



รวมบทความ การประชุมวิชาการระดับชาติ

# วิถีชาติพันธุ์ในอีสาน: “ภาวการณ์กลายเป็น” ในกระแสการเปลี่ยนแปลงสู่เสรีนิยมใหม่



7-8 เมษายน 2559

ณ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

ภาพโดย: ไพบูลย์ ธรรมเรืองฤทธิ์



## ○ คณะผู้จัดทำ

ดร.ชยันต์ วรธนະภูติ  
ดร.มาลี สิทธิเกรียงไกร  
ดร.เบญจพร ดีขุนทด  
ดร.รักชนก ชำนาญมาก  
นางสาวปรีศนา มั่งคั่ง  
นางสาวเพ็ญพิศ ชวักรรัมย์

## ● จัดพิมพ์โดย

คณะกรรมการจัดการประชุมวิชาการระดับชาติ  
วิทยาศาสตร์พื้นฐานในอีสาน: "ภาวการณ์กลายเป็น" ในกระแสการเปลี่ยนแปลงสู่เสรีนิยมใหม่

● **พิมพ์ที่** วนิตการพิมพ์ โทรศัพท์ 08 1783 8569

## ● ติดต่อ

ศูนย์ศึกษาชาติพันธุ์และการพัฒนา  
ชั้น 4 อาคารปฏิบัติการ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่  
239 ถนนห้วยแก้ว ตำบลสุเทพ อำเภอเมือง จังหวัดเชียงใหม่ 50200  
โทรศัพท์/โทรสาร 0 5394 3599  
E-mail: cesd@cmu.ac.th  
www.cesd.soc.cmu.ac.th  
www.facebook.com/cesdcmu

จำนวนพิมพ์ 200 เล่ม  
เดือนเมษายน 2559



---

# รวมบทความ

## การประชุมวิชาการระดับชาติ

---

### วิถีชาติพันธุ์ในอีสาน: “ภาวการณ์กลายเป็น”

ในกระแสการเปลี่ยนแปลงสู่เสรีนิยมใหม่

7-8 เมษายน 2559

ณ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

#### องค์กรร่วมจัด

ศูนย์ศึกษาชาติพันธุ์และการพัฒนา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่  
แขนงชาติพันธุ์สัมพันธ์และการพัฒนา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่  
ศูนย์วิจัยพหุลักษณะสังคมลุ่มน้ำโขง คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น  
สาขาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น





---

## สารบัญ

---

1. โครงการ การประชุมวิชาการระดับชาติ วิถีชาติพันธุ์ในอีสาน: “ภาวการณ์กลายเป็น” ในกระแสการเปลี่ยนแปลงสู่เสรีนิยมใหม่	5
2. กำหนดการประชุม	9
3. รวมบทความ	15
เศรษฐศาสตร์การเมืองอีสาน (1)	17
เศรษฐศาสตร์การเมืองอีสาน (2)	53
ชาติพันธุ์ข้ามชาติ (1)	115
ชาติพันธุ์ข้ามชาติ (2)	175
การเมืองมรดกทางวัฒนธรรม (1)	219
การเมืองมรดกทางวัฒนธรรม (2)	255
ภาษา เรืองเล่า และวาทกรรมว่าด้วยอีสาน	307
ผู้หญิงอีสานและความทันสมัย	353
อีสาน รัชชาติ และมายาคติ	415
พหุวัฒนธรรมและความทรงจำทางสังคม	461
ความรู้และการเคลื่อนไหวในกระแสท้องถิ่นนิยม	507
การต่อรองเชิงอัตลักษณ์ในบริบทความทันสมัย	541
4. คณะกรรมการจัดการประชุม	607
5. องค์กรร่วมจัด	609
6. ชื่อและที่อยู่วิทยากร	619
7. ชื่อและที่อยู่ผู้นำเสนอบทความ	623



# โครงการ

การประชุมวิชาการระดับชาติ

วิถีชาติพันธุ์ในอีสาน:

“ภาวการณ์กลายเป็น”

ในกระแสการเปลี่ยนแปลงสู่ศตวรรษใหม่





## หลักการและเหตุผล

การเกิดขึ้นของเส้นพรมแดนรัฐชาติในสมัยรัชกาลที่ 5 ที่ผนวกรวมภาคตะวันออกเฉียงเหนือให้เป็นส่วนหนึ่งของรัฐไทย ได้สร้างนิยามตัวตนของผู้คนที่อาศัยอยู่ในภาคตะวันออกเฉียงเหนือ จาก “ลาว” เป็น “คนไทยอีสาน” ที่มีสถานะเป็นพลเมืองของสยามหรือประเทศไทยในเวลาต่อมา การสร้างเอกภาพของรัฐชาติและกระแสชาตินิยมที่เน้นความเป็นไทยที่พัฒนาขึ้นในระยะหลัง ได้บดบังลักษณะทางชาติพันธุ์ของคนไทยอีสานจนทำให้คนส่วนใหญ่เข้าใจว่าคนอีสานเป็นคนที่มาจากพื้นฐานทางชาติพันธุ์เดียวกัน อันที่จริงแล้ว เราจะพบว่าในภาคตะวันออกเฉียงเหนือมีกลุ่มชาติพันธุ์อาศัยอยู่เป็นจำนวนมาก เช่น ผู้ไท ญ้อ ไทดำ กะเลิง แสก ไซ้ ไซ้ทะวืง บรู ญ้อกูร หรือชาวนน กวย หรือส่วย เขมร ไทยวน ไทยเบ็ง ญวน จีน ฯลฯ แต่อย่างไรก็ดี อัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์เหล่านี้มักจะถูกบดบังหรือกลืนกลายไปโดยนโยบายของรัฐกรณีชาวกูยที่มีความรู้ในการจับช้างและเลี้ยงช้างเป็นอย่างดี แต่มักจะได้รับความสนใจน้อยกว่าช้างที่เป็นส่วนหนึ่งของอุตสาหกรรมการท่องเที่ยว ในขณะที่เดียวกัน ชาวนวนอพยพในภาคตะวันออกเฉียงเหนือกลับถูกกีดกันและหวาดระแวงในช่วงที่รัฐไทยกำลังทำสงครามกับพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย เช่นเดียวกับกลุ่มชาติพันธุ์ในภูมิภาคอื่นของไทย กลุ่มชาติพันธุ์ในอีสานได้เผชิญกับการเปลี่ยนแปลงทางด้านเศรษฐกิจ สังคม และการเมือง ทั้งที่มาจากอำนาจรวมศูนย์ของรัฐและระบบทุนนิยมเสรี

ชาวบ้านอีสานยังต้องเผชิญกับปัญหาข้อจำกัดทางด้านภูมิศาสตร์ เนื่องจากพื้นที่บางแห่งเป็นพื้นที่ที่มีความแห้งแล้ง ดินและทรัพยากรเสื่อมโทรม มีปัญหาความยากจน และมีปัญหาที่มาจากโครงการพัฒนาขนาดใหญ่ของรัฐ ดังนั้นชาวบ้านอีสานจำนวนมากจึงออกจากหมู่บ้านไปเป็นแรงงานในเมืองขนาดใหญ่ทั้งในประเทศและต่างประเทศ ผู้หญิงอีสานแต่งงานกับสามีชาวต่างชาติเพื่อแสวงหาโอกาสที่ดีขึ้นในชีวิต

อัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์หลายกลุ่มถูกกลืนกลาย ไม่มีอัตลักษณ์ของตนเองที่ชัดเจน นอกจากการใช้ภาษาของตนเองในการสื่อสารในกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกัน อย่างไรก็ดี กลุ่มชาติพันธุ์บางกลุ่มก็ยังรักษาประเพณีพิธีกรรมบางอย่างไว้อย่างเข้มแข็ง ดิ้นรนเพื่อสร้างควมมีตัวตนทางชาติพันธุ์แห่งตน สืบเสาะรักษาภูมิปัญญาความรู้ และปกป้องสิทธิในทรัพยากรท้องถิ่นของตน โดยเฉพาะในระยะหลังที่มีกระแสความสนใจในการศึกษาประวัติศาสตร์และภูมิปัญญาท้องถิ่น และการสืบค้นอัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในภาคอีสาน ทั้งโดยกลุ่มชาติพันธุ์ที่ต้องการรู้จักตนเอง หรือโดยนักวิจัย หรือโดยหน่วยงานของรัฐผ่านการเมืองเชิงอัตลักษณ์ แต่ส่วนใหญ่มักจะถูกดัดแปลงเป็นประเพณีประดิษฐ์เพื่อการท่องเที่ยว เช่นกรณีพิธีแซนโฎนตาของชาวเขมรสุรินทร์ เป็นต้น

ถึงแม้ว่ากลุ่มชาติพันธุ์เหล่านี้ต่างมีความปรารถนาที่จะค้นหาอัตลักษณ์ตนเอง กลับไปสู่วิถีชีวิตชาติพันธุ์ที่ไม่อยู่ในกระแสทุนนิยมเสรีและระบบตลาดที่เน้นกำไร-ขาดทุน ที่พวกเขาไม่สามารถกำหนดได้ มีความปรารถนาที่จะอยู่กับธรรมชาติ ปกป้องรักษาทรัพยากรให้แก่ลูกหลาน ซึ่งสวนทางกับการพัฒนากระแสหลัก แต่ก็ยังไม่สามารถเดินทางไปสู่เป้าหมายดังที่คาดหวังไว้ได้ ดังจะเห็นว่ามี การต่อรองกับรัฐและทุนด้วยวิธีการต่างๆ เพื่อสามารถกลับไปสู่ชุมชนชาติพันธุ์ อาจกล่าวได้ว่ากลุ่มชาติพันธุ์จำนวนมากในอีสานอยู่ใน “ภาวะการณั้กลายเป็น” (Becoming) ที่แม้จะมีความปรารถนา มีจินตนาการเกี่ยวกับชุมชนตนเอง แต่ภายใต้การพัฒนากระแสหลักและทุนนิยมเสรีนี้ “ภาวะการณั้กลายเป็น” คือสิ่งที่ทำทลายและควรแก่การทำ ความเข้าใจเป็นอย่างยิ่ง

การจัดประชุมทางวิชาการเรื่อง *วิถีชาติพันธุ์ในอีสาน: “ภาวะการณั้กลายเป็น” ในกระแสการเปลี่ยนแปลงสู่เสรีนิยมใหม่* ครั้งนี้เป็นความร่วมมือระหว่าง ศูนย์ศึกษาชาติพันธุ์และการพัฒนา คณะสังคมศาสตร์

มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ และศูนย์วิจัยพหุลักษณะสังคมลุ่มน้ำโขง คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น มีวัตถุประสงค์ที่จะส่งเสริมและเปิดโอกาสให้นักศึกษาและนักวิจัยนำเสนอบทความเกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์ในอีสาน เพื่อวิเคราะห์ แลกเปลี่ยน และทำความเข้าใจกลุ่มชาติพันธุ์ในอีสานท่ามกลางกระแสการเปลี่ยนแปลงสู่เสรีนิยมใหม่ การประชุมทางวิชาการครั้งนี้จึงแตกต่างไปจากการจัดประชุมทางวิชาการที่เคยจัดมาในช่วงสองสามปีที่ผ่านมา ที่เน้นการทำความเข้าใจสังคมวัฒนธรรม ประเพณีพิธีกรรมและอัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ รวมทั้งการค้นคว้าอัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ และปัญหาที่พวกเขาเผชิญอยู่จากการรวมศูนย์ของอำนาจรัฐ การประชุมทางวิชาการครั้งนี้ผู้จัดให้ความสำคัญต่อ “ภาวการณ์กลายเป็น” ซึ่งเป็นมโนทัศน์ใหม่ที่อาจจะช่วยให้เข้าใจความปรารถนา และวิธีการต่าง ๆ ในการหาช่องทางตัดข้ามพันทนาการทางสังคมการเมืองแบบเดิม และเลือกสร้างความสัมพันธ์แบบใหม่ที่ดำเนินไปอย่างต่อเนื่อง ตลอดทั้งภาวะความขัดแย้งและความเคลื่อนไหวของวิถีชาติพันธุ์ที่แสดงออกมาในรูปแบบต่าง ๆ

### วัตถุประสงค์การจัดประชุม

1. เพื่อให้ นักศึกษา นักวิจัย และนักวิชาการได้มีโอกาสเสนอบทความทางวิชาการ และแลกเปลี่ยนความคิดเห็น ในการทำความเข้าใจกลุ่มชาติพันธุ์ในอีสาน
2. เพื่อวิเคราะห์การปรับตัว ความขัดแย้ง และ “ภาวการณ์กลายเป็น” ของกลุ่มชาติพันธุ์ในอีสาน ในกระแสการเปลี่ยนแปลงสู่เสรีนิยมใหม่
3. เพื่อพัฒนาสถานภาพการศึกษาวิจัย และองค์ความรู้เกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์ในประเทศ

### วัน เวลา และสถานที่ในการจัดประชุม

วันที่ 7-8 เมษายน 2559 ณ ห้องประชุมคณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

### องค์กรร่วมจัด

1. ศูนย์ศึกษาชาติพันธุ์และการพัฒนา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
2. แขนงชาติพันธุ์สัมพันธ์และการพัฒนา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
3. ศูนย์วิจัยพหุลักษณะสังคมลุ่มน้ำโขง คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น
4. สาขาวิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

### จำนวนผู้เข้าร่วมประชุม

จำนวน 120 คน





# กำหนดการ

การประชุมวิชาการระดับชาติ

เรื่อง วิถีชาติพันธุ์ในอีสาน:  
“ภาวการณ์กลายเป็น”

ในกระแสการเปลี่ยนแปลงสู่สมัยใหม่

วันที่ 7-8 เมษายน พ.ศ. 2559



วันที่ 7 เมษายน พ.ศ. 2559	<b>พิธีกร: ดร.แก้วตา จันทรานุสรณ์</b>	
08.45-09.00 น.	กล่าวเปิดโดย รศ.ดร.กุลธิดา ท้วมสุข คณบดีคณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น กล่าวต้อนรับโดย รศ.ดร.दारาร์ตัน เมตตาริกานนท์ ผู้อำนวยการศูนย์วิจัยพหุลักษณะสังคมลุ่มน้ำโขง มหาวิทยาลัยขอนแก่น	
09.00-10.15 น.	“พรมแดนความรู้ชาติพันธุ์ในอีสาน” โดย รศ.ดร.สมศักดิ์ ศรีสันติสุข คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น รศ.สมหมาย ชินนาค คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี รศ.ดร.दारาร์ตัน เมตตาริกานนท์ ศูนย์วิจัยพหุลักษณะสังคมลุ่มน้ำโขง มหาวิทยาลัยขอนแก่น ดำเนินรายการโดย ดร.จักรพันธ์ ชัดชุ่มแสง คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น	
10.15-10.30 น.	พักรับประทานอาหารว่าง	
10.30-11.00 น.	บทสนทนา “ชุมชนในภาวการณ์กลายเป็น” โดย Prof.Shigeharu Tanabe นักวิชาการอาคันตุกะ ศูนย์ศึกษาชาติพันธุ์และการพัฒนา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ดร.มาลี สิทธิเกรียงไกร ศูนย์ศึกษาชาติพันธุ์และการพัฒนา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่	
11.00-12.30 น.	การนำเสนอบทความ	
กลุ่มย่อยที่ 1 เศรษฐศาสตร์การเมือง อีสาน (1)	กลุ่มย่อยที่ 2 ชาติพันธุ์ข้ามชาติ (1)	กลุ่มย่อยที่ 3 การเมืองมรดกทาง วัฒนธรรม (1)
1. ผศ.ดร.ทรงชัย ทองปาน “ปรากฏการณ์โละนามท่าสวนยางพารา”: การเปลี่ยนแปลงมูลค่าการใช้ประโยชน์ จากที่ลุ่มมาเป็นที่ดินและวิกฤตด้าน แรงงาน ประวัติศาสตร์ที่ต้องเรียนรู้	1. ธนศักดิ์ ไพรีศรีคุณ ชาติ/ชาติพันธุ์ที่คนเวียดนามข้ามแดน ในอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขง-อีสาน	1. อาจารย์พิสุทธิลักษณ์ บุญโต การสื่อสารอัตลักษณ์ผ่านผ้าชิ้นของกลุ่ม ชาติพันธุ์ไทดำในพื้นที่อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย ประเทศไทย และแขวงหลวง น้ำทา ประเทศสาธารณรัฐประชาธิปไตย ประชาชนลาว
2. ดร.สร้อยมาศ รุ่งมณี จากหาลาสุ่เลี้ยงปลาและนำเข้า จากนำ เข้าสู่แปรรูป จากแปรรูปสู่การทำให้เป็น สินค้า (ข้ามพรมแดน): การปรับตัวของ ชาวบ้านลุ่มน้ำโขงในระบบตลาด	2. ผศ.นารินทร์ ปรีสุทธิภูมิพร อิทธิพลของผู้ค้าจีนกับการเปลี่ยนแปลง ในนครหลวงเวียงจันทน์	2. ดร.เบญจวรรณ นาราสัจจ์ การช่วงชิง “ความเป็นเขมร” ผ่านการ จัดแสดงแสงสีเสียงตำนานปาจิต-อรพิม ที่ปราสาทเมืองต่ำ
3. ดร.ณัฐกานต์ อัครพงศ์พิศักดิ์ การกลายสภาพของที่ดิน ส.ป.ก. และ พลวัตของครัวเรือนอีสานภายใต้บริบท ของการพัฒนาพลังงานทางเลือก: กรณี โรงไฟฟ้าพลังงานลมจังหวัดชัยภูมิ	3. Lan Lin และ ผศ.ดร.กวีดิพร จูตะวิริยะ พลวัตความสัมพันธ์การย้ายถิ่นข้ามชาติ ของชาวจีนอพยพในอีสานภายใต้ภาวะ โลกาภิวัตน์	3. มงคล ปัญญาประชุม ดร.ไชยณรงค์ เศรษฐเชื้อ และ ผศ.ดร.ชูศักดิ์ สุทธิสา แซนโฌนาตา: ประเพณีประติษฐานของกลุ่ม ชาติพันธุ์เขมรในบริบทการพัฒนา
4. ดร.วาสนา ละอองปลิว “ทุนนิยมชายแดน” กับการขยายตัวของ ยางพาราในพื้นที่สูงของ สปป.ลาว	4. ผศ.ดร.วัชร ศรีคำ ภาวการณ์กลายเป็นคนข้ามแดนและ การปรับตัวของชาวลาว กัมพูชา และ เวียดนามในอีสาน	4. สุวัลยา ไต้สิงห์ ประวัติศาสตร์ชายแดนและการต่อรอง ของผู้คนบริเวณปราสาทพระวิหาร จังหวัดศรีสะเกษ
<b>ประธาน</b> รศ.ดร.มณีมาย์ ทองอยู่ <b>ผู้ให้ข้อคิดเห็น</b> ผศ.ดร.จักรกริช สังขมณี	<b>ประธาน</b> ดร.มาลี สิทธิเกรียงไกร <b>ผู้ให้ข้อคิดเห็น</b> ศ.สุริชัย หวันแก้ว	<b>ประธาน</b> ดร.รักษนก ข่านาญมาก <b>ผู้ให้ข้อคิดเห็น</b> รศ.สมหมาย ชินนาค

12.30-13.30 น.	รับประทานอาหารกลางวัน	
13.30-15.15 น.	การนำเสนอบทความ	
กลุ่มย่อยที่ 4 เศรษฐศาสตร์การเมือง อีสาน (2)	กลุ่มย่อยที่ 5 ชาติพันธุ์ข้ามชาติ (2)	กลุ่มย่อยที่ 6 การเมืองมรดกทาง วัฒนธรรม (2)
1. อาจารย์ฐิตารัตน์ พันธุ์ชนะ การปรับตัวในด้านอาชีพของชาวบ้านที่ได้รับ ผลกระทบจากการสร้างเขื่อนห้วยนา: กรณี ศึกษา หมู่บ้านหนองโอง ตำบลโนนสัง อำเภอกันทรารมย์ จังหวัดศรีสะเกษ	1. รัมภาพรรณ จังจริง และ ดร.สมพันธ์ เตชะอธิก ปัจจัยผลักดันและดึงดูดการเคลื่อนย้าย แรงงานของแรงงานข้ามชาติชาวลาว ในโรงงานอุตสาหกรรม จังหวัดขอนแก่น	1. อาจารย์วิศิษย์ ปิ่นทองวิชัยกุล รอยเท้าพระยานาค ผีแม่หม้ายและ เสือแดง: ความปรารถนาของชุมชนชนบท อีสานในวิกฤตเศรษฐกิจและการเมือง
2. ดร.ประดิษฐ์ นาดทะยาย และ รศ.ดร.บัวพันธ์ พรหมพักพิง ระบอบสวัสดิการทางเลือกของจังหวัด ขอนแก่น	2. วิลาสินี ไสภาพล และ ดร.จักรพันธ์ ชัดชุ่มแสง ขอนแก่นในยุคเปลี่ยนผ่าน: พัฒนาการ พื้นที่กับการเป็นปลายทางของแรงงาน ข้ามชาติสัญชาติพม่า	2. พันธุ์ทิพย์ ตาทอง และ ดร.จักรพันธ์ ชัดชุ่มแสง สินไช: การสร้างความทรงจำร่วม ทางสังคมในเมืองขอนแก่น
3. ดร.กฤษณะ ทองแก้ว รศ.ดร.สมศักดิ์ ศรีสันติสุข และ ผศ.ดร.วิยุทธ จำรัสพันธุ์ ความเป็นเหตุเป็นผลของชาวไทยเชื้อสาย เวียดนาม จากหิ้งบูชาแผ่นดินสู่จิต วิญญาณของทุนนิยม	3. อาจารย์จตุพร ดอนโสม การสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของ คนไทยเชื้อสายเวียดนามบ้านนาจอก นครพนม	3. อาจารย์ทัศนีย์ บัวระภา การเมืองเรื่อง “ฟ้าทอ”: การประกอบสร้าง ความหมายเชิงสัญลักษณ์ของฟ้าทอพื้นบ้าน ในภาคอีสาน
4. ดร.เกรียงไกร ผาสุตตะ และ รศ.ดร.สมศักดิ์ ศรีสันติสุข ทุนทางสังคมของประชาคมหมู่บ้าน แก่นรักษา ในการจัดการปัญหาของชุมชน	4. ศิริพร เชิดดอก และ ดร.จักรพันธ์ ชัดชุ่มแสง มานิชแมร์: การนิยามตัวตนของชาวไทย เชื้อสายเขมรในบริบทอีสานใต้	4. อาจารย์ชานนท์ ไชยทองดี อัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมจากเรื่องเล่า ศักดิ์สิทธิ์ในจังหวัดศรีสะเกษ
<b>ประธาน</b> ดร.พัชรินทร์ ลาภานันท์ <b>ผู้ให้ข้อคิดเห็น</b> ดร.วาสนา ละอองปลิว	<b>ประธาน</b> ผศ.ดร.กิริติพร จูตะวิริยะ <b>ผู้ให้ข้อคิดเห็น</b> ผศ.ดร.จักรกริช สังขมณี	<b>ประธาน</b> ผศ.ดร.นลินี ตันธูวณิชย์ <b>ผู้ให้ข้อคิดเห็น</b> อาจารย์สุรียา สมทคุปต์
15.15-15.30 น.	พักรับประทานอาหารว่าง	
15.30-17.00 น.	การอภิปราย “‘อีสาน’ ภายใต้ลัทธิเสรีนิยมใหม่” โดย ศ.สุริชัย หวันแก้ว ศูนย์ศึกษาสันติภาพและความขัดแย้ง จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย รศ.ดร.บัวพันธ์ พรหมพักพิง คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น ดร.ไชยณรงค์ เศรษฐเชื้อ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม คุณสนั่น ชูสกุล นักพัฒนาอาวุโส ดำเนินรายการโดย ดร.ชยันต์ วรรณะภูติ ศูนย์ศึกษาชาติพันธุ์และการพัฒนา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่	



วันที่ 8 เมษายน พ.ศ. 2559	พิธีกร: ดร.เบญจพร ดีขุนทด	
09.00-10.30 น.	การอภิปราย “ชาติพันธุ์ ภาษา และวรรณกรรม” โดย อาจารย์คำสิงห์ ศรีนอก ศิลปินแห่งชาติ พ.ศ. 2535 บ.ก. ปรีดา ข้าวบ่อ นิตยสารทางอีสาน Prof.Rachel Harrison, SOAS, University of London ดำเนินรายการโดย ดร.แก้วตา จันทรานุสรณ์ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น	
10.30-10.45 น.	พักรับประทานอาหารว่าง	
10.45-12.30 น.	การนำเสนอบทความ	
กลุ่มย่อยที่ 7 ภาษา เรื่องเล่า และ วาทกรรมว่าด้วยอีสาน	กลุ่มย่อยที่ 8 ผู้หญิงอีสานและ ความทันสมัย	กลุ่มย่อยที่ 9 อีสาน รัฐชาติ และมายาคติ
1. ณัฐฐันรี เตชะแก้ว จักรวาลวิทยาในตัวบทและพิธีกรรม ป่าดั่งของกลุ่มชาติพันธุ์ไทดำ บ้านนาป่าหนาด อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย	1. อาจารย์ปฎิภา อภิรักษ์ไกรศรี การเคลื่อนไหวทางการศึกษาของกลุ่ม ผู้หญิงบนฐานคิดพหุวัฒนธรรมศึกษา	1. รศ.ดร.ชรินทร์ มั่งคั่ง และ คุณชัชวาล บุตรทอง อุดมคติวิทยาว่าด้วยคนชาติพันธุ์อีสาน ภายใต้กระบวนการสร้างภาพของความ เป็นอื่นในแบบเรียนสังคมศึกษาร่วมสมัย
2. อาจารย์พสุธา โกมลมาลย์ ดร.จักรพันธ์ ชัดชุมแสง และ ดร.รักษนก ข่านาญมาก ตำนานและเรื่องเล่าข้ามรัฐ: การร้อยเรียง ชุมชนชาติพันธุ์ผู้ไทข้ามรัฐชาติ	2. ดร.ชีรา ทองกระจาย “ลูกสาว และลูกสะเมี” การปะติดปะต่อ ความเป็นหญิง: กรณีศึกษาของ กะเทยไทยในยุโรป	2. อาจารย์ปริญญา รสจันทร์ ว่านอนสอนง่าย: ความเป็นคนอีสาน ที่ถูกสร้างโดยรัฐชาติ
3. อาจารย์ธงชัย แซ่เจี๋ย “แซบอีหลี-ดีลิเหมียส!": การประกอบสร้าง อัตลักษณ์ “เสียนักสืบ” ในบันเทิงคดี สืบสวนสอบสวนของวินทร์ เลียววาริณ	3. ชลธิดา บัวหา และ ดร.ศิลปกิจ ดีขันดีกุล กลยุทธ์การต่อรองอำนาจของผู้หญิงลาว ในครอบครัวไทย	3. ดร.ตึก แสนบุญ ความเป็นไทย: วาทกรรมการเมือง ที่กลืนกลายความเป็นลาว สู่อีสาน ร่วมสมัย
4. อาจารย์โสภาตา ถาวร การเปลี่ยนแปลงเสียงวรรณยุกต์ที่กำลัง ดำเนินอยู่ในภาษาไทยคำถิ่นเลย	4. ดร.พัชรินทร์ ลาภานันท์ ฝรั่งในอีสาน: สงคราม การท่องเที่ยว และ การแต่งงานข้ามชาติ	4. ผศ.ดร.สุภีร์ สมอนา อีสานในมานมายาคติ
ประธาน ดร.แก้วตา จันทรานุสรณ์ ผู้ให้ข้อคิดเห็น ดร.ชยันต์ วรรณะภูติ	ประธาน ดร.เบญจพร ดีขุนทด ผู้ให้ข้อคิดเห็น ผศ.ดร.นลินี ต้นรุฉินิตย์	ประธาน ผศ.ดร.วัชรวิ ศรีคำ ผู้ให้ข้อคิดเห็น ดร.จักรพันธ์ ชัดชุมแสง
12.30-13.30 น.	พักรับประทานอาหารกลางวัน	
13.30-14.45 น.	การนำเสนอบทความ	
กลุ่มย่อยที่ 10 พหุวัฒนธรรมและ ความทรงจำทางสังคม	กลุ่มย่อยที่ 11 ความรู้และการเคลื่อนไหว ในกระแสท้องถิ่นนิยม	กลุ่มย่อยที่ 12 การต่อรองเชิงอัตลักษณ์ ในบริบทความทันสมัย
1. พระระพิน พุทธิลาโร, ดร. ความเป็นอื่นกับพหุลักษณะในอีสาน ตอนล่าง: พหุกรณีศึกษา โคราช ลาว เขมร และส่วย	1. สุทธิเกียรติ คชโส ประชาธิปไตยถดถอยเมื่อเผด็จการ ครองเมือง ในความเคลื่อนไหว กลุ่มคนรักบ้านเกิด จังหวัดเลย	1. อาจารย์เกียรติศักดิ์ บังเพลิง ชาวยุโรป: การปรับตัวต่อรองและภาวการณ์ กลายเป็นทางชาติพันธุ์ในยุคร่วมสมัย
2. กิตติวัฒน์ เดชชวนากร การอยู่ร่วมกันของชุมชนไทยอีสาน ในสังคมพหุวัฒนธรรม กรณีศึกษา: บ้านร่องสำน ตำบลร่มเย็น อำเภอเชียงคำ จังหวัดพะเยา	2. จันทร์จิตตรา จันท์อ่อน การแสดงออกถึงตัวตนทางชาติพันธุ์ บนการสร้างความเป็นท้องถิ่นผ่านการทำ ผ้าย้อมครามให้เปลี่ยนคำ ในจังหวัดสกลนคร	2. วงศกร บุญเกิด การประกอบสร้างและนำเสนอความเป็น แปลกในบริบทการท่องเที่ยวทางวัฒนธรรม บ้านอาจสามารถ ตำบลอาจสามารถ อำเภอเมือง จังหวัดนครพนม

<p>3. นิลวดี พรหมพักพิง                  ดร.มณีมัย ทองอยู่ และ                  ผศ.ดร.วิญญูธ์ จำรัสพันธุ์                  การผลิตซ้ำความทรงจำกับการสร้างพื้นที่                  ทางสังคมของผู้ร่วมพัฒนาชาติไทย                  ชาวภูไท</p>	<p>3. อาจารย์บัญชา พุฒินากุล และ                  ผศ.ดร.วิญญูธ์ จำรัสพันธุ์                  วาทกรรมว่าด้วย: การผลิตความรู้ และ                  ความเชื่อในวัฒนธรรมการเมืองและ                  องค์กร</p>	<p>3. อาจารย์กิติมา ชุนทอง และ                  ผศ.ชาคริต ชาญชิตปรีชา                  “ไทภู-ไทคร้ว” และความเป็นอื่น:                  การต่อรองเรื่อง การเข้าถึงทรัพยากรชุมชน                  และการจัดการตนเอง</p>
		<p>4. ดร.รักชนก ชำนาญมาก                  หญิงผู้ไทยกับการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม:                  การเปลี่ยนผ่านจากงานบ้านในพื้นที่                  ส่วนตัวสู่งานบริการในพื้นที่สาธารณะ</p>
<p><b>ประธาน</b> ผศ.ดร.เยาวลักษณ์ อภิชาติวัลลภ  <b>ผู้ให้ข้อคิดเห็น</b> ดร.เบญจพร ดิขุนทด</p>	<p><b>ประธาน</b> อาจารย์มานะ นาคำ  <b>ผู้ให้ข้อคิดเห็น</b> ผศ.ดร.สุภีร์ สมอนา</p>	<p><b>ประธาน</b> ดร.เบญจวรรณ นาราวัจจ์  <b>ผู้ให้ข้อคิดเห็น</b> ดร.สร้อยมาศ รุ่งมณี</p>
<p>14.45-15.00 น.</p>	<p>พักรับประทานอาหารว่าง</p>	
<p>15.00-16.30 น.</p>	<p>ข้อสังเกตส่งท้าย “วิชาชาติพันธุ์ในอีสาน: “ภาวการณ์กลายเป็น”                  ในกระแสการเปลี่ยนแปลงสู่เสรีนิยมใหม่”                  โดย Prof.Peter Vail, National University of Singapore                  ผศ.ดร.นลินี ต้นธูวณิตย์ คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา                  มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์                  ดร.ชยันต์ วรรณระภูติ ศูนย์ศึกษาชาติพันธุ์และการพัฒนา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่                  ดำเนินรายการโดย ดร.พัชรินทร์ ลาภานันท์ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์                  มหาวิทยาลัยขอนแก่น</p>	





# รวมบทความ

การประชุมวิชาการระดับชาติ

วิถีชาติพันธุ์ในอีสาน:

“ภาวการณ์กลายเป็น”

ในกระแสการเปลี่ยนแปลงสู่ศตวรรษใหม่





# เศรษฐกิจศาสตร์การเมืองอีสาน (1)

1. “ปรากฏการณ์โล่นามาทำสวนยางพารา”: การเปลี่ยนแปลง  
มูลค่าการใช้ประโยชน์จากที่ลุ่มมาเป็นที่ดินดอน และวิกฤต  
ด้านแรงงาน ประวัติศาสตร์ที่ต้องเรียนรู้  
*ทรงชัย ทองปาน*  
.....
2. การกลายสภาพของที่ดิน ส.ป.ก. และพลวัต  
ของครัวเรือนอีสานภายใต้บริบทของการพัฒนา  
พลังงานทางเลือก: กรณีโรงไฟฟ้าพลังงานลมจังหวัดชัยภูมิ  
*ณัฐกานต์ อัครพงศ์พิศักดิ์*  
.....

“ปรากฏการณ์โละนามาทำสวนยางพารา”:  
การเปลี่ยนแปลงมูลค่าการใช้ประโยชน์จากที่ลุ่มมาเป็นที่ดิน  
และวิกฤตด้านแรงงาน ประวัติศาสตร์ที่ต้องเรียนรู้

ทรงชัย ทองปาน

ภาควิชาภูมิศาสตร์ คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

บทคัดย่อ

การเข้ามาของยางพาราในอีสานโดยเฉพาะในลุ่มน้ำห้วยคอง จังหวัดบึงกาฬ พื้นที่ปลูกยางพาราแห่งแรก ๆ จากโครงการอีสานเขียว นอกจากจะทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงกิจกรรมการดำรงชีพทั้งกิจกรรมการผลิตและหารายได้จากนาข้าวและไร่มันสำปะหลังมาเป็นสวนยางพารา การเปลี่ยนแปลงกิจกรรมการบริโภคที่เปลี่ยนจาก “หา” มาเป็น “ซื้อ” แล้ว การเปลี่ยนแปลงดังกล่าวยังทำให้เราได้เห็นถึงประวัติศาสตร์การเปลี่ยนแปลงมูลค่าการใช้ประโยชน์จากที่ลุ่มมาเป็นที่ดิน และแรงกดดันอันเนื่องมาจากการแย่งชิงแรงงาน การเข้ามาของยางพาราได้ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทุนทางธรรมชาติอย่าง “ที่ดิน” ที่ทำให้พื้นที่ในอีสาน ที่เคยคิดกันว่าแห้งแล้งปลูกยางพาราไม่ได้ เปลี่ยนมาเป็นพื้นที่ที่เหมาะสมสำหรับปลูกยางพารา และความเหมาะสมดังกล่าวได้ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงมูลค่าใช้สอย จาก “ที่ลุ่ม” พื้นที่ที่เหมาะสมสำหรับการปลูกข้าวแต่ไม่เหมาะสมสำหรับการปลูกยางพารา มาเป็น “ที่ดิน” พื้นที่ที่ไม่เหมาะสมสำหรับการปลูกข้าว แต่เหมาะสมสำหรับการปลูกยางพารา อย่างไรก็ตาม ราคาของยางพาราไม่ได้เป็นเงื่อนไขเดียวเท่านั้นที่ทำให้พวกเขาเหล่านั้นตัดสินใจลดหรือโละนามาเป็นสวนยางพารา แต่ยังรวมไปถึงเงื่อนไขอันเนื่องจากการแย่งชิงแรงงานระหว่างนากับยาง เงื่อนไขอันเนื่องมาจากค่าแรงขั้นต่ำที่เข้ามากระทบการจ้างแรงงานในภาคเกษตรจนทำให้การทำนาไม่คุ้มค่าและนำมาสู่การตัดสินใจลดหรือโละนาข้าวในที่สุด

**คำสำคัญ:** ยางพารา มูลค่าการใช้ประโยชน์ วิกฤตด้านแรงงาน

## ความเป็นมา

ประเด็นหนึ่งที่กำลังเป็นศูนย์กลางของการถกเถียงที่เกี่ยวข้องกับภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ โดยเฉพาะอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขงในปัจจุบัน คงหนีไม่พ้นประเด็นที่เกี่ยวกับการเติบโตและการขยายตัวของพืชเศรษฐกิจอย่าง “ยางพารา” ที่ในช่วง 3 ทศวรรษที่ผ่านมา อิทธิพลของทุนนิยมและทุนนิยมชายขอบของจีนบนฐานอุตสาหกรรมรถยนต์และการบริโภคยางธรรมชาติทดแทนยางสังเคราะห์ เศรษฐกิจกลไกตลาดเสรีนิยมใหม่และการค้าผ่านนโยบาย การค้าเสรี รวมไปถึงการเชิดชูอุดมการณ์การพัฒนาที่เน้น “การเติบโตทางเศรษฐกิจ” เพื่อหวังให้เกิดความทันสมัยทัดเทียมกับประเทศที่พัฒนาแล้ว (ยศ สันตสมบัติ และอรุณญา ศิริผล, 2555) ได้กลายมาเป็นพลังขับเคลื่อนที่ทำให้ “ยางพารา” ถูกทำให้กลายมาเป็น “พืชเศรษฐกิจ” ของอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขง (Greater Mekong Subregion: GMS) ภายใต้ฉายา “พืชมหัศจรรย์” ที่สามารถ “ขจัดความยากจน” และทำให้เกิด “ความทันสมัย” แก่ประเทศที่ถูกเรียกว่า “กำลังพัฒนา” และ “ด้อยพัฒนา” โดยมีภาพความสำเร็จของการปลูกยางพาราในประเทศพี่น้อง อย่างมาเลเซีย อินโดนีเซีย เวียดนาม ฟิลิปปินส์ และภาคตะวันออกของประเทศไทย เป็น “แม่แบบ” ของความสำเร็จ โดยเฉพาะความสำเร็จของจีนที่สามารถปลูกยางพาราในพื้นที่ที่ไม่ใช่พื้นที่ดั้งเดิมของยางพาราจนกลายเป็น “the rubber success story in China” (Fox *et al.*, 2007: 13)

มายาคติของการเป็นพืชที่นำมาสู่การพัฒนา ได้ถูกทำให้เป็นเงื่อนไขที่ส่งผลให้เกิดการขยายตัวอย่างรวดเร็วของพื้นที่ปลูกยางพารา โดยเฉพาะ “การเปิดพื้นที่ใหม่” (Non-traditional rubber region) จากพื้นที่ปกติปลูกอยู่ในเขตศูนย์สูตรระหว่าง 10 องศาเหนือ และ 10 องศาใต้ พื้นที่ดั้งเดิมของการปลูกยาง (Traditional rubber region) (Li and Fox, 2012, p.420) มาเป็นพื้นที่ตอนในของแผ่นดิน ทั้งในจีนตอนใต้ โดยเฉพาะในเขตมณฑลยูนนาน พม่า ลาว บางส่วนของประเทศกัมพูชา พื้นที่ตอนเหนือของเวียดนามและพื้นที่ภาคตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศไทย ตัวเลขสถิติพื้นที่ปลูกยางคงเป็น “หลักฐาน” อย่างเดียวที่ชี้ให้เห็นถึงปรากฏการณ์ดังกล่าว อาทิ เดิมในปี พ.ศ. 2543 ลาวมีพื้นที่ปลูกยางพารารวม 73,612.5 ไร่ และคาดว่าจะเพิ่มขึ้นเป็น 1,136,500 ไร่ ในขณะที่ปี พ.ศ. 2553 เพิ่มขึ้น 15.4 เท่าภายในเวลาเพียง 10 ปี (FRC Rubber Plantation Survey, 2006 อ้างถึงในธนาคารเพื่อการส่งออกและนำเข้าแห่งประเทศไทย, 2549) หรือในกรณีพื้นที่ปลูกยางพาราในภาคตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศไทย ที่เพิ่มจาก 2,984,097 ไร่ ในปี พ.ศ. 2552 มาเป็น 3,477,303 ไร่ในปี พ.ศ. 2554

เช่นเดียวกับในกรณีภาคอีสานของประเทศไทย ที่ครัวเรือนต้องการเปลี่ยนแปลงชีวิตให้เกิดความมั่นคงมากยิ่งขึ้น ต้องการที่จะปรับเปลี่ยนวิถีการผลิตของตัวเองด้วยการเปลี่ยนแปลงที่ดินทีละเล็กทีละน้อย จากที่ดินที่ที่เคยปลูกพืชเศรษฐกิจอย่างมันสำปะหลัง อ้อย ปอ มาเป็นสวนยางพารา ที่ตอนได้กลายมาเป็นพื้นที่ที่มีมูลค่าการใช้ประโยชน์เพิ่มมากขึ้น เนื่องจากเป็นพื้นที่ที่มีความเหมาะสมในการปลูกยางพารา จากที่เคยไม่มีคุณค่าหรือมีค่าน้อยกว่าที่ลุ่ม ครัวเรือนที่อยู่ในที่ดินซึ่งเดิมเป็นพื้นที่ชายขอบไม่มีน้ำ ก็กลับกลายเป็นครัวเรือนที่มีโอกาสในเชิงที่ตั้ง ได้ครอบครองพื้นที่เหมาะสมสำหรับการปลูกยางพารา โดยเฉพาะอย่างยิ่งภาพความสำเร็จของการทำสวนยางพาราได้ถูกตอกย้ำมากยิ่งขึ้นในระยะต่อมา ด้วยราคายางพาราที่บางช่วงพุ่งสูงเกินกว่ากิโลกรัมละ 100 บาท ทำให้ช่วงระยะเวลาไม่นานนัก ที่นาในที่ลุ่มได้กลายมาเป็นพื้นที่ปลูกยางพารา ภาพของยางพาราที่ยืนแถวตรงอยู่ริมคันนา ภาพการลดขนาดของทีนาลงให้เหลือแค่เพียง “ปลูกไว้พอกิน” และภาพการเปลี่ยนแปลงทีนาทิ้งหมดให้เป็นสวนยางพารา เนื่องจากการปลูกข้าวกลายเป็น “ความยุ่งยาก” และมี “ต้นทุนสูง” โดยเฉพาะต้นทุนในเรื่องของแรงงานซึ่งในขณะนั้น



มีมากกว่าค่าแรงขั้นต่ำที่รัฐบาลประกาศสำหรับกรรมกรในเมือง การซื้อข้าวกินจึง “สะดวกกว่า” ดังนั้นบทบาทของข้าวจึงแปรเปลี่ยนไป ในขณะที่ยางพาราได้กลายมาเป็นแหล่งรายได้หลักของชาวนาบนเส้นทางของการเป็น “เศรษฐกิจใหม่สวนยาง” กลยุทธ์ในการดำรงชีพแบบใหม่ของครัวเรือนชาวนา

ดังนั้นประวัติศาสตร์การเปลี่ยนแปลงดังกล่าว ทำให้เราได้เห็นถึงการเปลี่ยนแปลงมูลค่าการใช้ประโยชน์จากที่ลุ่มมาเป็นที่ดิน การเข้ามาของยางพาราได้ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทุนทางธรรมชาติอย่าง “ที่ดิน” ที่ทำให้พื้นที่ในอีสานที่เคยเข้าใจกันว่าแห้งแล้งปลูกยางพาราไม่ได้ เปลี่ยนมาเป็นพื้นที่ที่เหมาะสมสำหรับปลูกยางพารา และความเหมาะสมดังกล่าวได้ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงมูลค่าการใช้สอยจาก “ที่ลุ่ม” พื้นที่ที่เหมาะสมสำหรับการปลูกข้าวแต่ไม่เหมาะสมสำหรับการปลูกยางพารา มาเป็น “ที่ดิน” พื้นที่ที่ไม่เหมาะสมสำหรับการปลูกข้าวแต่เหมาะสมสำหรับการปลูกยางพารา อย่างไรก็ตาม ราคาของยางพาราไม่ได้เป็นเงื่อนไขเดียวเท่านั้นที่ทำให้พวกเขาเหล่านั้นตัดสินใจลดหรือละนามาเป็นสวนยางพารา แต่ยังรวมไปถึงเงื่อนไขอื่นเนื่องจากการแย่งชิงแรงงานระหว่างนากับยาง เงื่อนไขอื่นเนื่องมาจากค่าแรงขั้นต่ำที่เข้ามามีผลกระทบต่อภาระงานในภาคเกษตร จนทำให้การทำงานไม่คุ้มค่าและนำมาสู่การตัดสินใจลดหรือละนาข้าวในที่สุด

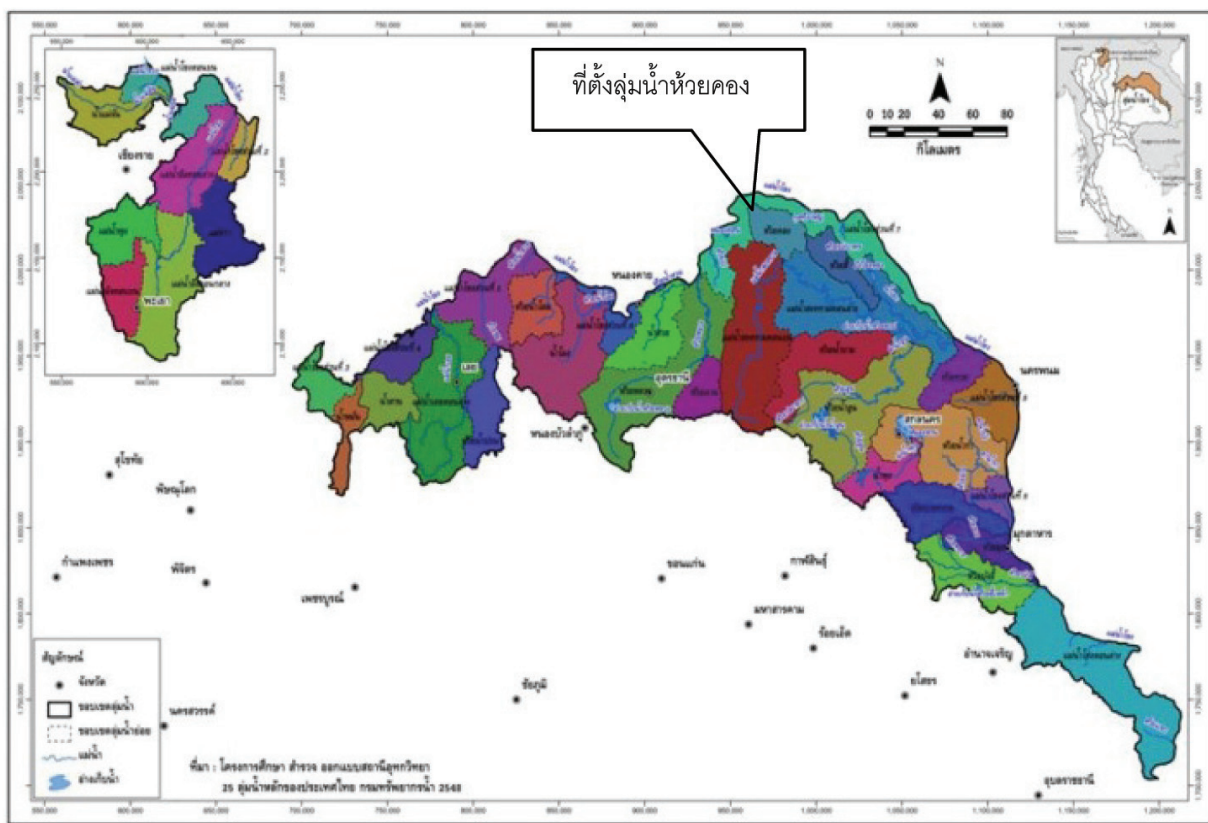
### วัตถุประสงค์และวิธีการศึกษา

ด้วยเหตุนี้ บทความครั้งนี้จึงมีวัตถุประสงค์ที่จะฉายภาพให้เห็นถึงปรากฏการณ์ละนามาทำสวนยางพารา ซึ่งเป็นประวัติศาสตร์อีกหน้าหนึ่งของคนอีสานที่แสดงให้เห็นถึงการเปลี่ยนแปลงมูลค่าการใช้ประโยชน์จากที่ลุ่มมาเป็นที่ดิน และวิกฤตด้านแรงงานซึ่งเป็นเงื่อนไขหนึ่งที่ทำให้ครัวเรือนชาวนาตัดสินใจละนามาปลูกยางพารา โดยบทความชิ้นนี้เป็นส่วนหนึ่งของงานวิจัยเรื่อง “เศรษฐกิจใหม่สวนยาง”: การเปลี่ยนแปลงวิถีการดำรงชีพของครัวเรือนชาวนาในลุ่มน้ำห้วยคอง วิทยานิพนธ์ในระดับปริญญาเอกของผู้เขียนเอง โดยเป็นงานวิจัยสนาม (fieldwork) ที่ทำการเก็บข้อมูลทั้งจากเอกสาร การสังเกตและการสัมภาษณ์เชิงลึกจากผู้ให้ข้อมูลที่หลากหลาย ในช่วงระยะเวลาตั้งแต่ปี พ.ศ. 2556-2558 โดยมีรายละเอียดดังนี้

### “บริบท”: พื้นที่ศึกษา

“ปรากฏการณ์ละนามาทำสวนยางพารา” การเปลี่ยนแปลงมูลค่าการใช้ประโยชน์จากที่ลุ่มมาเป็นที่ดินและวิกฤตด้านแรงงาน ประวัติศาสตร์ที่ต้องเรียนรู้ครั้งนี้ เป็นตัวอย่างของปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นในลุ่มน้ำห้วยคอง ลุ่มน้ำ 1 ใน 37 ลุ่มน้ำสาขาของระบบลุ่มน้ำโขง ลุ่มน้ำห้วยคองเป็นลุ่มน้ำขนาดเล็กเมื่อเทียบกับลุ่มน้ำที่อยู่ใกล้เคียงอย่างลุ่มน้ำสงครามตอนล่างซึ่งอยู่ทางทิศใต้ มีพื้นที่ประมาณ 3,157.72 ตารางกิโลเมตร หรือประมาณ 1,973,577 ไร่ ในขณะที่ลุ่มน้ำห้วยคองมีพื้นที่เพียง 711.90 ตารางกิโลเมตร หรือประมาณ 444,935 ไร่ มีขนาดเล็กกว่าถึง 4.4 เท่า อย่างไรก็ตาม แม้ว่าลุ่มน้ำห้วยคองจะไม่ได้มีความสำคัญมากนักเมื่อเปรียบเทียบกับลุ่มน้ำสงครามที่มักถูกใช้เป็นพื้นที่ศึกษาจากนักวิชาการหลากหลายสาขา แต่ลุ่มน้ำห้วยคองก็ได้เริ่มเป็นพื้นที่ที่มีความสำคัญมากยิ่งขึ้น เมื่อผลการศึกษาของชรัตน์ มงคลสวัสดิ์ และคณะ (2554: 33-35) ชี้ให้เห็นว่าลุ่มน้ำห้วยคองเป็นหนึ่งในสี่ของระบบลุ่มน้ำย่อยของลุ่มน้ำโขงในภาคตะวันออกเฉียงเหนือที่ปลูกยางพารามากที่สุดและมีพื้นที่เพาะปลูกกระจายตัวอย่างหนาแน่น (ลุ่มน้ำโขงส่วนที่ 7 จำนวน 154,608.27 ไร่ ลุ่มน้ำห้วยคองจำนวน 104,812.98 ไร่ ลุ่มน้ำสงครามตอนล่างจำนวน 87,481.35 ไร่ และลุ่มน้ำเลยตอนล่างจำนวน 82,623.24 ไร่)

จากฐานข้อมูลสถาบันสารสนเทศทรัพยากรน้ำและการเกษตรทำให้ทราบว่า กลุ่มน้ำห้วยคองหรือกลุ่มน้ำที่ถูกให้รหัสว่า "0226" นั้น "มีพื้นที่ลุ่มน้ำประมาณ 711.90 ตารางกิโลเมตร หรือ 444,935 ไร่ คิดเป็นร้อยละ 1.25 ของพื้นที่ลุ่มน้ำ ตั้งอยู่ในพื้นที่ลุ่มน้ำโขง (ภาคตะวันออกเฉียงเหนือ) ครอบคลุมพื้นที่อำเภอบึงกาฬ อำเภอพรเจริญ อำเภอโซ่พิสัย อำเภอปากคาด จังหวัดหนองคาย (ปัจจุบันได้แก่จังหวัดบึงกาฬ) ขอบเขตพื้นที่ลุ่มน้ำทางทิศเหนืออยู่บนแนวสันปันน้ำของห้วยคองกับลำน้ำสาขาที่ไหลลงแม่น้ำโขง ทางทิศตะวันออกอยู่บนสันปันน้ำของ ห้วยซาวกับห้วยฮี้ ทิศตะวันตกอยู่บนสันปันน้ำของห้วยอ้งฮ้า ซึ่งอยู่ในลุ่มน้ำสาขาแม่น้ำโขงส่วนที่ 7 ทางทิศใต้อยู่บนแนวสันปันน้ำระหว่างห้วยคองกับห้วยขมื่นและจุดบรรจบห้วยคองกับแม่น้ำสงคราม" (สถาบันสารสนเทศทรัพยากรน้ำและการเกษตร, 2556)



ภาพที่ 1 ที่ตั้งของลุ่มน้ำห้วยคอง ลุ่มน้ำสาขาย่อยของลุ่มน้ำโขง.  
 จาก ขอบเขตลุ่มน้ำสาขาในลุ่มน้ำโขง, โดย สถาบันสารสนเทศและทรัพยากรน้ำและการเกษตร,  
 สืบค้นเมื่อวันที่ 10 มีนาคม 2556, จาก <http://www.haii.or.th/>

นอกจากนี้สำนักงานทรัพยากรน้ำภาค 3 (อ้างอิงมาจากสำนักงานสิ่งแวดล้อมภาคที่ 9 (อุดรธานี), 2554: 14) ยังระบุว่า ลุ่มน้ำห้วยคองมีปริมาณน้ำท่าเฉลี่ย 1,181.39 ล้านลูกบาศก์เมตร ในขณะที่ตัวลุ่มน้ำเองมีความจุรวม 9.06 ล้านลูกบาศก์เมตร ข้อมูลดังกล่าวได้ระบุตัวเลขความต้องการน้ำของลุ่มน้ำแห่งนี้ ซึ่งมีจำนวน 72.03 ล้านลูกบาศก์เมตร ทำให้ปริมาณน้ำในลุ่มน้ำห้วยคองมีเพียงพอต่อความต้องการของผู้คนในลุ่มน้ำ แต่บางครั้งในช่วงฤดูฝนปริมาณน้ำก็มีมากเกินไปจนกว่าความจุของลุ่มน้ำที่จะสามารถรองรับได้

“น้ำหลากเยอะ เมื่อวานขึ้นเห็นน้ำขาวเปื้อย” อย่างไรก็ตาม “มันเป็นน้ำมาเดินผ่าน ลดเร็ว” (ทองพูล ทิพย์อินทร์พรม, สัมภาษณ์, 1 สิงหาคม 2556)

นอกจากลุ่มน้ำห้วยคองจะถูกนับว่าเป็นหนึ่งในลุ่มน้ำสาขาของระบบลุ่มน้ำโขงแล้ว “ห้วยคอง” ยังถือเป็นระบบลุ่มน้ำย่อยของลุ่มน้ำสงคราม เนื่องจากมีต้นกำเนิดจากที่ราบสูงทางด้านทิศตะวันตกของอำเภอปากคาด แล้วไหลมาบรรจบกับแม่น้ำสงครามที่บ้านท่าศรีชมชื่น (ศูนย์ภูมิสารสนเทศเพื่อการพัฒนาภาคตะวันออกเฉียงเหนือ, 2550: 2-6) ผู้ใหญ่ทองพูล บ้านหนองหมู ได้เล่าให้ฟังถึงระบบของลำน้ำห้วยคองว่า “ที่นี่เป็น ห้วยหนองหมู ไหลไปลงคอง คองก็ลงสงคราม สงครามก็ลงโขง ลงที่จังหวัดนครพนม” (ทองพูล ทิพย์อินทร์พรม, สัมภาษณ์, 1 สิงหาคม 2556) ในขณะที่แม่น้ำสงครามซึ่งมีต้นน้ำในอำเภอสองดาว จังหวัดสกลนคร ไหลผ่าน อำเภอไชยวาน จังหวัดอุดรธานี อำเภอโซ่พิสัย อำเภอพรเจริญ อำเภอเซกา จังหวัดบึงกาฬ และไหลลงแม่น้ำโขงที่ตำบลไชยบุรี อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม ทั้งนี้ลำน้ำที่ไหลลงแม่น้ำสงครามนั้นไม่ได้มีเฉพาะแค่ห้วยคองเท่านั้น แต่ยังรวมไปถึงลำน้ำอูน น้ำยาม ห้วยโนด ห้วยซาง ห้วยสามยอด ห้วยคอง ห้วยฮีและน้ำเมาโดยได้ไหลมาบรรจบกับแม่น้ำสงครามตามจุดต่างๆ

### แผนที่แสดงขอบเขตลุ่มน้ำห้วยคอง

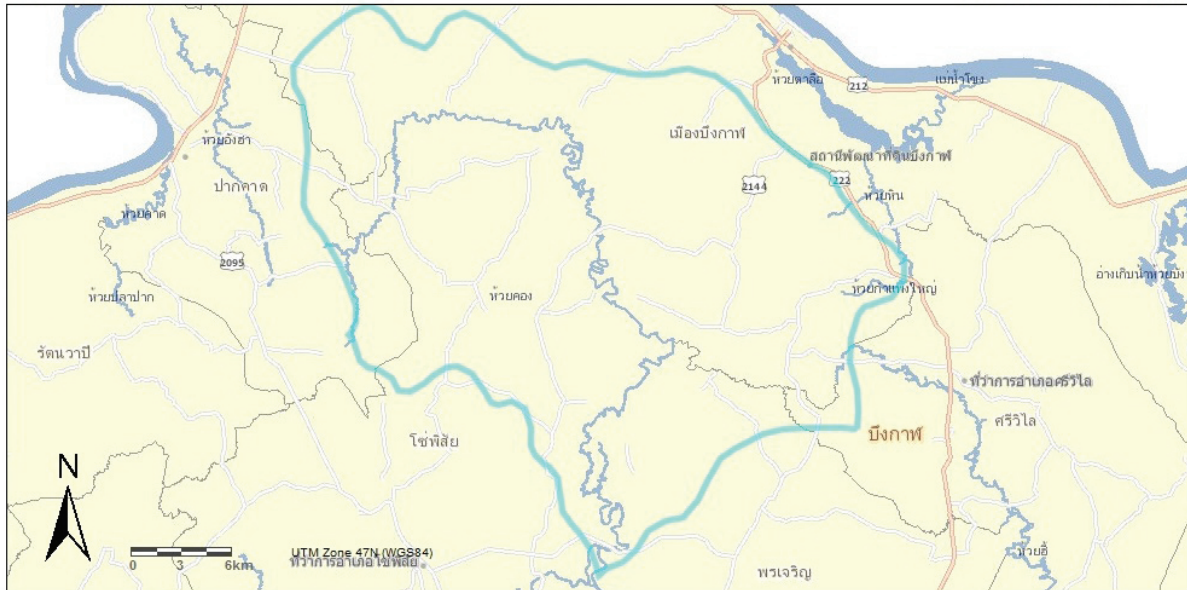
พิมพ์เมื่อ 07 เมษายน 2557



ฐานข้อมูลทรัพยากรดิน  
กรมพัฒนาที่ดิน  
<http://eis.idd.go.th>

E:931,581.770 N:1,997,729.401

E:1,029,928.624 N:1,997,729.401



E:931,581.770 N:2,043,535.395

E:1,029,928.624 N:2,043,535.395

ภาพที่ 2 ขอบเขตของลุ่มน้ำห้วยคอง. จาก ระบบนำเสนอแผนที่ชุดดินมาตราส่วน 1:25,000, กรมพัฒนาที่ดิน, สืบค้นเมื่อวันที่ 10 มีนาคม 2556, จาก <http://eis.idd.go.th/lddeis/SoilView.aspx>

สำหรับพื้นที่ของลุ่มน้ำห้วยคองนั้น พื้นที่ทางทิศเหนือ ทิศตะวันตก และทิศตะวันออกของลุ่มน้ำสาขานั้นเป็นที่ราบสลับกับลูกคลื่นลอนลาดเล็กน้อย มีความลาดชัน 5% ส่วนบริเวณทิศใต้และตอนกลางของลุ่มน้ำสาขา สภาพภูมิประเทศส่วนใหญ่เป็นลูกคลื่นลอนลาดเล็กน้อย ความลาดชัน 2-5% นอกจากนี้บริเวณสองฝั่งลำน้ำที่สำคัญของลุ่มน้ำสาขา ได้แก่ ห้วยคอง ห้วยเนียม ห้วยหว้า ห้วยลึกและห้วยบันรังเป็นที่ราบริมฝั่งลำน้ำ (กรมพัฒนาที่ดิน, 2553: 2-3; ชรัตน์ มงคลสวัสดิ์ และคณะ, 2554: 5)

ดังนั้นพื้นที่ส่วนใหญ่หรือร้อยละ 33.01 ของลุ่มน้ำห้วยคอง มีสภาพทรัพยากรที่ดินเป็นดินที่มีสภาพพื้นที่เป็นลูกคลื่นลอนลาดเล็กน้อย การระบายน้ำดีปานกลาง (หน่วยดินที่ 49B) รองลงมาร้อยละ 8.38 เป็นหน่วยดินที่มีสภาพพื้นที่ราบเรียบหรือค่อนข้างราบเรียบ การระบายน้ำค่อนข้างเร็ว (หน่วยดินที่ 25) ร้อยละ 7.45 เป็นหน่วยดินที่มีสภาพพื้นที่ลูกคลื่นลอนลาดเล็กน้อย การระบายน้ำค่อนข้างเร็วและมีคันทนา (หน่วยดินที่ 49) และร้อยละ 7.10 มีสภาพพื้นที่ลูกคลื่นลอนลาดเล็กน้อย การระบายน้ำดี (หน่วยดินที่ 7.10) (กรมพัฒนาที่ดิน, 2553: 3-1-3-9) จากสภาพพื้นที่และทรัพยากรดินดังกล่าว ทำให้ลุ่มน้ำห้วยคองจึงเป็นลุ่มน้ำที่ถูกระบุว่ามีปัญหาและหรือข้อจำกัดในการใช้ทรัพยากรดิน อาทิ ดินต้นที่ดอนซึ่งมีร้อยละ 43.89 ของเนื้อที่ลุ่มน้ำ มีความอุดมสมบูรณ์ต่ำถึงปานกลาง เป็นดินที่มีกรดจัดมากถึงกรดจัดปานกลาง เป็นดินที่มีการระบายน้ำดีถึงค่อนข้างเร็ว เนื้อดินเป็นดินร่วนปนทรายหรือดินเหนียวหรือดินร่วนที่มีเศษหินปะปนมาก ส่วนดินล่างเป็นดินปีเศษหินหรือปนกรวด ดินเหนียวปนลูกรังหรือเศษหินทราย ส่วนดินในที่ลุ่มซึ่งมีพื้นที่น้อยกว่ามักเป็นดินต้นที่ลุ่ม ดินค่อนข้างเป็นทรายในที่ลุ่ม ดินที่เป็นทรายจัดในที่ลุ่มและที่ดอนซึ่งดินทุกประเภทถูกระบุว่า เป็น “ดินที่มีความอุดมสมบูรณ์ตามธรรมชาติต่ำ” (กรมพัฒนาที่ดิน, 2553: 3-20-3-22) สภาพพื้นที่ของลุ่มน้ำห้วยคองจึงเป็นตัวกำหนดคุณภาพของดิน ตลอดจนกำหนดกิจกรรมทางเศรษฐกิจของชาวบ้านในลุ่มน้ำแห่งนี้มาตั้งแต่ในอดีตกล่าวคือ ที่ลุ่มทำนา ที่ดอนทำไร่ จนกระทั่งยางพาราเข้ามา

#### “ที่ลุ่มทำนา”: พื้นที่ที่ทุกครัวเรือนต้องการในช่วงตั้งถิ่นฐานยุคแรก

สภาพภูมินิเวศ ดินและน้ำได้กลายมาเป็นทุนทางธรรมชาติที่สำคัญของผู้คนในลุ่มน้ำแห่งนี้มาตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน โดยเฉพาะภูมินิเวศที่เป็น “ที่ดอน” สลับกับ “ที่ลุ่ม” หรือลักษณะภูมินิเวศที่ปรากฏทั่วไปในพื้นที่ภาคอีสานที่เรียกกันว่าภูมินิเวศแบบ “โนน” และ “ทุ่ง” ทั้งนี้ที่ดอนหรือที่โนนและที่ลุ่มหรือทุ่ง มีความสัมพันธ์กับสภาพดินและน้ำซึ่งเป็นที่มาของการทำมาหากินของคนในลุ่มน้ำแห่งนี้เป็นอย่างมาก ที่ดอนซึ่งมีลักษณะเป็นดินลูกรังและดินร่วนที่มีการระบายน้ำได้ดี ส่วนที่ลุ่มหรือทุ่งเป็นดินเหนียวมีการระบายน้ำเร็วและมีความอุดมสมบูรณ์ของน้ำ ภูมินิเวศทั้งสองประเภทถูกระบุจากนักวิชาการด้านดินว่า “มีความอุดมสมบูรณ์ต่ำ”

อย่างไรก็ตาม ด้วยสภาพดินและความสามารถในการระบายน้ำของดิน ทำให้ที่ดอนเหมาะสมแก่การปลูกพืชไร่ ส่วนที่ลุ่มก็เหมาะสำหรับการปลูกข้าวและด้วยคุณลักษณะทางภูมินิเวศดังกล่าว โดยเฉพาะเป็นพื้นที่ที่มีที่ลุ่มที่สามารถปลูกข้าวได้ ได้ดึงดูดให้ผู้คนเข้ามาตั้งถิ่นฐานในพื้นที่แห่งนี้ครั้งศตวรรษ “ที่มันหลาย มันกว้างขวางเลยมาเบิ่ง” (พ่อใหญ่ไพฑูรย์, สัมภาษณ์ 19 กรกฎาคม 2556) “อุดมสมบูรณ์ดี เพราะว่ามีนา มีข้าว ผมมาเห็นเลยตัดสินใจกับแฟนอยู่ที่นี้” (รุ่งทิศ แจ้งไพร, สัมภาษณ์, 2 กรกฎาคม 2556) “เฮ็ดมัน เฮ็ดกลอย ก็อยากเฮ็ดบ้าง” (พ่อใหญ่หัด, สัมภาษณ์, 19 กรกฎาคม 2556)

สภาพพื้นที่ดังกล่าวนอกจากจะดึงดูดให้ผู้คนเข้ามาตั้งถิ่นฐานในพื้นที่แห่งนี้แล้ว ความเป็นคนอีสานที่ผูกติดกับวัฒนธรรมข้าว ได้ทำให้การตั้งถิ่นฐานในระยะเริ่มแรกจนถึงระยะก่อนที่ยางพาราจะกระจายไปทั่วลุ่มน้ำแห่งนี้ “ที่ลุ่ม” ที่เหมาะสมสำหรับการปลูกข้าวและเป็นสินทรัพย์ที่ครัวเรือนชาวนาในลุ่มน้ำแห่งนี้ต่างแสวงหาเพื่อให้ได้มาซึ่งสิทธิในการครอบครอง ดังนั้นครัวเรือนที่เข้ามาเป็นครัวแรก ๆ ต่างก็จับจองที่ดินที่เป็นที่ลุ่มเพื่อทำนาเป็นหลัก “ก็จับจองที่นาก่อน” (ผู้ใหญ่บ้านหนองแวง, สัมภาษณ์, 2 สิงหาคม 2556) “พ่อใหญ่บุญถมมี 300 กว่าไร่ มาเฮ็ดไร่” (อุดม ยืนชีพ, สัมภาษณ์, 18 พฤษภาคม 2556) ที่ลุ่มจึงมีมูลค่าใช้สอยมากกว่าที่ดอน ที่ที่อดีตคือเรื่องน้ำและดิน



เมื่อความต้องการที่ลุ่มเพื่อทำนามีมากขึ้น ที่ดินที่เคยไม่มีมูลค่าเนื่องจากเป็น “ป่าเป็นดง” มาก่อน จึงเริ่มมีมูลค่าการแลกเปลี่ยนขึ้นมา คราวเรือนใดที่จับจองไม่ทันก็จำเป็นต้องซื้อหาจากคราวเรือนที่เข้ามาจับจองก่อน

ทั้งนี้ก่อนที่พื้นที่ป่าสงวนแห่งชาติแห่งนี้จะถูกประกาศเป็นเขต ส.ป.ก. เมื่อปี พ.ศ. 2537 ที่ดินยังคงสามารถซื้อขายแลกเปลี่ยนกันได้ แม้จะไม่ถูกกฎหมายและไม่มีใบเอกสารสิทธิ์ก็ตาม โดยในช่วงระยะแรก ๆ ที่นามีราคาซื้อขายประมาณ “ไร่ละ 300-500 หรือพันนี้แหละ” (สุจิตต์ สยามาศ, สัมภาษณ์, 23 กรกฎาคม 2556) “ราคาไม่เกิน 1,000 กว่าบาท แต่ละแปลง” (ผู้ใหญ่บ้านนา, สัมภาษณ์, 31 กรกฎาคม 2556) ด้วยเหตุนี้คราวเรือนที่ครอบครองที่นามาก จึงเป็นคราวเรือนที่มีความมั่นคงในการดำรงชีวิตมากกว่าคนที่มีนาน้อย เพราะนอกจากจะสามารถผลิตข้าวได้มากแล้ว ยังหมายความถึงความสามารถในการแลกเปลี่ยนที่ดินให้กลับมาเป็นเงินที่นำมาใช้จ่ายในคราวเรือนได้

ในขณะที่ในช่วงระยะแรกนั้นที่ดอนเป็นพื้นที่ที่ไม่มีใครต้องการ เป็นพื้นที่ที่ใครก็สามารถที่จะ “จับจองได้” โดยไม่ต้องซื้อหาเหมือนที่นา “ไปจองเอาได้เลย ทางจากปากคาดเข้ามาบ้านนาขาม บ้านคลองเค็ม ไร่ที่กว้าง ๆ ผังโน้นจับได้เลย แต่ไม่มีใครอยากได้ เขาบอกว่ามันเป็นทราย จะเอามาทำอะไร” (ผู้ใหญ่บ้านนา, สัมภาษณ์, 31 กรกฎาคม 2556) บางคราวเรือนไม่สามารถหาซื้อที่นาที่อยู่ในที่ลุ่มไม่ได้ ก็ต้องอาศัยถากถางที่ดอนเพื่อปลูกข้าวตอ “ถางได้ 20 ไร่ ทำไร่ข้าวหยอด เพิ่งมามีนาเมื่อ 4-6 ปีมานี้” (ลุงสุนทร, สัมภาษณ์, 21 กรกฎาคม 2556)

ด้วยเหตุนี้ภายหลังจากที่ลุ่มถูกจับจองซื้อขายเปลี่ยนมือโดยคราวเรือนที่ย้ายถิ่นฐานมาช่วงระยะแรก ๆ จนหมด คราวเรือนที่ย้ายมาอยู่ที่หลังจึงได้ครอบครองที่ดินที่เป็นที่ดอนเป็นหลัก ที่ดินที่มีความอุดมสมบูรณ์ต่ำ อาทิ คราวเรือนในหมู่บ้านปทุมรัตน์ หมู่บ้านน้องใหม่ของตำบลสมสนุก ส่วนที่นาที่มีอยู่ไม่มากนักก็ได้มาจากการซื้อต่อจากคราวเรือนอื่น ๆ ที่เข้ามาจับจองพื้นที่ก่อน ดังนั้นก่อนที่ยางพาราเข้ามา คราวเรือนเหล่านี้จึงเป็นคราวเรือนที่มีฐานะยากจน เป็นคราวเรือนชายขอบ แต่ต่อมาภายหลังที่ดอนจะได้ถูกปรับเปลี่ยนถากถางเพื่อปลูกมันสำปะหลังและปอ มูลค่าการซื้อขายที่ดอนก็ยังคงต่ำกว่าที่ลุ่มหลายเท่าตัว “แต่ก่อนไม่แพง ตอนย้ายมาจากสระแก้วซื้อที่ดินไว้แรก ๆ ไร่ละ 3-4 พัน แต่ที่ลุ่มแพงกว่าที่ดอน ที่ผมซื้อมาแต่ก่อนที่นา ไร่ละ 10,000 ที่ดอนไร่ละ 3,000” (พีจน, สัมภาษณ์, 19 มิถุนายน 2556) “ราคาไร่ละ 2-3 พัน แต่ตอนนั้นไม่ได้” (ภรรยาพ่อใหญ่โพธิ์ขันธ์, สัมภาษณ์, 19 มิถุนายน 2556) “มาที่แรกก็มีเพียง ไร่มันกับค้อยแพง แปลงละ 2,000-3,000 บางแปลง 600-700 ก็ได้แหละ ผมซื้อเจ็ดร้อยหะ ที่นาแพงแต่ก่อน ตอนนั้นก็กลายเป็นที่ดอนแพง” (ลุงสุนทร, สัมภาษณ์, 21 กรกฎาคม 2556) อย่างไรก็ตาม ภายหลังจากดินเริ่มเสื่อมโทรมจากการปลูกมันสำปะหลังจนผลผลิตตกต่ำ ที่ดอนได้ถูกทิ้งให้รกร้าง ส่วนคราวเรือนหลังจากปลูกหรือเกี่ยวข้าวแล้วก็เข้ากรุงเทพฯ “มันบ่ได้ผล ดินมันจืด คนก็หนีเข้ากรุงเทพฯ” (รุ่งทิด แจ้งไพร, สัมภาษณ์, 2 กรกฎาคม 2556)

### การเข้ามาของยางพารา: การเปลี่ยนแปลงจากนามาเป็นสวนยางและการเปลี่ยนแปลงมูลค่าการใช้สอยจากที่ลุ่มมาเป็นที่ดอน

ภายหลังจากยางพาราเข้ามาในลุ่มน้ำแห่งนี้ อันเนื่องมาจากการส่งเสริมของภาครัฐนับตั้งแต่ปี พ.ศ. 2533 เป็นต้นมา โดยเฉพาะโครงการอีสานเขียว ที่ทำให้คราวเรือนที่ยากจน คราวเรือนที่มีที่ดอน จึงเป็นกลุ่มเป้าหมายแรกที่ได้เข้าร่วมโครงการ เนื่องจากไม่มีทางเลือกอื่นที่ดีกว่านี้ “เขาต้องปลูกอยู่ในพื้นที่ที่ปลูก



ได้ก่อน ยางพาราต้องปลูกในพื้นที่สูง พื้นที่ที่เป็นลูกฟูก เขาจึงปลูกที่เป็นที่เนินก่อน หลังจากนั้นจึงขยับมาเป็นนาดอน พื้นที่ที่ไม่เหมาะสมเขาไม่ส่งเสริม” (เฉลิมพล เขตบุรี, สัมภาษณ์, 12 มิถุนายน 2556) จนกลายมาเป็นครัวเรือนกลุ่มแรกๆ ที่ปลูกยางพารา

หลังจากที่ได้มีการพิสูจน์แล้วว่ายางพาราสามารถปลูกได้และสามารถสร้างรายได้ให้กับครัวเรือนที่ทดลองปลูกยาง ที่ดอนจึงถูกปรับเปลี่ยนจากไร่มันสำปะหลังมาเป็นสวนยางพารา โดยเฉพาะหลังปี พ.ศ. 2550 เป็นต้นมา เมื่อยางพารามีราคาสูงกว่า 100 บาท ไม่เพียงแต่ที่ดอนเท่านั้นที่ถูกเปลี่ยนมาปลูกยางพารา ที่ลุ่มที่เคยทำนา ที่ที่ไม่เหมาะสมสำหรับการปลูกยางพารา แม้ว่าบางครัวเรือนจะพยายามเปลี่ยนที่นามาเป็นสวนยางก็ตาม “ดินนาปลูกยางไม่ค่อยขึ้น ถ้าเคยทำนามาก่อน มาปลูกยางมันไม่ยอมขึ้นขึ้นยาก” (ทองพุด ทิพย์อินทร์พรหม, สัมภาษณ์, 1 สิงหาคม 2556) “กลางทุ่งไปนี้ ข้าเจ้าลิละนาปลูกยางหลาย จะเห็น ยางบ่งาม” (ผู้ใหญ่บ้านหนองแวง, สัมภาษณ์, 2 สิงหาคม 2556) แม้แต่นาดอนแปลงสุดท้ายในหมู่บ้านปทุมรัตน์ก็ไม่สามารถดำรงอยู่ได้ “ตอนแรกเป็นนา นาน้ำฝนนี้หะ มันไม่ค่อยได้ผล เจ้าของนาเลยเปลี่ยนไปเลย ปีที่แล้วทำนาอยู่ เพิ่งโละเดือนนี้หะ เดือนมิถุนา เพิ่งปลูก ตัดสินใจโละเลย เฝิ่นสั่งมา” (ต่อมและแก้ว, สัมภาษณ์, 14 กรกฎาคม 2557)

ภาพของเศรษฐกิจใหม่สวนยางที่ปรากฏขึ้นมานั้นเนื่องมาจากการเพิ่มขึ้นของราคาของยางพารา โดยเฉพาะในกลุ่ม “ผีบ้า” ผู้ที่ตัดสินใจทดลองปลูกยางกลุ่มแรก ภาพการออกรรถระบะป้ายแดง ภาพของบ้านที่เปลี่ยนจากเสาไม้มาเป็นเสาปูน หรือจากบ้านไม้มาเป็นบ้านปูน ฯลฯ ได้ทำให้ครัวเรือนที่เคยแอบ “มองอยู่ห่างๆ” ครัวเรือนที่ยังไม่ตัดสินใจปลูกยางพารา “หมดข้อสงสัย” ที่มีต่อยางพารา “อย่างผมเห็นคุณ ผมไม่มีอะไรมีแต่ที่นา ผมทำนารายได้ไม่ได้ดีขึ้น แต่คุณมีสวนยางแล้วรายได้คุณดีขึ้น มีเงินซื้อรถซื้อรา ไปไหนก็ได้เที่ยวไหนก็ได้ ไปแมคโครซื้อของเต็มไปหมด” (เฉลิมพล เขตบุรี, สัมภาษณ์, มิถุนายน 2556) ทำให้ครัวเรือนที่เหลือเริ่มหันมาปรับเปลี่ยนพื้นที่ของตนเพื่อปลูกยางพาราบ้าง

หลังจากนั้นมาครัวเรือนชาวนาที่ยังไม่ตัดสินใจปลูกยางพาราก็ได้เริ่มไถกลบไร่มันสำปะหลังเพื่อปลูกยางพารา รวมไปถึงที่ลุ่มที่เคยใช้ปลูกข้าว บางครัวเรือนตัดสินใจหาเงินมาถมที่นา แล้วยกเป็นถนนดินเพื่อปลูกยางพารา “เริ่มบุกเบิกที่นาที่ยัง แอวที่บ้านเป็นนาหมด เดี่ยวนี้ปลูกหมดแล้ว ไอ่ยกักระหน้าใหญ่ โละนาเลยช่วงนี้ โละนาทิ้ง น้ำท่วมก็ไถยกร่อง ซื่อปลูก ตอนนี่กลายเป็น สวนยางชะเยอะ” (ผู้ใหญ่บ้านบ้านหนองหมู, สัมภาษณ์, 1 สิงหาคม 2556) “บางคนก็ถมที่นาโละปลูกยางเลย ข้าวไม่ได้ผลเท่าไร คนในที่ลุ่มที่มีนาแต่เหลือน้อย ส่วนใหญ่เอามาปลูกยางกันหมด ลดที่นา ปลูกยาง รุ่นนี้ ปีสองปีโละนาปลูกยาง” (พีสมพร, สัมภาษณ์, 15 มกราคม 2556) “บางคนโละนาออก เขาเห็นรายได้แล้วว่ายางมีรายได้ดี” (ถวิล วงศ์สุวรรณ, สัมภาษณ์, 5 มิถุนายน 2556) เช่นเดียวกับผู้ใหญ่บ้านหนองขามที่มีนาลุ่ม “น้ำแล่นผ่าน” แต่ก็ลงทุนด้วยการ “กันเป็นดิน ยกดินสูงประมาณ 1.20 เมตร ทำเป็นถนน รถวิ่งไปได้” (ผู้ใหญ่บ้านบ้านหนองขาม, สัมภาษณ์, 2 สิงหาคม 2556)

ส่วนบ้านนาเจริญเหนือที่เคยทำแต่นาดอนแต่ไม่ค่อยได้ผล เมื่อยางพาราเข้ามาจึงเลิกทำนาหันมาปลูกยางพารา “หนักๆ เข้า ที่ดินนาก็ไม่ทำ เลิก ไถทิ้งปลูกยางกันหมด บ้านเราเป็นยางไปหมด นาไม่ค่อยจะมี บ้านนี้มีที่ดอน ที่หนองเล็งยังมีที่ลุ่มอยู่ แต่หมูนี่ทำนาดอนไม่ค่อยได้ผล ฝนไม่ดี ไปๆ มาๆ ก็โละเป็นสวนยางพาราไปหมด” (ผู้ใหญ่บ้านบ้านนาเจริญเหนือ, สัมภาษณ์, 2 สิงหาคม 2556)

เช่นเดียวกับบ้านศรีสุขพัฒนาที่มีพื้นที่ผสมผสานระหว่างที่ดอนกับที่ลุ่ม ครัวเรือนมากกว่าร้อยละ 80 ก็ได้เปลี่ยนมาปลูกยางพารา “เปลี่ยนที่นามาเป็นสวนยางหลาย จาก 252 ครอบครัวย เหลือคนที่มีนาอยู่

ประมาณไม่ถึง 30 ครอบครัว นอกนั้นเปลี่ยนมาเป็นสวนยางหมด” (รุ่งทิต แจ้งไพโร, สัมภาษณ์, 2 กรกฎาคม 2556) ยกตัวอย่างเช่น ครอบครัวพีจน ผู้ที่เพิ่งกลับมาจากการออกไปทำงานในกรุงเทพฯ และต่างประเทศ ก็เพิ่งโล๊ะที่นาเพื่อปลูกยางพาราในปีนี้ (พ.ศ. 2556) แม้ว่าปีหน้าแกจะต้องซื้อข้าวกินก็ตาม “ตอนนี้อย่างนี้ยังไม่ซื้อ ยังมีข้าวเหลือพอกินอยู่ กินได้เป็นปี หลังจากนั้นคงซื้อกิน ไม่เปลืองหรอก” (พีจน, สัมภาษณ์, 19 มิถุนายน 2556) “นาผู้หนึ่งพอเอาไว้กิน” (ผู้ใหญ่บ้านบ้านหนองขาม, สัมภาษณ์, 2 สิงหาคม 2556)

ทั้งนี้การเปลี่ยนแปลงภูมิทัศน์จากนาเป็นยางสามารถสังเกตเห็นได้ด้วยตาเปล่า “แต่ก่อนจะเป็นนาพริตขึ้นไปทางโน้น พอเห็นกันได้ โละกันมา เจ้านั้นโละ เจ้านี้โละ ถึงห้วย ก็โละทำยาง” (รุ่งทิต แจ้งไพโร, สัมภาษณ์, 2 กรกฎาคม 2556) โดยเฉพาะช่วงปี พ.ศ. 2554-2555 ที่ราคายางเกินร้อยบาทต่อกิโลกรัม “ปี 54-55 ราคามันดี มาตอนนี้แหละกระดือวี่ร้อนมาก ทำให้มีที่ไร่ที่นาที่โละปลูกยางหมดเลย คนไหนไม่มีมีนา ที่ดิน ไม่เหลือเดี๋ยวนี้นคนปลูกยาง” (ทองสุข สมศรี, สัมภาษณ์, 1 สิงหาคม 2556) “กลางทุ่งไปนี้ ข้าเจ้าสีโละนาปลูกยางหลาย” (ผู้ใหญ่บ้านบ้านหนองแวง, สัมภาษณ์, 2 สิงหาคม 2556)

สวนครัวเรือนที่มีพื้นที่เพาะปลูกอยู่ในที่ลุ่มมากและทุก ๆ ปีมีน้ำหลาก ก็ปรับตัวด้วยการลงทุนถมดิน “ยกเป็นถนน” แล้วปลูกยาง เช่นกรณีของผู้ใหญ่บ้านบ้านหนองขาม แม้จะต้องลงทุนมากกว่าก็ตาม “น้ำแล่นผ่าน ของผม นาผมเป็นแพใหญ่ ก็ปลูกงาเลย 2 ปี ต้นเท่าขวดเหล้า สองปีเต็ม เพราะกันดินทำเป็นถนน รถไปได้ ยกดินสูงประมาณ 1.20 เมตร ลงทุนเปลี่ยนจากที่นามาเป็นสวนยางกันเยอะครึ่งต่อครึ่ง” (ผู้ใหญ่บ้านบ้านหนองขาม, สัมภาษณ์, 2 สิงหาคม 2556)

แม้จะได้ผลผลิตน้อยกว่าที่ตอนที่เหมาะสมสำหรับปลูกยาง แต่ครัวเรือนก็หวังว่าจะมีรายได้เพิ่มขึ้น มีความมั่นคงมากขึ้น แม้จะต้องโล๊ะที่นาทิ้ง “เทียบกันได้เลย เพราะว่าได้เงินตลอด หากมีอันนี้ก็เงินแล้ว” (ลุงดำและพี่แดง, สัมภาษณ์, 15 มกราคม 2556)

“เขาทำไปเพราะมันเปลี่ยนแปลงอาชีพเขา ทำให้เขามีความมั่นคงในชีวิต วิถีชีวิตของเขา การเปลี่ยนแปลงสภาพชีวิตของเขาดีขึ้น เขาเห็นคนรอบข้างแล้วว่าเขาดีขึ้น แม้ว่ารายได้ที่เกิดขึ้นอาจไม่เท่าเขาก็ตาม แต่ได้น้อยก็ยังดี โอ๊ยขายยางแค่ครั้งเดียว ซื้อข้าวได้กินไปเป็นปี” (เฉลิมพล เขตบุรี, สัมภาษณ์, 15 มิถุนายน 2556)

ดังนั้นบางครัวเรือนจึงหันมาซื้อ แทนการปลูก “ข้าวซื้อ มีใส่ข้าวไร่ แต่ได้ไม่คุ้มปี ก็ต้องซื้อ” (พีสมพร, สัมภาษณ์, 15 มกราคม 2556) “รายได้จากยางสามารถซื้อข้าวได้ทั้งปี ดีกว่าการทำนา” (ถวิล วงศ์สุวรรณ, สัมภาษณ์, 5 มิถุนายน 2556) “นาไม่ทำ ซื้อข้าวถุงกิน มันสะดวกกว่ากัน ไม่มีเวลาจะไปทำนา” (ทองสุข สมศรี, สัมภาษณ์, 1 สิงหาคม 2556) “นาก็โละทิ้งกันหมด ซื้อข้าวกิน บางคนทำนาไม่คุ้มก็ซื้อข้าวกินดีกว่า ไม่มีใครทำนาเท่าไรหรือพูดได้ว่าไม่มีนา” (แสวง คำสุตา, สัมภาษณ์, 2 สิงหาคม 2556)

ส่วนคนที่ยังมีนาเหลืออยู่บ้างก็เริ่มลดจำนวนพื้นที่ลงพอให้เหลือข้าวกินในแต่ละปี “มีนาเขาก็ลดปลูกยางหมด” (สมคิด เลิศประเสริฐ, สัมภาษณ์, 29 มกราคม 2556) “นาผมเอ็ดอยู่ นาผม 12 ไร่ แต่ว่าปีนี้นำมาปลูกยาง ปลูกใหม่ 8 ไร่ เหลือ 3-4 ไร่ ตอนนี้อยู่เลยไถปลูกอีก บ่พอกไรด์” (ลุงสุนทร, สัมภาษณ์, 21 กรกฎาคม 2556) บางรายแม้จะยังทำนาอยู่แต่ก็ได้ขยาย “คันทนา” ให้กว้างขึ้นแล้วปลูกยาง “ผมมี 700 กว่าตัน ผมเปิดได้ 300 ตัน ผมทำคันทนา ทำนา เป็นสวนผสม ทำเป็นถนน ทำตามแนวคันทนา ตามตะวันออกตะวันตก” (พีสมคิด, สัมภาษณ์, 26 กันยายน 2556)

บางครัวเรือน “ไม่โละนา” เพราะเกรงว่าเมื่อราคายางตกต่ำ “จะไม่มีข้าวกิน” แต่ได้ปรับกลยุทธ์ของครัวเรือนด้วยการ “ให้เขาเช่าแล้วแบ่งเป็นข้าว” เพื่อลดแรงงานและต้นทุนในการปลูกข้าว “ปีกลายผมไม่ได้

ทำนาเอง แต่ให้เขาทำ เขาแบ่งให้กิน ปกติทำเองได้กินตลอดปี นามผมไม่โลเซเพราะว่ากลัวยางราคาสูง แล้วจะหาทิศทางเดินไม่ได้ เดี่ยวนี้อยู่ที่ 34 บาท ถ้ามันลงมาอยู่ที่ 18 ท่านจะกินอะไร ถ้าท่านไปปาดหน้ายางก็ไม่คุ้ม ก็ต้องอด ก็ต้องเดินทางเข้ากรุงเทพฯ ไม่มีกิน จะกินอะไร ยางก็ขายไม่ได้ คนมันไม่คิดกัน” (รุ่งทิศ แจ้งไพร, สัมภาษณ์, 2 กรกฎาคม 2556)

ในทางตรงกันข้าม คราวเรือนเลือกใช้กลยุทธ์ “พยายามทำเอง” ทั้งหมดไม่จ้างแรงงานภายนอกครัวเรือนเพื่อลดต้นทุนด้านแรงงาน เช่น ผู้ใหญ่บ้านบ้านหนองหมู ทำนาเองทั้งหมดเพราะค่าแรงค่อนข้างสูง

ปรากฏการณ์ดังกล่าวทำให้ที่ดอนเป็นที่ที่ครัวเรือนในกลุ่มน้ำแห่งนี้มีความต้องการมากยิ่งขึ้น ส่งผลให้ราคาที่ดินสูงขึ้นมาก “ที่เริ่มแพงตอนช่วงราคายางสูง เริ่มซื้อกันมา ที่ดินตกไร่ละ 100,000 กว่าบาท เริ่มซื้อกันมา” (ผู้ใหญ่บ้านบ้านนาขาม, สัมภาษณ์, 2 สิงหาคม 2556) ในขณะที่ที่นามีราคาลดต่ำลงไปเรื่อยๆ เนื่องจากไม่สามารถปลูกยางได้ ที่ลุ่มจึงกลายเป็นพื้นที่ที่ไม่มีครัวเรือนใดต้องการ “ที่ลุ่มเดิมราคาแพงแต่เดี๋ยวนี้ไม่มีใครอยากซื้อ ขายไม่ได้ ส่วนที่ดอนไร่หนึ่งตก 100,000 ซื้อกัน กลับทิศกลับทาง” (ประจักษ์ สุนาอาจ, สัมภาษณ์, 31 กรกฎาคม 2556) “ที่ลุ่มบ่ค่อยแพง ราคาอยู่ที่ไร่ละ 20,000 นาลุ่มราคามากกว่านี้ไม่มี แต่ที่ดอนขึ้นไปสูงกว่า มีโอกาสขายได้” (อุดม ยืนชีพ, สัมภาษณ์, 18 พฤษภาคม 2556)

โดยเฉพาะที่ดินที่มียางพาราและสามารถเปิดกรีดได้ยังมีราคาแพงขึ้นไปอีก อย่างเช่น “นายบัวรอง มาขายให้นายกลิ่น พิทผาย จำนวน 9 ไร่กว่า นายบัวรองขายในช่วงนั้นได้เงินถึง 300,000 ทำให้ชาวบ้านฮือฮา เป็นการขายที่ดินที่แพงมากที่สุดในขณะนั้น” (รุ่งทิศ แจ้งไพร, สัมภาษณ์, กรกฎาคม 2556) หลังจากนั้นมาทำให้ “ราคาที่ดินที่นี้พุ่งใหญ่เลย” (รุ่งทิศ แจ้งไพร, สัมภาษณ์, กรกฎาคม 2556) “พออย่างมีราคาเขาขายไร่ละแสนสี่แสนห้า แต่ก่อนผมมาซื้อสามสิบลีไร่ ผมซื้อหมื่นสองหมื่นสามรวมกัน ตอนนั้นบ่ได้แล้ว” (พ่อใหญ่กลม, สัมภาษณ์, 22 กรกฎาคม 2556) “เมื่อมาซื้อตอนแรก ที่ผมเป็นดงป่าคา ปี 45 ก่อนปลูกไร่ละ 5,000 ตอนนี่ก็ล้านก็ล้านเขาก็ซื้อ สองล้านเขาก็ซื้อถ้ามีเงิน แต่ก่อน 20,000 บาทก็ได้ 30 ไร่ แต่ก่อน 50 ไร่ 20,000 30 ไร่ประมาณ 20,000 สมัยนี้บ่ได้” (พ่อใหญ่ไพฑูรย์, สัมภาษณ์, 2 กรกฎาคม 2556) “หลังจากนั้นมา คนเริ่มปลูกมากขึ้น ที่ดินเริ่มแพง ปี 45 ที่ดินยังราคาไร่ละ 7,000-8,000 พันบาท ถือว่ายังถูกบางที่ 5,000 พันบาท บางที่ 6,000 พันบาท ผมซื้อไว้ร้อยไร่ นอกจากนี้นี้ยังมีนายทุนเข้ามาซื้อบ้าง ทำให้ราคาที่ดินพุ่งขึ้นไปไร่ละ 100,000 บาท หลังจากนั้นที่เนินขึ้นมาไร่ละมากกว่า 100,000 บาท” (รุ่งทิศ แจ้งไพร, สัมภาษณ์, 2 กรกฎาคม 2556)

นอกจากที่ดินจะมีการเปลี่ยนแปลงในเชิงมูลค่าการใช้สอยแล้ว ยังมีการเปลี่ยนแปลงมูลค่าการแลกเปลี่ยน ทั้งการเปลี่ยนแปลง “ราคา” และ “ความสามารถในการแลกเปลี่ยน” แม้ที่ดินจะเป็นที่ ส.ป.ก. ที่กฎหมายกำหนดว่า “ห้ามซื้อขาย” ก็ตาม แต่ด้วยนโยบายการส่งเสริมการปลูกยางพาราในพื้นที่ ส.ป.ก. ได้ทำให้ “กฎหมาย” ไม่มีผลในทางปฏิบัติ

การเปลี่ยนแปลงดังกล่าว ได้ส่งผลทางอ้อมทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงสถานะทางสังคมของครัวเรือนชาวนา จากครัวเรือนที่ครั้งหนึ่งเป็นผู้ที่มีความมั่นคงมั่งคั่งเนื่องจากมีที่นามากกลับกลายเป็นครัวเรือนชายขอบ ส่วนครัวเรือนที่มีที่ดอนกลับมีสถานะตรงกันข้าม อาทิ หมู่บ้านนาล้อมที่ครัวเรือนส่วนใหญ่ “บ่มีที่ดอน มีแต่ที่นา หมู่บ้านนี้ที่ลุ่มหลาย ที่ลุ่มเยอะ เพราะว่ามันติดกับลำคลอง 70% มีที่นา มีนาเกือบทุกครัวเรือน” ทั้งที่ในอดีตเป็นหมู่บ้านที่มั่งคั่ง มีความอุดมสมบูรณ์ ในน้ำมีปลาในนามีข้าว แต่ในปัจจุบันแม้การทำมาหากินจะยังมีรูปแบบการผลิตแบบเดิม แต่ก็ได้กลายเป็นหมู่บ้านที่ลำบากกว่าหมู่บ้านอื่นๆ เนื่องจากครัวเรือนส่วนใหญ่ยังคงทำนาและออกไปรับจ้างนอกพื้นที่ บางครัวเรือนได้กลายเป็น “ลูกจ้าง”

ของเพื่อนบ้านในชุมชนใกล้เคียงที่มีสวนยางพารา “ส่วนมากไปรับจ้างเขา ไปเก็บขี้ยาง” (ผู้ใหญ่บ้านบ้านนาล้อม, สัมภาษณ์, 31 กรกฎาคม 2556) แม้จะมีทางเลือกในการประกอบอาชีพมากขึ้น แต่มีสถานะทางเศรษฐกิจและสังคมด้อยกว่าผู้ที่มีสวนยางอย่างเห็นได้ชัด

### “โละนามาปลูกยาง” และวิกฤตด้านแรงงาน

อย่างไรก็ตาม “ราคายาง” ไม่ใช่เหตุผลเดียวเท่านั้นที่ทำให้ครัวเรือนชาวนาตัดสินใจโละนามาปลูกยาง แต่ด้วยข้อจำกัดของการทำนาเองที่ไม่คุ้ม “ไม่ค่อยได้ ไม่คุ้ม ข้าวสามกระสอบยังไม่ได้ค่าปุ๋ย” (ลุงดำและพี่แดง, สัมภาษณ์, 15 มกราคม 2556) บางครัวเรือนนาอยู่ในที่ดอนผลผลิตไม่ดี “ที่แรกก็เห็ดนาอยู่ปีละ 70-80 ถึงปุ๋ย พอเขาพากันมาปลูกยางก็เลยเปลี่ยนมาปลูกยาง เพราะว่ามันเป็นที่ดอน นาสูง ไร่นาไม่เหมาะสม เปลี่ยนนามาเป็นสวนยางพาราดีกว่า” (ยายลุน, สัมภาษณ์, 18 พฤษภาคม 2556) “ทำนาก็ขาดทุนทุกปี ค่าแรงแพง ค่าปุ๋ยค่ายาสารพัด ทำนาลำบาก ความชื้นเยอะ ต้นกล้าเอาไม่ไหว น้ำแรง ฝนตก” (พี่จัน, สัมภาษณ์, 19 มิถุนายน 2556)

เหตุผลสำคัญที่สุดก็คือ ต้นทุนในการปลูกข้าวที่เพิ่มสูงขึ้น โดยเฉพาะค่าจ้างที่ได้รับผลกระทบมาจากค่าแรงขั้นต่ำ 300 บาท “ค่าแรง 300 บาท เอาค่าแรงขั้นต่ำมาใช้เลยนะ นายกัททิมณประกาศว่าขึ้นค่าแรงงาน 300 บาททุกอย่าง” (อุดม ยืนชีพ, สัมภาษณ์, 18 พฤษภาคม 2556) บางหมู่บ้านสูงกว่า 300 บาท “ค่าแรงทางนี้ไปได้ 300 บได้ มันเลยขึ้นไปอีก 350 เป็นต้นไป 400-500 ค่าแรงเหิน จ้างบได้ 300 นี้รับ บ่อย 300” (ทองพูล อินทร์พรม, สัมภาษณ์, 1 สิงหาคม 2556)

รวมไปถึงจำนวนแรงงานที่ลดน้อยลงเนื่องจากครัวเรือนส่วนใหญ่ “เริ่มเปิดหน้ายาง” “เวลา” เกือบทั้งหมดจึงถูกทุ่มเทไปกับสวนยางพารา พวกที่เคยรับจ้างในนา ก็เปลี่ยนไปรับจ้างในสวนยางอันเนื่องมาจาก “เขาทำสวนยาง เขารีดยางปุ๊บเขาได้ 400-500 รายได้เขาดี” (ทองพูล อินทร์พรม, สัมภาษณ์, 1 สิงหาคม 2556) ในขณะที่ “แต่ก่อนยังช่วยกันเกี่ยวข้าว ช่วยกันทำนาหว่าน ช่วยกัน เมื่อสองปีมานี้ไม่มีแล้ว ไม่ว่าจะเขาเปิดหน้ายางกันเต็มที่ ราคา จ้างไปเกี่ยวข้าวสามร้อยไม่เอา เดียวนี้สามร้อยห้าสิบบ ขึ้นต่ำสามร้อย แต่นี้สามร้อยห้าสิบบจึงจะไป” (สมคิด เลิศประเสริฐ, สัมภาษณ์, 29 มกราคม 2556) “แต่ก่อนช่วยกันเอาแรง ในช่วงหน้าเกี่ยว หน้าเกี่ยวค่อยหวานเอา” (ยายลุน, สัมภาษณ์, 18 พฤษภาคม 2556) “ทุกวันนี้ไม่ได้แล้ว 300 เลยบ้านอาหงไปนี้ บ้านหนองแวง บ้านดอนยม บ้านห้วยเสื่อม วันละ 350 เขาถึงไป ถ้าไม่จ้างถึงก็ไม่ไป จ้าง 300 เขาไม่ไป หายาก” (ทองสุก สมศรี, สัมภาษณ์, 1 สิงหาคม 2556) “ตอนนี้ไม่รู้จ้างอะไรก็แพง เกี่ยวข้าว ดำนาก็แพง เขาก็ไปจ้างเหมือนกัน แต่ไม่ไหวหรอก กรีดยางดีกว่า แต่ถ้าจ้างแพงก็ไป 350 บางที่ 400 ก็ต้องเอา เพราะคนไม่มี” (แสวง คำสุดา, สัมภาษณ์, 2 สิงหาคม 2556)

ขณะเดียวกันการทำนาในแต่ละขั้นตอนนับตั้งแต่เพาะกล้า ถอนกล้า ไถ ดำ เกี่ยว มัดและเก็บ ล้วนแล้วแต่ต้องอาศัยการจ้างแรงงานด้วยกันทั้งสิ้น ยิ่งเป็นเงื่อนไขสำคัญที่ทำให้ครัวเรือนชาวนาเริ่มแบกรับต้นทุนไม่ไหว จนมองว่าการทำนาเป็นเรื่อง “ยุ่งยาก” “ไม่คุ้มค่า”

ทั้งนี้สาเหตุของค่าแรงที่สูงขึ้นนอกจากจะมาจากอัตราค่าจ้างขั้นต่ำที่ถูกปรับขึ้นมาโดยรัฐบาลแล้ว การเข้ามาของยางพารายังทำให้เกิดความตึงเครียดด้านแรงงานระหว่างสวนยางพารากับการทำนา เนื่องจากคุณลักษณะในการผลิตยางพาราเอง ที่มีกิจกรรมเกือบทุกวันตลอดทั้งปี ส่งผลให้ต้องใช้แรงงาน

ดังนั้นครัวเรือนจึงใช้แรงงานภายในครัวเรือนเป็นหลักเพื่อลดต้นทุนการผลิต เมื่องานในสวนยางมีมากและก่อให้เกิดรายได้ที่สูงกว่า ครัวเรือนจึงจำเป็นต้องดำเนินกลยุทธ์ด้วยการลดความหลากหลาย



ในกิจกรรมการผลิตลง เพื่อให้มีแรงงานเพียงพอในการผลิต ลดกิจกรรมนอกไร่เนาของตัวเองลง โดยเฉพาะครัวเรือนที่ไม่มีสวนยางหรือมีแต่น้อย การตัดสินใจทำงานในสวนยางพารามากกว่าในนา เนื่องจากได้รับค่าตอบแทนมากกว่า ในขณะที่ใช้เวลาน้อยกว่า “ทุกวันนี้ กรีดยางเขานับเป็นมิดเลย มิดละเท่า่นั้นเท่านี้ ถ้าฝนไม่ตก ถ้าสวนเขาเยอะ สองสามพัน เขานับเป็นมิดไปเลย มิดละ 4-5 พัน ได้เยอะกว่า” (ทองสุข สมศรี, สัมภาษณ์, 1 สิงหาคม 2556)

การเปลี่ยนแปลงของค่าแรงดังกล่าวได้ส่งผลกระทบต่อค่าจ้างแรงงานในทุกขั้นตอนของการทำนา ไม่ว่าจะเป็นดำหรือหว่าน ถอนกล้า ไถ ปลูก เกี้ยว มัด เก็บ ขน ประกอบกับอุปทานแรงงานที่มีอยู่น้อยกว่าความต้องการแรงงานทำให้เกิดการ “ขาดแคลน” “แย่งชิง” แรงงานระหว่างครัวเรือนชาวนา โดยเฉพาะในฤดูเก็บเกี่ยวที่ต้องการ “ความรวดเร็ว” ในการเก็บเกี่ยวผลผลิต ทำให้เกิดแรงกดดันแก่ครัวเรือนมากยิ่งขึ้น “ข้าวสุกเต็มแล้ว จำเป็นต้องจ้างราคาสูง” (ยายลุน, สัมภาษณ์, 18 พฤษภาคม 2556) บางครัวเรือนต้องยอมมิใช้รถเกี่ยวข้าวแม้ข้าวจะร่วงเสียหาย “ปีกลายผมใช้รถเกี่ยว แต่ผมทำนาดำนะ ร่วงเยอะสาเหตุที่ร่วงคือ ตอนแรกผมจะจ้างคน ไม่มีคน ก็รอจนข้าวมันแห้งกรอบแล้ว ทำให้ร่วงมาก ร่วงก็ต้องยอมรับสภาพตัวเอง ยอมรับว่าเสียหายอยู่ แต่ก็ดีกว่าต้องจ้างคน รอ จ้างคนเกี่ยว มันไม่มี” (ผู้ใหญ่บ้านบ้านกลาง, สัมภาษณ์, 2 สิงหาคม 2556)

การแย่งชิงแรงงานระหว่างครัวเรือนในชุมชนเดียวกัน ได้ทำให้เกิด “การตัดราคา” ค่าจ้าง เพื่อ “ดึง” แรงงานเข้ามา “สมัยนี้คนงานแย่งกัน คนหนึ่งให้ 320 ผู้นั้นก็ให้ 340 เกี้ยวข้าว ข้าวสุกเต็มแล้ว จำเป็นต้องจ้างราคาสูง หน้าเกี่ยวข้าวแย่งกัน เพราะถ้าไม่เกี่ยวมันร่วง หน้าปักดำไม่ค่อยเท่าไร” (ยายลุน, สัมภาษณ์, 18 พฤษภาคม 2556) ค่าแรงที่เคยถูกก็กลับแพงขึ้นทุกปี “ที่เขาดำนากันเขาจ้างถอนกล้าแต่ก่อนมัดละ 3 บาท ขึ้นมามัดละ 4 บาท มัดกล้า ทุกวันนี้รู้สึกว่าจะ 5 บาทไปแล้ว” (ถวิล วงศ์สุวรรณ, สัมภาษณ์, 5 มิถุนายน 2556) “สมัยนี้มันเปลี่ยนแล้ว ค่าจ้างเกี่ยวมัดละ 30 บาท 40 บาท ปีที่แล้วมัดละ 40 บาท” (ยายลุน, สัมภาษณ์, 18 พฤษภาคม 2556) เช่นเดียวกับครูสุรัชย์ที่เห็นการเปลี่ยนแปลงของราคาค่าจ้างดำนาที่เปลี่ยนจาก “250 มา 300 350 500 ก็ยังไม่มีคนทำ ไม่คุ้ม” (ครูสุรัชย์, สัมภาษณ์, 12 มิถุนายน 2556) หรืออย่างต่ำสุดวันละ 300 บาท เหมือนที่พ่อใหญ่หัดจ้างคนมา 5 คนเพื่อช่วยดำนา โดยให้ค่าจ้างวันละ 300 บาทตาม “ค่าแรงขั้นต่ำ” เนื่องจากไม่ได้เลี้ยงอาหารกลางวันเพราะแต่ละคนห่อข้าวมากินเอง โดยเริ่มตั้งแต่ 08.00-17.00 น. ครัวเรือนบางครัวเรือนต้องยอมมิใช้รถเกี่ยวเพื่อลดต้นทุนในการจ้างแรงงาน โดยเฉพาะครัวเรือนที่มีนาจำนวนมาก แต่บางครัวเรือน “ยังต้องเกี่ยวอยู่ แถวนีไม่มีรถเกี่ยว ใช้รถเกี่ยวข้าวร่วงหลาย เสียหาย เอาไว้กิน” (ยายลุน, สัมภาษณ์, 18 พฤษภาคม 2556)

นอกจากนี้ค่าแรงงานในสวนยางที่สูงกว่าและเวลาส่วนใหญ่ของครัวเรือนที่อุทิศให้กับสวนยาง ยังได้ส่งผลกระทบต่อแรงงานนอกภาคเกษตรด้วย อาทิ องค์การบริหารส่วนตำบลต้องใช้ความพยายามอย่างมากที่จะจ้างแรงงานเพื่อมาทำถนนคอนกรีต แต่ “หาคนงานยาก” ทำให้ต้องเปลี่ยนจากการจ้างมาเป็น “ตีเหมา” แทน

ดังนั้นด้วยต้นทุนที่สูงกว่าผลตอบแทนที่ได้รับ ด้วยเวลาที่ครัวเรือนมีน้อยลง ครัวเรือนชาวนาจึงจำเป็นต้องสร้างความมั่นคงให้กับครัวเรือนด้วยการปรับตัวในการผลิตข้าว (1) ลดจำนวนที่นาหรือโละที่นาทั้งหมดเพื่อลดต้นทุน ขณะเดียวกันก็เปลี่ยนมาปลูกยางพาราเพื่อสร้างความมั่นคงในเรื่องรายได้ (2) บางครัวเรือนยังคงทำนา แต่เปลี่ยนทำเลที่ตั้งของการทำนาจากในหมู่บ้านเป็นนอกหมู่บ้าน เช่น พ่อใหญ่กลม “มีแต่สวนยาง ลุงไม่มีนาแล้ว เฮ็ดนาลูกเขย เป็นคนอำเภอใช้พิสัย กลับไปทำนาที่โน่น” (พ่อใหญ่กลม, สัมภาษณ์,

22 กรกฎาคม 2556) หรือกรณีของผู้ใหญ่บ้านบ้านกลาง ที่วางแผนจะเปลี่ยนนาให้เป็นสวนยางทั้งหมดแล้วไปหาเช่าทำนาที่อื่น “ทำคันดินให้สูง ปลูกตามคัน ต่อไปผมจะทิ้งนา ทำคันให้ใหญ่อีก พอมันโตขึ้นไม่เอานา ตัวผมวางโครงการไว้ เพราะว่ามันต้องไปทำที่อื่นแล้ว หมายถึงต้องหาที่อื่น ต้องซื้อที่อื่น ผมก็มีที่ดินอยู่ แต่ตอนนี้ยังไม่ได้ทำ สองสามปีนี้ได้” (ผู้ใหญ่บ้านบ้านกลาง, สัมภาษณ์, 2 สิงหาคม 2556) (3) ปรับเปลี่ยนวิธีการผลิตข้าวของตัวเอง เช่น เปลี่ยนจากนาดำมาเป็นนาหว่าน “เดี๋ยวนี้ทำนาดำ ทั้งหว่านและดำ นาลุ่มเขาก็หว่านเอา แถว ๆ นี่ข้าวเขียว ๆ นี่ข้าวหว่านเอา” (ยายลุน, สัมภาษณ์, 18 พฤษภาคม 2556) และในปี พ.ศ. 2557 คราวเรียนยายลุนเองก็ตัดสินใจหว่านแทนดำเพราะไม่มีเวลา “เขามีสวนยาง เวลาไม่พอเขาก็มาไถ หว่าน เวลามันน้อย” (ยายลุน, สัมภาษณ์, 18 พฤษภาคม 2556) “ทุกวันนี้เป็นนาหว่าน ไม่ดำเหลือดำนิดหน่อยพอให้ลูกหลานให้รู้ว่าดำนาเขาดำกันยังไง” (ถวิล วงศ์สุวรรณ, สัมภาษณ์, 5 มิถุนายน 2556) “ปีหน้าผมจะเปลี่ยนเป็นนาหว่าน” (ผู้ใหญ่บ้านบ้านกลาง, สัมภาษณ์, 2 สิงหาคม 2556)

กรณีของผู้ใหญ่บ้านบ้านกลาง ซึ่งปีนี้ (พ.ศ. 2556) เป็นปีแรกที่เก็ตต้องปรับตัวเพื่อต่อสู้กับค่าแรงงานที่สูงขึ้น หายากขึ้น โดยเฉพาะหน้าเกี่ยวข้าว ทำให้ผู้ใหญ่หันมาใช้รถเกี่ยวข้าวแทนใช้แรงงานคน แม้จะเสียค่าจ้างที่ร่วงจากการเก็บเกี่ยวก็ตาม แกสธยายให้ฟังถึงค่าจ้างในการทำนาที่เปลี่ยนแปลงไปอย่างละเอียดว่า “แต่ก่อน 250 เติมที่ มันจะมี 150 แล้วก็ขึ้นมา 200 แล้วก็ขึ้นมา 300 ถอนกล้าไว้ อย่าง 500 มัดนี้ ไม่มีใครไป มันจะเนา ก็เสร็จเลย เสียค่าถอนมัดละ 3 บาท ร้อยละ 300 จ้างคนดำนี้ เขาจะดำได้เต็มที่คนละ 50 มัดต่อวัน 50 มัดไม่ได้ถึงไร่ 50 มัด 300 อีก รวมค่าถอน 300 เป็น 350 มัดละ 1.50 ค่าถอน 3 บาท ค่าดำก็ 1.50 ดำต่างหาก ค่าถอน 3 บาทมัดเป็นมัด ๆ ไว้ มาจ้างดำ มัดละ 6 บาท คนหนึ่ง 300 ดำได้ 50 มัด เติมที่เลย คือบางคนก็จะได้ 40 บางคนก็จะได้ 50 บางคนได้ 60 ถัวเฉลี่ยแล้วคนละ 50 มัดต่อวัน แต่วันไหนแดดมาก ๆ ไม่ได้ รายวัน 300 นี้ก็รายวัน แต่เฉลี่ยเอา ผมเคยจ้าง 400 มัด ผมจ้าง 10 คน หมอดอยู่วันละ 3,000 10 คน 3,000 กินอยู่กับเราอีกต่างหาก กับข้าว แต่ข้าวเขาเอาไปกับข้าวตอนเช้า และตอนเที่ยง เลี้ยงเขาอีก น่าจะประมาณตกรวันละ 330 ทั้งซื้ออาหาร เอ็มร้อย กาแฟเอาใจ ถ้าไม่อย่างงั้นเขาไม่ไป ถ้าชี้เหนียวเขาไม่ไป เดี่ยว ๆ ไป ๆ พอถึงเวลาไม่ได้ ไม่มี แล้วก็สำหรับการจ่ายเงินจะต้องจ่ายล่วงหน้า เงินคล่อง ถ้าเงินพุงนี้มา เอา ค่อยมาเอาเงินนะไม่ยากไป ก็บ้านเดียวกันก็จะรู้ประวัติกัน เงินอัด มันเป็นอย่างงั้น แต่ผมนี้จ่ายล่วงหน้าเลย บางคนเที่ยงวันกลับแล้ว ปวดโน้นปวดนี้ คินเงินครึ่งหนึ่ง” (ผู้ใหญ่บ้านบ้านกลาง, สัมภาษณ์, 2 สิงหาคม 2556)

ทั้งนี้คนที่มารับจ้างนั้นมีหลากหลายทั้งที่ “มีสวนยางเหมือนกัน เป็นคนขยัน” บางคน “ไม่มีสวนยาง” อย่างไรก็ตาม คนที่มารับจ้างส่วนใหญ่เป็น “ผู้ใหญ่ วัยรุ่นไม่ค่อยมี ดำนาไม่ค่อยเป็น เดี่ยวนี้เด็กดำนาไม่เป็น ต้องเป็นผู้ใหญ่” ในขณะที่วัยรุ่นส่วนใหญ่ “เขาจะกริดยาง หยอดน้ำกรด หยอดน้ำส้ม” แต่วัยรุ่นก็อาจจะมีส่วนในบางกิจกรรม “ถ้าเป็นวัยรุ่นก็ไถคราดด้วยรถเดินตาม ช่วยพ่อแม่ได้ แต่ดำไม่เป็น พอช่วยเสร็จก็ไปทำอย่างอื่น” (ผู้ใหญ่บ้านบ้านกลาง, สัมภาษณ์, 2 สิงหาคม 2556) นอกจากนี้หลังเกี่ยวแล้วยังต้องจ้างแรงงานอีกหลายขั้นตอน ไม่ว่าจะเป็น “จ้างคนเกี่ยววางไว้ วางเป็นพ่อน ๆ เรียงยาว เป็นแถว สัก 3 วันก็ไปมัด จ้างคนมัด ถ้าตัวเองมัดไม่ไหว ถ้าจ้างคนเกี่ยวก็ต้องจ้างคนมัด ถ้านานกว่านั้นมันจะกรอบ น้ำหนักจะลด พอสามแดดไม่กินสี ถ้ากินห้าหกเบาหวี (มัดละ) ร้อยละ 20 เดี่ยวนี้ร้อยละ 30 ร้อยละ 40 ปีนี้ น่าจะ 50 ปีที่จะถึง 100 มัด ประมาณสองกำมือ ปีหน้า น่าจะ 50 วันหนึ่งเขามัดได้ 700-800 มัด มัดทั้งวันได้ 700-800 เข้าหนึ่งถึง 400 ได้ เข้า 10 โมงได้แล้ว 400-500 คนมัดเก่งวันละ 1,500 แล้ว 750 น้อยละ 50 บาท มัดเสร็จทั้งวันนั้นแหละเราก็เอารถอีแต๊กไปเก็บ ขนขึ้น จ้างขนอีก แต่ไม่มาก ถ้าจะให้เสร็จวันเดียว



คือจ้างรถและจ้างคน ให้เอารถไปเอง เราจ้างคนให้เขา ผมช่วยเขาคันละ 2 คน คนขับ คนขึ้น ให้มัน ร้อยหนึ่งวันหนึ่ง ให้เขาไปปลูกหลาน ค่ารถเขาก็เอาไปเติมน้ำมันให้เขา วันละ 300 แล้วก็ค่าเขาคืออีก 300 ก็เป็น 600 ถ้าเราจะเอารถเดินตามไถวันละ 600 เติมน้ำมันให้เขา ทั้งคนทั้งรถ น้ำมัน 100 ก็ไถได้ทั้งวัน ก็เป็น 700 ลงทุนเยอะทำนา” (ผู้ใหญ่บ้านบ้านกลาง, สัมภาษณ์, 2 สิงหาคม 2556) (4) เนื่องจากรายได้ที่เพิ่มขึ้นจากสวนยางผนวกกับเพื่อแลกกับเวลาในการทำงาน คริวเรือนบางคริวเรือนใช้วิธีการจ้างแรงงานทั้งหมดจากที่เคยใช้แรงงานในคริวเรือน บางคริวเรือนจ้างแรงงานเฉพาะในบางกิจกรรมที่ใช้แรงงานแบบเข้มข้น กิจกรรมที่ใช้แรงงานน้อยคริวเรือนจะยังคงใช้แรงงานในคริวเรือนเป็นหลัก อาทิ “จ้างไถแล้วหว่านเอง จ้างรถไถปั่น” (ยายลุน, สัมภาษณ์, 18 พฤษภาคม 2556) เช่นเดียวกันในกิจกรรมการไถ “แต่ก่อนเวลาลง ทำนาใช้รถอีแต๊ก มือใครมือมัน แต่ทุกวันนี้ใช้วิธีการจ้าง เหมารถไถใหญ่ ทำนาปีนี้ผมเหมา 6,000 ถึง 7,000-7,5000 บาท ไถแล้วก็คราดให้ด้วย” (รุ่งทิศ แจ้งไพร, สัมภาษณ์, 2 กรกฎาคม 2556) รวมไปถึงจ้างถอนและดำ “ของผมหมดไปหมื่นกว่าบาท” (รุ่งทิศ แจ้งไพร, สัมภาษณ์, 2 กรกฎาคม 2556)

“เหตุผล” ที่คริวเรือนชาวนาใช้เพื่อสร้างความชอบธรรมในการเปลี่ยนจากผืนนามาเป็นสวนยาง นอกจากจะเป็นเรื่องของความมั่นคงทางรายได้แล้ว ยังรวมไปถึงเหตุผลอื่นๆ อีก อาทิ เมื่อมีจำนวนนายน้อยลง ก็สามารถที่จะดูแลนาได้อย่างทั่วถึง และถ้าหากดูแลดี ๆ ก็จะทำให้ได้ผลผลิตดีขึ้น “เอาไว้สักสามไร่ เรามาทำน้อย เพราะเราบำรุงดูแลอย่างทั่วถึง เหลือกิน แต่ก่อนมีเท่าไรก็หมด ได้ไม่พอกิน” (สมคิด เลิศประเสริฐ, สัมภาษณ์, 29 มกราคม 2556)

บางคริวเรือนได้เปลี่ยนที่นามาเป็นสวนยางก็ด้วยความจำยอมเพราะ “ปลูกปีก่อนก็มี 2-3 ปี 8-9 ไร่ ปลูกในนาเพราะว่ามันเขิน มันเป็นป่าอย่างหลาย เอาแต่ที่ลุ่มไว้” (พ่อใหญ่ไพฑูรย์, สัมภาษณ์, 19 กรกฎาคม 2556) “ที่นา 12 ไร่ เขาปลูกยางหมด มีนาคนเดียว มันไม่มีน้ำขัง เลยปลูกหมด ทุกคนปลูกยางหมด เหลือผมคนเดียว น้ำไม่ขังก็เลยไถปลูกยาง” (พ่อใหญ่กลม, สัมภาษณ์, 22 กรกฎาคม 2556)

## บทสรุป

ไม่ใช่แค่เพียงการเปลี่ยนแปลงกิจกรรมการดำรงชีพทั้งกิจกรรมการผลิตและหารายได้จากนามาเป็นสวนยาง การเปลี่ยนแปลงกิจกรรมการบริโภคจากรายได้ที่เพิ่มขึ้น ความมั่นคงของรายได้ที่มีมากขึ้น ที่ทำให้การบริโภคของคนในกลุ่มน้ำห้วยคองมีลักษณะใกล้เคียงกับคนในเมืองเท่านั้น แต่การเปลี่ยนแปลงที่สำคัญอีกประการหนึ่งคือ การเปลี่ยนแปลงทรัพยากรในการดำรงชีพทั้งทุนทางธรรมชาติ ทุนทางเศรษฐกิจและการเงิน ทุนมนุษย์และทุนทางสังคมก็ยิ่งปรากฏให้เห็นด้วยเช่นเดียวกัน โดยเฉพาะทุนธรรมชาติอย่างทรัพยากรที่ดิน ที่ได้เปลี่ยนจากที่ลุ่มมาเป็นที่ดอน การเปลี่ยนแปลงมูลค่าการใช้สอยและมูลค่าแลกเปลี่ยนภายหลังจากต้นยางพาราและรายได้จากยางพาราของกลุ่มฝักบัวกลุ่มแรก ได้กลายมาเป็นหลักฐานที่ยืนยันว่า ยางพาราสามารถปลูกได้ดีในภาคอีสาน ไม่เพียงแค่นั้น ยางพารายังทำให้คริวเรือนมีรายได้สม่ำเสมอแตกต่างจากพืชเศรษฐกิจอื่นๆ ที่ผ่านมานับตั้งแต่นั้นมา ทรัพยากรที่ดินที่เคยถูกระบุว่าเป็นสาเหตุหลักของความยากจนในภาคอีสาน ก็กลับกลายมาเป็นทรัพยากรที่เหมาะสมสำหรับปลูกยางพาราโดยเฉพาะที่ดอน คริวเรือนในกลุ่มน้ำห้วยคองจึงได้เริ่มปรับเปลี่ยนที่ดินของตนจากที่เคยทำไร่ ทำนาดอนมาเป็นสวนยางพารา คริวเรือนที่ครอบครองที่ดินได้เปลี่ยนจากกลุ่มที่เคยด้อยโอกาสมาเป็นกลุ่มที่มีโอกาส ส่วนคริวเรือนที่ครอบครองที่ลุ่มก็ได้เขยิบขยับออกมาเป็นคริวเรือนชายขอบแทน เนื่องจากดินนาไม่เหมาะสมที่จะปลูก

ยางพารา หรือหากจะปลูกก็จำเป็นต้องลงทุนมากกว่าที่ตอน การตัดสินใจเปลี่ยนจากนามาเป็นสวนยาง ยิ่งเพิ่มทวีคูณมากขึ้นในช่วงปี พ.ศ. 2551-2556 เมื่อราคายางอยู่ที่ 70-80 บาทต่อกิโลกรัม

อย่างไรก็ตาม ราคายางไม่ใช่เหตุผลเดียวเท่านั้นที่ทำให้ครัวเรือนชาวนาตัดสินใจละนามาปลูกยาง แต่ด้วยข้อจำกัดของการทำนาเองที่ไม่คุ้มค่า เหตุผลสำคัญที่สุดก็คือ ต้นทุนในการปลูกข้าวที่เพิ่มสูงขึ้น โดยเฉพาะค่าจ้างที่ได้รับผลกระทบจากค่าแรงขั้นต่ำ 300 บาท การทำนาในแต่ละขั้นตอนนี้ นับตั้งแต่เพาะกล้า ถอนกล้า ไถ ดำ เกี่ยว มัดและเก็บ ล้วนแล้วแต่ต้องอาศัยการจ้างแรงงานด้วยกันทั้งสิ้น จนทำให้ครัวเรือนชาวนาไม่สามารถแบกรับต้นทุนได้ไหว การทำนาจึงกลายเป็นเรื่องยุ่งยากไม่คุ้มค่า จำนวนแรงงานที่ลดน้อยลงเนื่องจากครัวเรือนส่วนใหญ่เริ่มทุ่มเทแรงงานทั้งหมดไปกับสวนยาง ยิ่งตอกย้ำเหตุผลในการเลิกทำนา พวกที่เคยรับจ้างในนา ก็เปลี่ยนเป็นรับจ้างในสวนยางเพราะรายได้ดีกว่า แถมใช้เวลาน้อยกว่าด้วย ต้นทุนที่สูงกว่าผลตอบแทนที่ได้รับ ด้วยเวลาที่ครัวเรือนมีน้อยลง ครัวเรือนชาวนาจึงจำเป็นต้องใช้กลยุทธ์ลดจำนวนที่นาหรือโละที่นาทั้งหมดลง เพื่อลดต้นทุนการผลิต ขณะเดียวกันก็เปลี่ยนปลูกยางพาราเพื่อเพิ่มรายได้ และแม้บางครัวเรือนจะยังคงทำนาอยู่ แต่ก็ได้เปลี่ยนทำเลที่ตั้งของการทำนาจากในหมู่บ้านเป็นนอกหมู่บ้าน รวมไปถึงการปรับเปลี่ยนวิถีการผลิตข้าวของตัวเอง เช่น เปลี่ยนจากนาดำมาเป็นนาหว่าน การจ้างแรงงานในการทำนาทั้งหมด จากที่เคยใช้แรงงานในครัวเรือน บางครัวเรือนจ้างแรงงานในบางกิจกรรม โดยเฉพาะกิจกรรมที่ใช้แรงงานน้อย บางครัวเรือนยังคงใช้แรงงานในครัวเรือนเป็นหลัก

เมื่อมูลค่าการใช้ประโยชน์ที่ดินมีมากขึ้นจากการปลูกยาง ที่ดินจึงกลายมาเป็นสินทรัพย์เชิงทุนที่มีการสะสมและเปลี่ยนมือมาโดยตลอด นับตั้งแต่เริ่มมีการตั้งถิ่นฐานในลุ่มน้ำแห่งนี้ จากที่เคยเป็นป่าสงวน กลายมาเป็นที่ดิน ส.ป.ก. ที่รกร้างว่างเปล่า ได้ถูกแปรเปลี่ยนเป็นไร่นา ครัวเรือนที่เข้ามาจับจองครั้งแรกๆ ได้ขายที่ดินต่อให้กับครัวเรือนที่เข้ามาในลำดับถัดไป เกิดการเปลี่ยนมือจากครัวเรือนสู่ครัวเรือน รวมไปถึงการเปลี่ยนแปลงมูลค่าการแลกเปลี่ยนทั้งราคาและ ความสามารถในการแลกเปลี่ยน โดยเฉพาะหลังจากยางพาราเข้ามา การสะสมและเปลี่ยนมือยิ่งมีความเข้มข้นมากยิ่งขึ้น การซื้อขายแลกเปลี่ยนที่ดินได้ปรับเปลี่ยนทำเลที่ตั้งจากที่ลุ่มที่ที่เหมาะสมสำหรับทำนามาเป็นที่ดอน ที่ที่ครั้งหนึ่งไม่มีราคา เป็นป่ารก แต่หลังจากยางพาราเข้ามา ที่ดอนได้กลายเป็นพื้นที่ที่มีมูลค่า ครัวเรือนที่ไม่มีที่ดอน ต่างพยายามหาซื้อที่ดอนเพื่อปลูกยางพารา ครัวเรือนที่มีที่ดอนอยู่แล้ว แต่ยังไม่เพียงพอสำหรับผลิตเพื่อเลี้ยงดูครอบครัว ก็หาซื้อที่ดอนเพิ่ม ส่วนครัวเรือนที่มีที่ดอนเพียงพอแก่การผลิต บางครัวเรือนก็ได้สะสมที่ดินเพิ่ม จากเดิมที่เพียงพอสำหรับการผลิตโดยสมาชิกในครัวเรือน มาเป็นมีมากเกินไปกำลังแรงงานในครัวเรือน จนต้องจ้างแรงงานเพิ่ม ครัวเรือนมีบ้างครัวเรือนเริ่มสะสมที่ดิน บางครัวเรือนขายสวนยางพาราให้กับครัวเรือนที่ต้องการในราคาสูงจนเป็นที่ฮือฮาไปทั่วหมู่บ้าน บางครัวเรือนนำเงินที่ได้จากยางพาราหมุนกลับมาซื้อที่ดินเพิ่มจนมีที่ดินมากกว่าร้อยไร่ ดังนั้นหลังจากยางพาราเข้ามาและเป็นที่ยอมรับของผู้คนในลุ่มน้ำห้วยคอง การสะสมทุนและการเปลี่ยนมือที่เพิ่มมากขึ้น แม้ในปัจจุบันราคายางพาราจะลดต่ำลงก็ตาม การสะสมทุนและการเปลี่ยนมือของที่ดินก็ยังคงดำเนินต่อไป แม้จะเริ่มมีทิศทางที่น้อยลงอันเนื่องมาจากราคาที่ดินที่แพงลิบลิ่ว จนยากที่จะซื้อหามาครอบครอง การสะสมที่ดินอาจนับได้ว่าเป็นหนึ่งในกลยุทธ์การดำรงชีพที่ครัวเรือนตัดสินใจใช้เพื่อการอยู่รอด ด้วยการขยายพื้นที่เพาะปลูก อย่างไรก็ตามแม้ว่าการสะสมที่ดินและการเปลี่ยนมือจะเข้มข้นขึ้น แต่การสะสมและการเปลี่ยนมือดังกล่าวยังคงอยู่ภายในชุมชนเป็นหลัก

“ปรากฏการณ์โลเณนามาทำสวนยางพารา”: การเปลี่ยนแปลงมูลค่าการใช้ประโยชน์จากที่ลุ่มมาเป็น ที่ดอนและวิกฤตด้านแรงงาน ประวัติศาสตร์ที่ต้องเรียนรู้ในครั้งนี้ จึงสะท้อนให้เห็นว่า (1) ลักษณะทาง กายภาพของที่ดิน ยังคงเป็นเงื่อนไขสำคัญที่มีผลต่อการเปลี่ยนแปลงมูลค่าการใช้ประโยชน์ที่ดิน และเป็น ปัจจัยที่ไม่ควรละเลยในการศึกษาการเปลี่ยนแปลงทางการเกษตรในชนบท (2) มูลค่าการใช้ประโยชน์ที่ดิน ในลุ่มและที่ดอน สะท้อนให้เห็นว่ามูลค่าการใช้ประโยชน์ที่ดินมีลักษณะเป็นพลวัตเปลี่ยนแปลงกลับไปกลับมา ขึ้นอยู่กับความสามารถในการตอบสนองเชิงเศรษฐกิจของที่ดิน (3) การโลเณนามาทำสวนยางพารา ถือเป็น การปรับเปลี่ยนกลยุทธ์ในการดำรงชีพของครัวเรือนชาวนาในลุ่มน้ำแห่งนี้ และไม่ใช่แต่เฉพาะเงื่อนไข ในเชิงผลตอบแทนเชิงเปรียบเทียบของยางพาราที่มีมากกว่าข้าวเท่านั้นที่ทำให้เขาเปลี่ยนจากนามาเป็น สวนยาง แต่ยังรวมไปถึงเงื่อนไขด้านต้นทุนและเงื่อนไขด้านแรงงานอีกด้วย

### บรรณานุกรม

- กรมทรัพยากรน้ำ สถาบันสารสนเทศทรัพยากรน้ำและการเกษตร. (2556). *ขอบเขตลุ่มน้ำสาขาในลุ่มน้ำโขง*. สืบค้นเมื่อ 15 กุมภาพันธ์, 2556, จาก <http://www.haii.or.th>
- กรมพัฒนาที่ดิน. (2556). *ระบบนำเสนอสภาพที่จุดดินมาตราส่วน 1:25,000*. สืบค้นเมื่อ 10 มีนาคม, 2556, จาก <http://eis.idd.go.th/lddeis/SoilView.aspx>
- ชรัตน์ มงคลสวัสดิ์, อูราวรรณ จันทร์เกษ, วาสนา พุฒกลาง, พัทธยา คำแดง, และพงษ์เทพ วรรณรส. (2556). *การวิเคราะห์เนื้อภาพเพื่อจำแนกช่วงอายุของยางพาราด้วยภาพถ่ายดาวเทียม THEOS ลุ่มน้ำห้วยคอง*. สืบค้นเมื่อ 20 กุมภาพันธ์, 2556, จาก <http://registda.kku.ac.th/research/research26>
- ธนาคารเพื่อการส่งออกแห่งประเทศไทย. (2556). *ยางพารา: พืชเศรษฐกิจใหม่ของ สปป.ลาว*. สืบค้นเมื่อ 15 กุมภาพันธ์, 2556, จาก <http://www.exim.go.th>
- ยศ สันตสมบัติ และอรุณญา ศิริพล. (2556). *ยางพาราในลุ่มน้ำโขง การปรับตัวของชุมชนท้องถิ่นในลาว กัมพูชา และไทย*. เชียงใหม่: วนิตการพิมพ์.
- Fox, Jeff., Castella, Jean-Christophe & Ziegler, Alan D. (2011). *Swidden, Rubber and Carbon Can REDD+ work for people and the environment in Montana Mainland Southeast Asia?*. Denmark: the CGIAR Research Program on Climate Change, Agriculture and Food Security (CCAFS).
- Li, Zhe and Fox, Jefferson M. (2012). *Mapping rubber tree growth in mainland Southeast Asia using time-series MODIS 250 m NDVI and statistical data*. *Applied Geography*, 32, 420-432.

.....

**การกลายสภาพของที่ดิน ส.ป.ก. และการต่อรองของผู้มีส่วนได้ส่วนเสีย  
ภายใต้บริบทของการพัฒนาพลังงานทางเลือก:  
กรณีโรงไฟฟ้าพลังงานลม จังหวัดชัยภูมิ**

.....

ณัฐกานต์ อัครพงศ์พิศักดิ์  
วิทยาลัยการเมืองการปกครอง มหาวิทยาลัยมหาสารคาม

**บทคัดย่อ**

ท่ามกลางโอกาสใหม่ๆ จากการที่รัฐบาลดำเนินแผนพัฒนาพลังงานทดแทนและพลังงานทางเลือก 25 เปอร์เซ็นต์ ใน 10 ปี (พ.ศ. 2555-2564) กลุ่มทุนพลังงานในประเทศได้ผลักดันธุรกิจไฟฟ้าพลังงานลม ในหลายพื้นที่ของภาคตะวันออกเฉียงเหนือท่ามกลางเสียงคัดค้านจากชาวบ้านในบางพื้นที่ เช่น กรณีพื้นที่ เขายายเที่ยง จังหวัดนครราชสีมา และพื้นที่ตำบลบ้านไร่ อำเภอเทพสถิต จังหวัดชัยภูมิ การผลักดันดังกล่าว มีนัยสำคัญต่อการจัดการที่ดินในพื้นที่ซึ่งส่วนใหญ่เป็นพื้นที่จัดสรรของสำนักงานการปฏิรูปที่ดินเพื่อเกษตรกรรม (ส.ป.ก.)

บทความชิ้นนี้วิเคราะห์การกลายสภาพของที่ดิน ส.ป.ก. ในภาคตะวันออกเฉียงเหนือ ท่ามกลาง ยุทธศาสตร์การมุ่งสู่สังคมคาร์บอนต่ำของไทย โดยชี้ให้เห็นว่าเงื่อนไขบางประการ เช่น ความเป็นมาของ ชุมชน ประสพการณ์และมุมมองของชาวบ้านเกี่ยวกับที่ดิน ส.ป.ก. และช่วงเวลาที่บริษัทเริ่มเข้ามาดำเนิน โครงการ ได้ส่งผลให้ปัจจัยที่มีอิทธิพลต่อการเปลี่ยนมือที่ดินของชุมชนสู่บริษัทผลิตไฟฟ้าพลังงานลม อัน ได้แก่ ความไม่มั่นคงในการถือครองที่ดิน การต่อรองระหว่างคนกลุ่มต่างๆ ในกระบวนการเปลี่ยนมือของ ที่ดิน เครือข่ายทางการเมืองในระดับท้องถิ่น และความกังวลของคนในพื้นที่เกี่ยวกับผลกระทบทางด้าน สิ่งแวดล้อม กลายเป็นอุปสรรคต่อการดำเนินโครงการ ทั้งนี้ เงื่อนไขและปัจจัยเหล่านี้ทำให้กระบวนการต่อ รองของผู้มีส่วนได้ส่วนเสียเต็มไปด้วยความไม่ลงรอยทั้งระหว่างบริษัทและหน่วยงานของรัฐ และระหว่าง ชาวบ้านด้วยตนเอง

**คำสำคัญ:** ส.ป.ก. พลังงานลม แผนพัฒนาพลังงานทดแทนและพลังงานทางเลือก การแย่งยึดสีเขียว

## บทนำ

ท่ามกลางความกังวลของประชาคมโลกเกี่ยวกับวิกฤตพลังงาน วิกฤตอาหาร และการเปลี่ยนแปลงของสภาพอากาศ แนวคิดเศรษฐกิจสีเขียวได้รับการผลักดันขึ้นเป็นหนึ่งในแนวทางหลักในการพัฒนาภายใต้เป้าหมายในการสร้างกิจกรรมต่าง ๆ ทางเศรษฐกิจที่ลดการปล่อยก๊าซและมลพิษรูปแบบต่าง ๆ เสริมสร้างประสิทธิภาพในการใช้พลังงานและทรัพยากร และป้องกันการสูญเสียความหลากหลายทางชีวภาพ และนิเวศบริการ (United Nations Division for Sustainable Development, 2012: 63) เป้าหมายที่ดูจะสนองตอบต่อข้อกำหนดและพันธสัญญาระหว่างประเทศ รวมทั้งความห่วงกังวลเกี่ยวกับ "วิกฤต" ทางด้านทรัพยากร ทำให้ "เศรษฐกิจสีเขียว" ได้กลายเป็นวาทกรรมที่หล่อเลี้ยงความร่วมมือระหว่างรัฐ ธุรกิจเอกชน และชุมชนในด้านการลงทุนในโครงการที่ชูความเป็นมิตรกับสิ่งแวดล้อมและความยั่งยืน ตลอดจนทศวรรษที่ผ่านมาโครงการเหล่านี้ดำเนินไปอย่างเข้มข้นและต่อเนื่องโดยเฉพาะในประเทศแถบซีกโลกใต้ (Von Braun and Meinzen-Dick, 2009)

ในบรรดาโครงการในลักษณะดังกล่าวรวมถึงการส่งเสริมการผลิตพลังงานทางเลือกในกลุ่มพลังงานหมุนเวียน<sup>1</sup> เช่น การผลิตเชื้อเพลิงชีวภาพ (Biofuel Production) และไฟฟ้าพลังน้ำ (Hydropower) ซึ่งในระยะหลังถูกจับตามองเป็นอย่างมากในแง่ของผลกระทบทางสังคมและสิ่งแวดล้อม ส่วนหนึ่งเนื่องจากการลงทุนในโครงการทั้งสองประเภทนำมาซึ่งการแย่งยึดที่ดิน (Land Grabs)<sup>2</sup> ในประเทศกำลังพัฒนาอย่างขนานใหญ่ โดยในระยะหลายปีที่ผ่านมา แวดวงวิชาการเกี่ยวกับการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองและสังคมที่เกี่ยวข้องกับที่ดินได้ชี้ให้เห็นถึงการสูญเสียที่ดิน การเปลี่ยนแปลงการใช้ประโยชน์ที่ดิน และการกระจายการถือครองที่ดินที่เกิดจากการกว้านซื้อหรือริบเอาที่ดินไปใช้ในอุตสาหกรรมไฮโดรพาวเวอร์และการปลูกพืชเชื้อเพลิงชีวภาพ (Borras, McMichael and Scoones, 2010; Gerber and Vuthey, 2010; Fairhead, Leach and Scoones, 2012; Holmes, 2014; Ty, Phuc and van Westen, 2014) ท่ามกลางการเติบโตทั้งในเชิงปริมาณและเชิงคุณภาพของงานศึกษากลุ่มดังกล่าว เป็นที่น่าสังเกตว่า งานที่ระบุถึงความสัมพันธ์ระหว่างการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองและสังคมเกี่ยวกับที่ดินและการเติบโตของอุตสาหกรรมพลังงานหมุนเวียนอื่น ๆ เช่น พลังงานลม อย่างเป็นระบบ ยังมีอยู่อย่างจำกัด อีกทั้งงานที่มีอยู่ก็มักจะเอนเอียงไปในเชิงของการให้ภาพความร่วมมืออย่างแนบแน่นและราบรื่นระหว่างทุนธุรกิจและอำนาจทางการเมืองในระดับประเทศและระดับท้องถิ่น และการที่ชาวบ้านถูกพรากออกจากที่ดิน (Land Dispossession) (Martinez and Davilla, 2014; Dunlap, 2016)

ในส่วนของประเทศไทย การพัฒนาพลังงานลมซึ่งดำเนินมาอย่างคึกคักในช่วงกึ่งทศวรรษที่ผ่านมาเกิดขึ้นท่ามกลางเสียงเรียกร้องของภาคประชาชนบางส่วนในการลดการพึ่งพาและนำเข้าน้ำมันเชื้อเพลิงและ

<sup>1</sup> พลังงานทดแทนหรือพลังงานทางเลือก (alternative energy) หมายถึง พลังงานที่นำมาใช้แทนน้ำมันเชื้อเพลิงและก๊าซธรรมชาติ แบ่งตามแหล่งที่มาได้ 2 ประเภทคือ พลังงานทดแทนจากแหล่งที่ใช้แล้วหมดไป เรียกว่า พลังงานสิ้นเปลือง (nonrenewable energy) ได้แก่ ถ่านหิน ก๊าซธรรมชาติ นิวเคลียร์ หินน้ำมัน และทรายน้ำมัน เป็นต้น และพลังงานที่ได้จากแหล่งที่สามารถกักกักกำเนิดพลังงานนั้นขึ้นมาเองได้ เรียกว่า พลังงานหมุนเวียน (renewable energy) ได้แก่ แสงอาทิตย์ ลม ชีวมวล น้ำ และไฮโดรเจน เป็นต้น (มณฑาสินี หอมหวาน, 2555: 100)

<sup>2</sup> การแย่งยึดที่ดิน (land grabs) กินความรวมถึงการถ่ายโอนการควบคุมทรัพย์สินและทรัพยากรเหนือพื้นที่บริเวณกว้างจากมือของคนในท้องถิ่นสู่ทุนใหญ่ภายนอก ในนามของความเจริญเติบโตทางเศรษฐกิจ การสร้างงาน และการตอบสนองต่อวิกฤตอาหาร พลังงาน การเงิน รวมถึงความจำเป็นในการบรรเทาปัญหาอันเกิดจากการเปลี่ยนแปลงของสภาวะอากาศ (Holmes, 2014: 549-550)



การสนับสนุนเศรษฐกิจสีเขียว โดยในเชิงนโยบายปรากฏว่าแผนพัฒนาพลังงานทดแทนและพลังงานทางเลือก 25% ใน 10 ปี (พ.ศ. 2555-2564) ได้ตั้งเป้าสัดส่วนการใช้พลังงานลมถึง 1,200 เมกะวัตต์ ภายในปี 2564 จากกำลังการผลิตก่อนการประกาศใช้แผนฯ ที่มีอยู่เพียง 7.28 เมกะวัตต์ ทั้งนี้ เพื่อรองรับเป้าหมายดังกล่าว แผนฯ ได้ระบุถึงการอำนวยความสะดวกผ่านการผลักดันแก้ไข ปรับปรุง ข้อกำหนดและระเบียบปฏิบัติบางอย่าง เช่น ระเบียบปฏิบัติของกระทรวงทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อมเกี่ยวกับการขอใช้พื้นที่เพื่อพัฒนาโครงการพลังงานลม (กระทรวงพลังงาน, ม.ป.ป.: 4-5) และแนวทางการขอใช้พื้นที่เพื่อพัฒนาพลังงานลมของภาคเอกชน ในเขตพื้นที่ป่าที่เหมาะสมต่อการเกษตรหรือพื้นที่ ส.ป.ก. (โซน A) และเขตพื้นที่ป่าเพื่อเศรษฐกิจ (โซน E) ที่นำมาดำเนินการปฏิรูปที่ดิน (คณะกรรมการนโยบายพลังงานแห่งชาติ, ม.ป.ป.) เป็นต้น การเปิดทางให้เอกชนขอใช้พื้นที่ได้ตามที่ระบุไว้ดังกล่าวเป็นที่มาของการประกาศแนวทางให้เอกชนเช่าพื้นที่สำนักงานการปฏิรูปที่ดินเพื่อเกษตรกรรม (ส.ป.ก.) เพื่อประกอบธุรกิจที่ทำให้ประเทศไทยก้าวเข้าสู่สังคมคาร์บอนต่ำ (สยามธุรกิจ 2555) ซึ่งนับตั้งแต่ปี 2553 ส.ป.ก. ได้ลงนามให้เช่าพื้นที่ในตำบลห้วยบง อำเภอด่านขุนทด จังหวัดนครราชสีมา ตำบลบ้านไร่ และตำบลวะตะแบก อำเภอสทิต จังหวัดชัยภูมิไปแล้วเป็นจำนวนทั้งสิ้นราว 135 ไร่ (วินด์ฟาวเวอร์, 2556) การดึง ส.ป.ก. มาร่วมในการพัฒนาพลังงานลมโดยเฉพาะในเขตภาคอีสานนี้ ทำให้เกิดคำถามต่อประเด็นการลดลงของพื้นที่เกษตรกรรมและพันธกิจในการปฏิรูปที่ดินของ ส.ป.ก. เอง

จากการพิจารณาบริบทแวดล้อมในเชิงนโยบายและช่องว่างในงานศึกษาที่มีอยู่ในปัจจุบัน งานวิจัยซึ่งเป็นฐานของบทความชิ้นนี้จึงมุ่งตอบคำถามว่า ปัจจัยใดบ้างที่ส่งผลกระทบต่อกระบวนการกลายสภาพของที่ดิน ส.ป.ก. จากการเป็นที่ดินเพื่อการเกษตรกรรมมาสู่การเป็นสถานที่ดำเนินการของอุตสาหกรรมผลิตไฟฟ้าพลังงานลม และคนกลุ่มต่างๆ ที่เกี่ยวข้องมีบทบาทอย่างไรในแง่ของการต่อรองในกระบวนการดังกล่าว โดยผู้วิจัยเลือกเก็บข้อมูลในพื้นที่จังหวัดชัยภูมิซึ่งนิยามอัตลักษณ์ของจังหวัดในฐานะ “เมืองต้นแบบพลังงานหมุนเวียน”<sup>3</sup> อนึ่งผู้วิจัยได้เก็บรวบรวมข้อมูลจากการสัมภาษณ์เชิงลึกตัวแทนของครัวเรือนในบ้านเทพนา (หมู่ 10) ตำบลบ้านไร่ ในอำเภอสทิต จำนวน 24 ครัวเรือน และบ้านชัยถาวรพัฒนา (หมู่ 17) ตำบลวะตะแบก ในอำเภอสทิต จำนวน 28 ครัวเรือน ในระหว่างเดือนกุมภาพันธ์ถึงเดือนมีนาคม 2559 โดยบทความชิ้นนี้นำเสนอเฉพาะผลการศึกษาในพื้นที่หมู่บ้านเทพนา ซึ่งมีการคัดค้านโครงการติดตั้งกังหันลมผลิตไฟฟ้าในพื้นที่จนกระทั่งทำให้โครงการหยุดชะงัก<sup>4</sup> ทั้งนี้ การสู่มตัวอย่างครัวเรือนเป็นการสู่มแบบโควตาโดยให้ได้จำนวนครัวเรือนที่เห็นด้วยกับโครงการ ไม่เห็นด้วยกับโครงการ และไม่ได้ให้ความสนใจกับโครงการ ในสัดส่วนที่เท่ากัน

<sup>3</sup> กระทรวงพลังงานได้ประกาศสนับสนุนให้จังหวัดชัยภูมิเป็นเมืองต้นแบบพลังงานหมุนเวียนทั้งในด้านชีวมวล (การผลิตอ้อยป้อนเข้าสู่โรงงานผลิตเอทานอลในพื้นที่ เช่น อุทยานมิตรผลที่อำเภอภูเขียว) การตั้งโซลาร์ฟาร์มขนาดใหญ่ในอำเภอบำเหน็จณรงค์ และการตั้งโครงการกังหันลมผลิตไฟฟ้าในอำเภอสทิต (สำนักข่าวไทย, 2558)

<sup>4</sup> บทความชิ้นนี้ไม่ได้มุ่งวิเคราะห์ถึงผลกระทบในด้านสิ่งแวดล้อมจากการวางแผนดำเนินโครงการพัฒนาพลังงานลมในพื้นที่ศึกษา แต่ได้มีการผนวกข้อสังเกตในแง่ความกังวลของชาวบ้านต่อผลกระทบดังกล่าว ซึ่งมีผลต่อกระบวนการต่อรองเรื่องที่ดินระหว่างชาวบ้านและบริษัทที่ดำเนินโครงการ

## การเมืองเรื่องที่ดินของโครงการพัฒนาพลังงานลม

โครงการพัฒนาพลังงานลมในประเทศกำลังพัฒนาส่วนใหญ่เติบโตขึ้นพร้อม ๆ กับการเปลี่ยนแปลงในการควบคุมที่ดินในชุมชนท้องถิ่นที่มักจะถูกตีค่าว่า “ถูกนำมาใช้ประโยชน์น้อยเกินไป” (Underutilized) การตีค่าในลักษณะนี้นำไปสู่การเปลี่ยนมือของผู้ควบคุมที่ดินจากเดิมที่เป็นชุมชนไปสู่มือของบริษัทข้ามชาติที่ได้รับการอุดหนุนจากรัฐ เมื่อผนวกกับข้อเท็จจริงที่ว่า การเปลี่ยนมือดังกล่าวถูกรับรองความชอบธรรมจากการอ้างเป้าหมายในการรักษาสิ่งแวดล้อมและการสร้างสังคมเขียว-คาร์บอนต่ำ การพัฒนาพลังงานลมในหลาย ๆ พื้นที่ทั่วโลกจึงถูกนำมาวิเคราะห์ภายใต้โมเดลที่เรียกว่า การแย่งยึดสีเขียว (Green Grabbing) โดยแม้จะไม่พบว่าทุนธุรกิจพลังงานลมจากภายนอกชุมชนกว้านซื้อที่ดินอย่างที่อาจเรียกได้ว่าขนานใหญ่ แต่การได้มาซึ่งที่ดินของโครงการก็มีนัยที่เกี่ยวข้องกับ “การแย่งยึดที่ดิน” (Land Grabs)<sup>5</sup> เนื่องจากมันเกี่ยวข้องกับบริบทกระบวนการ อำนาจ และการโต้แย้งในลักษณะต่าง ๆ ที่กลายเป็นเงื่อนไขและปัจจัยที่ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในการควบคุมที่ดิน (Changes in Land Control) (Peluso and Lund, 2011: 669)

กระบวนการในการเปลี่ยนแปลงการควบคุมที่ดินอันเป็นผลจากการแย่งยึดสีเขียวซึ่งรวมถึงโครงการพัฒนาพลังงานลม เกิดขึ้นท่ามกลางมิติต่าง ๆ<sup>6</sup> ได้แก่ (ก) มิติด้านการแปรรูปที่ดินสาธารณะให้เป็นของเอกชนที่ซื้อขายได้และการทำให้การถือครองที่ดินตามประเพณีกลายเป็น “ทางการ” ผ่านกระบวนการออกเอกสารสิทธิ์ (Fairhead, Leach and Scoones, 2012: 24; Holmes, 2014: 551) ซึ่งส่งผลต่อการกระจายการถือครองที่ดินและวิถีการดำรงชีพ (Borras and Franco, 2012: 46-51) และ (ข) มิติด้านการเปลี่ยนแปลงบทบาทของรัฐ เช่น การให้สัมปทานการเช่าที่ดินของรัฐเพื่อดึงดูดธุรกิจเขียว (Fairhead, Leach and Scoones, 2012: 24; Holmes, 2014: 243-246) ท่ามกลางการกำหนดค่าให้กับธรรมชาติในเชิงบริการ คนในชุมชนท้องถิ่นในฐานะผู้อ้างสิทธิเดิมบางส่วนถูกขับออกจากที่ดิน และบางส่วนของพื้นที่แม้จะไม่ได้ถูกขับออกจากที่ดินแต่ก็ตกอยู่ภายใต้กระบวนการปรับโครงสร้างของกฎระเบียบและอำนาจหน้าที่ในการเข้าถึง ใช้ประโยชน์ และจัดการที่ดิน (Fairhead, Leach and Scoones, 2012: 24; Holmes, 2014: 238-239) ในจำนวนนี้ อาจสูญเสียที่ดินโดยสมัครใจให้กับธุรกิจสีเขียวและกลายเป็นแรงงานหรือเกษตรกรภายใต้ความสัมพันธ์เชิงพันธสัญญากับธุรกิจ พวกเขาเหล่านี้มักประสบปัญหาาร่วมกันในแง่ของการขาดความรู้ ความเข้าใจ และความสามารถในการจัดการที่จะใช้ต่อรองกับธุรกิจเขียวที่เข้ามาในท้องถิ่นของพวกเขา (Borras, McMichael and Scoones, 2010: 589)

ในส่วนของปัจจัยที่ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในการควบคุมที่ดินนั้น หากพิจารณาโดยอ้างอิงจากการศึกษาเกี่ยวกับโครงการพัฒนาพลังงานลมในต่างประเทศ อาจรวมถึงปัจจัยภายนอก ได้แก่ การสร้างภาพให้พื้นที่เป้าหมายเป็น “ชายแดนใหม่ของเศรษฐกิจเขียว” (Dunlap, 2016:2) รวมถึงวาทกรรมที่ดึงดูดใจซึ่งในนี้หมายรวมถึงการพัฒนาชุมชนและประโยชน์ทางด้านสิ่งแวดล้อม (Martinez and Davilla, 2014: 1)

<sup>5</sup> การแย่งยึดที่ดินกินความรวมถึงการถ่ายโอนการควบคุมทรัพย์สินและทรัพยากรเหนือพื้นที่บริเวณกว้างจากมือของคนในท้องถิ่นสู่ทุนใหญ่ภายนอก ในนามของความเจริญเติบโตทางเศรษฐกิจ การสร้างงาน และการตอบสนองต่อวิกฤตอาหาร พลังงาน การเงิน รวมถึงความจำเป็นในการบรรเทาปัญหาอันเกิดจากการเปลี่ยนแปลงของสภาวะอากาศ (Holmes, 2014: 549-550)

<sup>6</sup> ผู้สนใจอาจดูรายละเอียดเพิ่มเติมเกี่ยวกับแนวคิดเรื่องการแย่งยึดสีเขียว (green grabbing) ใน ณัฐกานต์ อัครพงศ์พิศักดิ์ (2559)

และปัจจัยภายในชุมชนได้แก่การที่ชุมชนมีความมั่นคงในการถือครองที่ดินต่ำ (Martinez and Davilla, 2014: 10) การร่วมมือต่อรอง คัดค้าน หรือต่อต้านการเปลี่ยนมือของที่ดินและทรัพยากรของคนกลุ่มต่าง ๆ ทั้งในระดับท้องถิ่น ระดับชาติ และระหว่างประเทศ (Martinez and Davilla, 2014: 1-2; Dunlap, 2016: 8-9) ซึ่งขึ้นอยู่กับปัจจัยต่าง ๆ เช่น เครือข่ายอุปถัมภ์ของนักการเมืองในระดับท้องถิ่น ระดับชาติ และบริษัท (Dunlap, 2016: 8) และความกังวลเกี่ยวกับผลกระทบทางสังคมและสิ่งแวดล้อม (Dunlap, 2016: 3-4)<sup>7</sup> ทั้งนี้ ในกรณีของบ้านเทพพนา ตำบลบ้านไร่ อำเภอเทพสถิต จังหวัดชัยภูมิ นั้น จะเห็นได้ว่า ปัจจัยเหล่านี้ มีผลแตกต่างกันไปต่อกระบวนการกลายสภาพของที่ดิน ส.ป.ก. มาเป็นแหล่งพัฒนาโครงการผลิตไฟฟ้า พลังงานลม

### “การตื่น (พลังงาน) ลม” (Wind Rush) บนพื้นที่ ส.ป.ก. ในจังหวัดชัยภูมิ

การเจรจาระหว่างบริษัทธุรกิจพลังงานลมหลายรายและชาวบ้านเทพพนาในช่วงครึ่งแรกของทศวรรษ 2550 เกิดขึ้นท่ามกลางบริบทที่เครือข่ายธุรกิจจำนวนหนึ่งในประเทศไทยได้เริ่มผลักดันโครงการผลิตไฟฟ้า พลังงานลม อีกทั้งนโยบายรวมทั้งแผนปฏิบัติการจำนวนไม่น้อยของรัฐบาลไทยได้เอื้อต่อการขยายการลงทุน เช่น มาตรการรับซื้อรูปแบบส่วนเพิ่มราคาซื้อไฟฟ้า (Adder) จากผู้ผลิตไฟฟ้าพลังงานหมุนเวียนระยะเวลา 10 ปี ซึ่งเริ่มขึ้นนับตั้งแต่ปี 2550 มติคณะกรรมการนโยบายพลังงานแห่งชาติครั้งที่ 6/2552 (ครั้งที่ 128) แผนพัฒนาการกำลังการผลิตไฟฟ้าของประเทศไทย พ.ศ. 2553-2573 (PDP 2010)<sup>8</sup> ความกระตือรือร้นของภาครัฐในการส่งเสริมการพัฒนาพลังงานหมุนเวียนซึ่งรวมถึงพลังงานลม ส่งผลกระทบต่อภาคอีสานซึ่งมีพื้นที่ในหลายจังหวัดที่ถูกกำหนดให้เป็นพื้นที่เป้าหมายในการติดตั้งกังหันลมขนาดใหญ่และโรงไฟฟ้า เช่น พื้นที่ตำบลห้วยบง อำเภอด่านขุนทด จังหวัดนครราชสีมา<sup>9</sup> และพื้นที่ตำบลบ้านไร่และตำบลเวตะแบก อำเภอเทพสถิต และตำบลซับใหญ่ อำเภอซับใหญ่ จังหวัดชัยภูมิ โดยพื้นที่เหล่านี้มีความน่าสนใจร่วมกันประการหนึ่งคือ มันล้วนเป็นพื้นที่ในเขตปฏิรูปที่ดินภายใต้การกำกับดูแลของสำนักงานการปฏิรูปที่ดินเพื่อเกษตรกรรม (ส.ป.ก.) ซึ่งมีแนวทางหลักคือ การสร้างความเป็นธรรมในการถือครองที่ดินผ่านการจัดสรรที่ดิน ทำกิน

พื้นที่เขตปฏิรูปที่ดินของ ส.ป.ก. มีลักษณะเฉพาะทั้งในแง่ของที่มา เป้าประสงค์ในแง่ของหน้าที่ และการตีค่าของที่ดินในแง่ของที่มา นั้น โดยทั่วไป ส.ป.ก. จะนำที่ดินของรัฐ (เช่น ที่ดินในเขตป่าสงวนแห่งชาติ

<sup>7</sup> การเดินเครื่องของกังหันลมในโครงการผลิตไฟฟ้าพลังงานลมในต่างประเทศถูกตั้งข้อสังเกตว่า ก่อให้เกิดผลกระทบทางสังคมและสิ่งแวดล้อมหลายประการ เช่น เสียงรบกวน การสั่นสะเทือนของบ้าน การสูญเสียต้นไม้พันธุ์พืชและแหล่งที่อยู่อาศัยของสัตว์ในพื้นที่ที่ถูกแผ้วถางให้เป็นถนนและเส้นทางในการเดินสายไฟฟ้าใต้ดิน การระเหยของน้ำ การรั่วไหลของน้ำมันจากกังหัน การล้มตายและเป็นหมันของวัวจากการต้อนน้ำที่ปนเปื้อนน้ำมันที่รั่วไหล การลดลงของประชากรนกและค้างคาว ปัญหาเพลิงไหม้อันเกิดจากลมแรงหรือฟ้าผ่า รวมไปถึงความกังวลต่อผลกระทบข้างต้นและต่อความสัมพันธ์กับกลุ่มผู้มีอำนาจที่เกี่ยวข้อง (Dunlap, 2016: 4)

<sup>8</sup> ล่าสุดอาจนับรวมมาตรา 44 ตามคำสั่งหัวหน้าคณะรักษาความสงบแห่งชาติ ฉบับที่ 4/2559 ให้ยกเว้นการบังคับใช้ผังเมืองรวมในกิจการบางประเภทรวมถึงโรงไฟฟ้า

<sup>9</sup> โครงการหลัก ๆ ในพื้นที่ตำบลห้วยบง อำเภอด่านขุนทด จังหวัดนครราชสีมา ในปัจจุบัน รวมถึงโครงการผลิตไฟฟ้า พลังงานลมเวสต์ห้วยบง 2 และเวสต์ห้วยบง 3 ของบริษัท วินด์ เอ็นเนอร์ยี โฮลดิ้งส์ จำกัด (WEH) โดยแต่ละโครงการ ติดตั้งกังหันลมขนาดใหญ่จำนวนโครงการละ 45 ต้น รวมเป็น 90 ต้น นอกจากนั้นยังมีโครงการใหม่ ๆ ที่ทยอยเข้าไปตั้งในพื้นที่เช่นโครงการของบริษัท พัฒนาพลังงานลม จำกัด (WED) เป็นต้น

และเขตป่าไม้ถาวรที่เสื่อมโทรม หรือที่สาธารณะสมบัติของแผ่นดินสำหรับพลเมืองใช้ร่วมกันแต่พลเมืองได้เลิกใช้หรือเปลี่ยนสภาพจากการใช้ประโยชน์ร่วมกันแล้ว เป็นต้น) หรือที่ดินของเอกชนซึ่งได้จัดซื้อหรือเวนคืนจากเจ้าของที่ดินเอกชนดังกล่าว มาจัดสรรให้กับเกษตรกรผู้ไม่มีที่ดินเป็นของตนเองหรือมีที่ดินเล็กน้อยไม่เพียงพอแก่การครองชีพ หรือสถาบันเกษตรกร<sup>10</sup> โดยมีข้อกำหนดห้ามซื้อขาย แต่ตกทอดสู่ทายาทโดยธรรมหรือโอนไปยังสถาบันเกษตรกรได้<sup>11</sup> (ศิรินภา อภิญาญวรัชกุล, 2554: 47-51) ทั้งนี้ ในส่วนของที่ดินของรัฐที่นำมาจัดสรรนั้น ส่วนหนึ่ง ส.ป.ก. ได้รับมอบพื้นที่ป่าสงวนในเขตพื้นที่ป่าเพื่อการเกษตรกรรม (Zone A) และเขตพื้นที่ป่าเพื่อการเศรษฐกิจ (Zone E) ที่เสื่อมสภาพแต่มีราษฎรครอบครองทำกิน จากกรมป่าไม้ (สำนักจัดการที่ดินป่าไม้, ม.ป.ป.: 198) อย่างไรก็ตาม ท่ามกลางความต้องการที่ดินที่เพิ่มขึ้นจากการขยายตัวของประชากร ปรากฏว่าในทางปฏิบัติประชาชนที่ได้รับจัดสรรที่ดิน ส.ป.ก. ได้ซื้อขายที่ดินเปล่าโดยไม่มีการโอนกรรมสิทธิ์ ผ่านการตกลงทำสัญญาระหว่างผู้ซื้อขายในรูปแบบต่าง ๆ (ศิรินภา อภิญาญวรัชกุล, 2554: 116-118) และผู้ถือหนังสืออนุญาตให้เข้าทำประโยชน์ในเขตปฏิรูปที่ดิน (ส.ป.ก.4-01) ก็ได้ขานรับนโยบาย “แปลงสินทรัพย์เป็นทุน” ที่รัฐบาลประกาศออกมาในปี 2546 โดยได้นำ ส.ป.ก.4-01 มาเป็นหลักทรัพย์ในการกู้ยืมเงินจากธนาคารเพื่อการเกษตรและสหกรณ์การเกษตร (ธ.ก.ส.) ปรากฏการณ์เหล่านี้ชี้ให้เห็นว่า ที่ดิน ส.ป.ก. ได้เข้าสู่กระบวนการทำให้เป็นการเงินมาเป็นเวลานานก่อนหน้าที่จะทำการปฏิรูปที่ดินของ ส.ป.ก. จะถูกแปรรูปให้เป็นวาทกรรมสีเขียวเสียอีก

