตากห์ (LBA) เป็นอย่างมาก ในปี ค.ศ.2006 กลุ่ม LBA ต้องส่งจดหมายไปยังหมอในโรงพยาบาลท้องถิ่น (Let's Sonam Norba Memorial Hospital) เพื่อให้หยุดการทำการแท้งและคุมกำเนิดชาวพุทธ เพราะการกระทำดังกล่าวนั้นเป็นสาเหตุโดยตรงที่ประชากรชาวพุทธลดจำนวนลงอย่างต่อเนื่อง ไม่ต่างจากนิลซา (Nilza) หญิงชาวพุทธอายุ 57 ปีได้กล่าวว่า

อดีต มุสลิมนั้นมีจำนวนน้อย แต่ปัจจุบันพวกเขาเพิ่มขึ้นเป็นอย่างมาก จนเท่ากับจำนวนประชากรพุทธ เนื่องจากมุสลิมนั้นไม่มีแผนคุมกำเนิด ในขณะที่ชาวพุทธส่วนมากไม่ปฏิเสธการคุมกำเนิด แต่ปัจจุบัน ชาวพุทธเองก็เริ่มเลิกใช้วิธีการดังกล่าวเพราะพวกเขาตระหนักดีว่า มันเป็นสาเหตุให้ลดจำนวนประชากรพุทธในลัตตากห์ลง (Smith 2009, 210-211)

ด้วยเหตุนี้ การเปลี่ยนผ่านรอยร้าวที่ถ่างกว้างสำหรับผู้คนในลัตตากห์คือ การสานเสวนาระหว่างพุทธและมุสลิม (12th The Buddhist-Muslim Dialogue) ซึ่งได้จัดขึ้นในเดือนมิถุนายนปี 2010 ณ หอประชุม Mahabodhi

และใกล้เคียงกับความต้องการของชุมชนมากที่สุด ปัจจุบันผู้บริหารสูงสุดของสภาเมืองเล (LAHDC) คือ Dr. Sonam Dawa Lonpo และผู้บริหารสูงสุดของสภาเมืองการกิล (LAHDCK) คือ Mohammad Haneefa Jan อ่านเพิ่มเติมได้ <http://leh.nic.in/> และ <http://kargil.nic.in/lahdck/lahdck.htm>

International Mediation Centre in Leh (MIMC.) ในหัวข้อ “การจัดการความขัดแย้งผ่านการไกล่เกลี่ยพุทธ-มุสลิม” นักวิชาการทั้งสองศาสนาและประชาชนได้เข้าร่วมเพื่อแลกเปลี่ยนทัศนะและแสดงความคิดเห็นเพื่อสร้างกระบวนการเรียนรู้และไขข้อข้องใจในความต่างระหว่างศาสนา (MIMC 2014, 26) ชาวพุทธก็พยายามเรียนรู้อิสลามจนพวกเขาเริ่มเข้าใจซึ่งรับรู้ได้จากคำพูดของพวกเขาว่า “หากพวกเราได้ให้เพื่อนมุสลิมกินอาหารฮาลาล (ที่ผิดหลักการศาสนา) แน่نون พวกเราก็จะเป็น ผู้ผิดบาป เพราะ อาหารต้องห้ามถือเป็นสิ่งที่ไม่อนุมัติสำหรับหลักการศาสนาของมุสลิม”

ซึ่งไม่ต่างจากนักวิชาการชาวมุสลิม อย่างฮาฟิซ เมาลานา อิหม่ามฆูลาม มุฮัมหมัด อัลนัดวี (Hafiz Maulana Imam Gulam Muhamad Al-Nadvi)⁴⁹⁴ ได้เล็งเห็นถึงการอยู่ร่วมกันและสรุปว่า

ในมิติสังคมลัทธิเต๋า เราต้องตระหนักเสมอว่า เราต้องอยู่ร่วมกัน เข้มและบ้าแรกที่เราต้องคิดคือ เราจะต้องเรียนรู้และทำอะไรให้เรายู่กันให้ได้ คำถาม ไม่ใช่อยู่ที่ว่า เขาเป็นพุทธเราเป็นมุสลิม แต่โจทย์ข้อใหญ่คือ เราเป็นมนุษย์ร่วมโลก ทำอย่างไร เราจึงอยู่ร่วมกันได้” อิหม่ามกล่าวอีกว่า “โจทย์ของเรา วางหลักที่ “อย่างไร” (How To) เมื่อคนเริ่มคิดแบบนี้ คือ กระบวนการแชร์ก็จะเกิดขึ้น เราจึงหาทางออกเพื่ออยู่ (ด้วย) กัน ไม่ใช่แค่เราหาทางรอดที่จะอยู่ (ร่วม) กัน (Gulam 2012, Interview.)

ด้วยเหตุนี้สันติภาพสามารถเกิดขึ้นได้ด้วยการพื้นฐานเบื้องต้นเหล่านี้ คือ (1) ผู้คนหันมาเรียนรู้ภายใต้สถานการณ์ความขัดแย้งด้วยการสานเสวนา (Dialogue) ว่าด้วยความร่วมมือและไม่ใช้ความรุนแรงระหว่างกัน (2) สนับสนุนความเท่าเทียมทางเพศ (3) สร้างสังคมให้เกิดความเป็นหนึ่งในระดับครอบครัวสู่สังคมใหญ่ (4) ให้เกียรติกับความคิดต่างของแต่ละบุคคล (5) เปิดพื้นที่การสนทนาระหว่างกัน (communication) (6) เคารพในสิทธิแห่งความเป็นมนุษย์ (7) รัฐจะต้องสนับสนุนการมีส่วนร่วมในการใช้กระบวนการทางกฎหมายเพื่อสร้างความเป็นธรรมและหลีกเลี่ยงการใช้กองกำลังทหารในทุกกรณี (8) มุ่งเน้นการพัฒนาสังคมไปตามความต้องการของคนในพื้นที่เป็นหลักและสนับสนุนการพัฒนาสภาพแวดล้อมในชุมชนให้มากที่สุด (Richards and Swanger 2009, 57-58)

สถาบันสันติศึกษาแห่งกรูนิเวเตลี (Institute of Peace Studies and Conflict Studies; IPCS) ก็ยังเล็งเห็นการก้าวผ่านความขัดแย้งด้วยการจัดสัมมนาเชิงปฏิบัติการ โดยการร่วมตัวคนหนุ่มสาวเพื่อเรียนรู้เส้นพรมแดนแห่งความเชื่อ สร้างสำนักแห่งสันติภาพและต่อต้านการรุกรานของความรุนแรงในพื้นที่จัมมู แคชเมียร์ และลัทธิเต๋า ในวันที่ 2-4 ธันวาคม 2009 ที่ผ่านมา ซึ่งนักวิจัยในพื้นที่ได้นำเสนอผลงานที่เกี่ยวกับการทำความเข้าใจศาสนา วัฒนธรรมพื้นที่และชาติพันธุ์ที่มีความแตกต่างกันซึ่งทุกคนต่างลงความเห็นร่วมกันว่า “นับเป็นสิ่งจำเป็นที่ภาครัฐและภาคประชาสังคมจะต้องต่อต้านแรงเหวี่ยงวงกว้างของความขัดแย้งและความรุนแรงซึ่งเน้นไปที่กลุ่มเยาวชนรุ่นใหม่ในการทำความเข้าใจบริบทของสังคมและหาคำตอบร่วมกันว่า จะต่อต้านการรุกรานของความรุนแรงได้อย่างไร (IPCS 2009, 1-4) อย่างไรก็ตาม ชาวลัทธิเต๋าเองก็ได้สรุปบทเรียนร่วมกันผ่านความรุนแรงที่เกิดขึ้นกว่าจะรับได้ ส่งผลให้ทุกคนพยายามหาทางออกปมขัดแย้งดังกล่าวด้วยการสร้างแบบเพื่ออยู่ด้วยกัน

⁴⁹⁴ อิหม่ามประจำมัสยิดใหญ่ในเมืองละห์ จบทักสูตฮาฟิซ (ห้องเจ้าอัลกุรอาน) สำเร็จการศึกษาปริญญาตรีศาสนาสตวรรษและวรรณกรรมภาษาอาหรับจากสถาบันสอนศาสนาตาร์ลูลูม นัควาตุล อุลามะ เมืองลักเนา ประเทศอินเดีย (Darul-Ulum Nadwatul Ulama, Lucknow, India) และปริญญาโทจากมหาวิทยาลัยแคชเมียร์ (Kashmir University) ทางด้านวรรณกรรมภาษาอูรดู วิชาการครูสอนในโรงเรียนมัธยมเมือง ท่านเป็นหนึ่งในผู้ทรงอิทธิพลรุ่นใหม่และนักพัฒนาสังคมในการขับเคลื่อนสังคมเพื่อให้เกิดการอยู่ร่วมกันอย่างสันติ ท่านจะทำการเทศนาธรรมที่มีสื่อยุติธรรมประจำเมืองลัทธิเต๋าในทุกวันศุกร์และช่วงเทศกาลทางด้านศาสนา

การใกล้ชิดระหว่างพุทธกับมุสลิมจึงเริ่มต้นขึ้นด้วย “การสำนึกอดีตร่วมกัน” เพื่อเป็นการบอกเล่าถึงรากเหง้า และความเป็นมาของชุมชนโดยภาพรวมเพื่อเชื่อมโยงสายใยสัมพันธ์ใต้ความเชื่อที่ว่า “ทุกคนเกี่ยวโยงกัน ใต้หลักความเชื่อที่ต่างกัน” ซึ่งมีดังรายละเอียดต่อไปนี้

1 การแต่งงาน

การแต่งงานกับผู้นอกเส้นพรมแดนแห่งความเชื่อนั้นถือเป็นวิถีของชาวลัทธิดาห์ที่ปฏิบัติกันมาตั้งแต่อดีต จนทำให้ผู้คนเชื่อมร้อยกันเป็นเครือญาติ แม้หญิงสาวชาวมุสลิมจะนิยมแต่งงานกับหนุ่มพุทธน้อยกว่าหญิงสาวชาวพุทธแต่งงานกับชายมุสลิม โดยเฉพาะกลุ่มพ่อค้าที่เดินทางผ่านมาและมาตั้งรกรากในเมืองละไม่ว่าจากแคชเมียร์หรือยาร์กันด์ (Yarkand) กระนั้น การแต่งงานดังกล่าวก็ไม่ได้ส่งผลต่อความสัมพันธ์จากพรมแดนแห่งความเชื่อเดิมขาดสะบั้นลง หน้าซ้ำ เป็นการเปิดประตูสู่การเชื่อมร้อยความสัมพันธ์แบบข้ามพรมแดน ซึ่งทุกคนสามารถเอาผลประโยชน์จากกลุ่มของตนได้อย่างเต็มที่ ผ่านการเป็นเชื้อสายและวงศ์ตระกูลที่เชื่อมร้อย ทุกคนจึงมีสำนึกไม่ต่างกัน นั่นก็คือ “สายเลือดข้ามพรมแดน” (Rizvi 1983, 157-158) ตัวอย่างที่ชัดเจนที่สุดในเรื่องการแต่งงานข้ามพรมแดนความเชื่อคือ หมู่บ้านกุชโซ (Kuksho) ในปี ค.ศ.1967 มี 45 หลังคาเรือน มีชาวพุทธ 7 ครอบครัว มุสลิม 1 ครอบครัว ส่วนที่เหลืออีก 37 ครอบครัวนั้นผสมผสานจากสองศาสนา พวกเขาชื่อรวมทั้งสองในคนคนเดียวกัน เช่น Rahim Tsering หรือ Ali Tashi และ Namgyal Musa ในครอบครัวมีทั้งชื่อพุทธและชื่อมุสลิมปะปนกันไป ซึ่งในปัจจุบัน มีชาวพุทธ 24 หลังคาเรือน และมุสลิม 20 หลังคาเรือน

หลังปี ค.ศ. 1991 แม้ทางออกของความรุนแรงได้ถูกสมานด้วยการแต่งงานข้ามพรมแดนแห่งอัตลักษณ์และสร้างความปรองดองซึ่งกันและกัน ซึ่งสามารถพบเห็นได้จากการแต่งงานระหว่างเจ้าหน้าที่รัฐกับหญิงสาวพุทธที่ยังดำเนินอยู่ เพราะโดยมากของการแต่งงานกับมุสลิม หญิงสาวชาวพุทธก็ต้องมาเข้ารับอิสลาม มากกว่าอิสลามเปลี่ยนขนบเป็นพุทธ ผู้นำชาวพุทธได้ออกมาคัดค้านแสดงไม่เห็นด้วยกับการแต่งงานดังกล่าวอย่างยิ่งเพราะ “การเปลี่ยนศาสนาของชาวพุทธไปสู่อิสลามนั้นถือเป็นภัยคุกคามชนิดหนึ่งที่คอยกัดกินสังคมและประเพณีเดิมของชาวพุทธ” ปัจจุบัน การแต่งงานของมุสลิมและพุทธในลัทธิดาห์นั้นได้ถูกห้ามโดยสังคมส่วนใหญ่ของลัทธิดาห์เนื่องจากสาเหตุทางการเมือง เพราะถูกมองว่าเป็นส่วนหนึ่งที่ทำให้เกิดความขัดแย้ง แม้กฎหมายอินเดียให้สิทธิในการแต่งงานข้ามความเชื่อ (Smith 2009, 201-204)

2 การค้าขาย

อยู่การค้าถือเป็นสะพานเชื่อมร้อยความสัมพันธ์ของผู้คนในสังคมลัทธิดาห์ ส่งผลให้ชาวลัทธิดาห์เริ่มต้นหาทางออกของการลรอยรั่วระหว่างพุทธและมุสลิมด้วยการ “สำนึกอดีตร่วมกัน” ผ่านกิจกรรมทางการค้าขายที่เคยเชื่อมร้อยพวกเขาให้เป็นหนึ่งเดียว เพราะแผ่นดินลัทธิดาห์คือ เมืองท่าสำคัญในเอเชียกลางซึ่งได้กลายเป็นแหล่งรวมสินค้าและผู้คนจากหลายหลากเชื้อชาติมาหลายศตวรรษ (Sheikh 2010, 177) ซึ่งพวกเขาได้นำเข้าผ้าทอพัชมินาจากแคชเมียร์ (Kashmir Pashmina) ซึ่งเป็นผ้าที่ทำจากปุยขนของแกะพัชมินา (Pashmina wool) ในขณะที่แคชเมียร์ก็ได้ซื้อแพะจากลัทธิดาห์ (Ladakh) และทิเบตตะวันตก (Western Tibet) สินค้าอื่น ๆ เช่น หญ้าซัฟฟรอน (Saffron) ข้าว (Rice)

การค้าของอาณาจักรแถบนี้เชื่อมโยงไปยังเมืองซินเกียง (Sinkiang) ด้วยการซื้อผ้าฝ้าย (Cotton) ไหมดิบ (Raw Silk) เงิน (Silver) ทองคำ (Gold) และเครื่องนุ่งห่มต่าง ๆ (Cloth) กลุ่มพ่อค้าจากลัตตากห์ได้เดินทางไปค้าขายที่ทิเบตตะวันตก พวกเขาซื้อสินค้ากลับมา เช่น ข้าวบาร์เลย์ (Barley) แป้งบาร์เลย์ (Barley Flour) แป้งข้าวสาลี (Wheat Flour) ซึ่งขนกลับด้วยลาและม้าเกบ

3. กิจกรรมทางสังคมและงานเทศกาลทางศาสนา

การใกล้ชิดความขัดแย้งและลอบรบอบาดหมางระหว่างชาวพุทธและชาวมุสลิมในลัตตากห์นั้นได้ชื่อ “สำนึกร่วมในอดีต” ซึ่งเกิดจากความสัมพันธ์ของการแต่งงาน ส่งผลให้กิจกรรมต่าง ๆ ของศาสนาและครอบครัวได้ผูกเงื่อนและเชื่อมร้อยไปสู่คนรอบข้าง โดยเฉพาะการเฉลิมฉลองต่าง ๆ เช่น เกิด ตาย งานแต่งและงานเทศกาลทางศาสนาต่าง ๆ ซึ่งทำให้คนกลุ่มนี้ได้มีโอกาสพบปะและรวมตัวกันเป็นอย่างดี เช่น

- **วันตรุษอิสลาม (Eid)** สำหรับวันเฉลิมฉลองดังกล่าวชาวมุสลิมก็จะเป็นผู้รับแขกต่างพรหมแดนแห่งความเชื่อเข้ามาเรียนรู้วัฒนธรรมความเป็นอิสลามของตนเอง กิจกรรมวันตรุษอิสลามจะมีปีละ 2 ครั้ง คือ ตรุษอิดิลอฎฮา (เฉลิมฉลองเทศกาลแสวงบุญ) และตรุษอิดิลฟิตรี (เฉลิมฉลองเทศกาลสิ้นสุดการถือศีลอด) ซึ่งในวันเฉลิมฉลองดังกล่าวส่งผลให้เกิดการรวมตัวของเครือญาติ กิจกรรมที่จัดขึ้นนั้น ไม่ใช่แค่เพียงกินอาหารร่วมกัน แต่ยังมีการส่งอาหารกลับไปยังบ้านของแขกที่เข้าร่วมงานอีกด้วย (Smith 2009, 205)
- **เทศกาลโลซาร์ (Losar)⁴⁹⁵** หนึ่งในกิจกรรมที่หลอมผู้คนแถบนี้ให้กลมกลืนและเชื่อมร้อยกัน นั่นก็คือ เทศกาลโลซาร์ ซึ่งถือเป็นการเฉลิมฉลองในช่วงปีใหม่ของชาวพุทธ กิจกรรมดังกล่าวส่งผลโดยตรงต่อเครือญาติ โดยเฉพาะการรวมตัวของเครือญาติที่เกิดจากการแต่งงานเพื่อไปมาหาสู่และพบปะเยี่ยมเยียนระหว่างกัน เทศกาลดังกล่าวมีการเฉลิมฉลองครั้งละ 15 วัน เป็นปกติ แต่เคยมีเฉลิมฉลองที่ยาวนานถึง 2 เดือน

ในช่วงเดือน 10 ของปฏิทินพุทธ จะมีกิจกรรมการสาธิตการต่อสู้ของคนหนุ่มและจำลองการออกรบในสงคราม โดยใช้พื้นที่เปิดซึ่งเป็นลานนอกเมืองนับเป็นการแสดงที่ดึงดูดใจเด็ก ๆ อย่างมาก มีการก่อกองไฟ เผาหญ้าและกิ่งไม้ มีการขับร้องเพลงของชาวมอญและตีกลองเดินไปยังสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ต่าง ๆ และชุมชน หลังจากนั้นมีการเลี้ยงอาหารให้กับผู้เข้าร่วมกิจกรรม วันที่ 1 ของเดือน 11 จะมีพิธีกรรมทางศาสนาซึ่งเรียกว่า “ลาฮูโต” (Lhato) หรือ “ลาฮูโซล” (Lhasol) ซึ่งผู้ชายที่เป็นสมาชิกของบ้านจะต้องทำการเลือกแพะตัวผู้หรือแพะตัวเมีย หลังจาก

⁴⁹⁵ เป็นวัฒนธรรมแบบทิเบต ซึ่งก่อนวันเข้าสู่พิธีจะมีการทำความสะอาดบ้านเพื่อขับไล่สิ่งชั่วร้ายและมีการจัดเตรียมเครื่องบูชาต่าง ๆ เช่น ขนมปัง ขนมทอดน้ำมันและเหล้าพื้นบ้าน ในวันขึ้นปีใหม่จะมีการจุดบูชาแหล่งน้ำและถวายอาหารมื้อแรกแก่คนซึ่งเชื่อว่าเป็นผู้ดูแลน้ำ สมาชิกในบ้านทุกคนจะรับประทานอาหารมื้อแรกพร้อมคำอวยพร และจะสวดมนต์และจุดธูปเทียนที่บูชาพร้อมถวายอาหารผู้ใหญ่ในบ้านจะนั่งเรียงกันตามลำดับอาวุโส ในวันที่ 2 ฝ่ายรัฐบาลจะเป็นผู้จัดงาน โดยจะมีพิธีการกราบและรับพรจากองค์ทะไลลามะ หลังจากนั้นจะมีการจัดงานรื่นเริงกันด้วย ในแต่ละบ้านจะมีการชักธงทั้งแนวตั้งและแนวนอนบนหลังคา ในวันที่ 2 จะเป็นพิธีทางพุทธศาสนา ซึ่งพระสงฆ์จะเป็นผู้จัด มีการถวายเครื่องบูชาต่อเทพที่ดูแลบ้านเมือง มีการยิงธนูโดยพระผู้ทรงศีลเพื่อเป็นการทำนายถึงความสุขและภัยพิบัติที่จะเกิดขึ้นในอนาคต) ซึ่งเป็นงานภายในพระราชวังเท่านั้น ตอนเย็นจะเป็นงานฉลองใหญ่ที่รัฐบาลเป็นเจ้าภาพ เมื่อครบ 3 วันถือว่างานฉลองปีใหม่สิ้นสุดลงอย่างเป็นทางการ อ่านเพิ่มเติม

http://www.crs.mahidol.ac.th/thai/rite_tibetbuddhism.htm

นั้นทำการอาบน้ำ นำแพะตัวดังกล่าวไปผูกไว้ที่หลังคาบ้าน แล้วเข้าสู่พิธีกรรมทางศาสนา (Sheikh 2010, 197-198)

- *วันคริสต์มาส (Christmas)* เทศกาลที่มีการเฉลิมฉลองของชาวคริสต์ ซึ่งถือเป็นโอกาสดีในการต้อนรับแขกบ้านใกล้เรือนเคียงและญาติพี่น้อง กิจกรรมในวันดังกล่าวมีการเฉลิมฉลองและพบปะกัน (Rizvi 1983, 158)

แม้ความเปราะบางทางด้านสังคม โดยเฉพาะชาวพุทธและชาวมุสลิมเพิ่มขึ้นกว่าเดิมหลังปี 1989 เป็นต้นมา กระนั้นการพยายามของชาวลัทธิดาห์เพื่อลบล้างความเหลื่อมล้ำด้วยการ “ปลูกสำนึกที่ดีร่วมกัน” ผ่านการใกล้ชิดระหว่างศาสนาขึ้น ภาพที่ปรากฏให้เห็นนั้นก็คือ “อดีตด้วยความสัมพันธ์ของผู้คนลัทธิดาห์” จึงเป็นเสมือนหนึ่งจุดหลอมรวมความต่างและแหล่งเรียนรู้ของผู้คนที่มีความเชื่อและศาสนาที่ต่างกัน ซึ่งเคยทำให้พวกเขาอยู่ด้วยกันอย่างมีความสุข

ตัวอย่างแห่ง “การสำนึกร่วม” ของชาวลัทธิดาห์ที่พยายามย้ำเตือนตัวเองว่า ความสัมพันธ์ของพุทธและมุสลิมแบบชุมชนดั้งเดิมมีการเชื่อมร้อยเส้นใยเครือญาติผ่านการแต่งงาน การค้าขายและกิจกรรมทางสังคมและเทศกาลทางศาสนา ส่งผลให้เกิดการเดินทาง การอพยพย้ายถิ่น เมื่อทุกคนต่างรู้ประวัติศาสตร์ของตัวเองและเกิดสำนึกร่วมกัน ทุกคนก็จะรู้กันว่า นี่คือ “รากเหง้า” ของทุกคน เมื่อแต่ละคนทำความเข้าใจเส้นใยที่ถักทอเชื่อมร้อยเหล่านี้ ยากที่จะมาทำร้ายกันเมื่อเป็นเช่นนั้น ทุกคนก็จะมีโจทย์สำคัญที่ต้องร่วมกันหาคำตอบนั่นก็คือ “เราจะอยู่ร่วมกันอย่างไร” (How to live) ไม่ใช่แค่เพียงว่า “อิสลามจะอยู่อย่างไร” หรือ “พุทธจะอยู่แบบไหน” เมื่อเราเข้าใจรากเหง้าและความสัมพันธ์กันแล้ว ก็ไม่ใช่เรื่องที่พุทธและมุสลิมจะพบปะและพูดคุยแลกเปลี่ยนกัน ความเป็นพหุสังคมเหล่านี้จำเป็นต้องเรียนรู้และอยู่ร่วมกัน ด้วยเหตุนี้ เราก็ต้องเลือกที่จะผ่อนปรนบางอย่างเพื่อเรียนรู้ความต่างระหว่างกัน เมื่อผู้คนเหล่านั้นเข้าใจสังคมแห่งความต่าง เขาก็จะรู้ว่า “จะอยู่ด้วยกันได้อย่างไร” “ต่างกันแล้วจะแชร์กันแบบไหน? อยู่กันได้อย่างไร?” เพราะบางครั้ง “สิ่งที่ดีที่สุด” ก็ไม่สามารถใช้ได้บางสถานการณ์ และบางครั้ง “สิ่งที่ไม่ควร” ก็ต้องอาจถูกนำมาปรับใช้เมื่อเผชิญสถานการณ์จำเป็น (Gulam 2012, Interview.)

ผู้นำศาสนาอิสลามและองค์ดาไล ลามะ (Dalai Lama) เป็นผู้ให้ความสำคัญกับการทำงานเพื่อสันติภาพในพื้นที่ โดยเฉพาะองค์ท่านดาไล ลามะ ได้รับเกียรติจากชุมชนมุสลิมด้วยการเป็นวิทยากรบรรยายในนามะมัสยิดใหญ่แห่งเมืองเลห์หรือสถานที่ต่าง ๆ ของชุมชนมุสลิม เช่น ในวันที่ 16 กรกฎาคม 2014 The Muslim Coordination Committee of Leh ถือเป็นองค์กรหลักในการประสานงานของมุสลิมในลัทธิดาห์ได้เชิญองค์ท่านดาไลลามะ พูดคุยในประเด็นสันติภาพในสังคมโลกและพูดถึงความสำคัญของการอยู่ร่วมกันในวิถีแห่งพหุวัฒนธรรม (Katzenmeyer 2014, 5) ด้วยเหตุนี้ ท่านดาไล ลามะ จะเดินทางมาพบปะศาสนิกชนของท่านในลัทธิดาห์เพื่อเทศนาธรรม โดยเฉพาะการมุ่งเน้นให้ผู้คนเข้าใจหลักธรรมคำสอนของพระพุทธเจ้า⁴⁹⁶ ท่านจึงกลายเป็นผู้นำจิตวิญญาณและทรงอิทธิพลมากที่สุดในดินแดนลัทธิดาห์ เพราะชาวทิเบตพลัดถิ่นได้วางรกรากตามสถานที่ต่าง ๆ ในประเทศอินเดีย ไม่เว้นแม้กระทั่งลัทธิดาห์

⁴⁹⁶ องค์ท่านดาไล ลามะ จะเดินทางมาเยี่ยมชาวลัทธิดาห์ในทุกปี ช่วงเดือนกรกฎาคมและสิงหาคม มีชาวลัทธิดาห์มาต้อนรับท่านอย่างมากมาย ท่านได้เข้าเยี่ยมประชาชนชาวทิเบตพลัดถิ่นของท่านและท่านได้เปิดการเทศนาธรรมต่อศาสนิกชนของท่านเพื่อเผยแพร่คำสอนของพระพุทธเจ้าซึ่งมีทั้งชาวพุทธและมุสลิมเข้าร่วมรับฟัง สำหรับปี 2016 นี้ องค์ท่านดาไล ลามะได้ทำการเทศนาธรรม ณ เมืองลัทธิดาห์ ประมาณ 12-13 สิงหาคม และ 19-21 สิงหาคม ซึ่งสามารถติดตามรายละเอียดได้ที่ <http://www.dalailama.com/teachings/schedule> และ <http://www.ratnavoyages.com/>

การสำนึกร่วมกันของชาวลัตดาห์ ถือเป็นการเปิดประตูแห่งการปรองดอง เพราะไม่มีสันติภาพที่ไหนจะเกิดขึ้นเองตามธรรมชาติ ไม่มีความขัดแย้งที่ไหนจะเกิดขึ้นเองโดยไร้เหตุผล เพราะทุกอย่างต้องมีแรงขับ การใช้ความรุนแรงระหว่างกันไม่ว่าจะเป็นคนรู้จักหรือคนแปลกหน้า อย่างน้อยที่สุดแล้วเกิดจาก “การทำให้เกลียดชัง” หรือ “ทำให้ฝ่ายตรงข้ามมีความเป็นอื่น” อาจผ่านลัทธิความเชื่อ ศาสนา ภาษาหรือแม้กระทั่งสายเลือด ชาวลัตดาห์ก็มีประวัติศาสตร์ไม่ต่างจากชาวโมโรไนฟิลิปปินส์ ซึ่งกว่าจะผ่านห้วงยามแห่งความรุนแรงมาได้นั้นก็ต้องสูญเสียชีวิตอย่างมากมาย ตั้งแต่ 24 มิถุนายน 2003 เป็นต้นมา ภาคประชาสังคม กลุ่มเอ็นจีโอและรัฐบาลท้องถิ่น ได้มีการสรุปบทเรียนร่วมกันว่าด้วย “เสียงแห่งสันติภาพ” ส่งผลให้วันที่ 19 กรกฎาคม 2003 เกิดการขับเคลื่อน “แผนแม่บทกระบวนการสันติภาพ” กระทั่งผ่านไป 2 ปี ผู้คนในพื้นที่มองเหมือนกันนั่นคือ ความรุนแรงไม่ใช่ทางออกของปัญหาและพวกเขาสามารถอยู่ร่วมกันได้ท่ามกลางความหลากหลายโดยปราศจากการทำลายล้างและเกลียดชังต่อกัน (Anasarians and Berliner 2009, 184-186)

หลักศาสนาอิสลามและคัมภีร์อัลกุรอาน

ทุกศาสนาพูดถึงความรักและความเมตตาตาสงสาร แต่นำเสียดายที่ศาสนิกของศาสนาเหล่านั้น
ปล่อยให้ระคะนำพวกเขาไปสู่ความรุนแรง

องค์ท่านดาไลลามะ ผู้นำจิตวิญญาณชาวทิเบต (Jamchen 2014, 1)

บ่อยครั้งที่เรานิยามให้ความหมายกับคำว่า “เรา” มากกว่าคำว่า “เขา” ซึ่งมันทำให้เราปิดประตูแห่งการเปิดพื้นที่แห่งการสนทนาระหว่างความต่างของความเชื่อ (Chatterjee 2009, 17) ในโลกของความไม่เข้าใจสามารถเปลี่ยนเป็นความรุนแรงและการนองเลือดได้ง่าย ทางออกของความขัดแย้งและลบรอยร้าวจึงต้องอาศัยหลักแห่งศีลธรรมทางศาสนาเข้ามาเยียวยา ซึ่งในที่นี้ ผู้เขียนจะนำเสนอหลักปรัชญาพุทธและปรัชญาอิสลาม เพื่ออธิบายปรากฏการณ์และนำเสนอทางออกดังกล่าว

“หลักปรัชญาแห่งพุทธศาสนา” ได้เน้นหลักธรรมว่าด้วย “การปลงสังขาร” การไม่เบียดเบียนผู้อื่นหรือในที่นี้หมายถึง “การเพ่งพิจารณาธรรม” นั้นพระพุทธเจ้าได้ตรัสไว้อย่างชัดเจนมากคือ (1) **ขรา ธมฺโมมฺหิ ขรฺ อนตฺโต** (เราเป็นผู้มีความแก่เป็นธรรมดา ไม่ล่วงพ้นความแก่ไปได้) ด้วยการเพ่งพิจารณาถึงสังขารนั้นแน่นอน ก็จะหยุดมัวเมาในความเป็นหนุ่ม (2) **พยาธิ ธมฺโมมฺหิ อนตฺโต** (มีความเจ็บไข้เป็นธรรมดา ไม่ล่วงพ้นความเจ็บไข้ไปได้) ด้วยการเพ่งพิจารณาถึงสังขารนั้นแน่นอน ก็จะหยุดความเมาในความไม่มีโรคเสียได้ (3) **มรณ ธมฺโมมฺหิ มรณฺ อนตฺโต** (มีความตายเป็นธรรมดา ไม่ล่วงพ้นความตายไปได้) ด้วยการเพ่งพิจารณาถึงสังขารนั้นแน่นอน จะหยุดในความเมาชีวิตเสียได้ (4) **สพฺเพหิ เม ปิเยหิ มนาเปหิ นานา ภาโว วินาภาโว** (เราต้องพลัดพรากจากของรักของชอบใจทั้งสิ้น) “การฉันทราคะในสิ่งที่รักฉันใด” หรือความกำหนดด้วยอำนาจความพอใจ ซึ่งจะสละได้เพราะพิจารณาว่า เราจะต้องพลัดพรากจากของรักของชอบใจทั้งสิ้น (5) **กมฺมสฺสโกมฺหิ กมฺมทยาโท กมฺมโยนิ กมฺมพฺพนุ กมฺมปฏิสรณ** (มีกรรมเป็นของตัว มีกรรมเป็นทายาท มีกรรมเป็นเป็นกำเนิด มีกรรมเป็นเผ่าพันธุ์ มีกรรมเป็นที่พึ่ง) ด้วยการเพ่งพิจารณาถึงสังขารนั้น เราจะรู้ว่าเรามีกรรมเป็นของตัว ต้องเป็นไปตามกรรมนั้นแน่นอน จะสละได้ซึ่งกายทุจริต วจีทุจริต มโนทุจริต (พุทธทาสภิกขุ 2549, 186-188.)

เมื่อมีการปลงสังขารได้ก็จะไม่เบียดเบียนผู้อื่น เพราะเขาจะรู้สึกว่าเป็นเพื่อนทุกข์ เกิด แก่ เจ็บตายด้วยกันทั้งนั้น นี่แหละคือ สิ่งเรียกว่า “ทางแห่งสันติ” คือ การไม่เบียดเบียนซึ่งกันและกัน เรา ก็จะอยู่อย่างถูกต้อง เมื่อเป็นเช่นนั้น ก็เลิกละทุกอย่างที่ไม่ได้อาหาร คือ การไม่ได้เพิ่มเติมให้มีความเคยชิน สังโยชน์ (เครื่องผูก

ร้อยรัดผู้คนให้ติดกับกิเลสและความทุกข์)ทั้งหลายเป็นอันละไป “อนุสัย” (เครื่องหมักดองในสันดานหรือความเคยชินแห่งกิเลส) ทั้งหลายก็จะสิ้นไปโดยอัตโนมัติ เมื่อเราเดินไปในมรรคหรือแนวทางนี้อย่างถูกต้อง แน่ใจมันจึงเป็นที่มาของการละกายทุจริต วจีทุจริต มโนทุจริต และเห็นว่าผู้อื่นเป็นอย่างนี้ มันจึงจะเกิดความคิดที่ถูกต้อง แน่ใจมันจึงเป็นที่มาของหนทางสงบ (พุทธทาสภิกขุ 2549, 186-188.)

สำหรับ “หลักคำสอนของอิสลาม” ได้วางรูปแบบอย่างชัดเจน แม้กระทั่งการใช้ความรุนแรง แต่อิสลามนำเสนอความรุนแรงเป็นทางออกสุดท้ายภายใต้กรอบอย่างชัดเจน นั่นก็คือ “จงอย่าเกรงต่ออัลลอฮ์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในเรื่องที่เกี่ยวข้องกับตนเอง จงทำดีกับมุสลิมที่อยู่ด้วยกัน ครั้งเผชิญหน้ากับศัตรูผู้ตั้งภาคี ให้เรียกร้องพวกเขาด้วย 3 ประการ หากเขาตอบรับไม่ว่าจะประการใดประการหนึ่ง อย่าไปทำศึกประหัตประหารกับเขาอย่างเด็ดขาด (1) เริ่มต้นจากการเชิญชวนพวกเขาไปสู่อิสลาม หากตอบรับจงละเว้นการประหัตประหาร จากนั้นให้เชิญชวนพวกเขาให้ทำการอพยพไปสู่นครมะดีนะฮ์ ซึ่งถิ่นฐานใหม่ของชาวมุฮาญิรีน (ชาวมักกะฮ์) พร้อมกับบอกพวกเขาว่า เขาจะได้รับผลประโยชน์และมีหน้าที่รับผิดชอบเหมือนมุฮาญิรีน (2) หากพวกเขาปฏิเสธการอพยพโดยเลือกอาศัยอยู่ในถิ่นฐานเดิม พวกเขาจะมีสถานภาพเหมือนบรรดามุสลิมทั่วไป แต่พวกเขาไม่มีส่วนได้รับทรัพย์สินเลย เว้นแต่กรณีที่พวกเขาทำสงครามญิฮาดเคียงข้างบรรดามุสลิม (3) หากพวกเขาปฏิเสธก็จงเชิญชวนพวกเขาไปสู่การจ่ายส่วย หากพวกเขาน้อมรับก็จงละจากการประหัตประหารพวกเขา หากพวกเขาไม่ยอมจ่ายส่วย จงขอความช่วยเหลือจากอัลลอฮ์ แล้วเริ่มทำสงครามกับพวกเขา” จากบรูรอยดะ บันทีกโดยอาบูดาอุด มุสลิม อิบน์มาฮะฮ์และบัยฮากีย์ (คานดะฮุละวีย์ 2556, 125)

ท่านศาสดาได้กล่าวย้ำเตือนแก่นายทหารที่จำต้องออกศึกว่า “จงอย่าเกรงต่ออัลลอฮ์อยู่เสมอ จงจำไว้ว่าพวกท่านไม่สามารถที่จะทำอะไรได้ หากไม่ได้รับความโปรดปรานจากพระองค์ จงอย่าลืมนะว่า อิสลามคือภารกิจแห่งสันติภาพและความรัก จงอย่าทำลายต้นไม้ที่ให้ผลและทุ่งนาที่ท่านผ่านไป จงยุติธรรมและจงคำนึงถึงความรู้สึกของผู้พ่ายแพ้ จงเคารพผู้ทรงศีลทางศาสนาที่ดำรงชีวิตในสมณเพศหรืออาศัยในศาสนสถานและจงอย่าทำลายอาคารของพวกเขา จงอย่าฆ่าพลเรือน อย่าคุกคามความบริสุทธิ์ของสตรีเพศและจงให้เกียรติต่อผู้พ่ายแพ้ จงอย่าทำร้ายคนชราและเด็ก จงอย่ารบกวนของขวัญจากพลเมืองของที่แห่งใด จงอย่าสังหารของท่านหรือนายทหารไปพักในบ้านของพลเมือง” (กุเลน, 2014; 323)

อิสลามในแบบศาสดามูฮัมหมัดใจกว้างมากพอที่จะเปลี่ยนความรุนแรงเป็นความรักได้ อิสลามพยายามหลีกเลี่ยงความรุนแรงทุกรูปแบบและมักหยิบยื่นโอกาสให้กับผู้สำนึกตนเสมอ เช่น กอมีดียะฮ์ (Ghamidiyah) หญิงสาวผู้มาสารภาพบาปเพื่อทำความสะอาดตัวเอง เกี่ยวกับความผิดฐานล่วงละเมิดประเวณี เธอได้ปรากฏตัวต่อหน้าท่านศาสดา 2 ครั้ง แต่ท่านศาสดาก็ได้ส่งเธอกลับไป เมื่อเป็นเช่นนั้น เธอจึงพูดกับท่านศาสดาว่า “ทำไมท่านถึงส่งฉันกลับไป ท่านไม่เชื่อฉันหรือในสิ่งที่ฉันกระทำ ตอนนี้นั้นฉันกำลังมีครรภ์และสิ่งนี้น่าจะเป็นหลักฐานเพียงพอในความผิดบาปของฉัน” กระนั้นท่านศาสดาให้กลับไป และรอจนกระทั่งคลอด หลังจากนั้น เธอก็กลับมาอีกครั้งหนึ่งเพื่อสารภาพบาปที่เธอเคยทำผิด “นี่ลูกของฉัน” กระนั้นเธอถูกส่งกลับไปอีกครั้งหนึ่งและรอจนกระทั่งลูกของเธอหย่านม ถึงวันนั้น สาวน้อยผู้นี้ไม่ได้ลังเลแต่อย่างใด หล่อนได้กลับไปหาท่านศาสดาพร้อมกับลูกน้อยของหล่อน “โอ้ท่านศาสดา ฉันอยู่ที่นี้แล้วตอนนี้ฉันเป็นอิสระแล้ว ไม่มีพันธะใด ๆ และลูกของฉันก็ได้หย่านมแล้วเช่นกัน” หลังจากนั้นท่านศาสดาได้สั่งให้ทำโทษหญิงคนนี้ด้วยการขว้าง (Ali Al-Nadwi 2005, 49-50) ท่านศาสดายังให้โอกาสจนกระทั่งถึงวินาทีสุดท้าย ศาสดาปฏิเสธที่จะใช้ความรุนแรงต่อพวกเขาเหล่านั้น ในทางกลับกัน ท่านกลับ

ให้โอกาสพวกเขา มุ่งเน้นการให้อภัย มากกว่าการห้ามนั้นเสมอ นี่คือ เมล็ดผลแห่งการเปลี่ยนแปลงที่ศาสนา กลายเป็นบุคคลต้นแบบที่แท้จริง

อุปถัมภ์

ชาวลัทธิดาห์ ไม่ว่าจะเป็นมุสลิม คริสต์ หรือพุทธ โดยความเชื่อ แต่พวกท่านจงตระหนักไว้อย่าง หนึ่งว่า พวกท่านคือ อัตลักษณ์แห่งลัทธิดาห์ที่บรรจุกความเป็นมิตรสหาย การอยู่กันด้วยความรัก สันติภาพ การใช้ความรุนแรงและความเมตตากรุณาต่อกัน

องค์ท่านดาไลลามะ ผู้นำจิตวิญญาณชาวทิเบต (Katzenmeyer 2014, 5)

บนเส้นพรมแดนแห่งความเชื่อ ทางรอดอย่างหนึ่งที่พอจะพญูโลกแห่งความต่างได้นั้นก็คือ การพบปะ เพื่อสร้างความเป็นปึกแผ่นและปูฐานแห่งสำนึกร่วมระหว่างกัน อาจจะผ่านความเชื่อ ชาติพันธุ์และภาษา แม้กระทั่งภาพตัวแทนแห่งจุตร่วม หาไม่แล้วการแบ่งแยก แบ่งฝ่าย แล้วแตกหัก จะเข้ามาเป็นป้อนทำลายสังคม เพราะบ่อยครั้งเส้นพรมแดนแห่งความต่างมักอยู่เหนือการควบคุม และมันจะกลายเป็นฉนวนแห่งความรุนแรง

ปกติของการหลอมรวมความเป็นหนึ่งให้เกิดขึ้นในสังคมเพื่อให้เกิดสันติภาพและการอยู่ร่วมกันนั้น โดย หลักการพื้นฐานแล้วผู้คนจะอาศัยวิธีการ 3 อย่าง คือ (1) การค้าระหว่างหมู่บ้าน (Inter-village Trade) ซึ่งเป็น ปัจจัยแรกที่ย่อยเชื่อมร้อยสันติภาพให้เกิดขึ้นในสังคมได้เพราะกิจกรรมการค้าเกิดจากความไว้วางใจและความ พอใจระหว่างกันผ่านสินค้าที่แต่ละฝ่ายได้ใช้เป็นสื่อกลางในการแลกเปลี่ยน ด้วยเหตุนี้การค้าคือความสัมพันธ์ใน ระดับสังคมซึ่งมีคุณค่าและความหมายในตัวของมันเอง (2) การแต่งงานระหว่างชนเผ่า (widespread intermarriage) เพราะทำให้เกิดการเชื่อมร้อยและเป็นสายเลือดเดียวกันอย่างลงตัว เช่นวัฒนธรรมการแต่งงานของ ชนเผ่าท้องถิ่นชาวบราซิล ซึ่งประมาณร้อยละ 30-35 นิยมแต่งงานกับคนนอกเผ่า (3) การจัดงานพิธีกรรมของเผ่า (Ceremonial interdependency) ด้วยการเชิญผู้นำแต่ละเผ่ามาร่วมกิจกรรมเนื่องจากจากไปของท่านผู้นำเผ่า ซึ่ง ทำให้เกิดความสัมพันธ์ด้วยการเคารพซึ่งกันและกันระหว่างเผ่า" (Gregor 1990, 111-113) ความสัมพันธ์ของ สายเลือด คู่ค้าสำคัญในสังคมและความสัมพันธ์ระหว่างเพื่อนระหว่างเผ่า เป็นปัจจัยสำคัญเพื่อหนุนเสริม กระบวนการสันติภาพระหว่างตะเข็บชายแดนแห่งความเชื่อ (Joseph de Rivera 2009, 13)

ทางออกของปัญหาความขัดแย้งซึ่งมีรากจากพรมแดนแห่งความเชื่อที่ต่างกัน พวกเขาสามารถจัดการ ได้แบบระยะยาวดังต่อไปนี้ (1) สร้างค่ายสันติภาพให้กับคนหนุ่มสาวเพื่อลดทอนการมองวัฒนธรรมแบบเลือกข้าง (2) โรงเรียนสันติภาพให้กับเยาวชน เพื่อมุ่งเน้นถึงการเคารพสิทธิมนุษยชนของเพื่อนร่วมโลกและพูดถึง ความสัมพันธ์ของทุกคนด้วยการรำลึกถึงประวัติศาสตร์ร่วมซึ่งมีรากเหง้ามาจากฐานครอบครัวและสายเลือดที่เชื่อม ร้อยสัมพันธ์กัน (3) สร้างสังคมใหม่ ด้วยการเปิดพรมแดนแห่งความเชื่อที่ต่างกันได้เรียนรู้และทำงานร่วมกัน (4) การศึกษามุ่งเน้นทุกคนตระหนักถึงสถานการณ์ความขัดแย้งและเข้าใจสิทธิขั้นพื้นฐานของผู้ใช้ความรุนแรง (5) การพัฒนาทางด้านเศรษฐกิจ ซึ่งเกิดจากการรวมตัวผ่านสมาคมให้กับผู้มีความต่างทางด้านเชื้อชาติและความเชื่อ เพื่อทำงานร่วมกัน (Anasarias, et al. 2007, 357-59)

ด้วยเหตุนี้ สันติภาพในลัทธิดาห์เกิดจากความเชื่อที่มีแรงเหวี่ยงของความรุนแรงเป็นที่ตั้งและทุกคนมี ความรู้สึกถึง "การทนกันไม่ได้ต่อไป" และเริ่มหาทางรอดร่วมกัน ศาสนิกชนของพรมแดนแห่งความเชื่อจึง ร่วมกันถักทอรอยต่อดังกล่าวผ่านรอยร้าวและรอยร้าว กระนั้น สิ่งที่พวกเขาได้รับคืนมาคือ ภาพสะท้อนแห่งการอยู่ ด้วยกันบนพื้นที่แห่งความเป็นตัวตนที่ต่างกันผ่านการใกล้ชิด แบบเข้มข้น "ว่าด้วยการสำนึกที่ดีร่วมกัน" คือ (1)

ถักร้อยความสัมพันธ์ของผู้คนผ่านการแต่งงานเพื่อรื้อสายปลายเหง้า (2) การค้าที่ผู้คนมักใช้เป็นสะพานในการสร้างความเชื่อใจระหว่างกันและ (3) ผูกสายใยด้วยการพบปะผ่านงานเฉลิมฉลองและเทศกาลต่าง ๆ ของแต่ละศาสนา

โจทย์ใหญ่ว่าด้วยการไกลเกลี่ยคือ “เราจะอยู่ด้วยกันได้อย่างไร?” เมื่อเป็นเช่นนั้น สังคมในแผ่นดินเดียวกันได้อาณานิคมแห่งความเชื่อและตัวตนที่ต่างกันก็เจอ “ทางรอด” มากกว่า “ทางตัน” ด้วยเหตุนี้ กระบวนการไกลเกลี่ยจึงเป็นหนึ่งในแนวทางที่สำคัญเพื่อการลบรอยบาดหมาง แม้กิจกรรมดังกล่าวไม่สามารถลบรอยบาดแผลได้อย่างหมดจดและไม่สามารถสร้างความสัมพันธ์อันดีให้กลับมาเป็นอย่างเดิมได้ กระนั้น การไกลเกลี่ยระหว่างพุทธและมุสลิมถือเป็นความจำเป็นขั้นพื้นฐานของสังคมพหุวัฒนธรรมที่มีรอยร้าวและเป็นเสมือนการเปิดประตูเพื่อเชื่อมร้อยความสัมพันธ์อีกครั้งหนึ่งหลังจากการขาดสะบั้นครั้งใหญ่อย่างที่แล้วมา

บรรณานุกรม

- Ali Nadwi, Syed Abul Hasan. 2005. *Islam and the World*. Lahore: Kutub Khana Khurshidia.
- Anasarias, E., Mikkelsen, E.N., Berliner, P. and Laner, P. 2007. *Development of practice community. Work and Family* 10 (3): 357-369.
- Anasarias, E. and Berliner, P. 2009. Human Right and Peace building. In *Handbook on Building Culture of Peace*, Joseph de Revera, (ed.). pp. 184-186. Worcester: Springer.
- Bray, John. 2005. *Ladakhi Histories; Local and Regional Perspectives*, Leiden: Brill Tibetan Studies Library.
- Cook, Jane. 2014. Secular ethic is most relevant for creating peaceful world. *The Tibet Post International*. Vol. 03 (114) 31 July.
- Gregor, T. 1990. Uneasy Peace intertribal relation in Brazil's upper Xingu. In *The Anthropology of War*, Haas, J. (ed.). pp. 111-113. Cambridge: CUP.
- Institute of Peace and Conflict Studies. 2009. *Jammu, Kashmir and Ladakh; Building Peace and Countering Radicalization*. New Delhi; Institute of Peace and Conflict Studies.
- Jamchen, Tenzin. 2014. Secular ethics is appropriate for 21st century: HH the Dalai Lama. *The Tibet Post International*. Vol. 03 (114) 31 July.
- Joseph de Revera. 2009. *Handbook on Building Culture of Peace*. Worcester: Springer.
- Katzenmeyer, Kathryn Middel. 2014. His Holiness the Dalai Lama is a symbol of peace: Muslims in Leh. *The Tibet Post International*. Vol. 03 (114) 31 July.
- Kaul, Shridhar and Kaul H.N. 1992. *Ladakh; through the ages toward a new identity*. New Delhi; Indus Publishing Company.
- Khan, Wahiduddin. 2008. *The Quran*. New Delhi; Goodwords Books.
- Lone, Mudasir Ahmad. 2013. Ladakh; Society, People and Place; a sociological outlook. *Acme International Journal of Multidisciplinary Research* vol. I (v). May.
- Mahabodhi, IMC. 2014. Buddhist-Muslim Conference 2010. *Devachan Journal*. Ladakh; MIMC.
- Mann, R.S. 2002. *Ladakh; then and now (culture, Ecological and Political)*. New Delhi; Mittal Publications
- Gulam Muhamad Al-Nadvi, Hafiz Maulana Imam of Central Leh Mosque. 2012. Interview. 14 July.

- Richards, H. and Swanger, J. 2009. Culture Change: A Practical Method with a theoretical basis. In *Handbook on Building Culture of Peace*, Joseph de Revera, (ed.). pp. 57-58. Worcester: Springer.
- Rizvi, Janet. 1983. *Ladakh; Crossroads of High Asia*. Delhi; Oxford University Press.
- Sheikh, Abdul Ghani. 2010. *Reflections on Ladakh, Tibet and Central Asia*. Ladakh; Yasmin House.
- Singh, Khushwant. 2007. *Train to Pakistan*, New Delhi: Penguin Books.
- Smith, Sara H. 2009. The Domestication of Geopolitics; Buddhist-Muslim Conflict and the Policing of Marriage and the Body in Ladakh, India. *Geopolitics Journal*. Vol. 14 (2).
- Thsangspa, Tashi Ldawa. 2011. *Ladakh Books of Records; a General Knowledge Book of Ladakh 2011*. Leh: Lay Publication.
- กุลเลน, มูฮัมหมัด ฟัตตุลลอฮฺ. (แปล; บรรจง บินกาซัน). 2014. *วิเคราะห์ชีวิตของท่านศาสดามูฮัมหมัด*. นิวยอร์ก: ตุกรา บุ๊ค.
- คานดะฮุลละวีย, เมาลานา มูฮัมหมัด ยูซุฟ. (แปล เมาลานาอับบาส บิน อับดุลกะรีม ยูซุฟี). 2556. *ฮายาตุซซอฮาบะฮฺ*. กรุงเทพมหานคร: อีส์เทิร์น.
- พุทธทาสภิกขุ. 2549. *ธรรมะกับการเมือง*. กรุงเทพฯ; เพชรประกาย.

This page is intentionally left blank

D2-P5-R2-03

“กวีภีวัฒน์”

**ความทรงจำและการเมืองของความทรงจำ
เรื่องการเมืองไทย พุทธศักราช 2557 ในกวีนิพนธ์**

อาทิตย์ ศรีจันทร์

สาขาวิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏพระนคร

บทนำ

เราสามารถตระหนักรู้หรือจำสิ่งต่างๆ ในสังคมได้อย่างไร? นี่อาจเป็นคำถามเบื้องต้นที่นำไปสู่การอภิปรายเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างความทรงจำกับสังคม คำถามที่ตามมาคือ เราจะจำเหตุการณ์หรือสิ่งต่างๆ ในอดีตที่ผ่านพ้นไปได้อย่างไร? ด้วยวิธีการแบบไหน? คำถามในเบื้องต้นเป็นสิ่งที่น่าสนใจ เพราะการจดจำสิ่งต่างๆ ที่เกิดขึ้นในอดีตของปัจเจกบุคคลนั้นเป็นส่วนสำคัญในการสร้างอดีตและความทรงจำร่วมกันของสังคมซึ่งส่งผลให้อุดมการณ์หรือมโนทัศน์บางอย่างกลายเป็นสิ่งที่ควบคุมปัจเจกบุคคลเอาไว้

ความทรงจำดูเหมือนจะเป็นเรื่องของนามธรรม แต่ก็ก็มีลักษณะที่แปลกในประการหนึ่งคือ การปรากฏตัวของความทรงจำนั้นมักจะเป็นรูปธรรมอย่างชัดเจน ผ่านรูปลักษณ์ต่างๆ ทางสังคม เช่น แบบเรียน อนุสาวรีย์ ภูมิสถาปัตยกรรม สถานที่ต่างๆ และวรรณกรรม สิ่งเหล่านี้เป็นสิ่งที่เราทุกคนสามารถเห็นได้ด้วยตาเปล่าและเป็นสิ่งที่ส่งอิทธิพลแก่ผู้ได้พบเห็นในลักษณะการที่แตกต่างกันตามภูมิหลังของปัจเจกบุคคล

กิจกรรมของการเขียนนั้นปฏิเสธไม่ได้ว่าเป็นการสร้างและจารึกความทรงจำซึ่งอยู่ภายนอกให้เข้าไปสู่ภายในของปัจเจกบุคคล ดังนั้นกิจกรรมการเขียนจึงเป็นการคัดเลือกความทรงจำอย่างหนึ่ง ซึ่งการคัดเลือกนี้ต่างก็กระทำไปด้วยการจัดลำดับ เรียบเรียง รวมถึงตีความ เหตุการณ์มากมายที่เกิดขึ้นในช่วงระยะเวลาหนึ่งๆ กล่าวให้ถึงที่สุดแล้ว ก็เป็นกระบวนการเดียวกันกับนักประวัติศาสตร์เมื่อต้องลงมือเขียนประวัติศาสตร์นั่นเอง

สิ่งที่น่าสนใจก็คือ ในการจัดสรรเหตุการณ์ต่างๆ ก่อนที่ปัจเจกบุคคลจะจดจารึกลงไปนั้น ไม่ได้เป็นไปอย่างใสซื่อบริสุทธิ์ แต่เป็นกิจกรรมที่มีความเป็นการเมืองอยู่สูงมาก เพราะผู้เขียนแต่ละคนก็ย่อมที่จะถูกกำกับด้วยอุดมการณ์บางอย่างในสังคมทำให้สิ่งที่ถูกเขียนออกมานั้นได้สะท้อน หรือ เป็นภาพสะท้อนอุดมการณ์บางอย่างของสังคมด้วยเช่นกัน

วรรณกรรมจึงเป็นรูปรอยที่ชัดเจนถึงความทรงจำร่วมของสังคมในช่วงระยะเวลาใดเวลาหนึ่งๆ เพราะไม่เพียงถูกถ่ายทอดจากประสบการณ์และจินตนาการของผู้เขียนเท่านั้น แต่ยังคงทำหน้าที่สะท้อนโครงสร้างความคิดของผู้เขียนในฐานะที่เป็นหน่วยหนึ่งของสังคมอีกด้วย แม้วรรณกรรมจะไม่ใช่ว่าสิ่งที่มีความถูกต้องทางประวัติศาสตร์ทุกประการแต่มันก็ได้ปรากฏร่องรอยของประวัติศาสตร์บางอย่างเอาไว้อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้เช่นกัน

วรรณกรรมนั้น ไม่ว่าจะอภิปรายด้วยแง่มุมแบบใดก็หลีกเลี่ยง不了ความสัมพันธ์ของตัวมันเองกับสังคมไปไม่พ้น แม้จะมีความพยายามที่จะอภิปรายวรรณกรรมในฐานะที่เป็นวัตถุทางสุนทรีย์ แต่ก็ไม่สามารถเกิดประโยชน์เลยหากไม่เชื่อมโยงวรรณกรรมเข้ากับสังคม ดังนั้นเราอาจได้ว่า หน้าที่ของวรรณกรรมที่สำคัญอย่างหนึ่งคือการบันทึกเหตุการณ์ทางสังคม แม้จะไม่ถูกต้องทั้งหมด แต่มันก็ไม่ได้ผิดไปทั้งหมดเช่นกัน

ในบรรดารูปแบบของวรรณกรรมทั้งหมด กวีนิพนธ์เป็นสิ่งที่ได้รับความนิยมน้อยที่สุด ด้วยหน้าที่หลักอย่างหนึ่งของกวีนิพนธ์คือการสำแดงอารมณ์ ความรู้สึก และจินตนาการ ออกมาเป็นถ้อยคำและถ้อยความ ในแง่หนึ่งจึงไม่ผิดนักหากจะกล่าวว่ากวีนิพนธ์เป็นถ้อยคำแห่งความรู้สึกมากกว่าที่จะเป็นการบันทึกเรื่องราวต่างๆ อย่างถูกต้องและตรงไปตรงมา ดังนั้นกวีนิพนธ์จึงควรถูกพิจารณาด้วยคุณค่าทางศิลปะก่อนคุณค่าทางสังคม

แม้กวีนิพนธ์จะเป็นถ้อยคำแห่งอารมณ์ความรู้สึก แต่อารมณ์ความรู้สึกนั้นก็หาได้ลอยอยู่ในอากาศ เพราะอารมณ์ความรู้สึกไม่ใช่สิ่งที่ลอยมาจากบนท้องฟ้าหรืออกเงยขึ้นมาจากผืนดิน สำหรับผู้เขียน อารมณ์ความรู้สึก

เป็นเรื่องที่มีความเป็นวัตถุวิสัย (Objectivity) พอๆ กับความเป็นอัตวิสัย (Subjectivity) กล่าวคืออารมณ์ความรู้สึกนั้นไม่ได้เกิดขึ้นเพียงเพราะปัจจัยภายในของปัจเจกบุคคล แต่เป็นสิ่งที่ประกอบสร้างทางสังคมอีกด้วย

เหตุการณ์บางอย่างหรือหลายอย่างในสังคมอาจเป็นตัวกำหนดให้ปัจเจกบุคคลจดจำทั้งตัวเหตุการณ์และอารมณ์ความรู้สึกของเหตุการณ์ผ่านรูปแบบที่หลากหลาย ซึ่งกระบวนการดังกล่าวคือการทำให้นามธรรมสามารถปรากฏตัวได้อย่างชัดเจนและได้แทรกซึมเข้าไปภายในจิตใจจนกลายเป็นความรู้ของปัจเจกบุคคล ดังนั้น สภาวะของความรู้ดังกล่าวถ้าหากมีการผลิตซ้ำอย่างต่อเนื่องและยาวนานมากพอมันก็จะกลายเป็นรูปแบบของการรับรู้สิ่งต่างๆ ในสังคม

หากจะกล่าวว่า กวีนิพนธ์นั้นเป็นรูปแบบทางวรรณกรรมที่สำแดงอารมณ์ความรู้สึกออกมาแล้ว ในแง่ของการเก็บกักความทรงจำในรูปแบบของวรรณกรรม กวีนิพนธ์ก็ยังได้ทำหน้าที่บันทึกอารมณ์ความรู้สึกของกวีอีกด้วย และหากวิเคราะห์ให้ลึกลงไปว่ากวีในฐานะพลเมือง ประชาชน ผู้ซึ่งเป็นหน่วยหนึ่งของสังคม เราก็อาจกล่าวได้ว่า กวีนิพนธ์ได้ทำหน้าที่เก็บความทรงจำของอารมณ์ความรู้สึกที่มีต่อเหตุการณ์ใดเหตุการณ์หนึ่งในสังคม

อย่างไรก็ตาม ความทรงจำของอารมณ์ความรู้สึกที่มีต่อเหตุการณ์ในสังคมนั้น ก็ไม่ใช่สิ่งพิสุทธิ์จากสิ่งปนเปื้อนแต่อย่างใด เพราะความทรงจำไม่ใช่อารมณ์ความรู้สึกล้วนๆ แต่ในทางตรงกันข้าม นั่นคือสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นมาจากมโนทัศน์บางอย่างในสังคม หรือแม้กระทั่งว่า ความทรงจำเหล่านั้นเป็นสิ่งที่สร้างขึ้นมาจากวัตถุประสงค์เพื่อให้สังคมได้จดจำเหตุการณ์หนึ่งด้วยมโนทัศน์และอุดมการณ์ชุดหนึ่งในสังคม

วรรณกรรมจึงเป็นพื้นที่ของความทรงจำในสังคมอย่างหนึ่งด้วยเช่นกัน สิ่งที่เรามาศึกษาจากวรรณกรรมได้คือการสำรวจและวิเคราะห์ว่าบรรดาเหตุการณ์ทั้งหลายที่เกิดขึ้นในสังคมนั้นถูกบันทึกและถูกจดจำอย่างไรในสังคม โดยเฉพาะอย่างยิ่ง กวีนิพนธ์ซึ่งถือว่าเป็นรูปแบบวรรณกรรมที่ถ่ายทอดอารมณ์ความรู้สึกได้ดีกว่ารูปแบบอื่นๆ นั้นได้บันทึกอารมณ์ความรู้สึกของเหตุการณ์นั้นอย่างไร

บทความชิ้นนี้มีความมุ่งหมายที่จะแสดงให้เห็นว่ากวีนิพนธ์นั้นมีส่วนในการสร้างความทรงจำร่วมในสังคมอย่างไรในวิกฤตการณ์ทางการเมืองไทยใน พ.ศ. 2557 เหตุการณ์ในช่วงเวลานั้นถูกบันทึก ตีความ คัดเลือกและถ่ายทอดออกมาอย่างไรในงานกวีนิพนธ์ นอกจากนี้ ตัวกวีเจ้าของผลงานที่ปรากฏในเล่มแต่ละคนนั้นโดยพื้นฐานแล้วก็เป็นักวีที่มีความสามารถดีเยี่ยม มีผลงานและรางวัลการันตีมาอย่างต่อเนื่อง

ในบทความชิ้นนี้ผู้เขียนเลือกเอารวมบทกวีนิพนธ์ทางการเมือง *กวีวิวัฒน์* (2557) ซึ่งเป็นผลงานของกลุ่มกวีที่มีอุดมการณ์ทางการเมืองอย่างเดียวกันกับกลุ่ม คณะกรรมการประชาชนเพื่อการเปลี่ยนแปลงประเทศไทยให้เป็นประชาธิปไตยที่สมบูรณ์อันมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นประมุข (กปปส.) การรวมบทกวีนิพนธ์ออกมาเป็นเล่มนั้นในเบื้องต้นควรบันทึกไว้ว่าเป็นการรวมเพื่อจำหน่ายหาทุนรอนมาสนับสนุนการชุมนุมของกลุ่ม กปปส. ดังนั้น อุดมการณ์ของ กปปส. จึงเป็นสิ่งที่สะท้อนอยู่ในรวมบทกวีนิพนธ์เล่มนี้อย่างชัดเจนที่สุด

คำถามเบื้องต้นของบทความชิ้นนี้คือ วิกฤตการณ์ทางการเมืองไทยในปี 2557 นั้นในแง่หนึ่งถูกจดจำอย่างไรในกวีนิพนธ์ นอกจากความพยายามในการสะท้อนอารมณ์ความรู้สึกของเหล่ากวีคนสำคัญของประเทศไทยแล้ว สิ่งทีกวีเหล่านั้นอาจไม่ได้ตั้งใจก็คือตัวบทกวีแต่ละชิ้นที่มารวมกันในรวมบทกวี *กวีวิวัฒน์* นั้น เป็นความพยายามในการสร้างความทรงจำเกี่ยวกับอุดมการณ์ทางการเมืองของกลุ่มการเมืองกลุ่มหนึ่งให้มีที่ทางอยู่ในประวัติศาสตร์ไทย และอาจเป็นหลักฐานทางประวัติศาสตร์ที่ดีในการศึกษาว่า ครั้งหนึ่งในสังคมไทย การต่อสู้ทางการเมืองผ่านผลผลิตทางวัฒนธรรมอย่างเช่นวรรณกรรมนั้น แสดงออกอย่างไรและอุดมการณ์ทางการเมืองในหมู่

กวีไทยนั้นเป็นเช่นไร ตลอดจนการดิ้นรนเพื่อให้อุดมการณ์ของตนมีที่ทางในประวัติศาสตร์การเมืองนั้นมีขั้นตอนอย่างไร

กวีนิพนธ์กับความเปลี่ยนแปลงในสังคมไทย

หลังจากการเข้ามาของอิทธิพลตะวันตกตั้งแต่ช่วงปลายรัชกาลที่ 3 และกลายเป็นรูปธรรมที่ชัดเจนในสมัยรัชกาลที่ 5 สังคมไทยได้ก้าวเข้าสู่การเปลี่ยนแปลงไปสู่ความเป็นสมัยใหม่ (modernization) อิทธิพลตะวันตกได้ก่อให้เกิดความเปลี่ยนแปลงในสังคมหลากหลายประการ ซึ่งเป็นการเปลี่ยนวิธีคิดตั้งแต่ระดับชนชั้นนำไปสู่วิถีชีวิตของชาวบ้าน เช่น ระบบการศึกษา การสาธารณสุข ระบบสาธารณสุขโรค ตลอดจนความคิดที่มีการเปลี่ยนแปลงไปในลักษณะที่เป็นวิทยาศาสตร์มากขึ้น

ภาษาก็คือสิ่งที่ได้รับอิทธิพลโดยตรงจากความเปลี่ยนแปลงนี้ อิทธิพลตะวันตกทำให้มีการรับเอาคำและภาษาต่างประเทศเข้ามาใช้ในการสื่อสารมากขึ้น โดยเฉพาะภาษาอังกฤษและฝรั่งเศส ก่อนที่จะมีการบัญญัติคำภาษาไทยใช้ อย่างไรก็ตาม คำในภาษาต่างประเทศเหล่านั้นก็ได้กลืนเป็นภาษาไทยโดยการกลายเป็นคำทับศัพท์ในด้านวรรณคดี

ในแง่ที่เราอาจกล่าวได้ว่าความเปลี่ยนแปลงของวรรณกรรมไทยนั้น เป็นสิ่งที่เกิดจากปัจจัยทั้งภายนอกและภายใน คือ ปัจจัยภายในคือความเปลี่ยนแปลงของภาษาเองที่ได้รับอิทธิพลจากติดต่อกับต่างประเทศ โดยเฉพาะโลกตะวันตกมากขึ้น ส่วนปัจจัยที่ภายในซึ่งเป็นปัจจัยที่สำคัญอย่างหนึ่ง คือ การที่เจ้าขุนมูลนายส่งลูกหลานไปเรียนต่อต่างประเทศ บุคคลเหล่านี้มีความสำคัญกับแวดวงวรรณกรรมในฐานะเป็นผู้ที่นำเข้รูปแบบใหม่ทางวรรณกรรมให้เข้ามาแพร่หลายมากขึ้น อาทิ เรื่องสั้น นวนิยาย

ในด้านที่มาของความรู้และภูมิปัญญาที่ส่งอิทธิพลต่อวรรณกรรมไทย น่าสังเกตว่าในระยะนี้มีที่มาจากหลายแหล่งวัฒนธรรม กล่าวคือ ในขณะที่ยอมรับเนื้อหาและรูปแบบของวรรณกรรมตะวันตกแต่ก็ไม่ได้ละทิ้งภูมิปัญญาจากชมพูทวีปและแหล่งอารยธรรมตะวันออกซึ่งถือเป็นแหล่งอ้างอิงของสังคมไทยมาช้านาน ในขณะเดียวกัน วัฒนธรรมทางวรรณศิลป์อันแข็งแกร่งของสังคมไทยคือกวีนิพนธ์นั้น ทำให้กวีถ่ายทอดงานของต่างประเทศมาเป็นในลักษณะขนบฉันทลักษณ์ไทยเป็นพื้นฐาน การปรับเปลี่ยนฉันทลักษณ์กวีนิพนธ์ต่างประเทศมาเป็นกวีนิพนธ์ไทย แม้จะมีอยู่บ้าง แต่ก็เพียงจำนวนน้อยและไม่แพร่หลาย การรับอิทธิพลวรรณกรรมจากตะวันตกนั้นไม่น่าก่อให้เกิดความแตกแยกจนเป็นข้อวิตกกังวลเท่ากับอิทธิพลทางภาษา ดังเห็นได้จากการที่พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงแปลและดัดแปลงวรรณกรรมตะวันตกมาเป็นวรรณกรรมไทยจำนวนมาก แต่พระองค์ทรงห่วงใยเรื่องคนไทยนิยมใช้ภาษาต่างประเทศจนละเลยภาษาไทย อันอาจนำไปสู่การสูญเสียเอกลักษณ์ทางภาษา ในการนี้จึงทรงมีพระราชปรารภไว้ในเอกสารต่างๆ หลายฉบับ เช่น จดหมายเหตุนายวัน “คำนำ” พระราชนิพนธ์เรื่องอิเลกตรอนคำฉันท์ บทเห่ครวญถึงหนังสือ และราชกิจจานุเบกษา ซึ่งบันทึกพระราชดำริในการจัดตั้งวรรณคดีสโมสร และเกณฑ์ในการวินิจฉัยหนังสือที่วรรณคดีสโมสรประกาศยกย่อง (รินฤทัย สัจจพันธุ์ ใน สุมาลี วีระวงศ์ และคณะ 2544, 4-5)

การพิมพ์และเทคโนโลยีการพิมพ์ในยุคสมัยใหม่ของสังคมไทยถือเป็นปัจจัยสำคัญที่สุดที่ทำให้สังคมและวรรณกรรมไทยพลิกโฉมไปสู่ยุครุ่งอรุณของสภาวะความเป็นสมัยใหม่ (modernity) หนังสือพิมพ์ นิตยสาร วารสารต่างๆ มากมายที่เกิดขึ้นในระยะนี้ได้ส่งผลกระทบโดยตรงต่อความคิดความอ่านของคนไทยในช่วงที่ผู้อ่านออกเขียนได้มีมากขึ้นและไม่ได้จำกัดตัวอยู่แต่เฉพาะชนชั้นสูงหรือข้าราชการ