ในส่วนของโครงการกั้นลมนั้น ส.ป.ก. ได้อนุญาตให้เอกชนเช่าที่ ส.ป.ก. มีขนาดเนื้อที่ไม่เกิน 50 ไร่ เพื่อดำเนินโครงการภายใต้สัญญาเช่าพื้นที่ระยะเวลา 25-27 ปี โดยอัตราค่าเช่าที่ต้องจ่ายให้กับ ส.ป.ก. เป็นจำนวนเงินไร่ละ 35,000 บาทต่อปี การอนุญาตดังกล่าวเป็นผลจากการหารือร่วมกันระหว่างกระทรวงพลังงาน กระทรวงทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม และกระทรวงเกษตรและสหกรณ์ (ซึ่งมี ส.ป.ก. เป็นหน่วยงานในสังกัด) ที่ได้ตีความให้การติดตั้งกั้นลมนเพื่อผลิตไฟฟ้าเป็นกิจการที่เกี่ยวข้องกับความเป็นอยู่ของเกษตรกรในด้านเศรษฐกิจและสังคมในเขตดำเนินการปฏิรูปที่ดิน จึงเข้าหลักเกณฑ์ของกิจการที่สามารถอนุญาตให้ภาคเอกชนขอใช้พื้นที่ ส.ป.ก. ได้<sup>12</sup> (คณะกรรมการนโยบายพลังงานแห่งชาติ, ม.ป.ป.) โดย ส.ป.ก. ได้ให้เหตุผลสนับสนุนการอนุญาตให้เช่าที่ดินว่า เนื่องจากโครงการพัฒนาพลังงานลมสอดคล้องกับนโยบายของรัฐในด้านแผนพัฒนาพลังงานทดแทน 15 ปี และเป็นการลดปัญหาภาวะโลกร้อน “ทำให้เกษตรกรมีรายได้และความเป็นอยู่ที่ดี โดยไม่ต้องย้ายถิ่นฐานเข้าไปทำงานในเมืองเหมือนที่ผ่านมา” (วินด์ฟาวเวอร์, 2556)

<sup>10</sup> นอกจากการจัดสรรที่ดินทำกินให้กับราษฎรผู้ยากไร้แล้ว สำนักงานการปฏิรูปที่ดินเพื่อเกษตรกรรมยังได้ระบุนิจกรรมอื่น ๆ ไว้ในพันธกิจของหน่วยงาน อาทิ การพัฒนาส่งเสริมอาชีพเกษตรกรในพื้นที่ ส.ป.ก. ผ่านโครงการต่าง ๆ เช่น โครงการอันเนื่องมาจากพระราชดำริ นิคมเศรษฐกิจพอเพียง นิคมการเกษตร การพัฒนาผู้แทนเกษตรกร การพัฒนารุขกิจชุมชน การสร้างต้นแบบการเรียนรู้เรื่องการเพิ่มประสิทธิภาพการใช้ประโยชน์ที่ดิน เป็นต้น รวมไปถึงการส่งเสริมและพัฒนาโครงการสมาร์ทฟาร์มเมอร์เพื่อพัฒนาเกษตรกรรุ่นใหม่ (สำนักงานการปฏิรูปที่ดินเพื่อเกษตรกรรม, ม.ป.ป.: 2-3)

<sup>11</sup> ในกรณีของการเช่าซื้อ เมื่อเกษตรกรได้ชำระค่าเช่าซื้อครบถ้วนแล้วก็จะได้รับกรรมสิทธิ์ที่ดินเป็นของตนเอง แต่ก็ยังแบ่งแยกหรือโอนสิทธิ์ไปยังผู้อื่นไม่ได้ เว้นแต่จะเป็นการตกทอดทางมรดกแก่ทายาทโดยธรรม หรือโอนไปยังสถาบันเกษตรกร หรือขายให้กับ ส.ป.ก. เพื่อนำไปจัดให้กับเกษตรกรรายใหม่ที่มีความต้องการที่ดินประกอบเกษตรกรรม

<sup>12</sup> อาศัยความตามมาตรา 30 วรรคห้าของพระราชบัญญัติการปฏิรูปที่ดินเพื่อเกษตรกรรม พ.ศ. 2518 แก้ไขเพิ่มเติม (ฉบับที่ 3) พ.ศ. 2532

อนึ่ง โครงการพัฒนาพลังงานลมในพื้นที่ที่ส่วนหนึ่งอยู่ในเขตบ้านเทพพนามีการสำรวจพื้นที่เพื่อศึกษาความเป็นไปได้ของโครงการมาตั้งแต่ปี 2553 โดยมี 3 บริษัทเข้ามาเจรจากับชาวบ้าน ได้แก่ บริษัท เทพสถิต วินด์ ฟาร์ม จำกัด ซึ่ง ส.ป.ก. ระบุว่าได้อนุญาตให้ใช้พื้นที่จำนวน 39 แปลง เนื้อที่ 38 ไร่ ในตำบลบ้านไร่ (วินด์ฟาร์มเวอรี่, 2556) บริษัท เทพพนาวินด์ ฟาร์ม จำกัด ซึ่งถูกเอ็กโก กรุ๊ป เข้าซื้อกิจการในปี 2555 และ บริษัท เต็มโก้ จำกัด (มหาชน) ในเครือบริษัท วินด์ เอนเนอร์ยี โฮลดิ้ง จำกัด ซึ่งเป็นผู้ดำเนินโครงการผลิตไฟฟ้าพลังงานลมรายใหญ่ที่ตำบลห้วยบง อำเภอด่านขุนทด จังหวัดนครราชสีมา ทั้งนี้ ในเดือนกันยายนปี 2553 องค์การบริหารส่วนตำบลบ้านไร่ได้มีมติผ่านความเห็นชอบให้บริษัทเทพสถิต วินด์ ฟาร์ม จำกัด ลงทุนตั้งโรงไฟฟ้าพลังงานลมในพื้นที่ซึ่งหากมีการติดตั้งจริงจะมีจำนวนกังหันลมทั้งสิ้น 43 ตัว โดยเสากังหันมีความสูง 100 เมตร รัศมีใบพัด 51.5 เมตร จำนวนใบพัด 3 ใบ และมีกำลังการผลิตสูงสุด 2.5 เมกะวัตต์ ต่อชุด (สำนักข่าวเนชั่น 2553) นายกองดีการบริหารส่วนตำบลบ้านไร่ในขณะนั้นระบุในข่าวว่าการมีมติเห็นชอบเป็นผลสืบเนื่องจากการทำประชาคมเพื่อพิจารณาผลกระทบทางสิ่งแวดล้อมเบื้องต้นในพื้นที่จำนวน 2 ครั้งในช่วงต้นปี 2553 (คมชัดลึกออนไลน์ 2553) แต่หลังจากนั้นข่าวเกี่ยวกับการดำเนินโครงการได้เงียบหายไป ซึ่งชาวบ้านเทพพนาก็ได้ให้เหตุผลระหว่างการสัมภาษณ์เชิงลึกว่า เนื่องจากโครงการไม่ผ่านประชาคมหมู่บ้าน

แม้ว่าการดำเนินโครงการกังหันลมในพื้นที่บ้านเทพพนาก็ได้รับการสนับสนุนจาก ส.ป.ก. ในฐานะเจ้าของพื้นที่ แต่จนถึงปัจจุบันการดำเนินโครงการยังคงหยุดชะงัก ในขณะที่โครงการอื่นๆ ในจังหวัดชัยภูมิที่มีการริเริ่มในภายหลัง เช่น โครงการในพื้นที่ตำบลวะตะแบก ซึ่งกินพื้นที่ส่วนใหญ่ของบ้านชัยพัฒนาพัฒนา (หมู่ 17) ได้รับการตอบรับจากชาวบ้านในพื้นที่และเริ่มมีการตัดถนนเพื่อลำเลียงส่วนประกอบของกังหันลมเข้าสู่พื้นที่ติดตั้ง ส่วนโครงการที่อำเภอชัยใหญ่ก็ได้มีการติดตั้งกังหันลมแล้วเสร็จไปจำนวนหนึ่ง จึงเป็นคำถามว่าปัจจัยใดทำให้โครงการในพื้นที่บ้านเทพพนายังไม่เดินหน้าจนถึงปัจจุบัน ทั้งๆ ที่มีชาวบ้านบางกลุ่มเห็นด้วยกับโครงการและทางบริษัทก็ยังคงดำเนินการเจรจาขอเช่าและขอซื้อที่ดินจากชาวบ้านบางรายในทางลับ

### กังหันลมได้เงาป่า: บ้านเทพพนาวินด์ และปัจจัยที่ส่งผลต่อการเปลี่ยน (ไม่ผ่าน) ของที่ดิน ส.ป.ก.

จากการเก็บข้อมูลจากชาวบ้านเทพพนาวินด์พบว่า ความเป็นมาของชุมชน ประสบการณ์และมุมมองของชาวบ้านเกี่ยวกับที่ดิน และช่วงเวลาของบริษัทเริ่มเข้ามาดำเนินโครงการ ได้ทำให้ปัจจัยต่างๆ เช่น ความไม่มั่นคงในการถือครองที่ดิน การต่อรองระหว่างคนกลุ่มต่างๆ ในกระบวนการเปลี่ยนมือของที่ดิน เครือข่ายทางการเมืองในระดับท้องถิ่น และความกังวลของคนในพื้นที่เกี่ยวกับผลกระทบทางด้านสิ่งแวดล้อม กลายเป็นอุปสรรคขัดขวางการดำเนินโครงการ

#### *ความเป็นมาของชุมชนเทพพนาวินด์ และการเข้ามาของโครงการกังหันลม*

หมู่บ้านเทพพนาวินด์ (หมู่ 10) ตำบลบ้านไร่ อำเภอเทพสถิต ตั้งอยู่ใกล้กับอุทยานแห่งชาติป่าหินงาม ซึ่งเป็นแหล่งเที่ยวชมทุ่งดอกกระเจียวของจังหวัดชัยภูมิ ในปัจจุบันชาวบ้านส่วนใหญ่ประกอบอาชีพเกษตรกรรมโดยการปลูกพืชไร่ เช่น มันสำปะหลัง ข้าวโพด พริก<sup>13</sup> เนื่องจากสภาพพื้นที่เป็นดินเหนียว

<sup>13</sup> ชาวบ้านเทพพนาวินด์ระบุว่าในอดีตตั้งแต่ช่วงเริ่มตั้งหมู่บ้านมีการปลูกพืชไร่ เช่น มันสำปะหลัง ลูกเดือย ข้าวกล้า และอ้อย



ปนทรายและหินลูกรัง สำหรับรายได้จากการปลูกลำปะหลังซึ่งเป็นอาชีพหลัก เฉลี่ยเมื่อหักต้นทุนแล้วครัวเรือนส่วนใหญ่จะมีรายได้อยู่ที่ประมาณ 40,000-50,000 บาทต่อปี ทั้งนี้ จากการประเมินของผู้ใหญ่บ้าน สัดส่วนของครัวเรือนที่ไม่มีที่ดินทำกินมีจำนวนมากกว่าครัวเรือนที่มีที่ดินทำกิน แต่มากกว่ากันไม่มากนัก โดยในส่วนของครัวเรือนที่มีที่ดินทำการเกษตรนั้น โดยเฉลี่ยมีที่ดินประมาณ 20-30 ไร่ต่อครัวเรือน โดยมีเพียงไม่กี่รายที่มีที่ดินมากกว่านั้นซึ่งอาจจะมากที่สุดถึง 100 ไร่ ชาวบ้านในหมู่บ้านมีการเช่าที่ดินเพิ่มเติม เช่น การเช่าที่ดินปลูกลำปะหลังซึ่งโดยทั่วไปคิดเป็นจำนวนเงินไร่ละ 2,000 บาท หรือ 1,500 บาท ในกรณีที่ที่ดินมีหินอยู่มาก

การตั้งหมู่บ้านเทพพนาเกิดขึ้นท่ามกลางความขัดแย้งระหว่างกรมป่าไม้กับชาวบ้าน ซึ่งส่งผลถึงความรู้สึกไม่มั่นคงในสิทธิเหนือที่ดินของชาวบ้านมาจนถึงปัจจุบัน เดิมทีเขตที่ตั้งในปัจจุบันของบ้านเทพพนาตั้งอยู่ในพื้นที่ซึ่งกรมป่าไม้ประกาศให้เป็นเขตป่าสงวนนายางกลัก โดยแม้ว่าการแผ้วถางบุกเบิกที่ดินในพื้นที่จะเกิดขึ้นตั้งแต่ช่วงของแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติฉบับแรก (2504-2508) แต่ในภายหลังได้มีการอพยพชาวบ้านออกจากพื้นที่ตามโครงการจัดสรรที่ดินทำกินแก่ราษฎรผู้ยากไร้ในพื้นที่ป่าสงวนเสื่อมโทรม (คจก.) ซึ่งดำเนินการในปี 2534 ลุงบุญช่วย<sup>14</sup> หนึ่งในแกนนำชาวบ้านเทพพนาที่คัดค้านโครงการคจก. ในยุคนั้นระบุว่า ชาวบ้านได้ถูกอพยพลงไปในบริเวณซึ่งในปัจจุบันเป็นที่ตั้งของบ้านหนองใหญ่ (หมู่ 9)

“แต่ก่อนที่ตรงนี้เป็นบ้านหนองใหญ่ หมู่ 9 สมัยนั้นมีการให้เงินเช่าที่ปลูกลูกค้า เราก็เลยถูกไล่ลงไป ... ย้ายกันตอนฤดูฝนลงไปตรงซบทะเลเต เดือดร้อนมาก เพราะได้ที่ที่โน่นเป็นที่บ้าน 2 งานและทำไร่อีกเพียง 14 ไร่ น้อยกว่าพื้นที่เดิมที่มีกันอยู่บางบ้านเกือบร้อยไร่ ... ที่ย้ายไปก็ไม่มีค่าชดเชย ได้แค่ปลากกระป๋อง 10 ลัง พืชผลที่ปลูกไว้พอมันกร้างหญ้าขึ้นก็ติดไฟ ตอนนั้นเก็บอะไรไม่ทันก่อนย้าย เพราะจะเก็บมันสำปะหลังได้ก็ต้องรอเก็บตอนสิ้นหน้าฝน ... พอต่อสู้แล้วได้ที่ดินคืนมา บางบ้านก็ย้ายกลับ บางบ้านที่ไม่ได้ย้ายกลับมาก็ตั้งหมู่ 9 อยู่ที่โน่นไปเลย ... ทีนี้เลยตั้งหมู่บ้านใหม่เป็นหมู่ที่ 10”<sup>15</sup>

ความยากลำบากอันเกิดจากการถูกผลักดันออกจากชุมชนของตนเองทำให้ชาวบ้านบางส่วนเข้าร่วมขบวนการคัดค้านโครงการ คจก. และได้แย้งการอ้างสิทธิของรัฐเหนือที่ดิน โดยพวกเขาได้เข้าร่วมเคลื่อนไหวในนามสมัชชาคนจนร่วมกับกรณีปัญหาอื่น ๆ ผลจากการเคลื่อนไหวอย่างต่อเนื่องนำไปสู่มติคณะรัฐมนตรีในปี 2539 ให้กรมป่าไม้ส่งมอบพื้นที่บ้านเทพพนา ซึ่งกรมป่าไม้ได้กั้นออกเป็นบริเวณพื้นที่ป่าเพื่อเศรษฐกิจให้ ส.ป.ก. นำไปดำเนินการปฏิรูปที่ดิน (บิสนิวส์, 2539) และมีการเปิดทางให้ชาวบ้านย้ายคืนสู่พื้นที่เดิมได้ โดยแกนนำได้ขอแบ่งพื้นที่จากชาวบ้านที่มีที่ดินเกินกว่า 50 ไร่ ซึ่งเป็นเพดานของจำนวนพื้นที่ที่ ส.ป.ก. ให้แต่ละครัวเรือนใช้ทำประโยชน์ ให้กับชาวบ้านที่ไม่มีที่ดินทำกิน

แต่ในภายหลังเสื่อมความนิยมลง โดยในกรณีของอ้อยนั้นเนื่องจากปัญหาการขนส่งเข้าสู่โรงงานน้ำตาลซึ่งอยู่ไกลจากหมู่บ้าน และการขาดแคลนน้ำ

<sup>14</sup> ผู้เขียนบทความใช้นามสมมติแทนชื่อของผู้ให้สัมภาษณ์ โดยเป็นไปตามแนวทางการไม่เปิดเผยชื่อผู้ให้ข้อมูล

<sup>15</sup> สัมภาษณ์, บุญช่วย, 21 กุมภาพันธ์ 2559



ประสบการณ์ในการต่อสู้เกี่ยวกับสิทธิเหนือที่ดินที่ชาวบ้านได้ดำเนินการร่วมกับชาวบ้านในพื้นที่อื่น ๆ และกลุ่มนักพัฒนาเอกชน (เอ็นจีโอ) ในอดีตทำให้ชาวบ้านสูงวัยระดับแกนนำให้ความสำคัญกับคุณค่าของที่ดินในฐานะปัจจัยสำคัญสำหรับการยังชีพด้วยการเกษตรกรรม และการป้องกันที่ดินหลุดมือออกไปจากหมู่บ้าน อูษา วัย 37 ปี ซึ่งเป็นหนึ่งในผู้ที่ไม่เห็นด้วยกับโครงการระบุว่า ความพึงใจจากการถูกขับออกจากพื้นที่ในช่วงปี 2538 ทำให้ชาวบ้านส่วนหนึ่งกลัวว่าการเปิดทางให้โครงการกั้นลมหเข้ามาในพื้นที่จะส่งผลแบบเดียวกัน

“ชาวบ้านเคยถูกไล่ที่ไปอยู่หมู่ 9 หนองใหญ่ ก็เลยไม่อยากโดนไล่อีก ต่อให้ ส.ป.ก. มาเป็นตัวกลางก็ไม่ได้ทำให้มันใจขึ้น เพราะ ส.ป.ก. มาสัญญาอะไรไว้ จะหาที่ดินบริจาค 5-7 ไร่ให้คนที่ไม่เคยมีที่ดิน ก็เจียบหายไป”<sup>16</sup>

เป็นที่น่าสังเกตว่า ความไม่มั่นคงในการถือครองที่ดิน ส.ป.ก. (ซึ่งผู้ใช้ประโยชน์ที่ดินไม่ได้มีกรรมสิทธิ์เหนือที่ดิน) ไม่ได้ทำให้ครัวเรือนที่ยังมีที่ดินอยู่ในชุมชนบ้านเทพนาเร่งปล่อยเช่าหรือขายที่ดินให้กับนายทุนโรงไฟฟ้ากั้นลมหจากภายนอก ในทางกลับกัน การที่ชาวบ้านซึ่งเป็นแกนนำในการเรียกร้องที่ดินคืนจากกรมป่าไม้และเป็นปราชญ์ชาวบ้านด้านการทำเกษตรยังได้รับความนับถือจากชาวบ้านหลายกลุ่ม<sup>17</sup> หรือเป็นผู้เฒ่าผู้แก่ในหมู่บ้านที่ถูกหลานเกรงใจ “ต้องยกมือตาม”<sup>18</sup> ประกอบกับการที่ทางบริษัทที่จะเข้ามาดำเนินโครงการไม่สามารถตอบคำถามของชาวบ้านเกี่ยวกับผลกระทบทางด้านสิ่งแวดล้อมได้ ทำให้เสียงของชาวบ้านที่คัดค้านโครงการพัฒนาพลังงานลมหในพื้นที่มีมากกว่าเสียงของชาวบ้านที่สนับสนุนโดยคนรุ่นที่อายุน้อยลงมา ซึ่งเห็นการที่ชาวบ้านจำนวนมากตกไปเป็นผู้เช่าหลังจากขายที่ดิน ส.ป.ก. ของตนเอง มองว่าการให้บริษัทมาเช่าหรือซื้อที่ดินอาจส่งผลเสียระยะยาว อีกทั้งชาวบ้านบางกลุ่มยังมีความเชื่อว่าการถือครองที่ดิน ส.ป.ก. เป็นระยะเวลาานอาจทำให้พวกเขาได้รับพิจารณาให้ได้รับมอบโฉนดที่ดินพอบรรจและพอสุกซึ่งมีที่ดินทำการเกษตรทั้งในและนอกหมู่บ้านเกินกว่า 50 ไร่<sup>19</sup> อธิบายถึงสภาพและปัจจัยที่ทำให้ชาวบ้านในหมู่บ้านตกเป็นผู้ไร้ที่ดิน ซึ่งส่วนหนึ่งเกี่ยวข้องกับทัศนคติของชาวบ้านที่มีต่อที่ ส.ป.ก. ในฐานะทรัพยากรที่เปลี่ยนเป็นตัวเงินได้<sup>20</sup> ในขณะที่ ลินจง วัย 45 ปี ให้เหตุผลที่ชาวบ้านส่วนใหญ่เพิ่งจะได้รับ ส.ป.ก.4-01 ทั้ง ๆ ที่อยู่ในเขตปฏิรูปที่ดินมาเป็นเวลานาน

“เดิมแต่ละบ้านมีที่ดินอย่างน้อยที่สุดก็ 5 ไร่ แต่ต่อมามีนายทุนมากวันซื้อ ...มานานมากแล้วตั้งแต่ก่อนทุ่งดอกกระเจียวมอีก ... ที่มาซื้อก็มีจากนอกหมู่บ้าน จากหมู่ 2 บ้านโนนสำราญ ตำบลห้วยยายจิวก็มี จากต่างจังหวัด จากกรุงเทพฯ ก็มาก พวกนี้เอา

<sup>16</sup> สัมภาษณ์, อูษา, 21 กุมภาพันธ์ 2559

<sup>17</sup> ผู้วิจัยพบว่า ชาวบ้านได้ทำรูปปั้นของแกนนำหลักในการ “ขอคืนพื้นที่ กลับคืนถิ่นแผ่นดินแม่” คือ ตาก้อง ถาวร ตั้งอยู่บริเวณแท่งกั้นน้ำใหญ่ใกล้กับบ้านของผู้ช่วยผู้ใหญ่บ้าน

<sup>18</sup> สัมภาษณ์, ขวัญใจ, 21 กุมภาพันธ์ 2559

<sup>19</sup> ชาวบ้านใช้วิธีการกระจายชื่อในการถือครองในหมู่คนในครัวเรือน เพื่อไม่ให้แต่ละคนมีที่ดินทำการเกษตรเกินพีดานที่ระเบียบข้อบังคับของ ส.ป.ก. กำหนดไว้ที่ไม่เกิน 50 ไร่

<sup>20</sup> ในปัจจุบันราคาที่ดินในหมู่บ้านเทพนาอยู่ที่ระหว่าง 50,000-100,000 บาทต่อไร่

ไปทำรีสอร์ท หรือซื้อทิ้งไว้ บางทีก็เจ้าของที่ดินเดิมเราเนี่ยแหละที่หายไปเป็นคนรับจ้าง  
เฝ้าที่ให้เขา ได้เดือนละ 3,000-4,000 บาท บางคนขายที่ดินไปเพราะมองว่าอาจจะ  
เช่าได้ ... เอาเงินไปซื้อรถบ้าง การศึกษาลูกบ้าง”

“ชาวบ้านบางกลุ่มไม่ทำการเกษตรมักจะขายที่ดิน ส.ป.ก. หรือใบ ภ.บ.ท.5<sup>21</sup> ด้วยความ  
ไม่เคยมีเงินก้อนจำนวนมาก ผสมกับไม่มีความรู้ทำกิน หรือที่ทำอยู่ไม่ได้กำไรน้อย ส่วน  
มากจะเป็นหนี้ขายทุนทบต้นทบดอกไปเรื่อย ๆ และความขี้เกียจที่จะทำการเกษตรเอง”<sup>22</sup>

“ที่ไม่ไปขึ้นทะเบียนออก ส.ป.ก.4-01 กับทาง ส.ป.ก. ทั้งๆ ที่มีเจ้าหน้าที่มาสองกล้อ  
(รังวัดที่ดิน – ผู้เขียน) เพราะมันเปลี่ยนชื่อไม่ได้ โอนไม่ได้ ขายไม่ได้ บางคนก็กลัวว่าถ้า  
ออก ส.ป.ก. แล้วจะไม่ได้ออกโฉนดหรือ น.ส.3 ...เคยคุยกับเจ้าหน้าที่ ส.ป.ก. เขาบอก  
ว่าในกลุ่มที่ดินที่ต่อไปจะมีการให้ออกโฉนดได้ ส.ป.ก. มาเป็นอันดับหนึ่ง เราก็คงเป็น  
ไปได้เพราะมันมีการรังวัด ไม่เหมือนกับ ภ.บ.ท.5 ซึ่งไม่มีการรังวัด”<sup>23</sup>

#### ความกังวลเกี่ยวกับผลกระทบทางด้านสิ่งแวดล้อม

การที่หมู่บ้านเทพนาถือเป็นพื้นที่แรกๆ ของจังหวัดชัยภูมิที่ ส.ป.ก. ได้อนุญาตให้เอกชนสามารถ  
เช่าที่ดินเพื่อทำโครงการโรงไฟฟ้าพลังงานลม มีผลอย่างยิ่งต่อการที่ชาวบ้านแสดงความไม่เห็นด้วย  
กับโครงการ เมื่อผนวกกับความกังวลของชาวบ้านเกี่ยวกับผลกระทบทางด้านสิ่งแวดล้อมและสังคมที่อาจ  
เกิดขึ้นจากการติดตั้งกังหันลมและการตั้งโรงไฟฟ้าพลังงานลมในพื้นที่

ชาวบ้านที่ไม่เห็นด้วยกับโครงการระบุว่า ในระยะที่บริษัทเข้ามาสำรวจและเจรจากับชาวบ้านนั้น เป็น  
ช่วงที่โครงการพัฒนาพลังงานลมที่ตำบลห้วยบง อำเภอด่านขุนทด จังหวัดนครราชสีมา เพิ่งจะดำเนินการ<sup>24</sup>  
ชาวบ้านจึงยังไม่สามารถประเมินผลกระทบที่อาจเกิดขึ้นกับหมู่บ้านได้ ผนวกกับเมื่อบริษัทลงมาทำประชาคม  
กับชาวบ้านกลับไม่ปรากฏว่ามีเจ้าหน้าที่จากหน่วยงานที่สามารถชี้แจงเกี่ยวกับผลกระทบทางด้าน  
สิ่งแวดล้อมและสังคมได้อย่างชัดเจนมาร่วมในการทำความเข้าใจกับชาวบ้าน ขณะที่ชาวบ้านที่อยู่ใน  
เครือข่ายกับองค์กรพัฒนาเอกชนและชาวบ้านที่มีลูกหลานทำงานอยู่ในต่างประเทศก็ได้ตั้งข้อสังเกตถึง  
ผลเสียที่อาจเกิดขึ้นจากการดำเนินโครงการ อันได้แก่ ความแห้งแล้งจากการพัดของกังหันลมที่จะส่งผลต่อ  
พืช การแกว่งของใบพัดที่อาจเป็นอันตรายต่อสัตว์ที่อยู่ในระบบนิเวศของหมู่บ้านและบริเวณใกล้เคียง และ  
มลภาวะทางเสียง เป็นต้น ข้อมูลดังกล่าวนี้สอดคล้องกับรายงานข่าวที่ระบุว่า แม้บริษัทจะเดินหน้า  
ทำประชาคมรับฟังความคิดเห็นจากชาวบ้านในพื้นที่ตั้งแต่ต้นปี 2553 แต่ชาวบ้านยังไม่พึงพอใจต่อการชี้แจง  
ของบริษัทเกี่ยวกับผลกระทบด้านเสียงของกังหันลมที่อาจก่อให้เกิดความรำคาญ ส่งผลต่อคุณภาพอากาศ

<sup>21</sup> แบบแสดงรายการเพื่อชำระภาษีบำรุงท้องที่

<sup>22</sup> สัมภาษณ์, สุก, 22 กุมภาพันธ์ 2559

<sup>23</sup> สัมภาษณ์, ลินจง, 21 กุมภาพันธ์ 2559

<sup>24</sup> การติดตั้งใบพัดของกังหันลมยักษ์ในโครงการที่ห้วยบงเริ่มขึ้นในไตรมาสที่ 2 ของปีงบประมาณ 2555 (ซีเมนต์  
ประเทศไทย, 2555)

และการคมนาคมขนส่ง<sup>25</sup> และกระทบต่อสัตว์ในท้องถิ่น (สำนักข่าวเนชั่น, 2553) พ่อสุก ปราชญ์ชาวบ้านด้านการเพาะปลูกเห็ด ซึ่งมีที่ดิน 90 ไร่ ให้ความเห็นเกี่ยวกับความกังวลของตนและชาวบ้านที่ไม่เห็นด้วยกับการเข้ามาดำเนินการของโครงการพัฒนาพลังงานลมว่า ระบบนิเวศและการเพาะปลูกต้องได้รับผลกระทบอย่างแน่นอน

“โครงการกังหันลม มีก็ได้ไม่มีก็ได้ แล้วแต่คนส่วนใหญ่เห็นชอบ แต่เทียบกับประเทศฮอลแลนด์ที่เป็นทุ่งหญ้าและเป็นต้นแบบของกังหันลมแล้ว คิดว่าน่าจะมีปัญหามากกว่าที่จะได้ประโยชน์ ... พื้นที่รอบบริเวณมันจะเป็นทุ่งเสียหมด ไม่สามารถมีต้นไม้สูงได้ และผลผลิตคุณภาพลดต่ำลงเพราะความแล้งที่เกิดจากการเป็นทุ่งโล่ง สัตว์เล็กและจำพวกสัตว์ปีก นก ค้างคาว ได้รับผลแน่นอน ระบบนิเวศจะเปลี่ยนไปจากเดิม”<sup>26</sup>

เพื่อเป็นการคลายความตึงเครียดในการเจรจาระหว่างบริษัทและชาวบ้านซึ่งกังวลเกี่ยวกับผลกระทบของโครงการ พลังงานจังหวัดซึ่ง “รู้ว่าชาวบ้านไม่ไว้ใจรัฐ”<sup>27</sup> พยายามอธิบายข้อดีของโครงการโดยเน้นไปที่ประโยชน์ต่อส่วนรวม โดยระบุว่าโครงการพัฒนาพลังงานลมเป็นโครงการพลังงานสะอาดและไม่มีผลกระทบต่อทัศนียภาพของโรงไฟฟ้าถ่านหิน อีกทั้งยังทำให้ไทยสามารถผลิตไฟฟ้าเองได้โดยไม่จำเป็นต้องซื้อไฟฟ้ามาจากประเทศลาว ในส่วนของทางบริษัทได้เน้นย้ำสโลแกนที่ว่า “รัฐบาลได้ไฟฟ้า ชาวบ้านได้ค่าเช่าที่”<sup>28</sup> และได้ชี้แจงกับชาวบ้านว่าโครงการจะไม่ส่งผลกระทบต่อชุมชนเนื่องจากตั้งอยู่ห่างจากหมู่บ้าน 200 เมตร ข้อมูลนี้ขัดแย้งกับความรับรู้ของชาวบ้านที่ไม่เห็นด้วยกับโครงการที่ว่า โครงการตั้งอยู่ห่างจากหมู่บ้านเพียง 50 เมตร

“ที่คัดค้านเพราะมันใกล้เขตชุมชนระยะ 50 เมตร ไปดูก็จะเห็นตรงถนนลาดยางสุดหมู่บ้าน ถัดออกไปจากตรงนั้น 50 เมตรก็จะเป็นพื้นที่ที่เข้ามาสำรวจไว้ ... นอกจากนั้นก็กลัวเรื่องเสียง มลภาวะ พิษ”<sup>29</sup>

นอกจากจะเผชิญกับการคัดค้านโครงการอันเนื่องมาจากความกังวลของชาวบ้านเกี่ยวกับผลกระทบทางสิ่งแวดล้อม บริษัทยังมีข้อขัดแย้งกับหน่วยงานภาครัฐในแง่ของการใช้ทรัพยากรในพื้นที่อีกด้วย ทั้งนี้จากคำบอกเล่าของชาวบ้านบางราย บริษัทมีแผนเดิมที่จะทำถนนสี่เลนเพื่อลำเลียงส่วนประกอบของกังหันลมเข้าสู่พื้นที่ตั้งทับเส้นทางลูกรังเดิมระหว่างหมู่บ้านโคกสะอาดและหมู่บ้านเทพพนาซึ่งคิดเป็นระยะทางประมาณ 7 กิโลเมตร แต่ติดปัญหาพื้นที่ดังกล่าวเป็นพื้นที่ในเขตอุทยาน โดยก่อนหน้านี้ชาวบ้านเองก็เคย

<sup>25</sup> ประเด็นนี้เกี่ยวข้องกับฝุ่นละอองรวมทั้งการเสื่อมของผิวดิน รวมทั้งประเด็นการเดินทางสายไฟฟ้าแรงสูงผ่านพื้นที่ของหมู่บ้าน

<sup>26</sup> สัมภาษณ์, สุก, 22 กุมภาพันธ์ 2559

<sup>27</sup> สัมภาษณ์, เพ็ญ, 21 กุมภาพันธ์ 2559

<sup>28</sup> สัมภาษณ์, สุก, 22 กุมภาพันธ์ 2559

<sup>29</sup> สัมภาษณ์, อุษา, 21 กุมภาพันธ์ 2559

ประสบปัญหากรรมป่าไม้ไม่อนุญาตให้กรมทางหลวงทำถนนในพื้นที่ลูกรังดังกล่าว โดยกรรมป่าไม้ให้เหตุผลว่าชาวบ้านอาจใช้โอกาสนี้ในการตัดไม้ทำลายป่า

### เครือข่ายทางการเมืองในระดับท้องถิ่นและการต่อรองในกระบวนการเปลี่ยนมือที่ดิน

จากการเปิดเผยของอดีตสมาชิกสภาองค์การบริหารส่วนตำบลบ้านไร่ หนึ่งในสามบริษัทได้ติดต่อผ่านนายกองค์การบริหารส่วนตำบลบ้านไร่ขอเข้ามาสำรวจพื้นที่ในปี 2553 ซึ่งสภาได้มีมติให้บริษัทสามารถเข้ามาสำรวจพื้นที่ได้เนื่องจากเห็นคล้อยตามกับคำชี้ชวนของบริษัทที่ระบุว่า หากมีการตั้งกั้นล้มจะมีการเติบโตของธุรกิจประเภทต่าง ๆ ซึ่งจะนำรายได้ในแง่ของภาษีมาให้กับ อบต.<sup>30</sup> คำชี้ชวนดังกล่าวเน้นว่าตรงใจของ อบต. ในพื้นที่ ซึ่งกำลังประสบปัญหาการเก็บภาษีได้ต่ำนับตั้งแต่ปี 2555 ซึ่งส่วนหนึ่งเนื่องมาจากการรณรงค์ของ ส.ป.ก. ในยุครัฐบาลนายอภิสิทธิ์ เวชชาชีวะ ผ่านกระบวนการการตรวจสอบสวนลี้และรังวัดที่ดินเพื่อให้ชาวบ้านได้รับเอกสารสิทธิ ส.ป.ก.4-01 ทั้งนี้ โดยทั่วไปเมื่อชาวบ้านได้รับหนังสือ ส.ป.ก.4-01 อบต. จะไม่สามารถเรียกเก็บภาษีบำรุงท้องที่จากที่เดิมเคยเรียกเก็บได้

หลังจากขั้นตอนดังกล่าว โครงการต้องผ่านประชาคมรับฟังความคิดเห็นของชาวบ้านในตำบลบ้านไร่ทุกหมู่บ้านที่อาจได้รับผลกระทบจากโครงการ ซึ่งจะถือว่าการประชาคมผ่านการรับรองก็ต่อเมื่อมีครัวเรือนเข้าร่วมประชาคมเกินครึ่งหนึ่งของครัวเรือนทั้งหมด ทั้งนี้ โดยเป็นไปตามข้อกำหนดเรื่องการรับฟังความคิดเห็นของประชาชนในการพิจารณาออกใบรับแจ้งการประกอบกิจการโรงงาน ใบอนุญาตประกอบกิจการโรงงาน และใบอนุญาตขยายโรงงาน ตามกฎหมายว่าด้วยโรงงาน พ.ศ. 2555 อนึ่ง เพื่อผลักดันโครงการให้ผ่านประชาคมให้ได้ บริษัทได้ส่งผู้นำท้องถิ่น (เช่น นาย อบต. กำนัน และผู้ใหญ่บ้าน) รวมทั้งเจ้าหน้าที่หน่วยงานรัฐที่เกี่ยวข้อง เช่น สำนักงานพลังงานจังหวัด ไปดูงานที่ประเทศเยอรมนี อีกทั้งยังจัดให้ชาวบ้านที่ไม่เห็นด้วยกับโครงการไปเยี่ยมชมโรงไฟฟ้ากังหันลมลำตะคอง โดยระหว่างนั้น ชาวบ้านจำนวนราว ๆ 10 คน ได้ดำเนินการต่อรองกับบริษัทในนามของชาวบ้านเทพพนา โดยยื่นข้อเสนอให้ทางบริษัทดำเนินการในลักษณะต่าง ๆ เช่น การตัดถนนเข้าสู่แปลงเกษตร การต่อประปาเข้าหมู่บ้าน การสร้างฝาย การจ่ายไฟฟ้าฟรีให้แก่ชุมชน การให้เงินทุนหมุนเวียนเพื่อให้ชาวบ้านกู้ยืม การให้เงินปันผลแก่ชุมชน เป็นต้น ทั้งนี้ บริษัทได้รับพิจารณาข้อเสนอเหล่านี้และพยายามเชื่อมสัมพันธ์กับชาวบ้านโดยการเข้าร่วมกิจกรรมและงานประเพณีในรูปแบบต่าง ๆ เช่น จัดของขวัญมามอบให้เด็กในวันเด็ก หรือให้เงินสนับสนุนงานลอยกระทงประจำปี เป็นต้น

<sup>30</sup> อนึ่ง โรงไฟฟ้าพลังงานลม เป็นหนึ่งในโรงไฟฟ้ากลุ่มที่ไม่เข้าข่ายต้องจัดทำรายงานการวิเคราะห์ผลกระทบสิ่งแวดล้อม (EIA) ตามกฎหมายว่าด้วยการส่งเสริมและรักษาคุณภาพสิ่งแวดล้อม (เว้นแต่เป็นโครงการที่อยู่ในพื้นที่ที่คณะรัฐมนตรีมีมติเห็นชอบกำหนดให้เป็นพื้นที่ชั้นคุณภาพลุ่มน้ำชั้น 1) อย่างไรก็ตาม ผู้ขอรับใบอนุญาตดำเนินกิจการจะต้องดำเนินการตามมาตรการที่กำหนดไว้ในหลักการปฏิบัติ (Code of Practice: COP) อย่างเคร่งครัด และต้องเสนอรายการตรวจสอบด้านสิ่งแวดล้อม พร้อมทั้งเอกสารหลักฐานต่อสำนักงานคณะกรรมการกำกับกิจการพลังงาน เพื่อใช้เป็นหลักเกณฑ์ในการพิจารณาให้ใบอนุญาตผลิตไฟฟ้า ในส่วนของพระราชบัญญัติโรงงานกำหนดห้ามตั้งโรงงานภายในระยะ 100 เมตรจากเขตติดต่อสาธารณสถาน เช่น โรงเรียนและวัด และพระราชบัญญัติส่งเสริมและรักษาคุณภาพสิ่งแวดล้อมแห่งชาติ (พ.ศ. 2535) กำหนดระดับความดังของเสียงประเภทเสียงรบกวนไม่เกิน 10 เดซิเบล และเสียงทั่วไปไม่เกิน 70 เดซิเบล อนึ่ง โครงการจะต้องมีหลักฐานการมีส่วนร่วมของผู้มีส่วนได้ส่วนเสียและประชาชนในพื้นที่ รวมทั้งหนังสือยินยอมหรือยอมรับจากหน่วยงานหรือพื้นที่ใกล้เคียงในกรณีที่มีโอกาสได้รับผลกระทบจากการพัฒนาโครงการพลังงานลม

นอกจากคำสัญญาในด้านการพัฒนารูปแบบต่าง ๆ แล้ว ทางบริษัทได้เสนอมอบค่าตอบแทนให้ชาวบ้านแบ่งออกเป็นหมวดต่าง ๆ หมวดแรกคือ คริวเรือนที่อยู่ในแนวเขตการสำรวจพื้นที่จะได้รับค่าตอบแทนไร่ละ 200 บาท หมวดที่สองคือคริวเรือนที่มีที่ดินซึ่งเป็นที่ตั้งของกังหันลม จะได้รับเงินตามสัญญาเป็นจำนวนเงิน 35,000 บาทต่อไร่ต่อปี โดยการจ่ายเงินจำนวนนี้จะครอบคลุมช่วงเวลาที่ยังไม่ได้มีการติดตั้งกังหันลมด้วย เป็นที่น่าสังเกตว่า ข้อเสนอจากการเจรจาระหว่างตัวแทนชาวบ้านเทพนาและบริษัทคล้ายคลึงกับข้อเสนอของบริษัทวินด์ เอ็นเนอร์ยี โฮลดิ้ง ซึ่งได้แจ้งต่อที่ประชุมสภาองค์การบริหารส่วนตำบลห้วยบง ตามบันทึกเมื่อวันที่ 5 มิถุนายน 2559<sup>31</sup> จึงอาจกล่าวได้ว่า ข้อเสนอเหล่านี้เป็นพื้นฐานข้อตกลงระหว่างชุมชนกับบริษัทผู้ผลิตพลังงานลม แต่อาจมีข้อแตกต่างเพียงในแง่ของการดำเนินการให้เป็นไปตามข้อเสนอ

แม้ว่าองค์การบริหารส่วนตำบลบ้านไร่จะพยายามแสดงท่าทีที่เป็นกลาง และทางบริษัทก็ยื่นข้อเสนอในรูปแบบต่าง ๆ ที่ดูคล้ายกับว่าจะเป็นประโยชน์กับชาวบ้าน แต่กลับปรากฏว่า มีเหตุการณ์อีกจำนวนหนึ่งที่ทำให้ชาวบ้านมองบทบาทขององค์การบริหารส่วนตำบลและท่าทีของบริษัทด้วยความกังขา อาทิ ชาวลือว่านายกองค์การบริหารส่วนตำบลในสมัยนั้นได้รับค่าใช้จ่ายในการประสานงานให้กับบริษัทเป็นจำนวนเงินที่สูง การพูดคุยในหมู่บ้านชาวบ้านเกี่ยวกับเนื้อหาที่องค์การบริหารส่วนตำบลและผู้นำหมู่บ้านต่อรองกับบริษัท ซึ่งชาวบ้านมองว่าคนซึ่งเป็นตัวแทนของพวกเขาเหล่านี้รู้ไม่เท่าทันบริษัทชาวลือว่าบริษัทสามารถขอเอกสารสิทธิ น.ส.3 จากกรมที่ดินสำหรับพื้นที่ ส.ป.ก. บางแปลงได้ การที่กระบวนการประชาคม (ซึ่งมีการเชิญผู้ว่าราชการจังหวัดและนายอำเภอมาร่วมด้วย) ดำเนินไปโดยมีการเชิญเฉพาะคริวเรือนที่มีที่ดินในแนวเขตที่เกี่ยวข้องกับโครงการมาเข้าร่วมประชาคม และการที่ชาวบ้านที่ได้รับข้อเสนอให้ติดตั้งกังหันลมและควรจะได้รับเงินจำนวน 35,000 บาทต่อไร่ต่อปี กลับได้รับเงินตอบแทนเพียงไร่ละ 5,000 บาทต่อไร่ต่อปีเท่านั้น

### เสียงสนับสนุน และทิศทางของโครงการในพื้นที่บ้านเทพนา

การดำเนินโครงการโรงไฟฟ้าพลังงานลมในพื้นที่บ้านเทพนาเป็นอีกหนึ่งตัวอย่างที่ชี้ให้เห็นว่าชาวบ้านมักไม่ได้มีความเห็นไปในแนวทางเดียวกันเมื่อมีโครงการพัฒนาขนาดใหญ่เข้ามาในหมู่บ้าน และความไม่ลงรอยนี้อาจปูทางให้การผลักดันโครงการในอนาคต อนึ่งชาวบ้านเทพนาที่เห็นด้วยกับโครงการพัฒนาไฟฟ้าพลังงานลม ซึ่งเป็นกลุ่มผู้ที่มีที่ดินทั้งที่ได้รับและไม่ได้รับการเจรจาขอเช่าจากบริษัทให้ความเห็นว่าโครงการน่าจะช่วยส่งเสริมการท่องเที่ยวในพื้นที่<sup>32</sup> โดยยกตัวอย่างโครงการสาธิตที่ตำบลวะตะแบกซึ่งมีผู้ไปเยี่ยมชมอย่างต่อเนื่อง ส่วนในแง่ผลกระทบนั้น พวกเขา มองว่าหากพิจารณาจากโครงการในพื้นที่อื่นน่าจะอนุมานได้ว่าโครงการไม่ส่งผลกระทบต่อสิ่งแวดล้อม ลุงพัน หนึ่งในเจ้าของพื้นที่ที่ได้รับการทาบทามขอเช่าพื้นที่มองว่า โครงการอาจส่งผลกระทบต่อสิ่งแวดล้อมเพียงเล็กน้อย

<sup>31</sup> บริษัทยื่นข้อเสนอในรูปแบบต่าง ๆ ได้แก่ ค่าตอบแทนสำหรับที่ดินที่สละสิทธิ์ให้ตั้งกังหันลม ค่าตอบแทนกรณีรัศมีใบพัดรบกวน การตั้งกองทุนพัฒนาตำบลเมกะวัตต์ละ 150,000 บาทในปีแรก และ 15,000 บาทในปีที่สอง ฝ่ายกั้นน้ำ การติดตั้งเสาไฟฟ้าตามถนน ประปาหมู่บ้าน การสนับสนุนโครงการที่ชุมชนตั้งขึ้นมา ภาษีโรงเรือนจากสถานีไฟฟ้าและตัวกังหันลมที่ทาง อบต. จะเป็นผู้ได้รับ (บันทึกรายงานการประชุมสภา อบต. ห้วยบง ครั้งที่ 1/2557)

<sup>32</sup> สัมภาษณ์, ตึก, 22 กุมภาพันธ์ 2559



“มันก็อาจจะมีผลกระทบอยู่บ้าง ... บริษัทพาไปดูงานที่เขาขายเตียง (โรงไฟฟ้ากังหันลม ลำตะคอง) ชาวบ้านก็ว่าเสียงไม่ดัง ตามที่บริษัทบอก ผลกระทบก็น้อยคือมีแค่ลม”<sup>33</sup>

ทั้งนี้ ชาวบ้านที่เห็นควรให้มีการดำเนินโครงการโรงไฟฟ้าพลังงานลมในหมู่บ้านให้มีความเห็นว่าเป็นชาวบ้านที่ไม่เห็นด้วยกับโครงการมี 3 กลุ่ม ได้แก่ กลุ่มที่ไม่มีที่ดินและกลุ่มที่มีที่ดินแต่ไม่ได้อยู่ในเขตที่แนวกังหันลมตัดผ่าน ซึ่งทั้งสองกลุ่มนี้จะไม่ได้รับประโยชน์ในรูปแบบตัวเงินจากบริษัท และกลุ่มที่มีที่ดินน้อยซึ่งหากให้บริษัทเช่าจะไม่มีที่ดินทำกินเหลืออยู่ โดยชาวบ้านแทบทุกคนที่ให้ความเห็นในแง่ดีไว้ว่า “ฝนตกไม่ทั่วฟ้า” ในการอธิบายความขัดแย้งภายในหมู่บ้าน ซึ่งอาจเกิดขึ้นอีกหากโครงการถูกปิดฝุ่นขึ้นมาดำเนินการใหม่ในอนาคต ความเห็นดังกล่าวสอดคล้องเพียงบางส่วนกับข้อสังเกตจากกลุ่มที่ระบุว่าตนเองไม่ได้ให้ความสนใจต่อโครงการเท่าไรนัก โดยคนกลุ่มนี้ซึ่งเป็นกลุ่มที่ไม่มีที่ดินหรือมีที่ดินแต่ไม่ได้อยู่ในเขตที่แนวกังหันลมตัดผ่าน ให้ความเห็นว่า การที่ชาวบ้านมีความเห็นแตกต่างกันออกเป็นสองกลุ่มใหญ่ๆ เป็นเรื่องของผลประโยชน์ที่ไม่ลงตัว หรือผลประโยชน์ตกกับผู้ให้เช่าแต่ทั้งหมู่บ้านอาจได้รับผลกระทบ<sup>34</sup> ทั้งนี้ กลุ่มที่ไม่แสดงตนว่าเห็นชอบหรือคัดค้านโครงการระบุว่า จนถึงปัจจุบันพวกตนยังไม่แน่ใจเกี่ยวกับผลกระทบที่อาจเกิดขึ้นจากการดำเนินโครงการ เพราะตนไม่ได้ถูกเชิญให้เข้าร่วมประชาคมและเท่าที่ฟังคนในหมู่บ้านมา ต่างคนต่างก็ให้ความเห็นแตกต่างกันไป “หลายคน หลายพูด”<sup>35</sup>

ท่ามกลางความเห็นที่ขัดแย้งเกี่ยวกับการดำเนินโครงการ ชาวบ้านแต่ละกลุ่มกลับเห็นตรงกันว่าโครงการพัฒนากังหันลมในหมู่บ้านอาจดำเนินต่อไป ทั้งนี้ กลุ่มอดีตผู้นำในตำบลประเมินว่า คนที่คัดค้านโครงการเริ่มจะหันมาเห็นด้วยในระยะหลังๆ เพราะเห็นว่าในพื้นที่อื่นๆ ที่อยู่ใกล้เคียง เช่น บริเวณที่ตั้งโครงการสาธิตที่อยู่ไม่ห่างจากทางรถไฟตำบลวะตะแบกและโครงการที่ตำบลซับใหญ่ ชาวบ้านยังปลูกมันสำปะหลังได้ตามปกติ<sup>36</sup> ในขณะที่แกนนำฝ่ายที่คัดค้านโครงการมองว่า มีความเป็นไปได้สูงที่โครงการดังกล่าวจะเดินหน้าต่อไปได้ เนื่องจากได้รับการสนับสนุนจากรัฐในฐานะโครงการ “พลังงานสะอาด”<sup>37</sup>

อนึ่ง การที่ยังมีบางบริษัทเดินหน้าเจรจาขอเช่าและแม้แต่ขอซื้อที่ดินกับชาวบ้านบางกลุ่ม และมีการทำสัญญาขายขาดที่ดิน เป็นสัญญาณที่ชี้ให้เห็นว่า แม้บริษัทที่ดำเนินการอาจไม่ใช่บริษัทเดิมแต่การดำเนินโครงการน่าจะยังมีอยู่ต่อไป ทั้งนี้พบว่า ชาวบ้านจำนวน 3-4 ราย จากจำนวน 30 รายที่อยู่ในแนวเขตกังหันลม ยอมขายขาดที่ดินเนื่องจากต้องการได้เงินสด โดยบริษัทจะถือ ส.ป.ก.4-01 ไว้และทำสัญญาคัดย้ายๆ กับสัญญาเงินกู้เพื่อเป็นหลักประกันว่าชาวบ้านจะไม่ขอคืนที่ดินย้อนหลัง

<sup>33</sup> สัมภาษณ์, พัน, 21 กุมภาพันธ์ 2559

<sup>34</sup> สัมภาษณ์, แสง, 22 กุมภาพันธ์ 2559; จุ่ม, 21 กุมภาพันธ์ 2559

<sup>35</sup> สัมภาษณ์, นุช, 22 กุมภาพันธ์ 2559

<sup>36</sup> ฝ่ายที่ไม่เห็นด้วยกับโครงการ ตั้งข้อสังเกตว่า โครงการในพื้นที่ทั้งสองแห่งยังอยู่ในระยะตั้งต้น จึงไม่อาจประเมินผลกระทบในระยะยาวหรือผลกระทบสะสมได้

<sup>37</sup> สัมภาษณ์, บุญช่วย, 21 กุมภาพันธ์ 2559

“ส่วนใหญ่ก็เลือกจะรอรับค่าเช่า 35,000 บาทต่อปี ก็คาดหวังว่าจะได้เงินทุกปีตามสัญญา 25 ปี คือนอกจากเขตกั้นหลุม 1 ไร่แล้ว พื้นที่รอบกั้นหลุมอีก 4 ด้านรวมเป็น 5 ไร่ บริษัทก็มาขอเช่าอัตราเดียวกัน ซึ่งบางบ้านเขามองว่านอกจากบริเวณที่ตั้งกั้นหลุม 1 ไร่ บริเวณข้างๆ ก็ยังปลูกมันสำปะหลังได้ แล้วบางบ้านก็มีที่ดินอยู่ในบริเวณที่ไม่ถูกเขตกั้นหลุมตัดผ่านด้วยก็ยังสามารถทำมาหากินปลูกอะไรไปก็ได้ แต่บางคนก็ขายขาดและได้เงิน ไร่ละ 150,000 บาท”<sup>38</sup>

### บทสรุป

กรณีของบ้านเทพนาตำบลบ้านไร่อำเภอเทพสถิตจังหวัดชัยภูมิสะท้อนให้เห็นถึงการต่อรองระหว่างบริษัทเอกชนหน่วยงานของรัฐและชุมชน ในกระบวนการกลายสภาพของที่ดินจัดสรรภายใต้โครงการของสำนักงานการปฏิรูปที่ดินเพื่อเกษตรกรรม (ส.ป.ก.) ไปสู่การเป็นที่ตั้งของอุตสาหกรรมผลิตไฟฟ้าพลังงานลม โดยผู้วิจัยพบว่าธุรกิจ “เขียว” ประเภทนี้ ได้สวมทับปฏิบัติการในชีวิตประจำวันของการแปรรูปที่ดิน ส.ป.ก. ให้เป็นของเอกชน ซึ่งที่ผ่านมาได้ส่งผลให้เจ้าของที่ดินจำนวนมากในหมู่บ้านกลายเป็นผู้เช่าที่ดินและแรงงานเฝ้าที่ดินของตนเองด้วยความสมัครใจ

แม้โครงการที่ตำบลบ้านไร่จะยังคงหยุดชะงักอยู่ในปัจจุบัน แต่กระบวนการต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นนับตั้งแต่ปี 2553 ก็ชี้ให้เห็นปัจจัยต่างๆ ที่ส่งผลให้เกิดการเปลี่ยนแปลงของการควบคุมที่ดิน ส.ป.ก. จากมือของเกษตรกรผู้มือของบริษัทผลิตไฟฟ้า “พลังงานสะอาด” ซึ่งได้แก่ความไม่มั่นคงในการถือครองที่ดิน การต่อรองระหว่างคนกลุ่มต่างๆ ในกระบวนการเปลี่ยนมือของที่ดิน เครือข่ายทางการเมืองในระดับท้องถิ่น และความกังวลของคนในพื้นที่เกี่ยวกับผลกระทบทางด้านสิ่งแวดล้อม โดยแม้ว่าปัจจัยเหล่านี้จะคล้ายคลึงกับปัจจัยที่ส่งผลต่อการเปลี่ยนมือที่ดินของชุมชนผู้ผลิตไฟฟ้าพลังงานลมในต่างประเทศ แต่กรณีของหมู่บ้านเทพนาก็ได้ให้ข้อสังเกตเพิ่มเติมเกี่ยวกับเงื่อนไขที่ส่งผลให้ปัจจัยเหล่านี้กลายเป็นอุปสรรคต่อการดำเนินโครงการ อันได้แก่ ความเป็นมาของชุมชน ประสบการณ์และมุมมองของชาวบ้านเกี่ยวกับที่ดิน และช่วงเวลาของบริษัทเริ่มเข้ามาดำเนินโครงการ

ในส่วนของการต่อรองระหว่างบริษัท หน่วยงานของรัฐ และชุมชนนั้น อาจกล่าวได้ว่าเป็นกระบวนการที่เต็มไปด้วยความขัดแย้ง แม้แต่ระหว่างหน่วยงานของรัฐกับบริษัท และระหว่างชาวบ้านด้วยตนเอง อีกทั้งในขณะที่การต่อรองดำเนินไป ก็ได้มีการปะทะประสานกันของวาทกรรมที่เกี่ยวข้อง เช่น วาทกรรม “พลังงานสะอาด” “การอนุรักษ์” และ “การปฏิรูปที่ดิน” ทั้งนี้ การประสานกันของวาทกรรมเหล่านี้มีแนวโน้มที่จะสร้างโอกาสให้โครงการกั้นหลุมในพื้นที่ตำบลบ้านไร่กลับมาเดินหน้าได้อีกในอนาคต

<sup>38</sup> สัมภาษณ์, ฟน, 21 กุมภาพันธ์ 2559

### บรรณานุกรม

- กระทรวงพลังงาน. (ม.ป.ป.). แผนพัฒนาพลังงานทดแทนและพลังงานทางเลือก 25% ใน 10 ปี (พ.ศ. 2555-2564). สืบค้นเมื่อวันที่ 20 มกราคม 2559. จาก <http://www.enconfund.go.th/pdf/index/aedp25.pdf>
- คณะกรรมการนโยบายพลังงานแห่งชาติ. (ม.ป.ป.). มติคณะกรรมการนโยบายพลังงานแห่งชาติครั้งที่ 6/2552 (ครั้งที่ 128). สืบค้นเมื่อวันที่ 23 กุมภาพันธ์ 2559. จาก <http://www.eppo.go.th/nepc/kpc/kpc-128.htm#4>
- คมชัดลึกออนไลน์. (2553). อบรม. บ้านไร่เปิดทางผุดไฟฟ้ากังหันลมชี้ช่วยเสริมศักยภาพแหล่งท่องเที่ยว พท. สืบค้นเมื่อวันที่ 11 กุมภาพันธ์ 2559, จาก <http://www.komchadluek.net/detail/20100928/74552/>
- อบต.บ้านไร่เปิดทางผุดไฟฟ้ากังหันลม ชี้ช่วยเสริมศักยภาพแหล่งท่องเที่ยว พท. สืบค้นเมื่อวันที่ 11 กุมภาพันธ์ 2559, จาก <http://www.komchadluek.net/detail/20100928/74552/>
- บิสนิส. (2539). ผลการดำเนินงานแก้ไขปัญหาคกรณีป่าชายเลนบริเวณหมู่บ้านโนนสวรรค์และบ้านเทพนาตำบลบ้านไร่ อำเภอเทพสถิต จังหวัดชัยภูมิ. สืบค้นเมื่อวันที่ 25 มกราคม 2559, จาก [www.ryt9.com/s/cabt/202724](http://www.ryt9.com/s/cabt/202724)
- มณฑลสินี หอมหวาน. (2555). พลังงานทดแทน พลังงานทางเลือกใหม่สำหรับอนาคต. นักบริหาร, 32(1), 100-104.
- วินด์พาวเวอร์. (2556). ส.ป.ก. อนุมัติเอกชนเช่าที่สร้างโรงไฟฟ้าพลังงานลม. สืบค้นเมื่อวันที่ 20 มกราคม 2559, จาก <http://www.windpoweri.com/home/phasa-thiy/boi-snabsnun-phlangngan-lm2556>
- ศิริณา อภิญญาวัชรกุล. (2554). นิตินัยของเกษตรกรผู้ซื้อและขายที่ดิน ส.ป.ก.4-01 ใน ต.บ้านช้าง อ.แม่แตง จ.เชียงใหม่. (วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยเชียงใหม่).
- สยามธุรกิจ. (15-17 กุมภาพันธ์ 2555). ส.ป.ก. "โคราช-ชัยภูมิ" เนื้อหอมสุด ๆ รุมต่อผุดโรงไฟฟ้าพลังงานลม. สืบค้นเมื่อวันที่ 27 มีนาคม 2559, จาก [http://www.siamturakij.com/home/news/print\\_news.php?news\\_id=413357944](http://www.siamturakij.com/home/news/print_news.php?news_id=413357944)
- สำนักข่าวไทย. (2558). ชัยภูมิ เมืองต้นแบบพลังงานหมุนเวียน. สืบค้นเมื่อวันที่ 27 มีนาคม 2559, จาก <http://www.tnamcot.com/content/211417>
- สำนักข่าวเนชั่น. (2553). ชัยภูมิเดินหน้ารับฟังความคิดเห็นภาคประชาชนรับปีใหม่ลงทุน 6 พันล้าน ผุดโรงไฟฟ้ากังหันลม. สืบค้นเมื่อวันที่ 27 มีนาคม 2559, จาก [www.oknation.net/blog/suttipongnation/2010/12/20/entry-1](http://www.oknation.net/blog/suttipongnation/2010/12/20/entry-1)
- สำนักงานการปฏิรูปที่ดินเพื่อเกษตรกรรม. (ม.ป.ป.). สำนักงานการปฏิรูปที่ดินเพื่อเกษตรกรรม (ส.ป.ก.). สืบค้นเมื่อวันที่ 10 มกราคม 2559, จาก <http://www.alroinfo.com/images/policy%202.doc>
- สำนักจัดการที่ดินป่าไม้. (ม.ป.ป.). แนวทางปฏิบัติเกี่ยวกับการกั้นพื้นที่ป่าสงวนแห่งชาติกลับคืนกรมป่าไม้ และแนวทางการปฏิบัติเกี่ยวกับการปฏิรูปที่ดินในเขตป่าสงวนแห่งชาติ. สืบค้นเมื่อวันที่ 10 มกราคม 2559, จาก [http://www.forest.go.th/fl\\_mgt/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_download&gid=41&Itemid=](http://www.forest.go.th/fl_mgt/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=41&Itemid=)

- Borras, S.M. and Franco, J.C. (2012). Global Land Grabbing and Trajectories of Agrarian Change: A Preliminary Analysis. *Journal of Agrarian Change* 12(1), 34-59.
- Borras, S.M., McMichael, P. and Scoones, I. (2010). The Politics of Biofuels, Land and Agrarian Change: Editors' Introduction. *Journal of Peasant Studies* 37(4), 575-592.
- Dunlap, A. (2016). 'The Town is Surrounded': From Climate Concerns to Life Under Wind Turbines in La Ventosa, Mexico, presented at the Global Governance/Politics, Climate Justice and Agrarian/Social Justice: Linkages and Challenges Colloquium, The Hague, 2016. The Hague: International Institute of Social Studies (ISS).
- Fairhead, J., Leach, M. and Scoones, I. (2012). Green Grabbing: A New Appropriation of Nature?. *Journal of Peasant Studies* 39(2), 237-261.
- Gerber, J.F. and Veuthey, S. (2010). Plantations, Resistance and the Greening of the Agrarian Question in Coastal Ecuador. *Journal of Agrarian Change* 10(4), 455-481.
- Holmes, G. (2014). What is a Land Grab? Exploring Green Grabs, Conservation, and Private Protected Areas in Southern Chile. *Journal of Peasant Studies* 41(4), 547-567.
- Martinez, J. and Davilla, J.L. (2014). *Windmills: The Face of Dispossession*. LDPI Working Paper 55. The Hague: Land Deal Politics Initiative.
- Peluso, N. and Lund, C. (2011). New frontiers of land control: Introduction. *Journal of Peasant Studies*, 38: 4, 667-681.
- United Nations Division for Sustainable Development (UNDESA). (2012). A Guidebook to the Green Economy: Issue 1: Green Economy, Green Growth, and Low-Carbon Development. Retrieved September 20, 2015, from <https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/GE%20Guidebook.pdf>
- Ty, P.H., Phuc, N.Q. and van Westen, G. (2014). Vietnam in the Debate on Land Grabbing: Conversion of Agricultural Land for Urban Expansion and Hydropower Development. In M.Kaag and A. Zoomers (Ed.), *The Global Land Grab: Beyond the Hype*. London and New York: Zed Books.
- Von Braun, J. and Meinzen-Dick, R. (2009). *Land Grabbing by Foreign Investors in Developing Countries: Risks and Opportunities*. Washington, D.C.: International Food Policy Research Institute.





## เศรษฐกิจศาสตร์การเมืองอีสาน (2)

1. การปรับตัวในด้านอาชีพของชาวบ้านที่ได้รับผลกระทบ  
จากการสร้างเขื่อนห้วยนา: กรณีศึกษา หมู่บ้านหนองโอง  
ตำบลโนนสัง อำเภอกันทรารมย์ จังหวัดศรีสะเกษ  
*จิตารัตน์ พันธุ์ชนะ* 54

---

2. ระบบสวัสดิการทางเลือกของจังหวัดขอนแก่น  
*ประดิษฐ์ นาดทะยาย และบัวพันธ์ พรหมพักพิง* 72

---

3. ความเป็นเหตุเป็นผลของชาวไทยเชื้อสายเวียดนาม  
จากหังบูซาแผ่นดินสู่จิตวิญญาณของกุนนิยม  
*กฤษณะ ทองแก้ว, สมศักดิ์ ศรีสันติสุข และวิยุทธ์ จำรัสพันธ์* 88

---

4. กุณทางสังคมของประชาคมหมู่บ้านแก่นรักษ์  
ในการจัดการปัญหาของชุมชน  
*เกรียงไกร ผาสุตตะ และสมศักดิ์ ศรีสันติสุข* 103

---

## การปรับตัวในด้านอาชีพของชาวบ้านที่ได้รับผลกระทบจากการสร้างเขื่อนห้วยนา: กรณีศึกษา หมู่บ้านหนองโอง ตำบลโนนสัง อำเภอกันทรารมย์ จังหวัดศรีสะเกษ<sup>1</sup>

จิตารัตน์ พันธุ์ชนะ  
คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี

### บทคัดย่อ

ผลกระทบจากการสร้างเขื่อนห้วยนา มิได้มีแต่เพียงการเกิดน้ำท่วม การสูญเสียที่ดินทำกิน และสภาพแวดล้อม ทรัพยากรธรรมชาติถูกทำลายเท่านั้น หากแต่ยังทำให้สังคม วิถีชีวิตความเป็นอยู่ รวมทั้งอาชีพของชาวบ้านเปลี่ยนแปลงไปด้วย งานวิจัยนี้มุ่งศึกษาผลกระทบที่เกิดจากการสร้างเขื่อนห้วยนา และการปรับตัวของชาวบ้านในหมู่บ้านหนองโอง ตำบลโนนสัง อำเภอกันทรารมย์ จังหวัดศรีสะเกษ โดยมีเครื่องมือในการวิจัยคือแบบสอบถาม การสนทนากลุ่ม และการสัมภาษณ์เชิงลึก ผลการศึกษาแสดงให้เห็นว่าชาวบ้านมีการปรับตัวจากเดิมที่มีอาชีพและวิถีชีวิตความเป็นอยู่ที่พึ่งพาธรรมชาติเป็นหลัก เช่น การทำนา หางของป่า และประมง มาเป็นการเลี้ยงวัวนม การเลี้ยงปลาในกระชัง การปลูกต้นไม้และยางพารา การรับราชการ และการผันตัวเองเป็นแรงงานรับจ้างในเมือง การปรับตัวดังกล่าวเป็นผลมาจากการเปลี่ยนแปลงทางสิ่งแวดล้อมของชุมชนภายหลังการสร้างเขื่อนห้วยนา ที่ทำให้ความอุดมสมบูรณ์ของทรัพยากรธรรมชาติภายในชุมชนลดลง ชาวบ้านไม่สามารถพึ่งพารายได้จากการใช้ทรัพยากรธรรมชาติในชุมชนแต่เพียงอย่างเดียว และต้องดิ้นรนทำอาชีพอื่น ๆ เสริมเพื่อความอยู่รอด

**คำสำคัญ:** การปรับตัว เขื่อนห้วยนา อาชีพ

<sup>1</sup> งานวิจัยนี้ได้รับทุนสนับสนุนจากโครงการ Professional Development of Water Governance and Regional Development Practitioners in the Mekong Basin Fellowship Program (MK32) โดยได้รับทุนและการสนับสนุนจาก Australian Aid, M-POWER, CGIAR Research Program on Water, Land and Ecosystems และ MSSRC Mekong Sub-Region Social Research Center

## ความเป็นมาและความสำคัญ

ในภาคตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศไทย มีการดำเนินโครงการสร้างเขื่อนมากมายโดยรัฐบาลในยุคต่าง ๆ โดยมีเป้าประสงค์เพื่อที่จะพัฒนาความเป็นอยู่ที่ดีของประชาชน อย่างไรก็ตาม เขื่อนต่าง ๆ นั้นถูกสร้างขึ้นโดยปราศจากการประเมินผลกระทบทางสิ่งแวดล้อม (Environmental Impact Assessment: EIA) ที่อาจจะเกิดขึ้น และขาดการมีส่วนร่วมและความยินยอมจากชาวบ้านที่อยู่อาศัยในพื้นที่

ด้วยเหตุนี้ เราจึงเห็นได้ว่า การสร้างเขื่อนนั้นไม่ได้มาพร้อมกับการสร้างโอกาสและความรุ่งเรืองให้กับชาวบ้านเท่านั้น แต่การสร้างเขื่อนยังนำมาซึ่งความสูญเสียและความเจ็บปวดของชาวบ้านด้วยเช่นกัน จากผลกระทบของการสร้างเขื่อนที่ผ่านมา ได้ทำให้ชาวบ้านหลายคนต้องจำใจยอมละทิ้งถิ่นฐานบ้านเกิดและย้ายไปอยู่ในพื้นที่แหล่งอื่นที่พวกเขาไม่คุ้นเคย ผลกระทบดังกล่าวสร้างความเดือดร้อนให้กับชาวบ้านและวิถีชุมชนเป็นอย่างมาก เนื่องจากชีวิตความเป็นอยู่ของพวกเขาจะไม่มีวันกลับมาเป็นเหมือนเดิมอีกเลยหลังจากที่เขื่อนนั้นได้ถูกสร้างขึ้นมา

เขื่อนห้วยนา จังหวัดศรีสะเกษ ก็เป็นหนึ่งในโครงการสร้างเขื่อนเพื่อผลิตไฟฟ้าพลังน้ำขนาดใหญ่ที่เกิดขึ้นเพื่อต้องการแก้ไขปัญหาการขาดแคลนน้ำในภาคตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศไทย โดยโครงการดังกล่าวได้รับการดำเนินการภายใต้กระทรวงวิทยาศาสตร์ เทคโนโลยีและสิ่งแวดล้อม ในรัฐบาลของพลเอกชาติชาย ชุณหะวัณ

เขื่อนห้วยนาถูกสร้างขึ้นโดยปราศจากการแจ้งเตือนล่วงหน้าแก่ชาวบ้านที่อาศัยอยู่ในพื้นที่ พวกเขาไม่ได้มีส่วนร่วมใดๆ เลยในการสร้างเขื่อนนั้น พวกเขาไม่เคยได้ทราบเลยว่าการสร้างเขื่อนห้วยนาจะส่งผลกระทบต่อชุมชนของพวกเขาอย่างไร ทั้งๆ ที่รัฐบาลได้วางแผนไว้เอาไว้ว่าในการสร้างเขื่อนห้วยนานั้นสองหมู่บ้านคือ หมู่บ้านหนองโอง และหมู่บ้านหนองหวาย ตำบลโนนสัง อำเภอกันทรารมย์ จังหวัดศรีสะเกษ จำเป็นจะต้องโยกย้ายถิ่นฐานหลังจากมีการสร้างเขื่อนขึ้นมา เนื่องจากการสร้างเขื่อนจะทำให้พื้นที่ของทั้งสองหมู่บ้านจมหายไปกับสายน้ำ

จากกรณีดังกล่าวได้แสดงให้เห็นว่า การสร้างเขื่อนห้วยนาได้สร้างความเหลื่อมล้ำให้กับประชาชนในพื้นที่จากการเข้าถึงทรัพยากรธรรมชาติที่พวกเขาเคยพึ่งพา ชาวบ้านในหมู่บ้านหนองโองเองก็ได้รับผลกระทบเป็นอย่างมาก พวกเขาไม่สามารถเข้าถึงทรัพยากรทางธรรมชาติได้ และจำเป็นต้องปรับตัวให้เข้ากับสิ่งแวดล้อมใหม่ที่คุ้นเคย ชาวบ้านหลายคนต้องเปลี่ยนวิถีการดำเนินชีวิต เนื่องจากไม่สามารถเข้าถึงทรัพยากรธรรมชาติและปรับตัวได้ ทำให้พวกเขาต้องออกจากหมู่บ้านไปเป็นแรงงานราคาถูกในเมืองใหญ่เพื่อส่งเงินกลับบ้านเกิดให้กับสมาชิกในครอบครัวคนอื่นๆ ที่ยังอาศัยอยู่ในหมู่บ้าน

จากผลกระทบของการสร้างเขื่อนดังกล่าว รัฐบาลหลายๆ รัฐบาลก็ได้เล็งเห็น และมีความพยายามที่จะลดผลกระทบนั้นด้วยการสร้างโครงการพัฒนาต่างๆ ในพื้นที่นั้นมากขึ้น เช่น โครงการรังวัดป่าชุมชน โครงการทำแก้มลิงเพื่อป้องกันน้ำท่วมในชุมชนของหน่วยงานภาครัฐต่างๆ หลายๆ หน่วยงาน โดยมีความหวังว่าโครงการพัฒนาต่างๆ ในพื้นที่จะสามารถพัฒนาชีวิตความเป็นอยู่ของชาวบ้านให้ดีขึ้นได้อย่างแท้จริง

อย่างไรก็ตาม เสียงสะท้อนของชาวบ้านที่สะท้อนกลับมาจากการดำเนินโครงการต่างๆ ในพื้นที่ก็ได้แสดงให้เห็นว่า ยิ่งรัฐบาลพยายามสร้างโครงการพัฒนาเพื่อช่วยเหลือชาวบ้านมากเท่าไร โครงการต่างๆ นั้นก็ยิ่งหวนกลับมาทำร้ายชาวบ้านที่อาศัยอยู่ในพื้นที่มากขึ้นเท่านั้น เนื่องจากโครงการพัฒนาต่างๆ นั้นถูกสั่งการมาจากเบื้องบน ไม่ได้มาจากความต้องการของชาวบ้าน ชาวบ้านไม่ได้ประโยชน์ และไม่มีส่วนร่วมในการจัดทำโครงการ ทำให้การสร้างโครงการพัฒนานั้นไม่ได้ช่วยให้ชาวบ้านมีวิถีชีวิตความเป็นอยู่ที่ดีขึ้น ซ้ำร้าย

โครงการพัฒนาเหล่านั้นยังเป็นการป้องกันไม่ให้ชาวบ้านได้เข้าถึงทรัพยากรป่าไม้และยังทำลายพื้นที่ชุ่มน้ำของชุมชนอีกด้วย

จากปัญหาที่เกิดขึ้น ทั้งในด้านการสร้างเขื่อนและการสร้างโครงการพัฒนาต่างๆ ของภาครัฐ ที่ส่งผลกระทบต่อและซ้ำเติมชาวบ้านในหลาย ๆ ด้าน ทำให้ชาวบ้านในหมู่บ้านหนองโอง ตำบลโนนสัง อำเภอกันทรารมย์ จังหวัดศรีสะเกษ ต้องพบกับผลกระทบที่ไม่พึงปรารถนาที่ได้รับการดำเนินการโดยภาครัฐที่ไม่เคยได้รับรู้ถึงปัญหาของชาวบ้าน ชาวบ้านต้องมีชีวิตอยู่อย่างไร้สุข ท่ามกลางผลลัพท์ที่กินไม่เข้า คายไม่ออก และไม่เคยมารู้ว่าในอนาคตนั้น ชีวิตตัวเองจะเป็นเช่นไร

ในด้านการสร้างเขื่อนหัวนา นั้น แกนนำชาวบ้านในหมู่บ้านหนองโองบางส่วน ได้เข้าร่วมกับกับสมาชิกคนจนเพื่อประท้วงและต่อรองกับรัฐบาลเพื่อปกป้องหมู่บ้านไม่ให้ท่วม อันเป็นผลมาจากการสร้างเขื่อน โดยรัฐบาลได้ตอบรับข้อเสนอในการคงระดับน้ำที่เขื่อนหัวนาไว้ตามที่ชาวบ้านเสนอเพื่อไม่ให้น้ำไหลทะลักเข้าท่วมหมู่บ้าน

แต่อย่างไรก็ตาม ถึงแม้ว่าชาวบ้านจะสามารถปกป้องหมู่บ้านจากน้ำท่วมได้ พวกเขาก็ยังคงไม่สามารถปกป้องผลกระทบอื่นๆ ที่เกิดขึ้นจากการสร้างเขื่อนได้ เช่น วิถีชีวิตของชาวบ้านในรูปแบบเดิม ที่พึ่งพาอาศัยทรัพยากรธรรมชาติในชุมชนเป็นส่วนใหญ่ ที่ชาวบ้านในชุมชนส่วนใหญ่ยังชีพด้วยการตกปลาในแม่น้ำ และหาของป่าในป่าชุมชน ป่าบุ่ง ป่าทามของพวกเขา เพื่อมาเลี้ยงดูสมาชิกในครอบครัว เนื่องจากการสร้างเขื่อนได้ทำให้เกิดผลกระทบต่อสิ่งแวดล้อมและทรัพยากรชุมชนที่พวกเขาอาศัยอยู่ เพราะการสร้างเขื่อนทำให้ทรัพยากรในชุมชนบางส่วน เช่น ป่าบุ่ง ป่าทาม ถูกทำลายเสียหายไป ทำให้ชาวบ้านต้องพบกับความยากลำบากมากขึ้นในการดำรงชีวิต และได้กลายมาเป็นคนชายขอบ เนื่องจากพวกเขาไม่สามารถเข้าถึงทรัพยากรธรรมชาติดังเช่นที่ผ่านมาได้ ส่งผลให้พวกเขาต้องดิ้นรนมากขึ้นเพื่อที่จะอยู่รอดไปในแต่ละวัน หลายคนต้องปรับตัว หลายคนต้องเปลี่ยนอาชีพใหม่ และละทิ้งถิ่นฐานบ้านเกิดหรือหางานทำในเมืองใหญ่ เพื่อให้ตนเองและครอบครัวมีชีวิตรอด

จากประเด็นปัญหาดังกล่าว ทำให้ผู้วิจัยมีความสนใจว่า ชาวบ้านในหมู่บ้านหนองโอง ตำบลโนนสัง อำเภอกันทรารมย์ จังหวัดศรีสะเกษ มีวิธีการในการปรับตัวในด้านอาชีพอย่างไร เพื่อให้อยู่รอดได้ในสถานการณ์จากการสร้างเขื่อนหัวนา โดยที่ยังไม่ได้รับการเยียวยาใดๆ จากทางภาครัฐ และการปรับตัวดังกล่าว นั้น ส่งผลกระทบต่อวิถีชีวิตของชาวบ้านและชุมชนอย่างไร โดยมีวิธีการศึกษาคือ ใช้แบบสอบถาม โดยทำเป็นแบบสำรวจด้านอาชีพของชาวบ้านในแต่ละครัวเรือน การสนทนากลุ่ม และการสัมภาษณ์เชิงลึก เพื่อให้ได้มาซึ่งข้อมูลในการวิจัย โดยมีพื้นที่ที่ทำการศึกษ และประชากรกลุ่มเป้าหมายคือชาวบ้านในหมู่บ้านหนองโอง ตำบลโนนสัง อำเภอกันทรารมย์ จังหวัดศรีสะเกษ โดยได้ทำการเก็บข้อมูลระหว่างเดือนมิถุนายน พ.ศ. 2558 ถึงเดือนมีนาคม พ.ศ. 2559

### วัตถุประสงค์

1. เพื่อศึกษาผลกระทบทางสิ่งแวดล้อมจากการสร้างเขื่อนหัวนาที่มีต่อวิถีชีวิตของชาวบ้านในหมู่บ้านหนองโอง ตำบลโนนสัง อำเภอกันทรารมย์ จังหวัดศรีสะเกษ
2. เพื่อศึกษาวิธีการปรับตัวในด้านอาชีพของชาวบ้านหนองโอง ตำบลโนนสัง อำเภอกันทรารมย์ จังหวัดศรีสะเกษ อันเป็นผลมาจากการสร้างเขื่อนหัวนา

## ผลการศึกษา

ผลการศึกษา เรื่อง การปรับตัวในด้านอาชีพของชาวบ้านที่ได้รับผลกระทบจากการสร้างเขื่อนห้วยนา: กรณีศึกษา หมู่บ้านหนองโอง ตำบลโนนสัง อำเภอกันทรารมย์ จังหวัดศรีสะเกษนี้ สามารถแบ่งได้เป็น 2 หัวข้อ ตามวัตถุประสงค์ของการวิจัย คือ ผลกระทบจากการสร้างเขื่อนห้วยนา และโครงการพัฒนาของภาครัฐ และการปรับตัวในด้านอาชีพของชาวบ้านที่ได้รับผลกระทบจากการสร้างเขื่อนห้วยนา โดยมีรายละเอียดในแต่ละหัวข้อมาดังต่อไปนี้

### 1. ผลกระทบจากการสร้างเขื่อนห้วยนาและโครงการพัฒนาของภาครัฐ

ในส่วนของผลกระทบจากการสร้างเขื่อนห้วยนา รวมทั้งโครงการพัฒนาของภาครัฐนี้ ผู้วิจัยได้แบ่งเนื้อหาออกออกเป็น 2 ส่วน เพื่อให้สอดคล้องต่อการทำความเข้าใจ คือ 1.1 ผลกระทบจากการสร้างเขื่อนห้วยนา โดยในหัวข้อมดังกล่าวจะเป็นการอธิบายผลกระทบของชาวบ้านหนองโองที่เกิดจากการสร้างเขื่อนห้วยนา และ 1.2 ผลกระทบจากโครงการพัฒนาของภาครัฐ ที่ได้อธิบายถึงผลกระทบที่ชาวบ้านได้รับเพิ่มเติมไปจากเดิมนอกเหนือจากการสร้างเขื่อนห้วยนา

#### 1.1 ผลกระทบจากการสร้างเขื่อนห้วยนา

เขื่อนห้วยนาเป็นหนึ่งในโครงการขนาดใหญ่ของรัฐบาลที่ได้รับการอนุมัติโดยคณะรัฐมนตรีในวันที่ 8 เมษายน พ.ศ. 2532 ตามมติที่ประชุมคณะรัฐมนตรีภายใต้การนำของนายกรัฐมนตรีในขณะนั้น คือ พลเอกชาติชาย ชุณหะวัณ เขื่อนห้วยนาได้ถูกสร้างขึ้นตั้งแต่เดือนมีนาคม พ.ศ. 2535 ซึ่งเขื่อนห้วยนา นั้นได้ถูกสร้างขึ้นในสมัยเดียวกันกับการสร้างเขื่อนราษีไศล

เขื่อนห้วยนา และเขื่อนราษีไศล เป็นเขื่อนขนาดใหญ่ที่ถูกสร้างขึ้นโดยไม่ได้มีการศึกษาผลกระทบทางสิ่งแวดล้อมใดๆ เลย ทั้งๆ ที่เขื่อนดังกล่าวนั้นเมื่อสร้างแล้วจะส่งผลกระทบต่อชาวบ้าน ซึ่งในเวลาที่มีการสร้างเขื่อนนั้น ทางโครงการไม่ได้มีการเปิดเผยข้อมูลใดๆ ต่อสาธารณะเลย เนื่องจากกลัวว่าจะมีปัญหา ด้านมวลชนออกมาประท้วงและต่อต้านเหมือนกับกรณีการสร้างเขื่อนปากมูลในจังหวัดอุบลราชธานี

ในช่วงที่มีการสร้างเขื่อนนั้น ทางโครงการได้แจ้งกับชุมชนว่า การสร้างเขื่อนดังกล่าว นั้นจะเป็นเพียงการสร้าง “ฝายยาง” เท่านั้น ซึ่งระดับน้ำจะคงอยู่เพียงริมตลิ่งแม่น้ำมูลเท่านั้น และไม่ก่อให้เกิดผลกระทบใดๆ เช่น น้ำท่วมป่าบุง ป่าทาม หรือที่ดินทำกินของชาวบ้านเลยแม้แต่น้อย

อย่างไรก็ตาม ในช่วงที่มีการสร้างคันดินในแม่น้ำมูล ก็มีการก่อสร้างต่าง ๆ มากมายที่ขัดขวางทางเดินของคลองและทางไหลของน้ำในแม่น้ำ ชาวบ้านที่อาศัยอยู่ริมน้ำต่างก็กังวลว่ากระแสน้ำจากพื้นที่สูง อาจจะไม่สามารถไหลเข้าสู่แม่น้ำมูลเหมือนเดิมได้ และอาจจะไหลท่วมพื้นที่ทำกินของพวกเขา ซึ่งเจ้าหน้าที่ ที่ทำการรับผิดชอบในการก่อสร้างนั้นได้ให้ข้อมูลว่าพวกเขาจะสร้างช่องทางที่น้ำสามารถ “ไหลผ่าน” แม่น้ำมูล (พื้นที่กักเก็บน้ำได้) แต่สุดท้าย ข้อมูลดังกล่าวก็ไม่เป็นความจริง เนื่องจากเจ้าหน้าที่ที่ทำการรับผิดชอบในการก่อสร้างนั้นก็ได้มาเปิดเผยภายหลังว่า จะต้องมีการติดตั้งเครื่องสูบน้ำไว้ในพื้นที่บางแห่งเพื่อระบายน้ำออก ในกรณีที่น้ำไม่สามารถไหลไปยังแม่น้ำมูลและเอ่อล้นเข้าท่วมที่ดินทำกินของชาวบ้านในหมู่บ้าน

จากกรณีดังกล่าว จะเห็นได้ว่าโครงการสร้างเขื่อนห้วยนาไม่ได้ให้ข้อมูลใดๆ เกี่ยวกับการสร้างเขื่อนให้แก่ชาวบ้านเลย และไม่ได้ให้ข้อมูลว่าชาวบ้านที่อาศัยอยู่ในหมู่บ้านหนองโอง และหมู่บ้านหนองหวายที่ตั้งอยู่บนความสูงจากน้ำทะเลที่ 115.5 เมตร จะต้องทำการอพยพเนื่องจากน้ำท่วมหมู่บ้าน อันเป็นผลมาจากการสร้างเขื่อนด้วยหรือไม่ ดังนั้น ชาวบ้านและผู้ที่เกี่ยวข้องกับการสร้างเขื่อนดังกล่าวกว่าสองพันคน จึงได้รวมตัวกันเพื่อเจรจาทันทีกับตัวแทนรัฐบาล ซึ่งมาจากกระทรวงวิทยาศาสตร์ในเดือนกันยายน



ปี พ.ศ. 2541 เพื่อที่จะทวงถามรัฐบาลให้ระบุถึงพื้นที่ในการสร้างอ่างเก็บน้ำให้ชัดเจนมากกว่านี้ และตรวจสอบว่าพื้นที่ที่ได้รับผลกระทบนั้นเป็นพื้นที่ใดบ้าง เพื่อที่จะให้ประชาชนที่ได้รับผลกระทบได้เตรียมตัวก่อนที่เขื่อนจะถูกสร้างขึ้นอย่างสมบูรณ์ แต่อย่างไรก็ตาม ผลจากการเจรจาต่อรองนั้นก็ยังไม่สัมฤทธิ์ผล ยังไม่มีการดำเนินการใด ๆ หลังจากการพบปะพูดคุยครั้งนั้น แต่การสร้างเขื่อนห้วยนา ยังคงดำเนินต่อไป

เนื่องจากเขื่อนห้วยนาถูกสร้างขึ้นโดยปราศจากความยินยอมของชาวบ้านในพื้นที่ ชาวบ้านหลายคนในหมู่บ้านหนองโองยังไม่เคยได้ทราบเกี่ยวกับการสร้างเขื่อนและไม่ได้เตรียมตัวให้ดีพอสำหรับการสร้างเขื่อนและการปรับตัวเมื่อเขื่อนสร้างเสร็จแล้ว ดังนั้น เมื่อเขื่อนสร้างเสร็จ ชาวบ้านจึงได้รับผลกระทบจากเขื่อนในหลายด้าน

การสร้างเขื่อนห้วยนา ได้นำเอาผลกระทบต่างๆ มากมายมาสู่ชาวบ้านในหมู่บ้าน เช่น การเกิดความเป็นไปได้ที่จะต้องโยกย้ายถิ่นฐานบ้านเกิด และพื้นที่ทำกินของชาวบ้าน อันเป็นผลมาจากการเกิดน้ำท่วมทั้งภายในและภายนอกพื้นที่อ่างเก็บน้ำ การเกิดน้ำท่วมป่าบุง ป่าทาม ผลกระทบด้านการประมง และด้านสังคม วิถีชีวิตความเป็นอยู่ของชาวบ้าน

สำหรับผลกระทบในด้านการโยกย้ายถิ่นฐาน ได้มีการคาดการณ์ว่าหมู่บ้านหนองโอง และหมู่บ้านหนองหวาย ที่มีชาวบ้านอาศัยอยู่ประมาณ 73 ครัวเรือน และ 80 ครัวเรือนซึ่งเป็นหมู่บ้านที่มีประวัติการตั้งถิ่นฐานยาวนานกว่าหนึ่งร้อยปีจะต้องถูกโยกย้ายถิ่นฐานไป ชาวบ้านที่อาศัยอยู่ในพื้นที่ดังกล่าวนี้ ดำรงชีวิตอยู่ด้วยการทำนา การตกปลา และหาของป่าจากป่าชุมชน แหล่งน้ำ และป่าบุง ป่าทาม ซึ่งพวกเขาจะต้องได้รับผลกระทบในด้านอาชีพและวิถีชีวิตเป็นอย่างมาก หลังจากที่เขื่อนนั้นถูกสร้างขึ้น

ในปี พ.ศ. 2536 เจ้าหน้าที่ที่มีความรับผิดชอบในการสร้างเขื่อนห้วยนาได้แจ้งแก่ชาวบ้านที่อาศัยอยู่ในหมู่บ้านหนองโอง และหมู่บ้านหนองหวาย ว่าพวกเขาไม่ควรจะปลูกสร้างสิ่งก่อสร้างใดๆ ในครัวเรือน เนื่องจากพวกเขาอาจจะต้องอพยพโยกย้ายออกจากพื้นที่ แต่อย่างไรก็ตาม 5 ปีต่อมาเจ้าหน้าที่ก็ยังคงมีคำตอบที่ไม่ชัดเจนเกี่ยวกับแผนในการอพยพโยกย้าย และชาวบ้านที่อาศัยอยู่ในหมู่บ้านก็มีความกังวลเป็นอย่างมากเกี่ยวกับชะตากรรมของตัวเองว่าจะเป็นอย่างไรมากกว่า ซึ่งในภายหลัง ชาวบ้านจากสองหมู่บ้านก็ได้มารวมตัวกันเพื่อเจรจากับรัฐบาล เพื่อที่จะรักษาระดับน้ำในอ่างเก็บน้ำไว้ที่ 112 เมตรเหนือระดับน้ำทะเล เพื่อที่จะปกป้องหมู่บ้านของพวกเขาจากน้ำท่วม ซึ่งการเจรจาต่อรองนั้น เป็นผลสำเร็จ

ส่วนในประเด็นด้านการเกิดน้ำท่วมที่ดินทำกิน ทั้งภายในและภายนอกอ่างเก็บน้ำนั้น ก็มีพื้นที่ป่าบุง ป่าทามบางส่วนที่ชาวบ้านใช้เพื่อเป็นพื้นที่เกษตรกรรมทั้งโดยส่วนรวมและโดยส่วนตัว เมื่อเขื่อนห้วยนามีการกักเก็บน้ำไว้ที่ระดับน้ำ 112 เมตรเหนือระดับน้ำทะเล ป่าบุง ป่าทามก็ต้องจมหายไปภายใต้พื้นที่กักเก็บน้ำของเขื่อนห้วยนาอย่างแน่นอน

ในปี พ.ศ. 2536 หน่วยงานรัฐบาลได้ทำการสำรวจพื้นที่ป่าบุง ป่าทาม และออกเอกสารรังวัดที่ดิน ซึ่งซ้อนทับกันกับที่ดินที่ชาวบ้านถือครอง ซึ่งหน่วยงานรัฐบาลได้กระทำการดังกล่าวโดยที่ไม่ได้แจ้งล่วงหน้าให้ชาวบ้านทราบ ชาวบ้านหลายคนไม่ทราบมาก่อนเกี่ยวกับการออกเอกสารรังวัดนี้ และต้องสูญเสียที่ดินทำกินของตัวเองไป กลายเป็นที่ของรัฐบาลเพื่อเป็นพื้นที่ที่ถูกน้ำท่วมในการสร้างอ่างเก็บน้ำเพื่อสร้างเขื่อนห้วยนา การดำเนินการดังกล่าวได้ทำให้เกิดข้อขัดแย้งอย่างมากระหว่างรัฐบาลลาวกับชาวบ้าน เนื่องจากรัฐบาลไม่ได้ให้ข้อมูลใดๆ ที่เป็นประโยชน์แก่ชาวบ้าน และยืนยันว่าชาวบ้านที่อาศัยอยู่ในเขื่อนห้วยนาจะไม่ได้รับ

ผลกระทบจากการเกิดน้ำท่วมในป่าบุง ป่าทาม และพื้นที่ทำการเกษตรของชาวบ้านเนื่องจากน้ำจากเขื่อน จะถูกกักเก็บไว้เพียงแต่ในแม่น้ำมูลและพื้นที่ป่าบุงป่าทามที่ถูกน้ำท่วมเท่านั้น

นอกจากนี้ ในการสร้างเขื่อนห้วยนา ผู้สร้างเขื่อนยังได้สร้างคันดิน และคันดินดังกล่าวได้ขวาง ลำคลองกว่า 30 แห่ง ซึ่งเป็นลำคลองที่ระบายน้ำเข้าสู่แม่น้ำมูลเพื่อที่จะป้องกันอ่างกักเก็บน้ำ ที่มีระดับ การกักเก็บน้ำที่ 112 เมตรเหนือระดับน้ำทะเล เพื่อให้ไหลลงสู่คลอง ซึ่งในความเป็นจริงแล้ว การสร้าง คันดินต่าง ๆ นั้นดูเหมือนจะเป็นการสร้าง “เขื่อน” เพื่อที่จะขวางคลองเสียมากกว่า ทำให้น้ำจากเขื่อน ไม่สามารถไหลไปยังคลอง และไม่สามารถไหลไปยังแม่น้ำมูลได้ เพราะฉะนั้น ที่ดินทำกินของชาวบ้าน ก็อาจจะเกิดน้ำท่วมได้ อันเป็นผลมาจากการสร้างคันดินขวางคลอง

สำหรับการเกิดน้ำท่วมในพื้นที่ป่าบุง ป่าทามในพื้นที่ริมแม่น้ำมูลนั้น จากการศึกษาพบว่าในพื้นที่ ดังกล่าว มีพื้นที่ชุ่มน้ำ ป่าบุง ป่าทาม และป่าชุมชน ที่เป็นแหล่งอาศัยของพันธุ์พืชและสัตว์ป่านานาชนิด ที่มีอยู่อย่างสมบูรณ์ เนื่องจากชาวบ้านได้ช่วยกันรักษาไว้ ทำให้เกิดความมั่นคงทางอาหาร เช่น เห็ด ลูกไม้ ป่า และหน่อไม้ ซึ่งการมีป่าเหล่านี้เป็นการปกป้องตลิ่งน้ำไม่ให้ถูกทำลาย เนื่องจากป่าจะดูดซับความชุ่มชื้น จากพืชและน้ำที่ไหลไปยังแม่น้ำมูลตลอดทั้งปี แต่อย่างไรก็ตาม เมื่อมีการกักเก็บน้ำที่ระดับน้ำ 112 เมตร เหนือระดับน้ำทะเล ป่าบุง ป่าทามและพื้นที่ชุ่มน้ำก็จะถูกทำให้จมน้ำไปอย่างถาวร และมีผลกระทบต่อระบบ นิเวศของแม่น้ำมูล ผู้คนที่พึ่งพาอาศัยป่าบุง ป่าทาม และป่าชุมชนเป็นแหล่งอาหารจะได้รับผลกระทบ อย่างมาก

ในผลกระทบด้านการประมงนั้น ในพื้นที่ที่ทำการสร้างเขื่อน บริเวณแม่น้ำมูลจะมีเกาะแก่ง มากมาย ทำให้ “นักหาปลา” สามารถจับปลาเพื่อเอาไปทำกินและขายเพื่อเลี้ยงชีวิตได้ ซึ่งโดยทั่วไปแล้ว ชาวประมงในหมู่บ้านหนองโองจะสามารถทำรายได้จากการจับปลาและการหาของป่าจากป่าชุมชนได้เป็น จำนวนมาก และจากรายได้ดังกล่าว พวกเขาสามารถนำมาส่งเสียลูกหลานในครอบครัวให้ได้รับการศึกษา ที่สูงขึ้น และประกอบอาชีพข้าราชการ หรือทำงานในหน่วยงานราชการได้ (ชาวบ้านในหมู่บ้านหนองโอง มากกว่า 60 ครอบครัว จาก 73 ครอบครัว สามารถส่งเสียลูกหลานเข้าเรียนและเรียนจบกลับมา ประกอบอาชีพข้าราชการได้)

อย่างไรก็ตาม เมื่อเขื่อนได้ถูกสร้าง และมีการกักเก็บน้ำที่ระดับ 112 เมตรเหนือระดับน้ำทะเล ก็ได้ทำให้เกิดผลกระทบด้านการประมง จำนวนปลาในพื้นที่ลดลง เนื่องจากปลาไม่สามารถว่ายน้ำข้ามเขื่อน และอ่างกักเก็บน้ำมาได้ ทำให้พวกเขาไม่สามารถใช้ภูมิปัญญาท้องถิ่น ที่พวกเขาได้เรียนมาตั้งแต่รุ่นพ่อแม่ ปู่ย่าตายายมาใช้ในการจับปลาเหมือนเดิมได้ เนื่องจากรูปแบบของสภาพแวดล้อมได้เปลี่ยนแปลงไป ทำให้ พวกเขาต้องปรับตัวและปรับเปลี่ยนวิถีชีวิตให้เข้ากับสถานการณ์ที่พวกเขา กำลังเผชิญเช่นเดียวกับ ชาวบ้านที่ได้รับผลกระทบจากเขื่อนปากมูล

สำหรับผลกระทบทางสังคมนั้น การสร้างเขื่อนห้วยนาได้ทำให้ชาวบ้านต้องประสบปัญหา กับ การขาดโอกาสในการประกอบอาชีพ เนื่องจากการสูญเสียที่ดินทำกินและทรัพยากรธรรมชาติที่มีอยู่ในชุมชน รวมทั้งการเกิดข้อขัดแย้งกันระหว่างผู้ที่สูญเสียที่ดินทำกิน กับผู้ที่ได้โอกาสในการใช้น้ำจากเขื่อน และ ข้อขัดแย้งระหว่างรัฐบาลกับชาวบ้าน เนื่องจากรัฐบาลไม่ได้ให้ข้อมูลที่ เป็นประโยชน์แก่ชาวบ้าน และไม่ได้ เปิดพื้นที่ให้กับชาวบ้านเข้าร่วมในการถกเถียงและตัดสินใจเกี่ยวกับชะตาชีวิตของตนเอง

อย่างไรก็ตาม ข้อขัดแย้งระหว่างชาวบ้านและรัฐบาลในเขื่อนห้วยนาในครั้งนี้ แตกต่างไปจาก ข้อขัดแย้งจากการสร้างเขื่อนอื่น ๆ ในอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขง เนื่องจากในเขื่อนอื่น ๆ มีข้อขัดแย้งและข้อกังวล

เกี่ยวกับการโยกย้ายถิ่นฐาน การตั้งถิ่นฐานใหม่ และเงินชดเชยจากการสร้างเขื่อน แต่ในข้อขัดแย้งของชาวบ้านกับภาครัฐกรณีเขื่อนห้วยน้ำ ชาวบ้านมีความกังวลมากกว่าเกี่ยวกับการพัฒนาวิถีชีวิตความเป็นอยู่ของชาวบ้านเพื่อให้มีวิถีชีวิตความเป็นอยู่ที่ดีขึ้น และลดผลกระทบที่จะเกิดขึ้นในเชิงลบจากการสร้างเขื่อน

ถึงแม้ว่ารัฐบาลพยายามที่จะลดผลกระทบที่เป็นลบจากการสร้างเขื่อนห้วยน้ำ แต่ก็ดูเหมือนว่ารัฐบาลก็ยังคงมีการบริหารจัดการน้ำที่ไม่ดี เนื่องจากรัฐบาลไม่รู้ว่าปัญหาใดของชาวบ้านที่ควรจะได้รับ การแก้ไขก่อน ซึ่งหน่วยงานภาครัฐ เช่น กรมชลประทาน พยายามเพิ่มการมีส่วนร่วมของชาวบ้านเพิ่มขึ้น ด้วยการตั้งกลุ่มผู้ใช้น้ำ เพื่อให้เป็นส่วนหนึ่งของคณะกรรมการการบริหารจัดการประตูน้ำของเขื่อนห้วยน้ำ และยังคงระดับน้ำไว้ที่ 112 เมตรเหนือน้ำทะเล เพื่อที่จะปกป้องหมู่บ้านจากน้ำท่วมและแจ้งเตือนชาวบ้านล่วงหน้าเมื่อมีการเปิดและปิดประตูน้ำเพื่อลดปัญหาที่เกิดขึ้นจากกระแสน้ำ อย่างไรก็ตาม ในความเป็นจริงแล้ว การเปิดและปิดประตูน้ำนั้นไม่สามารถแจ้งล่วงหน้าได้เลย เนื่องจากประตูน้ำนั้นจะถูกสั่งการมาโดยตรงจากหน่วยงานรัฐบาลส่วนกลาง ให้เปิดหรือปิดประตูน้ำอย่างทันทีทันใด ทำให้หน่วยงานภาครัฐในระดับท้องถิ่นไม่สามารถแจ้งเตือนชาวบ้านล่วงหน้าได้ทัน เมื่อประตูน้ำถูกปิดลง ระดับน้ำในพื้นที่ใต้เขื่อนห้วยน้ำโดยรวมถึงบ้านหนองโองจะถูกทำให้ลดต่ำลงอย่างรวดเร็ว ทำให้อุปกรณ์ประมงของชาวบ้าน เรือ และทรัพย์สินต่าง ๆ ของชาวบ้านนั้นหายไป เรือที่ถูกผูกไว้ที่ต้นมะพร้าวก็ถูกแขวนไว้เหมือนเรือถูกแขวนคอเมื่อมีการเปิดประตูเขื่อน ระดับน้ำในพื้นที่ใต้เขื่อนก็จะมีมากขึ้น ทำให้น้ำท่วมพื้นที่ทำกินของชาวบ้าน ทรัพย์สินของชาวบ้านเสียหาย เรือประมงหายไป ชาวบ้านพยายามแก้ไขปัญหาเหล่านี้ด้วยการเจรจาทอรองกับกรมชลประทาน และพวกเขาได้รับความหวังว่ากรมชลประทานจะแก้ไขปัญหาเหล่านี้ให้ แต่อย่างไรก็ตาม จนถึงวันนี้ ปัญหาดังกล่าวก็ไม่สามารถแก้ไขได้

### 1.2 ผลกระทบจากโครงการพัฒนาของภาครัฐ

จากผลกระทบของการสร้างเขื่อนห้วยน้ำที่เกิดขึ้นกับชาวบ้านในหมู่บ้านหนองโอง แทนที่หน่วยงานภาครัฐจะช่วยแก้ไขปัญหาชาวบ้านที่พบกับความเหลื่อมล้ำและการถูกผลักไสให้เป็นชายขอบ แต่โครงการฟื้นฟูและผลกระทบจากเขื่อนห้วยน้ำที่ดำเนินการโดยภาครัฐกลับทำให้ชาวบ้านกลายเป็นชายขอบมากขึ้นจากการปิดล้อมด้านทรัพยากรทางธรรมชาติ ทำให้ชาวบ้านในหมู่บ้านหนองโองต้องได้รับผลกระทบเพิ่มเติมจากการปิดล้อมการเข้าไปใช้ประโยชน์จากป่าชุมชน และการทำลายพื้นที่ป่าทุ่งป่าทามของชาวบ้าน

ในประเด็นด้านการปิดล้อมป่าชุมชนดงหนองป่าของชาวบ้านนั้น รัฐบาลพยายามผนวกและควบคุมป่าชุมชนให้อยู่ในความดูแลของรัฐ โดยการมอบหมายให้บริษัทเอกชนเป็นคนกลางในการสำรวจพื้นที่รังวัดในป่าชุมชน และสร้างศูนย์เรียนรู้ในป่าชุมชน ซึ่งพื้นที่บางส่วนที่บริษัทเอกชนได้ทำรังวัดนั้น เป็นที่ดินทำกินของชาวบ้าน ทำให้เกิดปัญหาด้านการถือครองที่ดิน การเป็นเจ้าของที่ดิน และการผนวกรวมที่ดินของชาวบ้านเป็นพื้นที่ป่าชุมชน ทำให้ชาวบ้านในหมู่บ้านหนองโองรู้สึกไม่มั่นคงในการจัดการทรัพยากรป่าชุมชนของตนเอง

นอกจากนี้ ชาวบ้านหนองโองยังมีภูมิปัญญาในการดูแลป่าชุมชน โดยเฉพาะการดูแลต้นยางนาที่สืบต่อกันมารุ่นต่อรุ่น โดยต้นยางนานั้นมีการใช้ประโยชน์คือการนำยางจากต้นยางนาเพื่อเป็นเชื้อเพลิงเป็นซีดีเพื่อก่อไฟในบ้าน ต้นยางนาแต่ละต้นจะถูกใช้งานและบำรุงรักษาโดยเจ้าของที่คอยดูแลสืบต่อกันมาตั้งแต่สมัยปู่ย่าตายาย และถือปฏิบัติเป็นประเพณีปฏิบัติที่ได้มีการดำเนินการมาอย่างยาวนาน แต่อย่างไรก็ตาม ภูมิปัญญาท้องถิ่นนี้ถูกละเลยโดยภาครัฐ เนื่องจากรัฐบาลมองว่าการดำเนินการดังกล่าวนี้เป็นการบุกรุก

ป่าชุมชน และเป็นการขโมยยางของต้นยางนาเพื่อขายให้กับนายทุน ซึ่งความเป็นจริงแล้ว พวกเขาทำเพียงการนำเอายางจากต้นยางนาเป็นขี้ได้เพื่อจุดไฟในครัวเรือนเท่านั้น

ผลกระทบจากโครงการพัฒนาของหน่วยงานภาครัฐประการต่อมา คือการที่รัฐบาลได้ทำลายพื้นที่ชุ่มน้ำของชุมชนโดยการดำเนินโครงการแก้มลิงเพื่อป้องกันน้ำท่วมจากเขื่อน ด้วยการขุดดินทำเป็นแอ่งเพื่อรับน้ำที่จะท่วมมาจากเขื่อน โดยความหวังดีของรัฐบาลในครั้งนั้น ไม่ได้ช่วยชาวบ้านหนองโองให้รอดพ้นจากการถูกน้ำท่วม ซ้ำร้ายยังทำร้ายชาวบ้านเพิ่มเติมด้วยการมอบหมายให้บริษัทเอกชนทำการขุดดิน และเอาดินที่ได้จากการขุดเพื่อทำแก้มลิงนั้นไปถมลงในป่าบุ่งป่าทาม ซึ่งเป็นแหล่งความมั่นคงทางอาหารที่สำคัญของชาวบ้าน ทำให้พวกเขาประสบกับปัญหาความมั่นคงทางอาหารและไม่สามารถพึ่งพาทรัพยากรทางธรรมชาติเป็นหลักได้อีก

จากผลกระทบของการดำเนินโครงการของหน่วยงานภาครัฐ ครัวเรือนที่มีที่ดินทำกินน้อย ดังเช่นชาวบ้าน 10 ครัวเรือนในหมู่บ้านหนองโองต้องกลายเป็นชายขอบ และต้องปรับเปลี่ยนวิถีชีวิตตัวเองจากการเป็นคนหาของป่าและชาวประมงกลายเป็นแรงงานราคาถูกเนื่องจากพวกเขาไม่สามารถเข้าถึงทรัพยากรทางธรรมชาติดั้งเดิมได้ พวกเขาไม่มีความมั่นคงทางอาหาร และไม่มีรายรับจากที่อื่นเพิ่มเติมด้วยเหตุนี้ พวกเขาจึงถูกบีบบังคับทางอ้อมให้ปรับเปลี่ยนวิถีชีวิตและละทิ้งถิ่นฐานบ้านเกิด จากเดิมที่กลายเป็นชาวนา ก็กลายเป็นแรงงานในเมืองใหญ่ เพราะผลกระทบและความสูญเสียดังกล่าวนั้นเป็นความสูญเสียที่รัฐไม่เคยชดเชยให้

ในครัวเรือนอื่นๆ ที่มีที่ดินทำกินปานกลางและมีที่ดินมากก็ต้องมีการปรับตัวเช่นกัน พวกเขาจำเป็นต้องปรับเปลี่ยนวิถีชีวิตจากการเป็นชาวประมง ชาวนา และคนหาของป่ามาเป็นการปลูกยางพารา ปลูกไผ่ เลี้ยงปลาสัตว์ เลี้ยงปลาในกระชัง ทำฟาร์มโคนม และประกอบอาชีพอย่างอื่นที่ไม่ใช่การเกษตร

โดยรวมแล้วจะเห็นได้ว่า ปัญหาการปิดล้อมชุมชนในหมู่บ้านหนองโอง ในยุคเสรีนิยมใหม่มีความซับซ้อนมากกว่าเดิมและยากที่จะเห็นเนื่องจากมีตัวแสดงมากกว่าเดิม ประเด็นปัญหาที่มีความซับซ้อนมากขึ้น ซึ่งชาวบ้านที่ได้รับผลกระทบ ไม่สามารถเรียกร้องขอค่าชดเชยใดๆ ได้ เนื่องจากปัญหานี้เป็นปัญหาและผลกระทบที่เกิดขึ้นทางอ้อม

## 2. การปรับตัวในด้านอาชีพของชาวบ้านที่ได้รับผลกระทบจากการสร้างเขื่อนห้วยนา

จากผลกระทบของการสร้างเขื่อนห้วยนาดังที่ได้กล่าวมา ได้แสดงให้เห็นว่าชาวบ้านในหมู่บ้านหนองโอง ตำบลโนนสัง อำเภอกันทรารมย์ จังหวัดศรีสะเกษ มีความจำเป็นอย่างมากที่จะต้องปรับตัวในด้านอาชีพ และวิถีชีวิตความเป็นอยู่ เพื่อให้เข้ากันกับสถานการณ์ในด้านสิ่งแวดล้อมที่เปลี่ยนแปลงไปในส่วนนี้จะเป็นการอธิบายให้เห็นถึงการปรับตัวในด้านอาชีพของชาวบ้านหมู่บ้านหนองโองที่ได้รับผลกระทบจากการสร้างเขื่อนห้วยนา ที่เปลี่ยนไปจากเดิม คือการทำนา หาของป่า เลี้ยงสัตว์ ปลูกพืชไร่ จับปลา และทำประมงพื้นบ้าน มาเป็นอาชีพที่มีความหลากหลายมากขึ้น

แต่อย่างไรก็ตาม เนื่องจากงานวิจัยนี้สำรวจแต่เพียงการปรับตัวในด้านอาชีพ ที่แสดงให้เห็นถึงการเปลี่ยนแปลงในด้านอาชีพของชาวบ้านหลังจากการสร้างเขื่อนเท่านั้น ดังนั้น งานวิจัยนี้จะมุ่งเน้นไปที่ที่มาของรายได้ครัวเรือน และอาชีพของครัวเรือนตามข้อมูลที่เป็นอยู่ในปัจจุบัน

ในงานวิจัยนี้ จากข้อมูลของแบบสำรวจครัวเรือน จำนวน 67 ครัวเรือน ผู้เขียนได้มีการแบ่งชาวบ้านในครัวเรือนของหมู่บ้านหนองโองตามการถือครองที่ดิน โดยแบ่งเป็นกลุ่มครัวเรือนที่มีที่ดินมาก คือ

ครัวเรือนที่มีที่ดินมากกว่า 22 ไร่ จำนวน 12 ครัวเรือน กลุ่มครัวเรือนที่มีที่ดินปานกลาง คือครัวเรือนที่มีที่ดินระหว่าง 11-21 ไร่ จำนวน 24 ครัวเรือน และกลุ่มครัวเรือนที่มีที่ดินน้อย คือกลุ่มครัวเรือนที่มีที่ดินตั้งแต่ 1-10 ไร่ จำนวน 31 ครัวเรือน เพื่อให้เห็นถึงการพึ่งพิงทรัพยากรธรรมชาติและการประกอบอาชีพของชาวบ้านที่เปลี่ยนแปลงไป

ในกลุ่มที่มีที่ดินมาก จากแบบสำรวจครัวเรือนจะเห็นได้ว่า รายได้หลักของครัวเรือนมาจากการขายข้าว รองลงมาคือการประกอบอาชีพที่ไม่ใช่เกษตรกรรม และการประกอบอาชีพอื่นๆ เช่น การทำวันนม การทำปศุสัตว์ เป็นต้น โดยรายละเอียดเป็นไปตามตารางที่ 1

### ตารางที่ 1 การประเมินมูลค่าแหล่งที่มาของรายได้ของครัวเรือนที่มีที่ดินมาก

แหล่งที่มาของรายได้ของผู้มีที่ดินมาก	ประเมินมูลค่าการขาย (บาท)	ร้อยละ
1. ข้าว	1,357,000	36.20
2. หน่อไม้	5,000	0.13
3. ผลิตภัณฑ์ทางการเกษตรอื่นๆ	100,800	2.69
4. ทำฟาร์มปศุสัตว์	572,700	15.28
5. ทำฟาร์มวันนม	600,000	16.00
6. ขongป่า	43,100	1.15
7. ปลาในกระชัง	-	0.00
8. ปลาจากแม่น้ำ	152,000	4.06
9. อาชีพอื่นๆ ที่ไม่ใช่การเกษตร	918,240	24.49
10. ส่งเงินกลับบ้าน	-	0
<b>รวม</b>	<b>3,749,040</b>	<b>100</b>

เมื่อพิจารณาการบริโภคผลิตภัณฑ์ทางการเกษตรในกลุ่มครัวเรือนที่มีที่ดินมาก สิ่งที่สามารถพบเห็นได้คือการที่ชาวบ้านในครัวเรือนมักจะบริโภคข้าว ปลาจากแม่น้ำ ขongป่า และสินค้าทางการเกษตรอื่นๆ ดังจะเห็นได้จากตารางที่ 2

**ตารางที่ 2 การประเมินมูลค่าการบริโภคผลิตภัณฑ์ทางการเกษตรของครัวเรือนที่มีที่ดินมาก**

การบริโภคของกลุ่มผู้มีที่ดินมาก	ประเมินมูลค่าการบริโภค (บาท)	ร้อยละ
ข้าว	156,200	91.94
หน่อไม้	0	0
ผลิตภัณฑ์ทางการเกษตรอื่นๆ	2,000	1.18
ปศุสัตว์	0	0
โคนม	0	0
ของป่า	5,500	3.24
ปลาในกระชัง	0	0
ปลาจากแม่น้ำ	6,200	3.65
<b>รวม</b>	<b>169,900</b>	<b>100</b>

โดยสรุปแล้ว จะเห็นได้ว่า แหล่งที่มาของรายได้ และแหล่งอาหารในการบริโภคหลักสำหรับครัวเรือนที่มีที่ดินมากคือข้าว ฟาร์มโคนม และปศุสัตว์ ในขณะที่รายได้ประมาณหนึ่งในสี่นั้นมาจากการประกอบอาชีพที่ไม่ใช่การเกษตร

ในครัวเรือนที่มีที่ดินปานกลาง แหล่งที่มาของรายได้ครึ่งหนึ่งของพวกเขารับขึ้นอยู่กับการขายผลิตภัณฑ์ทางการเกษตร เช่น การขายข้าว ขายปลาในกระชัง ปลูกล้วย และฟาร์มโคนม ในขณะที่รายได้อีกครึ่งหนึ่งของพวกเขาคือการประกอบอาชีพที่ไม่ใช่การเกษตร ดังจะเห็นได้จากตารางที่ 3

เมื่อพิจารณาถึงมูลค่าในการบริโภคของชาวบ้านในครัวเรือนที่มีที่ดินปานกลาง จะเห็นได้ว่า ผลิตภัณฑ์ทางการเกษตรที่บริโภคส่วนใหญ่คือข้าว ของป่า ปลา หน่อไม้ และผลิตภัณฑ์ทางการเกษตรอื่นๆ ดังจะเห็นได้จากตารางที่ 4

โดยสรุปแล้ว จะเห็นได้ว่า ครึ่งหนึ่งของประชากรในครัวเรือนที่มีที่ดินปานกลางนั้น ครึ่งหนึ่งจะมีรายได้มาจากอาชีพที่ไม่ใช่การเกษตร และอีกครึ่งหนึ่งมาจากการขายข้าว ขายปลาในกระชัง หน่อไม้ และโคนม

สำหรับครัวเรือนที่มีที่ดินทำกินน้อยนั้น จะเห็นได้ว่า ครัวเรือนกว่า 75% พึ่งพารายได้จากนอกภาคการเกษตร และการที่สมาชิกในครอบครัวออกจากชุมชนไปทำงานและส่งเงินกลับบ้าน ในขณะที่ประชากรส่วนที่เหลืออาศัยการขายข้าว โคนม ปลาในกระชัง หน่อไม้ ของป่า และปลาจากแม่น้ำ ดังจะเห็นได้จากตารางที่ 5

ส่วนในกรณีการบริโภคนั้น มากกว่า 80% ของครัวเรือนบริโภคข้าว ในขณะที่ผลิตภัณฑ์อื่นๆ คือของป่า และปลาจากแม่น้ำ ดังจะเห็นได้จากตารางที่ 6



### ตารางที่ 3 การประเมินมูลค่าแหล่งที่มาของรายได้ของครัวเรือนที่มีที่ดินปานกลาง

แหล่งที่มาของรายได้ของผู้มีที่ดินปานกลาง	ประเมินมูลค่าการขาย (บาท)	ร้อยละ
ข้าว	620,000	7.70
หน่อไม้	770,000	9.56
ผลิตภัณฑ์ทางการเกษตรอื่นๆ	156,000	1.94
ทำฟาร์มปศุสัตว์	474,000	5.88
ทำฟาร์มวัวนม	650,000	8.07
ของป่า	58,000	0.72
ปลาในกระชัง	1,050,000	13.03
ปลาจากแม่น้ำ	18,000	0.22
อาชีพอื่นๆ ที่ไม่ใช่การเกษตร	4,079,600	50.64
ส่งเงินกลับบ้าน	180,000	2.23
<b>รวม</b>	<b>8,055,600</b>	<b>100</b>

### ตารางที่ 4 การประเมินมูลค่าการบริโภคผลิตภัณฑ์ทางการเกษตรของครัวเรือนที่มีที่ดินปานกลาง

การบริโภคของกลุ่มผู้มีที่ดินปานกลาง	ประเมินมูลค่าการบริโภค (บาท)	ร้อยละ
ข้าว	541,000	86.56
หน่อไม้	15,000	2.4
ผลิตภัณฑ์ทางการเกษตรอื่นๆ	12,000	1.92
ปศุสัตว์	12,000	1.92
โคนม	0	0
ของป่า	19,000	3.04
ปลาในกระชัง	14,000	2.24
ปลาจากแม่น้ำ	12,000	1.92
<b>รวม</b>	<b>625,000</b>	<b>100</b>

ตารางที่ 5 การประเมินมูลค่าแหล่งที่มาของรายได้ของครัวเรือนที่มีที่ดินน้อย

แหล่งที่มาของรายได้ของผู้มีที่ดินน้อย	ประเมินมูลค่าการขาย (บาท)	ร้อยละ
ข้าว	375,000	7.17
หน่อไม้	270,000	5.16
ผลิตภัณฑ์ทางการเกษตรอื่นๆ	10,000	0.19
ทำฟาร์มปศุสัตว์	42,300	0.81
ทำฟาร์มวัวนม	400,000	7.66
ของป่า	93,200	1.78
ปลาในกระชัง	280,000	5.35
ปลาจากแม่น้ำ	32,500	0.62
อาชีพอื่นๆ ที่ไม่ใช่การเกษตร	3,127,000	59.80
ส่งเงินกลับบ้าน	599,000	11.46
<b>รวม</b>	<b>5,229,000</b>	<b>100</b>

ตารางที่ 6 การประเมินมูลค่าการบริโภคผลิตภัณฑ์ทางการเกษตรของครัวเรือนที่มีที่ดินน้อย

การบริโภคของกลุ่มผู้มีที่ดินน้อย	ประเมินมูลค่าการบริโภค (บาท)	ร้อยละ
ข้าว	862,800	88.94
หน่อไม้	4,500	0.46
ผลิตภัณฑ์ทางการเกษตรอื่นๆ	9,000	0.93
ปศุสัตว์	6,800	0.7
โคนม	10,000	1.03
ของป่า	44,500	4.59
ปลาในกระชัง	10,000	1.03
ปลาจากแม่น้ำ	22,500	2.32
<b>รวม</b>	<b>970,100</b>	<b>100</b>

เมื่อพิจารณารายได้ของประชากรในภาพรวมทั้งหมู่บ้าน จะเห็นได้ว่า แหล่งที่มาของรายได้ส่วนใหญ่เกือบครึ่งหนึ่งของชาวบ้านมาจากการทำนงานนอกภาคการเกษตร ในขณะที่รายได้หลักจากภาคการเกษตรส่วนที่เหลือคือ การขายข้าว ไคนม ปลาในกระชัง หน่อไม้ และปศุสัตว์ โดยมีรายละเอียดดังตารางที่ 7

ตารางที่ 7 การประเมินมูลค่าแหล่งที่มาของรายได้ของครัวเรือนทั้งหมดในหมู่บ้านหนองโอง

แหล่งที่มาของรายได้	ประเมินมูลค่าการขาย (บาท)	ร้อยละ
ข้าว	2,352,000	13.81
หน่อไม้	1,045,000	6.13
ผลิตภัณฑ์ทางการเกษตรอื่นๆ	266,800	1.57
ทำฟาร์มปศุสัตว์	1,089,000	6.39
ทำฟาร์มวัวนม	1,650,000	9.69
ของป่า	194,300	1.14
ปลาในกระชัง	1,330,000	7.81
ปลาจากแม่น้ำ	202,700	1.19
อาชีพอื่น ๆ ที่ไม่ใช่การเกษตร	8,124,840	47.7
ส่งเงินกลับบ้าน	779,000	4.57
<b>รวม</b>	<b>17,033,640</b>	<b>100</b>

เมื่อพิจารณาถึงมูลค่าการบริโภคในภาพรวม จะเห็นได้ว่า ชาวบ้านมากกว่าร้อยละ 80 บริโภคข้าว ในขณะที่ผลิตภัณฑ์อื่นๆ ที่ชาวบ้านบริโภคของลงมาก็คือของป่า ปลาแม่น้ำ ปลาในกระชัง หน่อไม้ และปศุสัตว์ ดังจะเห็นได้จากตารางที่ 8

ตารางที่ 8 การประเมินมูลค่าการบริโภคผลิตภัณฑ์ทางการเกษตรของครัวเรือนทั้งหมดในหมู่บ้านหนองโอง

การบริโภค	ประเมินมูลค่าการบริโภค (บาท)	ร้อยละ
ข้าว	1,560,000	88.39
หน่อไม้	19,500	1.10
ผลิตภัณฑ์ทางการเกษตรอื่นๆ	23,000	1.30

การบริโภค	ประเมินมูลค่าการบริโภค (บาท)	ร้อยละ
ปศุสัตว์	18,800	1.07
โคนม	10,000	0.57
ของป่า	69,000	3.91
ปลาในกระชัง	24,000	1.36
ปลาจากแม่น้ำ	40,700	2.31
<b>รวม</b>	<b>1,766,000</b>	<b>100</b>

เมื่อเปรียบเทียบร้อยละของการพึ่งพาทรัพยากรทางธรรมชาติ จะเห็นได้ว่า กลุ่มประชากรทั้งสามกลุ่มคือ ผู้มีที่ดินมาก ปานกลาง และน้อย มีอัตราส่วนรายได้ที่แตกต่างกันไป ซึ่งจะแสดงให้เห็นถึงข้อมูลการพึ่งพาทรัพยากรทางธรรมชาติที่แตกต่างกัน โดยในกลุ่มที่มีที่ดินมาก จะเห็นได้ว่า ชาวบ้านส่วนใหญ่พึ่งพารายได้จากข้าวเป็นหลัก ในขณะที่ผู้ที่มีที่ดินปานกลาง มากกว่าครึ่งหนึ่งจะมีรายได้จากนอกภาคการเกษตร และกลุ่มผู้ที่มีที่ดินน้อย มากกว่า 70% จะมีรายได้มาจากนอกภาคการเกษตร โดยมีรายละเอียดดังตารางที่ 9

ตารางที่ 9 เปรียบเทียบแหล่งที่มาของรายได้ของชาวบ้านในครัวเรือนแต่ละประเภท

แหล่งที่มาของรายได้ (ร้อยละ)	ที่ดินมาก	ที่ดินปานกลาง	ที่ดินน้อย
ข้าว	36.20	7.70	7.17
หน่อไม้	0.13	9.56	5.16
ผลิตภัณฑ์ทางการเกษตรอื่นๆ	2.69	1.94	0.19
ทำฟาร์มปศุสัตว์	15.28	5.88	0.81
ทำฟาร์มวัวนม	16.00	8.07	7.66
ของป่า	1.15	0.72	1.78
ปลาในกระชัง	0.00	13.03	5.35
ปลาจากแม่น้ำ	4.06	0.22	0.62
อาชีพอื่นๆ ที่ไม่ใช่การเกษตร	24.49	50.64	59.80
ส่งเงินกลับบ้าน	0	2.23	11.46
<b>รวม</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>

จากข้อมูลในตารางข้างต้น จะเห็นได้ว่า ภายหลังจากการสร้างเขื่อนห้วยนา กลุ่มผู้ที่มีที่ดินมากยังคงมีความสามารถในการปรับตัวและมีอาชีพที่ทำรายได้จากภาคการเกษตรได้ในขณะที่กลุ่มผู้ที่มีที่ดินปานกลางและผู้ที่มีที่ดินน้อยจะปรับตัวได้ยากกว่า โดยมีเพียงครึ่งหนึ่งของผู้ที่มีที่ดินปานกลาง และหนึ่งในสามของผู้ที่มีที่ดินน้อยเท่านั้นที่สามารถประกอบอาชีพจากการเกษตรได้

เมื่อพิจารณาถึงรูปแบบในการประกอบอาชีพ จะเห็นได้ว่า กลุ่มที่มีที่ดินมาก สามารถมีรายได้จากอาชีพแบบดั้งเดิม คือการปลูกข้าว และมีเงินลงทุนในการประกอบอาชีพอื่นๆ เช่น ทำฟาร์มปศุสัตว์ และทำฟาร์มวัวนม ในขณะที่กลุ่มผู้ที่มีที่ดินปานกลาง มีความสามารถในการลงทุนไปประกอบอาชีพอื่นๆ ที่หลากหลาย เช่น การปลูกหน่อไม้ ทำฟาร์มปศุสัตว์ ทำฟาร์มวัวนม และเลี้ยงปลาในกระชัง ส่วนกลุ่มผู้ที่มีที่ดินน้อย นอกจากการทำนาปลูกข้าว หางของป่าแล้ว ก็มีเงินทุนน้อยกว่าในการลงทุนประกอบอาชีพทางการเกษตรในรูปแบบอื่นๆ เช่น เลี้ยงปลาในกระชัง ทำฟาร์มวัวนม หรือปลูกหน่อไม้ เมื่อเทียบกับทั้งครัวเรือนที่มีที่ดินมาก และมีที่ดินน้อย ซึ่งผลจากความความสามารถในการปรับตัวดังกล่าว ได้สะท้อนให้เห็นถึงความสามารถในการดำรงชีพของชาวบ้าน ซึ่งกลุ่มที่มีรายได้น้อยจะเป็นกลุ่มที่ได้รับผลกระทบจากการสร้างเขื่อนมากที่สุด และจำเป็นต้องประกอบอาชีพอื่นๆ นอกภาคการเกษตรมากที่สุด

นอกจากนี้ เมื่อพิจารณาถึงร้อยละมูลค่าในการบริโภคในครัวเรือนของชาวบ้านทั้งสามกลุ่ม จะเห็นได้ว่า มีความแตกต่างกันไม่มากนัก โดยชาวบ้านส่วนมาก มากกว่า 85% จะบริโภคข้าวเป็นอาหารหลัก รองลงมาคือของป่า ปลาจากแม่น้ำ และผลิตภัณฑ์ทางการเกษตรอื่นๆ โดยจะเห็นได้ว่ากลุ่มผู้ที่มีที่ดินน้อยจะบริโภคของป่าในสัดส่วนมากที่สุด ส่วนกลุ่มที่มีที่ดินมากจะมีการบริโภคปลาจากแม่น้ำในสัดส่วนมากที่สุด และกลุ่มผู้ที่มีที่ดินปานกลางจะบริโภคหน่อไม้มากที่สุด โดยมีรายละเอียดดังตารางที่ 10

ตารางที่ 10 เปรียบเทียบการบริโภคผลิตภัณฑ์ทางการเกษตรของชาวบ้านในครัวเรือนแต่ละประเภท

การบริโภค (ร้อยละ)	ที่ดินมาก	ที่ดินปานกลาง	ที่ดินน้อย
ข้าว	91.94	86.56	88.94
หน่อไม้	0	2.4	0.46
ผลิตภัณฑ์ทางการเกษตรอื่นๆ	1.18	1.92	0.93
ปศุสัตว์	0	1.92	0.7
โคนม	0	0	1.03
ของป่า	3.24	3.04	4.59
ปลาในกระชัง	0	2.24	1.03
ปลาจากแม่น้ำ	3.65	1.92	2.32
<b>รวม</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>

เมื่อเปรียบเทียบการพึ่งพาทรัพยากรธรรมชาติของชาวบ้านจากหมู่บ้านหนองโอง โดยอาศัยข้อมูลจากบทสนทนากลุ่มย่อยของโครงการทามมูลในปี พ.ศ. 2541 ซึ่งเป็นการพูดคุยกับกลุ่มชาวบ้านประมาณ 10 คน และมีการประมาณการตัวเลขทั้งบริโภคและขายอย่างคร่าว ๆ จะเห็นได้ว่า มูลค่าการบริโภคและพึ่งพิงทรัพยากรทางธรรมชาติได้เปลี่ยนแปลงไป โดยชาวบ้านในปัจจุบัน (ข้อมูลสำรวจ ณ ปี พ.ศ. 2558) มีรายได้จากการขายข้าว ขายของป่า และปลาจากแม่น้ำน้อยลง เมื่อเทียบกับมูลค่าการบริโภคและขายในปี พ.ศ. 2541 โดยมีรายละเอียดดังตารางที่ 11

**ตารางที่ 11 เปรียบเทียบแหล่งที่มาของรายได้จากการขายข้าว ขายของป่า และปลาในกระชังของหมู่บ้านหนองโอง**

แหล่งที่มาของรายได้ (บาท)	ปี พ.ศ. 2541	ปี พ.ศ. 2558
ของป่า	3,493,900	263,300
ข้าว	4,441,300	3,912,000
ปลาจากแม่น้ำ	5,538,690	243,400
<b>รวม</b>	<b>13,473,890</b>	<b>4,418,700</b>

จากตารางดังกล่าว แสดงให้เห็นว่า มูลค่าการขายและบริโภคของป่า และปลาจากแม่น้ำในปี พ.ศ. 2558 ลดลงอย่างมากจากมูลค่าการขายและบริโภคในปี พ.ศ. 2541 อย่างมีนัยสำคัญ ทำให้แสดงให้เห็นว่าผลกระทบจากการสร้างเขื่อนได้ทำให้ความมั่นคงทางอาหารของชาวบ้านสูญเสียไป ทำให้ชาวบ้านในหมู่บ้านต้องปรับเปลี่ยนวิถีชีวิตและอาชีพเพื่อให้อยู่รอดได้ภายหลังจากการสร้างเขื่อน โดยจากข้อมูลในด้านอาชีพจะแสดงให้เห็นว่า ในภาคการเกษตร ชาวบ้านส่วนใหญ่ยังคงปลูกข้าว แต่มีการเพิ่มการลงทุนประกอบอาชีพทางการเกษตรอื่นๆ เช่น การปลูกหน่อไม้ ยางพารา ปศุสัตว์ ฟาร์มโคนม และการเลี้ยงปลาในกระชังเพิ่มเติม เพื่อให้มีรายได้จากทางอื่นๆ เข้ามาในครัวเรือน ในอีกนัยหนึ่ง ชาวบ้านที่ไม่มีความสามารถในการปรับตัวเพื่อประกอบอาชีพทางการเกษตร ก็ได้ผันตัวไปประกอบอาชีพอื่นๆ นอกการเกษตร เช่น รับราชการ ประกอบอาชีพรับจ้าง เป็นแรงงานในเมือง เพื่อหาเลี้ยงตัวเองและครอบครัว ซึ่งชาวบ้านในกลุ่มที่มีรายได้นอกภาคการเกษตรนี้ส่วนใหญ่จะมาจากกลุ่มชาวบ้านในครัวเรือนที่มีที่ดินน้อยและปานกลางตามลำดับ



## อภิปรายและสรุปผล

จากงานวิจัยนี้ได้แสดงให้เห็นว่า ชาวบ้านในหมู่บ้านหนองโอง ตำบลโนนสัง อำเภอกันทรารมย์ จังหวัดศรีสะเกษ ได้รับผลกระทบในด้านสิ่งแวดล้อมและความมั่นคงทางอาหาร อันเป็นผลมาจากการสร้างเขื่อนห้วยนา และมีความจำเป็นต้องปรับตัวในด้านอาชีพ จากเดิมที่เคยพึ่งพารายได้จากการทำนา หางของป่าและทำประมงพื้นบ้านก็ต้องเปลี่ยนเป็นการผันตัวไปประกอบอาชีพทางการเกษตรอื่น ๆ ที่มีความหลากหลายมากขึ้น เช่น ปลูกไม้ เลี้ยงโคนม ขยายปลาในกระชัง เพื่อให้มีชีวิตอยู่รอดได้ท่ามกลางความเปลี่ยนแปลง

งานวิจัยนี้เป็นไปตามวัตถุประสงค์ที่กำหนดคือการศึกษาผลกระทบจากการสร้างเขื่อนห้วยนาและการศึกษาการปรับตัวในด้านอาชีพของชาวบ้านในหมู่บ้านหนองโอง แต่อย่างไรก็ตาม ด้วยข้อจำกัดของข้อมูล ผู้วิจัยไม่สามารถเก็บข้อมูลในด้านอาชีพก่อนมีการสร้างเขื่อนได้ ประกอบกับข้อมูลจากการอภิปรายกลุ่มย่อยของกลุ่มทามมูลในด้านรายได้ของชาวบ้านในปี พ.ศ. 2541 ที่ผู้วิจัยได้ยกมานำเสนอ เป็นเพียงข้อมูลประมาณการอย่างคร่าว ๆ ไม่ใช่ข้อมูลรายได้ตามความเป็นจริงของชาวบ้านในเวลานั้น ทำให้ข้อมูลการเปรียบเทียบในการเปลี่ยนแปลงอาชีพอาจจะไม่ชัดเจน แต่ผู้วิจัยก็ได้มีการจัดการสนทนากลุ่มและมีการสัมภาษณ์เชิงลึกเพื่อให้เห็นถึงภาพการเปลี่ยนแปลงผ่านคำบอกเล่าในอดีตของชาวบ้านหนองโองว่ามีการเปลี่ยนแปลงไปในด้านอาชีพอย่างไรนับแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน เพื่อเปรียบเทียบการปรับตัวในด้านอาชีพของชาวบ้าน แสดงให้เห็นถึงภาพผลกระทบและการปรับตัวของชาวบ้านได้ชัดเจนยิ่งขึ้น

## บรรณานุกรม

- กนกวรรณ มะโนรัมย์ และคณะ. (2552). *การศึกษาผลกระทบทางสังคม โครงการฝายห้วยนา อำเภอ  
กันทรารมย์ จังหวัดศรีสะเกษ*. ศูนย์วิจัยสังคมอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขง มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี.
- \_\_\_\_\_. (2548). *รูปแบบการประเมินผลกระทบสิ่งแวดล้อมและสังคมในโครงการขนาดใหญ่ของรัฐ  
โดยกระบวนการมีส่วนร่วมของประชาชน: กรณีศึกษาฝายห้วยนา อ.กันทรารมย์ จ.ศรีสะเกษ*.  
มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี.
- คณะกรรมการทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อมอีสาน. *ผลกระทบที่คาดว่าจะเกิดจากเขื่อนห้วยนา และ  
ข้อเสนอแนะ*. สืบค้นเมื่อวันที่ 28 มีนาคม 2559, จาก [http://www.livingriversiam.org/3river-thai/  
other-dams/hn-inf2.htm](http://www.livingriversiam.org/3river-thai/other-dams/hn-inf2.htm)
- Kerry Lee Shannon. *The Social and Environmental Impacts of the Hua Na Dam and Khong-Chi-Mun  
Project: The Necessity for More Research and Public Participation*. Accessed on 28 March  
2016. Information retrieved from [http://www.sethathirath.com/mekong\\_orwell\\_eBook/PDFs/  
Kerry:\\_Shannon\\_Hua\\_Na\\_KMC.pdf](http://www.sethathirath.com/mekong_orwell_eBook/PDFs/Kerry:_Shannon_Hua_Na_KMC.pdf)

## ระบอบสวัสดิการทางเลือกของจังหวัดขอนแก่น

ประดิษฐ์ นาดทะยาย<sup>1</sup>

บัวพันธ์ พรหมพักพิง<sup>2</sup>

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

### บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่ออภิปรายบริบทของการจัดสวัสดิการของรัฐในระดับจังหวัด วิเคราะห์และนำเสนอแนวทางในการจัดสวัสดิการทางเลือก ใช้การผสมผสานงานวิจัยในเชิงคุณภาพและปริมาณ การศึกษาเชิงปริมาณ ได้แก่ การสัมภาษณ์ครัวเรือนในพื้นที่จังหวัดขอนแก่น การวิจัยเชิงคุณภาพ ได้แก่ การวิเคราะห์เอกสาร การประชุมเชิงปฏิบัติการ ใช้การสร้างฉากทัศน์อนาคตร่วมกัน

ผลการวิจัยพบว่า ในภาวะที่ประเทศไทยมีความเติบโตทางเศรษฐกิจอย่างต่อเนื่อง และเศรษฐกิจการตลาดได้ขยายตัวออกไปอย่างกว้างขวางนั้น แต่ในระดับท้องถิ่น คนส่วนใหญ่ยังคงทำงานอยู่ในภาคเกษตร ไม่ได้เข้ามาอยู่ในระบบสวัสดิการแบบตลาดอย่างเต็มรูป การขยายขอบเขตของสวัสดิการของรัฐจำกัดขอบเขตอยู่ในเรื่องสุขภาพ และการศึกษา รูปแบบสวัสดิการในท้องถิ่นจึงเป็นแบบผสม (Mixed-welfare) คือครัวเรือนและชุมชนเข้ามามีบทบาทในระบอบสวัสดิการอย่างกว้างขวาง

การวิเคราะห์ฉากทัศน์อนาคตชี้ให้เห็นว่า ฉากทัศน์อนาคตแบบ “รวยท่ามกลางสิ่งแวดล้อม” เป็นฉากทัศน์ที่ทำนายจากสภาพที่เป็นอยู่ในปัจจุบันได้ใกล้เคียง แนวทางในการพัฒนาสวัสดิการทางเลือกในอนาคตจำเป็นต้องเชื่อมโยงกับเรื่องสิ่งแวดล้อม และการสร้างความเป็นธรรมในสังคม ข้อเสนอแนะการวิจัย ควรกำหนดนโยบายด้านการพัฒนาสวัสดิการทางเลือกในชนบทอีสาน ให้เกิดการพัฒนาศามารถของครัวเรือนและชุมชน ควรมีการนำแนวทางการพัฒนาสวัสดิการทางเลือก ไปศึกษาครัวเรือนและชุมชน ในภาคอีสาน และควรมีการศึกษาการพัฒนาสวัสดิการทางเลือกในภูมิภาคอื่น ๆ เปรียบเทียบปัจจัยที่เหมือนหรือต่างกับครัวเรือนและชุมชนในภาคอีสาน และวางแผนพัฒนาสวัสดิการทางเลือกต่อไป

**คำสำคัญ:** การพัฒนา ฉากทัศน์แห่งอนาคต นโยบายทางสังคม สวัสดิการ

<sup>1</sup> อาจารย์พิเศษ ภาควิชาพัฒนาสังคม, คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์, มหาวิทยาลัยขอนแก่น E-mail address: praditnutt@gmail.com

<sup>2</sup> อาจารย์ประจำภาควิชาพัฒนาสังคม, คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์, มหาวิทยาลัยขอนแก่น E-mail address: buapun@kku.ac.th

## ความเป็นมา

การพัฒนาที่มุ่งไปสู่ระบบอุตสาหกรรม ภายใต้แนวคิดแบบทุนนิยม มีหลักการอันเป็นหัวใจสำคัญก็คือ การลงทุนทำการผลิตเพื่อแสวงหากำไร โดยมีตลาดซึ่งขับเคลื่อนด้วยการแข่งขันเป็นกลไกสำคัญ แต่ในทางปฏิบัติผู้ที่เข้าสู่การแข่งขันในระบบตลาดโดยมากไม่ได้อยู่ในสถานะที่เท่าเทียมกัน ทำให้เกิดการได้เปรียบเสียเปรียบระหว่างผู้ที่แข็งแรงกว่ากับผู้ที่ด้อยกว่า ซึ่งนำไปสู่การแข่งขันที่ไม่เป็นธรรม ข้อเท็จจริงเป็นเช่นนี้ทั้งในระดับประเทศและระดับโลก (เซ็นธทัย กาญจนะจิตรา และคณะ, 2553) ภายหลังจากการปฏิวัติอุตสาหกรรม แนวคิดเกี่ยวกับ “รัฐสวัสดิการ” (Welfare State) ที่พัฒนาขึ้นมาในประเศยุโรปซึ่งมองว่า สวัสดิการเป็นสินค้าหรือบริการที่รัฐจะต้องจัดหา หรือจัดให้มีสำหรับประชากรเพื่อเป็นการปกป้อง (Shield – off) ประชากร โดยเฉพาะกลุ่มที่อ่อนแออันเกิดจากการแข่งขันกันในระบบตลาดแบบทุนนิยม ซึ่งมีทั้งผู้ได้รับประโยชน์และผู้เสียประโยชน์ รัฐจึงจำเป็นต้องเข้าไปดูแลผู้ที่ไม่สามารถที่จะปรับตัวในการดำรงชีวิต โดยการกระจายกลับ (redistribution) ทรัพยากร จากผู้ที่ได้รับผลประโยชน์ไปสู่ผู้ด้อยโอกาสกลุ่มต่าง ๆ ได้ แต่ปัญหาที่เกิดขึ้นก็คือ ภาระค่าใช้จ่ายของภาครัฐสูงมาก และมีแนวโน้มเพิ่มขึ้นเรื่อยมา นอกจากนั้นยังทำให้คนที่เคยทำงานและยังสามารถทำงานได้จำนวนหนึ่งตัดสินใจลาออกก่อนเกษียณอายุเร็วกว่าที่ควรจะเป็น (ดิเรก ปัทมสิริวัฒน์, 2553) ซึ่ง Esping-Anderson (1990) ก็ได้วิจารณ์ว่าแนวคิดเรื่องรัฐสวัสดิการดังกล่าว ไม่เหมาะสมหรือไม่สามารถนำมาใช้ประโยชน์ได้กับประเทศกำลังพัฒนา เนื่องจากตลาดการจ้างแรงงานของประเทศกำลังพัฒนายังเป็นตลาดที่ไม่สมบูรณ์ มีประชากรที่ไม่ได้ทำงานในระบบ (Formal sector) เป็นจำนวนมาก ประชากรกลุ่มนี้จึงไม่ได้รับสวัสดิการจากสถาบันตลาด และการที่ตลาดการจ้างงานยังไม่เกิดขึ้นอย่างสมบูรณ์ ทำให้รัฐมีรายได้จากการเก็บภาษีน้อย ไม่เพียงพอที่จะนำมาจัดสวัสดิการได้อย่างครอบคลุม และแนวคิดเรื่องรัฐสวัสดิการแบบตะวันตก ยังมีได้ให้ความสำคัญกับชุมชนในฐานะที่เป็นผู้ผลิตสินค้าสวัสดิการโดยตรง และเป็นผู้บริหารจัดการกระจายสวัสดิการไปสู่กลุ่มประชากรเป้าหมาย (บัวพันธ์ พรหมพักพิง, 2550) กรณีของประเทศไทย ในช่วงปี 2536-2550 รัฐจัดเก็บรายได้ได้เพียงร้อยละ 15-18 ของผลิตภัณฑ์มวลรวมภายในประเทศ (GDP) จึงไม่สามารถนำงบประมาณมาใช้จ่ายในด้านสวัสดิการให้กับประชาชนได้อย่างทั่วถึง ในปี 2552 ประเทศไทยมีค่าใช้จ่ายเพื่อสวัสดิการทั้งหมดเท่ากับ 3 แสนล้านบาท หรือคิดเป็นร้อยละ 3.2 ของ GDP และส่วนใหญ่เป็นสวัสดิการด้านสุขภาพและสวัสดิการแก่ผู้สูงอายุถึงร้อยละ 95 ของค่าใช้จ่ายด้านสวัสดิการของรัฐทั้งหมด เมื่อเปรียบเทียบการใช้จ่ายด้านสวัสดิการของประเทศไทยกับบางประเทศที่อยู่ในกลุ่ม “ประเทศในองค์กรเพื่อความร่วมมือทางเศรษฐกิจและการพัฒนา” (Organization for Economic Cooperation and Development: OECD) จึงพบว่า ประเทศไทยมีส่วนการใช้จ่ายด้านสวัสดิการที่ต่ำกว่ามาก (คณะทำงานการกระจายรายได้ สภาที่ปรึกษาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ, 2550; วรวรรณ ชาญด้วยวิทย์, 2553) ดังนั้น ปัจจุบันจึงยังไม่ถือว่าประเทศไทยเป็นรัฐสวัสดิการ เพราะยังให้ความสำคัญคุ้มครองไม่ครอบคลุมและมีงบประมาณจำกัด (อัมมาร สยามวาลา และสมชัย จิตสุชน, 2550; วรวรรณ ชาญด้วยวิทย์, 2550; และดิเรก ปัทมสิริวัฒน์, 2550)

ปัญหาที่สำคัญเกี่ยวกับระบอบสวัสดิการของประเทศไทยมีสองด้าน กล่าวคือ ด้านแรก ความไม่เป็นธรรมในการเข้าถึงระบบสวัสดิการ และด้านที่สอง ระบบสวัสดิการเอง กลายเป็นตัวผลักดันคนอีกกลุ่มหนึ่งตกอยู่ในความยากจนหรือความด้อยโอกาส ดังนั้น ปัญหาที่เกิดขึ้นจึงสะท้อนออกมาในลักษณะที่เป็นปัญหาในทางเทคนิค กล่าวคือ มองว่าประชาชนและหน่วยงานต่าง ๆ ยังขาดความเข้าใจในอุดมการณ์ของงานสวัสดิการที่ถูกต้อง ขาดข้อมูลในการเข้าถึงระบบสวัสดิการสังคมของรัฐ เอกชน และชุมชนขาดการนำ

ภูมิปัญญาที่มีอยู่ในสังคมมาใช้ประโยชน์ในการจัดสวัสดิการสังคม (คณะกรรมการส่งเสริมการจัดสวัสดิการสังคมแห่งชาติ, 2550; จิตติ มงคลชัยอรัญญา ชินชัย ชี้เจริญ และพงษ์เทพ สันติกุล, 2550) และที่ผ่านมาเมื่อเราพูดถึงสวัสดิการ เรามักจะมองเฉพาะบทบาทของภาครัฐ และเอกชนเป็นสำคัญ โดยลืมนึกถึงภาคชุมชนซึ่งการมองไม่เห็นความสำคัญของภาคชุมชนดังกล่าว จึงถือเป็นข้อจำกัดหรือช่องว่างขององค์ความรู้ที่จะนำมาใช้ในการพัฒนาระบบสวัสดิการที่มีอยู่ให้สอดคล้องกับสภาพสังคมที่เปลี่ยนแปลงไปอย่างรวดเร็ว เหมือนอย่างเช่น Leach., Means and Scoons (1999) ที่มองว่า “ความยากจนไม่ได้เกิดจากความล้มเหลวในกระบวนการผลิต” แต่เกี่ยวข้องกับสิทธิและโอกาสของการมีและการครอบครองทรัพยากร (Having and Controlling)

ท่ามกลางข้อจำกัดต่าง ๆ ของสถาบันของรัฐที่เกี่ยวข้องกับการจัดสวัสดิการข้างต้น ในความเป็นจริงแล้วยังมีสถาบันอื่น ๆ อีกมาก นับตั้งแต่ครอบครัว ชุมชน การกระทำร่วม (Collective Actions) แบบต่าง ๆ ที่มีส่วนในการผลิตและการกระจายสินค้าสวัสดิการ ถึงแม้ว่าสถาบันตลาดและสวัสดิการของรัฐจะมีความสำคัญ แต่สถาบันเหล่านี้ก็มีบทบาทอย่างมาก ดังนั้น สิ่งที่เราจะต้องทำความเข้าใจหรือทำการศึกษาก็คือสถาบันทั้งหมด ซึ่งรวมถึงสถาบันอื่นที่อยู่นอกรัฐและตลาด จะมีบทบาทในการผลิตและแจกจ่ายสินค้า “สวัสดิการ” ได้แค่ไหน ภายใต้เงื่อนไขการเปลี่ยนแปลงที่ผู้วิจัยได้กล่าวในตอนต้น และสวัสดิการที่สถาบันต่าง ๆ ผลิตออกมา จะสามารถตอบสนองของความจำเป็นและความอยู่ดีมีสุขของประชากรได้มากน้อยเพียงใด ซึ่งที่ผ่านมาการจัดสวัสดิการโดยสถาบันที่อยู่นอกรัฐ (สวัสดิการทางเลือก หรือสวัสดิการชุมชน) มีกลุ่มนักวิชาการที่กล่าวถึงสวัสดิการทางเลือกนี้ ได้แก่ ณรงค์ เพ็ชรประเสริฐ และคณะ (2549) ซึ่งได้จำแนกการจัดสวัสดิการ ออกเป็น 3 ฐาน ได้แก่ 1) ฐานทรัพยากร เป็นการจัดสวัสดิการเพื่อทุกคน เน้นการสร้าง ความมั่นคงทางด้านอาหาร รายได้ การใช้ประโยชน์จากป่าสาธารณะ แหล่งน้ำ ทรัพยากรทางทะเล และ ทรัพยากรส่วนบุคคล 2) ฐานวัฒนธรรม คือ การเกื้อกูลของครอบครัว เครือญาติ ระบบอุปถัมภ์ และการจัดการของศาสนสถาน และ 3) ฐานงานพัฒนา ได้แก่ ส่วนที่ชุมชนรับเอารูปแบบจากภายนอกเข้าไป ดำเนินการในชุมชนโดยมีบางกิจกรรมที่ริเริ่มทำกันเอง แต่บางกิจกรรมได้รับสนับสนุนในเบื้องต้นจากหน่วยงานจากภายนอก เช่น กลุ่มออมทรัพย์ กลุ่มธุรกิจชุมชน เป็นต้น

ในขณะที่เดียวกัน เมื่อเรากล่าวถึงคำว่า ชาติพันธุ์ (Ethnic) คนส่วนใหญ่ก็มักจะนึกถึง ชนกลุ่มน้อย (Ethnic Minority) ซึ่งมักจะหมายถึงไทยภูเขา หรือชนเผ่าต่าง ๆ เป็นต้น แต่ในอีกด้านหนึ่งได้นิยามความหมายที่กว้างกว่า โดยให้ความหมายเกี่ยวกับความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ที่ทำให้เกิดอัตลักษณ์ตัวตน ลักษณะเด่นของกลุ่มคน ซึ่งไม่ใช่เป็นการถูกนิยามโดยสายเลือด (ชาติพันธุ์) เพราะฉะนั้น ปัจจัยที่ทำให้เกิดความเป็นชาติพันธุ์ จึงไม่ใช่เรื่องเชื้อชาติอย่างเดียว แต่อาจจะเกิดจากปัจจัยอื่น ๆ รวมทั้งเศรษฐกิจ สังคม และอำนาจทางการเมือง สำหรับบทความวิจัยนี้มีความสนใจว่า สิทธิในการได้รับบริการจากรัฐ หรือในทางกลับกัน สิทธิที่รัฐจัดให้ (สวัสดิการ) ได้กลายมาเป็นความสัมพันธ์เชิงชาติพันธุ์ หรือ “ชาติพันธุ์สัมพันธ์” (Ethnicity) ประเด็นสำคัญบทความวิจัยนี้ เสนอว่า รัฐได้ใช้ระบบสวัสดิการเป็นเครื่องมือในการควบคุมพลเมือง โดยผู้ที่ได้รับสวัสดิการจากรัฐจะมอบความภักดี หรือเชื่อฟังรัฐ ซึ่งในสภาพที่ระบบเศรษฐกิจไม่ได้สร้างโอกาสหรือทางเลือกในการดำเนินชีวิตให้แก่ประชาชนที่กว้างขวางพอก็จะทำให้ประชาชนกลายเป็นลูกค้า (Clientilism) ที่พึ่งพาต่อบริการของรัฐ แต่อย่างไรก็ตาม ประชาชนก็พยายามจะแสวงหาช่องทางในการเจรจาต่อรอง เพื่อลดการพึ่งพาต่อบริการของรัฐ ด้วยการสร้างสวัสดิการชุมชนต่าง ๆ ขึ้นมา โดยอาศัยความร่วมมือ และทรัพยากรภายในชุมชน ผลสำคัญที่เกิดขึ้นจากการที่ชาวบ้านได้ค้นพบศักยภาพของตนเองและค่อย ๆ

พัฒนาศักยภาพเหล่านี้คือ เกิดความเชื่อมั่นในตัวเอง เชื่อมั่นว่าชุมชนสามารถพึ่งพาตนเองได้ สามารถจัดการทรัพยากรใหม่ จัดสวัสดิการใหม่ ทำให้ทุกคนอยู่ร่วมกันในชุมชน และอยู่ร่วมกันกับธรรมชาติ สิ่งแวดล้อมอย่างยั่งยืนและเป็นสุข ในบทความวิจัยนี้มีเนื้อหาที่จะนำเสนอใน 2 ประเด็น ประกอบด้วย ประเด็นแรก เกี่ยวกับบริบทของการจัดสวัสดิการของรัฐในระดับจังหวัด และประเด็นต่อมาได้นำเสนอแนวทางในการจัดสวัสดิการทางเลือกในระดับจังหวัด ซึ่งจะได้นำเสนอให้เห็นถึงพื้นที่ที่ทำการศึกษ วิธีการศึกษา ผลที่ได้หรือข้อถกเถียงสำคัญของบทความนี้ต่อไป

## วิธีการศึกษา

การศึกษาวิจัยเรื่องการพัฒนาสวัสดิการทางเลือกของจังหวัดขอนแก่นในครั้งนี้ มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาบริบทของการจัดสวัสดิการของรัฐในระดับจังหวัด ในประการต่อมาเพื่อวิเคราะห์ความจำเป็นของครัวเรือน และศักยภาพของชุมชนในการจัดสวัสดิการ และประการสุดท้ายเพื่อพัฒนาและนำเสนอแนวทางในการจัดสวัสดิการทางเลือก เป็นการวิจัยโดยใช้วิธีวิทยาแบบผสมผสาน (Mixed Methodology) ระหว่างวิธีวิทยาเชิงคุณภาพ อันประกอบด้วย การวิจัยเชิงเอกสาร (Documentary Research) ซึ่งเป็นสาขาหนึ่งของการวิจัยเชิงสำรวจ (Survey Research) ซึ่งเป็นการศึกษาปัญหาอย่างกว้าง ๆ เพื่อสำรวจหาข้อมูลเกี่ยวกับสภาพความเป็นจริงหรือลักษณะทั่ว ๆ ไปของสิ่งที่วิจัย โดยมีจุดประสงค์เพื่อให้ทราบปัญหาอันจะเป็นแนวทางสำหรับแก้ปัญหาทั้งในปัจจุบันและอนาคต ในงานวิจัยนี้มุ่งค้นหาข้อเท็จจริงเกี่ยวกับบริบทของการจัดสวัสดิการในระดับจังหวัด ในปัจจุบันว่ามีพัฒนาการหรือสภาพความเป็นจริงอย่างไร เป็นการแสวงหาคำตอบ หรือการสร้างองค์ความรู้ด้วยการใช้หนังสือ (Text) และเอกสาร (Document) ทั้งที่เป็นสิ่งพิมพ์ และอิเล็กทรอนิกส์ แล้วนำเสนอผลการศึกษาในเชิงวิเคราะห์และสังเคราะห์ข้อมูล (Scott, 2006) การวิเคราะห์ข้อมูลใช้การวิเคราะห์เนื้อหา (Content Analysis) โดยการกำหนดหมวดหมู่ของข้อมูลให้เป็นระบบ ให้เกิดความเข้าใจในความหมายและความสัมพันธ์ของข้อมูล ในบริบทของการจัดสวัสดิการในระดับจังหวัด และเชื่อมโยงความเป็นเหตุเป็นผลของข้อมูล มารวบรวมหัวข้อเพื่อให้สามารถสรุปผลได้ตรงตามวัตถุประสงค์ของการวิจัยในรูปของรายงานเชิงพรรณนา และการจัดประชุมเชิงปฏิบัติการผู้ทรงคุณวุฒิในระดับตำบล พื้นที่เป้าหมายในการศึกษา ผู้วิจัยได้ดำเนินการคัดเลือกตำบลโดยวิธีการสุ่มแบบเจาะจง (Purposive Random Sampling) ได้ตำบลเป้าหมาย 3 ตำบล ได้แก่ ตำบลดอนดั่ง ตำบลดอนตู และตำบลหนองเม็ก อำเภอหนองสองห้อง จังหวัดขอนแก่น เป็นพื้นที่ที่ยังไม่เคยมีการดำเนินงานเกี่ยวกับการพัฒนาสวัสดิการทางเลือกมาก่อน สำหรับประชากรกลุ่มตัวอย่างในการศึกษา คือ ผู้นำระดับตำบล/หมู่บ้าน ตำบลละ 30 คน รวมทั้งสิ้น 90 คน เพื่อเข้าร่วมการประชุมเชิงปฏิบัติการ (Workshop) จุดละ 30 คน ใช้วิธีการเลือกตัวอย่างแบบเจาะจง (Purposive Random Sampling) จากผู้ที่ได้รับการยอมรับว่าเป็นผู้ที่มีความรู้ ความคิด ประสบการณ์ และมีภาวะผู้นำ สามารถแสดงความคิดเห็นในฐานะที่เป็นตัวแทนของชุมชน ในแต่ละตำบล

สำหรับวิธีวิทยาเชิงปริมาณ โดยผ่านกระบวนการเก็บข้อมูลด้วยแบบสัมภาษณ์ ในบทความนี้ เป็นการวิเคราะห์ข้อมูลที่ได้จากการวิจัยเชิงเอกสาร (Documentary Research) เกี่ยวกับบริบทของสวัสดิการระดับจังหวัด และจากการประชุมเชิงปฏิบัติการผู้ทรงคุณวุฒิในระดับท้องถิ่น เพื่อสร้างฉากทัศน์ร่วมกัน (Scenarios Building Workshop) และนำเสนอแนวทางในการจัดสวัสดิการทางเลือกของจังหวัดขอนแก่น โดยลำดับ ดังนี้



## บริบทของสวัสดิการระดับจังหวัด

จังหวัดขอนแก่น ตั้งอยู่บริเวณจุดศูนย์กลางของภาคตะวันออกเฉียงเหนือ ทำให้กลายเป็นศูนย์กลางของการบริหารระบบราชการ มีหน่วยงานราชการส่วนกลางและรัฐวิสาหกิจ และองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น (อปท.) รวมกว่า 484 หน่วยงาน/องค์กร เป็นศูนย์กลางทางด้านการศึกษา ศูนย์กลางทางการศึกษาของภูมิภาค (สำนักงานจังหวัดขอนแก่น, 2556) และในด้านที่เกี่ยวกับตลาด เป็นศูนย์กลางทางเศรษฐกิจ นับตั้งแต่ในปี พ.ศ. 2476-2519 เป็นต้นมา การก่อสร้างโครงสร้างพื้นฐานต่าง ๆ ทำให้จังหวัดขอนแก่นกลายเป็นศูนย์กลางของการค้าข้าว และต่อมากการขยายตัวของประชากรเพิ่มขึ้น ทำให้มีการขยายพื้นที่ทำการเกษตรเพิ่มมากขึ้นตามลำดับ ซึ่งบัวพันธ์ พรหมพักพิง และคณะ (2555) พบว่า ในยุคของการกระจายความเจริญไปสู่ภูมิภาคและการพัฒนาอุตสาหกรรม ขอนแก่นได้รับการจัดวางให้เป็น “เมืองหลวงของภาคอีสาน” คือเป็น “ขั้วการเติบโตในระดับรอง” ส่งผลให้อุตสาหกรรมในจังหวัดมีการขยายตัวอย่างต่อเนื่อง และจากปี 2536 จนถึงปัจจุบัน จึงมีการพัฒนาเศรษฐกิจอย่างต่อเนื่อง การขยายตัวของพัฒนาภูมิภาค ลุ่มน้ำโขง ทำให้ขอนแก่นได้รับการจัดวางให้เป็นศูนย์กลางทางการคมนาคมและการขนถ่ายสินค้า

อย่างไรก็ตาม ประชากรส่วนใหญ่ของขอนแก่นยังคงอาศัยอยู่ในชุมชนชนบท และยังคงประกอบอาชีพด้านการเกษตรเป็นหลัก จากการพัฒนาที่ผ่านมา ส่งผลให้ครัวเรือนและชุมชนเกิดการเปลี่ยนแปลงในหลายด้าน ด้านเศรษฐกิจ ครัวเรือนมีรายได้จากการประกอบอาชีพเพิ่มขึ้น แต่ในขณะเดียวกันภาวะหนี้สินก็เพิ่มมากขึ้นเช่นกัน มีการพึ่งพาดebtมากขึ้น สมาชิกในครัวเรือนมีการอพยพแรงงาน เป็นการปรับตัวของครัวเรือนเพื่อให้สามารถดำรงชีพอยู่ได้โดยไม่เดือดร้อนมากนัก ในขณะที่ทางด้านสังคม ครัวเรือนและชุมชนยังคงมีระบบความสัมพันธ์แบบเครือญาติและระบบอุปถัมภ์ มีความเอื้ออารีต่อกัน มีการรวมกลุ่มทางสังคมในรูปแบบต่าง ๆ และหลายกลุ่มได้นำมาสู่การจัดสวัสดิการทางเลือกในเวลาต่อมาจนกระทั่งปัจจุบัน โดยภาพรวมชุมชนในจังหวัดขอนแก่นยังไม่สามารถพึ่งตนเองได้ ยังต้องพึ่งพิงรัฐและตลาด ชุมชนยังถูกเอารัดเอาเปรียบและปัญหาความเหลื่อมล้ำยังคงดำรงอยู่

ในส่วนของรัฐและสวัสดิการ ถึงแม้ว่ารัฐบาลจะมีนโยบายเกี่ยวกับสวัสดิการสังคมในบางเรื่องที่ว่า จะครอบคลุมทั่วถึงประชากรทุกกลุ่ม แต่ในข้อเท็จจริงพบว่า ยังคงมีช่องว่างของสวัสดิการรัฐที่เกิดขึ้น ทั้งในเรื่องการเข้าถึงบริการหรือได้รับบริการที่ไม่เท่าเทียมกัน คุณภาพของบริการที่ได้รับ และความเพียงพอของสวัสดิการ เป็นต้น โดยเฉพาะอย่างยิ่งการได้รับสวัสดิการรัฐในด้านสังคม ด้านสุขภาพ ด้านการศึกษา และด้านอาชีพ รายได้และการทำงาน สำหรับสวัสดิการภายใต้กลไกตลาด มีการประกอบภาคอุตสาหกรรม/ การบริการที่หลากหลายมีอัตราการขยายตัวที่สูงขึ้นอย่างต่อเนื่อง และเพิ่มความสำคัญต่อเศรษฐกิจของจังหวัดมากขึ้นเป็นลำดับ มีการปรับเปลี่ยนจากอุตสาหกรรมเกษตร มาเป็นอุตสาหกรรม ทำให้มีการจ้างแรงงานในท้องถิ่นสูงขึ้น ดังนั้น ประชากรในจังหวัดขอนแก่นจึงทำมาหาเลี้ยงชีพนอกภาคเกษตรมากขึ้น รายได้ของประชากรส่วนใหญ่มาจากนอกภาคเกษตรเป็นหลัก ในขณะที่การมีงานทำของประชากรส่วนใหญ่ เป็นผู้ทำงานในสาขาเกษตรกรรม ชี้ให้เห็นว่า ภาคเกษตรกรรมยังเป็นแหล่งจ้างงานหลัก และยังเป็นอาชีพหลักของประชากรในจังหวัดขอนแก่น ลักษณะของครัวเรือนดังกล่าวสอดคล้องกับแนวคิดของ Ian Gough (2004) ที่ได้ชี้ให้เห็นถึงลักษณะเฉพาะของประเทศที่กำลังพัฒนา ที่เกี่ยวข้องกับระบบสวัสดิการว่า ในประเทศที่กำลังพัฒนา รูปแบบการผลิตมักจะเป็นแบบผสม คือการผลิตแบบอุตสาหกรรมเกิดขึ้นในขณะเดียวกันวิถีการผลิตแบบดั้งเดิม หรือแบบชาวนา ก็ยังปรากฏอยู่ สวัสดิการของประชากรเกิดจากการ

“ทำมาหาเลี้ยงชีพ” (Livelihoods) โดยการอาศัยสินทรัพย์ทุนหลาย ๆ ด้านประกอบกัน และใช้ยุทธวิธีหลายอย่าง มีการใช้แรงงานหลายอย่าง ไม่ได้ทำหรือใช้แรงงานอย่างใดอย่างหนึ่งเพียงอย่างเดียว

ผลลัพธ์ของสวัสดิการและความอยู่ดีมีสุข ในจังหวัดขอนแก่น พบว่า สวัสดิการของรัฐและตลาดยังไม่ครอบคลุม แม้ว่าจะมีเรื่องสุขภาพ การศึกษา แต่ประชาชนยังทำงานในภาคเกษตร มีรายได้น้อย มีความเสี่ยงกับการผันผวนของตลาด อย่างเช่น การมีงานทำของประชากรในจังหวัดขอนแก่น ซึ่งส่วนใหญ่ทำงานในภาคการเกษตร มีรายได้ของครัวเรือนที่เกิดจากการทำงานในภาคเกษตรอยู่ในระดับต่ำ ประชากรที่อยู่ในวัยแรงงานจำนวนมากยังไม่ได้รับหรือไม่สามารถเข้าถึงสวัสดิการของรัฐด้านการประกันสังคมได้ ในส่วนของสวัสดิการด้านสุขภาพ พบว่า ประชากรในวัยเด็กได้รับการเลี้ยงดูเตรียมความพร้อมก่อนวัยเรียนยังไม่ครอบคลุมทั่วถึง นอกจากนี้ยังมีหมู่บ้านที่ประสบปัญหาด้านความปลอดภัยในการทำงาน การป้องกันโรคติดต่อ ด้านการกีฬา และการปลอดภัยจากยาเสพติด อีกเป็นจำนวนมาก ข้อจำกัดด้านบุคลากรทางการแพทย์ไม่เพียงพอทำให้มีปัญหาด้านคุณภาพของการให้บริการที่ไม่เพียงพอ/เหมาะสม สำหรับสวัสดิการด้านการศึกษา พบว่า ประชากรในจังหวัดขอนแก่นได้รับหรือสามารถเข้าถึงสวัสดิการของรัฐด้านการศึกษาได้น้อยลง บ่งชี้ว่าหน่วยงานด้านการศึกษาไม่สามารถจัดสวัสดิการด้านการศึกษาให้กลุ่มเป้าหมายได้อย่างครอบคลุมและทั่วถึง จนทำให้อันดับการพัฒนาทางการศึกษาลดลงตามลำดับ (สำนักงานโครงการพัฒนาแห่งสหประชาชาติ (UNDP) ประจำปีประเทศไทย, 2552)

### ข้อเสนอแนะ: แนวทางในการจัดสวัสดิการทางเลือก

#### ปัจจัยการขับเคลื่อนที่ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลง

สำหรับปัจจัยการขับเคลื่อนที่ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงของระบบสวัสดิการในจังหวัดขอนแก่น มีอยู่หลายประการ ทั้งที่เป็นปัจจัยขับเคลื่อนทางตรง และทางอ้อม นับตั้งแต่การพัฒนาเศรษฐกิจและสังคม การเปลี่ยนแปลงทางด้านประชากร นโยบายด้านการเกษตรและอุตสาหกรรม ตลอดจนการเปลี่ยนแปลงในด้านความรู้และการรับรู้ของประชาชนต่อระบบสวัสดิการ จากการประเมินบริบทของการจัดสวัสดิการในจังหวัดขอนแก่น และการวิเคราะห์ความสามารถในการตอบสนองความจำเป็นของครัวเรือนของสวัสดิการรัฐและสวัสดิการทางเลือก พบว่า ถึงแม้ว่าจังหวัดขอนแก่นจะได้รับการกำหนดให้เป็นศูนย์กลางความเติบโต รอง ทำหน้าที่กระจายความเจริญเติบโตไปสู่พื้นที่ใกล้เคียง ซึ่งนโยบายเช่นนี้ได้ผลักดันให้อุตสาหกรรมหลายอย่างเกิดขึ้นในจังหวัดขอนแก่นสูงกว่าจังหวัดใกล้เคียงอย่างเห็นได้ชัด แต่ในอีกด้านหนึ่งผลของการพัฒนาดังกล่าวส่งผลให้เกิดปัญหาทางด้านเศรษฐกิจ อย่างเช่น ปัญหาความเหลื่อมล้ำของรายได้ของประชาชน ระบบการผลิตขาดประสิทธิภาพ ขาดการบริหารจัดการปัจจัยการผลิตที่ดี และการบริหารจัดการน้ำเพื่อการเกษตรยังขาดประสิทธิภาพ ทางด้านสังคม ผลสัมฤทธิ์ทางการศึกษาอยู่ในระดับต่ำ แรงงานขาดทักษะฝีมือ มีการเคลื่อนย้ายแรงงาน มีปัจจัยที่ส่งผลกระทบต่อสุขภาพอนามัยของประชาชนหลากหลายมากขึ้น ด้านสิ่งแวดล้อม ทรัพยากรธรรมชาติ ความเสื่อมโทรมของทรัพยากรธรรมชาติจากการใช้ปุ๋ยเคมี ในภาคการเกษตร ความคุ้มค่าของการใช้ประโยชน์จากทรัพยากรธรรมชาติยังอยู่ในระดับต่ำ ด้านความมั่นคงปลอดภัย ยังมีปัญหาอาชญากรรม และยาเสพติดในพื้นที่ ปัญหายาเสพติด โดยเฉพาะปัญหาอุทกภัยและภัยแล้ง จากสถานการณ์และผลกระทบที่เกิดขึ้นข้างต้น จึงพบว่ามีปัจจัยขับเคลื่อนที่สำคัญ 5 ประการ ดังนี้

ประการแรก นโยบายด้านการเกษตรและอุตสาหกรรม ซึ่งประกอบด้วย นโยบายส่งเสริมการเกษตร นโยบายส่งเสริมการขยายตัวของภาคอุตสาหกรรม การส่งเสริมการเกษตรแบบพันธสัญญา และการส่งเสริมพืชเศรษฐกิจชนิดใหม่ นโยบายเหล่านี้เป็นปัจจัยขับเคลื่อนสำคัญที่ส่งผลกระทบต่อ การเปลี่ยนแปลงของระบบสวัสดิการของครัวเรือนและชุมชนในจังหวัดขอนแก่น

ประการต่อมา ปัจจัยด้านสังคม ประกอบไปด้วย ผลสัมฤทธิ์ทางการศึกษา ซึ่งอยู่ในระดับต่ำ ส่งผลต่อการเข้าถึงสวัสดิการด้านอาชีพ รายได้ และการทำงาน แรงงานขาดทักษะฝีมือ มีการเคลื่อนย้ายแรงงาน และมีปัจจัยที่ส่งผลกระทบต่อสุขภาพอนามัยของประชาชนอย่างหลากหลายมากขึ้น นอกจากนี้ยังมีปัญหาอาชญากรรม และยาเสพติดในพื้นที่

ประการที่สาม ด้านสภาพแวดล้อม ประกอบด้วย สภาพความเสื่อมโทรมของทรัพยากรธรรมชาติ ดิน น้ำ ป่า จากการใช้ปุ๋ยเคมีในภาคการเกษตร การปล่อยน้ำเสียจากภาคอุตสาหกรรม ความคุ้มค่าของการใช้ประโยชน์จากทรัพยากรธรรมชาติยังอยู่ในระดับต่ำ ปัญหาภัยธรรมชาติโดยเฉพาะปัญหาอุทกภัยและภัยแล้ง

ประการที่สี่ การเปลี่ยนแปลงทางด้านประชากร ซึ่งมีความเชื่อมโยงไปถึงการใช้ที่ดินเพื่อการเกษตร เพราะการใช้ที่ดินเพื่อการเกษตรในจังหวัดขอนแก่นเป็นการใช้ที่ดินของเกษตรกรรายย่อย การที่เกษตรกรมีที่ดินขนาดเล็กจึงจำเป็นต้องเพิ่มความเข้มข้นและปัจจัยนำเข้าเพื่อให้ได้ผลผลิตที่เพียงพอ แต่โดยทั่วไปแล้วผลผลิตทางการเกษตรไม่เพียงพอที่จะตอบสนองต่อความต้องการที่เพิ่มขึ้นในปัจจุบันได้ ครัวเรือนจึงต้องพึ่งแหล่งรายได้นอกภาคการเกษตรเพิ่มขึ้น นอกจากนี้ยังส่งผลถึงการแข่งขันในการผลิตเพื่อหาเลี้ยงครอบครัว และการแข่งขันแย่งชิงการเข้าถึงทรัพยากรด้วย

ประการสุดท้าย ทิศนคติของคนในครัวเรือนที่มีต่อเรื่องสวัสดิการและการเปลี่ยนแปลงของระบบสวัสดิการ มีการเปลี่ยนแปลงและการรับรู้เกี่ยวกับสวัสดิการที่เกิดขึ้นจากหลายภาคส่วน ทั้งภาครัฐ ภาคเอกชน องค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น และสวัสดิการชุมชน นอกจากนี้ทัศนคติของหน่วยงานรัฐ ทั้งหน่วยงานเอกชน และองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น เริ่มมองเห็นความสำคัญ และศักยภาพของครัวเรือนและชุมชน ในการจัดสวัสดิการเพิ่มมากขึ้น

### แนวโน้มที่สำคัญ

จากการระดมความคิดเห็นของผู้ทรงคุณวุฒิที่เข้าร่วมในเวทีการประชุมเชิงปฏิบัติการฯ ระดับตำบล ทั้ง 3 เวที พบว่า แนวโน้มสำคัญที่น่าจะเกิดขึ้นในจังหวัดขอนแก่น มีดังนี้ 1) ภาวะหนี้สินของครัวเรือนที่เพิ่มมากขึ้นก่อให้เกิดปัญหาอื่น ๆ เพิ่มขึ้น เช่น ยาเสพติด อาชญากรรม การแย่งชิงทรัพยากร เป็นต้น 2) ปัญหาการจัดการขยะ และของเหลือจากกระบวนการผลิตที่เพิ่มจำนวนมากขึ้น 3) สถานการณ์ทางด้านสังคม วิถีการดำเนินชีวิต การทำงาน การบริโภคแบบเมืองขยายเข้ามาสู่ครัวเรือนและชุมชนชนบทเพิ่มมากขึ้น ทำให้ระบบความสัมพันธ์/ความผูกพันของคนในครัวเรือนลดลง 4) ความรุนแรงของภัยธรรมชาติที่เกิดขึ้น เช่น อุทกภัย ภัยแล้งมีมากขึ้นและมีความรุนแรงเพิ่มขึ้น 5) ความขัดแย้งของชุมชนชนบท อันเนื่องมาจากสภาพความขัดแย้งทางการเมืองในระดับชาติมีมากขึ้น 6) มีการใช้เครื่องมือเครื่องจักรกลเพิ่มมากขึ้น ทำให้โรคภัยและอุบัติเหตุจากการทำงานมากขึ้น 7) มีการเปลี่ยนแปลงพื้นที่เพาะปลูกพืชอาหารเป็นพืชพลังงานเพิ่มมากขึ้น เช่น อ้อย มันสำปะหลัง เป็นต้น 8) ปัญหาสภาพแวดล้อมมีความเสื่อมโทรมของทรัพยากรดิน น้ำ ป่า มีการบุกรุกพื้นที่สาธารณะพื้นที่ชุ่มน้ำ และป่าไม้มากขึ้น 9) ครัวเรือนเกษตรกรและชุมชนชนบท

มีการนำความรู้มาปรับใช้ในกระบวนการผลิตเพิ่มมากขึ้น 10) พื้นที่ทำการเกษตรลดลงในขณะที่ความต้องการวัตถุดิบทางการเกษตรเพิ่มขึ้น ทำให้ขาดความตระหนักถึงผลกระทบของการใช้สารเคมีทางการเกษตร 11) การอพยพแรงงานจากภาคเกษตรกรรมเข้าสู่การทำงานนอกภาคการเกษตรเพิ่มมากขึ้น และ 12) มีการเปลี่ยนแปลงการถือครองที่ดินจากครัวเรือนเกษตรกร ไปสู่นายทุนและคนเมืองมากขึ้น

แนวโน้มที่สำคัญข้างต้น เมื่อนำมาพิจารณาถึงความไม่แน่นอนอันเป็นผลมาจากความสลับซับซ้อนของสถานการณ์ที่อาจจะเกิดขึ้น ซึ่งจะส่งผลให้แนวโน้มดังกล่าวมีความผันแปรไปได้อย่างมาก เมื่อพิจารณาถึงความไม่แน่นอนที่สำคัญจึงอาจแตกต่างกันตามความคิดเห็นของผู้เข้าร่วมเวทีการประชุมเชิงปฏิบัติการฯ ในแต่ละพื้นที่ 2 ประการ ได้แก่ ประการแรก เวทีการประชุมเชิงปฏิบัติการร่วม 3 ตำบล เห็นว่า ความไม่แน่นอนที่สำคัญ คือ การเปลี่ยนแปลงของสภาพสังคม และสภาพแวดล้อมในจังหวัดขอนแก่น โดยมองว่าแนวโน้มการเพิ่มขึ้นของประชากร และการเข้าสู่ประชาคมเศรษฐกิจอาเซียน (AEC) จะมีผลให้วิถีการดำเนินชีวิต การทำงานการบริโภคแบบเมืองขยายเข้าสู่ครัวเรือนและชุมชนชนบทเพิ่มมากขึ้น ส่งผลให้ระบบความสัมพันธ์หรือความผูกพันของคนในครัวเรือนลดลง การช่วยเหลือเกื้อกูลกันของคนในชุมชนลดน้อยลง วิถีชีวิตและวัฒนธรรมของชุมชนแบบดั้งเดิมถูกลดความสำคัญ ครัวเรือนและชุมชนจะพึ่งพาภายนอกมากขึ้น และประการที่สอง เวทีประชุมเชิงปฏิบัติการในแต่ละตำบล ผู้ทรงคุณวุฒิที่เข้าร่วมเวทีระดมความคิดเห็นในพื้นที่ตำบลดอนดั่งและตำบลหนองเม็ก มีความเห็นตรงกันถึงความไม่แน่นอนที่สำคัญ คือ การเปลี่ยนแปลงของสภาพสังคมและสภาพแวดล้อม เนื่องจากตำบลดอนดั่งและตำบลหนองเม็กเป็นพื้นที่ที่มีความอุดมสมบูรณ์ด้านผลผลิต และสมาชิกของครัวเรือนมีการเดินทางไปทำงานในโรงงานอุตสาหกรรมที่อำเภอพลอย่างชัดเจน ในขณะที่ตำบลดอนคูเป็นพื้นที่ที่มีสภาพแห้งแล้ง การปลูกข้าวไม่ค่อยได้ผล ครัวเรือนจำนวนมากหันมาปลูกพืชพลังงาน คือ อ้อยและมันสำปะหลัง จึงมองเรื่องความไม่แน่นอนที่สำคัญ คือ การเปลี่ยนแปลงที่สภาพแวดล้อมเป็นเรื่องที่มีความสำคัญต่อวิถีชีวิตของครัวเรือนและชุมชนเป็นลำดับแรก

### แนวทางในการจัดสวัสดิการทางเลือก

จากฉากทัศน์และผลกระทบต่อระบบสวัสดิการ ดังที่ได้กล่าวไว้ข้างต้นแล้วว่า สภาพสังคมและสิ่งแวดล้อมเป็นปัจจัยขับเคลื่อนและแนวโน้มสำคัญ ดังนั้น จากฉากทัศน์ด้านสังคมและสิ่งแวดล้อม 4 ฉากทัศน์ของจังหวัดขอนแก่น ทำให้คาดการณ์แนวโน้มการเปลี่ยนแปลงของระบบสวัสดิการ ภายใต้ฉากทัศน์ 4 ฉากทัศน์ สามารถเห็นการเปลี่ยนแปลงที่เป็นไปได้ระหว่าง “สภาพสังคมและสิ่งแวดล้อม” ที่แตกต่างกัน ในช่วงปี พ.ศ. 2535-2545 โดยการคาดการณ์ตามแนวโน้มการเปลี่ยนแปลงของระบบสวัสดิการจะเกิดขึ้นหลังจากปี พ.ศ. 2555 ภายใต้ฉากทัศน์ 4 ฉากทัศน์ข้างต้น แนวทางในการจัดสวัสดิการทางเลือกในอนาคตสามารถเป็นไปได้ 4 แนวทาง ดังนี้

#### 1. แนวทางการจัดสวัสดิการทางเลือกในสภาวะที่ “สังคมอุดมสุข”

การจัดสวัสดิการยังคงต้องเป็นหน้าที่ของรัฐ ซึ่งหมายถึง “รัฐสวัสดิการ” ในอนาคต จะต้องเกิดกองทุนสวัสดิการสังคมที่รัฐจะเป็นผู้ดูแลระบบการยังชีพของประชากรทั้งหมดอย่างครบวงจร มีระบบประกันชีวิตและสังคมที่ครอบคลุมตั้งแต่เกิดจนตาย มีการจัดสวัสดิการด้านการศึกษาอย่างทั่วถึงบนพื้นฐานภูมิปัญญาท้องถิ่นโดยให้ท้องถิ่นกำหนดหลักสูตรเอง ระบบประกันสุขภาพที่เป็นธรรมและทั่วถึงเป็นจริง โดยมีชุมชนเข้ามามีส่วนร่วมในทุกกิจกรรม ข้อเสนอจากแนวทางการจัดสวัสดิการทางเลือกในสภาวะที่ “สังคมอุดมสุข” ถือเป็นความต้องการของชุมชนที่ยังมองภาพของสวัสดิการว่า ยังเป็นหน้าที่หลักของ

ภาครัฐที่ต้องเป็นผู้รับผิดชอบ หรือผู้ปฏิบัติการ (Action) โดยมีชุมชนเข้ามาเป็นผู้ร่วมปฏิบัติการมากขึ้นกว่าที่เป็นอยู่ในปัจจุบัน แต่หากมองดูข้อเท็จจริงที่เกิดขึ้นจากการพัฒนาประเทศโดยมุ่งเน้นการเจริญเติบโตของเศรษฐกิจเป็นด้านหลัก ผ่านมากกว่า 50 ปี ก็พบว่า การมีส่วนร่วมของชุมชนในกระบวนการพัฒนายังเกิดขึ้นค่อนข้างน้อย การพัฒนาเศรษฐกิจเติบโตอย่างรวดเร็ว แต่ในด้านอื่น ๆ ได้รับผลกระทบในลักษณะที่ไม่พึงประสงค์จำนวนมากมาย เช่น ปัญหาทางสังคม สิ่งแวดล้อมด้านสุขภาพ เป็นต้น การพัฒนาที่ผ่านมาส่วนมากเป็นการกำหนดนโยบายหรือแนวทางการปฏิบัติมาจากส่วนกลาง ในลักษณะ (Top-down) ดังนั้นประเด็นนี้ ก็จะมีผลต่อระบบความคิดของผู้เข้าร่วมเวทีการประชุมเชิงปฏิบัติการระดับตำบล ทั้ง 3 เวทีซึ่งภายใต้จากทัศน์ “สังคมอุดมสุข” การตีความของสวัสดิการก็ยังคงอยู่ที่ระดับกิจกรรม หรือการกระทำ โดยมองว่า สวัสดิการเป็นงานที่มุ่งช่วยเหลือประชาชน ให้มีคุณภาพชีวิตที่ดี มีการกินดีอยู่ดี ทั้งในยามปกติและในยามที่ประสบปัญหา (บัวพันธ์ พรหมพักพิง, 2554) และประเด็นที่ภาครัฐจะเป็นผู้รับผิดชอบในลักษณะของรัฐสวัสดิการนั้น ผู้วิจัยมองว่าเป็นเรื่องที่เกิดขึ้นได้ยากมาก เหมือนดังที่ณรงค์ เพ็ชรประเสริฐ (2549) กล่าวว่าสัดส่วนรายได้ที่จัดเก็บภาษีกับผลิตภัณฑ์มวลรวมภายในประเทศของประเทศไทย ในช่วงที่ผ่านมา ระหว่างปี 2536-2550 รัฐจัดเก็บภาษีได้เพียงประมาณร้อยละ 15-18 ของผลิตภัณฑ์มวลรวมภายในประเทศ ซึ่งน้อยมากเมื่อเปรียบเทียบกับประเทศที่การจัดสวัสดิการที่เข้มแข็งทางทวีปยุโรป และกลุ่มประเทศสแกนดิเนเวีย ดังนั้น การทำรัฐไทยให้เป็น “รัฐสวัสดิการ”(Welfare State) เป็นเรื่องที่เป็นไปไม่ได้ แต่รัฐไทยก็ยังคงมีหน้าที่ต้องจัดสวัสดิการสาธารณะให้กับประชาชนที่เรียกว่า สวัสดิการโดยรัฐ (State Welfare) ซึ่งณรงค์ เสนอว่า ทุกฝ่ายจะต้องร่วมกันสร้างสรรค์ให้สังคมไทยเป็นสังคมสวัสดิการ ที่มีสวัสดิการหลายรูปแบบ จัดการโดยหลายสถาบัน โดยแต่ละรูปแบบและแต่ละสถาบัน มีความเป็นอิสระต่อกัน

ดังนั้น แนวทางการจัดสวัสดิการทางเลือกในสภาวะที่ “สังคมอุดมสุข” ในอนาคตจึงเป็นเรื่องที่เป็นไปได้ยาก เนื่องจากข้อจำกัดที่ผู้วิจัยได้กล่าวถึงในข้างต้นแล้ว อีกทั้งในมิติของชุมชนเองก็ยังไม่เห็นบทบาทที่ชัดเจนว่าจะเป็นผู้ปฏิบัติการ (Action) อย่างไร หรือปฏิบัติการได้มากน้อยเพียงใดบนฐานของการจัดสวัสดิการทางเลือกของชุมชนที่ยืนอยู่บน 3 ฐาน คือ สวัสดิการบนฐานวัฒนธรรม สวัสดิการบนฐานทรัพยากร และสวัสดิการบนฐานงานพัฒนา และอีกประเด็นหนึ่งที่สำคัญตามที่ Ian Gough (2004) ได้ชี้ให้เห็นลักษณะเฉพาะของประเทศกำลังพัฒนาที่เกี่ยวข้องกับระบอบสวัสดิการว่า รูปแบบการผลิตที่เรียกว่าวิธีการผลิตแบบทุนนิยมในประเทศกำลังพัฒนายังไม่ได้สถาปนาขึ้นมาอย่างเต็มรูปแบบ การผลิตมักจะเป็นแบบผสม คือ มีการผลิตแบบอุตสาหกรรมเกิดขึ้น แต่ในขณะเดียวกัน วิธีการผลิตแบบดั้งเดิม หรือแบบชาวนา ก็ยังปรากฏอยู่ ซึ่งวิธีการผลิตหลายแบบดำรงอยู่ร่วมกัน มีปฏิสัมพันธ์และไม่อาจทำนายได้ว่าวิธีการผลิตแบบดั้งเดิมหรือแบบชาวนาจะหมดไปเมื่อใด “รัฐสวัสดิการ” ภายใต้สังคมอุดมสุข จึงเป็นเรื่องที่เป็นไปได้ยาก

## 2. แนวทางการจัดสวัสดิการทางเลือกในสภาวะที่ “รวยอยู่ในสิ่งแวดล้อมที่ล่มสลาย”

ผู้ร่วมเวทีมองว่า การตามแนวทางการจัดสวัสดิการทางเลือกในสภาวะที่ “รวยอยู่ในสิ่งแวดล้อมที่ล่มสลาย” ชุมชนจะเน้นหนักที่การพึ่งตนเองมากขึ้นด้วยการใช้ภาคีองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นให้เข้ามามีบทบาทในการพัฒนาทรัพยากรมนุษย์และจัดสวัสดิการในการดูแลเด็ก คนชราและผู้ด้อยโอกาสในชุมชน รวมทั้งสร้างสวัสดิการรวมกลุ่มอันเป็นการสร้างความสามัคคีและการมีส่วนร่วมให้เกิดขึ้นในชุมชนนำไปสู่การสร้างรูปแบบ “การบริหารจัดการกลุ่มด้านสังคมและสิ่งแวดล้อมอย่างมีส่วนร่วม” ข้อสรุปจากแนวทาง



การจัดสวัสดิการทางเลือก ภายใต้สภาวะดังกล่าวนี้ มองว่าจากทิศทางการกระจายอำนาจที่เป็นอยู่ในปัจจุบัน บทบาทขององค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น (อปท.) ในด้านการจัดสวัสดิการน่าจะสามารทำได้มากขึ้น ครอบคลุมกลุ่มเป้าหมายเพิ่มขึ้น แต่ที่ผ่านมามีปัญหาสำคัญของการกระจายอำนาจให้กับท้องถิ่นก็คือ ฐานคิดที่ยังรักษารูปแบบเดิม รูปแบบการจัดแบบบนลงล่าง ที่เน้นการควบคุมและกำกับการใช้จ่ายงบประมาณไว้ที่ส่วนกลาง การอุดหนุนงบประมาณให้ อปท. ดำเนินกิจกรรมตามที่รัฐบาลเป็นผู้กำหนด วัตถุประสงค์ในการใช้จ่ายไว้เรียบร้อยแล้ว โดยปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์ทางอำนาจเพียงเล็กน้อยระหว่าง อำนาจรัฐส่วนกลาง ภูมิภาค และท้องถิ่น ซึ่งจะนำไปสู่การแบ่งอำนาจมากกว่าการกระจายอำนาจ (คณะทำงานการกระจายรายได้ สภาที่ปรึกษาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ, 2551) ดังนั้น ในแต่ละปีงบอุดหนุนมากกว่าครึ่งหนึ่งที่รัฐจัดสรรให้ อปท. ได้กำหนดวัตถุประสงค์ไว้อย่างชัดเจนแล้ว เช่น งบอุดหนุน ด้านการศึกษา ด้านสาธารณสุข ด้านสิ่งแวดล้อม เบี้ยยังชีพคนชรา ผู้พิการ ผู้ป่วยเอดส์ เป็นต้น (กรมส่งเสริมการปกครองท้องถิ่น, 2556)

แนวทางการจัดสวัสดิการทางเลือกข้างต้นนี้ ชี้ให้เห็นว่า เรายังติดยึดอยู่กับการจัดสวัสดิการกระแสหลัก ขาดมิติของการมองศักยภาพของชุมชนที่จะเข้ามามีส่วนร่วมในกระบวนการจัดสวัสดิการที่ชัดเจน หรือ มองในมุมกลับก็คือ ชุมชนยังคงเป็นฝ่ายที่ถูกกระทำ หรือถูกทำให้อ่อนแอลง มิติการมองด้านสวัสดิการ ยังคงติดกับดักอยู่ที่ความยากจน และความขาดแคลน ทั้ง ๆ ที่โดยทั่วไปแล้วในชุมชนชนบทเองยังมีทรัพยากรที่สมาชิกของชุมชน เป็นเจ้าของและใช้ประโยชน์ร่วมกัน เช่น ป่าไม้ ที่ทำเลเลี้ยงสัตว์ ห้วยหนองคลองบึง แม่น้ำ เป็นต้น ซึ่งการใช้ประโยชน์จากทรัพยากรของคนในชุมชน ทำให้เกิดวิวัฒนาการของกฎ กติกา เพื่อควบคุมการใช้ประโยชน์ร่วมกัน ดังนั้น สวัสดิการทางเลือกที่อยู่บนฐานทรัพยากร ในที่นี้จึงไม่ได้หมายถึง ทรัพยากรธรรมชาติเพียงอย่างเดียว แต่หมายรวมไปถึง ระบบกรรมสิทธิ์ของชุมชนด้วย (บัวพันธ์ พรหมพักพิง, 2554) ดังนั้น แนวทางการจัดสวัสดิการทางเลือก ภายใต้สภาวะที่ “รวยอยู่ในสิ่งแวดล้อมที่ล่มสลาย” จึงมิได้หมายความว่าสิ่งแวดล้อมคือทรัพยากรธรรมชาติเพียงอย่างเดียว และจากข้อจำกัดของ อปท. เกี่ยวกับงบประมาณ และความสัมพันธ์เชิงอำนาจ กับรัฐส่วนกลางและส่วนภูมิภาค การจัดสวัสดิการทางเลือกตามแนวทางนี้ จึงยังไม่สอดคล้องกับสถานการณ์และความเป็นไปได้ที่จะเกิดขึ้นในอนาคต

### 3. แนวทางการจัดสวัสดิการทางเลือกในสภาวะที่ “จนอยู่ในสิ่งแวดล้อมที่ดี”

การจัดสวัสดิการในสภาวะที่ “จนอยู่ในสิ่งแวดล้อมที่ดี” จะเป็นไปในลักษณะการแลกเปลี่ยน ประสพการณ์ ที่เน้นการพึ่งพาตนเองมากขึ้น ด้วยการจัดสวัสดิการด้านการศึกษา พัฒนาระบบการสื่อสาร ให้ทันสมัย คุณภาพการศึกษาทั่วถึง ขณะเดียวกันต้องเสริมสร้างคุณภาพของบุคลากรทางการศึกษา เพื่อลดความเหลื่อมล้ำทางการศึกษา จัดเวทีการเรียนรู้ชุมชนเพื่อแลกเปลี่ยนประสพการณ์ สังคม วัฒนธรรม ประวัติศาสตร์ ส่งเสริมการลงทุน ส่งเสริมกลุ่มวิสาหกิจชุมชน กลุ่มผู้ผลิตสินค้า OTOP ผลิตสินค้าเพื่อสร้าง รายได้ให้เกิดขึ้นในครัวเรือน ส่งเสริมการรวมกลุ่มทางสังคม สร้างระบบอาสาสมัครเพื่อนช่วยเพื่อน การช่วยเหลือ คนตกงาน การช่วยเหลือผู้ด้อยโอกาสในชุมชน ส่งเสริมกลุ่มออมทรัพย์ สวัสดิการฌาปนกิจ และจัดสวัสดิการ ด้านโครงสร้างพื้นฐานโดยชุมชน องค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นรับผิดชอบมากขึ้น ด้วยการลดการก่อสร้าง สาธารณูปโภค ถนน ไฟฟ้า ประปา เป็นต้น สำหรับแนวทางการจัดสวัสดิการทางเลือก ภายใต้สภาวะ ดังกล่าวนี้ ชุมชนเริ่มมองมาที่ศักยภาพของตนเองมากขึ้น คิดถึงการพึ่งตนเองได้หลากหลายเพิ่มขึ้น ทั้งด้าน การศึกษา การเรียนรู้จากภายใน (รากเหง้า) การส่งเสริม/ต่อยอดด้านอาชีพ เพื่อสร้างรายได้ให้กับครัวเรือน



การรวมกลุ่มทางสังคมในรูปแบบต่าง ๆ เพื่อช่วยเหลือซึ่งกันและกัน รวมทั้งการเชื่อมโยงภารกิจ ความรับผิดชอบกับองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น (อปท.) มากขึ้น จึงสามารถกล่าวได้ว่า แนวทางการจัดสวัสดิการทางเลือกลงกล่าว มีความเชื่อมโยงและสอดคล้องกับวิถีชีวิตของคนในภาคอีสานเป็นอย่างมาก สอดคล้องกับแนวคิดของฉัตรทิพย์ นาถสุภา (2534) ที่อธิบายว่า คริวเรือนในชุมชนชนบทอีสานดั้งเดิมยึดถือธรรมเนียมประเพณีปฏิบัติ ซึ่งได้รับอิทธิพลจากความเชื่อ ต่อมาได้กลายเป็นแบบแผนในการดำเนินชีวิตของแต่ละครอบครัวจนกลายเป็นวัฒนธรรมชุมชน จนถือได้ว่าเป็นทุนทางสังคม และแปลงมาสู่การจัดสวัสดิการทางเลือกบนฐานวัฒนธรรมในเวลาต่อมาจนปัจจุบัน แบบแผนการดำเนินชีวิตผ่านระบบชุมชนนี้เกิดขึ้นโดยอาศัยชุดของความคิด ความเชื่อของแต่ละกลุ่มครอบครัว กลายเป็นวัฒนธรรมชุมชนที่เป็นส่วนหนึ่งของระบบชุมชน

ในทางแนวคิดที่เกี่ยวกับระบอบสวัสดิการ ที่เราเรียกว่า ระบอบความมั่นคงอย่างไม่เป็นทางการ (Informal Security Regimes) นั้นมีข้อวิจารณ์ว่า หากการจัดสวัสดิการทางเลือกตามแนวทาง “จนอยู่ในสิ่งแวดล้อมที่ดี” นี้ เกิดขึ้นจริงในอนาคต และมีความเข้มแข็ง ในบริบทที่ตลาดของประเทศที่กำลังพัฒนา ซึ่งยังไม่สมบูรณ์ รัฐมีการคอร์รัปชันอย่างกว้างขวาง และมีวัฒนธรรมแบบอุปถัมภ์ คนจนในประเทศเหล่านี้ประสบปัญหาในเรื่องความมั่นคง ปัญหาการเข้าถึงสินค้าและบริการต่าง ๆ ที่มีอยู่ในสังคม ดังนั้นคนจนเหล่านี้จึงอยู่ในสภาพที่ถูกบังคับให้ต้องหันไปหา “ทุนทางสังคม” ที่มีอยู่ อย่างเช่นเครือข่ายอุปถัมภ์ ที่สามารถให้ความช่วยเหลือแก่คนจนเหล่านี้ ประเด็นสำคัญก็คือ เครือข่ายอุปถัมภ์หรือทุนทางสังคมเหล่านี้ จะสนองตอบความต้องการในระยะสั้น ในขณะที่จะสร้างหรือเพิ่มความเสี่ยงให้แก่คนจน อย่างเช่น ตกอยู่ในเครือข่ายอุปถัมภ์และมีภาระผูกพันต่อเนื่อง ไม่สามารถหลุดออกมาได้ สภาพเช่นนี้ Wood (2000, 2003) เรียกว่า “การผนวกเข้าในด้านกลับ” (Adverse Incorporation) การที่เรามีสวัสดิการทางเลือกตามแนวทางนี้ อาจจะสร้างความมั่นคงในขณะนั้น แต่สวัสดิการทางเลือกลงกล่าว ในอีกด้านหนึ่งกลับจะไปลดแรงกดดันไม่ให้รัฐปรับระบบสวัสดิการ เพราะมีชุมชนทำหน้าที่อยู่แล้ว ทำให้ปัญหาการคอร์รัปชันจึงยังคงมีและขยายต่อไป ซึ่งระบอบความมั่นคงอย่างไม่เป็นทางการเหล่านี้ จึงเป็นการเลื่อนเอาปัญหาความไม่มั่นคง ออกไปไว้ในอนาคต

อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนมองว่า แนวทางการจัดสวัสดิการแบบนี้ จะสามารถเป็นทางเลือกและสร้างความเข้มแข็งให้กับคริวเรือนและชุมชน มากกว่าแนวทางการจัดสวัสดิการทางเลือกในสภาวะที่ “สังคมอุดมสุข” และการจัดสวัสดิการทางเลือกในสภาวะที่ “รวบอยู่ในสิ่งแวดล้อมที่ล่มสลาย” ที่ผ่านมา และมีความสอดคล้องกับสถานการณ์ที่เป็นไปได้ที่จะเกิดขึ้นในอนาคตมากที่สุด ส่วนแนวทางการป้องกันและแก้ไข เพื่อไม่ให้เกิดหรือนำไปสู่สภาพที่เรียกว่า การผนวกเข้าในด้านกลับ นั้น องค์กรทางสังคมและเครือข่ายอุปถัมภ์ จะต้องสร้างกลไกขึ้นมาเพื่อเชื่อมประสานกิจกรรม หรือสวัสดิการที่ดำเนินอยู่ ภายใต้ฐานการจัดสวัสดิการชุมชนทั้ง 3 ฐาน ได้แก่ สวัสดิการที่อยู่บนฐานวัฒนธรรม สวัสดิการที่อยู่บนฐานทรัพยากร และสวัสดิการที่อยู่บนฐานงานพัฒนา กับหน่วยงาน/องค์กรที่เกี่ยวข้องของภาครัฐ และองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น (อปท.) โดยวางบทบาทและภารกิจความรับผิดชอบ ของแต่ละภาคส่วน คือ ภาครัฐ อปท. และภาคชุมชน อย่างชัดเจนและสอดคล้องกันเพื่อลดความซ้ำซ้อนในการปฏิบัติ โดยเน้นการกระตุ้นศักยภาพของคริวเรือน ให้มีส่วนร่วมในการเป็นผู้สร้างสวัสดิการทางเลือกภายใต้ทรัพยากรที่มีอยู่ กับทุกภาคส่วนอย่างสมดุลและเท่าเทียมกัน

#### 4. แนวทางการจัดสวัสดิการทางเลือกในสภาวะที่ “จนอยู่ในสิ่งแวดล้อมที่ล่มสลาย”

การจัดสวัสดิการทางเลือกในสภาวะที่ “จนอยู่ในสิ่งแวดล้อมที่ล่มสลาย” จะเป็นไปในลักษณะที่มุ่งเน้นสวัสดิการด้านการอนุรักษ์การฟื้นฟูประเพณีท้องถิ่น สร้างความตระหนักในคุณค่าของสิ่งแวดล้อม ดิน น้ำ ป่าไม้ การจัดการศึกษาให้สอดคล้องกับสภาพความเป็นเอกลักษณ์ของชุมชน สร้างการมีส่วนร่วมของชุมชนให้มากขึ้น สวัสดิการด้านสุขภาพเน้นการพึ่งตนเองตาม “แนวปรัชญาเศรษฐกิจพอเพียง” ในการสร้างภูมิคุ้มกัน การสร้างสุขภาพ ลดการซ่อมสุขภาพลง มีกองทุนดูแลสุขภาพในชุมชนดูแลตั้งแต่เกิดจนตาย สวัสดิการด้านการสร้างจิตสำนึกการมีส่วนร่วมของชุมชน สวัสดิการด้านการพักชำระหนี้การจัดหาแหล่ง ทุนดอกเบี้ยต่ำ ส่งเสริมการรวมกลุ่มออมทรัพย์ การรวมกลุ่มประกอบอาชีพ การจัดสวัสดิการด้านสุขภาพให้ครอบคลุมที่ครอบคลุมทั่วถึง

สำหรับแนวทางการจัดสวัสดิการทางเลือกตามแนวทางนี้ ผู้วิจัยมองว่า สถานการณ์เช่นนี้มีโอกาสที่จะเกิดขึ้นในประเทศไทยค่อนข้างน้อย แต่ถ้าหากเกิดสภาวะดังกล่าวขึ้นในอนาคต แนวทางการจัดสวัสดิการทางเลือกที่จะเกิดขึ้น จะเป็นไปในลักษณะของการพึ่งตนเองในระดับการทำมาหาเลี้ยงชีพให้สามารถอยู่รอดได้ในสภาพสังคมและสิ่งแวดล้อมเช่นนี้ การเน้นสวัสดิการด้านการอนุรักษ์ฟื้นฟูประเพณีท้องถิ่น สร้างความตระหนักในคุณค่าของทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม ดิน น้ำ ป่าไม้ จะเกิดขึ้นค่อนข้างช้าและไม่มีพลังทางสังคมในการขับเคลื่อนที่มากพอ เนื่องจากขาดกลไกที่จะเชื่อมประสานที่ชัดเจน ซึ่งสอดคล้องกับแนวคิดของ Ian Gough (2004) เกี่ยวกับระบอบความไม่มั่นคง (Insecurity Regime) ซึ่งเป็นความไม่มั่นคงของประชากร เช่น ความเสี่ยงต่อความยากจน ความอดอยาก โรคภัยไข้เจ็บ การขาดหลักประกันในการดำเนินชีวิตที่เหมาะสม ความเสี่ยงต่อการเข้าไปเกี่ยวข้องกับยาเสพติด เป็นต้น ซึ่งระบอบความไม่มั่นคงของประชากรอันเนื่องมาจากการที่สถาบันหลักไม่อาจจะทำหน้าที่รับผิดชอบตามที่คาดหมายได้นี้ บัฟฟันท์ พรหมพักพิง (2554) กล่าวว่า สภาวะเช่นนี้จะทำให้เกิดสภาพที่เรียกว่า รัฐล้มเหลว และความไม่มั่นคงที่เกี่ยวข้องกับการทำหน้าที่ของตลาด ซึ่งเราไม่อาจจะทำนาย หรือควบคุมสถานการณ์ที่เกี่ยวข้องกับสวัสดิการหรือความอยู่ดีมีสุขของมนุษย์ได้ จึงถือว่าเป็นระบอบที่เป็นปัญหาต่อความอยู่ดีมีสุขของชาติมากที่สุด

กล่าวโดยสรุป หากเราคาดการณ์แนวโน้มการเปลี่ยนแปลงของระบบสวัสดิการตามแบบแผนในอดีต ตั้งแต่ปี พ.ศ. 2535-2555 ที่มีความเป็นไปได้ว่าแนวโน้มการเปลี่ยนแปลงระบบสวัสดิการทางเลือกในอีก 20 ปีข้างหน้าคือ พ.ศ. 2575 แนวทางการจัดสวัสดิการทางเลือกที่น่าจะเกิดขึ้นในจังหวัดขอนแก่น ผู้วิจัยวิเคราะห์ว่าจะมีแนวโน้มที่เป็นไปตามฉากทัศน์ที่ 3 คือในสภาวะที่ “จนอยู่ในสิ่งแวดล้อมที่ดี” ซึ่งในฉากทัศน์นี้ได้ชี้ให้เราเห็นว่าแนวโน้มการจัดสวัสดิการทางเลือกในจังหวัดขอนแก่น ในอนาคตจะเป็นการจัดสวัสดิการแบบบูรณาการ (Mixed Welfare) ที่จะสามารถเชื่อมประสานภาคส่วนต่างๆ ทั้งที่เป็นทางการ (Formal Sector) และไม่เป็นทางการ (Informal Sector) มาจัดระบบสวัสดิการร่วมกัน โดยยึดเอาปัญหาและความต้องการของประชาชนเป็นตัวตั้ง ยึดการมีส่วนร่วมของประชาชน ประชาชนเข้ามาเป็นหุ้นส่วนการพัฒนาร่วมกับภาคส่วนต่างๆ ในสังคมอย่างสมดุล

## บทสรุป

แนวทางการจัดสวัสดิการทางเลือกในอนาคตที่มีความเป็นไปได้ของจังหวัดขอนแก่น การจัดสวัสดิการทางเลือกจะวางอยู่บนพื้นฐานทางวัฒนธรรม โดยจะเป็นไปในลักษณะของการแลกเปลี่ยนประสบการณ์ของครัวเรือนและชุมชนที่วางอยู่บนฐานวัฒนธรรมของชุมชน มีการจัดเวทีการเรียนรู้ชุมชน เพื่อแลกเปลี่ยนประสบการณ์ด้านสังคม วัฒนธรรม ประวัติศาสตร์ของชุมชนที่เน้นการพึ่งพาตนเองมากขึ้น สวัสดิการทางเลือกบนฐานทรัพยากร ครัวเรือนและชุมชนมีการสร้างกระแสด้านการอนุรักษ์ทรัพยากร ดิน น้ำ ป่าไม้ มีการจัดตั้งองค์กรอาสาสมัครด้านสิ่งแวดล้อม กำหนดกฎ ระเบียบของชุมชนในการใช้และเข้าถึงทรัพยากรอย่างชัดเจน มีการสร้างเครือข่ายทางสังคมและสิ่งแวดล้อมเพื่อเชื่อมโยงกับหน่วยงานภาครัฐและองค์กรเอกชนเพิ่มมากขึ้น สำหรับสวัสดิการทางเลือกบนฐานการพัฒนา การจัดสวัสดิการด้านการศึกษา จะมีการพัฒนาระบบการสื่อสาร ให้ทันสมัย คุณภาพการศึกษาที่เกิดขึ้นจะต้องมีความทั่วถึง ขณะเดียวกันต้องเสริมสร้างคุณภาพของบุคลากรทางการศึกษา เพื่อลดความเหลื่อมล้ำทางการศึกษา ส่งเสริมการลงทุน ส่งเสริมกลุ่มวิสาหกิจชุมชน กลุ่มผู้ผลิตสินค้า OTOP ผลิตสินค้าเพื่อสร้างรายได้ให้เกิดขึ้นในครัวเรือน ส่งเสริมการรวมกลุ่มทางสังคม สร้างระบบอาสาสมัครเพื่อนช่วยเพื่อน การช่วยเหลือคนตกงาน การช่วยเหลือผู้ด้อยโอกาสในชุมชน ส่งเสริมกลุ่มออมทรัพย์ สวัสดิการฌาปนกิจ และจัดสวัสดิการด้านโครงสร้างพื้นฐานโดยชุมชน องค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นรับผิดชอบมากขึ้น ด้วยการลดการก่อสร้างสาธารณูปโภค ถนน ไฟฟ้า ประปา เป็นต้น

แนวโน้มการจัดสวัสดิการทางเลือกของจังหวัดขอนแก่นในอนาคต จะเป็นการจัดสวัสดิการแบบผสม (Mixed Welfare) ที่สามารถเชื่อมผสานภาคส่วนต่างๆ ทั้งที่เป็นทางการ และไม่เป็นทางการ มาจัดสวัสดิการร่วมกัน โดยยึดเอาปัญหา และความต้องการของประชาชนเป็นตัวตั้ง ยึดการมีส่วนร่วมของประชาชน ประชาชนเข้ามาเป็นหุ้นส่วนการพัฒนาร่วมกับภาคส่วนต่างๆ ในสังคมอย่างสมดุล ทุกภาคส่วนที่เกี่ยวข้องกับการจัดสวัสดิการทางเลือกจะต้องมีความรับผิดชอบต่อร่วมกันโดยไม่ผลักภาระให้ภาคส่วนใดภาคส่วนหนึ่งเป็นผู้รับผิดชอบแต่เพียงฝ่ายเดียว

## ข้อเสนอแนะจากการวิจัย

ข้อเสนอแนะการวิจัยครั้งนี้ เห็นว่า ควรกำหนดนโยบายเพื่อพัฒนาสวัสดิการทางเลือกให้มีความชัดเจน โดยใช้ข้อมูลครัวเรือนและชุมชนเป็นฐาน ควรกำหนดนโยบายด้านการพัฒนาสวัสดิการทางเลือกในชนบทอีสาน ให้เกิดการพัฒนาความสามารถของครัวเรือนและชุมชน สำหรับการวิจัยครั้งต่อไป ควรมีการนำแนวทางการพัฒนาสวัสดิการทางเลือก ไปศึกษาครัวเรือนและชุมชน ในภาคอีสาน เพื่อให้ได้แนวทางที่มีความเหมาะสมกับครัวเรือนและชุมชนในลักษณะแตกต่างกัน และควรมีการศึกษาการพัฒนาสวัสดิการทางเลือกในภูมิภาคอื่น ๆ เปรียบเทียบปัจจัยที่เหมือนหรือต่างกับครัวเรือนและชุมชนในภาคอีสาน และวางแผนพัฒนาสวัสดิการทางเลือกต่อไป

## บรรณานุกรม

- กรมส่งเสริมการปกครองท้องถิ่น. (2556). *ข้อมูลรายได้ขององค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น ประจำปีงบประมาณ พ.ศ. 2555*. กรุงเทพฯ: สำนักบริหารการคลังท้องถิ่น กรมส่งเสริมการปกครองท้องถิ่น.
- กิติพัฒน์ นนทปัทมดุษฎี. (2545). *แนวโน้มและทิศทางการจัดสวัสดิการสังคมในกระแสโลกาภิวัตน์*. กรุงเทพฯ: คณะสังคมสงเคราะห์ศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- ชัตติยา กรรณสูต. (2544). “กลุ่มสัจจะสะสมทรัพย์เพื่อพัฒนาคุณธรรมครบวงจรชีวิตพระอาจารย์สุบิน ปณีโต จังหวัดตราด” ใน *ณรงค์ เพ็ชรประเสริฐ (บรรณาธิการ). เศรษฐศาสตร์การเมือง (เพื่อชุมชน)*. ฉบับที่ 18 สวัสดิการโดยภาคชุมชน (1): กลุ่มออมทรัพย์ ศูนย์ศึกษาเศรษฐศาสตร์การเมือง คณะเศรษฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- คณะกรรมการอำนวยการงานพัฒนาคุณภาพชีวิตของประชาชน (พชช.). (2555). *รายงานคุณภาพชีวิตของคนไทยในชนบท จากข้อมูลความจำเป็นพื้นฐาน (จปฐ.) ปี 2553-2555*. กรุงเทพฯ: คณะกรรมการอำนวยการงานพัฒนาคุณภาพชีวิตของประชาชน (พชช.).
- คณะกรรมการส่งเสริมการจัดสวัสดิการสังคมแห่งชาติ. (2550). *แผนยุทธศาสตร์ 5 ปี สร้างสวัสดิการสังคมไทย ฉบับที่ 1 (พ.ศ. 2550-2554)*. กรุงเทพฯ: (เอกสารอัดสำเนา)
- คณะกรรมการบริหารงานจังหวัดแบบบูรณาการ. (2555). *แผนพัฒนาจังหวัดขอนแก่น 4 ปี (พ.ศ. 2557-2560)*. ขอนแก่น : สำนักงานเลขาธิการคณะกรรมการบริหารงานจังหวัดแบบบูรณาการ จังหวัดขอนแก่น.
- คณะกรรมการส่งเสริมการจัดสวัสดิการสังคมแห่งชาติ. (2550). *แผนปฏิบัติการพัฒนาระบบสวัสดิการเพื่อชีวิตมั่นคง พ.ศ. 2550-2554 ตามแผนยุทธศาสตร์ 5 ปี สร้างสวัสดิการสังคมไทย ฉบับที่ 1 (พ.ศ. 2550-2554)*. กรุงเทพฯ: (เอกสารอัดสำเนา)
- คณะทำงานการกระจายรายได้ สภาที่ปรึกษาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ. (2550). *สวัสดิการพื้นฐาน (Social Safety Net): รากฐานความเป็นธรรมทางรายได้*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์เด็อนตุลา.
- คณะทำงานบริหารการจัดเก็บข้อมูล จปฐ. และข้อมูล กชช.2ค. จังหวัดขอนแก่น. (2555). *รายงานคุณภาพชีวิตคนขอนแก่นในเขตชนบทจากข้อมูล จปฐ. ปี 2555*. ขอนแก่น: บริษัท เพ็ญ พรินติ้ง จำกัด.
- จิตติ มงคลชัยอรัญญา, ชินชัย ชีเจริญ, พงษ์เทพ สันติกุล (2550). “แผนยุทธศาสตร์ 5 ปี สร้างสวัสดิการสังคมไทย: ความหวังใหม่เพื่อสังคมไทยอยู่เย็นเป็นสุขร่วมกัน”. *วารสารสังคมสงเคราะห์ศาสตร์* 15, 1: 7-29
- ชินฤทัย กาญจนะจิตรา และคณะ. (2553). *การศึกษาคุณภาพชีวิตคนทำงาน ในภาคอุตสาหกรรมและภาคบริการ*. กรุงเทพฯ: บริษัท ธรรมดาเพรส จำกัด.
- ดิเรก ปัทมสิริวัฒน์. (2550). “วิเคราะห์นโยบายขยายความคุ้มครองทางสังคมในประเทศไทยที่กำลังเคลื่อนสู่สังคมผู้สูงอายุ”. สืบค้นเมื่อวันที่ 20 สิงหาคม 2552 จาก [http://www.econ.tu.ac.th/doc/seminar\\_nov26\\_direk.doc](http://www.econ.tu.ac.th/doc/seminar_nov26_direk.doc)
- \_\_\_\_\_. (2553). *การคลังเพื่อสังคมจินตนาการและการวิจัยเพื่อสังคมที่ดีกว่ากรุงเทพฯ: พิมพ์ครั้งที่ 5*. บริษัท พี.เอ.ลีฟวิ่ง จำกัด.

- บัวพันธ์ พรหมพักพิง และคณะ. (2550). รายงานฉบับสมบูรณ์ การพัฒนารูปแบบการบูรณาการเครือข่าย  
กองทุนสวัสดิการชุมชนในระดับอำเภอ อำเภอหนองบัว จังหวัดขอนแก่น. หจก.ขอนแก่นการพิมพ์.
- \_\_\_\_\_. (2555). การประเมินคุณประโยชน์ของระบบนิเวศ การเปลี่ยนแปลงและผลต่อความอยู่ดีมีสุข  
ของมนุษย์. ขอนแก่น: กลุ่มวิจัยความอยู่ดีมีสุขและการพัฒนาที่ยั่งยืน คณะมนุษยศาสตร์และ  
สังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น.
- วรวรรณ ชาญด้วยวิทย์. (2550). “คนไทยพร้อมจะจ่ายค่ารัฐสวัสดิการหรือไม่?”, เอกสารประกอบการ สัมมนา  
วิชาการประจำปี 2550 จัดโดยมูลนิธิชัยพัฒนา และมูลนิธิสถาบันวิจัยเพื่อการพัฒนาประเทศไทย  
วันที่ 10-11 พฤศจิกายน 2550 ณ โรงแรมแอมบาสเดอร์ ซิตี้จอมเทียน ชลบุรี.
- \_\_\_\_\_. (2553). การสร้างระบบสวัสดิการพื้นฐาน: ค่าใช้จ่ายระบบสวัสดิการสังคมที่คนไทยต้องการ.  
เอกสารประกอบการสัมมนาประจำปี 2553 สถาบันวิจัย เพื่อการพัฒนาประเทศไทย วันที่ 29-30  
พฤศจิกายน 2553 ณ โรงแรมเซ็นทารา แกรนด์ เซ็นทรัลเวิลด์.
- เสรี พงศ์พิศ. (2544). กองทุนหมู่บ้าน สวัสดิการชุมชน: แนวคิด แนวปฏิบัติ ประสบการณ์. กรุงเทพฯ:  
ภูมิปัญญาไท.
- สุวิทย์ วีระศาสตร์. (2546). ประวัติศาสตร์เศรษฐกิจชุมชนหมู่บ้านอีสาน 2488-2544. กรุงเทพฯ: บริษัท  
สำนักพิมพ์สร้างสรรค์จำกัด.
- สำนักงานโครงการพัฒนาแห่งสหประชาชาติ (UNDP) ประจำประเทศไทย. (2552). รายงานการพัฒนา  
คนของประเทศไทย ปี 2552 ความมั่นคงของมนุษย์ในปัจจุบันและอนาคต. กรุงเทพฯ: สำนักงาน  
โครงการพัฒนาแห่งสหประชาชาติ (UNDP) ประจำประเทศไทย.
- สำนักงานจังหวัดขอนแก่น. (2555). บรรยายสรุปจังหวัดขอนแก่น (เชิงวิเคราะห์) ปี 2555. ขอนแก่น:  
สำนักงานจังหวัดขอนแก่น.
- \_\_\_\_\_. (2556). ข้อมูลพื้นฐานจังหวัดขอนแก่น “คลังข้อมูลขอนแก่น” ประจำปี 2556. ขอนแก่น:  
กลุ่มงานข้อมูลสารสนเทศและการสื่อสาร สำนักงานจังหวัดขอนแก่น.
- สำนักงานสถิติแห่งชาติ. (2555). รายงานสถิติจังหวัดขอนแก่น พ.ศ. 2555. กรุงเทพฯ: ห้างหุ้นส่วนจำกัด  
บางกอกบลิ๊อค.
- อภิญา เวชชัย และศิริพร ยอดกมลศาสตร์. (2547). สวัสดิการสังคมฉบับชาวบ้าน แนวคิด นโยบาย  
แนวทางปฏิบัติ. กรุงเทพฯ: บริษัท เอดิสัน เพรสโปรดักส์ จำกัด.
- อัมมาร สยามวาลา และสมชัย จิตสุชน. (2550). “แนวทางแก้ปัญหาความยากจน: เสรีนิยม ประชานิยม  
หรือรัฐสวัสดิการ (Tackling Poverty: Liberalism, Populism or Welfare State)”. เอกสารประกอบ  
การสัมมนาประจำปี 2550 เรื่อง “จะแก้ปัญหาความยากจนกันอย่างไร: แข่งขัน แจกจ่าย หรือ  
สวัสดิการ”. สถาบันวิจัยเพื่อการพัฒนาประเทศไทย.

- Esping-Anderson, Gosta. (1990). *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Cambridge and Oxford: Polity Press.
- Gough, I., & Wood, G., & Barrientos, A., & Beven. P., & David, P., & Room, G. (2004). *Insecurity and Welfare Regimes in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leach, M., Mearns, R. and Scoones I., (1999). “*Environment Entitlement: Dynamics and Institution in Community-Based Resource Management*”. *World Development* Vol.27., No.2., pp. 225-247.
- Scott, J. (1990). *A matter of record: Documentary sources in social research*. Polity press: Cambridge.
- Wood, G. (2000). ‘*Concepts and themes: landscaping social development*’. Social Development SCOPE Paper 9. London: Department for International Development.
- Wood, G. (2003). *Staying Secure, Staying Poor: The “Faustian Bargain” in World Development* 31(3), 455-471.



## ความเป็นเหตุเป็นผลของชาวไทยเชื้อสายเวียดนาม จากหิ้งบูชาแผ่นดินสู่จิตวิญญาณของทุนนิยม<sup>1</sup>

กฤษณะ ทองแก้ว

สมศักดิ์ ศรีสันติสุข

วิยุทธ์ จำรัสพันธุ์

คณะครุศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏสุราษฎร์ธานี

### บทคัดย่อ

ครอบครัวชาวไทยเชื้อสายเวียดนามที่อยู่ภายใต้ข้อจำกัดในเชิงโครงสร้างเศรษฐกิจ สังคมและวัฒนธรรมของไทย แต่ก็ประสบความสำเร็จในระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยม การศึกษาครั้งนี้จึงตั้งอยู่บนฐานความเชื่อที่ว่า ชาวไทยเชื้อสายเวียดนามที่ผ่านกระบวนการหล่อหลอมความเป็นเหตุเป็นผลตามความเชื่อในลัทธิขงจื้อน่าจะช่วยให้ประสบความสำเร็จในระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยม เป็นการวิจัยเชิงคุณภาพ แบบกรณีศึกษา เก็บรวบรวมข้อมูลด้วยการสัมภาษณ์เชิงลึกตามแนวทางการสัมภาษณ์ ร่วมกับการสังเกตการณ์แบบไม่มีส่วนร่วม และการบันทึกประวัติชีวิต กับครอบครัวชาวไทยเชื้อสายเวียดนามที่อาศัยอยู่ในประเทศไทยจำนวน 32 ครอบครัว

กระบวนการหล่อหลอมความคิดเชิงเหตุผลบนฐานความเชื่อร่วมกันในลัทธิขงจื้อ (ขยัน ประหยัด ซื่อสัตย์ อดทน) ของสมาชิกในครอบครัวไทยเชื้อสายเวียดนาม ประกอบด้วย 3 ขั้นตอน คือ 1) การฝึกฝนให้เกิดความเป็นเหตุเป็นผล 2) ความคิดเชิงนามธรรมและสามัญการ 3) การกระทำอย่างมีระเบียบวินัย เป็นหัวใจสำคัญที่เชื่อมโยงให้สมาชิกในครอบครัวร่วมกันผลิตซ้ำโครงสร้างความสัมพันธ์ และช่วยให้ครอบครัวชาวไทยเชื้อสายเวียดนามสามารถประสบความสำเร็จในระบบเศรษฐกิจทุนนิยมได้ คือ 1) ความเป็นปัจเจกบุคคลภายใต้ครอบครัว 2) การแบ่งงานกันทำภายใต้ครอบครัว 3) การแลกเปลี่ยนสินค้า และ 4) รายได้จากการเก็งกำไร ความสัมพันธ์ของกระบวนการหล่อหลอมกับความสำเร็จในระบบเศรษฐกิจของครอบครัวชาวไทยเชื้อสายเวียดนามสะท้อนให้เห็นถึงเป้าหมาย ความหมาย คุณค่า และการฝึกหัดกระทำติดต่อกันยาวนานของสมาชิกครอบครัวชาวไทยเชื้อสายเวียดนามที่ยึดถือร่วมกันอย่างเหนียวแน่นจนกลายเป็นลักษณะเฉพาะของครอบครัวชาวไทยเชื้อสายเวียดนามที่แตกต่างจากครอบครัวอื่น

**คำสำคัญ:** ชาวไทยเชื้อสายเวียดนาม ความเป็นเหตุเป็นผล จิตวิญญาณทุนนิยม

<sup>1</sup> This research article is a part of research titled “Social Mobility of the Viet Kieu Family in Thai Society” in Sociology, Department of Anthropology and Sociology, Faculty of Humanities and Social Sciences, Khon Kaen University

## บทนำ

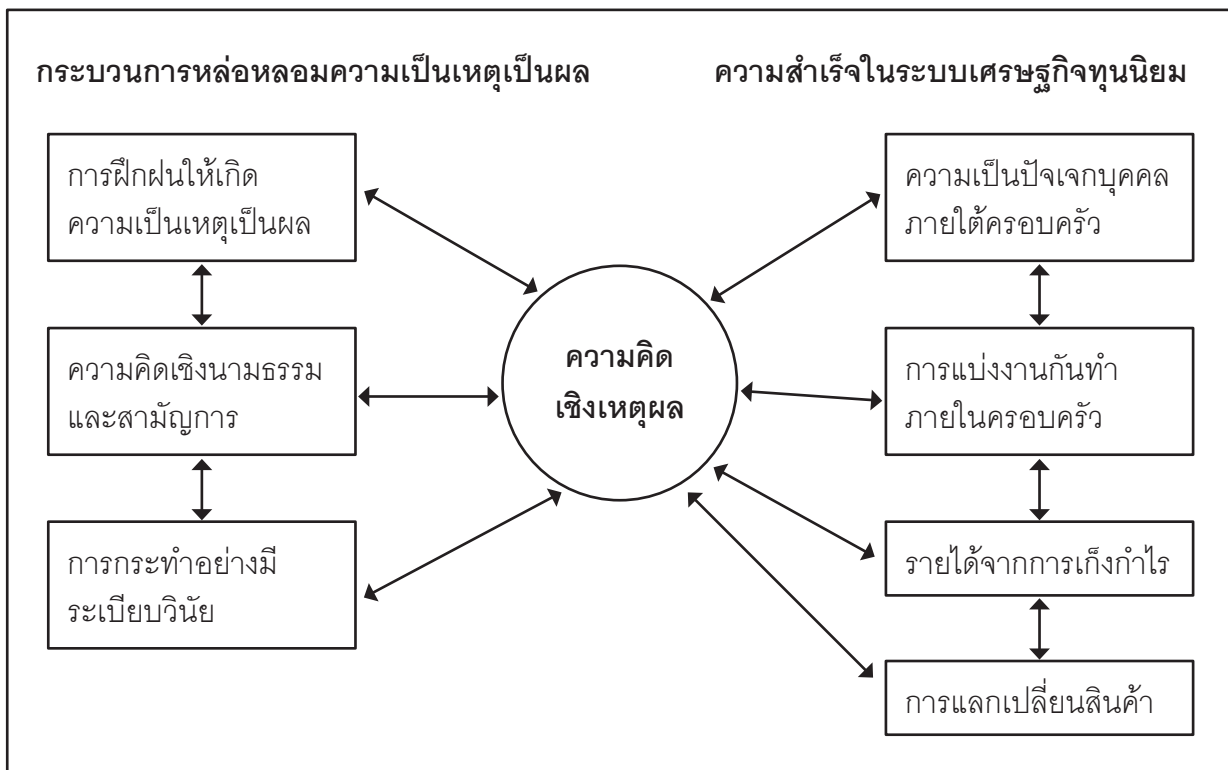
จิตวิญญาณทุนนิยมของสังคมตะวันตกนั้นเติบโตมาจากคริสต์ศาสนิกายโปรเตสแตนต์ ที่มีปัจเจกบุคคล (Individual) เป็นผู้เรียกร้อง (Calling) ที่มีความเป็นเหตุเป็นผล (Rationality) การเก็งกำไร (Speculation) และการแลกเปลี่ยน (Exchange) เป็นฐานของการเติบโตเป็นสายธารความคิดเรื่องทุนนิยม (Weber, 1958) จนกลายมาเป็นจิตวิญญาณทุนนิยมในสังคมตะวันตก (Weber, 1968) แต่อย่างไรก็ตาม ระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมก็เข้ามาเติบโตในสังคมตะวันออก ภายใต้ร่มเงาของศาสนาพุทธ ศาสนาอิสลาม ศาสนาพราหมณ์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งลัทธิขงจื้อที่เป็นพื้นฐานความเชื่อในการดำรงชีวิตของชาวเวียดนาม แต่ศาสนาและลัทธิเหล่านี้มีสิ่งหนึ่งที่เหมือนกันคือ การฝึกฝนบำเพ็ญตบะ (Asceticism) ที่อยู่บนฐานของความเป็นเหตุเป็นผล (Rationality) ซึ่งเป็นฐานคิดเดียวกันกับระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยม (Capitalism) ดังนั้นผู้วิจัยจึงถกเถียงว่า **“ชาวไทยเชื้อสายเวียดนามที่ผ่านกระบวนการหล่อหลอมความเป็นเหตุเป็นผลตามความเชื่อในลัทธิขงจื้อน่าจะมีโอกาสที่จะประสบความสำเร็จในระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมได้เช่นกัน”**

ชาวไทยเชื้อสายเวียดนาม (Vietnamese Thais) ที่อพยพเข้ามาในสังคมไทยใน ค.ศ. 1946 อยู่ในสภาวะสงครามเย็นใน ค.ศ. 1945-1989 รัฐบาลไทยได้ควบคุมให้อยู่ภายใต้ผ่านหน่วยงานต่าง ๆ เช่น กองการต่างประเทศ ตำรวจ ทหาร กรมการปกครอง เป็นต้น (ธัญญาทิพย์ ศรีพนา และ Trinh Dieu Thin, 2548) ส่งผลให้วิถีชีวิตของชาวไทยเชื้อสายเวียดนามจำต้องถูกจำกัดวิถีชีวิตภายในอำเภอและจังหวัดเท่านั้น ห้ามการเดินทางออกนอกจังหวัด เว้นแต่จะทำหนังสือขออนุญาตเดินทางออกนอกจังหวัด ซึ่งเงื่อนไขนี้นำมาสู่การฝึกฝนความอดออม อดทน จนเข้มแข็งกลายมาเป็นตบะในการดำเนินชีวิตต่อมา และกลายมาเป็นการกระทำที่เป็นธรรมชาติที่สังคมไทยยอมรับคือ ความขยัน ประหยัด และอดทน เพราะกว่า 5 ทศวรรษที่ถูกตีกรอบความสัมพันธ์ไว้ในระดับครอบครัวที่ความเป็นปัจเจกบุคคลเติบโตขึ้นมา ได้รับคำสั่งสอนจากลัทธิขงจื้อผ่านหิ้งบูชาแผ่นดิน (Fatherland Shrine) โรงเรียนสอนภาษาเวียดนาม รวมถึงสังคมไทยที่หล่อหลอมให้มีความคิดที่เป็นเหตุเป็นผล จนนำมาสู่รูปแบบเชิงนามธรรมที่ก่อร่างระเบียบวินัยขึ้นมากำกับกับการกระทำให้เป็นไปตามที่กำหนดไว้ได้ (กฤษณะ ทองแก้ว สมศักดิ์ ศรีสันติสุข และวิญญู จักรพันธ์, 2557)

พลวัตการเปลี่ยนแปลงการกระทำทางสังคมของชาวไทยเชื้อสายเวียดนามข้างต้น มีประเด็นที่น่าสนใจที่สนับสนุนข้อโต้แย้งข้างต้นคือ ครอบครัวที่อาศัยอยู่ภายใต้ข้อจำกัดในเชิงโครงสร้างเศรษฐกิจสังคมและวัฒนธรรมของไทย โดยเฉพาะข้อจำกัดของโอกาสในการประกอบอาชีพ แต่ก็พบว่าครัวเรือนชาวไทยเชื้อสายเวียดนามเหล่านี้ก็ยังประสบความสำเร็จในระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยม สามารถครอบครองทรัพย์สิน เป็นเจ้าของกิจการร้านค้าได้ เช่น ร้านอาหารเวียดนาม ตัวแทนจำหน่ายรถยนต์ รถจักรยานยนต์ เป็นต้น (ดาว ดาววัน, แหลม ทองดี และดิน ถิ่นงาม [ชื่อสมมติ], 2556) ซึ่งปรากฏการณ์เหล่านี้ทำให้ผู้วิจัยเชื่อว่า ครัวเรือนน่าจะมีกระบวนการหล่อหลอมสมาชิกในครอบครัวที่แตกต่างจากบริบทสังคมอื่นที่ทำให้ครัวเรือนชาวไทยเชื้อสายเวียดนามประสบความสำเร็จในการทำธุรกิจทั้ง ๆ ที่เคยตกอยู่ในสภาวะของชนชายขอบในสังคมไทยมาก่อน ดังนั้นการวิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างกระบวนการหล่อหลอมของครัวเรือนชาวไทยเชื้อสายเวียดนามกับความสำเร็จในระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมของครัวเรือนชาวไทยเชื้อสายเวียดนามจึงเป็นประเด็นที่น่าสนใจ เพราะการทำความเข้าใจความสัมพันธ์ทางสังคมดังกล่าวจะก่อให้เกิดองค์ความรู้ใหม่ในการอธิบายการกระทำทางสังคมของชาวไทยเชื้อสายเวียดนามได้ถูกต้องตามความเป็นจริงด้วย

## วิธีวิทยา

บทความนี้ผู้วิจัยได้นำการตีความ (Interpret) ตามแนวคิดของเวเบอร์มาใช้ผสมผสานกับการวิจัยเชิงคุณภาพ ด้วยวิธีการศึกษาเฉพาะกรณี มีวิธีการเก็บข้อมูลด้วยการสังเกตการณ์ การบันทึกประวัติชีวิตบุคคล การสัมภาษณ์เชิงลึก และการสัมภาษณ์กลุ่ม จากผู้ให้ข้อมูลสำคัญที่เป็นตัวแทนของครอบครัวชาวไทยเชื้อสายเวียดนาม จำนวน 32 ครอบครัว เพื่อให้ได้ข้อมูลตามวัตถุประสงค์การวิจัย ผู้วิจัยได้นำแนวคิด 1. การฝึกฝนให้เกิดความเป็นเหตุเป็นผล 2. นามธรรมและสามัญการ 3. การกระทำอย่างมีระเบียบวินัย 4. จิตวิญญาณแบบทุนนิยมของเวเบอร์ มาตีความปรากฏการณ์กระบวนการเลื่อนชั้นทางสังคมของชาวไทยเชื้อสายเวียดนามในพื้นที่จังหวัดอุดรธานี หนองคาย สกลนคร และนครพนม โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษากระบวนการเลื่อนชั้นทางสังคมของชาวไทยเชื้อสายเวียดนาม



**แผนภาพที่ 1** ความสัมพันธ์ของกระบวนการหล่อหลอมความเป็นเหตุเป็นผลและความสำเร็จในระบบเศรษฐกิจทุนนิยมของครอบครัวชาวไทยเชื้อสายเวียดนาม

## ผลการศึกษา

ผลการศึกษาพบว่า กระบวนการหล่อหลอมความเป็นเหตุเป็นผลเป็นกระบวนการสำคัญที่ทำให้ครอบครัวชาวไทยเชื้อสายเวียดนามประสบความสำเร็จในระบบเศรษฐกิจทุนนิยม ครอบครัวชาวไทยเชื้อสายเวียดนามได้สร้างกระบวนการบนพื้นฐานความเชื่อในหลักคำสอนของลัทธิขงจื๊อจากหิ้งบูชาที่ว่า “ขยัน ประหยัด ซื่อสัตย์ มีคุณธรรม” ประกอบด้วย 3 ขั้นตอน ได้แก่ 1. การฝึกฝนให้เกิดความเป็นเหตุเป็นผล 2. ความคิดเชิงนามธรรมและสามัญการ 3. การกระทำอย่างมีระเบียบวินัย คำสอนจากหิ้งบูชาทำหน้าที่ในการประสานความคิด การกระทำของสมาชิกครอบครัวอย่างมีเหตุผลกันและกันระหว่างการปฏิบัติ ซึ่งสะท้อนให้เห็นถึงเป้าหมาย (Purpose) มีความหมาย (Meaning) มีคุณค่า (Value) และการฝึกหัดกระทำ

ติดต่อกันยาวนาน (Habituation of Long Practice) ที่สมาชิกในครอบครัวไทยเชื้อสายเวียดนามมีส่วนร่วมกันอย่างเหนียวแน่น กระบวนการบนพื้นฐานความเชื่อดังกล่าว เป็นสิ่งสำคัญที่ช่วยให้ครอบครัวชาวไทยเชื้อสายเวียดนามประสบความสำเร็จในระบบทุนนิยม คือ สมาชิกเป็นปัจเจกบุคคลภายใต้ครอบครัว การแบ่งงานกันทำภายในครอบครัว รายได้จากการเก็งกำไร และการแลกเปลี่ยนสินค้า ซึ่งรายละเอียดของความสัมพันธ์ของทั้งสองส่วนมีดังนี้ “ยึดมั่นโดยมีพื้นฐานความคิดภายใต้ขั้นตอนในการหล่อหลอมให้สมาชิกในครอบครัวมีการกระทำในแต่ละกระบวนการนำไปสู่การเกิดจิตวิญญาณแบบทุนนิยม” ซึ่งประกอบด้วย 1) ความเป็นปัจเจกบุคคลภายใต้ครอบครัว 2) การแบ่งงานกันทำภายใต้ครอบครัว 3) การเก็งกำไร และ 4) การแลกเปลี่ยนสินค้า ซึ่งบทความนี้แสดงให้เห็นฐานคิดของศาสนาและระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมที่มีความเป็นเหตุเป็นผลร่วมกัน ดังนี้

## 1. กระบวนการหล่อหลอมความเป็นเหตุเป็นผลของครอบครัวชาวไทยเชื้อสายเวียดนาม

### 1.1 การฝึกฝนให้เกิดความเป็นเหตุเป็นผล

การฝึกฝนให้เกิดความเป็นเหตุเป็นผลของครอบครัวชาวไทยเชื้อสายเวียดนาม เป็นขั้นตอนแรกที่สมาชิกในครอบครัวจะได้รับการฝึกฝน คือ การคิดคำนวณเชิงตัวเลข ซึ่งครอบครัวชาวไทยเชื้อสายเวียดนามได้สร้างกระบวนการฝึกฝนให้แก่สมาชิกในครอบครัวใน 2 ลักษณะ ได้แก่ การฝึกฝนความเป็นเหตุเป็นผลจากครอบครัวตนเอง (Rationality of Family Vietnamese Thai) และการฝึกฝนความเป็นเหตุเป็นผลจากโรงเรียนสอนภาษาเวียดนาม ครอบครัวของชาวไทยเชื้อสายเวียดนามถือเป็นสถาบันทางสังคมที่มีสมาชิกของครอบครัวที่มีความสัมพันธ์กับครอบครัวอย่างแนบแน่น และเป็นพื้นที่ที่รัฐไทยมีอำนาจในการควบคุมเบาบาง โดยเฉพาะเรื่องความเชื่อการเคารพบูชาหิ้งบูชาแผ่นดิน หิ้งบูชาบรรพบุรุษ รูปเคารพของท่านประธานโฮจิมินห์ ที่เปรียบเสมือนเทพเจ้าที่ยังมีลมหายใจ (วิทยากร เชียงกูล, 2554) ชาวไทยเชื้อสายเวียดนามบางส่วนยอมรับว่าประธานโฮจิมินห์คือ “พระที่ปฏิบัติตนอย่างเคร่งครัด” (เกิม แวนดำ, ยี่ เบาบาง และรัตน รักชน [ชื่อสมมติ], 2556) ความศรัทธาและตัวอย่างเหล่านี้นำมาสู่การสอนและการปฏิบัติตนของผู้นำครอบครัวเพื่อเป็นตัวอย่างที่ดีให้กับสมาชิกสืบต่อมาอีกคำรบหนึ่ง แต่อย่างไรก็ตาม ครอบครัวก็สั่งสอนสมาชิกตามคำสอนจากหิ้งบูชาแผ่นดิน (Ban tho to quoc) เป็นส่วนใหญ่ เพราะว่ามีสาระค่อนข้างครอบคลุมในทุกเรื่อง ทั้งประเทศเวียดนาม สังคมไทย และครอบครัว (กฤษณะ ทองแก้ว สมศักดิ์ ศรีสันติสุข และวิยุทธ์ จำรัสพันธุ์, 2557) คำสอนจากหิ้งบูชาเข้ามาทำหน้าที่ในการประสานความคิด การกระทำของสมาชิกครอบครัวอย่างมีเหตุผลกันและกันระหว่างการปฏิบัติและการยึดหลักคำสอนของครอบครัวตามมานั่นเอง ตัวอย่างเช่น การมีคำสั่งมาจากพรรคคอมมิวนิสต์เวียดนามให้ครอบครัวชาวเวียดนามผูกเสี่ยวกับครอบครัวชาวไทย เพื่อจะได้อยู่ในเมืองไทยอย่างปลอดภัยและอาศัยครอบครัวชาวไทย (ฮุง เพอร์นิจอร์ [ชื่อสมมติ], 2556)

“...ปัจจุบันครอบครัวได้ทำหน้าที่ในการสอนโดยการให้สมาชิกปฏิบัติ คือให้ลูกมาลงทุนและบริหารกิจการเล็กของเขาเอง เพื่อเป็นการฝึกให้ลูกได้รู้จักต้นทุน กำไร การลงทุน และผลประกอบการ ซึ่งต่างจากรุ่นผมที่เรียนรู้อาจจากพ่อแม่...” (เตียน ใจดี [ชื่อสมมติ], 2556)

“...ผลจากการที่ฉันเก่งการคำนวณ ทำให้ทุกครั้งเดินทางไปไหนก็ตาม ฉันจะคิดคำนวณ ถึงการลงทุนเล็ก ๆ น้อย ๆ ตลอด เช่น คิดว่าถ้าหากเราซื้อไปแล้วเปลี่ยนบรรจุกฎเกณฑ์ใหม่ ก็จะทำให้ได้กำไรขึ้นมาอีก...” (ไซเอ้อ เลย์ [ชื่อสมมติ], 2556)

การฝึกฝนความเป็นเหตุเป็นผลจากโรงเรียนสอนภาษาเวียดนาม ชาวเวียดนามเมื่อถึงเกณฑ์ที่จะต้องเข้าโรงเรียน ซึ่งส่วนใหญ่มีอายุประมาณ 7 ขวบ ก็จะต้องเข้าเรียนในโรงเรียนของประเทศไทยในตอนกลางวัน และเมื่อกลับมาจากโรงเรียนแล้วก็ต้องไปเรียนต่อที่โรงเรียนสอนภาษาเวียดนามกับครูชาวเวียดนาม โดยมีการจับกลุ่มกันเรียนประมาณ 5 คนต่อครูหนึ่งคนตามบ้านของครู ซึ่งคุณครูก็คือนักเรียนรุ่นพี่ที่เรียนสำเร็จประถมปีที่ 6 ตามหลักเกณฑ์ของโรงเรียนสอนภาษาเวียดนาม (ฮุง เฟอ์นิจเจอร์ [ชื่อสมมติ], 2556) ดังนั้นการศึกษาที่โรงเรียนสอนภาษาเวียดนามจึงได้ประกอบสร้างวิชาความรู้อย่างคณิตศาสตร์ เพราะมีเป้าหมายว่า ชาวเวียดนามทุกคนต้องมีความรู้เรื่องการคำนวณจึงจะสามารถประกอบอาชีพการค้าเพื่อเลี้ยงตัวเองได้ เพราะถูกกีดกันจากรัฐไทยในการเข้ารับราชการ ดังนั้นวิชาคณิตศาสตร์จึงเป็นวิชาแรกในชั้นเรียนประถมปีที่ 1 และถูกบรรจุไว้ในทุกระดับจนถึงประถมปีที่ 6 (ฮุง เฟอ์นิจเจอร์ [ชื่อสมมติ], 2556) การเรียนการสอนของทุกวิชาจะใช้ภาษาเวียดนามเป็นภาษาในการเรียนการสอน เพราะต้องการรักษาวัฒนธรรม ประเพณี ขนบธรรมเนียมของเวียดนามไว้ต่อไป ซึ่งในขณะนั้นชาวเวียดนามทุกคนต่างก็มีเป้าหมายร่วมกันคือ เมื่อประเทศปราศจากสงครามแล้วก็จะอพยพกลับประเทศเวียดนาม

แต่อย่างไรก็ตาม ครั้นนานวันเข้าชาวเวียดนามบางคนก็ได้แต่งงานลงหลักปักฐานในประเทศไทยและค้นพบโอกาสในการสร้างความมั่งคั่งให้กับตนเองและครอบครัวก็คือ การค้าขาย เพราะคนไทยไม่ถนัดการค้าขาย แต่ถนัดการเกษตร จะมีก็เพียงชาวจีนเท่านั้นที่ทำการค้าขาย ดังนั้นเพื่อที่จะผลิตอนุชนให้มีความสามารถในการค้าขาย ดังนั้นวิชาคณิตศาสตร์เป็นวิชาสำคัญที่นักเรียนต้องเรียนทุกคนและทุกชั้นปี การเรียนรู้ก็ส่งผลให้หนุ่มสาวชาวไทยเชื้อสายเวียดนามที่เรียนสำเร็จมาสามารถคำนวณถึงต้นทุนกำไร ขาดทุน ในการประกอบอาชีพค้าขายหรือแม้แต่บริการได้ (ฮุง เฟอ์นิจเจอร์ [ชื่อสมมติ], 2556)

...โรงเรียนสอนภาษาเวียดนามจะให้ความสำคัญกับวิชาเลข เพราะคุณครูบอกว่าจะวิชาเลขจะทำให้เราประกอบอาชีพค้าขายได้...(ฮาย สบายดี [ชื่อสมมติ], 2556)

“...ซึ่งตอนเรียนระดับประถมศึกษาที่โรงเรียนวัดอรุณรังสี ก็ต้องทำและขายขนมนางเล็ดจนหลาย ๆ ครั้งต้องไปโรงเรียนสายและถูกตี เวลาขอเงินแม่ แม่ก็จะบอกว่าถ้าลูกไปขายของแม่ก็จะมีเงินให้ลูก ถ้าไม่ได้ขายของแม่ก็ไม่มีเงินให้ลูก...” (เตียน ใจดี [ชื่อสมมติ], 2556)

อย่างไรก็ตาม ถึงแม้วิถีชีวิตของครอบครัวชาวไทยเชื้อสายเวียดนามรุ่นเก่าจะได้รับการฝึกฝนความเป็นเหตุเป็นผลเชิงตัวเลข แต่ในปัจจุบันการหล่อหลอมความเป็นเหตุเป็นผลเป็นหน้าที่ของครอบครัวเพียงอย่างเดียว เพราะโรงเรียนสอนภาษาเวียดนามที่แอบสอนกันในยุคก่อนได้ยุติบทบาทลง และรูปแบบการหล่อหลอมก็ต่างกันคือ รูปแบบเก่าเป็นการเรียนรู้จากครอบครัว แต่รูปแบบใหม่ครอบครัวมอบหมาย

ให้สมาชิกเป็นผู้วางแผนและปฏิบัติการเอง เพราะครอบครัวเชื่อว่ามีควมรู้ตัวเอง (สัมภาษณ์เชิงลึก นายเตียน, 2556)

## 1.2 ความคิดเชิงนามธรรมและสามัญการ

ขั้นตอนความคิดเชิงนามธรรมและสามัญการหรือความคิดเชิงเหตุผล เป็นขั้นตอนที่ชาวไทยเชื้อสายเวียดนามได้สอดแทรกเข้าไปในขั้นตอนแรกจนเข้าไปสู่ตัวสมาชิกครอบครัวแต่ละคน (Internalize) ความคิดของสมาชิกในครอบครัวทำหน้าที่ในการยึดโยงครอบครัว (กฤษณะ ทองแก้ว สมศักดิ์ ศรีสันติสุข และวิยุทธ์ จำรัสพันธุ์, 2557) และเมื่อความคิดเหล่านี้ถูกถ่ายทอดออกมาผ่านการกระทำทางสังคมอย่างมีเป้าหมายและทำอย่างต่อเนื่อง ซึ่งสะท้อนให้เห็นว่าชาวไทยเชื้อสายเวียดนามเหล่านี้ได้มีความคิดเชิงนามธรรมและสามัญการนั่นเอง ความคิดเชิงนามธรรมของชาวไทยเชื้อสายเวียดนาม (Abstract of Vietnamese Thai) ตามแนวคิดของเวเบอร์เป็นส่วนประกอบหนึ่งของรูปแบบเชิงนามธรรมที่พัฒนามาจากรากฐานของความเป็นปัจเจกบุคคลที่มีโอกาส เวลา และฝึกฝนหรือบำเพ็ญตบะ จนเกิดความคิดที่มีความเป็นเหตุเป็นผลขึ้นมา (ธเนศ วงศ์ยานนาวา, 2556) แต่สำหรับชาวไทยเชื้อสายเวียดนามได้พัฒนาขึ้นมาจนมาทำหน้าที่ในการยึดโยงครอบครัว (กฤษณะ ทองแก้ว สมศักดิ์ ศรีสันติสุข และวิยุทธ์ จำรัสพันธุ์, 2557) นับตั้งแต่เกิดมาก็ได้รับการอบรมสั่งสอนจากครอบครัว ด้วยการถ่ายทอดคำสอนจากหิ้งบูชาแผ่นดิน (ค.ศ. 1947-1957) ที่มีกรนำคำสอนเชิงปรัชญาจากลัทธิขงจื้อและคำสอนของประธานโฮจิมินห์มารวมไว้ด้วยกัน โดยมีคำสอนทั้งสี่ด้านคือ ด้านบน ขวา ซ้าย และล่าง ของหิ้งบูชา และในส่วนด้านในหนึ่งก็มีรูปธงชาติเวียดนามและประธานโฮจิมินห์ประดับอยู่ แต่คำสอนที่มีผลในระดับครอบครัวคือคำสอนซึ่งถูกจารึกไว้ด้านซ้ายของหิ้งว่า “Can kiem liem chinh” (เก็บ เก็บด เลียม จินห์) มีความหมายว่า “ขยัน ประหยัด ซื่อสัตย์ มีคุณธรรม” (โสภณา ศรีจำปา, 2548) ซึ่งสามารถขยายความได้ว่า คำว่า “ขยัน” หมายถึง ทำงานสุจริตทุกอย่างที่วางหน้า ขอให้ได้เงินอย่างถูกต้องก็ยอมทำทั้งหมด (บันทึกประวัติชีวิตนายบา, 2556) คำว่า “ประหยัด” หมายถึง ใช้เงินเป็น เก็บออมเงิน ชาวเวียดนามได้แบ่งเงินออกเป็นสามส่วน ส่วนแรกเป็นเงินเก็บถาวร ส่วนที่สองเป็นสำรองไว้เผื่อมีธุระ ถ้าไม่มีความจำเป็นส่วนนี้ก็จะถูกนำไปรวมกับส่วนแรก และส่วนที่สามคือใช้จ่ายในครอบครัว (ธีระวุฒิ เจริญราษฎร์, 2551) ส่วนคำว่า “ซื่อสัตย์” ก็คือการดำรงไว้ซึ่งความซื่อตรงต่อสมาชิกในครอบครัว ต่อเพื่อนบ้าน และลูกค้า คือถ้าหากสัญญาไว้แล้วก็ต้องทำตามสัญญา (วัฒน์ บาดิ่ง [ชื่อสมมติ], 2556)

ส่วนคำว่า “คุณธรรมจริยธรรม” แปลว่า อยู่เพื่อทำคุณประโยชน์ บำเพ็ญประโยชน์ และตายให้เป็นประโยชน์ต่อสังคม อาทิ ช่วยเหลือเพื่อนบ้านเรือนเคียง ดังนั้นความคิดของชาวไทยเชื้อสายเวียดนามในระดับนามธรรมนั้นก็จะได้รับการผลิตซ้ำทางความคิดชุดนี้สม่ำเสมอ โดยเฉพาะการกระทำทางสังคมตามเทศกาลต่าง ๆ เช่น ตรุษเวียดนาม เทศกาลเข้าพรรษา และวันสำคัญต่าง ๆ (ลือก ดาวเงิน [ชื่อสมมติ], 2556) ความสอดคล้องของการกระทำตามเทศกาลเหล่านี้มีความเชื่อมโยงกับครอบครัวชาวไทยเชื้อสายเวียดนาม เพราะทั้งสามกิจกรรมนั้นมีจะเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อสมาชิกส่วนใหญ่ของครอบครัวเข้ามาอยู่ร่วมในบริบททลพิธีกรรมอันศักดิ์สิทธิ์ และอีกอย่างก็เป็นการรวมเครือญาติด้วย แต่ก็จะมีบ้างที่สมาชิกจำนวนน้อยที่ไม่ได้มาร่วม เพราะไปศึกษาและทำงานอยู่ต่างประเทศ เป็นต้น ปัจจุบันนี้ถึงแม้ว่าการผลิตซ้ำชุดความคิดเชิงนามธรรมของครอบครัว ชาวไทยเชื้อสายเวียดนามจะไม่มีหิ้งบูชาอีกแล้ว แต่ชาวเวียดนามรุ่นที่หนึ่งรุ่นที่สอง ก็ยังคงจดจำชุดความคิดนี้ได้



สามัญการของชาวไทยเชื้อสายเวียดนาม (General of Vietnamese Thai) คือ การกระทำอย่างมีเป้าหมายของชาวไทยเชื้อสายเวียดนามที่มีการกระทำอย่างต่อเนื่อง ภายหลังจากที่ได้รับการสั่งสอนเรื่องความขยัน ประหยัด อดทน และการกระทำอย่างเป็นตัวอย่างจากครอบครัว สมาชิกภายในบ้านก็เกิดการตระหนักรู้หรือสำนึกขึ้นมาได้ทันทีในการกระทำของพ่อแม่ที่ฝึกลูกให้เด็ก ๆ ในครอบครัวเริ่มเรียนรู้ความคิดเชิงนามธรรมของการขยัน ประหยัด อดทน ที่จะทำให้ครอบครัวมีสถานภาพที่ดีขึ้นเมื่อเปรียบเทียบกับครอบครัวอื่นในสังคมไทย

“...ตอนกลางวันแม่จะไปซื้อปลาจากอุดรธานีไปขายที่อำเภอพังโคน สกลนคร ในตอนกลางคืนก็ช่วยกันทำเบงโชน จนถึง 3 ทุ่ม จึงเข้านอน และครั้นตี 5 ก็ต้องตื่นนอนจากนั้นน้อง ๆ ไปจัดร้านให้พี่สาวขายเสื้อผ้า ทำจนกลายเป็นชีวิตประจำวัน...” (ชวน ทวนทอง [ชื่อสมมติ], 2556)

“...ในครอบครัวชาวเวียดนามไม่มีใครอยู่เฉยได้เลย เพราะเราถูกอบรม สั่งสอนมาอย่างนั้น และก็มีกรปฏิบัติตัวเป็นตัวอย่างของครอบครัวตลอดเวลา...” (ไข่เอื้อ เลย์ [ชื่อสมมติ], 2556)

“...สมัยเป็นเด็กมีเพื่อนบ้านเป็นชาวเวียดนาม ซึ่งสังเกตได้ว่า เพื่อนชาวเวียดนามต้องทำงานให้กับครอบครัว ซึ่งแตกต่างจากคนไทยเชื้อสายลาว เช่น เวลาที่เล่นกับเพื่อนชาวเวียดนามยังคงต้องเลี้ยงน้องไปด้วย ในขณะที่ผู้ให้ข้อมูลมีความอิสระในการเล่นและอีกอย่างก็คือ เพื่อนชาวเวียดนามต้องทำงานและฝึกหัดทำการค้าโดยการนำของไปขายที่โรงเรียนเพื่อหารายได้ซึ่งเป็นการฝึกหัดทักษะการค้าขายอีกด้วย สรุปได้ว่าเด็ก ๆ ชาวเวียดนามจักได้รับทักษะทางการค้าขายผ่านการปมเพาะจากครอบครัวตามสภาพเศรษฐกิจขณะนั้น...” (พิศ หลบภัย [ชื่อสมมติ], 2556)

ปรากฏการณ์ของครอบครัวนายชวน นางสาวเอื้อ และนายพิศ ให้ความเป็นสามัญการของชาวไทยเชื้อสายเวียดนามได้ว่า กิจกรรมหรือการงานที่ทำให้เด็กชาวไทยเชื้อสายเวียดนามนั้นคือชุดเหตุผลในการอธิบายได้อย่างชัดเจน ไม่ว่าจะการต้องลุกขึ้นทำงาน ช่วยเหลือพี่สาว สมาชิกในครอบครัว การไม่ทอดทิ้งหน้าที่แม้จะออกไปวิ่งเล่นก็ยังคงต้องเลี้ยงดูน้องไปด้วย เพราะสมาชิกของครอบครัวได้รับคำสั่งสอนเชิงนามธรรมมาตลอดว่าห้ามอยู่เฉย ๆ ที่ไม่มีเป้าหมาย เพราะการอยู่ทำสิ่งหนึ่งสิ่งใดอย่างไร้เป้าหมายนั้นเวเบอร์บ่งว่ามันคือพฤติกรรม (Behavior) ที่ไม่มีเหตุผลและเป้าหมายในการกระทำที่ชัดเจน (โคเซอร์, 2547) ดังนั้นถ้าหากไปวิ่งเล่นกับเพื่อนซึ่งเป็นเรื่องไร้เหตุผลไร้เป้าหมาย เด็กจึงต้องพาน้องไปเลี้ยงและไปเล่นด้วยเพื่อให้ชุดของนามธรรมที่ว่านี้คือ การกระทำ อย่างมีเหตุผล เป้าหมาย มิใช่เพียงแค่พฤติกรรมที่อย่างไร้เหตุผลและเป้าหมาย อย่างน้อยก็ทำให้สมาชิกคนอื่นทำงานได้อย่างตั้งใจมากขึ้น ซึ่งเป้าหมายของการกระทำและพฤติกรรมของชาวไทยเชื้อสายเวียดนามนั้นอยู่ที่การหาเงินมาจุนเจือ และเก็บสะสมตามเป้าหมายของครอบครัวคือการเลื่อนสถานภาพของครอบครัวตามมาในอนาคต และการกระทำเหล่านี้ก็มีวินัยจากการฝึกฝนอย่างเคร่งครัดกำกับอยู่เรื่อยมา ดังนั้นเมื่อเป้าหมายที่ถูกลงไว้มีเหตุผลเชิงตัวเลขและ

จำนวนเงินรองรับ ดังนั้น การกระทำที่แสดงออกมาว่า ขยัน ประหยัด และอดทน จึงกลายเป็นสามัญ การที่ชาวไทยเชื้อสายเวียดนามตั้งใจทำอย่างมีวินัยและก็ภาคภูมิใจ ส่วนผลกระทบจากการกระทำที่มีวินัย กำกับอย่างเคร่งครัดก็คือสังคมไทยก็ให้การยอมรับตามมา

### 1.3 การกระทำอย่างมีระเบียบวินัย

ขั้นตอนการกระทำอย่างระเบียบวินัยเป็นขั้นตอนสุดท้ายที่ครอบครัวไทยเชื้อสายเวียดนาม ได้กระทำ (Discipline of Vietnamese Thai) การกระทำอย่างมีระเบียบวินัยเป็นการปฏิบัติกฎระเบียบอย่างเคร่งครัด แม้จะไม่มีใครมาบังคับ เราก็สามารถบังคับตัวเองได้ เพราะพวกเราผ่านการฝึกฝนมาตั้งแต่เด็ก ๆ แล้ว โดยในเรื่องความขยัน ประหยัด อดทน จนมันอยู่ในสายเลือดไปแล้ว (แหลม ทองดี [ชื่อสมมติ], 2557) เพราะการปลูกฝังโดยการปฏิบัติตัวให้ดูของพ่อแม่ นั้น ทำให้ลูกทุก ๆ คนจำเรื่องราวการต่อสู้ในชีวิตได้ดี ภายในระเบียบวินัยของชาวเวียดนามนั้นมีความคิดเชิงเห็นผลเชิงตัวเลขทำหน้าที่ในการกำกับเสมอ ซึ่งจะทำให้ชาวไทยเชื้อสายเวียดนามนั้นคำนวณถึงต้นทุน กำไร และการเก็งกำไร ได้เสมอ ดังนั้นเมื่อกระบวนการต่าง ๆ ของความคิดชัดเจน ก็เกิดเป็นการกระทำทางสังคมที่มีระเบียบวินัยตามมานั่นเอง

“...ในเมืองนครพนมไม่มีชาวไทยเชื้อสายเวียดนามที่ยากจน ที่สถานภาพต่ำที่สุดก็จะ เป็นเจ้าของตึกหนึ่งหลังในราคาประมาณ 3 ล้านบาท และสำหรับคนทั่วไปก็มีตึก ประมาณ 2-3 หลังหรือตามจำนวนบุตร ส่วนคนที่มีสถานภาพก็มีที่ดินและตึกประมาณ 10 กว่าตึกขึ้นไป และหลายครอบครัวก็ไม่มีหนี้สิน สิ่งเหล่านี้ได้มาจากความขยันตั้งใจ อย่างเคร่งครัด...” (ดาว ดาววัน, แหลม ทองดี และดิน ถิ่นงาม [ชื่อสมมติ], 2556)

ชาวไทยเชื้อสายเวียดนามมีความเข้าใจดีว่า การถือครองที่ดิน ตึกรามบ้านช่องนั้นถือเป็นการถือครองทรัพย์สินที่จะมีราคาเพิ่มขึ้นเรื่อย ๆ ตามหลักเหตุผลของการเก็งกำไร และถ้าหากเป็นชาวไทยเชื้อสายเวียดนามรุ่นที่สอง คือรุ่นที่เกิดในเมืองไทย ก็จะแทบไม่ใช้จ่ายสิ่งที่ไร้สาระ แต่จะใช้จ่ายตามความจำเป็นจริง เพราะมีระเบียบวินัยตัวหนึ่งที่ยังคงทรงพลังมาก ๆ คือ “ถ้าหากอยากได้อะไรต้องกลับไปคิดและสอบถามกับสมาชิกในครอบครัวก่อน” อย่างน้อย 3 วัน ซึ่งกฎระเบียบนี้เป็นระเบียบที่ชาวไทยเชื้อสายเวียดนามรุ่นที่สองได้รับถ่ายทอดมาทุกคน จนถึงปัจจุบันก็ยังยึดมั่นในระเบียบวินัยตัวนี้ (ดาว ดาววัน, แหลม ทองดี และดิน ถิ่นงาม [ชื่อสมมติ], 2556) และก็ยังคงมีการถ่ายทอดมาให้สมาชิกในครอบครัวบ้าง แต่อย่างไรก็ตาม เมื่อลูกหลานเข้าไปศึกษาในสถานศึกษาในสังคมไทย ก็ทำให้ระเบียบวินัยที่ชาวไทยเชื้อสายเวียดนามรุ่นแรก รุ่นสอง ยึดมั่นมา ก็มีการละลายไปบ้างในรุ่นที่สาม และรุ่นที่สี่ในช่วงวัยเด็ก วัยรุ่น แต่ครั้งพวกเขาก้าวขึ้นมามีครอบครัว ระเบียบวินัยเรื่องการไตร่ตรองก่อนตัดสินใจซื้อก็ยังคงมีการยึดมั่นอยู่ เพราะระเบียบวินัยนั้นมาจากรากฐานของความเป็นเหตุผล ความคุ้มค่า การเก็งกำไร ดังนั้น ถ้าหากระเบียบวินัยจะทำให้การตัดสินใจเกิดความคุ้มค่าที่สุด ชาวไทยเชื้อสายเวียดนามก็ย่อมนำวิธีการที่ดีเหล่านั้นกลับมาใช้ในวันที่เขาต้องออกมาสร้างครอบครัวของเขา ซึ่งอาจจะแตกต่างไปบ้างจากตอนที่เขาคือสมาชิกของครอบครัวปฐมที่มีความรับผิดชอบน้อยกว่า (ดาว ดาววัน, แหลม ทองดี และดิน ถิ่นงาม [ชื่อสมมติ], 2556) ดังนั้นระเบียบวินัยของชาวไทยเชื้อสายเวียดนามนั้นมีการผูกพันอย่างใกล้ชิดกับความคิดรับผิดชอบในครอบครัว

## 2. จิตวิญญาณแบบทุนนิยมของชาวไทยเชื้อสายเวียดนาม (Spirit of Capitalism in The Vietnamese Thai)

**2.1 ความเป็นปัจเจกบุคคลภายใต้ครอบครัว** สำหรับชาวไทยเชื้อสายเวียดนามที่เข้ามาพำนักในสังคมไทยนั้นได้ถูกรัฐไทยพยายามลดทอนความสัมพันธ์ทางสังคมจากกลุ่มทางสังคมลงมาให้เหลือเพียงความสัมพันธ์ในครอบครัว (สุน ทุนมี [ชื่อสมมติ], 2556) และส่งผลให้สมาชิกให้ความสำคัญกับครอบครัวเพิ่มขึ้น (งามพิศ สัตย์สงวน, 2545) และมีความมุ่งมั่นในการอบรมเลี้ยงดูบุตรหลานจนประสบความสำเร็จเป็นส่วนใหญ่ (ธีระวุฒิ เจริญราษฎร์, 2551) และประกอบกับเงื่อนไขภายในสังคมไทย เช่น วาทกรรมการกระทำอันเป็นคอมมิวนิสต์ ที่ส่งผลกระทบต่อชาวไทยเชื้อสายเวียดนามอยู่ในสังคมไทยอย่างระมัดระวังตัวภายในครอบครัวมากขึ้น (สุน ทุนมี [ชื่อสมมติ], 2556) เพราะภายหลังจากที่แนวคิดคอมมิวนิสต์เข้ามาในสังคมเวียดนามจนจับได้เจ้าอาณานิคมฝรั่งเศสจากการรบชนะสมรภูมิดีเยนเบียนฟูใน ค.ศ. 1954 แล้วนั้น รัฐไทยก็ได้ตีตรา (Stigma) ภัยความมั่นคงให้เรื่อยมา (ขจิตภัย บุรุษพัฒน์, 2526) มีเพียงการรวมตัวกันเป็นกลุ่มเพื่อกระทำกรทำได้เพียงในประเพณีเท่านั้น เช่น ในพิธีกรรมงานศพ ก็ส่งเสียงเบามาก จนมีคำพูดที่ว่า "เงียบเหมือนแควตาย" (สุน ทุนมี [ชื่อสมมติ], 2556) ในสังคมอีสานที่มีความหมายว่า ถ้าหากชุมชนเงียบก็เพราะชาวเวียดนามปลีกตัวจากตลาดไปรวมตัวกันที่งานศพ แต่ก็ไม่มีการส่งเสียง เพราะกฎหมายไทยห้ามมิให้รวมตัวกันเกิน 5 คน แต่ในงานศพจำต้องเกิน แต่ถึงแม้คนมากก็ไม่มีเสียง ซึ่งเหมือนกับทุกคนจะเข้าใจกันดี ดังนั้นกระบวนการในการลดทอนความเป็นปัจเจกบุคคลจึงค่อนข้างจะได้ผลดี และเงื่อนไขเหล่านี้ก็ส่งผลให้ก่อร่างความเป็นปัจเจกบุคคลของชาวไทยเชื้อสายเวียดนามใหม่ภายใต้ค่านิยมของครอบครัว

ความเป็นปัจเจกบุคคลภายใต้ครอบครัวที่ก่อร่างสร้างตัวขึ้นมานั้นได้เปิดโอกาสให้สมาชิกนำเสนอแนวทางการค้าที่แตกต่างออกไปจากแนวทางเดิม ๆ ของครอบครัว แต่แนวทางใหม่นั้นก็จะต้องพึ่งพาสมาชิกในครอบครัวเช่นกัน อาทิ นายวัฒน์ บาดิ่ง (ชื่อสมมติ) เล่าว่า ครอบครัวสร้างของจนได้ยึดอาชีพช่างซ่อมนาฬิกามายาวนาน จนมาถึงวันหนึ่งน้องสาวได้ชักชวนให้เปลี่ยนไปประกอบอาชีพ ดังนั้นนายวัฒน์ บาดิ่ง จึงรับแนวคิดของน้องสาวมา และมาอธิบายให้สมาชิกในครอบครัวเข้าใจ ครอบครัวสร้างจึงได้ดำเนินการตามความคิดใหม่ของผู้นำครอบครัว จนร้านอาหารของครอบครัวมีชื่อเสียง ขยายกิจการส่งอาหารเวียดนามออกไปกรุงเทพมหานครอีกมากมาย ผลจากการที่สมาชิกเชื่อและปฏิบัติตามแนวคิดของผู้นำจึงส่งผลให้ครอบครัวจึงมีสถานภาพทางสังคมในมิติเศรษฐกิจดีขึ้น ความสำเร็จเหล่านี้เกิดจากการที่ปัจเจกบุคคลของครอบครัวได้มีโอกาสในการนำเสนอและสมาชิกในครอบครัวช่วยเหลือซึ่งกันและกันในครอบครัวนั่นเอง ดังนั้นครอบครัวของชาวไทยเชื้อสายเวียดนามจึงเป็นครอบครัวที่เปิดโอกาสให้ความเป็นปัจเจกบุคคลมีเสรีภาพภายใต้ครอบครัว ซึ่งถือเป็นเงื่อนไขที่สำคัญของระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมนั่นเอง (วัฒน์ บาดิ่ง [ชื่อสมมติ], 2556) เพราะปัจเจกที่ผ่านการฝึกฝนย่อมมีแนวคิดที่เด่นชัดและนำมาสู่การมีระเบียบวินัยในการปฏิบัติและนำครอบครัวที่ผ่านการฝึกฝนมาร่วมกันกระทำกรร่วมกัน ซึ่งนำมาสู่ความสำเร็จ

**2.2 การแบ่งงานกันทำภายในครอบครัว** ในอดีตคือนับตั้งแต่ ค.ศ. 1946-1992 สถานภาพของชาวไทยเชื้อสายเวียดนามไม่ได้มีเสรีภาพในการที่จะประกอบอาชีพ เพราะรัฐไทยได้ส่งงานอาชีพและห้าม

มิให้ประกอบอาชีพถึง 39 อาชีพ (พ.ร.ก. กำหนดงานในอาชีพและห้ามคนต่างด้าวทำ พ.ศ. 2522) ดังนั้นอาชีพในช่วงนั้นทำได้ก็คือ ค้าขายและบริการเท่านั้น ดังนั้นการแบ่งงานกันทำในระดับครอบครัวจึงมีความเข้มข้นมาก โดยสมาชิกทุกคนมีบทบาทชัดเจนมากอาทิ หัวหน้าครอบครัวอย่างพ่อทำหน้าที่ปลูกผัก รดน้ำพรุนดิน แม่จะทำหน้าที่นำผักไปขายทุกวัน ส่วนลูก ๆ ก็มีหน้าที่กันทุกคน ซึ่งสมาชิกในครอบครัวจะตระหนักดีว่าทุกคนจะต้องทำงาน (ชวน ทวนทอง [ชื่อสมมติ], 2556)

“...คุณแม่เป็นคนเก่ง เจ้าความคิด อาทิต เวลามีหนังมาขาย คุณแม่จะดำเนินการให้พี่สาวทำงานให้น้อง ๆ ไปขายขณะที่ไปดูหนัง...” (ชวน ทวนทอง [ชื่อสมมติ], 2556)

จุดเด่นของครอบครัวชาวไทยเชื้อสายเวียดนามคือ งานขึ้นเดียวกันนั้นในครอบครัวทำรวมกัน แต่แบ่งกันที่กระบวนการ อาทิ คุณแม่คิด ให้พี่สาวทำ และให้น้อง ๆ ไปขายขนม พอได้เงินมาแม่ก็จะเป็นผู้บริหารจัดอีกครั้งหนึ่ง ซึ่งส่งผลให้สมาชิกในครอบครัวทุกคนต่างเข้าใจกระบวนการต่าง ๆ อย่างเป็นองค์รวม การแบ่งงานกันทำภายในครอบครัวของชาวไทยเชื้อสายเวียดนามนั้นมาจากการยอมรับความคิดของสมาชิกภายในครอบครัวมาก่อนแล้ว เพราะกระบวนการหล่อหลอมที่ผ่านการฝึกฝนความเป็นเหตุเป็นผล การมีแนวคิดเชิงนามธรรม และการกระทำอย่างมีระเบียบวินัยร่วมกันของสมาชิกในครอบครัวส่งผลให้ครอบครัวมีเป้าหมาย และกระบวนการชัดเจน ดังนั้นการแบ่งงานกันทำภายในครอบครัวจึงนำมาสู่การมีผลตอบแทนจากการกระทำร่วมกันนั่นเอง เช่น การแบ่งงานกันทำของครอบครัวปฐมของนายวัฒน์ บาดิ่ง (ชื่อสมมติ) จากธุรกิจร้านอาหารเวียดนาม โดยให้น้องชายคนเล็กเป็นผู้บริหารน้องสาวคนโตควบคุมการประกอบอาหาร ส่วนครอบครัวสร้างของนายวัฒน์ บาดิ่ง รับผิดชอบควบคุมการปลูกผัก และครอบครัวน้องชายก็รับผิดชอบเลี้ยงหมูส่งมาร้านอาหาร เป็นต้น เพราะเมื่อธุรกิจขยายมากขึ้น การแบ่งงานกันทำจากครอบครัวปฐมก็กระจายลงไปสู่ครอบครัวสร้าง และในครอบครัวสร้างก็มีการแบ่งงานกันทำอีกครั้งหนึ่ง เช่น การควบคุมคนงานเป็นของหัวหน้าครอบครัว การทำบัญชีเป็นของลูกสาว และการรับผิดชอบการขนส่งเป็นของลูกชาย ดังนั้นการแบ่งงานกันทำภายในครอบครัวของชาวไทยเชื้อสายเวียดนามนั้นมีการแบ่งกันตั้งแต่ครอบครัวปฐมสู่ครอบครัวสร้าง และสมาชิกทุกคนก็ได้รับการกิจของงานที่แตกต่างกันออกไป (วัฒน์ บาดิ่ง [ชื่อสมมติ], 2556) แต่อย่างไรก็ตาม งานที่แบ่งกันทำนั้นสมาชิกในครอบครัวก็สามารถช่วยเหลือกันทำได้ต่อไปนั่นเอง เพราะครอบครัวชาวไทยเชื้อสายเวียดนามมีความเป็นเหตุเป็นผลในการแบ่งงานกันทำ และเชื่อว่าการแบ่งงานกันทำภายในครอบครัวจะส่งผลให้ธุรกิจมีความเจริญรุ่งเรืองร่วมกัน ดังนั้นจึงนำมาสู่การทำงานอย่างมีระเบียบวินัยร่วมกันของสมาชิกครอบครัวซึ่งนำมาสู่การสะสมทุนทางเศรษฐกิจของชาวไทยเชื้อสายเวียดนามตามมา

**2.3 รายได้จากการเก็งกำไร (Speculation from Market)** คือการซื้อทรัพย์สินหรือสิ่งของที่คาดว่าจะมีมูลค่าเพิ่มเติมในอนาคตเมื่อครองไว้เพื่อรอการจำหน่ายหรือแปรเป็นทุนต่าง ๆ (Weber, 1958) กบ ใจใหญ่ (ชื่อสมมติ) ให้ข้อมูลว่า ปู่ย่าตายายของเราเข้ามาอยู่ในประเทศไทยตั้งแต่สมัยก่อนสงครามโลกครั้งที่ 2 โดยครอบครัวเริ่มเข้ามาอยู่ที่นครพนม ย้ายมาอยู่สกลนคร และเข้ามาอยู่ที่อุดรธานีเมื่อ 60 กว่าปีแล้ว โดยมีพี่น้อง 9 คน มี 7 คนสร้างครอบครัวอยู่ในจังหวัดอุดรธานี กรุงเทพมหานคร 1 คน และฝรั่งเศส 1 คน ครอบครัวของพี่น้องทุกคนที่อยู่ในอุดรธานีล้วนประกอบธุรกิจส่วนตัว เพราะครอบครัวปฐมของผม

ประกอบอาชีพค้าขายปลาในตลาด ต่อมาก็มียุทธทรัพย์สามารถซื้อที่ดินในซอยแจ่มนุสรณ์ เทศบาลนครอุดรธานี อำเภอเมือง จังหวัดอุดรธานี ซึ่งปัจจุบันที่ดินผืนนี้ก็เป็นมรดกที่พ่อแม่มอบไว้ให้และกลายเป็นทุนให้พี่น้องในครอบครัวได้ประกอบการธุรกิจส่วนตัว ส่วนนายกบ (ชื่อสมมติ) ก็ประกอบการร้านกาแฟร้านจำหน่ายรถมอเตอร์ไซด์ขนาดใหญ่ (Big Bike) (กบ ใจใหญ่ [ชื่อสมมติ], 2556) เพราะครอบครัวของชาวไทยเชื้อสายเวียดนามมีความถนัดในการคิดถึงความคุ้มค่าและกำไรจากการซื้อขาย ซึ่งในกรณีที่ดินในซอยแจ่มนุสรณ์ เทศบาลนครเมืองอุดรธานีนั้น พ่อแม่บอกว่าตอนที่ซื้อก็คิดถึงกำไร เพราะเชื่อว่าต่อไปนั้นก็จะมีราคาเพิ่มสูงขึ้น แต่ถ้าหากตามหลักของเวเบอร์นั้นทรัพย์สินที่ซื้อมาก็ต้องนำออกไปขายเพื่อที่จะได้มีเงินทุน และกำไร เพื่อนำไปลงทุนต่อไป แต่ในครอบครัวของนายกบ (ชื่อสมมติ) นั้นมองว่าการแปรทรัพย์สินเป็นทุนก็ถือว่าเป็นหนึ่งในกระบวนการเก็งกำไร เพราะเงินทุนจากการแปรทรัพย์สินก็นำไปหาซื้อทรัพย์สินที่อื่นเพื่อการเก็งกำไร อาทิ ที่ดินแปลงอื่นๆ ซึ่งที่ดินเหล่านั้นก็ซื้อไปขายไปนั่นเอง แต่ถ้าหากเป็นที่ดินที่มีอนาคตสดใสก็จะเก็บไว้ต่อไป แต่ทรัพย์สินที่เป็นมรดกก็จะเก็บรักษาไว้อย่างดี (กบ ใจใหญ่ [ชื่อสมมติ], 2556) ดังนั้นในกระบวนการก่อเกิดจิตวิญญาณทุนนิยมของครอบครัวนายกบ (ชื่อสมมติ) นั้นถึงแม้ว่าจะมีสัมมาอาชีพในการประกอบการธุรกิจส่วนตัวแล้วก็ตาม แต่ก็ยังคงมีการประกอบการธุรกิจที่เกี่ยวกับที่ดินซึ่งเป็นการเก็งกำไรเช่นกัน

การเก็งกำไรจากการซื้อที่ดินนั้นมาจากฐานความคิดความเป็นเหตุเป็นผลเชิงตัวเลขของชาวไทยเชื้อสายเวียดนามที่ผ่านการฝึกฝนมาจากครอบครัวและโรงเรียนสอนภาษาเวียดนามที่ให้ความสำคัญกับหลักคิดนี้ เพราะต้องการให้ชาวไทยเชื้อสายเวียดนามได้ประกอบอาชีพค้าขาย ดังนั้นเมื่อชาวไทยเชื้อสายเวียดนามมีแนวคิดความเป็นเหตุเป็นผลแล้วก็นำมาสู่การมีกระทำก็คือ สะสมเงินมาซื้อที่ดิน และนำมาแบ่งให้ลูก ๆ ในครอบครัว เพื่อแบ่งให้ลูก ๆ ได้เป็นทุนในการประกอบการธุรกิจต่าง ๆ ดังนั้นการเก็งกำไรของชาวไทยเชื้อสายเวียดนามจากการสะสมที่ดินให้สมาชิกในครอบครัว จึงมีทั้งการครอบครองที่ดิน ซึ่งเป็นปัจจัยสำคัญในการเข้าถึงตลาด เพราะหลักการเก็งกำไรคือเงื่อนไขที่สำคัญของการเกิดเศรษฐกิจแบบทุนนิยมนั่นเอง

**2.4 การแลกเปลี่ยนสินค้า (Exchange)** คือการแลกเปลี่ยนสินค้าที่มาจากการสะสมไว้ล่วงหน้า โดยมีกำไรเป็นตัววัดความพึงพอใจในการแลกเปลี่ยนซึ่งถือเป็นเหตุผลที่สำคัญ (Weber, 1968) การแลกเปลี่ยนของชาวไทยเชื้อสายเวียดนามช่วงทศวรรษ ค.ศ. 1950 อยู่บนฐานของการนำแรงงานไปแลกเปลี่ยนกับรายได้ เช่น การเริ่มอาชีพรับจ้างหามน้ำจากแม่น้ำโขง และรับจ้างทั่วไป คือ ไปรับจ้างเป็นลูกจ้างตาม เช่น ร้านนาฬิกา ร้านซ่อมรถ ร้านเฟอร์นิเจอร์ ร้านทำทอง โรงกลึง เป็นต้น (วัฒน์ บาดิ่ง [ชื่อสมมติ], 2556) “โดยส่วนใหญ่แรงงานเวียดนามเหล่านี้จะแอบอยู่หลังร้านและยอมทำงานเพื่อรับค่าจ้างในราคาที่ต่ำกว่าท้องตลาด” (ไฮ เหงียนวัน [ชื่อสมมติ], 2557) และมีการสะสมทุนต่าง ๆ ไว้โดยให้ชาวเวียดนามที่อพยพมาก่อน ค.ศ. 1946 หรือชาวไทยเป็นผู้ถือครองทรัพย์สินให้ (กบ ใจใหญ่ [ชื่อสมมติ], 2556) ครั้งหลัง ค.ศ. 1992 ที่รัฐบาลไทยให้สิทธิพลเมืองแก่ชาวไทยเชื้อสายเวียดนาม ทรัพย์สินที่สะสมไว้ก็ได้กลับมาสู่การถือครองของชาวไทยเชื้อสายเวียดนาม เช่น ตึกกรมบ้านช่อง ที่ดิน ซึ่งนำมาสู่การเปิดกิจการส่วนตัว เช่น ร้านนาฬิกา โรงตริ่ง ร้านซ่อมรถ ร้านอาหารเวียดนาม ร้านตัดเย็บเสื้อผ้า เป็นต้น (วัฒน์ บาดิ่ง [ชื่อสมมติ], 2556) ภายหลังจากที่ธุรกิจของครอบครัวเติบโตขึ้นการขยายธุรกิจหรือวงของการแลกเปลี่ยนก็ขยายออกไปบนฐานของครอบครัว เช่น ร้านอาหารแหลมเมืองของจังหวัดหนองคายและร้านอาหารแหลมเมืองที่จังหวัด



อุดรธานี ที่มาจากความสัมพันธ์ของพีกับน้อง (วัฒน์ บาดิง [ชื่อสมมติ], 2556) เครือข่ายธุรกิจศูนย์จำหน่ายรถยนต์และจักรยานยนต์ของครอบครัวนายโฮ (ชื่อสมมติ) ที่มีสาขาของร้านจำหน่ายจักรยานยนต์ในแ่งสกลนครกว่า 100 สาขา และมีศูนย์จำหน่ายรถยนต์กว่า 10 แห่ง ซึ่งได้แบ่ง ๆ กันไปให้กับสมาชิกในครอบครัว และเมื่อต้นปี 2014 ก็ได้เปิดศูนย์จำหน่ายรถบีเอ็มดับเบิลยูที่อำเภอเมือง จังหวัดอุดรธานี เพิ่มเติมอีกด้วย (โฮ เหงียนวัน [ชื่อสมมติ], 2557) หรือแม้แต่ธุรกิจเครื่องรีดหลังคาเมททาซีนของครอบครัวนายชวน (ชื่อสมมติ) ที่ดำเนินการอยู่ก็ได้ขยายกิจการไปให้ลูกชายอีกสาขาหนึ่ง ซึ่งอยู่ในจังหวัดอุดรธานีเหมือนกัน โดยในส่วนของลูกชายให้จำหน่ายสินค้าอย่างเดียว แต่หลังคาเมททาซีนนั้นยังผลิตจากพ่อ (ชวน ทวนทอง [ชื่อสมมติ], 2556) ซึ่งการขยายกิจการจากรากฐานของครอบครัวชาวไทยเชื้อสายเวียดนามนั้นตอนเริ่มแรกอาจจะมาจากการแบ่งงานกันทำในธุรกิจตัวนั้นในครอบครัว แต่ครั้งธุรกิจเติบโตแล้วก็มีการขยายกิจการตัวเดิมออกไปในกระแสของระบบทุนนิยมที่ให้ความสำคัญกับ “การรวมกันทำงานในครอบครัว” และพอธุรกิจเติบโตก็ขยายสาขาเพื่อเพิ่มศักยภาพของการแลกเปลี่ยนสินค้าไปในท้องตลาดเพิ่มมากขึ้นบนฐานของความ เป็นเหตุเป็นผลในกระบวนการเก็งกำไรและแลกเปลี่ยนเสมอ

การแลกเปลี่ยนสินค้าถือเป็นกระบวนการสุดท้ายของวงจรการเกิดระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมที่สำคัญ เพราะการแลกเปลี่ยนนั้นคือการได้ต้นทุนและกำไรกลับเข้ามา ดังนั้นก่อน ค.ศ. 1950 การแลกเปลี่ยนแรงงานกับเงิน ครั้นมาถึง ค.ศ. 1992 เป็นการแลกเปลี่ยนที่เกิดจากรากฐานของครอบครัว ที่ผ่านการฝึกฝนความเป็นเหตุเป็นผลที่สามารถประเมินกำไรจากการแลกเปลี่ยนตั้งแต่เริ่มต้น และมีความคิดถึงการแลกเปลี่ยนสินค้าตลอดเวลา ซึ่งเมื่อนำมาแลกเปลี่ยนสินค้าจริง ๆ ฐานความคิดเหล่านี้ก็นำมาสู่ การคำนวณเป็นตัวเลขได้ โดยกำไรคือเป้าหมายของการแลกเปลี่ยนสินค้าของครอบครัวชาวไทยเชื้อสาย เวียดนาม ซึ่งได้กลายเป็นฐานในระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมตามมานั่นเอง

### สรุปและอภิปรายผล

ปรากฏการณ์ความสำเร็จในการทำธุรกิจของครอบครัวชาวไทยเชื้อสายเวียดนามในระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมที่เคยตกอยู่ในสถานะภาพของผู้อพยพ มีข้อจำกัดภายใต้เงื่อนไขโครงสร้างทางเศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรมของไทย ต้องมีความคิด ความเชื่อ และการกระทำทางสังคมที่แตกต่างจากบริบทอื่น ปรากฏการณ์เหล่านี้เป็นประเด็นที่น่าสนใจนำไปสู่ข้อถกเถียงที่ว่า “ชาวไทยเชื้อสายเวียดนามน่าจะมีกระบวนการหล่อหลอมความเป็นเหตุเป็นผลบนฐานความเชื่อตามลัทธิขงจื้อจึงทำให้ประสบความสำเร็จในระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยม” ผลการศึกษาสรุปได้ว่า ชาวไทยเชื้อสายเวียดนามหล่อหลอมความเป็นเหตุเป็นผลให้กับครอบครัวจากคำสอนของลัทธิขงจื้อคำสอนของไฮจิมินห์ผ่านหิ้งบูชาแผ่นดินภายในครอบครัว และโรงเรียนสอนภาษาเวียดนาม ซึ่งคำสอนเหล่านี้ได้สถาปนาความคิดเชิงนามธรรมในตัวของคนไทยเชื้อสายเวียดนามจนนำมาสู่ความเป็นธรรมชาติของคนไทยเชื้อสายเวียดนาม ที่นำมาสู่การกระทำที่มีระเบียบวินัยกำกับ ซึ่งระเบียบวินัยนั้นก็คือความเป็นเหตุเป็นผลที่ได้รับการฝึกฝนมาจากครอบครัวนั่นเอง ซึ่งในอีกทางหนึ่งความเป็นเหตุเป็นผลนั้นก็กลายเป็นรากฐานของระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมด้วยเช่นกัน คือ ความมีเหตุผลของปัจเจกบุคคล การแบ่งงานกันทำ การเก็งกำไร และการแลกเปลี่ยน ซึ่งสิ่งเหล่านี้ เป็นเงื่อนไขผู้คนที่ต้องฝึกฝนและกระทำด้วยตนเอง เพราะเวเบอร์เชื่อว่า การกระทำทางสังคมของผู้คนที่ผ่านการฝึกฝนมาอย่างเคร่งครัดจะทำให้เขามีระเบียบวินัยในการกระทำที่ต่อเนื่องยาวนานได้ ซึ่งสอดคล้องกับปรากฏของชาวไทยเชื้อสายเวียดนามที่ผ่านการฝึกฝนด้วยตนเองอย่างเคร่งครัดภายใต้ครอบครัวและ



โรงเรียนสอนภาษาเวียดนาม ดังนั้นชาวไทยเชื้อสายเวียดนามจึงมีความคิดเชิงนามธรรมและสามัญการที่นำมาสู่การกระทำอย่างมีระเบียบวินัยต่อเนื่องยาวนานได้ เช่น ความขยัน ประหยัด อุตุน ที่ค่อยสะสมทุนทางเศรษฐกิจอย่างยาวนาน นับตั้งแต่ ค.ศ. 1946-1992 ที่ช่วงนี้มีการสะสมทุนทางเศรษฐกิจไว้กับชาวไทย และชาวไทยเชื้อสายเวียดนามรุ่นเก่า ที่อพยพมาก่อน ค.ศ. 1946 ความเป็นเหตุเป็นผลและระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมของชาวไทยเชื้อสายเวียดนามที่มีการเติบโตอย่างสอดคล้องกันนั้น เป็นตัวบ่งบอกความสำคัญกับความเป็นเหตุเป็นผล เพราะสังคมปัจจุบันถูกพัฒนาขึ้นมาบนฐานของวิทยาศาสตร์ที่เคยส่งผลต่อการปฏิบัติอุตสาหกรรม ระบบเศรษฐกิจ ซึ่งสืบเนื่องต่อมาถึงระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมบนฐานของการแลกเปลี่ยนและการเก็งกำไร ซึ่งชาวไทยเชื้อสายเวียดนามที่ผ่านการฝึกฝนความเป็นเหตุเป็นผลจากครอบครัวและโรงเรียนสอนภาษาเวียดนามที่มีการปลูกฝังความคิดเชิงนามธรรมที่สืบสานต่อมาจากหิ้งบูชาแผ่นดิน ซึ่งสังเกตได้จากการกระทำที่เป็นปกติ เช่น ความขยัน ประหยัด อุตุน ที่มีความเป็นระเบียบวินัยเข้ามากำกับกับการกระทำทุกอย่าง ดังนั้นฐานความเป็นเหตุเป็นผลนี้จึงนำไปสู่การเกิดจิตวิญญาณทุนนิยมหรือรากฐานของระบบเศรษฐกิจของชาวไทยเชื้อสายเวียดนาม ที่มีทักษะในการแลกเปลี่ยนสินค้าและการคาดการณ์สภาวะของตลาดจนนำมาสู่ทักษะในการเก็งกำไรสินค้า ทรัพย์สินต่าง ๆ เป็นต้น ซึ่งปรากฏออกมาเป็นปรากฏการณ์ทางสังคม เพราะเวเบอร์ให้ความสำคัญกับการกระทำทางสังคม โดยอธิบายผ่านความสัมพันธ์ทางสังคม ซึ่งการฝึกฝนอย่างพากเพียรจากชีวิตประจำวันภายใต้ครอบครัว และเงื่อนไขทางสังคมส่งผลให้ความเป็นเหตุเป็นผลได้เชื่อมโยงกับระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมที่มีเงื่อนไขของการแลกเปลี่ยนสินค้าและการเก็งกำไรเป็นหัวใจสำคัญ

ดังนั้นพอจะสรุปได้ว่า กระบวนการหล่อหลอมความคิดเชิงเหตุผลบนฐานความเชื่อร่วมกันในลัทธิขงจื้อ (ขยัน ประหยัด ซื่อสัตย์ อุตุน) ของสมาชิกในครอบครัวชาวไทยเชื้อสายเวียดนาม เป็นหัวใจสำคัญที่ทำให้สมาชิกในครอบครัวร่วมกันผลิตซ้ำโครงสร้างความสัมพันธ์ กระบวนการเหล่านี้ช่วยให้ครอบครัวชาวไทยเชื้อสายเวียดนามประสบความสำเร็จในระบบเศรษฐกิจทุนนิยม ที่ถึงแม้จะอยู่ภายใต้ข้อจำกัดในเชิงโครงสร้างเศรษฐกิจ สังคมและวัฒนธรรมของไทยก็ตาม ความสัมพันธ์ระหว่างกระบวนการหล่อหลอมของครอบครัวชาวเวียดนามกับความสำเร็จในระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมของครอบครัวชาวไทยเชื้อสายเวียดนามที่เกิดขึ้นสะท้อนให้เห็นถึงเป้าหมาย (Purpose) ความหมาย (Meaning) คุณค่า (Value) และการฝึกหัดกระทำติดต่อกันยาวนาน (Habituation of Long Practice) ของสมาชิกครอบครัวชาวไทยเชื้อสายเวียดนามที่มีร่วมกันอย่างเหนียวแน่น และกลายเป็นจุดเด่นที่ครอบครัวชาวไทยเชื้อสายเวียดนามแตกต่างจากครอบครัวในบริบทสังคมอื่น

### บรรณานุกรม

- กฤษณะ ทองแก้ว สมศักดิ์ ศรีสันติสุข และวิญญูท์ จำรัสพันธ์. (2557). "เหวียดเกี่ยว: ครอบครัวเลื่อนชั้น เพราะหิ้งบูชาแผ่นดิน", *วารสารมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏสุราษฎร์ธานี*. 6(2): 157-174.
- จตุพร ดอนโสม. (2555). *การสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของคนไทยเชื้อสายเวียดนามบ้านนาจอก*. ขอนแก่น: ศูนย์วิจัยพหุลักษณะสังคมลุ่มน้ำโขง มหาวิทยาลัยขอนแก่น.
- โคเซอร์, ลิวอิส เอ. (2547). *นักปราชญ์ระดับโลก*. แปลโดย กาญจพรพร กอศรีพร และคณะ. กรุงเทพฯ: สถาบันวิจิตรกรรม.
- ธีระวุฒิ เจริญราษฎร์. (2551). *เลี้ยงลูกให้เก่งสุด ๆ แบบคนเวียดนามในประเทศไทย*. นครสวรรค์: ริมปีงการพิมพ์.
- ธนพฤษ์ ชามะรัตน์. (2554). *การสร้างเครือข่ายทางสังคมของนายหน้าแรงงานอีสาน*. วิทยานิพนธ์ปริญญา ดุษฎีบัณฑิต บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยขอนแก่น.
- ธัญญาทิพย์ ศรีพนา และ Trinh Dieu Thin. (2548) *เหวียดเกี่ยวในประเทศไทยกับความสัมพันธ์ไทยเวียดนาม*. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ธเนศ วงศ์ยานนาวา. (2556). *Max Weber: วิถีแห่งการบำเพ็ญตบะและอาชีพการเมือง*. กรุงเทพฯ: ศยาม.ปริชา คูวินทร์พันธ์. (2526). *รายงานผลการวิจัยโครงการ "การจัดช่วงชั้นทางสังคมของกรุงเทพมหานคร"* กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ปิยนาด บุนนาค. (2528). *การวิเคราะห์โอกาสในการเลื่อนชั้นทางสังคม ในสังคมไทยสมัยรัตนโกสินทร์ ตอนต้น (พ.ศ. 2325-2394)*. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- วิทยากร เชียงกุล. (2554). *โฮจิมินห์วีรบุรุษของประชาชนที่ถูกกดขี่*. กรุงเทพฯ: สายธาร.
- นิตี เอียวศรีวงศ์. (2525). "วัฒนธรรมกระฎุมพีกับวรรณกรรมต้นรัตนโกสินทร์" *ธรรมศาสตร์*, 11(1).
- โสภณา ศรีจำปา. (2548). *สารานุกรมกลุ่มชาติพันธุ์ในประเทศไทย: เวียดนาม*. กรุงเทพฯ: เอกพิมพ์ไทย.
- อคิน รพีพัฒน์, ม.ร.ว. (ม.ป.ป.). *สังคมไทยในสมัยต้นรัตนโกสินทร์ พ.ศ. 2325-2416*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
- Majumber, Rajarshi. (2010). "Intergenerational Mobility in education and Occupational Attainment: A Comparative study of Social Class in India," *Margin: The Journal of Applied Economic Research*. 4(4):463-494.
- Platt, Lucinda. (2005) "The Intergenerational Social Mobility of Minority Ethnic group" *Sociology*. 39(3): 445-461.
- Van den berg, Marguerite. (2011). "Subjective Social Mobility: Definitions and expectations of moving up of poor Moroccan women in the Netherlands," *International Sociology*. 26(4): 503-523.
- Weber, Max. (1968). *The Theory of Social and Economic Organization*. Translated by A.M. Henderson and Talcott Parsons. London: The Free Press.

## สัมภาษณ์

- กบ ใจใหญ่ (ชื่อสมมติ). (7 ตุลาคม 2556). *สัมภาษณ์เชิงลึก*. นักการเมืองชาวไทยเชื้อสายเวียดนาม จังหวัดอุดรธานี
- เกม แวนดำ, ยี่ เปาบาง และรัตน์ รักชน. (ชื่อสมมติ). (22 สิงหาคม 2556). *สัมภาษณ์กลุ่ม*. กรรมการสมาคม ชาวเวียดนาม จังหวัดอุดรธานี
- ไผ่เอื้อ เลย์ (ชื่อสมมติ). (26 สิงหาคม 2556). *สัมภาษณ์เชิงลึก*. ชาวไทยเชื้อสาย จังหวัดอุดรธานี
- ชวน ทวนทอง (ชื่อสมมติ). (21 ธันวาคม 2556). *สัมภาษณ์เชิงลึก*. ชาวไทยเชื้อสายเวียดนาม จังหวัดอุดรธานี
- ล็อก ดาวเงิน (ชื่อสมมติ). (21 กันยายน 2556). *บันทึกประวัติชีวิต*. ชาวไทยเชื้อสายเวียดนามผู้อาวุโส จังหวัดนครพนม
- ด่าว ดาวเงิน (ชื่อสมมติ). (16 สิงหาคม 2556). *บันทึกประวัติชีวิต*. อดีตกรรมการสมาคมชาวเวียดนาม จังหวัดนครพนม
- ด่าว ดาวเงิน, แหลม ทองดี และดิน ถิ่นงาม (ชื่อสมมติ). (12 กันยายน 255). *สัมภาษณ์กลุ่ม*. กรรมการ สมาคมชาวเวียดนามนครพนม
- วัฒน์ บาดิ่ง (ชื่อสมมติ). (19 ธันวาคม 2556) *บันทึกประวัติชีวิต* นายกสมาคมชาวไทยเชื้อสายเวียดนาม หนองคาย
- เตียน ใจดี (ชื่อสมมติ). (27 สิงหาคม 2556). *สัมภาษณ์เชิงลึก*. นักการเมืองท้องถิ่นชาวไทยเชื้อสายเวียดนาม จังหวัดหนองคาย
- พิศ หลบภัย (ชื่อสมมติ). (22 มิถุนายน 2556). *สัมภาษณ์เชิงลึก*. นักวิชาการผู้เชี่ยวชาญชาวไทยเชื้อสาย เวียดนาม จังหวัดอุดรธานี
- สุน ทุนมี (ชื่อสมมติ). (16 กรกฎาคม 2556). *สัมภาษณ์เชิงลึก*. ผู้เชี่ยวชาญเกี่ยวกับชาวไทยเชื้อสายเวียดนาม จังหวัดอุดรธานี
- แหลม ทองดี (ชื่อสมมติ). (13 กันยายน 2557). *สัมภาษณ์เชิงลึก*. นายกสมาคมไทยเวียดนามนครพนม จังหวัดนครพนม
- ฮาย สบายดี (ชื่อสมมติ). (19 ธันวาคม 2556). *บันทึกประวัติชีวิต*. ชาวไทยเชื้อสายเวียดนาม จังหวัดหนองคาย
- สูง เฟอ์นิจอร์ (ชื่อสมมติ). (17 กันยายน 2556). *บันทึกประวัติชีวิต*. ผู้อาวุโสของชาวไทยเชื้อสายเวียดนาม จังหวัดอุดรธานี

## ทฤษฎีสังคมของประชาคมหมู่บ้านแก่นรัักษ์ ในการจัดการปัญหาของชุมชน

เกรียงไกร ผาสุตะ<sup>1</sup>

คณะครุศาสตร์ มหาวิทยาลัยนครพนม

สมศักดิ์ ศรีสันติสุข<sup>2</sup>

หลักสูตรการจัดการพัฒนาชนบท บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยขอนแก่น

### บทคัดย่อ

บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของงานวิจัยเชิงคุณภาพเรื่อง “ทฤษฎีสังคมของประชาคมบ้านแก่นรัักษ์ ตำบลแก่นรัักษ์ อำเภอเมืองจัตวีร์ จังหวัดขอนแก่น โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อ 1. ศึกษาความเป็นมาของสภาพปัญหา ระยะเวลา และสาเหตุของปัญหาชุมชน 2. ศึกษากระบวนการ บทบาทของประชาคมและผลลัพธ์ในการจัดการปัญหาของชุมชน และ 3. วิเคราะห์แนวคิดทฤษฎีสังคมในการจัดการปัญหาชุมชนของประชาคมบ้านแก่นรัักษ์ ผลการวิจัยพบว่า 1. สภาพปัญหาของชุมชนที่มีผลกระทบต่อวิถีชีวิตความเป็นอยู่ของชุมชน ได้แก่ปัญหาการบุกรุกป่าที่ดอนปู่ตา ปัญหาการจัดการขยะภายในชุมชน ปัญหาการใกล้เกลี่ยขั้วขัดแย้งด้วยระบบเจ้าโคตร ปัญหาเรื่องสุราในชุมชน และปัญหายาเสพติดของชุมชน ระยะเวลาของปัญหาเกิดขึ้นเป็นระยะเวลายาวนานแตกต่างกันตามประเภทของปัญหา สาเหตุของปัญหาส่วนใหญ่เกิดจากการไม่ปฏิบัติตามกฎเกณฑ์และความเชื่อของชุมชน 2. กระบวนการจัดการปัญหาเป็นขั้นตอนต่าง ๆ ดำเนินการโดยประชาคมซึ่งมีทฤษฎีสังคมที่เข้มแข็ง ทำให้เห็นบทบาทของครอบครัวและเครือญาติ ระบบเจ้าโคตรคณะกรรมการหมู่บ้าน กลุ่มต่าง ๆ และผู้นำชุมชนได้มีส่วนร่วมทำให้เกิดผลลัพธ์ที่สามารถจัดการปัญหาดังกล่าวได้ 3. เมื่อวิเคราะห์แนวคิดทฤษฎีสังคมของประชาคมบ้านหนองขามได้พบว่าเป็นการสนองความเชื่อทางสังคม การจัดการปัญหาของสังคม เพราะคุ้มครองผลกระทบจากกระแสการพัฒนาโลกาภิวัตน์ตัวช่วยในการจัดการปัญหาในช่องทางที่หลากหลาย การสร้างความเป็นปึกแผ่นทางสังคม

**คำสำคัญ:** ประชาคม ทฤษฎีสังคม การจัดการปัญหาภายในชุมชน

<sup>1</sup> อาจารย์ประจำสาขาสังคมศึกษา คณะครุศาสตร์ มหาวิทยาลัยนครพนม 167 หมู่ 8 บ้านเนินสะอาด ตำบลนาราชควาย อำเภอเมือง จังหวัดนครพนม 48000

<sup>2</sup> รองศาสตราจารย์ ประธานกรรมการบริหารหลักสูตรการจัดการพัฒนาชนบท (MRDM) บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยขอนแก่น 123 ถนนมิตรภาพ ตำบลในเมือง อำเภอเมืองขอนแก่น จังหวัดขอนแก่น 40002

## ที่มาและความสำคัญของปัญหา

นับตั้งแต่ประเทศไทยประสบปัญหาวิกฤติเศรษฐกิจตั้งแต่ปี 2540 เป็นต้นมา นักวิชาการทางสังคมศาสตร์พยายามที่จะศึกษาและเข้าใจโครงสร้างทางสังคมของไทยว่า ประชาชนได้รับผลกระทบกับปัญหาดังกล่าวมากน้อยเพียงใด และสามารถที่จะฟื้นภาวะวิกฤตมากน้อยในระดับใด ในอดีตที่ผ่านมา รัฐบาลนายทักษิณ ชินวัตร นายกรัฐมนตรี สามารถผ่านภาวะเศรษฐกิจได้ ทำให้ไทยไม่ต้องเป็นหนี้สินของกองทุนระหว่างประเทศ (IMF) อย่างไรก็ตาม ปรากฏว่าในภาวะการถดถอยเปลี่ยนแปลงของประเทศไทยปัจจุบันนั้น แม้ว่าประชาชนได้รับผลกระทบจากภาวะวิกฤตเศรษฐกิจก็ตาม ประชาชนก็ยังได้รับการพัฒนาไม่มากนักน้อย ปัจจัยหนึ่งที่สำคัญที่ทำให้ประเทศชาติมั่นคงขึ้น และประชาชนได้รับการพัฒนาให้มีชีวิตความเป็นอยู่ที่ดีขึ้นในระดับหนึ่งนั้น ก็คือ ประเทศไทยมีทุนทางสังคมที่เข้มแข็ง ทำให้เป็นพลัง และมีศักยภาพที่จะต่อสู้กับภาวะที่เป็นปัญหาเกี่ยวกับเศรษฐกิจจนทำให้ประเทศชาติได้รอดพ้นปัญหาวิกฤตทางเศรษฐกิจได้พอสมควร เมื่อพิจารณาในระดับหมู่บ้านและชุมชน ปัญหาของสังคม และปัญหาทางวัฒนธรรม เป็นต้น การที่ชุมชนสามารถพัฒนาชุมชนได้ในระดับหนึ่ง ย่อมจะเห็นทุนทางสังคมของชุมชนที่สามารถนำมาใช้ในการจัดการปัญหาต่าง ๆ ได้เป็นอย่างดี

งานวิจัยเรื่องประชาคมหมู่บ้านได้แพร่หลาย มีรากฐานของทุนทางสังคมที่เข้มแข็งของชุมชนบ้านคุ้มตำบล คูเมือง อำเภอมหาสารคาม จังหวัดยโสธร ซึ่งมีลักษณะเฉพาะของความเป็นประชาคมหมู่บ้านได้พัฒนามาจากความต้องการของชุมชนในการจัดการปัญหาของชุมชน โดยชุมชน และเพื่อชุมชน ซึ่งมีลักษณะของประชาคมแบบล่างขึ้นบน (Bottom up) (สมศักดิ์ ศรีสันติสุข, 2008; Somsak Sresontisuk, 2003 and 2010) สำหรับบ้านแก่นรัักษ์ (นามสมมติ) หมู่ที่ 10, 13 ตำบลแก่นรัักษ์ (นามสมมติ) อำเภอัญญาศิริ จังหวัดขอนแก่น เป็นชุมชนท้องถิ่นอีกแห่งหนึ่ง ซึ่งมีทุนทางสังคมที่เข้มแข็ง ทำให้ประชาคมหมู่บ้านสามารถจัดการปัญหาชุมชนได้เป็นอย่างดี จึงน่าสนใจที่จะศึกษาถอดบทเรียน ซึ่งมีทุนทางสังคมที่เข้มแข็ง ทำให้ประชาคมหมู่บ้านสามารถจัดการปัญหาชุมชนได้เป็นอย่างดี จึงน่าสนใจที่จะศึกษาถอดบทเรียนของทุนทางสังคม นอกจากนี้ผู้นำชุมชนในหมู่บ้านยังมีบทบาทในการจัดการปัญหาต่าง ๆ ในชุมชนได้เป็นอย่างดี เช่น การร่วมกันอนุรักษ์ป่าชุมชน แหล่งน้ำสาธารณะภายในชุมชน ปัญหาด้านยาเสพติด การอนุรักษ์ภูมิปัญญาท้องถิ่นดังนั้นในการศึกษาในครั้งนี้จะวิจัยถอดบทเรียนบ้านแก่นรัักษ์ หมู่ที่ 10, 13 คือ แนวคิดทุนทางสังคมของประชาคมในการจัดการปัญหาของชุมชนว่าสภาพทั่วของประชาคมบ้านแก่นรัักษ์ ตำบลแก่นรัักษ์ อำเภอัญญาศิริ จังหวัดขอนแก่น เป็นอย่างไร ลักษณะทุนทางสังคมของประชาคมบ้านแก่นรัักษ์ เป็นอย่างไร และวิเคราะห์ทุนทางสังคมในการจัดการปัญหาชุมชนของประชาคมบ้านแก่นรัักษ์ได้อย่างไร

## วัตถุประสงค์

1. เพื่อศึกษาความเป็นมาของสภาพปัญหา ระยะเวลา และสาเหตุของสภาพปัญหาในชุมชนบ้านแก่นรัักษ์ ตำบลแก่นรัักษ์ อำเภอัญญาศิริ จังหวัดขอนแก่น
2. เพื่อศึกษากระบวนการ บทบาทของประชาคมและผลลัพธ์ในการจัดการปัญหาของชุมชนบ้านแก่นรัักษ์ ตำบลแก่นรัักษ์ อำเภอัญญาศิริ จังหวัดขอนแก่น
3. เพื่อวิเคราะห์แนวคิดทุนทางสังคมในการจัดการปัญหาชุมชนของประชาคมบ้านแก่นรัักษ์ ตำบลแก่นรัักษ์ อำเภอัญญาศิริ จังหวัดขอนแก่น

### แนวคิดที่ใช้ในการศึกษา

แนวคิดเรื่องทุนทางสังคมเมื่อกล่าวถึงทุนทางสังคมย่อมจะเห็นว่า ทุนทางสังคมเป็นคำที่นักรัฐศาสตร์ Putman (1995) ที่ได้กล่าวถึงทุนทางสังคมในเรื่องความไว้วางใจ แต่สำหรับประเทศไทยนั้นจะเน้นความเมตตา กรุณา ความเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ แม้ว่าแนวคิดทุนทางสังคมจะถูกบัญญัติขึ้นโดยนักวิชาการต่างประเทศ แต่จากการทบทวนวรรณกรรมพบว่า นักคิด นักวิชาการไทยต่างเห็นตรงกันว่า ทุนทางสังคมเป็นสิ่งที่มียู่แล้วในสังคมไทยและมีอยู่หลากหลายด้วย ขึ้นอยู่กับการให้คำจำกัดความของนักคิดเหล่านั้น (อภิชัย พันธเสน, 2546; อมร พงศาพิชญ์, 2546) ดังเช่น เอนก นาคะบุตร (2545) ได้กล่าวถึงทุนทางสังคมใน 5 รูปแบบ คือ ทุนทางจิตวิญญาณ ทุนทางภูมิปัญญา ทุนทางทรัพยากรมนุษย์ ทุนทางทรัพยากรธรรมชาติ และทุนสาธารณะ ซึ่งทุนทางสังคมดังกล่าว จะเป็นพลังสำคัญในการขับเคลื่อนของการปฏิรูปสังคมไทยเพื่อสร้างระบบความปลอดภัยของสังคม (social safety net)

ในทัศนะของผู้วิจัย ความหมายของทุนทางสังคม สามารถที่จะเข้าใจในเรื่องของเครือข่ายความสัมพันธ์ทางสังคม (networks of social relations) จากบรรทัดฐานของความซื่อสัตย์ และความช่วยเหลือ ซึ่งเป็นผลประโยชน์ร่วมกันของสังคมหากพิจารณาทุนทางสังคมให้ลึกซึ้ง จะต้องพิจารณาถึงเนื้อหาสาระของคุณภาพของทุนทางสังคมหรือเนื้อหาของทุนทางสังคม คือ ความสัมพันธ์ทางสังคมที่เหมาะสมนำไปสู่การรวมพลังในการแก้ปัญหาส่วนรวม (Stewart-Weeks and Richardson, 1998) ดังจะเห็นได้จากชุมชนที่เข้มแข็ง ก็ย่อมจะเห็นชุมชนนั้นมีทุนทางสังคม โดยสมาชิกในชุมชนต่างช่วยเหลือซึ่งกันและกัน

โดยทั่วไปเนื้อหาของทุนทางสังคมมักจะพิจารณาถึงความเข้มแข็งของครอบครัวหรือความเจริญก้าวหน้าของชุมชนหรือสังคม ซึ่งเป็นเรื่องทีกล่าวถึงความเจริญ และความเสื่อม ดังเช่น Putman (1995, 1998) ที่กล่าวถึงความเสื่อมและลดลงในด้านทุนทางสังคมในประเทศสหรัฐอเมริกา อย่างไรก็ตาม เนื้อหาสาระที่แท้จริงของทุนทางสังคมยังเป็นที่วิพากษ์กันด้านทฤษฎี และด้านที่เป็นจริง ทั้งนี้เนื่องจากแต่ละสังคมนย่อมจะมีทุนทางสังคมต่างกัน เนื้อหาสาระของทุนทางสังคมที่เหมาะสมในสังคมหนึ่ง อาจจะไม่เหมาะสมในอีกสังคมหนึ่งก็ได้ดังนั้น เมื่อพิจารณาและยอมรับในความหลากหลายของสังคม ก็ย่อมจะต้องยอมรับความหลากหลายของเนื้อหาสาระทุนทางสังคม โดยมีติทางสังคมวิทยา อาจจะสามารถกล่าวได้ว่า เนื้อหาของทุนทางสังคมก็คือ ความสัมพันธ์ที่เกี่ยวกับโครงสร้างทางสังคมที่สามารถนำไปใช้จนทำให้สังคมมีความสงบสุข ความปลอดภัย และความมั่นคง

สำหรับการศึกษาแนวคิดทุนทางสังคม จะพิจารณาทุนทางสังคมของชุมชนบ้านแก่นรักษีในการจัดการ

1. ปัญหาการบุกรุกป่าที่ดอนปู่ตา
2. ปัญหาการจัดการขยะภายในชุมชน
3. ปัญหาการใกล้เกลี่ยขัอดแย้งด้วยระบบเจ้าโคตร

### ระเบียบวิธีวิจัยที่ใช้ในการศึกษา

**หน่วยที่ใช้ในการวิเคราะห์** การศึกษาครั้งนี้เป็นการวิจัยเชิงคุณภาพ มีหน่วยที่ใช้ในการวิเคราะห์เป็นบุคคล กลุ่ม และชุมชนของบ้านแก่นรักษี ตำบลแก่นรักษี อำเภอเมืองจัตุมิ จังหวัดขอนแก่น

**เครื่องมือ และวิธีการที่ใช้ในการวิจัย** การศึกษาครั้งนี้จะใช้ 1) แนวทางการสัมภาษณ์ เพื่อใช้วิธีการสัมภาษณ์เชิงลึก 2) แนวทางการสัมภาษณ์กลุ่ม เพื่อใช้ การสัมภาษณ์กลุ่ม 3) แนวทางการสนทนากลุ่ม เพื่อใช้การสนทนากลุ่ม และ 4) แนวทางการสังเกตการณ์ เพื่อใช้การสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วม



**ระยะเวลาในการวิจัย** ระยะเวลาในการเป็นเวลา 3 ปี ตั้งแต่เดือนสิงหาคม พ.ศ. 2556 จนถึงเดือนสิงหาคม พ.ศ. 2558 และรวบรวมเป็นหนังสือทางวิชาการ เพื่อเผยแพร่องค์ความรู้ด้านทุนทางสังคมในปี พ.ศ. 2559

**การเก็บรวบรวมข้อมูลภาคสนาม** ในการศึกษาครั้งนี้เป็นการฝึกรอบรมนักวิจัยชาวบ้าน หรือนักวิจัยท้องถิ่น เป็นผู้ร่วมวิจัยในการเก็บข้อมูลทั้งนี้ผู้ร่วมทีมวิจัยเป็นนักวิจัยชุมชน ซึ่งจะทำให้การศึกษามีความเที่ยงตรง และเชื่อถือได้มากยิ่งขึ้น และประชาชนของประชาคมบ้านแก่นรักษามีส่วนร่วมทุกคน ซึ่งเป็นการวิจัยโดยชุมชน และเพื่อชุมชน

**การประมวลผลข้อมูล และการวิเคราะห์ข้อมูล** เนื่องจากการวิจัยครั้งนี้ชาวบ้านทุกท่านเป็นนักวิจัยชาวบ้าน คณะนักวิจัยเป็นชาวบ้านในชุมชนที่ศึกษา ทำให้มีการบันทึกภาคสนาม และประมวลผลข้อมูลตามแนวทางการสัมภาษณ์ ส่วนการวิเคราะห์ข้อมูลใช้การวิเคราะห์เชิงเนื้อหา (Content Analysis)

## ผลการศึกษา

**ประวัติความเป็นมาของชุมชนบ้านแก่นรักษ** บ้านแก่นรักษ ตำบลแก่นรักษ อำเภอมัญจาคีรี จังหวัดขอนแก่น ก่อตั้งเมื่อปี พ.ศ. 2433 โดยได้มีราษฎรจากบ้านพระบุ ตำบลบ้านไผ่ อำเภอมัญจาคีรี จังหวัดขอนแก่น โดยมีนายเสมียนตา สาริมุก เป็นหัวหน้า ปีนั้นเกิดวิกฤต ฟ้าฝนไม่ตกต้องตามฤดูกาล แห้งแล้ง จึงพาลูกหลานและญาติเดินทางอพยพเพื่อหาทำเลที่อุดมสมบูรณ์เพื่อทำนา ทำไร่ จึงได้จัดขบวนเกวียนออกเดินทางจากบ้านพระบุ มาทางทิศตะวันตก พอมาถึงทำเลแห่งหนึ่งมีหนองน้ำขนาดใหญ่ และกับลำห้วยซึ่งห่างกันประมาณ 200 เมตร เป็นที่อุดมสมบูรณ์เต็มไปด้วยสัตว์ป่าและป่าไม้นานาพันธุ์ เหมาะแก่การทำนา ทำสวน ทำไร่เป็นอย่างดี จึงได้พักแรมอยู่ข้างหนองน้ำแห่งนั้น จึงปรึกษากันหรือกับลูกหลานและญาติที่เดินทางมาด้วยกันว่าทำเลแห่งนี้เป็นที่เหมาะสมปักหลักบ้านเรือนเพื่ออยู่อาศัย เพื่อให้เจริญรุ่งเรืองในภายหน้าได้ ซึ่งบริเวณรอบหนองน้ำนั้นมีไม้ชะมดขึ้นอยู่เต็มไปหมด แต่มีจุดเด่นอยู่ที่หนึ่งคือ เป็นโปงขนาดใหญ่และมีต้นชะมดใหญ่หลายต้นและเป็นที่อัศจรรย์ต้นที่อยู่บริเวณโปงนั้นมีแก่นทั้งหมดตั้งแต่ลำต้นถึงกิ่งเลย เป็นที่อัศจรรย์ยิ่งนัก จึงได้ก่อตั้งชุมชนขึ้นตั้งแต่นั้นมาจนถึงปัจจุบัน ต่อมาประมาณ 10 ปีหรือ พ.ศ. 2443 ได้มีราษฎรจากบ้านโนนเพ็ก อำเภอกุดเค้า สมัยนั้นได้ทยอยเข้ามาอยู่รวมกัน โดยการนำของนายขี้ บังพิมพ์ และได้ตั้งชื่อวัดขึ้นชื่อ "วัดชมพูกำ" ตั้งแต่นั้นเป็นต้นมา (บันทึกภาคสนาม, กันยายน 2556)

สภาพทั่วไปของประชาคมบ้านแก่นรักษในปัจจุบัน ที่ตั้งและอาณาเขต ชุมชนบ้านแก่นรักษ ตำบลแก่นรักษ อำเภอมัญจาคีรี จังหวัดขอนแก่น ตั้งอยู่ห่างจากองค์การบริหารส่วนตำบลแก่นรักษ ไปทางทิศใต้ 6 กิโลเมตร ห่างจากอำเภอมัญจาคีรีไปทางทิศเหนือ 15 กิโลเมตร ห่างจากจังหวัดขอนแก่นไปทางทิศตะวันตกเฉียงใต้ 54 กิโลเมตร สภาพภูมิประเทศ มีที่ตั้งเป็นที่ราบ มีลำห้วยคำปากดาวไหลผ่าน ซึ่งไหลมาจากเทือกเขาภูเม็ง พื้นที่เป็นดินร่วนปนทรายไม่อุ้มน้ำ อาศัยน้ำฝนเป็นหลัก

ทิศเหนือ จด บ้านกุดขอนแก่น หมู่ 9 ตำบลแก่นรักษ และบ้านท่าเกษม หมู่ 11 ตำบลแก่นรักษ

ทิศใต้ จด บ้านเหล่าใหญ่ ตำบลนาข่า

ทิศตะวันออก จด บ้านบูรณะ ตำบลโนนเพ็ก

ทิศตะวันตก จด บ้านหนองบัวเย็น ตำบลนาข่า

**ความเป็นมาของสภาพปัญหา ระยะเวลา และสาเหตุของปัญหา** ในชุมชนบ้านแก่นรักษ ตำบลแก่นรักษ อำเภอเมืองจตุรัส จังหวัดขอนแก่น

สภาพปัญหาการบุกรุกป่าที่ดอนปู่ตาป่าดอนปู่ตาของชุมชนบ้านแก่นรักษ เป็นป่าดิบแล้งสาธารณะ ตั้งอยู่ทางทิศเหนือของชุมชน มีพื้นที่ประมาณ 3 ไร่ สภาพทั่วไปของป่าดอนปู่ตาประกอบไปด้วยศาลปู่ตาดั้งอยู่กลางป่า รายรอบไปด้วยต้นยางนา พื้นที่ว่างเปล่า และด้านเหนือของป่ามีลำห้วยปากดาวซึ่งไหลมาจากเขาภูเม็งไหลผ่าน และทางทิศใต้ของป่าจะติดกับพื้นที่นาของชาวบ้านในชุมชน ซึ่งเป็นจุดกำเนิดของประเด็นปัญหา กล่าวคือเมื่อประมาณเดือนมกราคม ปี พ.ศ. 2555 เกิดปัญหาการบุกรุกเขตพื้นที่ป่าดอนปู่ตาของชาวบ้านที่มีพื้นที่ทำกินติดกับเขตดอนปู่ตา โดยชาวบ้านได้ใช้รถไถนา ไถรุกล้ำพื้นที่ดอนปู่ตาและปรับเปลี่ยนพื้นที่ป่าให้เป็นพื้นที่นาข้าวของตนเอง ชาวบ้านได้ทำการปักคั่นนาของตนเองใหม่ขยายเขตคั่นนาเข้ามาในเขตพื้นที่ดอนปู่ตา และนำต้นสักเข้ามาปลูกรุกล้ำในเขตดอนปู่ตาที่ตนเองบุกรุกไป และต่อมาชาวบ้านในชุมชนบางท่านได้เข้าไปหาหน่อไม้และของป่าในเขตดอนปู่ตา ได้พบกับสภาพดอนปู่ตาที่ถูกชาวบ้านบุกรุกไป จึงนำเรื่องมาร้องเรียนกับคณะกรรมการหมู่บ้านเพื่อแก้ไขปัญหาการบุกรุกที่ป่าสาธารณะของชุมชนดังกล่าวโดยเร่งด่วน ระยะเวลาการก่อตัวและสิ้นสุดของปัญหา ตั้งแต่มกราคม 2555-กันยายน 2555 สาเหตุของปัญหาคือ ชาวบ้านบุกรุกเขตป่าดอนปู่ตา และความไม่ชัดเจนของแนวเขตดอนปู่ตา เขตป่าดอนปู่ตาไม่มีแนวรั้วที่สังเกตเห็นได้ชัดเจน

ปัญหาการจัดการขยะในชุมชนเนื่องจากหมู่บ้านแก่นรักษทั้งสองหมู่บ้านเป็นชุมชนใหญ่ในทุก ๆ วันจะมีขยะมูลฝอยและสิ่งปฏิกูลที่ชาวบ้านในชุมชนแต่ละครอบครัวได้นำไปทิ้งที่บริเวณริมถนนข้างบริเวณป่าโคกหนองมูก ซึ่งตั้งอยู่ทิศตะวันตกของหมู่บ้าน ทั้งนี้เนื่องจากชุมชนดังกล่าวมีเขตการปกครองภายใต้องค์การบริหารส่วนตำบลแก่นรักษ ที่ยังไม่ได้ยกระดับการปกครองเป็นเทศบาลตำบล และไม่มียุทธศาสตร์ที่รับผิดชอบเรื่องการจัดการขยะในชุมชน เมื่อมีจำนวนปริมาณขยะเพิ่มมากขึ้นก็ทำให้เกิดผลกระทบขึ้นในชุมชน กล่าวคือ ขยะดังกล่าวได้ส่งกลิ่นเหม็นเข้ามาในชุมชน และเมื่อถึงหน้าฝนปริมาณน้ำฝนก็มาชะล้างขยะบางส่วนให้ไหลลงสู่หนองมูก ซึ่งเป็นแหล่งน้ำสาธารณะที่ใช้ผลิตน้ำประปาในชุมชน และนอกจากนี้เมื่อมีชาวบ้านบางคนนำขยะไปทิ้งและได้จุดไฟเผาขยะดังกล่าว กลิ่นเหม็นไหม้ของควันไฟก็ลอยเข้ามาในชุมชนทำให้เกิดมลภาวะทางอากาศขึ้น สร้างความเดือดร้อนให้ชาวบ้านเป็นอย่างมากระยะเวลาการก่อตัวและสิ้นสุดของปัญหา ตั้งแต่มกราคม 2552-มีนาคม 2557 สาเหตุของปัญหา เกิดจากชาวบ้านนำขยะไปทิ้งเรี่ยราดข้างถนนริมป่าสาธารณะหนองมูก จำนวนปริมาณขยะที่เพิ่มมากขึ้นและส่งกลิ่นเหม็นจากการจุดขยะเข้ามาในชุมชน และขยะบางส่วนเมื่อถึงหน้าฝนได้ไหลตกลงสู่แหล่งน้ำสาธารณะ

ปัญหาการใกล้เกลี่ยขั้วขัดแย้งด้วยระบบเจ้าโคตรชุมชนบ้านแก่นรักษเป็นชุมชนใหญ่ มีประชากรอาศัยในชุมชนเป็นจำนวนมากเมื่อเทียบกับชุมชนอื่น ๆ ใน ตำบลแก่นรักษ และในเขตอำเภอเมืองจตุรัส จากการที่มีประชากรอาศัยอยู่ในชุมชนเป็นจำนวนมาก ส่วนหนึ่งก็ได้ทำให้เกิดปัญหาขัดแย้งระหว่างประชากรในชุมชนเกิดขึ้น ไม่ว่าจะเป็นปัญหาทางด้านการเมืองการปกครอง เศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรม เช่น ปัญหาเรื่องของการบุกรุกเขตที่ดินทำกิน ปัญหาการลักเล็กขโมยน้อย ปัญหาการทะเลาะวิวาทชกต่อยในชุมชน ปัญหาขี้สาก ฯลฯ และเนื่องจากชุมชนดังกล่าวตั้งอยู่ห่างไกลสถานีตำรวจอำเภอเมืองจตุรัส ในส่วนแนวทางในการจัดการกับปัญหาบางส่วนนั้นชุมชนนี้ได้ใช้วิธีการระงับข้อขัดแย้งด้วยระบบเจ้าโคตรหรือระบบเผ่าแก่ชุมชน ซึ่งเป็นวิธีการที่ชุมชนเลือกใช้จัดการระงับข้อขัดแย้งที่เกิดขึ้นในชุมชนตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบันระยะเวลาการก่อตัวและสิ้นสุดของปัญหา ไม่สามารถระบุได้ชัดเจนได้ เพราะปัญหาข้อขัดแย้ง