รูปแบบของการพิมพ์ในสื่อสิ่งพิมพ์ต่างๆ ยังได้ส่งผลโดยตรงต่อความเปลี่ยนแปลงของวรรณกรรมไทยอีกด้วย เช่น หนังสือพิมพ์ ที่มีพื้นที่ของความรู้และข่าวสารมากมาย แต่ก็ยังเป็นเวทีให้กับวรรณกรรมอีกด้วย โดยเฉพาะกวีนิพนธ์ ด้วยพื้นที่ที่มีจำกัด จึงทำให้การสร้างงานต้องมีการปรับตัวตามไป กล่าวคือ กวีนิพนธ์ไทยจะไม่นิยมเขียนเป็นเรื่องยาวๆ อย่างที่เคยเป็นมา เช่น พระอภัยมณี อิเหนา หรือรามเกียรติ์ แต่จะมีลักษณะเป็นกวีนิพนธ์สั้นๆ ที่สื่อความคิด โดยเฉพาะความคิด ทางด้านสังคมการเมือง อีกทั้งการเข้ามาของร้อยแก้วแบบใหม่ ทำให้ความนิยมของกวีนิพนธ์ไทยเริ่มลดน้อยลง กวีนิพนธ์ไทยจึงต้องมีการปรับตัวขนานใหญ่ในช่วงนี้

หม่อมหลวงบุญเหลือ เทพยสุวรรณ (2514, 63) กล่าวถึงกวีนิพนธ์ในระยะแรกเริ่มสู่ความเป็นสมัยใหม่ในสังคมไทยนั้นอยู่ในสถานะ “พาหะแห่งความนึกคิด” กล่าวคือ มีการปรับบทบาทจากการสนองความบันเทิงไปสู่การเสนอข้อคิดมากขึ้น เนื่องจาก “ร้อยแก้ว” เป็นรูปแบบวรรณกรรมที่เข้ามาแทนที่ในการสนองความบันเทิง

ในยุคนี้กวีที่มีผลงานโดดเด่น นำเสนอความคิดในเชิงสังคมการเมืองได้อย่างน่าสนใจนั้นมีอยู่ 2 คน คือ เทียนวรรณ และ ต.ว.ส. วัฒนาโก ซึ่งเป็นนักวิจารณ์วรรณคดีของไทยที่เป็นคนไทยและอาจนับเนื่องได้ว่าเป็นกวีเพื่อชีวิตยุคแรกๆ ของไทยอีกด้วย

เทียนวรรณได้แต่งบทกลอนจำนวนมากเพื่อแสดงความคิดเห็นที่มีต่อสังคมไทยในขณะนั้น โดยกระตุ้นให้มีการแก้ไข อาจกล่าวได้ว่าเทียนวรรณเป็นกลุ่มหัวก้าวหน้าในขณะนั้นที่ต้องการเห็นความเปลี่ยนแปลงของบ้านเมือง ความคิดของเทียนวรรณที่แสดงออกผ่านงานกวีนิพนธ์ของเขานั้นอาจเรียกได้ว่าเป็นความคิดที่แสดงให้เห็นถึง “สภาวะความเป็นสมัยใหม่” ได้ดีกว่างานของเจ้าขุนมูลนายที่มีโอกาสได้ไปเรียนต่อต่างประเทศ

เทียนวรรณเขียนกลอนวิจารณ์การเมืองการกดขี่ของเหล่าข้าราชการต่อประชาชน โดยเฉพาะ “ศาล” และ “นครบาล” เช่นใน “แมคคาซินคำกลอน” ที่ทูลเกล้าฯ ถวาย พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว มีใจความว่า

ส่วนทหารการยุทธ์อาวุธรบ	พอมือครบมืออยู่จะสู้เขา
แต่พหลพลเรือมีเงื่อนเงา	คือต้นค่านครบาลศาลคะดี
สองกระทรวงควงกันเหมือนฟันจักร	อาจชักจูงร้อนหรือผ่อนหนี
หรือจะกอบโกยเพลิงเริงทะวี	สองรายนี้เกี่ยวพาศแก่ราษฎร
กระทรวงอื่นตื่นไปเช่นไฟสุม	มิได้รู้ทำให้ราษฎรวินาศอ่อน
เปนแต่ฉ้อทรัพย์พระคลังบังอากร	ไม่สู้ร้อนไฟรฟฟ้าประชาชน
(ชัยอนันต์ สมุทรวณิช 2522, 69)	

นอกจากนี้เทียนวรรณยังได้เรียกร้องให้มีระบอบรัฐสภาไว้ตั้งแต่ปี 2448 ดังนี้

ไฟโรเป็นพื้นยื่นร้องทำนองชอบ	ตามระบอบปาลิเมนต์ประเดินช้า
แม้หนึ่งข้าล้าหลังยังมีทำ	จะตกต่ำน้อยหน้าเวลาสาย
.....	
ขอให้เห็นเช่นเราผู้เฒ่าทัก	บำรุงรักษาชาติสะอาดศรี
ทั้งเจ้านายฝ่ายพลและมนตรี	จงเป็นศรีวิไลจรรจงอย่านิ่งนาน

ให้รับหาปาลิเมนต์ขึ้นเป็นหลัก

จะได้ชักน้อมใจไพร่สมาน

เร่งเปนฟรีปรีดาอย่าช้านาน

รักษากันเมืองเราช่วยเจ้านาย

(ช้อยนันทน์ สมุทรวณิช 2522, 80-81)

กระแสธารความเปลี่ยนแปลงของกวีนิพนธ์ไทยหลังจากนั้นก็เปลี่ยนแปลงอย่างต่อเนื่อง และเป็นความเปลี่ยนแปลงที่สัมพันธ์กับสภาพสังคมในแต่ละยุคสมัย เราอาจกล่าวได้ว่า สถานะของกวีนิพนธ์ไทยที่เปลี่ยนไปจากนิยายที่เล่าเป็นเรื่องขนาดยาว ไปสู่พาหะแห่งความนึกคิดที่มีขนาดสั้นนั้น เป็นต้นแบบให้กับกวีนิพนธ์ไทยในยุคต่อมา กล่าวคือ กวีนิพนธ์ไทยสมัยใหม่ เป็นทั้งเครื่องมือสำเร็จอารมณ์และเครื่องมือทางการเมืองไปพร้อมๆ กัน แม้จะมีความพยายามฟื้นฟูร้อยกรองแบบขนบในช่วงสมัยรัชกาลที่ 6 แต่เป้าหมายทางการเมืองก็เป็นสิ่งสำคัญที่ขาดไม่ได้เช่นกัน ดังที่ปรากฏในพระราชกฤษฎีกาเรื่องต่างๆ ของรัชกาลที่ 6

แม้บทบาทของกวีนิพนธ์ไทยสมัยใหม่จะซบเซาและแทบหายไปนานนับสิบปี เนื่องจากถูกแทนที่ด้วยนวนิยายและเรื่องสั้นมากกว่า กวีนิพนธ์ไทยก็กลับมาคึกคักอีกครั้งในช่วงทศวรรษที่ 2490 ซึ่งเป็นช่วงที่แนวคิดสังคมนิยมในสังคมไทยขยายตัว โดยเฉพาะในด้านวรรณกรรมและการวิจารณ์วรรณกรรม กวีนิพนธ์ในช่วงนี้ก็มีเนื้อหาวิพากษ์วิจารณ์สังคมด้วยท่าทีแบบฝ่ายซ้ายมากขึ้น กวีคนสำคัญๆ ในช่วงนี้ เช่น นายผี จิตร ภูมิศักดิ์ ทวีปวร

หลังจากยุคสังคมนิยมในสังคมไทย การรัฐประหารของจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ ก็ส่งผลต่อการสร้างสรรค์กวีนิพนธ์ การถูกห้ามไม่ให้แสดงความคิดเห็นทางสังคมการเมือง เป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้นักเขียนและกวีต้องเปลี่ยนไปสร้างงานที่มีเนื้อหาแบบอื่น โดยเฉพาะเรื่องความรัก ในยุคนี้จึงเป็นยุคที่รู้จักกันโดยทั่วไปว่า “ยุคสายลมแสงแดด”

จนกระทั่งในทศวรรษ 2510 หรือยุค “แสงหา”, “ฉันทมาหาความหมาย” นักเขียนและกวีหนุ่มสาวได้หันมาตั้งคำถามกับสังคมรวมถึงงานวรรณกรรมในช่วง 2500 หนุ่มสาวเหล่านี้เองได้วิพากษ์วิจารณ์ขนบทางวรรณกรรมของไทยตั้งแต่อดีตสิ่งที่น่าสนใจก็คือเป็นการวิพากษ์วิจารณ์ด้วยแนวคิดของฝ่ายซ้าย กล่าวคือ ในยุคนี้เป็นการกลับมาของยุคฝ่ายซ้ายอีกครั้ง นอกจากนี้ยังมีแนวคิดแบบอัตถิภาวะนิยมที่ได้ก่อร่างสร้างตัวและเติบโตขึ้นในระยะเวลา 10 ปีนี้ด้วย สิ่งที่เห็นได้ชัดคือ กวีนิพนธ์กลายเป็นเครื่องมือในการตั้งคำถามทั้งต่อสังคมและวิพากษ์วิจารณ์คุณค่าของวรรณกรรม/กวีนิพนธ์ในอดีตอย่างรุนแรง

หลังอุดมการณ์ฝ่ายซ้ายสิ้นสุดลง ความล้มเหลวจากประสบการณ์ในป่า วุฒิภาวะของนักเขียนนักอ่าน ตลอดจนบรรยาการทางสังคมการเมือง และเศรษฐกิจที่เปลี่ยนแปลงไป ทำให้ “แนวรบทางด้านวรรณกรรม” นั้นหายไปเกือบหมด สูตรสำเร็จของการนำเสนอวรรณกรรมแบบแนวคิดมาร์กซ์กลายเป็นสิ่งที่เรียกว่า “ซ้ายน้ำเน่า” กวีนิพนธ์ในยุคหลังๆ จึงเปลี่ยนไป มีการหันกลับมาทบทวนการตีความลักษณะวรรณกรรมเพื่อชีวิตใหม่อีกครั้ง ความล้มเหลวของอุดมการณ์ฝ่ายซ้ายเป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้วงการวรรณกรรมเปลี่ยนแปลงไป กวีนิพนธ์ช่วงนี้จึงเป็นลักษณะของการแสดงสำนึกทางสังคม มองโลกและชีวิตในความเป็นจริงทั้งสองด้าน ความล่มสลายของสังคมชนบท ความแปลกแยกของสังคมในเมือง ความเสื่อมโทรมของสถาบันครอบครัว ศาสนา จิตสำนึกเรื่องสิ่งแวดล้อม ความล้าสมัยของค่านิยมและวัฒนธรรมบางอย่าง อิทธิพลของเทคโนโลยีและการสื่อสาร ตลอดจนกลับมาทบทวนตัวเองใหม่

ทั้งหมดนี้ล้วนเป็นผลกระทบโดยตรงที่เกิดจากกระแสโลกาภิวัตน์ กวีร่วมสมัยของไทยจึงพยายามแสดงให้เห็นสิ่งที่เกิดจากการพัฒนาทางเศรษฐกิจที่ทำลายค่านิยมและวัฒนธรรมไทยของเดิมให้มลายหายไป กวีรุ่นใหม่จึงมีความเป็นปัจเจกสูง มีการกลับไปนิยามคำว่ากวีและบทบาทกวีอีกครั้งหนึ่ง

กวีนิพนธ์ฉันทลักษณ์นั้นได้รับการสืบทอดและต่อยอดจากกวีสมัยใหม่มากมาย กวีหลายคนเริ่มสร้างลักษณะเฉพาะของตนเอง สามารถจับจ้องหว่าได้อย่างคล่องมือ เช่น อังคาร กัลยาณพงศ์ เนาวรัตน์ พงษ์ไพบูลย์ สถาพร ศรีสังข์ สุจิตต์ วงษ์เทศ ไพบูลย์ วงษ์เทศ ศิวกานต์ ปทุมสูติ แร่คำ ประโยคคำ ไพวรินทร์ ขาวงาม ฯลฯ ส่วนกวีอีกกลุ่มหนึ่งถนัดการเรียงร้อยถ้อยคำอย่างอิสระโดยไร้ฉันทลักษณ์ เช่น มายา (วินัย อุทฤษฏ์) พิบูลศักดิ์ ละครพล ประการัง อธิณ ลูกน้ำ สมพงษ์ ทวี ฯลฯ บางคนคิดหาวิธีการและจังหวะใหม่ๆ ในการนำเสนอ เช่น สุชาติ สวัสดิ์ศรีในชุด “จินตนาการสามบรรทัด” และงานของศักดิ์ศิริ มีสมสืบ ในชุด “ตุ๊กตารอยทราย” เป็นต้น

กวีนิพนธ์ไร้ฉันทลักษณ์ได้รับความนิยมมากในหมู่ผู้สร้างและเสพรุ่นใหม่ นิตยสารในยุคนี้อย่าง *ลลนา* *แพรว* *เปรียว* *รถไฟดนตรี* *วัยหวาน* *สตาร์พิก* เปิดคอลัมน์ให้แก่นักอ่านรุ่นใหม่ส่งผลงานมาตีพิมพ์ นอกจากจ้าง แซ่ตั้ง และคาลิล ยิบราน กวีเลบานอน ที่แปลโดย ระวี ภาวิไล พิบูลศักดิ์ ละครพล ก็มีอิทธิพลต่อกลอนเปล่าแก่นักอ่าน และกวีรุ่นใหม่อย่างชัดเจนที่สุด งานของพิบูลศักดิ์ได้รับความนิยมมาก เนื้อหาของเขาโดยมากเป็นเรื่องความรัก ธรรมชาติ และการเดินทาง ต่อมาในปี 2527 พิบูลศักดิ์จัดทำนิตยสาร *สุฝน* รายเดือน ที่ตีพิมพ์เฉพาะผลงานกวีนิพนธ์ เป็นเวทีให้แก่นักอ่านรุ่นใหม่มากที่สุด ส่วนพจนานันท์ จันทรสันติ แปลบทกวี ไชกุ ของญี่ปุ่น แปลปรัชญาเต๋าด้วยลีลา กวี และเขียนกลอนเปล่าในรูปแบบของไชกุ ในชุด *ขลุ่ยไม้ไผ่* ซึ่งเป็นบทกวีที่มียอดเยี่ยมถึงห้าหมื่นเล่มในช่วง 2521 บทกวีเชิงปรัชญา ศาสนา ธรรมชาติ จึงเป็นที่นิยมในช่วงนี้

ต่อมาในปี 2535 มีเหตุนองเลือดทางการเมืองอีกครั้งหนึ่งที่รู้จักกันว่า “พฤษภาทมิฬ” เมื่อคณะรักษาความสงบเรียบร้อยแห่งชาติหรือ รสช. ทำรัฐประหารยึดอำนาจจากพลเอกชาติชาย ชุณหะวัณ เมื่อปี 2534 และมอบหมายให้ท่านที่ ๒ ธานินทร์ เทียนวรรณ เป็นนายกรัฐมนตรีชั่วคราว แต่หลังจากนั้นมีการเลือกตั้งพรรคการเมืองเสียงข้างมากให้สนับสนุนให้พลเอกสุจินดา คราประยูร เป็นนายกรัฐมนตรีทำให้เกิดความไม่พอใจและนำไปสู่การปะทะกัน

บทกวีและเพลงเพื่อชีวิตในยุค 14 ตุลา ถูกนำมาอ่านและขับร้องอีกครั้ง เช่น บทกวีของ เนาวรัตน์ พงษ์ไพบูลย์ รวี โดมพระจันทร์ วิสา คัญทัพ เสกสรรค์ ประเสริฐกุล ฯลฯ แสดงให้เห็นว่าบทกวีในยุค 14 ตุลา ยังคงส่งอิทธิพลให้กับผู้คนในสมัยนั้นอย่างยิ่ง เป็นเครื่องมือในการต่อสู้ทางการเมืองและปลุกใจให้ประชาชนต่อสู้กับอำนาจที่ไม่เป็นธรรม

ในช่วงหลังเหตุการณ์พฤษภาทมิฬ มีกวีร่วมสมัยที่สร้างงานเพื่อระบายอารมณ์ร่วมในเหตุการณ์ดังกล่าว เช่น “น้ำค้างกลางถนน” ของไพบูลย์ วงษ์เทศ “หมายเหตุประชาชน” ของ สุจิตต์ วงษ์เทศ “ใครฆ่าประชาชน” ของ ยืนยง โอภากุล “ปฏิญาณ” ของ ทิวา สาระจูทะ นอกจากนี้ยังมีผลงานของกวีซีไรต์ที่พูดถึงเหตุการณ์ดังกล่าวอีก 2 คน คือ เนาวรัตน์ พงษ์ไพบูลย์ ในผลงาน “แต่...วีรชน” และจิระนันท์ พิตรปรีชา “ฝนแรก”

สิ่งที่น่าสนใจก็คือ เหตุการณ์พฤษภาทมิฬนี้ ผลงานกวีนิพนธ์ที่ออกมาเพื่อสะท้อนความรู้สึกต่อเหตุการณ์นั้นไม่เข้มข้นและมีปริมาณมากเช่นในเหตุการณ์เดือนตุลาทั้งสองครั้ง แต่จะพบว่าเหตุการณ์เดือนตุลาจะปรากฏอยู่ในกวีนิพนธ์ร่วมสมัยอยู่เสมอ เช่น บทกวี “รำลึกทวนรอยเท้าแห่งวิถี” ของศักดิ์ศิริ มีสมสืบ และ “ใครคิดลืมหินคราบน้ำตาประชาชน จะถูกคนพิพากษาประชาทัณฑ์” ของเดือนแรม ประกายเรือง

จากที่กล่าวมาในส่วนนี้ หากใช้วิฤตการณ์ทางการเมืองในแต่ละยุคสมัยเป็นเส้นแบ่งเราจะเห็นความเปลี่ยนแปลงของกวีนิพนธ์ที่เป็นไปตามเหตุการณ์ในยุคสมัยนั้น กล่าวคือ กวีนิพนธ์ไทยตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 5 เป็นต้นมา มีการปรับตัวและเปลี่ยนแปลงไปตามสภาพสังคม และอาจกล่าวได้ว่า กวีนิพนธ์ยุคสมัยหนึ่งอาจส่งอิทธิพลให้แก่กวีนิพนธ์ในยุคถัดไป

รวมบทกวีนิพนธ์การเมือง “กวีภิวัฒน์” เองก็หนีไม่พ้นลักษณะดังกล่าว แต่ความแตกต่างของกวีนิพนธ์เล่มนี้อาจแตกต่างไปจากรวมบทกวีนิพนธ์การเมืองที่เคยมีมาก่อนหน้าโดยเฉพาะในเรื่องอุดมการณ์ทางการเมือง เพราะเป็นการรวบรวมเอาผลงานของกวีคนสำคัญของยุคสมัยเข้าไว้ด้วยกัน เพื่อนำเสนอ “สารทางการเมือง” และมีวัตถุประสงค์ทางการเมืองที่ชัดเจน ซึ่งอุดมการณ์ของ “กวีภิวัฒน์” ในสังคมไทยร่วมสมัยนั้น เป็นสิ่งที่น่าพิจารณาว่าท้ายที่สุดแล้ว บรรดาบทกวีนิพนธ์เหล่านี้กำลังรับใช้อุดมการณ์ทางการเมืองแบบไหน และมันได้สร้างความทรงจำทางการเมืองแบบใดให้แก่สังคมไทย

ความทรงจำภาคปฏิบัติ

การทำงานของความทรงจำนั้นในเบื้องต้นที่สุด อาจกล่าวได้เป็นการทำงานของความคิดสองอย่างที่อยู่ตรงกันข้าม คือ “การจำ” และ “การลืม” ดังนั้น ความทรงจำจึงไม่ใช่อะไรก็ตามที่เป็นใสสะอาดบริสุทธิ์ หรือมีลักษณะเป็นวัตถุวิสัย (Objective) เพราะกระบวนการการทำงานของความทรงจำนั้นต้องกระทำการผ่านการเลือกและคัดสรรเหตุการณ์ต่างๆ เพื่อที่จะจำบางอย่าง ในขณะที่คู่ตรงกันข้ามก็ทำงานไปพร้อมๆ กันคือการเลือกที่จะลืมบางอย่างเพื่อให้เหตุการณ์ที่ต้องการจะจำนั้นมีความชัดเจนมากขึ้นนั่นเอง

ในกรณีนี้ Erll (2011, 9 อ้างถึงใน นัทธนัย ประสานนาม 2557, 300-301) ได้กล่าวถึงการทำงานของความทรงจำได้อย่างน่าสนใจดังนี้

ความทรงจำมิใช่ภาพลักษณ์แบบวัตถุวิสัยของการรับรู้อดีต หรือไม่ใช่แม้แต่ความเป็นจริงในอดีต ความทรงจำเป็นอัตวิสัย และเป็นการประกอบสร้างใหม่ผ่านการตัดสรร/คัดทิ้ง ขึ้นอยู่กับสถานการณ์ที่รื้อฟื้นความทรงจำ ส่วนการจดจำ (Re-membering) เป็นการประมวลข้อมูลเท่าที่มีในปัจจุบันฉบับต่างๆ ของอดีตเปลี่ยนแปลงในทุกครั้งที่เราฟื้นขึ้นมาโดยผันแปรตามสถานการณ์ในปัจจุบัน ความทรงจำไม่ว่าจะเป็นของปัจเจกบุคคลหรือความทรงจำร่วมของกลุ่มคนที่จดจำในปัจจุบัน [...] ส่วนการลืมจำเป็นต่อความทรงจำในแง่ที่มันจัดการให้เราจดจำโครงแบบ (ของเหตุการณ์ในอดีต) ได้ โดยนัยนี้ นักทฤษฎีระบบจึงเสนอแนวคิดเรื่องการจัดลำดับความของการลืม และสานต่อความคิดที่ว่า “หน้าที่หลักของความทรงจำอยู่ในการลืม”

จากข้อความดังกล่าว เราจะเห็นได้ว่า ความทรงจำไม่ได้หมายถึงการจดจำเหตุการณ์ต่างๆ ในอดีตอย่างตรงไปตรงมา แต่มันคือกระบวนการในการประกอบสร้าง กล่าวคือ อดีตนั้นไม่ได้ถูกรับรู้ในฐานะที่มันเกิดขึ้นจริง หรือมีเหตุการณ์นั้นจริงๆ เกิดขึ้นทุกอย่าง แต่มันคือการคัดเลือกและตัดทิ้งเหตุการณ์ต่างๆ เพื่อให้เหมาะสมกับการจดจำของปัจเจกบุคคลมากกว่า

การสร้างความทรงจำร่วมของสังคม จึงจำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องดำเนินไปในลักษณะของการประกอบสร้าง เพื่อให้ทั้งสังคมได้จดจำว่าเหตุการณ์หรือข้อมูลต่างๆ ที่คัดสรรและตัดทิ้งแล้วเป็นความจริง และอาจกล่าวได้ถึงว่า

เป็นความจริงแท้ การคัดเลือกข้อมูล ข่าวสารจึงต้องกระทำด้วยความรอบคอบ ดังนั้น สิ่งที่น่าสนใจก็คือมโนทัศน์หรืออุดมการณ์แบบไหนที่คอยกำกับวิธีคิดในการคัดเลือกชุดข้อมูลเพื่อประมวลเข้าเป็นชุดความจริงในสังคม

ในแง่หนึ่ง การคัดสรรและตัดทิ้งชุดข้อมูลเพื่อประมวลเข้าเป็นความจริงจำนนก็ไม่ได้มีลักษณะที่แตกต่างไปจากวิธีการในการเขียนประวัติศาสตร์ ในบทความ “เรื่องจริงหรืออิงนิยาย” นิธิ เอียวศรีวงศ์ (2545, 4) ได้วิจารณ์ “เรื่อง” ในประวัติศาสตร์ไว้ได้อย่างน่าสนใจว่า “ไม่เพียงแต่นักประวัติศาสตร์ไม่รู้ ‘เรื่อง’ จริงของอดีตเท่านั้น แต่ในอดีตที่เป็นจริงนั้นไม่มี ‘เรื่อง’ ให้รู้ด้วยซ้ำ มีแต่เหตุการณ์เป็นหมื่นเป็นแสนเหตุการณ์เกิดขึ้น เหตุการณ์เหล่านี้ไม่มี ‘เรื่อง’ ผูกเข้าหากันแต่อย่างใด” นอกจากนี้ยังกล่าวต่อไปว่าหน้าที่ของนักประวัติศาสตร์ยังมีหน้าที่ “สร้าง” เรื่องขึ้นมาโดยต้องให้สอดคล้องกับหลักฐานทุกชั้นที่มีอยู่โดยไม่ขัดแย้งกัน

หากงานประวัติศาสตร์นิพนธ์คือความพยายามที่จะเล่าเหตุการณ์ในอดีตอย่างเป็นจริง ๆ แล้วก็นับได้ว่าล้มเหลวโดยสิ้นเชิง นิธิ (2545, 4) ได้กล่าวถึงประเด็นนี้ไว้ว่า “จะรู้ตัวหรือไม่ก็ตามนักประวัติศาสตร์ยังใช้โลกทัศน์, ค่านิยม, ความเชื่อ, อคติ ฯลฯ ของตัวและยุคสมัยของตัวเป็นเครื่องมือในการสร้างด้วย ไม่ต่างจากนักเขียนนวนิยาย”

สิ่งที่น่าสนใจก็คือ ในบรรดาเหตุการณ์จำนวนมหาศาลนั้น นักประวัติศาสตร์ต้องทำการคัดเลือกข้อมูลที่จะใช้ในการ “เล่าเรื่อง” ของอดีตซึ่งข้อมูลที่นักประวัติศาสตร์ได้มานั้นไม่ปะติดปะต่อกัน และเต็มไปด้วยช่องว่างมากมายหน้าที่ของนักประวัติศาสตร์ก็ต้องนำเหตุการณ์ต่าง ๆ จากหลักฐานข้อมูลมาเรียงลำดับให้มีความเป็นเหตุเป็นผลกัน จากนั้นก็ “สร้างคำอธิบาย” เพื่อเติมช่องว่างและเชื่อมโยงส่วนที่ขาดวันในบรรดาหลักฐานทั้งหมดที่มีอยู่ในมือ การสร้างคำอธิบายเพื่อเชื่อมโยงส่วนต่าง ๆ นี้เอง นักประวัติศาสตร์ก็ได้นำเอาโลกทัศน์ของตนเองและยุคสมัยของตัวเองเข้าผสมปนเป และพยายามทำให้ดูน่าเชื่อถือ ปราศจากอคติ เพื่อให้เรื่องที่กำลังเล่ามีความเป็น “กลาง” ซึ่งกำลัง “ฉายภาพ” ของอดีตได้จริง ๆ

กระบวนการเช่นนี้ของนักประวัติศาสตร์นั้นไม่ต่างอะไรกับการทำงานของนักเขียน เพราะนักเขียนเมื่อลงมือเขียนวรรณกรรมก็ต้องวางโครงเรื่อง คือการจัดลำดับเหตุการณ์ของเรื่องที่กำลังจะเล่า เมื่อได้เหตุการณ์มาเป็นส่วน ๆ และจัดลำดับว่าจะเล่าอะไรก่อนหลังแล้ว นักเขียนก็ต้องสร้างคำอธิบายเพื่อเชื่อมโยงความต่อเนื่องของเหตุการณ์จำนวนมากให้เป็นเหตุเป็นผล

ดังนั้น ทั้งประวัติศาสตร์ วรรณกรรม และความทรงจำ ต่างก็มีกระบวนการในการทำงานที่เหมือนกัน และดูเหมือนว่าจะมีเป้าหมายที่ร่วมกันในหลายประการ เพราะอดีตไม่ได้ถูกจดจำอย่างถูกต้องด้วยตัวของมันเอง แต่มันเป็นการสร้างขึ้นเพื่อให้ถูกจดจำ

กวีนิพนธ์กับความทรงจำในสังคม: ประวัติศาสตร์จะถูกจำและทำให้ลืม

วรรณกรรมเป็นรูปรอยที่ชัดเจนอย่างหนึ่งในการบันทึกเหตุการณ์ที่มีอยู่มากมายมหาศาล แต่เหตุการณ์แต่ละเหตุการณ์ที่มีอยู่จำนวนมากเหล่านั้นไม่ได้ถูกบันทึกพร้อมกัน แต่เป็นการคัดสรรและตัดทิ้งเพื่อสร้างความทรงจำให้ผู้อ่านได้จดจำถึงเหตุการณ์ที่กำลังเล่าอยู่ในวรรณกรรมเล่มนั้น ๆ วรรณกรรมจึงเป็นสถานที่กักเก็บความทรงจำเอาไว้ชุดหนึ่งเสมอ

ในตอนต้น ผู้เขียนได้กล่าววาทวินิพนธ์เป็นรูปแบบวรรณกรรมที่สำแดงอารมณ์ความรู้สึกของกวีซึ่งมีต่อสิ่งต่างๆ ตามที่กวีได้ประสบพบเจอ และหากพิจารณาต่อไปว่า กวินิพนธ์ในฐานะสถานที่กักเก็บและสร้างความทรงจำนั้น สิ่งที่กวินิพนธ์จะบันทึกได้ดีที่สุดคืออารมณ์ความรู้สึกที่มีต่อเหตุการณ์ใดเหตุการณ์หนึ่งนั่นเอง

Erll (2011, 9 อ้างถึงใน นัทธนัย ประสานนาม 2557, 304) กล่าวถึงวรรณกรรมในฐานะที่เป็นสื่อกลางของความทรงจำและต้องถูกรับรู้ในฐานะสื่อของความทรงจำตลอดจนถูกอ่านอย่างแพร่หลายในสังคม โดยวรรณกรรมจะสัมพันธ์กับการสัมผัสเวลา ด้วยโครงสร้าง เรื่องเล่า และจะต้องกำหนดความเข้าใจของเราที่มีต่อความต่อเนื่องและความหมายของเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในอดีต ความทรงจำเหล่านั้นย่อมที่จะนำไปสู่ภาคปฏิบัติหรือหลากหลายในความเป็นจริง เช่น การสื่อสารและการปฏิบัติการทางการเมือง

กิจกรรมของการอ่านวรรณกรรม ในแง่หนึ่งจึงเป็นสิ่งที่ไม่คงเส้นคงวา เพราะผู้อ่านในแต่ละยุคสมัยก็ต้องตีความผ่านบริบททางสังคมที่แตกต่างกัน และในแต่ละบริบทที่มีความต่างกันนั้นผู้คนในสังคมก็มีความทรงจำต่อเหตุการณ์ที่ไม่เหมือนกันอีก

วรรณกรรมอาจสะท้อนสังคมทั้งในด้าน รูปธรรมและนามธรรม ด้านรูปธรรมหมายถึงเหตุการณ์ทั่วไปที่เกิดขึ้นในสังคม ส่วนด้านนามธรรมหมายถึงค่านิยมในชีวิตจิตใจของคนในสังคม ตลอดจนความรู้สึกของนักเขียน Raymond Williams (อ้างถึงใน ตรีศิลป์ บุญขจร 2523, 7) นักวรรณกรรมเชิงสังคม เรียกนามธรรมในวรรณกรรมว่า “เป็นโครงสร้างของความรู้สึก” ซึ่งหมายถึงทั้งค่านิยม ความรู้สึก ความปรารถนา และชีวิตจิตใจของคนในทัศนะและความรู้สึกของผู้เขียน ด้วยเหตุนี้วรรณกรรมจึงเป็นการตอบสนองทั้งทางด้านการกระทำและการนึกคิดของมนุษย์

หากพิจารณาในกรอบนี้ กวินิพนธ์ก็ทำหน้าที่เหมือนกับการเขียนประวัติศาสตร์ คือเป็นสิ่งที่เลือกให้จำและทำให้ลืม แต่ด้วยลักษณะเฉพาะของกวินิพนธ์นั้นสิ่งที่ถูกคัดสรรออกมาเป็นการขับเน้นอารมณ์ความรู้สึกมากกว่าข้อเท็จจริง ซึ่งก็คือเป็นการบันทึกปัจจัยภายในของปัจเจกบุคคลมากกว่าปัจจัยภายนอกก็คือสังคม ดังนั้น กวินิพนธ์จึงเป็นการบันทึกอารมณ์ความรู้สึกของบุคคลสมัยหนึ่ง ตลอดจนเป็นความทรงจำด้านอารมณ์ที่มีต่อเหตุการณ์ใดๆ ก็ตามนั่นเอง

เมื่อกวินิพนธ์ถูกใช้เป็นเครื่องมือในการต่อสู้ทางการเมืองนั้น สิ่งที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ก็คือการศึกษากวินิพนธ์ในฐานะบันทึกอารมณ์ความรู้สึกในเรื่องการเมืองในยุคสมัยที่ถูกเขียนขึ้น แต่อารมณ์ความรู้สึกทางการเมืองเหล่านั้นก็ไม่ใช่สิ่งที่บริสุทธิ์ แต่มันถูกห่อหุ้มไปด้วยอุดมการณ์และมโนทัศน์ที่เป็นกำลังหลักในการต่อสู้ทางการเมืองในช่วงเวลานั้นๆ

ในส่วนต่อไปของบทความจะเป็นการวิเคราะห์รวมบทกวีนิพนธ์ “กวีวิวัฒน์” ในฐานะที่เป็นเครื่องมือในการสร้างความทรงจำเกี่ยวกับวิกฤตการณ์การเมืองไทยในปี 2557 อันเป็นปีที่การชุมนุมของ กปปส. ได้ปะทุขึ้นจนถึงขีดสุดและนำไปสู่การรัฐประหารโดย คณะรักษาความสงบแห่งชาติ (คสช.) นอกจากนั้น บทกวีชิ้นนี้ยังเป็นความพยายามในการแสวงหาที่ยืนในประวัติศาสตร์การเมืองด้วยการสถาปนาความทรงจำร่วมของสังคมผ่านกวีนิพนธ์อีกด้วย

มวลมหาประชาชนผู้มั่นคงเป็นอาวรุ

กปปส. มีชื่อเต็มว่า คณะกรรมการประชาชนเพื่อการเปลี่ยนแปลงประเทศไทยให้เป็นประชาธิปไตยที่สมบูรณ์อันมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นประมุข (ภาษาอังกฤษใช้ชื่อว่า People's Democratic Reform Committee, แปลตามตัวอักษร คณะกรรมการประชาชนปฏิรูปประชาธิปไตย, ย่อ: PDRC) ก่อตั้งขึ้นโดยมี นายสุเทพ เทือกสุบรรณ เป็นเลขาธิการ เมื่อวันที่ 29 พฤศจิกายน 2556 เป็นกลุ่มการเมืองที่มีเป้าหมายในการต่อสู้กับกลุ่มการเมืองของพ.ต.ท. ทักษิณ ชินวัตร อดีตนายกรัฐมนตรีของไทยที่ถูกรัฐประหารในปี 2549

ในระยะแรกนั้น กลุ่ม กปปส. รวมถึงขึ้นจากการชุมนุมประท้วงการออก พ.ร.บ. นิรโทษกรรม ของรัฐบาล ในยุคที่นางสาวยิ่งลักษณ์ ชินวัตรเป็นนายกรัฐมนตรี ต่อมาเมื่อคณะรัฐบาลได้ถอน พ.ร.บ. ดังกล่าวออกจากวาระในการพิจารณา ตลอดจนยุบสภาไปแล้ว การชุมนุมก็ยังคงดำเนินต่อไป ด้วยแนวคิดที่ว่าต้องกำจัดอิทธิพลของกลุ่มการเมืองของทักษิณ ชินวัตร ออกไปจากประเทศไทยให้หมดสิ้น และต้องมีการปฏิรูปก่อนเลือกตั้งเพื่อนำประเทศไปสู่การปราศจากคอร์รัปชัน

กลุ่ม กปปส. ประกอบไปด้วยกลุ่มคนหลากหลาย ซึ่งได้รับการสนับสนุนจากชนชั้นกลางที่อาศัยอยู่ในเขตเมือง ชาวภาคใต้ที่มีฐานะร่ำรวย และมีพรรคประชาธิปัตย์ กลุ่มพันธมิตรประชาชนเพื่อประชาธิปไตย กลุ่มสหภาพแรงงานของรัฐ กลุ่มนิคมทหาร กลุ่มศิลปิน นักเขียนและกวีระดับแถวหน้าของประเทศไทย กล่าวให้ถึงที่สุดก็คือ กลุ่ม กปปส. คือ กลุ่มพันธมิตรประชาชนเพื่อประชาธิปไตยที่มีการขยายตัวใหญ่ขึ้นนั่นเอง