จะเกิดขึ้นในชุมชนทุก ๆ ปีสาเหตุของปัญหา คือ ความขัดแย้งทางด้านเศรษฐกิจ เช่น แนวเขตการบุกรุกแนวเขตที่ดินทำกินระหว่างชาวบ้านกับชาวบ้าน หรือระหว่างชาวบ้านกับที่ดินสาธารณะ และความขัดแย้งทางด้านสังคมและวัฒนธรรม เช่น ปัญหาเรื่องชู้สาว และปัญหาเรื่องการทะเลาะวิวาท เป็นต้น

**กระบวนการ บทบาทของประชาคม และผลลัพธ์ในการจัดการปัญหา** ของชุมชนบ้านแก่นรัักษ์ ตำบลแก่นรัักษ์ อำเภอเมืองจตุรัส จังหวัดขอนแก่น

**กระบวนการจัดการปัญหาการบุกรุกป่าที่ดอนปู่ตา** ขั้นตอนการแก้ไขปัญหาเริ่มขึ้นดังต่อไปนี้

- 1) ชาวบ้านในหมู่บ้านนำเรื่องขึ้นร้องเรียนคณะกรรมการหมู่บ้านในคราวประชุมประจำเดือนในชุมชน
- 2) คณะกรรมการหมู่บ้านประชุมร่วมกันกับชาวบ้านในชุมชนทั้งสองหมู่บ้านเพื่อหาทางออกของปัญหา
- 3) คณะกรรมการหมู่บ้านร่วมกับชาวบ้านผู้อาวุโสในชุมชนชะงุ้มบ้าน ร่วมกับตัวแทนชาวบ้านทุกหลังคาเรือนนัดหารือกับชาวบ้านที่บุกรุกพื้นที่ป่าดอนปู่ตา พร้อมทั้งมีการออกรั้ววัดแนวเขตป่าดอนปู่ตาใหม่ร่วมกันโดยอาศัย “ระบบเฒ่าแก่หรือระบบเจ้าโคตร” ในชุมชนช่วยกันชี้แนวเขตป่าดอนปู่ตาเดิม พร้อมรั้ววัดใหม่ให้ได้พื้นที่ครบ 3 ไร่ เหมือนเดิม โดยมีเงื่อนไขกับชาวบ้านที่บุกรุกเขตป่าดอนปู่ตาว่า ถ้าไม่ยินยอมคืนผืนป่าแก่ชุมชน ชาวบ้านในชุมชนจะร่วมกันร้องเรียนไปยังส่วนราชการที่เกี่ยวข้องต่อไป และจากการประชุมหาทางออกร่วมกัน ปรากฏว่าชาวบ้านคนดังกล่าวได้ยินยอมข้อตกลงที่ได้ร่วมประชุมกับชาวบ้าน
- 4) คณะกรรมการหมู่บ้านพร้อมทั้งตัวแทนชาวบ้านทุกหลังคาเรือน ร่วมกันปักหลักแนวเขตป่าดอนปู่ตาใหม่และทำข้อตกลงกับชาวบ้านที่มีพื้นที่ทำกินติดกับดอนปู่ตาดังกล่าว พร้อมทั้งห้ามไม่ให้มีการบุกรุกป่าดอนปู่ตาเกิดขึ้นอีก
- 5) ตัวแทนชาวบ้านในชุมชนทุกหลังคาเรือนร่วมกันจัดพิธีกรรม “การสมมาป่า” ขึ้นในป่าดอนปู่ตาเพื่อเป็นการขอสมมาลาโทษในสิ่งที่ชาวบ้านลูกหลานในชุมชนได้กระทำการล่วงเกินต่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่เป็นสิ่งยึดเหนี่ยวจิตใจของคนในชุมชนต่อไป โดยในกิจกรรมประกอบไปด้วยการสงฆ์น้ำศาลปู่ตา การปลูกป่าต้นยางนาเพื่อทดแทนต้นยางนาที่ถูกทำลายไป และการทำความสะอาดรอบ ๆ ป่าดอนปู่ตา

บทบาทของผู้นำในการจัดการปัญหาชุมชนดังกล่าว ประกอบด้วยคณะกรรมการหมู่บ้านแต่ละหมู่ ประธานประชาคมบ้านแก่นรัักษ์ ผู้อาวุโสในชุมชน พระสงฆ์ ชะงุ้มบ้านบทบาทของครอบครัวและเครือญาติพี่น้องมีความสำคัญจัดการปัญหาดังกล่าวคือ คณะกรรมการหมู่บ้านส่วนหนึ่งที่ได้รับการประสานให้ร่วมในการเจรจาไกล่เกลี่ยข้อพิพาทในครั้งนี้ ถูกคัดเลือกมาจากตัวแทนของ “เจ้าโคตร” ในตระกูลหลัก ๆ ในชุมชน ซึ่งเป็นผู้อาวุโสในชุมชนที่ได้รับการยอมรับนับถือจากชาวบ้านในชุมชน และส่วนหนึ่งของตัวแทนในการเจรจา ชุมชนได้เชิญเจ้าโคตรของชาวบ้านที่บุกรุกพื้นที่ป่าดอนปู่ตาดังกล่าว เข้าร่วมในการไกล่เกลี่ยปัญหาดังกล่าวด้วย ซึ่งอาจกล่าวได้ว่าระบบเครือญาติและบทบาทของครอบครัวมีผลต่อความสำเร็จในการไกล่เกลี่ยข้อพิพาทดังกล่าวบทบาทหน้าที่ของกลุ่มวัดในการจัดการปัญหา มีก็คือในสมัยหนึ่ง ป่าดอนปู่ตาเคยถูกใช้เป็นสถานที่ตั้งของวัดป่าวิโมกขาราม ซึ่งต่อมาเกิดปัญหาน้ำท่วมในฤดูฝน ชาวบ้านจึงได้ทำการย้ายวัดออกไปจากป่าดอนปู่ตา บุคคลตัวแทนที่ร่วมในการชี้แนวเขตแดนป่าดอนปู่ตาในการไกล่เกลี่ยข้อพิพาทที่เกิดขึ้นส่วนหนึ่งคือ กลุ่มญาติโยมวัดป่าวิโมกขาราม ที่เคยได้เห็นแนวเขตเดิมของป่าดอนปู่ตานั้นเอง บทบาทหน้าที่ของกลุ่มภายในหมู่บ้านในการจัดการปัญหา มีความสำคัญบทบาทหนึ่ง คือ การไกล่เกลี่ยข้อพิพาทในครั้งนี้ เป็นการทำงานร่วมกันของหลายภาคส่วนในชุมชน โดยที่ชุมชนใช้ระบบการไกล่เกลี่ยแบบ “เฒ่าแก่” หรือ “ระบบเจ้าโคตร” ในการจัดการปัญหาระดับชุมชน และการจัดการปัญหาดังกล่าวดำเนินไปด้วยความเรียบร้อยเป็นที่พอใจของทั้งสองฝ่ายคือชุมชนและชาวบ้านที่บุกรุก

ผลสำเร็จในการแก้ไขปัญหา มีผลต่อชีวิตความเป็นอยู่ของหมู่บ้านหลายประการ คือ ได้พื้นที่ป่าดอนปู่ตาที่ถูกบุกรุกกลับคืนมาเป็นป่าสาธารณะ ชาวบ้านทุกคนสามารถเข้าหาของป่าในพื้นที่ดอนปู่ตาได้เหมือนเดิม แสดงให้เห็นถึงความสามัคคีของคนในชุมชนในส่วนของขบวนการภาคประชาสังคมในชุมชน

**กระบวนการจัดการปัญหาการจัดการขยะภายในชุมชน** ขั้นตอนการแก้ไขปัญหาเริ่มขึ้นดังต่อไปนี้

- 1) ชาวบ้านในหมู่บ้านนำเรื่องขึ้นร้องเรียนคณะกรรมการหมู่บ้านในคราวประชุมประจำเดือนในชุมชน
- 2) คณะกรรมการหมู่บ้านประชุมกันกับชาวบ้านในชุมชนทั้งสองหมู่บ้านเพื่อหาทางออกของปัญหา
- 3) คณะกรรมการหมู่บ้านดำเนินการแก้ไขปัญหาที่มีการทำข้อตกลงร่วมกันในชุมชนโดยสร้างสถานที่ทิ้งขยะแหล่งใหม่ที่ตั้งอยู่ไกลจากชุมชนมากขึ้น โดยชุมชนได้เลือกเอาฝั่งทิศตะวันออกของป่าโคกหินขาว ที่ตั้งอยู่ทางทิศตะวันตกของชุมชนเป็นสถานที่ทิ้งขยะแหล่งใหม่ และนอกจากนี้ได้มีการตั้งกฎชุมชนขึ้นโดยตามเสียงตามสายในหมู่บ้านทั้งสองหมู่ สั่งห้ามไม่ให้มีการทิ้งขยะที่บริเวณป่าโคกหนองมูก ถ้าใครฝ่าฝืนและชุมชนตรวจสอบว่าได้ละเมิดข้อตกลงร่วมจริง จะถูกปรับในอัตรา 1,000 บาท
- 4) คณะกรรมการหมู่บ้านพร้อมทั้งตัวแทนชาวบ้านทุกหลังคาเรือน ร่วมกันถางป่าบริเวณโคกหินขาว พร้อมทั้งมีการว่าจ้างรถขุดดินมาทำการขุดบ่อขยะแหล่งใหม่ขึ้น พร้อมทั้งมีการตัดถนนเชื่อมต่อกับถนนเส้นหลัก เพื่ออำนวยความสะดวกให้กับชาวบ้านที่นำขยะไปทิ้งในที่ทิ้งขยะแหล่งใหม่

บทบาทของผู้นำในการจัดการปัญหา มีประกอบด้วย คณะกรรมการหมู่บ้าน คณะกรรมการประชาคมหมู่บ้าน และตัวแทนชาวบ้านทุกหลังคาเรือน มาประชุมร่วมกันหลาย ๆ ครั้ง บทบาทของครอบครัวและเครือญาติพี่น้องมีความสำคัญในการจัดการปัญหาขยะภายในชุมชนเป็นอย่างยิ่ง เนื่องจากปัญหานี้เป็นปัญหาที่เกี่ยวข้องกับทุกครัวเรือน และคณะกรรมการหมู่บ้านมีการประชาสัมพันธ์โครงการนี้ผ่านครอบครัวและญาติพี่น้องของตนเองบทบาทหน้าที่ของกลุ่มภายในหมู่บ้านในการจัดการปัญหาขยะเป็นอย่างยิ่ง เนื่องจากการทำงานร่วมกันของหลายภาคส่วนกลุ่มต่าง ๆ ในชุมชน

ผลสำเร็จในการจัดการปัญหาขยะภายใน ซึ่งย่อมส่งผลกระทบดีต่อชีวิตความเป็นอยู่ของชุมชนไม่มากก็น้อย ดังต่อไปนี้คือ ยุติปัญหากลิ่นเหม็นของการเผาขยะยุติปัญหาขยะไหลลงสู่แหล่งน้ำสาธารณะได้สถานที่ทิ้งขยะแหล่งใหม่ แสดงให้เห็นถึงความสามัคคีของคนในชุมชนในส่วนของขบวนการภาคประชาสังคมในชุมชน

**กระบวนการจัดการปัญหาใกล้เกลี่ยขวิดด้วยระบบเจ้าโคตร** ขั้นตอนในการจัดการปัญหา

- ใกล้เกลี่ยขวิดด้วยระบบเจ้าโคตร มีดังต่อไปนี้
- 1) ชาวบ้านคูกรณีนำเรื่องขึ้นร้องเรียนคณะกรรมการหมู่บ้าน
  - 2) คณะกรรมการหมู่บ้านประชุมร่วมกันกับเจ้าคณะเจ้าโคตร เฒ่าแก่ในชุมชนเพื่อหาทางออกของปัญหา
  - 3) คณะกรรมการหมู่บ้านประชุมร่วมกันกับเจ้าคณะเจ้าโคตร เฒ่าแก่นัดหารีหรือเจรจาใกล้เกลี่ยกับชาวบ้านคูกรณี พร้อมทั้ง “ชี้หน้า” แนวทางในการแก้ไขปัญหา โดยหากชาวบ้านคูกรณีทั้งสองพอใจกับคำตัดสินของเจ้าโคตรและคณะกรรมการหมู่บ้าน ก็จะมีการลงนามบันทึกเป็นข้อตกลงร่วมกันถึงการยุติปัญหาไว้เป็นหลักฐาน ณ ที่ทำการผู้ใหญ่บ้าน โดย 4) ให้ผู้ช่วยผู้ใหญ่บ้านร่างข้อตกลงร่วมกันของแนวทางการยุติปัญหาพร้อมทั้งอ่านร่างข้อตกลงร่วมให้คูกรณีทั้งสองฟัง 5) ให้ชาวบ้านคูกรณีลงนามเพื่อรับทราบในเอกสารนั้น สำหรับกรณีที่มีการปรับใหม่ ในร่างสัญญาดังกล่าวจะมีการระบุถึงรายละเอียดของจำนวนสินไหม และวันเวลาที่คูกรณีต้องชดใช้สินไหมด้วย

บทบาทของผู้นำในการจัดการปัญหาใกล้เกลี่ยขวิดด้วยระบบเจ้าโคตร มีความสำคัญเป็นอย่างยิ่ง ประกอบด้วย คณะกรรมการหมู่บ้าน ประธานประชาคมหมู่บ้าน ผู้อาวุโสในชุมชน และเจ้าโคตร พระสงฆ์

และชะงักหมู่บ้าน บทบาทของครอบครัวและเครือญาติพี่น้องในการจัดการปัญหาใกล้เคียงข้อขัดแย้งด้วยระบบเจ้าโคตร เป็นบทบาทที่สำคัญอย่างยิ่ง โดยคณะกรรมการหมู่บ้านส่วนหนึ่งที่ได้รับการประสานให้ร่วมในการเจรจาไกล่เกลี่ยข้อพิพาทในแต่ละครั้งนั้น ถูกคัดเลือกมาจากตัวแทนของ “เจ้าโคตร” ในตระกูลหลัก ๆ ในชุมชน ซึ่งเป็นผู้อาวุโสในชุมชนที่ได้รับการยอมรับนับถือจากชาวบ้านในหมู่บ้าน ซึ่งอาจกล่าวได้ว่าระบบเครือญาติและบทบาทของครอบครัวมีผลต่อความสำเร็จของการไกล่เกลี่ยข้อขัดแย้งที่เกิดขึ้นในชุมชนในแต่ละครั้งเป็นอย่างมาก บทบาทของกลุ่มวัด ได้เป็นส่วนหนึ่งในการจัดการปัญหาดังกล่าว เนื่องจากเจ้าโคตรเป็นส่วนหนึ่งของชุมชน คือกลุ่มของญาติโยมของวัด มีบทบาทในการเจรจาต่อรอง และไกล่เกลี่ยปัญหาที่เกิดขึ้น ซึ่งส่วนใหญ่มักเป็นปัญหาครอบครัว และชู้สาวเป็นต้น ดังอาจกล่าวได้ว่า วัดก็มีบทบาทสำคัญในการแก้ไขปัญหาข้อขัดแย้งที่เกิดขึ้นในชุมชน บทบาทหน้าที่ของกลุ่มภายในชุมชน เป็นส่วนหนึ่งและสำคัญในการจัดการปัญหาดังกล่าวเช่นกัน เพราะการไกล่เกลี่ยข้อพิพาทในแต่ละครั้ง เป็นการทำงานร่วมกันของหลายภาคส่วนในชุมชน โดยที่ชุมชนใช้ระบบไกล่เกลี่ยแบบ “เฒ่าแก่” หรือ “ระบบเจ้าโคตร” ในการจัดการปัญหาระดับชุมชนและการจัดการปัญหาดังกล่าวดำเนินไปด้วยความเรียบร้อยเป็นที่พอใจทั้งสองฝ่าย

ผลสำเร็จในการจัดการปัญหาดังกล่าว ได้มีผลที่ดีต่อชีวิตความเป็นอยู่ของชุมชน แสดงให้เห็นถึงความเข้มแข็งของประชาคมบ้านหนองขามในการจัดการปัญหาที่เกิดขึ้นได้เป็นอย่างดี หลายประการ คือสามารถยุติปัญหาข้อขัดแย้งให้ชุมชน โดยให้ชุมชนจัดการเองชาวบ้านทุกคนสามารถมีส่วนร่วมในการแสดงความคิดเห็นถึงแนวทางในการแก้ไขปัญหาผ่านเจ้าโคตรในชุมชนแสดงให้เห็นถึงความสามัคคีของคนในชุมชนในส่วนของขบวนการภาคประชาสังคมในชุมชน

**การวิเคราะห์แนวคิดทุนทางสังคมในชุมชนบ้านแก่นรักษ์** ตำบลแก่นรักษ์ อำเภอมัญจาคีรี จังหวัดขอนแก่น

**ทุนทางสังคมในฐานะเพื่อความสนองความเชื่อทางสังคม** พื้นฐานความเป็นมาของทุนทางสังคมในชุมชนบ้านแก่นรักษ์ มีรากฐานมาจากความเชื่อศรัทธาต่อผีปู่ตา ซึ่งเป็นความเชื่อที่ว่าผีบรรพบุรุษมารักษารักษาชุมชนให้มีความร่มเย็น และจัดการปัญหาร่วมกัน นอกจากนี้ความศรัทธาในความเชื่อพระพุทธศาสนาเป็นส่วนหนึ่ง ทำให้ชุมชนมีจิตสำนึกร่วมกันในการจัดการปัญหาของชุมชน เช่น กรณีมีการบุกรุกที่สาธารณะป่าดอนปู่ตา ดังนั้นความเชื่อความศรัทธาต่อความเชื่อและศาสนาดังกล่าวเป็นทุนทางสังคมทางด้านวัฒนธรรมเพื่อการสนองต่อความเชื่อทางสังคม

**ทุนทางสังคมในฐานะการจัดการปัญหาทางสังคม** เมื่อชุมชนบ้านแก่นรักษ์ได้พัฒนาทุนทางสังคมเกิดขึ้นตลอดมาตั้งแต่การตั้งถิ่นฐานของชุมชน ชีวิตความเป็นอยู่ของสมาชิกภายในชุมชน เป็นความสัมพันธ์ทางเครือญาติ ความเอื้อเฟื้อ ความช่วยเหลือซึ่งกันและกัน ก็ย่อมจะเป็นทุนทางสังคมที่ความต้องการทำให้ชีวิตความเป็นอยู่มีความเป็นปึกแผ่น ชุมชนมีความสุขและมั่นคง ถ้าหากมีปัญหาเกิดขึ้น จึงได้รวมพลังชุมชนจึงเป็นทุนทางสังคมเพื่อจัดการปัญหาของชุมชน เช่น ปัญหาการบุกรุกป่าที่ดอนปู่ตา ปัญหาการจัดการขยะภายในชุมชน ปัญหาการไกล่เกลี่ยข้อขัดแย้งด้วยระบบเจ้าโคตรของคนในหมู่บ้าน การที่ทุนทางสังคมได้รับใช้หรือเป็นประโยชน์ต่อชุมชน ก็เท่ากับว่าทุนทางสังคมมีลักษณะทุนทางปัญญาได้พยายามจัดการปัญหาของสังคม หรือ แก้ไขปัญหาของสังคมได้ในระดับหนึ่ง โดยอาศัยประชาคมหมู่บ้านแก่นรักษ์ ที่คณะกรรมการมีความเข้มแข็ง และเครือญาติพี่น้อง



**ทุนทางสังคมในฐานะเป็นเกราะคุ้มครองผลกระทบของกระแสโลกาภิวัตน์** จากการที่กระแสการพัฒนาของโลกาภิวัตน์ได้เกิดขึ้นอย่างต่อเนื่องในทุกส่วนของโลก ย่อมมีผลกระทบต่อชุมชนบ้านแก่งรักษ์ ทั้งในด้านบวกและด้านลบ กล่าวคือ ระบบทุนนิยมซึ่งเป็นกระแสหลักได้รับผลกระทบต่อโครงสร้างสังคมและชุมชนเป็นอย่างมาก ทั้งนี้ย่อมจะมีผลกระทบต่อทุนทางสังคมตามไปด้วย แต่โดยที่ทุนทางสังคมในชุมชนไม่ได้เป็นพื้นฐานของทุนนิยมแบบตะวันตก จึงทำให้เกิดปัญหาความขัดแย้งขึ้นในชุมชนอยู่เนือง ๆ เช่น ระบบทุนนิยมย่อมจะทำลายระบบวัฒนธรรมของชุมชน แต่ด้วยทุนทางสังคมของชุมชน ทำให้ประชาคมชุมชนสามารถจัดการปัญหาดังกล่าวได้ ดังนั้นทุนทางสังคมจึงเป็นเกราะคุ้มครองผลกระทบของกระแสพัฒนาของโลกาภิวัตน์

**ทุนทางสังคมในฐานะเป็นตัวช่วยในการจัดการปัญหาของการพัฒนาที่หลากหลาย** ข้อสังเกตประการที่หนึ่ง ทุนทางสังคมมีความสัมพันธ์ที่สอดคล้องกับการพัฒนาชุมชนหมู่บ้านและจัดการปัญหาของชุมชน กล่าวคือ การยอมรับผลกระทบของการพัฒนาทั้งที่ก่อให้เกิดปัญหา และไม่เป็นปัญหา โดยจะเห็นว่าการพัฒนาชุมชนที่เหมาะสมกับชุมชนจะต้องสอดคล้องกับความต้องการของชุมชน ทั้งนี้จะต้องริเริ่มและกระทำการพัฒนาโดยชุมชนนั้น ๆ ซึ่งประโยชน์ที่ได้ก็เพื่อชุมชนของตน ตัวอย่างเช่น ปัญหาการไกล่เกลี่ยข้อขัดแย้งด้วยระบบเจ้าโคตร ดังนั้น การพัฒนาที่เหมาะสมย่อมจะต้องขึ้นอยู่กับทุนทางสังคมที่มาจากชุมชน ซึ่งมีความต้องการที่จะแก้ไขปัญหาของชุมชนนั่นเอง

**ทุนทางสังคมในฐานะสร้างความเป็นปึกแผ่นทางสังคม** การที่สังคมหนึ่ง ๆ ได้มีการสะสมจนเกิดทุนทางสังคมขึ้นนั้น ย่อมขึ้นอยู่กับการจัดระเบียบทางสังคม ดังเช่น ชุมชนบ้านแก่งรักษ์ที่เน้นการจัดการทุนทางสังคมอย่างเหมาะสม ซึ่งจะนำไปสู่การเป็นปึกแผ่นและความมั่นคงทางสังคม และความสามัคคี กล่าวคือ วิถีชีวิตความเป็นอยู่ของประชาชนในชุมชนบ้านแก่งรักษ์ มีความเป็นระเบียบ ไม่เกิดปัญหาใด ๆ หรือถ้ามีปัญหา ก็สามารถจัดการปัญหาได้ ชุมชนจะมีความมั่นคงตัวอย่างที่เห็นได้ คือ ประชาคมในหมู่บ้านแก่งรักษ์เป็นตัวอย่างที่ประชาชนมีความสุข สามารถขจัดปัญหาสิ่งเสพติดได้ สังคมจึงมีความมั่นคง มีการประชุมพบปะหารือ ปรีกกากันในหมู่คณะกรรมการชุมชน จนทำให้ชุมชนเกิดการพัฒนามั่งคั่งเนื่องจากชุมชนมีทุนทางสังคมที่เข้มแข็ง ซึ่งเกิดจากการจัดการทุนทางสังคมที่ประชาชนร่วมกันสร้างความเป็นปึกแผ่นทางสังคมขึ้นนั่นเอง

**ทุนทางสังคมในฐานะกระบวนการจัดการปัญหาของชุมชน** เมื่อมีปัญหาของชุมชนเกิดขึ้นในแต่ละปัญหาได้ใช้ทุนทางสังคมในการจัดการปัญหา เป็นประชาคมชุมชนบ้านแก่งรักษ์ที่เข้มแข็งในการจัดการปัญหาอย่างเหมาะสม ในบางกรณีต้องใช้ระยะเวลาหลายปี เช่น ปัญหาการทิ้งขยะต้องมีกระบวนการต่าง ๆ จึงจะประสบความสำเร็จ นอกจากนี้การจัดการระงับข้อพิพาทความขัดแย้งต้องใช้กระบวนการหลายขั้นตอน

**ทุนทางสังคมในฐานะเป้าหมายในการจัดการปัญหาของชุมชน** การที่ประชาคมบ้านแก่งรักษ์ร่วมกันประชุม โดยมีคณะกรรมการหมู่บ้านเป็นผู้ประสานการประชุมประชาคมบ้านแก่งรักษ์ และหาแนวทางในการจัดการปัญหาของชุมชนนั้น เพื่อนำไปสู่ความเข้มแข็งของทุนทางสังคม เช่น ปัญหาการทิ้งขยะในชุมชน ทำให้เกิดความสามัคคีภายในชุมชน ซึ่งอาจกล่าวได้ว่าทุนทางสังคมเป็นเป้าหมายของชุมชน เนื่องจากที่ต้องการชุมชนมีสภาพทรัพยากรธรรมชาติและอนามัยสิ่งแวดล้อมที่เหมาะสม ทุนทางสังคมจึงเป็นเป้าหมายต่อการจัดการปัญหาของชุมชน



**ทุนทางสังคมฐานะเป็นเครื่องมือในการจัดการปัญหาชุมชน** การจัดการปัญหาของชุมชน เช่น การออกโรงวัดแนวเขตป่าดอนปู่ตาใหม่ร่วมกัน ต้องใช้ “ระบบเฒ่าแก่หรือระบบเจ้าโคตร” เป็นเครื่องมือในการจัดการปัญหาของชุมชนได้ช่วยกันชี้แนวเขตป่าดอนปู่ตาเดิม ทำให้เห็นว่าทุนทางสังคมมีความศรัทธา ความเชื่อผีปู่ตา

### สรุปและอภิปรายผล

**สรุป** วัตถุประสงค์ของการศึกษา คือ 1. เพื่อศึกษาความเป็นมาของสภาพปัญหา ระยะเวลา และสาเหตุของปัญหาของชุมชนบ้านแก่นรักษา ตำบลแก่นรักษา อำเภอมัญจาคีรี จังหวัดขอนแก่น 2. เพื่อศึกษากระบวนการบทบาทของประชาคมและผลลัพธ์ในการจัดการปัญหาของชุมชนบ้านแก่นรักษา ตำบลแก่นรักษา อำเภอมัญจาคีรี จังหวัดขอนแก่น และ 3. เพื่อวิเคราะห์แนวคิดทุนทางสังคมในการจัดการปัญหาชุมชนของประชาคมบ้านแก่นรักษา ตำบลแก่นรักษา อำเภอมัญจาคีรี จังหวัดขอนแก่น ระเบียบวิธีการวิจัยเป็นการวิจัยเชิงคุณภาพ เป็นการถอดบทเรียนปัญหาของชุมชน ซึ่งทุนทางสังคมมีบทบาทต่อการคลี่คลายปัญหาต่าง ๆ ภายในชุมชน หรือการจัดการปัญหาที่เกิดขึ้นในชุมชนได้เป็นอย่างดี

ผลการวิจัยพบว่า 1. สภาพปัญหาของชุมชนเป็นปรากฏการณ์ทางสังคมที่เกิดขึ้นภายในชุมชน ซึ่งส่งผลกระทบต่อชุมชน ได้แก่ปัญหาการบุกรุกป่าที่ดอนปู่ตา ปัญหาการจัดการขยะภายในชุมชน ปัญหาการใกล้เกลี่ยขวิดแย้งด้วยระบบเจ้าโคตร ระยะเวลาของปัญหาเกิดขึ้นเป็นระยะเวลายาวนานแตกต่างกันตามประเภทของปัญหา สาเหตุของปัญหาส่วนใหญ่เกิดจากการไม่ปฏิบัติตามกฎเกณฑ์ของชุมชน 2. กระบวนการจัดการปัญหาโดยประชาคมหมู่บ้าน ซึ่งมีทุนทางสังคมที่เข้มแข็ง ทั้งนี้บทบาทของครอบครัว ระบบเจ้าโคตร และคณะกรรมการหมู่บ้านตลอดจนผู้นำได้มีส่วนทำให้เกิดผลลัพธ์ที่สามารถจัดการปัญหาดังกล่าวได้ 3. เมื่อวิเคราะห์แนวคิดทุนทางสังคมของประชาคมหมู่บ้านแก่นรักษาพบว่า เป็น 1) ทุนทางสังคมในฐานะเพื่อการสนองความเชื่อความศรัทธาของชุมชน 2) ทุนทางสังคมในฐานะเพื่อการจัดการปัญหาของสังคม 3) ทุนทางสังคมในฐานะเกราะคุ้มครองผลกระทบของกระแสการพัฒนาของโลกาภิวัตน์ 4) ทุนทางสังคมในฐานะตัวช่วยในการจัดการปัญหาของพัฒนาที่หลากหลาย 5) ทุนทางสังคมในฐานะสร้างความเป็นปึกแผ่นทางสังคม 6) ทุนทางสังคมในฐานะกระบวนการจัดการปัญหาของชุมชน 7) ทุนทางสังคมในฐานะเป้าหมายของการจัดการปัญหาของชุมชน 8) ทุนทางสังคมในฐานะเครื่องมือในการจัดการปัญหาของชุมชน

**อภิปรายผล** การจัดการปัญหาของประชาคมบ้านแก่นรักษา เป็นไปด้วยความเรียบร้อย เนื่องจากทุนทางสังคมของชุมชน อาจกล่าวได้ว่าทุนทางสังคม (Social Capital) เป็นเหมือนสารหล่อลื่นให้ความสัมพันธ์ทางสังคมและกิจกรรมต่าง ๆ ทางสังคมเป็นไปด้วยความเรียบร้อย ลดต้นทุนในการเจรจาต่อรองหากมีปัญหาภายใน หรือภายนอกกิจกรรม หรือคอยสอดส่องปัญหา และบังคับใช้บทลงโทษ ทั้งนี้ เนื่องจากประชาคมบ้านแก่นรักษา มีระบบเครือญาติที่เข้มแข็ง ภาวะความเป็นผู้นำชุมชน ความสามัคคีของความเป็นชุมชน และความมีจิตสำนึกร่วมสาธารณะ จึงมีผลต่อการเชื่อใจกัน (Trust) ความเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ช่วยเหลือเกื้อกูล (Reciprocity and Exchange) การมีกติกาหรือบรรทัดฐานบางอย่างร่วมกัน และความเชื่อมโยงกันในรูปแบบของเครือข่ายหรือกลุ่ม หากมีปัญหาเกิดขึ้นชุมชน ดังได้ยกตัวอย่างปัญหาการรุกที่ป่าดอนปู่ตา ปัญหาการจัดการขยะภายในชุมชน ปัญหาการใกล้เกลี่ยขวิดแย้งด้วยระบบเจ้าโคตร โดยประชาคมบ้านแก่นรักษา ที่มีทุนทางสังคมที่เข้มแข็งได้รวมตัวกัน เพื่อช่วยกันขจัดปัญหาต่าง ๆ ด้วยความสามัคคี ช่วยเหลือซึ่งกันและกัน จนทำให้ปัญหาหมดไป หรือลดน้อยลง บางครั้งต้องใช้เวลาหลายปี แต่ด้วยความเป็นชุมชน ที่ประชาชน

มีจิตสำนึกสาธารณะ และตระหนักถึงปัญหา และความเดือดร้อนต่อประชาชนส่วนใหญ่ จึงร่วมมือจัดการปัญหาต่าง ๆ ได้

หากเมื่อพิจารณาให้ลึกซึ้งย่อมจะกล่าวได้ว่า พื้นฐานประวัติความเป็นมาของทุนทางสังคม ก็เพื่อตอบสนองความต้องการของสังคมนั่นเอง เมื่อมีการประพฤติปฏิบัติสืบต่อเนื่องกันเป็นระยะเวลาอันยาวนานจนกลายเป็นสถาบันและโครงสร้างทางสังคมตามความต้องการทางสังคม ดังนั้น แนวคิดทุนทางสังคมจึงเป็นประโยชน์ต่อการสร้างประชาคมบ้านแก่งรักษ์นี้ และย่อนำไปสู่ประชาสังคมในภาพรวมของสังคมต่อไป กล่าวคือ ทุนทางสังคมเป็นการเชื่อมประสานคน (Bonding) ที่มีลักษณะทางสังคมร่วมกันมี นอกจากนี้ ทุนทางสังคมยังเชื่อมประสานประชาคม (Bridging) ซึ่งเป็นการเชื่อมระหว่างกลุ่มในระดับท้องถิ่นกับองค์กรภายนอกหรือองค์กรของรัฐอีกด้วย

**ข้อเสนอแนะ** การศึกษาประชาคมบ้านแก่งรักษ์ ตำบลแก่งรักษ์ อำเภอเมืองจัตวีร์ จังหวัดขอนแก่นนี้ ได้ใช้แนวคิดทุนทางสังคมทำให้ทราบบทบาทของผู้นำชุมชน คณะกรรมการหมู่บ้าน คณะกรรมการประชาคมระบบครอบครัว และระบบเครือข่าย ชะงัดในฐานะเป็นตัวแทนของความเชื่อความศรัทธาต่อผีปู่ตา สมาชิกกลุ่มวัด และกลุ่มต่าง ๆ ได้ใช้ทุนทางสังคมในหลายฐานะเพื่อการจัดการปัญหาต่าง ๆ ภายในชุมชนไม่มากนักน้อย และเพื่อแสดงถึงความสำคัญของทุนทางสังคม และประโยชน์ที่ได้อันสืบของทุนทางสังคมที่มีต่อการจัดการปัญหาของชุมชนได้ ดังนั้นจึงเสนอแนะให้หน่วยงานของทางรัฐ ซึ่งได้ไปทำงาน หรือร่วมกันพัฒนาชุมชน จะต้องมีความจริงใจความไว้วางใจ และความเคารพความรู้ความสามารถของชุมชน เพื่อสร้างความสัมพันธ์ที่ดีซึ่งกันและกัน ย่อมจะเห็นศักยภาพความสามารถที่ชุมชนจะรวมตัวเป็นประชาคมชุมชนในการจัดการปัญหาของชุมชนอย่างยั่งยืนของชุมชนอย่างแท้จริงตลอดไป

### บรรณานุกรม

- ทรงศักดิ์ สอนจ้อย. 2548. *การย่างไฟ: ภูมิปัญญาพื้นบ้านภาคอีสาน*. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาสังคมวิทยาการพัฒนาศาสตร์. ขอนแก่น : บัณฑิตวิทยาลัยมหาวิทยาลัยขอนแก่น.
- สมศักดิ์ ศรีสันติสุข และปรีชา ชัยปัญญา. 2539. "วิถีครอบครัวและชุมชนชาติพันธุ์ไทยแลก บ้านบะหว้า ตำบลท่าเรือ อำเภอนาหว้า จังหวัดนครพนม". *มนุษยศาสตร์สังคมศาสตร์* 14, 1 พฤษภาคม-ตุลาคม: 121-132.
- สมศักดิ์ ศรีสันติสุข. 2008. "การเปลี่ยนแปลงประชาคมหมู่บ้าน : การขยายตัวและความยั่งยืนในชุมชนบ้านคุ้มตำบลคูเมือง อำเภอมหาชนะชัย จังหวัดยโสธร." pp 201-235. ใน Suzuki, Noriyuki., and Srisontisuk, somsak. (ed.) 2008. *Civil Society Movement and Development In Northeast Thailand*. Khon Kaen : Printing House of Khon kaen University.
- อภิชัย พันธเสน. 546. "พุทธเศรษฐศาสตร์และทุนทางสังคม" หน้า 1-7. ใน บัณฑิต พรหมพักพิง และ สุวิทย์ ธีรศาสตร์ บัณฑิตการ. *ทุนทางสังคม: มรดกเก่าจะนำเราไปรอดจริงหรือ?* ขอนแก่น: คลังนานาวิทยา.
- อมรา พงศาพิชญ์. 2546. "มุมมองเรื่อง 'ทุนสังคม' 'ทุนวัฒนธรรม' และ 'ทุนมนุษย์' ในบริบทของวิกฤติเศรษฐกิจ และผลกระทบทางสังคม" หน้า 124-140. ใน บัณฑิต พรหมพักพิง และสุวิทย์ ธีรศาสตร์ บัณฑิตการ. *ทุนทางสังคม: มรดกเก่าจะนำเราไปรอดจริงหรือ?* ขอนแก่น : คลังนานาวิทยา.
- เอนก นาคะบุตร. 2545. *ทุนทางสังคม และประชาคมในเมืองไทย*. กรุงเทพมหานคร: สำนักงานกองทุนเพื่อสังคม.
- Bourdieu, P. 1993. *Sociology in Question*. London : Sage.
- Cavaye, J. 2001. "Social Capital: the Concept, the context". Paper to Social Capital Symposium, Hosted by the Community Service and Research Centre the University of Queensland, Brisbane Convention Centre , 11 September.
- Coleman, J. 1990. *Foundation of social Theory*. Cambridge MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Putman, R.D. 1995. "Bowly alone: America, declining Social Capital". *Journal of Democracy*, vol. 6, no 1 pp 65-78.
- Somsak Srisontisuk. 2003. *Village Civil Society: A Solution For Ban Khum Community Problem (Tambon Khu, Mung, Maha Chanachai District, Yasoton Province)* pp.92-117. In Yoshihide, and Srisontisuk, Somsak. *Regional Development in Northeast Thailand, and the Formation of Thai Civil Society*. Khonkaen: Khon kaen University Press, 2003.

# ชาติพันธุ์ข้ามชาติ (1)

1. ชาติ/ชาติพันธุ์นิทัศน์เวียดนามข้ามแดน 116  
ในอนุภูมิภาคกลุ่มน้ำโขง-อีสาน  
*ธนศักดิ์ โพธิ์ศรีคุณ*  
.....
2. อิทธิพลผู้ค้าจีนกับการเปลี่ยนแปลงในนครหลวงเวียงจันทน์ 134  
*นาริรัตน์ ปริสุทธิวุฒิพร*  
.....
3. พลวัตความสัมพันธ์การย้ายถิ่นข้ามชาติ 153  
ของชาวจีนอพยพในอีสานภายใต้ภาวะโลกาภิวัตน์  
*Lan Lin และกীরติพร จุตะวิริยะ*  
.....
4. การกลายเป็นคนข้ามแดนและการปรับตัว 166  
ของชาวลาว กัมพูชา และเวียดนามในอีสาน  
*วัชรวิ ศรีคำ*  
.....

## ชาติ/ชาติพันธุ์นิตินิยมเวียดนามข้ามแดนในอนุภูมิภาคกลุ่มน้ำโขง-อีสาน<sup>1</sup>

ธนศักดิ์ โพธิ์ศรีคุณ

EarthRights International

### บทคัดย่อ

ประชากรชาติ/ชาติพันธุ์เวียดนามในภาคอีสานจากเดิมที่มีฐานะเป็นผู้ลี้ภัยจากสงครามอินโดจีน-ฝรั่งเศส ซึ่งได้อพยพลงหลักปักฐานในจังหวัดต่าง ๆ ริมแม่น้ำโขง ซึ่งเรียกตนเองว่า “เหวียด เกียว” หลังจากได้รับสัญชาติไทยในช่วงทศวรรษที่ผ่านมาและภายใต้บริบทของการพัฒนาอนุภาคกลุ่มน้ำโขง-อาเซียน ปัจจุบันชาวเวียดนามเหล่านี้มีบทบาทที่เด่นชัดมากต่อความสัมพันธ์ระหว่างประเทศไทยและเวียดนาม ทั้งด้านความร่วมมือทางเศรษฐกิจ การส่งเสริมการค้าการลงทุน ปრაกฏการณ์เหล่านี้ที่เชื่อมโยงความเป็นเวียดนามขึ้นเป็นชาติ/ชาติพันธุ์นิตินิยมเวียดนาม และได้เกิดปรากฏการณ์การแสดงอัตลักษณ์เวียดนามในรูปแบบต่าง ๆ ในพื้นที่สาธารณะในเมืองชายแดนในภาคอีสาน ความเชื่อมโยงบนพื้นฐานของชาติ/ชาติพันธุ์นิตินิยมนี้เองทำให้ประชากรกลุ่มชาติ/ชาติพันธุ์เวียดนามสามารถกลายเป็นผู้กระทำการที่เดิมใช้ชีวิตอยู่ในปริมนทลชีวิตจากในประเทศมาสู่พื้นที่ข้ามชาติ

นอกจากนั้น ความเชื่อมร้อยของชาติ/ชาติพันธุ์เวียดนามเหล่านี้ดำรงอยู่เหนือเขตแดนรัฐ-ชาติในอนุภูมิภาคกลุ่มน้ำโขง แต่ก็มีลักษณะที่ร่วมมือกับภาครัฐ องค์กรท้องถิ่น และภาคเอกชนได้อย่างดี เนื่องจากประชากรชาติ/ชาติพันธุ์เวียดนามเหล่านี้มีความสามารถในด้านภาษาไทย-เวียดนาม และเครือข่ายองค์กรภาครัฐทั้งในภาคอีสานและความสัมพันธ์ที่ดีกับรัฐบาลและหน่วยงานท้องถิ่นในเวียดนาม และใช้ทุนทางวัฒนธรรมและทุนทางสังคม เหล่านี้ในการสร้างฐานะ ดันรน ทางเศรษฐกิจและสังคมในเมืองชายแดนหลายเมืองในอีสานในปัจจุบัน

**คำสำคัญ:** ชาติพันธุ์เวียดนาม อีสาน อนุภูมิภาคกลุ่มน้ำโขง ชายแดน ทุนทางวัฒนธรรม

<sup>1</sup> ส่วนหนึ่งจากบทที่ 3-4 จาก ใน Tanasak Phosrikun, 2015, Racing to the GMS Borderland: Viet Kieu and Vietnamese Students at Rajbhat University in the Northeast of Thailand, วิทยาลัยศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาการพัฒนาศาสตร์ (หลักสูตรนานาชาติ), คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

## ความเคลื่อนไหวของชาติ/ชาติพันธุ์เวียดนามในอีสาน-อนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขง

การเปิดให้แรงงานเวียดนามลงทะเบียนแรงงานต่างด้าวในช่วงเดือนธันวาคม 2558-มกราคม 2559 ได้รับความช่วยเหลือจากสถานทูตเวียดนามประจำกรุงเทพมหานครเป็นอย่างดี ในรายการทีวีของเวียดนามเองก็ได้ไปสำรวจดูแรงงานเวียดนามในกรุงเทพฯ และจังหวัดต่าง ๆ ในประเทศไทยในเทปรายการ จากการสัมภาษณ์ท่านเอกอัครราชทูตสังคมนิยมเวียดนาม ฯพณฯ Nguyễn Tất Thanh ซึ่งท่านได้ให้สัมภาษณ์เกี่ยวกับการที่ประเทศไทยอนุญาตให้แรงงานเวียดนามลงทะเบียนทำงานเป็นแรงงานได้ โดยท่าน Nguyễn Tất Thanh ได้กล่าวเพิ่มอีกว่า

*ในแต่ละพื้นที่จะมีชาว เวียดนาม เกี้ยว (Việt Kiều) ในกรุงเทพฯ และภาคอีสานสนใจและสนับสนุนให้แรงงาน ถ้าพี่น้องแรงงานมีความจำเป็นจริง ๆ และผมสามารถจะยืนยัน 100 เปอร์เซ็นต์ว่า ชาวเวียดนาม เกี้ยวของพวกเรา จะสนับสนุนเราในทุกเรื่อง (น.3.15)<sup>2</sup>*

ความตื่นตัวในการเคลื่อนย้ายของแรงงานชาวเวียดนามเริ่มปรากฏให้เห็นหลังจากที่ผู้เขียนได้เรียนอยู่ในชั้นปีที่ 1 ที่มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี ตั้งแต่ปี ค.ศ. 2004 ซึ่งเป็นช่วงเวลาที่สถาบันราชการและสถาบันการศึกษาต่าง ๆ ในภาคอีสานกำลังตื่นตัวที่จะเห็นถนนและสะพานที่เชื่อมโยงประเทศไทยเข้ากับประเทศในภูมิภาคลุ่มน้ำโขงภายใต้แผนงานอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขงของธนาคารพัฒนาเอเชีย (ADB-GMS Program) เนื่องจากสะพานเหล่านี้จะสร้างมูลค่าทางเศรษฐกิจจากการค้าและการลงทุนให้กับประเทศมากขึ้น

ความช่วยเหลือและเชื่อมต่อแบบนี้คงแทบเป็นไปไม่ได้เลยในพื้นที่สาธารณะในช่วงยุคสงครามเย็น (Cold War) เนื่องจากกลุ่มผู้อพยพชาวเวียดนามที่หนีตายมาจากการบุกของทหารฝรั่งเศสในช่วงหลังจากที่ลาวและเวียดนามเคลื่อนไหวปลดปล่อยตนเองจากการปกครองของเจ้าอาณานิคม แล้วรัฐไทยพลิกนโยบายจากช่วยเหลือกลายเป็นการสอดส่อง (Surveillance) เนื่องจากความกลัวว่าจะแพร่เชื้อร้ายคอมมิวนิสต์เข้าสู่ราชอาณาจักรไทย (ธนนันท์, 2545; ธัญญาทิพย์และทิน, 2548) หลังจากที่สหรัฐอเมริกาได้ถอนกองกำลังออกจากภูมิภาคนี้แล้ว ประเทศคอมมิวนิสต์อย่างลาวและเวียดนามก็เริ่มหันทิศทางการพัฒนาทางเศรษฐกิจที่มุ่งหวังที่จะให้ประเทศมีความเจริญก้าวหน้าขึ้น โดยเวียดนามได้นำใช้นโยบาย “โด่ย เหมย” ในปี 2529/1986 เพื่อเชื่อมโยงตนเองเข้ากับเศรษฐกิจโลกมากขึ้น จากนั้นเวียดนามก็เข้าสู่การเป็นภาคีกับองค์กรระหว่างประเทศทั้งด้านการค้าและการลงทุนต่าง ๆ เป็นส่วนหนึ่งของโครงการพัฒนาในอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขงซึ่งเริ่มในปี ค.ศ. 1992/2536 และเข้าเป็นสมาชิกของประชาคมอาเซียนในปี พ.ศ. 2538 การพัฒนาในระดับภูมิภาคนี้เองที่ทำให้ชาวเวียดนามอพยพในประเทศไทยหรือที่เรียกว่า “เวียดนาม เกี้ยว” ได้มีโอกาสในการแสดงอัตลักษณ์ความเป็นเวียดนามและเชื่อมโยงความเป็นชาติพันธุ์ของตนกับประเทศบ้านเกิดหลังจากได้รับสัญชาติไทย

บทความนี้จะได้อธิบายถึงการฟื้นคืนของอัตลักษณ์ของชาติพันธุ์เวียดนามที่เกิดขึ้นหลังยุคสงครามเย็น (Cold War) ที่ความร่วมมือในการพัฒนาภูมิภาคลุ่มน้ำโขงทำให้เกิดลักษณะของการปะทะทับซ้อนทางวัฒนธรรม (Intersectionality of Cultures) และการคืนชีพของอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม (Revitalization of

2 ที่มา VTV Singapore. บทสัมภาษณ์เอกอัครราชทูตสังคมนิยมเวียดนาม ประจำประเทศไทย: <https://www.youtube.com/watch?v=DLwu7YxLmUY>



Cultural Identity) ของหลายชาติพันธุ์ ซึ่งได้ก้าวพ้นความกังวลว่าโลกาภิวัตน์นั้นจะนำมาซึ่งการสูญเสียหรือไม่ความเป็นอธิปไตยของชาติ พร้อมทั้งอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ข้ามชาติ แต่ความเป็นจริงพลังโลกาภิวัตน์เองกลับเป็นช่องทางให้ทั้งความเป็นชาติ และชาติพันธุ์เชื่อมโยงกันข้ามพรมแดนมากขึ้น หรือแม้กระทั่งทำให้อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ที่ถูกกดทับอยู่สามารถพุ่งออกมาเป็นปรากฏการณ์อัตลักษณ์ต่าง ๆ ได้ง่ายขึ้น ซึ่งปัจจุบันก็จะเห็นได้ว่า มีองค์กรที่ทำงานเกี่ยวกับชนพื้นเมืองเกิดขึ้นมากมายทั่วโลก เพื่อที่จะตั้งคำถามถึงสิทธิที่เคยถูกเจ้าอาณานิคมกดทับไว้ในยุคล่าอาณานิคม

ข้อมูลที่น่ามาเขียนบทความชิ้นดังกล่าวได้มาจากประสบการณ์และความคุ้นเคยกับชาวเหวียด เกือบจังหวัดอุบลราชธานีตั้งแต่ปี พ.ศ. 2548 ซึ่งผู้วิจัยได้ใช้เวลาหลังเลิกเรียนในระดับปริญญาตรี มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี ไปเรียนภาษาเวียดนามเพิ่มเติมจากหลักสูตรซึ่งอาสาเป็นครูภาษาเวียดนามให้กับลูกหลานชาวเวียดนามและคนที่สนใจ และหลังจากนั้นในช่วงปี พ.ศ. 2556-2557 ผู้วิจัยได้ลงพื้นที่เพื่อเขียนวิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาการพัฒนารูปแบบยั่งยืน ในประเด็นเรื่อง การศึกษาข้ามแดนของนักศึกษาหนุ่มสาวชาวเวียดนามที่มหาวิทยาลัยราชภัฏสกลนครและมหาวิทยาลัยราชภัฏอุบลราชธานี ซึ่งในบทหนึ่งของวิทยานิพนธ์ได้มีหัวข้อบทบาทของคนเหวียด เกี่ยวข้องกับการข้ามแดนของนักศึกษาเหล่านั้น ข้อมูลดังกล่าวเป็นส่วนหนึ่งที่ได้จากภาคสนามแบบหลายพื้นที่ (multi-sited fieldwork) ทั้งในภาคอีสานและบางส่วนของเวียดนามนำมาประกอบเป็นบทความเพื่อเห็นถึงความเชื่อมโยงของชาติพันธุ์เวียดนามในประเทศไทยและเวียดนามในรูปของภูมิทัศน์ทางวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นภายใต้กระแสเสรีนิยมใหม่ในภูมิภาค

### การสะสมทุนทางสังคม-วัฒนธรรมกับข้ามแดนของชาติพันธุ์ในบริบทเสรีนิยมใหม่

หลังจากยุคสงครามเย็น ความล้มเหลวจากระบบเศรษฐกิจแบบสังคมนิยมได้ทำให้ประเทศสังคมนิยมทั้งรัสเซีย จีน ลาวและเวียดนามต่างได้หันไปสู่การนำเอาระบบเสรีนิยมเข้ามาในประเทศมากขึ้น (Market-Oriented Socialist Economy) ซึ่งดูเหมือนว่าประเทศที่เป็นเสรีนิยมในการพัฒนาประเทศได้ส่งเสริมให้ประเทศที่ไม่ได้ปกครองด้วยระบอบประชาธิปไตยและประเทศโลกที่สามเข้าร่วมกับระบบตลาดโลก โดยในลักษณะดังกล่าวความคิดเรื่องระบบเสรีนิยมโลกที่นำด้วยนักเศรษฐศาสตร์สำนักชิคาโกได้สนับสนุนให้รัฐต่าง ๆ ลดบทบาทในทางเศรษฐกิจลง โดยมีกลุ่มทุนเป็นผู้มีบทบาทโดยได้ตั้งธนาคารโลก (World Bank) และสถาบันทางการเงินต่าง ๆ ขึ้นมาเพื่อให้ทุนในการพัฒนาโครงสร้างพื้นฐานภายในประเทศด้วยพัฒนาต่าง ๆ หลังจากนั้นไม่นานในช่วงทศวรรษที่ 1990s เราจะเห็นได้ว่า โลกได้มีความเชื่อมโยงกันมากขึ้นมากกว่าเดิมภายใต้แนวคิดที่ส่งเสริมให้เอกชนสามารถเป็นผู้ดำเนินการทางเศรษฐกิจได้อย่างเสรี หรือที่เรียกว่า "ลัทธิเสรีนิยมใหม่" (Neoliberalism) อุดมการณ์ดังกล่าวมุ่งส่งเสริมให้รัฐและรัฐบาลต่าง ๆ ในโลกไม่มีบทบาทที่จะไปก้าวก่ายหรือแทรกแซงการพัฒนาทางเศรษฐกิจ แต่ควรส่งเสริมให้เอกชนเป็นผู้กระทำหลักในการพัฒนาเศรษฐกิจนั่นเอง ช่วงเวลานี้เองเป็นช่วงที่ระบบทุนนิยมอาศัยการปรับตัวในการอยู่รอดบนโลกโดยการขูดรีดทรัพยากรและแรงงานในพื้นที่ต่าง ๆ ในโลกผ่านระบบการค้า การขนส่ง และการเงินที่รวดเร็วอย่างที่ไม่เคยเกิดขึ้นมาก่อน (Harvey, 2007) เนื่องจากลักษณะโลกาภิวัตน์ดังกล่าว คือ การปรับตัวของโลกสมัยใหม่ยุคปลายที่ต้องการที่จะขยายพื้นที่ในการสะสมทุนไปยังแหล่งอื่นอย่างไร้เงื่อนไขเนื่องจากพื้นที่ในการสะสมทุนในระดับรัฐนั้นมีน้อยลง ดังนั้นการปลดล็อกเงื่อนไขทางเศรษฐกิจโดยการให้รัฐโอนกิจกรรมทางเศรษฐกิจทุกอย่างให้เอกชนเป็นคนดำเนินการจึงเป็นทางรอดให้กับทุนนิยมโลกอยู่รอดได้ในยุคปัจจุบัน (Harvey, 1989) ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ นั้น บทบาทของธนาคารเหล่านี้ได้เข้ามามีและ

จัดระเบียบพื้นที่ใหม่ (De-Eritorialization and Re-Territorialization) ผ่านการวางแผนการพัฒนาที่เชื่อมโยงกันนอกอาณาเขตรัฐ-ชาติ ในกรณีดังกล่าว ถือว่าการพัฒนาอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขง (Greater Mekong Subregion) เป็นเครื่องมือของทุนนิยมโลกที่ขยับมาในพื้นที่ภาคพื้นเอเชียตะวันออกเฉียงใต้

ระบบทุนนิยมโลกาภิวัตน์ในปัจจุบันทำให้เกิดการข้ามแดน-ข้ามชาติของผู้คนขึ้นทั่วโลก ซึ่งการข้ามแดนของผู้คนนั้นได้นำเอาวัฒนธรรมและวิถีทางวัฒนธรรมข้ามแดนไปด้วย Appaduri (2005) เห็นว่า ความเชื่อมต่อกับความเป็นชาติพันธุ์ในยุคโลกาภิวัตน์ได้อยู่นอกเหนือการควบคุมของเส้นแบ่งรัฐ-ชาติ (Nation-State) หลังจากนั้นประเด็นดังกล่าวได้มาเป็นที่ถกเถียงของนักวิชาการที่สนใจประเด็นสังคมศาสตร์กับโลกาภิวัตน์เป็นอย่างมาก นอกจากโลกาภิวัตน์จะสลายเส้นเขตแดนแล้ว Appaduri (2005) ยังเสนออีกว่าท้องถิ่นเองก็ยังมีลักษณะที่ข้ามพรมแดนรัฐ-ชาติไปพร้อม ๆ กับกระแสโลกาภิวัตน์ด้วย โดยเฉพาะความเป็นชาติ/ชาติพันธุ์ที่มีลักษณะที่ไหลเวียนไปกับกระแสทุนนิยมโลก (Ethnocape) โดยเฉพาะในกระแสของสื่อที่การสื่อสารและการคมนาคมได้เป็นตัวนำของวัฒนธรรมเหล่านี้ข้ามพรมแดนจากประเทศที่เป็นวัฒนธรรมต้นทางไปสู่กลุ่มคนที่อยู่นอกประเทศ (Diaspora) ดังนั้นเราจะเห็นได้ว่า “สื่อชาติพันธุ์” (Ethno-Media) เองก็มีพลังในการเรียกร้องผู้คนที่ข้ามพรมแดนชาวไทยใหญ่จากรัฐฉานให้สนับสนุนกองกำลังต่อต้านรัฐบาลของไทยใหญ่ในพม่าทั้งการบริจาคเงินและการเข้าร่วมเป็นทหาร (Amporn, 2011) นั่นหมายความว่าพื้นที่ท้องถิ่นเองไม่ได้หายไปจากการเกิดขึ้นของโลกาภิวัตน์แต่อย่างใด แต่กลับทำให้กระแสท้องถิ่นเองผนวกเข้ากับกระแสโลกาภิวัตน์ได้ในรูปแบบของการปะทะประสาน (Articulation) ของกระแสโลกที่เปิดพื้นที่ให้ผู้คนได้เคลื่อนย้ายและติดต่อสื่อสารกันได้เสรีมากขึ้น ในกรณีของชาติพันธุ์เวียดนามในอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขงนี้ ผู้เขียนเห็นว่าการพัฒนาโครงสร้างพื้นฐานในอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขงนั้น นอกจากจะให้ทุนในต่างประเทศไหลเวียนในภูมิภาคแล้ว ยังเกิดการเชื่อมโยงผู้คนในภูมิภาค ในขณะที่เดียวการปะทะประสานกันของทุนทางเศรษฐกิจดังกล่าวก็นำให้เกิดการทับซ้อนของทุนทางวัฒนธรรมในรูปแบบใหม่ ๆ นั่นคือ ทุนทางสังคม-วัฒนธรรมข้ามพรมแดน เช่น ชาวเวียดนามในประเทศไทยกลายเป็นตัวละครที่ทำหน้าที่สื่อสารกันระหว่างนักลงทุนไทยกับรัฐบาลเวียดนาม หรือเกิดการศึกษาศึกษาที่ส่งเสริมให้เรียนภาษาไทยมากขึ้นในประเทศเวียดนาม และภาษาเวียดนามในระดับอุดมศึกษาของไทย อาจจะกล่าวได้ว่าผู้คนในยุคของการพัฒนาในภูมิภาคนั้น นอกจากจะใช้ภาษาอังกฤษในการเชื่อมโยงกับทุนนิยมโลกได้แล้ว ยังต้องมีทักษะทางภาษาและวัฒนธรรมอื่น ๆ อยู่ด้วย จนกลายเป็นความทับซ้อนกันของทุนทางวัฒนธรรม (Intersectionality of Cultural Capital and Social Capital) ซึ่งมีแนวโน้มว่าจะมีมากขึ้นในอนาคต

ในโครงการพัฒนาอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขง (Greater Mekong Subregion) โครงการที่ทำให้ผู้คนเคลื่อนย้ายกันมากขึ้น คือ โครงการระเบียงเศรษฐกิจเหนือ-ใต้ (North-South Economic Corridor: NSEC) และระเบียงตะวันออก-ตะวันตก (East-West Economic Corridor: EWEC) ซึ่งเป็นโครงการที่เน้นการสร้างโครงถนนเพื่อเชื่อมโยงการค้าของประเทศต่าง ๆ ในภาคพื้นเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ โดยเฉพาะโครงการตะวันออกตะวันตกนั้น ไม่ได้สร้างเพียงปรากฏการณ์การเป็นรวมตลาดให้เป็นตลาดในระดับภูมิภาค และการเคลื่อนย้ายของแรงงานจากประเทศที่แรงงานราคาถูกไปยังประเทศที่มีความเจริญทางเศรษฐกิจมากกว่าเท่านั้น แต่ทุนทางวัฒนธรรม ทุนทางสังคมต่าง ๆ ก็ได้เปลี่ยนรูปด้วย ในกรณีของภาษาในภูมิภาค จะสามารถสังเกตเห็นได้เลยว่า ผู้คนมีความหลากหลายทางด้านภาษามากขึ้น อันเนื่องมาจากตลาดภูมิภาคที่เกิดขึ้นนั้นได้เกิดเป็นช่องโหว่ของ “ทุนทางวัฒนธรรม” ที่เป็นที่ต้องการของตลาด (Market Niche) เช่น ความสามารถในการใช้ภาษาสองภาษา (Bilingual) กลุ่มคนเหล่านี้จะมีความได้เปรียบในตลาดภูมิภาคใหม่ที่เกิด โดยเฉพาะ

การค้าในบริเวณชายแดน เช่น กรณีบัณฑิตไทยจบสาขาภาษาเวียดนามสามารถที่จะไปทำงานเป็นตัวแทนของบริษัทในเวียดนามได้ หรือกรณีที่บัณฑิตชาวเวียดนามที่เรียนภาษาไทย ก็สามารถทำธุรกิจค้าขาย และการท่องเที่ยวระหว่างสองประเทศได้

ในบทความนี้ ผู้เขียนต้องการที่ปรับใช้แนวคิดเรื่องทุนทางเศรษฐกิจ ทุนทางสังคม และทุนทางวัฒนธรรมของปีแอร์ บูดีเยอร์ (Bourdieu, 1977) ซึ่งทุนทางสังคมและทุนทางวัฒนธรรมดังกล่าวนี้เป็นสิ่งที่สามารถปรับเปลี่ยนเป็นทุนอีกอย่างหนึ่งได้ (Interconvertibility) ดังนั้นแล้ว ชนชั้นภูมิที่มีทรัพย์สินนั้นก็อาจจะลงทุนให้บุตรหลานของตนเองได้รับการศึกษาที่ดีเพื่อที่จะเปลี่ยนการศึกษานั้นเป็นเงินตราได้นั้นเป็นความสามารถในการเปลี่ยนทุนทางเศรษฐกิจให้เป็นทุนทางวัฒนธรรมในสังคมปัจจุบัน (Bourdieu, 1986) แต่อย่างไรก็ตามในยุคโลกาภิวัตน์ที่กล่าวมานั้น เมื่อได้ปะทะประสานกับกระแสโลกาภิวัตน์นั้น ทุนทางสังคมและวัฒนธรรมดังกล่าวจะมีการทับซ้อนกันมากขึ้น (Plüss, Caroline and Chan Kwok-bun, 2012) เนื่องจากระบบเศรษฐกิจที่ข้ามชาติและข้ามพรมแดนนั้น นอกจากจะนำเอาวัฒนธรรมท้องถิ่นเข้าไปในกระแสโลกาภิวัตน์ (Appaduri, 2005) ดังนั้น กลุ่มชาติพันธุ์เวียดนามในประเทศที่อยู่ในอนุภาคลุ่มน้ำโขงอาศัยโอกาสของการเชื่อมโยงเศรษฐกิจดังกล่าวนี้ เพื่อสร้างตัวตนของคนเวียดนามที่มีอยู่ในภูมิภาคลุ่มน้ำโขงโดยได้แสดงตัวตนออกในพื้นที่สาธารณะในฐานะผู้ทำประโยชน์ให้กับท้องถิ่น และในภาคอีสานชาวเวียดนามเหล่านี้ก็ได้เพิ่มระดับของการแสดงตัวตน (Enhance Identity) ขึ้นมาในบริบทของอนุภาคลุ่มน้ำโขงและอาเซียน

### เหยียด เกี่ยว: ผู้ลี้ภัยสงคราม-ภัยความมั่นคง-พ่อค้าในเมืองชายแดน

ในภาคอีสานชาวเวียดนามจะถูกนำเสนออยู่ในหลายลักษณะ เช่น ในหนังสือลูกอีสานของคำพูน บุญทวี (คำพูน, 2554) ชาวเวียดนามในวรรณกรรมเรื่องนี้จะมีลักษณะเป็นพ่อค้าและแม่ค้าที่หาบของค้าขายซึ่งในวรรณกรรม คนอีสานในสมัยนั้นเข้าใจกันว่า คนเวียดนามเหล่านี้เข้ามาทำการค้าขายเพื่อที่จะส่งเงินกลับไปยังประเทศของตน เนื่องจากในขณะนั้นประเทศเวียดนามอยู่ในภาวะสงคราม แต่อย่างไรก็ตาม ชาวเวียดนามในวรรณกรรมเล่มนี้ ชาวเวียดนามที่อพยพเข้ามาไม่ได้ถูกเบียดขับออกจากสังคมแต่อย่างใด แต่มีฐานะเท่ากับพ่อค้าชาวจีนที่มีอยู่ในชุมชน อัตลักษณ์ของชาวเวียดนามในวรรณกรรมอีสานเล่มนี้จึงเป็นอัตลักษณ์ของพ่อค้าและแม่ค้าที่ขยันทำมาหากินและไม่ใช้จ่ายสุรุ่ยสุร่าย

อย่างไรก็ตาม ชาวเวียดนามที่อาศัยอยู่ในภาคอีสานของไทยไม่ได้มีแค่กลุ่มที่หนีจากสงครามในช่วงการต่อสู้เพื่อเป็นเอกราชจากอาณานิคมฝรั่งเศสเท่านั้น รัญญาทิพย์และทิน (2548) ได้ศึกษาชาวเหยียด เกี่ยวในภาคอีสานของไทย และได้แบ่งการอพยพของชาวเวียดนามในประเทศไทยมีมาตั้งแต่ยุครัชกาลที่ 3 ของกรุงรัตนโกสินทร์ แต่อย่างไรก็ตามรัญญาทิพย์และทิน (2548) ได้แบ่งการอพยพตั้งถิ่นฐานของชาวเวียดนามในไทย<sup>3</sup> ออกเป็นสามยุค ได้แก่ การอพยพย้ายถิ่นก่อนสงครามโลกครั้งที่สองซึ่งนับตั้งแต่รัชกาลที่ 3 เป็นต้นมา ยุคของการอพยพย้ายถิ่นในช่วงสงครามอินโดจีนซึ่งเกี่ยวข้องกับชาวเหยียด เกี่ยวที่จะกล่าวถึงในบทความนี้ และสุดท้ายคือกลุ่มชาวเวียดนามที่อพยพหลังจากเหตุการณ์ไซ่ง่อนแตก (Saigon Fall) ในปี ค.ศ. 1975/2518 หรือปัจจุบันชาวเวียดนามในประเทศไทยเวียดนามเรียกว่า "วันรวมชาติ" นั้นเอง

<sup>3</sup> ผู้เขียนเห็นว่าจะกล่าวได้ว่าประเทศไทยก็ไม่ถูกต้อนนัก เนื่องจากก่อนการปฏิรูปการปกครองของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวรัชกาลที่ 5 ยุคดังกล่าวเป็นยุคประวัติศาสตร์ในยุครัฐแบบมณฑล (mandala state) มากกว่ารัฐชาติหรือรัฐประชาชาติ (nation-state)

กลุ่มชาวเวียดนามที่อาศัยอยู่ตามจังหวัดชายแดนแม่น้ำโขงในภาคอีสานส่วนใหญ่เป็นประชากรของชาวเวียดนามอพยพในกลุ่มที่สอง ซึ่งชาวเวียดนามอพยพกลุ่มดังกล่าวได้ว่ายน้ำมาอยู่ฝั่งไทยหลังจากเหตุการณ์ “ท่าแขกแตก” ในวันที่ 21 มีนาคม 1946 อันเกิดจากการโจมตีของกองกำลังทหารของเจ้าอาณานิคมฝรั่งเศส เหตุการณ์ครั้งนั้นได้ทำให้ชาวลาวและชาวเวียดนามหลายคนได้ข้ามแม่น้ำโขงมาลี้ภัยอยู่ฝั่งจังหวัดนครพนมประเทศไทย โดยในยุคดังกล่าว รัฐบาลของนายปรีดี พนมยงค์ได้ให้การช่วยเหลือโดยการตั้งศูนย์อพยพชั่วคราวให้กับชาวเวียดนามในจังหวัดต่าง ๆ ตามแนวแม่น้ำโขง และให้เงินจำนวนหนึ่งเพื่อตั้งตัวเพื่อรอคอยการเดินทางกลับไปยังเวียดนาม หลังจากเหตุการณ์ดังกล่าวได้ไม่นานทางการไทยได้ส่งชาวเวียดนามอพยพกลับไปยังท่าเรือที่ไฮฟองได้เพียง 4 เทียว เนื่องจากเกิดความลำบากและไม่ปลอดภัยจากสงครามระหว่างกองทัพเวียดนามเหนือและเวียดนามใต้หลัง ค.ศ.1961 (International Committee of Red Cross, 1961) ทำให้ชาวเวียดนามที่เหลือติดค้างอยู่ในประเทศไทยและเกิดความขัดแย้งอันเนื่องมาจากรัฐบาลในยุคต่อมาพยายามที่จะนำชาวเวียดนามเหล่านี้ส่งไปยังเวียดนามใต้ ซึ่งอยู่คนละฝ่ายกับชาวเวียดนามในภาคอีสานของไทยที่เป็นฝ่ายที่สนับสนุนรัฐบาลเวียดนามเหนือโดยส่งเงินสนับสนุนให้เวียดนามเกิดการ “รวมชาติ” ในสมัยนั้น

ณ ที่นี้ผู้เขียนจะยกตัวอย่างกรณีของจังหวัดอุบลราชธานี ที่มีชาวเวียดนามทั้งเก่าและใหม่อาศัยอยู่ในเมืองที่ถือได้ว่าเป็นเมืองชายแดนที่มีความเชื่อมโยงกับการพัฒนาในภูมิภาค ซึ่งในจังหวัดอุบลราชธานีมีชาวเวียดนามที่อยู่ก่อนเป็นชาวคริสต์ที่หนีการกดขี่ทางศาสนามาตั้งรกรากอยู่ในจังหวัดอุบลราชธานีก่อนชาวเวียดนามส่วนใหญ่ที่อพยพหนีจากการบุกโจมตีของเจ้าอาณานิคมฝรั่งเศสในเขตประเทศลาวมาอาศัยอยู่ในพื้นที่นอกเมืองอุบลราชธานีในขณะนั้น แล้วเรียกพื้นที่ที่รัฐบาลจัดสรรให้ว่าเป็น “นิคมถวณ” หลังจากนั้นชาวเวียดนามก็ได้อาศัยอยู่ในเขตนิคมดังกล่าวพร้อมกับประกอบกิจการการค้าขาย อันเนื่องจากเงื่อนไขทางการเมืองที่รัฐบาลไทยไม่อนุญาตให้ลูกหลานชาวเวียดนามเข้าโรงเรียน และไม่อนุญาตให้ประกอบอาชีพที่หวงห้ามไว้ให้คนไทย ในปัจจุบันชาวเวียต เกี่ยวก็มีธุรกิจการค้าขายที่เด่นชัด เช่น ร้านหมูยอ กวยจั๊บ เวียดนาม โรงกลิ้ง ฯลฯ จนปัจจุบันอาหารเวียดนามเหล่านี้กลายเป็นเอกลักษณ์ของเมืองอุบลราชธานี โดยมีคำกล่าวที่ว่า “ถ้าไปถึงอุบลฯ ต้องไปทานหมูยอให้ได้” นั้นทำให้ยืนยันได้ว่าสิ่งที่ปรากฏในวรรณกรรมเรื่องลูกอีสานของคำพูน บุญทวี ที่ไม่ต่างจากความเป็นจริงนัก ความสามารถในการทำการค้าขายและความขยันหมั่นเพียรแต่อดออมนั่นเอง เป็นทั้งความเชื่อและปัจจัยในการสะสมทุนทางเศรษฐกิจของชาวเวียดนาม ซึ่งปัจจุบันนอกจากชาวเวียดนามจะเป็นผู้ที่สร้างเศรษฐกิจให้กับเมืองชายแดนในเมืองอุบลราชธานีแล้ว ชาวเวียดนามยังได้รวมกลุ่มกันเป็นสมาคมเพื่อแสดงตัวตนในพื้นที่สาธารณะ เผยแพร่วัฒนธรรม และเชื่อมโยงอัตลักษณ์ตนเองเข้ากับประเทศที่เคยเป็นที่อยู่ของบรรพบุรุษ นอกจากนี้ยังช่วยเหลือหน่วยงานรัฐ เอกชน และหน่วยงานการศึกษาในการเชื่อมสัมพันธ์กับหน่วยงานต่าง ๆ ในประเทศเวียดนาม โดยเฉพาะในเขตจังหวัดอุบลราชธานี สมาคมเชื้อสายเวียดนามอุบลราชธานีมีบทบาทอย่างมากในการสร้างหลักสูตรภาษาเวียดนาม และรับนักศึกษาชาวเวียดนามจากเวียดนามมาศึกษาต่อในระดับปริญญาตรี ณ มหาวิทยาลัยราชภัฏอุบลราชธานี ซึ่งเป็นสถาบันการอุดมศึกษาท้องถิ่น โดยการเป็นล่ามและเป็นผู้ประสานงานให้กับหน่วยงานให้กับทั้งสองประเทศ

## เหยียด เกี่ยว: จินตกรรม “ชาติเวียดนาม” ในเมืองชายแดน

“แอม<sup>4</sup> คุณฉีกหลังงานเราสิ (งานตรุษเวียดนาม-ผู้เขียน) สวยไหม? มันเป็นรูปสะพาน  
ข้ามแม่น้ำมูน เสมือนเราเป็นสะพานสร้างความสัมพันธ์สองประเทศ”

สมบุญณ์ นายกสมาคมเชื้อเวียดนามอุบลราชธานี

ข้อความดังกล่าวข้างต้นเป็นการกล่าวอ้างถึงแรงปรารถนาของลุงสมบุญณ์ในฐานะนายกสมาคมเชื้อสายเวียดนามอุบลราชธานี ซึ่งผู้เขียนได้รู้จักกับลุงสมบุญณ์ตั้งแต่ปี พ.ศ. 2547 จากการสนใจเรียนภาษาเวียดนามเพิ่มเติมจากที่ลงทะเบียนเรียน ขณะที่ยังศึกษาระดับปริญญาตรีที่มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี ซึ่งในช่วงเวลาดังกล่าว ผู้เขียนได้เสนอทำรายงานเรื่อง “ประวัติศาสตร์ภูมิปัญญาท้องถิ่นชาวเวียดนามอุบลราชธานี” ในรายวิชาภูมิปัญญาท้องถิ่นกับการพัฒนาร่วมกับเพื่อนซึ่งแม่ของเธอเป็นมีเชื้อสายเวียดนาม ในขณะที่ลุงสมบุญณ์มีร้านดอกไม้ในตลาดสด พร้อมกับกิจการหอพักในเขตบ้านนิคมสายกลาง ซึ่งส่วนใหญ่ นักศึกษาที่พักอยู่จะเป็นนักศึกษาของมหาวิทยาลัยราชภัฏอุบลราชธานีและนักเรียนจากโรงเรียนเบญจมมหาราช และโรงเรียนหรือวิทยาลัยต่าง ๆ ในละแวกดังกล่าว

ลุงสมบุญณ์เป็นชาวเวียดนามรุ่นที่สองที่เกิดอยู่ที่ฝั่งไทยหลังจากที่พ่อแม่ได้ข้ามมาอยู่ที่จังหวัดนครพนม พร้อมกับหนีรนลงมาอยู่ที่จังหวัดอุบลราชธานี โดยชาวเวียดนามเหล่านี้พยายามเข้าไปอยู่กับชาวเวียดนามเดิมที่เป็นชุมชนคริสต์ศาสนิกชน แล้วถูกจัดระเบียบให้ไปอยู่นอกเมือง ซึ่ง ณ ขณะนั้นรัฐบาลไทยได้ให้ชาวเวียดนามอยู่ในพื้นที่ “นิคมถาวร” ซึ่งขณะนั้นถือว่าเป็นพื้นที่นอกเมือง แต่หลังจากที่รัฐบาลนายปรีดีหมอดำนาจจลน ระบอบการเมืองโลกเปลี่ยนไปจากที่รัฐบาลไทยโดยนายปรีดี พนมยงค์ เคยสนับสนุนขบวนการปลดแอกของเวียดนามและลาวจากเจ้าอาณานิคมฝรั่งเศส รัฐบาลที่นำโดยจอมพล ป. พิบูลสงครามก็ได้เริ่มปฏิบัติการต่อต้านชาวเวียดนาม อันเนื่องมาจากนโยบายทางการเมืองที่ต่อต้านการคุกคามของลัทธิคอมมิวนิสต์โดยการสนับสนุนของสหรัฐอเมริกาที่ต้องการป้องกันการขยายอิทธิพลของจีนและสหภาพโซเวียตซึ่งเป็นหัวหอกโลกสังคมนิยม (ธนนันท์, 2545; รัญญาทิพย์, 2548; ศรีัญญา, 2558) ทำให้ชาวเวียดนามต้องอยู่อย่างยากลำบากมากขึ้น อันเนื่องมาจากข้อจำกัดหลายอย่างที่กำหนดและบังคับให้ชาวเวียดนามปฏิบัติตาม เช่น การห้ามทำอาชีพบางอย่าง การไม่อนุญาตให้สอนภาษาเวียดนาม ฯลฯ เป็นต้น

คนเวียดนามเหล่านี้ไม่ได้รับบัตรประชาชน จนกระทั่งมีการเจรจากันตั้งแต่ยุคพลเอกชาติชาย ชุณหะวัณ ซึ่งได้เริ่มนโยบายการเปลี่ยนนามรบเป็นนามการค้า จึงเริ่มมีการให้บัตรประชาชนแก่ชาวเวียดนามรุ่นที่เกิดในประเทศไทย ชาวเวียดนามเหล่านี้ส่วนใหญ่ได้รับบัตรประชาชนในช่วงปี พ.ศ. 2547-48 หลังจากที่มีโครงการพัฒนาอนุภูมิภาคกลุ่มน้ำโขงของธนาคารพัฒนาเอเชีย (ADB-GMS) แต่อย่างไรก็ตาม ในช่วงเวลาที่เกิดความทุกข์ยากในการใช้ชีวิตนั้น ชาวเวียดนามเหล่านี้ก็มีกลยุทธ์ในการใช้ชีวิตเพื่อหลีกเลี่ยงทั้งข้อจำกัดทางการเมือง เช่น การแต่งงานกับคนที่มีบัตรประชาชนหรือซ่อนเงินไว้ในภาชนะแล้วฝังไว้ใต้ดิน เป็นต้น (ศรีัญญา, 2558) แต่จากได้บัตรประชาชนในช่วงทศวรรษที่ 2540 แล้ว ชาวเวียดนาม

<sup>4</sup> แอม ในภาษาเวียดนามแปลว่า “น้อง” เป็นคำที่ผู้เป็นครูใช้เรียกศิษย์ของตนเอง



เหล่านี้ก็ได้เริ่มนำทรัพย์สินที่ได้สะสมไว้มากขยายกิจการของตนเองให้เด่นชัดจนกลายเป็นเศรษฐีใหม่ในเขตเมืองชายแดนในภาคอีสาน และหนึ่งในเมืองเหล่านี้ก็คือเมืองอุบลราชธานี

ธัญญาทิพย์และทิน (2005) ระบุว่า จริงๆ แล้วชาวเวียดนามในภาคตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศไทยนั้นเริ่มมีบทบาทในการเชื่อมความสัมพันธ์ระหว่างประเทศของไทยและเวียดนามตั้งแต่ยุคบุกเบิกของโครงการพัฒนาอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขง (ADB-GMS Program) ผู้เขียนจึงตั้งคำถามต่อจากธัญญาทิพย์และทิน (2005) ว่า มีปัจจัยอะไรบ้างที่ทำให้ชาวเวียดนามทั้งที่อยู่ในภาคอีสานของประเทศไทย นักศึกษาชาวเวียดนามในเมืองชายแดน และแรงงานทั้งมีฝีมือและไร้ฝีมือเหล่านี้เชื่อมโยงและยึดเหนี่ยวจนกลายเป็นภูมิภาค/ชาติพันธุ์ที่ข้ามพรมแดนไทย-ลาว-เวียดนามได้บริบทการกลายเป็นอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขงหรืออาเซียน ณ ปัจจุบัน

ในโลกออนไลน์ ในเว็บไซต์ข่าวเสียงของเวียดนาม Voice of Vietnam (VOV) ได้นำเสนอข่าวของการทำหน้าที่เผยแพร่วัฒนธรรมเวียดนามของชาวเวียดนามของชาวเวียดนามในไทย<sup>5</sup> โดยมีหัวข้อว่า “ชมรมชาวเวียดนามในประเทศไทยมีส่วนร่วมพัฒนาความสัมพันธ์เวียดนาม-ไทย” และเนื้อหาข่าวที่กล่าวชื่นชมยกย่องชาวเวียดนามที่อยู่ในประเทศไทยเพื่อเฉลิมฉลองความสัมพันธ์ระหว่างประเทศในวาระที่ท่านเลขาธิการพรรคคอมมิวนิสต์เวียดนามเดินทางเยือนประเทศไทยอย่างเป็นทางการในปี พ.ศ. 2556 ซึ่งจากการที่ผู้เขียนลงพื้นที่พูดคุยและสัมภาษณ์หลายครั้ง พบว่า ในท้องถิ่นจังหวัดอุบลราชธานีกลุ่มคนเวียดนามเหล่านี้ก็มีบทบาททางด้านความสัมพันธ์ระหว่างประเทศให้กับหน่วยงานของไทยและเวียดนามได้อย่างชัดเจนชาวเวียต เกี่ยวในเมืองอุบลราชธานีได้ตั้งสมาคมเชื้อสายเวียดนามอุบลราชธานีขึ้นมาเมื่อปี ค.ศ. 2009/2552 ซึ่งจากการที่ผู้เขียนลงพื้นที่ร่วมกับกลุ่มนักศึกษาจากประเทศญี่ปุ่น นายกสมาคมเชื้อสายเวียดนามอุบลราชธานี และฝ่ายประชาสัมพันธ์ของสมาคม อาจารย์ทวิ รุ่งโรจน์ขจรกุล ซึ่งเป็นชาวเวียต เกี่ยว ตลอดชีวิตของอาจารย์ที่อาศัยอยู่ที่นิคมภูวนั้น ตั้งแต่เกิดและเติบโตในจังหวัดอุบลราชธานี อาจารย์ทวิไม่เคยได้รับการศึกษาจากโรงเรียนของรัฐบาล แต่ได้รับการศึกษาจากระบบการศึกษาที่ชาวเวียดนามได้ตั้งขึ้นเอง โดยการเรียนการสอนนั้นเป็นการสอนในนิคมและเป็นการสอนแบบลับๆ เนื่องจากรัฐไทยในสมัยนั้นไม่อนุญาตให้มีการเรียนการสอนเวียดนาม อาจารย์ทวิเติบโตมากับการเป็นช่างไฟฟ้าโดยการฝึกเอง แต่หลังจากที่ชาวเวียต เกี่ยวจะตั้งสมาคมเชื้อสายเวียดนามอุบลราชธานีชาวเวียต เกี่ยวได้รวบรวมเงินแล้วส่งอาจารย์ทวิไปเรียนภาษาเวียดนามที่ฮานอยเป็นเวลาสองเดือนซึ่งเหตุผลที่ส่งอาจารย์ทวิไปนั้น นายกสมาคมฯ ได้ให้เหตุผลว่า อาจารย์ทวิเป็นคนที่ยังไม่รู้ด้วยตัวเองเร็วมาก การใช้ภาษาทั้งภาษาไทยและภาษาเวียดนามอยู่ในระดับที่ดีมาก หลังจากนั้น ผศ.ดร.เสรี สมชอบ ซึ่งเป็นอดีตรองอธิการบดีมหาวิทยาลัยราชภัฏอุบลราชธานีในช่วงที่เริ่มเปลี่ยนชื่อเป็นมหาวิทยาลัยในปี พ.ศ. 2547 ได้เห็นความสามารถของอาจารย์ทวิ และได้เชิญให้อาจารย์ทวิไปเป็นอาจารย์ของมหาวิทยาลัยราชภัฏอุบลราชธานีในเวลาต่อมา หลังจากนั้นชื่อเสียงของอาจารย์ทวิและสมาคมเชื้อสายเวียดนามอุบลราชธานีก็เป็นที่รู้จักในท้องถิ่นมากขึ้น

<sup>5</sup> ที่มา [vovworld.vn/th-TH/ข่าวเด่น/ชมรมชาวเวียดนามในประเทศไทยมีส่วนร่วมพัฒนาความสัมพันธ์เวียดนามไทย/162911.vov](http://vovworld.vn/th-TH/ข่าวเด่น/ชมรมชาวเวียดนามในประเทศไทยมีส่วนร่วมพัฒนาความสัมพันธ์เวียดนามไทย/162911.vov)



ส่วนการตั้งสมาคมนั้น อาจารย์ทวีได้ให้ข้อมูลการตั้งกลุ่มชาวญี่ปุ่นว่า สมาคมดังกล่าวได้ตั้งขึ้นมาหลังจากการรวมตัวกันของชาวเวียดนามวัยกลางคนถึงวัยเกษียณอายุ เพื่อทำกิจกรรมต่าง ๆ หลังจากนั้นได้ตั้งสมาคมเพื่อส่งเสริมความเข้มแข็งให้กับกลุ่ม โดยมีวัตถุประสงค์ในการตั้งสมาคม 7 ข้อ ดังนี้

1. เพื่อส่งเสริมความสามัคคีของชาวเวียดนามในจังหวัดอุบลราชธานี ได้แก่ กิจกรรมตามประเพณี และงานพิธีต่าง ๆ ของสมาชิก
2. ส่งเสริมวัฒนธรรมและการศึกษา โดยเฉพาะชาวเวียดนามหนุ่มสาวในท้องถิ่นที่ไม่สามารถพูดภาษาเวียดนามได้ และช่วยเผยแพร่วัฒนธรรมเวียดนามในประเทศไทย
3. จัดกิจกรรมกีฬาหรือร้องเพลง เพื่อการรักษาเพลงและประเพณีเวียดนาม โดยเฉพาะงานตรุษเวียดนาม
4. เป็นสื่อกลางในกับหน่วยงานไทยและเวียดนามทั้งภาครัฐและภาคเอกชนที่ต้องการลงทุนหรือสร้างความร่วมมือระหว่างประเทศ
5. ดูแลผู้สูงอายุ ซึ่งตามประเพณีเวียดนามผู้มีอายุน้อยจะต้องดูแลและให้ความเคารพแก่ผู้สูงอายุ
6. เป็นองค์กรที่ไม่เกี่ยวข้องกับการเมือง ไม่มีผลประโยชน์ และไม่ยุ่งเกี่ยวกับการเมือง
7. เป็นองค์กรที่ไม่เกี่ยวข้องกับการเล่นไพ่ การเล่นบิลเลียด หรือการพนันใด ๆ

หลังจากนั้นอาจารย์ทวียังได้อธิบายเพิ่มเติมอีกว่า ทำไมสมาคมจึงตั้งชื่อสมาคมว่า “สมาคมเชื้อสายเวียดนาม” หรือ “Hoi Nguoi Viet” แทนคำว่า “สมาคมชาวไทยเชื้อสายเวียดนาม” โดยอธิบายในแง่ของความเป็น “ชาติ” หรือ “เชื้อสาย” มากกว่าความเป็นชาติพันธุ์โดยกล่าวว่า

“สมาคมฯ ไม่ใช่คำว่า สมาคมชาวเวียดนาม หรือ สมาคมชาวไทยเชื้อสายเวียดนาม แล้วใช้คำว่า สมาคมเชื้อสายเวียดนาม นั้นหมายความว่า ใครก็ตามที่มีตรวจดูโครงสร้างดีเอ็นเอแล้วสามารถระบุได้ว่าเป็น เวียดนาม สามารถที่จะเป็นส่วนหนึ่งของสมาคมได้”

จากข้อความดังกล่าว อาจารย์ทวีได้สรุปว่า “ไม่ว่าจะเป็นนักศึกษาชาวเวียดนามที่มาศึกษาต่ออยู่ ณ เมืองอุบลราชธานี หรือชาวเวียดนามที่มาค้าขายหรือทำงานที่เมืองอุบลราชธานี จะสามารถมาขอความช่วยเหลือจากสมาคมในกรณีที่สามารถทำได้” ตัวอย่างเช่น ปัจจุบันมีนักศึกษาชาวเวียดนามจำนวนมากที่มาขอคำแนะนำและคำปรึกษาจากสมาคม ซึ่งในหลายปีที่ผ่านมาหลังการมีนักศึกษาชาวเวียดนามมาเรียนที่มหาวิทยาลัยราชภัฏอุบลราชธานี ทางสมาคมกล่าวว่า สมาคมเชื้อสายเวียดนามอุบลราชธานีได้ช่วยเหลือนักศึกษาชาวเวียดนามที่มาเรียนอยู่ที่มหาวิทยาลัยราชภัฏอุบลราชธานีโดยตลอด นอกจากนั้นยังเคยช่วยเหลือนักศึกษาเวียดนามที่เคยได้รับอุบัติเหตุที่ต้องรับการดูแลรักษาในโรงพยาบาลหลายครั้ง และในแต่ละปีสมาคมเชื้อสายเวียดนามอุบลราชธานีก็ได้เชิญให้นักศึกษาเวียดนามเข้าร่วมงานตรุษเวียดนามซึ่งเริ่มจัดตั้งตั้งแต่ปี 2552 เป็นต้นมา

นอกจากนั้นการเมืองของการแสดงตัวตนในพื้นที่สาธารณะยังเป็นอีกกลยุทธ์หนึ่งที่ผู้คนที่ข้ามพรมแดน หรือผู้ตั้งถิ่นฐานใหม่ในต่างประเทศใช้ในการสร้างอำนาจในการต่อรองให้กับตนเอง Aihwa Ong (1999: 96) ใช้ในการศึกษาชนชั้นกลางชาวจีนจากฮ่องกงและสิงคโปร์ที่ไปอยู่ในเขต Peninsula Park ซึ่งเป็นพื้นที่ที่เหมาะสมในการสะสมทุนโดยการลงทุนต่าง ๆ หลังจากนั้นชาวเชื้อสายจีนเหล่านี้ได้เริ่มซื้อบ้านและ

ส่งลูกหลานเข้าเรียนในโรงเรียนในเขตดังกล่าว ในขณะที่ชาวเชื้อสายจีนเหล่านี้ พวกเขาก็ได้ต่อรองอำนาจในท้องถิ่นซึ่งเป็นอำนาจที่อยู่ในกลุ่มของคนขาวโดยใช้การทำบุญและทำกิจกรรมเพื่อการกุศลต่างๆ ในการแสดงตัวตน กลุ่มเหล่านี้เป็นกลุ่มที่ใช้นักในหมู่คนที่มีความอำนาจทางเศรษฐกิจเพื่อที่จะเป็นส่วนหนึ่งหรือได้รับการยอมรับนั่นเอง ในขณะที่ชาวเวียดนามในเมืองอุบลราชธานีไม่สามารถที่จะแสดงตัวตนในพื้นที่สาธารณะได้ก่อนยุคการพัฒนาในภูมิภาคเนื่องจากเงื่อนไขทางการเมืองของความมั่นคงที่สอดส่องพวกเขาอยู่ต่างจากในปัจจุบันที่พวกเขาเป็นกลุ่มคนที่มืบทบาทที่โดดเด่นในพื้นที่สาธารณะของเมืองชายแดนอย่างเมืองอุบลราชธานี และแสดงความเป็นตัวตนได้อย่างเต็มที่ในบริบทการเมืองและการพัฒนาในปัจจุบันที่มุ่งสร้างเศรษฐกิจข้ามแดนและเศรษฐกิจระดับภูมิภาค

จะเห็นได้ว่า หลังจากที่ชาวเวียต เกียวในจังหวัดอุบลราชธานีได้สะสมทุนทางเศรษฐกิจในช่วงหลายปีที่อยู่ในประเทศไทยแบบไม่มีสัญชาติไทย ปรากฏว่า หลังจากที่ได้รับสัญชาติไทยแล้ว ชาวเวียดนามเหล่านี้มีเสรีภาพเหมือนคนไทยทุกประการ และนอกจากนั้นโครงการอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขง (GMS) ก็เป็นอีกแรงผลักดันที่ทำให้ชาวเวียดนามเหล่านี้เป็นผู้ได้เปรียบที่จะมีโอกาสเดินทางข้ามพรมแดน เมื่อเปรียบเทียบกับกรณีที่ชาวจีนโพ้นทะเลที่ย้ายถิ่นไปอยู่ที่ Peninsula Park แล้วจะเห็นได้ว่า ถึงแม้ชาวเวียดนามจะไม่ได้ตั้งถิ่นฐานอยู่ในที่ที่เหมาะสมตามหลัก “ฮวงจุ้ย” (fengshui) ตามวัฒนธรรมเต๋า-ขงจื้ออย่างชาวจีนที่เลือกที่อยู่ในรัฐแคลิฟอร์เนีย แต่ชาวเวียดนามเหล่านี้ก็สามารถสะสมทุนแล้วซื้อทำเลร้านค้าที่ดีได้ในภายหลัง แต่สิ่งที่ชาวเวียดนามเหล่านี้ใช้ในการสร้างตัวตน ก็คือ “การแสดงตัวตนในพื้นที่สาธารณะ” โดยใช้กิจกรรมต่างๆ ที่ถือว่าการช่วยเหลืองานสาธารณะในท้องถิ่นนั้นๆ โดยเฉพาะในหลายปีที่ผ่านมา ชาวเวียดนามได้มีโอกาสในการจัดงานและกิจกรรมต่างๆ โดยเริ่มตั้งแต่การจัดประเพณีปีใหม่หรือตรุษเวียดนาม (Tết Nguyên Đán) ในโรงเรียนสามัคคีวิทยาคาร ซึ่งเป็นโรงเรียนที่ตั้งอยู่ติดกับพื้นที่นิคมถาวรของตนเอง นอกจากนี้จะจัดงานประเพณีปีใหม่แล้ว ในปี 2555 สมาคมยังได้จัดงานสตรีสากลขึ้น โดยเชิญนายกเทศมนตรีในขณะนั้นคือ ฯพณฯ รจนา กัลป์ตินันท์ เป็นผู้มาเปิดงาน โดยในงานสมาคมฯ จะเชิญผู้หญิงที่เป็นสมาชิกของสมาคมฯ มานั่งรับประทานอาหารบนโต๊ะจีนแล้วกล่าวถึงความสำคัญของการจัดงานวันสตรีสากล แล้วผู้ชายที่เป็นสมาชิกของสมาคมจะเป็นผู้ที่ให้บริหารอาหารและเครื่องดื่มแก่ผู้หญิงเหล่านี้ ลุงสมบุญ นายกสมาคมฯ ได้บอกกับผู้เขียนว่า “การจัดงานแบบนี้ได้มาจากเวียดนาม เนื่องจากประเทศเวียดนามได้ให้ความสำคัญกับวันสตรีสากลมานานแล้ว ซึ่งเรา (ประเทศไทย) พึ่งจะมีกันแต่ไม่ได้จัดงานใหญ่เหมือนที่เวียดนาม” หลังจากนั้นผู้เขียนก็ได้มีโอกาสเข้าสังเกตการณ์การจัดงานปีใหม่ในปี 2556 และ 2557 ในปี พ.ศ. 2556 สมาคมเชื้อสายเวียดนามได้จัดงานตรุษเวียดนามอีกเช่นเคย โดยสมาคมฯ ได้เชิญท่านกงสุลสาธารณรัฐสังคมนิยมเวียดนาม จังหวัดขอนแก่นมาร่วมงาน ผังข้าราชการไทยทางสมาคมได้เชิญผู้ว่าราชการจังหวัดอุบลราชธานีมาร่วม โดยท่านผู้ว่าได้กล่าวกับกงสุลว่า

“จังหวัดอุบลราชธานีได้มีความมุ่งหวังที่สร้างความร่วมมือกับทางเวียดนามในอนาคต โดยเฉพาะโครงการเมืองคู่มิตรกับจังหวัดกว๋างนามและเทือเทียนเว้ อันเป็นการสร้างการเป็นส่วนหนึ่งของประชาคมเศรษฐกิจอาเซียนในปี 2559 ที่จะถึง ทางภาคประชาชนของจังหวัดอุบลราชธานีมีความยินดีที่มีนักศึกษาชาวเวียดนามมาศึกษาในระดับอุดมศึกษาที่มหาวิทยาลัยราชภัฏอุบลราชธานี และมหาวิทยาลัยอุบลราชธานี ในนามของผู้ว่าราชการจังหวัดอุบลราชธานี กระผมได้พูดคุยกับท่านอธิการบดีของทั้งสอง

มหาวิทยาลัยแล้ว ณ บัดนี้ ผมของเชิญชวนแขกผู้มีเกียรติทุกท่าน ดื่มเพื่อถวายพระพร ให้พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวฯ ได้มีพระพลานามัยแข็งแรง เป็นมิ่งขวัญของพวกเราต่อไป”

หลังจากทุกคนในงานได้ดื่มเพื่อถวายพระพรแล้ว ผู้ว่าราชการฯ ได้นำกล่าว ไชโย 3 ครั้ง

การต้อนรับของชาวเวียดนามในจังหวัดอุบลราชธานีอาจจะไม่เหมือนกับกรณีของชาวจีนโพ้นทะเลที่รัฐแคลิฟอร์เนีย อย่างไรก็ตาม จะเห็นได้ว่าสมาคมเชื้อสายเวียดนามอุบลราชธานีเองก็มีบทบาทในการส่งเสริมธุรกิจและการพัฒนาในภูมิภาค โดยในการนี้สมาคมมีบทบาทในการนำคณะศึกษาดูงาน เตรียมเอกสารเพื่อที่จะประชุมหรือลงนามในข้อตกลงระหว่างหน่วยงานต่าง ๆ ของไทยและเวียดนาม หลังจากนั้นในปี พ.ศ. 2557 สมาคมเชื้อสายเวียดนามฯ ได้จัดงานปีใหม่ ณ ที่ที่ถือว่าเป็นพื้นที่ของพ่อค้าในเมืองชายแดนจังหวัดอุบลราชธานี นั่นคือ การจัดงานตรุษเวียดนาม ณ หอการค้าจังหวัดอุบลราชธานี ซึ่งถือว่าเป็นพื้นที่ดังกล่าวเป็นพื้นที่ของชาวจีนที่ทำหน้าที่เป็นพ่อค้าในยุคบุกเบิกของเมืองอุบลราชธานี ในการเตรียมงานดังกล่าว สมาคมฯ ได้เชิญตัวแทนของหอการค้าซึ่งเป็นชาวจีนเข้าร่วมงานตรุษเวียดนาม และได้กล่าวถึงความสัมพันธ์ของชาวจีนกับชาวเวียดนามในจังหวัดอุบลราชธานี

การจัดงานในพื้นที่ดังกล่าว อาจจะกล่าวได้ว่าสมาคมเชื้อสายเวียดนามประสบความสำเร็จในการแสดงตัวตนในพื้นที่เมืองชายแดนอุบลราชธานีเป็นอย่างดี โดยเฉพาะหลังจากนั้นในปี 2557 สมาคมฯ ได้จัดงานตรุษเวียดนาม ณ ศูนย์แสดงสินค้าโอท็อปขององค์การบริหารจังหวัดอุบลราชธานี ในความเห็นของผู้เขียน การย้ายพื้นที่ของการแสดงตัวตนของชาวเวียดนามดังกล่าวนี้ ในมุมหนึ่ง คือการสร้างความสัมพันธ์เชิงอำนาจของกลุ่มตนเองกับผู้มีอำนาจทางเศรษฐกิจในท้องถิ่น นั่นเอง ลักษณะของปฏิบัติการดังกล่าวนี้เป็นปฏิบัติการที่เกิดขึ้นอย่างเข้มข้นของสมาคมที่มีบทบาทมากขึ้นในสถาบันทางสังคมต่าง ๆ ในเมืองชายแดนแห่งนี้ โดยเฉพาะอาจารย์ทวี รุ่งโรจน์ขจรกุล ซึ่งเป็นผู้ที่ทางสมาคมได้ส่งไปเรียนภาษาเวียดนามสำเนียงเมืองหลวงฮานอย ซึ่งปัจจุบันตัวอาจารย์ทวีเองไม่ได้สอนที่มหาวิทยาลัยราชภัฏอุบลราชธานีมากนัก แต่กลับมีบทบาทการเป็นตัวแทนมหาวิทยาลัยราชภัฏอุบลราชธานีในการสร้างความสัมพันธ์ระหว่างประเทศระหว่างหน่วยงานต่าง ๆ ที่อยู่ภายในประเทศไทยและประเทศเวียดนาม

โดยสรุปแล้ว ความสามารถทางเศรษฐกิจที่ชาวเวียดนาม เกือบเหล่านี้ได้สะสมและประสบมาในอดีตนั้น ทำให้ชาวเวียดนามเหล่านี้โยกหาอดีตของประเทศบ้านเกิด แล้วตั้งสมาคมขึ้นโดยสรุปแล้ว ความสามารถทางเศรษฐกิจที่ชาวเวียดนาม เกือบเหล่านี้ได้สะสมและประสบมาในอดีตนั้น ทำให้ชาวเวียดนามเหล่านี้โยกหาอดีตของประเทศบ้านเกิดที่ตนเองได้ถูกปลุกฝังมาตั้งแต่รุ่นบรรพบุรุษ และชาวเวียดนามรุ่นนี้ก็มีความผูกพันและความสัมพันธ์ที่ดีกับรัฐบาลพรรคคอมมิวนิสต์เวียดนามในปัจจุบันที่ทำการปฏิวัติและรวมชาติได้สำเร็จ หลังจากความร่วมมือของการพัฒนาในระดับภูมิภาคนั้น รัฐบาลไทยเองก็ได้ยกเลิก พระราชบัญญัติการกระทำการอันเป็นคอมมิวนิสต์ แล้วลิดีในการเป็นพลเมืองแก่ชาวเวียดนาม แล้วหลังจากนั้นชาวเวียดนามในจังหวัดชายแดนแม่น้ำโขงก็ได้ตั้งสมาคมขึ้น เพื่อฟื้นฟูอัตลักษณ์ตนเองและเชื่อมความสัมพันธ์ระหว่างสองประเทศในบริบทของวาทกรรมการพัฒนาอนุภาคลุ่มน้ำโขง และกลายเป็นประชาคมเศรษฐกิจอาเซียนได้เป็นอย่างดี ซึ่งในทางทฤษฎีแล้วผู้คนเหล่านี้เองได้เชื่อมโยงตนเองข้ามชาติกลับไปยังประเทศแม่ ซึ่งเป็นชาติที่เป็นจันตรกรรมของรัฐบาลเวียดนาม (Anderson, 1991) และทำให้ตนเองนั้นเป็นผู้แสดง/ผู้กระทำ

การที่อาศัยอยู่ในพื้นที่ระดับภูมิภาคลุ่มน้ำโขงในฐานะที่เป็นตัวเชื่อมความสัมพันธ์ของทั้งสองประเทศและท้องถิ่น

### เหยียด เกี่ยว การทูต นักศึกษา แรงงาน และความสัมพันธ์ระหว่างประเทศ

การที่หน่วยงานต่าง ๆ ทั้งในไทยและในเวียดนามใช้ประโยชน์จากกลุ่มชาวเหยียด เกี่ยวเหล่านี้ ไม่เพียงแต่หมู่คนเหล่านี้เป็นคนที่สามารถสื่อสารภาษาไทย-เวียดนามได้เพียงเท่านั้น แต่เนื่องจากในอดีตที่ผ่านนับตั้งแต่ปี ค.ศ. 1946 นั้น ชาวเวียดนามที่อาศัยอยู่ในเมืองชายแดนของแม่น้ำโขงนั้นมีความสัมพันธ์อันดีกันตลอดกับรัฐบาลเวียดนามเหนือ อันหมายถึงการมีความสัมพันธ์ที่ดีกับรัฐบาลสาธารณรัฐสังคมนิยมเวียดนาม ณ ปัจจุบัน

ความสัมพันธ์ระหว่างชาวเวียดนามกับรัฐบาลเวียดนามนั้นไม่ใช่เพิ่งเกิดในช่วงของการพัฒนาในอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขงเท่านั้น ในยุคอาณานิคมฝรั่งเศสการเข้ามาเคลื่อนไหวขบวนการปลดแอกจากอาณานิคมฝรั่งเศสของเวียดนาม โดยเฉพาะผู้นำที่สำคัญ คือ โฮจิมินห์ หรือที่เรียกกันว่าลุงโฮนั้นได้เข้ามาเชิญชวนชาวเวียดนามที่อาศัยอยู่ในประเทศไทยร่วมช่วยเหลือขบวนการ ดังนั้น ลุงโฮ เป็นที่เคารพศรัทธาของชาวเวียดนามอยู่ในประเทศเวียดนาม (ธัญญาทิพย์และทิน, 2548) นอกจากนั้นในยุคที่เวียดนามแบ่งออกเป็นเวียดนามเหนือ-ใต้ชาวเวียดนามในอีสานยังส่งความช่วยเหลือให้กับทางเวียดนามเหนือเพื่อทำการรวมประเทศ ถึงแม้การเคลื่อนไหวในยุคนั้นจะถูกจับตามองจากรัฐไทยก็ตาม ในกรณีของชาวเวียดนามในจังหวัดอุบลราชธานีนั้น องลี่<sup>6</sup> (Ông Lý) ซึ่งเคยเป็นทหารเวียดนามที่หนีมาจากเหตุการณ์อาณานิคมฝรั่งเศสบุกเมืองท่าแขก แขวงคำม่วน ทางฝั่งประเทศลาวในขณะนั้น มาหาที่หลบภัยที่ฝั่งนครพนมแล้วอพยพลงไปยังเมืองอุบลราชธานี ปัจจุบันบ้านขององลี่จะอยู่ใกล้กับชุมชนชาวเวียดนามที่เป็นชุมชนโบสถ์คริสต์ ใกล้กับโรงเรียนอาเวมารีอา อำเภอเมือง จังหวัดอุบลราชธานี บนผนังบ้านขององลี่จะมีใบประกาศเกียรติคุณที่รัฐบาลเวียดนามมอบให้กับองลี่ในฐานะที่เคยช่วยเหลือการรวมประเทศของรัฐบาลในขณะนั้น จะเห็นได้ว่าชาวเวียดนามในจังหวัดอุบลราชธานีมีความสัมพันธ์ที่แนบแน่นกับทางรัฐบาลเวียดนามเป็นอย่างดี โดยเฉพาะในช่วงที่เริ่มโครงการระเบียงเศรษฐกิจตะวันออก-ตะวันตก (East-West Economic Corridor) ชาวเวียดนามในภาคอีสานส่วนใหญ่ได้บัตรประชาชนในปี พ.ศ. 2547 ชาวเวียดนามเหล่านี้ก็เริ่มมีกิจกรรมร่วมกับรัฐบาลเวียดนามเริ่มมากขึ้น มีหน่วยงานรัฐบาลเวียดนามที่มาเยี่ยมเยียนอยู่เป็นประจำ โดยเฉพาะสถานกงสุลสาธารณสังคมนิยมเวียดนาม จังหวัดขอนแก่น ในปี 2557

ผู้เขียนได้รับเชิญจากอาจารย์ทวิ รุ่งโรจน์ชนกุล ให้ไปสังเกตการณ์การเยี่ยมเยียนสมาคมของคณะวุฒิสภาไทย เนื่องจากวุฒิสภาไทยในชุดดังกล่าว ได้รับเชิญจากสภาประชาชนเวียดนามให้ไปเยี่ยมในปี พ.ศ. 2555 มีสมาชิกวุฒิสภาท่านหนึ่งของไทยกล่าวว่า “ตอนที่ไปเยี่ยมสภาประชาชนเวียดนาม ท่านรองประธานสภาประชาชนเวียดนามได้ฝากให้ดูแลชาวเวียดนามที่อยู่ในภาคอีสาน” ทางสมาคมจึงรายงานเรื่องชีวิตความเป็นอยู่ต่อคณะสมาชิกวุฒิสภาของไทยขณะที่เยี่ยมเยียน โดยอาจารย์ทวิ รุ่งโรจน์ชนกุลได้เล่าถึงประวัติศาสตร์ของชาวเวียดนามในจังหวัดอุบลราชธานี โดยเชื่อมโยงกลับไปยังยุคอดีตของเวียดนาม เช่น การเชื่อมโยงตนเองกันเงิน ฮึง ต่าว (Trần Hưng Đạo) ซึ่งถือว่าเป็นบรรพบุรุษของชาวเวียดนามตามประวัติศาสตร์ชาติของเวียดนามในปัจจุบัน และได้แสดงออกอย่างชัดเจนในความภูมิใจ

<sup>6</sup> อง แปลว่า ท่าน ตา ปู่ เป็นคำที่เรียกคนรุ่นหลานเรียกปู่ย่าตายาย

ในอัตลักษณ์ของชาวเวียดนามที่ต่อสู้กับฝรั่งเศสและอเมริกา หลังจากนั้น อาจารย์ทวิเองก็ได้รายงานถึงความเป็นอยู่ของชาวเวียดนามในปัจจุบันไม่มีปัญหาในการดำรงชีวิตแล้ว เนื่องจากทุกคนได้รับสัญชาติไทยเกือบหมดทุกคนแล้ว ที่เหลือก็เป็นรุ่นแรกที่อพยพมา ซึ่งไม่จำเป็นต้องมีบัตรประชาชนก็ได้

นอกจากกับรัฐบาลเวียดนามแล้วในท้องถิ่นชาวเวียดนามในเมืองอุบลราชธานียังได้ช่วยเหลือและดูแลนักศึกษาชาวเวียดนามที่ศึกษาอยู่มหาวิทยาลัยราชภัฏอุบลราชธานี เนื่องจากอาจารย์ทวิ ซึ่งเป็นฝ่ายประชาสัมพันธ์ของสมาคมฯ นักศึกษาเหล่านี้เริ่มเข้ามาเรียนในภาคอีสานของไทยในปี พ.ศ. 2547 เนื่องจากมหาวิทยาลัยราชภัฏต่าง ๆ ในภาคอีสาน ณ ขณะนั้นต้องการที่จะสร้างความสัมพันธ์ระหว่างประเทศ โดยมุ่งไปที่การร่วมมือกับภาคีทางการศึกษาในประเทศลุ่มน้ำโขง มหาวิทยาลัยราชภัฏสกลนครจึงได้ร่วมกับมหาวิทยาลัยราชภัฏต่าง ๆ ในภาคอีสานจัดงานแลกเปลี่ยนเยาวชนขึ้น ณ มหาวิทยาลัยราชภัฏสกลนคร หลังจากที่หนุ่มสาวชาวเวียดนามได้เห็นสภาพของมหาวิทยาลัยราชภัฏสกลนครแล้ว หนุ่มสาวชาวเวียดนามเหล่านั้นจึงขอผู้บริหารมหาวิทยาลัยราชภัฏที่ร่วมโครงการในขณะนั้น อนุญาตให้พวกเขาเข้าเรียนในมหาวิทยาลัยราชภัฏในภาคอีสานของไทยได้ หลังจากนั้นมหาวิทยาลัยในภาคอีสานจึงเริ่มให้หนุ่มสาวเหล่านั้นเรียนภาษาไทยที่มหาวิทยาลัยราชภัฏสกลนครก่อนที่จะแยกเรียนตามมหาวิทยาลัยราชภัฏต่าง ๆ ในภายหลัง

ปัจจุบันมีนักศึกษาหนุ่มสาวชาวเวียดนามจำนวนมากจบจากมหาวิทยาลัยราชภัฏอุบลราชธานีมหาวิทยาลัยฯ เองก็ใช้ชาวเวียดนามในเมืองอุบลราชธานีโดยเฉพาะอาจารย์ทวิ รุ่งโรจน์ขจรกุล เป็นผู้ประสานงานระหว่างมหาวิทยาลัยราชภัฏอุบลราชธานีกับสถาบันการศึกษาในเวียดนามเพื่อที่จะรับนักศึกษาเข้ามาเรียนในประเทศไทย จากการสัมภาษณ์ของผู้เขียน นักศึกษาจะอยู่กันโดยครั้งแรกจะเช่าบ้านอยู่ในบ้านพักครูของวิทยาลัยครูอุบลราชธานี (เดิม) โดยจ่ายเงินเพียงปีละ 3,000 บาท ต่อคนต่อปี จึงทำให้นักศึกษาสามารถอาศัย เรียน และทำงานในจังหวัดอุบลราชธานีได้ แต่บ่อยครั้งที่นักศึกษาเหล่านี้ถูกตำรวจตรวจคนเข้าเมืองจับ เช่น ผู้ให้สัมภาษณ์ซึ่งเป็นนักศึกษาในสาขาบัญชีคนหนึ่งเคยโดนจับกับเพื่อนเนื่องจากไปทำงานเสิร์ฟอาหารอยู่ร้านซีฟู้ดชื่อดังแห่งหนึ่งในเมืองอุบลราชธานี เนื่องจากรัฐบาลไทยยังไม่อนุญาตให้แรงงานเวียดนามทำงานในประเทศไทยได้ ในช่วงเวลาดังกล่าวนักศึกษาเวียดนามหลายคนจะต้องดิ้นรนหางานพาร์ทไทม์ทำแบบเป็นทางการที่มีใบอนุญาต เช่น การเป็นครูสอนภาษาเวียดนามที่โรงเรียนเอกชนหรือแอบเป็นลูกจ้างอาหารต่าง ๆ แบบลับ ๆ

ในส่วนของการเรียนการศึกษา นักศึกษาชาวเวียดนามเหล่านี้จะได้เข้ารับการอบรมภาษาไทยจำนวนกว่า 7 เดือน และต้องสอบได้คะแนนมากกว่า 75/100 คะแนน ก่อนที่จะเข้าเรียนชั้นปีที่ 1 ในมหาวิทยาลัยราชภัฏอุบลราชธานีโดยไม่ต้องสอบเข้าเหมือนเด็กไทย และจ่ายค่าเทอมในอัตราเดียวกันกับเด็กไทย เนื่องจากทางมหาวิทยาลัยราชภัฏในอีสานได้แก่ระเบียบของมหาวิทยาลัยให้นักศึกษาชาวเวียดนามจ่ายค่าเล่าเรียนเพียงครึ่งหนึ่งของค่าเล่าเรียนสำหรับชาวต่างชาติ หรือจ่ายเท่ากับนักศึกษาชาวไทยนั่นเอง นอกจากเรียนภาษาไทยในห้องเรียนแล้ว นักศึกษาเหล่านี้ก็จะใช้กลยุทธ์การหาเพื่อนคนไทยเพื่อฝึกภาษาไทยของตนเองให้แข็งแรงขึ้น และการทำงานในเมืองอุบลราชธานีก็เป็นอีกกลยุทธ์หนึ่งที่ช่วยการฝึกภาษาไทยในชีวิตประจำวันด้วย ซึ่งการเรียนในลักษณะดังกล่าว นักศึกษาเองจะต้องขยันขันแข็งเพื่อที่จะประสบผลสำเร็จในการเรียนในสถาบันการอุดมศึกษาของไทย แต่ก็มีบางคนที่ไม่สนใจเรียนจึงต้องกลับไปอยู่ที่เวียดนาม



ในแง่ของความสัมพันธ์กับชาวเวียต เกี่ยวเหล่านี้แล้ว อาจารย์สุพรรณ ซึ่งเป็นลูกหลานชาวเวียต เกี่ยว รุ่นที่ 3 และเป็นอาจารย์ที่สอนภาษาไทยให้กับนักศึกษาชาวเวียดนามเหล่านี้จะมีหน้าที่ดูแลการใช้ชีวิตของนักศึกษาเวียดนาม นอกจากนั้นนักศึกษาชาวเวียดนามเองยังมีความสัมพันธ์กับชาวเวียดนาม บางครอบครัวเป็นกรณีพิเศษและคอยช่วยเหลือก็อยู่ตลอดเวลา เช่น กรณีของลุงสายันต์เองก็จะชอบแวะไปที่บ้านพักของนักศึกษาเรื่อย ๆ โดยในช่วงตรุษเวียดนามในปี 2557 ลุงสายันต์เองก็ได้ขับเครื่องเสียงและเพลงคาราโอเกะเวียดนามที่ซื้อมาจากเวียดนามไปยังบ้านนักศึกษา และร่วมดื่มกินกัน นักศึกษาจนจบงาน ผู้เขียนเองก็ได้สัมภาษณ์ลุงสายันต์ ลุงสายันต์เองเล่าว่าตนเองมีความสัมพันธ์กับนักศึกษาเหล่านี้มาตั้งแต่รุ่นแรก (2547) หลังจากนั้นก็มีการช่วยเหลือนักศึกษาอยู่ตลอด และส่วนตัวเองลุงสายันต์ก็ได้มีโอกาสที่ฝึกภาษาเวียดนามด้วย

ท้ายที่สุด การอพยพของแรงงานชาวเวียดนามในจังหวัดอุบลราชธานีในช่วงที่รัฐบาลไทยยังไม่อนุญาตให้ขึ้นทะเบียนเป็นแรงงานต่างด้าวก็เป็นความสัมพันธ์อีกชั้นหนึ่ง ซึ่งวัชร ศรีคำ (2557) พบว่า ชาวเวียดนามเหล่านี้เข้ามาเป็นลูกจ้างในร้านที่มีเจ้าของเป็นชาวเวียดนามในเขตนครอุบลราชธานี เนื่องจากมีความขยันและเนื่องจาก “ความรักในชาติเดียวกันตามที่บรรพบุรุษได้สั่งสอนไว้” ชาวเวียต เกี่ยวในจังหวัดอุบลราชธานีจึงตัดสินใจที่จ้างแรงงานเหล่านั้น หลังจากนั้นแรงงานชาวเวียดนามก็ได้ชวนเพื่อนและญาติชาวเวียดนามที่หนีจากความยากจนและรายได้จากแรงงานราคาถูกในเวียดนามมาเป็นแรงงาน ผ่านเครือข่ายทางสังคมของแรงงานเวียดนามและนายจ้างที่เป็นชาวเวียดนามมากขึ้น จนรัฐบาลไทยต้องประกาศนโยบายให้ชาวเวียดนามลงทะเบียนแรงงานในเวลาต่อมา<sup>7</sup>

จากปรากฏการณ์ต่าง ๆ ทั้งความสัมพันธ์ของชาวเวียต เกี่ยวกับรัฐบาลเวียดนาม ชาวเวียต เกี่ยวกับนักศึกษาชาวเวียดนาม และชาวเวียต เกี่ยวกับแรงงานชาวเวียดนาม ทำให้เห็นได้ว่า ความรู้สึกแบบ “ชาติเดียวกัน” เป็นทั้ง “ทุนทางวัฒนธรรม” (Cultural Capital) และ “ทุนทางสังคม” (Social Capital) ที่ประกอบไปด้วยความสัมพันธ์อันดีของชาวเวียดนาม รัฐบาลเวียดนามในยุคประวัติศาสตร์การสร้างชาติสมัยใหม่ของชาวเวียดนามในภาคอีสานของไทยที่มีอยู่ในชุมชนชาวเวียต เกี่ยวในเมืองชายแดนภาคอีสานหลายแห่ง จึงไม่แปลกเลยที่จินตนาการของความเป็น “คนชาติเดียวกัน” จะเชื่อมโยงของความเป็นชาติ-ชาติพันธุ์ (Ethno-National) และกลายเป็นส่วนสำคัญในการสร้างอัตลักษณ์ตัวตนของความเป็นเวียดนามของชาวเวียต เกี่ยวในภาคอีสานของไทยข้ามพรมแดนระหว่างสองประเทศ และมีลักษณะที่ชัดเจนขึ้นเนื่องจากการพัฒนาในภูมิภาคได้ทำให้ทั้งการไหลเวียนของผู้คน ข่าวสาร วัฒนธรรม ภาษามีลักษณะที่กระจายในภูมิภาคเหนือเขตแดนรัฐชาติได้เร็วขึ้น

ดังนั้น “ชาติ-ชาติพันธุ์” ในยุคโลกาภิวัตน์ปัจจุบันก็เป็นทุนอีกชนิดหนึ่งที่ประกอบไปด้วยทุนทางสังคมและทุนทางวัฒนธรรม และชาวเวียต เกี่ยวเหล่านี้ก็ใช้ทุนของความเป็น “ชาติเวียดนาม” สร้างอัตลักษณ์ของตน ผนวกกับการความเป็นพลเมืองไทยที่สามารถใช้ภาษาไทย สร้างอัตลักษณ์ผ่านพื้นที่สาธารณะในรูปแบบต่าง ๆ จึงไม่แปลกที่ท่านเอกอัครราชทูตสาธารณรัฐเวียดนามประจำประเทศไทยกล่าวยืนยันกับสื่อโทรทัศน์ของเวียดนามว่า ชาวเวียต เกี่ยวมีความสนใจและสนับสนุนการเข้ามาของแรงงานเวียดนามอย่างที่คุณเขียนได้ยกขึ้นมาในช่วงต้นของบทความ ซึ่งจากการสังเกตของผู้เขียนในสื่อสังคมออนไลน์เฟซบุ๊ก

<sup>7</sup> ที่มา กรุงเทพธุรกิจออนไลน์ <http://www.bangkokbiznews.com/news/detail/634084>



ของนายกศมาคมเชื้อสายเวียดนามเอง ก็พบว่านายกศมาคมฯ ได้มีการนำแรงงานชาวเวียดนามไปจดทะเบียนเป็นแรงงานต่างด้าวเหมือนอย่างที่ท่านเอกอัครราชทูตได้กล่าวไว้กับรายการทีวีของเวียดนาม

ผู้เขียนเห็นว่า ชาวเวียต เกี้ยวเองยังใช้ทุนทางชาติพันธุ์ที่ตนเองมีอยู่ร่วมงานและร่วมมือกับทั้งรัฐบาลไทย ท้องถิ่น เอกชน ตลอดจนสถาบันการศึกษาในการสร้างความสัมพันธ์กับหน่วยงานต่าง ๆ ของรัฐบาลเวียดนามและเอกชนเวียดนามด้วย ซึ่งจะกล่าวได้ว่า “ความเป็นชาติ” ผ่านการแสดงออกทางวัฒนธรรม ภาษา และความรู้สึกเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ก็เป็นลักษณะของการปฏิบัติการของ “พลเมือง” อีกแบบหนึ่งที่ไม่ใช่พลเมืองทางกฎหมายจากการได้บัตรประชาชนไทย แต่เป็นพลเมืองที่ช่วยเหลืองานสาธารณะ ซึ่งถ้าพิจารณาแล้วก็เป็นการใช้ทุนทางวัฒนธรรมและสังคมที่มีอยู่ในการสร้างทุนเชิงสัญลักษณ์ (Symbolic Capital) นอกจากนั้นชาวเวียต เกี้ยวเองก็ยังมีฐานะพลเมืองของ “ชาติเวียดนาม” อันเป็นประเทศแม่ที่ไม่ได้อาศัยอยู่ในประเทศแม่เหมือนอดีต ความเป็นพลเมืองแบบนี้มีความมีความยืดหยุ่น และอยู่เหนือพรมแดนรัฐ-ชาติ (Ong, 1999; 2009) ในอีกมุมหนึ่งผู้เขียนเห็นว่า ลักษณะดังกล่าวก็เกิดจากเงื่อนไขของทุนเสรีนิยมใหม่ที่นำเอาทุนชนิดต่าง ๆ เช่น ทุนทางวัฒนธรรมของการพูดภาษาไทยและภาษาเวียดนาม มาผสมปนเปกันจนกลายเป็นส่วนหนึ่งของสังคมภูมิภาคลุ่มน้ำโขงและอาเซียน ที่จะมีทุนหลายชนิดทั้งทุนทางเศรษฐกิจ ทุนทางสังคม และทุนวัฒนธรรมที่ทับซ้อนกันมากขึ้น (Intersectionality) ซึ่งจะทำให้คนที่มีความสามารถทางวัฒนธรรมภาษาที่หลากหลายมีบทบาทในการเป็นผู้กระทำการอยู่ในพื้นที่ตลาดในระดับอนุภาคลุ่มน้ำโขงและอาเซียนนั่นเอง

### บทส่งท้าย: ภาวะการณีกลายเป็นชาติ/ชาติพันธุ์ที่คนเวียดนามข้ามพรมแดน

เนื่องจากระเบียบการเมืองในอดีตที่จัดแบ่งกลุ่มชาวเวียต เกี้ยวในฐานะที่เป็นผู้เข้ามาอาศัยและความลื่นไหลของอัตลักษณ์ทางการเมืองของชาวที่ถูกนิยามโดยรัฐไทยและสังคมไทยที่ต้องการจัดแบ่งชาวเวียดนามในฐานะคนอื่น ทำให้กลุ่มชาวเวียดนามเหล่านี้ทั้งถูกนับรวมและกีดกันออกจากสังคมตามวาทกรรมทางการเมืองในแต่ละยุค ผ่านการปะทะประสานกับอำนาจทางการเมืองที่หลากหลายทั้งการช่วยเหลือและการสอดส่อง อย่างไรก็ตามถึงแม้จะมีการกีดกันอัตลักษณ์ของชาวเวียต เกี้ยวในอดีต แต่ขณะเดียวกันชาวเวียต เกี้ยวเองต้องปรับตัวให้อยู่รอดในสถานะของผู้ที่ไร้สัญชาติไทย โดยใช้กลยุทธ์ต่าง ๆ ในการดำรงชีวิต เช่น การอาศัยการแต่งงานกับคนที่มีบัตรประชาชน หลังจากผ่านพ้นบริบทการเมืองในยุคสงครามเย็นมาสู่ยุคของความร่วมมือระหว่างประเทศ ผนวกกับการได้สิทธิในการเป็นพลเมืองประเทศไทยผ่านการได้บัตรประชาชน และการยกเลิกพระราชบัญญัติการกระทำอันเป็นคอมมิวนิสต์ ทำให้ชาวเวียดนามเองตั้งกลุ่มขึ้นเพื่อการแสดงตัวตนในพื้นที่สาธารณะ อาจจะสามารถกล่าวได้ว่าการแสดงอัตลักษณ์เวียดนามดังกล่าวได้เกิดขึ้นหลังจากความเก็บกดและปิดกั้นตัวตนในพื้นที่ทั้งทางการเมืองและทางสังคมในอดีต ผ่านจ้องมองและความหวาดระแวงของรัฐไทยที่มองชาติพันธุ์เวียดนามในฐานะที่เป็นตัวแทน (Representative) ของลัทธิทางการเมืองที่แปลกแยก (Alien) และเป็นภัยต่อความมั่นคงของรัฐมาเป็นเวลานาน และพลุ่งพล่านออกมาเป็นพลังที่แสดงตัวตนในสังคมในฐานะที่เป็นผู้ช่วยเชื่อมความสัมพันธ์ระหว่างรัฐและหน่วยงานราชการของทั้งสองรัฐเพื่อสร้างให้เกิดการยอมรับทางสังคม การช่วยเหลือรัฐและเอกชนในยุคปัจจุบันของชาวเวียดนามในเมืองอุบลราชธานี ดังเช่น กรณีของการเป็นสื่อกลางให้กับแรงงานชาวเวียดนามลงทะเบียนแรงงานต่างด้าว จึงเป็นมากกว่าความเชื่อมโยงระหว่างชาติพันธุ์เวียดนามในระดับล่างเท่านั้น เพราะเบื้องหลังในเชิงจินตนาการทางการเมือง สังคม และชาติพันธุ์ชาวเวียดนามเหล่านี้มีพื้นที่ทางการเมือง

ที่เชื่อมโยงกับรัฐบาลเวียดนาม ปรับใช้ประเพณีและวัฒนธรรมเวียดนามผ่านการลอกแบบ (Imitation) จากประเทศเวียดนาม และสร้างความหน่วยงานรัฐ เอกชน และสถาบันการศึกษาในท้องถิ่นนั่นเอง

จากบริบททางประวัติศาสตร์ลุ่มน้ำโขง ซึ่งมีกลุ่มชาติ/ชาติพันธุ์เวียดนามอพยพโยกย้ายอยู่ทั้งภายในและภายนอกประเทศ โดยเริ่มจากยุคท้ายของการล่าอาณานิคมในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ซึ่งทำให้เกิดการอพยพหนีสงครามจนถึงปัจจุบัน เพื่อให้เห็นพัฒนาการบทบาทของชาติ/ชาติพันธุ์เวียดนามในภาคอีสานและอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขง จะเห็นได้ว่าส่วนใหญ่ในงานศึกษาภาวะการณืกลายเป็นของคนย้ายถิ่นนั้น มักจะมองปัจจัยผลักดันและปัจจัยดึงดูดทางเศรษฐกิจเพียงเท่านั้น ซึ่งมุมมองดังกล่าวยังไม่มองไม่พ้นลักษณะของคู่ตรงกันข้ามของการเป็นพื้นที่ต้นทางและปลายทาง (Dichotomy Thinking) ดังนั้น การวิจัยการข้ามแดนควรมองชาติพันธุ์ที่ข้ามแดนให้มีลักษณะที่ซ้อนทับของภาวะการณืที่หลากหลาย (Intersectionality) เพื่อให้เห็นภาวะการณืของการกลายเป็นที่เกิดขึ้นในระดับท้องถิ่น ระดับชาติ และระดับภูมิภาคในยุคเสรีนิยมนี้ได้ชัดเจนขึ้น

### บรรณานุกรม

- คำพูน บุญทวี. (2554). *ลูกอีสาน*. กรุงเทพฯ: ไป้ยเขียน.
- ฉนวนันท์ บุญวรรณ. (2545). *นโยบายจอมพล ป. พิบูลสงครามต่อชาวเวียดนามอพยพในประเทศไทย ในระหว่างปี พ.ศ. 2491-2500*. วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาประวัติศาสตร์. บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ธัญญาทิพย์ ศรีพนา และตริภังค์ เดียว ทิน. (2548). *เหวียด เกี้ยวและความสัมพันธ์ไทย-เวียดนาม*. สถาบันเอเชียศึกษาจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- วัชรวิ ศรีคำ. (2557). *แรงงานย้ายถิ่นเวียดนามในเขตเทศบาลเมืองอุบลราชธานี. วารสารสังคมลุ่มน้ำโขง: ปีที่ 10 ฉบับที่ 1 มกราคม-เมษายน 2557* หน้า 139-162.
- ศรีัญญา สุขวี. (2558). *ชาวเวียดนามอพยพ: นายทุนยุคไทยใหม่และการกลายเป็นชนชั้นนำเมืองชายแดน*. พิมพ์ลักษณ์, เชียงใหม่: ศูนย์อาเซียนศึกษามหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- Amporn Jirratikorn. (2011). *Shan Virtual Insurgency and the Spectatorship of the Nation*. *Journal of Southeast Asian Studies*, Volume 42, Number 1.
- Anderson, Benedict. (1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Revised Edition ed. London and New York: Verso.
- Appadurai, Arjun. (1996). *Modernity at Large: Cultural Dimension of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Bourdieu, Pierre. (1977). *Outline of Theory of Practice*. Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. (1986). *Forms of Capital*. In Jonathan Richardson (Ed.) *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York, Greenwood. 241-258.
- Bourdieu, Pierre and Jean Claude Passeron. (1979). *The Inheritors: The France Students and Their Relation to the Culture*. Chicago. Chicago University Press.
- \_\_\_\_\_. (1990). *The Educational System in Reproduction in Education, Society and Culture*. London. Sage Publication Ltd.
- Harvey, David. (1989). *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Blackwell: UK.
- \_\_\_\_\_. (2007). *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford University Press. Oxford UK.
- Ong, Aihwa. (1999). *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*. Durham: Duke University Press.
- \_\_\_\_\_. (2006). *Neoliberalism as Exception: mutations in citizenship and sovereignty*. Durham N.C.: Duke University Press.
- \_\_\_\_\_. (2009). *Citizenship in the midst of transnational regimes of virtue*, in Diane E. Davis, Julian Go (ed.) *Political Power and Social Theory (Political Power and Social Theory, Volume 20)* Emerald Group Publishing Limited, pp. 301-307.

- Plüss, Caroline and Chan Kwok-bun. (2012). *Theorizing and Proving Intersectionality in Transnational Contexts* in Plüss, Caroline and Kwok-bun, Chan (eds.), *Living Intersections: Transnational Migrant Identifications in Asia* International Perspectives on Migration Volume 2, 2012, pp. 1-16.
- Rostow, W. W. (1960). *The Five Stages of Growth-A Summary in The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 4-16.
- Sassen, Saskia. (1996). *Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization*, New York: Columbia University Press.
- Tanasak Phosrikun. (2015). *Racing to the GMS Borderland: Viet Kieu and Vietnamese Students at Rajbhat University in the Northeast of Thailand*. Master of Arts in Sustainable Development Thesis, Chiang Mai University, Thailand.
- Thongchai Winichakul. (1994). *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation*. Honolulu: University of Hawaii Press.

#### เว็บไซต์

- กรุงเทพธุรกิจออนไลน์. (2559). *กรม. ให้จัดระบบแรงงานต่างด้าวสัญชาติเวียดนาม. สืบค้นเมื่อ 1 มีนาคม, 2559*, จาก <http://www.bangkokbiznews.com/news/detail/634084>
- Facebook กรมประชาสัมพันธ์ อุบลราชธานี. (2559). *กรมประชาสัมพันธ์อุบลฯ ร่วมงานเต็ดเวียดนาม. สืบค้นเมื่อ 1 มีนาคม 2559* จาก <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=3748553132536&set=a.3748551132486.116239.1837583593&type=3&l=42b0cdf2e3&theater>
- Voice of Vietnam (VOV). (2559). *ชาวเวียดนามในประเทศไทยร่วมพัฒนาความสัมพันธ์ไทยเวียดนาม. สืบค้นเมื่อ 1 มีนาคม, 2559*, จาก <http://vovworld.vn/th-ข่าวเด่น/ชมรมชาวเวียดนามในประเทศไทยมีส่วนร่วมพัฒนาความสัมพันธ์เวียดนามไทย/162911.vov>

## อิทธิพลของผู้ค้าจีนกับการเปลี่ยนแปลงในนครหลวงเวียงจันทน์

นาวิรัตน์ ปรีสุทธิวุฒิพร

ชยันต์ วรรณนะภุติ

สมชัย ภัทรธนานันท์

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม

### บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาการเปลี่ยนแปลงของนครหลวงเวียงจันทน์หลังการเข้ามาของทุนและผู้ค้าจีนรายย่อย หลังการเกิดขึ้นของโครงการความร่วมมือในอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขง หรือ GMS วิธีการศึกษาใช้กระบวนการทางมานุษยวิทยา ทั้งการสัมภาษณ์ สังเกต การเข้าไปคลุกคลีสังเกตวิถีชีวิต รวมทั้งการใช้เอกสารทางราชการลาว งานวิชาการ และข่าวสารจากหนังสือพิมพ์

ผลการศึกษาพบว่าหลังจากที่ลาวเข้าโครงการ GMS นครหลวงเวียงจันทน์เติบโตอย่างรวดเร็ว เกิดความร่วมมือระหว่างรัฐบาลจีนและลาว ทำให้ทุน คนและสินค้าจากจีนเข้ามาในลาวเป็นจำนวนมาก และการเข้ามาของคนเหล่านี้ นำไปสู่การเปลี่ยนแปลงของเมืองทั้งในด้านกายภาพ เกิดศูนย์การค้าขนาดใหญ่ รองรับการท่องเที่ยว และตลาดย่อยที่เกิดขึ้นหน้าโรงงานต่าง ๆ การปรับเปลี่ยนวิถีการดำรงชีวิตของคนในนครหลวงเวียงจันทน์ คนลาวหันมาทำงานเป็นลูกจ้างคนจีน เรียนภาษาจีนมากขึ้น และหลายคนแต่งงานกับคนจีนรวมถึงการเลี้ยงลูกให้เป็นจีน

**คำสำคัญ:** ผู้ค้าจีน เวียงจันทน์

## บทนำ

การเปลี่ยนแปลงของสถานการณ์โลกหลังสงครามเย็น กลุ่มประเทศต่าง ๆ ร่วมมือกันทางด้านเศรษฐกิจ ทั้งในลักษณะทวิภาคี ภูมิภาค ดังเช่นการเกิดขึ้นของโครงการความร่วมมือทางเศรษฐกิจในอนุภูมิภาค ลุ่มน้ำโขง (The Greater Mekong Sub-regional Economic Cooperation Program: GMS) และความร่วมมือระหว่างรัฐบาลจีนและลาว นำไปสู่การเปลี่ยนแปลง โดยเฉพาะในลาวที่กำลังเปิดรับการลงทุนจากประเทศต่าง ๆ หลังนโยบายกลไกเศรษฐกิจใหม่ในปี 1986 ทำให้นครหลวงเวียงจันทน์ เมืองหลวงของประเทศเติบโตอย่างรวดเร็ว จนถูกกำหนดให้เป็นศูนย์กลางทางการค้า อุตสาหกรรมและการท่องเที่ยว ในแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติฉบับที่ 8 ของลาว (ค.ศ. 2006-2010)

บทความนี้จึงต้องการจะนำเสนอการเติบโตของนครหลวงเวียงจันทน์ จนนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงของเมือง โดยมีเหตุปัจจัยมาจากการเข้ามาของผู้ค้าจีน และทุนจีนที่เข้ามาประกอบการค้าในนครหลวงเวียงจันทน์ ซึ่งงานศึกษาอื่นไม่ได้ให้ความสำคัญกับประเด็นนี้เท่าใดนัก

## ความสัมพันธ์พิเศษระหว่างรัฐบาลจีน-ลาว ผู้การเข้ามาของทุนและคนจีน

หลังจากที่ลาวปฏิรูปเศรษฐกิจในประเทศ เปิดรับการลงทุนจากต่างประเทศ จีนได้กลับเข้ามาผูกสัมพันธ์กับลาวอีกครั้ง ความสัมพันธ์ของทั้งสองประเทศดีขึ้น หลังปี 1988 เมื่อลาวปรับความสัมพันธ์ทางการทูตกับจีน และเปิดพรมแดนให้ประชาชนทั้งสองประเทศเดินทางไปมาหากันได้อีกครั้ง จากนั้นรัฐบาลทั้งสองต่างเดินทางไปเยี่ยมเยือนระหว่างกัน ทำให้เกิดการกระชับความสัมพันธ์กันอย่างรวดเร็ว ผลที่ตามมาคือการลงนามให้ความร่วมมือกันในหลายระดับ โดยในปี ค.ศ. 1989 ไทซอน พมวิหาน ประธานประเทศ และเลขาธิการใหญ่พรรคประชาชนปฏิวัติลาวเดินทางไปเยือนจีน พร้อมลงนาม “ข้อตกลงว่าด้วยกงสุลระหว่างจีน-ลาว” “ข้อตกลงด้านวัฒนธรรมระหว่างจีน-ลาว” “ข้อตกลงชั่วคราวว่าด้วยการจัดการปัญหาพรมแดนระหว่างจีน-ลาว” และ “ข้อตกลงว่าด้วยการยกเว้นวีซ่าแก่กัน” (China Radio International วันที่ 10 กันยายน 2552) นอกจากการเยี่ยมเยือนกันในระดับรัฐบาลแล้ว ในระดับท้องถิ่นก็มีการเปิดความสัมพันธ์ระหว่างกันด้วย อย่างกรณีรัฐบาลลาวลงนามในข้อตกลงกับแขวงยูนนานในการสำรวจแร่และการสร้างสถานีรถไฟขนาดเล็กทางภาคเหนือของลาว รวมทั้งการส่งผู้เชี่ยวชาญสาขาต่าง ๆ เข้ามายังลาว

ในปีต่อมา คณะผู้แทนจากกระทรวงการค้าของจีนได้เดินทางเยือนเวียงจันทน์ และได้ลงนามในสัญญา 5 ปีว่าด้วยความร่วมมือทางด้านเศรษฐกิจและอนุสัญญาว่าด้วยการค้าระหว่างสองประเทศ ผู้นำในระดับพรรค ตัวแทนคณะกรรมการกลาง และคณะกรรมการเกี่ยวกับความสัมพันธ์กับต่างประเทศของพรรคคอมมิวนิสต์จีนก็ได้เดินทางไปเยือนลาวอย่างเป็นทางการเพื่อเสริมขยายความสัมพันธ์ในระดับพรรค นอกจากนี้จีนยังได้ช่วยพัฒนาสนามบินให้แก่ลาวในแขวงหลวงน้ำทา และส่งมอบเครื่องบินที่บริษัทการบินลาวสั่งซื้อจากจีน 2 เครื่องด้วย (มานะ มาลาเพชร, 2534: 160) หลังจากนั้นทั้ง 2 ประเทศมีการเดินทางเยี่ยมเยือนกันทั้งในระดับรัฐบาลกลางและรัฐบาลท้องถิ่นเรื่อยมา รวมถึงการกระชับมิตรที่รัฐบาลจีนสนับสนุนเงินช่วยเหลือการพัฒนาประเทศในลาว

ต่อมาในปี 1992 เกิดโครงการความร่วมมือทางเศรษฐกิจในอนุภูมิภาค ลุ่มน้ำโขง (GMS) จากการรวมตัวกันของประเทศที่มีพรมแดนติดกันในอาณาบริเวณลุ่มน้ำโขง รวม 6 ชาติ ได้แก่ เมียนมาร์ ไทย ลาว เวียดนาม กัมพูชา และจีนตอนใต้ โดยการสนับสนุนจากธนาคารเพื่อการพัฒนาเอเชีย (Asian Development Bank: ADB) เริ่มจากการสร้างระบบคมนาคมให้เชื่อมถึงกัน และการเปิดพรมแดนให้สามารถเดินทางถึงกัน



ได้อย่างสะดวกรวดเร็ว ด้วยการลดกฎระเบียบการข้ามแดน ทั้งทุน คน สินค้า เมื่อจีนและลาวต่างเข้าเป็นสมาชิกโครงการ GMS ทำให้ทั้ง 2 ชาติกระชับความสัมพันธ์ และเร่งสร้างความร่วมมือระหว่างกันมากยิ่งขึ้น

ในปี 1992 รัฐบาลทั้ง 2 ฝ่ายได้เซ็นเอกสารสำคัญ ได้แก่ สัญญาว่าด้วยการร่วมมือด้านเศรษฐกิจ เทคนิค ระหว่างรัฐบาล สปป.ลาว และรัฐบาล สปป.จีน ที่รัฐบาลจีนได้ให้เงินกู้ไม่มีดอกเบี้ยแก่รัฐบาลลาว 30 ล้านดอลลาร์ เพื่อดำเนินการที่รัฐบาลทั้งสองตกลงร่วมกัน และในปี 1995 รัฐบาลทั้งสองประเทศได้เซ็นสัญญาว่าด้วยความร่วมมือด้านเศรษฐกิจ เทคนิค ระหว่างรัฐบาล สปป.ลาว และรัฐบาล สปป.จีน ที่รัฐบาลจีนเสนอเงินช่วยเหลือแบบให้เปล่า 30 ล้านดอลลาร์ เพื่อปฏิบัติการกับโครงการที่รัฐบาลทั้งสองตกลงร่วมกัน ซึ่งจากความร่วมมือสู่ความช่วยเหลือของรัฐบาลจีนนี้ นำไปสู่ข้อตกลงความร่วมมือกันทางเศรษฐกิจขึ้น โดยรัฐบาลทั้งสองได้เซ็นสัญญาว่าด้วยการจัดตั้ง “คณะกรรมการความร่วมมือด้านเศรษฐกิจ-การค้า และเทคนิค ระหว่างรัฐบาลสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาวและรัฐบาลสาธารณรัฐประชาชนจีน” ในวันที่ 11 มิถุนายน ค.ศ. 1997 โดยมีจุดประสงค์ เพื่อขยายความสัมพันธ์มิตรภาพและความร่วมมือต่อกันระหว่างสองประเทศ ส่งเสริมความร่วมมือด้านเศรษฐกิจ การค้า และเทคนิคบนพื้นฐานความเสมอภาคที่ต่างฝ่ายต่างได้รับผลประโยชน์ (สีคุน บุนวิไล, 2007: 3)

ในปี 2000 คณะกรรมการความร่วมมือด้านเศรษฐกิจ-การค้าและเทคนิคชุดนี้ ซึ่งมีตัวแทนของรัฐบาลทั้ง 2 ฝ่ายได้ประชุมทบทวนผลดำเนินการในช่วงที่ผ่านมา และร่วมเซ็นสัญญาว่าจะสร้างความสะดวกให้แก่วิสาหกิจทั้ง 2 ฝ่าย เพื่อขยายความร่วมมือที่ต่างฝ่ายต่างได้รับประโยชน์ โดยผู้แทนทั้ง 2 ฝ่ายเห็นชอบในการสนับสนุนการขยายความร่วมมือด้านการลงทุนต่อกัน ซึ่งทางฝ่ายจีนย้ำว่าจะส่งเสริมให้วิสาหกิจของจีนเข้ามาลงทุนในลาว เช่น ในด้านเกษตรแปรรูป เครื่องมือเกษตร เครื่องใช้ไฟฟ้าในเรือน ผลิตภัณฑ์อิเล็กทรอนิกส์ ผลิตภัณฑ์สื่อสาร และอื่นๆ ส่วนด้านการค้านั้น รัฐบาลทั้ง 2 ฝ่าย ได้ร่วมตกลงกันว่า จะขยายการค้าของทั้ง 2 ฝ่ายให้มากขึ้น โดยส่งเสริมรูปแบบทางการค้าให้หลากหลาย และเปิดกว้างทางการค้าระหว่าง 2 ฝ่ายทั้งการค้าแบบเงินตรา การค้าแบบแลกเปลี่ยนสินค้า การค้าแบบทดแทน และอื่นๆ รวมทั้งการหาประเภทสินค้าขาเข้า-ขาออก และสินค้าที่ทั้งสองฝ่ายต้องการเพิ่มขึ้น (สีคุน บุนวิไล, 2007: 10-11) จากความร่วมมือนี้ ทำให้เกิดการขยายตัวของทุนจีนที่เข้ามาลงทุนและทำการค้าในลาวและนครหลวงเวียงจันทน์มากยิ่งขึ้น

สำหรับการเติบโตของนครหลวงเวียงจันทน์ เมืองหลวงของลาวเริ่มกลับมาเฟื่องฟูอีกครั้งหลังเปิดประเทศเปลี่ยนระบบเศรษฐกิจเป็นแบบตลาดในปี 1986 ด้วยนโยบายจินตนาการใหม่ ต่อมาเปลี่ยนเป็นนโยบายกลไกเศรษฐกิจใหม่ ด้วยความที่เวียงจันทน์มีความพร้อมด้านสาธารณูปโภค สาธารณูปการกว่าเมืองอื่น จึงเป็นที่สนใจสำหรับนักลงทุนต่างประเทศที่จะเข้ามาลงทุนมากที่สุด โดยระยะแรกลักษณะการลงทุนจะเป็นการร่วมทุนกับรัฐบาลลาว เป็นในรูปแบบของรัฐวิสาหกิจ ส่วนมากจะเป็นธุรกิจขนาดใหญ่ เช่น กิจการเชื้อไฟ (ปื้มน้ำมัน) โรงแรมขนาดใหญ่ ส่วนกิจการขนาดกลางและเล็ก เช่น โรงแรมขนาดเล็ก ร้านค้าย่อยต่างๆ เป็นของคนท้องถิ่น ทั้งคนลาวเชื้อสายจีน คนลาวเชื้อสายเวียดนาม และคนเชื้อสายลาว ที่เข้ามาดำเนินกิจการค้าหลังจากที่รัฐบาลอนุญาตให้ทำธุรกิจได้ การค้าเริ่มเติบโตขึ้นในเวียงจันทน์อีกครั้ง

เมื่อลาวเข้าเป็นสมาชิกโครงการ GMS เกิดการขยายตัวของเมืองอย่างรวดเร็ว ซึ่งเห็นได้จากการขยายตัวของการก่อสร้าง เพื่อรองรับการเข้ามาลงทุนของนักลงทุนจากต่างประเทศ และการอพยพเข้ามาของแรงงานจากแขวงอื่นๆ ในลาว มีการสร้างสิ่งปลูกสร้างต่างๆ ทั้งบ้านพัก โรงแรม เกสต์เฮ้าส์ บ้านเช่า เพื่อรองรับการเข้ามาของผู้คนที่หลากหลายในนครหลวงเวียงจันทน์ ซึ่งจะเห็นได้จากการเติบโตของธุรกิจขาย

วัตถุประสงค์สร้าง อย่างในปี ค.ศ. 1999 มีร้านวัตถุประสงค์สร้างมากถึง 239 ร้าน และร้านใหญ่มี 16 ร้าน กระจายอยู่ใน 9 เมืองของนครหลวงเวียงจันทน์ (พิชิต ไชยะทิด, 2000: 1) และในช่วงนี้ สินค้าทันสมัยของจีนเริ่มทยอยเข้ามา จากการเปิดตลาดจีนในปี 1999 เช่นเดียวกัน

หลังจากที่เวียงจันทน์ค่อยๆ เติบโต ทุนและคนจีนเห็นช่องทางในการประกอบอาชีพในลาว จึงได้หลังไหลเข้ามายังนครหลวงเวียงจันทน์ โดยในระยะแรก จะมีทุนจีนร่วมทุนกับทุนลาว สร้างศูนย์การค้าขึ้น จากนั้นจึงประชาสัมพันธ์ให้คนจีนเข้ามาค้าขายในเวียงจันทน์ ต่อมา มีทุนจีนเข้ามาทำโครงการต่าง ๆ ในลาว เช่น สร้างเขื่อน ถนน และนำแรงงานจากจีนเข้ามา พอโครงการเสร็จ แรงงานจีนแอบลักลอบและหลบเข้ามาอยู่ในเวียงจันทน์ ผันตัวเองเป็นผู้ค้าแร่ขายสินค้าตามบ้าน คนจีนที่เริ่มประกอบอาชีพค้าขายในลาว ต่างได้ชักชวนเพื่อนของตนเข้ามาด้วย คนจีนที่เข้ามาในเวียงจันทน์ชุดแรก จะมาจากคุนหมิง มณฑลยูนนาน เจ้อเจียง ประมาณปี ค.ศ. 1999 จากนั้นคนมณฑลอื่นเริ่มทยอยเข้ามา หลังปี 2005 กลุ่มที่มีมากในเวียงจันทน์คือกลุ่มเงินจากมณฑลยูนนาน ส่วนกลุ่มที่มีประปรายคืออันฮุย เจ้อเจียง จีหลิน กวางสี เสฉวน เป็นต้น

เมื่อคนจีนเริ่มเข้ามามากขึ้น ต่างมุ่งเข้ามาทำการค้าขาย เนื่องจากเวียงจันทน์กำลังขยายตัวและต้องการสินค้าใหม่เพื่อสร้างเมือง และตอบสนองความต้องการของผู้บริโภคที่ต้องการสินค้าสมัยใหม่ โดยในนครหลวงเวียงจันทน์ผู้ค้าจีนได้สร้างตลาดใน 4 ลักษณะ คือ ตลาดศูนย์การค้า ตลาดของคนท้องถิ่น ตลาดที่ผู้ค้าจีนสร้างขึ้นริมถนน และตลาดเร่ที่กลุ่มเงินแร่ขายสินค้าไปตามบ้าน

ตลาดลักษณะแรกตลาดศูนย์การค้า ซึ่งนักลงทุนจีนเข้ามาลงทุน และเน้นขายสินค้าจากจีนเป็นหลัก หรือที่เรียกว่า "ตลาดจีน" ซึ่งทุนใหญ่เข้ามาสร้างศูนย์การค้า และให้เช่าพื้นที่ในศูนย์การค้า ทำให้ผู้ค้าจีนที่พอมีเงินทุนเข้ามาจับจองขายสินค้าในศูนย์การค้า โดยการนำสินค้าทันสมัยตามวิถีคนเมืองเข้ามาขายได้แก่ ศูนย์การค้าเวียงจันทน์ หรือตลาดจีนหนองบัว หรือตลาดจีนเก่า เปิดตลาดในปี ค.ศ. 1999 เป็นศูนย์การค้าที่ร่วมทุนระหว่างบริษัทห้วยเวียงจันทน์ของคนลาวได้ขอเช่าที่รัฐบาลและตั้งให้นักลงทุนจีนมาร่วมลงทุนในการสร้างอาคาร และดึงดูดคนจีนเข้ามาค้าขายในตลาดนี้ อีกแห่งหนึ่งคือ ศูนย์การค้าชั้นเจียง หรือตลาดชั้นเจียง ของนายติง กิว เจียง มาจากมณฑลเจ้อเจียง หรือที่คนในตลาดรู้จักในนามว่าเหลาติง เมื่อกฎหมายการลงทุนอนุญาตให้นักลงทุนสามารถลงทุนได้ 100% นายเหลาติงได้ขอสัมปทานที่ดินซึ่งเป็นของกระทรวงป้องกันประเทศก่อสร้างอาคารขึ้นมาใหม่ เป็นศูนย์การค้าชั้นเจียง บนเนื้อที่ 174,500 ตารางเมตร ในเขตบ้านอุโมงทอง และบ้านดงป่าสัก ได้รับสัมปทานเช่าที่ดิน 50 ปี (ผู้จัดการออนไลน์. วันที่ 6 สิงหาคม 2549) เป็นตลาดจีนใหม่ เปิดตลาดเมื่อปี ค.ศ. 2008 ผู้ค้าในตลาดทั้ง 2 แห่งนี้ส่วนใหญ่เป็นคนจีน และขายสินค้าจากประเทศจีน

นอกจากคนจีนจะขายสินค้าจีนในศูนย์การค้า 2 แห่งนี้แล้ว ผู้จีนยังกระจายไปขายสินค้าตามศูนย์การค้าต่าง ๆ อีก เช่นตลาดเข้ามอลล์, ศูนย์การค้าอาเซียนมอลล์ของนักลงทุนต่างชาติอื่นด้วย สินค้าที่ขายในตลาดศูนย์การค้าได้แก่กลุ่มสินค้าที่สนองความทันสมัยตามวิถีคนเมือง ส่วนมากจะขายในตลาดศูนย์การค้า หรือตลาดจีน มีอยู่หลายหมวดสินค้า ได้แก่ หมวดเครื่องแต่งกาย ที่มีทั้งเสื้อ กางเกง ชุดกระโปรง เสื้อผ้าเด็ก ผ้าเช็ดตัว ผ้าเช็ดหน้า ชุดชั้นใน ชุดนอน หมวดเครื่องประดับ เช่นสร้อยคอ จี้ กำไล แหวน ต่างหู นาฬิกาข้อมือแฟชั่น กิ๊บติดผม ยางรัดผม เข็มขัด แว่นตากันแดด กระเป๋า หลายแบบ ทั้งกระเป๋าถือของผู้หญิง กระเป๋าพกทั้งหญิงและชาย รวมถึงกระเป๋าเดินทางทั้งใหญ่ เล็ก รองเท้าหลากหลายรูปแบบ ทั้งหญิง ชาย และเด็ก หมวดของตกแต่งบ้าน ทั้งผ้าปูโต๊ะหลากหลายลาย ตุ๊กตาใส่ตุ๊กตา มีทั้งตุ๊กตาเลซิน ตุ๊กตาเซรามิก โมบายแต่งบ้าน นาฬิกาแขวนแฟชั่น นาฬิกาตั้งโต๊ะ กรอบรูป ดอกไม้ประดิษฐ์ แจกัน

หลากหลายแบบ พรหมปูพื้น พรหมเช็ดเท้า หมวดเครื่องเสียง เช่น ลำโพงขนาดใหญ่ วิทยุ เครื่องเล่น DVD มีหลายยี่ห้อ หลายราคา หมวดเครื่องใช้ไฟฟ้า ทั้งตู้เย็น แอร์ พัดลม เครื่องซักผ้า หลายยี่ห้อ หลายราคา เช่นกัน หมวดอิเล็กทรอนิกส์ เช่น โทรศัพท์มือถือ หลายแบบ หลายยี่ห้อ iPad แท็บเล็ต หมวดเครื่องเล่นเด็ก หมวดเครื่องครัว เช่น ถ้วยซาม หม้อหุงข้าว เต้าไฟฟ้า ตัวดูดควัน หมวดเครื่องสุขภัณฑ์ห้องน้ำ เช่นอ่างกฤษี ฝักบัวหลายแบบ โถชักโครก ก๊อกน้ำต่าง ๆ หมวดเครื่องนอน เช่นผ้าห่ม หมอน มุ้งครอบ มุ้งแบบเต็นท์ ผ้ารองพูก อุปกรณ์ภายในรถยนต์ เช่นเบาะหนัง พวงมาลัย เบาะรองนั่ง พรหมสำหรับรถ เป็นต้น

ลักษณะเด่นของสินค้าในกลุ่มนี้ นอกจากจะเป็นสินค้าทันสมัยแล้ว ยังมีความพิเศษในลักษณะสมัยใหม่แบบจีน ทั้งเรื่องการออกแบบลวดลาย รูปทรงตามแบบจีน เช่น ผ้าม่าน เน้นความพลิ้ว บางดูอ่อนหวาน อ่อนละมุน มีหลากหลายลวดลาย หรือวัสดุตกแต่งบ้าน เช่น อ่างล้างหน้า บ้างมีรูปทรงแบบ หอยเชลล์ แบบสี่เหลี่ยม แบบทรงกลมก้นลึก ทรงกลมก้นตื้น ทรงหยดน้ำ และทำด้วยวัสดุหลากหลาย เช่น แก้วนิท เซรามิก พร้อมด้วยสีส้ม ลวดลายที่สวยงาม แปลกตา ตัวอย่างเช่น อ่างล้างหน้าลายดอกโบตั๋น อ่างล้างหน้าเซรามิกสีม่วงอ่อน สีส้มใส สีเขียวมรกต เป็นต้น

ตลาดลักษณะที่ 2 คือตลาดของคนท้องถิ่น เป็นตลาดที่ผู้ค้าจีนแทรกตัวเข้าไปร่วมขายสินค้าในตลาดนั้นด้วย โดยเน้นขายสินค้าที่แตกต่างจากผู้ค้าเดิม ซึ่งลักษณะตลาดของคนท้องถิ่นจะอยู่ใกล้ชุมชน บางตลาดอยู่ติดถนน การจัดแบ่งพื้นที่ในตลาดนี้จะแยกเป็นตลาดสด ซึ่งขายสินค้าประเภทสด เช่น ผัก ผลไม้ ข้าว ปลา ผักดอง ฯลฯ บางตลาดที่อยู่ใกล้แม่น้ำจะมีปลาแม่น้ำตัวใหญ่ สด นำมาขายในราคาไม่แพงด้วย รวมถึงอาหารพร้อมปรุงและอาหารปรุงสำเร็จ เช่น ไก่ย่าง อาหารปรุงสุก ซึ่งในส่วนนี้มักจะอยู่ด้านในของตลาด โดยมากจะสร้างเป็นลานโปร่ง มีหลังคาคลุม ส่วนอีกด้านของตลาด บ้างเป็นเพิง เป็นกระต๊อบ หรือเป็นบ้านเช่า สำหรับขายสินค้าประเภทของกินของใช้ เช่น ขนม เครื่องดื่ม ผงซักฟอก สบู่ ยาสีฟัน แปรงสีฟัน น้ำปลา ฯลฯ รวมทั้งเสื้อผ้าสำเร็จรูป สินค้าเหล่านี้ ส่วนมากเป็นสินค้าจากประเทศไทย โดยผู้ค้าชาวลาวที่ข้ามไปซื้อจากฝั่งไทย เช่น หนองคาย อุดรธานี ผู้ค้าลาวบางคนไปซื้อเสื้อผ้าจากตลาดประตูน้ำ กรุงเทพฯ เพื่อนำมาขายในตลาดนี้ก็มี หรือผู้ค้าลาวบางคนไปรับสินค้ามาขายจากตลาดทุ่งขันธ์ ซึ่งเป็นตลาดใหญ่ขายส่งทั่วประเทศ

เมื่อมีร้านค้าจีนเข้ามาขายสินค้าในตลาดด้วย โดยมากก่อนที่ผู้ค้าเหล่านี้จะเลือกขายสินค้าในตลาดใด ก็มักจะมาเช่าขายสินค้าในละแวกนั้นก่อน ก่อนตัดสินใจเข้ามาค้าขายในตลาดนั้น ซึ่งร้านค้าจีนเหล่านี้ จะเช่าบ้านคนลาวที่อยู่ด้านนอก แต่อยู่ไม่ไกลจากตลาดที่ชาวบ้านขายสินค้ากัน โดยมากจะอยู่ริมถนน ร้านเหล่านี้มีลักษณะเป็นบ้านชั้นเดียว ด้านนอกผู้ค้าจีนจะนำสินค้าวางขาย ส่วนด้านในของร้านจะใช้เป็นที่พักอาศัย และบ้านเช่าที่สร้างให้สามารถทำการค้าขายได้นี้ คนลาวที่เป็นเจ้าของบ้าน มักจะสร้างให้อยู่ใกล้ตลาด เพื่อให้ผู้สนใจทำการค้าขายมาเช่าได้ ซึ่งในระยะหลัง ส่วนมากจะเป็นคนจีน ที่ต้องการหาทำเลสำหรับทำการค้าขาย และเจ้าของที่ดินบางราย สร้างบ้านเช่าเป็นห้องแถวชั้นเดียวหลังไม่ใหญ่ ให้ผู้ค้าจีนเช่า เพราะรู้ว่าผู้ค้าจีนต้องการทำเลสำหรับทำการค้าขาย ทำให้คนลาวมีรายได้มากขึ้นจากการให้เช่าบ้านของตน

สินค้าที่ผู้ค้าจีนกลุ่มนี้นำมาขาย เป็นสินค้าประเภทอุปกรณ์ เครื่องมือต่าง ๆ ที่คนลาวต้องการ ทั้งอะไหล่รถจักรยานยนต์ เครื่องมือช่าง เช่น ค้อน สิ่ว น็อต ไขควง เครื่องมือเกษตร เช่น อวน ไซ หัวจอบ เครื่องตบแต่งบ้าน เช่น กรอบรูป นาฬิกาแขวน เครื่องใช้ไฟฟ้า ทั้งเครื่องเล่น ดิวิดี พัดลม และของใช้ใน ชีวิตประจำวันอื่น ๆ เช่น ที่ตัดเล็บ ไฟฉาย ถ่านไฟฉาย รม ไม้ถูพื้น ถ้วยซามกระเบื้อง ฯลฯ รวมทั้งของเล่นเด็ก

เป็นต้น โดยมีกลุ่มลูกค้าคือ ชาวบ้านที่อยู่ในละแวกนั้น ที่สะดวกในการหาซื้อสินค้าโดยไม่ต้องเข้ามาซื้อในตลาดใหญ่ในเมือง ลักษณะเด่นของสินค้าเหล่านี้ คือมีความทันสมัย และราคาถูก

ตลาดลักษณะที่ 3 คือตลาดที่ผู้ค้าเงินสร้างขึ้นริมถนน โดยการเกาะเกี่ยวความเจริญของเมือง จากการขยายถนน หรือสร้างถนนเส้นใหม่ ๆ กล่าวคือ การเติบโตของเมือง นำไปสู่การสร้างถนน ขยายถนนใหม่ ๆ เพื่อความสะดวกในการเดินทางทั้งภายในเมืองและระหว่างเมือง นำไปสู่การเกิดขึ้นของชุมชนการค้าริมถนนขึ้นในหลาย ๆ ถนนในนครหลวงเวียงจันทน์ เริ่มด้วยการสร้างบ้านพัก หรือตึกแถวให้เช่า ทำให้คนจีนที่มุ่งเข้ามาหาทำเลประกอบการค้า มองเห็นโอกาสในการทำธุรกิจ จึงได้มาเช่าเปิดร้านขายสินค้า จนกระทั่งริมถนนเหล่านั้นกลายเป็นย่านการค้าไป ซึ่งย่านการค้าริมถนนที่ผู้ค้าเงินเข้าไปสร้างตลาดขายสินค้าของตนนั้น มี 2 กลุ่ม คือ

กลุ่มแรก ผู้ค้าริมถนนของเงินทุนน้อยที่ขายสินค้าราคาถูกจากจีน ทั้งสินค้าทันสมัยตามวิถีคนเมืองอย่างโทรศัพท์มือถือก๊อปปี้ เช่นวงเวียนดอนโพนน กลายเป็นแหล่งค้าโทรศัพท์มือถือราคาถูก และร้านที่ขายสินค้าราคาถูกที่ใช้ในชีวิตประจำวัน อย่างริมถนนย่านบ้านสว่าง จะมีร้านขายสินค้าจีนตั้งแต่อะไหล่รถจักรยานยนต์ ไปถึงแว่นตา กระเป๋า ทั้งริม 2 ข้างทาง

กลุ่มที่สอง ผู้ค้าเงินทุนมากที่เช่าร้านค้าขายสินค้าประเภทเครื่องใช้ไฟฟ้า และของตกแต่งบ้าน ซึ่งเป็นกลุ่มสินค้าราคาสูง และคุณภาพสินค้าดี อย่างเช่น ย่านถนนสุพานวง ย่านบ้านฝาย ย่านตลาดหนองดุ้ง ถนนทุ่งขันคำ และอีกหลาย ๆ ถนน ที่จะมีร้านค้าจีนแทรกกับร้านค้าของไทย ลาว หรือตัวแทนจำหน่ายสินค้าของชาติอื่น เช่นเกาหลี ซึ่งร้านจีนเหล่านี้จะขายสินค้าฟุ่มเฟือย อย่างเครื่องใช้ไฟฟ้า จากจีน ญี่ปุ่น และเกาหลี หรือร้านของประดับตกแต่งบ้าน เช่น โคมไฟ ผ้าม่าน ที่มาจากจีน ซึ่งกลุ่มผู้ค้าเหล่านี้มุ่งตลาดผู้บริโภคระดับกลางถึงสูง ต่างจากกลุ่มแรกที่มุ่งตลาดผู้บริโภคระดับล่าง ซึ่งมีรายได้น้อย ลักษณะร้านค้าของผู้ค้าเงินกลุ่มนี้จะเป็นอาคารพาณิชย์ 2 หรือ 3 ชั้น ส่วนมากทำสัญญาเช่าหลายปี ราคาแล้วแต่ทำเล ถ้าเป็นย่านการค้าที่สำคัญก็จะราคาสูง สินค้าของผู้ค้ากลุ่มนี้มีหลากหลาย แต่ส่วนมากเน้นที่คุณภาพ และสินค้านี้มีราคาสูง ด้วยนครหลวงเวียงจันทน์กำลังมีการก่อสร้างโครงการต่าง ๆ มาก ร้านค้าเหล่านี้จึงเข้ามาขายสินค้าเพื่อตอบสนองลูกค้าระดับบน หรือลูกค้าที่ต้องการสินค้าดี มีคุณภาพ สินค้ามีอะไหล่เปลี่ยนเมื่อชำรุด หรือมีบริการหลังการขาย เพื่อสร้างความได้เปรียบทางการค้ากับกลุ่มผู้ค้าอื่น