การชุมนุมของ กปปส. ไม่ได้ใช้สีเสื้อเป็นสัญลักษณ์เด่นชัดเหมือนกับกลุ่มการเมืองอื่นๆ ที่เคยมีมา แต่ใช้นกหวีดแทน การเป่านกหวีดจึงเป็นสัญลักษณ์ที่สำคัญของกลุ่ม กปปส. นอกจากนี้ ยุทธวิธีในการต่อสู้ทางการเมืองของกลุ่ม กปปส. นั้นก็ประจักษ์ชัดว่าเป็นไปด้วยความรุนแรง ทั้งการยึดสถานที่ราชการต่างๆ ปิดถนน รวมถึงการทำร้ายประชาชนที่สัญจรไปมาในบริเวณที่ชุมนุม การใช้อาวุธปืนจนเป็นเหตุให้มีผู้เสียชีวิต⁴⁹⁷

เราอาจกล่าวได้ว่า กลุ่ม กปปส. และผู้สนับสนุนนั้นมีแนวคิดทางการเมืองคือไม่ยอมรับการเลือกตั้งโดยไม่มีการปฏิรูปทางการเมืองก่อน การปฏิเสธการเลือกตั้งย่อมหมายถึงการปฏิเสธหลักการที่สำคัญที่สุดอย่างหนึ่งของระบอบประชาธิปไตย ที่มอบให้ประชาชนมีสิทธิมีเสียงเท่ากันผ่านวิธีการเลือกตั้ง นั้นแนวทางการต่อสู้ทางการเมืองของกลุ่ม กปปส. มีความขัดแย้งกันในตัวเอง สิ่งที่ไม่อาจปฏิเสธได้ก็คือ การชุมนุมของ กปปส. นั้นในท้ายที่สุดเป็นการเปิดโอกาสให้กองทัพเข้ามาควบคุมสถานการณ์และทำรัฐประหาร

ในช่วงปี 2556-2557 ท่ามกลางการสนับสนุน กปปส. ที่มีมากมายหลากหลาย กลุ่มของศิลปิน นักเขียน และกวี เป็นกลุ่มที่ถือได้ว่าเป็นแนวรบทางด้านศิลปวัฒนธรรมในการต่อสู้ทางการเมืองของกลุ่ม การจัดทำโครงการ

⁴⁹⁷ รายละเอียดโปรดดู “วิกฤตการณ์การเมืองไทย พ.ศ. 2556-2557” ซึ่งไล่เรียงเหตุการณ์การชุมนุมของกลุ่ม กปปส. ได้อย่างละเอียด ใน [https://th.wikipedia.org/wiki/วิกฤตการณ์การเมืองไทย พ.ศ. 2556-2557](https://th.wikipedia.org/wiki/วิกฤตการณ์การเมืองไทย_พ.ศ._2556-2557) และดูการตีความเหตุการณ์เดียวกันจากเว็บไซต์ “ฐานข้อมูลการเมืองการปกครอง” ของสถาบันพระปกเกล้าใน http://wiki.kpi.ac.th/index.php?title=Shutdown_กรุงเทพฯ สิ่งที่น่าสนใจอีกคือ ใน “ฐานข้อมูลการเมืองการปกครอง” ของสถาบันพระปกเกล้านั้น พยายามที่จะหลีกเลี่ยงการบันทึกความรุนแรงที่เกิดขึ้นจากการชุมนุมของ กปปส. อย่างชัดเจน และยังให้น้ำหนักกับการชุมนุมของ กปปส. ในฐานะ “ผู้ถูกกระทำ” และ “ผู้สูญเสีย” แม้ความรุนแรงที่เกิดขึ้นจากฝ่ายผู้ชุมนุม กปปส.เองจะเป็นข่าวในสื่อมากมายก็ตาม เช่น กรณีการตี กปปส. ทำร้ายนายทหารชั้นพันเอกเพียงเพราะยกกรวยบนถนนออก โปรดดู <http://www.thairath.co.th/content/418913> กรณีการตี กปปส. ทำร้ายร่างกายเจ้าหน้าที่รักษาความปลอดภัยแล้วจับไปโยนทิ้งแม่น้ำบางปะกง <http://prachatai.com/journal/2014/03/52079> การขัดขวางและล้มเลิกการเลือกตั้งในปี 2557 โปรดดู <http://freedom.ilaw.or.th/the2014reportonfreedomofexpressionblockingofelection> การใช้อาวุธในการชุมนุมจนเป็นเหตุให้มีผู้เสียชีวิตที่หลักสี่ โปรดดู http://www.isranews.org/isranews-scoop/item/26978-cc_26978.html

ศิลปะต่างๆ เพื่อนำเงินทุนที่ได้จากการขายก็ตี การประมูลก็ดี ล้วนเป็นไปเพื่อการสนับสนุนการชุมนุมของกลุ่ม กปปส. หรือช่วยเหลือในด้านอื่นๆ เช่น รวมบทกวีนิพนธ์ทางการเมือง *กวีภิวัฒน์* นั้นจัดทำขึ้นเพื่อการช่วยเหลือผู้บาดเจ็บและครอบครัวผู้เสียชีวิตจากการร่วมชุมนุมของกลุ่ม กปปส.⁴⁹⁸

หากพิจารณาในแง่ศิลปวัฒนธรรม ผลผลิตต่างๆ ที่เกิดขึ้นภายใต้การชุมนุมของกลุ่ม กปปส. นั้น ก็เป็นการสะท้อนให้เห็นถึงอุดมการณ์ของกลุ่ม รวมถึงเป็นการแสดงจุดยืนทางการเมืองของผู้ที่สร้างขึ้นงานด้วยเช่นกัน การศึกษาทำความเข้าใจอุดมการณ์ของกลุ่ม กปปส. จึงอาจทำได้ด้วยการศึกษาผลิตผลทางศิลปวัฒนธรรม ที่ถึงแม้จะไม่ได้สะท้อนอย่างตรงไปตรงมา แต่ก็ทำให้เราเห็นโครงสร้างในวิถีคิดของกลุ่มได้มากพอสมควร

บทกวีของมวลมหาประชาชน

บรรดากลุ่มนักเขียนและกวีที่สนับสนุน กปปส. นั้นล้วนแล้วแต่เป็นนักเขียนและกวีที่มีชื่อเสียงอยู่ในระดับแถวหน้าของเมืองไทยทั้งสิ้น มีรางวัลการันตีมากมาย ตั้งแต่ ศิลปินแห่งชาติ ซีไรต์ ศิลปราชร นอกจากนี้ยังมีบรรณาธิการ นายกสุมาคมนักเขียนแห่งประเทศไทยในขณะนั้นซึ่งเป็นผู้เขียนบทนำของรวมบทกวี “กวีภิวัฒน์” อีกด้วย

ศาสตรินทร์ ต้นสุน (2558) ได้ศึกษาการเคลื่อนไหวชุมนุมทางการเมืองของกลุ่ม กปปส. เอาไว้ว่า โดยมากกลุ่ม กปปส. นั้นก็เคยร่วมชุมนุมกับพันธมิตรประชาชนเพื่อประชาธิปไตยมาแล้วในปี 2549 และ 2551 ซึ่งกลุ่มพันธมิตรประชาชนเพื่อประชาธิปไตยนั้นมีความไม่พอใจต่อการบริหารประเทศภายใต้รัฐบาลของ พ.ต.ท. ทักษิณ ชินวัตร ในขณะนั้น และต่อมาเมื่อพรรคเพื่อไทยภายใต้การนำของหัวหน้าพรรคคือ นางสาวยิ่งลักษณ์ ชินวัตร น้องสาวของอดีตนายกรัฐมนตรี ทั้งกลุ่มพันธมิตรประชาชนเพื่อประชาธิปไตยและกลุ่มกปปส. ก็ไม่สามารถยอมรับได้เนื่องจากทั้งนางสาวยิ่งลักษณ์ และ พ.ต.ท. ทักษิณ เป็นส่วนที่สำคัญของระบอบซึ่งชั่วร้ายหรือที่เรียกว่า “ระบอบทักษิณ” ดังนั้นทั้งสองกลุ่มจึงมีความปรารถนาร่วมกันที่จะต่อสู้กับระบอบดังกล่าว และมีความเห็นร่วมกันว่า แม้ กปปส. จะนำโดยนายสุเทพ เทือกสุบรรณ นักการเมืองอาวุโสของพรรคประชาธิปัตย์ แต่ก็ไม่สามารถควบคุมและนำความคิดของผู้ชุมนุมได้ เพราะนายสุเทพ เป็นได้แค่ร่างทรงของผู้ชุมนุม มีหน้าที่ทำตามคำสั่งของผู้ชุมนุมเท่านั้น

หากเปิดดูหน้าสารบัญของหนังสือเล่มนี้และสำรวจรายชื่อบรรดากวีที่มีผลงานอยู่ในเล่ม เราจะเห็นว่าพื้นเพของกวีเหล่านี้เป็นกวีที่มีผลงานในระดับชาติและนานาชาติ เป็นนักเขียน สื่อมวลชน ที่ได้รับการยอมรับในผลงานอย่างกว้างขวาง เช่น เนาวรัตน์ พงษ์ไพบูลย์ กวีซีไรต์ และศิลปินแห่งชาติของไทย สุรชัย จันทิมาธร พนม นันทพุกษ์ ชมัยกร แสงกระจ่าง กวีและนักเขียนศิลปินแห่งชาติเช่นเดียวกัน วิมล ไทรนิมโนล ศิลลา โคมฉาย ไพโรจน์ ภาวาม โชคชัย บัณฑิต เรวัตร พันธุ์พิพัฒน์ มนตรี ศรียงค์ อังคาร จันทาทิพย์ ซึ่งล้วนแต่เป็นกวีซีไรต์ทั้งสิ้น ความน่าสนใจก็คือ ในรวมบทกวีนิพนธ์การเมือง *กวีภิวัฒน์* นั้น ได้รวมเอากวีและนักเขียนซีไรต์ไว้มากที่สุดในเล่ม นอกจากนี้ยังมีนักเขียนและกวีรางวัลอื่นๆ เช่น รางวัลศิลปราชร อย่าง ศิริวร แก้วกาญจน์ สื่อมวลชนซึ่งในอดีตเคยมีผลงานกวีอยู่บ้าง เช่น สำนวน รอดเพชร สุมิตรา จันทรเงา และกวีที่มีผลงานต่อเนื่องมาตั้งแต่อดีต เช่น พรชัย แสนยะมูล “เจริญขวัญ” โกสินทร์ ภาวาม พยัต ภูวิชัย ภูญ ระโนด บรรณาธิการระดับอาวุโสของวงวรรณกรรมไทยก็ปรากฏชื่ออยู่ในรวมบทกวีนิพนธ์การเมืองชิ้นนี้ด้วย คือ เจน สงสมพันธุ์ และ เรืองเดช จันทรศิริ

⁴⁹⁸ โปรดดู <http://www.komchadluek.net/news/culture/179529>

สิ่งที่น่าสนใจที่สุดก็คือ รวมบทกวีนิพนธ์การเมือง *กวีวิวัฒน์* เล่มนี้นั้น ส่วนใหญ่เคยชุมนุมร่วมกับพันธมิตรประชาชนเพื่อประชาธิปไตยมาแล้วทั้งสิ้น โดยเฉพาะ เนาวรัตน์ พงษ์ไพบูลย์ ดังนั้นจึงเป็นเรื่องที่คาดได้ไม่ยากว่าบรรดาบทกวีเหล่านั้นล้วนมีอคติทางการเมืองต่อ “ระบอบทักษิณ” ทั้งสิ้น นอกจากนี้ ในรายชื่อกวีทั้งหมดนั้นก็แทบจะเรียกได้ว่าเป็นการชวนเอานักเขียนและกวีทั้งในอดีตปัจจุบันกว่าครึ่งของวงการวรรณกรรมไทยมาอยู่ในที่เดียวกันทั้งหมดหรืออาจเรียกได้ว่าเป็นชนชั้นนำของวงการวรรณกรรมนั่นเอง ในเบื้องต้นย่อมแสดงให้เห็นถึงการ “เห็นพ้องร่วมกัน” ของอุดมการณ์ทางการเมืองที่พวกเขามีร่วมกันในขณะนั้น

ด้วยความที่เป็นบุคคลที่มีชื่อเสียงมากในวงการวรรณกรรมไทย ประกอบกับความสามารถในการเขียนผลงานของพวกเขาเป็นที่ยอมรับและจับใจของนักอ่านในประเทศไทยมาเป็นระยะเวลายาวนาน ดังนั้นจึงปฏิเสธไม่ได้ว่าผลงานของพวกเขาเหล่านั้นมีอำนาจในการสร้างและสถาปนาความคิดบางอย่างในสังคมไทย

ในทุกครั้งของการชุมนุมหรือการต่อสู้ทางอุดมการณ์ทางการเมืองของไทย ก็มักจะมีการอ่านและเขียนบทกวีเพื่อปลุกเร้าอารมณ์ของมวลชนที่เข้าร่วมชุมนุม และหลายต่อหลายครั้งที่บทกวีเหล่านั้นกลายเป็นกวีนิพนธ์การเมืองที่ได้รับความนิยมข้ามยุคข้ามสมัยส่งอิทธิพลต่อผู้คนในยุคถัดไปได้อย่างชัดเจน เราอาจกล่าวได้ว่านี่คือการตอกย้ำให้เห็นถึงความสำคัญของกวีนิพนธ์การเมืองในฐานะที่เป็นเครื่องมือในการกักเก็บความทรงจำของอารมณ์ความรู้สึกที่มีต่อเหตุการณ์ในยุคสมัยหนึ่ง และถ้าหากมีพลังมากเพียงพอ กวีนิพนธ์บทนั้นก็จะสามารถส่งต่อความทรงจำข้ามยุคไปสู่คนอีกรุ่นหนึ่งได้อย่างไม่รู้จัก

นักเขียนและกวี หรือศิลปินที่มีชื่อเสียงเป็นที่ยอมรับในสังคม จึงได้อภิสิทธิ์ในการจดจำบันทึกความทรงจำของสังคมในช่วงเวลาหนึ่งได้มากกว่าคนอื่น ๆ และดังที่ได้กล่าวไว้แล้วในตอนต้นว่า ความทรงจำนั้นไม่ใช่สิ่งที่ใส่ชื่อบริสุทธิปราศจากอคติ แต่เป็นเรื่องของการสร้างและสถาปนาชุดความรู้ ความจริง ให้เกิดขึ้นในสังคม ทำให้ชุดความรู้ ความจริงเหล่านั้นมีที่ทางในประวัติศาสตร์สังคมและเป็นที่จดจำของผู้คนในสังคมต่อไป

กวีวิวัฒน์ กับ การสร้างและสถาปนาความทรงจำในประวัติศาสตร์การเมืองไทย

ชื่อหนังสือรวมบทกวีนิพนธ์ทางการเมือง *กวีวิวัฒน์* นั้น คำว่า “กวีวิวัฒน์” นั้นมาจากศัพท์ 2 คำ ผูกเข้าด้วยกัน คือ “กวี” และ “อภิววัฒน์” ซึ่งนำมาสมาสสนธิกันกลายเป็น “กวีวิวัฒน์” นั่นเอง สิ่งที่น่าสนใจก็คือ การใช้คำว่า “อภิววัฒน์” ที่นำมาสมาสสนธิกับคำว่า “กวี” นั้น เป็นคำศัพท์ที่มีความเกี่ยวข้องกับการเมืองไทยสมัย พ.ศ. 2475

คำว่า “อภิววัฒน์” นั้นเป็นศัพท์ที่คิดขึ้นโดยนายปรีดี พนมยงค์ ผู้นำคณะราษฎรสายพลเรือน ที่มาของคำว่า “อภิววัฒน์” นั้น นายปรีดีได้อธิบายไว้ว่า ได้นำเอาคำ “อภิ” ที่แปลว่า “ยิ่ง, วิเศษ” นำมารวมกับคำว่า “วิวัฒน์” ที่แปลว่า “ความเจริญ ความงอกงาม” เมื่อนำมารวมกันก็จะได้ว่าความว่า “ความงอกงามอย่างยิ่ง หรืออย่างวิเศษ” ซึ่งคำว่า “อภิววัฒน์” นั้นเป็นสิ่งที่ตรงกันข้ามกับคำว่า “ปฏิวัติ” ที่แปลว่า “การหมุนกลับ การผันแปร เปลี่ยนหลักมูล” นายปรีดี ยังอธิบายต่อไปว่า คำว่า “ปฏิวัติ” นั้นไม่ตรงกับเหตุการณ์ในวันที่ 24 มิถุนายน 2475 สิ่งที่เกิดขึ้นในวันนี้ไม่ใช่การถอยกลับแต่เป็นการทำให้ก้าวไปข้างหน้า (ปรีดี พนมยงค์ 2553)

ดังนั้น คำว่า “กวีวิวัฒน์” หากแปลตามแนวคิดของนายปรีดีแล้ว ก็น่าจะหมายถึง “กวีผู้ทำให้เกิดความเจริญ ความงอกงาม” แต่สิ่งที่น่าสนใจก็คือ แนวคิดในบทกวีชิ้นต่างๆ ในหนังสือเล่มนี้นั้นมีอะไรบ้างหรือไม่ที่บ่งชี้ให้เราเห็นว่าบทกวีเหล่านั้นทำให้เกิดความเจริญหรือความงอกงามตามถ้อยคำที่ได้คิดค้นขึ้นไว้

ในส่วนแรกของรวมบทกวีนิพนธ์การเมือง “กวีวิวัฒน์” เป็นคำนำซึ่งเขียนโดย เจน สงสมพันธุ์ นักเขียนชาวไทยในเวลานั้น คำนำของหนังสือหลายครั้งทำหน้าที่เล่าประวัติความเป็นมาของหนังสือ อธิบายและขยายความข้อความหรือเนื้อหาบางส่วนในหนังสือ เพื่อให้ผู้อ่านได้เข้าใจเนื้อหาบางส่วนซึ่งอาจมีความยากได้ง่ายขึ้นหรือเห็นภาพได้ชัดขึ้น

อำนาจและหน้าที่ของคำนำนั้นก็เป็นที่น่าพิจารณา เพราะมันทำหน้าที่บอกแนวคิดและ/หรือมโนทัศน์ของหนังสือเล่มนั้นทั้งเล่ม ใน “กวีวิวัฒน์” นั้นคำนำเขียนขึ้นโดยนักเขียนชาวไทย ซึ่งโดยตำแหน่งก็ถือว่าเป็นผู้นำที่มีอำนาจอย่าง “เป็นทางการ” ในแวดวงศิลปวัฒนธรรม โดยเฉพาะวงการวรรณกรรมไทย การออกมายืนยันความคิดและความเชื่อของบรรดา กวีที่แสดงออกผ่านกวีนิพนธ์การเมืองนั้นก็ยิ่งทำให้ความคิดในกวีนิพนธ์เล่มนี้พยายามจะดูเป็นกวีนิพนธ์ที่มีความถูกต้องทางการเมืองและพยายามจะทำให้เหตุการณ์ดังกล่าวกลายเป็นการต่อสู้ของ “ผู้ถูกกระทำ” ซึ่งส่งผลให้การสร้างความทรงจำของเหตุการณ์การชุมนุมของ กปปส. กลายเป็นการต่อสู้ของเหยื่อความอยุติธรรมที่ต้องลุกขึ้นมาเรียกร้องประชาธิปไตยที่แท้จริง

เจน สงสมพันธุ์ นักเขียนชาวไทยได้พยายามอธิบายความเป็นมาของประชาธิปไตยตั้งแต่อดีต 508 ปีก่อนคริสตกาล คือในสมัยกรีก เจน (2557, 3) พูดถึงประชาธิปไตยแบบกรีกไว้ว่า

คำว่า “ประชาธิปไตย” เกิดขึ้นมาเมื่อ 508 ปีก่อนคริสตศักราชโดยความหมายแรกที่ยังไม่มีพัฒนาการนั้นหมายถึงรัฐที่ประชาชนมีสิทธิมีเสียงในการเลือกระบบ ผู้นำ และกฎหมายที่ปรารถนา... การที่หลักการประชาธิปไตยได้ละความปรารถนาและการตัดสินใจของประชาชนแห่งรัฐนั้นๆ เอาไว้ก็เพื่อให้เกิดการพัฒนาอย่างสอดคล้องกับผู้คนและยุคสมัย...

สิ่งที่น่าสนใจก็คือ ความเข้าใจของเจนเกี่ยวกับประชาธิปไตยสมัยกรีกนั้น ดูจะเป็นการผิดฝาผิดตัวเนื่องจากการเอาบริบทของยุคสมัยใหม่ไปจับยุคเก่า เพราะประชาธิปไตยในสมัยกรีกนั้นไม่ใช่ประชาธิปไตยที่เป็นแบบเดียวกับในปัจจุบัน แม้เจนจะบอกว่าเป็นประชาธิปไตยที่ยังไม่ได้รับการพัฒนาก็ตาม แต่ในข้อความนั้นแสดงให้เห็นว่า เจนได้ละเลยใจความสำคัญของประชาธิปไตยของกรีกที่ว่า ประชาธิปไตยของกรีกเป็นประชาธิปไตยที่เกิดขึ้นในเขตเมืองของกรีกเท่านั้น เป็นเรื่องของพวกอภิชนมากกว่าประชาชนทั่วไป และต้องไม่ลืมว่าในสมัยกรีกนั้นยังคงมีทาสอยู่ที่สำคัญทาสไม่ถูกนับว่าเป็นประชาชน

นอกจากนี้ในข้อความที่ว่า “การที่หลักการประชาธิปไตยได้ละความปรารถนาและการตัดสินใจของประชาชนแห่งรัฐนั้นๆ เอาไว้ก็เพื่อให้เกิดการพัฒนาอย่างสอดคล้องกับผู้คนและยุคสมัย...” นั้นดูเหมือนเป็นการตอกย้ำมายาคติที่ว่า ระบอบประชาธิปไตยนั้นมีความแตกต่างกันไปตามผู้คนในแต่ละท้องถิ่นที่ที่ประชาธิปไตยได้เข้าไปเจริญเติบโต ทั้งที่จริง ๆ แล้วหลักการพื้นฐานของประชาธิปไตยนั้นคือการมอบอำนาจและสิทธิให้กับ “ประชาชน” ทุกคนอย่างเสมอหน้า โดยไม่ได้เลือกที่จะมีความแตกต่างกันในท้องถิ่นใดก็ตาม

เจนพยายามแสดงให้เห็นความล้มเหลวของระบบการเลือกตั้งในประเทศไทย และระบบการศึกษาที่จำกัดทำให้เกิดช่องว่างทางสังคมมากมาย อันส่งผลให้ประชาธิปไตยในประเทศไทยไม่สามารถหยั่งรากลงไปในสังคมได้อย่างแท้จริง ดังที่กล่าวว่า “แม้โลกใบนี้จะมีคำว่าประชาธิปไตยมานานกว่า 2,000 ปี แต่สิ่งนี้ห่างไกลกับชีวิตประจำวันของคนไทย...” (เจน 2557, 5)

การโจมตีความล้มเหลวของระบบการเลือกตั้ง รวมไปถึงรัฐบาลที่ได้รับเสียงข้างมากหรือพรรคการเมืองที่ชนะการเลือกตั้งที่ดูแลอำนาจทำอะไรตามอำเภอใจนั้น ดูจะเป็นสูตรสำเร็จในการโจมตีนักการเมืองอย่างทักษิณ ชินวัตร และกลุ่มการเมืองของเขา ซึ่งสูตรสำเร็จดังกล่าวเป็นสิ่งที่กล่าวกันมายาวนานนับสิบปี ตั้งแต่ก่อนรัฐประหารปี 2549 จนกระทั่งกลายเป็นความทรงจำร่วมและเป็นจิตสำนึกที่ “ถูกต้อง” ไปแล้วสำหรับคนบางกลุ่มในสังคมไทย

อย่างไรก็ตาม นี่ไม่ใช่สิ่งที่ผิดเสียทีเดียว แต่สิ่งที่เจนได้พยายามจะโจมตีนั้น ในแง่หนึ่งก็คือการคัดเลือกเอาข้อเท็จจริงบางส่วนมาขยายใหญ่ให้เป็นประเด็นในวาระทางการเมืองของตนเอง เพราะการเลือกตั้งนั้นถือเป็นหัวใจสำคัญพอๆ กับการตรวจสอบการใช้อำนาจ แต่ดูเหมือนว่า เจนและกลุ่ม กปปส. เองจะพยายามตัดวงจรของการเลือกตั้งออกไปและให้ความสำคัญกับการตรวจสอบเป็นอันดับแรก ทั้งๆ ที่ทั้งสองอย่างนี้สามารถกระทำควบคู่กันได้

การซื้อเสียงขายสิทธิในระบอบประชาธิปไตยในประเทศไทยนั้นก็ถือเป็นความทรงจำร่วมของสังคมที่มีมายาวนานในประวัติศาสตร์ ชุดความคิดดังกล่าวถูกนำเสนอในสังคมไทยมาแทบทุกยุคทุกสมัยในประวัติศาสตร์การเมืองไทย ในแง่หนึ่ง มันคือการสะท้อนความคิดว่า “คนไทยไม่พร้อมสำหรับระบอบประชาธิปไตย” ซึ่ง เจน (2557, 6) ได้กล่าวไว้ในบทนำอย่างน่าสนใจว่า

สิ่งเลวร้ายเพื่อเข้าสู่อำนาจรัฐก็คือการซื้อเสียงที่เวลานี้ได้ถูกอธิบายว่าเป็น “ธรรมเนียม” จึงไม่ใช่สิ่งเลวร้ายแต่อย่างใด โดยมีนักวิชาการบางจำพวกพยายามอธิบายว่าถึงแม้ไม่จ่ายคนก็เลือกอยู่แล้ว ต่อมาก็คือการคอร์รัปชันที่เกิดขึ้นในทุกระดับและเพิ่มความรุนแรงมากขึ้นทุกวัน

อย่างไรก็ตาม ในบทนำ เจนก็ได้พยายามอภิปรายถึงปัญหาของสังคมไทยในขณะนั้นว่ามีที่มาและต้นตออย่างไร แม้จะมีปัญหาให้อภิปรายอีกมากมายในบทนำและดูเหมือนว่าจะเกินความจำเป็นของบทความชิ้นนี้ สิ่งที่ผู้เขียนพยายามจะนำเสนออีกคือ บทนำของเจนนั้นนอกจากเป็นการพูดถึงที่มาของปัญหาอันทำให้เกิดการรวมตัวของมวลมหาประชาชน กปปส. แล้ว เจนก็ยังได้กล่าวว่า “กวีภีวัฒน์” นี้ ถือเป็น “ปรากฏการณ์กวีในภาวะเร่งรีบทางประวัติศาสตร์” ที่อย่างน้อยได้บอกเล่าเรื่องราว 4 ด้านด้วยกันคือ 1. บันทึกเหตุการณ์ 2. คนจน ความเหลื่อมล้ำ สิทธิ และโอกาส 3. พลังของประชาชน พลังของประชาธิปไตย 4. ความคิดประชาธิปไตย” (2557, 7) นอกจากนี้ยังได้อภิปรายว่าบทกวีแต่ละชิ้นภายในเล่มนั้น ได้สะท้อนอุดมการณ์ในการต่อสู้ทางการเมืองอย่างไร

บทกวีบทแรกของหนังสือเล่มนี้ คือ “นกหวีดปฏิวัติ” โดยเนาวรัตน์ พงษ์ไพบูลย์ กวีซีไรต์และศิลปินแห่งชาติสาขาวรรณศิลป์ บทกวีได้พยายามนำเสนอว่า ขบวนการการต่อสู้ของกลุ่ม กปปส. นั้น เป็นการต่อสู้กับรัฐที่ชั่วร้าย เป็นฝ่ายอธรรม ดังที่กล่าวว่า

ไม่เอารัฐที่ชั่วช้า

ไม่เอาหมาที่เห่าหอน

ไม่เอานักการเมืองเน่า

ไม่เอาปูกระดองแดง (2557, 20)

การสร้างภาพให้นักการเมืองเป็นสิ่งที่ชั่วร้าย เป็นอะไรหลายอย่างที่ ไม่ใช่คน รวมถึงบริภาชตัวบุคคลโดยตรงในกวีบทนี้นั้น เป็นการสร้างความทรงจำว่ารัฐบาลในสมัยนางสาวยิ่งลักษณ์ ชินวัตร นั้นขาดความชอบธรรมที่จะปกครองรวมถึงการตอกย้ำความคิดที่ว่านักการเมืองนั้นเป็นคนชั่ว ซึ่งเป็นสิ่งที่ถูกพูดถึงทุกครั้งเมื่อเกิด

วิกฤตการณ์ทางการเมืองในประเทศไทย ในแง่หนึ่ง มันคือการตอกย้ำความทรงจำของสังคมที่ว่านักการเมืองเป็นคนเลว คนชั่ว รัฐบาลเป็นสิ่งที่อยู่กันข้ามกับประชาชน นอกจากนี้ในบทเดียวกัน ยังกล่าวถึงนักการเมืองในฐานะโจรปล้นชาติ

ไม่เอาโจรปล้นชาติ

ไม่เอาอุบาทว์ตะบันตะแบง

หวีดเสียงให้สุดแรง

ว่าออกไป...เฮ้ยออกไป! (2557, 21)

กวีบทนี้ยังมีความพยายามในการสร้างความทรงจำร่วมในสังคมที่ว่า การต่อสู้ของกลุ่มกปปส. นั้นกระทำด้วยจิตวิญญาณของประชาชนที่บริสุทธิ์ ต่อสู้กับเหล่าความชั่วร้าย

นกหวีดเป็นอาวุธ

นกหวีดจุดกระชากมาร

นกหวีดกรี๊ดวิญญาณ

คือนกหวีดประชาชน (2557, 20)

บทกวี “นี่คือกติกา” โดยสุรัชย์ จันทิมาธร ศิลปินแห่งชาติ สาขาวรรณศิลป์ ปี 2553 เป็นบทกวีที่วิพากษ์วิจารณ์รัฐบาลในขณะนั้นและระบอบประชาธิปไตย โดยกล่าวว่า ประชาธิปไตยเป็นเรื่องของการลงทุนผ่านกติกาหรือกฎหมายที่ร่างกันเอง

ประชาธิปไตยเพียงใบหนึ่ง

ที่พวกมึงช่วยกันลงขัน

เหลือฟอนใหญ่ได้แบ่งกัน

เพื่อโกงกินประเทศไทย

นี่คือ...กติกา

ที่อ้างว่ามันโปร่งใส

เศษเงินที่หวานไป

หวังก้อนใหญ่กลับคืนมา (2557, 22)

ในแง่หนึ่ง นี่ก็เป็นการตอกย้ำความทรงจำเกี่ยวกับนักการเมือง และระบอบประชาธิปไตยไทยที่มีปัญหา มาตลอดในประวัติศาสตร์การเมืองไทย เพียงแต่การปรากฏตัวของบทกวีชิ้นนี้ใน “กวีภิวัฒน์” การตอกย้ำความทรงจำเดิมก็เป็นการสร้างความทรงจำใหม่ไปพร้อมๆ กัน กล่าวคือ บทกวีชิ้นนี้เป็นการพยายามสร้างความทรงจำว่า รัฐบาลของนางสาวยิ่งลักษณ์ ชินวัตร เป็นผลผลิตของระบบการเมืองไทยที่แก้ไม่ได้ คือเป็นวงจรแบบเดิม ชนะเลือกตั้ง คอร์รัปชัน ออกกฎหมายเพื่อสร้างความชอบธรรมให้กับตัวเองและพวกพ้อง และด้วยความเป็นกวีนิพนธ์การเมือง เราก็คงอาจกล่าวได้ว่า บทกวีชิ้นนี้ก็เป็นการเล่นอารมณ์ของผู้คนที่มึดมึดเหมือนกันให้ลุกโชนขึ้นเพื่อต่อสู้กับความรู้สึกที่ว่ามันคือความไม่ถูกต้อง เป็นความชั่วร้ายสามานย์อย่างหนึ่ง

นอกจากนี้ความพยายามที่จะให้การชุมนุมของกลุ่ม กปปส. เป็นภารกิจทางประวัติศาสตร์ก็เป็นสิ่งที่ปรากฏใน กวีภิวัฒน์ เช่นกัน ใน “ราชดำเนิน” ของ มนต์รี ศรียงค์ กวีซีไรต์ ปี 2550 ได้กล่าวไว้อย่างกระตือรือร้นว่า

นี่คือฤดูที่งดงาม
เป็นความจริงอันยิ่งใหญ่
แน่นหนาถนอมแล้วคนไทย
หลอมหัวใจล้านดวงเป็นหนึ่งเดียว
นี่คือภารกิจทางประวัติศาสตร์
ความมุ่งมั่นประกาศอย่างกราดเกรี้ยว
นี่คือการเลือกข้างร่วมทางเดียว
ทางเลี้ยวแพรงไหนดั้นไม่มี (2557, 38)

สิ่งที่น่าสนใจก็คือ บรรดาภคินีพนธ์ในเล่มนี้หลายชั้นมักจะอ้างอิงเอาจำนวนคนที่มาร่วมชุมนุมกับ กปปส. ที่มีจำนวนมาก มาใส่ไว้ในบทกวี ซึ่งอาจทำให้การชุมนุมของ กปปส. นั้นมีความชอบธรรม เนื่องจากมีผู้เห็นด้วย เป็นจำนวนมากมหาศาล และยังเป็นการสร้างความจริงที่ว่า การชุมนุมของ กปปส. นั้นเป็นการชุมนุมเพื่อต่อสู้กับสิ่งชั่วร้ายอย่างแท้จริง ถือเป็นภารกิจทางประวัติศาสตร์ในฐานะประชาชนที่เป็นเจ้าของอำนาจอธิปไตย เช่นใน “กลายเป็นคนไร้บ้านเป็นงานหลัก” โดย โชคชัย บัณฑิต กวีซีไรต์ ปี 2554

กลายเป็นคนไร้บ้านเป็นงานหลัก
กลายเป็นนักเคลื่อนไหวในเมืองหลวง
กลายเป็นเทศกาลการถ่มท้วง
กลายเป็นปวงมหาประชาชน
ร่วมหายใจในคลื่นการตื่นรับ
จากห้วงหลับเฝ้าแรงทั่วแห่งหน
พลังเจียบตี้นตัวท่วมฉล
กลายเป็นคนไร้บ้านร่วมแบกเมือง (2557, 33)

ใน “คือกองทัพมวลมหาประชาชน...!!” โดย พนม นันทพุกษ์ ศิลปินแห่งชาติสาขาวรรณศิลป์ ปี 2548 ก็ได้กล่าวไว้ในทำนองนี้เช่นกัน

คือกองทัพประชาชนปฏิวัติ
ที่เป่ามุงแจ่มชัดบรรเจิดจ้า
คือล้างชั่วสร้างไทยให้พัฒนา
โดยเทิดทางอหิงสาสันติธรรม
คือกองทัพมวลมหาประชาชน
ท่วมฉลที่มุ่งกริหาย่า
ผู้ปกครองชั่วช้าสาระยา
ที่ก่อกรรมต่อมวลชนและปล้นไทย!!! (2557, 25)

ผู้เขียนมีความเห็นประการหนึ่งว่า บทกวีนิพนธ์การเมืองในรวมบทกวีชิ้นนี้นั้น ในแง่หนึ่ง มันคือการหาที่อยู่ที่ยืนทางประวัติศาสตร์ให้กับการชุมนุมของ กปปส. ซึ่งหากพิจารณาในเรื่องของระยะเวลาและการถูกกลืนในประวัติศาสตร์หรือการถูกจำแนกอื่นในประวัติศาสตร์นั้น เป็นสิ่งที่สามารถเกิดขึ้นได้ เพราะการชุมนุมของกลุ่มกปปส. ในปัจจุบันนั้นไม่ได้ถูกจัดจำแนกแค่การเรียกร้องให้รัฐบาลในขณะนั้นถอน พรบ. นิรโทษกรรม ออกไปจากการพิจารณาของรัฐสภาเท่านั้น แต่ยังเต็มไปด้วยความรุนแรง การขัดขวางการเลือกตั้ง การใช้กำลัง