ตลาดลักษณะที่ 4 คือตลาดเร่ที่กลุ่มเงินเร่ขายสินค้าไปตามบ้าน การเร่ขายสินค้านี้ ในกฎหมายว่าด้วยธุรกิจของลาว บัญญัติไว้ชัดเจนว่าห้ามชาวต่างชาติค้าขายหรือค้าเร่ เพราะฉะนั้นการค้าเร่ของคนจีนเหล่านี้จึงถือว่าผิดกฎหมายลาว ทำให้เงินเหล่านี้ต้องหลบซ่อนเจ้าหน้าที่ของรัฐ การค้าเร่ของคนจีนเหล่านี้มี 2 กลุ่มคือกลุ่มคนจีนที่มุ่งเข้ามาในเวียงจันทน์เพื่อเร่ขายสินค้า กับกลุ่มที่มีร้านแล้วออกเร่ขายสินค้าในบางโอกาส ซึ่งในบางวันสามารถเร่ขายสินค้าได้เกือบ 500 บาท รายได้ดีกว่าพวกตั้งร้านเสียอีก เงินที่มีร้านริมถนนจึงมักให้คนในครอบครัว เช่น บุตร ภรรยาออกเร่ขายสินค้า หารายได้อีกทางหนึ่ง

สินค้าของผู้ค้าเงินเร่เหล่านี้จะเป็นสินค้าขนาดเล็ก พกพาสะดวก มีราคาถูก และสวยงามตามสมัย ซึ่งลูกค้าสามารถซื้อหลายชิ้น เช่น แว่นตา ที่ชาร์จแบตเตอรี่โทรศัพท์ นาฬิกาข้อมือ สร้อย กระเป๋าตังค์ เป็นต้น ผู้ค้าเร่บางคนหิ้วเป็นตะกร้าข้างในใส่สินค้าจนเต็ม และมีถุงใบใหญ่สำหรับเติมสินค้าเมื่อขายไปแล้ว โดยผู้ค้าเร่เหล่านี้จะออกตระเวนขายสินค้าในเขตนอกเมือง และจะกลับเข้ามาพักรวมกลุ่มกันในบ้านพักใกล้กับแหล่งรับสินค้า เพื่อนำออกขายในวันต่อไป

การเข้ามาของคนจีน การสร้างตลาด และนำสินค้าจากประเทศจีนเข้ามาขาย ทำให้สินค้าจีนมีเกลื่อนเมืองเวียงจันทน์ และจากการเข้ามาของคนจีนเหล่านี้ทำให้นครหลวงเวียงจันทน์เกิดการเปลี่ยนแปลงทั้งในด้านกายภาพของเมือง และค่านิยมของคนลาวที่กำลังปรับเปลี่ยนตามอิทธิพลของคนจีนที่มีมากขึ้นในเวียงจันทน์

### การเปลี่ยนแปลงของนครหลวงเวียงจันทน์จากการเข้ามาของผู้ค้าจีน

การขยายตัวอย่างรวดเร็วของนครหลวงเวียงจันทน์ เหตุปัจจัยหนึ่งมาจากผู้ค้าจีนที่เข้ามาประกอบธุรกิจการค้าในนครหลวงเวียงจันทน์ การสร้างตลาดของผู้ค้าจีนแต่ละกลุ่ม ทำให้สินค้าจีนกระจายไปในทุกพื้นที่ของเวียงจันทน์ และเข้าถึงผู้บริโภคชาวลาวยุคใหม่ ซึ่งการเติบโตทางการค้านี้ นำไปสู่การเปลี่ยนแปลงในนครหลวงเวียงจันทน์ ด้านกายภาพ กล่าวคือ เกิดการขยายตัวของตลาดศูนย์การค้า

การเติบโตของธุรกิจการค้าและการบริโภคสินค้าของผู้คนในนครหลวงเวียงจันทน์ที่เพิ่มขึ้นนี้ ทำให้รัฐบาลท้องถิ่นเวียงจันทน์เห็นโอกาสนี้ จึงได้วาดหวังให้นครหลวงเวียงจันทน์เป็นศูนย์กลางทางการค้าแห่งอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขงภายในปี 2030 ในแผนพัฒนานครหลวงเวียงจันทน์ (คณะอนุกรรมการทบทวนรวบรวม และเขียนประวัติศาสตร์นครหลวงเวียงจันทน์ 450 ปี, 2010: 418) รัฐบาลท้องถิ่นในนครหลวงเวียงจันทน์ กล่าวถึงวิสัยทัศน์เช่นนี้ มาจากการเห็นการเติบโตทางการค้าของเวียงจันทน์ ซึ่งมีผู้ค้าจีนเป็นองค์ประกอบส่วนหนึ่งในการขับเคลื่อนเศรษฐกิจของเมือง การนิยมนำสินค้าสมัยใหม่ของผู้คน ความหลากหลายของสินค้าในแต่ละระดับ และสินค้าเหล่านี้สามารถตอบสนองของกลุ่มผู้บริโภคได้ทุกกลุ่ม สิ่งเหล่านี้สะท้อนให้เห็นชัดจากการส่งเสริมให้เกิดโครงการการสร้างศูนย์การค้าขนาดใหญ่ (Mega Project) ขึ้นหลายแห่งในนครหลวงเวียงจันทน์ ได้แก่ ศูนย์การค้าเมกะมอลล์ ของกลุ่มบริษัทโกลบอลอินเวสต์เมนต์ ซึ่งเป็นกลุ่มลงทุนพัฒนาอสังหาริมทรัพย์ขนาดใหญ่ของทุนจีนกับสิงคโปร์ และกลุ่มนี้กำลังจะสร้างโรงแรม 5 ดาวขนาดใหญ่อีกหนึ่งแห่ง (ผู้จัดการออนไลน์, วันที่ 20 กันยายน 2554)

นอกจากนี้ยังมีกลุ่มฮาลองอินเวสต์เมนต์ แอนด์ ดีเวลลอปเมนต์ ของเวียดนามกำลังจะสร้างเวียงจันทน์คอมเพล็กซ์ ซึ่งประกอบไปด้วยโรงแรม ศูนย์บันเทิงครบวงจร อพาร์ทเมนต์ให้เช่าทำสำนักงาน ศูนย์สุขภาพและศูนย์การค้าด้วย (ผู้จัดการออนไลน์, 12 กันยายน 2554) และยังมีโครงการ Vientiane New World ตามแนวแม่น้ำโขง โครงการ The World Trade Centre ในใจกลางเวียงจันทน์ รวมทั้งโครงการ “เขตเศรษฐกิจพิเศษบึงธาตุหลวง” (That Luang Marsh Specific Economic Zone) ของบริษัทเซี่ยงไฮ้ ว่านเฟิง กรุ๊ป (Shanghai Wan Feng Group) ที่มีกรณีพิพาทเรื่องที่ดินกับชาวบ้านในย่านบึงธาตุหลวงดังจะกล่าวต่อไป เป็นต้น ซึ่งในโครงการเมกะโปรเจกต์ต่าง ๆ เหล่านี้ จะแบ่งส่วนหนึ่งสำหรับเป็นศูนย์การค้าหรือพื้นที่สำหรับค้าปลีก ซึ่งเท่ากับว่าโครงการเหล่านี้เป็นทุนใหญ่ที่สร้าง “ตลาด” ให้ผู้ค้าต่าง ๆ มาจับจอบค้าขาย ในที่นี้ ผู้ค้าจีนก็เข้ามาจับจอบค้าขายด้วยเช่นกัน

การเกิดขึ้นของโครงการการสร้างศูนย์การค้าขนาดใหญ่เหล่านี้ เท่ากับว่ารัฐบาลลาวกำลังเปิดทางให้สินค้าอันหลากหลายของประเทศต่าง ๆ มุ่งสู่นครหลวงเวียงจันทน์ โดยเฉพาะสินค้าจากจีนที่กำลังหาทางระบายออกนอกประเทศอย่างมาก นอกจากการเปิดตลาดแล้ว ศูนย์การค้ายังเป็นการดึงผู้ค้าจากประเทศอื่นที่เข้ามาในลาว และผู้ค้าที่มีความคล่องตัวทางการค้า และความพร้อมในการประกอบธุรกิจ เช่นผู้ค้าจีนก็จะยิ่งหลั่งไหลเข้ามาสู่นครหลวงเวียงจันทน์มากยิ่งขึ้นไปด้วย นอกจากนี้ การเกิดขึ้นของโครงการขนาดใหญ่



ยังต้องแลกกับพื้นที่เกษตร แหล่งรับน้ำทางธรรมชาติ และวิถีของผู้คนในเวียงจันทน์ที่กำลังเปลี่ยนแปลงตามการเข้ามาของทุน และการแปลงสินทรัพย์ให้เป็นทุน ตามแนวทางเสรีนิยมใหม่

นอกจากนี้ อิทธิพลจากการเติบโตของเมือง ทำให้เศรษฐกิจภายในของลาวขยายตัวอย่างมาก พร้อมกับการเข้ามาของกลุ่มแรงงานจากต่างแขวง นำพาสู่การเกิดชุมชนย่อยๆ ตามโรงงานอุตสาหกรรม พร้อมกับการเกิดขึ้นของตลาด และสินค้าราคาถูกลง เชื้อกับกลุ่มแรงงานที่มีรายได้ต่ำ และผู้ค้าใหม่ชาวลาว ที่เห็นช่องทางการเติบโตของเมือง ผันตัวเองเข้าสู่ระบบการค้าด้วยเช่นกัน โดยรัฐบาลลาวตั้งเป้าหมายที่จะนำพาประเทศให้รอดพ้นจากความด้อยพัฒนา ภายในปี 2020 พร้อมกับการปรับคุณภาพชีวิตของประชาชนลาวในทุกๆ ด้าน และการส่งเสริมคนลาวให้เข้าสู่ระบบเศรษฐกิจตลาด ด้วยการสนับสนุนให้ประกอบการค้า การเป็นช่างฝีมือในสาขาต่างๆ ความเป็นผู้ชำนาญการ (อ่านเพิ่มเติมในกระทรวงยุติธรรม, 2001 (ก): 47-48) ดังตัวอย่างการเกิดตลาดย่อยหน้าโรงงานทอผ้าแห่งหนึ่งที่ย่านดงป่าแลบ และการเกิดกลุ่มผู้ค้าใหม่ชาวลาว อย่างโพชัย ในตลาดย่อยนี้

ตัวอย่างการเกิดขึ้นของตลาดย่อย หรือตลาดชั่วคราวที่หน้าโรงงานเย็บผ้าส่งออกแห่งหนึ่ง ที่ดงป่าแลบ ตลาดนี้เกิดขึ้นมาประมาณปี 2000 ซึ่งโรงงานเย็บผ้านี้ เปลี่ยนมือเจ้าของใหม่ ในปี ค.ศ. 1995 นายโพชัย เจ้าหน้าที่การเงินของโรงงานแห่งนี้เล่าว่า ตลาดชั่วคราวนี้ใหญ่ขึ้นเรื่อย ๆ ลูกคามีทั้งคนงานในโรงงาน และคนมาจากที่อื่น เมื่อเขาเห็นว่ามีตลาดอยู่ตรงนี้ เขาก็จะมาซื้อที่นี้ ตลาดนี้แรกเริ่ม เป็นตลาดขายอาหารสด อาหารปรุงสุก แม่ค้าเป็นคนแถวนี้ เขาจะไปปรับผัก ผลไม้มาจากตลาดใหญ่อีกทอดหนึ่ง เมื่อตลาดเริ่มเป็นที่รู้จักจากคนละแวกนั้น ต่อมาก็มีร้านขายเสื้อผ้ามาขาย ช่วงแรก ๆ เขาจะมาขายเฉพาะวันเงินเดือนออก ต่อมาก็มาตั้งร้านขายประจำเลย เขาพักอยู่บ้านพักคนงานของโรงงาน ตกเย็นก็จะว่าง ก็ได้รับเสื้อผ้าจากตลาดมาขายหน้าโรงงาน เมื่อเห็นด้านหน้าหอพักคนงานมีที่ว่าง จึงขออนุญาตเจ้าของโรงงานเพื่อตั้งร้าน เมื่อเจ้าของอนุญาต จึงได้ตั้งร้านเย็บผ้าและขายเสื้อผ้าหน้าหอพัก โดยเย็บกางเกงเด็กขายเองและรับเสื้อผ้ามาขาย เช่นเสื้อผ้าเด็กจากจีน ซึ่งเขาจะไปหาซื้อแถวตลาดหนองด้าง เขาเล่าว่าเหตุที่เขาต้องมาเปิดร้านหลังเลิกงาน เนื่องจากเงินเดือนเขาไม่พอใช้จ่าย เพราะเวียงจันทน์ค่าครองชีพสูงและเขาต้องเลี้ยงลูกที่กำลังเล็กอีก 1 คน ทำให้เขาจึงต้องหารายได้พิเศษเพิ่มเติม

นอกจากการเกิดขึ้นของตลาดตามชุมชนใหม่แล้ว การขยายตัวของ การบริโภคสินค้าสมัยใหม่ที่มีราคาถูกลงจากจีน ได้นำไปสู่การเกิดขึ้นของกลุ่มผู้ค้าใหม่ โดยเฉพาะตามตลาดในเขตนอกเมือง ผู้ค้าลาวกลุ่มใหม่เลือกขายสินค้าจากจีน เนื่องจากจุดเด่นของสินค้าจีน คือราคาถูกลง เหมาะกับตลาดล่างของลาว ซึ่งมีเป็นจำนวนมาก สินค้าจีนจึงแพร่หลายอย่างรวดเร็ว และจากราคาที่ถูกลงนี้ ทำให้ผู้บริโภคสามารถซื้อสินค้าได้อยู่เรื่อยๆ บางครั้งไม่ต้องรอให้เสีย แต่สามารถมีได้หลาย ๆ อัน เพื่อความสะดวกในการใช้สอยอย่างสาวลาวคนหนึ่งบอกว่า เธอมีที่ชาร์ตแบตเตอรี่โทรศัพท์มือถือที่มาจากจีนหลายอัน เวลาจะใช้สามารถหยิบใช้ได้อย่างสะดวก เพราะมีราคาถูกลง หาซื้อง่าย เป็นต้น

การเปลี่ยนแปลงของเมือง กำลังเปลี่ยนแปลงวิถีการดำรงและเลี้ยงชีพของผู้คนในเวียงจันทน์ การได้เห็นสินค้าสมัยใหม่ จากทั้งร้านค้าและสื่อโฆษณา ทำให้ผู้คนในเวียงจันทน์ซึมซับและปรารถนาในการเสพลินค้าทันสมัยมากยิ่งขึ้น ค่าครองชีพในเวียงจันทน์ที่สูงขึ้น ประกอบกับความปรารถนาในการเสพลินค้าทันสมัย ทำให้คนลาวต้องดิ้นรนเพื่อหารายได้มากยิ่งขึ้น พร้อมกับการเติบโตทางการค้าที่ดึงดูดให้ลูกค้าปรารถนาการใช้จ่ายเงินเพื่อซื้อสินค้าให้มากที่สุด การขยายตัวของตลาดของกลุ่มผู้ค้าจีน และการกระจายตัวของสินค้าจีน ได้เปลี่ยนแปลงค่านิยมการบริโภคสินค้าของคนลาว ที่เน้นสินค้าทันสมัยและราคาถูกลง ดังที่กล่าวแล้ว



ซึ่งการเปลี่ยนแปลงนี้ นำไปสู่การเปลี่ยนแปลงด้านสังคม อันมาจากการยอมรับการเข้ามาของคนจีนมากขึ้น ไม่ว่าจะเป็นการเปลี่ยนค่านิยมด้านอาชีพ การแต่งงาน การเลี้ยงลูก จนถึงการเปลี่ยนวิถีที่เรียบง่ายสู่ความฟุ้งเฟ้อตามสมัยนิยมในกลุ่มวัยรุ่นลาว เป็นต้น ซึ่งการเปลี่ยนแปลงค่านิยมของคนลาวเหล่านี้ หนุนเสริมการขยายตัวทั้งการเข้ามาของคนจีนที่มาประกอบธุรกิจ และสินค้าจีนที่จะหลั่งไหลเข้ามาเพิ่มขึ้นอีก การเปลี่ยนแปลงค่านิยมทางสังคมของเวียงจันทน์ที่กำลังเกิดขึ้น มีดังนี้

### 1. คนลาวกับการเลือกทำงานกับคนจีน

หลังจากที่เวียงจันทน์เติบโตอย่างรวดเร็ว ทำให้คนลาวรุ่นใหม่บางคนที่เคยปรารถนาจะเรียนหนังสือสูง ๆ จบแล้วจะได้เข้าทำงานกับภาครัฐ เพื่อสร้างความมั่นคงให้แก่ชีวิต เปลี่ยนมาเป็นการเข้ามาทำงานเป็นลูกจ้างของคนจีน ซึ่งปัจจุบันบริษัทห้างร้านของคนจีนที่เข้ามาทำงานในลาวกำลังต้องการคนลาวที่พูดภาษาจีนได้อีกมาก และด้วยเหตุนี้ทำให้คนลาวจำนวนหนึ่งเลือกไม่เรียนหนังสือต่อ แต่เข้ามาทำงานกับคนจีนก่อน จากนั้นจึงเรียนภาษาจีนเพิ่มเติม เพื่อสร้างความก้าวหน้าให้ตนเองต่อไป ดังตัวอย่างของจินและต้า

จิน เรียนจบเอกภาษาจีนที่มหาวิทยาลัยแห่งชาติลาว จินเลือกทำงานที่บริษัทจีน เพราะมีรายได้มากกว่า ถึงแม้ว่างานจะหนัก แต่ก็ได้มีโอกาสใหม่ ๆ จินเล่าว่าบางครั้งนายจ้างก็ส่งเธอไปประสานงานกับบริษัทที่ประเทศจีน ทำให้เธอมีโอกาสได้พบคนมากมาย และเป็นโอกาสที่เธอจะสามารถสร้างฐานะของเธอได้มากกว่า และกรณีของต้า ทำงานที่ร้านจีนมา 10 กว่าปี และไปเรียนภาษาจีนเพิ่มเติมในวันเสาร์ ซึ่งเป็นวันหยุดของเธอ ต้ารู้จักกับคนจีนหลายร้าน และก็อยากจะมีร้านเป็นของตนเองบ้าง จึงนำเงินเก็บไปซื้อสินค้าจากร้านจีนที่รู้จักมาขายในตอนเย็นหลังเลิกงาน ซึ่งเธอเลิกงาน 17.00 น. ขายได้สักพักก็หยุดไปเพราะเหนื่อย ลูกก็ยังเล็ก เลยไม่มีเวลา จึงเปลี่ยนวิธีการใหม่ มาเป็นการเพิ่มมูลค่าให้ตนเอง โดยการเป็นไกด์หรือล่ามให้ชาวจีนในบางโอกาส ซึ่งทำให้ได้รายได้ที่สูงกว่า และต้าก็หมั่นเรียนรู้ภาษาจีนเพิ่มขึ้น จากที่เรียนรู้จากนายจ้างมาแล้ว โดยการเข้าเรียนที่โรงเรียนที่สอนภาษาจีน

สาวลาวหลายคนรู้ภาษาจีน จากการเข้ามาทำงานกับคนจีน และค่อย ๆ เรียนรู้ภาษาจีนกับนายจ้าง จนสามารถสื่อสารกับคนจีนได้ และบางคนก็ขยับตัวเองไปทำงานร้านอื่น ที่ให้เงินเดือนสูงกว่า โดยเฉพาะในตลาดชั้นเจียงที่ลูกจ้างคนลาวผลัดเปลี่ยนหมุนเวียนทำงานร้านค้าต่าง ๆ ในชั้นเจียง แล้วแต่ว่าร้านไหนจะให้เงินเดือนสูงกว่า ซึ่งเกือบจะเหมือนกับเป็นการ “ซื้อตัว” กันเลยทีเดียว เพราะร้านค้าต่าง ๆ ต้องการคนที่มั่งมีทั้งประสบการณ์ในการค้าและภาษาจีนเพื่อสื่อสารกับนายจ้างได้



ภาพประกอบ ป้ายรับสมัครพนักงานในตลาดชั้นเจียง (แปล-รับสมัครพนักงาน  
เงินเดือน 1,000,000-2,000,000 กีบ ผู้ที่พูดภาษาจีนได้จะรับพิจารณา ก่อน)

## 2. การแต่งงานของชายจีนกับหญิงลาว

การแต่งงานข้ามวัฒนธรรมระหว่างชายจีนกับหญิงลาวมีมานานแล้ว เนื่องจากมีคนจีนได้เข้ามาในลาว ตั้งแต่สมัยอาณาจักรล้านช้าง เพราะพรมแดนระหว่างลาวและจีนอยู่ติดกัน จนถึงการเข้ามาปกครองอาณานิคมของฝรั่งเศสในอินโดจีน คนจีนได้เข้ามาในอินโดจีน โดยกลุ่มที่เข้ามาจะเป็นจีนกวางตุ้ง ไหหลำ และ ฮกเกี้ยน และแต้จิ๋ว ในจำนวนคนจีนที่เข้ามาในอินโดจีนนี้ คนจีนเข้ามาในลาวน้อยที่สุด จนกระทั่งลาวได้รับเอกราชจากฝรั่งเศส ในปี ค.ศ. 1954 มีคนจีนอยู่ในลาวประมาณ 35,000 คน เนื่องจากลาวมีพื้นที่ที่ไม่ติดทะเล มีเศรษฐกิจล้าหลังกว่าเวียดนามและกัมพูชา (Minority Rights Group, 1992: 25) กลุ่มคนจีนมีน้อยจึงทำให้เกิดการแต่งงานข้ามวัฒนธรรมขึ้น และลูกหลานจีน-ลาวได้เรียนรู้ภาษาจีนในโรงเรียนจีนที่เวียงจันทน์หรือตามเมืองใหญ่ในลาว ลูกหลานจีนจึงมีความเป็นจีนและอยู่ในชุมชนจีน แตกต่างจากปัจจุบัน ถึงแม้จะมีการแต่งงานข้ามวัฒนธรรมระหว่างจีนและลาว แต่ก็ไม่ได้อยู่ในชุมชนจีน และหญิงลาว จึงเรียนรู้วัฒนธรรมจีนผ่านทางสามีคนจีน ที่อาศัยอยู่ด้วยกันในชุมชนลาว แต่เธอก็ภูมิใจที่จะเรียนรู้ และสอนลูกให้รู้ว่าตนเป็นจีน อย่างกรณีของ ลี หญิงลาวที่แต่งงานกับหนุ่มจีน และทั้งคู่ขายก๋วยเตี๋ยวที่ตลาดจีน และลีสมพอน ชายชนมในชุมชนลาว แต่สอนลูกให้เป็นจีน

ลี เล่าว่าเธอเป็นคนต่างจังหวัดเข้ามาหางานทำในเวียงจันทน์ เพื่อนจึงชวนให้มาทำงานร้านก๋วยเตี๋ยวของคนจีน ซึ่งเป็นสามีของเธอในปัจจุบัน มาใหม่ ๆ เธอก็พูดจีนไม่ได้ พอออกไปก็เรียนรู้ไป สามีเห็นเธอเป็นคนขยัน พูดน้อย ก็ชอบเธอ เธอก็เห็นว่าเขาเป็นคนอดทน ขยัน เธอเองก็หลงรักเขา พอทำงานด้วยกันไปก็รักกัน และตกลงแต่งงานกัน เธอแต่งงานกับเขาได้ประมาณ 2 ปีแล้ว ยังไม่มีลูก เธอกับสามีเช่าบ้านพักอยู่ด้านนอก เป็นละแวกของคนลาว สามีสอนเรื่องการทำก๋วยเตี๋ยวของบ้านเขาที่หูหนาน และ

สอนเรื่องไหว้เจ้า เธอก็ทำพิธีกรรมเล็กๆ ที่บ้านพักเท่านั้น แต่ถ้าเป็นพิธีกรรมใหญ่ๆ วันสำคัญๆ เช่น ตรุษจีน เขาก็จะกลับไปทำที่จีน และเขาก็จะพาเธอไปด้วย

ส่วนกรณีของสี่สมพอน หญิงลาวที่แต่งงานกับวิศวกรจีน ที่ต้องออกพื้นที่คุมงานอยู่ตลอดเวลา เธอจึงได้เรียนรู้วัฒนธรรมจีนจากคำบอกเล่าของสามี และภูมิใจที่จะให้ลูกเป็นจีน ซึ่งสี่สมพอน เป็นชาวหลวงพระบาง เธอเล่าว่าเดิมเธอพักอยู่เขตชานเมืองหลวงพระบาง ทำอาชีพค้าขายเล็กๆ น้อยๆ และทอผ้าอยู่บ้าน สามีเป็นคนจีน ที่เข้ามาสร้างเขื่อนที่หลวงพระบาง เขาเป็นวิศวกร พอเขามาเจอเธอ เขาก็ชอบเธอ ตอนนั้นเธออายุประมาณ 18-19 ปี ปัจจุบันอายุ 32 ปีแล้ว เขาก็มาขอแต่งงาน ที่บ้านเธอก็ไม่ขัดข้อง สามีก็ย้ายเข้ามาอยู่ที่บ้านของเธอ ปัจจุบันมีลูกด้วยกัน 2 คน คนโตเป็นหญิง อายุ 10 ปี คนเล็กเป็นชาย อายุ 6 ปี เธอย้ายเข้ามาอยู่ที่เวียงจันทน์เมื่อประมาณ 4 ปีที่แล้ว เพราะลูกเริ่มโต อยากให้ลูกเข้าโรงเรียนดี ๆ ซึ่งทางนั้นหายาก เธอเลยย้ายเข้ามาอยู่กับน้องสาวที่เวียงจันทน์ สามีก็ไม่ขัดข้อง ตอนย้ายเข้ามาใหม่ ๆ สามียังต้องทำงานที่หลวงพระบางอยู่ แต่สามีก็หมั่นมาเยี่ยมเธอกับลูก ลูกชายตอนนี้เรียนอยู่โรงเรียนเลียวใต้ ซึ่งเป็นโรงเรียนนานาชาติ มีสอนหลายภาษา เธออยากให้ลูกได้เรียนภาษาจีนจะได้คุยกับพ่อและปู่ย่าได้ และเป็นทุนให้ลูกได้รู้ภาษาจีน ซึ่งอนาคตจะหางานทำง่าย ส่วนลูกสาวตอนนี้เข้าโรงเรียนของรัฐ และวันเสาร์-อาทิตย์ให้เรียนพิเศษภาษาจีนเช่นกัน โดยเรียนวันละ 2 ชั่วโมง เธอเพิ่งไปบ้านสามีที่จีน เมื่อต้นปีที่ผ่านมา ซึ่งสามีพยายามจะให้ไปเมืองจีนตั้งหลายครั้ง แต่เธอไม่อยากไป เพราะลูกยังเล็ก และไม่มั่นใจว่าจะคุยกับญาติสามีเข้าใจไหม เขากินอยู่อย่างไร ความกังวลใจก็เลยทำให้ไม่กล้าไปเยี่ยมญาติสามี แต่สามีก็กลับไปประเทศปีละไม่กี่ครั้ง สามีเคยเล่าว่าเขาเคยมีภรรยา แต่ตอนนั้นเล็กกันแล้ว มีลูก 1 คน ตอนนั้นก็อยู่กับญาติของสามีที่ประเทศจีน

ตอนนี้สามีถูกส่งให้ไปทำงานที่เขมร เขาจะกลับบ้านบางครั้งก็ 3 เดือนครั้ง หรือ 6 เดือนครั้ง เมื่อกลับมาก็มาอยู่บ้านประมาณ 1 อาทิตย์ก็กลับไปทำงานต่อ มีแต่โอนเงินมาให้ในแต่ละเดือน เธอมีหน้าที่เลี้ยงลูก และเก็บเงินที่เขาส่งมาให้ เธอนำเงินที่สามีให้มาเปิดร้านขายของชำเล็กๆ พอมีรายได้กินในแต่ละวัน และเธอยังเป็นนายหน้าขายที่ดินด้วย เธอเล่าว่าตอนนี้ทางบ้านที่หลวงพระบาง มีญาติมาบอกขายที่ดิน เธอเห็นว่าพอมีเงินซื้อ ก็เลยซื้อที่ดินไว้หลายแปลง ถ้ามีคนมาขอซื้อก็จะขายไป สามีก็รู้ว่าเธอนำเงินไปซื้อที่ดิน เขาก็ไม่ว่าอะไร และเธอยังได้ซื้อวัวให้พ่อแม่ที่หลวงพระบางเลี้ยง เพราะเวลาวัวออกลูก นำไปขายก็จะได้อะไร ถือว่าเป็นการลงทุนอีกแบบหนึ่ง ตอนนี้ฐานะของเธอก็พอมีพอกิน สามีก็ยังส่งเงินมาให้ทุกเดือนด้วย สามีบอกว่าคนทำการค้าต้องหมั่นไหว้เจ้าจะได้ขายดี เธอก็ทำตาม โดยสามีจะบอกว่าต้องไหว้อย่างไรบ้าง เธอจึงต้องลองจัดไหว้ตามที่เขาบอก ซึ่งคนในละแวกบ้านพักเธอตอนนี้ก็ไม่มีใครไหว้เจ้ากัน

การแต่งงานระหว่างชายจีนกับหญิงลาวในปัจจุบัน บางคู่แต่งงานเพื่อผลประโยชน์ จนนำมาสู่การฉ้อโกง อย่างเรื่องเล่าจากคนลาว เรื่องเล่าที่คนจีนถูกสาวลาวฉ้อโกงทรัพย์สิน เนื่องจากคนจีนต้องการซื้ออสังหาริมทรัพย์ หรือทรัพย์สินอื่นๆ ที่ห้ามชาวต่างชาติจับจอง ยกเว้นกรณีที่มีเงินทุนเป็นจำนวนมาก เช่นที่ดิน อาคารพาณิชย์ บ้านพักอาศัย ตัวอย่างสาวลาวคนหนึ่ง เข้ามาเป็นลูกจ้างคนจีน ที่เขาเข้ามาลงทุนในลาวพร้อมภรรยา เมื่อชายจีนเห็นช่องทางที่จะทำธุรกิจเพิ่ม แต่ติดขัดที่ไม่สามารถประกอบธุรกิจกรรมในชื่อตนเองได้ เมื่อเห็นว่าลูกจ้างสาวเป็นเด็กหัวอ่อน นายจ้างจึงขอร้องให้ลูกจ้างลาวซื้อทรัพย์สินในชื่อของหล่อน เช่นอาคารพาณิชย์ เพื่อขยายธุรกิจเพิ่ม โดยนายจ้างใช้วิธีการนี้ซื้ออสังหาริมทรัพย์มาหลายปี จนกระทั่งภรรยาคนจีนป่วย และเสียชีวิตในเวลาต่อมา นายจ้างคนจีนจึงได้แต่งงานอยู่กับลูกจ้างผู้นั้น และจดทะเบียนสมรส จากนั้นนายจ้างคนจีนก็ได้ซื้ออสังหาริมทรัพย์ต่างๆ เพิ่มเติม จนกระทั่งมาจับได้ว่า

ภรรยาสาวคนลาวแอบมีชู้กับหนุ่มลาว จึงขอหย่าและแบ่งสินสมรส โดยสินทรัพย์ที่ซื้อหลังแต่งงานแบ่งกันคนละครึ่ง ทางชายจีนต้องการเอาสินทรัพย์ที่ตนซื้อในนามของผู้หญิงก่อนแต่งงานคืน แต่ปรากฏว่าฝ่ายหญิงไม่คืนให้ ฝ่ายชายจีนจึงได้แจ้งความ ทางกฎหมายลาวไม่สามารถช่วยเหลือได้ เนื่องจากทรัพย์สินก่อนแต่งงานที่ชายจีนซื้อในนามของผู้หญิงลาว ก็ถือว่าเป็นการยินยอมให้ชื่อของผู้หญิงเอง ชายจีนผู้นั้นก็ได้แต่เรียกร้องขอความช่วยเหลือ ซึ่งเรื่องนี้ก็ได้มีการฟ้องร้องในชั้นศาลด้วย

กรณีชายจีนแต่งงานกับหญิงลาวแล้วมีการจดทะเบียนสมรสกัน เมื่อหย่าร้างกันก็ต้องปฏิบัติตามกฎหมายครอบครัวของลาว ซึ่งกรณีที่มีการจดทะเบียนสมรสกัน ทางการลาวก็สามารถยื่นมือเข้ามาช่วยเหลือ เมื่อเกิดปัญหาตกลงกันมาไม่ได้ภายในครอบครัว อย่างกรณีการแบ่งทรัพย์สินสมบัติต่าง ๆ รวมทั้งการเลี้ยงดูบุตรด้วย (กระทรวงยุติธรรม, 2001(ข): 20-21)

นอกจากนี้การแต่งงานระหว่างชายจีนกับหญิงลาวบางคู่ ชายจีนยังอยู่ประเทศจีน แต่หญิงอยู่ที่ลาว แต่แต่งงานกัน โดยฝ่ายชายจะมาหาภรรยาคนลาวที่ประเทศลาวหลังจากนั้นก็กลับประเทศจีนอย่างกรณีเรื่องเล่าของวง เจ้าของร้านขายตุ๋นอาหาร อายุ 22 ปี เล่าว่าเธอแต่งงานกับสามีคนจีนได้ 1 ปีแล้ว จากการแนะนำของเพื่อนสาวที่มีสามีเป็นคนจีนเช่นกัน สามีเธออายุ 41 ปี มีภรรยาแล้ว มีลูก 2 คน แต่เลิกกับภรรยาแล้ว เขาทำงานเป็นตัวแทนจำหน่ายยางรถยนต์อยู่ที่ประเทศจีน วงเล่าว่าตอนที่เห็นกันครั้งแรกจากการดูตัวที่ภัตตาคารแห่งหนึ่งในเวียงจันทน์ เธอเห็นเขาก็ชอบ ดูเขาเป็นคนดี เพื่อนเธอก็สนับสนุนเธอจึงตัดสินใจแต่งงานกับเขา เมื่อแต่งงานแล้ว เขาก็กลับประเทศจีน เพราะเขาทำงานที่นั่น แต่เดือนหนึ่งเขาจะมาหาเธอครั้งหนึ่ง บางครั้งก็ 2 เดือน เขาบอกว่าเขาอยากมาอยู่ที่ลาว แต่ตอนนี้ยังไม่มีโอกาสเพราะงานที่นั่นกำลังไปด้วยดี บางครั้งเขาก็มาดูทำเลเพื่อหาช่องทางทำธุรกิจ เขาก็มาพักอยู่กับเธอ

วงเล่าว่าญาติพี่น้องของสามีรู้ว่าวงเป็นภรรยาเขา แต่ลูกเขายังไม่รู้ เขาต้องมีภาระดูแลลูกอยู่เขาเลยไม่ค่อยให้เงินเธอเท่าไร แต่ถ้าเธอมีปัญหาเรื่องเงินก็จะขอเขา เขาก็จะให้ บางครั้งเขาเงินขาดมือก็มาขอเธอเช่นกัน

จากตัวอย่างของวง ทำให้เห็นวาระบบการดูตัว หรือแม่สื่อ เพื่อจับคู่แต่งงานระหว่างชายจีนกับหญิงลาวเริ่มเกิดขึ้น และยิ่งความต้องการสิทธิที่มากกว่าผู้อื่น จากการแข่งขันกันเข้ามาลงทุนทำการค้าในลาว ยิ่งทำให้ชายจีนบางคนยอมทิ้งครอบครัวเดิมเพื่อมาหาโอกาสทองในลาว โดยใช้ผู้หญิงลาวเป็นสะพานเพื่อให้ตนได้รับโอกาสที่เหนือกว่าผู้อื่น คือการได้ซื้อที่ดิน หรือทรัพย์สินอื่น ๆ ที่ทำให้ตนสามารถสร้างฐานะได้อย่างมั่นคง

การแต่งงานของหญิงลาวกับชายจีนในปัจจุบันจึงมีหลากหลายแบบ แต่ส่วนมากอยู่บนฐานของผลประโยชน์ เพราะฉะนั้นค่านิยมใหม่ของสาวลาวที่มองว่าชายจีน ชยัน ไม่เจ้าชู้ เป็นคนทำมาหากิน ซึ่งเธอมองว่าเป็นคนดีนั้น กำลังส่งผลให้หญิงลาวมองหาคู่ชีวิตที่จะมาช่วยกันสร้างครอบครัวและฐานะด้วยอย่างสีสมพอน ได้กล่าวถึงทัศนคติของชายจีนว่า เป็นคนชยัน ไม่เจ้าชู้ อดทน และเป็นคนทำมาหากิน ถ้าผู้หญิงได้ชายประเภทนี้เป็นคู่ครองก็จะสามารถลืมตาอ้าปากได้ และนี่อาจจะเป็นเหตุผลที่ทำให้ชายจีนสามารถให้ผู้หญิงลาวเป็นสะพานสู่ความมั่งคั่งของเขาได้

ส่วนเรื่องของความรัก จากวัฒนธรรมที่ต่างกันนั้น สีสมพอนบอกว่า อยู่กันไปก็รักกันเอง ส่วนวัฒนธรรมที่ต่างกันก็ค่อยเรียนรู้และปรับตัวเข้าหากัน บางคู่ที่เข้ากันไม่ได้มาก ๆ ก็เลิกร้างกันไป บางคู่ถ้าพอทนก็อยู่กันไป เพื่ออนาคตที่ดี บางคู่อยู่ด้วยกัน พอธุรกิจที่ทำล้มเหลว ฝ่ายชายหมดตัวก็เลิกกับภรรยาคนลาวแล้วกับประเทศจีน ถ้ามีลูกด้วยกัน บางทีฝ่ายชายก็ส่งเงินมาให้ลูกบ้าง บางครั้งก็ไม่ส่ง บางคู่ถ้าธุรกิจ

ล้ม แล้วเขายังรักกันอยู่ ฝ่ายชายก็จะนำภรรยาคนลาวกลับประเทศจีนด้วย การแต่งงานแบบนี้ ก็แล้วแต่ว่าใครจะโชคดี ผู้ชายจีนบางคนขยัน ทำมาหากินก็จริง แต่ไม่ได้รักเมียลาวเลย ก็แล้วแต่วาสนาของแต่ละคน

เมื่อการแข่งขันทางการค้า และการแสวงหาประโยชน์ในลาวมีสูง การสร้างโอกาส การช่วยโอกาส จึงเป็นกลเม็ดที่คนจีนทุนน้อยต้องการจกจก การแต่งงานกับหญิง เพื่อเพิ่มโอกาสของตนทางธุรกิจจึงเกิดขึ้น โดยเฉพาะการเป็นเจ้าของที่ดินเพื่อทำธุรกิจต่าง ๆ ในขณะที่กฎหมายลาวอนุญาตให้นักลงทุนต่างชาติที่มีเงินทุน 500,000 ดอลลาร์สหรัฐ สามารถซื้อที่ดินในลาวได้อย่างถูกกฎหมาย การแต่งงานกับหญิงลาว เพื่อซื้อที่ดินในชื่อของภรรยา จึงเป็นทางออกของนายทุนน้อยที่ต้องการเติบโตทางธุรกิจเช่นเดียวกัน พร้อมกันนั้นก็เปิดโอกาสของหญิงลาวที่จะใช้การแต่งงานขยับฐานะของตนด้วยเช่นกัน

### 3. การเลี้ยงลูกให้เป็นจีน

การแต่งงานข้ามวัฒนธรรมระหว่างชายจีนกับหญิงลาวในปัจจุบัน บางคู่มีบุตรด้วยกัน สีสสมพอนเล่าว่า เธอมีลูกกับสามีชาวจีน 2 คน เป็นหญิงหนึ่ง ชายหนึ่ง ผู้หญิงชื่อ หลิวซีเหวียน สามีเป็นคนตั้งให้ ส่วนลูกชายชื่อ หลิวเต๋อหัว เธอเป็นคนตั้ง เพราะสามีแซ่หลิว และลูกเธอก็มีชื่อลาวด้วย เธออยากให้ลูกมีชื่อจีน เขาจะรู้ว่าเขาก็มีเชื้อจีนด้วย ตอนนี้ลูกของเธอยังเล็กอยู่ เธอจึงให้ถือสัญชาติลาวไปก่อน พอโตขึ้นลูกสามารถเลือกสัญชาติใหม่เองได้ว่า เขาจะเลือกสัญชาติลาวตามอย่างแม่ หรือจะเลือกสัญชาติจีนตามอย่างพ่อ ซึ่งเธอก็ตามใจลูก และแล้วแต่โอกาสในเวลานั้นด้วย ซึ่งตอนนี้เธอก็ให้ลูก ๆ เรียนภาษาจีน เพราะอนาคตการลงทุนของจีนกำลังมาแรงในลาว ตอนนี้ใครที่รู้ภาษาจีนก็สามารถหาเงินได้มากกว่า และในอนาคตตกว่าลูกจะโต ภาษาจีนก็น่าจะเป็นที่นิยมในลาวมากด้วย เพราะจีนเข้ามาลงทุนในลาวมาก ตัวสามีเธอก็ตามใจเธอว่าจะให้ลูกเรียนภาษาจีนหรือไม่

นี่คือ มุมมองของหญิงลาวผู้หนึ่งซึ่งวางแผนอนาคตของลูก และการสร้างความตระหนักรู้และเสริมความแข็งแกร่งจากการที่ลูกมีเชื้อสายจีนครั้งหนึ่ง นำพาไปสู่โอกาสที่ดีและมั่นคงในอนาคต ส่วนการเปลี่ยนแปลงสัญชาติเมื่อเด็กโตขึ้น ในกฎหมายว่าด้วยสัญชาติลาวได้ระบุไว้ใน มาตรา 24 ความเห็นดีของเด็กในการเปลี่ยนแปลงสัญชาติ ว่าในกรณีที่มีการเปลี่ยนแปลงสัญชาติของพ่อแม่แล้ว สัญชาติของเด็กที่มีอายุเกินกว่า 14 ปี และยังไม่ถึง 18 ปี จะถูกเปลี่ยนแปลงไปตามสัญชาติของพ่อแม่ได้ ก็ต่อเมื่อมีความเห็นดีเป็นลายลักษณ์อักษรของเด็กเท่านั้น (กระทรวงยุติธรรม, 2001(ค): 9) ซึ่งการที่ลูกสีสมพอนได้สัญชาติลาวตามสิทธิ์ของผู้เป็นแม่ ทำให้สีสมพอนสามารถนำลูกเข้าเรียนในโรงเรียนของรัฐได้ ซึ่งลดภาระค่าใช้จ่ายของเธอไปมาก

การมีลูกกับหนุ่มจีนก็เป็นความเสี่ยงอย่างหนึ่ง ถ้ากรณีผู้ชายจีนไม่ต้องการจะลงทุนในลาวแล้ว และจะกลับประเทศจีน ผู้หญิงลาวมีสิทธิ์ถูกทอดทิ้งได้ทุกเมื่อ เพราะผู้หญิงลาวส่วนมากไม่คิดจะตามสามีไปอยู่ประเทศจีน เนื่องจากความไม่คุ้นเคยกับวัฒนธรรมประเพณี อาหาร ญาติพี่น้องของสามี รวมถึงภาษาจีนของสามีด้วย รวมถึงค่านิยมการมีลูกชายของวัฒนธรรมจีนก็เป็นอีกหนึ่งเหตุผลที่ชายจีนต้องการแต่งงานกับหญิงลาว เนื่องจากนโยบายลูกคนเดียวของจีน และวัฒนธรรมจีนนิยมการมีลูกชาย เพื่อสืบสกุลและไหว้บรรพบุรุษที่ล่วงลับไปแล้ว การแต่งงานกับหญิงลาว จึงเป็นโอกาสที่ชายจีนจะมีลูกชายเพิ่มขึ้นด้วย

การสร้างโอกาสทางการศึกษาให้ลูก ก็เป็นส่วนสำคัญในการวางแผนอนาคตของลูกน้อย อย่างกรณี “ลูกชอด” บางคนทีพ่อแม่พอมีฐานะก็จะให้ลูกเข้าโรงเรียนเลี้ยวได้ ซึ่งเป็นโรงเรียนนานาชาติ มีสอนหลายภาษาทั้งลาว จีน อังกฤษ แต่ค่าเทอมสูงไปด้วย สีสมพอนเล่าว่าลูกชายเธอเรียนอยู่ชั้นอนุบาลของ



โรงเรียนเลียวใต้ ต้องเสียค่าใช้จ่ายรายเดือน เดือนละ 45 ดอลลาร์สหรัฐ ถ้าขึ้นประถมศึกษา ต้องจ่ายค่าเทอม เทอมละ ประมาณ 120 ดอลลาร์สหรัฐ ซึ่งเธอยากให้ลูกเรียนภาษาจีนก็เลยอยากให้เรียนโรงเรียนนี้ต่อ สำหรับลูกซอดที่พ่อแม่ฐานะไม่ค่อยดี ก็จะส่งลูกเข้าโรงเรียนของรัฐ ซึ่งค่าใช้จ่ายไม่แพงมาก ถ้าบางคนอยากให้ลูกรู้ภาษาจีนก็จะให้เรียนพิเศษภาษาจีน ตกประมาณชั่วโมงละ 200 บาทเป็นต้นไป บางคนก็เรียนภาษาจีนกับพ่อที่บ้าน เป็นต้น

การแต่งงานข้ามวัฒนธรรมจนเกิด "ลูกซอด" หรือลูกครึ่งจีน-ลาว เริ่มมีมากขึ้นในเวียงจันทน์ เพราะคนจีนเข้ามามากขึ้น และการแต่งงานกับหญิงลาวเป็นวิธีหนึ่งที่จะทำให้ชายทุนจีนสามารถมีสิทธิในการซื้ออสังหาริมทรัพย์ เพื่อขยายฐานะของตนจากผู้เช่า มาเป็นเจ้าของเองได้ พร้อมกับโอกาสต่าง ๆ ที่กฎหมายลาวอนุญาตให้เฉพาะพลเมืองลาว ซึ่งหญิงลาวจะสามารถทำธุรกรรมต่าง ๆ แทนสามีคนจีนได้ ซึ่งสิ่งเหล่านี้กำลังมีเพิ่มขึ้นในนครหลวงเวียงจันทน์ เช่นกัน

#### 4. การหลงสู่ความฟุ้งเฟ้อของลูกจ้างลาว

จากการเติบโตของนครหลวงเวียงจันทน์ ทำให้ปัจจุบันนครหลวงเวียงจันทน์กลายเป็นเมืองที่หนุ่มสาวจากต่างแขวงปรารถนาจะเข้ามาแสวงโชค บางคนเอาตัวรอด สร้างฐานะได้ บางคนต้องกลับต่างจังหวัดด้วยมือเปล่า เพราะความหลงกรุง ฟุ้งเฟ้อ หลงใหลกับความตระการตาของเมือง การหลอกล่อในสรรพคุณของสินค้า รวมถึงการใช้สินค้าเพื่อขยับตัวเองจากโคลนตมสู่เบื้องฟ้า เหมือนที่สาวลาวบางคนพยายามกระทำ เพื่อยกฐานะตนด้วยเครื่องแต่งกาย เครื่องประดับ อันบ่งบอกถึงความทันสมัย ทั้งเสื้อผ้า หน้า ผม และโทรศัพท์มือถือ เป็นต้น ตัวอย่างของ นิด สาวน้อยจากคำเกิด ไม่มีโอกาสเรียนต่อในระดับอุดมศึกษา ต้องเดินทางเข้าเมืองหลวงเพื่อมาหางานทำกับพี่สาวข้างบ้าน ที่เข้ามาทำงานในตลาดชั้นเจียงเมื่อปีที่แล้ว ความหรรษา ฟุ้งเฟ้อ การแข่งขันในการแต่งตัวในหมู่สาวลาวที่ทำงานกับผู้ค้าเงินในชั้นเจียงทำให้นิดแทบจะไม่มีเงินเหลือเก็บเพื่อส่งกลับบ้าน นิดพักกับเพื่อนที่เป็นลูกจ้างร้านเงินเหมือนกัน นิดเล่าว่าเพื่อน ๆ เธอแต่งตัว ทั้งเสื้อผ้า หน้าผม เธอก็อยากสวยอย่างเพื่อนบ้าง เชื่อว่าจะมีโอกาสดี ๆ เข้ามาในชีวิตบ้าง เมื่อเธอทำงานในตลาดเงิน เธอก็พอรู้ราคา และสามารถต่อรองราคาได้ เธอจึงเริ่มแต่งตัว ทั้งเครื่องประดับ เครื่องสำอาง เพื่อให้ตัวเองดูสวย

ผลจากความอยากสวย เด่น ทำให้สาวลาวหลายคนต้องตกหลุมพรางของความฟุ้งเฟ้อ เหล่านี้จนบางคนติดความหรรษา จนต้องหาวิธีการหาเงินเพิ่ม โดยการค้าประเวณี ซึ่งพนักงานต้อนรับของโรงแรมแห่งหนึ่ง เล่าให้ผู้วิจัยฟังว่า มักมีนักธุรกิจชาวเงินพาหญิงสาวลาวมานอนค้างคืน โดยแอบพาเข้ามาตอดีก ๆ และออกจากห้องพักก่อนสว่างเป็นประจำ ซึ่งหญิงเหล่านี้ ส่วนมากจะเป็นลูกจ้างร้านเงินที่หารายได้เสริม จากการเป็นผู้หญิงไซด์ไลน์ (Sideline)

#### การแย่งชิงและความขัดแย้งของคนเวียงจันทน์ต่อการเข้ามาของผู้ค้าและทุนจากประเทศจีน

การเติบโตของนครหลวงเวียงจันทน์นำไปสู่การเข้ามาขยายทุน และตลาดของทุนต่างชาติต่าง ๆ อย่างทุนจีน จนนำไปสู่ความขัดแย้งระหว่างนายทุนกับคนท้องถิ่น การแย่งชิงตลาดของกลุ่มผู้ค้าเดิม อย่างจีนเก่า เวียดนาม กับกลุ่มผู้ค้าจีนใหม่ ในตลาดเครื่องใช้ไฟฟ้า ตลาดยานยนต์ ตลาดด้านอุปกรณ์ก่อสร้าง เป็นต้น



เมื่อทุนจีนเข้ามาสร้างตลาดศูนย์การค้า นำพาให้ผู้ค้าเงินหลังไหลเข้าสู่นครหลวงเวียงจันทน์ ผู้ค้าเหล่านี้ค้าสินค้าหลากหลายประเภท แต่มีสินค้าอยู่อีกจำพวกหนึ่ง ซึ่งเป็นสินค้าที่ตอบสนองคนระดับกลางถึงสูงในเวียงจันทน์ เช่นสินค้าในกลุ่มเครื่องใช้ไฟฟ้า เช่น แอร์ พัดลม เครื่องซักผ้า ตู้เย็น กลุ่มคอมพิวเตอร์ กลุ่มยานยนต์ เช่น รถยนต์ รถจักรยานยนต์ สินค้าในกลุ่มอุปกรณ์ก่อสร้าง เช่น เหล็ก ปูนซีเมนต์ ซึ่งแต่เดิมสินค้าเหล่านี้ขายโดยผู้ค้าเดิม ซึ่งมีทั้งจีนในลาว และคนเวียดนามในลาว กลุ่มผู้ค้าเดิมจะสั่งซื้อสินค้าจากฝั่งไทยเข้ามาขาย และมีบ้างที่เป็นตัวแทนจำหน่ายสินค้าจากฝั่งไทย เช่น เครื่องปรับอากาศ รถยนต์ เป็นต้น

หลังจากที่ผู้ค้าจีนนำสินค้าเงินเข้ามาขายในเวียงจันทน์ สินค้าหลายประเภทกำลังถูกแย่งตลาดโดยกลุ่มผู้ค้าเงินใหม่ ซึ่งลักษณะเด่นของสินค้าเงิน คือทันสมัยและราคาถูก จึงทำให้ลูกค้าลาวเริ่มหันมาสนใจสินค้าเงินมากขึ้น ตัวอย่างผู้ค้าเงินที่นำรถยนต์ยี่ห้อเชอริควิวคิว (Chery QQ) จากจีนเข้ามาขายในนครหลวงเวียงจันทน์ รถนี้มีขนาดเครื่องยนต์เพียง 812 ซีซี 3 สูบ 12 วาล์ว ให้พลังสูงสุด 72 แรงม้า ขับเคลื่อนด้วยเกียร์แมนนวล 5 จังหวะ มีเกียร์ออโต้ให้เลือก เชอริควิวคิวเข้าสู่ตลาดลาว ในขณะที่น้ำมันราคาสูงทำให้รถยนต์จีนได้กลายเป็นทางเลือกที่ได้รับความนิยมจากลูกค้าโดยเฉพาะอย่างยิ่งกลุ่มที่อาศัยอยู่ในเขตเมือง เพราะใช้น้ำมันเพียง 50 กิโลเมตรต่อลิตร ในราคา 6,000 ดอลลาร์ หรือประมาณ 190,000 บาทเศษ รวมภาษีต่าง ๆ เรียบร้อย (ผู้จัดการออนไลน์, วันที่ 25 มิถุนายน 2551) รถยนต์เชอริควิวคิวจึงเข้ามาแย่งส่วนแบ่งตลาดรถยนต์โตโยต้า ที่มีผู้ค้าเดิมเป็นตัวแทนจำหน่ายไปไม่น้อย

ส่วนตลาดวัสดุก่อสร้างของคนลาวในนครหลวงเวียงจันทน์ขยายตัวอย่างมาก หลังการเกิดขึ้นของโครงการ GMS รวมทั้งการเข้ามาเป็นตัวแทนจำหน่ายของบริษัทจากไทย เช่น ปูนซีเมนต์ไทย ปูนซีเมนต์นครหลวง บริษัททีพีไอ เป็นต้น เมื่อการแข่งขันมีสูง ประกอบผลกระทบจากวิกฤตเศรษฐกิจ ในปี 1997 ทำให้ธุรกิจขนาดเล็กของลาวต้องปิดกิจการลง ส่วนร้านขนาดใหญ่ในเวียงจันทน์ก็ต้องแข่งขันกันสูง หลังปี 2000 สินค้าประเภทวัสดุก่อสร้างจากจีนและเวียดนามหลังไหลเข้ามา มาก ทำให้คนลาวหันไปนิยมใช้สินค้าเงิน เวียดนาม เพราะราคาถูกกว่า ในขณะที่กลุ่มผู้ค้าเดิมที่ค้าวัสดุก่อสร้างจากไทย ขายได้น้อยลง แต่ด้วยลักษณะคุณสมบัติของสินค้าที่แตกต่างกัน ทำให้กลุ่มผู้ค้าวัสดุเดิมยังคงขายสินค้าได้ในโครงการขนาดใหญ่ บ้านพักหรู หรือระบบสาธารณูปโภคต่าง ๆ ซึ่งกำลังมีเพิ่มขึ้นในเวียงจันทน์เท่านั้น (ผู้จัดการออนไลน์, วันที่ 10 กุมภาพันธ์ 2554)

การเข้ามาของผู้ค้าเงินและการนำสินค้านำเข้าเข้ามาในลาว จนนำมาสู่การแย่งตลาดของผู้ค้าเดิมแล้ว การหลังไหลเข้ามาอย่างมากรับของผู้ค้าเงินยังนำไปสู่การแย่งอาชีพของคนลาว ทั้งการค้าย่อย และแรงงานรับจ้าง จนรัฐบาลลาวต้องออกมาตรการในการควบคุมการเข้ามาของคนจีน โดยในปี 2011 รัฐบาลลาวได้ออกมติเกี่ยวกับทิศทางและวิธีแก้ไขปัญหาชาวต่างประเทศที่เข้ามาค้าขายและทำงานรับจ้างใน สปป.ลาว มีประเด็นสำคัญดังนี้ สำหรับผู้มีทุนไม่ถึง 1,000 ล้านดอลลาร์ (แต่ไม่น้อยกว่า 250 ล้านดอลลาร์) นั้น ต้องมอบให้องค์การบริหารส่วนอำเภอทำสัญญาไว้อย่างรัดกุม เพื่อให้เขาเพิ่มเงินลงทุนให้ถึง 1,000 ล้านดอลลาร์ ภายใน 2 ปี เพื่อให้สอดคล้องกับมาตรา 17 ของกฎหมายว่าด้วยการส่งเสริมการลงทุน ถ้าหากครบ 2 ปี แล้ว ยังเพิ่มเงินลงทุนไม่ได้จะต้องหยุดกิจการและให้กลับประเทศ (โต๊ะข่าวลาว, เมษายน 2554: 40) การที่รัฐบาลลาวออกกฎควบคุมการค้าย่อยของชาวต่างชาตินี้ กระทบกับผู้ค้าเงินรายย่อย โดยเฉพาะเงินที่จะเข้ามาเร่ขายสินค้า เพราะกลุ่มเหล่านี้ผลัดเวียนกันเข้ามาด้วยเงินทุนอันน้อยนิด ก่อนจะตั้งร้านได้ในเวลาต่อมา

สำหรับกลุ่มแรงงานชาวต่างประเทศที่กำลังทำอาชีพเป็นช่างและกรรมกรรับเหมาก่อสร้าง หรืออื่น ๆ มีเงื่อนไขการทำงานในลาวด้วยเช่นเดียวกัน เพื่อป้องกันการลักลอบอาศัยอยู่ในลาวต่อ หลังโครงการเสร็จ

สิ้น เหมือนที่อดีตกลุ่มแรงงานจีนมักกระทำ โดยผันตัวเองจากผู้ใช้แรงงานมาเป็นผู้ค้า การออกกฎควบคุม การเข้ามาประกอบอาชีพของชาวต่างชาติในลาว ซึ่งส่วนมากเป็นคนจีนและคนเวียดนามนั้น รัฐบาลลาว ก็เกรงกระทบความสัมพันธ์ระหว่างประเทศเช่นกัน โดยรัฐบาลได้มอบหมายให้กระทรวงการต่างประเทศ ของลาว ทำการพบปะ ชี้แจงให้กับสถานทูต สถานกงสุลของประเทศเพื่อนบ้านที่เกี่ยวข้อง เพื่อให้ได้ทราบ นโยบายและมาตรการต่าง ๆ ที่รัฐบาลจะดำเนินการอย่างละเอียดลึกซึ้ง เพื่อให้เข้าใจ เห็นอกเห็นใจกัน พร้อมทั้งให้ความร่วมมือในการปฏิบัติจริง” (เรื่องเดียวกัน, หน้า 42) แต่หลังจากนั้น ปัญหาแรงงานงานเดือน ในลาวก็ไม่ได้ลดลง ดังการกล่าวอ้างของวิทยุเอเชียเสรี ความว่า อิงตามมติข้อตกลงของรัฐบาลเกี่ยวกับ ทิศทางและวิธีแก้ไขปัญหานี้ เห็นว่า สปป.ลาวจะใช้มาตรการควบคุมชาวต่างชาติที่อาศัยในลาวแบบ ไม่ถูกต้องตามกฎหมายอย่างเข้มงวด แต่จวบจนปัจจุบันก็ยังมีจำนวนคนต่างชาติเข้ามาแย่งผลประโยชน์ ของพลเมืองลาวเพิ่มขึ้นอย่างต่อเนื่อง(วิทยุเอเชียเสรี วันที่ 14 เมษายน 2011 อ้างจาก โต๊ะข่าวลาว, เมษายน 2554: 13)

จากความมากล้นที่กลุ่มจีนใหม่เข้ามาในนครหลวงเวียงจันทน์แล้ว การที่รัฐท้องถิ่นมุ่งหวัง ให้เวียงจันทน์เป็นศูนย์กลางทางการค้าในอนุภูมิภาคก็ทำให้รัฐกระตุ้นให้ทุนเข้ามามากขึ้น และพยายาม เปิดทางให้ทุนสามารถใช้ประโยชน์จากที่ดินอย่างเต็มที่ โดยการให้สัมปทานที่ดินเป็นเวลานาน ดึงดูดให้ทุน อยากรเข้ามาพัฒนาที่ดิน เมื่อทุนเข้ามาพัฒนาที่ดินก็นำไปสู่ความขัดแย้งเรื่องที่ดินของชาวบ้านที่อยู่มาแต่เดิม ตัวอย่างกรณีโครงการเมืองใหม่บึงธาตุหลวง หรือ ไซน่าทาวน์เวียงจันทน์ ที่ล้มเลิกไป เมื่อปี 2010

โครงการเมืองใหม่บึงธาตุหลวง หรือไซน่าทาวน์เวียงจันทน์ ของบริษัท Suzhou Industrial Park Overseas Investment ผู้ก่อสร้างสนามกีฬาหลักเพื่อแข่งขันกีฬาซีเกมส์ครั้งที่ 25 ที่ผ่านมา เตรียมก่อสร้าง โครงการนี้ แต่มีเหตุต้องล้มเลิกโครงการไป เมื่อปี 2010 ด้วยสาเหตุหลักคือ ธนาคารเพื่อการพัฒนาจีน ของ ประเทศจีนไม่อนุมัติเงินกับการจ่ายค่าชดเชยและค่าเวนคืนที่ดินที่สูงกว่า 400 ล้านดอลลาร์สหรัฐ ประกอบ กับการต่อต้านจากประชาชน ด้วยเสียงร่ำลือไปทั่วว่า กำลังจะมีชาวจีนจากแผ่นดินใหญ่ราว 50,000 คน เข้าไปอาศัยในเขตเมืองใหม่ ประชาชนทั่วไป จนถึงพนักงานของรัฐต่างไม่พอใจ จับกลุ่มกันวิพากษ์วิจารณ์ กันกว้างขวาง กลายเป็นคำถามเกี่ยวกับเอกราชอธิปไตยของชาติ (ผู้จัดการออนไลน์, 10 กรกฎาคม 2553)

ในอีก 2 ปีต่อมา โครงการพัฒนาบึงธาตุหลวงได้กลับมาอีกครั้ง ในชื่ออย่างเป็นทางการว่า “เขตเศรษฐกิจพิเศษบึงธาตุหลวง” (That Luang Marsh Specific Economic Zone) ของบริษัท เซี่ยงไฮ้ วาน เฟิง กรุ๊ป (Shanghai Wan Feng Group) ซึ่งวางศิลาฤกษ์ไปเมื่อปลายปี 2012 โครงการนี้พัฒนาบนเนื้อที่ 325 ตารางกิโลเมตร ครอบคลุมอาณาบริเวณ 8 หมู่บ้าน และมีประชาชนกว่า 435 ครัวเรือนที่ได้รับผลกระทบ จากโครงการนี้ อันเนื่องมาจากการจ่ายเงินชดเชยที่ต่ำมาก และมีประชาชนกว่า 100 หลังคาเรือนที่ไม่ยอม ย้ายออก พร้อมกับเรียกร้องความเป็นธรรม ซึ่งรัฐบาลท้องถิ่นเจ้าของท้องที่ได้แต่ออกมายืนยันว่าที่ดินเหล่านี้ เป็นของนายทุนจีนแล้ว และออกมากำชับไม่ให้ประชาชนขายที่ดินนี้แก่ผู้อื่น (ผู้จัดการออนไลน์, วันที่ 18 สิงหาคม 2556)

## บทสรุป

ความสัมพันธ์พิเศษระหว่างรัฐบาลจีนและลาวถูกกระตุ้นด้วยโครงการ GMS ทำให้รัฐบาลทั้งสอง กระชับความสัมพันธ์ยิ่งขึ้น จนนำมาสู่การทะลักเข้ามาของทุนและคนจีนเพื่อมาประกอบการค้าในเวียงจันทน์ การเติบโตของนครหลวงเวียงจันทน์ ปัจจัยหนึ่งจึงมาจากการเข้ามาของคนจีน เมื่อเวียงจันทน์เติบโต จนนำมาสู่การเปลี่ยนแปลงของเมือง ทั้งด้านกายภาพ และสังคม การเกิดขึ้นของศูนย์การค้าขนาดใหญ่ หลายแห่งทั่วนครหลวง สอดคล้องกับนโยบายแผนพัฒนาท้องถิ่นเวียงจันทน์ ที่กำหนดให้นครหลวง เวียงจันทน์เป็นศูนย์กลางทางการค้าในอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขง ภายในปี 2030 พร้อมกันนี้ ตามแหล่ง ชุมชนใหม่ เช่น บ้านพักคนงาน เกิดตลาดย่อย ขึ้น

จากการเปลี่ยนแปลงด้านกายภาพสู่การเปลี่ยนแปลงด้านสังคม กล่าวคือ เมื่อผู้ค้าจีนเข้ามา พวกเขา ต้องการผู้ช่วย มีคนลาวบางกลุ่มเข้าไปทำงานกับคนจีน มีการเรียนภาษาจีนเพิ่มขึ้นในกลุ่มคนลาว ผู้ค้าลาว เริ่มมาค้าสินค้าจีน เพราะราคาถูก ทันสมัย และสินค้าจีนเริ่มติดตลาดมากขึ้น และจากการเริ่มคุ้นชินกับ คนจีน นำไปสู่การแต่งงานระหว่างสาวลาวและหนุ่มจีนเพิ่มขึ้น การเกิด “ลูกซอด” และการเลี้ยงลูกให้เป็นจีน เพราะต้องการตอกย้ำให้ลูกรู้ว่าตนเป็นจีน เพื่อที่จะได้ใช้ “ความเป็นจีน” นำพาตนเองไปสู่อนาคตที่ดีต่อไป เพราะเงินเป็นทุนใหญ่ที่กำลังเข้ามาสร้างอาณาจักรในลาว

ในขณะที่เวียงจันทน์เติบโต การเข้ามาของทุน คน สินค้าที่หลากหลายมากขึ้น นำไปสู่การแย่งชิงกับ ตลาดของผู้ค้าเดิม ในกลุ่มสินค้าด้านวัสดุก่อสร้าง เครื่องใช้ไฟฟ้า เป็นต้น และการเติบโตของเมือง สู่การสร้างโครงการขนาดใหญ่ ทำให้พื้นที่การเกษตร แหล่งน้ำธรรมชาติ รวมถึงวิถีชุมชนของคนเวียงจันทน์ ต้องเปลี่ยนแปลง นำไปสู่ความขัดแย้งในการใช้ที่ดิน ผลประโยชน์จากที่ดิน ซึ่งผลปรากฏว่ารัฐบาลลาว เลือกให้สิทธิพิเศษกับนายทุนเป็นหลัก

## บรรณานุกรม

- กระทรวงยุติธรรม. (2001ก). *กฎหมายว่าด้วยธุรกิจ*. เวียงจันทน์: กรมโฆษณาเผยแพร่กฎหมาย กระทรวงยุติธรรม.
- กระทรวงยุติธรรม. (2001ข). *กฎหมายว่าด้วยครอบครัว*. เวียงจันทน์: กรมโฆษณาเผยแพร่กฎหมาย กระทรวงยุติธรรม.
- กระทรวงยุติธรรม. (2001ค). *กฎหมายว่าด้วยสัญชาติลาว*. เวียงจันทน์: กรมโฆษณาเผยแพร่กฎหมาย กระทรวงยุติธรรม.
- คณะอนุกรรมการทบทวน รวบรวม และเขียนประวัติศาสตร์นครหลวงเวียงจันทน์ 450 ปี. (2010). *นครหลวงเวียงจันทน์ 450 ปี*. นครหลวงเวียงจันทน์: โรงพิมพ์นครหลวงเวียงจันทน์.
- พิชิต ไชยะทิด. (2000). สถานการณ์ด้านการค้าวัสดุก่อสร้างในกำแพงนครหลวงเวียงจันทน์. *ธุรกิจสังคม*. หน้า 1.
- โพธิ์ชัยสวัสดิ์. (2011). ปัญหาแรงงานเถื่อนในลาว. *ใต้ช่าวลาว* ฉบับเดือนเมษายน 2554. หน้า 13.
- มานะ มาลาเพชร. (2534). “ลาว” *เอเชียรายปี* 1991/2534 . กรุงเทพฯ: สถาบันเอเชียศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ไม่ปรากฏผู้แต่ง. (2552). *บันทึกความสัมพันธ์ระหว่างจีน-ลาว*. สืบค้นเมื่อ 29 ธันวาคม 2554. จาก China Radio International. Website <http://thai.cri.cn/1/2009/09/10/21s157602.htm>
- ไม่ปรากฏผู้แต่ง. (2549). *บริษัทจีนสร้างศูนย์การค้าครบวงจรแห่งใหม่ในลาว*. สืบค้นเมื่อ 11 กุมภาพันธ์ 2556 จาก ผู้จัดการออนไลน์ Website <http://www.manager.co.th/IndoChina/ViewNews.aspx?NewsID=9490000100010>.
- ไม่ปรากฏผู้แต่ง. (2554). *ลาวสุดเฟื่อง กำลังจะมีโรงแรม 5 ดาวอีกหลัง สูง 28 ชั้น*. สืบค้นเมื่อ 15 มีนาคม 2557. จาก ผู้จัดการออนไลน์ Website <http://www.manager.co.th/asp-bin/mgrView.asp?NewsID=9540000119516>.
- ไม่ปรากฏผู้แต่ง. (2554). *ลาวเฟื่องไม่หยุด ผุด “เวียงจันทน์คอมเพล็กซ์” กับโรงแรม 5 ดาวหลังแรก*. สืบค้นเมื่อ 15 มีนาคม 2557. จาก ผู้จัดการออนไลน์ Website <http://www.manager.co.th/asp-bin/mgrView.asp?NewsID=9540000115480>.
- ไม่ปรากฏผู้แต่ง. (2551). *จิบ ๆ 50 กม./ลิตร Chery QQ วิ่งฉิวในลาว*. สืบค้นเมื่อ 5 ตุลาคม 2557. จาก ผู้จัดการออนไลน์. Website <http://www.manager.co.th/IndoChina/ViewNews.aspx?NewsID=9510000074873>.
- ไม่ปรากฏผู้แต่ง. (2554). *ส่งออกวัสดุก่อสร้างเข้าลาวพุ่ง จากคุณภาพเหนือกว่าจีน-เวียดนาม*. สืบค้นเมื่อ 13 ตุลาคม 2557. จาก ผู้จัดการออนไลน์. Website <http://www2.manager.co.th/asp-bin/mgrView.asp?NewsID=9540000018485>.
- ไม่ปรากฏผู้แต่ง. (2553). *จีนลัม ‘ไชน่าทาวน์เวียงจันทน์’ เงินสดเขยทะเล \$400 ล้าน*. สืบค้นเมื่อ 15 ตุลาคม 2557. จาก ผู้จัดการออนไลน์. Website <http://www.manager.co.th/IndoChina/ViewNews.aspx?NewsID=9530000095106>.

ไม่ปรากฏผู้แต่ง. (2556). ชาวบ้านในเวียงจันทน์เป็นฝ่ายแพ้เหมือนเคยในศึกกรรมสิทธิ์ที่ดิน. สืบค้นเมื่อ 22 กันยายน 2557. จาก ผู้จัดการออนไลน์. Website <http://www.manager.co.th/around/viewnews.aspx?NewsID=9560000102946>.

สีคุณ บุนวีไล (2007). *หมากผลความร่วมมือลาว-จีน*. นครหลวงเวียงจันทน์: โรงพิมพ์นครหลวงเวียงจันทน์.

สำนักข่าวสารประเทศลาว. (2554). รัฐบาลลาวออกมติเกี่ยวกับทิศทางและวิธีแก้ไขปัญหาชาวต่างประเทศที่เข้ามาค้าขายและทำงานรับจ้างใน สปป.ลาว. *โต๊ะข่าวลาว* ฉบับเดือนเมษายน 2554. หน้า 40.

Minority Rights Group. (1992). *The Chinese of South-East Asia*. London: MRG.

## พลวัตความสัมพันธ์การย้ายถิ่นข้ามชาติของชาวจีนอพยพ ในอีสานภายใต้ภาวะโลกาภิวัตน์

Lin Lan<sup>1</sup>

กิริติพร จูตะวิริยะ<sup>2</sup>

ศูนย์วิจัยพหุลักษณะสังคมลุ่มน้ำโขง

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

### บทคัดย่อ

บทความนี้ ศึกษาพลวัตความสัมพันธ์การย้ายถิ่นข้ามชาติที่เปลี่ยนแปลงไปของชาวจีนอพยพที่เข้ามาดำรงชีวิตในภาคอีสานของสังคมไทยภายใต้ภาวะโลกาภิวัตน์ เก็บข้อมูลด้วยการสัมภาษณ์เชิงลึกชาวจีนอพยพรุ่นเก่าที่เข้ามาในไทยก่อน ค.ศ. 1978 และชาวจีนอพยพรุ่นใหม่ที่เข้ามาอาศัยในพื้นที่จังหวัดอุดรธานี และศึกษาเอกสารในประเด็นที่เกี่ยวกับการย้ายถิ่นข้ามชาติจากเอกสารภาษาอังกฤษ ภาษาจีน และภาษาไทย ผลการศึกษาพบว่า ความสัมพันธ์การย้ายถิ่นข้ามชาติของชาวจีนอพยพในอีสานระหว่างชาวจีนอพยพรุ่นเก่าและชาวจีนรุ่นใหม่ มีความแตกต่างและเปลี่ยนแปลงไปในหลายประการ *ประการแรก* นโยบายรัฐบาลจีนมีส่วนสำคัญที่สนับสนุนการอพยพของชาวจีนรุ่นใหม่เป็นอย่างมาก *ประการที่สอง* ชาวจีนอพยพรุ่นเก่าส่วนใหญ่ยังคงถือสัญชาติพื้นที่ปลายทาง แต่ชาวจีนอพยพรุ่นใหม่ยังถือสัญชาติจีนเป็นหลัก *ประการที่สาม* รูปแบบการเดินทางย้ายถิ่นเข้าสู่ประเทศไทยของชาวจีนอพยพรุ่นใหม่มักใช้เส้นทางบกและเส้นทางอากาศ *ประการที่สี่* ฐานะของชาวจีนอพยพรุ่นใหม่ได้เลื่อนฐานะสูงขึ้น และมีระดับการศึกษาที่ดีขึ้น *ประการที่ห้า* สาเหตุการย้ายถิ่นของชาวจีนอพยพรุ่นใหม่เกือบทั้งหมดเป็นการย้ายถิ่นด้วยความสมัครใจ *ประการที่หก* พื้นที่ต้นทางของชาวจีนอพยพเปลี่ยนจากมณฑลภาคตะวันออกเฉียงใต้ของจีนเป็นอพยพจากหลากหลายมณฑลของจีน *ประการที่เจ็ด* ทุนหรือสมบัติที่พกติดตัวเมื่อย้ายถิ่นเข้าสู่ประเทศไทยของชาวจีนอพยพรุ่นใหม่มีอยู่ในระดับหนึ่งแล้ว ซึ่งต่างจากชาวจีนอพยพรุ่นเก่าที่เข้ามาแบบ “เสื่อผืนหมอนใบ” *ประการที่แปด* เครือข่ายทางสังคมของชาวจีนอพยพรุ่นใหม่มีการประยุกต์ใช้ระบบอินเทอร์เน็ต และระบบปฏิบัติการของเทคโนโลยีการสื่อสารเข้ามาใช้ในการดำรงชีวิต *ประการสุดท้าย* ชาวจีนอพยพรุ่นใหม่ไม่ได้ยึดติดหรือสร้างความสัมพันธ์กับพื้นที่ปลายทางอย่างใกล้ชิดเหมือนชาวจีนอพยพรุ่นเก่าอีกต่อไป

**คำสำคัญ:** ย้ายถิ่นข้ามชาติ ชาวจีนอพยพ ภาวะโลกาภิวัตน์

<sup>1</sup> นักศึกษาหลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาน้ำโขงศึกษา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น ได้พัฒนาบทความนี้จากวิทยานิพนธ์ระดับปริญญาโท เรื่อง การย้ายถิ่นข้ามชาติและเครือข่ายทางสังคมของผู้ค้าชาวจีนอพยพรุ่นใหม่ในตลาดโป้เบ๊ จังหวัดอุดรธานี

<sup>2</sup> ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. ประจำสาขาวิชาน้ำโขงศึกษา และสาขาวิชาสังคมวิทยา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น



## บทนำ

ความสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์ที่ใกล้ชิดแนบแน่นระหว่างไทยกับจีนมีมาช้านาน ดังคำกล่าวที่ว่า “ไทยจีน ใช้นั่นไกล ฟีน้องกัน” (Duan Lisheng, 2015) สะท้อนให้เห็นถึงความสัมพันธ์อันดีระหว่างชาวจีนและชาวไทย ซึ่งจะเห็นได้ว่าคนจีนหรือกลุ่มชาติพันธุ์จีนกระจายอยู่ทั่วทุกมุมโลก ทั้งนี้จะเห็นว่า ในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้พบว่าคนจีนเหล่านี้มีบทบาทสำคัญในการก่อร่างสร้างเมืองและพัฒนาประเทศในหลายมิติ โดยเฉพาะมิติทางด้านเศรษฐกิจ และด้านการเมือง (นารินทร์ ปรีสุทธิวุฒิพร, 2554) นับตั้งแต่ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 13-14 ชาวจีนได้อพยพเข้ามาในประเทศไทย (Skinner, 2548) ชาวจีนได้กลายเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่มีบทบาททางสังคมและเศรษฐกิจที่ไม่สามารถมองข้ามได้ในสังคมไทย อีกทั้งยังขยายวงกว้างเข้าสู่ทุกภูมิภาค ในประเทศไทยรวมถึงพื้นที่ภาคอีสาน อันเป็นพื้นที่ที่เต็มไปด้วยทรัพยากร และความหลากหลายทางวัฒนธรรม และเป็นพื้นที่ที่ผูกติดทางกายภาพกับลุ่มแม่น้ำโขง ซึ่งทำให้ภาคอีสานเป็นเขตพื้นที่ที่มีความน่าสนใจทั้งด้านสังคม วัฒนธรรม เศรษฐกิจ และการอพยพย้ายถิ่นของชาวจีน นอกจากนี้ยังเป็นพื้นที่ยุทธศาสตร์ที่มีความสำคัญในการติดต่อค้าขายระหว่างประเทศในลุ่มน้ำโขงและรัฐส่วนกลางของไทย พื้นที่ภาคอีสานจึงเป็นเสมือนพื้นที่แห่งโอกาสที่ดึงดูดชาวจีนไปตั้งหลัก ปักฐานเป็นจำนวนมาก ผู้วิจัยในฐานะคนจีนรุ่นใหม่ที่อยู่อาศัยอยู่ในสังคมไทยภายใต้ภาวะการณีกลายเป็นเปลี่ยนแปลงทางสังคม วัฒนธรรมและเศรษฐกิจ พบว่ามีชาวจีนรุ่นใหม่ที่อพยพเข้ามาอาศัยอยู่ในภาคอีสานเป็นจำนวนมาก รวมทั้งเกิดการจัดตั้งเครือข่ายทางสังคมของชาวจีนอพยพในถิ่นอีสานในพื้นที่ตลาดโป้เบ๊ จังหวัดอุดรธานี ซึ่งมีชาวจีนอพยพรุ่นใหม่เข้ามาดำรงชีวิตและดำเนินธุรกิจ ข้ามชาติเป็นจำนวนมาก แม้การย้ายถิ่นข้ามชาติของผู้คนเกิดขึ้นมาเป็นเวลานานแล้ว แต่ประเด็นการย้ายถิ่นข้ามชาติภายใต้เงื่อนไขทางสังคมเศรษฐกิจที่เปลี่ยนแปลงตามยุคสมัย และกระแสโลกาภิวัตน์ที่มีอิทธิพลต่อการดำเนินชีวิตของผู้คน ซึ่งก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงรูปแบบการย้ายถิ่นของชาวจีนและรูปแบบการดำเนินธุรกิจที่ผันแปรไปตามบริบทโลกาภิวัตน์ ยังมีงานศึกษาอยู่อย่างจำกัด ผู้วิจัยจึงมีความสนใจศึกษาพลวัตความสัมพันธ์การย้ายถิ่นข้ามชาติ ที่เกิดขึ้นของชาวจีนอพยพที่เข้ามาดำรงชีวิตในภาคอีสานของสังคมไทยภายใต้ภาวะโลกาภิวัตน์ ที่ก่อให้เกิดการเคลื่อนผ่านของทุน เงินตรา สินค้า ข้อมูล แนวความคิด และผู้คนข้ามรัฐชาติ (Giddens, 2006: 50-51) มีลักษณะอย่างไร

จากความสนใจดังกล่าว ผู้วิจัยได้เก็บรวบรวมข้อมูลเอกสารจากแหล่งข้อมูลต่าง ๆ ทั้งภาษาไทย ภาษาจีน และภาษาอังกฤษ โดยอาศัยข้อมูลจากหนังสือ ตำรา และบทความ ทางวิชาการต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องกับชาวจีนอพยพ รวมทั้งประเด็นต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้อง นอกจากนี้ผู้วิจัย ยังได้สัมภาษณ์เชิงลึก ชาวจีนอพยพรุ่นเก่าที่เข้ามาในไทยก่อน ค.ศ. 1978 และชาวจีนอพยพรุ่นใหม่ที่เข้ามาหลังปี ค.ศ. 1978 ที่อาศัยในพื้นที่ตลาดโป้เบ๊ จังหวัดอุดรธานี ร่วมกับการสังเกตการณ์ อย่างมีส่วนร่วมในประเด็นต่าง ๆ เพื่อศึกษาวิเคราะห์ซึ่งความสัมพันธ์ที่แฝงอยู่ในปรากฏการณ์เหล่านี้

## ชาติพันธุ์จีนในอีสาน

ภาคอีสานหรือภาคตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศไทย มีลักษณะทางกายภาพตั้งอยู่ บนแอ่งโคราช และแอ่งสกลนคร ประกอบด้วย 20 จังหวัด มีอาณาบริเวณที่เชื่อมโยงกับประเทศเพื่อนบ้าน โดยมีแม่น้ำโขงกั้นเขตทางตอนเหนือและตะวันออก เป็นพรมแดนธรรมชาติ ทางใต้จรดชายแดนกัมพูชา ทางตะวันตกมีเทือกเขาเพชรบูรณ์และเทือกเขาตงพญาเย็นเป็นแนวกั้นแยกจากภาคเหนือและภาคกลางของประเทศไทย (ภาคตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศไทย, ม.ป.ป.)

ภาคอีสานเป็นภูมิภาคที่มีความหลากหลายทางชาติพันธุ์ ศิลปวัฒนธรรม และประเพณีที่แตกต่างกัน ในแต่ละท้องถิ่น สาเหตุที่ภาคอีสานมีความหลากหลายทางศิลปวัฒนธรรม ประเพณี ส่วนหนึ่งอาจจะเป็นผลมาจากการเป็นศูนย์รวมของประชากรที่มีความหลากหลายเชื้อชาติ มีการอพยพย้ายถิ่นที่อยู่ และมีการติดต่อสัมพันธ์กับประชาชนในประเทศใกล้เคียง ไม่ว่าจะเป็นลาว กัมพูชา หรือพม่า เป็นต้น (จุมพล วิเชียรศิลป์, ม.ป.ป.) แม้ว่าชาวอีสานจะมีที่มาจากผู้คน หลายกลุ่ม ในการตั้งบ้านเรือนอยู่ในพื้นที่ต่าง ๆ แต่ด้วยวิถีชีวิตความเป็นอยู่ที่ยึดมั่นในจารีตประเพณีของท้องถิ่นที่เรียกว่า "ฮีตสิบสอง คองสิบสี่" ทำให้เกิดความสมานฉันท์ปรองดอง มีการประกอบสัมมาอาชีพอยู่ร่วมกันอย่างเป็นสุขเรื่อยมา รวมทั้งมีความเป็นอยู่ที่เรียบง่าย และนิสัยรักสงบของคนอีสานเป็นส่วนหนึ่งที่ดึงดูดให้ชาวต่างชาติเข้ามาในพื้นที่ โดยเฉพาะ ชาวจีนหรือกลุ่มคนเชื้อชาติจีนที่เข้ามาในประเทศไทย และได้ใช้ชีวิตอยู่ร่วมกับคนไทยภายใต้สังคมและวัฒนธรรมไทยอย่างสมานฉันท์กลมเกลียวในพื้นที่ต่าง ๆ (Skinner, 2548) ทำให้มีการตั้งถิ่นฐานสร้างบ้านเรือนอย่างถาวร ใช้ชีวิตผูกติดกับพื้นที่ภายในสังคมไทย จนกระทั่งรุ่นลูกรุ่นหลานของชาวจีนอพยพรุ่นเก่า ได้กลายเป็นชาวไทยเชื้อสายจีนเกือบทั้งหมด คนจีนเหล่านี้มีบทบาทสำคัญต่อการพัฒนาให้เกิดความเป็นเมือง ทั้งในระดับท้องถิ่นและระดับประเทศ โดยเฉพาะบทบาททางด้านเศรษฐกิจ (นาริรัตน์ ปริสุทธิวุฒิพร, 2554) และการเมืองของท้องถิ่นอีสาน (แก้วตา จันทรานุสรณ์, 2551) อย่างไรก็ตามในปัจจุบันยังมีชาวจีนที่เพิ่งอพยพเข้ามาใหม่เป็นจำนวนมาก และยังคงถือหนังสือเดินทางของประเทศจีนเข้ามาในพื้นที่อีสานโดยมีแนวโน้มจะเพิ่มจำนวนมากขึ้นอย่างต่อเนื่อง

การศึกษาเกี่ยวกับกลุ่มคนจีน เป็นประเด็นที่ได้รับความสนใจมาโดยตลอดในแวดวงวิชาการ ซึ่งมีนักวิชาการหลายท่านสนใจในประเด็นดังกล่าวอย่างลึกซึ้งและกว้างขวางมาอย่างต่อเนื่อง งานวิจัยที่มีชื่อเสียงของ William Skinner (2548) ที่ได้ศึกษาสังคมจีนในไทย-ประวัติศาสตร์เชิงวิเคราะห์ ที่เล่าถึงประวัติความเป็นมาของชาวจีนที่ย้ายถิ่นเข้าสู่สังคมไทย จนในที่สุดสามารถอยู่ร่วมกับคนไทยได้อย่างกลมกลืนสมานฉันท์ เป็นงานบุกเบิกทางวิชาการในการทำความเข้าใจชาติพันธุ์จีนในสังคมไทยในช่วงแรก งานวิจัยของ อรรถญา ศิริผล (2556) ที่ศึกษาสภาพการย้ายถิ่น และการดำเนินกิจการของผู้ค้าชาวจีนในพื้นที่ชายแดนไทย-ลาว งานวิจัยที่เน้นการศึกษาชาวจีนในพื้นที่ชายแดนประเทศลาว ซึ่งมีความแตกต่างจากพื้นที่ภาคอีสาน สะท้อนให้เห็นว่า การศึกษากลุ่มชาวจีนในอีสานนั้นยังมีการศึกษาที่ค่อนข้างจำกัด นอกจากนี้ ยศ สันตสมบัติ (2557) ได้เขียนงานเรื่อง มังกรหลากสี ที่สะท้อนให้เห็นภาพรวมในระดับมหภาคของชาวจีนที่อาศัยอยู่ในพื้นที่ภาคอีสานและประเทศลาว ซึ่งสอดคล้องกับงานของสุวิทย์ ธีรศาสตร์ (2552) ที่เล่าถึงประวัติความเป็นมาของชาวจีนที่อาศัยอยู่ในพื้นที่อีสาน

ในภาพกว้างทางประวัติศาสตร์ งานของแก้วตา จันทรานุสรณ์ (2551) ได้ศึกษาถึงอำนาจการเมืองที่ชาวจีนยึดครองในเทศบาลนครขอนแก่น และงานของนาริรัตน์ ปริสุทธิวุฒิพร (2554) ที่ชี้ให้เห็นว่า ชาวจีนมีบทบาทด้านเศรษฐกิจต่อพื้นที่ที่อาศัยอยู่เป็นอย่างมาก นอกจากนั้นยังมีงานดาราวัฒน์ เมตตาริกานนท์ และสมศักดิ์ ศรีสันติสุข (2531) ที่เปรียบเทียบสภาพชาวจีนที่อาศัยอยู่ในสองอำเภอของจังหวัดยโสธร งานของชรินทร์ อิงพงษ์พันธ์ (2548) ศึกษาประวัติความเป็นมา วิถีชีวิตและสัมพันธภาพของชาวไทยเชื้อสายจีนผ่านสมาคมแห่งต่าง ๆ ในจังหวัดเลย ซึ่งสอดคล้องกับงานของธัญพร ประชุม (2550) ที่ศึกษาประวัติความเป็นมาของชาวจีนในพื้นที่จังหวัดสุรินทร์ แต่ทั้งนี้งานวิจัยเหล่านี้ล้วนเป็นการศึกษาที่ให้ความสำคัญในมิติทางด้านประวัติศาสตร์ แต่ในมิติทางสังคมศาสตร์ยังไม่พบงานวิจัยในประเด็นที่เกี่ยวกับชาวจีนในภาคอีสาน อีกทั้งการศึกษาวิจัยต่าง ๆ ข้างต้นเป็นผลการศึกษาที่ให้ความสนใจกับกลุ่มคนจีนอพยพ

รุ่นเก่า ข้อมูลหลายประการอาจมีการเปลี่ยนแปลงตามเงื่อนไขและบริบททางสังคมเศรษฐกิจ ซึ่งยังไม่สามารถสะท้อนให้เห็นถึงพลวัตความสัมพันธ์ที่เกิดขึ้นของชาวจีนอพยพรุ่นใหม่ได้ จึงมีความจำเป็นอย่างยิ่ง ในการทำความเข้าใจ และศึกษากลุ่มชาวจีนอพยพในอีสานภายใต้ภาวะโลกาภิวัตน์ในปัจจุบัน แต่อย่างไรก็ตาม เพื่อทำความเข้าใจรากเหง้าของชาวจีนอพยพ จำเป็นต้องศึกษาถึงประวัติการเข้ามาของชาวจีนโพ้นทะเลตั้งแต่อดีต เพื่อวิเคราะห์ให้เห็นถึงพลวัตความสัมพันธ์การย้ายถิ่นข้ามชาติของชาวจีนอพยพในอีสานภายใต้กระแสการเปลี่ยนผ่านทางสังคมแห่งโลกาภิวัตน์

### การย้ายถิ่นของชาวจีนในอีสาน

ชาวจีนโพ้นทะเลที่ย้ายถิ่นข้ามชาติมายังประเทศไทย ได้อพยพมาเมื่อประมาณ 2,200 ปีที่แล้ว ซึ่งตรงกับสมัยราชวงศ์ฮั่นตะวันตกของจีน ซึ่งขณะนั้นยังมีจำนวนไม่มากนัก (ประพฤทธิ์ ศุภรัตน์เมธี, 2555) จนเมื่อศตวรรษที่ 13-14 มีชาวจีนอพยพเข้ามายังเขตแดนไทย ตามท่าเรือต่าง ๆ ทั้งภาคใต้และภาคกลางของไทย โดยได้ตั้งหลักปักฐานและใช้ชีวิตกับชาวไทยเรื่อยมา (Skinner, 2548) ไม่เพียงแต่ประเทศไทยเท่านั้น แต่ชาวจีนมีการย้ายถิ่นแบบกระจัดกระจายอยู่ทั่วไปในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ Zhuang GuoTu (2008b) ได้แบ่งช่วงการเคลื่อนย้ายของชาวจีนโพ้นทะเลไปยังเอเชียตะวันออกเฉียงใต้เป็น 4 ช่วงหลัก ซึ่งชาวจีนโพ้นทะเลที่ย้ายถิ่นข้ามชาติเข้ามาในประเทศไทยมีลักษณะคล้ายกับการแบ่งช่วงดังกล่าวเช่นกัน โดยช่วงแรกชาวจีนจะย้ายถิ่นเพื่อดำเนินธุรกิจข้ามชาติในช่วงต้นศตวรรษที่ 17 จนถึงกลางศตวรรษที่ 19 เนื่องจากประเทศตะวันตกได้เข้ามามีอำนาจทางการค้ากับเอเชีย ทำให้เกิดแรงกระตุ้นในการขยายเครือข่ายการค้าธุรกิจ และเกิดการพัฒนาเครือข่ายเป็นอย่างมาก ทั้งนี้เพื่อแข่งขันกับการขยายอำนาจทางการค้าของประเทศตะวันตกในขณะนั้น ส่วนช่วงที่สองของการเคลื่อนย้ายคือ ช่วงที่เศรษฐกิจแบบเสรีนิยมขยายตัวและพัฒนาไปทั่วโลก ทำให้เกิดความต้องการแรงงานจำนวนมาก แรงงานจีนไร้กำไร (กุลิจิน) จึงได้ออกจากประเทศเพื่อทำงานหารายได้นอกประเทศ ชาวจีนทั้งหลายในสมัยนี้จำเป็นต้องออกนอกประเทศเพื่อแสวงหาความมั่นคงทางเศรษฐกิจ หรือเพื่อชีวิตที่ดีกว่าเดิม เนื่องจากสภาพสังคมจีนในขณะนั้นเต็มไปด้วยปัญหานานัปการ โดยเฉพาะอย่างยิ่งปัญหาในทางเศรษฐกิจและภัยสงคราม

กลางศตวรรษที่ 19 ถึงต้นศตวรรษที่ 20 มีแรงงานจีนเป็นจำนวนมากได้อพยพเข้าสู่ ประเทศไทย และเมื่อประมาณต้นศตวรรษที่ 20 ถึงกลางศตวรรษที่ 20 ซึ่งเป็นช่วงที่สาม ผู้คนสามารถย้ายถิ่นด้วยความสมัครใจ เนื่องจากเศรษฐกิจของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้กำลังเติบโต และพัฒนาเป็นอย่างมาก ประกอบกับสงครามโลกสงบลง จึงได้เปิดโอกาสให้ผู้คนได้เข้ามาลงทุน โดยช่วงนี้เป็นช่วงที่ประเทศไทยมีจำนวนชาวจีนโพ้นทะเลที่อพยพเข้ามา มากที่สุดในเอเชีย ในปี ค.ศ. 1950 มีชาวจีนโพ้นทะเลประมาณสองล้านห้าแสนคน ซึ่งเป็นจำนวนครึ่งหนึ่งของจำนวนชาวจีนโพ้นทะเลของเอเชียในขณะนั้น และรุ่นลูกรุ่นหลานของชาวจีนโพ้นทะเลในช่วงที่ 1-3 กลายเป็นคนไทยเชื้อสายจีนไปหมด โดยถือสัญชาติไทย และสำหรับช่วงที่สี่ ซึ่งเป็นช่วงที่ชาวจีนอพยพรุ่นใหม่สามารถอพยพออกจากประเทศจีนได้อย่างเสรี (Xin Yi Min) ในช่วงหลัง ปี ค.ศ. 1978 เป็นต้นไป (Zhuang GuoTu, 2008a; Skinner, 2548) การใช้ปี ค.ศ. 1978 เป็นเส้นแบ่ง เนื่องจากรัฐบาลจีนได้ริเริ่มนโยบายปฏิรูปเศรษฐกิจและเปิดประเทศ ตั้งแต่ปี ค.ศ. 1978 ซึ่งปรากฏเป็นที่ชัดเจนว่าจำนวนชาวจีนโพ้นทะเลที่ออกนอกประเทศและผู้มั่งคั่งจำนวนมากในพื้นที่ต่าง ๆ นั้น มีส่วนเกี่ยวข้องเป็นอย่างมากต่อความสำเร็จของนโยบายดังกล่าว (ศิริลักษณ์ มาศวิริยะกุล, 2549)

Zhuang GuoTu (2008b) ได้แบ่งกลุ่มผู้อพยพชาวจีนตามช่วงเวลาเป็น 4 ช่วง คือ ในช่วงแรกถึงช่วงที่สาม ตามการแบ่งยุคดังกล่าวคือ ศตวรรษที่ 17 ถึงกลางศตวรรษที่ 20 และ Skinner (2548) ยังพบว่าชาวจีนรุ่นแรก ๆ ที่เดินทางเข้ามาเมืองไทยโดยทางเรือและทางบกเป็นเส้นทางหลัก (อริญญา ศิริพล, 2556) มักเป็นคนที่ไม่ได้มีการศึกษา หรือมีระดับการศึกษาไม่สูงมากนัก จึงเข้ามาประกอบอาชีพเป็นกุลี หรือผู้ค้าพื้นบ้านเป็นส่วนใหญ่ และส่วนใหญ่ไม่พึ่งพาเงินทองหรือมีสมบัติติดตัวมา เดินทางเข้ามาในแบบที่เรียกว่า “เสื่อผืนหมอนใบ” และ Skinner (2548) ได้กล่าวถึงช่วง ค.ศ. 1910-1938 ว่าชาวจีนมีบทบาทสำคัญอย่างมากที่ทำให้มีการเปลี่ยนแปลงของระบบเศรษฐกิจที่เกี่ยวกับ ข้าว ไม้ ดีบุก และยางพารา ซึ่งเป็นผลผลิตหลัก 4 อย่างของประเทศไทยในขณะนั้น รวมถึงกลุ่มชาวจีนที่เป็นแรงงานมีฝีมือจำนวนมาก ต่างมีบทบาททางสังคมอย่างมองข้ามไม่ได้ (Skinner, 2548) โดยชาวจีนเหล่านี้มีบทบาทสำคัญต่อการพัฒนาให้เกิดความเป็นเมือง โดยเฉพาะอย่างยิ่งบทบาททางด้านเศรษฐกิจ รวมถึงการสานความผูกพันทางด้านสังคมและวัฒนธรรมที่เปรียบเสมือนสายใยผูกพันให้คนเหล่านี้สร้างเครือข่ายก่อนความสัมพันธ์ในกลุ่มตนให้มีความสัมพันธ์ที่เหนียวแน่นมากยิ่งขึ้น (นาริรัตน์ บริสุทธิวุฒิพร, 2554) ขณะเดียวกัน ชาวจีนก็สามารถปรับตัวใช้ชีวิตภายใต้วัฒนธรรมและสังคมไทย รวมทั้งสร้างความสัมพันธ์ผูกติดกับพื้นที่ปลายทางที่พวกเขาอพยพย้ายถิ่นเข้ามาได้อย่างกลมกลืนและแนบแน่น

เมื่อประมาณปี ค.ศ. 1950 ชาวจีนโพ้นทะเลมักใช้เวลาหลายเดือนนั่งเรือเข้ามาตามท่าเรือต่าง ๆ โดยสมัยราชวงศ์หมิงตอนปลาย รัฐจีนได้เปิดสิทธิให้ผู้ค้าจีนทั้งหลายสามารถเดินเรือไปยังประเทศเพื่อนบ้านใกล้เคียง และมีคนจำนวนไม่น้อยเดินทางไปสู่พื้นที่ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ (Duan LiSheng, 2015) ผู้อพยพส่วนใหญ่มาจากภาคตะวันออกเฉียงใต้ของจีน และท้องถิ่นที่มีผู้อพยพออกนอกประเทศมักเป็นชาวจีนภาคตะวันออกเฉียงใต้ซึ่งมีทั้งชาววางตู่ ชาวแต้จิ๋ว และ ฮกเกี้ยน และชาวไหหลำ เป็นต้น (Skinner, 2548) สาเหตุการย้ายถิ่นข้ามชาติของผู้อพยพชาวจีนโพ้นทะเลเหล่านี้มักเป็นการย้ายถิ่นเข้ามาเพื่อดำเนินธุรกิจและหารายได้เป็นหลัก เช่น ชาวจีนส่วนใหญ่จะประกอบอาชีพเป็นพ่อค้าซึ่งทำได้โดยสะดวกและมีทักษะการดำรงชีพที่สูง (ประนุช ทวีพยสาร, 2550) นอกจากนี้ยังพบว่า ฐานะผู้อพยพมักเป็นกลุ่มคนที่เป็นชนชั้นล่างของสังคม ซึ่งมีฐานะเศรษฐกิจไม่ค่อยดีนัก ประกอบกับมีระดับการศึกษาค่อนข้างต่ำ ชาวจีนโพ้นทะเลจึงมักประกอบอาชีพเป็นพ่อค้าที่ขายอาหาร ขายของประจำบ้าน เป็นชาวสวน ชาวประมง และเป็นแรงงานก่อสร้าง โดยความตั้งใจของผู้อพยพเข้ามาในไทยเพื่อทำงานในด้านที่ไม่ใช่เกษตรกรรม หรือเพื่อเผชิญโชค และยกระดับฐานะเศรษฐกิจให้เปลี่ยนแปลงไป เมื่อกล่าวถึงประเด็นดังกล่าวต้องระลึกว่าแรงกระตุ้นที่ทำให้ชาวจีนละทิ้งบ้านเกิดเมืองนอนของตนออกมา ในขั้นแรก เนื่องมาจากความยากจน บีบบังคับให้ชาวจีนไปอยู่ตามเมืองท่าชายทะเล และที่นั่น ชาวจีนยินดีทำงานทุกชนิด ไม่ว่าจะเป็นผู้ฝึกหัดงานกับสมาคมพ่อค้า หรือร้านค้าของช่างฝีมือ และทำงานเป็นกรรมกรชั้นต่ำ (Skinner, 2548) ในส่วนของพ่อค้าจะมีสินค้าประเภทเครื่องสำอาง ทองเหลือง ถ้วยโถ ชาม เนื้อหมู และพลาสติก เป็นต้น นอกจากนี้แล้วยังมีชาวจีนที่ประกอบอาชีพต่าง ๆ หลากหลาย เช่น ดีเหล็ก (Biyuchan, 2553) มรดกทางสังคมชิ้นสำคัญที่ชาวจีนโพ้นทะเลมอบไว้ให้รุ่นลูกหลานคือ องค์กรการกุศล รวมทั้งสมาคมในรูปแบบต่าง ๆ ซึ่งองค์กรเหล่านี้ได้ทำหน้าที่เป็นสะพานเชื่อมการติดต่อและปฏิสัมพันธ์ระหว่างผู้มีเชื้อสายจีนในต่างแดน ตลอดจนเป็นเครือข่ายสายใยไม้ไผ่ (Bamboo Network) ที่สะท้อนความร่วมมือทั้งทางด้านเศรษฐกิจการเมืองและสังคมนระหว่างชาวจีนโพ้นทะเลที่ตั้งรกรากอยู่ในดินแดนโพ้นทะเล (ศิริลักษณ์ มาศวิริยะกุล, 2549) เห็นได้จากการก่อตั้งสมาคมบ้านเกิด สมาคมแซ่ สมาคมกลุ่มภาษาจีน และสมาคมหอการค้าจีน นอกจากสมาคม

ต่าง ๆ ยังมีการก่อตั้งโรงเรียน การรวมตัวก่อตั้งมูลนิธิต่าง ๆ ของกลุ่มชาวจีนตามแต่ละพื้นที่ (Skinner, 2548; ศิริลักษณ์ มาศวิริยะกุล, 2549) ซึ่งสะท้อนให้เห็นว่าชาวจีนโพ้นทะเลมีเทคนิคการปรับตัวเข้าสู่สังคมพื้นที่ปลายทางอย่างแยบยล นั่นคือสังคมไทย ผ่านการสร้างเครือข่ายทางสังคมที่เปรียบเสมือนสายใยไม้ไผ่ของชาวจีนร่วมกัน และทำให้มีการอำนวยความสะดวก รวมถึงการรวบรวมทรัพยากรต่าง ๆ เพื่อดำรงชีวิต และดำเนินธุรกิจได้อย่างมั่นคงตลอดจนเอื้ออำนวยความสะดวกในการดำเนินกิจกรรมอื่นให้เป็นอย่างดีราบรื่น

ในส่วนการย้ายถิ่นมายังภาคอีสานของชาวจีน มีจำนวนน้อยมากในช่วงก่อนมีทางรถไฟ โดยชาวจีนที่เข้ามาในช่วงนี้ทำอาชีพเจ้าภาษีนายอากรที่เมืองนครราชสีมา และที่เมืองใกล้เคียง บางส่วนทำการค้าในตัวเมืองใหญ่ ๆ ซึ่งการเดินทางระหว่างเมืองเพื่อทำการค่านั้นมักไม่ค่อยปลอดภัยนัก (สุวิทย์ ธีรศาสตร์, 2552) แต่หลังจากที่มีการสร้างเส้นทางรถไฟมายังจังหวัดนครราชสีมา ในปี ค.ศ. 1990 ทำให้ชาวจีนเดินทางเข้ามายังภาคอีสานได้สะดวกขึ้น จึงพบเห็นชาวจีนเข้ามาทำการค้าขายเพิ่มมากขึ้นอย่างรวดเร็ว (ประนุช ทรัพย์สาร, 2550) กิจการค้าและเศรษฐกิจอีสานก็เฟื่องฟูขึ้นทันที เนื่องจากค่าขนส่งที่ถูกลงความปลอดภัยที่เพิ่มมากขึ้น และเป็นผลให้ชาวจีนอพยพสู่ภาคอีสานจาก 8,800 คน เป็น 344,300 คน (สุวิทย์ ธีรศาสตร์, 2552) ในช่วงเวลานั้น

ความคับคั่งในการดำเนินธุรกิจของชาวจีนสะท้อนได้จากเรื่องเล่าของผู้อาวุโสที่ว่า "ในราวปี พ.ศ. 2443 कुงวณฮง कुลังฮะ และอึ้งเกียเป้า ชาวจีนกลุ่มแรก ๆ ได้นำเอาสินค้าอุปโภคบริโภคจากกรุงเทพฯ เดินทางไปค้าขายตามหัวเมืองต่าง ๆ ของประเทศ จนในที่สุดได้ตั้งหลักปักฐานที่จังหวัดอุดรธานี โดยเปิดร้านค้าขายของเบ็ดเตล็ด ณ บริเวณที่เรียกกันในอดีตว่า *ตลาดเก่า* จากนั้นชาวจีนอีกหลายท่านได้ติดตามมาค้าขายที่ตลาดเก่า จนกลายเป็นชุมชนชาวจีนแห่งแรกในจังหวัดอุดรธานี ปัจจุบันยังปรากฏร่องรอยของความเจริญรุ่งเรืองของชุมชนชาวจีน" (วิมลลักษณ์ ม่วงเจริญ, สัมภาษณ์เมื่อวันที่ 2 มีนาคม 2559) ตั้งแต่นั้นเป็นต้นมา จังหวัดอุดรธานีรวมทั้งจังหวัดอื่น ๆ ในภาคอีสาน ได้มีชาวจีนอพยพเข้ามาตั้งหลักปักฐานและดำรงชีวิตอยู่ร่วมกับชาวไทยจนกระทั่งทุกวันนี้

ผู้วิจัยพบว่า ในปัจจุบัน มีชาวจีนอพยพรุ่นใหม่ ซึ่งเป็นผู้อพยพที่ย้ายเข้ามาประกอบธุรกิจในประเทศไทยหลังปี ค.ศ. 1978 และอาศัยอยู่ภาคอีสานเป็นจำนวนมาก โดยเฉพาะอย่างยิ่งในบริเวณตลาดโบ๊เบ๊ จังหวัดอุดรธานี ซึ่งเป็นพื้นที่การรวมตัวในการดำเนินธุรกิจของชาวจีน รุ่นใหม่เป็นจำนวนมาก ชาวจีนเหล่านี้ยังถือหนังสือเดินทางของประเทศจีนเกือบทั้งหมด และตัดสินใจมาด้วยความสมัครใจ เพื่อมาค้นหาโอกาสทางเศรษฐกิจผ่านการค้า และดำเนินธุรกิจข้ามชาติ ชาวจีนรุ่นใหม่เหล่านี้มาจากหลากหลายมณฑลของประเทศจีน เช่น หูหนาน (Hu Nan) ยูนนาน (Yun Nan) และอานฮุย (An Hui) ไม่ได้จำกัดพื้นที่ต้นทางเหมือนชาวจีนอพยพรุ่นเก่า ที่มักมาจากมณฑลตะวันออกเฉียงใต้ที่ติดกับทะเล และชาวจีนรุ่นใหม่ มักเดินทางโดยเส้นทางอากาศ อีกทั้งเป็นผู้ที่มีทักษะหรือเงินทุน มีสมบัติที่พกติดตัวมาในระดับหนึ่ง ส่วนมากจบการศึกษาระดับมัธยมศึกษาตอนปลายขึ้นไป มีเงินทุนระดับกลาง โดยส่วนมากได้รับข้อมูลและการอำนวยความสะดวกจากเครือข่ายทางสังคมชาวจีนในภาคอีสาน เพื่อเดินทางเข้ามาประกอบอาชีพในประเทศไทย และดำเนินธุรกิจข้ามชาติด้วยตนเอง แต่ยังไม่พบการรวมตัวเป็นชุมชน และการสร้างโรงเรียนหรือหอการค้าของชาวจีนอพยพรุ่นใหม่เหล่านี้ นอกจากนี้ยังพบว่า วิธีการติดต่อแบบมีการพบปะพูดคุยในลักษณะเผชิญหน้า ไม่ค่อยมีความจำเป็นมากนัก โดยแทนที่จะใช้เวลาปรับตัวเข้าสู่สังคมพื้นที่ปลายทาง ซึ่งก็คือพื้นที่อีสานของไทย กลับเลือกที่จะใช้เวลาส่วนใหญ่ในการใช้ระบบปฏิบัติการ (Application) ของโทรศัพท์มือถือ (Smart Phone) ติดต่อกับผู้ร่วมมือในธุรกิจข้ามชาติ รวมทั้งสมาชิกครอบครัวในต่างแดน



มากกว่า นั้นแสดงให้เห็นว่าเครือข่ายที่เกิดขึ้นในปัจจุบันของชาวจีนรุ่นใหม่ เน้นการสร้างเครือข่ายในกลุ่มคนจีนด้วยกันมากกว่าสร้างเครือข่ายกับคนในท้องถิ่น บางคนถึงแม้จะมาเมืองไทยหลายปีแล้ว แต่ยังไม่มีเพื่อนคนไทย และยังมีบางคนเปิดร้านขายค้าหลายปีแล้ว แต่ยังไม่พูดภาษาไทยได้เพียงตัวเลขกับคำสนทนาพื้นฐานเบื้องต้น ปรากฏการณ์นี้สะท้อนให้เห็นว่า การมีทุนและทรัพยากรหลายประการที่อำนวยความสะดวก ทำให้ชาวจีนอพยพรุ่นใหม่ไม่ต้องพยายามปรับตัวเข้าสู่สังคมพื้นที่ปลายทางเหมือนอดีต แต่ยังสามารถดำรงชีวิตและดำเนินธุรกิจได้เป็นอย่างดี

นอกจากพื้นที่ตลาดโบ๊เบ๊ในจังหวัดอุดรธานี กลุ่มชาวจีนอพยพรุ่นใหม่ได้กระจายตัวประกอบการค้าขายตามตลาดและพื้นที่ต่าง ๆ ทั่วภาคอีสานเป็นจำนวนมาก สิ่งเหล่านี้เผยให้เห็นถึงพลวัตการเปลี่ยนแปลงและเงื่อนไขทางสังคมที่แฝงอยู่ภายใต้ปรากฏการณ์เหล่านี้ ผู้วิจัยจึงพยายามวิเคราะห์และทำความเข้าใจพลวัตความสัมพันธ์และการย้ายถิ่นข้ามชาติระหว่างชาวจีนอพยพรุ่นเก่าและชาวจีนอพยพรุ่นใหม่ ว่ามีพลวัตความสัมพันธ์เป็นอย่างไร

### พลวัตความสัมพันธ์การย้ายถิ่นข้ามชาติของชาวจีนในอีสาน

จากการอพยพย้ายถิ่นข้ามชาติของชาวจีนที่เข้ามาในไทยในแต่ละช่วงเวลาพบว่า ชาวจีนอพยพรุ่นเก่าที่เข้ามาในไทยก่อน ค.ศ. 1978 และชาวจีนอพยพรุ่นใหม่ที่เข้ามาอาศัยในพื้นที่จังหวัดอุดรธานี มีการเปลี่ยนแปลงปรับตัวระหว่างผู้อพยพชาวจีนรุ่นเก่าและรุ่นใหม่หลายประเด็น ผู้วิจัยวิเคราะห์พลวัตการเปลี่ยนผ่านเป็นประเด็นต่าง ๆ ได้ ดังนี้

*ประเด็นแรก* การมีนโยบายรัฐต่าง ๆ ที่ส่งเสริมการไปมาหาสู่กันของประชาชน ส่งผลต่อการเข้ามาประเทศไทยของชาวจีนอพยพรุ่นใหม่ และในประเด็นดังกล่าวต่างจากผู้อพยพชาวจีน รุ่นเก่า โดยหลังจากปี ค.ศ. 1978 รัฐจีนให้ความสนใจกับความมั่งคั่งของชาวจีนโพ้นทะเลกับชาวจีนอพยพรุ่นใหม่ที่เดินทางออกนอกประเทศในช่วงหลัง ซึ่งรัฐจีนเน้นปฏิบัติการเปิดให้มีความยืดหยุ่นมากกว่าเน้นกฎระเบียบและค่านิยมอันล้าสมัย (Zhuang GuoTu, 2008a; Zhuang Guotu & Chen Jun, 2008; Dai Fan, 2011) แม้ชาวจีนอพยพรุ่นใหม่เหล่านี้ที่อพยพจากแผ่นดินจีนไปแล้ว ได้สร้างช่องทาง การดำเนินธุรกิจนอกแผ่นดินจีนไว้จนมั่งคั่งร่ำรวยแล้วยังกลับมามลงทุนในจีน รวมทั้งนโยบายของประเทศจีนที่สนับสนุนการลงทุนและส่งเสริมการสร้างโครงการต่าง ๆ ในกลุ่มประเทศลุ่มน้ำโขง เป็นแรงผลักดันสำคัญให้เกิดการย้ายถิ่นข้ามชาติของชาวจีนอพยพรุ่นใหม่

*ประเด็นที่สอง* การมีผู้อพยพชาวจีนรุ่นเก่าและรุ่นใหม่ต่างก็ถูกมองว่าเป็นชาวจีนเหมือนกัน แต่รุ่นเก่ามักถือสัญชาติที่เป็นสัญชาติพื้นที่ปลายทาง โดย อรรถญา ศิริผล (2556) ได้กล่าวไว้ว่า คนจีนย้ายถิ่นรุ่นใหม่เหล่านี้มักเรียกตนเองว่า จงกั๋วเหริน (Zhong Guo Ren) หรือที่แปลว่า คนจีนในประเทศจีน ที่มีเชื้อชาติจีน (Chinese Nationality) และเป็นพลเมืองของรัฐจีน (Chinese Citizenship) ผู้ค้าจีนเหล่านี้แยกความแตกต่างของตนเองออกจากกลุ่มจีนโพ้นทะเล หรือคนจีนอื่น ๆ จากการถือบัตรประชาชนจีน ดังนั้นเมื่อเข้าประเทศอื่นจึงต้องใช้หนังสือเดินทางหรือบัตรผ่านแดนโดยผู้อพยพชาวจีนรุ่นใหม่เหล่านี้มีมุมมองต่อ หัวเฉียว (Hua Qiao: Chineses journey) ว่าเป็นคนจีนที่อยู่นอกบ้านเกิด แม้จะมีเชื้อชาติจีนก็ตาม แต่ยังเป็นพลเมืองของรัฐอื่น (เช่น จีนสัญชาติลาว ไทย มาเลเซีย พม่า กัมพูชา) ที่ถือบัตรประชาชนของประเทศอื่น ๆ ทั้งสองกลุ่มจึงมีมุมมองต่อกันที่มีความเป็นอื่น และมีความเป็นเราแฝงอยู่ด้วย



*ประเด็นที่สาม* รูปแบบหรือวิธีการเดินทางย้ายถิ่นเข้าสู่ประเทศไทยของชาวจีนอพยพรุ่นใหม่เปลี่ยนแปลงตามบริบททางสังคมและเศรษฐกิจที่พัฒนามากขึ้น ในปี ค.ศ. 2001 ประเทศจีนได้เป็นสมาชิกขององค์การการค้าโลก (WTO) จึงเกิดไหลบ่าของสินค้าจีนนานาชนิด และมีผู้ค้าจีนเข้ามาปรากฏในชีวิตประจำวันตามพื้นที่ต่าง ๆ ของประเทศไทย (Dai Fan, 2011) การพัฒนาของเทคโนโลยีและวิธีการขนส่งกลายเป็นปัจจัยสำคัญที่อำนวยความสะดวกให้แก่ชาวจีนอพยพรุ่นใหม่ เนื่องจากการสร้างเส้นทางระเบียงเศรษฐกิจแนวเหนือ-ใต้ (North-South Economic Corridor) ผ่านเส้นทางถนนความเร็วสูงระหว่างประเทศ จากเมืองคุนหมิงของประเทศจีนถึงกรุงเทพมหานคร และการเปิดเที่ยวบินระหว่างไทยกับจีนอีกหลายสายการบินกลายเป็นช่องทางใหม่ของการเปลี่ยนวิธีการเดินทางเข้าประเทศไทย จากอดีตที่ใช้การเดินทางนั่งเรือในทะเลของชาวจีนโพ้นทะเลรุ่นเก่า กลายเป็นเข้ามาด้วยการนั่งรถทางบกหรือการนั่งเครื่องบิน อรรถฎา ศิริพล (2556) กล่าวว่า คนจีนย้ายถิ่นรุ่นใหม่เหล่านี้เปลี่ยนรูปแบบการใช้เส้นทางที่จากเดิมมักเดินทางโดยใช้เส้นทางการเดินทางเรือเป็นหลัก (Oversea) แต่คนจีนย้ายถิ่นรุ่นใหม่มักเลือกใช้เส้นทางบก (Overland) ไม่เพียงแต่ใช้เส้นทางบกเท่านั้น ผู้วิจัยยังพบว่ากลุ่มเป้าหมายที่ศึกษาในครั้งนี้นักใช้เส้นทางอากาศ โดยการนั่งเครื่องบินในการเดินทางย้ายถิ่นข้ามชาติอีกด้วย

*ประเด็นที่สี่* การที่ฐานะของชาวจีนอพยพรุ่นใหม่ได้เลื่อนสูงขึ้น มีระดับการศึกษาที่ดีขึ้นและการประกอบอาชีพของชาวจีนอพยพรุ่นใหม่มักเป็นผู้ค้าและเจ้าหน้าที่ระดับสูงของบริษัทข้ามชาติ ชาวจีนอพยพรุ่นใหม่เหล่านี้มีการศึกษาค่อนข้างสูง สามารถประกอบอาชีพเป็นระดับผู้บริหารระดับกลางหรือระดับสูงของบริษัทข้ามชาติ รวมทั้งเป็นเจ้าของกิจการเองได้ (Janet Salaff, Arent Greve, & Siu-Lun Wong, 2006) ในงานของอรรถฎา ศิริพล (2556) ได้จำแนกกลุ่มคนจีนตามรูปแบบของการทำงานและชนชั้นอาชีพได้ 4 กลุ่ม ได้แก่ กลุ่มนายทุนขนาดใหญ่และขนาดกลาง กลุ่มแรงงาน กลุ่มชาวจีนที่เข้ามาเช่าที่ดินทำการเกษตร และกลุ่มผู้ประกอบการรายย่อยและผู้ค้า ซึ่งแตกต่างไปจากผู้อพยพชาวจีนรุ่นเก่าที่ประกอบอาชีพเป็นกรรมกรแรงงานในระยะแรก

*ประเด็นที่ห้า* สาเหตุการย้ายถิ่นของชาวจีนอพยพรุ่นใหม่เกือบทั้งหมดเป็นการย้ายถิ่นด้วยความสมัครใจ เพื่อแสวงหาผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจหรือค้นหาโอกาสที่ดีกว่าทั้งในด้านการทำงาน การพัฒนาฐานะทางเศรษฐกิจ การศึกษา และคุณภาพชีวิตที่ดีกว่า การอพยพของชาวจีนรุ่นใหม่เหล่านี้ต่างสอดคล้องกับงานศึกษาของนักวิชาการหลายท่านที่ศึกษาคนจีนและการอพยพของชาวจีนรุ่นใหม่ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ในพื้นที่อื่น ๆ เช่น งานของ Liu Hong (2002) เสนอว่า ชาวจีนรุ่นใหม่ที่ย้ายออกจากประเทศมักตัดสินใจด้วยตนเอง และอาจไปในฐานะนักศึกษา ผู้ที่มีทักษะหรือความรู้ความสามารถเฉพาะด้าน และเป็นผู้ที่ย้ายตามญาติที่มีสัญชาติพื้นที่ปลายทางอยู่แล้ว ขณะเดียวกันชาวจีนอพยพรุ่นใหม่มักมีการย้ายถิ่นเพื่อไปค้นหาโอกาสที่ดีทางเศรษฐกิจและคุณภาพชีวิตที่สูง นอกจากนี้ ในงาน Big Fish in a Small Pond - Chinese Migrant Shopkeepers in South Africa (Edwin Lin, 2014) เล่าถึงผู้ค้าชาวจีนที่ย้ายไปแอฟริกาใต้ โดยเทียบกับบริบททางสังคมเศรษฐกิจภายในประเทศจีนที่เข้มงวด ทำให้ผู้ค้าชาวจีนอพยพเหล่านี้ตัดสินใจย้ายถิ่นเพื่อไปหาบรรยากาศที่มีการแข่งขันน้อยและมีโอกาสเติบโตทางเศรษฐกิจสำหรับการดำเนินธุรกิจที่สะดวกกว่า พวกเขาจึงมีโอกาสที่จะเป็น "ปลาใหญ่" ในพื้นที่ปลายทางได้ง่ายขึ้น

*ประเด็นที่หก* พื้นที่ต้นทางของชาวจีนอพยพรุ่นใหม่เปลี่ยนจากมณฑลภาคตะวันออกเฉียงใต้ของจีนเป็นมณฑลจากภูมิภาคต่าง ๆ ของจีน ซึ่งพบว่าส่วนใหญ่มาจากมณฑลทางตอนใต้และตะวันออกเฉียงใต้ของจีน ได้แก่ มณฑลหูหนาน (Hu Nan) ยูนนาน (Yun Nan) อานฮุย (An Hui) เจ้อเจียง (Zhe Jiang)

เจียงซี (Jiang Xi) ฉงชิง (Chong Qing) และเสฉวน (Si Chuan) (อรัญญา ศิริผล, 2556) ซึ่งตรงกับที่ผู้วิจัยพบว่า ผู้ค้าชาวจีนรุ่นใหม่ที่กำลังดำเนินการค้าขายที่ตลาดโบ๊เบ๊ จังหวัดอุดรธานี มักมาจากมณฑล เจ้อเจียง (Zhe Jiang) และหูหนาน (Hu Nan) ซึ่งมณฑลหูหนานไม่ได้เป็นมณฑลที่ติดทะเล แต่ตั้งอยู่บริเวณภาคกลางของจีน และพื้นที่ปลายทางของชาวจีนรุ่นใหม่เหล่านี้เปลี่ยนจากเมืองหลัก 2-3 แห่งในภาคใต้และภาคกลางของไทยกระจายไปอยู่ทั่วประเทศ เช่น กลุ่มเป้าหมายของการวิจัยครั้งนี้ ชาวจีนอพยพรุ่นใหม่เลือกเข้ามาดำเนินธุรกิจที่จังหวัดอุดรธานี ซึ่งถือว่าเป็นพื้นที่ที่ไม่คุ้นเคยสำหรับชาวจีนทั่วไป เมื่อเปรียบเทียบกับพื้นที่เดิมถือเป็นพื้นที่ที่แปลกใหม่ เนื่องจากจังหวัดอุดรธานีไม่ใช่ทั้งเมืองท่าเรือ ไม่ใช่เมืองหลวง และไม่ใช่พื้นที่ชายแดน

*ประเด็นที่เจ็ด* ทุนหรือสมบัติที่พกติดตัวในการย้ายถิ่นเข้าประเทศไทยของชาวจีนอพยพมีความแตกต่างกันเป็นอย่างมาก ระหว่างชาวจีนอพยพรุ่นเก่าและรุ่นใหม่ ซึ่งเห็นได้จากงานศึกษาสังคมจีนในไทยทางประวัติศาสตร์เชิงวิเคราะห์ของ Skinner (2548) พบว่า ชาวจีนรุ่นแรกย้ายเข้าประเทศไทยโดยไม่ได้พึ่งพาเงินทองหรือสมบัติมากมายนัก ซึ่งเข้ามาแบบ “เสื้อผืนหมอนใบ” แต่ผู้ค้าชาวจีนรุ่นใหม่ในปัจจุบันไม่ได้เข้ามาเหมือนในอดีต โดยพวกเขามีทุนติดตัวมาด้วย ซึ่งเป็นทุนก้อนขนาดกลางเป็นส่วนใหญ่ เนื่องจากการเข้ามาดำเนินธุรกิจในเมืองต้น ทุนเหล่านี้ถือว่าเป็นต้นทุนที่ประกอบธุรกิจขั้นแรกและเป็นหลักประกันของคุณภาพชีวิต (อรัญญา ศิริผล, 2556) นอกจากนี้ ชาวจีนรุ่นใหม่เหล่านี้ยังมีทุนทางสังคมที่ค่อนข้างเข้มแข็งอีกด้วย โดยมีเครือข่ายทางสังคมที่พร้อมจะอำนวยความสะดวกในหลายๆ ด้านของการทำธุรกิจในพื้นที่ชายแดน เช่น เมื่อผู้ค้าชาวจีนรุ่นใหม่หวังจะเข้าสู่สนามธุรกิจชายแดนในภาคเหนือของไทย ต้องทำความรู้จักกับ “พี่ใหญ่” (ภาษาจีนเรียกกันว่า DaGe “ต้าเก้อ”: หมายความว่า “พี่ใหญ่”) ในชายแดนก่อน “พี่ใหญ่” มีเครือข่ายแบบรอบด้านและทั่วถึงสามารถช่วยดำเนินการตั้งแต่การขนส่งจากฝ่ายจีนมาถึงไทยจนกระทั่งถึงขั้นตอนการจำหน่ายสินค้าต่างๆ ด้วย

*ประการที่แปด* เครือข่ายทางสังคมของชาวจีนอพยพรุ่นเก่ากับรุ่นใหม่มีความแตกต่างกันโดยสิ้นเชิง จะเห็นได้จากเครือข่ายชาวจีนอพยพรุ่นเก่าจัดตั้งขึ้นบนพื้นฐานความสัมพันธ์ 5 ประการที่เป็นส่วนประกอบพื้นฐานของเครือข่ายชาวจีน ได้แก่ พื้นที่ต้นทางที่ผู้อพยพเข้ามา (Geographical Relationship) ตระกูลเครือญาติ (Kinship) หรือบางทีอาจแยกตามกลุ่มชาติพันธุ์ก็ได้ ศาสนาความเชื่อและเทพเจ้าบูชาาร่วมกัน (Religious Relationship) การงานธุรกิจหรือวัตถุประสงค์เฉพาะด้าน (Product Relationship) และความสัมพันธ์ที่มีผลประโยชน์ร่วมกัน (Business Relationship) เช่น ความเป็นพวกพ้อง เพื่อนร่วมงาน ฯลฯ (Li Huifen, 2010; Zhang YuDong, 2006; Long DengGao, 1998; The Research Group of “5 Relationships Culture and Management Network of Overseas Chinese”, 1997) เน้นการติดต่อระหว่างสมาชิกภายในเครือข่ายผ่านการติดต่อของคนระหว่างเครือข่ายหรือกลุ่ม มักใช้วิธีที่เป็นการพบปะพูดคุยกันด้วยตัวเอง สร้างความสัมพันธ์ ความไว้วางใจและความผูกพันจากการเจอหน้า และสังสรรค์กัน แต่เนื่องจากความทันสมัยในภาวะโลกาภิวัตน์ของโลกปัจจุบัน ชาวจีนอพยพรุ่นใหม่ได้มีความรู้ความสามารถในการเข้าถึงและประยุกต์ใช้ระบบอินเทอร์เน็ตและระบบปฏิบัติการ (Application) ของโทรศัพท์มือถือ (Smart Phone) ซึ่งเป็นระบบเทคโนโลยีการสื่อสาร เป็นเครื่องมือที่ช่วยให้เกิดความสะดวกรวดเร็วในการติดต่อกันระหว่างสมาชิกเครือข่าย และสามารถช่วยดำเนินธุรกิจข้ามชาติได้อย่างสะดวกรวดเร็วมากขึ้น

*ส่วนประเด็นสุดท้าย* พบความสัมพันธ์ระหว่างชาวจีนอพยพรุ่นใหม่กับพื้นที่ต้นทางและพื้นที่ปลายทางเหล่านี้มีความแตกต่างจากรุ่นเก่า โดยชาวจีนอพยพรุ่นใหม่จะกลับพื้นที่มาตุภูมิบ่อยครั้ง อีกทั้ง

มีวิธีการติดต่อและส่งเงินกลับบ้านที่แตกต่างจากชาวจีนรุ่นเก่า ในงานของ Xiang Biao (2003) เสนอว่า ปัจจุบันคนจีนอพยพรุ่นใหม่ไม่เหมือนคนจีนโพ้นทะเลรุ่นก่อนในลักษณะที่คนจีนรุ่นใหม่ยังคงรักษาความเป็น “คนจีนในประเทศจีน” และรักษาความสัมพันธ์อันแน่นแฟ้นไว้กับประเทศตน นอกจากนี้ การส่งเงินกลับบ้าน (Remittances) มักกลายเป็นการกลับไปลงทุนทั้งทางตรงและทางอ้อมในพื้นที่บ้านเกิดของตนเอง ส่วนความสัมพันธ์กับพื้นที่ปลายทาง ซึ่งหมายถึงพื้นที่ที่ชาวจีนเลือกย้ายมาตั้งถิ่นฐานนี้ แม้ชาวจีนมีความพยายามปรับตัวเข้าสู่พื้นที่ที่ย้ายเข้าแล้วก็ตาม แต่จะเห็นได้ว่าชาวจีนรุ่นใหม่ไม่ได้ผูกติดและอาศัยพื้นที่ปลายทางอย่างใกล้ชิดดังเช่นอดีตอีกต่อไป จากข้อมูลภาคสนามพบว่าผู้ค้าชาวจีนรุ่นใหม่ ที่ประกอบธุรกิจในตลาดโบ้เบ้ จังหวัดอุดรธานี ไม่ได้ปรับตัวโดยอาศัยความพยายามเหมือนชาวจีนรุ่นเก่ามากนัก ส่วนใหญ่แทบไม่รู้ภาษาไทย พูดไม่ได้ เขียนไม่เป็น เข้าใจเพียงสองสามคำที่เป็นคำศัพท์พื้นฐาน ไม่สามารถสื่อสารกับคนไทยทั่วไปได้อย่างเป็นอิสระ ชาวจีนอพยพรุ่นใหม่มักใช้ภาษาท้องถิ่นของบ้านเกิดคุยกันกับคนที่อยู่ในครอบครัวเท่านั้น และแทบจะไม่มีเพื่อนคนไทย ประเด็นที่น่าสนใจยิ่งกว่าคือ ผู้ค้าชาวจีนอพยพรุ่นใหม่กลุ่มนี้ไม่เพียงแต่ไม่เข้าร่วมกิจกรรมกับชาวไทยในท้องถิ่น แม้กิจกรรมชาวจีนรุ่นเก่าก็ไม่เข้าร่วมด้วย และไม่รู้จักกับชาวจีนรุ่นเก่าในพื้นที่อีกด้วย กลุ่มเป้าหมายนี้มักไม่มีกิจกรรมอย่างอื่นนอกจากดำเนินธุรกิจในตลาด แสดงให้เห็นถึงการที่ไม่ได้ต้องการพึ่งพาอาศัยสังคมของพื้นที่ปลายทางเหมือนแต่ก่อนอีกต่อไป

## บทสรุป

พลวัตความสัมพันธ์การย้ายถิ่นข้ามชาติของชาวจีนอพยพรุ่นเก่าและรุ่นใหม่ในอีสาน มีการเปลี่ยนแปลงปรับตัวในหลายมิติ ท่ามกลางบริบททางสังคม และเงื่อนไขทางเศรษฐกิจ การเมือง นโยบายของประเทศที่ต่างกันภายใต้กระแสโลกาภิวัตน์ เกิดการเปลี่ยนผ่านการย้ายถิ่น ในรูปแบบใหม่ที่เน้นการย้ายถิ่นเพื่อแสวงหาโอกาสและผลประโยชน์เชิงเศรษฐกิจในระดับที่เน้นความได้เปรียบในเชิงการค้าและธุรกิจที่มากกว่าเดิม อีกทั้งยังนำไปสู่การสร้างเครือข่ายทางสังคมที่เปลี่ยนแปลงไปจากอดีต ซึ่งไม่ได้ยึดติดกับพื้นที่ปลายทางจากการสร้างเครือข่ายทางสังคมที่แตกต่างจากชาวจีนอพยพรุ่นเก่าปฏิบัติอยู่อีกต่อไป รวมถึงการใช้เครื่องมือเทคโนโลยีและระบบอินเทอร์เน็ตเป็นตัวช่วยที่สำคัญในการดำเนินธุรกิจข้ามชาติของกลุ่มชาวจีนอพยพรุ่นใหม่ในปัจจุบัน สิ่งเหล่านี้สะท้อนให้เห็นถึงพัฒนาการของแนวทางการดำเนินธุรกิจแบบใหม่ของชาวจีนในยุคสมัยใหม่แห่งเทคโนโลยี และปฏิสัมพันธ์ทางสังคมในการย้ายถิ่นข้ามชาติที่เกิดการเปลี่ยนแปลงไปตามบริบทความทันสมัย บทความนี้หวังจะเป็นจุดเริ่มต้นในการศึกษาความสัมพันธ์ในการย้ายถิ่นข้ามชาติและการเปลี่ยนแปลงเกี่ยวกับชาวจีนอพยพรุ่นใหม่ที่มีแนวโน้มเพิ่มขึ้นและขยายวงกว้างในการอพยพย้ายถิ่นเข้ามาประเทศไทย เพื่อให้สังคมและรัฐไทยตระหนักถึงความสำคัญกับประเด็นทางสังคมในการอพยพย้ายถิ่นข้ามชาติของชาวจีนรุ่นใหม่ในปัจจุบัน

## บรรณานุกรม

- แก้วดา จันทรานุสรณ์. (2551). *คนจีนกับการผลิตสร้างวัฒนธรรมสาธารณะในเทศบาลนครขอนแก่น*.  
วิทยานิพนธ์ดุขฎิบัณฑิต มหาวิทาลัยมหาสารคาม มหาสารคาม.
- จี. วิลเลียม สกินเนอร์. (2548). *สังคมจีนในไทย-ประวัติศาสตร์เชิงวิเคราะห์*. (พรรณี ฉัตรพลรักษ์ และคณะ).  
พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิโตโยต้ากับมูลนิธิ โครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์  
ชรินทร์ อิงพงษ์พันธ์. (2548). *การศึกษาประวัติศาสตร์ความเป็นมา วิถีชีวิต และสัมพันธภาพของคนไทย  
เชื้อสายจีน: กรณีศึกษา สมาคมแช่ตั้ง สมาคมแช่เตี้ย และสมาคมแช่เอ็งในเขตเทศบาลเมือง จังหวัด  
สุรินทร์*. วิทยานิพนธ์ระดับมหาบัณฑิต โปรแกรมวิชาการวิจัยและพัฒนาท้องถิ่น มหาวิทาลัย  
ราชภัฏสุรินทร์
- ดารารัตน์ เมตตาริกานนท์ และสมศักดิ์ ศรีสันติสุข. (2531). *ชาวจีนในอำเภอสองแห่งของจังหวัดยโสธร:  
การศึกษาเปรียบเทียบเฉพาะกรณี*. การวิจัยพื้นฐาน สาขาสังคมวิทยา คณะมนุษยศาสตร์และ  
สังคมศาสตร์ มหาวิทาลัยขอนแก่น
- ธัญพร ประชุม. (2550). *บทบาทของชาวไทยเชื้อสายจีนในเขตเทศบาลเมืองเลย จังหวัดเลย*. วิทยานิพนธ์  
ระดับปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาไทยศึกษาเพื่อการพัฒนา มหาวิทาลัยราชภัฏเลย
- นาริรัตน์ ปริสุทธิภูมิพร. (2540). *องค์ความรู้เรื่องจีนในประเทศไทย ตั้งแต่ ค.ศ.1975-1995*. วิทยานิพนธ์  
ระดับปริญญาโท ศิลปศาสตรบัณฑิต สาขาประวัติศาสตร์ มหาวิทาลัยธรรมศาสตร์
- ประนุช ททรัพย์สาร. (2550). *ชาวจีนในสังคมอีสาน*. วารสารช่อพระยอม คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์  
มหาวิทาลัยมหาสารคาม. 2550. 11(3), pp. 11-22.
- ประพฤทธิ์ ศุกรัตน์เมธี. (2555). *ประวัติศาสตร์ความสัมพันธ์ไทย-จีนในเอกสารจีน*. คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทาลัย  
หัวเฉียวเฉลิมพระเกียรติ
- ยศ สันตสมบัติ. (2557). *มังกรหลากสี: การขยายอิทธิพลเหนือดินแดนและพันธกิจเผยแผ่อารยธรรม  
ในอุษาคเนย์* เชียงใหม่: ศูนย์ศึกษาความหลากหลายชีวภาพ และภูมิปัญญาท้องถิ่นเพื่อการพัฒนา  
อย่างยั่งยืน คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทาลัยเชียงใหม่. 644 หน้า.
- ศิริลักษณ์ มาศวิริยะกุล. (2549). *บทวิเคราะห์เกี่ยวกับชาวจีนโพ้นทะเลในเอเชียอาคเนย์*. บทความประกอบ  
การประชุมวิชาการรัฐศาสตร์และรัฐประศาสนศาสตร์แห่งชาติครั้งที่ 7 .กรุงเทพฯ.
- สุวิทย์ ธีรศาสตร์. (2552). *รายงานการวิจัยเรื่องประวัติศาสตร์อีสาน*. ศูนย์วิจัยพหุลักษณะสังคมผู้นำโขง  
คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทาลัยขอนแก่น.
- อรัญญา ศิริผล. (2556). *ผู้ค้าจีนในชายแดนลุ่มน้ำโขง-เปิดเบื้องหลังการอพยพของคนจีนรุ่นใหม่เข้าสู่ชายแดน  
ลุ่มน้ำโขง*. เชียงใหม่: ศูนย์วิจัยและบริการวิชาการ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทาลัยเชียงใหม่. 2556.  
234 หน้า.
- Bi Yuchan. (2553). *บทบาทของผู้ค้าชาวจีนในเมืองท่าสยามในช่วงศตวรรษ 2518*. วารสารประวัติศาสตร์.  
2010(3).
- Edwin Lin. (2014). “Big Fish in a Small Pond”: Chinese Migrant Shopkeepers in South Africa. *Journal  
Internatioanl Migration Review*. Volume 48 Number 1 (Spring 2014), pp.181-215.
- Gidden, A .(2006). *Sociology*. 5<sup>th</sup> Edition. Cambridge: Polity Press.

- Janet Salaff, Arent Greve, & Siu-Lun Wong. (2006). *Business social network and immigrant Entrepreneurs From China*. Chapter 6 in Eric Fong and Chiu Luk (eds). *Chinese Ethnic Economy: Global and Local Perspective*. London. UK: Routledge, 2006.
- Xiang Biao. (2003). *Emigration from China: A Sending Country Perspective*. Blackwell Publishing Ltd.
- Dai Fan. (2011). *New Chinese Migrants in Southeast Asia and its impacts*. *Journal Southeast Asian Studies*. 2011(2), pp.89-96.
- Duan Lisheng. (2015). *The Chinese Society in Ayuthaya Dynasty of Thailand*. *Journal Overseas Chinese Journal of Bagu*. Jun 2015 No.(2), pp.72-77.
- Li Huifen. (2010). *The function of the Chinese Chamber of Commerce of Thailand (TCCC) in the Sino-Thai relationship since the establishment of diplomatic ties*. Master degree Thesis History of Particular Subjects. Xia Men university, China.
- Liu Hong. (2002). *Images of Chinese New Migrants in Singapore: Local Perceptions and Policy Considerations*. *Journal Southeast Asian Affair*. 2012. 2(150), pp.69-77.
- Long DengGao. (1998). *Sociological Analysis of Overseas Chinese's Business Model*. *Journal Research of Sociology*, 1998(2).
- The Research Group of "5 Relationships' Culture and Management Network of Overseas Chinese". (1997). *5 Relationships' Culture and Management Network of Overseas Chinese*. *Journal Academic of Fujian*. 1997(1), pp.48-54.
- Zhang YuDong. (2006). *Composition and Features of Overseas Chinese Merchants Network*. *Journal Sociology Science*, 2006(3), pp.106-111.
- Zhuang Guotu. (2008a). *On the Four Waves: History of Chinese Migration into Southeast Asia*. *Journal Southeast Asian Affairs*, 2008(1), pp.70-81.
- Zhuang GuoTu. (2008b). *Interaction of Trade and Migrants: The New Development of relationship about China and South-East Aisa--and the Reason of Chinese Immigrant to South-East Aisa Country in recent 20 years*. *Jornal of Contemporary Asia Pacific Studies (Bimonthly)*. 2008(2), pp.83-104.
- Zhuang Guotu, & Chen Jun. (2008). *Chinese Migration into Southeast Asia Since 1980's Proceedings of The Seminar of 21st centry Immigration Management*. (149-157). Guangdong: University of Shan

### เว็บไซต์

จุมพล วิเชียรศิลป์. (ม.ป.ป.). เอกสารภูมิศาสตร์ชาติพันธุ์ภาคตะวันออกเฉียงเหนือ. เข้าถึงเมื่อวันที่ 7 เดือน มีนาคม 2016 จาก <http://gi.bru.ac.th/gis/dr/files/16/13.pdf>

นาวิรัตน์ ปริสุทธิวุฒิพร. (2554). วิถีและชีวิตของคนจีนอีสานกับการขยายเมือง: ศึกษาเฉพาะร้อยเอ็ดและมหาสารคาม. เข้าถึงข้อมูลเมื่อวันที่ 7 เดือนมีนาคม 2016 จาก [http://m79history.blogspot.com/2011/06/blog-post\\_2988.html](http://m79history.blogspot.com/2011/06/blog-post_2988.html)

ภาคตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศไทย. (ม.ป.ป.). เข้าถึงข้อมูลเมื่อวันที่ 6 เดือนมีนาคม 2016 จาก <https://sites.google.com/site/geographyfunny/2>

### สัมภาษณ์

วิมลลักษณ์ ม่วงเจริญ. เจ้าหน้าที่แผนกต้อนรับ (Guide) ของศูนย์วัฒนธรรมไทย-จีน จังหวัดอุดรธานี. สัมภาษณ์เมื่อวันที่ 2 เดือนมีนาคม 2016.



## ภาวะการณีกลายเป็นคนข้ามแดนและการปรับตัว ของชาวลาว กัมพูชาและเวียดนามในอีสาน

วัชรีย์ ศรีคำ

คณะศิลปศาสตร์มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี

### บทคัดย่อ

บทความนี้ศึกษาการปรับตัวของชาวลาว กัมพูชา และเวียดนามในฐานะคนข้ามแดนในอีสาน โดยการวิเคราะห์และสังเคราะห์ข้อมูลจากงานวิจัย 4 เรื่องที่ผู้วิจัยได้ศึกษาเกี่ยวกับแรงงานลาวในพื้นที่อำเภอโขงเจียมและอำเภอเขมราฐ จังหวัดอุบลราชธานีและจังหวัดเลย ผู้ค้าชาวกัมพูชาในตลาดชายแดนช่องจอม อำเภอกาบเชิง จังหวัดสุรินทร์ รวมทั้งแรงงานเวียดนามและชาวไทยเชื้อสายเวียดนามในจังหวัดอุบลราชธานีและจังหวัดมุกดาหาร

ผลการศึกษาพบว่า การกลายเป็นคนข้ามแดนของชาวลาว กัมพูชา และเวียดนามในอีสาน เป็นโอกาสทางเศรษฐกิจที่จะช่วยให้ตนเองและครอบครัวมีชีวิตความเป็นอยู่ที่ดีขึ้น มีการต่อยอดธุรกิจจากแรงงานเป็นนายหน้าจัดหาแรงงาน จากลูกจ้างเป็นเจ้าของธุรกิจ จากผู้ค้าย่อยเป็นนายทุนหรือผู้ค้ารายใหญ่ มีการสร้างเครือข่ายการทำงานการทำธุรกิจในหมู่เครือญาติและขยายออกไปสู่วงกว้าง ในขณะที่เดียวกันในกระแสนิยมเสรีมีคนข้ามแดนจำนวนไม่น้อยที่ไม่สามารถหิบบชวยโอกาสในทางเศรษฐกิจเหล่านี้ได้ และกลายเป็นแรงงานระดับล่างที่ใช้ชีวิตอย่างมีความเสี่ยงในด้านสุขภาพ ความปลอดภัย การเอารัดเอาเปรียบและการถูกจับกุมจากเจ้าหน้าที่

ท่ามกลางภาวะการณีกลายเป็นคนข้ามแดนในอีสาน แม้ว่าจะต้องปรับตัวทั้งในด้านสังคม ภาษาวัฒนธรรม ตลอดจนการต่อรองกับรัฐและทุนเพื่อความอยู่รอด คนเหล่านี้ยังรักษาความมีตัวตนทางชาติพันธุ์ของตนเอง และสะท้อนออกมาในการปฏิสัมพันธ์ทั้งกับคนในกลุ่มเดียวกันและคนอื่น การทำความเข้าใจคนข้ามแดนในอีสาน จึงเป็นประเด็นที่ควรมีการศึกษาเพิ่มเติมในเชิงลึกต่อไป

**คำสำคัญ:** คนข้ามแดน การปรับตัว ลาว กัมพูชา เวียดนาม

## บทนำ

การข้ามแดนเป็นปรากฏการณ์โลกาภิวัตน์และการเคลื่อนย้ายถ่ายเททางวัฒนธรรมระดับโลก (Global Culture Flows) ที่มีการเคลื่อนไหลและการเคลื่อนย้ายของคน การเคลื่อนไหวของกระแสเงิน กระแสสื่อ กระแสเทคโนโลยี และความคิดข้ามอาณาบริเวณทั่วโลกเป็นคุณลักษณะใหม่และเฉพาะของสังคมสมัยใหม่ ในยุคที่เส้นแบ่งระหว่างพรมแดน กลายเป็นสิ่งที่เลือนราง (Appadurai, 1996) Stuart Hall (1993) ระบุว่าเอกลักษณ์ของคนในยุคโลกาภิวัตน์มีการเปลี่ยนแปลง ในระดับของพื้นที่ที่มีการโยกย้ายถิ่นไปมาของผู้คนอย่างสะดวก รวดเร็ว และการกระทำได้ทำในปริมาณที่มากขึ้นเป็นผลมาจากการคมนาคมสื่อสารที่สะดวก รวดเร็ว และราคาถูกลง และระดับของตัวตน ทำให้เกิดอัตลักษณ์ใหม่ที่เรียกว่า Diaspora คือผู้ที่อพยพย้ายไปอยู่ต่างถิ่น แต่ยังคงมีความผูกพันเหนียวแน่นกับวัฒนธรรม สังคมบ้านเกิดของตนเอง อยู่ในวัฒนธรรมใหม่ โดยไม่ยอมสูญเสียอัตลักษณ์เดิมของตนเอง มีหลายอัตลักษณ์หรือมีอัตลักษณ์ลูกผสม เป็นอัตลักษณ์แบบใหม่ที่เกิดในโลกโลกาภิวัตน์ดังนั้นศึกษาวรรณกรรมจำเป็นที่จะต้องมีการศึกษาและทำความเข้าใจวัฒนธรรมภายใต้กรอบของการเปลี่ยนแปลงและการก้าวพ้นออกจากพื้นที่ เวลา และพรมแดนรัฐชาติในอดีต

องค์ประกอบที่สำคัญของภาวะข้ามชาติหรือลักษณะข้ามชาตินั้นก็คือ ความหลากหลายของ ความเกี่ยวพันที่ผู้อพยพข้ามพรมแดนดำรงไว้ได้อย่างต่อเนื่องทั้งในสังคมมาตุภูมิและสังคมในประเทศพักพิง ซึ่งการผลิตข้ามแดนและการรวมกลุ่มทางเศรษฐกิจจะระดับภูมิภาค การเคลื่อนย้ายของผู้คน แรงงาน และการอพยพโยกย้ายเพื่อตั้งถิ่นฐานใหม่ การปะทะสังสรรค์ระหว่างวัฒนธรรมที่แตกต่างกัน ทำให้เกิดการปรับตัวเพื่อดำรงอยู่ของสังคม วัฒนธรรมต่าง ๆ ในพื้นที่ (ศิริพร วัชชวัลคุ, 2554: 14-16) Lionnet & Shin (2005) กล่าวถึงลักษณะข้ามชาติว่า คือพื้นที่ของการแลกเปลี่ยน และการมีส่วนร่วมในทุกพื้นที่ที่กระบวนการทำให้เป็นพันธุ์ทาง (Hybridization) เกิดขึ้น และพหุวัฒนธรรมยังถูกผลิต และแสดงตนโดยไม่มีเจตจำนงที่ศูนย์กลางต้องเข้ามาเป็นสื่อกลาง และวัฒนธรรมข้ามพรมแดนยังส่งผลถึงการผลิตและการผลิตซ้ำทางความคิด จินตนาการ รสนิยม วิถีชีวิตหรือสิ่งรอบตัวผ่านการเชื่อมโยงถึงสถาบัน สังคม เช่น ครอบครัว ตลาด รัฐ ซึ่งทำให้เกิดวัฒนธรรมลูกผสม ซึ่งเกิดจากการปรับวิถีชีวิตของผู้อพยพ เพื่อให้อยู่ในสังคมใหม่ได้อย่างราบรื่นซึ่งแรงงานเหล่านี้ Park (1928) เรียกว่า “คนชายขอบ” (Marginal Man) คนเหล่านี้ข้ามแดนมาพร้อมกับความเชื่อและวัฒนธรรมดั้งเดิมของตน เมื่อต้องเผชิญกับสถานที่ใหม่และวัฒนธรรมใหม่ เป็นผู้ที่นำวัฒนธรรมที่แตกต่างเข้ามา จะทิ้งวัฒนธรรมเดิมทั้งหมดก็ไม่ได้ หรือจะปฏิเสธวัฒนธรรมใหม่ทั้งหมดก็ไม่ได้ ทำให้เกิดการผสมผสานทางวัฒนธรรมขึ้น

แนวคิดที่ว่า พรมแดนเป็นพื้นที่เคลื่อนไหวและเลือนไหลเกิดขึ้นมาอย่างช้านานและเกิดขึ้นตลอดเวลา งานของประสิทธิ์ ลิปรีชา (2545) มองการเคลื่อนย้ายเป็นประวัติศาสตร์ของชาวม้งเป็นกลไกเชื่อมโยงความสัมพันธ์ของชาวม้งเข้าด้วยกัน พรมแดนรัฐชาติเป็นประดิษฐ์การใหม่ที่ขัดขวางให้กระบวนการเดินทางเคลื่อนย้ายข้ามพรมแดนที่มีมาก่อนให้สลับซับซ้อนมากขึ้น ส่วนวันดี สันติวุฒิมณี (2545) ที่ได้ใช้วิธีการทางชาติพันธุ์วรรณา (Ethnographics) อธิบายกระบวนการสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของชาวไทยใหญ่ ในเขตชายแดนไทย-พม่า ที่มองพรมแดนในฐานะที่เป็นพื้นที่ชายขอบของอำนาจรัฐชาติ เป็นบริเวณที่ชุมชนได้แปรสถานะความเป็นคนชายขอบของพื้นที่ให้กลายเป็นศูนย์กลางทางสังคม ด้วยการสร้างความหมาย และตีความใหม่ ด้วยความเชื่อและอุดมการณ์ของชุมชนเพื่อแปรสภาวะความไร้อำนาจของชุมชนชายขอบให้กลายเป็นแหล่งอ้างอิงทางอำนาจเพื่อการดำรงอยู่ได้อย่างอยู่รอดซึ่งกระบวนการดังกล่าวมีมาอย่างยาวนาน

การเคลื่อนย้ายแรงงานของผู้คน สิ่งของ ความคิดหรือวัฒนธรรมระหว่างพื้นที่ที่มีความห่างกันทางกายภาพ ทำให้ช่องว่างหดสั้นเข้าหากันจนพรมแดนทางรัฐชาติหรือพรมแดนทางวัฒนธรรมไม่เป็นอุปสรรคต่อการเคลื่อนย้ายแรงงาน (ปฤษฎา รัตนพฤษ์, 2545) ปรัชญาการข้ามพรมแดน (Transnational issues) ทำให้จินตนาการ ความคิดและการรับรู้ของผู้คนที่อยู่ข้ามแดน ข้ามพื้นที่เป็นไปอย่างรวดเร็ว ในด้านความสัมพันธ์ทางสังคม ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์ทางสังคมการสร้างพื้นที่และสถานที่ใหม่ของคนข้ามแดนที่ไม่ได้ถูกจำกัดไว้เฉพาะในพื้นที่ใดพื้นที่หนึ่งหรือบ้านเกิดเมืองนอนของตัวเองเท่านั้น แต่มีการเชื่อมโยงข้ามพื้นที่ผ่านการติดต่อสื่อสารผ่านเทคโนโลยีสมัยใหม่มากขึ้น ในส่วนวัฒนธรรมข้ามแดน การเคลื่อนย้ายเงินทุน ทรัพย์สินและสิ่งของข้ามแดน ทั้งในรูปแบบการลงทุนข้ามชาติ การผลิตสินค้า การกระจายสินค้า คริวเวียนมีส่วนช่วยเหลือกันทางเศรษฐกิจ โดยการส่งเงินกลับเข้ามาช่วยเหลือครอบครัวในท้องถิ่นหรือช่วยเหลือสังคมในรูปแบบต่าง ๆ ที่บ้านเกิด และวัฒนธรรมข้ามพรมแดนยังส่งผลถึงการผลิตและการผลิตซ้ำทางความคิด จินตนาการ ทัศนคติ วิถีชีวิตหรือสิ่งรอบตัวผ่านการเชื่อมโยงถึงสถาบันสังคม เช่น ครอบครัว ตลาด รัฐ ซึ่งทำให้เกิดวัฒนธรรมลูกผสม ซึ่งเกิดจากการปรับตัวและปรับวิถีชีวิตของผู้อพยพเพื่อให้อยู่ในสังคมใหม่ได้อย่างราบรื่น

### การกลายเป็นคนข้ามแดนของชาวลาว กัมพูชาและเวียดนามในอีสาน

การพัฒนาในภูมิภาคอาเซียน รวมทั้งการเปลี่ยนสนามรบให้เป็นพื้นที่การค้า ทำให้ประเทศไทยมีความต้องการแรงงานเพื่อการผลิตในภาคอุตสาหกรรม ภาคการเกษตร การประมง การก่อสร้าง และด้านอื่น ๆ เพิ่มขึ้นและขยายตัวอย่างรวดเร็ว โดยเฉพาะแรงงานประเภทไร้ฝีมือ หรือแรงงานในระดับล่าง แต่เนื่องจากประชากรมีรายได้เพิ่มขึ้นแรงงานบางส่วน ได้รับการศึกษาและมีการพัฒนาทักษะในการทำงานมากขึ้น พัฒนาฝีมือไปทำงานที่มีความชำนาญเฉพาะทาง ทำให้แรงงานระดับล่างของไทยเข้าสู่ตลาดแรงงานลดลง รวมทั้งงานที่มีความเสี่ยงสูงหรืองานที่ต้องใช้แรงงาน ทำงานหนักหรืองานสกปรก ไม่มั่นคง ค่าจ้างต่ำ ผลตอบแทนน้อย หรือสภาพการทำงานอันตราย แรงงานในพื้นที่ไม่ต้องการทำ (สุภางค์ จันทวานิช และ Gary Risser, 2539: 91) จึงทำให้เกิดภาวะการขาดแคลนแรงงานในระดับล่างขึ้น และด้วยเหตุผลดังกล่าว ทำให้มีการจ้างแรงงานข้ามชาติที่เต็มใจเข้าสู่ตลาดแรงงานในระดับล่าง เข้ามาทดแทนเป็นจำนวนมาก แรงงานจากประเทศกัมพูชา พม่า ลาว และเวียดนามมีการเคลื่อนย้ายหรือการไหลเข้ามาทำงานในประเทศไทยเพิ่มขึ้นอย่างต่อเนื่องทั้งในรูปแบบที่ถูกกฎหมายและผิดกฎหมาย (Asian Migrant Centre, 2005: 118-124) ภาคอีสานของไทยมีการขยายตัวอย่างรวดเร็วทั้งในภาคการเกษตร อุตสาหกรรม และการบริการ ทำให้เกิดความต้องการแรงงานเพิ่มขึ้น ประกอบกับการยกเว้นวีซ่าเข้าประเทศของสมาชิกในอนุภูมิภาคแม่น้ำโขง การเดินทางระหว่างประเทศจากลาว เวียดนามและกัมพูชามีความสะดวกสบาย รวมทั้งชุมชนข้ามแดนที่เกิดขึ้นในหลายพื้นที่ มีส่วนช่วยสนับสนุนให้กระบวนการแรงงานข้ามแดนอีสานขยายพื้นที่จากบริเวณชายแดนไปสู่ภาคอื่น ๆ

แรงงานประเทศเพื่อนบ้านจากลาว กัมพูชา และเวียดนาม เข้ามาทำงานในประเทศไทยผ่านทางชายแดนติดต่อกับลาวและกัมพูชา เนื่องจากพื้นที่ชายแดนมีความหลากหลายของปฏิสัมพันธ์ระหว่างผู้คนที่ข้ามแดนผ่านไปมา มีการลักลอบข้ามชายแดนเพื่อเข้ามาทำงานในประเทศไทย ซึ่งเส้นทางที่แรงงานข้ามชาตินิยมใช้คือ พื้นที่ของจังหวัดที่อยู่ในบริเวณชายแดน เช่น เลย หนองคาย นครพนม มุกดาหาร อุบลราชธานี สุรินทร์ เป็นต้น

ประเทศไทยมีการจัดการแรงงานต่างด้าวโดยกำหนดนโยบายควบคุมแรงงานต่างด้าวหลบหนีเข้าเมือง เมื่อวันที่ 27 เมษายน พ.ศ. 2547 คณะรัฐมนตรีมีมติให้จัดทำทะเบียนราษฎรสำหรับคนต่างด้าวสัญชาติ พม่า ลาว และกัมพูชา มีการจดทะเบียนนายจ้างที่ต้องการจ้างแรงงานต่างด้าว และให้แรงงานต่างด้าว ที่หลบหนีเข้าเมืองได้ขึ้นทะเบียน เพื่อให้มีสิทธิอยู่ในราชอาณาจักรและขออนุญาตทำงานให้ถูกต้อง ตามกฎหมาย แต่นโยบายดังกล่าวไม่ได้ครอบคลุมถึงแรงงานย้ายถิ่นจากเวียดนาม แรงงานเวียดนาม ที่ลักลอบทำงานอย่างผิดกฎหมายเข้ามาทำงานด้วยการช่วยเหลือของคนไทยเชื้อสายเวียดนามและ นายหน้าที่เป็นทั้งคนไทยเชื้อสายเวียดนามและชาวเวียดนาม เมื่อนายจ้างหรือผู้ประกอบการต้องการ แรงงานเวียดนาม จะแจ้งความจำนงผ่านนายหน้าชาวเวียดนามและนายหน้าที่เป็นคนไทยเชื้อสายเวียดนาม นำแรงงานเวียดนามเข้ามายังประเทศไทยในฐานะนักท่องเที่ยว ซึ่งจะอยู่ในประเทศไทยได้ 30 วัน เมื่อครบกำหนด นายจ้างหรือผู้ประกอบการจะให้เงินแรงงานเวียดนามเพื่อไปต่อหนังสือเดินทางที่ด่านตรวจ คนเข้าเมืองของจังหวัดที่มีด่านชายแดน แล้วกลับเข้ามายังประเทศไทยเพื่อทำงานต่อซึ่ง Le Nhan Tam (2011) บาทหลวงในหนองบัวลำพูระบุว่า แรงงานเวียดนามมักทำงานกับคนไทยเชื้อสายเวียดนามที่อยู่ใน พื้นที่มานาน โดยนายจ้างจะมีที่พักและอาหารให้ ซึ่งจะมีแรงงานใหม่เข้ามาแทนคนเก่าอยู่ตลอดเวลา เนื่องจากคนเก่าจะย้ายไปทำงานที่อื่นที่ได้ค่าจ้างมากกว่าแรงงานอาศัยเครือข่ายของญาติพี่น้องและเพื่อน ในการทำงาน แรงงานส่วนใหญ่มาจากภาคเหนือของเวียดนาม คือจังหวัดท่าติง เหงะฮาน แหงหัว ฝูเถาะ และฮวาบิ่ง ซึ่งเป็นพื้นที่ที่ยากจน ประสบภัยธรรมชาติทุกปีขาดแคลนที่ดินทำการเกษตรและมีการจ้างงาน ในพื้นที่ค่อนข้างน้อย

ต่อมาคณะรัฐมนตรีมีมติเมื่อวันที่ 10 กุมภาพันธ์ 2558 ให้สามารถจดทะเบียนแรงงานต่างด้าวสัญชาติ เวียดนาม ซึ่งเป็นบุคคลที่ถือหนังสือเดินทางและเข้ามาในราชอาณาจักรอย่างถูกกฎหมายครั้งสุดท้าย ก่อนวันที่คณะรัฐมนตรีมีมติเห็นชอบแนวทางการจัดระบบแรงงานต่างด้าวสัญชาติเวียดนาม แต่ระยะเวลา การอนุญาตให้อยู่ในราชอาณาจักรได้สิ้นสุดแล้ว เฉพาะแรงงานต่างด้าวที่ต้องการจะทำงานกับนายจ้าง ในงานรับใช้ในบ้าน งานกรรมกร ในกิจการก่อสร้าง ประมง และร้านอาหารโดยอนุญาตทำงาน 1 ปี ไม่อนุญาตให้เปลี่ยนนายจ้าง รวมทั้งจัดเก็บค่าธรรมเนียมการอนุญาตในอัตราที่กฎหมายกำหนด

จากการศึกษา (วัชร ศรีคำ, 2557: 149) พบว่า แรงงานเวียดนามระบุว่า ปัจจัยดึงดูดจากไทยคือ ปัจจัย ทางด้านเศรษฐกิจ โดยเฉพาะรายได้ที่สูงกว่าในเวียดนาม แรงงานเวียดนามส่วนใหญ่กล่าวว่า รายได้ที่ ได้รับจากการทำงานในอุบลราชธานี เป็นรายได้ที่สูงกว่าที่เคยได้รับเมื่ออยู่ในเวียดนามราว 2-8 เท่า เป็น โอกาสทางเศรษฐกิจที่จะช่วยให้ตนเองและครอบครัวมีชีวิตความเป็นอยู่ที่ดีขึ้น เช่นเดียวกับแรงงานลาวและ แรงงานกัมพูชา ที่เข้ามาทำงานในภาคอีสาน

### การปรับตัวของชาวลาว กัมพูชาและเวียดนามในอีสาน

เมื่อชาวลาว กัมพูชา และเวียดนามย้ายถิ่นเข้ามาทำงานในอีสานแล้ว คนเหล่านี้จะต้องมีการปรับตัว ทางด้านเศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรม ซึ่งพวกเขาสามารถปรับตัวทางด้านเศรษฐกิจได้เป็นอย่างดี ทั้งการ ปรับตัวในเรื่องของการประกอบอาชีพ การทำงาน และการปรับตัวในเรื่องรายรับ รายจ่าย และการส่งเงิน ส่งกลับไปให้ครอบครัวในประเทศของตนอย่างต่อเนื่อง

แรงงานเวียดนามบางคนสามารถพัฒนาตนเองจากแรงงานเป็นนายหน้าจัดหาแรงงาน โดยเพื่อนสนิท ในหมู่บ้านเห็นว่าตนไปทำงานในประเทศไทยแล้วทางบ้านมีฐานะดีขึ้น จึงติดต่อว่าเขาสนใจจะมาทำงาน

ในประเทศไทยแรงงานดังกล่าวจึงสอบถามและประสานงานกับคนไทยเชื้อสายเวียดนาม รวมทั้งเพื่อนที่เป็นคนเวียดนามที่อาศัยอยู่ในจังหวัดอุบลราชธานีและมุกดาหารว่ามีใครต้องการคนทำงานบ้าง เมื่อมีคนต้องการแรงงานจึงพาเพื่อนเข้ามาทำงานและเป็นนายหน้าแรงงานตั้งแต่นั้นเป็นต้นมา (บรรลือ เทียมทัศน์ และวัชร ศรีคำ, 2558: 105)

ส่วนชาวกัมพูชาที่เข้ามาค้าขายในพื้นที่ตลาดชายแดนช่องจอม จากการศึกษา (เมธิ เมธาสิทธิ สุขสำเร็จ, วัชร ศรีคำ และจิราภรณ์ สมิต, 2558) พบว่า ผู้ประกอบการค้าชาวกัมพูชามักจะใช้เครือข่ายทางสังคมของครอบครัวและเพื่อน ๆ ที่จะหาพื้นที่ในตลาดเพื่อให้ทำธุรกิจ บางคนมีร้านค้า 2-8 ร้าน ดำเนินการโดยสมาชิกในครอบครัวที่เป็นพี่น้องร่วมสายโลหิต และจากการสมรสโดยมีกลุ่มผู้ค้า 4 กลุ่มคือผู้ค้าที่เริ่มจับจองพื้นที่ร้านตั้งแต่เปิดตลาด ผู้ค้าที่เข้ามาแข่งร้านต่อจากคนไทยหรือคนกัมพูชาผู้ค้ารายใหม่ที่เช่าร้านต่อจากเจ้าของเดิมที่เป็นทั้งชาวไทยและชาวกัมพูชา ซึ่งผู้ค้ากลุ่มนี้ เมื่อมีเงินจำนวนที่มากพอ บางรายก็จะแข่งร้านต่อจากเจ้าของเดิม และผู้ค้าที่รับโอนกรรมสิทธิ์การเช่าร้านค้าจากรครอบครัว เช่น แม่มีพื้นที่ห้อง 2 ห้อง แล้วจึงแบ่งให้ลูกค้าขายเอง 1 ห้อง บางรายเป็นพี่สาวที่มีกิจการอยู่ก่อน เห็นลู่วางการค้าขายที่ดี ก็ยกบ้านเดิมให้น้องชายเข้ามาค้าขาย อีกกรณีหนึ่งน้ำสาวเป็นเจ้าของร้าน เมื่อต้องการกลับภูมิลำเนา ก็ยกบ้านต่อให้หลานสาว

ผู้ค้าชาวกัมพูชาที่เข้ามาตั้งแต่เริ่มตลาด หลายรายเข้ามาเพราะปัญหาความยากจน เช่น ทำเกษตรกรรมไม่ได้ผลดี ไม่มีที่นาทำกินเป็นของตัวเอง จึงตัดสินใจเข้ามาทำการค้าขาย บางรายขายบ้านเพื่อนำมาลงทุน ส่วนผู้ค้าอีกประเภทเข้ามาทำการค้าขายที่ตลาดชายแดนช่องจอม เพราะทำการค้าขายอยู่แล้ว และต้องการเปลี่ยนสถานที่ค้าขาย บางรายค้าที่จังหวัดพนมเปญมาก่อน เช่น น้ำ อาหาร เสื้อผ้า บางรายขายสินค้าประเภทเดียวกันที่ไอเสม็ด แล้วขายไม่ดีจึงย้ายเข้ามาขายที่ฝั่งไทย บางรายค้าขายที่โรงเกลือ อำเภออรัญประเทศ จังหวัดสระแก้ว มาก่อน แต่ค้าเช่าแพง จึงย้ายมาขายที่ช่องจอม แต่ผู้ค้าหลายรายได้รับการชักชวนจากรครอบครัว ญาติพี่น้องที่เข้ามาขายสินค้าอยู่ก่อน บ้างก็เข้ามาช่วยขายก่อนมีร้านของตนเอง บ้างก็นำเงินเข้ามาลงทุนเช่าร้านเอง หรือรับช่วงร้านต่อจากญาติพี่น้อง มีการต่อยอดธุรกิจ จากลูกจ้างเป็นเจ้าของธุรกิจ จากผู้ค้าย่อยเป็นนายทุนหรือผู้ค้ารายใหญ่ มีการสร้างเครือข่ายการทำงานการทำธุรกิจใหม่ เครือญาติและขยายออกไปสู่วงกว้าง

ในขณะเดียวกัน ในกระแสนิยมเสรีมีคนข้ามแดนจำนวนไม่น้อยที่ไม่สามารถหิบบหวยโอกาสในทางเศรษฐกิจเหล่านี้ได้ และกลายเป็นแรงงานระดับล่างที่ใช้ชีวิตอย่างมีความเสี่ยงในด้านสุขภาพ และความปลอดภัย จากการศึกษาแรงงานลาวในจังหวัดเลยและอุบลราชธานี (วัชร ศรีคำ, 2555) พบว่า แรงงานลาวที่อยู่ในอีสานมักจะมีมาจากแขวงที่อยู่ใกล้เคียง กล่าวคือ แรงงานลาวในอุบลราชธานีส่วนใหญ่มาจากแขวงจำปาสัก สาละวัน และสะหวันนะเขต ส่วนแรงงานลาวในจังหวัดเลยส่วนใหญ่มาจากแขวงไชยะบุรีและแขวงเวียงจันทน์ แรงงานทั้งหมดทำงานโดยไม่ได้ขออนุญาตหรือจดทะเบียนแรงงานต่างด้าว ส่วนใหญ่ทำงานรับจ้างในร้านอาหาร ร้านขายของ ร้านซ่อมเครื่องปรับอากาศ ร้านคาราโอเกะ โรงงานชำแหละเนื้อสัตว์ ทำขนม แรงงานเก็บเกี่ยวข้าวและข้าวโพด แรงงานที่รับจ้างทำงานด้านการเกษตรมักเข้ามาทำงานเป็นครอบครัว เช่น แรงงานที่รับจ้างหักข้าวโพดที่จังหวัดเลยสองครอบครัว พامرรยาพร้อมทั้งลูกที่ยังเป็นเด็กเล็กอายุต่ำกว่า 10 ปี และลูกที่เป็นวัยรุ่นมาทำงานด้วย เนื่องจากไม่มีคนดูแล

แรงงานหญิงชาวลาวที่มีความเสี่ยงในด้านสุขภาพ โดยเฉพาะความเสี่ยงในการติดเชื้อเอชไอวี คือผู้ที่ทำงานในร้านคาราโอเกะ และผู้อยู่กับคู่สมรสที่ซื้อบริการจากหญิงขายบริการ ส่วนแรงงานชายส่วนใหญ่มีความเสี่ยงสูงเนื่องจากไม่นิยมใช้ถุงยางอนามัย แรงงานชายที่ยังโสดเห็นว่าการซื้อบริการจากหญิงขายบริการ



แม้มีความเสี่ยงในการติดเชื้อเอชไอวี แต่ยังมีเพศสัมพันธ์โดยไม่ใช้ถุงยางอนามัย โดยเฉพาะเมื่อดื่มสุรา หรือไม่สามารถหาซื้อถุงยางอนามัยได้ แรงงานหญิงขาดอำนาจต่อรองและจัดการควบคุมเรื่องเพศ ไม่สามารถป้องกันความเสี่ยงที่อาจเกิดจากการติดเชื้อโรคทางเพศสัมพันธ์จากสามี รวมทั้งขาดความรู้ความเข้าใจในเรื่องวิธีการคุมกำเนิดที่ปลอดภัยและเหมาะสมกับตนเอง วิธีการคุมกำเนิดที่ฝ่ายชายเลือกโดยไม่ให้ความสำคัญเรื่องการป้องกันโรคติดต่อทางเพศสัมพันธ์ หญิงมีความเสี่ยงติดโรคสูงขึ้นพอ ๆ กับสามีได้

ส่วนการปรับตัวทางสังคมและวัฒนธรรม พบว่า ชาวเวียดนามและกัมพูชาในอีสานจะมีการปรับตัวด้านวัฒนธรรมการใช้ภาษาเป็นอย่างมาก ซึ่งในการปรับตัวทางด้านภาษานั้น จะกระทำโดยการเรียนรู้ภาษาไทยจากบุคคลรอบข้างทั้งโดยทางตรงและทางอ้อม ชาวเวียดนามสามารถสื่อสารโดยใช้ภาษาไทยได้โดยใช้เวลาไม่นาน เนื่องจากหากต้องการทำงานที่หลากหลาย และมีรายได้เพิ่มขึ้น แรงงานเวียดนามมีความจำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องสื่อสารภาษาไทยให้ได้ แรงงานเวียดนามส่วนใหญ่ประสบปัญหาในการปรับตัวทางด้านภาษาในช่วงแรกที่ทำงานในอุบลราชธานี เพราะไม่สามารถที่จะพูดภาษาไทยได้ แต่จะมีแรงงานเวียดนามมีกลุ่มคนที่เข้ามาทำงานอยู่ก่อนคอยช่วยเหลือในการสื่อสาร และนายจ้างที่เป็นคนไทยเชื้อสายเวียดนามสามารถสื่อสารภาษาเวียดนามได้ ในช่วงแรก เมื่อทำงานเสร็จก็จะกลับที่พักกันเป็นกลุ่มและจะไม่ออกนอกที่พัก เพราะยังไม่คุ้นเคยกับเส้นทางและกฎเกณฑ์การจับกุม เวลาที่จะซื้ออาหาร ก็จะทำให้กลุ่มแรงงานที่เคยอยู่ก่อนที่พูดภาษาไทยได้เป็นคนซื้อให้ แต่ในช่วงระยะเวลาต่อมาก็เริ่มพูดภาษาไทยได้ เพราะนายจ้างคนไทยเชื้อสายเวียดนามที่คอยช่วยเหลือในการสอนภาษาไทยที่ใช้ในชีวิตประจำวันควบคู่กับการทำงาน (วัชร ศรีคำ, 2556: 60)

ส่วนชาวกัมพูชาที่ค้าขายในตลาดชายแดนช่องจอม สามารถพูดภาษาไทยที่จำเป็นต้องใช้ในการซื้อขายได้ แต่สามารถใช้ภาษาเขมรในการติดต่อกับคนท้องถิ่นในพื้นที่ได้ ดังนั้นการใช้ภาษาไทยจึงไม่จำเป็นมากนัก ส่วนแรงงานลาวในอีสานสามารถใช้ภาษาลาวในการสื่อสารกับคนอีสานในพื้นที่ได้เป็นอย่างดี แต่มีแรงงานที่เป็นพนักงานในร้านอาหารและร้านค้า รวมทั้งแรงงานในโรงงานพยายามที่จะสื่อสารโดยใช้ภาษาไทย ที่น่าสนใจคือเมื่อผู้วิจัยสัมภาษณ์แรงงานลาวในจังหวัดเลยคนหนึ่ง ผู้วิจัยสัมภาษณ์โดยใช้ภาษาอีสานแต่แรงงานดังกล่าวตอบเป็นภาษาไทยภาคกลางตั้งแต่เริ่มต้นจนจบการสัมภาษณ์ แม้จะมีการออกเสียงที่แตกต่างบ้างและใช้คำศัพท์ที่ไม่ตรงกับความหมายที่ต้องการสื่อบ้าง แต่แรงงานสามารถพูดภาษาไทยภาคกลางได้เป็นอย่างดี

การปรับตัวทางด้านวัฒนธรรมในเรื่องอื่น ๆ เช่น ในการแต่งกาย และอาหารการกิน ชาวลาว เวียดนาม และกัมพูชาในอีสานจะสามารถปรับตัวได้เร็วและปรับตัวได้เป็นอย่างดี ทั้งนี้เนื่องจากมีวัฒนธรรมการแต่งกายและอาหารการกินไม่ต่างกันมากนัก แรงงานเวียดนามในไทยมีการปรับตัวในด้านการแต่งกายอย่างเห็นได้ชัด โดยเฉพาะแรงงานหญิง ที่เมื่อมาทำงานในช่วงแรกจะนิยมสวมเสื้อและกางเกงลายเดียวกันที่มีเนื้อผ้าลื่นและลายดอกตัดเป็นชุด ซึ่งมักพบเห็นได้ทั่วไปในชนบทของเวียดนาม แต่การแต่งกายดังกล่าวแตกต่างจากคนไทยโดยทั่วไป ทำให้เป็นเป้าสายตา และอาจจะเสี่ยงต่อการที่เจ้าหน้าที่จะเข้ามาสอบถามหรือจับกุมได้ไม่กี่วันหลังจากนั้น แรงงานหญิงมักจะเปลี่ยนมาใส่เสื้อยืด กางเกงยีนส์ หรือกางเกงขายาว เพื่อให้กลมกลืนกับคนไทยโดยทั่วไป (วัชร ศรีคำ, 2556: 60-61)

ส่วนประเด็นวัฒนธรรมทางเพศของแรงงานลาวมักจะเกี่ยวข้องกับมิติภายใน ทั้งในด้านของอารมณ์ความรู้สึก และความเชื่อ เพราะมนุษย์ให้ความหมายหรือเปลี่ยนแปลงความหมายที่เกี่ยวกับตนเองในกระบวนการที่สัมพันธ์กับโลกและปริณทณของอัตลักษณ์และตัวตนที่ซ้อนทับกันอยู่ ทั้งอัตลักษณ์



ส่วนบุคคล (Personal Identity) และอัตลักษณ์ทางสังคม (Social Identity) ที่จะใช้แสดงตนแรงงานลาว มีความยืดหยุ่นในการปรับเปลี่ยนความเชื่อดั้งเดิมของตนให้สอดคล้องกับพื้นที่ข้ามพรมแดน สามารถละทิ้งความเชื่อเรื่องเพศดั้งเดิมของตนเองเมื่อข้ามแดนไปอยู่ในถิ่นที่อยู่ใหม่ และมีอิสระทางเพศในชุมชนข้ามแดนมีการผสมผสานวัฒนธรรมทางเพศของไทยและตะวันตกผ่านกระแสโลกาภิวัตน์อย่างไรก็ตาม แรงงานที่เคยปฏิบัติตามฮีดคองประเพณีของตน เมื่อมาทำงานในอีสานก็ได้ลาฮีดแต่ เมื่อเกิดเหตุการณ์หรือความเจ็บป่วยที่ไม่สามารถอธิบายได้ หรือรักษาให้หายขาดได้ ก็จะติดต่อกับครอบครัวในลาว เพื่อให้หมอฟันหรือผู้ทำพิธีในหมู่บ้านทำพิธีเพื่อสอบถามว่าตนได้ทำผิดฮีดในเรื่องใด และหากไม่สามารถกลับบ้านเพื่อทำพิธีด้วยตนเอง ก็จะทำให้ทางบ้านทำพิธีให้ เพื่อบรรเทาปัญหาที่เชื่อว่าเกิดจากการผิดฮีดของตนเอง เคยมีกรณีที่แรงงานเจ็บป่วยรักษาไม่หาย ไม่ต้องการทำงานต่อ นายจ้างต้องติดต่อตัวแทนแรงงานในประเทศไทยให้ไปทำพิธีให้แรงงานในหมู่บ้านต้นทางของแรงงานลาวจากนั้น แรงงานจึงยอมทำงานต่อ

การอพยพแรงงานทำให้หนุ่มสาวต้องจากสังคมเดิมเข้ามาอยู่ในสภาพใหม่ ไม่มีพ่อแม่หรือญาติให้การคุ้มครองหรือปรึกษาหารือ การพบปะของหนุ่มสาวเป็นไปได้ง่ายขึ้น ประกอบกับการยอมรับวัฒนธรรมอื่น ทำให้การแสดงออกทางเพศของแรงงานลาวในสังคมไทยเปลี่ยนไป แต่เมื่อแรงงานเหล่านี้กลับไปยังประเทศลาว ก็ได้กลับไปสู่วัฒนธรรมทางเพศตามความเชื่อดั้งเดิม ที่ระบบความเชื่อเรื่องผียังมีส่วนกำหนดพฤติกรรมของคนในสังคมอยู่มาก

ข้อมูลเกี่ยวกับชาวลาว เวียดนาม และกัมพูชาในอีสานแสดงให้เห็นแนวโน้มของแรงงาน ที่เคลื่อนย้ายข้ามพรมแดนรัฐชาติระหว่างลาว เวียดนาม กัมพูชา และไทย สิ่งที่มีอิทธิพลต่อการตัดสินใจเคลื่อนย้ายแรงงานและการปรับตัวที่เห็นได้ชัดเจนคือ โครงข่ายทางสังคมของญาติและคนในหมู่บ้านเดียวกัน ค่าแรงที่สูงกว่า และโอกาสในการทำงานที่แม้จะเป็นแรงงานไร้ฝีมือและแรงงานกึ่งฝีมือ ก็สามารถมีโอกาสมหาวิทยาลัยได้มากกว่าที่เคยทำในประเทศตน อัตลักษณ์ของตนมีการนำมาใช้เพื่อช่วยในการปรับตัวให้เข้ากับสิ่งแวดล้อมใหม่ หรือพยายามซ่อนหรือเปลี่ยนอัตลักษณ์ของตนเพื่อไม่ให้ถูกจับกุม เนื่องจากสถานการณ์การทำงานที่ผิดกฎหมายในอีสาน

### บรรณานุกรม

- บรรลือ เทียมทัศน์ และวัชร ศรีคำ. (2558). เครือข่ายนายหน้าแรงงานชาวเวียดนามในอุบลราชธานี และมุกดาหาร. ใน *เอกสารประกอบการสัมมนา โครงการมหกรรมวิชาการทางสังคมศาสตร์แห่งชาติ ประจำปีการศึกษา 2557* เรื่อง “สุนทรีย์ะ การพัฒนา และความเป็นธรรม” 27 กุมภาพันธ์ 2558 ณ อาคารเฉลิมพระเกียรติ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี, หน้า 100-111.
- ประสิทธิ์ ลีปรีชา. (2545). เครือญาติข้ามพรมแดนรัฐชาติ: กรณีกลุ่มชาติพันธุ์ม้ง, *สังคมศาสตร์*. มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 15(1): 167-186.
- ปฤษฎา รัตนพุกษ์. (2545). ปัญหาข้ามพรมแดนและสถานะไร้พรมแดน โลกที่เปลี่ยนไปหรือมุมมอง นักวิชาการที่เปลี่ยนไป, *สังคมศาสตร์ (ข้ามพรมแดน)*. 15(1): 17-46.
- เมธี เมธาสิทธิ สุขสำเร็จ, วัชร ศรีคำ และจิราภรณ์ สมิต. (2558). *การบุกรุกและการเปลี่ยนมือของที่ดินพื้นที่ ตลาดการค้าชายแดนช่องจอม อำเภอท่งศรีภูมิ จังหวัดสุรินทร์*. รายงานการวิจัยฉบับสมบูรณ์, สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.
- วัชร ศรีคำ. (2557). แรงงานย้ายถิ่นเวียดนามในเขตเทศบาลเมืองอุบลราชธานี, *วารสารสังคมกลุ่มน้ำโขง*, 10(1), 139-162.
- \_\_\_\_\_. (2555). รายงานลาวในอีสานกับการรับรู้โรคเอดส์. บทความนำเสนอในการประชุมวิชาการระดับชาติมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ ครั้งที่ 8, ณ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น, 8-9 พฤศจิกายน 2555.
- \_\_\_\_\_. (2556). การปรับตัวของแรงงานข้ามชาติเวียดนามในประเทศไทยและสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว. *วารสารภาษาและวัฒนธรรม*, มหาวิทยาลัยมหิดล, 32(1), 47-65.
- วันดี สันติวุฒิมณี. (2545). กระบวนการสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของชาวไทยใหญ่ชายแดนไทย-พม่า กรณีศึกษาหมู่บ้านเปียงหลวง อำเภอเวียงแหง จังหวัดเชียงใหม่, *วารสารสังคมศาสตร์*. 15(1): 219-248.
- ศิริพร วัชชวัลคุ. (2554). รัฐและชายแดนภายใต้บริบทของการเปลี่ยนแปลง. ใน กนกวรรณ มะโนรัมย์. บรรณาธิการ. *ชายแดนอีสานกับเพื่อนบ้าน ข้อค้นพบทางวิชาการและนโยบาย กรณีศึกษา กัมพูชาของไทย คนไร้รัฐ และเมืองคูมิตร*. เชียงใหม่: ศูนย์วิจัยสังคมอนุภูมิภาคกลุ่มน้ำโขง คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี.
- สุภางค์ จันทวานิช และ Gary Risser. (2539). การย้ายถิ่นข้ามชาติในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้และเอเชียตะวันออก: สถานการณ์ทั่วไปและผลกระทบต่อแรงงานข้ามชาติและแรงงานไทย. *วารสารหางานปริทัศน์*. 1: 3, (กรกฎาคม).
- Appadurai, A. (1996). Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy, In *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, London: SAGE Publications.
- Asian Migrant Centre. (2005). *Migration Needs, Issues & Responses in the Greater Mekong Subregion: A Resource Book*. 2<sup>nd</sup>, Hong Kong: Clear-Cut Publishing & Printing.