ประทุษร้ายกับผู้ที่ไม่เห็นต่างทางการเมือง การบุกยึดสถานที่ราชการต่างๆ รวมถึงการเดินขบวนริดไถเงินของกลุ่มผู้ชุมนุม นี่คือข้อเท็จจริงที่ไม่อาจปฏิเสธได้ว่า เป็นสิ่งที่กลุ่ม กปปส. ได้กระทำจริง ๆ

ความทรงจำที่ถูกจำดังกล่าวก้าว จึงต้องแก้ไขด้วยการนำเสนอความทรงจำใหม่ว่า การต่อสู้ของ กปปส. นั้นมีความชอบธรรม เป็นการต่อสู้ของคนที่ถูกเอารัดเอาเปรียบ เป็นไปด้วยความสงบ อหิงสา ปราศจากความรุนแรง ซึ่งนี่เป็นภารกิจที่ กวีวิวัฒน์ พยายามจะนำเสนอออกมานั่นเอง

การสร้าง ความทรงจำของฝ่ายตนเองว่าเป็นผู้ชอบธรรมในการต่อสู้ทางการเมืองนั้น ต้องอาศัยการนิยามความหมายของผู้ที่อยู่ตรงกันข้ามตัวเองอีกด้วย ดังนั้น การนิยามผู้อื่นของ “กวีวิวัฒน์” นั้นจึงมีแต่ความชั่วร้าย ความไม่เป็นธรรมในสังคม ความเป็นผู้มีอำนาจที่เห็นแก่ประโยชน์

อีกประเด็นที่น่าสนใจใน กวีวิวัฒน์ ก็คือ การพยายามเสนอว่า ผู้ชุมนุมของ กปปส. นั้นเป็นเหยื่อของความรุนแรง เช่น ใน “หญ้าแพรก” โดย ชมัยกร แสงกระจ่าง ศิลปินแห่งชาติสาขาวรรณศิลป์ ปี 2557 ที่กล่าวว่า

ข้าวระเบิดคนตายหัวใจสะท้อน
ภาพอดีตค่อยเลื่อนเข้ามาหา
ความซังกันเกลียดกันมันปิดตา
คุณไม่รู้หรือกว่าทำ..ทำไม
เพียงเพราะนายสั่งมาให้ฆ่าเขา
เพราะไม่ใช่พวกเราจึงฆ่าได้
เพียงเพราะเขาคิดต่างไม่อย่างใจ
คุณทำได้แม้สว่างกระจ่างตา (2557, 44)
และใน บท “อย่ากลัว” โดย ศักดิ์ศิริ มีสมสืบ กวีซีไรต์ ปี 2535

ต้องข้ามศพมโนธรรมไปก่อนหรือ
ถึงตั้งดีไปในความสลัว
วิวิบ..นี้ หิ่งห้อยนะอย่ากลัว
ก่อนเลือดจะนองทั่วปฐพี (2557, 29)
ใน “คำตอบอยู่ในสายลม” โดย รุญ ระโนด

อีกที่ศพรวิชนต้องถูกฆ่า
ก็หยดเลือดหยาดน้ำตาต้องเสียขวัญ
ก็ชีวิตวิญญาณชนบทยัญญ
หรือต้องล้างเผ่าพันธุ์ถึงจะพอ (2557, 76)

ในบทกวีทั้งสามชิ้นนี้พูดถึงความรุนแรงที่ผู้ชุมนุม กปปส. ได้รับ ซึ่งในข้อเท็จจริงนั้นก็ปรากฏว่ามีการใช้อาวุธตอบโต้กับกลุ่ม กปปส. จริง แต่สิ่งที่น่าสนใจคือ ดูเหมือนว่าการนิยามว่า กลุ่ม กปปส. นั้นเป็นเหยื่อความรุนแรงนั้นจะถูกตัดสินว่าเป็นฝีมือของฝ่ายรัฐบาล ทั้ง ๆ ที่ยังไม่มีความชัดเจนว่าฝ่ายรัฐบาลเป็นผู้กระทำ

อย่างไรก็ตาม การสร้างความทรงจำว่าตนเองเป็นเหยื่อของความรุนแรงทางการเมืองนั้น ก็เป็นยุทธศาสตร์ที่กระทำกันมาอย่างต่อเนื่องในการต่อสู้ทางการเมืองในประวัติศาสตร์ไทย และโดยมากก็จะเป็น

ฝ่ายรัฐบาลเสมอที่ลงมือก่อความรุนแรง นี่เป็นการตอกย้ำภาพของรัฐในฐานะผู้เป็นทั้งศัตรูของประชาชนและเป็นผู้ผูกขาดการใช้อาวุธอยู่ฝ่ายเดียว หากพิจารณาในประวัติศาสตร์ไทยแล้วก็เห็นได้ว่าเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นมาเช่นนั้นเสมอ

ความรุนแรงเป็นสิ่งที่ไม่มีใครปรารถนาอย่างแน่นอน แต่การนิยามโดยทันทีทันใดว่าความรุนแรงที่เกิดขึ้นเป็นฝีมือของฝ่ายรัฐก็จะเป็นข้อสรุปที่รวบรัดจนเกินไป และดูเหมือนว่าจะเป็นการนิยามเพื่อให้ตรงกับยุทธศาสตร์และวาระทางการเมืองของกลุ่มตนอีกด้วย

ในแง่หนึ่ง การนำเสนอเหตุการณ์ใดเหตุการณ์หนึ่งให้มีความสำคัญนั้นย่อมต้องมีการตัดทิ้งเหตุการณ์ที่อาจฟ้องได้ว่าเหตุการณ์นั้นมีความจริงที่อาจหักล้างกันได้ เจกเซนเดียวกับการนำเสนอความทรงจำของ “กวีวิวัฒน์” ที่พยายามคัดสรรและตัดทิ้งในประเด็นที่ว่า กลุ่ม กปปส. เองก็ใช้ความรุนแรงในการชุมนุมเช่นเดียวกัน ดังนั้นเพื่อหลีกเลี่ยงข้อกล่าวหาว่า ความจำเป็นในการตัดต่อประวัติศาสตร์ก็คือ ต้องนำเสนอให้ตนเองเป็นเหยื่อของความรุนแรง พร้อมทั้งขับเน้นประเด็นนี้ให้ใหญ่โตเกินกว่าความเป็นจริง เพื่ออำพรางความทรงจำอีกชุดหนึ่งที่พยายามจะปกปิดเอาไว้ นั่นก็คือการใช้ความรุนแรงอย่างไม่ยั้งหย่อนต่อกันนั่นเอง

บทส่งท้าย: บทวิพากษ์การสร้างความจริงของประวัติศาสตร์

ความพยายามในการสถาปนาความทรงจำทางประวัติศาสตร์การเมืองไทยในกรณีวิกฤตการณ์ทางการเมืองของไทยในปี 2557 ผ่านบทกวีนั้นเป็นสิ่งที่น่าสนใจ เพราะนอกเหนือไปจากการคัดสรรและตัดทิ้งเหตุการณ์บางอย่างในการต่อสู้ทางการเมืองเพื่อประโยชน์ในการชุมนุมของกลุ่มการเมืองของตัวเองนั้น ต่างก็กระทำด้วยความแยบยล

เหตุการณ์ที่ดำรงในอดีตนั้น ไม่ได้มีเพียงแค่ตัวเหตุการณ์ ข้อเท็จจริง เท่านั้น แต่ยังมีอารมณ์ความรู้สึกที่แวดล้อมเหตุการณ์นั้นอีกด้วย ซึ่งข้อจำกัดของบันทึกทางประวัติศาสตร์นั้นไม่สามารถบรรจุลงไปได้ เนื่องจากในฐานะที่เป็นศาสตร์เป็นองค์ความรู้ อารมณ์ความรู้สึกจึงไม่ควรถูกบันทึกไว้ในฐานะหลักฐานทางประวัติศาสตร์ เพราะมันอาจเต็มไปด้วยอคติและความไม่เที่ยงตรง

งานวรรณกรรมแม้จะเป็นงานที่บันทึกเหตุการณ์เอาไว้บางส่วน แต่สิ่งที่ชัดเจนที่สุดของงานวรรณกรรมคือ อารมณ์ความรู้สึก โดยเฉพาะอย่างยิ่งงานกวีนิพนธ์ที่เป็นรูปแบบในการสำแดงอารมณ์ความรู้สึก และหากจะพิจารณางานกวีนิพนธ์ในฐานะงานประวัติศาสตร์นั้นก็ควรเข้าใจด้วยว่า แม้กวีนิพนธ์จะไม่ใช้หลักฐานทางประวัติศาสตร์ที่ถูกต้องตรงไปตรงมา แต่มันเป็นเครื่องมือในการบันทึกอารมณ์ความรู้สึกของยุคสมัย ตลอดจนทำให้ความทรงจำของเหตุการณ์ใดเหตุการณ์หนึ่งนั้นมีความรอบด้านมากขึ้น เพราะมันไม่ได้บันทึกเพียงแค่เหตุการณ์หรือข้อเท็จจริงของเหตุการณ์ในช่วงเวลาใดเวลาหนึ่งเท่านั้น

กวีวิวัฒน์ นอกจากจะเป็นการบันทึกอารมณ์ความรู้สึกของยุคสมัยที่การเมืองไทยได้มาถึงจุดวิกฤตและนำไปสู่การรัฐประหารในปี 2557 แล้ว มันยังทำหน้าที่คล้ายคลึงกับหลักฐานทางประวัติศาสตร์ นั่นคือการคัดสรรและตัดทิ้งอารมณ์ความรู้สึกของสังคมที่มีต่อการเมืองไทยในปี 2557

การชุมนุมของ กปปส. นั้น ถ้าหากจะต้องจดจำหรือมีความทรงจำต่อเหตุการณ์นั้น ในบรรดาสื่อต่างๆ ที่มีอยู่มากมายก็คงจะสามารถให้ภาพที่ชัดเจนได้ แต่บทกวีนิพนธ์ทำหน้าที่ได้มากกว่านั้น คือ กวีนิพนธ์ได้บรรจุเอาคุณค่าและอารมณ์ความรู้สึกของผู้คนที่เข้าร่วมในการชุมนุมเอาไว้ด้วยกัน ทำให้เราในฐานะผู้อ่านได้เห็นว่าการรับรู้อารมณ์ของผู้ชุมนุมนั้นเป็นไปอย่างไร และดำเนินไปในกรอบแบบไหน

ในบทกวี “บันทึกแห่งยุคสมัย” โดย สราญ รอดเพชร ก็ได้แสดงให้เห็นชัดเจนว่าการชุมนุมและบทกวีของพวกเขานั้นได้ทำหน้าที่อย่างไรในวิกฤตการณ์การเมืองไทยในปี 2557

ความเป็นจริงความเป็นไปที่ให้เห็น

ทุนสามานย์ฆ่าเช่นเลือดเย็นสยอง

ประชาธิปไตยไทยเลือดไหลนอง

กลางเสียงก้องบรรเลงเพลงชาติไทย

ปลายปีงูลูปีมีมหาศก

ปี 56 ข้าม 57 เผด็จการสมัย

เอือกสุดท้ายทักษิณชาติไทย

สำแดงความจริงไรให้แผ่นดิน (2557, 46)

นี่เป็นสิ่งที่แสดงให้เห็นอย่างชัดเจนว่า ในวิกฤตการณ์การเมืองไทยตั้งแต่ยุค 2549 จนถึง 2557 นั้นเนื้อหาไม่ได้มีอะไรเปลี่ยนแปลงเลย นอกไปจากเรื่องทุนสามานย์ ทักษิณ ชินวัตร นี่เป็นสิ่งที่ยืนยันได้ว่า บรรดานักเขียนและกวีกลุ่มนี้ไม่เคยไปไหนไกลกว่าเรื่องเหล่านี้ ซ้ำร้ายยังพยายามสถาปนาความทรงจำในรูปแบบที่แตกต่างกัน แต่เนื้อหาไม่เคยเปลี่ยนเลย สิ่งที่น่าสนใจที่สุดก็คือ พวกเขาได้พยายามตัดทิ้งประวัติศาสตร์ที่พวกเขาได้ร่วมกันกระทำและคิดสรรสิ่งที่ป็นประโยชน์แก่พวกเขามากที่สุดในการนำเสนอตนเอง

ความทรงจำที่ถูกสร้างขึ้นโดยบรรดานักเขียนและกวีเหล่านี้ สำหรับผู้เขียนแล้วจึงไม่เป็นอะไรมากไปกว่าการพยายามแสวงหาที่ยืนทางประวัติศาสตร์ให้กับการต่อสู้ของตนเอง เพราะในปัจจุบัน ดูเหมือนว่าพวกเขาได้หลงลืมไปหมดแล้วว่าศัตรูที่พวกเขาเคยได้ร่วมกันต่อสู้กันนั้นกลับกลายเป็นสิ่งที่พวกเขาใช้หายใจในชีวิตประจำวัน อีกทั้งอุดมการณ์ที่พวกเขามีนั้น ท้ายที่สุดก็ได้กลายเป็นสิ่งละลายหายไปสู่อากาศ และไม่เคยมีใครเรียกร้องอะไรอีกแล้วในบัดนี้ ไม่มีอะไรอย่าง “เจริญขวัญ” บรรณาธิการของรวมบทกวีเล่มนี้ได้กล่าวไว้ใน “เป็นกรวดหินถมทางเพื่อสร้างธรรม” อีกแล้ว

เช็ดหน้าทำทลายหาวดกแล้ว

แม้มีดมั่วทั่วทิศทางทุกอย่างย่า

ร่วมรื้อโค่นพันระบอบที่ครอบงำ

เริงระบำฉำฉาในตะวัน

จะกี่ครั้งยังไม่ท้อ-ขอตามไป

เต็มหัวใจไฟศรัทธาและกล้าฝัน

ยอมถมร่างเพื่อถางวางเดิมพัน

มิไหวหวั่นเพราะมั่นใจในความคิด (2557, 99)

บทความชิ้นนี้แม้จะดูเหมือนเป็นอคติที่มีต่อการชุมนุมของกลุ่ม กปปส. และกลุ่มนักเขียน กวี ที่ได้ร่วมกันรังสรรค์ผลงานเล่มนี้ขึ้นมา ในฐานะบทความวิชาการมันจึงควรมีความเป็นกลางมากกว่านี้ แต่ด้วยบริบททางสังคมประวัติศาสตร์ มันเรียกร้องให้ผู้เขียนต้องทำการตัดสินใจด้วยมุมมองดังที่ได้กล่าวมาแล้วทั้งหมด การตีความผ่านบริบททางสังคม เป็นสิ่งที่ทำให้ผู้เขียนไม่สามารถอ่านกวีนิพนธ์เล่มนี้เป็นอย่างอื่นไปได้

บทความชิ้นนี้อาจกล่าวได้ว่าเป็นบทความชิ้นแรกๆ ที่วิจารณ์และอภิปรายรวมบทกวีนิพนธ์การเมือง กวี กวีนิพนธ์ อย่างจริงจัง และด้วยความเป็นกวีนิพนธ์การเมืองนั้นก็ย่อมหลีกเลี่ยงไม่พ้นที่จะถูกพูดถึงในลักษณะที่เป็น

การเมือง ความตั้งใจอย่างหนึ่งของบทความชิ้นนี้คือการเปิดพื้นที่ให้กับการวิจารณ์กวีนิพนธ์การเมืองชิ้นอื่นๆ โดยพยายามเชื่อมโยงกับบริบทที่กวีนิพนธ์ชิ้นนั้นๆ เกิดขึ้นมา และผู้เขียนหวังใจว่า *กวีนิพนธ์* ควรจะถูกพูดถึงอีกในบริบทและแนวทางที่แตกต่างออกไปเพื่อให้พื้นที่ในการวิจารณ์ได้เติบโตและงอกงามยิ่งขึ้นไป

บรรณานุกรม

- เจริญขวัญ แพรกทอง บลาฮาสสกี, บก. 2557. *กวีนิพนธ์*. นนทบุรี: กระต้อมปณิธาน.
- ชัยอนันต์ สมุทรวณิช. 2522. *ชีวิตและงานของเทียนวรรณและ ก.ศ.ร. กุหลาบ*. กรุงเทพฯ: ธีรนันท์.
- บุญเหลือ เทพยสุวรรณ, หม่อมหลวง. 2514. “หัวใจของวรรณคดีไทย.” ใน *วรรณไวทยาการ (วรรณคดี)*.
กรุงเทพฯ: โครงการตำราสมาคมสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.
- ปรีดี พนมยงค์. 2553. *คณะราษฎรกับการพัฒนาประชาธิปไตย 24 มิถุนายน*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: แม่คำ
ปาง.
- ตรีศิลป์ บุญขจร. 2523. *นวนิยายกับสังคมไทย (2475-2500)*. กรุงเทพฯ: บางกอกการพิมพ์.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. 2545. *การเมืองของประวัติศาสตร์และความทรงจำ*. กรุงเทพฯ: มติชน.
- นันทนัย ประสานนาม. 2557. “Memory in Culture.” *วารสารมนุษยศาสตร์* 21 (2): 197-207.
- ราชบัณฑิตยสถาน. 2545. *พจนานุกรมศัพท์วรรณกรรม อังกฤษ-ไทย*. กรุงเทพฯ: ราชบัณฑิตยสถาน.
- ศาสตรินทร์ ตันสุน. 2558. “บทสำรวจการเคลื่อนไหวเพื่อทำความเข้าใจผู้ชุมนุมในนาม กปปส. ในฐานะภาค
ประชาสังคม.” บทความนำเสนอในการประชุมวิชาการของมหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์ ครั้งที่ 53 สาขา
ศึกษาศาสตร์, สาขาเศรษฐศาสตร์และบริหารธุรกิจ, สาขามนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ วันที่ 3-6
กุมภาพันธ์ พ.ศ. 2558 ณ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์ บางเขน, หน้า 720-728.
- สุมาลี วีระวงศ์และคณะ. 2544. *กวีนิพนธ์ไทยร่วมสมัย: บทวิเคราะห์และสรรพนิพนธ์*. กรุงเทพฯ: ศยาม.
- . 2552. *พจนานุกรมศัพท์วรรณกรรมไทย*. กรุงเทพฯ: ราชบัณฑิตยสถาน.
- Eagleton, Terry. 2008. *Literary Theory: An Introduction: An anniversary*. 2nd ed. Singapore: Blackwell
publishing.

This page is intentionally left blank

D1-P1-R2-03

ข้อถกเถียงในประวัติศาสตร์นิพนธ์เกี่ยวกับ การต่อสู้ของตู้เหวินชิวในประเทศจีน ค.ศ. 1955-2015

Liu XuYin*

นักศึกษาระดับปริญญาโท สาขาวิชาลุ่มน้ำโขงศึกษา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

ดาร์รัตน์ เมตตาริกานนท์

สาขาวิชาอาณานิคมศึกษา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

* ขอขอบคุณศูนย์วิจัยพหุลักษณะสังคมลุ่มน้ำโขง คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น ที่ให้ทุนสนับสนุนในการนำเสนอผลงานทางวิชาการครั้งนี้

บทนำ

ราชวงศ์ชิงหรือราชวงศ์แมนจูเป็นราชวงศ์สุดท้ายของจีนที่สถาปนาขึ้นโดยกลุ่มชาติพันธุ์แมนจู ราชวงศ์นี้มีประวัติศาสตร์ยาวนานถึง 296 ปี (ค.ศ. 1616-1912) จากการศึกษาประวัติศาสตร์จีนสมัยราชวงศ์ชิง พบว่า ยุคที่เจริญรุ่งเรืองมากที่สุดของราชวงศ์นี้อยู่ภายใต้ปกครองของจักรพรรดิคังซี จักรพรรดิยงเจิ้งและจักรพรรดิเฉียนหลง และถูกเรียกว่า “ยุคทองของสามจักรพรรดิ” หรือ “สมัยรุ่งเรืองคังเฉียน” แต่หลังจากนั้น ราชวงศ์นี้ก็เริ่มเข้าสู่ยุคเสื่อมโทรม ทั้งทุจริตทางการเมือง ความอ่อนแอทางการทหาร เสถียรภาพทางการเงินที่มีรายจ่ายมากกว่ารายรับ ผลที่ตามมาคือการจัดเก็บภาษีเพิ่มขึ้น นำไปสู่ความไม่พอใจทางการเมืองต่อราชวงศ์ชิงในหลายเหตุการณ์ โดยเฉพาะในช่วงปลายสมัยราชวงศ์ชิง หลังจากที่จีนแพ้สงครามฝิ่นครั้งแรกกับอังกฤษและฝรั่งเศส ซึ่งทำให้จีนต้องเก็บภาษีจากราษฎรเพิ่มขึ้น ผลที่ตามมาก็คือ ก่อให้เกิดการเคลื่อนไหวต่อต้านของประชาชนอย่างต่อเนื่องทั่วประเทศ โดยเฉพาะในปี ค.ศ. 1851 ได้เกิดสงครามของชาวนาขนาดใหญ่ที่สุดในประวัติศาสตร์ของราชวงศ์ชิงที่เป็นที่รู้จักกันในชื่อ กบฏไท่ผิงเทียนกั๋ว (ช่วง ค.ศ. 1851-1864) (ดู Zhoujiaorong 2547, 257-262) ไ่ผิงเทียนกั๋วเป็นขบวนการต่อต้านราชวงศ์ชิงที่ครอบคลุมพื้นที่บริเวณกว้างขวาง ในเขตมณฑลกว่างสี หูหนาน หูเป่ย์เจียงซี อานฮุยเจียงซู เหอหนานซานซีเหอเป่ย์ซานตงฟู่เจี้ยนกุ้ยโจวเสฉวนยูนนาน ส่านซีกานซูและมณฑลอื่นๆ (หัวเจียง/华强/ Hua Qiang, 1991) และส่งผลให้การปกครองของราชวงศ์ชิงสั่นคลอนเป็นอย่างมาก ถึงแม้ผลสุดท้ายฝ่ายกบฏจะพ่ายแพ้ แต่จิตวิญญาณของการต่อต้านราชวงศ์ชิงก็ถูกปลุกฝังและเป็นเชื้อไฟให้เกิดการปฏิวัติต่อต้านการปกครองของแมนจูในเวลาต่อมา บทความจึงต้องการศึกษา การลุกฮือขึ้นต่อสู้ภายใต้การนำของตู้เหวินชิวที่เกิดขึ้นในมณฑลยูนนาน ซึ่งตั้งอยู่ทางภาคตะวันตกเฉียงใต้ของจีนในช่วงปี ค.ศ 1856-1874 ขบวนการนี้ดำรงอยู่นานถึง 18 ปี สร้างอำนาจรัฐต่ำหลิและได้ครอบครองพื้นที่ 53 อำเภอในยูนนานขบวนการนี้สั่นคลอนการปกครองของราชวงศ์ชิงในยูนนานอย่างรุนแรงทำให้การเมือง เศรษฐกิจความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ และด้านอื่นๆ ของยูนนานมีการเปลี่ยนแปลงที่สำคัญเกิดขึ้นขบวนการนี้ถือเป็นขบวนการต่อสู้ที่ครองอำนาจยาวนานและมีอำนาจมากที่สุดในทางประวัติศาสตร์ยูนนานส่วนประเด็นที่งานชิ้นนี้มุ่งศึกษาถึงก็คือข้อถกเถียงประวัติศาสตร์นิพนธ์ในวงวิชาการจีนเกี่ยวกับขบวนการต่อสู้ของตู้เหวินชิวนั้นเป็นอย่างไร มีประเด็นสำคัญอะไรบ้างสำหรับวิธีการศึกษา ใช้วิธีวิจัยทางประวัติศาสตร์ ด้วยการวิเคราะห์จากเอกสารประเภทบทความวิชาการ และหนังสือที่ตีพิมพ์เผยแพร่โดยนักวิชาการในจีนตั้งแต่ปี ค.ศ. 1955 จนถึงปี ค.ศ. 2015 รวมทั้งหมด 26 ชิ้น ส่วนการนำเสนอแบ่งออกเป็น 2 ส่วน คือ 1. การต่อสู้ของตู้เหวินชิวกับความสำคัญในประวัติศาสตร์จีน 2. ข้อถกเถียงในประวัติศาสตร์นิพนธ์เกี่ยวกับการต่อสู้ของตู้เหวินชิวที่ตีพิมพ์เผยแพร่ในประเทศจีน ค.ศ.1955 – 2015

1. การต่อสู้ของตู้เหวินชิวกับความสำคัญในประวัติศาสตร์จีน

- ชีวประวัติอย่างสังเขปของตู้เหวินชิว

ตู้เหวินชิว เป็นชาวยุ่ย เกิดวันที่ 9 ธันวาคม ค.ศ 1823 และเสียชีวิตวันที่ 25 ธันวาคม ค.ศ 1872 รวมอายุได้ 49 ปี ภูมิลำเนาเดิมอยู่ที่อำเภอเป่าซาน จังหวัดหยงซาง (ปัจจุบันชื่อว่าเมืองเป่าซาน) มีบิดาเป็นชาวนันแต่ได้บิดาได้เสียชีวิตในกองคาราวานม้าที่เดินทางไปค้าขายกับพม่า ขณะที่ภรรยา กำลังตั้งครรภ์ มารดาได้แต่งงานใหม่กับชาวยุ่ยนามสกุลหยาง เมื่อเกิดมาได้รับการตั้งชื่อว่าหยางชิว ต่อมาเมื่อหยางชิวสอบผ่านอิมพีเรียลและเป็น “ชิวไฉ (秀才)” หยางชิวจึงได้เปลี่ยนชื่อเป็นตู้เหวินชิว (หลินเฉวียน/林荃/Lin Quan 2006, 18-21)

-เหตุการณ์สำคัญเกี่ยวกับการต่อสู้ของตู้เหวินชิว พอสรุปได้ 3 เหตุการณ์ที่สำคัญคือ

เหตุการณ์แรก ตู้เหวินชิวและ “การสังหารหมู่เป่าซาน”

ในเดือนเมษายนปี ค.ศ. 1845 กองทหารอาสาสมัครของชาวฮั่นในเป่าซาน เรียกว่า “เซียงปาหุย (XiangBaHui/香把会)” ได้สมรู้ร่วมคิดกับข้าราชการท้องถิ่น ทำให้เกิด “การสังหารหมู่เป่าซาน” และทำให้ชาวฮุย⁴⁹⁹มากกว่า 8,000 คนถูกฆ่าตาย (หม่าอิงเซิง/马颖生/ Ma YinSheng 1990, 9-12) ตู้เหวินชิวเป็นผู้แทนไปยังปักกิ่งเพื่ออุทธรณ์ แต่ไม่ได้รับการจัดการที่เป็นธรรม หลังจากนั้น ได้เกิดขึ้นเหตุการณ์ที่รัฐบาลท้องถิ่นสนับสนุนนักธุรกิจชาวฮั่นครอบครองทรัพยากรแร่เงินของชาวฮุยโดยการบังคับและฆ่าชาวฮุยด้วย ซึ่งทำให้ความขัดแย้งทางชาติพันธุ์รุนแรงขึ้น

เหตุการณ์ที่สอง ตู้เหวินชิวสถาปนาอำนาจรัฐต้าหลี่

ในปี ค.ศ. 1856 จักรพรรดิเสียนเฟิงคำสั่งซูชิงอา (舒兴阿/Shu XingA) ที่เป็นซิ่นฟู (巡抚/XunFu)⁵⁰⁰ ยูนนานไปล้อมปราบชาวฮุย ซูชิงอา (舒兴阿/Shu XingA) จึงมีคำสั่งให้กองทหารอาสาสมัครทุกแห่งในยูนนานไปสังหารหมู่ชาวฮุยซึ่งมีผลทำให้ชาวฮุยลุกฮือขึ้นต่อต้าน ตู้เหวินชิวจึงนำชาวฮุยขึ้นต่อสู้จากอำเภอเม้งฮัว (MengHua ปัจจุบันเรียกว่าเหวียนซาน/WeiShan) ไปโจมตีและยึดครองเมืองต้าหลี่ และสร้างอำนาจรัฐต้าหลี่ด้วย ตู้เหวินชิวถูกตั้งให้เป็นจอมพลใหญ่ (หลินเจียน/林荃/Lin Quan 2006, 68-73) ตู้เหวินชิวเสนอนโยบายความสามัคคีในกลุ่มชาติพันธุ์ และสนับสนุนร่วมมือกับชาวฮั่นและกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ ต่อสู้กับราชวงศ์ชิง ตู้เหวินชิวเคารพความเชื่อทางศาสนาและประเพณีของแต่ละกลุ่มชาติพันธุ์ และกำหนดว่า อำนาจอธิปไตยของรัฐต้าหลี่รักษาทุกกลุ่มชาติพันธุ์อย่างเท่าเทียมกันโดยไม่เลือกปฏิบัติ และห้ามกดขี่ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ นอกจากนี้ ตู้เหวินชิวยังได้ใช้หลายมาตรการและนโยบายเพื่อการพัฒนาทางการเกษตร หัตถกรรม การค้าพาณิชย์ รวมทั้งการลดภาษีให้แก่ประชาชน

เหตุการณ์ที่สาม ตู้เหวินชิวไปทางทิศตะวันออกเพื่อพิชิตคุนหมิง

ในปี ค.ศ. 1867 ตู้เหวินชิวส่งกำลัง 20 ล้านคนไปล้อมและโจมตีคุนหมิง ต่อมาภายหลังจากกบฏไท่ผิง เทียนกั๋วฟายแพ้วให้แก่ราชวงศ์ชิง ราชวงศ์ชิงจึงได้รวบรวมกำลังทางทหารจำนวนมากเพื่อมาปราบกบฏไท่ผิงของตู้เหวินชิวที่คุนหมิง แต่ล้มเหลว ในปี ค.ศ. 1872 ราชวงศ์ชิงได้รวบรวมทหารจำนวนมากอีกครั้ง เพื่อล้อมและโจมตีเมืองต้าหลี่ สุดท้าย เมืองต้าหลี่ถูกตีแตก ตู้เหวินชิวจึงฆ่าตัวตายด้วยการกินยาพิษ (หยางหวายจง/杨怀中/Yang HuaiZhong 2009, 15-23)

กล่าวโดยสรุป ขบวนการต่อสู้ภายใต้การนำของตู้เหวินชิว มีกลุ่มชาติพันธุ์ฮุยเป็นกลุ่มหลัก ร่วมกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ ขบวนการนี้มีความสำคัญในทางประวัติศาสตร์ยูนนาน ที่ไม่เพียงแต่จะสามารถละทิ้งอคติทางชาติพันธุ์ โดยร่วมมือกับกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ เพื่อต่อต้านการกดขี่ของราชวงศ์ชิงแล้ว แต่ยังถือว่าเป็นการรักษาความเป็นเอกภาพของชาติและต่อต้านการรุกรานของต่างชาติที่มีต่อจีน ตู้เหวินชิวถือว่าเป็นผู้นำขบวนการชาวฮุยที่โดดเด่นในประวัติศาสตร์จีน

⁴⁹⁹ฮุยคือกลุ่มคนที่นับถือศาสนาอิสลามซึ่งอาศัยอยู่ในมณฑลยูนนาน และนักวิชาการจีนถือเป็นหนึ่งกลุ่มชาติพันธุ์

⁵⁰⁰ซิ่นฟู (巡抚/XunFu) เป็นตำแหน่งหนึ่งของรัฐบาลราชวงศ์หมิงและชิงมีหน้าที่รับผิดชอบการทหารและการปกครองของภูมิภาคหนึ่ง

2 ข้อถกเถียงในประวัติศาสตร์นิพนธ์เกี่ยวกับการต่อสู้ของตู้เหวินชิวที่ตีพิมพ์เผยแพร่ในประเทศจีน ช่วง ค.ศ. 1955-2015

จากการสำรวจบทความที่ศึกษาถึงการต่อสู้ของตู้เหวินชิวที่ตีพิมพ์เผยแพร่ตั้งแต่ ค.ศ. 1955-2015 พบว่ามีจำนวน 26 ชิ้น ผู้เขียนจึงได้นำมาวิเคราะห์ประวัติศาสตร์นิพนธ์ว่าด้วย ข้อถกเถียงของนักวิชาการจีนที่มีต่อขบวนการต่อสู้ภายใต้การนำของตู้เหวินชิว พอสรุปได้เป็น 4 ประเด็นที่นักวิชาการจีนได้ให้ความสนใจคือ 1. ความสัมพันธ์ระหว่างการต่อสู้ของตู้เหวินชิวและกบฏไท่ผิงเทียนกั๋ว 2. ลักษณะของอำนาจรัฐต้าหลี่ 3. ตู้เหวินชิวได้สร้างประเทศผิงหนานหรือไม่ 4. ตู้เหวินชิวส่งผู้สื่อสารไปยังอังกฤษและตุรกีเพื่อขอความช่วยเหลือหรือไม่ ดังรายละเอียดต่อไปนี้

2.1 ความสัมพันธ์ระหว่างการต่อสู้ของตู้เหวินชิวและกบฏไท่ผิงเทียนกั๋ว

ข้อถกเถียงของนักวิชาการจีนในประเด็นนี้พอที่จะสรุปได้ 2 ประการ คือ

ประการแรก ข้อคิดเห็นที่มองว่าการลุกฮือขึ้นต่อสู้ภายใต้การนำของตู้เหวินชิวเป็นกองทัพพันธมิตรของกบฏไท่ผิงเทียนกั๋ว นักวิชาการชาวอันหลิวอี้เจิง (刘毅政/Liu YiZheng 1983) ในบทความเรื่อง “การศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างการปฏิวัติไท่ผิงเทียนกั๋วและการจลาจลของชนกลุ่มน้อยในภาคตะวันตกเฉียงใต้” เสนอว่านโยบายและมาตรการที่ใช้ของอำนาจรัฐต้าหลี่ที่สร้างกองทัพโดยชาวยุ่ยมีบางอย่างที่คล้ายกับอำนาจรัฐไท่ผิง เช่น ตู้เหวินชิว ประกาศอย่างชัดเจนว่าอำนาจรัฐต้าหลี่เป็นอำนาจรัฐที่ตอบสนองการเรียกร้องของไท่ผิงเทียนกั๋ว และปฏิวัติกับรัฐบาลราชวงศ์ชิง อำนาจรัฐต้าหลี่การยกเลิกข้อรัชกาลของราชวงศ์ชิง และการเปลี่ยนมาใช้ “เจียจื่อ (甲子/JiaZi)⁵⁰¹” ซึ่งเป็นวิธีการนับปีที่ผ่านมา การไฉ่ผิงยาวและเปลี่ยนเครื่องแต่งกายด้วย ตู้เหวินชิวเคยกล่าวว่า เราจะสร้างพันธมิตรกับไท่ผิงเทียนกั๋ว และช่วยเหลือซึ่งกันและกัน นักวิชาการชาวอันหลิวอี้เจิง (刘毅政/Liu YiZheng, 1983) จึงคิดว่า อำนาจรัฐต้าหลี่ของชาวยุ่ยได้กลายเป็นกองทัพพันธมิตรที่สำคัญของไท่ผิงเทียนกั๋ว นักวิชาการชาวอันเจียงจงหลี่ (蒋中礼/Jiang ZhongLi 1992) ที่อยู่ในสถาบันประวัติศาสตร์ของสถาบันวิทยาศาสตร์จีนในบทความ “การปฏิวัติไท่ผิงเทียนกั๋วกับการจลาจลต่อต้านชิงในยุคนาน” กล่าวว่าวัตถุประสงค์การต่อต้านรัฐบาลชิงเหมือนกับไท่ผิงเทียนกั๋ว ซึ่งได้สร้างความสัมพันธ์ที่ช่วยเหลือซึ่งกันและกัน และประสานงานกัน