- Le Nhan Tam. (2011). *Vietnamese Migrant Workers in a Small Province of Thailand*. Retrieved 31 May, 2011. Fromnhậtkýtruyềngiáo: <http://nhatkytruyengiao5.blogspot.com/2011/09/ministry-for-vietnamese-migrant-workers.html>.
- Lionnet, F. and Shin, Shu-mei, eds. (2005). *Minor Transnationalism*. London: Duke University Press. 2005.
- Park, R.E. (1928). Human Migration and the Marginal Man, *American Journal of Sociology*. 33(6): 881-893.
- Stuart, H. (1993). Cultural Identity and Diaspora. In Williams, Patrick & Laura Chrisman eds. *Colonial Discourse & Postcolonial Theory: A Reader*. Harvester Wheatsheaf.

## ชาติพันธุ์ข้ามชาติ (2)

1. ปัจจัยผลักดันและดึงดูดการเคลื่อนย้ายแรงงาน  
ของแรงงานข้ามชาติชาวลาว ในโรงงานอุตสาหกรรม  
จังหวัดขอนแก่น  
*รัมภาพรวิทย์ จังจริง และสมพันธ์ เตชะอธิก*  
..... 176
2. การสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของคนไทย  
เชื้อสายเวียดนามบ้านนาจอก นครพนม  
*จตุพร ดอนโสม*  
..... 185
3. มานีซแมร์: การนิยามตัวตนของชาวไทย  
เชื้อสายเขมรในบริบทอีสานใต้  
*ศิริพร เขียดดอก และจักรพันธ์ ชัดชุ่มแสง*  
..... 202

## ปัจจัยผลักดันและดึงดูดการเคลื่อนย้ายแรงงานของแรงงานข้ามชาติชาวลาว ในโรงงานอุตสาหกรรม จังหวัดขอนแก่น

รัมภาพรรษ์ จังจริง

สมพันธ์ เตชะอธิก

### บทคัดย่อ

การวิจัยครั้งนี้ มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาปัจจัยที่เป็นแรงผลักดันและดึงดูดการย้ายถิ่นและการเคลื่อนย้ายแรงงานของแรงงานข้ามชาติชาวลาว ในโรงงานอุตสาหกรรม จังหวัดขอนแก่น โดยใช้ระเบียบวิธีวิจัยเชิงคุณภาพในการศึกษาและเก็บรวบรวมข้อมูล และนำเสนอข้อมูลพื้นฐานโดยวิธีการศึกษาเชิงปริมาณ โดยมุ่งศึกษาทำความเข้าใจถึงปัจจัยที่เป็นแรงผลักดันและแรงดึงดูดการย้ายถิ่นและการเคลื่อนย้ายแรงงานกลุ่มเป้าหมายที่ใช้ในการศึกษา คือ แรงงานข้ามชาติชาวลาว ที่ทำงานในโรงงานอุตสาหกรรมแห่งหนึ่งในจังหวัดขอนแก่น ใช้การสัมภาษณ์เชิงลึกโดยมีแบบสัมภาษณ์แบบเป็นเครื่องมือที่ใช้ในการศึกษาและเก็บรวบรวมข้อมูล วิเคราะห์ข้อมูลโดยการสรุปผลตามประเด็นที่ต้องการศึกษา และใช้การพรรณนาเชิงวิเคราะห์ในการนำเสนอ ผลการศึกษาพบว่า ปัจจัยที่เป็นแรงผลักดันและดึงดูดในการอพยพย้ายถิ่นส่วนใหญ่มาจากปัญหารายได้ที่ สปป.ลาวต่ำ มีรายจ่ายค่อนข้างสูง ปัญหาหนี้สิน ได้รับคำแนะนำจากเครือญาติและเพื่อนฝูง อีกทั้งยังต้องการมาอยู่ในสภาพสังคมที่มีความทันสมัย และมีความมั่นคงทางอาชีพมากกว่าที่ สปป.ลาว

**คำสำคัญ:** การเคลื่อนย้ายแรงงาน แรงงานข้ามชาติชาวลาว

## บทนำ

การย้ายถิ่นข้ามชาติได้กลายเป็นประเด็นที่มีความสำคัญในทุกภูมิภาคทั่วโลก ในภูมิภาคอาเซียนเอง มีประชากรมากกว่า 500 ล้านคน มีแรงงานอพยพย้ายถิ่นสูงถึง 15.3 ล้านคน จากรายงานขององค์การสหประชาชาติ ประมาณการว่าในระหว่างปี 2548-2553 ประเทศไทยมีแรงงานข้ามชาติในประเทศมากเป็นอันดับ 2 ของภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ คือประมาณ 4.92 แสนคน ซึ่งเป็นรองจากประเทศสิงคโปร์ ที่นำเข้าแรงงานข้ามชาติประมาณ 7.22 แสนคน โดยเฉพาะแรงงานสัญชาติพม่า กัมพูชา และลาว มีจำนวนมากที่สุดเมื่อเทียบกับแรงงานข้ามชาติสัญชาติอื่นที่ได้รับใบอนุญาตทำงานในราชอาณาจักร (คณะอนุกรรมการสิทธิมนุษยชน, 2554) ประเทศในอาเซียนหลายประเทศได้มีการพัฒนาเป็นประเทศอุตสาหกรรมใหม่ (Newly Industrialized Countries: NIC) จึงเกิดสภาพของการขาดแคลนแรงงานภายในประเทศต้องนำเข้าแรงงานจากประเทศอื่นในแถบเอเชีย ซึ่งประเทศไทยเองถูกจัดให้เป็นหนึ่งในประเทศอุตสาหกรรมใหม่ที่มีการพัฒนาอุตสาหกรรมทางเศรษฐกิจอย่างรวดเร็ว ทำให้เป็นปัจจัย “ดึงดูด” ให้มีแรงงานจากประเทศเพื่อนบ้านเข้ามาประกอบอาชีพในประเทศไทยมากขึ้นเรื่อยๆ โดยมีสัดส่วนของจำนวนประชากรแรงงานสัญชาติพม่า กัมพูชา และลาว มากที่สุดเมื่อเทียบกับแรงงานข้ามชาติสัญชาติอื่น (สภาความมั่นคงแห่งชาติ, 2549 อ้างถึงในคณะอนุกรรมการสิทธิมนุษยชน, 2554: 14)

สำหรับการอพยพแรงงานข้ามชาติในภาคตะวันออกเฉียงเหนือ พบว่าจังหวัดขอนแก่นเป็นอีกจังหวัดหนึ่งที่มีแรงงานข้ามชาติเดินทางเข้ามาทำงานเป็นจำนวนมาก เนื่องจากเป็นเมืองเศรษฐกิจที่สำคัญของภาคอีสาน จากการสำรวจข้อมูลล่าสุดเมื่อวันที่ 28 กุมภาพันธ์ พ.ศ. 2556 พบว่ามีแรงงานข้ามชาติจำนวนทั้งสิ้น 5,301 คน สามารถจำแนกได้ดังนี้คือ แรงงานที่เข้าเมืองถูกต้องตามกฎหมาย จำนวน 528 คน, แรงงานข้ามชาติที่เข้ามาทำงานภายใต้ข้อตกลงระหว่างรัฐ (MOU) จำนวน 1,068 คน เป็นพม่า 147 คน ลาว 921 คน, แรงงานข้ามชาติ ผ่านการพิสูจน์สัญชาติ จำนวน 1,604 คน เป็นพม่า 1,386 คน ลาว 167 คน และกัมพูชา 51 คน, แรงงานต่างด้าวที่ยังไม่ผ่านการพิสูจน์สัญชาติ (มติ ครม. ปี 2552-2554) จำนวน 2,101 คน พม่า 1,563 คน ลาว 363 คน และ กัมพูชา 174 คน (สำนักงานจัดหางานจังหวัดขอนแก่น, 2556) ส่วนใหญ่ประกอบอาชีพเป็นพนักงานในโรงงานอุตสาหกรรม

อย่างไรก็ตาม แรงงานข้ามชาติชาวลาวที่ทำงานในพื้นที่อำเภอเมืองขอนแก่น ส่วนใหญ่ทำงานในโรงงานแหวน โรงงานผลิตรองเท้า ลูกจ้างในร้านอาหาร และคนรับใช้ในบ้าน โดยเฉพาะแรงงานข้ามชาติลาวที่มีการกระจุกตัวทำงานภายในโรงงานผลิตรองเท้าเป็นจำนวนมาก ดังนั้น ผู้ศึกษาจึงมีความสนใจที่จะศึกษาปัจจัยที่เป็นแรงผลักดันและแรงดึงดูดการเคลื่อนย้ายแรงงานของแรงงานข้ามชาติชาวลาว ที่ทำงานในโรงงานอุตสาหกรรม จังหวัดขอนแก่น ซึ่งเป็นบริษัทที่ทำการผลิตรองเท้าส่งออกต่างประเทศ ตั้งอยู่ในเขตพื้นที่อำเภอเมืองขอนแก่น

## วัตถุประสงค์การวิจัย

เพื่อศึกษาปัจจัยที่เป็นแรงผลักดันและแรงดึงดูดการย้ายถิ่นและการเคลื่อนย้ายแรงงานของแรงงานข้ามชาติชาวลาว ในโรงงานอุตสาหกรรม จังหวัดขอนแก่น



## วิธีการวิจัย

การวิจัยครั้งนี้ใช้ระเบียบวิธีวิจัยเชิงคุณภาพในการศึกษา และนำเสนอข้อมูลพื้นฐานโดยวิธีการศึกษาเชิงปริมาณ ใช้แบบสัมภาษณ์แบบมีโครงสร้างในการเก็บรวบรวมข้อมูลทั่วไปและข้อมูลที่เกี่ยวข้องกับการเคลื่อนย้ายแรงงาน และใช้การสัมภาษณ์เชิงลึกซึ่งมีแบบสัมภาษณ์กึ่งโครงสร้างเป็นเครื่องมือที่ใช้ในการศึกษา โดยศึกษาทำความเข้าใจถึงปัจจัยที่เป็นแรงผลักดันและแรงดึงดูดการย้ายถิ่นและการเคลื่อนย้ายแรงงาน โดยมีพื้นที่ในการวิจัยและการเก็บรวบรวมข้อมูลคือ โรงงานอุตสาหกรรมแห่งหนึ่งในจังหวัดขอนแก่น ซึ่งเป็นบริษัทที่ทำการผลิตรองเท้าส่งออกต่างประเทศ และมีแรงงานข้ามชาติลาวที่มีการกระจุกตัวทำงานภายในโรงงานผลิตรองเท้าเป็นจำนวนมาก

รวมทั้งการศึกษาจากข้อมูลมือสอง เอกสารวิชาการ บทความ หนังสือ รายงานการวิจัย และการเก็บรวบรวมข้อมูลจากการพื้นที่วิจัย โดยใช้แบบสัมภาษณ์แบบมีโครงสร้างในการเก็บรวบรวมข้อมูลทั่วไปและข้อมูลที่เกี่ยวข้องกับการเคลื่อนย้ายแรงงาน และใช้การสัมภาษณ์เชิงลึกซึ่งมีแบบสัมภาษณ์กึ่งโครงสร้างเป็นเครื่องมือที่ใช้ในการศึกษา ใช้การสังเกตแบบมีส่วนร่วมและไม่มีส่วนร่วม เพื่อให้ได้มาซึ่งข้อมูลที่ต้องการ ผู้ให้ข้อมูลประกอบด้วย แรงงานข้ามชาติชาวลาวทั้งชายและหญิง จำนวน 30 คน และเจ้าหน้าที่โรงงานของโรงงานคือ เจ้าหน้าที่แรงงานสัมพันธ์ และอาสาสมัครตัวแทนแรงงานข้ามชาติชาวลาว จากนั้นนำข้อมูลที่ได้อภิปรายหาข้อสรุปโดยการตรวจสอบ และการจัดหมวดหมู่ของข้อมูลตามประเด็นที่ต้องการศึกษา กล่าวคือ การวิเคราะห์ข้อมูลดำเนินไปพร้อม ๆ กับการเก็บรวบรวมข้อมูล ในแต่ละวันผู้วิจัยได้ทำการตรวจสอบความถูกต้องและความครบถ้วนของข้อมูลที่ได้มาจากการสัมภาษณ์การพูดคุยกับผู้ให้ข้อมูลแต่ละคน และอาศัยข้อมูลจากบันทึกภาคสนาม (Field Note) ข้อมูลที่มีการจัดหมวดหมู่แล้วมารวบรวมข้อมูลทั้งหมดที่ได้มา เช่น ข้อมูลจากการสังเกต การสัมภาษณ์ รวมไปถึงการจดบันทึกข้อมูลด้านต่าง ๆ เมื่อผู้วิจัยได้ทำการตรวจสอบและวิเคราะห์ข้อมูลแล้ว จึงทำการนำเสนอผลการวิจัยด้วยวิธีพรรณนาเชิงวิเคราะห์ (Analysis Description) และนำเสนอตามกรอบแนวคิดทฤษฎี

## ผลการวิจัย

จากการศึกษาพบว่า แรงงานข้ามชาติชาวลาวที่มาทำงานในโรงงานอุตสาหกรรม ส่วนใหญ่เป็นเพศหญิง คิดเป็นร้อยละ 63.3 มีอายุระหว่าง 19-25 ปี คิดเป็นร้อยละ 36.6 มีสถานภาพสมรสและอยู่ด้วยกัน คิดเป็นร้อยละ 56.6 นับถือศาสนาพุทธทั้งหมด มีถิ่นอาศัยเดิมอยู่ที่แขวงเวียงจันทน์คิดเป็นร้อยละ 73.3 กว่าร้อยละ 86.7 สืบเชื้อสายจากกลุ่มชาติพันธุ์ลาวลุ่ม จบการศึกษาในระดับชั้นมัธยมศึกษาตอนต้น คิดเป็นร้อยละ 40.0 โดยกว่าร้อยละ 83.3 เข้ามาทำงานในประเทศไทยมากกว่า 1 ปี ส่วนใหญ่พักอาศัยภายในห้องพักที่โรงงาน คิดเป็นร้อยละ 93.3 และแรงงานเกือบทั้งหมดมีใบอนุญาตการทำงานในประเทศไทย มากถึงร้อยละ 93.3 กว่าร้อยละ 40.0 ประกอบอาชีพในภาคการเกษตร ได้แก่ การทำนาปลูกข้าว ทำไร่ปลูกข้าวโพด และปลูกใบยาสูบ รองลงมาคือค้าขาย และรับจ้างทั่วไป ได้แก่ รับจ้างในภาคเกษตรและรับจ้างนอกภาคเกษตร คิดเป็นร้อยละ 26.7 และ 20.0 ตามลำดับ เช่น รับจ้างดำนา หว่านข้าว และเกี่ยวข้าว ได้ค่าตอบแทนวันละ 120 บาท โดยเริ่มงานตั้งแต่เวลา 08.00-17.00 น. ซึ่งผู้ที่ว่าจ้างจะคอยดูแลเรื่องอาหารการกินให้ด้วย ส่วนการทำงานรับจ้างทั่วไป เช่น รับจ้างทำอิฐมอดู (อิฐแดง) โดยต้องตื่นนอนตั้งแต่เวลา 04.00-05.00 น. เพื่อไปทำงานและทำงานจนถึงเวลา 18.00 น. รวมเวลาทำงานประมาณ 12-13 ชั่วโมงต่อวัน ได้ค่าตอบแทน

วันละ 200 บาท คิดเป็นรายได้ต่อเดือน 400,000 กีบขึ้นไป คิดเป็นร้อยละ 76.7 คิดเป็นเงินไทยประมาณ 5,000-6,000 บาทต่อเดือน

อย่างไรก็ตาม การทำงานใน สปป.ลาว โดยเฉพาะในช่วงฤดูฝนจะทำงานลำบาก ทั้งการเดินทาง การทำงาน ตลอดจนถึงสถานที่ในการทำงาน คือ หากฝนตกก็ต้องหยุดงานมีบางครั้งหยุดติดต่อกันนาน 2-3 วัน ทำให้ขาดรายได้ในช่วงวันนั้นส่งผลต่อรายได้ที่จะนำมาใช้จ่ายในครอบครัว ด้วยค่าครองชีพที่สูง ประกอบกับต้องเป็นกำลังหลักในการดูแลครอบครัว ทำให้แรงงานข้ามชาติชาวลาวเกิดความคิดที่อยากจะอพยพมาทำงานในประเทศไทย ดังเช่นที่แรงงานข้ามชาติชาวลาวได้กล่าวถึงความลำบากของชีวิตช่วงที่อยู่ใน สปป.ลาว ไว้ว่า

*“มีชีวิตความเป็นอยู่ค่อนข้างลำบาก ส่วนใหญ่ไม่ค่อยมีเงินสำหรับใช้จ่ายในครอบครัว หรือมีก็ไม่เพียงพอกับค่าใช้จ่ายในแต่ละวัน เมื่อไม่มีเงินต้องไปยืมเงินจากนายจ้างหรือจากคนรู้จัก นอกจากนี้ ยังต้องทำงานรับจ้างเพื่อหารายได้มาใช้จ่ายในครอบครัว”*  
 ทอง อายุ 38 ปี (นามสมมติ)

จากข้างต้น จากการศึกษาข้อมูลพื้นฐานทั่วไปและข้อมูลเกี่ยวกับชีวิตครอบครัวของแรงงานข้ามชาติชาวลาวก่อนเข้ามาทำงานในประเทศไทยนั้น ค่อนข้างมีชีวิตที่ลำบาก มีความขัดสนเรื่องรายได้ การประกอบอาชีพ ตลอดจนภาระหน้าที่ที่ต้องดูแลสมาชิกในครอบครัว

**สำหรับปัจจัยที่เป็นแรงผลักดันการย้ายถิ่นและการเคลื่อนย้ายแรงงานของแรงงานข้ามชาติชาวลาวนั้น** มาจาก **ปัจจัยด้านรายได้** จากการทำงานหรือค่าตอบแทนการทำงานที่ สปป.ลาว ค่อนข้างต่ำ ซึ่งมีรายได้ขณะทำงานอยู่ สปป.ลาว ประมาณ 400,001 กีบขึ้นไป โดยคิดเป็นเงินไทย ประมาณ 120-200 บาทต่อวัน เฉลี่ยเดือนละ 5,000-6,000 บาท ซึ่งรายได้ที่ได้รับนั้นเพียงพอต่อการใช้จ่ายเท่านั้น แต่ไม่สามารถเก็บเป็นเงินออมสะสมได้ หรือบางเดือนก็ไม่พอใช้ จำเป็นต้องไปกู้เงินมาเพื่อใช้จ่ายในครอบครัว ดังที่แรงงานข้ามชาติชาวลาวได้กล่าวถึงแรงผลักดันที่ทำให้ย้ายมาทำงานในประเทศไทยไว้ว่า *“รายได้จากการทำงานที่ สปป.ลาว ได้ค่าตอบแทนค่อนข้างน้อยและไม่แน่นอน ประมาณเดือนละ 5,000 บาท แต่มีรายจ่ายประมาณเดือนละ 4,000-5,000 บาท ซึ่งไม่เพียงพอกับค่าใช้จ่ายภายในครอบครัว มีเงินแค่พอใช้จ่ายในแต่ละวันเท่านั้น ไม่เหลือเก็บเป็นเงินออมได้ จึงตัดสินใจมาทำงานในประเทศไทย”* น้อย อายุ 27 ปี (นามสมมติ)

อีกทั้งมีรายจ่ายค่อนข้างสูงไม่เพียงพอต่อการใช้จ่ายในครอบครัว เนื่องจากค่าครองชีพที่ สปป.ลาว สูงกว่าไทย โดยค่าใช้จ่ายในแต่ละวันประมาณ 300-400 บาท ซึ่งยังไม่รวมค่าอื่น ๆ ที่จำเป็นต้องใช้ เช่น ค่าเล่าเรียนของบุตร ต้นทุนที่นำมาใช้ในการเพาะปลูก เป็นต้น และแรงผลักดันที่สำคัญอีกอย่างคือ **ปัจจัยด้านภาระหนี้สิน** ซึ่งเป็นหนี้สินที่มาจาก การลงทุนเกี่ยวกับการทำเกษตร การเพาะปลูก เช่น การทำนา ปลูกข้าวโพด เลี้ยงสัตว์ ปลูกไผ่ยาสูบ ในบางครั้งที่ไม่มีเงินทุนจำเป็นต้องไปกู้ยืมเงินจากแหล่งเงินกู้ต่าง ๆ ส่วนใหญ่กู้จากกองทุนหมู่บ้าน ประมาณ 20,000-30,000 บาท อีกทั้งราคาของผลผลิตไม่เป็นไปตามที่คาดหวัง ส่งผลให้ขาดทุน ไม่สามารถนำเงินไปชำระหนี้ได้ ประกอบกับค่าครองชีพใน สปป.ลาว สูงกว่าที่ประเทศไทย ส่งผลให้รายรับไม่เพียงพอกับรายจ่ายในครอบครัว ส่งผลให้ประสบกับปัญหาภาระหนี้สิน

ตามมา จึงเป็นแรงผลักดันให้ต้องการจะอพยพข้ามมาทำงานที่ประเทศไทย ดังเช่นที่แรงงานข้ามชาติชาวลาวได้ให้ข้อมูลในส่วนนี้ไว้ว่า “ปัญหาภาระหนี้สินส่วนใหญ่เป็นหนี้ที่เกิดจากการลงทุนทำเกษตรในแต่ละปี เช่น ทำนา ปลูกพืช และเลี้ยงสัตว์ ผลผลิตที่ได้ในแต่ละปีไม่แน่นอนบางปีก็ขาดทุน อีกทั้งหนี้สินที่เกิดจากการกู้ยืมเงินเพื่อใช้จ่ายในครอบครัว งานที่ทำมีรายได้แค่พอใช้ในแต่ละวัน ไม่สามารถนำไปปลดชำระหนี้ได้ จึงเป็นเหตุผลที่ยากเข้ามาทำงานที่ประเทศไทยเพื่อชีวิตที่ดีขึ้น และต้องการนำเงินไปใช้หนี้ให้หมด” สมพร อายุ 41 ปี (นามสมมติ)

จากข้างต้น สรุปได้ว่าปัจจัยที่เป็นแรงผลักดันการเคลื่อนย้ายแรงงานข้ามชาติชาวลาวในโรงงานอุตสาหกรรม จังหวัดขอนแก่น ให้เข้ามาทำงานในประเทศไทยนั้น มาจากปัจจัยด้านรายได้จากการทำงาน หรือค่าตอบแทนการทำงานที่ สปป.ลาว ค่อนข้างต่ำ ปัจจัยด้านปัญหารายจ่ายค่อนข้างสูงไม่เพียงพอต่อการใช้จ่ายในครอบครัว และปัจจัยด้านภาระหนี้สิน

ในส่วนของการเดินทางเข้ามาทำงานในประเทศไทยนั้น แรงงานข้ามชาติชาวลาวได้รับคำแนะนำและชักชวนจากนายหน้าหรือนายจ้างให้เข้ามาทำงานที่ประเทศไทยผ่านบริษัทจัดหางาน โดยบริษัทจะมีค่าใช้จ่ายค่าดำเนินการ (ค่าหัว) คิดรายละ 15,000 บาท จะหักกับแรงงานเป็นรายสัปดาห์คือ 15 วันต่อครั้ง ซึ่งจะหักจากเงินเดือนครั้งละ 375 บาท ติดต่อกันเป็นเวลา 40 สัปดาห์ (20 เดือน) ส่วนการทำสัญญาจะทำสัญญา 2 ปีต่อครั้ง เมื่ออยู่ครบสัญญาทางบริษัทจัดหางานจะต่อสัญญาให้ใหม่ แต่ต้องจ่ายเงินเพิ่มอีก 3,000 บาท และหักจากเงินเดือนจำนวน 300 บาทต่อสัปดาห์ เป็นระยะเวลา 5 เดือน ด้านการเดินทางเข้าประเทศ จะมีรถจากบริษัทจัดหางานใน สปป.ลาว มารับเพื่อไปส่งที่ด่านตรวจคนเข้าเมืองจังหวัดหนองคาย จากนั้นก็จะมีรถจากบริษัทที่ทำงานมารับ ซึ่งในขั้นตอนแรกเมื่อมาถึงเมืองไทย เจ้าหน้าที่ที่เกี่ยวข้องจะจัดการธุระเกี่ยวกับประวัติ ค่าใช้จ่าย พาไปรับประทานอาหาร เข้าที่พัก จัดสรรห้องพัก และเมื่อเข้าโรงงานแรงงานข้ามชาติชาวลาวจะได้รับการอบรมเรื่องการทำงาน กฎระเบียบและข้อบังคับต่าง ๆ ของโรงงานก่อนเริ่มทำงาน

ส่วนปัจจัยที่เป็นแรงดึงดูดแรงงานข้ามชาติชาวลาวให้เข้ามาทำงานในประเทศไทย ได้แก่ ปัจจัยด้านความคาดหวังในรายได้ เมื่อแรงงานข้ามชาติชาวลาวเข้ามาทำงานในประเทศไทย จากการศึกษาพบว่า ส่วนใหญ่มีรายได้หรือค่าตอบแทนการทำงานประมาณเดือนละ 9,000 บาทขึ้นไป ซึ่งมากกว่ารายได้ที่ได้รับเมื่อตอนที่อยู่ สปป.ลาว นอกจากนี้ หากรวมการทำงานล่วงเวลาหรือโอที จะมีรายได้ประมาณ 12,000 บาทต่อเดือน ส่งผลให้มีเงินเหลือเก็บและส่งไปให้ครอบครัวที่ สปป.ลาวได้ ครั้งละประมาณ 2,000-3,000 บาท ขึ้นอยู่ที่รายจ่ายในแต่ละเดือน ซึ่งค่าใช้จ่ายที่แรงงานใช้ในแต่ละเดือนอยู่ที่ประมาณ 5,000 บาท หรือวันละ 101-150 บาท ซึ่งน้อยกว่าเมื่อตอนที่อยู่ สปป.ลาว และรายได้เหล่านี้ส่วนใหญ่มีเหลือเก็บออมและเพียงพอต่อการดำเนินชีวิตในแต่ละเดือน ดังที่แรงงานข้ามชาติชาวลาวได้เล่าถึงความคาดหวังด้านรายได้ที่มากขึ้นไว้ว่า “ตัดสินใจมาทำงานที่ประเทศไทย มีความคาดหวังเรื่องรายได้ที่คิดว่าต้องได้มากกว่าอยู่ลาว และเมื่อได้เข้ามาทำงานที่ประเทศไทยจริง พบว่ารายได้เพิ่มมากขึ้น คือได้รับค่าตอบแทนการทำงานเดือนละ 9,000 บาท รวมการทำงานล่วงเวลาหรือโอทีจะมีรายได้ประมาณ 12,000 บาทต่อเดือน มีเงินเหลือส่งกลับไปให้ครอบครัวที่ สปป.ลาว นอกจากนี้ยังมีเงินเหลือเก็บในแต่ละเดือนอีกด้วย” คำหล้า อายุ 30 ปี (นามสมมติ) ซึ่งส่งผลให้เกิดความพอใจในการมีงานทำ มีความมั่นคงในอาชีพ เนื่องจากการทำงานที่ประเทศไทยนั้นมีลักษณะของการทำงานที่ค่อนข้างชัดเจนและแน่นอน ไม่ว่าจะเป็นเรื่องเวลาการทำงาน การจ่ายค่าตอบแทนการทำงาน กล่าวคือ มีเวลาเข้าทำงานและเวลาเลิกงานที่แน่นอน ซึ่งเวลาเริ่มทำงาน

ตั้งแต่ 08.00-12.00 น. พักกลางวัน 1 ชั่วโมง และเริ่มงานอีกครั้งเวลา 13.00-17.00 น. นอกจากนั้น หากโรงงานมีรายการสั่งซื้อสินค้าในจำนวนมาก แรงงานข้ามชาติชาวลาวก็สามารถทำงานล่วงเวลาหรือทำโอที ซึ่งจะได้รับค่าตอบแทนเพิ่มขึ้น โดยมีค่าตอบแทนทำงานล่วงเวลาชั่วโมงละ 56.25 บาท (300/8 X 1.5) ส่งผลต่อคุณภาพชีวิตที่ดีขึ้นและสามารถส่งเงินให้ครอบครัวได้ด้วย รวมถึงสถานประกอบการหรือโรงงานมีการต่อสัญญาจ้างงานทุก 2 ปี และใบอนุญาตทำงาน 4 ปี ซึ่งเป็นไปตามกฎระเบียบข้อบังคับเกี่ยวกับการว่าจ้างแรงงาน รวมทั้งยังได้รับสิทธิประกันสังคมที่โรงงานมีให้

ก่อนที่จะเข้ามาทำงานนั้น แรงงานข้ามชาติชาวลาวจะได้รับการฝึกอบรมและคำแนะนำการทำงาน การใช้อุปกรณ์ต่าง ๆ ในการทำงานจากเจ้าหน้าที่ที่เกี่ยวข้อง นอกจากนั้นในสถานประกอบการหรือโรงงานยังมีอุปกรณ์ป้องกันอันตรายที่อาจเกิดจากการทำงานตามแต่ละแผนกงาน เช่น หน้ากากกันฝุ่น ผ้าปิดจมูก รองเท้าหุ้มส้น แวนตากันสิ่งแปลกปลอมกระเด็น และที่อุดหู เพื่อป้องกันอันตรายที่จะเกิดจากการทำงาน **ทำให้แรงงานข้ามชาติชาวลาวมีความรู้สึกมั่นใจในระบบป้องกันความปลอดภัยในการทำงาน** นอกจากความปลอดภัยในการทำงานแล้ว แรงงานข้ามชาติชาวลาวยังรู้สึกว่าที่พักอาศัยส่วนใหญ่ก็มีความปลอดภัย เนื่องจากลักษณะที่พักอาศัยโรงงานจัดให้ลักษณะเป็นหอพัก อยู่ใกล้กับที่ทำงาน สามารถเดินหรือปั่นจักรยานไปทำงานได้โดยไม่จำเป็นต้องใช้เส้นทางหลวงที่มีการจราจรพลุกพล่าน และหอพักยังมีพนักงานรักษาความปลอดภัย จึงรู้สึกอุ่นใจและรู้สึกว่ามีความปลอดภัยในการอยู่อาศัย ดังที่แรงงานข้ามชาติชาวลาวบางคนได้แสดงความคิดเห็นไว้ว่า *“พักอาศัยอยู่ที่หอพักที่โรงงานจัดไว้ให้ ที่หอพักมีเจ้าหน้าที่รักษาความปลอดภัย (รปภ.) ทำหน้าที่ดูแลความเรียบร้อยของที่พักอาศัย จึงรู้สึกอุ่นใจในความปลอดภัยและรู้สึกดีมากกว่าที่จะไปเช่าบ้านอยู่ข้างนอก”* จันดี อายุ 34 ปี (นามสมมติ)

อย่างไรก็ตาม นอกเหนือจากปัจจัยดึงดูดในเรื่องของรายได้ การมีงานทำ หรือความรู้สึกมั่นคงในอาชีพแล้วนั้น ยังพบว่า ปัจจัยที่ดึงดูดแรงงานข้ามชาติชาวลาวเข้ามาทำงานที่ประเทศไทยเพราะต้องการอยู่ใน**สภาพสังคมที่มีความทันสมัยมากกว่าที่ สปป.ลาว** เนื่องจากสภาพสังคมของสถานประกอบการหรือโรงงานและที่พักที่มีระยะทางใกล้กัน สามารถเดินทางไปทำงานได้อย่างสะดวกสบาย ทำให้แรงงานข้ามชาติชาวลาวมีความพึงพอใจในสภาพสังคมค่อนข้างมาก ในส่วนของที่พักอาศัยมีสถานที่ให้ออกกำลังกายมีที่ให้พักผ่อน นอกจากนั้น หากต้องการประกอบอาหารหรือรับประทานอาหาร ก็สามารถจับจ่ายซื้อของได้อย่างสะดวกจากร้านอาหารทั้งอาหารสดและร้านขายของชำทั่วไป หรือร้านสะดวกซื้อใกล้ที่พัก เหมือนที่แรงงานข้ามชาติชาวลาวได้บอกเล่าถึงความรู้สึกเกี่ยวกับปัจจัยที่ดึงดูดให้มาทำงานในประเทศไทยไว้ดังนี้ *“เหตุผลที่ต้องการเข้ามาทำงานที่ประเทศไทยนอกจากเรื่องรายได้แล้ว เหตุผลอีกอย่างคือ รู้สึกอยากลองใช้ชีวิตในสังคมที่มีความเจริญและมีความทันสมัยมากกว่าที่บ้านเกิด อีกทั้งเคยดูละครของไทยและจากการบอกเล่าของเพื่อนหรือญาติพี่น้องที่เคยมาอยู่ก่อน เช่นที่ทำงานอยู่ใกล้ที่พักอาศัย มีความสะดวกสบายในการเดินทาง และการใช้ชีวิต”* ด้อย อายุ 20 ปี (นามสมมติ)

นอกจากนั้นยังมี**ปัจจัยด้านความต้องการเข้าทำงานที่เดียวกับเครือญาติและเพื่อน** เนื่องจากแรงงานข้ามชาติชาวลาวส่วนใหญ่มีญาติพี่น้องและเพื่อนที่เคยทำงานและยังทำงานอยู่ในประเทศไทยก่อนแล้ว ซึ่งมักจะได้รับฟังเรื่องราวการทำงานตลอดจนประสบการณ์ใช้ชีวิต รายได้ ค่าตอบแทนต่าง ๆ ตลอดจนสวัสดิการที่ได้รับจากบุคคลเหล่านี้ ส่งผลให้ตัวแรงงานข้ามชาติชาวลาวนั้นสนใจและอยากเข้ามาทำงานที่ประเทศไทยตามที่ได้รับฟังข้อมูลมาก นอกจากนั้นการได้มาทำงานกับญาติพี่น้องและเพื่อนฝูงซึ่งเป็นคนบ้านเดียวกันย่อมทำให้เกิดความช่วยเหลือเกื้อกูลกันขึ้น เช่น ด้านอาหารการกิน แบ่งปันกัน ช่วยเหลือเวลา

ทำงาน บางครั้งก็จำเป็นต้องไปเข้าห้องน้ำเพื่อนก็ทำงานแทน เวลาว่างนุกนึ่งเพื่อนก็บอกเจ้านายหรือนายจ้างแทนได้ ขอยืมเงินได้ในกรณีที่เกิดร้อนหรือขาดส่น เป็นต้น ดังคำกล่าวของแรงงานข้ามชาติบางคนที่ได้พูดถึงความรู้สึกที่อยากมาทำงานที่เดียวกับญาติพี่น้องและเพื่อนไว้ ดังนี้ “มีญาติพี่น้องและเพื่อนบ้านที่เคยมาทำงาน ได้บอกเล่าประสบการณ์ทำงานและการใช้ชีวิตที่ประเทศไทยให้ฟัง นอกจากนั้น ถ้าได้มาทำงานที่เดียวกับญาติและเพื่อนฝูงคงจะรู้สึกดี คือ ไม่เหงา ไม่ต้องปรับตัวมาก อีกอย่าง การทำงานที่เดียวกันก็จะได้ช่วยเหลือกันได้ เช่น เรื่องอาหารการกิน เรื่องเงิน มีปัญหาอะไรก็ปรึกษากันได้ เป็นเหตุผลที่อยากมาทำงานที่นี่” ลำไพ อายุ 23 ปี (นามสมมติ)

จากข้างต้นจะเห็นได้ว่า ปัจจัยที่เป็นแรงดึงดูดแรงงานข้ามชาติชาวลาวให้เข้ามาทำงานในประเทศไทยนั้น ได้แก่ ความคาดหวังด้านรายได้สูงขึ้น รู้สึกพอใจในการมีงานทำที่มีความมั่นคงในอาชีพ มากกว่าที่งานที่เคยทำขณะอยู่ที่ สปป.ลาว อีกทั้งมีความรู้สึกปลอดภัยในการทำงาน เนื่องจากโรงงานที่ประเทศไทยมีระบบป้องกันอันตรายจากการทำงานให้กับพนักงาน นอกเหนือจากปัจจัยดึงดูดในเรื่องของรายได้ การมีงานทำ หรือความมั่นคงในอาชีพแล้วนั้น ยังพบว่า ปัจจัยที่ดึงดูดแรงงานข้ามชาติชาวลาวเข้ามาทำงานที่ประเทศไทยเพราะต้องการอยู่ในสภาพสังคมที่มีความทันสมัยมากกว่าที่ สปป.ลาว รวมทั้งยังได้ทำงานที่เดียวกับเครือญาติและเพื่อนที่มาทำงานที่ประเทศไทย ซึ่งให้ความช่วยเหลือเกื้อกูลกันดีในกรณีที่เกิดร้อนหรือมีปัญหา

### สรุปและอภิปรายผลการวิจัย

จากการศึกษา ปัจจัยที่เป็นแรงผลักดันการเคลื่อนย้ายแรงงานข้ามชาติชาวลาวให้เข้ามาทำงานในประเทศไทย มาจากประเด็นด้านเศรษฐกิจคือ **รายได้หรือค่าตอบแทนการทำงานที่ประเทศเดิมค่อนข้างต่ำ** มีรายได้หรือค่าตอบแทนไม่แน่นอน ค่าตอบแทนที่ได้รับจากการทำงานการรับจ้างทั่วไปนั้นค่อนข้างต่ำ ซึ่งมีรายได้ขณะทำงานอยู่ สปป.ลาวประมาณ 400,001 กีบ คิดเป็นเงินไทย ประมาณ 120-200 บาทต่อวัน เฉลี่ยเดือนละ 5,000-6,000 บาท ซึ่งถือว่าได้น้อยและไม่เพียงพอต่อการดำรงชีวิต ซึ่งสอดคล้องกับวิโรจน์ สารรัตนะ, 2538 ได้กล่าวถึงสาเหตุหรือแรงผลักดันของการย้ายถิ่นในเชิงทฤษฎีตามกฎแห่งการอพยพย้ายถิ่น (Law of Migration) ของราเวนส์ไตร์น ไว้ว่า สาเหตุของการย้ายถิ่นมีประเด็นสำคัญ 2 ประการ คือแรงผลักดันทางเศรษฐกิจ และการไม่มีงานทำภายในท้องถิ่นหรือภายในประเทศเดิม และสอดคล้องกับการศึกษาของ เครือข่ายองค์การพัฒนาเอกชนตามแนวชายแดนภาคอีสาน (2550) ได้กล่าวถึงปัจจัยที่เกี่ยวกับการเคลื่อนย้ายแรงงาน แรงผลักดันด้านเศรษฐกิจที่ไม่ดีในประเทศเดิมของกลุ่ม ประกอบกับทางเลือกในการประกอบอาชีพค่อนข้างมีน้อย ได้ค่าจ้างถูก สิ่งเหล่านี้ล้วนเป็นแรงผลักดันให้เกิดการเคลื่อนย้ายแรงงาน

อย่างไรก็ตาม จากการศึกษาระเบิดด้านแรงผลักดันให้เกิดการเคลื่อนย้ายแรงงานข้ามชาตินั้นยังพบประเด็นที่เกี่ยวกับ ปัญหาภาระหนี้สินของกลุ่มแรงงานข้ามชาติชาวลาวด้วย กล่าวคือ แรงงานข้ามชาติชาวลาวส่วนใหญ่มีภาระหนี้สินที่ต้องรับผิดชอบ ซึ่งเป็นหนี้สินที่มาจาก การลงทุนทำการเกษตร การกู้ยืมจากกองทุนในหมู่บ้าน ประกอบกับค่าครองชีพใน สปป.ลาว ที่ค่อนข้างสูง ทำให้เกิดการกู้หนี้ยืมสินเพื่อนำมาใช้จ่าย อีกทั้งรายได้จากการประกอบอาชีพเดิมในบ้านเกิดนั้น ไม่เพียงพอต่อการชำระหนี้สินที่มีอยู่ สิ่งเหล่านี้จึงเป็นแรงผลักดันให้ต้องการจะอพยพเข้ามาทำงานที่ประเทศไทย



ส่วนปัจจัยดึงดูดให้เกิดการเคลื่อนย้ายแรงงานข้ามชาติชาวลาวให้เข้ามาทำงานในประเทศไทย คือ ความคาดหวังด้านรายได้มากขึ้นเมื่อเข้ามาทำงานในประเทศไทย และความรู้สึกพึงพอใจและความมั่นคงในอาชีพ การมีงานทำที่แน่นอน มีค่าตอบแทนเพิ่มขึ้น มีการต่อสัญญาการทำงานทุก 2 ปี และใบอนุญาตทำงาน 4 ปี สอดคล้องกับการนำเสนอของประมวล สุขกล่อม (2547) ได้กล่าวถึงงานของกลุ่มเศรษฐศาสตร์ นีโอคลาสสิก ที่ได้อธิบายว่า มนุษย์ตัดสินใจย้ายถิ่นด้วยเหตุผลทางเศรษฐกิจ ดังนั้นผู้ย้ายถิ่นจึงเป็นผู้ย้ายถิ่นทางเศรษฐกิจหรือเป็นแรงงาน ปัจจัยดึงดูดสำคัญที่ทำให้มนุษย์ย้ายถิ่น ได้แก่ ค่าจ้างที่สูงขึ้นและโอกาส การได้งาน กล่าวคือ มนุษย์จะย้ายถิ่นไปยังประเทศที่ก้าวหน้าทางเศรษฐกิจมากกว่า และสอดคล้องกับ สุณี ฉัตราคม (อ้างถึงใน คชชิน สุธิชา, 2551) ได้กล่าวถึงแรงดึงดูดการเคลื่อนย้ายแรงงาน คือ ระดับค่าจ้าง และเงินเดือนที่สูงกว่าในประเทศบ้านเกิดของแรงงาน สิ่งจูงใจทางเศรษฐกิจที่สำคัญของแรงงาน ได้แก่ ระดับ ค่าจ้างและเงินเดือน ถ้าแรงงานในอาชีพต่าง ๆ พบว่าแรงงานประเภทเดียวกันกับเขาในต่างประเทศนั้น จะมีระดับค่าจ้างหรือเงินเดือนที่สูงกว่ามากก็จะเป็นสิ่งดึงดูดใจให้แรงงานเหล่านี้ ต้องการอพยพเคลื่อนย้าย ออกไปทำงานยังถิ่นใหม่ได้

นอกจากแรงดึงดูดด้านเศรษฐกิจ รายได้ และการประกอบอาชีพแล้ว แรงดึงดูดที่สำคัญอีกอย่าง คือ ความต้องการอยู่อาศัยในสภาพสังคมที่มีความทันสมัยมากกว่าประเทศเดิม การใช้ชีวิตและเรียนรู้สิ่งใหม่ ๆ จากประเทศหรือสังคมที่มีความเป็นเมือง มีความทันสมัยมากกว่าที่ภูมิลำเนาเดิมของตนเอง สอดคล้องกับ การศึกษาของเครือข่ายองค์กรพัฒนาเอกชนตามแนวชายแดนภาคอีสาน (2550) ได้กล่าวถึงผลการสำรวจ ข้อมูลแรงงาน แรงงานในพื้นที่ตามแนวชายแดนของภาคอีสาน พบว่า สาเหตุที่เกี่ยวกับการเคลื่อนย้าย นอกจากด้านเศรษฐกิจที่ไม่ดีในประเทศของตนและต้องการรายได้เพิ่มเพื่อจุนเจือครอบครัว ประกอบกับ ทางเลือกในการประกอบอาชีพมีน้อย ค่าจ้างถูก การศึกษาไม่สูง อีกทั้งรายจ่ายในครอบครัวเพิ่มขึ้นแล้ว ปัจจัยสำคัญอีกประการคือ ความต้องการใช้ชีวิตอย่างอิสระ อยู่ในสังคมที่มีความทันสมัย และความสะดวก ในการดำรงชีพ

อย่างไรก็ตาม ความรู้สึกปลอดภัยในการทำงาน ตลอดจนการได้เข้ามาทำงานที่เดียวกับเครือญาติ และเพื่อนที่มาทำงานที่ประเทศไทย ซึ่งให้ความช่วยเหลือเกื้อกูลกันดีในกรณีที่เดือดร้อนหรือมีปัญหา ล้วนเป็นปัจจัยที่ดึงดูดแรงงานข้ามชาติชาวลาวเข้ามาทำงานที่ประเทศไทยทั้งสิ้น



### บรรณานุกรม

- เกื้อ วงศ์บุญสิน. (2545). *ประชากรกับการพัฒนา: กรณีศึกษาผลกระทบของการเปลี่ยนแปลงประชากร การพัฒนากับประชากร*. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- กฤตยา อาชวนิจกุล. (2546). *สถานะความรู้เรื่องแรงงานข้ามชาติในประเทศไทย*. นครปฐม: สถาบันวิจัย ประชากรและสังคม มหาวิทยาลัยมหิดล.
- กัณณิกา หงษ์ลา. (2553). *การจัดการเครือข่ายองค์กรพัฒนาเอกชนด้านแรงงานข้ามชาติในประเทศไทย*. วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาการบริหารการพัฒนา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยขอนแก่น.
- กัลยาณี อ้ายแก้ว. (2550). *การพัฒนาแนวทางการเสริมสร้างคุณภาพชีวิตของแรงงานสตรีชาวลาวข้ามชาติ จังหวัดหนองคาย*. วิทยานิพนธ์ปริญญาพยาบาลศาสตรมหาบัณฑิต สาขาการพยาบาลชุมชนบัณฑิต วิทยาลัย มหาวิทยาลัยขอนแก่น.
- เกษมณี แคว้นน้อย. (2554). *คุณภาพชีวิตการทำงานของแรงงานอพยพลาวในสถานประกอบการจังหวัด ขอนแก่น*. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาพัฒนาชุมชน บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัย ขอนแก่น.
- คชชินี สุวิชา. (2551). *การเข้าถึงบริการด้านสุขภาพของพนักงานบริการชาวลาว: กรณีศึกษาอำเภอ ศรีเชียงใหม่ จังหวัดหนองคาย*. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาพัฒนาสังคม บัณฑิต วิทยาลัย มหาวิทยาลัยขอนแก่น.
- คณะอนุกรรมการสิทธิมนุษยชน. (2554). *นโยบายและมาตรการการแก้ไขปัญหาแรงงานข้ามชาติ*. กรุงเทพฯ: สภาทนายความ.
- ประมวล สุขหล่อม. (2547). *แรงงานลาวอพยพในภาคอีสาน: กรณีแรงงานลาวอพยพจังหวัดมุกดาหาร*. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาพัฒนาสังคม บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยขอนแก่น.
- สมพงษ์ สระแก้ว. (2544). *แนวทางแก้ไขปัญหาสุขภาพในแรงงานต่างด้าวจังหวัดสมุทรสาคร*. วิทยานิพนธ์ สังคมสงเคราะห์ศาสตรมหาบัณฑิต สาขาการพัฒนารวมชน มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- สำนักงานจัดหางานจังหวัดขอนแก่น. (2556). *สถิติการขึ้นทะเบียนแรงงานข้ามชาติ ปี พ.ศ. 2556*. ขอนแก่น: สำนักงานจัดหางานจังหวัดขอนแก่น. (เอกสารอัดสำเนา)

## การสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของคนไทยเชื้อสายเวียดนาม บ้านนาจอก นครพนม

จตุพร ดอนโสม  
ศูนย์วิจัยพหุลักษณะสังคมกลุ่มน้ำโขง  
คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

### บทคัดย่อ

งานวิจัยมีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาความเป็นมาทางชาติพันธุ์ การสร้างและการปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของคนไทยเชื้อสายเวียดนามบ้านนาจอก ตำบลหนองญาติ อำเภอเมือง จังหวัดนครพนม เป็นงานวิจัยเชิงคุณภาพในลักษณะของงานชาติพันธุ์วรรณาที่ใช้สนามในลักษณะของการศึกษาชาติพันธุ์วรรณาที่มีสนามหลายพื้นที่ (Multi-Sited Ethnography) ทำการรวบรวมข้อมูลโดยการศึกษาเอกสารและการสัมภาษณ์ภาคสนามตลอดทั้งการสังเกตแบบมีส่วนร่วม รวบรวมผลการวิจัยนำมาจัดหมวดหมู่และวิเคราะห์นำเสนอด้วยวิธีการพรรณนาเชิงวิเคราะห์ ผลการวิจัยพบว่า คนไทยเชื้อสายเวียดนามบ้านนาจอก เป็นกลุ่มคนเวียดนามจากทางภาคกลางของประเทศเวียดนาม ได้อพยพเข้ามาประเทศไทย โดยเฉพาะจังหวัดริมแม่น้ำโขง บ้านนาจอกตั้งขึ้นเมื่อปี พ.ศ. 2441 โดยกลุ่มคนเวียดนามรุ่นเก่า ต่อมาเริ่มมีกลุ่มคนเวียดนามรุ่นใหม่อพยพตามมาในช่วงสงครามอินโดจีน ส่วนการสร้างและการปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ผู้ศึกษาพิจารณาจากการสัมภาษณ์คนภายนอกที่สะท้อนตัวตนทางชาติพันธุ์ของคนไทยเชื้อสายเวียดนามบ้านนาจอกและอัตลักษณ์ที่คนไทยเชื้อสายเวียดนามบ้านนาจอกเลือกมานำเสนอพบว่าในหมู่บ้านมีการสร้าง อัตลักษณ์ด้วยวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ การสร้างจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ด้วยเรื่องราวของวีรบุรุษ ไชยจินห์ ซึ่งสะท้อนถึงอัตลักษณ์ที่ถูกปรับเปลี่ยนเลื่อนไหล และเลือกนำมาใช้ให้เหมาะสมสอดคล้องกับบริบททางเศรษฐกิจ สังคมและการเมืองของประเทศไทยอยู่ตลอดเวลา

**คำสำคัญ:** อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ บ้านนาจอก คนไทยเชื้อสายเวียดนาม

## บทนำ

ภาคตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศไทย เป็นภาคที่มีกลุ่มคนไทยเชื้อสายเวียดนาม อาศัยอยู่เป็นจำนวนมาก ทั้งกลุ่มที่อพยพเข้ามาขอพึ่งพระบรมโพธิสมภารในช่วงที่ฝรั่งเศสยึดเวียดนามเป็นเมืองขึ้น และกลุ่มที่เข้ามาเมื่อครั้งฝรั่งเศสกลับเข้ายึดครองอินโดจีนอีกครั้ง ต่างเข้ามาตั้งบ้านเรือนอยู่ในเขตเมืองริมฝั่งแม่น้ำโขงแถบเมืองนครพนม มุกดาหาร และสกลนคร บางกลุ่มได้เข้ารับนับถือศาสนาคริสต์ที่วัดหนองแสง เมืองนครพนม และวัดท่าแร่ เมืองสกลนคร บางกลุ่มได้ตั้งถิ่นฐานที่บ้านโพนบก บ้านนาจอก และบ้านคูเมือง จังหวัดนครพนม (สุรจิตต์ จันทรสาขา, 2545: 108-109) คนไทยเชื้อสายเวียดนามมีความขยัน อดทน รักษาประเพณี สามีค้ำ และปรากฏเห็นความขัดแย้งในการอยู่ร่วมกันกับคนไทยในหลายครั้งด้วยกัน จากเหตุที่ไทยเองมีนโยบายต่อต้านคอมมิวนิสต์ ยุคสมัยหนึ่งมีกลุ่มคนเวียดนามอพยพได้ใช้ดินแดนภาคตะวันออกเฉียงเหนือเป็นฐานนอกประเทศในการต่อสู้กับฝรั่งเศส การเคลื่อนไหวในไทยจึงทำให้คนไทยเกิดความหวาดระแวงว่าเป็นกลุ่มคอมมิวนิสต์ที่อาจส่งผลร้ายต่อความมั่นคงของไทย

บ้านนาจอก ตำบลหนองญาติ อำเภอเมือง จังหวัดนครพนม เป็นหมู่บ้านของคนเวียดนามรุ่นเก่าที่ได้อพยพเข้ามาอยู่อาศัยราวปี พ.ศ. 2441 มีความสำคัญทางประวัติศาสตร์โดยในช่วงสงครามอินโดจีน โยจิมีนห์อดีตประธานาธิบดีเวียดนามเคยมาพำนักเคลื่อนไหวกู้ชาติ จนกลายเป็นประวัติศาสตร์ของหมู่บ้านมาจนปัจจุบัน ส่วนกลุ่มคนเวียดนามอพยพที่เข้ามาขออยู่อาศัยในภายหลังเป็นไปเพื่อการหลบภัยทางการเมือง เราจึงพบว่าคนเวียดนามจะอยู่ร่วมกันเป็นกลุ่มเพื่อความปลอดภัย แต่เนื่องจากภาพของคอมมิวนิสต์ในตัวตนของคนเวียดนามได้ฝังลึกเข้าไปในมโนทัศน์ของคนไทยและนโยบายกักกันเขตที่อยู่อาศัย และนโยบายอื่นๆ ที่ใช้ควบคุมคนไทยเชื้อสายเวียดนาม ล้วนส่งผลต่างฝ่ายต่างหวาดระแวงกันมากขึ้น ถึงแม้ว่าในช่วงหลังรัฐไทยจะเห็นชอบนโยบายผสมกลมกลืนชาวเวียดนามอพยพ แต่การปฏิบัติตามนโยบายเกี่ยวกับการให้สัญชาติยังมีความล่าช้า ซึ่งเป็นสัญลักษณ์ของการแบ่งแยก และความไม่เท่าเทียมกันในสังคม (ธัญญาทิพย์ ศรีพนา, 2546: 73)

การศึกษาเน้นศึกษาความเป็นมาทางชาติพันธุ์ของคนไทยเชื้อสายเวียดนามที่ได้ใช้การสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์เป็นฐานในการต่อสู้ต่อรอง เพื่อการมีพื้นที่ทางสังคมการเลือกพื้นที่หมู่บ้านนาจอก เหตุเพราะเป็นหมู่บ้านเก่าแก่ที่ชาวเวียดนามได้อพยพเข้ามาตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 5 มีกระบวนการสร้างและปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ เพื่อความอยู่รอดและอยู่ร่วมในสังคมไทยได้ ซึ่งหลังจากการจัดตั้งให้เป็นหมู่บ้านมิตรภาพไทย-เวียดนาม ได้ส่งผลให้เกิดการเปลี่ยนแปลงขึ้นในหมู่บ้านอย่างเลี่ยงไม่ได้ ดังนั้น จึงคาดว่าการศึกษาจะช่วยคลี่คลายบางมุมของกลุ่มคนไทยเชื้อสายเวียดนามให้สังคมไทยได้เข้าใจ การทำความเข้าใจประวัติศาสตร์ทางชาติพันธุ์ จนนำไปสู่การยอมรับ เปิดโอกาสให้อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ต่างๆ ได้แสดงตัวตนจนกลายเป็นความมั่งคั่งทางวัฒนธรรม เป็นพลังสังคมที่อยู่ร่วมได้อย่างปกติสุข

แนวคิดและวิธีวิทยาที่นำมาใช้ศึกษา คือ แนวคิดอัตลักษณ์ แนวคิดการอ้างชาติพันธุ์ และแนวคิดคนพลัดถิ่นเข้ามาอธิบาย และวรรณกรรมที่เกี่ยวข้อง การศึกษาที่ใช้แนวคิดอัตลักษณ์ ได้เลือกหยิบเอาความหมายของอัตลักษณ์ที่เชื่อว่าเป็นการแสดงออกถึงตัวตนและอัตลักษณ์ที่เสนอว่าไม่จำเป็นที่จะต้องมีหนึ่งเดียว แต่อาจมีหลายอัตลักษณ์ที่ประกอบกันขึ้นมาเป็นตัวเรา พวกเรา อัตลักษณ์ไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่ตามธรรมชาติ แต่เป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นโดยสังคม (Social Construct) มักมีการลื่นไหล พลัดซ้่า เปลี่ยนแปลง หรือมีกระบวนการตอบโต้ต่อรองได้ บุคคลหรือกลุ่มคนหนึ่งๆ อาจจะนิยามตัวตนและเลือกที่จะแสดงตนแตกต่างออกไปได้ตามสถานการณ์บริบทและช่วงเวลาที่กำลังเผชิญอยู่ ดังนั้น อัตลักษณ์จึงจำเป็นต้องมี

กระบวนการสร้างความเหมือนระหว่าง “พวกเรา” และความแตกต่างกับ “พวกเขา” หรือ “คนอื่น” และเมื่อพิจารณาถึงความหมายของอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ พบว่า เป็นสิ่งที่ทำให้สมาชิกในกลุ่มชาติพันธุ์นั้น ๆ รู้สึกร่วมว่าเป็นพวกเดียวกันที่แตกต่างจากกลุ่มชาติพันธุ์อื่น และอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ไม่ใช่ผลผลิตของเชื้อชาติ ชนชาติ และวัฒนธรรม หากแต่มันถูกสร้างขึ้นและสร้างใหม่เป็นกระบวนการอย่างสัมพันธ์กับบริบทและสภาพการณ์ที่เปลี่ยนแปลงไปตามกาลเวลา และการเลื่อนไหลของเครือข่ายแห่งความสัมพันธ์เชิงอำนาจ และเมื่อศึกษาอัตลักษณ์จะต้องทำการวิเคราะห์วาทกรรม การสร้างภาพแทนความจริง การถูกทำให้กลายเป็นอื่นควบคู่ไปด้วย และใช้การศึกษาแบบ “วงศ์วิทยา” (Genealogy) เป็นการศึกษาถึงชุดกฎเกณฑ์และบริบทที่เป็นตัวกำหนดหรือสร้างความหมาย ให้กับสิ่งที่ศึกษาในรูปของวาทกรรมและภาคปฏิบัติการของวาทกรรม

ดังนั้น อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์จึงไม่อาจดำรงอยู่อย่างโดด ๆ หรือแยกออกต่างหากจากความสัมพันธ์กับคนกลุ่มอื่น ๆ กระบวนการก่อร่างสร้าง อัตลักษณ์ในบริบทของ “ความเป็นชาติพันธุ์” จึงไม่อาจแยกออกจากความสัมพันธ์เชิงอำนาจ และโครงสร้างทางสังคม เศรษฐกิจ และการเมือง แนวคิดอัตลักษณ์ที่นำมาใช้ศึกษาชาติพันธุ์จึงนิยามความเป็นชาติพันธุ์ว่า หมายถึงแง่มุมหนึ่งของความสัมพันธ์ทางสังคมระหว่างกลุ่มคนที่คิดว่ากลุ่มตนแตกต่างจากกลุ่มอื่น มิได้หมายถึงสิ่งที่เป็นคุณสมบัติเฉพาะทางวัฒนธรรมหรือเชื้อชาติของกลุ่มเท่านั้น ดังนั้น การนิยามกรอบความเป็นชาติพันธุ์จึงเกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์เชิงอำนาจ เพราะการนิยามขอบเขตทางชาติพันธุ์ย่อมตามมาด้วยการนิยาม “ความเป็นอื่น” นักวิชาการทางสังคมศาสตร์ได้ชี้ว่าสิ่งนี้เป็น การเมืองเรื่องอัตลักษณ์ และประเด็นความสัมพันธ์ระหว่าง อัตลักษณ์ทางสังคมและอัตลักษณ์ส่วนบุคคล จึงมีกลไกการสร้างความเป็นอื่นปรากฏอยู่ในทั้งกระบวนการสร้างอัตลักษณ์ของปัจเจกและอัตลักษณ์ทางสังคม และความรู้สึกในอัตลักษณ์ส่วนบุคคลจะถูกสานขึ้นมาจากการปฏิเสธและกดขี่อัตลักษณ์หลาย ๆ อย่างที่ไม่เป็นที่ยอมรับของสังคม เราจะเห็นได้ว่าในการนิยามอัตลักษณ์ เหลี่ยมมุมหลายอย่างของอัตลักษณ์อาจขัดแย้งหรือซ้อนทับกันเองได้

ส่วนแนวคิดการอ้างชาติพันธุ์ ซึ่งว่าการอ้างชาติพันธุ์เป็นปรากฏการณ์ทางสังคมที่สามารถพบได้ทุกหนทุกแห่ง ทั้งในประเทศที่กำลังพัฒนาและประเทศที่พัฒนาแล้ว ทั้งในอดีตและปัจจุบัน โดยเฉพาะรัฐชาติประกอบไปด้วยประชากรซึ่งมีภูมิหลังทางด้านเชื้อชาติ ความเชื่อ ศาสนา ค่านิยม ตลอดจนแบบแผนในการดำรงชีวิตอันแตกต่างหลากหลาย มาตั้งถิ่นฐานอยู่ร่วมกันภายใต้อำนาจการปกครองระบอบเดียวกัน การอ้างชาติพันธุ์มีบทบาททางการเมืองเพิ่มมากขึ้นในสังคมโลก โดยเฉพาะอย่างยิ่งตั้งแต่สงครามโลกครั้งที่สองเป็นต้นมา (จักรพันธุ์ ขัดขุมแสง, 2543: 2) การศึกษามโนทัศน์ “การอ้างชาติพันธุ์” ผู้ศึกษาจึงได้เลือกใช้แนวทางของยุคหลังสมัยชาติพันธุ์อ้าง (Post-Ethnicity) คือการพิจารณาว่ากลุ่มชาติพันธุ์พรมแดนชาติพันธุ์ การอ้างชาติพันธุ์ และอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ ในมิติที่สะท้อนว่า “อัตลักษณ์ชาติพันธุ์” เป็นมโนทัศน์หลักที่ต้องวิเคราะห์เรื่องของจิตสำนึกและปฏิสัมพันธ์ของปัจเจกบุคคลในสถานการณ์ที่มีความซับซ้อนของชาติพันธุ์และวัฒนธรรม การอธิบายอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ในยุคนี้ส่วนใหญ่จะเกี่ยวกับการแสดงออกของอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ในการปฏิสัมพันธ์ การอ้างอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ ความสัมพันธ์ของอัตลักษณ์ชาติพันธุ์กับอัตลักษณ์อื่น ๆ เช่น เพศ และชนชั้น (ศุภย์มานุษยวิทยาสิรินธร, 2547: 111) ความหมายของการอ้างชาติพันธุ์ตามยุคหลังสมัยชาติพันธุ์อ้าง เป็นกระบวนการสร้างและนิยามความหมายให้กับกลุ่มชาติพันธุ์ของตนเอง และกลุ่มชาติพันธุ์นั้น ๆ ยังคงรักษาวัฒนธรรมและแสดงสัญลักษณ์ที่บ่งบอกถึงความเป็นกลุ่มตนเอง เพื่อแยกแยะกลุ่มตนเองให้เห็นได้ชัดเจน ซึ่งกระบวนการดังกล่าวเป็นการ

ต่อรองทางวัฒนธรรมและสร้างพื้นที่ทางสังคม ไม่ว่าจะบริบททางสังคมจะเปลี่ยนแปลงไปอย่างไรก็ตาม กระบวนการธำรงชาติพันธุ์ก็จะสามารถปรับเปลี่ยนคลื่นไหลได้ตามบริบทและสถานการณ์ที่แตกต่างตลอดเวลา กระบวนการธำรงชาติพันธุ์ในลักษณะดังกล่าว จึงเรียกได้ว่าเป็นกระบวนการสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ เพราะว่าลักษณะของการธำรงนั้นมีการปรับเปลี่ยน ผลิตซ้ำ ไม่คงที่ตายตัว แต่กลับเป็นกระบวนการธำรงอัตลักษณ์ที่ไม่หยุดนิ่ง งานชิ้นนี้จึงเลือกที่จะศึกษาอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของกลุ่มคนไทยเชื้อสายเวียดนามบ้านนาจอก โดยวิเคราะห์ผ่านกระบวนการธำรงชาติพันธุ์ คือ เน้นศึกษาถึงสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมบางอย่างที่บ่งชี้ถึงอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ที่กลุ่มชาติพันธุ์เลือกที่จะหยิบยกขึ้นมาแสดงตามบริบทและสถานการณ์ที่แตกต่าง เพื่อการต่อรองทางวัฒนธรรมและสร้างพื้นที่ทางสังคมให้กลุ่มตนเอง

จะเห็นว่าเราไม่สามารถผูกวัฒนธรรมไว้กับพรมแดนภูมิศาสตร์เฉพาะแห่งใดแห่งหนึ่งได้ หรือสิ่งที่เรียกว่าวัฒนธรรม (Culture) อัตลักษณ์ (Identities) และชาติพันธุ์ (Ethnicities) ไม่สามารถระบุไว้ในกล่องหรืออาณาบริเวณทางภูมิศาสตร์แห่งใด หากแต่เป็นสิ่งที่ไหล สัจจรและตัดข้ามกล่องและพรมแดนแล้วนั้น นอกจากแนวคิดอัตลักษณ์และแนวคิดการธำรงชาติพันธุ์แล้วนั้น ยังได้ทบทวนแนวคิดคนพลัดถิ่น (Diaspora) ช่วยทำความเข้าใจในการศึกษาอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของคนไทยเชื้อสายเวียดนาม ในบริบทของสังคมที่เปลี่ยนแปลงไปด้วย

แนวคิดคนพลัดถิ่น มองว่าการที่ผู้คนเริ่มที่จะอพยพออกนอกมาตุภูมิ เกิดการติดต่อสื่อสารได้รวดเร็วและถี่มากขึ้น ซึ่งเป็นความหมายที่บ่งบอกและสามารถวัดได้ว่าเป็นคนพลัดถิ่น การเปลี่ยนแปลงความหมายของคนพลัดถิ่นในบริบทของโลกาภิวัตน์นี้ ก่อให้เกิดการรื้อฟื้นการศึกษาตัวแบบคนพลัดถิ่น อาทิ กลุ่มคนที่ถูกจัดว่าเป็นคนพลัดถิ่นต้องมืองค์ประกอบ เช่น ถูกบังคับให้อพยพออกจากมาตุภูมิ มีสำเนียงร่วมทางประวัติศาสตร์และมรดกทางวัฒนธรรมของกลุ่ม มีเจตจำนงเพื่อความอยู่รอดในฐานะชนกลุ่มน้อย และมีอัตลักษณ์ร่วมกันที่ปรากฏชัด (ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, 2547: 199-202) จีรวุฒิ เสนาคำ (2546) ได้นำเสนอในบทความเรื่อง “คนพลัดถิ่น” สรุปได้ว่า งานที่เกี่ยวกับคนพลัดถิ่นที่ศึกษาปรากฏการณ์ทางการเมือง เศรษฐกิจ สังคม วัฒนธรรม จิตสำนึก ส่วนใหญ่จะอิงอยู่กับแนวคิดที่มองคนพลัดถิ่นในฐานะตัวแบบการวิเคราะห์ (Diaspora as Typological Tool) และคนพลัดถิ่นในฐานะที่เป็นเงื่อนไขทางสังคม (Diaspora as Social Conditions) คนพลัดถิ่นในงานศึกษาชาติพันธุ์ มีลักษณะประเด็นร่วมและแตกต่างกันหลายประการ ที่สำคัญได้แก่ ประการแรก ทั้งงานทางชาติพันธุ์และคนพลัดถิ่น ต่างมีการเคลื่อนที่ทางแนวคิดคือ จากฐานคิดว่าเป็นสิ่งที่กำหนด มาสู่ฐานคิดว่าเป็นสิ่งที่ถูกสร้าง ประการที่สอง อัตลักษณ์คนพลัดถิ่นหรือชาติพันธุ์ใหม่หลักไม่พ้นจากประเด็นเรื่องอำนาจ วาทกรรมและการเมือง และการเสนออัตลักษณ์ผสมเพื่อลดทอนความรุนแรงของอัตลักษณ์บริสุทธิ์ เชื้อชาติ บริสุทธิ์ ที่เก็บกด ปิดกั้น และก่อความรุนแรงต่อความเป็นอื่นหรืออัตลักษณ์อื่น ประการที่สาม การสร้างอัตลักษณ์ของชาติพันธุ์ใหม่นั้น มีได้จำกัดอยู่ภายใต้พรมแดนทางภูมิศาสตร์ของรัฐใดรัฐหนึ่งแต่สร้างข้ามทวีป คือ การศึกษาอัตลักษณ์คนพลัดถิ่นและชาติพันธุ์จากมุมมองแบบโลกาภิวัตน์หรือการข้ามพรมแดน ประการที่สี่ งานของเฟรดริก บาร์ท (Fredrik Barth) ที่มีจุดเน้นที่พรมแดนทางชาติพันธุ์ โดยพรมแดนดังกล่าวมีความหมายที่บอกถึงภาษา การแต่งกาย วัฒนธรรม และการสร้างและรักษาพรมแดนคือสิ่งที่แยกกลุ่มชาติพันธุ์ออกจากกัน แต่ก็ไม่ได้ชี้ว่าพรมแดนดังกล่าวเป็นพรมแดนที่แข็ง ชิดชิด เปลี่ยนไม่ได้หรือไม่ ในขณะที่ฮอลล์ที่เน้นความเป็นพันธทางของอัตลักษณ์ชาติพันธุ์และคนพลัดถิ่นเพื่อการสลายพรมแดนที่ชัดเจน และลบข้อความรุนแรงของอัตลักษณ์หรือชาติพันธุ์หรือคนพลัดถิ่นในท้ายที่สุด ประการที่ห้า สิ่งที่แบ่งความเป็นชาติพันธุ์และคนพลัดถิ่นให้แตกต่างกัน คือ



ความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มผู้อพยพกับมาตุภูมิ กล่าวคือ กลุ่มชาติพันธุ์หมายถึงกลุ่มที่อยู่นอกมาตุภูมิ ไม่สัมพันธ์กับมาตุภูมิ และคนพลัดถิ่นคือกลุ่มผู้อพยพที่ตั้งหลักแหล่งในที่อื่นและยังคงสัมพันธ์กับมาตุภูมิ ในด้านใดด้านหนึ่ง

โดยสรุปแล้ว คนพลัดถิ่นจึงหมายถึง กลุ่มคนหรือชุมชนที่อพยพออกนอกมาตุภูมิและยังคงมีความสัมพันธ์กับมาตุภูมิด้วยการติดต่อสื่อสาร การหวนรำลึกอดีต การบอกเล่าเรื่องราวเกี่ยวกับมาตุภูมิ จากคนรุ่นหนึ่งสู่คนอีกรุ่นหนึ่ง และสาเหตุของการอพยพออกนอกมาตุภูมิและการกลายเป็นคนพลัดถิ่นหรือชาติพันธุ์นั้นอาจจะมาจากเหตุผลที่หลากหลาย จะเห็นได้ว่าแนวคิดคนพลัดถิ่นชี้ให้เห็นถึงประเด็นความสัมพันธ์ของคนพลัดถิ่นกับมาตุภูมิที่แตกต่างไปจากกลุ่มคนหรือกลุ่มชาติพันธุ์ทั่วไป ซึ่งความสัมพันธ์กับมาตุภูมิดังกล่าวจะส่งผลต่อการสร้างอัตลักษณ์ของคนพลัดถิ่นหรือกลุ่มชาติพันธุ์นั้น ๆ ผู้ศึกษาขอรวมความว่า อัตลักษณ์ของคนพลัดถิ่น คือ สิ่งที่ถูกสร้าง และเป็นสิ่งที่สร้างอย่างไม่มีที่สิ้นสุด อัตลักษณ์ส่วนหนึ่งอยู่ในอดีตส่วนหนึ่งอยู่ในอนาคต และอัตลักษณ์คนพลัดถิ่นจะมีลักษณะเป็นอัตลักษณ์ผสมหรืออัตลักษณ์พันทางที่เกิดจากการผสมผสาน ลื่นไหล และเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา ดังนั้นการทำความเข้าใจอัตลักษณ์ของคนพลัดถิ่นและกลุ่มชาติพันธุ์ในสังคมปัจจุบันจึงต้องอยู่บนพื้นฐานที่ว่าคนพลัดถิ่นและกลุ่มชาติพันธุ์ไม่ได้มีแก่นแกนไม่มีความเป็นหนึ่งเดียว แต่มีความหลากหลายในตัว จนทำให้ผู้ศึกษาไม่อาจจำแนกประเภทได้อย่างสมบูรณ์ชัดเจน และควรมองคนพลัดถิ่นหรือกลุ่มชาติพันธุ์ในมิติที่เชื่อมโยงกับสังคมโลกาภิวัตน์ ในมิติของการข้ามพรมแดนรัฐ-ชาติ ไม่ลดทอนความหลากหลายของคนพลัดถิ่นและชาติพันธุ์ และไม่วิเคราะห์แบบแยกส่วนแต่ต้องวิเคราะห์ในมิติทางประวัติศาสตร์ของก่อตัวของคนพลัดถิ่นจากมุมมองแบบวงศาวิทยาที่วิพากษ์ประวัติศาสตร์มากขึ้น เน้นการวิเคราะห์เฉพาะกรณีมากกว่าการสร้างตัวแบบในการศึกษา จึงเห็นว่าการศึกษากลุ่มคนไทยเชื้อสายเวียดนามต้องอยู่บนฐานของความเข้าใจว่ากลุ่มชาติพันธุ์นั้นมีความหลากหลายในตัวเอง ไม่มีความเป็นแก่นแกนหนึ่งเดียว และต้องศึกษาภายใต้บริบทรัฐชาติและโลกาภิวัตน์

จะเห็นได้ว่าทั้งสามแนวคิดต่างมีประเด็นร่วมคือ กลุ่มชาติพันธุ์ไม่ได้เป็นหนึ่งเดียว ไม่มีแก่นแกน แต่มีความแตกต่างหลากหลาย และภายใต้บริบทโลกาภิวัตน์ต่างมีกระบวนการสร้างอัตลักษณ์ที่แตกต่างออกไป กลุ่มชาติพันธุ์ไม่ได้มีคุณสมบัติเฉพาะตัว หากแต่ถูกผลิตซ้ำและแปรเปลี่ยนได้ตามบริบทต่าง ๆ และเป็นผลผลิตของประวัติศาสตร์และวัฒนธรรม เป็นผลของกระบวนการต่อรองเชิงอำนาจในความสัมพันธ์ทางสังคมหลายระดับที่สามารถเปลี่ยนแปลงไปได้ตามยุคสมัย เป็นเรื่องของกระบวนการสร้างความหมายทางสังคม ดังนั้น ความเป็นชาติพันธุ์จึงถูกเน้นในฐานะที่เป็น “กระบวนการทางสังคมของการสร้างอัตลักษณ์” มากกว่าแก่นแกนของคุณสมบัติบางอย่าง แนวคิดดังกล่าวได้นำไปสู่การทำความเข้าใจในการสร้างและการปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ของคนไทยเชื้อสายเวียดนาม การมองและนิยามตัวตนของคนไทยเชื้อสายเวียดนาม เน้นการศึกษาการสร้างและการปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของคนไทยเชื้อสายเวียดนาม ที่อิงอยู่กับบริบทกระแสโลกาภิวัตน์ กระแสความร่วมมือในประเทศอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขง นโยบายของรัฐบาลด้านสังคมและเศรษฐกิจที่เกี่ยวข้องกับคนไทยเชื้อสายเวียดนาม และบริบทของการปฏิสัมพันธ์ทางสังคมและเศรษฐกิจที่มีต่อคนกลุ่มอื่น ๆ ในสังคมด้วย

ส่วนงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับการศึกษาอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ในสังคมร่วมสมัย พงงานของจักรพันธ์ ชัดชุมแสง (2543) เรื่อง “ชุมชนมุสลิมในตลาดชายแดนไทย-พม่า: สัมพันธภาพระหว่างพหุสังคม วิถีชีวิตทางเศรษฐกิจ และการอ้างชาติพันธุ์” งานวิจัยของรัตน บุญมัธยะ (2545) เรื่อง “พิธีมะเนากับความเป็น



ตัวตนของคนคะฉิ่นในเมืองมิชชีน่า รัฐคะฉิ่น ประเทศสหภาพพม่า” งานของประสิทธิ์ ลีปริชา (2546) เรื่อง “ระบบเครือญาติและอัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ม้งในกระแสความเปลี่ยนแปลง” และงานของศิริรัตน์ แอดสกุล (2543) เรื่อง “การดำรงอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของชาวมอญ: กรณีศึกษาชุมชนมอญบ้านม่วง ตำบลบ้านม่วง อำเภอบ้านโป่ง จังหวัดราชบุรี” และงานของยศ สันตสมบัติ (2543) เรื่อง “หลักข้าง: การสร้างใหม่ของ อัตลักษณ์ไทในใต้คง”

เมื่อทบทวนวรรณกรรมที่เกี่ยวข้องกับอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ จึงพบว่าอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ มักสะท้อนผ่านสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมบางอย่างที่กลุ่มชาติพันธุ์เลือกหยิบยกมาเพื่อต่อรองกับสังคมภายนอกหรือกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่น เพื่อการสร้างพื้นที่ทางสังคมให้กับกลุ่มตนเอง เช่น งานของจักรพันธ์ พบว่าการนิยามเป็นเจ้าของกิจการขนาดเล็กเป็นอัตลักษณ์ของมุสลิม การมีปฏิสัมพันธ์และค่านิยมบางประการร่วมกันเป็นปัจจัยพื้นฐานของการอยู่ร่วมในพหุสังคม และการดำรงชาติพันธุ์จะเกิดขึ้นก็ต่อเมื่อมีการปะทะสังสรรค์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ เช่นเดียวกันกับงานของรัตนชาติที่ว่าพิธีมะเนา คือสิ่งที่ชาวคะฉิ่นเลือกที่จะยกขึ้นมาเพื่อสร้างอำนาจในการต่อรองกับรัฐบาลพม่า เพื่อแสดงถึงควมมีตัวตน งานของประสิทธิ์ และศิริรัตน์ ชี้ว่าอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์สามารถเห็นได้จากการสืบทอดประเพณีและวัฒนธรรมของกลุ่ม เช่น ภาษา ศาสนา พิธีกรรม ความเชื่อ เป็นต้น หรืองานของยศ ที่พบการผลิตซ้ำของอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ คือ การนำเอาสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมแบบเดิมมานิยามและให้คุณค่าใหม่ในการปรับความสัมพันธ์กับกลุ่มอื่น เช่น การปลูกและบริโภคข้าว เพื่อตอบโต้ต่อรองกับระบบทุนนิยม หรืองานปอยพระเจ้าแบบใหม่

งานศึกษาทั้งหมดสะท้อนว่า การศึกษาอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ในบริบทของสังคมปัจจุบัน เราไม่สามารถที่จะสรุปได้ว่า อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์เกิดขึ้นเพราะความแตกต่างทางวัฒนธรรมอย่างเดียว เมื่อวิเคราะห์อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ให้ลึกลงไปจะเห็นถึงความซับซ้อนที่เป็นกระบวนการ เพราะอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์จะเกิดขึ้นในสภาวะการณ์ที่มีการเผชิญหน้าหรือมีความขัดแย้งในการจัดสรรและการใช้อำนาจในสังคม ดังนั้น กลุ่มชาติพันธุ์จึงต้องนิยามตัวเองหรือแสดงอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ เพื่อแสดงถึงควมมีตัวตนของกลุ่ม และเพื่อปกป้องผลประโยชน์หรือเพื่อการต่อรองทางวัฒนธรรม ซึ่งสัญลักษณ์ต่าง ๆ ทางวัฒนธรรม เช่น ภาษา อาชีพ การแต่งกาย พิธีกรรม หรืออื่น ๆ จึงเป็นสิ่งที่สะท้อนให้เห็นถึงอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์

ส่วนงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับคนไทยเชื้อสายเวียดนามมีงานของขจิตภัย บุรุษพัฒน์ (2520) เรื่อง “ญวนอพยพ” พบถึงสาเหตุของคนญวนที่ต้องอพยพออกนอกประเทศเวียดนามด้วยได้เกิดกฎขึ้นในประเทศหลายครั้ง ซึ่งกลุ่มนี้จัดอยู่ในกลุ่มคนญวนเก่า และด้วยการอพยพหนีภัยสงครามของคนญวนใหม่หรือญวนอพยพ การอพยพของคนญวนเข้าสู่ประเทศไทยครั้งใหญ่ที่สุด คือ เมื่อคราวที่ฝรั่งเศสกลับเข้ายึดครองลาวและกัมพูชาอีก ซึ่งได้รับการต่อต้านจากขบวนการชาตินิยมของทั้งสองประเทศ ทำให้ฝรั่งเศสทำการปราบปรามอย่างรุนแรง เป็นผลให้กลุ่มคนญวนที่อาศัยอยู่ในลาวและกัมพูชาอพยพเข้าสู่ประเทศไทยเป็นจำนวนมาก งานของเฉลิมชัย ผิวโนนเรือง (2524) เรื่อง “ทัศนคติคนไทยภาคตะวันออกเฉียงเหนือต่อเวียดนาม: ศึกษาเปรียบเทียบระหว่างจังหวัดที่มีและไม่มีชาวเวียดนาม” พบว่าชาวญวนอพยพมีความนิยมลัทธิคอมมิวนิสต์ จึงปรากฏถึงความขัดแย้งในการอยู่ร่วมกันในสังคมระหว่างคนไทยกับคนญวน และวิทยานิพนธ์ของผล อัฐนาถ (2543) เรื่อง “วิถีชีวิตของคนไทยเชื้อสายเวียดนามในเขตเทศบาลเมืองมุกดาหาร จังหวัดมุกดาหาร” พบถึงประวัติศาสตร์การอพยพเข้ามายังประเทศไทยทั้งก่อนและหลังสงครามโลกครั้งที่สอง คนไทยเชื้อสายเวียดนามจะมีความเชื่อเรื่องภูตผี วิญญาณ คนไทยเชื้อสายเวียดนามนับถือศาสนาพุทธและคริสต์ มีระบบเครือญาติที่ผูกพันแน่นแฟ้น นับถือผู้อาวุโส ซึ่งงานวิจัยหรือเอกสารเหล่านี้เป็นงานที่สามารถเทียบเคียง

ให้เห็นถึงการสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ ประวัติศาสตร์ความเป็นมา และวิถีชีวิตของคนไทยเชื้อสายเวียดนามบางส่วนในพื้นที่ของจังหวัดในภาคตะวันออกเฉียงเหนือ ประเด็นเหล่านี้จะช่วยกำหนดกรอบแนวคิดของการศึกษาคั้งนี้ โดยเฉพาะในประเด็นของการสร้าง และการปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ ซึ่งจะอิงอยู่กับนโยบายของรัฐบาล บริบททางสังคมและเศรษฐกิจ หรือกระทั่งกลุ่มคนที่เข้ามาเกี่ยวข้องของสัมพันธ การทบทวนเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องทั้งหมดเพื่อการศึกษาที่รอบด้านในบริบททางสังคมและเศรษฐกิจที่ซับซ้อนในปัจจุบัน

จนนำมาสู่กรอบคิดของการวิจัย คือบริบททางสังคมและเศรษฐกิจของคนไทยเชื้อสายเวียดนามไม่ว่าจะเป็นกระแสโลกาภิวัตน์ กระแสภูมิภาคนิยม นโยบายการพัฒนาประเทศทั้งทางด้านสังคมและเศรษฐกิจต่างมีความสัมพันธ์โดยตรงต่อการสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของคนไทยเชื้อสายเวียดนาม เนื่องจากมีการนิยามตัวเอง คนอื่นนิยามและให้ความหมาย การสร้างภาพตัวตน กระบวนการปรับเปลี่ยน ผลิตซ้ำอัตลักษณ์ กระบวนการต่อรองทางวัฒนธรรม จิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ การมีค่านิยมร่วม และการแสดงสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรม ซึ่งการสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ดังกล่าว มีความสอดคล้องกับสถานการณ์ช่วงเวลา นโยบายของรัฐบาล บริบททางด้านสังคมและเศรษฐกิจที่เปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา และในการสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของคนไทยเชื้อสายเวียดนามนั้นอิงอยู่กับการปฏิสัมพันธ์กับคนไทยเชื้อสายเวียดนามด้วยกันเองในชุมชน การปฏิสัมพันธ์กับกลุ่มคนต่างชาติพันธุ์ภายนอกชุมชน และการปฏิสัมพันธ์กับคนเวียดนามในประเทศเวียดนาม ซึ่งทั้งหมดล้วนส่งผลโดยตรงต่อการสร้างและการปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของคนไทยเชื้อสายเวียดนาม

### ประวัติศาสตร์หมู่บ้าน

ในอดีตบ้านนาจอกเป็นที่รู้จักของคนท้องถิ่นนครพนมว่าเป็น “หมู่บ้านคนเวียดนาม” แต่ปัจจุบันเริ่มเป็นที่รู้จักทั้งของชาวไทย และชาวเวียดนามในฐานะแหล่งท่องเที่ยวเชิงประวัติศาสตร์ในนาม “หมู่บ้านมิตรภาพไทย-เวียดนาม” ด้วยความเป็นหมู่บ้านของคนเวียดนามในอดีตและความเป็นหมู่บ้านมิตรภาพไทยเวียดนามในปัจจุบัน ประวัติศาสตร์ของหมู่บ้านมีความสัมพันธ์เกี่ยวข้องกับประวัติศาสตร์ของประเทศเวียดนามโดยตรง โดยเฉพาะการทำสงคราม อาทิ สงครามกับจีน สงครามต่อต้านฝรั่งเศส และสงครามกับอเมริกา สงครามจึงทำให้คนเวียดนามต้องอพยพเข้ามาอยู่อาศัยในประเทศไทยในหลายระลอกด้วยกัน เมื่อเข้ามาแน่นอนคนไทยเองก็มีนโยบายในการควบคุมคนเวียดนาม นโยบายการปราบปรามคอมมิวนิสต์ จึงพบว่ามีกรักษาวัฒนธรรมและการปรับตัววัฒนธรรมของคนไทยเชื้อสายเวียดนาม ตลอดทั้งปฏิสัมพันธ์กับกลุ่มคนภายนอก ด้วยเหตุผลเหล่านี้ส่งผลให้หมู่บ้านนาจอกแตกต่างไปจากหมู่บ้านชนบทของภาคอีสานทั่วไปอย่างชัดเจน

การก่อตั้งหมู่บ้านตั้งขึ้นเมื่อใดไม่ปรากฏหลักฐานเป็นที่แน่ชัด แต่จากการบอกเล่าของผู้อาวุโสในหมู่บ้านพบว่าในปี พ.ศ. 2441 นั้นศาลเจ้า “ด้ายเวือง” ประจำหมู่บ้านได้ถูกสร้างขึ้นแล้ว ชื่อบ้าน “นาจอก” เป็นชื่อที่ทางราชการตั้งให้เพื่อง่ายต่อการปกครอง สำหรับคำว่า “นาจอก” นั้น พบว่าตั้งขึ้นตามลักษณะสภาพภูมิประเทศเหมือนหมู่บ้านอีสานทั่วไป สำหรับการอพยพมาหาทำเลที่ตั้งบ้าน เป็นเพราะว่าคนเวียดนามมักจะแสวงหา แหล่งอุดมสมบูรณ์เป็นหลัก ชื่อของหมู่บ้านที่ว่า “นาจอก” นั้นเป็นเพราะพื้นที่ของหมู่บ้านส่วนใหญ่จะเป็นพื้นที่นาและมีสุนัขจิ้งจอกจำนวนมาก จึงเรียกว่าบ้านนาจอก สำหรับ “บ้านต้นผึ้ง” นั้นเป็นเพราะมีผึ้งมาทำรังในพื้นที่ของหมู่บ้านจำนวนมากเช่นกัน มาภายหลังเพื่อความเป็น

ระเบียบและง่ายต่อการปกครองจึงได้มีการรวมบ้านนาจอกและบ้านต้นฝิ่งเข้าเป็นหมู่บ้านเดียวกันและมีชื่ออย่างเป็นทางการว่า “บ้านนาจอก” ตามพระราชบัญญัติการปกครองท้องที่ พ.ศ. 2475

### **ระลอกคลื่นของคนเวียดนามกับการอพยพเข้าสู่นาจอก**

**ชาวเวียดนามรุ่นที่ 1 หรือเวียดนามรุ่นเก่า** พบว่า อพยพเข้ามาตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 5 เป็นกลุ่มที่ร่วมกันก่อตั้งหมู่บ้าน โดยอพยพเข้ามาอยู่อาศัยในช่วง พ.ศ. 2420 ปัจจุบันเป็นกลุ่มคนส่วนใหญ่ในหมู่บ้าน ชาวเวียดนามกลุ่มนี้ได้สืบเชื้อสายชั้นลูกและชั้นหลาน และทั้งหมดได้สัญชาติไทยมีบัตรประจำตัวประชาชน และทะเบียนบ้านครบทุกครอบครัว นอกจากนั้นยังได้เปลี่ยนนามสกุลจากนามสกุลแบบเวียดนามมาเป็นนามสกุลแบบไทยกันทั้งหมด คนเวียดนามกลุ่มนี้ อพยพเข้ามาด้วยสาเหตุการหลบหนีการปกครองของฝรั่งเศส และยังมีสาเหตุมาจากความยากจน และด้วยเหตุที่สภาพภูมิประเทศของเวียดนามมีลักษณะเป็นตัว S ยาวจากเหนือลงใต้ บริเวณพื้นที่ภาคกลางของเวียดนามนั้นแคบมาก มีพื้นที่ติดกับลาวและไทย ทำให้การอพยพเพื่อหาแหล่งทำมาหากินที่อุดมสมบูรณ์นั้นเป็นไปได้ง่าย ประกอบกับเมื่อร้อยกว่าปีก่อน ประเทศไทยเองก็ยังไม่มีการเข้มงวดกวดขันในเรื่องการเข้าเมืองมากนัก ที่ทางว่างเปล่ามีอยู่อีกมากมาย เหมาะสำหรับการตั้งถิ่นฐานทำมาหากิน จึงเป็นเหตุดึงดูดให้ชาวเวียดนามได้อพยพเข้ามาตั้งถิ่นฐานในแถบฝั่งขวาของแม่น้ำโขงในสมัยนั้น เส้นทางจากจังหวัดฮาดิงสู่หมู่บ้านนาจอกพบว่ามีระยะทางใกล้กว่าเมื่อเปรียบเทียบกับจังหวัดฮาดิงไปยังฮานอย เมืองหลวงของเวียดนาม

**ชาวเวียดนามรุ่นที่ 2 หรือ เวียดนามรุ่นใหม่** เป็นกลุ่มคนที่เข้ามาอยู่อาศัยในหมู่บ้านนาจอกระลอกหลัง และต้องถือบัตรเวียดนามอพยพมาจนถึงปัจจุบันคนเวียดนามรุ่นใหม่พบว่ามีความแตกต่างไปจากเวียดนามรุ่นเก่าทั้งในเรื่องของภาษาพูด การยึดมั่นและเคารพในตัวโฮจิมินห์ การมีเครือข่ายคนเวียดนามอพยพ หรือกระทั่งการแต่งบทเพลงประจำหมู่บ้านนั้น กระทำโดยคนเวียดนามรุ่นใหม่ทั้งสิ้น และการแสดงตัวตนมักต่างไปจากคนเวียดนามรุ่นเก่าอย่างเห็นได้ชัด เพราะมักไม่แสดงตัวเมื่ออยู่ในสังคม

### **กระบวนการสร้างและการปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์**

คนไทยเชื้อสายเวียดนามมีกระบวนการต่อรองทางวัฒนธรรมด้วยรูปแบบต่าง ๆ เพื่อให้กลุ่มของตนเองสามารถที่จะอยู่ร่วมในสังคม เมื่อวัฒนธรรมแบบเวียดนามถือว่าเป็นวัฒนธรรมย่อย โดยเฉพาะอย่างยิ่งในยุคที่ไทยปราบปรามคอมมิวนิสต์ ผู้นำของชาวเวียดนามถูกกล่าวหาว่าเป็นคอมมิวนิสต์ การแสดงออกทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ยิ่งเป็นไปได้ด้วยความยากลำบาก แต่อย่างไรก็ตามพบว่ากลุ่มชาติพันธุ์มีการปรับตัววัฒนธรรมต่าง ๆ ให้สอดคล้องกับสถานการณ์และบริบททางการเมือง และการแสดงออกทางวัฒนธรรมแบบเวียดนามถูกใช้เป็นกระบวนการต่อรองกับสังคม เพื่อแสดงให้เห็นถึงความมีตัวตนทางชาติพันธุ์

คนไทยเชื้อสายเวียดนามบ้านนาจอกเรียกกลุ่มชาติพันธุ์ของตนเองทั้ง “ญวน” “เหวียด” และสุดท้ายคำว่า “คนไทยเชื้อสายเวียดนาม” พบว่าเพิ่งถูกนำมาใช้ในภายหลังจากที่ได้รับสัญชาติไทย สำหรับคำว่า “ญวน” นั้นถึงแม้ความหมายจะเป็นไปในทางดูหมิ่นดูแคลนทางชาติพันธุ์บ้าง แต่กลับพบว่าคนไทยเชื้อสายเวียดนามสามารถยอมรับได้ เพราะเมื่อคนไทยเชื้อสายเวียดนามนิยมตัวเองให้มีความแตกต่างไปจากชาวไทยอีสานทั่วไปพบว่า ได้ใช้คำว่า “คนญวน” ที่มีบรรพบุรุษสืบเชื้อสายและอพยพมาจากภาคกลางของประเทศเวียดนาม มีการสืบทอดวัฒนธรรมแบบเวียดนาม นับถือศาลเจ้า มีพิธีกรรมของหมู่บ้าน มีวิถีชีวิต

ในแบบของกลุ่มชาติพันธุ์ตนเอง ส่วนคำว่า “แกว” นั้น เป็นการดูหมิ่นทางชาติพันธุ์เช่นเดียวกับที่ชาวไทยอีสานเรียกคนไทยเชื้อสายจีนว่า “เจ๊ก”

ครั้งหนึ่งเมื่อผู้ศึกษาสอบถามเกี่ยวกับการแยกแยะระหว่างคนไทยเชื้อสายเวียดนาม และชาวไทยอีสานทั่วไป ได้รับคำตอบว่าให้สังเกตที่สีผิว ภาษาพูด ซึ่งจะมีความต่างกัน แต่นั่นอาจเป็นเพียงข้อสังเกตเบื้องต้นในการจำแนกความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ เพราะการศึกษาอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ ต้องทำการวิเคราะห์ถึงจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ร่วมด้วย การที่คนไทยเชื้อสายเวียดนามมีจิตสำนึกเกี่ยวข้องกับเรื่องราวการกู้ชาติของเจ้าเงิน ฮึง ต่าว และประธานาธิบดีโฮจิมินห์ พบว่า สอดคล้องในความเชื่อเกี่ยวกับศาลเจ้าของหมู่บ้าน เรื่องราวและเรื่องเล่าเกี่ยวกับจังหวัดฮาติง รวมทั้งการต่อสู้ดิ้นรนของบรรพบุรุษ การมีบทเพลงประจำหมู่บ้าน เพื่อสร้างจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ร่วมกัน ซึ่งมีความสำคัญมาก

การซ้อนทับกันระหว่างอัตลักษณ์ปัจเจก และอัตลักษณ์ร่วมของคนไทยเชื้อสายเวียดนามนั้น พบว่าขึ้นอยู่กับการปฏิสัมพันธ์กับกลุ่มคนและเมื่อสอบถามถึงความเป็นมาทางประวัติศาสตร์ของบรรพบุรุษคนไทยเชื้อสายเวียดนามรุ่นเก่าแสดงท่าทีโต้แย้งในเรื่องของการอพยพของบรรพบุรุษ ยอมรับว่าบรรพบุรุษอพยพมาจากเวียดนามจริง แต่อธิบายว่าตนเองไม่ใช่คนอพยพ แต่เป็นคนไทยเชื้อสายเวียดนามที่เกิดในเมืองไทย ในขณะที่เดียวกันความรู้สึกผูกพันกับจังหวัดฮาติง ประเทศเวียดนามก็ยังมีอยู่ คนไทยเชื้อสายเวียดนามมักจะแสดงออก เมื่อได้ร่วมกันทำพิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับศาสนาที่ศาลเจ้าประจำหมู่บ้าน ซึ่งในขณะนั้นผู้ศึกษาพบว่า การแสดงออกถึงอัตลักษณ์ส่วนบุคคลจะคล้อยตามเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับ การแสดงออกอัตลักษณ์ร่วมทางชาติพันธุ์เวียดนาม แต่เมื่อใดก็ตามที่คนไทยเชื้อสายเวียดนามต้องปฏิสัมพันธ์กับคนต่างชาติพันธุ์ อัตลักษณ์ส่วนบุคคลจะถูกปรับเปลี่ยนไป โดยจะนิยามตนเองว่าเป็นคนไทยที่มีบัตรประจำตัวประชาชนไทยเหมือนกันกับคนกลุ่มอื่นๆ ในสังคม ดังนั้นจึงไม่สามารถที่จะพิจารณาความเป็นชาติพันธุ์โดยวิเคราะห์แค่การแสดงออกในส่วนที่เป็นอัตลักษณ์ปัจเจกได้เพียงอย่างเดียว และในส่วนที่เกี่ยวกับการจำแนกแยกแยะทางชาติพันธุ์ ผู้ศึกษาได้พิจารณาจากสิ่งที่บ่งชี้ถึงความเป็นอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ที่ถูกสร้างขึ้นจากกลุ่มชาติพันธุ์เอง และการถูกสร้างให้จากคนภายนอก หรือเรียกอีกอย่างได้ว่าการยึดเอียดอัตลักษณ์จากกลุ่มคนภายนอก ในขณะที่เดียวกันนั้นอัตลักษณ์ที่กลุ่มชาติพันธุ์สร้างขึ้นเอง จึงถือว่าเป็นกระบวนการตอบโต้ต่อรองทางวัฒนธรรมอย่างหนึ่ง พิจารณาจากสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมหลายอย่างที่กลุ่มคนไทยเชื้อสายเวียดนามเลือกที่จะหยิบยกขึ้นมาต่อรองกับสังคมภายนอกหรือกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่น เพื่อสร้างพื้นที่ให้กับกลุ่มตนเอง ดังนั้น เมื่ออัตลักษณ์หมายถึงกระบวนการสร้างความหมาย และกระบวนการสร้างตัวตนของกลุ่มชาติพันธุ์ จึงจะได้นำเสนอถึงกระบวนการสร้างความหมายเหล่านั้นที่กลุ่มคนไทยเชื้อสายเวียดนามได้แสดงออกโดยผ่านการใช้วัฒนธรรมและการใช้ประวัติศาสตร์ในการสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ ดังนี้

### *การสร้างอัตลักษณ์ด้วยวัฒนธรรม*

**ภาษาเวียดนาม** เป็นวัฒนธรรมที่ถูกนำมาสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์อย่างหนึ่ง ถึงแม้ว่า หมู่บ้านจะถูกตั้งอยู่ในแผ่นดินไทยมาร้อยกว่าปีแล้ว แต่การพูดภาษาเวียดนามในครอบครัวและในชุมชนยังพบว่าเป็นการผลิตซ้ำและสืบทอดอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ ภาษาเวียดนามเป็นภาษาแบบพยางค์เดี่ยวมี 6 เสียง ตั้งแต่เสียงสูงไปจนถึงเสียงต่ำ พูดเหมือนเสียงดนตรี ถึงแม้ชาวเวียดนามส่วนใหญ่ทั่วประเทศตั้งแต่ผู้ที่อยู่ติดกับพรมแดนจีนไปจนถึงแหลมกาเมา จะพูดภาษาเวียดนามก็ตาม แต่พบว่ามีสำเนียงต่างกันเป็น 3 แบบ

ชาวเวียดนามภาคเหนือจะพูดเสียงสูงออกเสียงพยางค์สั้น ๆ ส่วนชาวเวียดนามทางใต้ นอกจากจะใช้คำศัพท์ ผิดไปจากพวกทางเหนือแล้วยังไม่ค่อยออกเสียงสระ และเวลาพูดมีสำเนียงคล้ายดนตรี สำหรับพวก ภาคกลางมักพูดเสียงหนัก เพราะมักพูดโดยใช้เสียงต่ำ ภาษาเวียดนามไม่ได้เกิดอยู่ในภาษาจีนก็จริง แต่ทว่า ได้รับอิทธิพลจากวรรณคดีจีนโบราณมาก หลายคำในภาษาจีนนับจำนวนหลายพันคำ ได้เข้ามาปะปนกับ ภาษาเวียดนามที่ใช้พูดกันประจำวันนอกเหนือไปจากภาษาเวียดนามแล้วยังพบว่า ชนกลุ่มน้อยในประเทศ เวียดนามยังพูดภาษาท้องถิ่นต่างกันไปอีก

ภาษาที่คนไทยเชื้อสายเวียดนามบ้านนาจอกใช้สื่อสารกันนั้น พบว่ามีอยู่ 3 ภาษา คือ ภาษาเวียดนาม ภาษาอีสาน และภาษาไทยกลาง สำหรับภาษาเวียดนาม ชาวบ้านบอกว่าคล้ายเป็นภาษาอีสานของเวียดนาม ซึ่งจะมีความแตกต่างไปจากภาษาเวียดนามทางภาคเหนืออย่างชานอญ หรือแตกต่างไปจากภาษาเวียดนาม ทางใต้อย่างโฮจิมินห์หรือไซ่ง่อนเดิม และปัจจุบันยังพบว่า มีการผสมผสานคำระหว่างภาษาเวียดนามและ ภาษาอีสานหรือภาษาไทยด้วย หลายครั้งที่ผู้ศึกษาได้ยินคนไทยเชื้อสายเวียดนามสื่อสารกันด้วยภาษา เวียดนามผสมกับภาษาไทย และเลือกพูดภาษาเวียดนามกับชาวบ้านด้วยกันในหมู่บ้าน แต่เมื่อต้องพบปะ คนนอกกลุ่มชาติพันธุ์จะใช้ภาษาไทยหรือภาษาอีสาน ซึ่งขึ้นอยู่กับสถานการณ์นั้น ๆ

ปัจจุบันเด็กรุ่นใหม่ในหมู่บ้านนาจอก พบว่านิยมพูดภาษาไทยกันมากขึ้นอย่างไรก็ตามเมื่อภาษา เวียดนามเป็นกระบวนการผลิตซ้ำอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ที่แปรเปลี่ยนไปตามบริบท สถานการณ์ทาง การเมือง และปฏิสัมพันธ์เชิงอำนาจของแต่ละกลุ่มชาติพันธุ์ ปัจจุบันเมื่อสถานการณ์ทางการเมืองที่คลี่คลาย ไปในทางที่ดีมากขึ้น การกลายเป็นหมู่บ้านมิตรภาพไทยเวียดนามนั้น ภาษาเวียดนามที่เป็นภาษาของ บรรพบุรุษ เดิมในอดีตที่ไม่สามารถแสดงออกทางวัฒนธรรมด้วยการพูดภาษาเวียดนามในสังคมได้ตามปกติ หรือกระทั่งการเรียนการสอนภาษาเวียดนามที่ต้องกระทำแบบหลบ ๆ ซ่อน ๆ นั้น แต่ในปัจจุบันกลับพบว่า ในเขตเทศบาลเมืองนครพนมมีโรงเรียนสอนภาษาเวียดนาม หรือแม้กระทั่งมหาวิทยาลัยนครพนมเอง มีการเปิดสอนภาษาเวียดนาม มีการแลกเปลี่ยนบุคลากรทางการศึกษาระหว่างมหาวิทยาลัยของไทยและ ของเวียดนามด้วย เหล่านี้สะท้อนให้เห็นว่าสังคมไทยยอมรับพื้นที่ทางสังคมกับกลุ่มชาติพันธุ์เวียดนาม มากขึ้น กระบวนการสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ย่อมปรับเปลี่ยนไป คนไทยเชื้อสายเวียดนามบ้านนาจอก เริ่มที่จะกล้าแสดงออกทางวัฒนธรรมด้วยการพูดภาษาเวียดนามมากขึ้น หลายครั้งที่พบว่าคนไทยเชื้อสาย เวียดนามหลายคนภูมิใจที่ตนเองยังสามารถพูด อ่านและเขียนภาษาเวียดนามได้ หลายคนภูมิใจที่สามารถ ถ่ายทอดภาษาของบรรพบุรุษไปสู่ลูกหลานได้ ขณะที่หลายคนแสดงความกังวลว่าในอนาคตลูกหลานของ คนไทยเชื้อสายเวียดนามจะไม่สามารถพูด อ่าน และเขียนภาษาเวียดนาม จนละทิ้งอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ ในส่วนนี้ไปในที่สุด

**การแต่งกายด้วยชุดแบบเวียดนาม** จากการสังเกตทั้งผู้หญิงและผู้ชายในวัยกลางคน นิยมใส่กางเกง ขาสวมส่วนเมื่อเวลาปกติที่อยู่บ้าน ซึ่งมีความแตกต่างไปจากผู้หญิงชาวอีสานในวัยกลางคนที่นิยมนุ่งผ้าถุง เป็นส่วนใหญ่ และผู้ชายชาวอีสานจะนิยมใส่เสื้อ สำหรับวัยรุ่นก็พบว่าการแต่งกายตามสมัยนิยมทั่วไป เช่นกัน ประเด็นที่ผู้ศึกษาให้ความสนใจในการพิจารณาอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ คือ การแต่งกายด้วยชุด อ้าวหย่าของเวียดนาม ซึ่งในอดีตแล้วนั้น นิยมสวมใส่กันมาก เพราะเป็นชุดประจำชาติ แต่เมื่อเข้ามาอยู่ ในสังคมไทย พบว่ากลุ่มชาติพันธุ์นี้ได้ปรับตัววัฒนธรรมด้วยการเลือกที่สวมใส่เฉพาะในพิธีกรรมทางศาสนา ที่สำคัญ และยังถ้าต้องอยู่ในบริบทหรือสถานการณ์ทางสังคมที่ไม่เอื้ออำนวย ความเป็นชาติพันธุ์เวียดนาม ในสังคมไทยที่ถูกจับตามองแล้วนั้น พบว่าถ้าสถานการณ์ทางการเมืองไม่ปกติ กลุ่มชาติพันธุ์เวียดนามเลือก



ที่จะไม่สวมใส่ชุดดังกล่าวเลย เพราะถือว่ามีความแปลกแยกแตกต่างไปจากสังคมส่วนใหญ่ และอาจจะนำพาความเดือดร้อนมาสู่กลุ่มชาติพันธุ์ตนเองด้วย

อย่างไรก็ดี เมื่อมีพิธีกรรมทางศาสนา ชุดแต่งกายของคนไทยเชื้อสายเวียดนามจะถูกนำมาสวมใส่ เช่น พิธีกรรมไหว้ศาลเจ้า ผู้ชายที่ต้องทำหน้าที่ในการประกอบพิธีกรรมจะใส่ชุดอ้าวหย่ายสีดำ ซึ่งเป็นกางเกงขาวาวสีดำและเสื้อขาวาวสีดำ ซึ่งเป็นชุดที่ได้รับการมอบต่อ ๆ กันมา ส่วนผู้หญิงจะมีชุดอ้าวหย่ายเช่นกัน การแต่งกายแบบเวียดนามที่เกี่ยวข้องกับการสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ พบว่า ตั้งแต่มีการเปิดหมู่บ้านเป็นหมู่บ้านมิตรภาพไทยเวียดนาม ผู้หญิงในหมู่บ้านเริ่มที่จะตัดชุดอ้าวหย่ายมาสวมใส่กันมากขึ้น ดังนั้น การแต่งกายชุดอ้าวหย่าย จึงเป็นการผลิตซ้ำทางวัฒนธรรมที่ปรับเปลี่ยนรูปแบบไป ถึงแม้ว่าชุดที่มีการนำกลับมาสวมใส่จะเป็นแบบเก่าแต่ความหมายกลับเปลี่ยนไปเพื่อการประชาสัมพันธ์เกี่ยวกับความเป็นคนไทยเชื้อสายเวียดนามในรูปของหมู่บ้านมิตรภาพไทยเวียดนาม ไม่ใช่ในบริบทของความเป็นหมู่บ้านคอมมิวนิสต์เหมือนในอดีต ทั้งนี้การแสดงออกถึงอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ จึงมีความสัมพันธ์เกี่ยวเนื่องกับบริบททางสังคมและการเมืองอย่างชัดเจน เพราะตั้งแต่หมู่บ้านกลายเป็นหมู่บ้านมิตรภาพไทยเวียดนาม การแสดงออกทางวัฒนธรรมแบบเวียดนามสามารถกระทำได้มากขึ้น การแต่งกายแบบเวียดนามกลับเป็นที่ดึงดูดนักท่องเที่ยวให้เข้าไปเที่ยวชมความเป็นชาติพันธุ์เวียดนาม การนำชุดอ้าวหย่ายมาจำหน่ายให้กับนักท่องเที่ยว แต่สำหรับคนไทยเชื้อสายเวียดนามแล้ว ถึงแม้ว่าชุดประจำชาติจะถูกนำมาใช้เป็นสินค้าจำหน่ายให้กับนักท่องเที่ยวก็ตาม แต่ความสำคัญของชุดแบบเวียดนามจะมีความสำคัญมากเมื่อถูกนำไปใช้ในการประกอบพิธีกรรมทางศาสนาของกลุ่มชาติพันธุ์ ไม่ใช่แค่การนำไปสวมใส่เพื่อความสวยงามแต่เพียงอย่างเดียว ซึ่งสะท้อนให้เห็นถึงการให้ความหมายกับชุดแบบเวียดนามที่แตกต่างกันไประหว่างคนไทยเชื้อสายเวียดนามกับคนกลุ่มอื่นในสังคม

**บทเพลงประจำหมู่บ้านนาจอก (Ban Mai gue toi)** บทเพลง Ban Mai gue toi หรือที่เมื่อพูดในภาษาไทยจะออกเสียงว่า บ้านใหม่ เกว ไตย เป็นสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมอย่างหนึ่งที่ถูกผลิตขึ้นมาเพื่อตอกย้ำความเป็นชาติพันธุ์เวียดนามของคนไทยเชื้อสายเวียดนามบ้านนาจอก ถูกแต่งขึ้นโดยนายปัญญา พัฒนะประสิทธิ์ชัย ในราวปี พ.ศ. 2525 พบว่าคนในหมู่บ้านรู้จักเพลงนี้และสามารถร้องได้ สิ่งที่สนับสนุนความภูมิใจของชาวบ้านบ่งชี้ได้ด้วยความหมายของบทเพลงด้วยเนื้อหาและความหมายที่ปลูกฝังจิตสำนึกให้รักถิ่นฐาน เนื้อหาเพลงสะท้อนให้เห็นถึงอาณาบริเวณของหมู่บ้าน วัฒนธรรมประเพณีแบบเวียดนาม การเคารพบรรพบุรุษ รักพวกพ้องและมีความสามัคคี และประเด็นที่สำคัญที่สุด คือการให้รักและเคารพโฮจิมินห์เสมือนเจ้าชีวิตของคนเวียดนามทั้งปวง ดังนั้น บทเพลงประจำหมู่บ้านจึงเป็นการสร้างจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ร่วมกันของคนไทยเชื้อสายเวียดนามบ้านนาจอก และชาวบ้านมักเลือกที่จะร้องเพลงเมื่อมีการรวมตัวกันในกลุ่มคนไทยเชื้อสายเวียดนาม เมื่อมีพิธีกรรม และงานสังสรรค์ในหมู่บ้านที่ไม่เกี่ยวข้องกับคนนอกชุมชนหรือส่วนราชการแต่อย่างใด บทเพลงจึงเป็นกระบวนการสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ที่จำแนกแยกแยะคนไทยเชื้อสายเวียดนามออกจากกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ด้วยการใช้คำร้อง ทำนอง เนื้อหา และใช้ภาษาเวียดนามเท่านั้น เพราะคนไทยเชื้อสายเวียดนามบ้านนาจอกเท่านั้นที่สามารถร้องและเข้าใจถึงความหมายที่ลึกซึ้งได้



## การสร้างอัตลักษณ์ด้วยประวัติศาสตร์

**ศาลเจ้าพ่อดำยเวียง: เจ้าเงินฮั่งด้าว** เป็นสิ่งที่คนไทยเชื้อสายเวียดนามได้เลือกที่จะหยิบยกขึ้นมาเพื่อตอกย้ำความเป็นชาติพันธุ์เวียดนาม โดยเฉพาะกลุ่มคนไทยเชื้อสายเวียดนามรุ่นเก่าแล้วนั้น ศาลเจ้าแทบจะเป็นทุกสิ่งทุกอย่างผูกติดอยู่กับวิถีชีวิตของคนเวียดนาม มีส่วนเกี่ยวข้องในแทบจะทุกเรื่องของการดำรงชีวิตประจำวัน คนไทยเชื้อสายเวียดนามได้นำเรื่องราวและพิธีกรรมต่าง ๆ ที่จัดขึ้นในศาลเจ้าเข้ามาทำหน้าที่ในการสร้างจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ในการธำรงชาติพันธุ์ โดยการยกย่อง เชิดชูวีรบุรุษที่เป็นเจ้าของคนเวียดนามทั้งปวง คือ เจ้า เงิน ฮั่ง ด้าว ที่คนไทยเชื้อสายเวียดนามในภาคอีสานต่างให้ความสำคัญเคารพสักการะ ศาลเจ้า จึงเป็นเครื่องมือในการสร้างจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์ในความหมายของคนไทยเชื้อสายเวียดนามบ้านนาจอกร่วมกัน อาทิ การถ่ายทอดเรื่องราวเกี่ยวกับความศักดิ์สิทธิ์ของเจ้าเงิน ฮั่ง ด้าว เรื่องเล่าเกี่ยวกับจังหวัดฮาดิง ตลอดจนความกล้าหาญของโฮจิมินห์ จิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ถูกตอกย้ำผ่านพิธีกรรมที่จัดขึ้นที่ศาลเจ้าของหมู่บ้านอยู่ตลอดเวลา ศาลเจ้านอกจากจะทำหน้าที่เป็นสถานที่ประกอบพิธีกรรมต่าง ๆ ของหมู่บ้านแล้ว ยังถือได้ว่าเป็นกระบวนการสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของคนไทยเชื้อสายเวียดนามที่ได้จำแนกแยกแยะกลุ่มชาติพันธุ์นี้ให้แตกต่างออกไปจากกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ในสังคม อาทิ การนำความเชื่อ ความเคารพศรัทธาเกี่ยวกับศาลเจ้าของหมู่บ้านเข้าไปรวมอยู่ในกฎระเบียบของการเป็นสมาชิกกลุ่มออมทรัพย์ของหมู่บ้านนาจอก โดยยึดหลักความซื่อสัตย์ รักสามัคคีในพวกพ้อง จนทำให้การดำเนินกิจการออมทรัพย์ของหมู่บ้านประสบผลสำเร็จ รวมไปถึงเมื่อเกิดกรณีพิพาทขึ้นในหมู่บ้าน คนไทยเชื้อสายเวียดนามจะมีการพิจารณาคดีความโดยอิงอยู่กับระบบของการตัดสินคดีความต่าง ๆ โดยคณะกรรมการศาลเจ้า ถือได้ว่าคณะกรรมการศาลเจ้า ที่เป็นผู้นำอย่างไม่เป็นทางการของหมู่บ้านนั้น มีบทบาทหน้าที่ในหมู่บ้านนาจอกมากกว่าคณะกรรมการหมู่บ้านที่ถูกแต่งตั้งอย่างเป็นทางการ

ดังนั้น เมื่อพิจารณาถึงกระบวนการสร้างอัตลักษณ์ด้วยประวัติศาสตร์ จึงพบว่า ศาลเจ้า เรื่องราวของเจ้า เงิน ฮั่ง ด้าว และประธานาธิบดีโฮจิมินห์ ล้วนเป็นสิ่งที่คนเวียดนามให้ความสำคัญ มีการเล่า ถ่ายทอด ตอกย้ำ ผลิตซ้ำความเชื่อนั้นอยู่ตลอดเวลาผ่านประเพณี พิธีกรรม และจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ ความเคารพศรัทธาในตัวของวีรบุรุษผู้กู้ชาติเหล่านี้จึงเกิดกับคนในชาติพันธุ์เวียดนาม ด้วยกระบวนการทางพิธีกรรมที่กระทำในศาลเจ้าทั้งหมด ความเชื่อในระบบผู้อาวุโส ความเชื่อในคณะกรรมการศาลเจ้า ความซื่อสัตย์ที่จะต้องมีเมื่อเข้าเป็นสมาชิกกลุ่มออมทรัพย์ของหมู่บ้าน และผู้ศึกษาพิจารณาแล้วพบว่า ศาลเจ้า และเรื่องราวที่เกี่ยวกับวีรบุรุษในการกู้ชาติ เรื่องราวทางประวัติศาสตร์ เป็นสิ่งที่คนไทยเชื้อสายเวียดนามเลือกที่จะหยิบยกขึ้นมาเพื่อใช้ในการอธิบาย และให้ความหมายต่อความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ของตนเอง เพื่อนำเสนอต่อสังคมภายนอกถึงความมีตัวตนทางชาติพันธุ์ และจำแนกแยกแยะกลุ่มชาติพันธุ์ของตนเองให้แตกต่างไปจากคนกลุ่มอื่นในสังคมด้วยความรู้สึกร่วมทางจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ของชาติเวียดนาม

**วีรบุรุษโฮจิมินห์** เรื่องราวเกี่ยวกับโฮจิมินห์ในการรับรู้จริง ๆ ของคนไทยเชื้อสายเวียดนามรุ่นเก่าในหมู่บ้านนาจอกนั้น แทบจะไม่มีใครทราบรายละเอียดมากนัก เมื่อครั้งที่โฮจิมินห์ได้เข้ามาพำนักอาศัย แต่สำหรับคนไทยเชื้อสายเวียดนามรุ่นใหม่ที่อยู่อาศัยในภายหลังในหมู่บ้านกลับพบว่าโฮจิมินห์คือ วีรบุรุษในการกอบกู้เอกราชของชาติเวียดนาม อาจเป็นเพราะว่าได้ร่วมต่อสู้เป็นแนวร่วมในการกู้ชาติกับขบวนการของโฮจิมินห์ มาก่อน มีการหนุนช่วยเครือข่ายในการกู้ชาติเวียดนามมาตลอด พบว่ามีการ

ถ่ายทอดคำสอนของโฮจิมินห์ เพื่อปลูกฝังความสามัคคีของคนเวียดนามทั้งในและนอกประเทศให้มีความรักและเคารพยึดมั่นในแนวทางอุดมการณ์และคำสอนของโฮจิมินห์อย่างเหนียวแน่น จึงพบว่าคนไทยเชื้อสายเวียดนามบ้านนาจอกได้สร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ด้วยการใช้ประวัติศาสตร์ การหยิบยกเรื่องราวของโฮจิมินห์มาถ่ายทอด อาทิ บทเพลงประจำหมู่บ้านที่มีเรื่องราวการต่อสู้เพื่อกู้ชาติ คำสอนของโฮจิมินห์ การนำรูปภาพของโฮจิมินห์ไปสักการะในศาลเจ้า อย่างไรก็ตาม การสร้างอัตลักษณ์ด้วยเรื่องราวทางประวัติศาสตร์ที่เกี่ยวกับโฮจิมินห์นี้ สามารถกระทำได้เมื่อสถานการณ์ทางการเมืองของประเทศไทยเริ่มคลี่คลายไปในทางที่ดีขึ้นเท่านั้น แต่ถ้าเมื่อใดที่สถานการณ์ไม่ปกติ ก็ไม่สามารถที่จะแสดงออกถึงความรักและเคารพโฮจิมินห์ คนในหมู่บ้านเล่าว่า ยุคของการปราบคอมมิวนิสต์นั้น รูปภาพ คำสอนและเรื่องราวที่เกี่ยวกับโฮจิมินห์ได้ถูกทำลายจนหมดสิ้น แต่เมื่อผ่านพ้นยุคสมัยนั้นมาเรื่องราวของโฮจิมินห์ได้กลับเข้ามาอีกครั้ง และถูกนำเข้ามาเผยแพร่โดยกลุ่มคนไทยเชื้อสายเวียดนามรุ่นใหม่ ซึ่งพบว่าเป็นยุคที่รัฐบาลไทยเปลี่ยนสนามรบมาเป็นสนามการค้าในสมัยของนายกชาติชาย ชุณหะวัณ จนเมื่อเวลาผ่านไปจากหมู่บ้านคอมมิวนิสต์กลายเป็นหมู่บ้านมิตรภาพไทยเวียดนาม พบว่าเป็นยุคของโลกาภิวัตน์เข้าครอบครองโลก สังคมเริ่มที่จะรับรู้และส่งต่อข้อมูลข่าวสารซึ่งกัน ระบบของแต่ละประเทศเริ่มเปิดมากขึ้น มีการค้าขายแบบทุนนิยม ประเทศไทยเองเริ่มให้ความสำคัญกับประเทศเพื่อนบ้านในอินโดจีนมากขึ้น เพื่อทำการค้า ส่วนเวียดนามเองก็มีนโยบายโดยเมื่อย ที่แตกต่างไปจากระบบเศรษฐกิจแบบถือกรรมสิทธิ์รวมมาเป็นการเปิดโอกาสเริ่มกระจายกรรมสิทธิ์เพื่อลดความกดดันจากปัญหาความยากจน และความเหลื่อมล้ำทางสังคมที่เกิดขึ้น (สุวรรณ อยู่นันท์และคณะ, 2546: 11) นับว่าเป็นการเปลี่ยนแปลงครั้งสำคัญของประเทศเวียดนาม ส่งผลให้เกิดความร่วมมือกันในหลากหลายด้าน การเปิดเสรีทางการค้าทำให้ความสัมพันธ์ระหว่างประเทศเป็นไปในลักษณะที่ดีขึ้น ดังนั้นวัฒนธรรมย่อยต่าง ๆ ในสังคมไทยจึงเริ่มได้รับความสนใจ โดยเฉพาะวัฒนธรรมของกลุ่มคนไทยเชื้อสายเวียดนามที่มีประเทศมาตุภูมิอย่างเวียดนามที่เริ่มมีอิทธิพลทางการค้าในประเทศลุ่มน้ำโขง และมีความสัมพันธ์ทางการทูตกับประเทศไทย

การพิจารณาความเป็นชาติพันธุ์ของกลุ่มชาติพันธุ์เวียดนามบ้านนาจอกต้องทำการวิเคราะห์สิ่งที่สังคมภายนอกเป็นผู้สร้างให้ด้วยว่ามีเหตุผลและปัจจัยในการสร้างอัตลักษณ์ด้วยประวัติศาสตร์ที่เหมือนหรือแตกต่างกันออกไปอย่างไรบ้าง สำหรับการสร้างอัตลักษณ์ด้วยประวัติศาสตร์ให้กับคนไทยเชื้อสายเวียดนามโดยกลุ่มคนภายนอกนั้น พบว่า การเกิดขึ้นของโครงการหมู่บ้านมิตรภาพไทยเวียดนาม ได้ถูกจัดตั้งขึ้นโดยความร่วมมือของรัฐบาลไทยและรัฐบาลเวียดนาม เพื่อเชื่อมความสัมพันธ์ทั้งทางด้านสังคม เศรษฐกิจและการเมืองของทั้งสองประเทศ ประกอบกับบ้านนาจอกมีความสำคัญทางประวัติศาสตร์ที่ประธานาธิบดีโฮจิมินห์เคยเข้ามาพำนักเคลื่อนไหวกู้ชาติ การจัดตั้งโครงการหมู่บ้านมิตรภาพไทยเวียดนามพบสิ่งที่เกิดขึ้นควบคู่ตามมา คือ การเขียนประวัติศาสตร์ของหมู่บ้าน และประวัติศาสตร์การเคลื่อนไหวกของประธานาธิบดีโฮจิมินห์ เรื่องราวต่าง ๆ ถูกถ่ายทอดโดยนักวิชาการเวียดนามและนักวิชาการไทย มีการผลิตเอกสารตำราเพื่อใช้แจกจ่าย จำหน่าย พร้อมกันนั้นยังมีการสร้างบ้านจำลองของโฮจิมินห์ขึ้นบนพื้นที่ที่เชื่อกันว่า เป็นที่พำนักของโฮจิมินห์เมื่อครั้งมาเคลื่อนไหว นอกจากการสร้างบ้านจำลองของโฮจิมินห์แล้วนั้นยังมีการสร้างอาคารไว้จัดแสดงนิทรรศการเกี่ยวกับเส้นทางและประวัติของโฮจิมินห์ ไว้ด้วย ซึ่งพบว่าเป็นกระบวนการจัดทำของหน่วยงานราชการมากกว่าการมีส่วนร่วมของคนในหมู่บ้าน

ปัจจุบันภาพของบ้านนาจอก ถูกนำเสนอสู่สังคมไทยและสังคมเวียดนามในฐานะหมู่บ้านมิตรภาพไทยเวียดนามและที่สำคัญ คือ คนที่อาศัยอยู่ในหมู่บ้านเป็นคนไทยเชื้อสายเวียดนามที่อพยพมาตั้งแต่อดีต

มีวิถีชีวิตแบบเวียดนามที่ค่อนข้างตายตัว มีการนำเสนอภาพของชาวเวียดนามที่แต่งกายด้วยชุดอ่าวหญ่ย แบบเวียดนาม มีวิถีชีวิตแบบเวียดนามที่ดูเหมือนจะหยุดนิ่ง ไม่มีความเป็นพลวัต แต่ในความเป็นจริงแล้ว เรื่องราวต่าง ๆ ได้เกิดขึ้นครั้งแล้วครั้งเล่าที่หมู่บ้าน ไม่ว่าจะเป็นการที่หมู่บ้านได้ถูกจัดให้เป็นพื้นที่สีแดง ในยุคปราบคอมมิวนิสต์ หรือกระทั่งการที่ไทยสนับสนุนอเมริกาให้ใช้พื้นที่ภาคอีสานเป็นฐานในการทิ้งระเบิดที่เวียดนามเหนือ บริบทที่เปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา นั้น จึงส่งผลต่อกระบวนการสร้างและปรับเปลี่ยน อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของคนไทยเชื้อสายเวียดนามอยู่ตลอดเวลาเช่นกัน อย่างไรก็ตามถึงแม้ว่าสถานการณ์ทางการเมืองและสังคมจะเปลี่ยนแปลงไป แต่สิ่งที่คนไทยเชื้อสายเวียดนามยังสามารถที่จะแสดงออกได้อย่างเข้มข้นมาอย่างต่อเนื่อง คือ การนับถือศาลเจ้าต๋ายเวือง ซึ่งกฎระเบียบของหมู่บ้านเป็นสิ่งที่ทุกคนจะต้องยึดถือและปฏิบัติตามอย่างเคร่งครัด ไม่ว่าจะเป็นการร่วมพิธีกรรมต่าง ๆ ตลอดจนเรื่องของการเป็นสมาชิกในสหกรณ์ออมทรัพย์ของชุมชน ที่ได้นำระบบความเชื่อเกี่ยวกับศาลเจ้าเข้าไปใช้ในกระบวนการบริหารจัดการที่เน้นความซื่อสัตย์ ศาลเจ้า จึงเป็นสิ่งที่กลุ่มชาติพันธุ์เลือกที่จะหยิบยกขึ้นมาแสดงออกเพื่อตอบโต้ต่อรองกับสังคมภายนอกถึงความ เป็นชาติพันธุ์เวียดนาม ที่มีวัฒนธรรมแบบเฉพาะ มีรูปแบบการบริหารจัดการและปกครองกันเองของคนไทยเชื้อสายเวียดนาม ไม่ว่าจะกลุ่มคนภายนอกจะสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์หรือวาทกรรมใดให้กับหมู่บ้านก็ตาม แต่สำหรับคนไทยเชื้อสายเวียดนามแล้วนั้น การเลือกที่จะหยิบยกวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ที่กลุ่มชาติพันธุ์ของตนเองได้สร้างขึ้นนั้น สามารถบ่งชี้ถึงความเป็นชาติพันธุ์เวียดนามได้เป็นอย่างดี และสามารถต่อรองกับสังคมภายนอกเพื่อ บอกถึงความมีตัวตนทางชาติพันธุ์ และกระบวนการสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์นั้น เป็นเรื่อง ที่กลุ่มชาติพันธุ์เลือกที่จะกระทำเท่าที่จะสามารถแสดงออกได้ตามบริบทของสังคมในช่วงเวลาหนึ่ง ๆ ขึ้นอยู่กับสถานการณ์ทางการเมืองของสังคม และขึ้นอยู่กับความสัมพันธ์เชิงอำนาจกับแต่ละกลุ่มคน ที่เข้ามาปฏิสัมพันธ์ด้วย

ดังนั้น ประวัติศาสตร์และจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์จึงมีทั้งการสร้างโดยคนนอกชาติพันธุ์ คนนอก คือส่วนราชการสร้างให้ โดยการสร้างบ้านจำลองของโฮจิมินห์ การก่อสร้างหมู่บ้านมิตรภาพไทยเวียดนาม การเขียนประวัติศาสตร์ของหมู่บ้านโดยผ่านประวัติการเคลื่อนไหวของโฮจิมินห์ การจัดแสดงนิทรรศการ เรื่องราวและภาพถ่ายของโฮจิมินห์ การส่งเสริมให้คนไทยเชื้อสายเวียดนามในหมู่บ้านฟื้นฟูการแต่งกายแบบ เวียดนามขึ้นมาอีกครั้ง เพื่อแสดงให้กับนักท่องเที่ยวได้พบเห็นเมื่อมีพิธีกรรมต่าง ๆ ซึ่งพบว่าเป็นอัตลักษณ์ ที่ถูกสร้างจากคนภายนอก เป็นการพยายามสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ให้กลายเป็นสินค้า รวมทั้งเป็น แหล่งประชาสัมพันธ์การท่องเที่ยวของจังหวัดนครพนม อีกทั้งยังเป็นการลบภาพของความเป็นหมู่บ้าน คอมมิวนิสต์ โดยการสร้างให้เป็นหมู่บ้านมิตรภาพไทยเวียดนามแทนที่ อย่างไรก็ตามคนไทยเชื้อสาย เวียดนามเองก็เลือกที่จะยอมรับและเข้าร่วมในกิจกรรมต่าง ๆ ที่ทางราชการได้ขอความร่วมมือ ถึงจะมีความ แตกต่างไปจากการเข้าร่วมในพิธีกรรมที่กลุ่มชาติพันธุ์ยึดถือกันมาตามวัฒนธรรมประเพณีของกลุ่มชาติพันธุ์ ก็ตาม ผู้ศึกษาสังเกตว่าคนไทยเชื้อสายเวียดนามสามารถที่จะแสดงออกทางวัฒนธรรมได้อย่างเต็มที่เมื่อมี การรวมกลุ่มทางชาติพันธุ์ และมีการต่อยอดถึงจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์อยู่ตลอดเวลา โดยจะสอดแทรกอยู่ในวัฒนธรรมของคนไทยเชื้อสายเวียดนามในแทบจะทุกเรื่อง โครงสร้างการปกครอง หมู่บ้านที่ยึดถือระบบอาวุโส การมีกฎกติกาของหมู่บ้านที่อิงอยู่กับความเชื่อในเรื่องของศาลเจ้าที่มีความเข้มข้นมาก

## บทส่งท้าย

การที่หมู่บ้านนาจอกตั้งขึ้นในสมัยของรัชกาลที่ 5 ให้ที่ท่ากินและตั้งให้มีหัวหน้าปกครองตนเอง การให้สัญชาติ การตั้งโรงเรียนไทย จึงพบว่ามีผลกระทบกลมกลืนวัฒนธรรมคนเวียดนามให้เข้ากับสังคมไทย ด้วยการพูดภาษาไทย การเรียนหนังสือไทย แต่ขณะเดียวกันก็พบว่าคนไทยเชื้อสายเวียดนามเองก็ได้แสดงออกทางวัฒนธรรมแบบเวียดนามด้วยวัฒนธรรมแบบเวียดนามที่สะท้อนให้เห็นอย่างเด่นชัดคือ การสร้างศาลเจ้าในปี พ.ศ. 2441 การประกอบพิธีกรรมทางศาสนาต่างๆ งานศพ งานแต่งงาน ประเพณีไหว้ดวงวิญญาณบรรพบุรุษ งานตรุษญวน เป็นต้น สัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมที่กลุ่มชาติพันธุ์ได้เลือกแสดงออกเหล่านี้ล้วนเป็นการสืบทอดและธำรงอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ทั้งสิ้น ในขณะที่เดียวกันก็เชื่อว่าวัฒนธรรมเหล่านั้นจะคงที่หยุดนิ่งไม่เปลี่ยนแปลง หากแต่มีปรับรูปแบบให้เหมาะสมกับบริบทและสถานการณ์ทางสังคมและการเมือง มีการรับเอา หรือกระทั่งปฏิเสธ ปรับและเปลี่ยนวัฒนธรรมบางอย่างเพื่อให้สังคมส่วนใหญ่ยอมรับ อาทิ การเปลี่ยนนามสกุลแบบเวียดนามมาเป็นนามสกุลแบบไทยเมื่อได้รับสัญชาติ แต่ยังคงพบมีการคงรูปของคำและความหมายของนามสกุลแบบเวียดนามเอาไว้ เพื่อให้ลูกหลานทราบได้ถึงเครือญาติและความเป็นชาติพันธุ์ นอกจากนี้การพูดภาษาไทยเวียดนามพบว่าไม่ใช่ภาษาเวียดนามแบบที่คนเวียดนามในประเทศเวียดนามพูดคุยสื่อสารกัน หากแต่เป็นภาษาเวียดนามที่มีการผสมคำไทย บางคำมีการยืมภาษาอีสานเข้าไปใช้ร่วมด้วย เพราะต้องปฏิสัมพันธ์กับชาวไทยอีสานหมู่บ้านใกล้เคียง และคนไทยทั่วไปในสังคม ดังนั้นจึงทำให้ภาษาเวียดนามแบบต้นฉบับของภาษาจริง ๆ หายไปบ้างแต่มีการผสมคำเข้ามาใช้แทนเพื่อความเข้าใจในหลายภาษา หรือการที่คนไทยเชื้อสายเวียดนามเลือกที่จะใช้ภาษาเวียดนามภาษาอีสาน ภาษาไทยเมื่อครั้งที่ต้องปฏิสัมพันธ์กับคนกลุ่มต่างๆ การสร้างบ้านเรือนแบบทรงไทยอีสาน ซึ่งจากเดิมบ้านเรือนแบบเวียดนามจะเป็นบ้านชั้นเดียว แต่เมื่อเข้ามาอยู่ในสังคมไทย พบมีการสร้างบ้านสองชั้น วัฒนธรรมการกิน การแต่งกาย หลายอย่างมีการผสมผสานเข้ากับวัฒนธรรมไทย ในส่วนของประเพณี เช่น งานศพ ที่มีการลดขั้นตอนในพิธีกรรมบางขั้นตอนเพื่อความสะดวก เช่นเดียวกับงานแต่งงานที่ปรับรูปแบบไปมาก แต่ยังคงส่วนที่เกี่ยวข้องกับความเชื่อทางชาติพันธุ์ คือการไหว้บอกกล่าวบรรพบุรุษที่ล่วงลับไปแล้วต่อหน้าแท่นบูชาบรรพบุรุษของตระกูล เป็นต้น

ในส่วนของ การปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ไปตามบริบทและสถานการณ์ของสังคมไทยนั้น พบในช่วงที่มีเหตุการณ์สำคัญเกิดขึ้นในหมู่บ้าน คือ การเคลื่อนไหวกองโฮจิมินห์ในประเทศไทย การมีเครือข่ายคนเวียดนามในอีสาน และในยุคของสงครามอินโดจีน และช่วงที่มีคนเวียดนามรุ่นใหม่อพยพเข้ามาอยู่อาศัยในหมู่บ้าน จากยุคดังกล่าวนี้เรื่อยมาในภายหลังพบว่า รัฐบาลไทยเริ่มมีการควบคุมเขตพื้นที่อยู่อาศัยของคนเวียดนามมากขึ้น เพราะมีเหตุผลเกี่ยวกับความปลอดภัยและความมั่นคงของชาติ นโยบายการปราบปรามคอมมิวนิสต์ของไทย ทำให้คนไทยเชื้อสายเวียดนามมีชีวิตความเป็นอยู่ที่ลำบากมาก คำว่าหมู่บ้านคอมมิวนิสต์ถูกนำมาเรียกแทนชื่อของหมู่บ้านนาจอก เกิดการระแวงในพฤติกรรมของคนไทยเชื้อสายเวียดนาม ทั้งหมดส่งผลให้การแสดงออกทางวัฒนธรรมแบบเวียดนามต้องปรับเปลี่ยนไปตลอดเวลา การเรียนการสอนภาษาเวียดนามตามบ้านที่ต้องหลบซ่อน การแต่งกาย การพูดภาษาไทยเวียดนาม การประกอบพิธีกรรมทางศาสนาที่ต้องกระทำกันเฉพาะในหมู่บ้าน การปฏิสัมพันธ์ระหว่างคนไทยเชื้อสายเวียดนามบ้านนาจอกกับกลุ่มคนภายนอกจึงเป็นไปในทิศทางที่ไม่สู้ดี อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์หลายอย่างได้ถูกปรับเปลี่ยนไปมากในช่วงของสถานการณ์ทางสังคมไทยไม่ปกติ ด้วยเหตุผลทั้งหมดที่กล่าวมา จึงพบว่าคนไทยเชื้อสายเวียดนามได้ปรับเปลี่ยนวัฒนธรรม มีการสร้างขึ้นใหม่ การยอมรับเอาวัฒนธรรม

กระแสหลักเข้ามาปรับใช้ การเรียนภาษาไทย การตื่นรนเพื่อให้ได้สัญชาติไทยด้วยการโอนให้ลูกหลานของตนไปเป็นบุตรบุญธรรมของคนไทย การเปลี่ยนนามสกุลจากแบบเวียดนามมาเป็นแบบไทยหลังจากที่ได้สัญชาติไทย เพื่อให้สังคมยอมรับกลุ่มชาติพันธุ์ของตนเองมากขึ้น ในขณะเดียวกันการสร้าง อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ก็ยังต้องดำเนินไปเพื่อสืบทอดและธำรงความเป็นชาติพันธุ์เวียดนามและการสร้างตัวตนทางชาติพันธุ์ ถึงแม้จะมีการปรับเปลี่ยนรูปแบบไปบ้าง และทั้งหมดนี้คือกระบวนการสร้างและปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของคนไทยเชื้อสายเวียดนามที่มีการลื่นไหล ผิดซ้ำ ซ้อนทับกันอยู่ตลอดเวลา

## บรรณานุกรม

- ขจิตภัย บุรุษพัฒน์. (2520). *ญวนอพยพ*. กรุงเทพฯ: เจริญวิทย์การพิมพ์.
- จักรพันธ์ ชัดชุมแสง. (2543). *ชุมชนมุสลิมในเมืองตลาดชายแดนไทย-พม่า: สัมพันธภาพระหว่าง พหุสังคม วิถีชีวิตทางเศรษฐกิจและการธำรงชาติพันธุ์*. ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะมนุษยศาสตร์ และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น.
- เฉลิมชัย ผิวโนนเรือง. (2524). *ทัศนคติคนไทยภาคตะวันออกเฉียงเหนือต่อเวียดนาม: ศึกษาเปรียบเทียบ ระหว่างจังหวัดที่มีและไม่มีชาวเวียดนามอพยพอาศัยอยู่*. สถาบันเอเชียศึกษา จุฬาลงกรณ์ มหาวิทยาลัย.
- ธัญญาทิพย์ ศรีพนา. (2546). “ชาวเวียดนามอพยพในภาคอีสานของไทย”. *วารสารอินโดจีนศึกษา*. 3-4 มกราคม 2545-2546.
- ประสิทธิ์ ลีปรีชา. (2546). *อัตลักษณ์ทางเครือญาติของกลุ่มชาติพันธุ์ม้งท่ามกลางความทันสมัย*. ใน ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี (บรรณาธิการ). *อัตลักษณ์ ชาติพันธุ์ และความเป็นชายขอบ*. (หน้า 203-252). กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).
- ผล อัฐนาถ. (2543). *วิถีชีวิตคนไทยเชื้อสายเวียดนามในเขตเทศบาลเมืองมุกดาหาร จังหวัดมุกดาหาร*. วิทยานิพนธ์สาขาวิชาไทยคดีศึกษา (กลุ่มสังคมศาสตร์) มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.
- ยศ สันตสมบัติ. (2543). *หลักช้าง การสร้างใหม่ของอัตลักษณ์ไทในใต้คง*. กรุงเทพฯ: โครงการวิจัยวรรณคดี.
- รัตนา บุญมัยยะ. (2545). *พิธีมะเนากับตัวตนคนคะฉิ่น*. ใน ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี (บรรณาธิการ). *อัตลักษณ์ ชาติพันธุ์ และความเป็นชายขอบ*. (หน้า 117-172) กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).
- ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน). (2547). *คนพลัดถิ่น*. เอกสารประกอบการประชุมประจำปี ทางมานุษยวิทยา ครั้งที่ 2 เรื่องชาติและชาติพันธุ์. เอกสารอัดสำเนา.
- สุรจิตต์ จันทรสาขา. (2545). *ญวน (เวียดนาม) อพยพ*. *วารสารศิลปวัฒนธรรม*. พฤษภาคม, 108-109.