ประการที่สอง ข้อคิดเห็นที่เสนอว่าการต่อสู้ภายใต้การนำของตู้เหวินชิวเป็นส่วนประกอบส่วนหนึ่งของ การต่อสู้ของไท่ผิงเทียนกั๋ว ผู้ที่เสนอประเด็นนี้ ได้แก่ นักวิชาการชาวอันหลี่ชิง (李青/Li Qing 1991) ที่อยู่ในสำนัก สังกัดเมืองคุนหมิงมณฑลยูนนานในบทความเรื่อง “การศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างอำนาจรัฐต้าหลี่กับอาณาจักร ไท่ผิงเทียนกั๋ว” กล่าวว่าอำนาจรัฐต้าหลี่เป็นหนึ่งในสาขาที่สำคัญของขบวนการปฏิวัติของไท่ผิงเทียนกั๋ว ความคิด การต่อต้านกับรัฐบาลราชวงศ์ชิงของตู้เหวินชิวมาจากอิทธิพลของไท่ผิงเทียนกั๋วหลินเฉวียน (林荃/Lin Quan 2006) ที่เป็นนักวิจัยชาวอันของพิพิธภัณฑ์มณฑลยูนนานในหนังสือ “การศึกษาการลุกฮือของตู้เหวินชิว” กล่าวว่า อำนาจรัฐของตู้เหวินชิวเป็นส่วนประกอบส่วนหนึ่งของการลุกฮือขึ้นต่อต้านราชวงศ์ชิงทั่วประเทศ ซึ่งการต่อต้าน ครั้งนี้ขึ้นอยู่กับ การลุกฮือของไท่ผิงเทียนกั๋วเป็นหลัก พออำนาจรัฐต้าหลี่ได้สถาปนาเสร็จ ตู้เหวินชิวก็ประกาศว่า อำนาจรัฐต้าหลี่สนับสนุนหลักการทางการเมืองของไท่ผิงเทียนกั๋ว ได้แก่ การปฏิวัติกับราชวงศ์ชิง และประกาศว่า อำนาจรัฐต้าหลี่ยอมรับการนำของไท่ผิงเทียนกั๋วและมองตนเองเป็นส่วนประกอบส่วนหนึ่งของการปฏิวัติไท่ผิง

⁵⁰¹เจียจื่อ (甲子/JiaZi) หมายถึงวงจรรวมของทุกสิบปี เป็นวิธีแบบดั้งเดิมหนึ่งในการนับปีที่ผ่านมาของประเพณีจีน

เทียบกัน นโยบายและมาตรการที่สำคัญของอำนาจรัฐต้าหลี่ได้รับอิทธิพลจากไท่ผิงเทียนกั๋วโดยตรง นอกจากนี้ ในทางทหาร อำนาจรัฐต้าหลี่และไท่ผิงเทียนกั๋วมีความสัมพันธ์ที่ช่วยเหลือและพึ่งพากันและกัน

จากข้อถกเถียงของนักวิชาการชาวฮั่นข้างต้นพบว่า แม้ว่ามุมมองของนักวิชาการจีนที่ต่อเหตุการณ์การลุกขึ้นต่อสู้ภายใต้การนำของตู้เหวินชิวและกบฏไท่ผิงเทียนกั๋วแตกต่างกัน แต่ก็ยังมีอย่างน้อย 2 ประการที่นักวิชาการจีนเห็นตรงกัน คือ 1. การลุกฮือขึ้นต่อสู้ภายใต้การนำของตู้เหวินชิวได้รับอิทธิพลจากเหตุการณ์ไท่ผิงเทียนกั๋ว 2. อำนาจรัฐต้าหลี่และไท่ผิงเทียนกั๋วมีความสัมพันธ์ช่วยเหลือซึ่งกันและกันทางการทหาร

2.2 ลักษณะของอำนาจรัฐต้าหลี่

ลักษณะอำนาจรัฐอันใดอันหนึ่งขึ้นอยู่กับอำนาจรัฐนั้นเป็นตัวแทนเอื้อผลประโยชน์ต่อชนชั้นใดมากที่สุด ซึ่งจุดเน้นการโต้แย้งของนักวิชาการจีนที่มีต่อลักษณะอำนาจรัฐต้าหลี่ก็คือ อำนาจรัฐต้าหลี่เป็นตัวแทนเอื้อผลประโยชน์ต่อชนชั้นใดมากที่สุด จากการศึกษาในประเด็นนี้พบว่า ความคิดเห็นของนักวิชาการจีนที่มีต่อลักษณะของอำนาจรัฐต้าหลี่สามารถแบ่งออกเป็น 3 ประเด็นใหญ่คือ

ประเด็นแรก ประเด็นทางด้านชาติพันธุ์ พบว่า นักวิชาการจีนมีข้อถกเถียงกันในเรื่องของเป้าหมายการต่อต้านราชวงศ์ชิงว่าเพื่อชนกลุ่มใด หม่ารุเหยียน (马汝珩/Ma RuYan 1984) ที่เป็นศาสตราจารย์ทางประวัติศาสตร์ชาวหูยของสถาบันวิจัยประวัติศาสตร์ของราชวงศ์ชิงในมหาวิทยาลัยเรนนินแห่งประเทศจีน (Renmin University of China) มองว่า การเคลื่อนไหวของชาวหูยูนนานที่ต่อต้านราชวงศ์ชิงในช่วงการปกครองของจักรพรรดิเลี่ยนเฟิงและจักรพรรดิดังจื่อ เป็นลักษณะของการต่อต้านการกดขี่ทางชาติพันธุ์เพื่อสิทธิการดำรงชีวิตของกลุ่มชาติพันธุ์อย่างชัดเจน เป้าหมายของการเคลื่อนไหวของชาวหูยูนนานคือ เพื่อต่อสู้กับการปกครองระบบศักดินาของราชวงศ์ชิง ไม่ใช่ชนชั้นเจ้าของที่ดิน ส่วนนักวิชาการชาวฮั่นอู่เซี่ยนหมิง (吴显明/Wu XianMing 1961) มองว่า แม้ว่าความขัดแย้งหลักในสังคมยุคนั้นจะเป็นความขัดแย้งระหว่างชนชั้นชาวนาและชนชั้นเจ้าของที่ดิน อำนาจรัฐต้าหลี่ไม่ได้สร้างอยู่บนพื้นฐานความขัดแย้งทางชนชั้น แต่สร้างอยู่บนพื้นฐานความขัดแย้งทางชาติพันธุ์ นอกจากนี้นักประวัติศาสตร์ชาวฮั่นจิงเต๋อซิน (荆德新/Jing DeXin 1990) เห็นว่า การสถาปนาอำนาจรัฐภายใต้การนำของตู้เหวินชิวนั้น อยู่บนพื้นฐานการต่อต้านกับการเลือกปฏิบัติทางชาติพันธุ์ การกดขี่ทางชาติพันธุ์ และการสังหารหมู่ชาติพันธุ์

จะเห็นได้ว่า นักวิชาการทั้งชาวฮั่นและชาวหูยมองคล้ายกันว่าการเคลื่อนไหวต่อสู้ภายใต้การนำของตู้เหวินชิวอยู่บนพื้นฐานของความขัดแย้งทางด้านชาติพันธุ์

ประเด็นที่สอง อำนาจรัฐต้าหลี่เป็นอำนาจรัฐของนักธุรกิจและเจ้าของที่ดิน นอกจากประเด็นทางชาติพันธุ์แล้วพบว่า ยังมีประเด็นความเห็นที่แตกต่างหลากหลาย ดังเช่น นักชาติพันธุ์วิทยาชาวฮั่นเจียงอิงเหลียง (江应梁/Jiang YingLiang 1961) ศาสตราจารย์ชาวฮั่นแห่งมหาวิทยาลัยยูนนานมองว่า อำนาจรัฐต้าหลี่ได้ใช้หลายนโยบายทางเศรษฐกิจ เช่น การลดภาษีสำหรับธุรกิจ การยกกองทัพไปปกป้องเส้นทางการค้าระหว่างมณฑลยูนนานกับพม่าและเส้นทางการค้าระหว่างมณฑลยูนนานกับมณฑลเสฉวน ซึ่งแสดงให้เห็นว่าอำนาจรัฐต้าหลี่เป็นตัวแทนเอื้อผลประโยชน์ต่อชนชั้นนักธุรกิจและเจ้าของที่ดิน ส่วนศาสตราจารย์ประวัติศาสตร์ชาวฮั่นเกาหงจื่อ (高鸿志/Gao HongZhi 1962) ของมหาวิทยาลัยอานฮุย ถือว่าอำนาจรัฐต้าหลี่ไม่ได้เสนอนโยบายที่ดินที่ตอบสนองความต้องการพื้นฐานของชาวนา ซึ่งอำนาจรัฐต้าหลี่ไม่สามารถถือว่าเป็นอำนาจรัฐการปฏิวัติของชาวนา นอกจากนี้ เขายังชี้ให้เห็นว่า ผู้นำหลักในอำนาจรัฐต้าหลี่ ส่วนใหญ่มาจากชนชั้นสูง ส่วนเจ้าหน้าที่รัฐบาลท้องถิ่น

ของอำนาจรัฐต่ำลีสั้นใหญ่มาจากชนชั้นนักธุรกิจและเจ้าของที่ดิน ซึ่งอำนาจรัฐต่ำลีสั้นไม่สามารถถือว่าเป็นอำนาจรัฐของชาวนา เป็นที่น่าสังเกตว่าผู้ที่เสนอประเด็นนี้เป็นนักวิชาการชาวยุโรป

ประเด็นที่สาม อำนาจรัฐต่ำลีสั้นเป็นอำนาจรัฐของชาวนา นักวิชาการชาวยุโรป หลินเจียน (林荃/Lin Quan 2010) เสนอว่า อำนาจรัฐต่ำลีสั้นเป็นระบอบการปฏิวัติของชาวนา ในกลางศตวรรษที่ 19 ความขัดแย้งหลักในสังคมยุคนั้นเป็นความขัดแย้งระหว่างชนชั้นชาวนาและชนชั้นเจ้าของที่ดิน เนื่องจากความขัดแย้งระหว่างชนชั้นและความขัดแย้งทางชาติพันธุ์ในสังคมยุคนั้นรุนแรงมากยิ่งขึ้น รัฐบาลราชวงศ์ชิงได้ใช้นโยบายการกดขี่ทางชาติพันธุ์และสังหารหมู่กลุ่มชาติพันธุ์หุย ซึ่งนำไปสู่การลุกฮือขึ้นต่อสู้ภายใต้การนำของตู้เหวินชิวที่นำกองทัพของชาวนาเป็นหลักได้เกิดขึ้นนอกจากนี้ ระบบพื้นฐานของระบอบการปกครองต่ำลีสั้นเป็นระบบการรวมการเมืองและการทหาร ซึ่งเป็นระบบพิเศษของกองทัพของชาวนา การจัดการและการนำชาวนาลุกขึ้นมาต่อต้านกับระบบศักดินาแบบศักดินาของชนชั้นเจ้าของที่ดิน นอกจากนี้ นักวิชาการชาวยุโรป หม่าเอินฮุย (马恩惠/ Ma EnHui 1962) กล่าวว่า อำนาจรัฐต่ำลีสั้นไม่ได้เสนอแบบอย่างที่ชัดเจน เพื่อรวมอำนาจของทุกกลุ่มชาติพันธุ์และทุกชนชั้นมาต่อสู้กับรัฐบาลชิง อำนาจรัฐต่ำลีสั้นได้ใช้หลายนโยบายเศรษฐกิจพัฒนาธุรกิจการค้าเพื่อสนับสนุนและขยายการเคลื่อนไหวการลุกฮือของชาวนา ดังนั้นเราจึงไม่สามารถถือว่าเป็นอำนาจรัฐต่ำลีสั้นเป็นอำนาจรัฐของชนชั้นนักธุรกิจและเจ้าของที่ดิน (หลินเจียน/林荃/Lin Quan 1980) นักวิชาการชาวยุโรป หลินเจียน (林荃/Lin Quan 2010) กล่าวว่า การพิจารณาลักษณะอำนาจรัฐต่ำลีสั้นไม่ควรขึ้นอยู่กับผู้นำมาจากชนชั้นใด แต่ควรพิจารณาว่าอำนาจรัฐต่ำลีสั้นเป็นตัวแทนเอื้อผลประโยชน์ต่อชนชั้นใดมากที่สุด

จากข้อถกเถียงของนักวิชาการจีนข้างต้น จะเห็นได้ว่าไม่ว่าจะเป็นนักวิชาการชาวยุโรปหรือนักวิชาการชาวยุโรป มุมมองของนักวิชาการเกี่ยวกับอำนาจรัฐต่ำลีสั้นแตกต่างกัน อย่างไรก็ตาม จากการศึกษาข้อมูล ในพิพิธภัณฑ์ตู้เหวินชิวที่เมืองต่ำลีสั้น สร้างโดยรัฐบาลท้องถิ่น พบว่าได้นำเสนอแผนจารึกที่แนะนำข้อมูลพื้นฐานในพิพิธภัณฑ์นั้น มีการเขียนไว้ว่า กองทัพภายใต้การนำของตู้เหวินชิวเป็นชาวนา จากข้อเขียนน้อยนัยก็สะท้อนให้เห็นว่ารัฐบาลท้องถิ่นได้ให้ภาพของขบวนการต่อสู้ภายใต้การนำของตู้เหวินชิวว่ามาจากชนชั้นใด

23 ตู้เหวินชิวได้สร้างประเทศผิงนานหรือไม่

นักวิชาการเหอฮุยชิง (何慧青/He HuiQing 1936) ในบทความ “เรื่องราวทั้งหมดของตู้เหวินชิวสร้างชาติ 18 ปีในยุคนั้น” เสนอเป็นครั้งแรกว่า หลังจากตู้เหวินชิวนำกองทัพบกเข้ายึดครองเมืองต่ำลีสั้นได้สร้างประเทศใหม่เรียกว่า “ประเทศผิงนาน” ซึ่งกองทัพภายใต้การนำของตู้เหวินชิวเรียกว่า “กองทัพผิงนาน” สำนักงานจอมพลเรียกว่า “พระราชวังผิงนาน” ในหนังสือแบบเรียน “ประวัติศาสตร์ประเทศจีน (ร่างแรก)” โดยกัวโม๋หลัว (郭沫若/GuoMoRuo) ที่เป็นนักวรรณคดีและนักประวัติศาสตร์ชาวยุโรปที่มีชื่อเสียงในประเทศจีนเป็นบรรณาธิการกล่าวว่า ในปี ค.ศ. 1868 ประเทศอังกฤษกับตู้เหวินชิวได้สร้างการเชื่อมโยงกัน ประเทศอังกฤษพยายามยุยงให้ตู้เหวินชิวสร้าง “จักรวรรดิอิสลาม” และให้อาวุธแก่ตู้เหวินชิวจำนวนมาก และช่วยตู้เหวินชิวสร้างคลังแสง ประเทศอังกฤษได้ตั้งหน่วยงานพิเศษในเมืองพะโมประเทศพม่าเพื่อควบคุมอำนาจรัฐต่ำลีสั้น ภายใต้การสนับสนุนจากอังกฤษ ตู้เหวินชิวเรียกตัวเองว่า “สุลต่านสุไลมาน” (Suliman Sultan) เปลี่ยนชื่อรัชกาลและสร้างพระราชวัง ซึ่งได้สร้างสิ่งที่เรียกว่า “รัฐอิสระ” (吳乾就/ Wu QianJiu 2009, 26-39) ความคิดเห็นนี้ถูกอ้างอิงอย่างกว้างขวางและยาวนาน ซึ่งส่งผลต่อการประเมินของนักวิชาการจีนที่มีต่อตู้เหวินชิวเป็นอย่างมาก และนำไปสู่การประเมินของนักวิชาการจีนที่มีต่อตู้เหวินชิวในเชิงลบเป็นส่วนใหญ่

ในปี ค.ศ. 1961 อุ๋เฉียนจิ่ว (吴乾就/Wu QianJiu) ที่เป็นศาสตราจารย์แห่งประวัติศาสตร์ชาวฮั่นที่มีชื่อเสียงในวิทยาลัยการฝึกครูคุนหมิง (ปัจจุบันเรียกว่า มหาวิทยาลัยการฝึกครูยูนนาน) ได้เผยแพร่บทความเรื่อง “ปัญหาทางการเมืองที่เกี่ยวกับตู้เหวินชิว” เกี่ยวกับความคิดเห็นที่มองว่าตู้เหวินชิวได้สร้างประเทศผิงนาน โดยใช้พงศาวดารทงกิ่น และหนังสือประวัติศาสตร์ในจีนเป็นหลัก อุ๋เฉียนจิ่วคิดว่าเมื่อแก้วไม่หลัว (郭沫若/GuoMoRuo) บรรณาธิการหนังสือแบบเรียน “ประวัติศาสตร์ประเทศจีน (ร่างแรก)” ส่วนใหญ่ขึ้นอยู่กับข้อมูลที่มาจากประเทศฝรั่งเศสและประเทศอังกฤษ ไม่ได้ใช้หลักฐานข้อมูลทางประวัติศาสตร์ของจีนเพียงพอ ดังนั้นหนังสือแบบเรียน “ประวัติศาสตร์ประเทศจีน (ร่างแรก)” มีข้อผิดพลาดค่อนข้างมาก อุ๋เฉียนจิ่วกล่าวว่า หลังจากการจัดตั้งอำนาจรัฐต้าหลี่ ตู้เหวินชิวจะเรียกตัวเอง “จอมพลใหญ่” ส่วนชื่อเรียก “กษัตริย์” “สุลต่านสุไลมาน” (Suliman Sultan) เป็นชื่อเรียกที่ฝรั่งเศสและอังกฤษตั้งให้กับตู้เหวินชิว เพราะฝรั่งเศสและอังกฤษคิดเองว่าอำนาจรัฐต้าหลี่เป็น “รัฐอิสระ” ซึ่งตู้เหวินชิวก็ควรถูกเรียกว่า “กษัตริย์” เนื่องจากตู้เหวินชิวเป็นกลุ่มชาติพันธุ์หุย ที่นับถือศาสนาอิสลาม จึงเรียกตู้เหวินชิวว่า “สุลต่านสุไลมาน” ตามแบบรัฐอิสลามอื่นๆ นอกจากนี้จากการตรวจสอบของอุ๋เฉียนจิ่วที่มีต่อหลุมฝังศพในช่วงระยะเวลาตู้เหวินชิว ซึ่งได้ยืนยันว่าตู้เหวินชิวไม่ได้ตั้งชื่อรัชกาล และไม่ได้ใช้ชื่อรัชกาลของราชวงศ์ชิง แต่ใช้ “เจียจื่อ (甲子/JiaZi)” มาบันทึกเวลาปี นอกจากนี้ อุ๋เฉียนจิ่ว ได้ชี้ให้เห็นว่าอังกฤษไม่ได้ให้อาวุธจำนวนมากแก่ตู้เหวินชิว และไม่ได้ช่วยตู้เหวินชิว สร้างคลังแสง แม้ว่าตู้เหวินชิวนำอาวุธเข้ามาจากพม่าเป็นสิ่งที่จริง แต่อาวุธเหล่านี้เป็นอาวุธที่อำนาจรัฐต้าหลี่ซื้อมาจากชาวพม่าผ่านกองคาราวาน ชาวอังกฤษจะขายอาวุธให้ชาวพม่าก่อน แล้วชาวพม่าค่อยขายอาวุธให้แก่ตู้เหวินชิว อาวุธเหล่านี้ส่วนใหญ่เป็นอาวุธที่ถูกทิ้งร้างในยุโรป ซึ่งแสดงให้เห็นว่าอังกฤษไม่ได้ให้อาวุธใดๆ แก่ตู้เหวินชิว ส่วนเรื่องที่อังกฤษช่วยตู้เหวินชิวสร้างคลังแสงจึงเป็นสิ่งที่เป็นไปได้ สำหรับปัญหาที่ประเทศอังกฤษได้ตั้งหน่วยงานพิเศษในเมืองพะโม ประเทศพม่าเพื่อควบคุมอำนาจรัฐต้าหลี่ อุ๋เฉียนจิ่วเสนอว่า เราต้องแยกความตั้งใจส่วนตัวของอังกฤษกับการกระทำที่แท้จริงของตู้เหวินชิวออกจากกัน อังกฤษอยากตั้งหน่วยงานพิเศษในเมืองพะโมประเทศพม่าเพื่อรุกรานยูนนานเป็นสิ่งที่จริง แต่เราไม่ได้พบหลักฐานที่อังกฤษควบคุมอำนาจรัฐต้าหลี่ ซึ่งเราไม่สามารถถือว่าอำนาจรัฐต้าหลี่ถูกอังกฤษควบคุมโดยไม่มีหลักฐาน (อุ๋เฉียนจิ่ว/吴乾就/Wu QianJiu 2009, 26-39) ยิ่งไปกว่านั้น หลัวเอ้อกาง (罗尔纲/Luo ErGang) ที่เป็นนักประวัติศาสตร์ชาวฮั่นที่มีชื่อเสียง และเป็นผู้เชี่ยวชาญที่โดดเด่นทางประวัติศาสตร์ของไท่ผิงเทียนกั๋วในจีน ในบทความเรื่อง “การลบล้างการเข้าใจผิดที่ตู้เหวินชิว “ทฤษฎีชาติ”” ที่ตีพิมพ์เผยแพร่ในปี ค.ศ. 2009 และบทความ “ตู้เหวินชิว” ที่ตีพิมพ์เผยแพร่ในปี ค.ศ. 2010 ได้ยืนยันความคิดเห็นของอุ๋เฉียนจิ่วว่าตู้เหวินชิวไม่ได้สร้าง “รัฐอิสระ” โดยใช้หลักฐานต้นฉบับเอกสารทางราชการที่ตู้เหวินชิวเขียน

สำหรับความคิดเห็นที่นักวิชาการเหอฮุยชิง (何慧青/He HuiQing 1936) เสนอคือ ตู้เหวินชิวได้สร้างประเทศผิงนานหม่าอิงเซิง (马颖生/ Ma YinSheng) ที่เป็นนักวิชาการชาวยุยหนั้นศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นยูนนานเขียนบทความเรื่อง “ข้อสงสัยที่มีต่อข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์” ที่สำคัญของบทความ “เรื่องราวทั้งหมดของตู้เหวินชิวสร้างชาติ 18 ปีในยูนนาน” “ที่ตีพิมพ์ในปี ค.ศ. 1991 และบทความ “ตู้เหวินชิวได้เคยสร้าง “ประเทศผิงนาน” ใหม่” ตีพิมพ์ในปี ค.ศ. 2009 ได้เสนอความคิดเห็นของ หม่าอิงเซิง (马颖生/ Ma YinSheng) โดยวิเคราะห์ข้อมูลทางประวัติศาสตร์จำนวนมากได้กล่าวว่า ชื่อเรียก “กษัตริย์ผิงนาน” เป็นชื่อเรียกที่เซนยูยี่ง (岑毓英/Cen YuYing)⁵⁰² ตั้งให้หม่าเต๋อซิน (马德新/Ma DeXin)⁵⁰³ ตู้เหวินชิวไม่ได้เป็นกษัตริย์และไม่เคยเรียกตัวเองว่า

⁵⁰² เซนยูยี่ง (岑毓英/Cen YuYing) เป็นเจ้าหน้าที่ธุรการของมณฑลยูนนาน มีหน้าที่รับผิดชอบการจัดการทางการเงินและการบริหารราชการพลเรือนของมณฑลยูนนาน

⁵⁰³ หม่าเต๋อซิน (马德新/Ma DeXin) เป็นหนึ่งในผู้นำของ “กบฏ” ชาวยุยหนั้น ในที่สุดยอมจำนนต่อรัฐบาลราชวงศ์ชิง

“กษัตริย์ผิงนาน” ซึ่งสิ่งที่เรียกว่า “ประเทศผิงนาน” “กองทัพผิงนาน” และ “พระราชวังผิงนาน” จึงเป็นสิ่งที่ไม่จริง นักวิชาการหลินเฉียน (林荃/Lin Quan 2006) ในหนังสือเรื่อง “การศึกษาการลุกฮือของตู้เหวินชิว” ก็ได้กล่าวว่า แม้ว่าหลังจากการก่อตั้งอำนาจรัฐต้าหลี่ มีนายพลหลายท่านขอให้ตู้เหวินชิวเปลี่ยนชื่อเรียกเป็นกษัตริย์ แต่ตู้เหวินชิวปฏิเสธข้อเสนออย่างชัดเจน เขายังได้ยกเลิกฐานต้นฉบับเอกสารที่ตู้เหวินชิวตอบเรื่องการเปลี่ยนชื่อเรียกเป็นกษัตริย์ เพื่อยืนยันตู้เหวินชิวไม่ได้เป็นกษัตริย์

ปัจจุบัน วงนักวิชาการจีนตกลงกันโดยทั่วไปว่าตู้เหวินชิวเป็นผู้ที่รักษาความสามัคคีของประเทศจีน ตู้เหวินชิวเป็นหัวหน้าของอำนาจรัฐต้าหลี่ที่เรียกตัวเองว่าเป็นจอมพลตั้งแต่ต้นจนจบ สิ่งที่ตู้เหวินชิวสร้าง “รัฐอิสระ” และเรียกตัวเองว่า “กษัตริย์” หรือ “สุลต่านสุไลมาน” เป็นสิ่งที่สร้างขึ้นโดยอังกฤษและฝรั่งเศส

24 ตู้เหวินชิวส่งผู้สื่อสารไปยังอังกฤษและตุรกีเพื่อขอความช่วยเหลือหรือไม่

สำหรับประเด็นนี้ เป็นประเด็นหนึ่งที่ถกเถียงกันมากที่สุดในวงวิชาการจีน ปัญหานี้ยังเป็นปัญหาสำคัญที่มีส่งผลกระทบต่อประเมินตู้เหวินชิว จากบันทึกวรรณกรรมต่างประเทศ ที่มาจากขุนนางชื่อว่าหลิวต้าเหิง (刘道衡/Liu DaoHeng) เรียกตัวเองว่าเป็นลูกชายบุญธรรมของตู้เหวินชิว และบอกว่าเป็นผู้สื่อสารที่ตู้เหวินชิวส่งไปยังอังกฤษและตุรกี เพื่อขอให้อังกฤษส่งกองทัพบกช่วยอำนาจรัฐต้าหลี่ต่อต้านกับรัฐบาลราชวงศ์ชิง แต่อังกฤษไม่เต็มใจที่จะทำลายความสัมพันธ์กับรัฐบาลราชวงศ์ชิง จึงปฏิเสธคำร้องขอของหลิวต้าเหิง (刘道衡/Liu DaoHeng) และทำให้การขอความช่วยเหลือจากต่างชาติล้มเหลว (เจียงจงหลี่/蒋中礼/Jiang ZhongLi 1990, 66-70)

หนังสือแบบเรียน “ประวัติศาสตร์สมัยใหม่ของประเทศจีน” ที่นักประวัติศาสตร์ชาวฮั่นที่มีชื่อเสียงในประเทศจีนพันเหวินลัน (范文澜/Fan WenLan) บรรณาธิการและตีพิมพ์เผยแพร่ในปี ค.ศ. 1955 ได้กล่าวว่า ในปี ค.ศ. 1871 ตู้เหวินชิวส่งลูกชายบุญธรรมไอซาน (艾山/AiShan/Hassen)⁵⁰⁴ ไปยังลอนดอนเพื่อขายขุนนางอังกฤษทำให้พวกเขาไปยังตุรกีเพื่อเจรจาต่อรองเงื่อนไขของการขายอย่างเป็นรูปธรรมโดยใช้คำขวัญของแพนอิสลามให้เป็นประโยชน์ แต่เนื่องจากกองทัพของรัฐบาลราชวงศ์ชิงโจมตีเมืองต้าหลี่ขนาดใหญ่ ซึ่งทำให้กิจกรรมเหล่านี้ถูกหยุด ตู้เหวินชิวเป็นคนจีน แต่กลับได้อย่างไรที่ขายขุนนาง เวลาที่เขาสมรู้ร่วมคิดกับผู้รักการอังกฤษ เขาไม่ได้เป็นผู้แทนของกองทัพกบฏอีกต่อไป เขาเป็นผู้ที่ทรยศหักหลังของกองทัพกบฏ ต่อไป ในอีกหนังสือแบบเรียน “ประวัติศาสตร์ประเทศจีน (ร่างแรก)” ที่โดยกัวโมหลัว (郭沫若/GuoMoRuo) เป็นบรรณาธิการได้อ้างอิงความคิดเห็นของหนังสือแบบเรียน “ประวัติศาสตร์สมัยใหม่ของประเทศจีน” และได้กล่าวว่า ในปี ค.ศ. 1871 ตู้เหวินชิวส่งลูกชายบุญธรรมไปยังเข้าเยี่ยมชมนอังกฤษและตุรกีเพื่อทรยศประเทศจีน กิจกรรมแบ่งแยกชาติพันธุ์แบบทรยศต่อประเทศของตู้เหวินชิวทำให้เกิดความไม่พอใจของประชาชน ซึ่งนำไปสู่มวลชนไม่ได้สนับสนุนตู้เหวินชิวอีกต่อไป ในปี ค.ศ. 1872 กองทัพของรัฐบาลราชวงศ์ชิงโจมตีและครอบครองเมืองต้าหลี่ ซึ่งทำให้ตู้เหวินชิวฆ่าตัวตายโดยกินยาพิษ นี่คือผลของตู้เหวินชิวทรยศต่อประเทศและทรยศต่อกลุ่มชาติพันธุ์หุย (อู๋เจียนจิ่ว/吴乾就/Wu QianJiu 2009, 26-39) เนื่องจากนักวิชาการทั้งสองท่านเป็นผู้มีอิทธิพลทางความคิดในสาขาประวัติศาสตร์ประเทศจีน ดังนั้นความคิดเห็นที่อยู่ในหนังสือแบบเรียน 2 เล่มดังกล่าวได้ถูกหนังสือแบบเรียนอื่นๆ อ้างอิงอย่างกว้างขวาง ซึ่งทำให้เกิดผลกระทบต่อการประเมินที่มีต่อตู้เหวินชิวอย่างมาก ในปี ค.ศ. 1955 ถึง ค.ศ. 1960 การประเมินที่มี

⁵⁰⁴ ไอซาน (艾山/AiShan/Hassen) ได้แก่ หลิวเตาเฮง (刘道衡/Liu DaoHeng) เมื่อหลิวเตาเฮงไปเยี่ยมชมนอังกฤษเขาได้ตั้งชื่ออิสลาม “Hassen” ที่นี้ “ไอซาน” (艾山/AiShan) เป็นคำทับศัพท์ของ “Hassen”

ต่อสู้เหวินชิวในวงวิชาการจีนเกือบทั้งหมดเป็นการประเมินผลเชิงลบ (หม่าอิงเซิง /马颖生/ Ma YinSheng 2009, 11-20)

นักประวัติศาสตร์ชาวฮั่นอุ๋นเจียนจิว (吴乾就/Wu QianJiu 2009) ในบทความ “ปัญหาทางการประเมินที่เกี่ยวกับต่อสู้เหวินชิว” (ตีพิมพ์ครั้งแรกในปี ค.ศ 1961) เสนอคำโต้เถียงว่า คนที่ถูกต่อสู้เหวินชิวส่งไปยังอังกฤษและตุรกีเพื่อขอความช่วยเหลือไม่ใช่ลูกชายบุญธรรมของเขา คนนี้เป็นผู้ที่ปรึกษาทางทหารของต่อสู้เหวินชิว ชื่อว่า หลิวต้าหวิง (刘道衡/Liu DaoHeng) หลิวต้าหวิงใน “ซางตู่กงซู” (上杜公书/ShangDuGongShu)⁵⁰⁵ แนะนำต่อสู้เหวินชิวส่งผู้สื่อสารไปยังอังกฤษและฝรั่งเศส เพื่อหลอกลวงพวกเขาขอกองทัพมาช่วยล้มล้างการปกครองของราชวงศ์ชิง แล้วขับไล่ชาวอังกฤษและชาวฝรั่งเศสออกจากประเทศจีน สำหรับข้อเสนอนี้ ยังไม่มีนักวิชาการใดสามารถใช้หลักฐานอย่างชัดเจนเพื่อยืนยันต่อสู้เหวินชิวเห็นด้วยและใช้ข้อเสนอของหลิวต้าหวิง นอกจากนี้ อุ๋นเจียนจิว (吴乾就/Wu QianJiu 2009) คิดว่าหลิวต้าหวิงเขียนสนธิสัญญาไม่ได้รับความช่วยเหลือ และไม่ได้อัปโหลดเอกสารอังกฤษลงนามในสนธิสัญญาใดๆ ที่ทรงยศต่อผลประโยชน์ของชาติ ดังนั้นความคิดเห็นที่คิดว่าต่อสู้เหวินชิวทรงยศต่อผลประโยชน์ประเทศเป็นความคิดเห็นที่มีความโต้แย้ง อุ๋นเจียนจิวจึงได้ให้การประเมินผลเชิงบวกต่อต่อสู้เหวินชิว

อย่างไรก็ตาม ในปี ค.ศ. 1962 ศาสตราจารย์ทางประวัติศาสตร์ชาวหูหม่ารุเหียน (马汝珩/Ma RuYan 1962) ในบทความ “ปัญหาทางการประเมินที่เกี่ยวกับต่อสู้เหวินชิว” โดยใช้ทฤษฎีของมาร์กซ์ และเสนอความคิดเห็นว่า สำหรับการประเมินต่อสู้เหวินชิว ควรที่ส่วนใหญ่ให้การประเมินผลเชิงบวก ส่วนน้อยให้การประเมินผลเชิงลบ เรามองเห็นข้อผิดพลาดที่ต่อสู้เหวินชิวส่งผู้สื่อสารไปยังอังกฤษเพื่อขอความช่วยเหลือ ซึ่งอาจส่งผลก่อให้เกิดการแบ่งแยกเชื้อชาติก็เป็นได้ แต่ก็ควรมองเห็นคุณูปการที่ต่อสู้เหวินชิวนำประชาชนยูนนานต่อต้านกับรัฐบาลราชวงศ์ชิง และความสำเร็จที่ต่อสู้เหวินชิวได้รับเป็นหลัก ข้อผิดพลาดที่ต่อสู้เหวินชิวทำควรเป็นรอง

ตามอธิบายดังกล่าวพบว่า การศึกษาของนักวิชาการจีนที่มีต่อปัญหาที่ต่อสู้เหวินชิวส่งผู้สื่อสารไปยังอังกฤษและตุรกีเพื่อขอความช่วยเหลือในช่วงปี ค.ศ. 1955 ถึงปี ค.ศ. 1962 ได้เกิดความคิดเห็นหลัก 3 ประการ และนำไปสู่การประเมินที่มีต่อต่อสู้เหวินชิวแตกต่างกันไป ในช่วงระยะเวลานี้ การถกเถียงของ 3 ความคิดเห็นเหล่านี้รุนแรงมาก จนถึงปีค.ศ. 1963 ปรากฏนักวิชาการคนหนึ่งได้สำรวจความจริงของปัญหาที่ต่อสู้เหวินชิวส่งผู้สื่อสารไปยังอังกฤษและตุรกี

เถียนหู่คัง (田汝康/Tian RuKang 2009) ที่เป็นชาวฮั่นยูนนาน และเป็นนักประวัติศาสตร์นักสังคมวิทยานักมานุษยวิทยาที่มีชื่อเสียงในประเทศจีนโดยเก็บรวบรวมข้อมูลทั้งประเทศจีนและต่างประเทศจำนวนมาก และใช้ข้อมูลของราชวงศ์อังกฤษ (British Royal) และพงศาวดารท้องถิ่นหนังสือประวัติศาสตร์ในประเทศจีน และแยกแยะความจริงของข้อมูลเหล่านี้จากความเท็จอย่างเคร่งครัด ซึ่งได้ตีพิมพ์เผยแพร่บทความ “บางประเด็นของต่อสู้เหวินชิวในความสัมพันธ์กับต่างประเทศ” (ตีพิมพ์เผยแพร่ครั้งแรกในปี ค.ศ 1963) ผลการศึกษาของบทความชิ้นนี้ได้ส่งผลกระทบต่อวงวิชาการจีนอย่างมาก เถียนหู่คังในบทความชิ้นนี้ชี้ให้เห็นว่า โดยวิสัยทัศน์ดั้งเดิมของไฟล์ “ซางยিংหวางเปี่ยว (上英皇表/ShangYingHuangBiao)⁵⁰⁶” ที่ถูกหลิวต้าหวิง นำไปส่งให้กษัตริย์แห่งอังกฤษพบว่า เวลาที่ระบุไว้ในไฟล์ “ซางยিংหวางเปี่ยว” กับเวลาที่หลิวต้าหวิง ไปยังอังกฤษไม่สอดคล้องกัน ลายมือของ

⁵⁰⁵ซางตู่กงซู (上杜公书/ShangDuGongShu) เป็นเอกสารชิ้นหนึ่งที่หลิวต้าหวิง (刘道衡/Liu DaoHeng) เขียนความคิดเห็นตัวเองส่งให้ต่อสู้เหวินชิว “ตู่กง” ได้แก่ ตู่เหวินชิว “ซู” ได้แก่ เอกสาร

⁵⁰⁶ซางยিংหวางเปี่ยว (上英皇表/ShangYingHuangBiao) ได้แก่ เอกสารทางการที่เขียนโดยต่อสู้เหวินชิวส่งให้กษัตริย์แห่งอังกฤษ “ยিংหวาง” ได้แก่ กษัตริย์แห่งอังกฤษ “เปี่ยว” เป็นรูปแบบหนึ่งของเอกสารที่เขียนโดยข้าราชการส่งให้พระมหากษัตริย์ในประเทศจีนในสมัยโบราณ

“ซางยฺหวางเปี่ยว” คล้ายกับลายมือของหลิวต้าเหิงมาก ซึ่งสันนิษฐานว่า “ซางยฺหวางเปี่ยว” อาจเขียนโดยหลิวต้าเหิง ไม่ใช่ตู้เหวินชิว สำหรับหลิวต้าเหิงนำของขวัญ 2 อย่างส่งให้อังกฤษ เพื่อแสดงให้เห็นว่าความต้องการที่จะเป็นสมาชิกของอังกฤษ ของขวัญอย่างหนึ่งคือหินอ่อน 4 ก้อนที่เป็นสัญลักษณ์ของตำลี้ ของขวัญอีกอย่างหนึ่งคือแผนที่ของตำลี้ที่ เกียนหฺรูคังเสนอว่า เนื่องจากข้อจำกัดของความหลากหลายของเงื่อนไข หลิวต้าเหิงส่งหินอ่อน 4 ก้อนที่ทั้งใหญ่และหนักถึงอังกฤษเป็นสิ่งที่เป็นไปได้ แผนที่ของตำลี้ที่หลิวต้าเหิงส่งให้อังกฤษ ที่จริงแล้วเป็นจิตรกรรมภูมิทัศน์ของตำลี้ ดังนั้นเกียนหฺรูคังสันนิษฐานว่าเรื่องที่ส่งผู้สื่อสารไปยังอังกฤษและตุรกีเพื่อขอความช่วยเหลืออาจไม่เกี่ยวกับตู้เหวินชิว และเป็นสิ่งที่หลิวต้าเหิงทำเอง ในปี ค.ศ. 1981 เกียนหฺรูคัง (田汝康/Tian RuKang 2009) ได้ตีพิมพ์เผยแพร่บทความอีกชิ้นหนึ่ง “การศึกษาความสัมพันธ์ต่างประเทศของตู้เหวินชิวและปัญหาที่หลิวต้าเหิง “การเยี่ยมชมนอังกฤษ”” และยืนยันว่าหลิวต้าเหิงไปยังอังกฤษเพื่อขอความช่วยเหลือไม่ใช่ส่งโดยตู้เหวินชิว แต่ส่งโดยนายพลคนหนึ่งชื่อหลิวยฺงชาง (柳映苍/Liu YingCang)

ยิ่งไปกว่านั้น นักวิชาการชาวหูหลินเฉียน (林荃/Lin Quan 2006) โดยศึกษาตราประทับ (seal) ที่อำนาจรัฐตำลี้ใช้สำเนาของ “ซางยฺหวางเปี่ยว” (上英皇表/ShangYingHuangBiao) สำเนารูปภาพ “แผนที่ของเมืองตำลี้” ที่หลิวต้าเหิงนำไปยังอังกฤษและข้อมูลอื่นๆ ทั้งประเทศจีนและต่างประเทศอย่างลึกซึ้งและทำตรวจสอบอย่างละเอียดในหนังสือ “การศึกษาการลุกฮือตู้เหวินชิว” ที่ตีพิมพ์เผยแพร่ในปี ค.ศ. 2006 ซึ่งให้เห็นว่าหลิวต้าเหิงไปยังอังกฤษไม่ใช่ส่งโดยตู้เหวินชิว “ซางยฺหวางเปี่ยว” เป็นเอกสารของปลอมที่เขียนโดยหลิวต้าเหิง หลิวต้าเหิงไม่ใช่บุตรบุญธรรมของตู้เหวินชิว และไม่ใช่ผู้ที่ปรึกษาทางทหารของตู้เหวินชิว เรื่องตู้เหวินชิวส่งผู้สื่อสารไปยังอังกฤษเพื่อขอความช่วยเหลือเป็นสิ่งที่หลิวต้าเหิงทำเอง ซึ่งไม่เกี่ยวกับอำนาจรัฐตำลี้และเกี่ยวกับตู้เหวินชิว การดำเนินของการกระทำที่หลิวต้าเหิงขายชาติเพื่อขอความช่วยเหลือไม่ควรให้ตู้เหวินชิวเป็นพหะ

อาจกล่าวได้ว่าข้อถกเถียงเกี่ยวกับประเด็นตู้เหวินชิวส่งผู้สื่อสารไปยังอังกฤษเพื่อขอความช่วยเหลือ นั้นพบว่า ได้มีความพยายามของนักวิชาการทั้งชาวจีนและชาวหูยที่จะหาหลักฐานใหม่เพื่อมาโต้แย้งข้อเสนอกึ่งจริงกึ่งเท็จของนักวิชาการชาวจีนที่มีชื่อเสียงในประเทศจีนฟั้นเหวินลัน (范文澜/Fan WenLan) ที่เขียนในหนังสือแบบเรียน ประวัติศาสตร์สมัยใหม่ของประเทศจีน (ตีพิมพ์เผยแพร่ในปี ค.ศ. 1955) อย่างไรก็ตาม ปัจจุบันในวงวิชาการจีนนักวิชาการที่ศึกษาเกี่ยวกับตู้เหวินชิว ไม่ว่าจะเป็นชาวจีนหรือชาวหูยเห็นตรงกันว่า ตู้เหวินชิวไม่ใช่ผู้ขายชาติ แต่เป็นผู้นำอย่างโดดเด่นของขบวนการต่อสู้ของกลุ่มชาติพันธุ์หูย

3. สรุป

การศึกษาข้อถกเถียงประวัติศาสตร์นิพนธ์เกี่ยวกับขบวนการต่อสู้ภายใต้การนำของตู้เหวินชิวของนักวิชาการจีนที่ตีพิมพ์ผลงานเผยแพร่ในปี ค.ศ. 1955 - 2015 พบว่า ขบวนการต่อสู้ภายใต้การนำของตู้เหวินชิวได้ดึงดูดความสนใจของนักวิชาการจีนอย่างมาก และมีผลการวิจัยต่อขบวนการดังกล่าวโดยในวงวิชาการจีนได้มีข้อถกเถียงไว้เป็น 4 ประเด็นหลักคือ ประเด็นแรก ความสัมพันธ์ระหว่างการลุกฮือต่อสู้ภายใต้การนำของตู้เหวินชิวและการลุกฮือต่อสู้ของไท่ผิง ประเด็นที่สอง ลักษณะของอำนาจรัฐตำลี้ข้อถกเถียงของนักวิชาการจีนที่มีต่อประเด็นที่สองยังไม่มีข้อยุติ แต่จากข้อถกเถียงของนักวิชาการจีนที่มีต่อประเด็นที่สอง ได้ทำให้มีการขมามุมมองและแนวคิดรวมทั้งเข้าใจอำนาจรัฐตำลี้ที่ครอบคลุมและลึกซึ้งมากขึ้น

ประเด็นที่สาม ตู้เหวินชิวได้สร้างประเทศผิงนานหรือไม่ และประเด็นที่สี่ ตู้เหวินชิวส่งผู้สื่อสารไปยังอังกฤษและตุรกีเพื่อขอความช่วยเหลือหรือไม่ เป็นประเด็นที่มีผลต่อการประเมินตู้เหวินชิวมากที่สุด และก็เป็น

ประเด็นที่นักวิชาการจีนถกเถียงรุนแรงมากที่สุด เนื่องจากช่วงเริ่มต้นที่มีการศึกษาเกี่ยวกับการต่อสู้ของตู้เหวินชิว ได้ถูกนำเสนอในแบบเรียนเขียนโดยนักวิชาการที่ทรงอิทธิพลในจีน จึงมีผลต่อการประเมินต่อสู้เหวินชิว และทำให้ตู้เหวินชิวถูกมองว่าเป็น “ผู้ที่ทรยศประเทศ” อย่างไรก็ตาม ในเวลาต่อมาได้มีการนำข้อกล่าวหาของนักวิชาการทั้งชาวจีนและชาวต่างชาติที่ยังคงให้ความสำคัญต่อการศึกษาลูกฮ่อขึ้นต่อสู้ภายใต้การนำของตู้เหวินชิว นักวิชาการเหล่านี้ได้มีความพยายามที่จะนำเสนอหลักฐานและการอธิบายใหม่เพื่อให้ความเป็นธรรมแก่ตู้เหวินชิว ในประเด็นที่ตู้เหวินชิวได้สร้างประเทศผิงหนานหรือไม่ และประเด็นตู้เหวินชิวส่งผู้สื่อสารไปยังอังกฤษและตุรกีเพื่อขอความช่วยเหลือชัดเจนมากขึ้น โดยใช้หลักฐานที่หลากหลายมากขึ้น

ข้อเสนอแนะ บทความนี้มีขอบเขตการศึกษาเฉพาะประวัติศาสตร์นิพนธ์ของวงวิชาการจีนที่ศึกษาเกี่ยวกับขบวนการต่อสู้ภายใต้การนำของตู้เหวินชิว จึงยังขาดมุมมองของนักวิชาการต่างชาติ ส่วนข้อเสนอแนะที่น่าจะได้มีการศึกษาต่อยอดต่อไปก็คือ การศึกษาประวัติศาสตร์นิพนธ์เกี่ยวกับขบวนการต่อสู้ของตู้เหวินชิวของนักวิชาการต่างชาติว่าเป็นอย่างไร เพื่อที่จะทำให้เราเข้าใจความหลากหลายของมุมมองและหลักฐานที่ใช้

เอกสารอ้างอิง

1. 高鸿志. 略论杜文秀[J]. 合肥师范学院学报, 1962, 0316-18.
เกาหงจื่อ (高鸿志/Gao HongZhi). 1962. การศึกษาตู้เหวินชิว. วารสารวิชาการวิทยาลัยการฝึกครูเหอเฟย์ 03: 16-18.
2. 何慧青. 云南杜文秀建国十八年之始末[J]. 逸经(文史半月刊), 1936, 16 : 26-29.
เหอฮุยชิง (何慧青/He HuiQing). 1936. เรื่องราวทั้งหมดของตู้เหวินชิวสร้างชาติ 18 ปี ในยูนนาน. วารสารหยูจิน 16: 26-29.
3. 华强《太平天国地理志》，广西人民出版社，1991年
หัวเจียง (华强/Hua Qiang). 1991. ภูมิศาสตร์ของไท่ผิงเทียนกั๋ว. สำนักพิมพ์ประชาชนกวางซี
4. 荆德新. 杜文秀与太平天国[J]. 云南教育学院学报, 1990, 03: 89-94+101.
จิงเต๋อซิน (荆德新/Jing DeXin). 1990. ตู้เหวินชิวกับไท่ผิงเทียนกั๋ว. วารสารวิชาการวิทยาลัยการศึกษายูนนาน, 03: 89-94+101.
5. 蒋中礼. 太平天国革命与云南反清起义[J]. 云南社会科学, 1992, 05: 71-76.
เจียงจงหลี่ (蒋中礼/Jiang ZhongLi). 1992. การปฏิวัติไท่ผิงเทียนกั๋วกับการจลาจลต่อต้านชิงในยูนนาน. วารสารสังคมศาสตร์ยูนนาน, 05: 71-76.
6. 蒋中礼. 杜文秀起义研究综述[J]. 云南民族学院学报, 1990, 03: 66-70.
เจียงจงหลี่ (蒋中礼/Jiang ZhongLi). 1990. การทบทวนการศึกษาลูกฮ่อภายใต้การนำของตู้เหวินชิว. วารสารวิชาการวิทยาลัยชาติพันธุ์ยูนนาน, 03: 66-70.
7. 江应梁. 清咸同年间云南各族人民大起义中的几个问题[J]. 学术研究(云南), 1961, 02 : 16-19.
เจียงอิงเหลียง (江应梁/Jiang YingLiang). 1961. ปัญหาบางประการในการลุกฮือของกลุ่มชาติพันธุ์จีนในยูนนาน สมัยราชวงศ์ชิง. วารสารการวิจัยทางวิชาการ(ยูนนาน) 02 : 16-19.
8. 刘毅政. 试论太平天国革命与西南少数民族起义的关系[J]. 广西民族学院学报(哲学社会科学版), 1983, 01: 48-57.

- หลิวอี้เจิ้ง (刘毅政/Liu YiZheng). 1983. การศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างการปฏิวัติไท่ผิงเทียนกั๋วและการจลาจลของชนกลุ่มน้อยในภาคตะวันตกเฉียงใต้. วารสารวิชาการวิทยาลัยชาติพันธุ์กว้างซี, 01:48-57.
9. 刘毅政. 太平天国革命与少数民族起义[J]. 内蒙古师大学报(哲学社会科学版), 1988, 02:9-18.
- หลิวอี้เจิ้ง (刘毅政/Liu YiZheng). 1988. การปฏิวัติไท่ผิงเทียนกั๋วกับการจลาจลของชนกลุ่มน้อย. วารสารวิชาการมหาวิทยาลัยมอโกเลียในการฝึกครู, 02: 9-18.
10. 林荃. 杜文秀起义研究[M]. 昆明: 云南民族出版社, 2006.
- หลินเฉวียน (林荃/Lin Quan). 2006. การศึกษาการลุกฮือที่หวินชิว. คุณหมิงยูนนาน: สำนักพิมพ์ชาติพันธุ์ยูนนาน.
11. 林荃. 杜文秀大理政权是“封建割据政权”吗?[J]. 回族研究, 2010, 01:17-27.
- หลินเฉวียน (林荃/Lin Quan). 2010. อำนาจรัฐต้าหลี่เป็น “อำนาจรัฐการแบ่งแยกดินแดนแบบศักดินา” ไหม. วารสารวิชาการการศึกษาชาติพันธุ์หุย, 01: 17-27.
12. 林荃. 论大理政权的军帅制——再论大理政权的性质[J]. 回族研究, 2010, 02: 13-19.
- หลินเฉวียน (林荃/Lin Quan). 2010. การศึกษาระบบการรวมการเมืองและการทหารของอำนาจรัฐต้าหลี่——ลักษณะของอำนาจรัฐต้าหลี่. วารสารวิชาการการศึกษาชาติพันธุ์หุย, 02: 13-19.
13. 林荃. 论杜文秀大理政权的性质[J]. 云南文物, 1980, 10 : 22-26.
- หลินเฉวียน (林荃/Lin Quan). 1980. การศึกษาลักษณะของอำนาจรัฐต้าหลี่. วารสารมรดกยูนนาน, 10 : 22-26.
14. 林荃, 宁超. 大理政权是农民革命政权[J]. 学术研究(云南), 1961, 03.
- หลินเฉวียน, หิงเจา (林荃/Lin Quan, 宁超/Ning Chao). 1961. อำนาจรัฐต้าหลี่เป็นระบอบการปฏิวัติชาวนา. วารสารการวิจัยทางวิชาการ (ยูนนาน), 03.
15. 李青. 试谈大理政权与太平天国的关系[J]. 回族研究, 1991, 02:30-37.
- หลี่ชิง (李青/Li Qing). 1991. การศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างอำนาจรัฐต้าหลี่กับอาณาจักรไท่ผิงเทียนกั๋ว. วารสารวิชาการการศึกษาชาติพันธุ์หุย, 02: 30-37.
16. 罗尔纲. 杜文秀“卖国”说辟谬[J]. 回族研究, 2009, 02:31-35.
- หลัวเอ๋อแกง (罗尔纲/Luo ErGang). 2009. การลบล้างการเข้าใจผิดที่ดูเหวินชิว “ทรยศรัฐชาติ.” วารสารวิชาการการศึกษาชาติพันธุ์หุย, 02: 31-35.
17. 马颖生. 杜文秀是否建立过“平南国”[J]. 回族研究, 2009, 03:62-64.
- หม่าอิงเซิง (马颖生/Ma YinSheng). 2009. ดูเหวินชิวเคยได้สร้าง “ประเทศผิงนาน” ไหม. วารสารวิชาการการศึกษาชาติพันธุ์หุย, 03: 62-64
18. 马颖生. 《杜文秀》[M]. 宁夏人民出版社, 1990.
- หม่าอิงเซิง (马颖生/Ma YinSheng). 1990. ดูเหวินชิว. สำนักพิมพ์ประชาชนหนิงเซี่ย.
19. 马颖生. 《云南杜文秀建国十八年之始末》重要“史实”质疑[J]. 回族研究, 1991, 02:57-63.
- หม่าอิงเซิง (马颖生/Ma YinSheng). 1991. ข้อสงสัยที่มีต่อ “ข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์” ที่สำคัญของบทความ “เรื่องราวทั้งหมดของดูเหวินชิวสร้างชาติ 18 ปีในยูนนาน.” วารสารวิชาการการศึกษาชาติพันธุ์หุย, 02: 57-63.
20. 马颖生. 杜文秀历史疑案真相大白于天下——我国史学界50余年讨论杜文秀对外关系问题评述[J]. 回族研究, 2009, 01:11-20.

- หม่าอิงเซิง (马颖生/Ma YinSheng). 2009. ความจริงของกรณีตู้เหวินชิว—— การทบทวนการศึกษาของวงวิชาการทางประวัติศาสตร์ที่มีต่อความสัมพันธ์กับต่างประเทศของตู้เหวินชิว. วารสารวิชาการการศึกษาชาติพันธุ์, 01: 11-20.
21. 马恩惠. 杜文秀领导的大理政权[J]. 中国民族, 1962, 03: 34-36.
- หม่าเอินฮุย (马恩惠/Ma EnHui). 1962. อำนาจรัฐดำลึที่นำโดยตู้เหวินชิว. วารสารชาติพันธุ์ประเทศจีน, 03: 34-36.
22. 马汝珩. 试谈清咸同年间回民反清运动性质与领袖人物评价问题[J]. 民族研究, 1984, 01: 29-36.
- หม่ารุเหยียน (马汝珩/Ma RuYan). 1984. ถกประเด็นการเคลื่อนไหวต่อต้านราชวงศ์ชิงของชาวยุญนานในช่วงจักรพรรดิเสียนเฟิง จักรพรรดิถังจื้อและการวิพากษ์กลุ่มผู้นำการต่อต้าน. วารสารการศึกษาชาติพันธุ์, 01: 29-36.
23. 马汝珩. 关于杜文秀评价问题[J]. 中国民族, 1962, 03: 28-33.
- หม่ารุเหยียน (马汝珩/Ma RuYan). 1962. ปัญหาทางการเมืองที่เกี่ยวกับตู้เหวินชิว. วารสารชาติพันธุ์ประเทศจีน, 03: 28-33.
24. 吴乾就. 关于杜文秀的评价问题[J]. 回族研究, 2009, 03: 26-39.
- อู่เจียนจิว (吴乾就/Wu QianJiu). 2009. ปัญหาทางการเมืองที่เกี่ยวกับตู้เหวินชิว. วารสารวิชาการการศึกษาชาติพันธุ์, 03: 26-39. (ตีพิมพ์เผยแพร่ครั้งแรกในปี ค.ศ. 1961).
25. 吴显明. 关于大理政权的性质问题[J]. 学术研究(云南), 1961, 06.
- อู่เซียนหมิง (吴显明/Wu XianMing). 1961. ปัญหาเกี่ยวกับลักษณะของอำนาจรัฐดำลึ. วารสารการวิจัยทางวิชาการ(ยุญนาน), 06.
26. 田汝康. 有关杜文秀对外关系的几个问题[J]. 回族研究, 2009, 02: 5-12.
- เถียนรุคัง (田汝康/Tian RuKang). 2009. บางประเด็นของตู้เหวินชิวในความสัมพันธ์กับต่างประเทศ. วารสารวิชาการการศึกษาชาติพันธุ์, 02: 5-12. (ตีพิมพ์เผยแพร่ครั้งแรกในปี ค.ศ. 1963).
27. 田汝康. 杜文秀对外关系以及刘道衡“使英”问题的研究[J]. 回族研究, 2009, 02: 13-30.
- เถียนรุคัง (田汝康/Tian RuKang). 2009. การศึกษาความสัมพันธ์กับต่างประเทศของตู้เหวินชิวและกรณีหลิวต้าเหิง “เยือนอังกฤษ.” วารสารวิชาการการศึกษาชาติพันธุ์, 02: 13-30. (ตีพิมพ์เผยแพร่ครั้งแรกในปี ค.ศ. 1981).
28. 杨怀中. 杜文秀传略[J]. 回族研究, 2009, 04: 15-23.
- หยางหฺวายจง (杨怀中/Yang HuaiZhong). 2009. ชีวประวัติย่อของตู้เหวินชิว. วารสารวิชาการการศึกษาชาติพันธุ์. (อ้างจากไป่โส่วอี้ (白寿彝/Bai ShouYi). 1999. ประวัติศาสตร์ทั่วไปของประเทศจีน. สำนักพิมพ์ประชาชนเซี่ยงไฮ้)
29. Zhoujiarong 2547. ประวัติศาสตร์จีน. วิไล ลิ้มถาวรานันต์ ศรีวิภาญจน์ กุลยานนท์ และเอกสิทธิ์ ชินอัครพงศ์ แปล. กรุงเทพฯ: นามมีบุ๊คส์พับลิเคชันส์.

This page is intentionally left blank

special panel (D1-P2-R3)

ภาพบันทึก

บททดลองนำเสนอ

วิธีวิทยาทางประวัติศาสตร์

และประวัติศาสตร์สังคม

จากอัลบั้มภาพถ่ายครอบครัว

ชุมชนบ้านทุ่งเกราะ โมคลาน นครศรีธรรมราช

จิรวัดน์ แสงทอง

นฤมล กล้าทุกวัน

กฤษฎนะ นวลสมศรี

เพ็ญศรี พาณิช

หลักสูตรอาเซียนศึกษา สำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์

บ้านทุ่งกระแะ ช่วงปลายปี 2558 ตกอยู่ในสภาพไม่ต่างไปจากหลายต่อหลายหมู่บ้านในชนบทภาคใต้ที่วิกฤตารายางพาราในยุครัฐบาลเผด็จการทหารได้ส่งผลต่อวิถีชีวิตของผู้คนอย่างลึกซึ้งและแทบจะเหมือนว่าเป็นอเนกอนันต์ ในชุมชนซึ่งส่วนใหญ่ของบ้านเรือนกว่า 300 หลังคาเรือนตั้งกระจายในละแวกทุ่ง บ้างซ่อนตัวในสวนยางพาราและครีမ်ของไม้ใหญ่ และกระทั้งในบางบริเวณติดถนนสายหลักของหมู่บ้านซึ่งบ้านเรือน 5-6 หลังตั้งเรียงชิดติดกันให้เห็นเป็นภาพชุมชน¹ ล้วนต่างตกอยู่ท่ามกลางบรรยากาศเจียบเหงาและงงเง้น ยามบ่ายของหมู่บ้านไม่แตกต่างกันในแต่ละวันและกลายเป็นเช่นนั้นมาช้านานตาปี ประตูบ้านที่เปิดทิ้งไว้และเสียงโทรทัศน์แว่วแผ่วเป็นสิ่งบอกบ้านหลังนั้นๆ มีคนอยู่ ขณะที่อีกหลายบ้านปิดประตูเฝ้าสนิท หากใครบางคนจะลงตะโกนเรียก ครวรออกรักพัก เจ้าของบ้านจะขวานรับ ประตูบ้านที่เลือกจะให้ปิดสนิทดังจะเย้ยหยันช่วงเวลาที่ยากเย็นที่สุดช่วงหนึ่งของหมู่บ้านแห่งนี้

บ้านทุ่งกระแะเป็นแดนเช่นเดียวกับหลายหมู่บ้านที่พาตัวเองเข้าไปผูกพันกับเศรษฐกิจยางพาราเป็นอย่างมาก โดยเฉพาะในช่วงรุ่งเรืองของรายางเมื่อ 2-3 ทศวรรษที่ผ่านมา การเปลี่ยนพื้นที่ทุ่งนาส่วนใหญ่ของหมู่บ้านให้กลายเป็นสวนยางพารา เกิดขึ้นในช่วงเวลาไล่เลี่ยกับที่ความเปลี่ยนแปลงด้านอื่นๆ เริ่มเห็นปรากฏในหลายปริมาตรของชีวิต อำนาจซื้อของชาวบ้านเพิ่มมากขึ้นด้วยผลพวงของกระแสการพัฒนาที่ดำเนินต่อเนื่องมาจากช่วงเวลาก่อนหน้านั้น สินค้าใหม่อันเป็นสัญลักษณ์ของความทันสมัยถูกซื้อหาเข้าบ้านไม่ขาดสาย หนุ่มสาวเริ่มเดินทางจากหมู่บ้านเพื่อไปทำงานที่อื่น ทั้งในตัวเมือง ต่างจังหวัด กระทั่งถึงเมืองกรุง เด็กๆ ทุกคนในหมู่บ้านถูกกำหนดให้เข้าโรงเรียน ซึ่งมักลงเอยด้วยการที่ยังเรียนสูงขึ้นยังพาตัวเองออกห่างจากหมู่บ้านมากขึ้นทุกที ความเปลี่ยนแปลงที่เริ่มต้นซัดนั้บจากช่วงเวลาซึ่งผลในระยะยาวให้หมู่บ้านในยุควิกฤตารายางผ่านไปส่วนใหญ่แต่ละวันอย่างขาดแคลนชีวิตชีวา เด็กและคนชราเป็นผู้อยู่เฝ้าประจำบ้าน ผู้ใหญ่จำนวนไม่น้อยยึดอาชีพชั่วคราวเป็นแรงงานรับจ้างทั่วไปที่ต่างตำบล ต่างอำเภอ

หากใครบางคนใช้เวลาเพียงไม่นานเลยที่จะเริ่มพุดคุยกันถูกคอกับพ่อเฒ่าแม่เฒ่าที่เฝ้าอยู่ประจำบ้านและหวั่นซ่อนหนาทักพาโดยไม่ยากเย็นไปสู่เรื่องราวของลูกหลานที่เดินทางออกจากบ้านไป หรือต่อความเปลี่ยนแปลงที่อยากจะฟื้นความทรงจำและเล่าต่อ เจ้าของบ้านจะนำเอาอัลบั้มภาพถ่ายมาพลิกเปิดให้ดู อัลบั้มภาพถ่ายประจำครอบครัวเหล่านี้มักถูกเก็บรักษาเอาไว้มิดชิดในลิ้นชักของตู้โชว์ที่มักมีอยู่ประจำแต่ละบ้าน บ้างก็เก็บไว้ในลิ้นชักตู้เสื้อผ้า ที่ชั้นวางของใต้โต๊ะรับแขก สำหรับบางบ้านมันถูกเก็บรักษาไว้อย่างดีในทีเดียวกับเอกสารสำคัญหรือกับของล้ำค่าของครอบครัว ประการส่วนใหญ่ในพื้นที่ซึ่งเก็บข้อมูลเป็นมุสลิม ด้วยเหตุนี้ สำหรับอีกบางบ้าน อัลบั้มภาพถ่ายครอบครัวถูกนำไปเก็บไว้อย่างมิดชิดในกล่องซึ่งคงจะวางไว้ที่บางหีบในห้องนอน รวมไปถึงภาพถ่ายบรรพบุรุษในกรอบไม้ซึ่งคงเคยแขวนไว้ที่ผนังบ้าน ก่อนที่กระแสเคร่งครัดทางศาสนาจะชักชวนให้ปลดภาพของผู้ล่วงลับเก็บไว้ห่างสายตาคน

หลายอัลบั้มของบางบ้าน ความขึ้นเลื่องนกระทั้งสีของภาพเริ่มแตกและจนเปื้อนติดกับซองพลาสติกของอัลบั้ม บ้านที่ก่อนหน้านี้เคยมีกล้องถ่ายรูปเป็นของตนเอง อัลบั้มภาพถ่ายครอบครัวอาจมีมากถึง 30

¹ บ้านทุ่งกระแะ เป็นชุมชนเก่าแก่แห่งหนึ่งของจังหวัดนครศรีธรรมราช ปัจจุบันตั้งอยู่ในเขตพื้นที่ตำบลโมคลาน อำเภอท่าศาลา อาณาเขตกว้างใหญ่ของบ้านทุ่งกระแะถูกแบ่งตามหน่วยการบริหารท้องถิ่นออกเป็นสี่หมู่บ้าน คือ หมู่ที่ 4 บ้านทุ่งกระแะ (บ้านทุ่งปะ) หมู่ที่ 7 บ้านตลาดหิส (บ้านนาไส) หมู่ที่ 8 บ้านป่าพายุ และหมู่ที่ 9 บ้านทุ่งกระแะล่าง จำนวนหลังคาเรือนของ “บ้านทุ่งกระแะ” ซึ่งรวมทั้งสี่หมู่บ้าน ประเมินว่ากว่า 1 พันหลังคาเรือน จำนวนประชากรซึ่งมีตัวเลขการสำรวจที่ชัดเจนกว่าระบุว่าในปี 2559 ทั้งสี่หมู่บ้านมีจำนวนประชากรรวมกันทั้งสิ้น 4,525 คน สำหรับการศึกษาในที่นี้ แม้ว่าจะมีการเก็บข้อมูลจากทั้งสี่หมู่บ้านในภาพรวม แต่พื้นที่หลักของการสำรวจและเก็บข้อมูล คือ พื้นที่หมู่ที่ 9 บ้านทุ่งกระแะล่าง รวมจำนวนครัวเรือนของพื้นที่สำรวจราว 300 หลังคาเรือน

อัลบั้ม แต่กับบางบ้านที่มีอัลบั้มเพียงแค่มือถือมือถือ ภาพเหล่านี้มักได้มาจากเจ้าของงานที่คนในครอบครัวเคยไปร่วม หรือไม่กี่จากญาติมิตร ลูกหลาน ที่ส่งภาพเหล่านั้นมาให้ในโอกาสต่าง ๆ กัน ใครก็ตามที่ได้ได้ภาพเหล่านี้ไปครอบครองไม่ว่าจะครอบครองได้ ย่อมสังเกตได้ว่าภาพที่ถูกถ่ายในช่วงทศวรรษ 2550 จะมีจำนวนน้อยลงเป็นระยะ และดูเหมือนว่านับจากกลางทศวรรษนี้เป็นต้นมาก็แทบไม่มีการเพิ่มรูปใหม่เข้าไปในอัลบั้มอีกเลย การใช้บริการปริ้นท์ภาพจากร้านล้างรูปยังคงมีอยู่พอสมควรในระยะแรกของกล้องดิจิทัล แต่หลังจากนั้นก็แทบไม่มีอีกเลย ความทรงจำต่อครอบครัวที่เก็บรักษาไว้ในอัลบั้มของหลายบ้านในบ้านทุ่งเกราะ ภาพของลูกหลานวัยรุ่นที่ถ่ายกันเองกับหมู่เพื่อนด้วยกล้องดิจิทัลหรือกล้องโทรศัพท์มือถือ มักเป็นภาพถ่ายๆ หากไล่เรียงแต่ละภาพตามลำดับเวลา

อัลบั้มภาพถ่ายครอบครัวที่บ้านทุ่งเกราะโดยส่วนใหญ่แล้วจะเริ่มต้นการเก็บสะสมด้วยปริมาณภาพที่บ้านที่กไว้มากนับจากช่วงทศวรรษ 2530 ทศวรรษดังกล่าวนี้เป็นจุดเริ่มต้นของอีกหนึ่งระยะใหม่ของประชาธิปไตยไทยที่การเลือกตั้งเริ่มยกระดับความศักดิ์สิทธิ์และคะแนนเสียงของผู้มีสิทธิออกเสียงจากชนบทเริ่มถูกตระหนักถึงความสำคัญอย่างจริงจัง จังๆ ช่วงเวลาเดียวกันนั้น ชีวิตของคนจากชนบทได้เริ่มเคลื่อนไหวด้วยทุนรอนและทางเลือก สันติปรารถนาทั้งจากประสบการณ์พบใหม่และในวัฒนธรรมสมัยนิยมหลากหลายรูปแบบที่มาพร้อมกระแสบริโภค ตลอดช่วงเวลาสองทศวรรษก่อนที่การเมืองการเลือกตั้งจะถูกทำลายลงอย่างยโสด้วยการรัฐประหารของกองทัพในปี 2549 บนผนังของหลายบ้านในชนบทแปะเปลี่ยนภาพดาราดาวไทยลูกครึ่ง นักร้องญี่ปุ่น ปฏิทินภาพกษัตริย์ และสำหรับที่นี่ รวมถึงภาพสัญลักษณ์ศาสนาอิสลามและดินแดนตะวันออกกลาง หลายกระแสของวัฒนธรรมสมัยนิยมและอุดมการณ์ที่อยู่เบื้องหลังอาจทำให้ชวนนึกถึงประวัติศาสตร์ไทยช่วงทศวรรษ 2490 ที่พลอร์เปิดให้แก่อุดมการณ์ทางการเมือง ก่อนที่จะฉกฉวยจะเลื่อนปิดลงในลักษณะเดียวกัน

ช่วงทศวรรษ 2530 ต่อถึงทศวรรษ 2540 สมควรได้รับการอภิปรายในฐานะช่วงเวลาแห่งสีสันหนึ่งในประวัติศาสตร์ร่วมสมัยของไทย การระเบิดออกของสีสันและความเปลี่ยนแปลงที่สืบเนื่องหลังจากนั้นแสดงตนที่ที่สังคมชนบทตั้งแต่ในมิติทางการเมือง พลวัตทางศาสนา จนถึงวัฒนธรรมสมัยนิยม ทำทลายให้แก่วิธีการตรวจสอบและอธิบาย

ในทางการเมือง ชาวบ้านบ้านทุ่งเกราะมักไม่อยากจะคุยเรื่องการเมือง ด้วยการที่ประชากรส่วนใหญ่ โดยเฉพาะในบ้านทุ่งเกราะล้นนับถือศาสนาอิสลาม อาจทำให้คล้ายคลึงกับมุสลิมจำนวนไม่น้อยในภาคใต้ที่ความสนใจในชีวิตไม่ได้จำกัดหลักอยู่เฉพาะรัฐชาติไทย หากแต่ยังอุทิศให้โลกทางศาสนาและโลกมุสลิมที่กว้างใหญ่ไพศาล ไม่มีใครในหมู่บ้านเดินทางขึ้นกรุงเทพฯ ไปร่วมมีอบอนุรักษนิยมหัวรุนแรงในช่วงวิกฤตการเมืองไทยสมัยบ่อนทำลายรัฐบาลยิ่งลักษณ์ ไม่มีใครโกรธเกรี้ยวหรือกระทั่งบ่นให้ได้ยินว่าปัญหาเศรษฐกิจที่ส่งผลกระทบรุนแรงในระดับหมู่บ้านเป็นผลจากความไร้ประสิทธิภาพสุดกู่ของรัฐบาลเผด็จการทหารที่ขึ้นครองอำนาจเมื่อกลางปี 2557 ทุกอย่างถูกอธิบายด้วยความเงิบ และความเปลี่ยนแปลงเป็นความรู้สึกมากกว่าจะเป็นประวัติศาสตร์