## มานีขแมร์: การนิยามตัวตนของชาวไทยเชื้อสายเขมรในบริบทอีสานใต้<sup>1</sup>

ศิริพร เชิดดอก<sup>2</sup>

จักรพันธ์ ชัดชุ่มแสง<sup>3</sup>

### บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาลักษณะการนิยามตัวตนซึ่งเป็นส่วนสำคัญของการอ้างชาติพันธุ์ของชาวไทยเชื้อสายเขมร ในบริบทบ้านหนองแวง ตำบลหนองแวง อำเภอศรีณรงค์ จังหวัดสุรินทร์ อันเป็นพื้นที่ซึ่งมีชาวลาว ชาวส่วย และชาวเขมร อาศัยอยู่ร่วมกัน ข้อมูลที่ใช้ในบทความนี้ได้มาจากการวิจัยเชิงคุณภาพซึ่งใช้การสัมภาษณ์รวมทั้งการสังเกตการณ์มีส่วนร่วมและไม่มีส่วนร่วมเป็นวิธีการหลักในการเก็บรวบรวมข้อมูล ผลการศึกษาพบว่า ชาวไทยเชื้อสายเขมรนิยามตัวตนสองลักษณะ คือ การนิยามที่เกิดจากการสร้างจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ และการนิยามที่เกิดจากการปฏิสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ การนิยามตัวตนทั้งสองลักษณะดังกล่าวไม่เพียงสะท้อนให้เห็นตำแหน่งแห่งที่ของชาวเขมร ท่ามกลางความสัมพันธ์เชิงอำนาจกับชาวลาวและชาวส่วยเท่านั้น แต่ยังนำมาซึ่งการสร้างพื้นที่ในการรักษาคุณค่าของชาวเขมรเพื่อให้ได้รับการยอมรับจากชาวลาว และชาวส่วย ในสภาวะการณ์ที่ “เขมร” เป็นเพียงวัฒนธรรมรอง ที่ถูกเบียดขับจากวัฒนธรรมหลักในท้องถิ่น

**คำสำคัญ:** ชาวไทยเชื้อสายเขมร มานีขแมร์ การนิยามตัวตน จิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ ชาติพันธุ์ การอ้างชาติพันธุ์

<sup>1</sup> บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์เรื่อง “มานีขแมร์: การอ้างชาติพันธุ์ของชาวไทยเชื้อสายเขมร ภายใต้บริบทความหลากหลายทางชาติพันธุ์” หลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาสังคมวิทยาการพัฒนาศาสตร์ และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น โดยได้รับทุนสนับสนุนจากศูนย์วิจัยพหุลักษณะลุ่มน้ำโขง คณะมนุษยศาสตร์ และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

<sup>2</sup> นักวิจัยศูนย์วิจัยพหุลักษณะลุ่มน้ำโขง คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

<sup>3</sup> อาจารย์ประจำสาขาวิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

## บทนำ

ท่ามกลางความหลากหลายที่ดำรงอยู่ในสังคม ตลอดจนการเปลี่ยนแปลงในมิติเศรษฐกิจ สังคม วัฒนธรรม และการเมือง ที่ได้รับผลกระทบจากการพัฒนาภาครัฐ มีกลุ่มชาติพันธุ์บางกลุ่มอาศัยอยู่ร่วมกันอย่างสงบสุข แต่บางกลุ่มอาจถูกผนวกรวมกับกลุ่มอื่นด้วยเงื่อนไขต่าง ๆ ตลอดระยะเวลาที่ผ่านมา รัฐบาลไทยพยายามเข้ามาควบคุมจัดการกลุ่มคนตามพื้นที่ต่าง ๆ ในสังคมผ่านนโยบายรูปแบบต่าง ๆ ทุกยุคสมัย เห็นได้ชัดเจนในช่วง พ.ศ. 2470-2480 แนวคิดเรื่องบูรณาการของชาติมีความเข้มข้นขึ้นและปรากฏในนโยบายผสมกลมกลืน กลุ่มชนต่าง ๆ ภายใต้การนำของจอมพลแปลก พิบูลสงคราม นายกรัฐมนตรีของไทยในยุคนั้นโดยอาศัยแนวคิด “ชนชาติไทย” (Thai Race) (ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ, ม.ป.ป.) ทำให้อัตลักษณ์ที่หลากหลายถูกบดบังและถูกแทนที่ด้วยอัตลักษณ์ความเป็นไทย โดยที่กลุ่มชาติพันธุ์เหล่านี้มีการปรับวิถีปฏิบัติบางอย่างให้สอดคล้องกับนโยบายของรัฐ แต่บางอย่างก็มีการพยายามรักษาความเป็นตัวตนของแต่ละกลุ่มไว้ เพื่อสร้างพื้นที่หรือจุดยืนในสังคมอันเป็นช่องทางในการบอกเล่าว่า “ฉันคือใคร” ในรูปแบบที่แตกต่างกันไปในแต่ละพื้นที่ ในสภาวะการณ์ที่กลุ่มต้องเผชิญ บางกลุ่มสามารถรักษาความเป็นตัวตนเอาไว้ได้อย่างเข้มแข็งแต่บางกลุ่มมีพื้นที่ในการแสดงตัวตนน้อย ท่ามกลางบริบทความหลากหลายของกลุ่มคนที่อาศัยอยู่ร่วมกันกระจายกันอยู่ทั่วประเทศไทยมาอย่างช้านาน โดยเฉพาะในพื้นที่ภาคตะวันออกเฉียงเหนือตอนล่าง (อีสานใต้) ที่มีลักษณะโดดเด่นเชิงพื้นที่ทางกายภาพติดอาณาเขตชายแดนของ สปป.ลาว และประเทศกัมพูชา ในบริเวณนี้เคยมีผู้คนเดินทางไปมาหาสู่และแลกเปลี่ยนเรียนรู้ระหว่างกันในรูปแบบต่าง ๆ ทั้งในด้านการค้า วัฒนธรรม ซึ่งมีกลุ่มชนดั้งเดิมที่อาศัยอยู่ในบริเวณแถบนี้จำนวนน้อย จำนวนสามกลุ่มชาติพันธุ์ อันมีความโดดเด่นทางวัฒนธรรมและอาศัยอยู่ร่วมกันมาช้านาน ได้แก่ ชาวเขมร ชาวลาว และชาวส่วย (กวย, กูย, กุย) แต่ละกลุ่มมีอัตลักษณ์ที่เฉพาะตัวโดยเฉพาะกลุ่มชาวไทยเชื้อสายเขมรมีการอาศัยอยู่อย่างหนาแน่นในพื้นที่ดังกล่าว และถูกจัดอยู่ในตระกูลภาษาออสโตรเอเชียติกโดยเฉพาะมอญ-เขมร (สฺวิไล เปรมศรีรัตน์ และคณะ, 2547: 19) บางครั้งคนกลุ่มนี้เรียกตนเองว่า “เขมรลือ” หรือ “เขมรสูง” เพราะอาศัยอยู่ในบริเวณที่ราบสูงพนมดงรัก หรือบางครั้งเรียกตนเองว่า “เขมรถิ่นไทย” หรือ “กลุ่มชาติพันธุ์ไทยเชื้อสายเขมร” (ส่วนใหญ่มักถูกเรียกโดยนักวิชาการ) ในขณะที่ “เขมรกัมพูชา” อาศัยอยู่ที่พื้นที่ราบต่ำ จึงเรียก “เขมรต่ำ”

ชาวไทยเชื้อสายเขมรตั้งถิ่นฐานกระจายอยู่ในพื้นที่ต่าง ๆ ของประเทศไทย จังหวัดที่มีกลุ่มชาวไทยเชื้อสายเขมรอาศัยอยู่หนาแน่นที่สุด ได้แก่ บุรีรัมย์ สุรินทร์ และศรีสะเกษ โดยเฉพาะในพื้นที่จังหวัดสุรินทร์ มีจำนวนกลุ่มชาติพันธุ์สามกลุ่มหลักอาศัยอยู่ร่วมกัน คือ ชาวเขมร ชาวลาว และชาวส่วย ซึ่งบริบทและกระแสการพัฒนาจากภาครัฐส่วนใหญ่สะท้อนเรื่องราวที่บอกเล่าถึงร่องรอยศิลปะ วัฒนธรรม ที่ได้รับอิทธิพลจากกลุ่มวัฒนธรรมเขมรที่เคยรุ่งเรืองเมื่ออดีตตามเรื่องราวทางประวัติศาสตร์ ด้วยเหตุนี้ทำให้การรับรู้ของผู้คนทั่วไปผ่านสื่อต่าง ๆ ถูกมองว่าจังหวัดสุรินทร์เป็นพื้นที่หลักที่ชาวไทยเชื้อสายเขมรอาศัยอยู่มากที่สุดในประเทศไทย และยังคงมีความสามารถในการรักษาความเป็นตัวตนหรือลักษณะเฉพาะกลุ่มได้อย่างเข้มข้นมากกว่ากลุ่มอื่น ๆ แต่จากการศึกษากลับพบว่าปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นจริงในพื้นที่สวนทางกับภาพลักษณ์ที่อยูในการรับรู้ของคนวงกว้างทั่วไป สิ่งที่เคยรับรู้ผ่านมาอาจไม่ใช่ความจริงเสมอไปหรืออาจเป็นเพียงความจริงด้านเดียว เนื่องจากหลาย ๆ พื้นที่ของสุรินทร์ ชาวเขมรกลับเป็นคนกลุ่มน้อย วัฒนธรรมเฉพาะกลุ่มหรือตัวตนของกลุ่มที่เคยถูกมองว่าโดดเด่นกลับกลายเป็นเพียงวัฒนธรรมรองที่มีพื้นที่ในการแสดงตัวตนน้อย แต่วัฒนธรรมที่สะท้อนตัวตนของความเป็นลาวอีสานกลับขึ้นมามีบทบาทแทนที่

สถานการณ์แสดงตัวตนของชาวเขมรจึงถูกกลดเลือนให้อยู่ภายใต้อัตลักษณ์ความเป็นคนไทยอีสาน หรือคนอีสานเท่านั้น

หมู่บ้านหนองแวง ตำบลหนองแวง อำเภอศรีณรงค์ จังหวัดสุรินทร์ เป็นพื้นที่ซึ่งมีลักษณะเช่นเดียวกับพื้นที่ส่วนใหญ่ในอีสานใต้ คือ มีความแตกต่างหลากหลายของกลุ่มชาติพันธุ์สามกลุ่มอาศัยอยู่ร่วมกัน คือ ชาวเขมร ชาวลาว และชาวลัวะ หมู่บ้านแห่งนี้ตั้งอยู่ในบริเวณตำบลหนองแวงที่มีทั้งหมดแปดหมู่บ้าน ซึ่งส่วนใหญ่หมู่บ้านอื่น ๆ ในพื้นที่ใกล้เคียงมักมีชาวลาวอาศัยอยู่หนาแน่น เนื่องจากส่วนใหญ่อพยพมาจากพื้นที่จังหวัดศรีสะเกษ ส่วนกลุ่มชาวไทยเชื้อสายเขมรออาศัยกระจายตัวกันอยู่ทั่วไปในพื้นที่ตำบลหนองแวง แต่มีเพียงหมู่บ้านหนองแวงเท่านั้น ที่มีชาวไทยเชื้อสายเขมรออาศัยอยู่หนาแน่นมากที่สุด อย่างไรก็ตามในพื้นที่บ้านหนองแวงก็ยังถือว่ามีความหนาแน่นน้อยกว่าชาวลาวและชาวลัวะ

สถานการณ์ดังกล่าวทำให้กลุ่มชาวเขมรมีความพยายามสร้างจิตสำนึกทางชาติพันธุ์และตอกย้ำความมีตัวตนผ่านการนิยามความหมายในรูปแบบต่าง ๆ ที่นอกจากจะสร้างพื้นที่ในการรักษาคุณค่าของกลุ่มแล้ว ยังเป็นช่องทางในการสร้างการยอมรับ ผ่านการปรับเปลี่ยนการปฏิบัติตามวัฒนธรรมลาวซึ่งเป็นวัฒนธรรมกระแสหลัก การนิยามตัวตนดังกล่าวเป็นเครื่องมือสำคัญในการปลุกจิตสำนึกให้คนในกลุ่มมีความเข้มแข็งและต่อกรกับกลุ่มอื่นได้ ท่ามกลางความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่ม และเปิดช่องทางของการรื้อฟื้นวัฒนธรรมและช่วงชิงพื้นที่ซึ่งมีลักษณะการสร้างอัตลักษณ์ที่หลากหลาย อันเกิดจากจิตสำนึกร่วมของคนในกลุ่มและผูกโยงกับจิตสำนึกระหว่างกลุ่มด้วย

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาลักษณะการนิยามตัวตนของชาวไทยเชื้อสายเขมรที่มีผลต่อการอ้างชาติพันธุ์ของกลุ่มในบริบทอีสานใต้ ข้อมูลที่ปรากฏในบทความนี้ได้จากการวิจัยเชิงคุณภาพ ระหว่างเดือนพฤศจิกายน พ.ศ. 2556 ถึงเดือนกรกฎาคม พ.ศ. 2557 เก็บรวบรวมข้อมูลทุติยภูมิโดยการค้นคว้าเอกสารที่เกี่ยวข้องส่วนข้อมูลปฐมภูมิได้จากการสัมภาษณ์เชิงลึก ผู้ให้ข้อมูลหลักซึ่งประกอบด้วย คือ ผู้อาวุโสและผู้รู้ของชุมชน และสัมภาษณ์ผู้ให้ข้อมูลทั่วไป คือ ชาวเขมร ซึ่งแบ่งออกเป็นรุ่นเก่า รุ่นใหม่ตามช่วงอายุและเงื่อนไขของการอพยพเข้ามาอาศัยอยู่ในพื้นที่ศึกษา ตลอดถึงชาวลาว ชาวลัวะ ที่อาศัยอยู่ในหมู่บ้านหนองแวง นอกจากนี้ ยังใช้การสังเกตการณ์มีส่วนร่วมและแบบไม่มีส่วนร่วม ในการเก็บข้อมูลปฐมภูมิด้วย ในการสัมภาษณ์นั้นใช้เทคนิคการสัมภาษณ์แบบกึ่งโครงสร้าง โดยมีแนวคำถามเป็นเครื่องมือเพื่อใช้ในการสัมภาษณ์เพื่อได้ข้อมูลตามประเด็นที่กำหนด ได้แก่ บริบทชุมชน การนิยามตัวตนของชาวเขมรซึ่งมีรายละเอียดเกี่ยวกับสร้างจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์และการนิยามความหมายของชาวเขมร

### แนวคิดที่ใช้ในการวิจัย

แนวคิดที่ผู้เขียนใช้ในการอธิบายปรากฏการณ์ ได้แก่ แนวคิดการอ้างชาติพันธุ์ ตามแนวทางประกอบสร้างคุณค่าและความหมายและแนวคิดการปรับตัวทางวัฒนธรรม ซึ่งมีสาระสำคัญดังนี้

ส่วนแรก คือ แนวคิดการอ้างชาติพันธุ์ ในแนวทางประกอบสร้างคุณค่าและความหมาย ตามกรอบการอธิบายของ อานันท์ กาญจนพันธุ์ (2553, 2555) เป็นการศึกษาความเป็นชาติพันธุ์ในฐานะที่ตั้งอยู่บนพื้นฐานของการสร้างความหมาย (Constructivist Approach to Ethnicity) ซึ่งมองว่าความเป็นชาติพันธุ์เป็นเพียงสำนึกที่ถูกสร้างขึ้นหรือเป็นเพียงองค์ทรงทางสังคมอย่างหนึ่งที่ถูกสร้างความหมาย โดยอาศัยความรู้สึกร่วมบางอย่าง ภายใต้ภูมิหลังทางประวัติศาสตร์ที่มีการเปลี่ยนแปลงเสมอ ความเป็นชาติพันธุ์จึงไม่มีแก่นแกน แต่เป็นเพียงสิ่งที่ถูกประกอบสร้างขึ้นเท่านั้น ซึ่งมีความเลื่อนไหล เปลี่ยนแปลงตลอดเวลา

ขึ้นอยู่กับบริบท สถานการณ์ ภายใต้ความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มที่มีนัยของความสัมพันธ์เชิงอำนาจหลายระดับ ซึ่งประกอบด้วย กระบวนการและหน้าที่ในการดำรงความแตกต่างทางชาติพันธุ์ ความสัมพันธ์ระหว่างชาติพันธุ์และการแสดงอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ในกระบวนการปฏิสัมพันธ์ระหว่างบุคคลข้ามชาติพันธุ์ และการเปลี่ยนแปลงทางชาติพันธุ์ ดังนั้น การรักษาความแตกต่างทางชาติพันธุ์จึงมีที่การที่กลุ่มชาติพันธุ์หนึ่งจะพยายามรักษาความเป็นตัวตนของกลุ่มไว้เท่านั้น แต่เป็นการพยายามสร้างคุณค่าหรือนิยามความหมายบางอย่างเพื่อนิยามตัวตนให้มีความแตกต่างจากกลุ่มอื่นในสังคม (สุเทพ สุนทรภัสช 2542 อ้างในอนันท์ กาญจนพันธ์, 2555, วีระ สมบูรณ์, 2551, จวีรพรณ ประจวบเหมาะ, 2547)

ส่วนที่สอง คือ แนวคิดการปรับตัวทางวัฒนธรรม ตามกรอบการอธิบายของ Sister Callista Roy (1976 อ้างใน กุลนรี หาญพัฒนชัยกูร, 2538) ได้นำหลักการของ Maslow (Maslow Hierarchy Needs) มาทำความเข้าใจพื้นฐานธรรมชาติที่มนุษย์ต้องการ ซึ่งมีพื้นฐานบนความเชื่อที่ว่าวัฒนธรรมเป็นเครื่องมือสำคัญในการปรับตัวของมนุษย์เป็นสิ่งที่สร้างขึ้นเพื่อดำรงความสัมพันธ์กับถิ่นที่อยู่ วัฒนธรรมเป็นส่วนหนึ่งของมนุษย์และมนุษย์ไม่สามารถดำรงอยู่ได้หากปราศจากวัฒนธรรม มนุษย์ได้สร้าง ใช้และได้รับผลกระทบจากการเปลี่ยนแปลงของวัฒนธรรมและนำไปสู่การต้องปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์ทางสังคมด้วย เพื่อให้เกิดความสอดคล้องกับบริบทที่อาศัยอยู่ การปรับตัวทางวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นในปัจจุบันมีขั้นตอนที่หลากหลายขึ้นอยู่กับสภาพแวดล้อมและสถานการณ์ทางสังคมที่แปรเปลี่ยนไป ดังที่อมรา พงศาพิชญ์ (2547) ได้ชี้ว่า วัฒนธรรมเป็นระบบในสังคมที่ถูกมนุษย์สร้างขึ้น มิใช่ระบบที่เกิดขึ้นโดยธรรมชาติ อาจเป็นการประดิษฐ์หรือสร้างขึ้นมาจากวัตถุประสงค์หรือพฤติกรรมต่าง ๆ ซึ่งมีสองลักษณะคือ วัฒนธรรมในลักษณะที่เป็นสัญลักษณ์ และวัฒนธรรมทางวัตถุ และวัฒนธรรมยังเป็นวิถีทางแห่งการดำรงชีวิตทุก ๆ อย่างของสมาชิกในสังคม ที่มีความแตกต่างกันไปในแต่ละสังคม วัฒนธรรมจึงไม่ได้หยุดนิ่งและเกิดขึ้นผ่านการปฏิสัมพันธ์กับสังคมอื่น ๆ (สมศักดิ์ ศรีสันติสุข, 2542) ดังนั้นคำว่า “วัฒนธรรม” จะขึ้นอยู่กับความรู้และพื้นฐานของแต่ละคน ซึ่งมีความหมายที่หลากหลาย (ผจงจิตต์ อธิมนันทะ, 2545)

มีนักวิชาการบางท่านได้เสนอมุมมองการปรับตัวทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ที่หลากหลาย ซึ่งที่แสดงให้เห็นว่าการใช้พื้นที่ทางวัฒนธรรมมีลักษณะลื่นไหลและถูกใช้เป็นเครื่องมือในการปรับตัวต่ออิทธิพลที่เข้ามามีผลกระทบต่อวิถีชีวิตของคนในแต่ละพื้นที่ การให้ความหมายของวัฒนธรรมในยุคหลังสมัยใหม่ถูกผูกโยงเข้ากับมโนทัศน์ “อำนาจ” และการให้ความหมายของความจริงทางสังคมในฐานะที่มนุษย์เป็นสมาชิกสังคม ด้วยเหตุนี้วัฒนธรรมจึงเป็นกระบวนการสร้างตัวตนและความหมายต่าง ๆ ไม่ใช่สิ่งที่ตายตัว แต่ถูกสร้าง ผลิตซ้ำ และเปลี่ยนแปลงความหมายได้เสมอ เป็นการสะท้อนให้เห็นการใช้สัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมในการต่อสู้ (อภิญา เพ็ญฟูสกุล, 2553)

### **บ้านหนองแวง: มานีซแซมร์กับความหลากหลายทางชาติพันธุ์**

บ้านหนองแวง ตั้งอยู่ใน ตำบลหนองแวง อำเภอศรีณรงค์ จังหวัดสุรินทร์ อยู่ห่างจากตัวจังหวัดประมาณเจ็ดสิบกิโลเมตร หมู่บ้านแห่งนี้มีกลุ่มชาติพันธุ์อาศัยอยู่สามกลุ่ม ได้แก่ ชาวเขมร ชาวลาว ชาวส่วย โดยมีกลุ่มชาวเขมรออาศัยอยู่น้อยที่สุดเพียงยี่สิบกว่าหลังคาเรือนเท่านั้น บ้านหนองแวงก่อตั้งขึ้นเป็นหมู่บ้านแรกของตำบล เป็นจุดศูนย์รวมของผู้คนและกิจกรรมต่าง ๆ ของตำบล มีอาณาเขตติดต่อกับชุมชนอื่น ๆ อีกแปดหมู่บ้าน มีเนื้อที่ประมาณสามพันห้าร้อยเจ็ดสิบไร่ แบ่งออกเป็นพื้นที่เพื่ออยู่อาศัยประมาณสามร้อยห้าสิบไร่ ถูกจัดแบ่งออกเป็นห้าคุ้มบ้าน โดยมีพื้นที่สาธารณะประมาณสามสิบไร่

หนองแวงก่อตั้งเมื่อ พ.ศ. 2456 พ่อทิว อายุ 67 ปี และพ่อใหญ่ฝั่ง อายุ 81 ปี ซึ่งเป็นผู้ที่มีความรู้เกี่ยวกับประวัติศาสตร์ชุมชน ได้เล่าว่า “มีกลุ่มชาวส่วยอพยพเข้ามาตั้งบ้านเรือนเป็นกลุ่มแรก ต่อมาจึงมีกลุ่มลาวและกลุ่มเขมรอพยพตามมาในภายหลัง โดยกลุ่มชาวเขมรอพยพเข้ามาเมื่อประมาณ พ.ศ. 2500 เนื่องจากการหาแหล่งที่ดินทำกิน ต่อมาจึงชักชวนญาติพี่น้องอพยพเข้ามาเรื่อย ๆ มีตระกูล “หุ่นทอง” เป็นกลุ่มชาวเขมรดั้งเดิมกลุ่มแรกของหนองแวง” (ทิว ยาจิต, 2557; ฝั่ง สมัญญา, 2557) เงื่อนไขหลักของการอพยพเข้ามาของชาวเขมรในพื้นที่หนองแวงมีสองเงื่อนไข ได้แก่ การหาแหล่งที่ดินทำกินและการแต่งงานข้ามกลุ่มชาติพันธุ์ สอดคล้องกับคำบอกเล่าของพ่อสนอง ผู้ใหญ่บ้านหนองแวง อายุ 59 ปี ได้เล่าถึงลักษณะการตั้งถิ่นฐานในหมู่บ้านว่า “ได้มีกลุ่มส่วยมาอยู่ก่อนลาวประมาณสิบกว่าปี ในช่วงแรกมีเพียงหกถึงเจ็ดหลังคาเรือน เวียนกันไปอยู่ที่บ้านป่าไร่ บ้านลูกไก่ ทุ่งนา ย้ายมาจาก ตำบลแจนแวน บ้านธาตุ บ้านตาโนน” (ชัย เอบอ้อม, 2557) หากเปรียบเทียบจากอดีตถึงแม้ว่ากลุ่มชาวเขมรได้ตั้งบ้านเรือนเพิ่มขึ้นในหมู่บ้าน แต่ก็ยังถือว่าชาวเขมรเป็นเพียงคนกลุ่มน้อยที่สุดในพื้นที่ดังกล่าว

การอพยพและการตั้งถิ่นฐานในพื้นที่หมู่บ้านหนองแวงตั้งแต่อดีตถึงปัจจุบันทำให้มีการอาศัยอยู่ร่วมกันของชาวเขมร ชาวลาว และชาวส่วย กลุ่มชาวลาวเป็นผู้มีบทบาทสำคัญเป็นหลัก ชาวเขมรมีสถานภาพเป็นเพียงคนกลุ่มน้อยในพื้นที่ ทำให้ในแง่ของบทบาททางการเมืองและการเข้าถึงทรัพยากรมีจำกัดกว่ากลุ่มอื่น ชาวเขมรจึงมีการสร้างความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มด้วยการเข้าร่วมกิจกรรมต่าง ๆ ในหมู่บ้านที่ยึดตามแบบวัฒนธรรมลาวเป็นวัฒนธรรมหลัก โดยเฉพาะกิจกรรมประเพณี และความเชื่อหลักอยู่ภายใต้วิถีการดำเนินชีวิตของลาว ส่งผลให้พื้นที่ในการแสดงตัวตนของชาวเขมรถูกลดทอนลง ซึ่งเขมรกลายเป็นสมาชิกหนึ่งที่แวดล้อมด้วยวัฒนธรรมความเป็นลาวอีสาน แม้ว่าจะมีการเข้าไปรวมกลุ่มในการทำกิจกรรมกับชาวลาวและส่วย แต่บทบาทของชาวเขมรก็ยังคงน้อยกว่ากลุ่มอื่นในชุมชน ประกอบกับเรื่องราวที่ใช้ในการบอกเล่าตัวตนของกลุ่มในพื้นที่ไม่ได้มีความชัดเจน มีเพียงเรื่องราวที่ตอกย้ำความโดดเด่นของกลุ่มชาวลาว และชาวส่วยเท่านั้น ท่ามกลางการพยายามปรับตัวทางวัฒนธรรมของชาวเขมร เพื่อให้สามารถอาศัยอยู่ร่วมกับกลุ่มอื่นได้อย่างปกติสุข

อย่างไรก็ดี จากการเก็บข้อมูลภาคสนามทำให้พบว่า ชาวเขมรมีการช่วงชิงพื้นที่ของเรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์ของชุมชนอิงกับประวัติศาสตร์ของการก่อสร้างเมืองสุรินทร์ผูกโยงกับโบราณสถานต่าง ๆ ในพื้นที่ใกล้เคียงมาใช้เป็นเครื่องมือในเป็นฐานอ้างอิงการนิยามตัวตนควบคู่กับการให้ความหมายผ่านการปฏิสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มในชุมชน ดังนั้นพื้นที่บ้านหนองแวงไม่ได้เป็นเพียงพื้นที่ซึ่งมีกลุ่มชาติพันธุ์สามกลุ่มอาศัยอยู่ร่วมกันเท่านั้น แต่ยังเป็นพื้นที่ที่แฝงปรากฏการณ์ของการต่อรองในการสร้างพื้นที่เพื่อแสดงตัวตนของกลุ่มชาวเขมร ที่ต้องเผชิญกับการกลืนกลายความเป็นลาวอีสาน ในบริบททางวัฒนธรรมและความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์

## มานีซแมร์: สถานภาพของตัวตนจากบริบททางประวัติศาสตร์

### มานีซแมร์คือใคร

“ชาวไทยเชื้อสายเขมร” หรือ “มานีซแมร์” หมายถึง กลุ่มคนที่มีการใช้ภาษาเขมรในการสื่อสาร ยึดถือประเพณี วัฒนธรรมแบบเขมร ส่วนใหญ่อาศัยอยู่ในจังหวัดสุรินทร์เป็นกลุ่มคนที่อาศัยอยู่ในพื้นที่บริเวณอีสานตอนล่างหรืออีสานใต้มาอย่างยาวนานตั้งแต่ยุคก่อนประวัติศาสตร์ ท่ามกลางความหลากหลายของผู้คนที่อาศัยอยู่ร่วมกันในแถบนี้สืบเนื่องมาหลายพันปีจนถึงปัจจุบัน บริเวณดังกล่าวนี้เคยเป็นพื้นที่ของ



อาณาจักรขอมโบราณซึ่งพื้นที่จังหวัดสุรินทร์เคยเป็นดินแดนของอาณาจักรขอมที่รุ่งเรืองในอดีต ความงดงามของอารยธรรมขอมและร่องรอยของวัฒนธรรมเขมรโบราณยังคงปรากฏอยู่ถึงปัจจุบัน นอกจากนี้บริเวณแถบนี้เคยเป็นเส้นทางของการไปมาหาสู่กันระหว่างผู้คนที่อาศัยอยู่ในบริเวณตอนบนและตอนล่างของเทือกเขาพนมดงรัก ซึ่งก็คือพื้นที่ที่กัมพูชาในปัจจุบันตั้งแต่ยุคก่อนประวัติศาสตร์ แต่จากภัยสงครามและภัยทางธรรมชาติ ประกอบกับอาณาจักรขอมเสื่อมอำนาจ ส่งผลให้พื้นที่แถบนี้ถูกทิ้งร้างไป

กลุ่มมานีขแมร์ที่อาศัยอยู่ในพื้นที่อีสานใต้โดยเฉพาะจังหวัดสุรินทร์เรียกตัวเองว่า “เขมรบน” หรือ “ขแมร์ลือ” อาศัยอยู่อย่างหนาแน่น คำว่า “ขแมร์ลือ” คำว่า “ลือ” เป็นภาษาเขมรถิ่นแปลว่า “ข้างบน” หมายถึงบริเวณเจดะบกส่วนบริเวณที่ราบลุ่มทะเลสาบแม่น้ำโขงเป็นที่ต่ำ เรียกว่า “ขแมร์กรอม” คำว่า “กรอม” เป็นภาษาเขมรถิ่นแปลว่า “ข้างล่าง” (จิตร ภูมิศักดิ์, 2547: 142-143) ในช่วงสมัยรัชกาลที่ 3 ของราชสำนักสยามคำว่า “เขมร” ถูกใช้ในความหมายของการเรียกพื้นที่บริเวณจังหวัดสุรินทร์ บุรีรัมย์ และศรีสะเกษ ว่าเป็นเขตพื้นที่ “เขมรป่าดง” ดังนั้นสถานภาพของคำว่า “เขมร” หรือ “ขแมร์” มีความแปรเปลี่ยนไปตามบริบททางการเมืองในแต่ละยุคสมัย

ต่อมาในราว พ.ศ. 2302 เริ่มมีการเข้ามาของกลุ่มที่เรียกตัวเองว่า “ส่วย” หรือ “กุย” ซึ่งมีความชำนาญในการจับช้างเข้ามาอาศัยอยู่ในพื้นที่ และเชียงปุมซึ่งเป็นกลุ่มชาวส่วยได้สร้างความดีความชอบจับช้างศึกที่แตกโรงกลับคืนสู่อยุธยาได้สำเร็จ ภายหลังพระเจ้าเอกทัศศรัจได้เลื่อนบรรดาศักดิ์แต่งตั้งให้เชียงปุมเป็นหลวงสุรินทร์ภักดีและเป็นพระยาสุรินทร์ภักดีศรีณรงค์จางวางปกครองเมืองสุรินทร์ในเวลาต่อมา ทำให้ตั้งแต่นั้นมาชาวไทยเชื้อสายเขมรหรือที่คนพื้นถิ่นเรียกกลุ่มคนที่อาศัยอยู่ในพื้นที่จังหวัดสุรินทร์ว่า “ขแมร์สเร็น” มีความสัมพันธ์ที่ดีกับกลุ่มชาวส่วยในฐานะผู้กอบกู้เมืองให้กำลังเจริญรุ่งเรืองอีกครั้ง ในสมัยรัชกาลที่ 5 ถือเป็นช่วงเวลาที่มีการเปลี่ยนแปลงระบบการปกครองแบบรวมศูนย์อำนาจที่รัฐสยามส่วนกลาง ส่งผลให้มีการส่งเสริมระบบการศึกษา ระบบเศรษฐกิจ การเมืองการปกครอง ทำให้อิทธิพลการหล่อหลอมอัตลักษณ์ความเป็นไทย เริ่มแทรกซึมส่งผลให้มีความเป็นตัวตนของเขมรเปลี่ยนแปลงไป ท่ามกลางการต่อรองระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ที่หลากหลายมากขึ้น โดยเฉพาะการอาศัยอยู่ในพื้นที่ของภาคอีสานที่มีวัฒนธรรมชุดใหญ่คือวัฒนธรรมความเป็นคนลาวอีสาน มีพลังสำคัญในการขับเคลื่อนการแสดงตัวตนในภาพกว้าง ส่งผลให้อัตลักษณ์ความเป็นเขมรมีการปรับเปลี่ยน ลื่นไหล ภายใต้กระแสการพัฒนาของรัฐ ซึ่งผู้เขียนจะนำเสนอในหัวข้อต่อไปถึงลักษณะการนิยามตัวตนของชาวเขมรที่เกิดขึ้นในปัจจุบัน

ดังนั้น บทความนี้ให้ความหมายของกลุ่มชาวเขมรหรือ “ขแมร์” หรือ “มานีขแมร์” ว่าเป็นกลุ่มชนดั้งเดิมที่อาศัยอยู่ในบริเวณพื้นที่แอ่งโคราชและลุ่มแม่น้ำโขง มาตั้งแต่ยุคก่อนประวัติศาสตร์ปัจจุบันอาศัยอยู่หนาแน่นบริเวณพื้นที่จังหวัดบุรีรัมย์ สุรินทร์และศรีสะเกษ โดยเฉพาะพื้นที่จังหวัดสุรินทร์มีการอาศัยอยู่หนาแน่นที่สุด ซึ่งมีการใช้ภาษาเขมรเป็นภาษาเฉพาะกลุ่มและมีลักษณะทางวัฒนธรรมเฉพาะตัว และอาศัยอยู่ร่วมกับกลุ่มชาวลาว ชาวส่วย

### ความเป็นเขมรในแดนลาวอีสาน: จิตสำนึกทางประวัติศาสตร์กับการอ้างอิงตัวตน

ในการศึกษาปรากฏการณ์นี้เป็นการทำความเข้าใจลักษณะภูมิหลังทางประวัติศาสตร์ที่มีผลต่อการสร้างจิตสำนึกร่วมทางประวัติศาสตร์ของชาวไทยเชื้อสายเขมร ซึ่งได้กล่าวในหัวข้อที่ผ่านมาบ้างแล้ว ดังมุมมองของยศ ตันตสมบัติ (2544: 22-23) ซึ่งสอดคล้องกับทัศนะของ อานันท์ กาญจนพันธุ์ (2555) ที่สะท้อนให้เห็นว่าในการพิจารณาความสัมพันธ์ของกลุ่มชาติพันธุ์นั้น การทำความเข้าใจสำนึกทางประวัติศาสตร์

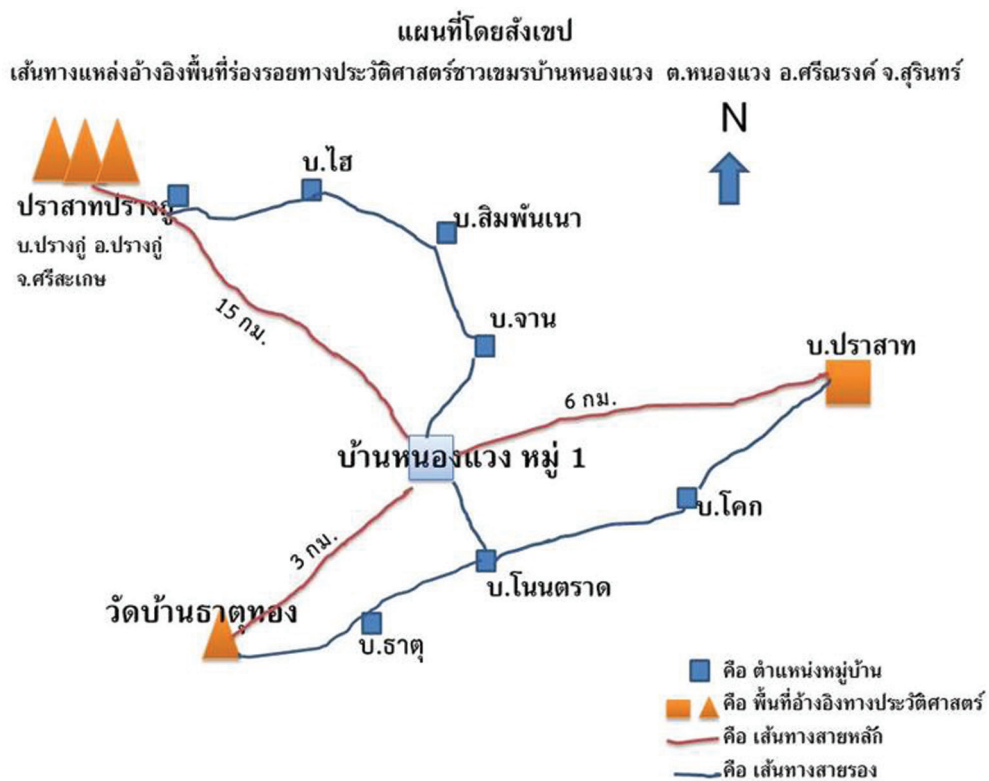


หรือภูมิหลังทางประวัติศาสตร์ที่กลุ่มสร้างขึ้นจะทำให้สามารถเข้าใจถึงการนิยามตัวตนของกลุ่ม และนำไปสู่การพิจารณาถึงปรากฏการณ์ของการแสดงอัตลักษณ์ ที่เลื่อนไหลตามสถานการณ์ และช่วงเวลา ในบริบทของพื้นที่บ้านหนองแวงที่กลุ่มชาวเขมรอาศัยอยู่ทำให้เห็นพื้นที่ในการแสดงตัวตนน้อยประกอบด้วยแหล่งอ้างอิงความเป็นตัวตนก็เบาบาง จากการเก็บข้อมูลภาคสนาม พบว่า สิ่งที่มีผลสำคัญต่อการนิยามตัวตนของกลุ่มคือเกิดจากการสร้างสำนึกทางประวัติศาสตร์สองลักษณะ คือ การอ้างอิงผ่านประวัติศาสตร์รัฐไทย เชื่อมโยงกับแหล่งโบราณสถานในพื้นที่ใกล้เคียงเพื่อตอกย้ำความมีตัวตนหรือการเป็นเจ้าของพื้นที่ร่วมกับลาวและส่วยอย่างชอบธรรม

**การอ้างอิงความเป็นตัวตนผ่านประวัติศาสตร์รัฐไทย** เรื่องราวทางประวัติศาสตร์ที่ถูกบันทึกผ่านหนังสือทางประวัติศาสตร์และมีการบอกเล่าสืบต่อกันมา ตอกย้ำความจริงของเรื่องราวทางประวัติศาสตร์ของพื้นที่ซึ่งเคยเป็นอาณาจักรขอมที่มีความรุ่งเรือง รวมถึงพื้นที่บริเวณบ้านหนองแวงด้วย ถึงแม้ว่าต่อมาอาณาจักรนี้จะล่มสลายไปแล้วก็ตามแต่เรื่องราวเหล่านี้ก็ยังคงปรากฏในการรับรู้ของผู้คนทั่วไปในแถบนี้ผ่านการซ้อนทับของเรื่องราวประวัติศาสตร์การก่อตั้งอาณาจักรรัฐไทย การสอดแทรกความมีตัวตนทางประวัติศาสตร์ในบริบทพื้นที่จังหวัดสุรินทร์ อันมีเรื่องราวเกี่ยวข้องกับชนชาติขอม โดยคนในพื้นที่มีความเข้าใจว่า "ขอมกับเขมร" คือกลุ่มคนกลุ่มเดียวกัน ประกอบกับการเชื่อมต่อกับดินแดนไทยกับกัมพูชาในพื้นที่จังหวัดสุรินทร์ตั้งแต่อดีตถึงปัจจุบัน เป็นการตอกย้ำความเป็นไปได้ของเรื่องราว รวมถึงการปรากฏร่องรอยของแหล่งโบราณสถานต่าง ๆ อันเป็นฐานของวัฒนธรรมในอดีต สิ่งเหล่านี้ยังตอกย้ำถึงความมีตัวตนของกลุ่มชาติพันธุ์ที่สืบเนื่องกันมาอย่างยาวนาน แต่ในประวัติศาสตร์ของการก่อตั้งเมืองสุรินทร์แม้จะถูกบันทึกไว้ว่าเกิดจากการกอบกู้ของกลุ่มชาวส่วยที่อพยพมาจากแขวงอัตตะปือ และสร้างชาติความชอบในการจับช้างเผือกกลับสู่กรุงศรีอยุธยาก็ตาม แต่ยังมีบันทึกไว้ว่าชาวส่วยกลุ่มเหล่านี้ก็ต้องมีการปรับตัวและรับวัฒนธรรมผู้คนพื้นถิ่นที่อาศัยอยู่เป็นกลุ่มหลักนั่นคือ กลุ่มชาวเขมร

สถานการณ์ที่กลุ่มชาวเขมรต้องอาศัยอยู่ร่วมกับกลุ่มชาวลาวและชาวส่วย ซึ่งเป็นกลุ่มที่มีอำนาจในการจัดการทางประวัติศาสตร์ในพื้นที่หนองแวงมากกว่าชาวเขมร ส่งผลให้ชาวเขมรหิบบยกเอาประวัติศาสตร์การกอบกู้รัฐไทยควบคู่กับการก่อตั้งเมืองสุรินทร์มาใช้ในการนิยามตัวตน เพื่อสร้างความชอบธรรมในการต่อรองระหว่างกลุ่มผ่านเรื่องราวทางประวัติศาสตร์ ว่าบรรพบุรุษชาวเขมรคือกลุ่มคนพื้นถิ่นที่อาศัยอยู่ในพื้นที่บริเวณนี้มายาวนานนับพันปีมาแล้ว ผู้เขียนต้องการชี้ให้เห็นว่าภาพทางประวัติศาสตร์ที่ถูกบันทึกโดยรัฐในภาคตะวันออกเฉียงเหนือตอนล่างโดยเฉพาะในพื้นที่แถบจังหวัดสุรินทร์ และพื้นที่ใกล้เคียง ตลอดถึงการบอกเล่าของบรรพบุรุษจากรุ่นสู่รุ่นในพื้นที่ว่าบริเวณนี้เคยเป็นพื้นที่ขอมโบราณ หรือเป็นพื้นที่ที่มีกลุ่มชาวเขมรอาศัยอยู่อย่างหนาแน่น อันเป็นกลุ่มชนพื้นเมืองที่อาศัยอยู่ในบริเวณนี้มาอย่างยาวนาน ทำให้เกิดการรับรู้ร่วมกันของผู้คนในพื้นที่ถึงความมีตัวตนของกลุ่มชาวเขมรเรื่อยมา แม้ว่าจะมีการอพยพหนีจากภัยสงครามไปบางส่วน แต่กลุ่มคนที่มีอารยธรรมและปรากฏร่องรอยถึงปัจจุบันอย่างเด่นชัดที่สุดคือ กลุ่มชาวเขมร การรับรู้ของประวัติศาสตร์ชุดที่ถูกสร้างโดยรัฐอาจยังไม่เพียงพอต่อการอ้างอิงความมีตัวตนหรือการอ้างความชอบธรรมของกลุ่มชาวเขมรในพื้นที่บ้านหนองแวง ดังนั้นชาวเขมรจึงเชื่อมโยงประวัติศาสตร์ชุดดังกล่าวกับหลักฐานที่สามารถตอกย้ำเรื่องราวเหล่านั้นให้มีชีวิตสามารถจับต้อง และเป็นรูปธรรม ผ่านการอ้างอิงเชื่อมโยงกับพื้นที่โบราณสถานหรือปราสาทหินและการขุดพบวัตถุโบราณต่าง ๆ ที่ปรากฏอยู่ในบริเวณพื้นที่แถบนั้น เพื่อรื้อฟื้นประวัติศาสตร์ความรุ่งเรืองของอาณาจักรขอมมาใช้ในการตอบโต้ ต่อรองกับประวัติศาสตร์ชุมชน

**อาณาจักรขอมกับการฟื้นคืนของประวัติศาสตร์** ในส่วนของการสร้างสำนึกที่มีผลต่อการนิยามตัวตน เพื่ออ้างชาติพันธุ์ของชาวเขมรนั้น นอกจากการหยิบยกชุดประวัติศาสตร์ที่ถูกสร้างโดยรัฐมาใช้ต่อรองให้ตัวตนของกลุ่มมีพลังมากขึ้นแล้ว ชาวเขมรยังมีการเชื่อมโยงเพื่อต่อยอดความสมจริงของเรื่องราวทางประวัติศาสตร์ผ่านการอ้างอิงกับแหล่งโบราณสถานคือ ปราสาทหิน และวัด และการอ้างอิงการขุดพบวัตถุโบราณต่าง ๆ ที่ไม่ใช่เพียงในพื้นที่บ้านหนองแวงเท่านั้น แต่เป็นพื้นที่ในบริเวณใกล้เคียงอีกสามแห่งที่ถูกชาวเขมรหยิบยกขึ้นมาใช้อ้างอิงความเป็นเจ้าของพื้นที่ ได้แก่ วัดธาตุทอง วัดบ้านปราสาท และปราสาทปรางกู



ภาพแผนที่แสดงตำแหน่งที่ตั้งแหล่งอ้างอิงพื้นที่ร่องรอยทางประวัติศาสตร์ของชาวเขมรบ้านหนองแวง ตำบลหนองแวง อำเภอศรีณรงค์ จังหวัดสุรินทร์ (ข้อมูลจากการสัมภาษณ์และสำรวจ-ผู้เขียน)

พื้นที่ทั้งสามแห่งนี้มีเรื่องราวของการบอกเล่าที่มีความเกี่ยวโยงว่าถูกสร้างขึ้นในยุคสมัยที่ขอมเรืองอำนาจ และชาวบ้านในบริเวณนั้นให้ความเคารพบูชาเรื่อยมา ทำให้การอ้างอิงตัวตนผ่านพื้นที่สามแห่งนี้ได้รับการยอมรับจากกลุ่มอื่นอย่างชอบธรรมมากขึ้นนอกจากนั้นยังมีการเชื่อมโยงกับประวัติศาสตร์ชุมชนที่มีการกล่าวอ้างถึงควมมีตัวตนของชาวเขมรมาใช้เป็นฐานในการนิยามตัวตนด้วย จากการบอกเล่าของพ่อใหญ่ผึ้ง ชาวส่วย อายุ 81 ปี ซึ่งมีความรู้เกี่ยวกับประวัติศาสตร์การก่อตั้งหมู่บ้านหนองแวงอย่างลึกซึ้งได้กล่าวอ้างถึงการมีตัวตนของกลุ่มชาวเขมรในอดีต กล่าวว่

“ในอดีตทิศตะวันออกเฉียงใต้ของหนองน้ำของหมู่บ้านประมาณสามสิบลเมตร มีเศษเหล็ก เศษตะกั่วและแร่ต่าง ๆ สันนิษฐานว่าในพื้นที่หมู่บ้านแห่งนี้เคยเป็นบ้านเก่าโบราณ สมัยขอม และถูกทิ้งร้างมาหลายร้อยปีแล้ว ทำให้ค้นพบของเก่าพวกเศษเหล็ก เศษตะกั่ว ซึ่งสันนิษฐานว่าสถานที่นี้เคยเป็นที่ทำการเจียรไนของประดับ สร้อยคอ กำไลคล้องแขน เครื่องมือต่าง ๆ ซึ่งกลุ่มชาวลาวเรียกว่า “ทอง” ส่วนชาวส่วย เรียกว่า “แยง” มีลักษณะ เป็นวิธีการทำโดยอาศัยการตีเจียรไน บ้างก็เป็นต่างหู สร้อยคอ แล้วก็เครื่องประดับ ชาวเขมร เรียกว่า “ประ” จึงเรียกว่าเป็นสถานที่ “ตำประตำแยง” เลยเรียกว่า “หนองระพัง ตะเปียงแยง” แปลว่า “หนองยาว” การทำเงินตีทองในอดีตนั้นเรียกว่า “ตะเปียงแยง หนองแยง” ก็คือ “ทอง” นั่นเอง”

(นายฝั่ง สุมัญญา อายุ 81 ปี สัมภาษณ์เมื่อวันที่ 16/05/2557)

ตัวอย่างคำบอกเล่าของกลุ่มชาวลาวและชาวส่วยดังกล่าว นอกจากเป็นการตอกย้ำถึงความมีตัวตนของชาวเขมรผ่านการรับรู้ประวัติศาสตร์ชุดหลักที่ถูกสร้างโดยรัฐแล้ว ยังมีการตอกย้ำเรื่องราวของประวัติศาสตร์ที่ถูกสร้างขึ้นจากการตั้งชื่อหมู่บ้านผ่านประวัติศาสตร์ของท้องถิ่น ทำให้เห็นว่าการสร้างประวัติศาสตร์เพื่ออ้างอิงความเป็นเจ้าของพื้นที่ร่วมของเขมรในบ้านหนองแวง ส่งผลให้เกิดการยอมรับและการรับรู้ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ด้วย อันไม่เพียงเป็นการตอกย้ำเรื่องราวในแบบเรียนเท่านั้น แต่ยังมีการหยิบขยอกจากประวัติศาสตร์เรื่องเล่าของการตั้งชื่อหมู่บ้านมาเชื่อมโยงอีกด้วย และการขุดพบวัตถุโบราณที่ส่วนใหญ่ถูกกล่าวอ้างว่าเป็นของกลุ่มชาวเขมร ทำให้เรื่องราวทางประวัติศาสตร์ของการเคยเป็นพื้นที่เดิมของชาวเขมรบริเวณบ้านหนองแวงยังคงมีพลังอยู่ถึงปัจจุบัน ซึ่งในบางบริบท หรือสถานการณ์ ชาวเขมรได้ช่วงชิงพื้นที่ในการนิยามตัวตนผ่านพื้นที่ทางประวัติศาสตร์ในการสร้างจิตสำนึกร่วม ซึ่งอิงกับประวัติศาสตร์แห่งรัฐเสมอ เพราะถือเป็นช่องทางสำคัญของการสร้างอำนาจ ในการต่อรองกับกลุ่มชาวลาว ชาวส่วย ได้อย่างแนบเนียน เนื่องจากประวัติศาสตร์ที่ถูกสร้างโดยรัฐมีอำนาจและพลังต่อสำนึกของคนในพื้นที่ดังกล่าว ในส่วนนี้มีความสำคัญอย่างยิ่งต่อการนิยามตัวตนของกลุ่ม เนื่องจากจิตสำนึกทางชาติพันธุ์เป็นส่วนสำคัญที่มีอิทธิพลต่อการกำหนดอัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ อันเป็นสำนึกที่ถูกสร้างร่วมกันของกลุ่มชาวเขมรในพื้นที่ ซึ่งจะปรากฏในหัวข้อที่จะกล่าวถึงต่อไป

### ตัวตนทางชาติพันธุ์ผ่านการนิยามความหมายของชาวเขมร

ในประเด็นนี้เป็นการพิจารณาลักษณะการอ้างชาติพันธุ์ที่เป็นส่วนขยายภาพอันเกิดจากจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ เพราะการนิยามอัตลักษณ์ของกลุ่มชาวเขมรมีความเกี่ยวข้องกับพื้นที่และเรื่องราวทางประวัติศาสตร์อยู่พอสมควร โดยผู้เขียนจะนำเสนอการนิยามที่เกิดขึ้นทั้งที่กลุ่มชาวเขมรรุ่นเก่า และรุ่นใหม่ ให้ความหมายกับตัวเอง และการนิยามที่เกิดจากกลุ่มชาวส่วยและชาวลาว ให้ความหมายกับตัวตนของกลุ่มชาวเขมรด้วย สะท้อนให้เห็นว่าการนิยามตัวตนของกลุ่มชาวเขมรมีความแตกต่างหรือคล้ายคลึงกับการมองจากภายนอกอย่างไร เนื่องจากการพิจารณาอัตลักษณ์จำเป็นจะต้องให้ความสำคัญกับการให้คุณค่าและความหมาย ซึ่งเป็นช่องทางของการพิจารณาถึงอัตลักษณ์ที่เป็นปัจเจกบุคคล และอัตลักษณ์ร่วมของกลุ่ม (Collective Identity) และการทำความเข้าใจการสร้างอัตลักษณ์ ภายใต้อิทธิพลสัมพันธระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ อันเป็นส่วนสำคัญที่มีผลต่อการอ้างชาติพันธุ์ของกลุ่มชาวเขมรในพื้นที่ต่อไป

การให้นิยามกลุ่มชาวเขมรที่เกิดจากการนิยามตัวเอง คนในกลุ่ม และจากมุมมองของชาวลาวและชาวส่วย สะท้อนให้เห็นการนิยามอัตลักษณ์ ในการมองความเป็นชาวเขมรผู้เขียนได้พิจารณาผ่านมุมมองของชาวเขมร ชาวลาว และชาวส่วยที่อาศัยอยู่ในบ้านหนองแวง เพื่อเปรียบเทียบทัศนคติที่คนอื่นมองชาวเขมรและชาวเขมรมองตัวเอง ตลอดจนมุมมองที่ชาวเขมรรับรู้ว่าชาวลาว ชาวส่วย มองชาวเขมรอย่างไร เพื่อให้ให้เห็นมิติของการนิยามตนเองที่หลากหลายและทำให้เห็นสถานภาพทางสังคมที่ชาวเขมรมีในพื้นที่บ้านหนองแวง โดยมีรายละเอียด ดังนี้

ประเด็นแรก คือ มุมมองที่ชาวเขมรมองตัวเอง ผู้เขียนได้สัมภาษณ์ชาวเขมรรุ่นเก่า (อายุ 40 ปีขึ้นไป) และชาวเขมรรุ่นใหม่ (อายุ 40 ปีลงมา) เนื่องจากจะทำให้เห็นลักษณะของการรับรู้ของชาวเขมรสองรุ่นวัยที่อพยพเข้ามาอาศัยอยู่ท่ามกลางกลุ่มชาวลาวและชาวส่วย เป็นหลักมีผลต่อทัศนคติมุมมองของชาวเขมรต่อการนิยามตัวเองหรือไม่

ชาวเขมรรุ่นเก่า มองว่า “เขมร” คือ กลุ่มคนที่อาศัยอยู่ในพื้นที่จังหวัดสุรินทร์มาอย่างยาวนาน และมีเรื่องราวทางประวัติศาสตร์ของการมีตัวตนเรื่อยมา จากตัวอย่างคำบอกเล่าของป้าสำเนียง อายุ 59 ปี กล่าวว่า “เราก็คิดว่าเป็นเขมรแหละ เขมรสุรินทร์ ขแมร์สเร็น ไม่ใช่เขมรอพยพ เขมรด่าที่ไหน” (นางสำเนียง ทองย้อย อายุ 59 ปี สัมภาษณ์เมื่อวันที่ 06/05/2557) สอดคล้องกับคำบอกเล่าของนายสนั่น หุ่นทอง อายุ 47 ปี กล่าวว่า “ก็เรียกเขมร เขมร แต่เป็นเขมรไทยไม่ใช่เขมรกำพูชา พวกผมพูดเขมรไปลาวส่วนใหญ่ฟังออกแต่เขาไม่พูดเขมรแบบเรา” (นางสนั่น หุ่นทอง อายุ 47 ปี สัมภาษณ์เมื่อวันที่ 21/05/2557) แต่ในขณะที่ชาวเขมรรุ่นเก่าบางคนให้ความคิดเห็นเพิ่มเติมที่อิงกับบริบทของการอาศัยอยู่ที่มองว่าตัวเองเป็นลูกผสม กล่าวคือ “เป็นลูกครึ่ง เพราะพ่อเป็นเขมร แต่แม่เป็นส่วยมาจากศรีขรภูมิ” แต่ในขณะที่เดียวกันบริบทของการปฏิสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาวเขมรกับกลุ่มอื่นมีการเรียกขานชาวเขมรที่สะท้อนถึงการนิยามหรือความมีตัวตนในพื้นที่ของชาวเขมรจากคำเรียกขานของชาวลาวและชาวส่วย โดยชาวเขมรที่อพยพเข้ามาอาศัยอยู่ในบ้านหนองแวงผ่านการแต่งงานข้ามกลุ่ม กล่าวว่า “ส่วนใหญ่เขาจะเรียกเป็นชื่อเลย ไม่ค่อยเรียกว่า “เขมร” อะไรเราคิดว่าเป็นเขมร แต่ตอนเวลาเราพูดคุยกับเขาจำเป็นต้องพูดทั้งลาวทั้งเขมร เดียวจะหาว่าเรานินทาเขา ถ้าส่วย ลาว บางคนฟังเขมรพอได้ก็จะพูดลาวสนทนากับคนพูดเขมรเลยภาษาใครภาษามัน” (นายตรีม คำมา อายุ 65 ปี สัมภาษณ์เมื่อวันที่ 20/06/2557)

“เขาก็เรียกแต่ “ตาเขมร” ตาเขมรมาแล้ว แต่พอกลับไปที่บ้านเก่าที่ขุขันธ์ ก็เรียกว่า “ตาเลี้ยว” (ตาลาว) มาแล้ว ตาเลี้ยวโมเฮย เป็นแบบนี้ไป...คิดว่าเขมรสุรินทร์กับเขมรศรีสะเกษไม่เหมือนกัน เขมรสุรินทร์ (ขแมร์สเร็น) พูดสนุกกว่าก็คือพูดไพเราะกว่า เขมรทางนี้พูดเป่า ๆ พูดไวไม่เพราะเท่า แต่เราก็อ้างอิงว่าเป็นเขมรศรีสะเกษตามที่มา นั่นแหละ”

(นางเด่น เพชรแก้ว อายุ 52 ปี สัมภาษณ์เมื่อวันที่ 21/06/2557)

ขณะเดียวกันชาวเขมรรุ่นเก่าบางคนได้กล่าวถึงความแตกต่างของการแบ่งแยกชาวเขมรจากสำเนียงภาษาที่ใช้ในชีวิตประจำวันว่า

“ชาวบ้านเรียกว่า “พวกเขมร” เขาว่านะ เขมรในพื้นที่หนองแวงกับเขมรในพื้นที่ทั่วไปของสุรินทร์บางทีก็ไม่ค่อยเหมือนกัน พวกเราเรียกเหมือนกัน พูดเหมือนกัน แต่คนละสำเนียง เพี้ยนออกถนัดหน่อย เช่น เขมรในสุรินทร์เรียก “เว้” เขมรปราณบุรีเรียก “แวก” แต่ก็คืออันเดียวกัน เขมรศรีสะเกษก็พวกเดียวกันกับเขมรเราแหละ หรือพูดว่า “ชะยม โดย...เด้อมีย” “มีย” แปลว่า ลุง ป้า ชะยม ก็ถ้าลาวก็พูดว่า “ช้อย” “แจ้”

(นายสว่าง เข้มพงษ์ อายุ 58 ปี สัมภาษณ์เมื่อวันที่ 20/05/2557)

ชาวเขมรรุ่นใหม่ มองว่า “เขมร” คือ กลุ่มคนที่อาศัยอยู่ในพื้นที่จังหวัดสุรินทร์มายาวนานเช่นเดียวกับมุมมองของชาวเขมรรุ่นเก่า แต่กลับมองว่าการเรียกหรือการแบ่งแยกความเป็นเขมรในปัจจุบันไม่ชัดเจน นักหากใช้ภาษาเป็นตัวแบ่งแยก เนื่องจากในปัจจุบันการได้รับอิทธิพลของการสื่อสารพูดคุยโดยใช้ภาษาลาวอีสานเป็นภาษากลางของหมู่บ้าน และการเข้าสู่ระบบการศึกษาที่ลูกหลานชาวเขมรมีการปฏิสัมพันธ์กับครูเพื่อนนักเรียนที่มีการพูดคุยภาษาลาวอีสานเป็นหลัก ทำให้การใช้ภาษาในการแบ่งแยกถูกมองว่าอาจไม่ใช่ทั้งหมด เห็นได้จากคำบอกเล่าของ นายถวิล อายุ 32 ปี ซึ่งกล่าวว่า “การเรียกหรือบ่งบอกว่าเขมรใหม่จะปัจจุบันเขาก็เรียกหรือถือว่าเป็นลาวเหมือนกันไม่ค่อยถือภาษาที่พูดแล้ว” (นายถวิล บุญสุข, อายุ 32 ปี สัมภาษณ์เมื่อวันที่ 06/05/2557) แต่นางสุกัญญา สุदारักข์ อายุ 40 ปี เป็นลูกสาวคนสุดท้ายของนายก้อน หุ่นทอง กล่าวว่า “ชาวเขมรมีวัฒนธรรมที่โดดเด่น โดยเฉพาะแซนโฎนตาที่มีการยึดถือปฏิบัติกันตลอด พ่อแม่เคยพาทำยิ่งใหญ่มาก และเป็นกลุ่มที่คนอาศัยอยู่ในพื้นที่แถบนี้มานานแล้วเคยเรียนมาเหมือนกัน” (นางสุกัญญา สุदारักข์, อายุ 40 ปี สัมภาษณ์เมื่อวันที่ 06/05/2557) แต่ในขณะเดียวกันนายกิจดิพัทธ์ จันทศ อายุ 25 ปี หลานชายของพ่อใหญ่จันเสียง ซึ่งมีบทบาทในเรื่องเป็นผู้นำไสยศาสตร์ กล่าวว่า กลับมองว่า “เขมร” เป็นกลุ่มคนที่มีบทบาทด้านไสยศาสตร์โดดเด่นมาก สังเกตได้จากตาของผมที่มีชาวบ้านเคารพศรัทธา แก่ช่วยเหลือชาวบ้านมาตลอด

จากการวิเคราะห์ข้อมูลชาวเขมรรุ่นเก่าและรุ่นใหม่ ผู้เขียนพบว่า สิ่งที่ชาวเขมรมองตัวเองเหมือนกัน แบ่งเป็นสองลักษณะ คือ การอ้างอิงความมีตัวตนกับการสร้างความชอบธรรมผ่านการหยิบความศักดิ์สิทธิ์ของสถานที่ทางประวัติศาสตร์หรือการค้นพบวัตถุโบราณบางอย่าง ตลอดถึงตำนานเรื่องเล่าของประวัติศาสตร์หมู่บ้านในการขุดพบของโบราณในอดีตจนถึงปัจจุบันยิ่งตอกย้ำการนิยามตัวตนของเขมรที่อิงกับประวัติศาสตร์มีชีวิตอีกครั้ง (สอดคล้องกับประเด็นการสร้างจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์) และมองว่าตัวเองเป็นเขมรสุรินทร์ขณะเดียวกัน ก็มองว่าเขมรศรีสะเกษมีความคล้ายคลึงกับเขมรสุรินทร์ แต่มองว่าเขมรก็พหุชาไม่ใช่พวกเดียวกัน การนิยามอ้างอิงความมีตัวตนในพื้นที่จังหวัดสุรินทร์เทียบเคียงกับประวัติศาสตร์ การรับรู้จากรุ่นสู่รุ่น และลักษณะต่อมาเป็นการนิยามที่เกิดจากการปฏิสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มที่มีความเคลื่อนไหวขึ้นอยู่กับการบริบทความสัมพันธ์ของการเกี่ยวข้องกับกลุ่มชาวลาว ชาวส่วยด้วย ทำให้เห็นประเด็นร่วมกันคือการที่มองว่าความเป็นเขมร ไม่ได้แบ่งแยกกันโดยภาษาอีกต่อไป แต่ขึ้นอยู่กับสถานการณ์ เงื่อนไขของความสัมพันธ์ นอกจากนี้สิ่งที่ชาวเขมรมองไม่เหมือนกันคือ ชาวเขมรรุ่นเก่ามีการ



นิยามความเป็นตัวตนที่เลื่อนไหล แต่ชาวเขมรรุ่นใหม่มีการหยิบยกเกี่ยวกับประเพณี ความเชื่อ ที่เคยรับรู้หรือเคยร่วมปฏิบัติกับชาวเขมรรุ่นเก่ามาใช้ในการมองตัวเอง

ประเด็นที่สอง จากมุมมองที่คนอื่นมองชาวเขมร ประเด็นนี้ผู้เขียนทำการสัมภาษณ์กลุ่มชาวลาว ชาวส่วย ทั้งรุ่นเก่า (อายุ 40 ปีขึ้นไป) และรุ่นใหม่ (อายุ 40 ปีลงมา) กลุ่มชาติพันธุ์ทั้งสองกลุ่มมีมุมมองต่อการนิยามความเป็นเขมรอย่างไร

ชาวลาว และชาวส่วย รุ่นเก่ามองว่า “เขมร” คือ กลุ่มคนที่เหมือนกันกับลาว ส่วย อาศัยอยู่ร่วมกันมาช้านาน แต่มองว่าชาวเขมรในพื้นที่บ้านหนองแวงมีความแตกต่างจากเขมรที่อาศัยอยู่ในกัมพูชา โดยชาวเขมรที่อาศัยอยู่ในพื้นที่ประเทศไทยเป็นพี่น้องกันเรียกว่า “เขมรสูง” แต่ชาวเขมรที่อาศัยอยู่ในพื้นที่ประเทศกัมพูชา เรียกว่า “เขมรต่ำ” ความรู้สึกหรือทัศนคติที่ชาวลาวและชาวส่วย รุ่นเก่า มีต่อชาวเขมรจะเป็นลักษณะของความสัมพันธ์แบบพี่น้องที่ไม่ต้องการแบ่งแยกอย่างชัดเจนนัก จากคำบอกเล่าของผู้ใหญ่บ้านหนองแวงกล่าวว่า “ก็เรียกธรรมดา ส่วนใหญ่จะแทนด้วยชื่อเลย เดียวไปบอกว่าเขมร ๆ เดียวเขาโกรธ” (ชัยณรงค์ ยาจิต อายุ 49 ปี สัมภาษณ์เมื่อวันที่ 05/05/2557) ส่วนคำบอกเล่าของ นางทอง อายุ 77 ปี หลานสาวพ่อใหญ่จัน ยาจิต ผู้มีบุกเบิกหมู่บ้านและเป็นกลุ่มชาวส่วย กล่าวว่า

“เวลาเราเอ็นคือลาวนี่แหละ ถ้าจะเอ็นอีเขมรก็หย่านเขาอายุ เขาก็คนคือเฮา ถ้าเราไปเรียกเขมร อีเขมร พวกเขมร ก็หย่านเขาอายุก็เลยเอ็นคือลาวนี่แหละ ธรรมดาหมู่บ้านไปเลย เอ็นคือหมู่เฮานี้แหละ (เวลาเราเรียกก็เหมือนลาวนี่แหละ ถ้าจะเรียก “อีเขมร” ก็กลัวเขาจะอาย เขาก็คนเหมือนกับเรา ถ้าเราไปเรียก “เขมร” “อีเขมร” “พวกเขมร” ก็กลัวเขาอายุก็เลยเรียกเหมือนลาวนี่แหละ ธรรมดาอยู่ร่วมบ้านกันไปแล้ว เรียกเหมือนพวกเรานี้แหละ ถ้าจะเรียก “อีเขมร” ก็กลัวเขมรอาย เขาก็เหมือนพวกเรา)”

(นางทอง แก้วคำ อายุ 77 ปี สัมภาษณ์เมื่อวันที่ 22/05/2557)

ชาวลาว ชาวส่วย รุ่นใหม่ มองว่า “เขมร” คือ คนที่อาศัยอยู่ร่วมกับชาวลาว ชาวส่วย ปัจจุบันมีการปฏิบัติประเพณี กิจกรรมเช่นเดียวกับชาวลาว ชาวส่วย ไปแล้ว บางคนแสดงความคิดเห็นว่า “การเรียกหรือบ่งบอกว่าเป็นเขมรใหม่นะ ปัจจุบันเขาก็เรียกหรือถือว่าเป็นลาวเหมือนกันไม่ค่อยถือภาษาที่พูดแล้ว” (นายถวิล บุญสุข อายุ 32 ปี สัมภาษณ์เมื่อวันที่ 22/06/2557) สอดคล้องกับคำบอกเล่าของนางอ้อย อายุ 40 ปี ที่ชี้ว่า “เวลาคนในหมู่บ้านเรียกคนเขมร ก็เรียกธรรมดา เพียงแต่เขาพูดเขมรได้” (นางอ้อย สุขมัน อายุ 40 ปี สัมภาษณ์เมื่อวันที่ 23/06/2557)

จากการวิเคราะห์ข้อมูลการสัมภาษณ์มุมมองที่ตัวแทนกลุ่มอื่นมองชาวเขมร ผู้เขียนพบว่า กลุ่มอื่นมอง “เขมร” โดยชาวลาว ชาวส่วย รุ่นเก่า และรุ่นใหม่ มีจุดที่เหมือนกันคือ มีการอ้างอิงประวัติศาสตร์ที่เกิดขึ้นในอดีตของความยิ่งใหญ่ที่รับรู้ร่วมกันในวงกว้างว่าเคยเป็นอาณาจักรขอมรุ่งเรืองมาก่อน แต่ก็ยังมีลักษณะการนิยามชาวเขมรตามลักษณะทางภูมิศาสตร์ของการอาศัยอยู่ที่มองว่า ชาวเขมรในไทยเป็น “เขมรบน” ชาวเขมรในพื้นที่กัมพูชาเป็น “เขมรต่ำ” สะท้อนให้เห็นว่าเรื่องราวของประวัติศาสตร์ในอดีตที่ชาวเขมรนำมาอ้างอิงในการนิยามตัวเอง เกิดการยอมรับและการรับรู้ที่ไม่เพียงเป็นการตอกย้ำสำนึกทางประวัติศาสตร์ในกลุ่มชาวเขมรเท่านั้น แต่ยังเป็นการตอกย้ำความมีตัวตนของชาวเขมรกับชาวลาวและชาวส่วยด้วย แต่มุมมองที่กลุ่มอื่นมีความต่างกันคือ กลุ่มอื่นรุ่นเก่าให้น้ำหนักกับการนิยามชาวเขมรอิงกับ



ประวัติศาสตร์มากกว่ากลุ่มอื่นรุ่นใหม่ ที่กลับมามองว่าชาวเขมร ชาวลาวและชาวส่วย คือพี่น้องกันที่ปัจจุบันมีวิถีปฏิบัติที่คล้ายคลึงกันไม่สามารถจำแนกจากกันได้อย่างชัดเจน

ดังนั้น การนิยามความเป็นตัวตนของชาวเขมร เป็นการนิยามจากมุมมองคนในนั้นคือกลุ่มชาวเขมรรุ่นเก่าและรุ่นใหม่ ที่มองว่า “เขมร” ผ่านการใช้คำเรียกที่เกิดทั้งจากที่ชาวเขมรนิยามและคำที่เกิดจากการตีความจากการเรียกขานจากคนกลุ่มอื่น โดยมีคำว่า “พวกเขมร” “คนเขมร” “ชาวเขมร” “เขมรสุรินทร์ (ขแมร์สเร็น)” “เขมรลาว (ขแมร์เสียว)” การนิยามดังกล่าวขึ้นอยู่กับเงื่อนไขและสถานการณ์ แฝงไว้ด้วยการสร้างความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มและการเป็นคนไทย ดังคำกล่าวที่ว่า “ยายเป็นเขมรนี้แหละ คิดว่าตัวเองเป็นเขมร ไม่ใช่ลาวหรือก ซึ่งเขมรสุรินทร์กับศรีสะเกษก็เหมือน ๆ กัน เป็นคนไทยเหมือนกัน แต่ไม่ใช่เขมรต่ำนะ เป็นเขมรบน” (นางสำเนียง ทองย้อย อายุ 59 ปี สัมภาษณ์เมื่อวันที่ 6/05/2557)

ในขณะที่มุมมองของคนนอกหรือคนกลุ่มอื่น มองว่า “เขมร” คือกลุ่มคนที่มีความสัมพันธ์แบบพี่น้องกับชาวลาว และชาวส่วย โดยใช้คำเรียกว่า “คนเขมร” “กลุ่มคนเขมร” หรือบางส่วนก็เรียกผู้สูงอายุในบ้านหนองแวงที่เป็นกลุ่มคนเขมรว่า “เฒ่าเขมร” หรือเป็นการระบุชื่อเรียกขาน แต่การจำแนกกลุ่มชาติพันธุ์ในพื้นที่เป็นการจำแนกจากตระกูลชาวเขมรที่อพยพกันมา ชาวบ้านจะรู้ว่าบ้านหลังใดบ้างที่มีชาวเขมรอาศัยอยู่และเป็นเครือญาติกับชาวเขมรในหมู่บ้าน นอกจากนี้ยังมีการจำแนกกลุ่มชาวเขมรผ่านการใช้ภาษา โดยใช้วิธีการสังเกตจากบริบทการสนทนาในสถานการณ์ที่ชาวเขมรพบปะพูดคุยกันที่เป็นกลุ่มชาวเขมรด้วยกัน จะมีการใช้ภาษาเขมรในการสนทนา และรูปแบบประเพณี ที่ชาวเขมรปฏิบัติหรือเลือกหยิบมาใช้ในพื้นที่บ้านหนองแวงก็เป็นอีกวิธีการสำคัญในการจำแนกความเป็นเขมรได้ชัดเจนขึ้น นอกจากนี้จากการพูดคุยกับชาวบ้านบางส่วนที่เป็นชาวลาว ชาวส่วย กล่าวว่าการมองว่าคนไหนเป็น “เขมร” หรือไม่ อาจดูได้จากแหล่งที่มาของการอพยพ เนื่องจากชาวเขมรส่วนใหญ่อพยพมาจากพื้นที่ อำเภอกันทรวิชัย จังหวัด สุรินทร์ อำเภอลำทะเมนชัย จังหวัด ขุขันธ์ จังหวัด ศรีสะเกษ และ จังหวัด บุรีรัมย์ ซึ่งเป็นพื้นที่ที่ชาวบ้านกล่าวว่าชาวเขมรอาศัยอยู่อย่างหนาแน่น จะเห็นได้ว่าการนิยามตัวตนของกลุ่มชาวเขมรมีความเคลื่อนไหวตามบริบทสถานการณ์ และช่วงเวลาอันสะท้อนผ่านการเรียกขานและการบอกเล่าของกลุ่มคนรุ่นเก่ากับกลุ่มคนรุ่นใหม่

จะเห็นได้ว่าลักษณะการนิยามอัตลักษณ์ที่ชาวเขมรใช้ในการสร้างอัตลักษณ์เพื่ออ้างชาติพันธุ์ของกลุ่ม เกิดขึ้นจากพื้นฐานของการสร้างจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ และความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ ซึ่งกลุ่มมีการอ้างอิงความเป็นตัวตนเชื่อมโยงกับการสร้างการยอมรับระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์อย่างชอบธรรม อันสะท้อนไปสู่การนิยามตัวตนที่มีความชัดเจนมากขึ้นในบริบทของความหลากหลายทางชาติพันธุ์และการตกอยู่ในสภาวะการณ์การเปียดับทั้งจากอิทธิกรพัฒนาของรัฐต่อการสร้างอัตลักษณ์ความเป็นคนไทย และอิทธิพลของวัฒนธรรมลาวอีสานที่โดดเด่นในระดับภูมิภาค ทำให้การแสดงอัตลักษณ์ของกลุ่มชาวเขมรต้องอยู่บนฐานการปรับตัวทางวัฒนธรรม ท่ามกลางการปรับเปลี่ยนวิถีปฏิบัติตามบริบทของสถานการณ์ทางสังคมวัฒนธรรม และความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์

## สรุปและอภิปรายผล

จากการศึกษาพบว่าการนิยามตัวตนของกลุ่มชาวเขมร เกิดจาก 2 ลักษณะที่มีความเกี่ยวโยงกัน นั่นคือ การสร้างจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ และการนิยามความหมายของความเป็นเขมรภายใต้บริบทความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่ม อันมีพื้นฐานการปรับตัวทางวัฒนธรรม ซึ่งชาวเขมรใช้ภูมิหลังทางประวัติศาสตร์ในการสร้างจิตสำนึกของกลุ่มชาติพันธุ์ เพื่อต่อยอดความมีตัวตนและความเหนือกว่ากลุ่มชาวลาว และชาวส่วยในพื้นที่ ในการสร้างจิตสำนึกดังกล่าว ชาวเขมรได้หยิบยกเอาเรื่องราวที่ผ่านการรับรู้ในวงกว้างเกี่ยวกับพื้นที่บริเวณนี้เคยเป็นพื้นที่เดิมของเขมรหรือขอม เพื่อเป็นการบอกเล่าให้เห็นความเป็นมาที่ยาวนานของบรรพบุรุษ ควบคู่กับการอ้างอิงประวัติศาสตร์ที่ถูกสร้างโดยรัฐในระดับภูมิภาค ทำให้แม้ว่าชาวเขมรจะมีประวัติศาสตร์ต่อการมีบทบาทก่อตั้งบ้านหนองแวงที่ไม่เด่นชัดนัก แต่ในบริบททางประวัติศาสตร์ในภาพกว้างหรือไม่พื้นที่จังหวัดสุรินทร์ บุรีรัมย์และศรีสะเกษ ชาวเขมรกลับมีบทบาทสำคัญต่อการอ้างอิงความเป็นเจ้าของเหนือกว่าชาวลาวและชาวส่วย นอกจากนี้ยังมีการอ้างอิงเกี่ยวโยงกับการสร้างเมืองสุรินทร์ของพระยาสุรินทร์ภักดีศรีณรงค์จางวาง เชื่อมโยงให้เกิดความรู้สึกความเป็นพี่น้องร่วมกับกลุ่มชาวส่วย ซึ่งเป็นกลุ่มที่มีบทบาทสำคัญในการเป็นผู้นำท้องถิ่น และมีการสร้างความสมจริงของประวัติศาสตร์เหล่านี้ผ่านการอ้างอิงกับการขุดพบวัตถุโบราณและโบราณสถานปราสาทหินต่าง ๆ ในบริเวณใกล้เคียง อันมีนัยของการเชื่อมร้อยผู้คนลาว ส่วย เข้ามารวมในพื้นที่ประวัติศาสตร์ของเขมรด้วย ผูกโยงพื้นที่จังหวัดสุรินทร์ บุรีรัมย์ ศรีสะเกษเป็นดินแดนที่เคยรุ่งเรืองร่วมกัน ที่เกี่ยวโยงกับแหล่งที่มาของกลุ่มผู้คนที่อาศัยอยู่ในพื้นที่บ้านหนองแวงนั่นเอง

การสร้างสำนึกทางประวัติศาสตร์ทำให้เกิดความรู้สึกร่วมของกลุ่มชาวเขมร สะท้อนผ่านการนิยามตัวตนเพื่อบอกตำแหน่งแห่งที่ของกลุ่มในบริบทความหลากหลาย โดยการนิยามที่เกิดขึ้นมีความแตกต่างตามช่วงเวลา สถานการณ์ และเงื่อนไข ของแต่ละปัจเจกบุคคลผู้อัตลักษณ์ในระดับกลุ่ม ผู้เขียนได้แบ่งการเชื่อมโยงข้อมูลทั้งจากมุมมองของกลุ่มชาวเขมรที่มองตนเอง และมุมมองภายนอกกลุ่มที่เกิดจากการมองของกลุ่มชาวลาว ชาวส่วย รุ่นเก่า และรุ่นใหม่ สะท้อนให้เห็นว่า การนิยามที่กลุ่มชาวเขมรมีต่อตนเอง มีความเลื่อนไหลตามสถานการณ์และช่วงเวลา โดยชาวเขมรรุ่นเก่าที่มีอายุ 40 ปีขึ้นไป มีการนิยามโดยใช้บริบททางประวัติศาสตร์ ลักษณะการสื่อสารผ่านการใช้ภาษาเขมร และการสร้างอัตลักษณ์ความเป็นชาวเขมรในพื้นที่จังหวัดสุรินทร์ (ขแมร์สเร็น) และความเป็นเขมรที่มีลักษณะลูกผสมผ่านการแต่งงานข้ามกลุ่มชาติพันธุ์ เรียกว่า เขมรลาว (ขแมร์เลียว) ที่มองว่าตนเองเป็นเขมรที่อาศัยอยู่ในพื้นที่ประเทศไทย แต่ไม่ใช่พวกเดียวกันกับเขมรที่อาศัยอยู่ในพื้นที่ประเทศกัมพูชา ในส่วนของการนิยามตัวตนชาวเขมรจากกลุ่มอื่น มักมีการนิยามที่อิงกับสถานการณ์ความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่ม โดยรุ่นเก่ามีการอ้างอิงเรื่องราวทางประวัติศาสตร์และการนิยามตามลักษณะทางภูมิศาสตร์ของการอาศัยอยู่ ผ่านคำว่า “เขมรบน” (ขแมร์ลือ) ส่วนรุ่นใหม่มักอิงกับแหล่งที่มาของการอพยพและลักษณะการเข้าร่วมกิจกรรมทางวัฒนธรรมและมองว่าความเป็นเขมรว่าไม่สามารถแยกแยะโดยเบ็ดเสร็จเด็ดขาดจากกลุ่มชาวลาว ชาวส่วย ดังนั้นความเป็นชาวเขมรในพื้นที่บริบทของวัฒนธรรมลาวจึงมีการนิยามที่มีความซับซ้อนในเชิงบริบททางประวัติศาสตร์และพื้นที่ของความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ อัตลักษณ์จึงมีความเลื่อนไหล และถูกนิยามเพื่อแสดงสถานภาพของกลุ่มชาวเขมรที่มีในพื้นที่บ้านหนองแวง และขยายพื้นที่ของประวัติศาสตร์ที่กว้างมากกว่าในบ้านหนอง เพื่อการสร้างอำนาจเพื่อต่อรองความเหนือกว่าระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์และการยอมรับระหว่างกลุ่ม

ข้อค้นพบสำคัญที่ได้จากการศึกษา คือ การสร้างจิตสำนึกทางชาติพันธุ์ผ่านประวัติศาสตร์จะชัดเจนและมีพลังเมื่อถูกนำมาใช้ในการนิยามตัวตน กล่าวได้ว่า การสร้างจิตสำนึกของกลุ่มชาติพันธุ์เกิดจากภูมิหลังทางประวัติศาสตร์ที่กลุ่มสร้างขึ้น ซึ่งมีการอ้างอิงพื้นที่ทางประวัติศาสตร์ในอดีตมารับใช้ปัจจุบันควบคู่กับการอ้างอิงการค้นพบโบราณวัตถุต่าง ๆ ซึ่งมีความเคลื่อนไหว เพื่อให้เกิดความสอดคล้องกับบริบทสถานการณ์แล้วนั้น แต่งานวิจัยชิ้นนี้ยังพบอีกว่าความมีพลังของภูมิหลังทางประวัติศาสตร์เกิดขึ้นผ่านการนิยามตัวตนของกลุ่มชาวเขมรที่มีการเชื่อมโยงกับเรื่องราวทางประวัติศาสตร์ของการบอกตำแหน่งแห่งที่หรือสถานภาพทางสังคมของกลุ่ม เพื่อนำไปสู่การกำหนดตัวตนในระดับปัจเจกและตัวตนทางสังคมท่ามกลางการปฏิสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ในพื้นที่ บนฐานการตั้งประวัติศาสตร์ที่ถูกสร้างโดยรัฐมาเสริมพลังในการอ้างอิงความมีตัวตนในพื้นที่อันมีกลุ่มชาวลาว ชาวส่วยเป็นกลุ่มหลัก นอกจากนี้จิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ของกลุ่ม สามารถมองผ่านสำนึกร่วมและการสร้างความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ได้ บทความนี้ยังชี้ให้เห็นว่า ลักษณะการสร้างอัตลักษณ์ เพื่อธำรงชาติพันธุ์ของกลุ่มชาวเขมรต้องพิจารณามากกว่าการสร้างอัตลักษณ์ที่เกิดจากจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ สอดคล้องกับการนำเสนอของ Tapp (1989) ที่กล่าวว่าการศึกษาชาติพันธุ์ต้องพิจารณาถึงจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ที่กลุ่มเลือกสรรในการใช้สร้างความหมายสู่การสร้างอัตลักษณ์เพื่อแบ่งแยกความแตกต่างทางชาติพันธุ์ผ่านการแสดงออก ซึ่งเป็นประวัติศาสตร์ที่มีใช่การถูกกำหนดโดยสายเลือด แต่เกิดจากการเลือกสรร ในการนิยามความหมายของตัวตน บทความชิ้นนี้ชี้ให้เห็นว่านอกจากการสร้างจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาวเขมร มีการอ้างอิงนอกเหนือจากชุดประวัติศาสตร์ในอดีตและเรื่องเล่าในพื้นที่แล้ว ยังพบว่า ชาวเขมรมีการใช้ประวัติศาสตร์เชื่อมโยงกับแหล่งโบราณสถานและโบราณวัตถุ ตลอดถึงอ้างอิงผ่านการหยิบยืมประวัติศาสตร์ของรัฐมาเสริมให้เกิดความชอบธรรมของความสมจริงในการสร้างประวัติศาสตร์ของกลุ่มที่ทำให้เห็นมิติการใช้ประวัติศาสตร์ในการสร้างจิตสำนึกร่วมภายในกลุ่มและยึดโยงกับจิตสำนึกร่วมระหว่างกลุ่มกับชาวส่วย ดังนั้นการสร้างจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์ในอดีตเป็นเพียงการพิจารณาสำนึกภายในกลุ่มเท่านั้น แต่การศึกษาชี้ให้เห็นว่าบริบททางประวัติศาสตร์สามารถนำมาใช้อธิบายความสัมพันธ์ของสำนึกระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ได้ สะท้อนผ่านความสัมพันธ์ที่แนบแน่นและใกล้ชิดของสำนึกทางประวัติศาสตร์ของชาวเขมรกับชาวส่วย ประวัติศาสตร์ที่ชาวเขมรหยิบมาใช้บางส่วนถูกอธิบายผ่านชุดประวัติศาสตร์แห่งรัฐที่อ้างอิงผ่านพระยาสุรินทรภักดีศรีณรงค์จางวาง ซึ่งเป็นกลุ่มชาวส่วย ดังนั้นชุดประวัติศาสตร์ที่กลุ่มชาวเขมรใช้ในการสร้างจิตสำนึกมีความเกี่ยวข้องกับชุดประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาวส่วยด้วย

การนิยามตัวตนของชาวเขมรก่อเกิดอัตลักษณ์ปัจเจกและสังคม ที่ซ้อนทับกันในส่วนของการนิยามตัวตนของชาวเขมรมีลักษณะที่ถูกสร้างขึ้นและปรับเปลี่ยนตลอดเวลา เพื่อกำหนดสถานภาพของกลุ่มให้เกิดความสอดคล้องกับวิถีการเปลี่ยนแปลงทางสังคม เอื้อไปสู่การเข้าถึงสิทธิในการแสดงตัวตนของกลุ่มอัตลักษณ์เป็นเหมือนองค์ประกอบในระบบวัฒนธรรมที่ถูกผลิตซ้ำโดยการนิยามตัวตนควบคู่กับการนิยามโดยคนอื่น อาจถูกสร้างขึ้น ถูกทำให้โดดเด่นหรือเลือนรางตามสถานการณ์ที่กลุ่มเผชิญ ดังนั้นอัตลักษณ์จึงไม่จำเป็นที่จะต้องได้รับการสืบทอดจากอดีตเพียงอย่างเดียวแต่เป็นการสร้างใหม่ ตีความหมายใหม่ อาจเป็นการนำอดีตมาใช้เป็นพื้นฐานของเรื่องที่สร้างใหม่ เพื่อใช้อธิบายความสัมพันธ์ทางสังคมและการต่อรองระหว่างกลุ่มเพื่อให้ได้มาซึ่งสิทธิและพื้นที่ในการแสดงตัวตนผ่านการนิยามหรือที่เรียกว่า “อัตลักษณ์ทางสังคม” (นิธิ เอียวศรีวงศ์ อ้างในศิลปวัฒนธรรม, 2548; สุริยา สมุทคุปดีและพัฒนา กิติอาษา,

2544) ด้วยเหตุนี้อัตลักษณ์จะก่อรูปได้ต้องเกิดจากพื้นฐานความขัดแย้งและความสัมพันธ์เชิงอำนาจ (อภิญา เพ็ญฟูสกุล, 2553) ในบทความนี้ชี้ให้เห็นการนิยามตัวตนของกลุ่มชาวเขมรที่เลื่อนไหล มีการนิยามเพื่อกำหนดตำแหน่งแห่งที่ทางสังคมในการแสดงตัวตนของกลุ่ม ทำให้เกิดอัตลักษณ์ในระดับปัจเจกที่นิยามเพื่อแสดงตัวตนว่ามีความแตกต่างจากคนอื่น และอัตลักษณ์ทางสังคมที่เกิดขึ้นจากการปฏิสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์และการเข้าร่วมกิจกรรมทางวัฒนธรรมในพื้นที่ ทำให้เห็นว่าการนิยามตัวตนของชาวเขมรมีการนิยามที่ซ้อนทับของการแสดงตัวตนที่ไม่ได้แยกจากสังคมอย่างเบ็ดเสร็จเด็ดขาด แต่เป็นการนิยามที่เกิดจากการมองของคนอื่นในสังคมด้วย

### บรรณานุกรม

- กุลนรี หาญพัฒนชัยกุล. (2538). *การปรับตัวของครอบครัวในการดูแลคนพิการ: ศึกษาเฉพาะกรณี อำเภอ บัวใหญ่ จังหวัดนครราชสีมา*. วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยขอนแก่น.
- จิตร ภูมิศักดิ์. (2547). *ข้อเท็จจริงว่าด้วยชนชาติขอม*. กรุงเทพฯ: มติชน.
- ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ. (ม.ป.ป.). *สังคมวิทยาและมานุษยวิทยาในวิชาสังคม*. เอกสารประกอบการเรียน รายวิชาสังคมศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- ผจงจิตต์ อธิมนันทะ. (2545). *การเปลี่ยนแปลงสังคมและวัฒนธรรม*. ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยรามคำแหง.
- ยศ สันตสมบัติ. (2543). *หลักช้าง การสร้างของอัตลักษณ์ไทในใต้คง*. กรุงเทพฯ: บริษัท อมรินทร์พริ้นติ้ง แอนด์พับลิชชิ่ง จำกัด (มหาชน).
- วีระ สมบูรณ์. (2553). *รัฐ-ชาติ ชาติพันธุ์ ข้อสังเกตบางประการว่าด้วยความเป็นชาติ ความเป็นรัฐและปัญหา ชาติพันธุ์*. รวมบทความจากมติชนสุดสัปดาห์ ฉบับประจำวันที 17 สิงหาคม 2550 ฉบับประจำวันที 25 มกราคม 2551. ใน ศรันย์ วงศ์จิตร (บรรณาธิการ). กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สมมติ โรงพิมพ์ ภาพพิมพ์.
- สุริยา สมุทคุปดี และ พัฒนา กิติอาษา. (2544). *"ยวนสี่คว" ในชุมชนทางชาติพันธุ์: เรื่องเล่า ความทรงจำ และ อัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ไทยวนในจังหวัดนครราชสีมา*. นครราชสีมา: บริษัท สมบูรณ์การพิมพ์ จำกัด.
- สุวิไล เปรมศรีรัตน์ และคณะ. (2550). สืบค้นเมื่อวันที่ 17/07/2556. จาก <http://www.oknation.net/blog/print.php?id=137264>
- สมศักดิ์ ศรีสันติสุข. (2542). *สังคมและวัฒนธรรมไทย: ลักษณะการเปลี่ยนแปลง และวิทยาการวิจัย*. ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น.
- อภิญา เพ็องฟูสกุล. (2553). *แนวความคิดพื้นฐานทางสังคมและวัฒนธรรม*. โดยคณาจารย์ภาควิชา สังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- อมรา พงศาพิชญ์. (2547). *ความหลากหลายทางวัฒนธรรม (กระบวนทัศน์และบทบาทในประชาสังคม)*. พิมพ์ครั้งที่ 4, กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- อานันท์ กาญจนพันธุ์. (2553). *แนวความคิดพื้นฐานทางสังคมและวัฒนธรรม โดยคณาจารย์ภาควิชา สังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่*.
- \_\_\_\_\_ . (2555). *ทวนคลื่นความคิดถึงศตวรรษไทยศึกษา*. ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

# การเมืองมรดกทางวัฒนธรรม (1)

1. การสื่อสารอัตลักษณ์ผ่านผ้าซิ่นของกลุ่มชาติพันธุ์ไทดำ 220  
ในพื้นที่อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย ประเทศไทย  
และแขวงหลวงน้ำทา ประเทศสาธารณรัฐประชาธิปไตย  
ประชาชนลาว  
*พิสุทธิลักษณ์ บุญโต*

---

2. การช่วงชิง “ความเป็นเขมร” ผ่านการจัดแสดงเสียง 236  
ตำนานปาจิต-อรพิมที่ปราสาทเมืองต่ำ  
*เบญจวรรณ นาราสิัจจ์*



.....

## การสื่อสารอัตลักษณ์ผ่านผ้าซิ่นของกลุ่มชาติพันธุ์ไทดำ ในพื้นที่อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย ประเทศไทย และแขวงหลวงน้ำทา ประเทศสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว

.....

พิสุทธิลักษณ์ บุญโต

อาจารย์ประจำภาควิชาสังคมและวัฒนธรรมศึกษา

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏเชียงใหม่

### บทคัดย่อ

การศึกษานี้มุ่งเปรียบเทียบการสื่อสารอัตลักษณ์กลุ่มชาติพันธุ์ไทดำใน 2 พื้นที่ คือ อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย ประเทศไทย และแขวงหลวงน้ำทา ประเทศสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว ผ่านการนำเสนอผ้าซิ่นในแต่ละบริบทพื้นที่ทางสังคม และการสื่อสารความหมายของผ้าซิ่นทั้งภายในสมาชิกกลุ่มชาติพันธุ์ และระหว่างสมาชิกกลุ่มชาติพันธุ์กับกลุ่มคนอื่น ๆ ในสังคม

ผลการศึกษาพบว่า ผ้าซิ่นที่ชาวไทดำทั้งสองพื้นที่ใช้แสดงความเป็นชาติพันธุ์คือผ้าซิ่นที่ทอด้วยกรรมวิธีมัดหมี่เช่นเดียวกัน มีชื่อเรียกที่แตกต่างกันออกไป คือ ในพื้นที่ประเทศไทย เรียกว่า “ผ้าซิ่นนางหาญ” และในพื้นที่ประเทศสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว เรียกว่า “ผ้าซิ่นหมี่” ทั้งสองลักษณะยังคงปรากฏการใช้งานในปัจจุบัน มีการปรับประยุกต์รูปแบบ วัสดุ และการตัดเย็บไปตามกระแสนิยมของกลุ่มชาติพันธุ์ และสังคมของแต่ละประเทศ ผ้าซิ่นทั้งสองลักษณะปรากฏบทบาททั้งในพื้นที่ทางสังคมภายในกลุ่มชาติพันธุ์ ต่างกลุ่มชาติพันธุ์ และพื้นที่สื่อออนไลน์ ซึ่งล้วนแสดงให้เห็นถึงลักษณะเฉพาะทางชาติพันธุ์ที่มีความแตกต่างกัน

สำหรับกระบวนการสื่อสารความหมายของผ้าซิ่นนั้น ผ้าซิ่นนางหาญถูกสืบทอดด้วยความหมายของความพิเศษหรือศักดิ์สิทธิ์จากตำนานหรือเรื่องเล่าเกี่ยวกับต้นกำเนิดการทอซึ่งมีหลากหลายสำนวนที่กล่าวอ้างความเป็นของแท้ ส่วนผ้าซิ่นหมี่ถูกสืบทอดความหมายด้วยการเชื่อมโยงความสำคัญกับพิธีกรรมและความต่อเนื่องจากการเป็นเครื่องแต่งกายในชีวิตประจำวัน ทั้งนี้ ความแตกต่างของการสื่อสารอัตลักษณ์ผ่านผ้าซิ่นในแต่ละพื้นที่เป็นผลจากการปรับประยุกต์ความเป็นไทยและลาวบางประการเข้าด้วยกัน ซึ่งส่วนหนึ่งเนื่องด้วยความต้องการแสดงตัวตนว่าเป็นส่วนหนึ่งของรัฐและเพื่อจำแนกความแตกต่างทางวัฒนธรรม

**คำสำคัญ:** ไทดำ อัตลักษณ์ชาติพันธุ์ ผ้าซิ่นนางหาญ/ผ้าซิ่นหมี่

## บทนำ

บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของการวิจัยเรื่อง “ผ้าชิ้นตาทามี่: มรดกทางวัฒนธรรมร่วมของชาวไทดำในภูมิภาคอาเซียน” ภายใต้โครงการวิจัยทุนศาสตราจารย์วิจัยดีเด่น สาขามนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ ศาสตราจารย์ ดร.สมทรง บุรุษพัฒน์ เรื่อง “การแปรตามภูมิภาคของภาษาและวัฒนธรรมกลุ่มชาติพันธุ์บางกลุ่มในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้” โดยรับทุนสนับสนุนการวิจัยจากสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) ประจำปี 2558 ทั้งนี้ พื้นที่ศึกษาหลักของโครงการวิจัยประกอบด้วยพื้นที่ 3 ประเทศที่มีความสัมพันธ์ทางด้านประวัติศาสตร์กลุ่มชาติพันธุ์ไทดำ คือ ประเทศไทย ประเทศสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว และประเทศสาธารณรัฐสังคมนิยมเวียดนาม แต่อย่างไรก็ดี บทความนี้ได้สรุปเพียงข้อสังเกตเบื้องต้นจากการศึกษาในพื้นที่ 2 ประเทศเท่านั้น และยังอยู่ในระหว่างการดำเนินการวิจัยเพื่อค้นหา เก็บรวบรวมเรียบเรียง และวิเคราะห์ความสัมพันธ์ของผ้าชิ้นกับ “ความเป็นชาติพันธุ์” ในฐานะมรดกทางวัฒนธรรมร่วมของกลุ่มชาติพันธุ์ไทดำในภูมิภาคอาเซียนให้เกิดความสมบูรณ์ต่อไป

สำหรับในทศน์ที่คลุมเครือในเรื่องกลุ่มชาติพันธุ์ (Ethnic Group) หรือความเป็นชาติพันธุ์ (Ethnicity) มีนัยหมายถึงหน่วยทางสังคมการเมืองและระบบเครือญาติเดียวกัน ผ่านประสบการณ์ทางประวัติศาสตร์ชุดเดียวกัน และมีแบบแผนทางวัฒนธรรมที่คล้ายคลึงกัน โดยอาจหมายถึงกลุ่มคนใด ๆ ที่พูดภาษาเดียวกัน แต่อย่างไรก็ดี การใช้ภาษาในการจำแนกความเป็นชาติพันธุ์นั้นเป็นสิ่งที่ต้องระมัดระวัง เนื่องด้วยภาษาสามารถเปลี่ยนแปลงได้ตลอดเวลา เช่นเดียวกับวัฒนธรรมที่ในบางบริบทกลุ่มชาติพันธุ์อาจจำเป็นต้องปรับตัวจากการปรับเปลี่ยนพรมแดนทางวัฒนธรรม ดังนั้น ปัจเจกบุคคลอาจมีสถานภาพที่เปลี่ยนแปลงไปตามการเป็นสมาชิกของกลุ่มสังคมในหลาย ๆ กลุ่มซึ่งเกิดขึ้นอย่างพร้อมกัน ส่งผลให้การแสดงอัตลักษณ์นั้นเปลี่ยนแปลงไปตามบริบทการเป็นสมาชิกของแต่ละกลุ่มสังคม (ยศ สันตสมบัติ, 2544)

แอนโทนี สมิธ (1986 อ้างถึงใน สุเทพ สุนทรภักดิ์, 2548) กล่าวถึงองค์ประกอบสำคัญของการเป็นประชาคมทางชาติพันธุ์ว่าประกอบด้วยมิติต่าง ๆ ร่วมกัน 3 ประการ คือ 1) การมีชื่อร่วมกัน (Collective Name) ซึ่งเป็นรหัสยะ (มีลักษณะลึกลับ) หรือสัญลักษณ์ที่บ่งบอกถึงการมีคุณลักษณะพิเศษร่วมกัน 2) การมีตำนานปรัมปราเกี่ยวกับกำเนิดและการสืบเชื้อสายร่วมกัน (Collective Myths of Origin and Descent) ในการอธิบายถึงการกำเนิด การเติบโต และชะตากรรมร่วมกัน ซึ่งเป็นแรงขับเคลื่อนให้ประสบการณ์ของประชาคมมีความหมายและสาระสำคัญในการก่อให้เกิดแนวทางหรือแรงบันดาลใจในการกระทำร่วมกัน และ 3) การมีประวัติศาสตร์ร่วมกัน (Shared History) ซึ่งเป็นสิ่งที่สร้างความต่อเนื่องทางกาลเวลาจากการรวบรวมประสบการณ์ของแต่ละชั่วอายุคนเข้าไว้ด้วยกัน

เช่นเดียวกับกับความเป็นชาติพันธุ์ในทศน์ของนิโคลัส เทป (อ้างถึงใน ยศ สันตสมบัติ, 2544) ที่มองว่าความเป็นชาติพันธุ์ไม่ใช่สิ่งที่ไม่ได้ถูกกำหนดขึ้นโดยสายเลือดโดยกำเนิด หากแต่เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นโดยผลของการจงใจเลือกสรรประวัติศาสตร์ของตนเองที่เกิดผลประโยชน์สูงสุดเพื่อนำมาตีความและนิยามเป็นประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์ ดังจะเห็นได้ว่า “อัตลักษณ์กลุ่มชาติพันธุ์” (Ethnic Identity) จึงควรถูกพิจารณาในลักษณะของจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ (Historical Consciousness) เนื่องด้วยการนิยามตัวตนใด ๆ ของกลุ่มชาติพันธุ์ ขึ้นอยู่กับบริบทประวัติศาสตร์ในแต่ละช่วงเวลาด้วยเช่นกัน อีกทั้งอัตลักษณ์กลุ่มชาติพันธุ์ก็สามารถผลิตขึ้นใหม่ได้ทุกช่วงเวลาตามบริบทของเหตุการณ์ที่เผชิญด้วยเช่นกัน

ดังนั้น การพิจารณาความเป็นชาติพันธุ์หรืออัตลักษณ์ชาติพันธุ์นั้น จึงมีความจำเป็นต้องพิจารณาทั้งแง่มุมของการสืบเชื้อสายด้วยระบบเครือญาติ ซึ่งเป็นองค์กรพื้นฐานทางสังคมในการหล่อหลอมวัฒนธรรม

กลุ่มชาติพันธุ์ในขณะเดียวกันก็ยังคงต้องให้ความสำคัญถึงบริบททางสังคมในแต่ละช่วงเวลาที่มีความเปลี่ยนแปลง ซึ่งส่งผลให้อัตลักษณ์ชาติพันธุ์ถูกปรับเปลี่ยนตามไปด้วย ส่วนหนึ่งเป็นเพราะปัจจัยของการอยู่รอดของชาติพันธุ์ในแต่ละช่วงเวลา ทั้งนี้ การศึกษาครั้งนี้จึงได้เลือก “วัตถุทางวัฒนธรรม” (Cultural Material) ซึ่งเป็นมรดกทางวัฒนธรรมที่สามารถจับต้องได้ (Tangible Cultural Heritage) เป็นตัวแทนในการศึกษาการเลือกสรรประวัติศาสตร์เพื่อนิยามตัวตน และทำความเข้าใจการต่อรองกับบริบททางสังคมและวัฒนธรรมอื่น ๆ เพื่อการดำรงอยู่ของความเป็นชาติพันธุ์หนึ่ง ๆ ในบริบทปัจจุบัน

สภาพบริบทสังคมปัจจุบันที่มีการกำหนดพรมแดนรัฐชาติและการแบ่งเขตแดนการปกครองในรูปแบบของประเทศ ส่งผลให้ความสัมพันธ์ทางสังคมของกลุ่มชาติพันธุ์ต้องปรับตัวไปตามระบบการเมืองการปกครอง เช่นเดียวกับกลุ่มชาติพันธุ์ไทดำ ซึ่งเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่มีถิ่นฐานเดิมอยู่ในพื้นที่มณฑลทลวงสี มณฑลยูนนาน มณฑลตังเกี๋ย บริเวณลุ่มแม่น้ำดำ และลุ่มแม่น้ำแดง โดยเฉพาะในพื้นที่แคว้นสิบสองจุไท (บังอร ปิยะพันธุ์, 2541; สมทรง บุรุษพัฒน์ และคณะ, 2554; อภิญวัฒน์ โพธิ์सान, 2552) อดีตพื้นที่ดังกล่าวมีการจัดการระบบการปกครองเป็นของตนเองมาอย่างยาวนาน จนกระทั่งในปี พ.ศ. 1885 ซึ่งกลุ่มคนไทในลาวได้สถาปนาอาณาจักรล้านช้างโดยมีศูนย์กลางการปกครองอยู่ที่หลวงพระบาง ทำให้สิบสองจุไทต้องตกอยู่ภายใต้การปกครองของหลวงพระบาง แต่อย่างไรก็ดี เนื่องด้วยพื้นที่สิบสองจุไทยนั้นตั้งอยู่ในเขตมหาอำนาจ 3 ฝ่าย คือ ลาว (หลวงพระบาง) เวียดนาม และจีน ทำให้ผู้ปกครองต้องส่งบรรณาธิการไปให้เมืองที่อยู่โดยรอบทั้งสิ้น ดังที่ได้ชื่อเรียกว่าเป็นเมืองสามฝ่ายฟ้า (บังอร ปิยะพันธุ์, 2541; สมทรง บุรุษพัฒน์ และคณะ, 2554; อภิญวัฒน์ โพธิ์सान, 2552) ทั้งนี้ ได้เกิดกรณีพิพาทในบริเวณพื้นที่ดังกล่าวหลายครั้ง ส่งผลให้เกิดการกระจัดกระจายย้ายถิ่นฐานของชาวไทดำไปยังพื้นที่ต่าง ๆ ด้วยเหตุผลทางด้านการเมืองการปกครอง ปัจจุบันในพื้นที่ภูมิภาคอาเซียน จึงปรากฏการตั้งถิ่นฐานของกลุ่มชาติพันธุ์ดังกล่าวในหลายประเทศ อาทิ ไทย ลาว และเวียดนาม

อย่างไรก็ดี บริบทของพื้นที่ วัฒนธรรม และการเมืองการปกครองที่แตกต่างกันในแต่ละพื้นที่ย่อมส่งผลให้ความเป็นชาติพันธุ์หรืออัตลักษณ์ชาติพันธุ์แต่ละกลุ่มมีความแตกต่างกันออกไป เนื่องด้วยการแสดงตัวตนของกลุ่มชาติพันธุ์ส่วนหนึ่งเป็นผลจากการเลือกสรรเพื่อความอยู่รอดในสังคม การศึกษาครั้งนี้จึงพยายามทำความเข้าใจความเป็นชาติพันธุ์ผ่านวัตถุทางวัฒนธรรมร่วมของกลุ่มชาติพันธุ์ไทดำในต่างบริบทพื้นที่ โดยเลือกกรณีศึกษาเปรียบเทียบ “ผ้าซิ่นนางหาญ” ของกลุ่มชาติพันธุ์ไทดำในพื้นที่บ้านนาป่าหนาด ตำบลเขาแก้ว อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย และ “ผ้าซิ่นหมี่” ของกลุ่มชาติพันธุ์ไทดำในพื้นที่บ้านหัวขัว บ้านน้ำแฉ่น และบ้านท่งไ้ใต้ แขวงหลวงน้ำทา ประเทศสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว ซึ่งมีลักษณะร่วมของโครงสร้างของผ้าซิ่นและบทบาทหน้าที่การใช้งานที่ยังคงปรากฏความสำคัญต่อกลุ่มชาติพันธุ์ไทดำในปัจจุบัน

## วัตถุประสงค์

1. ศึกษาเปรียบเทียบกระบวนการสื่อสารผ่านผ้าซิ่นของกลุ่มชาติพันธุ์ไทดำในพื้นที่ประเทศไทยและสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว
2. วิเคราะห์ความสัมพันธ์ของการแสดงอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ไทดำผ่านผ้าซิ่นในพื้นที่ประเทศไทยและสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว

## วิธีการศึกษา

บทความนี้มุ่งเน้นการศึกษาเชิงเปรียบเทียบกระบวนการสื่อสารอัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ไทดำในต่างบริบทพื้นที่ ได้แก่ พื้นที่บ้านนาป่าหนาด ตำบลเขาแก้ว อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย ประเทศไทย และพื้นที่บ้านหัวขัว บ้านน้ำแ่ง และบ้านท่งไ้ใต้ แขวงหลวงน้ำทา ประเทศสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว ผ่านการนำเสนอวัตถุทางวัฒนธรรม (Cultural Material) กรณีศึกษา “ผ้าซิ่นนางหาญ” และ “ผ้าซิ่นหมี่” การศึกษาครั้งนี้ใช้แนวคิดอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ (Ethnic Identity) ร่วมในการอธิบายกระบวนการสื่อสารความหมายผ่านผ้าซิ่น และวิเคราะห์การปรากฏบทบาทของผ้าซิ่นบนพื้นที่ทางสังคมต่าง ๆ ในบริบทปัจจุบัน เก็บรวบรวมข้อมูลด้วยมุมมองมานุษยวิทยาวัฒนธรรมโดยระเบียบวิธีวิจัยเชิงคุณภาพ นอกจากนี้ยังได้ประยุกต์แนวทางการจัดทำทะเบียนวัตถุพิพิธภัณฑสถานในการเก็บรวบรวมข้อมูลทางกายภาพของผ้าซิ่นเพื่อวิเคราะห์ความสัมพันธ์ของวัตถุทางวัฒนธรรมต่างบริบทพื้นที่

## ผลการศึกษา

การอพยพย้ายถิ่นฐานของชาวไทดำเข้ามาในประเทศไทยนั้นเกิดขึ้นในสมัยกรุงธนบุรีและรัตนโกสินทร์ ตอนต้นจากการที่สยามได้เข้าไปมีอำนาจเหนืออาณาจักรล้านช้าง ทำให้เกิดการกวาดต้อนชาวไทดำเข้ามาในประเทศไทย โดยมีการกวาดต้อนหลายครั้ง ได้แก่ พ.ศ. 2322 กวาดต้อนชาวไทดำซึ่งมีถิ่นฐานติดกับพื้นที่เวียดนามซึ่งเป็นเมืองสามฝ่ายฟ้าจากกรณีพิพาทของอาณาจักรจำปาศักดิ์และอาณาจักรเวียงจันทน์ พ.ศ. 2335 จากกรณีเมืองแฉกและเมืองพวนแข็งข้อต่อสยาม พ.ศ. 2378 จากกรณีเมืองแฉกแข็งข้อต่อเมืองหลวงพระบาง พ.ศ. 2425 จากกรณีเหตุการณ์กบฏจีนฮ่อ อย่างไรก็ตาม ชาวไทดำที่อพยพเข้ามาในช่วงระยะเวลาดังกล่าวนี้ได้อพยพไปยังประเทศลาวในปี พ.ศ. 2530 และกลับเข้ามาตั้งถิ่นฐานอีกครั้งในปี พ.ศ. 2560 โดยได้ตั้งบ้านเรือนอยู่ที่บ้านนาป่าหนาด อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย ตั้งแต่นั้นเป็นต้นมา (สุมิตร ปิติพัฒน์ และคณะ, 2521; บังอร ปิยะพันธุ์, 2541; อภิภูวัฒน์ โพธิ์สาน, 2552) ปัจจุบันกลุ่มชาติพันธุ์ไทดำกระจัดกระจายอยู่ในหลายจังหวัดในหลายภาคของประเทศไทย อาทิ เพชรบุรี กาญจนบุรี ราชบุรี นครปฐม สมุทรสาคร สมุทรสงคราม สุพรรณบุรี ลพบุรี สระบุรี นครสวรรค์ พิจิตร พิษณุโลก กำแพงเพชร สุโขทัย อุตรดิตถ์ เลย ชุมพร สุราษฎร์ธานี และเลย (สมทรง บุรุษพัฒน์ และคณะ, 2554)

สำหรับประเทศสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว เป็นประเทศที่มีความหลากหลายของกลุ่มชาติพันธุ์ การจัดจำแนกประชากรในพื้นที่สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาวโดยการใช้เกณฑ์กลุ่มชาติพันธุ์ตามภาษาพูดและระดับความสูงของพื้นที่อยู่อาศัยนั้น สามารถแบ่งออกได้เป็น 3 กลุ่มใหญ่คือ กลุ่มลาวลุ่ม กลุ่มลาวเทิง และกลุ่มลาวสูง โดยกลุ่มชาติพันธุ์ไทดำนั้นจัดอยู่ในกลุ่มลาวลุ่มร่วมกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ อาทิ ลาว พวน ลื้อ ผู้ไท ไทแดง ยวน ฯลฯ ซึ่งมีลักษณะร่วมกันของภาษาพูดไท-ลาว การตั้งบ้านเรือนบริเวณพื้นที่ราบลุ่มแม่น้ำโขงและแม่น้ำสาขาต่าง ๆ การรับประทานข้าวเหนียว และการนับถือศาสนาพุทธ (ดาร์วาร์ตัน เมตตาริกานนท์, 2555) ทั้งนี้ การอพยพของชาวไทดำเข้าสู่ประเทศลาวนั้น ส่วนหนึ่งสืบเนื่องจากการที่ชาวไทดำเข้าร่วมกับเวียดมินเพื่อช่วยเวียดนามต่อสู้กับฝรั่งเศสที่พยายามเข้าปกครองเวียดนามในช่วงสงครามโลกครั้งที่ 2 เมื่อฝรั่งเศสพ่ายแพ้สงครามในเวียดนามที่เดียนเบียนฟู ในปี พ.ศ. 2497 คนไทยในเวียดนามเหนือทั้งหมดซึ่งรวมไปถึงชาวไทดำจึงตกอยู่ภายใต้การปกครองของเวียดนามที่นิยมระบอบการปกครองแบบสังคมนิยม เหตุการณ์ดังกล่าวจึงส่งผลให้บางกลุ่มได้อพยพออกนอกประเทศเพื่อความปลอดภัยไปอาศัยยังประเทศลาวและประเทศฝรั่งเศส (สุมิตร ปิติพัฒน์, 2546) ทั้งนี้ ในปัจจุบัน

กลุ่มชาติพันธุ์ไทดำนั้นกระจายตัวตั้งถิ่นฐานในพื้นที่แขวงต่าง ๆ ได้แก่ หัวพัน พงสาลี อุดมไซ บ่อแก้ว หลวงน้ำทา บ่อแก้ว และหลวงพระบาง

ทั้งนี้ เพื่อทำความเข้าใจการสื่อสารความเป็นชาติพันธุ์ในต่างบริบทพื้นที่ ผู้ศึกษาวิจัยจึงได้หยิบยก วัตถุทางวัฒนธรรม (Cultural Material) ขึ้นมาเป็นกรณีศึกษาโดยเลือก “ผ้าซิ่น” ซึ่งเป็นมรดกทางวัฒนธรรม (Cultural Heritage) ของสตรีกลุ่มชาติพันธุ์ไทดำ ที่ถูกส่งผ่านจากรุ่นสู่รุ่นทั้งบทบาทการใช้งานที่มีความต่อเนื่อง จากอดีตจนถึงปัจจุบัน อีกทั้งยังปรากฏการส่งผ่านกระบวนการสืบทอดในรูปแบบมูขุปาฐะจากการผลิตวัตถุ และกระบวนการสืบทอดรูปแบบมูขุปาฐะจากการส่งต่อความหมายจากประสบการณ์ความทรงจำที่ถูกผลิตซ้ำ ภายในในกลุ่มชาติพันธุ์ โดยลักษณะร่วมทางกายภาพของผ้าซิ่นทั้งสองบริบทพื้นที่นั้น ได้แก่ ลักษณะร่วมของกรรมวิธีการทอผ้าแบบมัดหมี่<sup>1</sup> และซิด<sup>2</sup> รวมทั้งลักษณะร่วมของโครงสร้างผ้าซิ่น ซึ่งผู้ศึกษาได้เลือกกรณีศึกษาระหว่าง “ผ้าซิ่นนางหาญ” และ “ผ้าซิ่นหมี่” นอกจากนี้ เหตุผลสำคัญอีกประการที่ผู้ศึกษาพิจารณาเลือก “ผ้า” เป็นตัวแทนเพื่อทำความเข้าใจวัฒนธรรมนั้น สืบเนื่องจาก “ผ้า” ดังกล่าวเป็นมรดกภูมิปัญญาทางวัฒนธรรมที่ผ่านการคัดสรรให้เป็นวัฒนธรรมที่ยังคงดำรงอยู่ในบริบทสังคมร่วมสมัยในปัจจุบัน

ดังจะสามารถอธิบายเพิ่มเติมเกี่ยวกับความสำคัญของผ้าในวัฒนธรรมไทดำประเทศไทยได้ว่า ผ้าของชาวไทดำนั้นปรากฏในทุกช่วงชีวิตเช่นเดียวกับกลุ่มชาติพันธุ์ไทกลุ่มอื่น ๆ โดยเอกลักษณ์คือผ้าที่ย้อมครามจนสีเข้มหรือดำ สามารถจัดจำแนกได้เป็น 2 ลักษณะ คือ ผ้าที่ใช้ในชีวิตประจำวัน ได้แก่ ผ้าที่ใช้เป็นเครื่องนุ่งห่มโดยทั่วไป และผ้าที่ใช้ในประเพณีและพิธีกรรม ได้แก่ ผ้าที่เป็นองค์ประกอบต่าง ๆ ของการจัดงานประเพณีและพิธีกรรม (สุมิตร ปิติพัฒน์ และคณะ, 2553) เช่นเดียวกับชาวไทดำในประเทศสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว ความสำคัญของผ้าจะมีความสัมพันธ์กับผู้หญิง โดยหญิงชาวไทดำจะต้องเป็นผู้เย็บเครื่องนอนด้วยตนเอง สิ่งเหล่านี้ล้วนเป็นเครื่องบ่งบอกความสามารถและความคิดสร้างสรรค์ อีกทั้งยังมีความสำคัญในฐานะเป็นสินสอดสำหรับการแต่งงานของตนเอง รวมถึงมีบทบาทสำคัญในพิธีกรรมศพของชาวไทดำ และประเพณีการเลี้ยงผีบรรพบุรุษอีกด้วย (Traditional Arts and Ethnology Centre, 2012)

### การส่งผ่านนิยามและความเป็นมาของผ้าซิ่นจากประสบการณ์ความทรงจำ

การให้คำนิยามความหมายรวมทั้งประวัติความเป็นมาของผ้าซิ่นทั้งสองบริบทพื้นที่จากประสบการณ์ความทรงจำของชาวไทดำส่วนมากถูกถ่ายทอดในลักษณะมูขุปาฐะเช่นเดียวกัน หากแต่สิ่งที่แตกต่างกันนั้นคือ “การให้คุณค่า” กับผ้าซิ่น คุณค่าหลักของผ้าซิ่นนางหาญยึดโยงกับเรื่องเล่า ตำนานซึ่งสะท้อนให้เห็นถึงความพิเศษบางประการของผ้าซิ่นที่แตกต่างกับผ้าประเภทอื่น ๆ ของชาวไทดำ ในขณะที่ผ้าซิ่นหมี่ มีคุณค่าหลักในฐานะของใช้ในชีวิตประจำวันซึ่งมีมูลค่าที่สูงกว่าผ้าลักษณะอื่น ๆ ของชาวไทดำ อีกทั้งยังยึดโยงบางประการกับความเชื่อเรื่องแกนและผีบรรพบุรุษ

ความเป็นมาที่ปรากฏผ่านตำนานเรื่องเล่าของชาวไทดำเกี่ยวกับ “ผ้าซิ่นนางหาญ” ในประเทศไทยนั้น พบความย้อนแย้งของเรื่องเล่าจำนวน 3 สำนวน โดยสำนวนแรกนั้นปรากฏในหนังสือเรื่องช่างทอร้อยใจ เทิดไต้ 72 พรรษา (สน สีมাত্রัง และคณะ, 2548) ซึ่งสอดคล้องกับเรื่องเล่าของชาน ช้อนเปียยุง (สัมภาษณ์,

<sup>1</sup> มัดหมี่ คือ กรรมวิธีการทอผ้าที่มีการมัดเส้นใยเพื่อสร้างลวดลายก่อนย้อมสีและทอ (ทรงศักดิ์ ปรางค์วัฒนากุล [บ.ก.], 2536)

<sup>2</sup> ซิด คือ กรรมวิธีการทอผ้าที่มีการเพิ่มเส้นด้ายพุ่งพิเศษบนผืนผ้าเพื่อสร้างลวดลายข้ามช่วงด้ายเส้นยืนบนผืนผ้า (ทรงศักดิ์ ปรางค์วัฒนากุล [บ.ก.], 2536)



2558) และสำนวน กรมทอง (สัมภาษณ์, 2558) อีกทั้งยังปรากฏในเนื้อหาของปายนิทรรศการภายในกลุ่มทอผ้าพื้นเมืองไทดำ (พื้นฟู) หมู่ที่ 4 และปรากฏบนธงจำหน่ายสินค้าของกลุ่มดังกล่าว สำนวนนี้มีใจความสำคัญกล่าวถึงที่มาของชื่อของผ้าชิ้น โดยกล่าวว่า คำว่า “นางหาญ” เป็นชื่อเรียกผ้าที่ผู้เฒ่าชาวไทดำได้ยกย่องแก่สตรีชาวไทดำคนหนึ่งที่สามารถทอผ้าชิ้นจนสำเร็จ โดยเรียกว่า “ผ้าฝ้ายทอมือลายนางหาญ” ส่วนที่มาของผ้าชิ้นนั้น แหล่งข้อมูลทั้งหมดได้กล่าวไปในทิศทางเดียวกัน กล่าวคือ กล่าวถึงหญิงชาวไทดำคนหนึ่งที่ได้ออกแบบและทอผ้าซึ่งมี 3 ลายในหนึ่งผืนขึ้นโดยตั้งใจว่าจะไว้ใช้สวมใส่เอง แต่เมื่อลงมือทอผ้าก็ได้เสียชีวิตลง หญิงคนที่ 2 เมื่อทอก็เสียชีวิตเช่นเดียวกัน ผู้เฒ่าผู้แก่ในหมู่บ้านจึงห้ามไม่ให้มีการทอผ้าผืนนี้ต่อไป ทั้งนี้ มีหญิงคนหนึ่งซึ่งเป็นคนที่ 3 ได้อาสาจะทอผ้าต่อจนสำเร็จ โดยก่อนทอได้บอกกล่าวผีเรือนแล้วอธิษฐานว่าหากทอสำเร็จจะถวายผ้าผืนนี้แก่ผีเรือนก่อนนำมาใช้สอย ทำยที่สุด ผู้หญิงคนนี้สามารถทอผ้าผืนนี้ต่อได้จนสำเร็จ และผ้านี้จึงถูกใช้เป็นเครื่องเช่นไหว้สำหรับผีเรือนสืบมา

สำหรับสำนวนที่ 2 นั้นปรากฏเฉพาะในหนังสือเรื่องช่างทอร้อยใจ เทิดไท้ 72 พรรษา กล่าวถึงความเป็นมาของผ้าชิ้นนางหาญว่าเป็นผ้าที่ชาวไทดำในพื้นที่บ้านนาป่าหนาดได้นำมาจากเมืองแถงหรือเมืองเดียนเบียนฟูในคราวที่อพยพเข้ามายังประเทศลาวและประเทศไทย มีมาตั้งแต่สมัยใดนั้นไม่มีการบันทึกไว้ โดยผ้านี้เป็นผ้าถุงของภรรยาเจ้านายชั้นผู้ใหญ่ท่านหนึ่งที่ทอขึ้นเพื่อใส่ให้แตกต่างจากผ้าชิ้นไทดำทั่วไป เป็นเครื่องแต่งกายของชั้นเจ้านายฝ่ายหญิง บุคคลทั่วไปไม่สามารถนำมาใช้ได้ (สน สีมาตรง และคณะ, 2548)

ส่วนสำนวนที่ 3 ได้กล่าวถึงชื่อ “นางหาญ” ว่าเป็นชื่อของสตรีชาวไทดำคนหนึ่งซึ่งเดิมชื่อ “นางหุ่ง” โดยชื่อ “หาญ” นั้นเป็นชื่อที่ได้รับพระราชทานจากกษัตริย์ไทดำ คราวที่ทอผ้าชิ้นผืนหนึ่งถวายพระราชินีไทดำโดยภูมิหลังของผู้หญิงคนนี้เป็นคนที่มีปัญหาครอบครัวสามีได้ไปมีภรรยาใหม่ ผู้หญิงคนนี้ทุกข์ใจและเสียใจมาก ผู้หญิงคนนี้ได้คิดค้นลายผ้าชิ้นผืนหนึ่ง เมื่อทอผ้าเสร็จจึงนำไปถวายราชินีไทดำ ราชินีได้ยกย่องว่าเป็นผู้ที่กล้าหาญ อดทน สามารถทอได้จนสำเร็จ จากนั้นกษัตริย์จึงได้พระราชทานชื่อให้จากนางหุ่งเป็นนางหาญ และได้เรียกชื่อผ้าดังกล่าวว่า “ผ้าชิ้นมัดหมี่ลายขิดของนางหาญ” ชื่อของผ้าจึงเป็นชื่อเรียกที่มาจากชื่อของผู้ทอนั่นเอง ทั้งนี้หลังจากที่นางหาญได้รับพระราชทานชื่อแล้วจึงตรอมใจตายจากปัญหาเดิมเรื่องครอบครัวสำหรับความเกี่ยวข้องกับการใช้ประกอบพิธีกรรมนั้น ในอดีตผ้าลักษณะนี้ได้รับการยกย่องว่าเป็นของสูงมีบทบาทในการใช้สำหรับประกอบพิธีเพื่อติดต่อกับแดน (โสภมา คุ่มคำ, สัมภาษณ์, 2558)

ดังจะเห็นได้ว่า จากเนื้อความทั้งสามสำนวนข้างต้นนั้นมีลักษณะร่วมกันหลายประการ ประการแรกคือ การเป็นผ้าที่มีลักษณะพิเศษ โดยเป็นผ้าที่ทอยาก สะท้อนถึงความสามารถทางภูมิปัญญาและความอดทนของผู้ทอ ซึ่งปรากฏในสำนวนที่ 1 และ 3 ประการที่สอง ผ้ดังกล่าวมีความเกี่ยวข้องกับลำดับชนชั้นปรากฏในสำนวนที่ 2 และสำนวนที่ 3 โดยการกล่าวถึงความสัมพันธ์กับชนชั้นปกครองของกลุ่มชาติพันธุ์ ประการที่สาม พบลักษณะร่วมกันในสำนวนที่ 1 และ 3 ว่าผ้านางหาญมีความเกี่ยวข้องกับระบบความเชื่อเรื่องแถงและผีบรรพบุรุษของชาวไทดำในฐานะสื่อกลางในการติดต่อกับโลกอื่น ๆ ที่ไม่ใช่โลกมนุษย์ และประการสุดท้าย เป็นลักษณะร่วมกันในทุกสำนวน คือ การเป็นผ้าสำหรับ “ผู้หญิง” ทั้งนี้ ลักษณะร่วมกันของเนื้อความในแต่ละสำนวนนั้น สะท้อนให้เห็นว่าผ้านางหาญมีคุณค่าหรือความสำคัญพิเศษในลักษณะใดลักษณะหนึ่งต่อชาวไทดำในพื้นที่บ้านนาป่าหนาด ตำบลเขาแก้ว อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย

อย่างไรก็ดี เมื่อพิจารณาเปรียบเทียบกับ “ผ้าชิ้นหมี่” ในพื้นที่ประเทศลาว พบความแตกต่างอย่างชัดเจนในเรื่อง “ชื่อเรียก” ผ้าซึ่งทอขึ้นด้วยกรรมวิธีเดียวกัน และมีลักษณะโครงสร้างที่คล้ายคลึงกัน โดยไม่ปรากฏ



การเรียกชื่อผ้าขึ้นนางหาญ แต่ปรากฏการเรียกชื่อจำนวน 2 ชื่อ คือ ส่วนมาก เรียกว่า “ผ้าขึ้นหมี” และบางส่วน เรียกว่า “ผ้าขึ้นตาหมี” โดยเป็นการเรียกตามลักษณะเส้นใยของผ้าที่ทอขึ้นจากไหมหมี (ไหม) และการเรียกชื่อตามลักษณะของผ้า อีกทั้ง ยังไม่ปรากฏตำนานเรื่องเล่าในลักษณะคล้ายคลึงกับประเทศไทย อย่างไรก็ตาม ประสพการณ์ความทรงจำของชาวไทดำในประเทศลาวเกี่ยวกับนิยามความหมายและความสำคัญของผ้าขึ้นหมีสามารถอธิบายได้เป็น 2 ลักษณะตามบทบาทการใช้งานของผ้าขึ้น ได้แก่ บทบาทการเป็นผ้าที่ใช้ในชีวิตประจำวัน โดยผ้าขึ้นหมีเป็นผ้าที่ชาวไทดำสวมใส่ในทุกๆ โอกาสทั้งการสวมใส่อยู่บ้าน ทำงาน หรือในโอกาสพิเศษต่างๆ ทั้งที่เป็นกิจกรรมภายในและต่างกลุ่มชาติพันธุ์ ซึ่งเป็นที่รับรู้โดยทั่วไปของประชาชนชาวลาวในพื้นที่แขวงหลวงน้ำทาว่าขึ้นในลักษณะนี้บ่งบอกถึงเอกลักษณ์การแต่งกายของกลุ่มชาติพันธุ์ไทดำ (แฮม ลอวันคำ, สัมภาษณ์, 2558; อ้อ วาดทองลือ, สัมภาษณ์, 2558; บัวออน เจือไซทอง, สัมภาษณ์, 2559; เปิง แฝงบัววัน, สัมภาษณ์, 2559; แวน จันทะนาม, สัมภาษณ์, 2559)

สำหรับบทบาทที่สองนั้น ปรากฏความสำคัญในการเป็นสื่อกลางเพื่อติดต่อกับโลกอื่น ๆ ที่ไม่ใช่โลกมนุษย์ในพิธีเสนเรือนและพิธีเสนจวง โดยผ้าที่ใช้ในพิธีเสนเรือนนั้นตามปกติแล้วจะใช้เสื้อผ้าเครื่องแต่งกายตามที่แต่ละครอบครัวมีครอบครองในการเช่นไหว้เพื่อมอบแก่ผีเรือน หากบ้านใดมีผ้าขึ้นหมีก็จะใช้ผ้างดังกล่าวเป็นหนึ่งในของใช้สำหรับประกอบพิธี (บุญ จันทาวีไล, สัมภาษณ์, 2558; มน พมมะนีสอน, สัมภาษณ์, 2559) แต่สำหรับพิธีเสนจวง จากประสพการณ์ความทรงจำของเพ็ง เอื่องดวงแฮม (สัมภาษณ์, 2559) และเอี้ย ลอสมมวน (สัมภาษณ์, 2559) ชาวไทดำบ้านห้วยขั้ว รวมทั้งอิน ลอวันเปียง (สัมภาษณ์, 2559) ชาวไทดำบ้านทุ่งไผ่ได้ซึ่งได้สืบทอดการเป็นแม่มด<sup>3</sup> ได้กล่าวในลักษณะเดียวกันว่า ในอดีตตนเคยเห็นการใช้ผ้าขึ้นหมีในการประกอบพิธีเสนจวง โดยเป็นผ้าที่มดลาว (พอมด) สวมใส่เพื่อทำพิธีหนึ่งซึ่งใช้แพะในการทำพิธี นอกจากนี้ยังได้อธิบายเพิ่มเติมอย่างคร่าวถึงพิธีดังกล่าวว่าเป็นพิธีที่จะประกอบขึ้นตามความเชื่อที่ว่าเมื่อสามีของหญิงชาวไทดำได้เสียชีวิตลง จะเกิดเหตุการณ์เจ็บป่วยของผู้หญิงที่ดลบันดาลขึ้นโดยผีจวง ซึ่งเป็นผีของผู้ชายหรือผีผู้ขึ้น จึงต้องทำพิธีดังกล่าวเพื่อตัดความสัมพันธ์ระหว่างโลกมนุษย์กับโลกหลังความตาย อย่างไรก็ตาม อิน ลอวันเปียง (สัมภาษณ์, 2559) ยังได้กล่าวถึงลักษณะพิเศษของผ้าขึ้นที่มดลาวใช้ในการประกอบพิธีซึ่งตนเคยเห็นว่ามีลักษณะแปลกกว่าขึ้นโดยปกติทั่วไปในปัจจุบัน โดยมีการทอด้วยกรรมวิธีขีดจำนวนมากประสมกับการทอมัดหมีตลอดทั้งตัวขึ้น และมีลวดลายที่วิจิตรมากกว่าขึ้นหมีที่ปรากฏในปัจจุบัน

ทั้งนี้ จากการสืบค้นหลักฐานเอกสารที่เกี่ยวข้องกับความเชื่อและพิธีกรรมของชาวไทดำนั้น ปรากฏงานเขียนของสุมิตร ปิติพัฒน์ (2545) ซึ่งได้กล่าวถึงพิธีเสนจวงในหนังสือศาสนาและความเชื่อไทดำในสิบสองจุไทย สาธารณรัฐสังคมนิยมเวียดนามว่าพิธีเสนดังกล่าวเป็นพิธีที่จะต้องมีการฆ่าแพะ (ฟันแบ้) เพื่อสังเวย หรือที่เรียกว่า “เสนแบ” เป็นพิธีที่มักจะใช้กับผู้ป่วยที่มีอาการหนัก โดยผู้ที่ทำพิธีได้นั้นจะต้องเป็นมดลาวเท่านั้น เนื่องด้วยต้องมีการฆ่าแพะและต้องใช้ดาบเป็นอาวุธ ซึ่งมีเพียงแต่เฉพาะมดลาวเท่านั้นที่มีดาบในการทำพิธีรักษา ชาวไทดำเชื่อว่าพิธีกรรมนี้เป็นการเช่นผีฟ้าหรือถนให้เข้ามาช่วยเนื่องจากมดนั้นไม่มีอำนาจเพียงพอ โดยการเจ็บป่วยที่ต้องใช้การฆ่าแพะเพื่อรักษานั้นมักจะเป็นการเจ็บป่วยจากแรงอาฆาต

<sup>3</sup> มด (Sorcerer) เป็นผู้รักษาอาการเจ็บไข้ที่คนไทดำเชื่อว่าเกิดจากการกระทำของผีต่าง ๆ อาจเป็นได้ทั้งเพศชายและเพศหญิง แต่ต้องมีเชื้อสายเกี่ยวโยงโดยมีพ่อแม่หรือบรรพบุรุษเป็นมดมาก่อน การสืบทอดมดหรือการรับมด (ฮับมด) จะเกิดขึ้นจากการที่ผีมดมาเข้าทรงแสดงความจำนงว่าต้องการให้บุคคลนั้น ๆ เป็นมดต่อไปโดยอาจทำให้เกิดอาการเจ็บป่วย บุคคลนั้นจะต้องตัดสินใจที่จะเป็นมดและร่ำเรียนวิชาทางไสยศาสตร์ อาการเจ็บป่วยเหล่านั้นก็จะหายเป็นปกติ ทั้งนี้ มดผู้หญิงจะเรียกว่า “แม่มด” ส่วนมดผู้ชายจะเรียกว่า “พอมด” หรือ “มดลาว” (สุมิตร ปิติพัฒน์, 2546)

สำหรับการกล่าวถึง “ฝิจวง” นั้น ปรากฏการกล่าวถึงในหนังสือเรื่องประวัติศาสตร์สิบสองจุไท (ภัททิยา ยิมเรวัต, 2544) ถึงการเป็นชื่อเมืองซึ่งเป็นที่อยู่ของฝิจื่อว่า “เมืองฝิจ้วง” เป็นเมืองที่คนผู้จะมารวมตัวกันเมื่อเสียชีวิต ในเมืองนั้นจะไม่มีเมีย ไม่มีพ่อ และมีแต่เพียงซู้ โดยกิจกรรมภายในเมืองนั้นได้แก่การขับลำร้องเพลงหาซู้ เมืองนี้เป็นส่วนหนึ่งของคำที่มีลักษณะเช่นเดียวกับเมืองมนุษย์ แต่แตกต่างที่เป็นเมืองของผู้ที่เสียชีวิตแล้ว ทั้งนี้ จะมีแถบคอยควบคุมให้ปฏิบัติตนตามข้อบังคับของแต่ละเมือง นอกจากนี้ จากการสืบค้นข้อมูลผ้าชิ้นมัดหมี่ซึ่งมีลักษณะพิเศษของชาวไทดำนั้น พบข้อมูลที่น่าสนใจในหนังสือ Weaving Paradise: Southeast Asian Textiles and their Creators ซึ่งปรากฏภาพและข้อมูลเกี่ยวกับผ้าชิ้นที่ถูกเรียกชื่อว่า “ชิ้นผี” หรือ “ชิ้นหมอผี” ของชาวไทดำในพื้นที่ภาคตะวันออกเฉียงเหนือ ประเทศลาว และภาคตะวันตกเฉียงเหนือ ประเทศเวียดนาม ถึงลักษณะของผืนผ้าที่ทอด้วยเส้นใยไหมและฝ้าย โดยใช้กรรมวิธีการทอจกหรือเกาะ ขิด และมัดหมี่เส้นพุ่ง ระบุลวดลายสามเหลี่ยมที่มัดจากส่วนหางของเงือกซึ่งเป็นภาพแทนจิ้งเรื่อนของผู้ตายที่สร้างไว้เหนือหลุมศพ และระบุเพิ่มเติมว่าเป็นลวดลายที่มักพบในผ้าชิ้นที่ใช้สวมใส่ในพิธีศพ (McIntosh, L., 2007)

จากข้อมูลข้างต้นนั้น ดังจะสามารถเชื่อมโยงความสัมพันธ์บางประการระหว่างข้อมูลเอกสารทั้งเรื่อง พิธีเสนจวง ฝิจวง และผ้าชิ้นฝักกับประสบการณ์ความทรงจำของชาวไทดำในพื้นที่แขวงหลวงน้ำทาซึ่งมีความสอดคล้องกัน โดยสามารถตั้งข้อสันนิษฐานเบื้องต้นได้ว่าผ้าชิ้นซึ่งทอด้วยกรรมวิธีมัดหมี่และขิดที่มีลักษณะพิเศษอาจมีความเกี่ยวข้องบางประการกับการมดลาว พิธีเสนจวง และฝิจวง หรือการประกอบพิธีอื่นๆ ที่มีความเกี่ยวข้องกับระบบความเชื่อเรื่องผีของชาวไทดำ

นอกจากประสบการณ์ความทรงจำของชาวไทดำที่มีความเกี่ยวข้องกับบทบาทการใช้งานผ้าทั้งสองลักษณะแล้วนั้น จากการเก็บรวบรวมข้อมูลยังปรากฏข้อสันนิษฐานบางประการเกี่ยวกับผ้าชิ้นหมี่หรือผ้าชิ้นตาหมี่ที่สัมพันธ์กับข้อมูลภูมิประเทศและประวัติศาสตร์ โดยปรากฏคำกล่าวที่ว่า “ชิ้นตาหมี่เมืองบม ชิ้นตากลมเมืองฮ่อ” โดยอิน ลอวันเปียง (สัมภาษณ์, 2559) ได้อธิบายถึงชื่อเมืองที่ปรากฏในคำกล่าวดังกล่าวว่า “เมืองบม” นั้นหมายถึงเมืองฟ้าเมืองสวรรค์ ส่วน “เมืองฮ่อ” นั้นหมายถึงเมืองจีน และได้สันนิษฐานว่าน่าจะเป็นชื่อเมืองซึ่งเป็นที่มาของชิ้นในรูปแบบต่างๆ ทั้งนี้ คำกล่าวถึงผ้าชิ้นและชื่อเมืองดังกล่าวมีความสอดคล้องกับบทกลอนที่ปรากฏในกลุ่มชาติพันธุ์ไทดำในพื้นที่ภูมิภาคตะวันตกของประเทศไทยซึ่งพ้องกันทั้งในพื้นที่อำเภอเขาย้อย จังหวัดเพชรบุรี, อำเภอกำแพงแสน จังหวัดนครปฐม และอำเภอปากท่อ จังหวัดราชบุรี แต่ก็ไม่มีผู้ทราบความหมายและความสัมพันธ์ที่เกี่ยวข้องกันระหว่างผ้าชิ้นและชื่อเมืองแต่อย่างไร (พิสุทธิลักษณ์ บุญโต, 2557)

อย่างไรก็ตาม จากการสืบค้นเอกสารที่มีการกล่าวถึงชื่อเมืองเก่าที่เกี่ยวข้องกับถิ่นฐานเดิมของชาวไทดำ ผู้ศึกษาพบความสอดคล้องกับบทความเรื่อง “คนไทยขาว” และ “คนไทยดำ” ในภาคตะวันตกเฉียงเหนือของเวียดนาม “ชื่อนั้นสำคัญไฉน” ซึ่งเขียนโดยเก็ม จอง เป็นภาษาเวียดนาม และแปลเป็นภาษาไทยโดยพรเพ็ญ ยันตระกุล (2532) โดยพบว่ามีกรกล่าวถึงคำขยายความเกี่ยวกับชื่อเมือง ความว่า

“...‘เชียงหมี่มีน้ำฮ้อ’ ที่นั่นมีการทอผ้าฝ้ายมาก’

(เชียงหมี่ มีน้ำฮ้อ คนไทยเรียกว่า เมืองเชียงหมี่ หรือ เมืองหมี่ เมืองมีน เมืองฮ้อ)...

...‘เมืองโคม เมืองบัว มีผ้า’

(เมืองโคม เมืองบัว คนไทยเรียกว่า เมืองโคม หรือเมืองบุม ปัจจุบันอยู่ในตำบลเมืองแต้ ลายโจว)...

(พรเพ็ญ ฮั่นตระกูล, 2532: 6)

จากการกล่าวถึงชื่อเมืองข้างต้นในเอกสารนั้น ผู้ศึกษาตั้งข้อสันนิษฐานว่าอาจมีความสัมพันธ์กับชื่อเมืองที่ปรากฏในคำกลอนซึ่งพ้องกันทั้งในประเทศไทยและประเทศลาว โดยเสียงที่เพี้ยนจากกันอาจเนื่องด้วยสำเนียงภาษาพูดของแต่ละท้องถิ่น ทั้งนี้ สามารถตั้งข้อสมมติฐานได้ว่าผ้าซิ่นตาหมี่อาจมีความสัมพันธ์กับเมืองบม ซึ่งปรากฏหลักฐานเอกสารในชื่อเมืองโคม เมืองบัว หรือเมืองบุมที่ปัจจุบันอยู่ในพื้นที่ลายโจว (Lai Chau) ประเทศเวียดนาม ซึ่งเป็นถิ่นฐานเดิมของชาวไทยดำก่อนการอพยพย้ายถิ่นฐานไปยังพื้นที่ต่าง ๆ รวมถึงแขวงหลวงน้ำทา ประเทศลาว นอกจากนี้ยังอาจมีความสัมพันธ์กับเมืองฮ้อ ซึ่งปรากฏหลักฐานเอกสารในชื่อเมืองเชียงหมี่ เมืองหมี่ เมืองมีน หรือเมืองฮ้อ ซึ่งถูกบันทึกว่ามีการทอผ้าฝ้ายเป็นจำนวนมาก อย่างไรก็ตามข้อสมมติฐานดังกล่าวยังต้องมีการสืบค้นหลักฐานอื่น ๆ เพิ่มเติมเพื่อยืนยันความน่าเชื่อถือที่มากยิ่งขึ้นในการสรุปข้อมูลต่อไป

### บทบาทของผ้าซิ่นบนพื้นที่ทางสังคมในบริบทร่วมสมัย

ความต่อเนื่องในการใช้งานผ้าซิ่นนางหาญในพื้นที่ประเทศไทยและผ้าซิ่นหมี่ในพื้นที่ประเทศสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว ทำให้ผ้าซิ่นกลุ่มชาติพันธุ์ไทดำยังคงปรากฏบทบาทในบริบทสังคมปัจจุบันของแต่ละประเทศทั้งในบริบทภายในพื้นที่กลุ่มชาติพันธุ์ ซึ่งเป็นพื้นที่ที่ผ้าซิ่นถูกสื่อสารเพียงเฉพาะภายในประชาคมชาติพันธุ์เท่านั้น และบริบทภายนอกพื้นที่กลุ่มชาติพันธุ์ ซึ่งเป็นพื้นที่ที่ผ้าซิ่นถูกสื่อสารไปยังบุคคลกลุ่มอื่น ๆ ในสังคม แต่อย่างไรก็ดีความเปลี่ยนแปลงทั้งการปกครองแบบรัฐชาติซึ่งขีดเส้นแบ่งแดนตามเกณฑ์ของพื้นที่มากกว่าลักษณะร่วมทางวัฒนธรรม ความเปลี่ยนแปลงจากสภาพแวดล้อม รวมทั้งค่านิยมในสังคมกลุ่มชาติพันธุ์ ย่อมส่งผลกระทบต่อการสร้างความต่อเนื่องทางวัฒนธรรมในลักษณะที่แตกต่างกันออกไป

“ผ้าซิ่นนางหาญ” ปรากฏหน้าที่หลักในการเป็นเครื่องแต่งกายของผู้หญิงกลุ่มชาติพันธุ์ไทดำประเทศไทย โดยบทบาทของผ้าซิ่นซึ่งปรากฏภายในบริบทพื้นที่ทางสังคมของกลุ่มชาติพันธุ์นั้นสามารถอธิบายได้ดังต่อไปนี้

#### 1) บทบาทของ “ผ้าซิ่นนางหาญ” ภายในบริบทพื้นที่กลุ่มชาติพันธุ์

พื้นที่ทางสังคมที่ปรากฏบทบาทของผ้าซิ่นนางหาญนั้น สามารถจำแนกออกเป็น 3 พื้นที่หลักคือ พื้นที่การผลิต โดยปัจจุบันเป็นการผลิตเพื่อจำหน่ายเป็นหลัก มีทั้งรูปแบบการรวมตัวกันเป็นองค์กรหรือกลุ่มเพื่อการทอผ้า ตัวอย่างเช่น กลุ่มทอผ้าฝ้ายพื้นเมืองไทดำ (พื้นฟู) หมู่ 4 ซึ่งมีนางสำลาน กรมทองเป็นประธานกลุ่ม และการผลิตรายบุคคลโดยไม่สังกัดกลุ่มใด ๆ สำหรับพื้นที่ถัดมา คือ พื้นที่การใช้งานหรือพื้นที่ที่มีการจัดงานประเพณีประจำปีต่าง ๆ หรือกิจกรรมทางวัฒนธรรมภายในกลุ่มชาติพันธุ์ ซึ่งเปิดโอกาสให้มีการสวมใส่เครื่องแต่งกายประจำชาติพันธุ์ อย่างไรก็ตาม การสวมใส่ผ้าซิ่นนางหาญปรากฏให้เห็นอย่างชัดเจนในการใช้เครื่องแต่งกายสำหรับการต้อนรับนักท่องเที่ยวที่เข้ามาเยี่ยมชมและทำกิจกรรม

ร่วมกับแหล่งการเรียนรู้ภายในหมู่บ้านซึ่งมีลักษณะเป็นหมู่บ้านท่องเที่ยวเชิงชาติพันธุ์ ทั้งนี้ ภายในชุมชนประกอบด้วยองค์กรจำนวนทั้งสิ้น 2 องค์กรที่มีการเปิดต้อนรับนักท่องเที่ยว คือ ศูนย์วัฒนธรรมคนไทดำหมู่บ้านนาป่าหนาด ตำบลเขาแก้ว อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย ซึ่งบริหารจัดการโดยการรวมตัวกันของคนในชุมชน และบ้านพิพิธภักดีไทดำบ้านนาป่าหนาด ซึ่งบริหารจัดการโดยเอกชน (สำลาน กรมทอง, สัมภาษณ์, 2558; โสภา คุ่มคำ, สัมภาษณ์, 2558)

ส่วนพื้นที่ที่ 3 นั้น ปรากฏภายในแหล่งการเรียนรู้และแหล่งข้อมูลภายในหมู่บ้านนาป่าหนาด ทั้งภายในบ้านพิพิธภักดีไทดำที่มีการจัดแสดงและจัดจำหน่ายผ้าชิ้นนางหาญบริเวณใต้ถุนเรือน ทั้งยังปรากฏข้อมูลเรื่องราวตำนานเกี่ยวกับผ้าชิ้นนางหาญในลักษณะป้ายแสดงข้อมูลภายในศูนย์ทอผ้าฝ้ายพื้นเมืองไทดำ (พื้นฟู) หมู่ที่ 4 อย่างไรก็ตาม นอกจากพื้นที่ทางกายภาพแล้วนั้น ผ้าชิ้นนางหาญยังปรากฏบทบาทบนพื้นที่ทางจิตวิญญาณซึ่งเป็นการรับรู้ร่วมกันภายในสมาชิกกลุ่มชาติพันธุ์ไทดำในพื้นที่บ้านนาป่าหนาด โดยมีความเชื่อและการรับรู้ร่วมกันว่า ผ้าชิ้นนางหาญเป็นผ้าที่มีลักษณะพิเศษกว่าผ้าชิ้นในรูปแบบอื่นๆ ของชาวไทดำ อีกทั้งยังมีความสำคัญในฐานะการเป็นหนึ่งในของใช้ในพิธีเสนเรือนอีกด้วย

2) บทบาทของ “ผ้าชิ้นนางหาญ” ภายนอกบริบทพื้นที่กลุ่มชาติพันธุ์

นอกจากผ้าชิ้นนางหาญจะมีบทบาทภายในพื้นที่ของกลุ่มชาติพันธุ์ตนเองแล้วนั้น ผ้าชิ้นยังปรากฏบทบาทนอกบริบทพื้นที่กลุ่มชาติพันธุ์โดยเป็นเครื่องบ่งชี้ลักษณะเฉพาะหรือความแตกต่างทางวัฒนธรรมจากการศึกษาพบข้อสังเกตที่น่าสนใจ 2 พื้นที่ ประกอบไปด้วย พื้นที่แรก การปรากฏบนพื้นที่กิจกรรมทางวัฒนธรรมกลุ่มชาติพันธุ์ไทดำต่างบริบทพื้นที่ ดังจะเห็นได้จากการเข้าร่วมงานประเพณีอันก่อนฟ้อนแคน<sup>4</sup> ซึ่งจัดโดยกลุ่มชาติพันธุ์ไทดำในพื้นที่ภูมิภาคตะวันตกของประเทศไทย เมื่อวันที่ 30 พฤษภาคม พ.ศ. 2558 ภายใต้ชื่องาน “รวมพลไทดำอันก่อนฟ้อนแก่น ณ บางกอก” ณ สถานีรถไฟชุมทางดลิ่งชัน ผ้าชิ้นนางหาญเป็นผ้าที่ชาวไทดำในพื้นที่บ้านนาป่าหนาด อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย นำมาสวมใส่เพื่อเข้าร่วมงานประเพณีดังกล่าว

อย่างไรก็ดี แม้ว่าชาวไทดำในพื้นที่จังหวัดเลยและในพื้นที่ภูมิภาคตะวันตกของประเทศไทยจะเป็นกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกัน หากแต่ความแตกต่างทางประวัติศาสตร์และการปรับตัวทางวัฒนธรรมทำให้ชาวไทดำทั้งสองพื้นที่มีวัฒนธรรมและความทรงจำร่วมที่แตกต่างกันออกไป รวมทั้งลักษณะการนุ่งผ้าชิ้น ความแตกต่างของผ้าชิ้นนางหาญกับผ้าชิ้นอื่นๆ ของชาวไทดำในภูมิภาคตะวันตกประการแรก คือ ขนาดความยาวของตัวชิ้นที่มีความยาวที่มากกว่าซึ่งเป็นผลมาจากขนาดของพื้ในการทอผ้าซึ่งมีขนาดที่แตกต่างกัน ประการที่สอง คือ กรรมวิธีการทอ เมื่อเปรียบเทียบผ้าที่มีโครงสร้างและกรรมวิธีการทอในลักษณะเช่นเดียวกันระหว่างผ้าชิ้นนางหาญของชาวไทดำในจังหวัดเลย และผ้าชิ้นตาหมีของชาวไทดำในพื้นที่ภูมิภาคตะวันตกของประเทศไทย พบว่า ผ้าชิ้นนางหาญประกอบด้วยกรรมวิธีหลัก 2 รูปแบบ คือ มัดหมี และขีด ในขณะที่ผ้าชิ้นตาหมีมีแต่เพียงมัดหมีเป็นกรรมวิธีการทอหลัก ประการที่สาม คือ ลักษณะของลวดลายที่ผ้าชิ้นนางหาญจะมีลายนาคนแต่ในขณะที่ไม่ปรากฏลายดังกล่าวในผ้าชิ้นตาหมี ท้ายที่สุด ประการที่สี่ คือ วิธีการนุ่งผ้าชิ้น ซึ่งเป็นการนุ่งป้ายผ้าไปในทิศทางใดทิศทางหนึ่ง แตกต่างกับการนุ่งผ้าชิ้นของชาวไทดำในภูมิภาค

<sup>4</sup> ประเพณีอันก่อนฟ้อนแคน หรือที่เรียกตามสำเนียงภาษาไทดำว่า “อันก่อนฟ้อนแก่น” นั้น เป็นประเพณีประจำปีที่ชาวไทดำในแต่ละหมู่บ้านของประเทศไทยจะจัดขึ้นในช่วงประมาณเดือน 5 ของทุกปี โดยพื้นที่ที่จัดนั้นจะเป็นลานหรือช่อง ทั้งนี้ อาจจะเป็นพื้นที่สาธารณะหรือพื้นที่วัดซึ่งตั้งอยู่ภายในหมู่บ้าน

ตะวันตกของประเทศไทยที่นิยมการนุ่งทบหัวขึ้นทั้งสองข้างไว้กลางลำตัว แล้วทบหัวขึ้นด้านบนลงอีกชั้นหนึ่ง ที่เรียกว่า “ทบหน้าวัว” (ถนอม คงยิ้มละมัย, สัมภาษณ์, 2556)

พื้นที่ถัดมา ได้แก่ พื้นที่ภายนอกบริบทพื้นที่กลุ่มชาติพันธุ์ในการปรากฏบทบาทของผ้าชิ้นนางหาญ คือ พื้นที่สื่อออนไลน์ผ่านเว็บไซต์ [www.facebook.com](http://www.facebook.com) ภายใต้การนำเสนอเรื่องราวความเป็นมาของผ้าชิ้น และการใช้เป็นช่องทางในการประกาศจำหน่ายผ้าชิ้นนางหาญจากบัญชีผู้ใช้ส่วนบุคคลซึ่งเป็นชาวไทดำ นอกจากนี้ยังปรากฏผ่านภาพการสวมใส่ผ้าชิ้นนางหาญในรูปแบบการประชาสัมพันธ์กิจกรรมต่าง ๆ ของแหล่งการเรียนรู้ภายในหมู่บ้านจำนวน 2 แห่งในโลกออนไลน์หน้าแฟนเพจ (Facebook Fan Page) เช่นเดียวกัน โดยใช้ชื่อว่า “ศูนย์วัฒนธรรมคนไทดำ บ้านนาป่าหนาด” (ออนไลน์, 25 มีนาคม 2559) และ “บ้านพิพิธภัณฑ์ ไทดำบ้านนาป่าหนาด” (ออนไลน์, 25 มีนาคม 2559)

ดังจะเห็นได้ว่า ชาวไทดำในพื้นที่ประเทศไทย ไม่ได้สื่อสารความเป็นชาติพันธุ์ของตนแต่เพียงเฉพาะภายในสมาชิกกลุ่มชาติพันธุ์ของตนเองเท่านั้น แต่ยังมีการสื่อสารกับบุคคลภายนอกในลักษณะต่าง ๆ แม้แต่ภายในกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกันแต่ต่างกลุ่มพื้นที่ตั้งถิ่นฐานอย่างพื้นที่ภูมิภาคตะวันตกในประเทศไทย ส่วนหนึ่งเพื่อต้องการบ่งบอก “ความต่าง” และ “ความเฉพาะ” ของตนเอง ที่อาจจะนำมาซึ่งความภาคภูมิใจในกลุ่มชาติพันธุ์รวมทั้งมีความสำคัญเชิงเศรษฐกิจจากการสร้างเอกลักษณ์ให้แก่หมู่บ้านท่องเที่ยวเชิงชาติพันธุ์หรือเพื่อการขายผ้าชิ้นในฐานะของ “สินค้า” ที่สามารถบริโภคได้ทั้งคนในและคนนอกวัฒนธรรม

อย่างไรก็ดี เมื่อพิจารณาเปรียบเทียบกับปรากฏบทบาทของ “ผ้าชิ้นหมี่” ในพื้นที่ประเทศสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาวพบทั้งบทบาทที่เหมือนและแตกต่างออกไป โดยพบว่าผ้าชิ้นหมี่มีหน้าที่หลักในการเป็นเครื่องแต่งกายของผู้หญิงชาวไทดำเช่นเดียวกัน แต่อย่างไรก็ดี สามารถช่วงชิงพื้นที่ทางสังคมซึ่งเป็นบริบทพื้นที่ภายนอกกลุ่มชาติพันธุ์ได้อย่างกว้างขวางกว่าเมื่อเปรียบเทียบกับผ้าชิ้นนางหาญในบริบทพื้นที่ประเทศไทย ทั้งนี้ การปรากฏบทบาทของผ้าชิ้นหมี่สามารถอธิบายได้ใน 2 ลักษณะเช่นเดียวกัน กล่าวคือ

#### 1) บทบาทของ “ผ้าชิ้นหมี่” ภายในบริบทพื้นที่กลุ่มชาติพันธุ์

ผ้าชิ้นหมี่ปรากฏบทบาทภายในบริบทพื้นที่กลุ่มชาติพันธุ์บนพื้นที่ทางสังคมใน 2 รูปแบบ ประกอบไปด้วย รูปแบบที่ 1 พื้นที่การผลิต โดยปรากฏในทุกพื้นที่ที่ศึกษาทั้งบ้านหัวขัว บ้านท่งไ้ใต้ และบ้านน้ำแ้ง ซึ่งส่วนมากจะเป็นการผลิตรายบุคคล หรือมีการรวมกลุ่มกันด้วยความสัมพันธ์เชิงครอบครัว ทั้งนี้ ผ้าชิ้นหมี่ยังคงถูกผลิตอย่างต่อเนื่องและไม่เพียงพอสอดคล้องความต้องการของตลาดการใช้งาน เนื่องด้วยผู้หญิงชาวไทดำมีความนิยมในการนุ่งผ้าชิ้นหมี่ในชีวิตประจำวัน (ซึ่งสอดคล้องกับวัฒนธรรมการแต่งกายของผู้หญิงลาว) ในขณะที่คนรุ่นใหม่ไม่สามารถทอผ้าได้และไม่มีเวลาในการทอผ้า

สำหรับพื้นที่ในรูปแบบที่ 2 นั้น คือ พื้นที่การใช้งาน โดยพบว่าสามารถจำแนกบทบาทของการใช้งานได้เป็น 2 ลักษณะ คือ การใช้งานในชีวิตประจำวันและการใช้งานในโอกาสสำคัญต่าง ๆ ในอดีตนั้น ผ้าชิ้นหมี่เป็นผ้าที่นิยมสวมใส่ในชีวิตประจำวันมากกว่าในปัจจุบัน ความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นนั้นส่วนหนึ่งนั้นเนื่องมาจากการที่ผู้หญิงชาวไทดำทุกคนไม่สามารถทอผ้าสำหรับใช้งานได้เอง จึงทำให้จำเป็นต้องซื้อหาจากแหล่งผลิตและแหล่งจำหน่ายต่าง ๆ อีกทั้งคนรุ่นใหม่ยังมีโอกาสในการเลือกแต่งกายตามสมัยนิยมได้อย่างหลากหลาย อย่างไรก็ดี แม้ว่าความนิยมในการสวมใส่ในชีวิตประจำวันนั้นจะลดน้อยลง แต่ผ้าชิ้นหมี่ก็ยังคงเป็นอีกหนึ่งเครื่องแต่งกายที่พวกเขาเลือกที่จะสวมใส่เพื่อแสดง “ตัวตน” รวมทั้ง “ฐานะ” ซึ่งสะท้อนให้เห็นจากการที่ผ้าชิ้นหมี่มีราคาที่สูงเมื่อเปรียบเทียบกับผ้าชิ้นในรูปแบบอื่น ๆ ที่มีจำหน่ายโดยทั่วไป



ส่วนการสวมใส่ในโอกาสสำคัญนั้น พบว่าส่วนมากเป็นการสวมใส่เพื่อเข้าร่วมกิจกรรมทางวัฒนธรรมภายในกลุ่มชาติพันธุ์ โดยเฉพาะการสวมใส่เข้าร่วมงานบุญไทดำ ซึ่งเป็นงานประเพณีประจำกลุ่มชาติพันธุ์ที่จัดขึ้นเป็นประจำทุก ๆ 3 ปี โดยจะเวียนกันเป็นเจ้าภาพจัดแต่ละหมู่บ้าน ภายในงานดังกล่าว ชาวไทดำต่างสวมใส่เครื่องแต่งกายประจำชาติพันธุ์มาร่วมงานกันอย่างพร้อมเพรียง (เป็ง แฝงบัววัน, สัมภาษณ์, 2559) นอกจากนี้ ยังนิยมสวมใส่เข้าร่วมงานต่าง ๆ ทั้งงานมงคลอย่างเช่นงานแต่งงาน อย่างไรก็ตาม วัฒนธรรมการแต่งกายของชาวลาวมีอิทธิพลต่อวิถีชีวิตของชาวไทดำเป็นอย่างมาก ดังจะเห็นได้จากตัวอย่างการสวมใส่ชุดเจ้าสาวของผู้หญิงชาวไทดำในปัจจุบันที่มีการเปลี่ยนแปลงไปตามวัฒนธรรมลาว โดยไม่นิยมนุ่งซิ่นหมี่แต่นิยมแต่งกายตามเครื่องแต่งกายประเพณีนิยมของลาวที่เน้นการสวมใส่เสื้อผ้าสีแดงและสีทอง ซึ่งเชื่อว่าเป็นสีที่มีความหมายถึงความมงคล ผ้าซิ่นหมี่จึงไม่ปรากฏบทบาทในการเป็นเครื่องแต่งกายของเจ้าสาวแต่ยังคงปรากฏเป็นเครื่องแต่งกายของผู้ที่มาร่วมงานโดยทั่วไป (บัวออน เจือไขทอง, สัมภาษณ์, 2559) สำหรับงานอวมงคลอย่างเช่นงานศพนั้น ก็ปรากฏบทบาทของผ้าซิ่นหมี่เช่นเดียวกัน โดยเป็นทั้งเครื่องแต่งกายของผู้เสียชีวิต และเครื่องแต่งกายของผู้มาร่วมพิธี

เช่นเดียวกับกับผ้าซิ่นนางหาญที่นอกจากการปรากฏบทบาทบนพื้นที่ทางกายภาพแล้วนั้น ยังปรากฏบทบาทบนพื้นที่ทางจิตวิญญาณ ผ้าซิ่นหมี่ใช้เป็นสื่อกลางในการติดต่อกับโลกอื่น ๆ ที่ไม่ใช่โลกมนุษย์ อาทิ ใช้ในพิธีเสนจวง และพิธีเสนเรือน เป็นต้น อย่างไรก็ตาม วัตถุประสงค์ความทรงจำในลักษณะนี้ หลงเหลืออยู่เพียงเฉพาะในกลุ่มผู้ที่มีความเกี่ยวข้องกับพิธีกรรม อาทิ แม่มด หมอเสน ผู้สูงอายุ หรือผู้ที่มีความสนใจพิเศษเกี่ยวกับความเชื่อของกลุ่มชาติพันธุ์เท่านั้น ไม่ได้เป็นความทรงจำร่วมกันของผู้คนส่วนมากแต่อย่างใด

## 2) บทบาทของ “ผ้าซิ่นหมี่” ภายนอกบริบทพื้นที่กลุ่มชาติพันธุ์

ผ้าซิ่นหมี่ปรากฏบทบาทในพื้นที่ทางสังคมอื่น ๆ ภายนอกบริบทกลุ่มชาติพันธุ์อย่างกว้างขวางทั้งในพื้นที่กิจกรรมทางวัฒนธรรมกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ พื้นที่สถานศึกษา พื้นที่ตลาด พื้นที่พิพิธภัณฑ์ รวมทั้งพื้นที่สื่อออนไลน์ ซึ่งส่งผลให้ผู้คนต่างวัฒนธรรมต่างกลุ่มสังคมล้วนรู้จักและรับรู้ถึงเอกลักษณ์ร่วมกันของผ้าซิ่นไทดำซึ่งมีลักษณะแตกต่างจากกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ เสื้อผ้าเครื่องแต่งกายของผู้คนในพื้นที่แขวงหลวงน้ำทาส่วนหนึ่งนั้นจึงสามารถใช้จำแนก “ความเป็นชาติพันธุ์” หนึ่ง ๆ ออกจากความเป็นชาติพันธุ์อื่น ๆ ท่ามกลางพื้นที่ซึ่งมีความหลากหลายทางชาติพันธุ์ได้เป็นอย่างดี

ภายในพื้นที่การจัด “งานบุญชนเผ่ากิมมุ” ประจำปี 2559 ในวันที่ 14 มกราคม พ.ศ. 2559 ในพื้นที่บ้านเวียงทอง แขวงหลวงน้ำทา ซึ่งเป็นงานประจำปีของกลุ่มชาติพันธุ์กิมมุหรือขมุที่ได้มีการจัดงานเฉลิมฉลอง การแสดง การออกร้าน และกิจกรรมการละเล่นต่าง ๆ ตลอดช่วงเวลายาวจนถึงกลางคืน ปรากฏบทบาทของผ้าซิ่นหมี่ของชาวไทดำในฐานะของสินค้าที่นำมาขายจากเมืองสิง ในขณะที่ผู้ที่มาร่วมงานก็ไม่ได้มีเพียงแต่ชาวกิมมุเท่านั้น แสดงให้เห็นว่าการเดินทางมาจากต่างเมืองของแม่ค้าชาวไทดำเพื่อนำสินค้ามาร่วมออกร้านจำนวนหลายร้านย่อมต้องสามารถจำหน่ายสินค้าได้ สะท้อนให้เห็นว่าผู้บริโภคก็สามารถเป็นใครก็ได้ที่ไม่ได้จำกัดเพียงชาวไทดำเท่านั้นเช่นกัน การปรากฏบทบาทเช่นนี้ สะท้อนให้เห็นว่ามากกว่าการเป็นเสื้อผ้าเครื่องแต่งกายที่สามารถแลกเปลี่ยนกันสวมใส่ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์คือวัฒนธรรมที่สามารถแลกเปลี่ยนกันได้ โดยเฉพาะผ้าซิ่นหมี่ที่ในปัจจุบันไม่ได้มีข้อกำหนดหรือข้อห้ามให้สวมใส่แต่เพียงเฉพาะสมาชิกกลุ่มชาติพันธุ์ไทดำเท่านั้น

อีกหนึ่งสถานที่สำคัญซึ่งเป็นพื้นที่ที่ 2 ที่ช่วยส่งเสริมความภาคภูมิใจในชาติพันธุ์และการเรียนรู้การอยู่ร่วมกับความหลากหลายทางชาติพันธุ์ รวมทั้งปลูกฝังค่านิยมในการสืบสานวัฒนธรรมของตน



คือ “โรงเรียนมัธยมสมบูรณืเทศบาลแขวง” ซึ่งเป็นโรงเรียนสังกัดเทศบาลที่มีการรณรงค์ให้นักเรียนและคุณครูสวมใส่เครื่องแต่งกายประจำชาติพันธุ์ของตนในทุกวันพุธ บทบาทนี้เป็นบทบาทที่ปรากฏขึ้นในพื้นที่ใหม่ซึ่งเดิมไม่ได้อยู่ในวิถีชีวิตของชาวไทดำ พื้นที่นี้ได้เปิดโอกาสให้เยาวชนต่างกลุ่มชาติพันธุ์ได้แลกเปลี่ยนความแตกต่างทางวัฒนธรรมซึ่งกันและกัน ทั้งนี้ ผู้ปกครองของนักเรียนจะต้องเป็นผู้จัดเตรียมและจัดหาเครื่องแต่งกายด้วยตนเองซึ่งในปัจจุบันไม่จำเป็นต้องทำเองทั้งหมด สามารถซื้อหาเสื้อผ้าที่มีจำหน่ายตามท้องตลาดได้โดยสะดวก ซึ่งก่อให้เกิดพื้นที่ที่ 3 คือ “ตลาด” แหล่งรวบรวมข้าวของเครื่องใช้ในวิถีชีวิตครบถ้วนทั้งปัจจัย 4 ของชีวิตในทุก ๆ ด้าน ในพื้นที่แขวงหลวงน้ำทານั้น ปรากฏตลาดหรือร้านจำหน่ายผ้าชิ้นหมีในหลายรูปแบบ ทั้งที่จำหน่ายเป็นร้านค้าแผงลอยในพื้นที่ตลาดเข้าหลวงน้ำทา (ตลาดชาติพันธุ์) และตลาดกลางคืนหลวงน้ำทา หรือมีลักษณะเป็นร้านรับตัดเสื้อผ้าเครื่องแต่งกายชาติพันธุ์ รวมทั้งร้านค้าส่วนบุคคลที่เป็นเอกชน แต่ก็ล้วนแต่จำหน่ายผ้าชิ้นหมีที่ลักษณะและโครงสร้างที่เป็นไปในลักษณะเดียวกัน

ส่วนพื้นที่ที่ 4 นั้น เป็นพื้นที่ที่ใช้ทั้งการต้อนรับแขกบ้านแขกเมืองและพื้นที่สำหรับการเรียนรู้ของผู้คนในประเทศ คือ “หอพิพิธภัณฑสถานหลวงน้ำทา” โดยจัดแสดงข้าวของเครื่องใช้ของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ในประเทศ สำหรับการจัดแสดงผ้าชิ้นไทดำนั้น เป็นผ้าชิ้นที่ทอด้วยกรรมวิธีมัดหมี่ตลอดทั้งตัว โดยไม่มีลักษณะของลายขีดที่คั่นในแนวขนานลำตัวแตกต่างกับผ้าที่ชาวไทดำนิยมนุ่งกันโดยทั่วไปในปัจจุบัน ทำยที่สุดพื้นที่ที่ 5 คือพื้นที่สื่อออนไลน์ในลักษณะเช่นเดียวกับผ้าชิ้นนางหาญ ผ่านการเผยแพร่รูปภาพส่วนบุคคลที่ปรากฏการนุ่งผ้าชิ้นหมีลงในเว็บไซต์เฟซบุ๊ก ([www.facebook.com](http://www.facebook.com)) ซึ่งเป็นการสื่อสารสาธารณะหรือกึ่งสาธารณะกับผู้คนอื่น ๆ ในสังคม

ดังจะเห็นได้ว่าพื้นที่ของผ้าชิ้นหมีในประเทศสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาวมีความกว้างขวางในหลายพื้นที่ทางสังคม โดยเฉพาะในบริบทนอกพื้นที่กลุ่มชาติพันธุ์ การสื่อสารอย่างเป็นวงกว้างทั้งจากการจำหน่ายและการสวมใส่ในพื้นที่อื่น ๆ เป็นการตอกย้ำการรับรู้ของคนในสังคมถึงเอกลักษณ์เฉพาะของเครื่องแต่งกายประจำชาติพันธุ์ ยังผลให้เกิดความยอมรับ และนำไปสู่ความต่อเนื่องในการสืบสานวัฒนธรรมในทำยที่สุด อย่างไรก็ตาม ประเด็นที่น่าสนใจอีกประเด็นคือเรื่องการตัดเย็บผ้าชิ้นหมีที่มีการประยุกต์และดัดตะขอในลักษณะกระโปรงให้สะดวกต่อการใช้งานจริงในชีวิตประจำวัน เป็นส่วนหนึ่งที่ทำให้ผ้าดังกล่าวสามารถดำรงอยู่ควบคู่กับสังคมร่วมสมัยได้เป็นอย่างดี

## สรุปและอภิปรายผล

ความสัมพันธ์ของวัฒนธรรมที่รายรอบวัฒนธรรมกลุ่มชาติพันธุ์ รวมทั้งระบบการปกครอง ส่งผลให้วัตถุทางวัฒนธรรมต่างบริบทประเทศมีความแตกต่างกันออกไป แม้ว่าจะมีประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ในอดีตบางประการร่วมกันก็ตาม หากพิจารณา “ผ้าชิ้นนางหาญ” และ “ผ้าชิ้นหมี” ตามแนวคิดสัญวิทยา ที่ว่าด้วยการใส่รหัส (Encode) การถอดรหัสนี้ (Recode) และการถอดรหัส (Decode) (ชัยรัตน์ เจริญสินโอสถ, 2555) สามารถอธิบายให้เห็นได้อย่างชัดเจนว่า ในแต่ละบริบทพื้นที่ประเทศนั้น ผ้าชิ้นซึ่งมีหน้าที่คล้ายคลึงกันผ่านกระบวนการส่งผ่านนิยามความหมายและผลิตซ้ำผ่านการใช้งานผ้าชิ้นโดยเชื่อมโยงความรู้สึกร่วมถึงการมีบรรพบุรุษร่วมกันที่แตกต่างกันออกไป แต่ยังคงระบบความเชื่อเรื่องแถนและผีบรรพบุรุษไว้ในลักษณะเดียวกัน

บทบาทของ “ผ้าชิ้นนางหาญ” ในพื้นที่อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย ประเทศไทย ถูกเลือกสรรให้ปรากฏในบางพื้นที่ และดำรงอยู่ด้วยจิตสำนึกร่วมของกลุ่มชาติพันธุ์ซึ่งยังคงยึดโยงอย่างเหนียวแน่นกับความเชื่อ

เรื่องแกนและบรรพบุรุษ นำมาสู่การประกอบพิธีต่าง ๆ ซึ่งมีผ้าเป็นเครื่องประกอบพิธี รวมทั้งจิตสำนึกร่วมในการมีบรรพบุรุษร่วมกันผ่านการจัดงานประจำปีซึ่งเป็นโอกาสหนึ่งที่ผ้าถูกนำมาใช้สำหรับการบ่งบอกตัวตนเพื่อสื่อสารกับสมาชิกชาติพันธุ์ แต่อย่างไรก็ดี ส่วนหนึ่งนั้นก็เกิดจากการกระตุ้นจิตสำนึกรักชาติพันธุ์ผ่านการจัดการหมู่บ้านท่องเที่ยวเชิงชาติพันธุ์ ซึ่งนำมาสู่ความต้องการแสดงออกในรูปแบบใดรูปแบบหนึ่งผ้าชิ้นนางหาญจึงถูกเลือกเป็นภาพแทนในการนำเสนอตัวตนเพื่อสื่อสารกับสมาชิกต่างชาติพันธุ์ (เพียงเฉพาะในบางโอกาส)

ในขณะที่ “ผ้าชิ้นหมี่” ในพื้นที่แขวงหลวงน้ำทา ประเทศสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว ปรากฏบทบาทอย่างเป็นวงกว้างในพื้นที่ทางสังคมโดยเฉพาะในบริบทต่างพื้นที่ในกลุ่มชาติพันธุ์โดยได้รับการสนับสนุนจากองค์กรต่าง ๆ ที่มีอำนาจหน้าที่ในประเทศ กอปรกับการยอมรับปรับเปลี่ยนวิถีทางวัฒนธรรมให้มีความร่วมสมัยไปตามบริบทสังคม เช่น การตัดเย็บเป็นกระโปรงที่สะดวกต่อการสวมใส่ เป็นส่วนหนึ่งที่ทำให้ผ้าชิ้นหมี่ที่ถึงแม้จะขาดช่วงของการส่งผ่านข้อมูลความสำคัญกับพิธีกรรมในอดีต แต่ยังคงดำรงอยู่ในวิถีชีวิตจริงในหลายโอกาสและช่วงเวลา

“อัตลักษณ์” จากการศึกษาครั้งนี้ จึงไม่อาจนิยามได้ว่า “โตดำ” สวมใส่ผ้าชิ้นรูปแบบใดที่สะท้อนว่าตนคือส่วนหนึ่งของสมาชิกกลุ่มชาติพันธุ์ แต่อัตลักษณ์หรือความเป็นชาติพันธุ์ในที่นี้สามารถบ่งบอกได้จากการเลือกสรรพื้นที่ในการแสดงบทบาทของวิถีทางวัฒนธรรมในวาระและโอกาสต่าง ๆ ในสังคมที่ต้องการบ่งบอกตัวตนว่าเป็นสมาชิกกลุ่มชาติพันธุ์ ข้อสังเกตที่น่าสนใจเกี่ยวกับกระบวนการสื่อสารผ่านผ้าชิ้นทั้งสองบริบทพื้นที่จากการศึกษาครั้งนี้ที่ควรศึกษาและทำความเข้าใจต่อไป คือ เรื่องความสัมพันธ์ระหว่าง “พื้นที่”, “ความศักดิ์สิทธิ์” และ “วิถีชีวิต” ว่าท้ายที่สุดการสื่อสารในรูปแบบใดจะสามารถขับเคลื่อนและส่งผ่านวิถีทางวัฒนธรรมให้มีความเชื่อมโยงกับอดีตจนถึงปัจจุบัน และนำไปสู่การกำหนดทิศทางด้วยตนเองของการเป็นสมาชิกกลุ่มชาติพันธุ์ในอนาคต โดยต้องไม่ละทิ้งการคำนึงถึงบริบทท่ามกลางความทับซ้อนของการเป็นพลเมืองรัฐชาติไปในขณะเดียวกัน แล้ว “ความดั้งเดิม”, “รากเหง้า” และ “ความจริงแท้” จำเป็นมากน้อยเพียงไรในการใช้สร้างสำนึกทางประวัติศาสตร์ร่วมกันของกลุ่มชาติพันธุ์ อันเป็นส่วนหนึ่งของการนิยามตนเองใน “ความเป็นชาติพันธุ์”

### บรรณานุกรม

- ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร. (2555). *สัญวิทยา โครงสร้างนิยม หลังโครงสร้างนิยม กับการศึกษารัฐศาสตร์*. (พิมพ์ครั้งที่ 2). กรุงเทพฯ: วิชาษา.
- दारारัตน์ เมตตาริกานนท์. (2555). *ชุด “อาเซียน” ในมิติประวัติศาสตร์ ประวัติศาสตร์ลาวหลายมิติ*. กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ.
- ทรงศักดิ์ ปรารงค์วัฒนากุล (บ.ก.). (2536). *ผ้าเอเซีย: มรดกร่วมทางวัฒนธรรม*. กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ.
- บ้านพิพิธภัณฑน์ไทดำบ้านนาป่าหนาด. (2559). สืบค้นเมื่อ 25 มีนาคม 2559. สืบค้นจาก <https://www.facebook.com/บ้านพิพิธภัณฑน์ไทดำ-นาป่าหนาด-639477699501684/>
- บังอร ปิยะพันธุ์. (2541). *ลาวในกรุงรัตนโกสินทร์*. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.
- บุญจันทร์ ไชยสิทธิ์เสนา. (2557). *รูปแบบการจัดการท่องเที่ยวโดยชุมชนของชุมชน เมืองหลวงน้ำทา แขวงหลวงน้ำทา สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว*. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต (พัฒนาการท่องเที่ยว). เชียงใหม่: มหาวิทยาลัยแม่โจ้.
- พรเพ็ญ ยันตระกูล. (2532). “คนไทยขาว” และ “คนไทยดำ” ในภาคตะวันตกเฉียงเหนือของเวียดนาม “ชื่อนั้นสำคัญไฉน”. *คนไทยนอกประเทศ: พรมแดนความรู้ การประชุมใหญ่สามัญประจำปี พ.ศ. 2531 และการสัมมนาทางวิชาการของสมาคมประวัติศาสตร์ ในพระราชูปถัมภ์สมเด็จพระเทพรัตนราชสุดาฯ สยามบรมราชกุมารี*, 28-29 มกราคม 2532 ณ อาคารอูบลเรียงสุวรรณ. ม.ป.ท.
- พิสุทธิลักษณ์ บุญโต. (2557). *การสร้างบริบทให้แก่ชนิตาหมี่ของชาวไทดำในพื้นที่ภูมิภาคตะวันตกของประเทศไทย*. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต (วัฒนธรรมและการพัฒนา). นครปฐม: มหาวิทยาลัยมหิดล.
- ภัททิยา ยิมเรวัต. (2544). *ประวัติศาสตร์สิบสองจุไทย*. กรุงเทพฯ: สร้างสรรค์.
- ยศ สันตสมบัติ. (2544). *มนุษย์กับวัฒนธรรม*. (พิมพ์ครั้งที่ 3). กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- สน สีมাত্রัง และคณะ. (2548). *ช่างทอร้อยใจ เทิดไท้องค์ 72 พรรษา*. กรุงเทพฯ: สยามทองกิจ.
- สมทรง บุรุษพัฒน์ และคณะ. (2554). *การใช้ภาษาและทัศนคติต่อภาษาและการท่องเที่ยวเชิงชาติพันธุ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ในภูมิภาคตะวันตกของประเทศไทย*. นครปฐม: สถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเอเซีย มหาวิทยาลัยมหิดล.
- สุมิตร ปิติพัฒน์, บัณฑิต อ่อนดำ และพูนสุข ธรรมภิมุข. (2521). *ลาวไซ่ง*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- สุมิตร ปิติพัฒน์, อนุชา ทิรคานนท์ และเทียมจิตร พ่วงสมจิตร. (2553). *เกิด แก่ เจ็บ ตาย: วิถีไทในผืนผ้า*. กรุงเทพฯ: สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- สุมิตร ปิติพัฒน์. (2546). *ศาสนาและความเชื่อไทดำในสิบสองจุไทย สาธารณรัฐสังคมนิยมเวียดนาม*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์ไอ. เอส. พรินติ้งเฮ้าส์.
- ศูนย์วัฒนธรรมคนไทดำ บ้านนาป่าหนาด. (2559). สืบค้นเมื่อ 25 มีนาคม 2559. สืบค้นจาก <https://www.facebook.com/ศูนย์วัฒนธรรมคนไทดำ-บ้านนาป่าหนาด-1572201963011125/>

- อภิญาวัฒน์ โพธิ์सान. (2552). *สารัตถะความเชื่อและพิธีกรรมลาวโซ่ง*. มหาสารคาม: อภิชาติการพิมพ์.
- Amantea, F. (2009). *Dress, Textiles, and Identity of the Black Tai of Loei Province, Northeast Thailand*. Bangkok: White Lotus.
- McIntosh, L. (2007). *Weaving Paradise: Southeast Asian Textiles and their Creators*. Bangkok: Tilleke & Gibbins ROP.
- Traditional Arts and Ethnology Centre. (2012). *Cultural Diversity in Laos: Stories from the Traditional Arts and Ethnology Centre*. Luang Prabang: Traditional Arts and Ethnology Centre.