อดีตกว่าสองทศวรรษของบ้านทุ่งเกราะที่ผันเปลี่ยนจากขณะซึ่งมีผู้คนอพยพเข้าและบ้านเรือนเพิ่มจำนวนอย่างต่อเนื่อง สู่ช่วงตอนปัจจุบันที่การว่างงานกลายเป็นปัญหาใหญ่ เหมือนจะไม่ได้ถูกบันทึกไว้เป็นลายลักษณ์อักษรใดๆ จารีตมุขปาฐะและการอัปเดตในสำนักแห่งการบันทึกถูกนำมาใช้อธิบายการขาดแคลนภาพอดีตหลายช่วงตอนของสังคมไทย แม้กระทั่งต่อประวัติศาสตร์ระยะใกล้ของชุมชนบ้านทุ่งเกราะ จึงด้วยเหตุนี้ที่อัลบั้มภาพถ่ายประจำครอบครัวถูกหยิบยกมาทดลองนำเสนอในที่นี้ เพราะในอัลบั้มภาพถ่ายเหล่านี้ เรื่องราวของครอบครัว สมาชิกของครอบครัว ญาติมิตร เหตุการณ์ทั้งสำคัญและธรรมดา ช่วงเวลาตาชด้นและพิเศษ ได้ถูกบันทึกไว้ด้วยจารีตเฉพาะและเก็บรักษาไว้อย่างประณีตบรรจง ภาพถ่ายเหล่านี้ไม่ถูกนับรวมในพัฒนาการการ

ถ่ายรูปของไทย² ย่อมอยู่กันคนละจารีตและอุดมการณ์กับภาพถ่ายกษัตริย์และราชวงศ์³ อาจไม่ได้เป็นภาพแสดงแทนหรืออยู่ภายใต้การขับเคลื่อนกันอย่างเข้มข้นของวาทกรรมความเป็นไทย⁴ แต่เป็นหลักฐานทางประวัติศาสตร์ขุมใหญ่อย่างไม่อาจปฏิเสธ นักประวัติศาสตร์ที่สายตาแหลมคมอาจเห็นร่องรอยของอดีตความสัมพันธ์ในชุมชน การดำรงอยู่ของธรรมเนียมปฏิบัติ อุดมการณ์แห่งครอบครัว วรรณคดีวัยและเพศ อารมณ์ความรู้สึก ฯลฯ การทดลองนำเสนอในที่นี้เพียงเห็นเค้าลางว่า ทั้งการถ่ายรูปและภาพถ่ายที่เก็บไว้ในอัลบั้มแต่ละบ้านของชาวบ้านบ้านทุ่งกระเาะนี้เป็นตั้งการบันทึกและทำความเข้าใจโลกรอบตัวพวกเขาที่กำลังเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว และเป็นสิ่งที่พวกเขาใช้ในการจัดวางตัวเอง ครอบครัว สมาชิกในครอบครัว และผู้คนของตน ลงบนโลกที่เปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว

ชุมชน กล้องถ่ายรูป และการถ่ายภาพ

บ้านทุ่งกระเาะตั้งอยู่ทางทิศใต้ห่างจากอำเภอกำแพงแสน 10 กิโลเมตร พื้นที่ปากทิศตะวันออกของชุมชนมีลักษณะเป็นที่ราบลุ่ม ส่วนปากทิศตะวันตกเป็นที่ราบเชิงเขา บ้านเรือนจะตั้งกระจายอยู่ทั่วไปตามแนวยาวของสันทรายเก่าซึ่งได้บุกเบิกเป็นพื้นที่กสิกรรม โดยมีแหล่งน้ำไหลมาจากเทือกเขานครศรีธรรมราช คือ คลองชุมขลัง (คลองยิง) คลองห้วยหินลับ และคลองปลักยาว ชาวบ้านเล่าขานว่าบ้านทุ่งกระเาะมีอายุการก่อตั้งเป็นชุมชนกว่า 200 ปี โดยนับแต่แรกเริ่มประชากรผู้นับถือศาสนาอิสลามถือเป็นสัดส่วนสำคัญ โดยเฉพาะในเขตพื้นที่หมู่บ้านทุ่งกระเาะล่างในหน่วยการบริหารปัจจุบัน (บ้านทุ่งกระเาะล่าง ณ ปัจจุบัน 2559 มีประชากรราว 1,800 คน นับถือศาสนาอิสลามถึง 90% ขณะที่ตำบลโมคลานในภาพรวมซึ่งมีประชากรทั้งสิ้นราว 14,000 คน มีผู้นับถือศาสนาอิสลามราว 40%) ภาพรวมของชุมชนจึงเป็นอีกหนึ่งกรณีของคำอธิบายต่อการดำรงอยู่ร่วมวัฒนธรรมกันของผู้คนต่างศาสนาในพื้นที่จังหวัดนครศรีธรรมราช⁵

ชาวบ้านบ้านทุ่งกระเาะทำอาชีพเกษตรกรรมเป็นหลัก เริ่มต้นด้วยการบุกเบิกพื้นที่สำหรับนาข้าวและพืชสวน นอกเหนือไปจากสวนผลไม้ทั่วไป สวนลองกองของบางหมู่บ้านเป็นพืชเศรษฐกิจเด่นมาจนถึงทุกวันนี้ การรุกเข้ามาของยางพาราเกิดขึ้นเห็นชัดในช่วงทศวรรษ 2530 ราคาของยางที่ไต่ระดับเข้ามามีความต่อเนื่องกระตุ้นให้ชาวบ้านจำนวนมากเปลี่ยนพื้นที่นาแปรเป็นสวนยางพารากันยกใหญ่ เพราะเห็นว่าสามารถให้รายได้ที่ดีกว่าและดีกว่าการรอรายได้จากการขายข้าวในแต่ละรอบปี ผู้ที่ไม่มีที่ดินสำหรับทำสวนยางของตนเองก็รับจ้างกรีดยางกันหลายบ้าน ความเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วของหมู่บ้านเกิดขึ้นในช่วงเวลาไล่เลี่ยกัน อย่างเช่น แผนการนำไฟฟ้าเข้าหมู่บ้านได้มีการประกาศและเริ่มต้นวางเสาไฟตั้งแต่ปี 2522 แต่กว่าจะมีการดำเนินการให้แล้วเสร็จก็ล่วงมาถึงปี 2533 ถนนในหมู่บ้านเคยเป็นทางเกวียนเล็กแคบ ได้รับการบุกเบิกให้กว้างขึ้นโดยการจ้างชาวบ้านเมื่อปี 2518 แต่ยวดยานอย่างรถยนต์และมอเตอร์ไซค์ได้เพิ่มปริมาณสัญจรไปมากในช่วงทศวรรษ 2530 ความเปลี่ยนแปลงของเศรษฐกิจในหมู่บ้านและการเชื่อมต่อกับโลกภายนอกหมู่บ้านได้อย่างมีประสิทธิภาพยิ่งกว่าช่วงเวลาใดๆ เอื้ออำนวยให้แก่การไขว่คว้าและหลั่งไหลเข้ามาของความทันสมัยในหลากหลายรูปแบบ

² ดูตัวอย่างใน ศักดา ศิริพันธุ์, *กษัตริย์กับกล้อง: วัฒนธรรมการถ่ายภาพในประเทศไทย พ.ศ. 2388-2535* (กรุงเทพฯ: ด่านสุทธาการพิมพ์, 2535).

³ การอภิปรายในประเด็นนี้ ดูใน Maurizio Peleggi, *Lords of Things: The Fashioning of the Siamese Monarchy's Modern Image* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002); Sing Suwannakij, "King and Eye: Visual Formation and Technology of the Siamese Monarchy," (PhD Dissertation, University of Copenhagen, 2013).

⁴ ดูใน Clare Veal, "Thainess Framed: Photography and Thai Identity, 1946-2010," (PhD Dissertation, University of Sydney, 2015).

⁵ การอภิปรายในประเด็นนี้ดูที่ภาคใต้ตอนกลางอันรวมถึงนครศรีธรรมราช ดูใน Alexander Horstmann, "Living Together: The Transformation of Multi-religious Coexistence in Southern Thailand," *Journal of Southeast Asian Studies* 42, 3 (2011): 487-510.

ก่อนหน้าการมาถึงของกล้องอัตโนมัติขนาดเล็ก ถ่ายเต็มม้วนฟิล์ม และล้างเก็บเป็นอัลบั้ม การถ่ายรูปเป็นหนึ่งในสัญลักษณ์ความทันสมัยที่สำคัญของหมู่บ้าน ภาพถ่ายเก่าเก็บของบางบ้านมักมีภาพถ่ายเดี่ยวบุคคลอยู่ในกลุ่มภาพที่อายุเก่าแก่ที่สุด ภาพถ่ายเหล่านี้มักได้มาจากการเดินทางออกจากหมู่บ้านเพื่อไปถ่ายที่ “สตูดิโอ” หรือ “ห้องภาพ” ในตัวเมืองนครศรีธรรมราช ห้องภาพเก่าแก่ที่ตั้งชื่อสะท้อนความทันสมัย อย่างเช่น ห้องภาพกรุงเทพฯ ร้านนครอาร์ต ร้านคิงส์ ร้านจอย เป็นผู้ส่งต่อความทันสมัยจากเมืองกรุงไปสู่ต่างจังหวัด และต่อเนื่องสู่หมู่บ้านรอบนอกในชนบท สำหรับในหมู่บ้าน คนกลุ่มแรกที่บันทึกภาพตนเองเป็นรูปถ่ายบุคคลก็ไม่ต่างจากกลุ่มผู้แรกรับความทันสมัยในหลายๆ ที่ คือไม่แคล้วจะเป็นข้าราชการและผู้มีทรัพย์ หากแต่ในสเกลของบ้านทุ่งกระเอง

ภาพถ่ายบุคคลเป็นแบบตระกูลภาพถ่ายสากลที่เห็นได้ในทั่วทุกสังคม งานในที่นี้ยังไม่ได้สำรวจและวิเคราะห์มากพอต่อกรณีของสังคมไทย ได้แต่คาดเดาในเบื้องต้นว่าแบบตระกูลภาพถ่ายนี้ที่แพร่หลายพ้นไปจากการถ่ายรูปในแวดวงราชสำนักนั้น ผูกพันกับระบบราชการ อำนาจอรัฐ และความทันสมัยในสังคมไทยยุคประชาธิปไตยหลัง 2475 เป็นอย่างสูง แพชั่นและการโพสต์ท่าในภาพถ่ายบุคคลอาจเป็นทั้งการขยายความและปรับแต่งอำนาจอรัฐให้รองรับความทันสมัยอีกหลายด้านที่ถาโถมเข้ามาสู่สังคมไทย ภาพถ่ายบุคคลนี้ได้กลายเป็นทั้งการแสดงตน การสานความสัมพันธ์ทางสังคมผ่านการส่งต่อและจารึกข้างหลังภาพ สัญลักษณ์แห่งสายสัมพันธ์ในครอบครัว และกระทั่งวัตถุแห่งความทรงจำ ที่บ้านทุ่งกระ โดยเฉพาะในครอบครัวที่มีฐานะคืออยู่สักหน่อย ภาพถ่ายบุคคลถูกสอดเก็บไว้ในอัลบั้ม มีทั้งภาพถ่ายของคนในครอบครัวเองและของญาติมิตรที่ส่งต่อให้กัน บางภาพญาติผู้ใหญ่ที่ล่วงลับได้ถูกอัดขยายใส่กรอบ และอย่างที่ได้กล่าวผ่านมา ความทรงจำต่อบุคคลผ่านภาพถ่ายเหล่านี้ได้ถูกกำกับด้วยอิทธิพลทางศาสนา ให้ต้องเก็บภาพเหล่านี้ไว้ในที่ลับตา

ในช่วงระหว่างทศวรรษ 2510 ถึงทศวรรษ 2520 การถ่ายรูปที่นอกเหนือไปจากภาพถ่ายบุคคลเริ่มปรากฏมากขึ้นในอัลบั้มของหลายบ้าน ภาพรวมหมู่สมาชิกในครอบครัว ภาพจากงานและพิธีกรรมสำคัญ และโดยเฉพาะภาพจากพิธีการของสถานศึกษา มักมีที่มาจากการจ้างช่างถ่ายรูปมาทำหน้าที่ในวาระโอกาสนั้นๆ ภาพถ่ายจากช่วงเวลานี้มักมีลักษณะเป็นทางการ ถูกเซตขึ้นโดยช่างภาพที่ทำหน้าที่ถ่ายภาพทอดและสถาปนา “การจ้องมอง” ของหลายแหล่ง

หลายสิ่งหลายอย่างเปลี่ยนไปในช่วงทศวรรษ 2530 กล้องถ่ายรูปอัตโนมัติแพร่กระจายสู่หลายบ้านตามอำนาจซื้อที่เพิ่มมากขึ้น คนที่ซื้อหากกล้องถ่ายรูปเหล่านี้เข้ามาใช้ในครอบครัวมักเป็นลูกหลานรุ่นแรกของบ้านที่เรียนสูงขึ้นกว่าคนรุ่นพ่อแม่ และได้เริ่มออกไปทำงานนอกหมู่บ้าน กล้องถ่ายรูปของพวกเขาและเธอเคลื่อนไหวทำงานอย่างอิสระมากกว่าจารีตการถ่ายรูปที่ผ่านมา การถ่ายอย่างจริงจังตั้งใจ รูปจากการทดลองถ่าย การถ่ายด้วยถูกขอความช่วยเหลือ การให้น้องวัยรุ่นหยิบยืม ได้ทำให้เกิดการบันทึกภาพบุคคลและเรื่องราวเหตุการณ์เพิ่มมากขึ้นและในหลายแง่มุม ครอบครัวและหมู่บ้านซึ่งเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วในช่วงเวลานั้นถูกบันทึกไว้อย่างอุดมสมบูรณ์

พิธีสาธุ

ภาพถ่ายในพิธีสมรสถือเป็นสิ่งสะท้อนการไล่ตามภาวะทันสมัยและเชื่อมโยงกับมิติเรื่องเพศสภาวะที่เด่นชัดที่สุดอย่างหนึ่งของชุมชนโมคลาน บทบาทของภาพถ่ายในพิธีกรรมนั้นไม่ได้เป็นเพียงวัตถุ แต่ยังเป็นองค์ประธานในปฏิบัติการต่างๆ ของพิธีกรรมด้วย การศึกษาภาพถ่ายจึงไม่ต่างอะไรกับที่นักมานุษยวิทยาหลายคนให้

ความสำคัญกับบทบาทของรูปเคารพหรือเครื่องรางของขลังในพิธีกรรม⁶ กลุ่มสมรมักใช้ภาพงานแต่งงานและช่างภาพเพื่อสร้างภาพถ่ายตามแบบแผนเดิมๆ ภาพถ่ายงานแต่งงานอาจเรียกได้ว่าเป็นกระบวนการทำให้อุดมการณ์กลายมาเป็นภาพ (visualizations of ideology) เนื่องจากมันได้สร้างการตีความโลกที่โยงใยกับความสัมพันธ์เชิงอำนาจทั้งในมิติเพศภาวะและชนชั้น ในแง่นี้ ภาพงานแต่งงานจึงเป็นสิ่งทรงพลังเพราะมันทั้งเป็นเรื่องเชิงธรรมเนียมประเพณี เรื่องส่วนตัว และยังเป็นการตอกย้ำกระตุ้นเตือนให้คู่รักหวนรำลึกถึงช่วงเวลาสำคัญในชีวิตส่วนตัวและชีวิตทางสังคมของตน⁷ สำหรับภาพถ่ายในงานแต่งงานของชุมชนบ้านทุ่งกระจะ เราจะพบการผลิตซ้ำสถานะรองของผู้หญิงจากการจัดวางตำแหน่งและท่าทางของกลุ่มสาวสาว ดังจะพบจากหลายรูปที่เจ้าสาวเป็นฝ่ายนั่งกับพื้น ขณะที่เจ้าบ่าวนั้นบนที่นั่งที่สูงกว่า (ตัวอย่างดังภาพที่ 1)



ภาพที่ 1 (ไม่ทราบปีที่ถ่าย คาดว่าเป็นช่วงทศวรรษ 2530)

นอกจากการตอกย้ำอุดมการณ์ทางเพศแบบมีลำดับชั้นแล้ว ภาพถ่ายงานแต่งงานยังแสดงให้เห็นความประณีตบรรจงในหลายรายละเอียด ตั้งแต่การประดับประดาดอกไม้ที่ซุ้มประตูหน้างาน การตกแต่งผ้า幔และผ้าคลุมเตียงอย่างประณีต การเลือกเฟ้นชุดของคู่บ่าวสาว โดยเฉพาะฝ่ายเจ้าสาว รวมถึงการแต่งหน้าและจัดทรงผมที่จะทำให้เจ้าสาวเป็นผู้หญิงที่โดดเด่นที่สุดในงาน การจัดวางท่าทางการยืนนั่งคู่กับเจ้าบ่าวและ/หรือญาติ ฯลฯ (ดังจะเห็นในภาพที่ 2 - 3)



ภาพที่ 2 (ปี 2536)



ภาพที่ 3 (ปี 2542)

⁶ Eriberto P. Lozada, Jr., "Framing Globalization: Wedding Pictures, Funeral Photography, and Family Snapshots in Rural China," *Visual Anthropology* 19 (2006): 87–103.

⁷ Charles Lewis, "Hegemony in the Ideal: Wedding Photography, Consumerism, and Patriarchy," *Women's Studies in Communication* 20, 2 (1997): 167–188.

ภาพถ่ายจึงไม่ใช่เพียงวัตถุที่บันทึกช่วงเวลาสำคัญของคู่บ่าวสาว แต่มันทำหน้าที่กำหนดองค์ประกอบที่จะดำรงอยู่ในกรอบของภาพถ่ายอย่างทรงพลัง การตกแต่งสถานที่และเตรียมตัวคู่บ่าวสาวล้วนกระทำโดยตระหนักถึงการเข้าไปอยู่เป็นองค์ประกอบในภาพถ่ายทั้งสิ้น และหากจะพิจารณาว่าความประณีตบรรจงเหล่านี้สะท้อนสิ่งใดคำตอบของความเอาใจใส่ในรายละเอียดกลับตกไปอยู่ในคำอธิบายตามกรอบความทันสมัยมากกว่าคำอธิบายถึงหลักการหรือข้อกำหนดทางศาสนาในพิธีกรรม แม้ว่าคู่บ่าวสาวทุกคู่ที่เลือกมานำเสนอนี้จะเป็นชาวมุสลิมก็ตาม แต่เมื่อพิจารณาชุดเจ้าสาวส่วนใหญ่ในช่วงทศวรรษ 2530 และ 2540 แล้ว จะเห็นได้ชัดว่า ไม่ได้แต่งกายตามหลักการของศาสนาสักเท่าไร (แม้ในพิธีกรรมจะมีขั้นตอนแบบอิสลามก็ตาม) สำหรับทศวรรษ 2550 นี้แม้เจ้าสาวบางคนจะแต่งกายจะมีมิติมากขึ้น แต่ก็ยังคงให้ความสำคัญกับความสวยงามหรูหราของชุดอยู่ดี

ในพิธีกรรมการแต่งงานของคนมุสลิมในหมู่บ้านในช่วงทศวรรษที่ 2530 แสดงให้เห็นถึงอิทธิพลแบบตะวันตกผ่านการแต่งกายของคู่บ่าวสาวที่ได้สวมชุดเจ้าบ่าวเจ้าสาวที่เป็นแบบสากล เมื่อพิจารณาจากการแต่งกายของแขกที่มาร่วมงานในภาพส่วนใหญ่ เป็นผู้หญิงที่ร่วมถ่ายภาพแทบทั้งหมดสวมใส่ชุดแต่งกายที่บ่งบอกถึงการเป็นผู้นับถือศาสนาอิสลามอย่างชัดเจน มีการคลุมผมห่มด้วยฮิญาบ แม้กระทั่งเด็กผู้หญิงตัวเล็กๆ ในแง่นี้เมื่อพิจารณาดูบริบทสังคมในภาพใหญ่ในช่วงเวลาดังกล่าวพบว่า ในสังคมผู้นับถือศาสนาอิสลามในประเทศไทยกำลังอยู่ในกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลามอันเป็นผลมาจากการเปลี่ยนแปลงของศาสนาอิสลามที่เกิดขึ้นในภูมิภาคอาหรับมาก่อนหน้านั้น กล่าวคือประมาณช่วงทศวรรษที่ 2510-2520 ทั้งการปฏิวัติของอิหร่านที่กลายเป็นรัฐอิสลาม การปฏิรูปการศึกษาทางศาสนาอิสลามซึ่งมีอิทธิพลที่สำคัญต่อนักศึกษาจากประเทศไทยที่กลับมาจากการเรียนด้านศาสนาจากอาหรับและกลับมาให้ความรู้ด้านศาสนาในหมู่บ้านหรือชุมชนตนเองอย่างเคร่งครัด ตัวอย่างที่เป็นรูปธรรมอีกประการที่แสดงให้เห็นการตื่นตัวในกระแสการฟื้นฟูอิสลามคือเหตุการณ์การเดินขบวนประท้วงของนักศึกษามุสลิมในสถานศึกษาที่จังหวัดยะลาในการเรียกร้องให้มีอนุญาตการคลุมฮิญาบในสถานศึกษา และส่งผลมาถึงการเดินขบวนรณรงค์เรื่องดังกล่าวในหมู่นักศึกษามุสลิมในสถาบันการศึกษาในจังหวัดนครศรีธรรมราชด้วย

สิ่งที่น่าสนใจคือ ภาพถ่ายพิธีแต่งงานโดยส่วนใหญ่จากช่วงทศวรรษ 2530-2540 มักจะแสดงให้เห็นถึงความย้อนแย้งของการปรับตัวไปตามกระแสการฟื้นฟูศาสนาอิสลาม กล่าวคือ การแต่งกายของชุดเจ้าบ่าวเจ้าสาวนั้นเป็นไปตามแบบของตะวันตกโดยเจ้าสาวสวมใส่ชุดราตรีสีขาว ในขณะที่ชุดเจ้าบ่าวเป็นชุดสูทผูกเนคไท รวมถึงภาพที่คู่บ่าวสาวถ่ายร่วมกับแขกที่เป็นผู้ชาย แขกเหล่านั้นส่วนใหญ่อีกจะสวมใส่เสื้อผ้าแบบชุดสุภาพไม่ได้สวมใส่ชุดร่วมพิธีกรรมตามศาสนา (ตัวอย่างเช่นภาพที่ 4) การแต่งกายด้วยชุดลักษณะดังกล่าวสะท้อนให้เห็นว่าแม้ในหมู่บ้านของคู่บ่าวสาวในช่วงเวลานั้นจะมีคณะอะห์มาเดอเผยแพร่แนวคิดแบบอิสลามสายใหม่ในหมู่บ้านแต่ก็ยังไม่สามารถโน้มน้าวผู้คนให้หันมาสู่พิธีกรรมการแต่งงานแบบอิสลามได้ทั้งหมด



ภาพที่ 4 (ปี 2536)

ชุดแต่งงาน ฉาก และวัตถุซึ่งเป็นองค์ประกอบในงานแต่งงานจึงถือเป็นจุดผสมผสานของหลายกระแสวัฒนธรรมที่มาบรรจบกันทั้ง “ความเป็นไทย” “ความเป็นตะวันตก” และ “โลกอิสลาม” เช่นเดียวกับความสวยของเจ้าสาวที่ผสมผสานและประนีประนอมความเข้าใจต่อความงามในหลายๆ แบบ ภาพถ่ายงานสมรสจึงไม่เพียงตอบสนองต่อกระแสโลกาภิวัตน์ แต่โดยตัวมันเองก็ถือเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการโลกาภิวัตน์ด้วยเช่นกัน และนับวันอุตสาหกรรม/ธุรกิจงานสมรสก็มีบทบาทกับพิธีกรรมเหล่านี้มากขึ้นทุกทีๆ ซึ่งภาพถ่ายก็เป็นส่วนสำคัญส่วนหนึ่งของวงจรถัดกล่าวด้วย

IWFสภาพ

นอกเหนือจากวาระสำคัญเช่นพิธีกรรมแล้ว ยังมีภาพถ่ายที่บันทึกช่วงเวลาอื่นๆ ของคนในชุมชน เช่น การถ่ายภาพร่วมกับกลุ่มเพื่อนและญาติพี่น้อง อาจถ่ายที่บ้าน สถานศึกษา หรือในโอกาสที่ได้ไปยังในสถานที่ท่องเที่ยวต่างๆ เมื่อมีการรวมกลุ่มถ่ายภาพเฉพาะเทศกาลใดเทศกาลหนึ่งแล้ว ผู้เขียนพบว่าภาพถ่ายรวมหมู่ของกลุ่มผู้ชายมักสื่อความอย่างชัดเจนถึงความเป็นชาย และแม้เทียบภาพในระยะเวลาต่างทศวรรษกันก็ยังให้ความรู้สึกไม่ต่างกันนัก ความพยายามขับเน้นถึงความเป็นชายนั้นแสดงออกผ่านทั้งเสื้อผ้าการแต่งกาย สีหน้า ท่าทาง การเผยกล้ามเนื้อ รวมถึงวัตถุอื่นๆ ที่เป็นองค์ประกอบภาพ



ภาพที่ 5 (ไม่ทราบปี พ.ศ. คาดว่าในช่วงทศวรรษ 2530)



ภาพที่ 6 (ปี 2535)

น่าสนใจว่าภาพหมู่ที่ถ่ายเฉพาะผู้หญิงจำนวนเกินกว่าห้าคนนั้นมีน้อยมากเมื่อเทียบกับภาพหมู่ของฝ่ายชาย ส่วนใหญ่แล้วผู้หญิงมักจะมีภาพเดี่ยวหรือภาพที่ต่ำกว่าห้าคน ขณะที่เมื่อพิจารณาภาพถ่ายของผู้หญิงจะเห็นความเปลี่ยนแปลงบางประการ ไม่ได้มีเช่นภาพของฝ่ายชาย แนวโน้มอย่างหนึ่งที่สังเกตได้จากการแต่งกายของผู้หญิงชาวมุสลิมก็คือการนุ่งห่มที่เคร่งครัดมีดัดจริตมากขึ้นตามหลักศาสนา ดังจะเห็นได้ว่าในภาพที่ 7 นั้นแทบจะไม่มีจุดใดเลยที่บ่งบอกว่าหญิงทั้งสามเป็นชาวมุสลิม ยิ่งภาพที่ 8 ยิ่งแสดงให้เห็นการแต่งกายตามสมัยนิยม (ในภาพนี้มีอย่างน้อยหนึ่งคนที่เป็นชาวมุสลิม) ขณะที่ภาพที่ 9 เริ่มเห็นการคลุมผ้า กระนั้นก็ยังไม่ได้รัดกุมและสามารถมองเห็นเส้นผมอย่างชัดเจน



ภาพที่ 7 (ประมาณทศวรรษ 2520 - 2530)



ภาพที่ 8 (ปี 2538)



ภาพที่ 9 (ปี 2541)

สำหรับฝ่ายหญิงนั้น ยังพบว่ามีภาพถ่ายอีกประเภทหนึ่งที่น่าสนใจคือภาพที่บ่งบอกถึงการศึกษาเล่าเรียน หรือการเข้าสู่อาชีพการงาน ดังเช่นภาพที่ 10 ที่สะท้อนการเข้าสู่ระบบการศึกษาของผู้หญิงจากที่แต่เดิมการศึกษา

แบบเป็นทางการนั้นฝ่ายชายจะได้รับการสนับสนุนมากกว่า ความเปลี่ยนแปลงนี้มีผลต่อเนื้อหาให้ผู้หญิงมีทักษะความรู้สำหรับการประกอบอาชีพการงานต่อไป



ภาพที่ 10 (ไม่ทราบปี พ.ศ. คณะวิศวกรรม 2530)



ภาพที่ 11 (กศวสข 2530)



ภาพที่ 12 (ปี 2547)

ภาพที่ 11-12 แสดงให้เห็นถึงการประกอบอาชีพนอกบ้านของผู้หญิง และเห็นได้ว่าบทบาทของผู้หญิงในชุมชนโมคลานไม่ได้จำกัดอยู่เพียงในอาณาบริเวณของครัวเรือนเท่านั้น จากข้อมูลการสัมภาษณ์ยังพบว่าผู้หญิงหลายคนออกไปทำงานในจังหวัดอื่นรวมทั้งในเมืองหลวง แม้ว่าอาชีพที่ปรากฏในภาพยังไม่ได้ตัดขาดจากความเป็นหญิงเสียทีเดียว เพราะยังเชื่อมโยงกับภาระหน้าที่ “แบบผู้หญิง” เช่น การเย็บผ้า การเป็นเสมียน เป็นต้น กระนั้น การทำงานนอกบ้านไม่ใช่เพียงหนทางในการหารายได้ที่เป็นของตนเองหรือการพึ่งพาตนเองได้เท่านั้น แต่ยังเปิดโอกาสแก่จินตนาการถึงการมีชีวิตในรูปแบบใหม่ๆ ในการใช้ชีวิตนอกพื้นที่ชุมชน ผู้หญิงเหล่านี้สามารถพัฒนาความสัมพันธ์กับเพื่อนฝูงและสร้างตัวตนของตนเองขึ้นมาได้อย่างอิสระกว่าเมื่อเทียบกับผู้หญิงที่ยังคงอาศัยอยู่ในชุมชนบ้านเกิด หญิงชาวมุสลิมในชุมชนโมคลานเข้าไปมีส่วนร่วมในกระแสความเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจที่เกิดขึ้นในอย่างกระตือรือร้นมานานแล้วในหลายลักษณะ พวกเธอตระหนักถึงความเปลี่ยนแปลงที่เข้ามา สร้างจินตนาการต่อความเปลี่ยนแปลงเหล่านี้ และจัดวางตนเองลงไปในกระแสความเปลี่ยนแปลงดังกล่าว ในทางหนึ่งกระบวนการเหล่านี้ปรากฏให้เห็นเด่นชัดผ่านภาพถ่ายที่ถูกบันทึกและรวบรวมโดยครอบครัวคนสามัญในชุมชนเอง

โลกของวัยรุ่น

การเปลี่ยนแปลงจากสังคมเกษตรกรรมเข้าสู่สังคมอุตสาหกรรมของประเทศไทย ส่งผลให้เกิดการขยายตัวทางการศึกษาเพื่อเพิ่มแรงงานเข้าสู่ภาคอุตสาหกรรม ระบบการศึกษาที่เกิดขึ้นทำให้ชาวบ้านในชุมชนบ้านทุ่งกระเาะได้มีโอกาสได้ใช้เวลาในช่วงชีวิตวัยรุ่นได้ยาวมากขึ้น จากเดิมเมื่อผ่านพ้นชีวิตในช่วงวัยเด็กก็就会被โครงสร้างทางสังคมผลักดันให้ก้าวเข้าสู่การมีครอบครัวและวัยผู้ใหญ่ด้วยการแต่งงานตั้งแต่อายุยังน้อยและต้องทำงานเพื่อหาเลี้ยงครอบครัว แต่การได้เข้าศึกษาเล่าเรียนบวกกับการเชื่อมโยงและไหลเวียนของวัฒนธรรมข้ามพรมแดนอย่างรวดเร็วในยุคโลกาภิวัตน์ มีผลต่อการก่อรูปของสังคมวัยรุ่นในหมู่บ้านเสียใหม่ที่แอบอิงอยู่กับอิทธิพลของวัฒนธรรมสมัยนิยม สิ่งเหล่านี้ได้สะท้อนให้เห็นผ่านต่อการแต่งกายของวัยรุ่นในชุมชนโมคลาน

จากภาพที่ 13-14 จะเห็นวัยรุ่นจะแต่งกายสมัยนิยม โดยอาจเลียนแบบวงร็อกที่กำลังโด่งดังในสมัยนั้นอย่างวงไมโคร การแต่งกายและทรงผมส่วนใหญ่ของวัยรุ่นจะคล้ายคลึงกับดาราและนักร้องในยุคนั้น โดยเฉพาะวัยรุ่นผู้ชายนิยมใส่เสื้อยืด กางเกงยีน แว่นตาดำ และแจ็กเก็ต สิ่งเหล่านี้เป็นของที่ถูกหยิบมาสวมใส่มากกว่าชุดทางศาสนาหรือผ้าโสร่งที่จะนิยมแต่งเฉพาะช่วงที่อยู่ในโรงเรียน ส่วนวัยรุ่นผู้หญิงจะมีการสวมใส่ฮิญาบแต่ก็ไม่ได้แต่งกายแบบเคร่งครัดตามหลักศาสนาอิสลามมากนัก หากพิจารณาจากการแต่งกายพบว่าการมีโอกาสทางการศึกษามากกว่าของวัยรุ่นชายเป็นผลให้พวกเขาได้เข้าถึงวัฒนธรรมสมัยนิยมได้มากกว่าวัยรุ่นผู้หญิง



ภาพที่ 13 (ซ้าย) (2532)

ภาพที่ 14 (ล่าง) (ประมาณ 2533-2535)



นอกจากนี้ การขยายตัวของภาคอุตสาหกรรมที่มาพร้อมกับกระแสพัฒนาตามแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ การมุ่งเน้นพัฒนาชนบทและการกระจายรายได้สู่ชุมชนที่เกิดขึ้นอย่างต่อเนื่องยังส่งผลให้วัยรุ่นบ้าน

ทุ่งเกราะเมื่อพ้นจากการศึกษาขั้นพื้นฐานในแนวทางศาสนา ได้เริ่มนิยมศึกษาต่อในสายอาชีพ ภาพถ่ายหลายภาพบันทึกการถ่ายคู่กับเครื่องพิมพ์ดีดหรือจักรเย็บผ้าในโรงเรียนอาชีวะ (ตัวอย่างในภาพที่ 15)



ภาพที่ 15 (2536)

ภาพถ่ายของวัยรุ่นโดยส่วนใหญ่เป็นภาพถ่ายคู่กับเพื่อนในโรงเรียน ส่วนสถานที่ถ่ายภาพก็จะเป็นสถานที่ท่องเที่ยว อย่างเช่น น้ำตก ชายทะเล หรือบนถนนแถบแหล่งท่องเที่ยว กล้องถ่ายรูปกลายเป็นเครื่องมือบันทึกสีสันของช่วงวัย ในขณะที่การถ่ายรูปขณะอยู่กับครอบครัวจะมีลักษณะการจัดวางตำแหน่งแบบเรียงแถวหน้ากระดานและนิยมถ่ายแนวนอน คนในภาพไม่ค่อยยิ้มหรือแสดงท่าทาง แต่ภาพที่ถ่ายกับเพื่อนเป็นหมู่คณะจะยืนเรียงหน้ากระดานและยืนเป็นกลุ่มก้อน สีหน้าท่าทางผ่อนคลายมากกว่าภาพถ่ายในครอบครัว เห็นถึงความสนิทสนมของเพื่อน ภาพถ่ายกับเพื่อนมักจะมียอดประกอบอื่นๆ อย่างเช่นกีตาร์ แว่นดำ จักรยานยนต์รวมอยู่ในภาพ

ในช่วงทศวรรษ 2530 ถนนลาดยางเริ่มเข้าไปถึงแทบหัวหมู่บ้านในชนบทรวมถึงบ้านทุ่งเกราะ ช่วงเวลาไล่เลี่ยกันบริษัทญี่ปุ่นได้ทำการผลิตรถจักรยานยนต์ในประเทศไทยอย่างเป็นล่ำเป็นสัน ส่งผลให้ 3 ใน 5 ของครัวเรือนในชนบทมีจักรยานยนต์ใช้ ซึ่งนั่นถือเป็นการปฏิวัติการขนส่งในชนบทเลยทีเดียวที่ได้ เนื่องจากจักรยานยนต์เดินทางสะดวก ไม่ว่าจะเป็นการจะไปเรือกสวนไร่นา ไปจับจ่ายซื้อของที่ตลาด หรือไปโรงเรียน มอเตอร์ไซด์ในฐานะสินค้าของระบบทุนนิยมอุตสาหกรรมได้เริ่มเข้ามามีบทบาทในชีวิตของผู้คนในสังคมไทย ขยายตลาดลงมาในกลุ่มผู้บริโภคที่เป็นชาวบ้านและเด็กวัยรุ่นในชนบท ภาพถ่ายวัยรุ่นบ้านทุ่งเกราะจึงมีจักรยานยนต์เป็นองค์ประกอบด้วยในอัลบั้มภาพถ่ายของหลายบ้าน จนกลายเป็นสัญลักษณ์สำคัญของช่วงวัยและการปะทะสังสรรค์กับโลกกว้างที่ทันสมัย (ภาพที่ 16-17)



ภาพที่ 16 (2529)



ภาพที่ 17 (ไม่ทราบปี พ.ศ. คาดว่าพวรส 2530)