### สัมภาษณ์

- ชาน ช้อนเปี้ยยุง. สัมภาษณ์, 27 กันยายน 2558.
- ถนอม คงยิ้มละมัย. สัมภาษณ์, 12 เมษายน 2556.
- บัววอน เจื้อไซทอง. สัมภาษณ์, 9 มกราคม 2559.
- เปิง แฝงบัววัน. สัมภาษณ์, 9 มกราคม 2559.
- มน พมมะนีสอน. สัมภาษณ์, 14 มกราคม 2559.
- แวน จันทะนาม. สัมภาษณ์, 12 มกราคม 2559.
- ลำลาน กรมทอง. สัมภาษณ์, 28 กันยายน 2558.
- โสภา คุ่มคำ. สัมภาษณ์, 27 กันยายน 2558.
- แหม ลอวันคำ. สัมภาษณ์, 11 กรกฎาคม 2558.
- อ้อ วาดทองลือ. สัมภาษณ์, 14 กรกฎาคม 2558; 9 มกราคม 2559.
- อิน ลอวันเปียง. สัมภาษณ์, 14 มกราคม 2559.
- เอี้ย ลอสมมวน. สัมภาษณ์, 14 มกราคม 2559.

## การช่วงชิง “ความเป็นเขมร”

### ผ่านการจัดแสดงแสงสีเสียงตำนานปาจิต-อรพิมที่ปราสาทเมืองต่ำ

เบญจวรรณ นาราสิทธิ์

ศูนย์วิจัยพหุลักษณะสังคมลุ่มน้ำโขง คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์

มหาวิทยาลัยขอนแก่น

#### บทคัดย่อ

มรดกวัฒนธรรมประเภทโบราณสถานเขมรที่อยู่ภายใต้การดูแลใกล้ชิดของกรมศิลปากรมักมีการจัดกิจกรรมส่งเสริมการท่องเที่ยวที่อ้างอิงว่าเป็นประเพณีประจำปีของท้องถิ่น และการจัดแสดงแสงสีเสียงที่มุ่งนำเสนอความเป็นเขมรโบราณ ทว่า ที่ปราสาทเมืองต่ำ ตำบลจรเข้มาก อำเภอประโคนชัย จังหวัดบุรีรัมย์ ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของอุทยานประวัติศาสตร์พนมรุ้ง มีกลุ่มคนท้องถิ่นต่อสู้ทวงเทเป็นเวลาหลายปีจนสามารถจัดการแสดงแสงสีเสียงตำนานท้องถิ่นเรื่องปาจิต-อรพิม เพื่อนำเสนอความเป็นเขมรร่วมสมัยของคนกลุ่มชาติพันธุ์เขมรที่เป็นประชากรกลุ่มหลักในตำบล คำถามของบทความนี้คือเหตุใดกลุ่มคนท้องถิ่นดังกล่าวจึงมุ่งมั่นให้ได้จัดการแสดงแสงสีเสียงตำนานปาจิต-อรพิมและการแสดงนี้สำคัญอย่างไรต่อการนำเสนอความเป็นเขมรร่วมสมัยของพวกเขา

จากการศึกษาภาคสนามในช่วงปี พ.ศ. 2554-2556 ผู้วิจัยพบว่า การจัดแสดงดังกล่าวเป็นปฏิสัมพันธ์เชิงตอบโต้การจัดงานประเพณีประจำปีและการแสดงที่ปราสาทพนมรุ้ง ตลอดจนองค์ความรู้ของกรมศิลปากรซึ่งตัดขาดความเกี่ยวข้องระหว่างปราสาทเขมรกับชาวเขมรร่วมสมัยซึ่งยึดถือว่าปราสาทเหล่านั้นเป็นมรดกจากบรรพชน โดยกลุ่มผู้เกี่ยวข้องของเลือกหยิบยกตำนานสำคัญของท้องถิ่นที่เคยเป็นคำอธิบายหลักเกี่ยวกับปราสาทเขมรและสถานที่ต่าง ๆ ในท้องถิ่น มาเป็นเรื่องเล่าหลักในการจัดแสดง เพื่อสานต่อด้วยจินตนาการความเป็นเขมรร่วมสมัยให้สาธารณชนรับรู้ พร้อมกับบรีอพื้นตำนานในฐานะหลักฐานยืนยันความเป็นเจ้าของมรดกที่สืบทอดจากบรรพชน

**คำสำคัญ:** มรดกอารยธรรมเขมร ความเป็นเขมร การแสดงแสงสีเสียง ปราสาทเมืองต่ำ

## บทนำ

มรดกวัฒนธรรมประเภทโบราณสถานเขมรที่อยู่ภายใต้การดูแลใกล้ชิดของกรมศิลปากรมักมีการจัดกิจกรรมส่งเสริมการท่องเที่ยวที่อ้างอิงว่าเป็นประเพณีประจำปีของท้องถิ่น และการจัดแสดงแสงสีเสียงที่เป็นการเล่าเรื่องอดีตที่สำคัญของมรดกแห่งนั้น เช่น งานเทศกาลเที่ยวพิมายและการแสดงแสงสีเสียง “วิมาลปุระ แดนเทวนฤมิตร” ที่ปราสาทพิมาย จังหวัดนครราชสีมา งานประเพณีขึ้นเขาพนมรุ้งและการแสดงแสงสีเสียงตำนาน “มหาเทวาลัยพนมรุ้ง” ที่ปราสาทพนมรุ้ง จังหวัดบุรีรัมย์ งานประเพณีปรางค์กู่สวนแตง และประเพณีบุญบังไฟ และการแสดงแสงสีเสียง “ตำนานปรางค์กู่สวนแตง” ที่ปรางค์กู่สวนแตง จังหวัดบุรีรัมย์ เป็นต้น

ภายใต้การตรวจตราควบคุมเนื้อหาที่นำเสนอจากเจ้าหน้าที่กรมศิลปากร ส่วนใหญ่จึงจัดแสดงเรื่องราวในอดีตตามองค์ความรู้ประวัติศาสตร์และโบราณคดีและจินตนาการที่มุ่งเน้นความเป็นเขมรโบราณ ซึ่งเป็นวัฒนธรรมที่ตายแล้วของอารยธรรมเมืองพระนคร ดังปรากฏการย้อนกลับไปคัดลอกรูปแบบการแต่งกาย เครื่องประดับ และทำร้ายรำจากภาพสลักที่ปรากฏในปราสาทนครวัดและปราสาทเขมรอื่น ๆ เพื่อใช้เป็นแหล่งอ้างอิงความเป็นเขมรโบราณที่ “ถูกต้อง” เนื่องจากวัฒนธรรมเขมรที่สืบทอดมาถึงปัจจุบันทั้งในไทยและกัมพูชาล้วนเปลี่ยนแปลงไปตามกาลเวลา และถูกมองว่าตัดขาดจากวัฒนธรรมโบราณเหล่านั้นจนหมดสิ้นแล้ว

ทว่า ที่ปราสาทเมืองต่ำ ตำบลจรเข้มาก อำเภอประโคนชัย จังหวัดบุรีรัมย์ ซึ่งตั้งอยู่ห่างจากปราสาทพนมรุ้งราว 8 กิโลเมตร และได้รับการจัดการในฐานะส่วนหนึ่งของอุทยานประวัติศาสตร์พนมรุ้ง มีกลุ่มคนท้องถิ่นต่อสู้ทุ่มเทเป็นเวลาหลายปีจนสามารถจัดการแสดงแสงสีเสียงตำนานท้องถิ่นเรื่องปาจิต-อรพิมขึ้นเป็นกิจกรรมหลักในการส่งเสริมการท่องเที่ยวปราสาทเมืองต่ำ คำถามของบทความนี้คือเหตุใดกลุ่มคนท้องถิ่นดังกล่าวจึงมุ่งมั่นที่จะจัดการแสดงแสงสีเสียงตำนานปาจิต-อรพิม และการแสดงนี้สำคัญอย่างไรต่อการนำเสนอความเป็นเขมรร่วมสมัยของพวกเขา

จากการศึกษาภาคสนามในช่วงปี พ.ศ. 2554-2556 และการศึกษาเอกสารท้องถิ่นที่เกี่ยวข้อง ผู้วิจัยพบว่าความต้องการจัดแสดงแสงสีเสียงตำนานดังกล่าวที่ปราสาทเมืองต่ำเกิดขึ้นภายหลังการเปลี่ยนแปลงความหมายและความสัมพันธ์ระหว่างคนท้องถิ่นกับปราสาทพนมรุ้งภายใต้การจัดการของกรมศิลปากร และการส่งเสริมการท่องเที่ยวของทางจังหวัดบุรีรัมย์ ดังรายละเอียดต่อไปนี้

## คนท้องถิ่นกับปราสาทเมืองต่ำ และปราสาทพนมรุ้ง

ก่อน พ.ศ. 2514 เป็นที่รับรู้กันในหมู่ชาวอำเภอประโคนชัย และชาวจังหวัดบุรีรัมย์ว่าตำบลจรเข้มาก อำเภอประโคนชัย เป็นที่ตั้งของปราสาทเขมรโบราณขนาดใหญ่ 2 แห่งคือ (1) ปราสาทพนมรุ้ง ที่อยู่บนยอดเขารอยต่อระหว่างอำเภอประโคนชัยกับตำบลตาเป็ก อำเภอนางรอง (ปี พ.ศ. 2539 แยกออกเป็นอำเภอเฉลิมพระเกียรติ) ซึ่งอำเภอนางรองถือเป็นที่ตั้งปราสาทพนมรุ้งด้วยเช่นกัน และ (2) ปราสาทเมืองต่ำกับปราสาทขนาดเล็ก 4 แห่ง โดยปราสาทพนมรุ้งเป็นศูนย์รวมศรัทธาความเชื่อของผู้คนที่ถือว่ามีความสำคัญมากที่สุดไม่เพียงกับคนในตำบลจรเข้มาก ซึ่งมีกลุ่มชาติพันธุ์หลักเป็นเขมร หากรวมถึงคนในอำเภอประโคนชัย อำเภอนางรองและจังหวัดบุรีรัมย์ ซึ่งมีกลุ่มชาติพันธุ์หลักเป็นเขมร ไทยเบ็ญ ลาวและกวย ด้วย

จากบันทึกของอายุมอญิเยร์ นักสำรวจชาวฝรั่งเศสที่เดินทางถึงอำเภอประโคนชัยและนางรองเมื่อราว พ.ศ. 2428 ระบุว่า ผู้คนในหมู่บ้านรอบเขาพนมรุ้งมีวัฒนธรรมฉลองปีใหม่ด้วยการสรงน้ำพระพุทธรูป



จำนวนน้อยที่พบในปราสาท และสักการะรอยพระพุทธรูปหินขนาดใหญ่กว่า 1 เมตรที่อาจถูกนำมาจากวัดในโคราช ณ เวลานั้นก่อนเข้าไปพบ (Aymonier, 1999: 158) อันแสดงถึงธรรมเนียมการจัดพิธีกรรมทางศาสนาบนเขาพนมรุ้งที่มีมานานก่อนการตั้งถิ่นฐานของชาวชุมชนบรูณะแรก (ซึ่งปัจจุบันเป็นชุมชนที่อยู่ใกล้ปราสาทพนมรุ้งมากที่สุด) และยังคงสืบทอดต่อกันเรื่อยมาในหมู่คนท้องถิ่น ทั้งที่เป็นกลุ่มชาติพันธุ์เขมรไทยเบ็ง และลาว

จากการสอบถามประวัติชุมชนตาเป็กที่ตั้งอยู่เชิงเขาพนมรุ้งด้านตะวันตกพบว่ามีการตั้งถิ่นฐานของกลุ่มคนพูดภาษาไทย (เบ็ง) ที่อพยพมาจากนครราชสีมาตั้งแต่ราว พ.ศ. 2369-2370 โดยอยู่ร่วมกับชาวเขมรและชาวไทยโคราชที่อยู่มาก่อนหน้านั้น พวกเขาได้ร่วมยึดถือปราสาทพนมรุ้งเป็นศูนย์กลางศรัทธา ทั้งความเชื่อสิ่งเหนือธรรมชาติและพุทธศาสนา โดยนำรอยพระพุทธรูปจำลองใหม่มาประดิษฐานไว้ที่ปรางค์น้อย เมื่อ พ.ศ. 2437 (กรมศิลปากร, 2510: 13; ประยูร อภัยจิต, สัมภาษณ์ 6 พ.ค. 54) และสร้างหลังคาสังกะสีคลุมปรางค์น้อยซึ่งไม่มีอยู่มาแต่เดิม (กรมศิลปากร, 2531: 61) เป็นต้น ต่อมา ปี พ.ศ. 2481 หลวงปู่เปลี่ยน โอภาสโต (พระราชวิสุทธิธรรมรังสี) พระเกจิสายธรรมยุติจากสุรินทร์ กับกลุ่มชาวเขมรในชุมชนบุ ตำบลจรเข้มาก ได้ร่วมกันริเริ่มจัดประเพณีขึ้นเขาพนมรุ้งที่มีกำหนดวันแน่นอนคือวันขึ้น 15 ค่ำ เดือน 5 (จากเดิมแต่ละชุมชนหรือกลุ่มผู้ศรัทธาเดินขึ้นเขาพนมรุ้งเพื่อสักการะรอยพระพุทธรูปและ/หรือฉลองปีใหม่แบบไม่ได้นัดหมายวันที่แน่นอน) สอดรับกับงานขึ้นเขาสวาย (วัดพนมศิลาราม อำเภอเมืองจังหวัดสุรินทร์) ในวันขึ้น 1 ค่ำ เดือน 5 หรือครึ่งเดือนก่อนหน้าที่หลวงปู่เปลี่ยนชักชวนให้จัดขึ้น จึงตั้งใจเลือกกำหนดวันจัดงานและรูปแบบให้สอดคล้องกัน โดยชักชวนญาติโยมชาวเขมรจากสุรินทร์มาร่วมงาน ประเพณีที่เขพนมรุ้งจนกลายเป็นประเพณีที่มีผู้คนมาร่วมงานปีละไม่น้อยกว่าหมื่นคน (ภูมิจิต เรื่องเดช, 2529: 2; สำออง พิทักษา, สัมภาษณ์, 6 พ.ค. 54) และนับเป็นประเพณีสำคัญที่สุดของท้องถิ่นเกี่ยวกับปราสาทพนมรุ้ง มีกิจกรรมหลักคือ 1. ปิดทองไหว้พระ นมัสการรอยพระพุทธรูปจำลอง 2. สรงน้ำพระในเทศกาลสงกรานต์ 3. รดน้ำผู้หลักผู้ใหญ่ที่เคารพนับถือ 4. จัดเทศน์มหาชาติ 5. จัดงานสมโภชภาคกลางคืน มีมหรสพ เช่น เจริญเร็น เรือมออันเร กันตรึม มวย เป็นต้น (ภูมิจิต เรื่องเดช, 2529: 2)

ตามความทรงจำของชาวชุมชนบุ วันงานขึ้นเขาทุกปีมีญาติพี่น้องชาวเขมรจากสุรินทร์และบุรีรัมย์เดินทางมาร่วมงานเป็นจำนวนมาก เนื่องจากเป็นวันตอม<sup>1</sup> ตามประเพณีเขมรซึ่งต้องหยุดทำงาน จึงเป็นวันว่างให้ไปทำบุญไหว้พระ อีกทั้งพวกเขายังไปร่วมงานขึ้นเขาสวายสลับกับญาติพี่น้องจากสุรินทร์มาร่วมงานขึ้นเขาพนมรุ้ง จึงเป็นเหมือนการสืบสานเครือข่ายความสัมพันธ์ระหว่างกันให้ใกล้ชิดยิ่งขึ้น (สำออง พิทักษา, สัมภาษณ์ 6 พ.ค. 54) ดังนั้น แม้มีผู้คนหลากหลายชาติพันธุ์ในท้องถิ่นมาร่วมงานและร่วมกันจัดกิจกรรมในงาน รวมถึงเคยมีฝ่ายปกครองระดับอำเภอประโคนชัยและนางรองร่วมกันเป็นเจ้าภาพจัดเป็นงานใหญ่พิเศษในปี พ.ศ. 2494 (ภูมิจิต เรื่องเดช, 2529: 5) แต่ภาพหลักอย่างหนึ่งของงานนี้คืองานประเพณีของชาวเขมรอันสะท้อนออกมาในอีกชื่อเรียกว่า “(งาน) วันเขมรขึ้นเขา”

ส่วนปราสาทเมืองต่ำตามการสำรวจของอายุมอเนียร์ในช่วงเวลาเดียวกัน มีสภาพเป็นที่ลุ่มน้ำท่วมขังและรกร้างไร้ผู้คน แต่ชนิดต้นไม้จำพวกมะม่วง มะพร้าวแสดงให้เห็นว่าเคยเป็นที่ตั้งชุมชนมาก่อน และคนพื้นเมืองที่พูดภาษาเขมรในขณะนั้นเรียกว่าเมืองหรือกำแพง โดยเรียกชื่อปราสาทว่าเมืองต่ำ ซึ่งไม่ใช่คำ

<sup>1</sup> วันตอมมีสองช่วงคือ “ตอมตุง” หรือวันหยุดเล็ก ระหว่างวันขึ้น 1 ค่ำ เดือน 5 ถึงวันขึ้น 3 ค่ำ เดือน 5 และ “ตอมธม” หรือวันหยุดใหญ่ ระหว่างวันแรม 1 ค่ำ เดือน 5 ถึงวันแรม 7 ค่ำ เดือน 5 สำหรับการพักผ่อน อาจมีการละเล่นไปเยี่ยมเยียนญาติพี่น้องและ/หรือทำบุญ (จังหวัดสุรินทร์, 2551: 100)

ในภาษาเขมร จึงมีข้อสันนิษฐานว่าคำนี้ถูกเรียกโดยคนสยามด้วยการเปรียบเทียบกับเมืองสูงใกล้พนมรุ้ง (Aymonier, 1999: 156) จากประวัติของชุมชนโคกเมืองที่ตั้งอยู่รอบข้างปราสาทเมืองต่ำปัจจุบันว่าราว พ.ศ. 2480 กลุ่มชาติพันธุ์ลาวจากอุบลราชธานีและหลากหลายจังหวัด อพยพมาตั้งถิ่นฐานทางทิศใต้ของปราสาทเมืองต่ำ ซึ่งเป็นพื้นที่ว่างระหว่างชุมชนชาวเขมรที่อยู่มาดั้งเดิม (พร ละม้ายศรี, สัมภาษณ์ 3 พ.ค. 54) จากนั้นจึงได้ถางป่าที่ปราสาทเมืองต่ำนำไม้มาสร้างวัดที่หน้าปราสาท พร้อมทั้งได้ยึดถือปราสาทเมืองต่ำเป็นที่สถิตของผีปู่ตา ภายหลังกรมศิลปากรจ้างเจ้าหน้าที่ดูแลปราสาทและล้อมรั้ว ชุมชนจึงย้ายศาลออกไปอยู่ตั้งที่ริมรั้วปราสาทแทน (ประพัฒน์ แววงษ์, สัมภาษณ์ 4 พ.ค. 54) แสดงให้เห็นว่าคนท้องถิ่นดั้งเดิมที่เป็นชาวเขมรในชุมชนโดยรอบ แม้ยึดถือปราสาทเมืองต่ำเป็นปราสาทโบราณสำคัญของตำบลแต่ก็ได้เข้ามาใช้เป็นศูนย์กลางความเชื่อศรัทธาอย่างปราสาทพนมรุ้ง

### ความเป็นเขมร ในกิจกรรมส่งเสริมการท่องเที่ยวมรดกอารยธรรมเขมร

ภายใต้นโยบายส่งเสริมการท่องเที่ยวของไทยของรัฐ จังหวัดบุรีรัมย์ได้เลือกส่งเสริมปราสาทพนมรุ้งเป็นแหล่งท่องเที่ยวสำคัญแห่งแรกของจังหวัด ตั้งแต่ พ.ศ. 2529 และเริ่มเป็นเจ้าภาพจัดงานประเพณีขึ้นเขาพนมรุ้งแทนกลุ่มคนท้องถิ่นเดิมในวันที่ 12 เมษายน 2530 เป็นครั้งแรก (จังหวัดบุรีรัมย์, 2530: 25) จากนั้นได้จัดต่อเนื่องทุกปี โดยมีกิจกรรมแตกต่างจากงานขึ้นเขาดั้งเดิมอย่างสิ้นเชิง กล่าวคือไม่มีกิจกรรมเกี่ยวข้องกับ “ทำบุญปิดทองนมัสการรอยพระพุทธรบาท” ที่เคยเป็นเป้าหมายหลักของงาน เนื่องจากกรมศิลปากรให้คนท้องถิ่นเคลื่อนย้ายรอยพระพุทธรบาทออกจากเขตปราสาทพนมรุ้งตั้งแต่มีการบูรณะปรารงค์น้อยในช่วงปี พ.ศ. 2515-2516 (กรมศิลปากร, 2548ก: 140) และมีได้นำกลับมาประดิษฐานหลังการบูรณะแล้วเสร็จ ด้วยเหตุที่มีไชของโบราณร่วมยุคสร้างปราสาทที่ต้องอนุรักษ์ไว้ แม้ว่าในข่าวประชาสัมพันธ์ผ่านสื่อสาธารณะยังมักอ้างถึงจุดประสงค์ของประเพณีขึ้นเขาพนมรุ้งเพื่อ “ทำบุญปิดทองนมัสการรอยพระพุทธรบาท” เช่นเดิมก็ตาม

งานขึ้นเขาพนมรุ้งที่ทางจังหวัดเป็นเจ้าภาพมีจุดเน้นการแสดงภาคกลางวัน<sup>2</sup> อยู่ที่ชบวนแห่พระนางภูปตินทรลักษมีเทวีและเทพพาหนะ จากสมมติเหตุการณที่ว่า พระนางภูปตินทรลักษมีเทวี เสด็จจากเมืองนครหลวงของขอมเสด็จมาเยือนลูกชายและหลานคืออนเรนทราทิตย์และหิรัณยะที่บวชเป็นฤๅษี และบำเพ็ญพรตอยู่ที่ปราสาทพนมรุ้ง พร้อมนำแพะและวัวนมอย่างละ 100 ตัว กับเครื่องบูชาต่าง ๆ มาถวายพระคิวงและสัตว์พาหนะสำหรับถวายเทพผู้พิทักษ์ทิศทั้งสี่แห่งปราสาทพนมรุ้ง โดยผู้เขียนบท (อดีตหัวหน้าอุทยานประวัติศาสตร์พนมรุ้งในขณะนั้น) อ้างถึงข้อสันนิษฐานหนึ่งทางประวัติศาสตร์โบราณคดี (ที่ยังถกเถียงกันไม่มีข้อยุติ) ว่าพระนางเป็นชายาของพระเจ้าธรณินทรวรมันที่ 1 ผู้ถูกพระเจ้าสุริยวรมันที่ 2 ฆ่าตาย (ก่อนขึ้นครองราชย์สมบัติในราวพุทธศตวรรษที่ 17) และเป็นพระมารดาของอนเรนทราทิตย์แห่งราชวงศ์มหิธรปุระ ผู้เดินทางออกจากเมืองนครหลวงมาสร้างปราสาทที่เขาพนมรุ้ง บวชเป็นฤๅษีบำเพ็ญพรตจนตะบะแตก (จังหวัดบุรีรัมย์, 2534: 23-24) และเนื่องจากการพบประติมากรรมโบราณรูปสัตว์ต่าง ๆ ที่เป็นเทพพาหนะที่คาดว่าเคยประดิษฐานร่วมกับเทวรูปของเทพรักษาทิศทั้งสี่ตามคติฮินดู รวมถึงมีการสลักภาพเทพบนพาหนะในหินสีเหลี่ยมที่ด้านบนเป็นรูปดอกบัวด้วย อันเป็นเอกลักษณ์สำคัญอย่างหนึ่งของปราสาทพนมรุ้ง

<sup>2</sup> ภาคกลางคืนเป็นการแสดงแสงเสียงเล่าเรื่องการสร้างปราสาทพนมรุ้งเป็นเทวาลัยบูชาพระคิวงของตำนานอนเรนทราทิตย์แห่งราชวงศ์มหิธรปุระ

ในทัศนะของผู้เชี่ยวชาญ (สุภัทรดิศ-ดิศกุล, ม.จ., 2516: 87) จึงเป็นเหตุให้อ้างว่าที่ปราสาทพนมรุ้ง แม้สร้างถวายพระศิวะแต่มีเทพรักษาทิศทั้งสี่บดคอบกักรักษา ในขบวนของพระนางกูปตินทรลักษมีเทวี จึงนำสัตว์พาหนะมาถวายแต่เทพทั้งสี่ด้วย (สามารถ ทรัพย์เย็น, สัมภาษณ์ 23 มี.ค. 54)

ในขบวนแห่ มีผู้แสดงจำนวนหลายร้อยคนแต่งกายด้วยชุดย้อนยุค ซึ่งอาจมองแบบเหมารวมว่าเป็นขอมโบราณได้ ช่วยกันหามแครงที่วางรูปปั้นขนาดใหญ่รูปสัตว์แต่ละชนิด เช่น หงส์ ช้าง โค รากษส กระบือ ฯลฯ พร้อมป้ายคำอธิบายว่าสัตว์ชนิดนั้นเป็นพาหนะของเทพผู้รักษาทิศ<sup>3</sup> มีหญิงชายถือเครื่อง เช่น ไห้วบูชาและตุ้ง (ธงยาวแบบอีสาน) จำนวนหนึ่งเดินนำรูปปั้นละ 1 ขบวนย่อย เดินต่อกันเป็นขบวนใหญ่ หน้าสุดเป็นขบวนพราหมณ์หลวง ปิดท้ายด้วยขบวนของพระนางกูปตินทรลักษมีเทวีหนึ่งเสลี่ยงพร้อมเครื่องยศชั้นสูง มีนางสนองพระโอษฐ์ชื่อจรียาเป็นเดินนำหน้าเสลี่ยง โดยมีจุดเด่นเป็นการแสดงของนางรำ ในชุดขอมโบราณหรือมักเรียกว่า “รำอัปสร่า” บริเวณสะพานนาคราช และบันไดขึ้นปราสาท ในช่วงก่อนเคลื่อนขบวนหรือหลังจากพระนางกูปตินทรลักษมีเทวีวางดอกไม้บูชา

ความเป็นขอมโบราณที่ถูกนำเสนอผ่านขบวนแห่และการแสดงดังกล่าว เป็นสิ่งที่ผู้เกี่ยวข้องมักอ้างถึงความแท้จริงของเสื้อผ้า เครื่องประดับและท่ารำ จากการลอกแบบภาพจำหลักในปราสาทเขมรต่าง ๆ ในไทยและกัมพูชา ตามแนวทางการจัดแสดงระบำโบราณคดี<sup>4</sup> ที่กรมศิลปากรริเริ่มไว้ตั้งแต่ราว พ.ศ. 2510 (สำนักการสังคีต, 28 มี.ค. 58) โดยไม่มีส่วนใดเลยที่เป็นวัฒนธรรมเขมรร่วมสมัยของผู้คนท้องถิ่นที่มีส่วนเป็นผู้ร่วมจัดงานตามคำสั่งของทางจังหวัด การพัฒนาชุดการแสดงเหล่านั้นจึงเป็นบทบาทของสถาบันการศึกษา/บุคลากรทางการศึกษาด้านนาฏศิลป์เป็นหลัก ขณะที่อีกกิจกรรมเด่นคือพิธีบวงสรวงพระศิวะหน้าปราสาทพนมรุ้ง เป็นพิธีกรรมที่ฝ่ายวัฒนธรรมของจังหวัดจัดขึ้นโดยอ้างถึงลัทธิพิธีแบบฮินดูตามความเห็นของผู้เชี่ยวชาญที่เป็นเจ้าหน้าที่รัฐหรือพราหมณ์ราชสำนัก และเชิญหัวหน้าส่วนราชการเป็นผู้ร่วมประกอบพิธี คนท้องถิ่นทั่วไปเป็นเพียงผู้ชมในฐานะนักท่องเที่ยว ขณะที่ผู้บริหารปกครองท้องถิ่นอย่างกำนัน ผู้ใหญ่บ้าน ประธานและรองประธาน อบต. ฯลฯ มีหน้าที่ร่วมจัดกิจกรรมตามที่ได้รับมอบหมาย โดยไม่สามารถเสนอเปลี่ยนแปลงแนวทางของกิจกรรมได้ เนื่องจากโครงสร้างการจัดงานเป็นไปตามลำดับสายบังคับบัญชาหรือการสั่งการแบบบนลงล่าง

<sup>3</sup> ได้แก่ หงส์ (พาหนะของพระพรหม เทพพิทักษ์ทิศเบื้องบน) ช้าง (พาหนะของพระอินทร์ เทพพิทักษ์ทิศตะวันออก) โค (พาหนะของพระอิศวาน เทพพิทักษ์ทิศตะวันออกเฉียงเหนือ) ระมาด (แรด-พาหนะของพระอัคนี เทพพิทักษ์ทิศตะวันออกเฉียงใต้) คชสีห์ (สิงห์หัวช้าง-พาหนะของท้าวฤเวร เทพพิทักษ์ทิศเหนือ) นกยูง (พาหนะของพระขันธกุมาร เทพพิทักษ์ทิศใต้) นาค (พาหนะของพระวิรุณ เทพพิทักษ์ทิศตะวันตก) ม้า (พาหนะของพระพาย เทพพิทักษ์ทิศตะวันตกเฉียงเหนือ) รากษส (พาหนะของพระนโรติ เทพพิทักษ์ทิศตะวันตกเฉียงใต้) กระบือ (ควาย-พาหนะของพระยม เทพพิทักษ์ทิศเบื้องล่าง)

<sup>4</sup> เป็นชุดการแสดงที่สร้างขึ้นด้วยการเลียนแบบเครื่องแต่งกายและท่าทางจากโบราณสถานวัตถุเนื่องในอารยธรรมโบราณแต่ละกลุ่ม ซึ่งอารยธรรมเขมรที่ถูกเรียกว่า “ศิลปะลพบุรี” ถูกนำมาใช้จัดชุดการแสดงที่ 3 “ระบำลพบุรี” (สำนักการสังคีต, 28 มี.ค. 58)

สิ่งที่เกิดขึ้นดังกล่าวล้วนเป็นไปตามวาทกรรมหลักในการจัดการมรดกของไทย<sup>5</sup> ที่ประกอบด้วยวาทกรรมโบราณสถาน และวาทกรรมมรดกเพื่อการท่องเที่ยว กล่าวคือ วาทกรรมโบราณสถาน ซึ่งมีพื้นฐานสำคัญจากองค์ความรู้โบราณคดีและประวัติศาสตร์ศิลปะ กับปฏิบัติการจัดการของกรมศิลปากรในแหล่งมรดกต่าง ๆ ได้อธิบายความหมายของปราสาทเขมรว่าเป็นเทวาลัยบูชาเทพเจ้าฮินดู (ส่วนใหญ่คือพระศิวะ) ของกลุ่มชนโบราณที่มีการแต่งกายตามภาพจำหลัก และรับอิทธิพลด้านพิธีกรรมความเชื่อจากอินเดีย ซึ่งมีแบบฉบับหลากหลาย ในการจัดพิธีวงสรวงเสียนแบบสิ่งที่เชื่อว่าเคยเกิดขึ้นในฐานะพระราชพิธีจึงต้องเลือกแบบฉบับจากส่วนกลาง การจัดการแสดงและพิธีวงสรวงแบบนี้ จึงพบเห็นได้ในปราสาทเขมรแห่งอื่นทั้งที่มีการจัดกิจกรรมส่งเสริมการท่องเที่ยวก่อนและหลังปราสาทพนมรุ้ง เช่น ปราสาทพิมาย ปรากฏในส่วนแสดงปราสาทเป็ยน้อย เป็นต้น

ตามวาทกรรมโบราณสถานของไทย ปราสาทเขมรเป็นสิ่งที่เจ้าของคือกลุ่มชนเขมรโบราณ หรือที่มักเรียกว่า “ขอม” สร้างและ/ใช้ในช่วงพุทธศตวรรษที่ 15-18 ก่อนทิ้งร้างไป ต่อมามีคนกลุ่มใหม่เข้ามาแทนกลุ่มคนท้องถิ่นไม่ว่าจะเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ใดจึงไม่นับเป็นเจ้าของหรือผู้สืบทอดมรดกเหล่านี้ แม้ว่าบริเวณเชิงเขาพนมรุ้ง มีชุมชนโบราณจำนวนกว่า 50 แห่ง (ปริยานุช จุมพรม, 2548: 257) ที่ดำรงอยู่มาตั้งแต่ก่อนพุทธศตวรรษที่ 15 และเพิ่มจำนวนขึ้นจนเป็นชุมชนหนาแน่นในช่วงที่รับอิทธิพลอารยธรรมเขมรระหว่างพุทธศตวรรษที่ 15-18 ก่อนทิ้งร้างชุมชนจำนวนมากไปและเหลือบางส่วนที่เป็น “ชุมชนเล็ก ๆ ที่อยู่ห่างไกลจากศูนย์กลาง มิได้เป็นเมืองสำคัญหรือเป็นศูนย์กลางทางศาสนาเช่นในอดีตที่ผ่านมา” (ปริยานุช จุมพรม, 2548: 270) ในช่วงหลังพุทธศตวรรษที่ 18 ประกอบกับข้อวินิจฉัยในพระราชนิพนธ์วิทยานิพนธ์ระดับปริญญาโทเรื่อง *จารึกพบที่ปราสาทพนมรุ้ง* ของสมเด็จพระเทพรัตนราชสุดาฯ สยามบรมราชกุมารี<sup>6</sup> เกี่ยวกับชื่อพนมรุ้งหรือพนมรุ้งว่า “เป็นที่น่าสังเกตว่าคำภาษาเขมรคำนี้ไม่มีการเพี้ยนเสียงหรือแม้แต่

<sup>5</sup> วาทกรรม ในที่นี้หมายถึง กรอบกำกับการรับรู้ของผู้คนว่าสิ่งใดคือความรู้หรือความจริง โดยเนื้อหาภายในกรอบนั้นอาจมีหลากหลาย คล้ายคลึง แตกต่างหรือแม้แต่ขัดแย้งกันเอง แต่มีสิ่งหนึ่งร่วมกันนั่นคือกรอบความรู้ (episteme) ซึ่งเป็นลักษณะของหลักการจัดระเบียบ (organizing principle) ของสิ่งต่าง ๆ ว่าสิ่งใดอยู่ในประเภทใด แต่ละสิ่งสัมพันธ์เชื่อมโยงกันอย่างไรบ้าง จนเกิดการรับรู้ถึงหลักเกณฑ์ที่ใช้โดยปราศจากการนิยามหรือระบุไว้อย่างชัดเจนในลักษณะของทฤษฎี ทว่ากระจายอยู่ทั่วไปในเนื้อหาของวาทกรรมนั้น (Foucault, 1991: 55) จากการวิเคราะห์กรณีศึกษาปราสาทพนมรุ้ง กรอบความรู้ว่าด้วยการจัดการมรดกของไทย ประกอบด้วยสองกลุ่มหลัก คือ (1) องค์ความรู้โบราณคดี-ประวัติศาสตร์ กับแนวทางการจัดการโบราณสถานวัตถุอย่างเป็นวิชาการ ซึ่งให้อำนาจแก่ผู้เชี่ยวชาญในการวินิจฉัยความจริงเกี่ยวกับอดีตและวิธีการอนุรักษ์ บูรณะ จัดการที่ถูกต้อง ในที่นี้เรียกว่า วาทกรรมโบราณสถาน กับ (2) แนวทางจัดกิจกรรมส่งเสริมการท่องเที่ยวแหล่งมรดกเพื่อประโยชน์ทางเศรษฐกิจ โดยมุ่งเน้นการจัดกิจกรรมดึงดูดความสนใจจากนักท่องเที่ยวด้วยพื้นฐานข้อมูลทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรม ทว่ามักมิได้ใส่ใจจริงจังต่อคุณค่าของโบราณสถานในฐานะหลักฐานการศึกษาอดีต หรือแม้แต่การรักษาคุณค่าของวัฒนธรรมประเพณีท้องถิ่นต่อวิถีชีวิตของคนเหล่านั้น (เบญจวรรณ นาราสัจจ์, 2557: 274)

<sup>6</sup> ในพระราชนิพนธ์วิทยานิพนธ์ระดับปริญญาโท สมเด็จพระเทพรัตนราชสุดาฯ สยามบรมราชกุมารี ทรงระบุว่า พนมรุ้งมาจากภาษาเขมรที่ปรากฏในศิลาจารึกอักษรขอมพบที่ปราสาทพนมรุ้ง (จารึกพนมรุ้ง 2, 3, 4 และ K1090) คือคำว่า “วุนรุง” แปลว่า ภูเขาใหญ่ ซึ่งเมื่อเป็นภาษาเขมรปัจจุบันเขียนได้ว่า ภู น รุง อ่านว่า พนมรุง หรือ พนมรุ้ง ในภาษาไทย ซึ่งทั้งสองภาษาหมายถึงภูเขาใหญ่และมีคำว่า “รมยคีรี” หรือภูเขาอันน่ารื่นรมย์ ปรากฏในจารึกพนมรุ้ง 7-9 ว่าเป็นที่บำเพ็ญพรตเปรียบได้กับที่บำเพ็ญพรตของพระศิวะบนเขาไกรลาส รมยคีรี ยังอาจหมายถึงอีกชื่อเรียกเขาพนมรุ้งหรืออาจเป็นภูเขาอื่น ๆ ในบุรีรัมย์ และอาจเป็นที่มาของนามจังหวัดบุรีรัมย์ (เมืองอันน่ารื่นรมย์) ก็ได้ (เทพรัตนราชสุดาฯ สยามบรมราชกุมารี, สมเด็จพระ, 2521: 5-6, 110-111)

การเปลี่ยนความหมายแต่ประการใด ซึ่งแสดงให้เห็นว่าผู้ที่อาศัยอยู่ในบริเวณนั้นมาตั้งแต่สมัยโบราณ ได้เรียกชื่อนี้สืบทอดต่อกันลงมาตลอดจนถึงรุ่นลูกรุ่นหลานที่อยู่อาศัย ณ ที่นั้นและยังคงอยู่มาจนถึงทุกวันนี้ แม้ว่าจะมีผู้คนอพยพเข้ามาใหม่อีกเป็นจำนวนมากในระยะต่อมาก็ตาม” (เทพรัตนราชสุดาฯ สยามบรมราชกุมารี, สมเด็จพระ, 2521: 154) ได้ถูกนำไปผนวกกับผลการศึกษาของนักวิชาการท่านอื่นที่พบว่า พนมรุ้งเป็นชื่อที่เรียกกันมาตั้งแต่ พ.ศ. 1532 เป็นข้อสรุปว่า “พนมรุ้งไม่ใช่ชื่อที่ตั้งใหม่แต่มีมานานแล้วกว่า 900 ปี นามนี้ปรากฏหลักฐานครั้งแรกพร้อม ๆ กับการสร้างปราสาทหลังแรก ๆ บนภูเขาแห่งนี้” (กรมศิลปากร, 2531: 75) ทำให้เกิดการสานต่อจินตนาการของคนท้องถิ่นว่าผู้คนในชุมชนโบราณดังกล่าวเป็นบรรพบุรุษของพวกเขา และคาดหวังที่จะได้รับคำอธิบายจากผู้เชี่ยวชาญต่ออดีตของชุมชนท้องถิ่นจากสมัยขอมที่สัมพันธ์กับชุมชนในปัจจุบัน โดยเฉพาะในตำบลจรเข้มากที่ประชากรกลุ่มหลักเป็นเขมรและมีชุมชนเขมรเก่าแก่ที่ตั้งมาก่อนการตั้งอำเภอประโคนชัยเสียอีก

ทว่า หลังจากพื้นที่ส่วนหนึ่งในชุมชนนี้ได้รับการเลือกเป็นพื้นที่ขุดค้นสำรวจของกรมศิลปากรตั้งแต่หลายปีก่อน กลับไม่ปรากฏองค์ความรู้ในประเด็นดังกล่าวให้เป็นที่รับรู้ของผู้คนในท้องถิ่น และในรายงานผลการสำรวจที่กรมศิลปากรตีพิมพ์เผยแพร่เกี่ยวกับปราสาทเมืองต่ำระบุเพียงว่าพบโครงกระดูกและโบราณวัตถุอะไรบ้าง สันนิษฐานว่าอายุสมัยใด พร้อมข้อสรุปคือเป็นการแสดงให้เห็นถึงการเข้าอยู่อาศัยของคนโบราณในช่วงก่อนและระหว่างที่มีการสร้างปราสาทเมืองต่ำกับบารายและกฤตยาศิ โดยชี้ให้เห็นว่าชุมชนโคกเมืองซึ่งที่ตั้งตามเขตปกครองของปราสาทเมืองต่ำ เป็นการตั้งถิ่นฐานของกลุ่มคนจากจังหวัดอุบลราชธานีเมื่อราว 50-60 ปีที่ผ่านมา (กรมศิลปากร, 2540: 30) หรือกล่าวอีกนัยคือไม่มีความเกี่ยวข้องใดๆ ระหว่างชุมชนโบราณที่ศึกษากับผู้คนในท้องถิ่น อันจำกัดเฉพาะชุมชนที่ตั้งของปราสาทโบราณในปัจจุบัน โดยมีได้มีความพยายามให้คำอธิบายเกี่ยวกับความสืบเนื่องของการอยู่อาศัยของชุมชนอื่นที่อยู่ในละแวกใกล้เคียงที่อาจมีการย้ายเข้า-ย้ายออกจนอาจไม่มีชุมชนใดที่มีประวัติเก่าแก่สืบย้อนได้ถึงสมัยขอม แต่สามารถอธิบายแนวทางการสืบทอดชื่อพนมรุ้งระหว่างชุมชนตั้งแต่พุทธศตวรรษที่ 16 มาจนปัจจุบัน ซึ่งจะเป็นการแสดง ความเชื่อมโยงระหว่างชุมชนปัจจุบันกับชุมชนโบราณตามความสนใจของคนท้องถิ่น ทว่า ความคาดหวังดังกล่าวเป็นสิ่งที่อยู่นอกขอบเขตของแนวทางการผลิตองค์ความรู้ทางโบราณคดีซึ่งมีนักวิชาการบางท่านเคยสะท้อนไว้ว่า “งานโบราณคดี [ตามแนวทางศึกษาระแสหลักที่เน้นการศึกษารูปแบบและพรรณนารูปแบบของโบราณวัตถุ] ไม่มีความเกี่ยวข้องสัมพันธ์กับคน เป็นงานที่แยกคนกับสิ่งของ ผลที่ตามมาคือทำให้สาธารณชนไม่สามารถเข้าใจงานโบราณคดีได้...คนที่เข้าใจคือนักโบราณคดีเท่านั้น” (วิศมี ชูทรงเดช, 2550: 1-เพิ่มข้อความในวงเล็บโดยผู้วิจัย)

เมื่อปราศจากการยอมรับความเกี่ยวข้องระหว่างชุมชนปัจจุบันกับชุมชนโบราณที่เป็นเจ้าของปราสาทขอมสถานภาพ “ผู้สืบมรดก” ของคนท้องถิ่นจึงหายไปด้วย โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อชุดคำอธิบาย “ขอมไม่ใช่เขมร” ที่ถูกเผยแพร่สู่สาธารณะในสมัยรัฐบาล จอมพล ป. พิบูลสงคราม (พ.ศ. 2481-2487 และ พ.ศ. 2491-2500) สรุปสาระได้ว่า ขอม เป็นกลุ่มชนโบราณที่สูญสิ้นเผ่าพันธุ์ไปแล้ว จากนั้นมีชนกลุ่มใหม่ (คือคนไทย) ที่เข้ามาอยู่ในดินแดนเดิมของขอมและผสมผสานจนเกิดเป็นเขมรปัจจุบัน (ธิติชัชวาคำศรี, 13 ก.พ. 55) ยังคงทรงพลัง<sup>7</sup> ในการอธิบายความไม่เกี่ยวข้องระหว่าง “ขอม” ผู้สร้างปราสาท กับชาวเขมร (ทั้งในไทย

<sup>7</sup> จากการสอบถามความคิดเห็นของชาวเขมรในชุมชนบุและคนกลุ่มอื่นในชุมชนตาเป็ก พบว่ามีคนอีกส่วนหนึ่งยึดถือตามชุดคำอธิบายนี้ ขณะที่คนอีกส่วนหนึ่งไม่เห็นด้วย แต่มักเชื่อว่าไม่สามารถเถียงได้ (ประมุข แก้วลอย, สัมภาษณ์, 19 เม.ย. 55; อรุณวรรณ จุฑาจันทร์, สัมภาษณ์ 18 เม.ย. 55; เคียง จตุกุล, สัมภาษณ์ 26 พ.ค. 54)



และกัมพูชา) ปัจจุบัน การจัดกิจกรรมแสดงความเป็นเขมรโบราณจึงเป็นการตอกย้ำอย่างต่อเนื่องถึงความไม่เกี่ยวข้องระหว่างชาวเขมรร่วมสมัย (ลาวและไทยด้วย) ที่อยู่โดยรอบกับปราสาทเขมรที่พวกเขาถือว่าเป็นมรดกของบรรพชนชาวเขมรโบราณ ทำให้เกิดความคับข้องใจแต่ไม่อาจตัดทอนอำนาจที่เหนือกว่าของทางจังหวัด และกรมศิลปากรได้ ยิ่งกว่านั้น การใช้ชื่องาน “ประเพณีขึ้นเขาพนมรุ้ง” โดยอ้างว่าเป็นประเพณีท้องถิ่นเท่ากับปิดกั้นโอกาสที่พวกเขาจะจัดงานดังกล่าวในฐานะที่เป็นประเพณีท้องถิ่นตามแบบแผนเดิมอันแสดงถึงอัตลักษณ์ความเป็นเขมรร่วมสมัยไปหมดสิ้น (ประทีป พึ่งตน, สัมภาษณ์ 19 ต.ค. 55; สำออง พิทักษา, สัมภาษณ์ 6 พ.ค. 54)

ดังนั้น เมื่อปราสาทเมืองต่ำได้รับการบูรณะจนแล้วเสร็จ ในปี พ.ศ. 2539 โดยอยู่ภายใต้การบริหารจัดการของอุทยานประวัติศาสตร์พนมรุ้งที่มีกิจกรรมส่งเสริมการท่องเที่ยวปราสาทพนมรุ้งเป็นหลัก และการส่งเสริมการท่องเที่ยวปราสาทเมืองต่ำเป็นส่วนหนึ่งของกิจกรรมดังกล่าว ซึ่งบางปีได้จัดให้มีกิจกรรมบางอย่างที่ปราสาทเมืองต่ำ แต่บางปีไม่มี ส่งผลให้กลุ่มชาวเขมรในตำบลจรเข้มากส่วนหนึ่งเกิดความต้องการให้ปราสาทเมืองต่ำได้รับความสนใจจากสาธารณชนมากขึ้นพร้อมกับที่ได้แสดงความเป็นเจ้าของมรดกเขมรของพวกเขาด้วย เมื่อมีส่วนได้เข้าเป็นผู้บริหารองค์การบริหารส่วนตำบลจรเข้มาก จึงได้ทำเรื่องเสนอขอจัดพิธีบวงสรวงที่ปราสาทเมืองต่ำเป็นประจำทุกปีอย่างต่อเนื่องมาตั้งแต่ พ.ศ. 2548 (นภา เอี่ยมศิริ, สัมภาษณ์ 22 ก.พ. 54) โดยเริ่มจากการจัดในวันเดียวกับงานขึ้นเขาพนมรุ้งซึ่งไม่มีกำหนดวันแน่นอนขึ้นกับการกำหนดในแต่ละปีของผู้ว่าราชการจังหวัด ปี พ.ศ. 2550 จึงมีมติที่ประชุมสภาองค์การบริหารส่วนตำบลกำหนดเปลี่ยนเป็นวันมรดกไทยคือ 2 เมษายนของทุกปีเพื่อให้มีความชอบธรรมเพียงพอที่จะขอแยกกิจกรรมออกจากงานขึ้นเขาพนมรุ้ง ส่วนรูปแบบกิจกรรมได้เลียนแบบการบวงสรวงที่ปราสาทพนมรุ้ง เช่น การเชิญหัวหน้าส่วนราชการเป็นผู้ร่วมประกอบพิธีกรรม จัดการแสดงชุดแรกเป็น “รำอัปสร” เพื่อให้สอดคล้องกับสิ่งที่จำเป็นต้องทำ (ตามวาทกรรมโบราณสถานและวาทกรรมมรดกเพื่อการท่องเที่ยว) เป็นต้น โดยผสมผสานกับวิถีวัฒนธรรมชุมชน เช่น เชิญพราหมณ์ท้องถิ่นมาเป็นผู้ประกอบพิธีบวงสรวง ตรงข้ามกับพิธีบวงสรวงที่ปราสาทพนมรุ้งซึ่งเน้นการเชิญพราหมณ์ราชสำนักมาเป็นผู้ประกอบพิธีหลักและเลือกใช้การแสดงกันตรึมและ “รำมะมวด” หรือรำแม่มด ตามประเพณีเขมร ซึ่งเป็นสิ่งที่กลุ่มผู้เกี่ยวข้องอ้างว่า เอื้อให้เกิดการประทับทรงผู้เข้าร่วมพิธีบางคนอันส่งผลให้พิธีบวงสรวงที่ปราสาทเมืองต่ำกลายเป็นพิธีกรรมที่มีผลทางจิตวิทยาต่อชาวบ้านในตำบลบางส่วนอย่างจริงจัง ต่างกับพิธีบวงสรวงที่ปราสาทพนมรุ้งซึ่งเป็นงานที่จัดขึ้นตามหน้าที่ ไม่มีผลต่อศรัทธาของชุมชน (นภา เอี่ยมศิริ, สัมภาษณ์ 14 เม.ย. 55; วิสุทธิ์ หมายประโคน, สัมภาษณ์ 2 เม.ย. 54) เป็นต้น

กระนั้น ด้วยข้อจำกัดของพิธีบวงสรวง ซึ่งยังมีโครงสร้างการจัดตำแหน่งผู้เข้าร่วมงานที่สะท้อนความสัมพันธ์ตามลำดับชั้นอย่างมาก คือข้าราชการและเจ้าหน้าที่องค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นนั่งด้านหน้าโต๊ะประกอบพิธี ผู้ร่วมงานที่เป็นชาวบ้านทั่วไปนั่งห่างออกไปและมีบางส่วนยืนดูจากริมรั้วของเขตปราสาทเนื่องจากเก้าอี้ที่จัดให้นั่งอยู่ห่างจากการแสดงและโต๊ะบวงสรวง ทำให้เห็นไม่ชัด และมีจำนวนไม่เพียงพอต่อผู้ชมในบางช่วงของพิธี ประกอบกับลักษณะพิธีกรรมที่มีพื้นฐานศาสนาฮินดู ต่างกับศาสนาความเชื่อหลักของชุมชนปัจจุบันที่ถือพุทธศาสนาผสมความเชื่อผี จึงยังคงมีผู้เสนอให้รื้อฟื้นวัฒนธรรมดั้งเดิมของท้องถิ่นเพิ่มขึ้น



## องค์ความรู้ทางโบราณคดีว่าด้วยผู้สร้างปราสาทเมืองต่ำ และปราสาทพนมรุ้ง

ก่อน พ.ศ. 2514 เขตอีสานใต้ มีตำนานที่แพร่หลายอย่างกว้างขวางเรื่องปาจิต-อรพิม เป็นแหล่งอ้างอิงความเป็นมาของชื่อสถานที่ต่าง ๆ เช่น นางรอง พิมาย ท่งกระเต็น ลำปลายมาศ ฯลฯ มาจนปัจจุบัน โดยมีสำนวนต่าง ๆ มากมาย ที่มีรายละเอียดเหมือนกันบ้างต่างกันบ้าง แต่เค้าหลักร่วมกันคือเจ้าปาจิต เจ้าชายเขมรมาจากนครธม มาพบนางบัว หญิงท้องในเขตดินแดนประเทศไทยปัจจุบันซึ่งมีลักษณะตรงตามคำทำนายว่าเป็นแม่ของเนื้อคู่ ปาจิตจึงได้ขออาศัยอยู่ด้วยจนนางบัวคลอดนางอรพิมและเลี้ยงดูจนเติบโตใหญ่ระหว่างที่ปาจิตกลับเมืองของตนเพื่อเตรียมขบวนขันหมากมาสู่ขอนางอรพิม ท้าวพรหมทัตส่งทหารมาจับตัวนางอรพิมไปเมืองพิมาย ปาจิตตามไปช่วยนางออกมา แต่มีเหตุให้พลัดพรากกันอีกนานกว่าจะได้ครองคู่อยู่ร่วมกันในที่สุด ซึ่งตามสำนวนที่ผู้วิจัยได้ฟังจากผู้รู้ในชุมชนบุและตาเป็กระบุว่า ปาจิตมาพบนางบัวผู้เป็นแม่ของอรพิมบริเวณเชิงเขาพนมรุ้งและสร้างปราสาทพนมรุ้งให้เป็นที่อยู่ของนางจนคลอดอรพิมออกมา และในตอนท้ายทั้งคู่กลับมาแต่งงานและอยู่ร่วมกันที่ปราสาทพนมรุ้ง (ผล ทิชาชาติ, สัมภาษณ์ 5 พ.ค. 54; ควาย ปานหัตถา, สัมภาษณ์ 25 พ.ค. 54) โดยมีการอ้างอิงถึงหลักฐานยืนยันตำนานเป็นคราบดำของเขม่าควันไฟและกองขี้เถ้าในท้องพระโรงที่ผู้เฒ่าผู้แก่ชี้ว่าเป็น “ห้องแม่อรพิมอยู่ไฟ” อันหมายถึงการอยู่ไฟของนางบัวหลังคลอดนางอรพิม และคำเรียกปรารงค์น้อยว่า “ปรารงค์อรพิม” รวมถึงเรียกชื่อต้นไม้ที่ออกดอกสีเหลืองสวยงามรอบบริเวณปราสาทว่า “ฝ้ายอรพิม” (ปัจจุบันเรียกว่า “ฝ้ายคำ” หรือ “สุพรรณิการ์” เป็นที่รู้จักกันว่า เป็นต้นไม้ที่ขึ้นตามยอดภูเขาไฟที่ดับแล้วซึ่งมีหลายยอดในจังหวัดบุรีรัมย์) พร้อมเรื่องเล่าว่านางอรพิมปลูกไผ่เป็นสัญลักษณ์การแต่งงาน (ประกอบ พิทักษ์, สัมภาษณ์ 6 พ.ค. 54; แฉง แก้ววงกฎ, สัมภาษณ์ 29 ต.ค. 55; ทุ่น นวลกระสังข์, สัมภาษณ์ 20 ต.ค. 55; กอง เฮ่ประโคน, สัมภาษณ์ 19 ต.ค. 55) โดยมีผู้เล่าบางส่วนที่ระบุว่า ปราสาทเมืองต่ำเป็นวังของปาจิตที่สร้างขึ้นเพื่ออยู่กับอรพิม ซึ่งคุณรมิดา ชาญประโคน อดีตครูสอนวิชาวิทยาศาสตร์ โรงเรียนบ้านกรวดวิทยาคาร อำเภอบ้านกรวด จังหวัดบุรีรัมย์ ซึ่งเป็นชาวประโคนชัยโดยกำเนิดได้เรียบเรียงตำนานเรื่องนี้ผสมกับองค์ความรู้ทางประวัติศาสตร์-โบราณคดีของกรมศิลปากรเป็น “5 ตำนานปราสาทหิน” ที่จัดพิมพ์เป็นเอกสารเผยแพร่ภาษาไทยและภาษาอังกฤษเมื่อ พ.ศ. 2552 เล่าว่าปาจิตเป็นเจ้าชายจากแคว้นพุทโธสมันที่อยู่ทางทิศตะวันออกเฉียงใต้ของแคว้นนมรุ้ง ได้มาเรียนวิชาที่สำนักของพราหมณ์หิรัญยะ (บุตรของนเรนทราทิตย์) อันมีปราสาทพนมรุ้งเป็นเทวสถานสำคัญแห่งแคว้นนมรุ้ง เมื่อเดินทางกลับบ้านเมืองได้พบกับนางบัวที่หมู่บ้านเชิงเขาพนมรุ้ง และอยู่ดูแลจนนางคลอดอรพิมที่ปราสาทเมืองต่ำ ต่อมาเมื่ออรพิมเติบโตขึ้นจึงได้เข้าทำพิธีเบิกพรหมจรรย์ที่ปราสาทพนมรุ้ง (รมิดา ชาญประโคน, 2552: 3-15)

เช่นเดียวกับตำนานทั่วไป คือไม่มีหลักฐานพิสูจน์ว่าตำนานปาจิต-อรพิมเริ่มเกิดขึ้นหรือแพร่หลายเมื่อใด แต่มีผู้เสนอว่าเป็นนิทานชาดกในพุทธศาสนาชื่อ ปาจิตกุมารชาดก ว่าด้วยอดีตชาติของพระพุทธเจ้าที่เคยเกิดเป็นท้าวปาจิต ซึ่งปรากฏหลักฐานลายลักษณ์อักษรที่สุดเป็นนิทานคำกลอนเรื่องปาจิตกุมารกลอนอ่านต้นฉบับตัวเขียนสมุดไทยจากสมัยกรุงธนบุรี เก็บรักษาไว้ที่กองหอสมุดแห่งชาติและมีระบุตอนท้ายว่าเขียนเสร็จเมื่อ พ.ศ. 2316 (กรมศิลปากร, 2533: คำอธิบาย 1-3) โดยมีโคลงทวาทศมาสสมัยกรุงศรีอยุธยาอ้างอิงถึงเหตุการณ์สำคัญในเรื่องปาจิต อรพิมด้วย (Rungsima Kullapat, 2013: 46) แม้ในเขตอีสานใต้มีการ

เล่าตำนานนี้พร้อมการเชื่อมโยงชื่อสถานที่ต่าง ๆ ในจังหวัดบุรีรัมย์และนครราชสีมาเป็นหลัก<sup>8</sup> จนผู้คนที่ท้องถิ่นมักเข้าใจว่าเป็นตำนานของกลุ่มชาติพันธุ์เขมร ทว่า มีหลักฐานเป็นใบลานและภาพจิตรกรรมฝาผนังในวัดเขตอีสานกลาง (Rungsima Kullapat, 2013: 44-65, 75) อันแสดงให้เห็นว่า ตำนานเรื่องนี้ได้แพร่หลายในกลุ่มชาติพันธุ์ลาวมาช้านาน และคงเป็นที่ยืนยันการผสมผสานทางวัฒนธรรมระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์เขมรและลาวที่อยู่ร่วมในท้องถิ่นเดียวกัน เช่นเดียวกับกลุ่มไทยเบ็งที่ร่วมสืบทอดตำนานเรื่องนี้ด้วย ในทางวิชาการจึงมีผู้วิเคราะห์คุณค่าของตำนานนี้ว่าเป็นการนำมาใช้สร้างความเข้าใจความเป็นมาในการสร้างปราสาทขอมและการจดจำภูมิทัศน์ท้องถิ่นด้วยชื่อตามตำนาน (ภูมิจิต เรื่องเดช, 2526ก: 151; Denes & Tiamssoon, 2013: 35) โดยมีคนในชุมชนท้องถิ่นบางส่วนรับรู้และอ้างถึงพร้อมเสริมคำอธิบายตามความเชื่อของพวกเขาว่า ตำนานปาจิต-อรพิมอาจมีส่วนเป็นประวัติศาสตร์แท้จริงในแง่ที่เคยมีเจ้าชายจากนครธมมาแต่งงานกับหญิงสาวแถวพนมรุ้ง ดังคำบรรยายของคุณภา เอี่ยมศิริ ผู้รู้ทางวัฒนธรรมที่ได้รับการยกย่องในชุมชนบุหนึ่งในแกนนำที่รื้อฟื้นการนำเสนอตำนานเรื่องนี้ ซึ่งบอกเล่าระหว่างทำหน้าที่พิธีกรในพิธีบวงสรวงเมืองต่ำเมื่อวันที่ 2 เมษายน 2555 เป็นต้น อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยพบว่าปัจจุบันชาวเมืองนางรองส่วนหนึ่งอ้างถึงคำอธิบายชื่อเมืองนางรองว่าเป็นสิ่งแสดงความเป็นเจ้าของปราสาทพนมรุ้งมาตั้งแต่ในอดีต โดยระบุที่มาของชื่อว่าเป็นมาจากคำว่า “พนมโรง” ซึ่งชาวเขมรนิยมออกเสียงว่า “นมโรง” หรือมาจากตำนานปาจิต-อรพิมที่ว่า เมื่อนางอรพิมมานั่งร้องไห้ที่สามัญญุกัดตายจึงเรียกว่าเมือง “นางร้อง (ไห้)” และเป็น “นางรอง” ต่อมา (จังหวัดบุรีรัมย์, 2529: 99) อันอาจเป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้ตำนานเรื่องนี้ยังคงได้รับความสนใจจากผู้คนที่ท้องถิ่นในระดับอำเภอและชุมชนมาจนถึงปัจจุบัน ขณะที่ตำนานอื่นลบเลือนไปหมดแล้วจนยากจะสืบค้นได้<sup>9</sup> เช่น “แคว้นพนมโรง” เป็นอีกชุดความรู้เดิมว่าด้วยอาณาจักรโบราณที่เคยตั้งอยู่ในเขตอำเภอ นางรองร่วมสมัยกับแคว้นศรีจนาศะ (พุทธศตวรรษที่ 13-16) หรือตั้งแต่ก่อนสมัยกรุงศรีอยุธยาเป็นราชธานีของไทย ซึ่งคนท้องถิ่นเชื่อกันว่าเป็นกลุ่มชนที่เดียวกับผู้สร้างปราสาทเขมรโบราณแต่ภายหลังการสิ้นสุดอารยธรรมเมืองพระนคร คนเหล่านี้ได้ปรับเปลี่ยนมาสู่วัฒนธรรมเขมรปัจจุบัน หรือที่พงศาวดารสมัยอยุธยา

<sup>8</sup> การศึกษาดังกล่าวชี้ให้เห็นสถานที่ต่าง ๆ ซึ่งมีชื่อตรงตามที่ระบุในตำนานปาจิต-อรพิม จำนวน 27 แห่ง ในประเทศกัมพูชา (1 แห่ง) ลาว (1 แห่ง) และไทย (25 แห่ง ส่วนใหญ่อยู่ในจังหวัดบุรีรัมย์และนครราชสีมา มี 2 แห่งในจังหวัดสระแก้ว) เช่น นครธม พนมรุ้ง บ้านจันทรา บ้านกรวด ลำปลายมาศ พุ่งกระเด็น เขากะโคง พิมาย เป็นต้น (Rungsima-Kullapat, 2013: 120-123) โดยชี้ให้เห็นว่าตำนานนี้เป็นที่รู้จักอย่างกว้างขวางในกลุ่มคนท้องถิ่นในจังหวัดบุรีรัมย์และนครราชสีมาที่อาศัยอยู่ในสถานที่นั้น ๆ โดยมี 4 แห่ง คือบ้านตาแย พิมาย นางรอง และพุ่งกระเด็น ที่ได้รับการระบุในวรรณกรรมลายลักษณ์โบราณที่ศึกษา (Rungsima Kullapat, 2013: 43-44, 131)

<sup>9</sup> เช่น นิทานอินทปรีตดาที่ระบุในหนังสือปราสาทพนมรุ้งของกรมศิลปากรว่า เป็นแหล่งความเข้าใจเกี่ยวกับปราสาทพนมรุ้งของชาวบ้านมาก่อน (กรมศิลปากร, 2531: 100) ในการศึกษาครั้งนี้ ผู้วิจัยไม่พบผู้รู้จักตำนานเรื่องดังกล่าวเลย แต่พบวรรณกรรมโบราณเรื่อง “อินทปรีตดา” ซึ่งภูมิจิต เรื่องเดช บรรยายจากต้นฉบับเป็นสมุดข่อยโบราณฉบับที่บิดาของเธอที่เป็นชาวจังหวัดบุรีรัมย์ได้รับต่อมาจากปู่และเก็บรักษาไว้นานแล้ว เมื่อปี พ.ศ. 2526 โดยมีบทให้วัดระบุว่าเป็นนิทานนอกชาติก เนื้อหาเป็นเรื่องราวของสองพี่น้องที่พลัดพรากจากกันในช่วงสงคราม ด้วยบุญญาธิการและอิทธิฤทธิ์ที่เพิ่มพูนระหว่างระเห่ร้อน พี่ชาย (กุนวงศ์) ไปพบปราสาทหินร้างบนพื้นราบจึงเข้าไปใช้เป็นที่อยู่อาศัย ต่อมาเมื่อมีคนมาขอพึ่งพาบารมีจึงรวมกันเป็นบ้านเมือง ให้กุนวงศ์เป็นกษัตริย์ และราษฎรช่วยกันซ่อมแซมต่อเติมปราสาทหินร้างให้เป็นปราสาทราชฐานอันงดงาม ขณะที่น้องสาว (อินทปรีตดา) ได้ของวิเศษหลายอย่างและมีปีศาจมาฝากตัวเป็นข้ารับใช้ช่วยสร้างเมืองและปราสาทหินบนยอดเขาให้เป็นที่อยู่อาศัยซึ่งมีมนุษย์เพียงคนเดียวคือตัวอินทปรีตดาที่มีอิทธิฤทธิ์เหมือนเทพธิดา (ภูมิจิต เรื่องเดช, 2526ข: 15-18) อันเป็นเนื้อหาใกล้เคียงกับที่ระบุไว้ในหนังสือของกรมศิลปากรดังกล่าว

เรียกว่า “เขมรป่าดง” (พุทธิ มนตรี, สัมภาษณ์ 22 ก.พ. 54; อติศักดิ์ บุญหนัก, สัมภาษณ์ 6 เม.ย. 54; สวาท ศรีผดุง, สัมภาษณ์ 26 ต.ค. 55; สรเชต วรคามวิชัย, 2528: 58-60) โดยนัยนี้ ชาวเขมรที่อยู่แคว้นพนมโง (และสืบเชื้อสายมาถึงชุมชนเขมรเชิงเขาพนมรุ้งปัจจุบัน) จึงมีสถานะเป็นผู้สืบเชื้อสายผู้สร้างปราสาทโบราณเช่นเดียวกับชาวเขมรในกัมพูชาซึ่งสืบเชื้อสายจากผู้สร้างปราสาทโบราณในเมืองพระนคร ทว่ากลับไม่มีผู้ใดจดจำรายละเอียดตามชุดความรู้นี้ได้

ตั้งแต่ ปี พ.ศ. 2514 กรมศิลปากรเริ่มบูรณะปราสาทพนมรุ้งและสามารถสร้างศรัทธาของผู้คนท้องถิ่นให้ยอมรับองค์ความรู้ทางวิชาการโบราณคดีในการอธิบายปราสาทได้ว่าเป็นจริงเหนือตำนานที่พวกเขายึดถือได้ จึงลดและเลิกการถ่ายทอดสืบต่อกัน โดยคาดหวังว่าจะได้รับทราบความเป็นมาของปราสาทพนมรุ้งและปราสาทเมืองต่ำในที่สุด ทว่าหลังการบูรณะปราสาทเมืองต่ำแล้วเสร็จในปี พ.ศ. 2540 กรมศิลปากรไม่พบหลักฐานที่จะช่วยสร้างองค์ความรู้เกี่ยวกับผู้สร้างปราสาทเมืองต่ำ ยิ่งกว่านั้น การตีความเนื้อหาในจารึกว่าปราสาทพนมรุ้งสร้างโดยท่านนเรนทราทิตย์ เชื้อสายราชวงศ์มหิธรปุระที่ปกครองท้องถิ่นบริเวณนี้ บนพื้นฐานความเข้าใจสภาพการเมืองการปกครองในสมัยนั้นว่า อาณาจักรเมืองพระนครมิได้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันแบบรัฐรวมศูนย์ แต่มีรัฐหลายรัฐ เป็นญาติกันบ้างไม่เป็นบ้าง อยู่รวมๆ กัน โดยมีรัฐอิสระบางรัฐที่อยู่ในดินแดนอีสานของประเทศไทยปัจจุบัน ซึ่งพนมรุ้งเป็นหนึ่งในรัฐอิสระดังกล่าวและผู้ปกครองมีความสัมพันธ์ทางเครือญาติกับกษัตริย์เมืองพระนคร (เทพรัตนราชสุดาฯ สยามบรมราชกุมารี, สมเด็จพระ, 2521: 152) หรือเป็นลักษณะการปกครองแบบมณฑล<sup>10</sup> หรือมณฑล (Mandala) ซึ่งเป็นเครือข่ายความภักดีและวัฒนธรรมที่รัฐเล็ก รัฐน้อย มีต่อศูนย์อำนาจของรัฐใหญ่ มากกว่าการปกครองแบบมีขอบเขตอาณาจักรที่ชัดเจนตายตัวอย่างรัฐชาติในปัจจุบัน โดยกรมศิลปากรเน้นอธิบายการดำรงอยู่ของราชวงศ์มหิธรปุระ ในฐานะผู้สร้าง ความยิ่งใหญ่ให้กับปราสาทพนมรุ้ง เพียงว่าเป็นกษัตริย์ท้องถิ่นที่มีความสัมพันธ์ทางเครือญาติใกล้ชิดกับกษัตริย์เมืองพระนคร จนมีเชื้อสายของราชวงศ์นี้เสด็จขึ้นครองราชบัลลังก์กัมพูชาหลายพระองค์ (กรมศิลปากร, 2531: 84-87) จึงไม่อาจสร้างความเข้าใจที่ชัดเจนให้กับผู้คนที่ท้องถิ่นซึ่งรับรู้ตามองค์ความรู้ประวัติศาสตร์กัมพูชาโบราณว่าปราสาทขนาดใหญ่ทุกแห่งสร้างโดยกษัตริย์เมืองพระนคร และไม่เคยมีความเข้าใจเกี่ยวกับกษัตริย์ท้องถิ่นมาก่อน พวกเขาจึงเชื่อว่าเรื่องราวของนเรนทราทิตย์ถูกแต่งขึ้นเพื่อประกอบกิจกรรมการท่องเที่ยวเท่านั้น (พุทธิ มนตรี, สัมภาษณ์ 22 ก.พ. 54; ชอง อนันตีก, สัมภาษณ์ 29 ต.ค. 55; ประทีป พิงตน, สัมภาษณ์ 6 เม.ย. 56) ยิ่งกว่านั้น ด้วยแนวทางสร้างองค์ความรู้โบราณคดีต้องอาศัยหลักฐานยืนยัน เมื่อไม่พบหลักฐาน กรมศิลปากรจึงไม่สามารถสันนิษฐานได้ว่าใครเป็นผู้สร้างปราสาทเมืองต่ำ หรือกล่าวได้ว่าสำหรับคนท้องถิ่น ไม่มีองค์ความรู้ของกรมศิลปากรเกี่ยวกับผู้สร้างปราสาททั้งสองให้ยึดถือว่าเป็นจริง ทั้งที่เป็นคำถามสำคัญที่พวกเขาต้องการคำตอบ และหากเชื่อว่ามีกษัตริย์ปกครองพนมรุ้ง พวกเขาสามารถจินตนาการว่าปราสาทเมืองต่ำคงเป็นชุมชนหลักหรือตัวเมืองภายใต้ปกครองของกษัตริย์องค์เดียวกันได้ เมื่อไม่เชื่อจึงเท่ากับไม่มีแหล่งข้อมูลที่เอื้อให้คนท้องถิ่นจินตนาการต่อเลยและ “ช่องว่าง” การรับรู้นี้เป็นสิ่งที่ต้องได้รับการเติมเต็ม

<sup>10</sup> “มณฑล” เป็นคำเดียวกับคำว่า “มณฑล” แต่นำมาใช้เพื่อเลี่ยงมิให้เกิดความสับสนกับการปกครองแบบมณฑลที่เกิดขึ้นในสมัยรัชกาลที่ 5

## การรื้อฟื้นตำนานปาจิต-อรพิม

ทศวรรษ 2540 ความแพร่หลายของวาทกรรมโบราณสถานทวนกระแสที่เกิดจากกลุ่มนักวิชาการโบราณคดี-ประวัติศาสตร์ที่สนับสนุนการให้ความสำคัญกับชุมชนท้องถิ่นว่าเป็นผู้รักษาความทรงจำเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ของท้องถิ่นไว้ และควรเป็นผู้ดูแลใกล้ชิดมรดกทางโบราณคดีที่ตั้งอยู่ในท้องถิ่น จึงได้เสนอแนวทางการจัดการมรดกทางโบราณคดีโดยชุมชนท้องถิ่น และเริ่มปฏิบัติการจัดการโบราณสถานด้วยความร่วมมือระหว่างชุมชนกับนักวิชาการในสถาบันการศึกษา และ/หรือในกรมศิลปากรหลายแห่ง (เบญจวรรณ นาราวัจจ์, 2557: 239-241) แม้ด้วยข้อจำกัดหลายอย่างจึงไม่เกิดปฏิบัติการลักษณะดังกล่าวในท้องถิ่นเชิงเขาพนมรุ้ง แต่มีส่วนสนับสนุนความสำคัญของตำนานในฐานะความทรงจำของท้องถิ่น ประกอบกับกระแสการอนุรักษ์และฟื้นฟูภูมิปัญญาท้องถิ่นในสังคมไทย ซึ่งตั้งแต่ทศวรรษ 2530 มีการนำมาส่งเสริมให้ใช้ในงานพัฒนาชุมชนและการจัดกิจกรรมส่งเสริมการท่องเที่ยวที่ต่าง ๆ อย่างแพร่หลาย ต่อเนื่องด้วยแรงกระตุ้นจากอนุสัญญาว่าด้วยการสงวนรักษามรดกวัฒนธรรมที่จับต้องไม่ได้ของยูเนสโกตั้งแต่ พ.ศ. 2546 ให้เห็นความสำคัญของมรดกกลุ่มนี้มากขึ้น<sup>11</sup> โดยมีมติคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติให้ใช้คำเรียกว่า “มรดกภูมิปัญญาทางวัฒนธรรม” และจัดให้วรรณกรรมพื้นบ้านเป็นหมวดหนึ่งจากทั้งหมด 7 หมวด (กรมส่งเสริมวัฒนธรรม, 2558: 6-7) พร้อมทั้งจัดให้มีการขึ้นทะเบียนมรดกกลุ่มนี้ในประเทศไทยตั้งแต่ พ.ศ. 2552 เป็นต้นมา (สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ, 2552: 4) อันเป็นการยกฐานะวรรณกรรมพื้นบ้านให้เป็นที่ที่มีคุณค่าควรได้รับการถ่ายทอดสืบต่อแก่คนรุ่นต่อไป แทนการถูกลืมเลือนในฐานะ “เรื่องไม่จริง” อย่างที่เคยเป็นมา จึงไม่น่าแปลกใจที่กลุ่มผู้เกี่ยวข้องมีความเชื่อมั่นว่าสามารถหยิบยกตำนานปาจิต-อรพิมมานำเสนอสู่สาธารณชนได้ ในฐานะสิ่งที่มีคุณค่าทางวัฒนธรรมของท้องถิ่น ไม่จำเป็นต้องเลิกสืบทอดอีกต่อไป ในฐานะเรื่องไม่จริงหรือไร้คุณค่าตามวาทกรรมโบราณสถานกระแสหลักอย่างที่เคยเป็นมา

ยิ่งกว่านั้น นโยบายกระจายอำนาจด้วยการถ่ายโอนภารกิจจากหน่วยงานราชการสู่องค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นตามบทบัญญัติในรัฐธรรมนูญแห่งราชอาณาจักรไทย พ.ศ. 2540 มาตรา 78 และพระราชบัญญัติกำหนดแผนและขั้นตอนการกระจายอำนาจ พ.ศ. 2542 ซึ่งกำหนดให้กรมศิลปากรต้องถ่ายโอนภารกิจการดูแลจัดการโบราณสถานด้วย เฉพาะโบราณสถานที่มีความสำคัญในระดับต่ำกว่าระดับชาติเป็นสำคัญ (เรวดี สกุลพานิชย์, 2553: 107) ส่งผลให้ปราสาทพนมรุ้งและปราสาทเมืองต่ำที่มีสถานภาพเป็นอุทยานประวัติศาสตร์ไม่เข้าข่ายที่จะต้องได้รับการถ่ายโอน กระนั้น สำนักงานอุทยานประวัติศาสตร์พนมรุ้งมีแนวโน้มอนุญาตการจัดกิจกรรมขององค์การบริหารส่วนตำบลจรเข้มากในเขตปราสาทเมืองต่ำมากขึ้น

ความพยายามรื้อฟื้นตำนานปาจิต-อรพิมของ อบต.จรเข้มาก ภายใต้การนำของคุณณา เอี่ยมศิริ อดีตครูที่เป็นคนในชุมชน ผู้ใส่ใจกิจกรรมวัฒนธรรมและมีความปรารถนาอย่างแรงกล้าที่จะรื้อฟื้นตำนานปาจิต-อรพิมให้กลับมาเล่าชานกับในชุมชนหรือเป็นที่ยอรับในวงกว้าง ประสบผลในการจัดสร้างเป็นการแสดงแสงเสียงปาจิต-อรพิม ครั้งแรกในปี พ.ศ. 2548 แต่ได้รับข้อทักท้วงจากเจ้าหน้าที่อุทยานฯ จนไม่สามารถเปิดการแสดงได้อีก จนกระทั่ง คุณณาได้ดำรงตำแหน่งรองนายก อบต.จรเข้มากระหว่างปี พ.ศ. 2551-2555 จึงวางแนวทางการพัฒนาบทร้องการแสดงให้เป็นที่ยอรับของกรมศิลปากรเพื่อขอเปิดการแสดงอีก (นภา เอี่ยมศิริ,

<sup>11</sup> จากเดิมซึ่งได้มีการจัดตั้งสำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ เป็นหน่วยงานรัฐ ทำหน้าที่ศึกษาค้นคว้า อนุรักษ์ ส่งเสริม เผยแพร่ ฟื้นฟูและพัฒนาวัฒนธรรมไทย รวมถึงวัฒนธรรมพื้นบ้าน ตั้งแต่ พ.ศ. 2522 เป็นต้นมา ประกอบกับมีการนำประเพณีและวรรณกรรมท้องถิ่นไปใช้การพัฒนาชุมชน จนกลายเป็นกระแสนิยมด้วย

สัมภาษณ์ 22 ก.พ. 54) และได้จัด 2 ครั้งในปี พ.ศ. 2554 กับ พ.ศ. 2556 ก่อนที่ฝ่ายปกครองอำเภอประโคนชัย เข้ามาจับเป็นเจ้าภาพจัดแทนในปี พ.ศ. 2558

กลยุทธ์หลักในการดำเนินโครงการดังกล่าวเพื่อให้ได้รับอนุมัติจากกรมศิลปากร คือ การระบุไว้ในส่วนนำของบทการแสดงว่าเป็นการเสนอตำนานปาจิต-อรพิมในฐานะนิทานพื้นบ้านที่เป็นส่วนหนึ่งของวิถีชีวิตวัฒนธรรมของผู้คนในอดีตซึ่งควรได้รับการอนุรักษ์ไว้ โดยไม่ได้แย้งกับองค์ความรู้ทางวิชาการโบราณคดีที่ถือว่าเป็นความจริง หรือกล่าวได้ว่าเป็นการยอมลดความน่าเชื่อถือของตำนานที่เป็นความเชื่อดั้งเดิมของชุมชนลง แต่เมื่อมีโอกาสนำเสนอต่อคนในชุมชน ผู้เกี่ยวข้องเลือกใช้ทำที่แบบกำกวม เช่น ในงานบวงสรวงปราสาทเมืองต่ำปี พ.ศ. 2555 พิธีกรใช้ช่วงระหว่างรอกการประกอบพิธี เล่าถึงตำนานปาจิต-อรพิมที่มีการจัดแสดงไปแล้วว่าแม้กรมศิลปากรถือว่าเป็นนิทาน แต่เป็นสิ่งที่บรรพชนของชาวชุมชนบุเชื่อว่าเป็นจริงและใครจะเชื่ออย่างไรย่อมเป็นสิทธิของคนผู้นั้น (นภา เอี่ยมศิริ, สัมภาษณ์ 2 เม.ย. 55) หรือมีการระบุว่า “อยากทำสิ่งที่เป็นมรดกทางวัฒนธรรมของประโคนชัย ใช้ปราสาทเป็นสื่อกลางให้คน รุ่นหลังได้สืบทอดอย่างตำนาน เทพนิยาย ไม่รู้ว่าจริงคืออย่างไร แต่เป็นเรื่องเล่าที่ทำให้ปราสาทมันนุ่มนวลน่าสนใจ ข้อมูลวิชาการเป็นแค่ข้อสันนิษฐานจากวัตถุที่เหลืออยู่แต่ไม่มีวัฒนธรรมประเพณีหรือจิตวิญญาณ” (จิราภรณ์ เปียนประโคน, สัมภาษณ์ 23 เม.ย. 55) เป็นต้น

การดำเนินการนี้สะท้อนถึงความพยายามช่วงชิงความหมายของตำนานซึ่งเคยถูกลบเลือนความสำคัญลงตามวาทกรรมโบราณสถาน ให้กลับมามีความสำคัญในฐานะวรรณกรรมท้องถิ่นที่อาจแฝงสาระทางประวัติศาสตร์ไว้ตามวาทกรรมโบราณสถานทวนกระแส ควบคู่กับการเพิ่มความสำคัญให้กับวัฒนธรรมเขมรร่วมสมัยในฐานะที่เป็นเจ้าของตำนานหรือความรู้ดั้งเดิมเกี่ยวกับปราสาทเขมรในพื้นที่ ยิ่งกว่านั้น ผู้เขียนบทยังได้สอดแทรกความรู้เดิมเกี่ยวกับแคว้นพนมโงรง ด้วยบทบรรยายว่า “หากได้ทอดสายตามองไปรอบที่ราบอันกว้างใหญ่ซึ่งเป็นที่ตั้งของปราสาทเมืองต่ำแห่งนี้ จะมีหมู่โบราณสถานสำคัญในวัฒนธรรมขอมจำนวนไม่น้อย อาทิ ปราสาทพนมรุ้ง ปราสาทปลายบัด บารายเมืองต่ำ รวมถึงกุฎี และสิ่งของที่หลงเหลือมาแต่ครั้งอดีต ล้วนแต่เป็นพยานชี้ชัดว่าพื้นที่อาณาจักรพนมโงรงแห่งนี้ต้องเคยรุ่งเรืองและคลาคล่ำไปด้วยผู้คนจากต่างถิ่นต่างที่ ‘ไม่ด้อยกว่าแคว้นใดที่อยู่รายรอบ’ (ปิยพล วงศ์ประสิทธิ์, 2556: 4) รวมถึงคำอธิบายชื่อเรียกสถานที่ต่างในท้องถิ่นว่ามาจากตำนานเรื่องนี้ซึ่งเป็นที่รับรู้กันในหมู่คนท้องถิ่นมาแต่ดั้งเดิมเพื่อแสดงถึง “ความรู้ท้องถิ่น” ที่เชื่อมโยงกับความเป็นเจ้าของปราสาทในฐานะผู้สืบเชื้อสายจากกลุ่มผู้สร้างและ/หรือกลุ่มคนที่ช่วยกันดูแลรักษามิให้ปราสาทถูกทำลายไปหมด<sup>12</sup> ก่อนที่กรมศิลปากรจะเข้ามาบูรณะโดยมองข้ามเงื่อนไขของการนับความเป็นผู้สืบเชื้อสายที่ต้องมีหลักฐานว่าเป็นชุมชนดั้งเดิมอยู่ต่อเนื่องจากพุทธศตวรรษที่ 15 มาจนถึงปัจจุบันตามแนวทางของกรมศิลปากร ขณะเดียวกันในการจัดกิจกรรมรับประทานอาหารเช้าพร้อมนั่งชมการแสดง ยังได้เลือกตั้งชื่อด้วยภาษาเขมรล้วนว่า “โฮปบายละเจียด” (แปลว่ากินข้าวมือเย็น) และเน้นจัดอาหารพื้นเมืองของประโคนชัย เช่น ข้าวเจ้า กุ้งจ่อมผัด หมูฮ้อง แกงบวน เป็นต้น เพื่อตอบโต้ชื่อกิจกรรม “โฮปบายดินเนอร์” ในงานขึ้นเขาพนมรุ้งที่เป็นภาษาเขมรผสมอังกฤษ และจัดอาหารแบบในเมือง เช่น ข้าวเหนียว ไก่ทอด หมูทอด ลาบ เป็นต้น (จิราภรณ์ เปียนประโคน, สัมภาษณ์ 23 เม.ย. 55) หรือกล่าวได้ว่าเป็นความพยายามในการแสดงอัตลักษณ์เขมรร่วมสมัยอีกทางหนึ่ง

<sup>12</sup> ดังกรณีตัวอย่างปราสาทปลายบัด เดิมมีสภาพปราสาทให้เห็นเกือบเต็มองค์ แต่ช่วงทศวรรษ 2480 มีการขุดหาโบราณวัตถุอย่างเอิกเกริกถึงขั้นใช้ระเบิดทำลายจนกลายเป็นกองหินปรักหักพัง (ประสิทธิ์ ทรงประโคน, 3 พ.ศ. 54) โดยกลุ่มคนท้องถิ่นมิได้ขัดขวางเนื่องจากปราสาทตั้งอยู่ห่างไกลและมีได้เป็นศูนย์รวมศรัทธาอย่างปราสาทพนมรุ้ง



แม้รูปแบบการจัดงานยังคงเป็นกิจกรรมหารายได้ที่มีเป้าหมายผู้ชมเป็นนักท่องเที่ยวจากต่างถิ่น (เจ้าหน้าที่รัฐและผู้สนใจในอำเภอประโคนชัย) ซึ่งต้องซื้อบัตรราคาหลายร้อยบาทหรือได้รับเชิญในฐานะตัวแทนจากหน่วยงาน จึงจำกัดความสนใจของคนในชุมชนท้องถิ่นที่ส่วนใหญ่ไม่พร้อมจ่าย แม้ผู้จัดยินดีให้ยื่นชมจากนอกเขตที่จัดขึ้นโดยปูเสื่อสำหรับผู้มีบัตรได้ แต่คนส่วนใหญ่ย่อมรู้สึกดีน้อยกว่าคนที่นั่งทานอาหาร จึงยากที่จะยื่นชมอย่างสบายใจ ทำให้การแสดงนี้มีพลังจำกัดในอันที่จะสร้างความผูกพันของผู้คนในชุมชน โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อเครื่องแต่งกายและเครื่องประดับตลอดจนการแสดงระบำรำลึกล้วนเป็นชุดเขมรโบราณตามแบบฉบับอารยธรรมขอมตามสมมติเหตุการณ์ในเรื่องว่าเป็นสมัยขอม จึงไม่มีเครื่องดนตรีหรือการแต่งกายที่แสดงถึงวัฒนธรรมเขมรร่วมสมัย และกลายเป็นกิจกรรมหนึ่งที่ถูกวิพากษ์วิจารณ์ว่าเป็นการนำวัฒนธรรมดั้งเดิมไปรับใช้การท่องเที่ยวโดยไม่คำนึงถึงวิถีวัฒนธรรมท้องถิ่นที่แท้จริง ไม่ต่างกับที่ทางจังหวัดกระทำต่อปราสาทพนมรุ้ง (ในการจัดงานขึ้นเขาพนมรุ้งและการแสดงแสงเสียง) ควบคู่ไปกับความชื่นชมของคนภายนอกชุมชนต่อการรื้อฟื้นวัฒนธรรมท้องถิ่นมานำเสนอ

กระนั้น หลังการจัดแสดงครั้งแรก 6 ปี ได้มีผู้หยิบยกเรื่อง “เจ้าแม่อรพิม” แห่งเขาพนมรุ้ง มาอธิบายสิ่งที่เกิดขึ้นในชีวิตและสร้างปฏิบัติการต่อเนื่อง ดังคำบอกเล่าว่า “(เจ้าแม่อรพิม) ทำให้หลวงพ่อไสว (เจ้าอาวาสวัดเขาพนมรุ้งในขณะนั้น) ไม่สบาย ปวดหัว รักษาอย่างไรก็ไม่หาย ย้ายไปดูหมอ (เข้าทรง) ที่บ้านโคกสูง (บ้านหนองบัวรายไม่มีคนทรง) ได้ความว่าท่านใช้น้ำในสระ (บนเขาในเขตปราสาทพนมรุ้ง) จนหมด เจ้าแม่อรพิมเลยไม่พอใจ จึงต้องเชิญขึ้นศาล ตอนเชิญต้องเอาดนตรีพื้นบ้าน-กันตรึมบ้านบุไปเล่น แห่งมาเมื่อต้น ๆ เดือนมีนาคมที่ผ่านมา” (เยี่ยม สงครามรอด, สัมภาษณ์ 3 พ.ค. 54) จากนั้นวันที่ 15 เมษายน 2555 ผู้วิจัยไปดูที่ศาลเจ้าพ่อพนมรุ้งในบริเวณป่าหลังวัดปราสาทพนมรุ้ง ซึ่งสร้างขึ้นเมื่อ พ.ศ. 2552 และติดตั้งป้ายชื่อ “เจ้าพ่อพนมรุ้ง” หน้าเทวรูปพระศิวะ พบว่ามีกรประดิษฐานเทวรูปสตรีพร้อมป้ายชื่อ “เจ้าแม่พนมรุ้ง”<sup>13</sup> ซึ่งยังไม่มีให้เห็นในช่วงสำรวจภาคสนามครั้งแรกวันที่ 22 กุมภาพันธ์ 2554 และในการสัมภาษณ์ผู้เชี่ยวชาญก่อนหน้านั้นไม่ปรากฏการพูดถึงเจ้าแม่อรพิมหรือพิธีกรรมที่เกี่ยวข้องมาก่อน จึงอาจกล่าวได้ว่าหลังการจัดแสดงครั้งที่สอง มีการตอบรับของกลุ่มชาวเขมรบางส่วนในท้องถิ่นต่อการรื้อฟื้นตำนานปาจิต-อรพิมในรูปแบบของการแสดงแสงเสียงที่ทำให้ตำนานนี้กลับมาสู่วิถีชีวิตของพวกเขาอีกครั้งหนึ่ง

ทว่า นับจาก พ.ศ. 2558 ฝ่ายปกครองอำเภอประโคนชัยได้รับเป็นเจ้าภาพจัดการแสดงดังกล่าวเอง โดยกำหนดวันเวลาและรายละเอียดการแสดงบางอย่างต่างไปจากแนวทางเดิมขององค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น จรดเข้มมาก แสดงให้เห็นถึงความเป็นไปได้ที่ในอนาคต การจัดการของอำเภออาจปรับลดหรือละทิ้ง “ความเป็นเขมรร่วมสมัย” ที่เคยถูกสอดแทรกไว้จนหมด โดยกลุ่มผู้เชี่ยวชาญเดิมไม่มีอำนาจขัดขวาง หากพวกเขายังต้องการเชื่อมโยงมรดกอารยธรรมเขมรในท้องถิ่นกับ “ความเป็นเขมรร่วมสมัย” ย่อมจำเป็นต้องสร้างสรรค์วิธีการหรือแนวทางใหม่ต่อไป

<sup>13</sup> ผู้ให้ข้อมูลยืนยันว่าป้ายชื่อเจ้าแม่พนมรุ้งหมายถึงเจ้าแม่อรพิม (เยี่ยม สงครามรอด, สัมภาษณ์ 3 พ.ค. 54; เสือย เมอะประโคน, สัมภาษณ์ 4 พ.ค. 54)



## บทสรุป

การจัดแสดงแสงสีเสียงตำนานปาจิต-อรพิมเป็นปฏิสัมพันธ์เชิงตอบโต้การจัดงานประเพณีประจำปีขึ้นเขาพนมรุ้งและการแสดงแสงเสียงเรื่องนเรนทรทาทิตย์ที่ปราสาทพนมรุ้ง ภายใต้วาทกรรมโบราณสถานและวาทกรรมมรดกเพื่อการท่องเที่ยว ซึ่งตัดขาดความเกี่ยวข้องระหว่างปราสาทเขมรกับชาวเขมรร่วมสมัย ทั้งที่พวกเขายึดถือว่าปราสาทเหล่านั้นเป็นมรดกจากบรรพชน (ในสองแง่มุมคือเป็นกลุ่มผู้สร้างที่อยู่ในอารยธรรมเขมรโบราณ และ/หรือกลุ่มผู้ดูแลรักษาในช่วงหลังการสิ้นสุดอารยธรรมเขมรโบราณ) โดยกลุ่มผู้เกี่ยวข้องเลือกหยิบยกตำนานสำคัญของท้องถิ่นที่เคยเป็นคำอธิบายหลักเกี่ยวกับปราสาทเขมรหลายแห่งและสถานที่ต่าง ๆ ในท้องถิ่น แต่ต่อมาถูกองค์ความรู้ของกรมศิลปากรเบียดขับให้กลายเป็น “เรื่องไม่จริง” มาเป็นเรื่องเล่าหลักในการจัดแสดง เพื่อสานต่อด้วยจินตนาการความเป็นเขมรร่วมสมัยให้ปรากฏสู่การรับรู้ของสาธารณชน (นักท่องเที่ยว) พร้อมกันกับการรื้อฟื้นตำนานในฐานะหลักฐานยืนยันความเป็นเจ้าของมรดกเขมรที่สืบทอดจากบรรพชน รวมถึงใช้เป็นโอกาสในการนำเสนอวัฒนธรรมเขมรร่วมสมัยอื่น ๆ เช่น อาหารท้องถิ่นเขมร เป็นต้น อันเป็นไปตามวาทกรรมมรดกในท้องถิ่น กระนั้น ด้วยอิทธิพลของวาทกรรมหลักทั้งสอง การแสดงดังกล่าวไม่เพียงมีกรอบจำกัดที่ยังคงต้องแสดงถึงความเป็นเขมรโบราณผ่านเครื่องแต่งกาย เครื่องประดับ และการแสดงระบำรำลึกลงมโหรี นับจาก พ.ศ. 2558 ยังกลายเป็นกิจกรรมที่ฝ่ายปกครองอำเภอเป็นเจ้าภาพจัดการเอง จึงมีความเป็นไปได้ที่ “ความเป็นเขมรร่วมสมัย” อาจถูกลดทอนจนหายไปในอนาคต กลุ่มคนท้องถิ่นที่ยังต้องการเชื่อมโยงมรดกอารยธรรมเขมรกับ “ความเป็นเขมรร่วมสมัย” จำเป็นต้องสรรหาช่องทางใหม่ต่อไป

## บรรณานุกรม

- กรมศิลปากร. (2510). รายงานการสำรวจและขุดแต่งโบราณวัตถุสถานในภาคตะวันออกเฉียงเหนือ ภาค 2 พ.ศ. 2503-2504. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร.
- กรมศิลปากร. (2531). *ปราสาทพนมรุ้ง*. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, สำนักโบราณคดี.
- กรมศิลปากร. (2533). *วรรณกรรมสมัยธนบุรี เล่ม 2*. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร.
- กรมศิลปากร. (2540). *ปราสาทเมืองต่ำ*. นครราชสีมา: กรมศิลปากร, สำนักโบราณคดีและพิพิธภัณฑสถานแห่งชาติที่ 9 นครราชสีมา.
- กรมศิลปากร. (2548ก). *ปราสาทพนมรุ้ง*. พิมพ์ครั้งที่ 5. กรุงเทพฯ: สำนักโบราณคดี กรมศิลปากร.
- กรมส่งเสริมวัฒนธรรม กระทรวงวัฒนธรรม. (2558). *คู่มือการเสนอขอขึ้นทะเบียนมรดกภูมิปัญญาทางวัฒนธรรมของชาติ*. กรุงเทพฯ: กระทรวงวัฒนธรรม, กรมส่งเสริมวัฒนธรรม.
- จังหวัดบุรีรัมย์. (2529). *บุรีรัมย์'29*. บุรีรัมย์: จังหวัด.
- จังหวัดบุรีรัมย์. (2530). *บุรีรัมย์'30 รายงานประจำปีงบประมาณ 2530*. บุรีรัมย์: จังหวัดบุรีรัมย์.
- จังหวัดบุรีรัมย์. (2534). *บุรีรัมย์'34*. บุรีรัมย์: จังหวัดบุรีรัมย์.
- จังหวัดสุรินทร์. (2551). *พนมสวาย: แหล่งท่องเที่ยวเชิงพุทธ*. สุรินทร์: จังหวัดสุรินทร์.
- เทพรัตนราชสุดาฯ สยามบรมราชกุมารี, สมเด็จพระ. (2521). *จารึกพบที่ปราสาทพนมรุ้ง*. (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต) มหาวิทยาลัยศิลปากร, คณะโบราณคดี, สาขาวิชาจารึกภาษาตะวันออก.
- เบญจวรรณ นาราสัจจ์. (2557). *การช่วงชิงทางวาทกรรมว่าด้วยการจัดการมรดกวัฒนธรรมโบราณสถานปราสาทพนมรุ้ง*. (ดุษฎีนิพนธ์ปริญญาปรัชญาดุษฎีบัณฑิต) มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, วิทยาลัยสหวิทยาการ, สาขาวิชาสหวิทยาการ.
- ปรียานุช จุมพรม. (2548). *การศึกษาพัฒนาการของชุมชนโบราณในวัฒนธรรมเขมรบริเวณรอบเขาพนมรุ้ง จังหวัดบุรีรัมย์ (ระหว่างพุทธศตวรรษที่ 15-18)*. (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต) มหาวิทยาลัยศิลปากร, คณะโบราณคดี, สาขาวิชาโบราณคดีสมัยประวัติศาสตร์.
- ปิยพล วงศ์ประสิทธิ์. (2556). *การแสดงประกอบแสงเสียงชุดท้าวปาจิต-นางอรพิม ณ ปราสาทเมืองต่ำ อำเภอประโคนชัย จังหวัดบุรีรัมย์*. บุรีรัมย์: อบต.จรเข้มาก.
- ภูมิจิต เรืองเดช, ปรีวรรต. (2526ข). *อินทปัตถา วรรณกรรมพื้นบ้าน (สมุดข่อยโบราณ)*. บุรีรัมย์: วิทยาลัยครูบุรีรัมย์, ศูนย์ศิลปวัฒนธรรม.
- ภูมิจิต เรืองเดช. (2526ก). *ปาจิต-อรพิม: วรรณกรรมพื้นบ้าน (สมุดข่อยโบราณ)*. บุรีรัมย์: วิทยาลัยครูบุรีรัมย์, ศูนย์ศิลปวัฒนธรรม.
- ภูมิจิต เรืองเดช. (2529). *ประเพณีขึ้นเขาพนมรุ้ง จังหวัดบุรีรัมย์*. บุรีรัมย์: วิทยาลัยครูบุรีรัมย์, ศูนย์ศิลปวัฒนธรรม.
- รมิดา ชาญประโคน. (2552) *5 ตำนานปราสาทหิน: รวมตำนานพื้นบ้าน เมืองและชุมชนโบราณอีสานใต้*. กรุงเทพฯ: อรุณศิลป์ ศรีเอชเอ็น.
- รัศมี ชูทรงเดช และคณะ. (2550). *รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์โครงการโบราณคดีบนพื้นที่สูงในอำเภอปางมะผ้า จังหวัดแม่ฮ่องสอน ระยะที่สอง (เล่มที่ 1 บูรณาการศาสตร์และภาพรวมของโครงการ)*. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.

- เวรดี สกุลพานิชย์. (2553). รายงานวิชาการโครงการสืบทอดองค์ความรู้ด้านกฎหมายมรดกทางศิลปวัฒนธรรม เพื่อการพัฒนากฎหมาย เรื่องมาตรการและปัญหาการบังคับใช้กฎหมายโบราณสถาน โบราณวัตถุ ศิลปวัตถุและพิพิธภัณฑสถานแห่งชาติสู่การปรับปรุงแก้ไขในปัจจุบัน. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร.
- สรเชต วรคามวิชัย. (2528). *ปราสาทหินพนมรุ้ง*. บุรีรัมย์: วิทยาลัยครูบุรีรัมย์, ศูนย์วัฒนธรรมจังหวัดบุรีรัมย์, ชมรมส่งเสริมการท่องเที่ยวจังหวัดบุรีรัมย์.
- สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ กระทรวงวัฒนธรรม. (2552). *มรดกภูมิปัญญาทางวัฒนธรรม 2552/2009*. กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ.
- สุภัทรดิศ ดิศกุล, มจ. (2516). ประติมากรรมเทพผู้รักษาทิศซึ่งเพิ่งค้นพบที่ปราสาทพนมรุ้ง จังหวัดบุรีรัมย์. *แถลงงานประวัติศาสตร์เอกสารโบราณคดี 7* (1), 83-94.
- Aymonier, E. (1999). *Khmer heritage in Thailand*. Bangkok: White Lotus.
- Denes, A. & Tiamsoon Siririsak. (2013). A rights-based approach to cultural heritage management at the Phanom Rung historical park in Northeast Thailand. In C. Barry (Ed.), *Rights to culture: heritage, language, and community in Thailand* pp. 27-57. Chiang Mai: Silkworm.
- Rungsima Kullapat. (2013). *Living heritage through literature: the development of Pachit-Oraphim cultural routes*. (Ph.D. Dissertation) Silpakorn University, Faculty of Architecture, Architectural Heritage Management and Tourism International Program.

### สัมภาษณ์

- เคียง จตุกุล. ชาวบ้านดอนขวาง หมู่ 8 ตำบลตาเป็ก อำเภอเฉลิมพระเกียรติ จังหวัดบุรีรัมย์. (26 พฤษภาคม 2554). สัมภาษณ์.
- เยี่ยม สงครามรอด. ชาวบ้านหนองบัวราย หมู่ 7 ตำบลจรเข้มาก อำเภอประโคนชัย จังหวัดบุรีรัมย์. (3 พฤษภาคม 2554 และ 26 เมษายน 2555). สัมภาษณ์.
- กอง เฮ่ประโคน. ชาวบ้านดอนหนองแหน หมู่ 2 ตำบลตาเป็ก อำเภอเฉลิมพระเกียรติ จังหวัดบุรีรัมย์. (19 ตุลาคม 2555). สัมภาษณ์.
- ควาย ปานหัตถา. อดีตผู้ใหญ่บ้านดอนหนองแหน หมู่ 2 ตำบลตาเป็ก อำเภอเฉลิมพระเกียรติ จังหวัดบุรีรัมย์. (25 พฤษภาคม 2554). สัมภาษณ์.
- จิราภรณ์ เปียนประโคน. ปลัดองค์การบริหารส่วนตำบลจรเข้มาก. (23 เมษายน 2555). สัมภาษณ์.
- ช่อง อนันต์ก. ชาวบ้านหว่าน หมู่ 4 ตำบลตาเป็ก อำเภอเฉลิมพระเกียรติ จังหวัดบุรีรัมย์. (29 ตุลาคม 2555). สัมภาษณ์.
- ทุ่น นวลกระสังข์. ชาวบ้านดอนหนองแหน หมู่ 2 ตำบลตาเป็ก อำเภอเฉลิมพระเกียรติ จังหวัดบุรีรัมย์. (20 ตุลาคม 2555). สัมภาษณ์.
- นภา เอี่ยมศิริ. อดีตรองนายกองค์การบริหารส่วนตำบลจรเข้มาก. (22 กุมภาพันธ์ 2554, 2 และ 14 เมษายน 2555). สัมภาษณ์.
- วิสุทธิ์ หมายประโคน. อดีตนายกองค์การบริหารส่วนตำบลจรเข้มาก พ.ศ. 2553-2556. (2 เมษายน 2554). สัมภาษณ์.

- ประกอบ พิทักษา. ชาวบ้านหนองบัวราย หมู่ 7 ตำบลจรเข้มาก อำเภอประโคนชัย จังหวัดบุรีรัมย์.  
 (6 พฤษภาคม 2554). สัมภาษณ์.
- ประทีป พึ่งตน. อดีตครูโรงเรียนวัดอัมมาราม (เทิงอนุสรณ์). (19 ตุลาคม 2555 และ 6 เมษายน 2556).  
 สัมภาษณ์.
- ประพัฒน์ แววงษ์. อดีตลูกจ้างกรมศิลปากรทำงานที่ปราสาทเมืองต่ำ. (4 พฤษภาคม 2554). สัมภาษณ์.
- ประมุข แก้วลอย. ชาวบ้านหนองบัวราย หมู่ 7 ตำบลจรเข้มาก อำเภอประโคนชัย จังหวัดบุรีรัมย์.  
 (19 เมษายน 2555). สัมภาษณ์.
- ประยูร อภัยจิต. ชาวบ้านดอนไม้ไฟ หมู่ 11 ตำบลตาเป็ก อำเภอเฉลิมพระเกียรติ จังหวัดบุรีรัมย์.  
 (6 พฤษภาคม 2554). สัมภาษณ์.
- ผล ทิชาชาติ. อดีตหัวหน้าสำนักงานการประถมศึกษาอำเภอประโคนชัย อำเภอเมือง และอำเภอบ้านกรวด.  
 (5 พฤษภาคม 2554). สัมภาษณ์.
- แฝง แก้ววงกฏ. อดีตนายกองค์การบริหารส่วนตำบลตาเป็ก. (29 ตุลาคม 2555). สัมภาษณ์.
- พร ละม้ายศรี. อายุ 89 ปี. อดีตผู้ใหญ่บ้านโคกเมืองคนแรก. (3 พฤษภาคม 2554). สัมภาษณ์
- พุทธิ มนตรี. ชาวบ้านบุ หมู่ 5 ตำบลจรเข้มาก อำเภอประโคนชัย จังหวัดบุรีรัมย์. (22 กุมภาพันธ์ 2554).  
 สัมภาษณ์.
- วิสุทธิ หมายประโคน. อดีตนายกองค์การบริหารส่วนตำบลจรเข้มาก พ.ศ. 2553-2556. (2 เมษายน 2554).  
 สัมภาษณ์.
- สวาท ศรีมดุง. ชาวบ้านดอนหนองแหน หมู่ 2 ตำบลตาเป็ก อำเภอเฉลิมพระเกียรติ จังหวัดบุรีรัมย์.  
 (26 ตุลาคม 2555). สัมภาษณ์.
- สามารถ ททรัพย์เย็น. อดีตหัวหน้าอุทยานประวัติศาสตร์พนมรุ้ง. (23 มีนาคม 2554). สัมภาษณ์.
- ลำอาง พิทักษา. ผู้ใหญ่บ้านหนองบัวราย หมู่ 7 ตำบลจรเข้มาก อำเภอประโคนชัย จังหวัดบุรีรัมย์.  
 (6 พฤษภาคม 2554). สัมภาษณ์.
- เสื่อย เมอะประโคน. ชาวบ้านหนองบัวราย หมู่ 7 ตำบลจรเข้มาก อำเภอประโคนชัย จังหวัดบุรีรัมย์.  
 (4 พฤษภาคม 2554). สัมภาษณ์.
- อดิศักดิ์ บุญหนัก. หัวหน้ากลุ่มผ้าอัสตรา บ้านวัฒนธรรมสามัคคี หมู่ 16 ตำบลยายแยมวัฒนา อำเภอ  
 เฉลิมพระเกียรติ จังหวัดบุรีรัมย์. (6 เมษายน 2554). สัมภาษณ์.
- อรุณวรรณ จุฑาจันทร์. อดีตครูโรงเรียนบ้านบุ (รัฐราษฎร์รังสฤษดิ์). (18 เมษายน 2555). สัมภาษณ์.

## เว็บไซต์

สำนักการสังคีต. (2558) *ระบำลพบุรี*. สืบค้นเมื่อ 28 มีนาคม 2558 จากเว็บสำนักการสังคีต <http://www.finearts.go.th/performing/parameters/km/item/%E0%B8%A3%E0%B8%B0%E0%B8%9A%E0%B8%B3%E0%B8%A5%E0%B8%9E%E0%B8%9A%E0%B8%B8%E0%B8%A3%E0%B8%B5.html>



## การเมืองมรดกทางวัฒนธรรม (2)

1. สีนโซ: การสร้างความทรงจำร่วมทางสังคม  
ในเมืองขอนแก่น  
*พันธุ์ทิพย์ ตาทอง และจักรพันธ์ ชัดชุ่มแสง* 256

---

2. การเมืองเรื่อง “ผ้าทอ”: การประกอบสร้าง  
ความหมายเชิงสัญลักษณ์ของผ้าทอพื้นบ้านในภาคอีสาน  
*ทัศนีย์ บัวระภา* 272

---

3. อัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมจากเรื่องเล่าศักดิ์สิทธิ์  
ในจังหวัดศรีสะเกษ  
*ชานนท์ ไชยทองดี* 287

---



## สินไช: การสร้างความทรงจำร่วมทางสังคมในเมืองขอนแก่น<sup>1</sup>

พันธุ์ทิพย์ ตาทอง<sup>2</sup>

จักรพันธ์ ชัดชุ่มแสง<sup>3</sup>

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

### บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์ เพื่อศึกษาการสร้าง ความทรงจำร่วมทางสังคมของเทศบาลนครขอนแก่น ผ่านวรรณกรรมท้องถิ่น “สินไช” ผลการศึกษาพบว่า เทศบาลนครขอนแก่นซึ่งเป็นตัวแทนหน่วยงานรัฐท้องถิ่นไทย ได้พยายามสร้างสินไชจากร่องรอยทางประวัติศาสตร์ด้วยการอาศัยวิถีชีวิตเชิงวิทยาศาสตร์ ทำให้ชุดความรู้ที่มีความชอบธรรม มีข้อเท็จจริงมาสนับสนุนต่อการอธิบายอดีตหรือเป็นภาพตัวแทนของอดีตใหม่บนพื้นฐานความเป็นปัจจุบัน เพื่อให้เป็นกลไกหนึ่งในการหนุนเสริมและเน้นย้ำถึงชุดระเบียบวินัยว่าด้วยการเป็นพลเมืองที่ดี อันเป็นค่านิยมหลักสำคัญของรัฐชาติ การเลือกสรรให้สินไชเป็นความทรงจำร่วมใหม่ของคนขอนแก่นจึงเกิดขึ้นบนพื้นที่ทางสังคม วัฒนธรรม และการศึกษา อาทิ การปรับแต่งภูมิทัศน์เมือง งานประเพณีสงกรานต์ กิจกรรมเมือง และหลักสูตรวรรณกรรมท้องถิ่นของโรงเรียนสังกัดเทศบาลนครขอนแก่น โดยสอดแทรกแฝงฝังความทรงจำดังกล่าวไว้กับเหตุการณ์ กิจกรรม แบบเรียน ค่านิยม สัญลักษณ์บนพื้นที่สาธารณะ แม้กระทั่งเสื้อผ้า ของที่ระลึก ปฏิบัติการเหล่านี้ทำให้ความทรงจำที่พรำมัวไม่ต่อเนื่อง หล่นหาย กลับกลายมามีชีวิตใหม่เพื่อให้สังคมมีเรื่องเล่า ถ่ายทอด บอกต่อ จนนำไปสู่ความเป็นเอกภาพ ความภูมิใจร่วม ความเป็นพวกพ้องพี่น้องเดียวกัน เกิดสำนึกร่วมของคนขอนแก่นและสังคมอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขงโดยเฉพาะสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว

**คำสำคัญ:** ความทรงจำร่วมทางสังคม สินไช วรรณกรรมท้องถิ่น

<sup>1</sup> บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์เรื่อง “สินไช: การสร้างความหมายใหม่ให้กับวรรณกรรมท้องถิ่นในขอนแก่น” หลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาสังคมวิทยาการพัฒนาศาสตร์ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น โดยได้รับทุนสนับสนุนจากศูนย์วิจัยพหุลักษณะลุ่มน้ำโขง คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

<sup>2</sup> นักวิจัยศูนย์วิจัยพหุลักษณะลุ่มน้ำโขง คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

<sup>3</sup> อาจารย์ประจำสาขาวิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

## บทนำ

จากแนวทางการพัฒนาประเทศเพื่อเข้าสู่การเป็นส่วนหนึ่งของประชาคมอาเซียน ด้วยการกำหนดให้จังหวัดขอนแก่นเป็นพื้นที่ยุทธศาสตร์ด้านการคมนาคมขนส่งตาม**เส้นทางระเบียงเศรษฐกิจ แนวตะวันออก-ตะวันตก** (East-West Economic Corridor: EWEC) รวมทั้งนโยบายของจังหวัดที่ต้องการเป็นจุดศูนย์กลางการพัฒนา หรือ Hub ในด้านต่าง ๆ ด้วยเช่นกัน ทำให้ผู้เขียนเห็นปรากฏการณ์ความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นตลอดระยะเวลาเกือบหนึ่งทศวรรษที่ผ่านมา อาทิ การขยายเส้นทางคมนาคมขนส่งถนนเส้นทางหลวงมิตรภาพ “ประตูสู่อินโดจีน” การเป็นทางเชื่อมต่อและจุดพักสินค้าระหว่างประเทศบนถนนสาย R9 สำหรับการเปิดประชาคมเศรษฐกิจอาเซียนด้วยการสร้างและปรับปรุงคลังสินค้าให้สามารถรองรับความต้องการของผู้ประกอบการได้ การจัดพื้นที่สาธารณะสีเขียวในเขตเมือง การขยายตัวของพื้นที่อุตสาหกรรม การขยายตัวด้านการค้าการลงทุน รวมถึงการรุกรานด้านวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ท้องถิ่น ด้วยการประดิษฐ์ความทรงจำร่วมให้เกิดกับผู้คนในเมืองขอนแก่นผ่านการปรับทัศนียภาพของเมืองให้มีความสวยงาม ทันสมัย แต่ยังไม่ละทิ้งความเป็นท้องถิ่นจากการเลือกสรรตัวละครวรรณกรรมท้องถิ่นเรื่องสินไซ มาสร้างเป็นงานประติมากรรมเสาไฟฟ้ารูปสินไซ สินไซ และสังข์ทอง ตามถนนเส้นหลักที่มีความสำคัญทางเศรษฐกิจของเมืองขอนแก่น ได้แก่ ถนนศรีจันทร์ ถนนมะลิวัลย์ รวมทั้งบริเวณศาลหลักเมืองขอนแก่น อันเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์และศูนย์รวมจิตใจของชาวขอนแก่น สำหรับเนื้อเรื่องและความสำคัญของวรรณกรรมเรื่องนี้ผู้เขียนขอกล่าวโดยย่อ ดังนี้

สินไซ หรือ ท้าวสินไซ เป็นตัวละครเอกในวรรณกรรมเรื่องสินไซ และเป็นพระโอรสของพระยาสุรราช ผู้ปกครองนครเบ็ญจาล มีนางลุนเป็นพระมารดา มีหอยสังข์หรือท้าวหอยสังข์ร่วมพระมารดาเดียวกัน สินไซมีฐานะเป็นน้องชายหอยสังข์ และมีพี่ชายต่างมารดาอีกคนคือสีหะ ตามคติความเชื่อของชาวพุทธแถบลุ่มน้ำโขงมีความเชื่อว่า สินไซเป็นผู้มีบุญมากมาเกิดเป็นพระโพธิสัตว์ เพื่อบำเพ็ญบารมีสำหรับการตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้าในอนาคต สินไซได้ออกติดตามพาอาศัยนางสุมณฑาจากเมืองยักษ์กลับสู่นครพระราชบิดาจึงมอบนครเบ็ญจาลให้ปกครอง พระองค์ทรงปกครองบ้านเมืองจนมีความเจริญรุ่งเรือง และราษฎรมีความสุขร่มเย็นถ้วนหน้า (ไสววิทย์ บำรุงภักดิ์, 2554: 2; ทรงวิทย์ พิมพะกรรณ์, 2553: 64-65) ในฐานะที่เป็นวัฒนธรรมท้องถิ่นที่มีความสำคัญในสังคมและวัฒนธรรมลุ่มน้ำโขง เรื่องราวของสินไซถูกเล่าขานและผลิตซ้ำมาแล้วไม่น้อยกว่าเก้าร้อยปี ยุคก่อนที่จะแบ่งการปกครองเป็นรัฐชาติ ในสมัยอาณาจักรล้านช้างครอบคลุมอาณาบริเวณจากจีนตอนใต้ ไทย ลาว เขมร เวียดนาม ไปจนถึงพม่าบางส่วน นิทานเรื่องนี้ได้ถูกถ่ายทอดจากรุ่นสู่รุ่นสืบทอดต่อกันมาและผสมผสานความคิด ความศรัทธาเข้ากับพุทธศาสนาทำให้มุขปาฐะ “สินไซ” กลายเป็นวรรณกรรมที่ได้รับความนิยมในยุคต่อมา โดยเฉพาะอย่างยิ่งภาคตะวันออกเฉียงเหนือของไทย มีการส่งต่อสู่รูปแบบศิลปกรรมในลักษณะต่าง ๆ ตามความนิยม นับตั้งแต่การเทศน์สินไซ หมอลำสินไซ หนังประโมทัย ท่าฟ้อนรำ ท่วงทำนองดนตรี และภาพจิตรกรรมฝาผนัง (สำนักการศึกษาเทศบาลนครขอนแก่น, 2554)

จากการสืบค้นข้อมูลทางประวัติศาสตร์ที่มีการบอกเล่าถึงความยิ่งใหญ่ของวรรณกรรมและความนิยมในอดีต ทำให้เทศบาลนครขอนแก่นตัวแทนรัฐท้องถิ่นไทยที่มีอำนาจบริหารจัดการพื้นที่ทางการปกครองและศูนย์กลางเศรษฐกิจเมืองขอนแก่น เลือกใช้มรดกทางวัฒนธรรมของผู้คนลุ่มน้ำโขงมาสร้างเป็นยุทธศาสตร์สำคัญในการพัฒนาเมืองภายใต้แนวคิด “ฐานที่มั่นทางวัฒนธรรมแห่งยุคสมัย” ใช้วัฒนธรรมเป็นตัวเชื่อมระหว่างรัฐ ท้องถิ่น และโลกาภิวัตน์ ซึ่งได้รับความร่วมมือจากกระบวนการภาคประชาสังคม

อาทิ ชุมชนสาวะถี<sup>4</sup> สำนักวัฒนธรรม มหาวิทยาลัยขอนแก่น โรงเรียนในสังกัดเทศบาลนครขอนแก่น ผู้รู้ในท้องถิ่นและภาคเอกชน เพื่อใช้วรรณกรรมเป็นตัวนำสำนึกกรีกท้องถิ่นสู่การสร้างสำนึกอื่น ๆ ต่อไป นอกจากการสร้างร่วมมือในระดับชุมชนท้องถิ่นแล้ว เทศบาลนครขอนแก่นยังพัฒนาต่อยอดขยายพื้นที่ความร่วมมือด้านวรรณกรรมไปยังศูนย์พัฒนาการศึกษาสำหรับเด็กนครหลวงเวียงจันทน์ สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว (สปป.ลาว) อีกด้วย (แก้วตา จันทรานุสรณ์, 2550: 70-73) จึงก่อให้เกิดภาคปฏิบัติ การจริงผ่านการขับเคลื่อนงานเชิงรุกด้านวัฒนธรรมสินไซขึ้นในหลาย ๆ มิติ เช่น การศึกษาท้องถิ่น การมีส่วนร่วมของภาคประชาชน กีฬา นันทนาการ การท่องเที่ยว และประเพณีวัฒนธรรม เป็นต้น จากการมีรากฐานร่วมกันในเชิงประวัติศาสตร์ด้านวัฒนธรรม และการสร้างร่วมมือในระดับเหนือรัฐ (Transnational Cooperation) กับ สปป.ลาว ทำให้วรรณกรรมเรื่องสินไซซึ่งเป็นสมบัติของชุมชนชาวพุทธในวัฒนธรรมสองฝั่งโขงได้รับการฟื้นฟูอีกครั้งให้กลายเป็น “มรดกวัฒนธรรมแห่งชาติ และมรดกวัฒนธรรมของท้องถิ่น” เป็นส่วนหนึ่งของการสร้าง “อัตลักษณ์แห่งชาติและท้องถิ่น” ภาคการเมืองและภาคประชาชน ซึ่งไทย (ภาคอีสาน) และลาวให้ความสำคัญในฐานะเป็นวรรณกรรมที่สะท้อนความหมายด้าน “ความทรงจำเกี่ยวกับอดีต” หรือเป็น “สำนึกทางประวัติศาสตร์” ของสังคมทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขง (ทรงวิทย์ พิมพะกรรณ์, 2553: 23 ;2555: 3)

ภายใต้ปฏิบัติการบนพื้นที่สาธารณะจึงพบความสัมพันธ์เชื่อมโยงระหว่างเทศบาลนครขอนแก่น (องค์กรปกครองท้องถิ่นของไทย) กับ สปป.ลาว ผ่านการมีจุดร่วม เอกลักษณ์ หรือสำนึกร่วมกันว่าชาติต่าง ๆ ในแต่ละภูมิภาคมีความเหมือนกันทางด้านสังคม-วัฒนธรรมเดียวกันคือ “สินไซ” อันจะนำไปสู่การเป็นภูมิภาคนิยมด้านสังคม-วัฒนธรรม (Socio-Cultural Regionalism) ได้ และหากพิจารณาในแง่นี้ ความทรงจำเกี่ยวกับอดีตหนึ่ง ๆ จึงมีความเลือนไหล ไม่ได้หยุดนิ่ง มีลักษณะไม่สืบทอดต่อเนื่องมาตั้งแต่อดีต แต่ประวัติศาสตร์ร่วมดังกล่าวได้ถูกนิยามใหม่ผ่านความทรงจำของคนหลายกลุ่มที่ต่างช่วงชิงการนิยามความหมายให้กับสินไซใหม่ เพื่อตอบสนองเงื่อนไขหรือเป้าหมายบางอย่างของกลุ่มคนที่เข้าร่วมช่วงชิงการให้ความหมายแก่สินไซ กล่าวอีกแบบตามความหมายของอรรถจักร์ สัตยานุรักษ์ (2548) ความทรงจำก็คือ กระบวนการเลือกสรร ตัดทิ้ง แต่งเติม จำ ลืม เกี่ยวกับอดีตมาร้อยพื้นและสร้างใหม่ เป็นความทรงจำร่วมทางสังคมใหม่ ความทรงจำใหม่นี้มีลักษณะเลือนไหล ไม่ตายตัว ปรับเปลี่ยนไปตามความเปลี่ยนแปลงของสังคม เมื่อความทรงจำร่วมชุดเดิมไม่สามารถนำมาอธิบายปรากฏการณ์ทางสังคมได้ ความทรงจำชุดใหม่จะถูกสร้างขึ้นทดแทน เพื่อให้สังคมยังคงดำรงอยู่ได้ ฉะนั้นกระบวนการผลิตสร้างดังกล่าวจึงเผยให้เห็นพลวัตของความสัมพันธ์ที่ขัดกัน ต่อสู้ ต่อรอง น้อมรับ โอนอ่อน และร่วมมือของคนกลุ่มต่าง ๆ หลากหลายระดับอย่างสลับซับซ้อน

ภายใต้มิติที่ซับซ้อนทางวัฒนธรรมของเทศบาลนครขอนแก่น ผู้เขียนเกิดข้อคำถามต่อปรากฏการณ์นี้ว่า การสร้างความทรงจำร่วมทางสังคมของเทศบาลนครขอนแก่น ผ่านวรรณกรรมท้องถิ่นสินไซสะท้อนผ่านพื้นที่ปฏิบัติการใดบ้าง อีกทั้งคำตอบต่อข้อสงสัยนี้ยังทำให้ทราบถึงเป้าหมายของการสร้างความทรงจำร่วมของกลุ่มผู้นำทางการเมืองท้องถิ่นขอนแก่นอีกด้วย

<sup>4</sup> บ้านสาวะถี ตำบลสาวะถี อำเภอเมือง จังหวัดขอนแก่น เป็นชุมชนที่ห่างจากตัวจังหวัดขอนแก่นทางด้านทิศตะวันตกตามเส้นทางถนนมะลิวัลย์ สายขอนแก่น-ชุมแพ ระยะทาง 21 กิโลเมตร มีประวัติการตั้งชุมชนมานานเกือบสองร้อยปี ลักษณะเด่นของชุมชนคือ ภาพจิตรกรรมฝาผนังหรือรูปแต้มเรื่องสินไซรอบสิมวัดไชยศรีและมีผู้รู้ที่สามารถบอกเล่าเรื่องราวของภาพดังกล่าวเชื่อมโยงกับการพัฒนาชุมชนของตนเองได้

## แนวคิดและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง

การศึกษาให้เห็นถึงการนำวรรณกรรมสั้นไซมาสร้างเป็นความทรงจำร่วมทางสังคมของกลุ่มนักการเมืองท้องถิ่นขอนแก่นนั้น ผู้เขียนได้เลือกใช้แนวคิดเรื่อง **ความทรงจำร่วมทางสังคม (Social Memory)** เพื่อเป็นแนวทางนำสู่การทำความเข้าใจถึงความสำคัญและความจำเป็นของกลุ่มคนที่ต้องการสร้างความชอบธรรมเพื่อกำหนดชี้แนะผู้คนในสังคม ด้วยการสร้างความทรงจำใหม่จากหลักฐานทางประวัติศาสตร์หรือพื้นฐานความทรงจำเดิม แต่ต่อเติมชุดความรู้และระเบียบวินัยอันเป็นเครื่องมือในการกำกับควบคุมประชาชนของรัฐสมัยใหม่ เพื่อจรรโลงโครงสร้างและฐานอำนาจเดิมของสังคมเอาไว้ ดังนั้น ผู้เขียนจึงจำเป็นต้องใช้แนวคิดวาทกรรม **อำนาจ ความรู้ และการวิเคราะห์วาทกรรม** โดยเฉพาะส่วนของอำนาจและความรู้ที่ก่อให้เกิดการสร้างระเบียบวินัยเพื่อควบคุมคนในสังคม ของ Michel Foucault มาใช้อธิบายปรากฏการณ์ดังกล่าว

**ความทรงจำร่วมทางสังคม (Social memory)** ได้รับการพัฒนามาจากแนวคิด "สำนึกร่วม" (Collective Effervescence) ของ Emile Durkheim ได้เสนอว่า ในช่วงที่สังคมต้องเผชิญกับปัญหา สิ่งที่สามารถยึดเหนี่ยวคนในสังคมให้เป็นกลุ่มก้อนอันหนึ่งอันเดียวกันภายใต้บรรทัดฐานของสังคมคือ การทำกิจกรรมร่วมกัน เช่น พิธีกรรมต่าง ๆ ที่ทำให้เกิดสำนึกร่วมกัน เกิดอารมณ์ ความรู้สึก ผลประโยชน์และความสนใจร่วมกัน (Olaveson, 2001 อ้างถึงใน บัวไข เพ็งพระจันทร์, 2551: 12) แต่ความคิดของ Durkheim ได้สร้างข้อสงสัยที่ว่าแม้ว่ากลุ่มคนในสังคมจะมีกิจกรรมสร้างสรรค์เชิงวัฒนธรรมและประกอบซ้ำ ผ่านการเฉลิมฉลอง งานพิธีกรรม ในช่วงที่สังคมไม่มีความสงบ แต่ถ้าในสถานการณ์ปกติ อะไรคือสิ่งที่ใช้ยึดโยงความสัมพันธ์ของคนในสังคมเข้าไว้ด้วยกัน นั่นคือสิ่งที่ Halbwachs ได้ทำการศึกษาและนำมาพัฒนาเป็นแนวคิดของเขา (Cosser, 1992 อ้างถึงใน Jun Jing, 1996, เบญจพร ดิขุนทด, 2555 (แปล))

Maurice Halbwachs (1992) ลูกศิษย์ของ Durkheim ได้ศึกษาและพัฒนาแนวคิดต่อยอดในงานศึกษาเรื่อง "On Collective Memory" เขาได้อธิบายว่าความทรงจำร่วมทางสังคม คือ ภาพตัวแทนของอดีต รวมทั้งสัญลักษณ์ของงานเฉลิมฉลองรำลึกต่าง ๆ และหลักฐานทางประวัติศาสตร์รวมเข้าไว้ด้วยกัน (วิไลวรรณ จงวิไลเกษม, 2553: 14) จากประสบการณ์ของปัจเจกที่สัมพันธ์กับสังคม การทำกิจกรรมหรืออยู่ในเหตุการณ์ร่วมกัน จะทำให้เกิดความทรงจำร่วมของคนในสังคม และก่อให้เกิดเอกภาพในสังคม ทำให้สังคมมีเรื่องเล่าถ่ายทอด ผลิตซ้ำ หล่อหลอมเป็นอัตลักษณ์ทางสังคมขึ้นมา (Maurice Halbwachs, 1983 อ้างถึงใน อุทิศ สังขรัตน์, 2553: 4) ซึ่งการสร้างทรงจำของมนุษย์ประดิษฐ์ขึ้นมาเพื่อต้องการหยุดพัก หลบหนีจากภาวะปัจจุบัน บางครั้งก็เพื่อใช้เป็นเครื่องมือในการเผชิญหน้ากับปัจจุบัน หรือเพื่อต้องการให้เป็นเครื่องยืนยันถึงอดีตของตนที่เชื่อมโยงกับอดีตของสังคมนั้นว่ายังคงมีอยู่ในปัจจุบัน และเมื่อใดที่ถูกกระตุ้นด้วยบริบททางสังคม ความทรงจำและอดีตเหล่านั้นจะปรากฏขึ้นมาผ่านทางร่างกาย เช่น การแต่งกาย พฤติกรรมและกิจกรรมต่าง ๆ ดังนั้นมนุษย์จึงมักสร้างอดีตจากการหยิบฉวยบริบททางสังคมที่เป็นอยู่ในปัจจุบัน มาต่อเติม เพิ่ม ตัดต่อ และย่อส่วนให้สอดคล้องกับความต้องการของตน จะเห็นได้ว่าบางครั้งเมื่อต้องเผชิญกับปัญหาคนเราจึงมักโหยหาอดีตที่สวยงาม (Romantic Nostalgic Past) ที่ตนสร้างขึ้นเพื่อใช้เป็นเกราะป้องกันตนเอง ให้สามารถดำรงชีวิตอยู่ได้ในปัจจุบัน (บัวไข เพ็งพระจันทร์, 2551: 12) ปัจจุบันจะเห็นว่าธุรกิจท่องเที่ยวประเภทการโหยหาอดีตกำลังได้รับความนิยมเป็นอย่างมาก อาทิ ตลาดน้ำและชุมชนโบราณ เป็นตัวอย่างที่เห็นได้ชัดเจนว่า ช่วงเวลาหนึ่งคนเราต้องการหนีจากภาวะปัจจุบันเพื่อเติมพลังหรือซ่อมแซมจิตใจจากสังคมทุนนิยมที่วุ่นวาย การหวนระลึกถึงสภาพอดีต หรือความทรงจำ

อันสวยงามที่ตนสร้างขึ้น จึงเป็นทางออกหนึ่งที่ผู้คนเลือกให้เยียวยาตนเองให้สามารถเผชิญกับสถานการณ์ต่างๆ ได้

Michael Schudson นักสังคมวิทยาชาวอเมริกัน กล่าวในงานเขียนของเขาชื่อ *Watergate in American Memory* (1992) ว่า ความทรงจำไม่ใช่เป็นเรื่องทางจิตของบุคคลเท่านั้น แต่รวมถึงเรื่องราวที่เกี่ยวกับสิ่งที่มนุษย์ประดิษฐ์สร้างขึ้นมาด้วย ความทรงจำจะแฝงอยู่ในรูปต่างๆ เช่น กฎเกณฑ์ ระเบียบ หนังสือ ตำรา อนุสาวรีย์ งานพิธี รวมถึงของที่ระลึก เป็นต้น ทำให้ความทรงจำที่พร่ามัว เลือนราง กลับมามีชีวิตอยู่ในวาทกรรมอีกครั้ง มุมมองต่อการศึกษานี้ได้เผยให้เห็นว่า ความทรงจำคือ สิ่งที่สังคมได้ประดิษฐ์สร้าง และมีภาคปฏิบัติการทางสังคมที่หลากหลาย ซึ่งมีความสอดคล้องกับแนวคิดของ Foucault ที่ศึกษาความทรงจำผ่านวัตถุ ปรากฏการณ์ทางสังคม และภาคปฏิบัติการจริงของวาทกรรม (เขาวนุช เวศร์ภาดา, 2545: 26-27)

ขณะที่ Connerton (1989 อ้างถึงใน วิไลวรรณ จงวิไลเกษม, 2553) กล่าวถึงบทบาทของความทรงจำร่วมทางสังคมว่า ความทรงจำร่วมทางสังคมทำหน้าที่สร้างภาพตัวแทนของอดีตใหม่บนพื้นฐานของความเป็นปัจจุบัน (Paul Connerton, 1989 อ้างถึงใน วิไลวรรณ จงวิไลเกษม, 2553: 4) จากงานศึกษาของเขาเรื่อง “How Societies Remember” ได้ชี้ให้เห็นว่า ความทรงจำของปัจเจกและความทรงจำของสังคมซึ่งแฝงฝังอยู่ทุกแห่ง แม้กระทั่งเสื้อผ้า เครื่องแต่งกาย พฤติกรรมของผู้คนจะปรากฏเด่นชัดในสองพื้นที่คือ พื้นที่พิธีกรรมรำลึก (Commemorative Memory) และปฏิบัติการทางร่างกาย (Bodily Practices) (บัวไข เพ็งพระจันทร์, 2551: 13) ส่วน Olick (1999: 333-341) ได้ให้ข้อสังเกตว่า ความทรงจำร่วมทางสังคมมีสองรูปแบบคือ หนึ่ง เป็นความทรงจำของปัจเจกที่เกี่ยวข้องกับสังคมนั้นๆ และสอง เป็นความทรงจำร่วมกันของคนในสังคมที่อยู่ในเหตุการณ์เดียวกัน ดังนั้น ความทรงจำร่วมทางสังคมจึงมีบทบาทสำคัญทางการเมืองและสังคม และบางครั้งได้กลายเป็นวาทกรรมทางการเมือง

Grant Evans (1998 อ้างถึงใน บัวไข เพ็งพระจันทร์, 2551) ได้ทำการศึกษาเรื่อง “The Politics of Ritual and Remembrance: Laos Since 1975” โดยนำแนวคิดเรื่องความทรงจำร่วมทางสังคมมาทำการศึกษาประวัติศาสตร์ และปรากฏการณ์ทางสังคมวัฒนธรรมของลาว ผ่านพิธีกรรม พุทธศาสนา อนุสาวรีย์ พิพิธภัณฑสถาน การศึกษา แบบเรียน และอื่นๆ ผลการศึกษาของเขาชี้ให้เห็นว่า ภายหลังการเปลี่ยนแปลงการปกครองประเทศ รัฐบาลใหม่ได้โค่นล้มระบอบการปกครองและทุกสิ่งทุกอย่างภายใต้การปกครองแบบเก่า โดยรัฐใหม่มองว่าเป็นเรื่องไร้เหตุผล ไม่เป็นวิทยาศาสตร์ ฟุ่มเฟือย ปลายทศวรรษ 1980 ระบบคอมมิวนิสต์ล่มสลาย รัฐบาลได้พยายามสร้างความทรงจำทางสังคมขึ้นมาใหม่ เพื่อต้องการลบภาพของระบอบเก่า ผ่านปฏิบัติการทางสังคมและปฏิบัติการทางร่างกาย และพยายามแสวงหาความชอบธรรมให้แก่ตนเอง ด้วยการพึ่งสัญลักษณ์ตามแบบจารีตเดิมที่แฝงฝังอยู่ในความคิดของประชาชน ซึ่ง Evans พยายามให้เห็นว่า ปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นเป็น “การเมืองเรื่องความทรงจำ” (Politics of Memory) (Grant Evans, 1998 อ้างถึงใน บัวไข เพ็งพระจันทร์, 2551: 13)

ส่วนงานศึกษาเรื่อง การฟื้นฟูคัมภีร์โบลานในยุคจินตนาการใหม่ สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว ของบัวไข เพ็งพระจันทร์ (2551) ทำการศึกษาเพื่อทำความเข้าใจความหมายทางสังคมของการฟื้นฟูคัมภีร์โบลานทั้งช่วงก่อนและหลังยุคจินตนาการใหม่ บัวไขมองว่า การฟื้นฟูคัมภีร์โบลานเป็น “การเมืองเรื่องวัฒนธรรม” (Politics of Culture) เพราะการนำคัมภีร์โบลานซึ่งเป็นมรดกทางปัญญาความทรงจำอดีต สำนึกประวัติศาสตร์ อัตลักษณ์ร่วมของชุมชนลาวยุคก่อน มาสร้าง “อัตลักษณ์แห่งชาติ”



ของรัฐบาลสมัยใหม่ ภายใต้บริบทสังคมที่เปลี่ยนแปลง การฟื้นฟูคัมภีร์โบราณยังทำให้คนในท้องถิ่น เกิดสำนึกและภูมิใจในวัฒนธรรมของท้องถิ่นในฐานะมรดกวัฒนธรรมของชาติ รวมทั้งท้องถิ่นได้เชื่อมโยง กับสังคมภายนอกจากการมีส่วนร่วมอนุรักษ์คัมภีร์โบราณของรัฐ แต่ขณะเดียวกันก็เกิดการปะทะ ต่อรอง และช่วงชิงการให้ความหมายเกี่ยวกับคัมภีร์โบราณระหว่างรัฐกับท้องถิ่น เพื่อรักษาพื้นที่ทางสังคมและ บ่งบอกถึงความเป็นแก่นแท้ทางวัฒนธรรมของตน

จากงานศึกษาทั้งของ Grant Evans และ บัวไข เพ็งพระจันทร์ ทำให้เห็นว่า Evans จะให้น้ำหนักและ ความสำคัญของปฏิบัติการทางสังคมวัฒนธรรมที่เป็นทางการ หรือมองระดับรัฐ มากกว่าบัวไข ที่พยายาม จะเสนอข้อมูลปรากฏการณ์ของท้องถิ่นเพื่อการตอบโต้ ช่วงชิงการให้ความหมายจากปฏิบัติการทางสังคม วัฒนธรรมของรัฐ กล่าวคือเป็นการมองทั้งระดับรัฐและท้องถิ่น ดังนั้นการนำมาปรับใช้สำหรับการศึกษา เรื่อง “สินไซ” กับการสร้างความทรงจำร่วมทางสังคมเมืองขอนแก่น คือ ผู้ศึกษาจะทำความเข้าใจปฏิบัติการ ที่เป็นทางการและไม่เป็นทางการ โดยมองผ่านภาคปฏิบัติการขององค์กรปกครองท้องถิ่นอย่างเทศบาล นครขอนแก่น เพื่อให้เกิดความเข้าใจต่อปรากฏการณ์ทางสังคมชัดเจนขึ้น

สำหรับประเทศไทยได้มีผู้ให้ทัศนะและวิธีการศึกษาเกี่ยวกับความทรงจำร่วมทางสังคม ที่สามารถ นำมาใช้ประโยชน์ในการศึกษาครั้งนี้ อาทิเช่น

นิธิ เอียวศรีวงศ์ ได้ให้ทัศนะว่า ความทรงจำเกี่ยวกับอดีต สามารถใช้เป็นฐานสร้างตัวตนของเรา ขึ้นมาในปัจจุบัน และสร้างความคาดหวังของอนาคตได้ และการที่รัฐชาติจะมีอำนาจได้ส่วนหนึ่งมาจากการ สร้างความทรงจำร่วมกันให้เกิดขึ้นในหมู่ประชาชน เช่น เนื้อหาในแบบเรียนประวัติศาสตร์ ก็คือความทรงจำ ของชาติ ที่ถูกสร้างขึ้นให้ต้องจดจำ ความทรงจำนี้ถูกสร้างเพื่อเป็นพื้นฐานรองรับโครงสร้างอำนาจ วัฒนธรรม สังคม และการเมืองของชาติ หรือกล่าวได้ว่า ความทรงจำที่สร้างตัวตนของรัฐคือ ประวัติศาสตร์ รัฐจึงทำหน้าที่ กำกับอดีตของคนในชาตินั้นเอง รวมถึงท้องถิ่นเองก็สร้างตัวตนผ่านการเล่าเรื่องหรือตำนานเช่นกัน (นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2548: 11-103) ขณะที่อุทิศ สังขรัตน์ (2553: 6-9) ก็ได้เสนอว่า “พื้นที่แห่งความทรงจำ” ยังทำหน้าที่บรรจรร่องรอย หรือก่อรูปความทรงจำที่ผู้มีอำนาจได้เลือกสรรไว้แล้ว มาเป็นภาพแทนอุดมการณ์ อย่างใดอย่างหนึ่ง แม้ว่าความทรงจำนั้นจะเป็นเรื่องอดีตอันเลือนรางในความทรงจำร่วมของปัจเจก หรือคนในสังคม แต่การศึกษาประวัติศาสตร์ได้ใช้เครื่องมือทางวิทยาศาสตร์ ทำให้สร้างความชอบธรรม ต่อการอธิบายอดีตและมีข้อเท็จจริงสนับสนุนให้กับความทรงจำดังกล่าวได้ สอดคล้องกับความเห็นของ ชาตรี ประภิตนนทการ (2553: 12-13) ที่มองว่า ความทรงจำทางประวัติศาสตร์ คือ การเลือกจดจำอดีต บางอย่างไว้ และลืมอดีตอื่นๆ ที่คิดว่าไม่สำคัญ การเลือกจำหรือลืม ขึ้นอยู่กับความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ของสังคม ความทรงจำที่ขัดแย้งกับโครงสร้างอำนาจปัจจุบันจะถูกกดทับ บิดเบือน ซ่อนเร้น หรือเก็บไว้ ขณะที่ความทรงจำที่เอื้อต่อการหนุนเสริมโครงสร้างอำนาจในปัจจุบันจะถูกนำมาจดจำ ผลิตซ้ำ ถ่ายทอด และเผยแพร่อย่างกว้างขวาง ขึ้นอยู่กับความสัมพันธ์เชิงอำนาจของสังคมที่เปลี่ยนแปลงไป ดังนั้น อำนาจ จึงเป็นผู้ผลิตสร้างความทรงจำ และทางกลับกันความทรงจำก็เป็นตัวหนุนเสริมอำนาจให้เข้มแข็งเหมือนกัน

นอกจากนี้ อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์ (2548: 8-9) ได้ให้ทัศนะที่เป็นไปในทิศทางเดียวกันคือ มองว่า ความทรงจำร่วมทางสังคมมีหลายระดับ กลุ่มชนชั้นได้สร้างความทรงจำร่วมขึ้นมาหนึ่งชุด เพื่อสร้างและ จรรโลงโครงสร้างรัฐเอาไว้ มีการผลิตซ้ำและถ่ายทอดไปสู่คนทุกกลุ่มและทุกพื้นที่ อีกทั้งได้เบียดขับการอธิบาย อดีตของผู้คนออกจากโลกทัศน์แบบพุทธศาสนา จึงนำมาสู่การล้างความทรงจำร่วมแบบเดิม แล้วเสริมสร้าง การปลูกฝังความทรงจำร่วมชุดใหม่เข้าไปแทนที่ให้แก่คนในสังคม อีกทั้งได้กล่าวถึงความสำคัญของการศึกษา



เกี่ยวกับความทรงจำร่วมทางสังคมไว้สองด้านคือ ด้านที่หนึ่ง การศึกษาเรื่อง ความทรงจำร่วมทางสังคม ทำให้เข้าใจแนวคิดที่ใช้ในการจรรโลงโครงสร้างสังคมในแต่ละช่วงเวลาให้คงอยู่ เพราะคนที่อยู่ในความทรงจำเดียวกันจะเกิดความรู้สึกเป็นพวกเดียวกันทั้งในอดีต ปัจจุบัน และอนาคต ความทรงจำร่วมทางสังคมจึงเป็นเหมือนเส้นใยที่เชื่อมโยงทุกคนในสังคมเข้าไว้ด้วยกัน ความทรงจำเหล่านี้มักถูกสร้างโดยสถาบันทางอำนาจของสังคมนั้นๆ ส่วนอีกด้าน การศึกษาเรื่อง ความทรงจำร่วมทางสังคม จะเป็นการสร้าง “ความทรงจำใหม่” หรือปรับเปลี่ยน “ความทรงจำเดิม” เพื่อนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์เชิงอำนาจและแก้ปัญหาการเข้าถึงเข้าถึงทรัพยากรที่เหลื่อมล้ำกันในสังคม ซึ่งตั้งอยู่บนพื้นฐาน “ความทรงจำเดิมของสังคม”

เป็นที่น่าสังเกตว่า งานศึกษาเกี่ยวเรื่องความทรงจำหรือพื้นที่ความทรงจำร่วมทางสังคมในบริบทสังคมไทยมักทำการศึกษาจากแง่มุมของเหตุการณ์อันน่าสะเทือนใจ ฝันร้ายของคนในชุมชน หรือเหตุการณ์ที่ก่อให้เกิดความเสียหายต่อชีวิต จิตใจ และทรัพย์สินของชุมชน เช่น งานศึกษาของชุตินา ประภาศวุฒิสาร (2551) อังกร หงส์คณานุเคราะห์ (2552) และสุภาภรณ์ จินตามณีโรจน์ (2553) เป็นต้น แต่ผู้เขียนพบว่า ในแวดวงวิชาการของไทยได้มีการศึกษาเรื่องราวของคนท้องถิ่น และกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ มากมาย แม้ว่างานศึกษาแต่ละชิ้นจะไม่ได้ใช้แนวคิดเรื่องความทรงจำร่วมทางสังคมโดยตรง แต่ภาพรวมของเนื้อหาแล้ว ทำให้ทราบได้ว่าเครื่องมือที่กลุ่มคนต่างๆ ใช้ในการปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์เชิงอำนาจในสังคมนั้นมีลักษณะการติดต่อ แต่งเติม เลือกรำ ลืม อ้างอิงอดีตและสร้างใหม่จากความทรงจำร่วมทางสังคมเพื่อรับใช้สถานการณ์ ความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นกับพวกตนเอง กลุ่มชาติพันธุ์ตนเอง งานวิจัยนี้ได้แก่ การเมืองว่าด้วยเรื่องอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของไทย-ลาว ดำรงพล อินทร์จันทร์ (2547) “มูน” ไม่ใช่ “มุล” : วาทกรรมต่อต้านรัฐของกลุ่มชาติพันธุ์ไทย-ลาว ที่ได้รับผลกระทบจากเขื่อนปากมูล สมหมาย ชินนาค (2547) เรื่องแปลงความทรงจำ “ไต” สร้างความเป็น “ไทย” นิติ ภาวครพันธุ์ (2547) และ ตำนานและพิธีกรรมบูชาผีเมือง: การสร้างสำนักทางประวัติศาสตร์ของไทพวนและผู้ไทในประเทศไทยปฐม หงส์สุวรรณ (2547) ความคล้ายคลึงของกลุ่มคน ชุมชน ท้องถิ่น ในการตอบโต้ ต่อรอง ประนีประนอม ผสมกลมกลืนกับอำนาจรัฐอยู่ที่การเลือกใช้ประวัติศาสตร์มาเป็นสิ่งประกอบสร้างในความชอบธรรมของการกระทำของกลุ่มตน ไม่ว่าจะเป็นการเลือกตำนาน นิทานปรัมปรา ชุดประวัติศาสตร์ พิธีกรรม ความเป็นเชื้อสายเดียวกันมาเอื้อประโยชน์ให้กับตนเองหรือการสร้างประวัติศาสตร์ขึ้นมาใหม่ เพื่อท้ายสุดแล้วก็คือการสร้างสำนักความเป็นพวกพ้องเป็นชุมชน/ท้องถิ่นเดียวกัน ก็ล้วนแต่เป็นการสร้างพื้นที่ความทรงจำทางสังคมร่วมกัน โดยอ้างอิงจากทัศนะของอรรถจักร์ สัตยานุรักษ์ (2548) ความทรงจำร่วมทางสังคม หมายถึง การเลือกสรร ตัดทิ้ง แต่งเติม จำ ลืม เกี่ยวกับอดีต มารื้อฟื้นและสร้างใหม่เป็นความทรงจำร่วมทางสังคมใหม่ เพื่อเป็นเครื่องมือในการช่วงชิงปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์เชิงอำนาจและแก้ปัญหาการเข้าถึงทรัพยากรที่ไม่เสมอภาคของคนในสังคม ความทรงจำใหม่นี้มีลักษณะลื่นไหล ไม่ตายตัว ปรับเปลี่ยนไปตามความเปลี่ยนแปลงของสังคม เมื่อความทรงจำร่วมชุดเดิมไม่สามารถนำมาอธิบายปรากฏการณ์ทางสังคมได้ ความทรงจำชุดใหม่จะถูกสร้างขึ้นทดแทน เพื่อให้สังคมยังคงดำรงอยู่ได้

สิ่งที่ผู้ศึกษาสนใจอยู่ที่การนำประวัติศาสตร์ ตำนานมาประดิษฐ์สร้าง ผลิตซ้ำ เพื่อรับใช้มิติด้านการเมือง สังคม วัฒนธรรม ท่ามกลางกระแสสังคมที่มีการเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วเช่นนี้มีเป้าหมายที่ต้องการปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์เชิงอำนาจหรือต้องการสร้างวาทกรรมใดให้ดำรงอยู่ ดังนั้น การจะวิเคราะห์ให้เห็นถึงเบื้องลึกของปรากฏการณ์นี้ จึงจำเป็นต้องทำความเข้าใจถึงสิ่งที่คงรูปของอำนาจและความรู้

นั่นคือการสร้างระเบียบวินัยและการลงโทษสำหรับผู้ฝ่าฝืน หนังสือ วินัยและการลงโทษ Discipline and Punish งานเขียนอีกเล่มของ Foucault ได้ล้าทับเรื่องการใช้อำนาจในอีกรูปแบบหนึ่ง ที่มองสถาบันทางสังคมของโลกสมัยใหม่เกือบทุกประเภทไม่ว่าจะเป็นคุก โรงพยาบาล โรงเรียน โรงงาน หรือกองทัพ ในมุมมองที่แปลกใหม่เกี่ยวกับอำนาจ เขามองว่าอำนาจไม่ใช่แบบ “กดขี่” หรืออำนาจแบบ “มอมเมา” อย่างที่ศึกษากันอยู่ทั่วไป แต่อำนาจที่ใช้อยู่เป็นการควบคุมผ่านกระบวนการสร้างบรรทัดฐานของสังคม ซึ่งเป็นลักษณะเด่นในสังคมสมัยใหม่ ระเบียบวินัย คือ เครื่องมือสำคัญของอำนาจที่คอยกำกับควบคุมผู้คนให้อยู่ในบรรทัดฐานเดียวกัน โดยการควบคุมนี้แทรกเข้าไปในระดับรายละเอียดของชีวิตประจำวัน จนถึงขั้นซึมซับเข้าไปในพฤติกรรมของมนุษย์ เห็นได้ว่า Foucault ไม่ได้ใช้คำว่า “ระเบียบวินัย” ในความหมายเชิงบวกเท่าใดนัก แต่คำว่า “ระเบียบวินัย” กลับเป็นการสร้างกฎเกณฑ์ให้คนอยู่ในกรอบการควบคุมเพื่อรับใช้ผลประโยชน์ของผู้ได้เปรียบจากระบบสังคม ซึ่งเป็นอำนาจที่ Foucault เรียกอีกอย่างหนึ่งว่า “ชีวอำนาจ” (Biopower) นั่นเอง (นพพร ประชากุล, 2552: 174-175) ดังนั้น ร่างกายจึงเป็นพื้นที่สำคัญที่เผยให้เห็นถึงปฏิบัติการของความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ในฐานะวัตถุแห่งความรู้และเป้าหมายหลักของการใช้อำนาจรวมถึงสนามทางการเมืองที่เข้ามาปะทะสังสรรค์ สุดท้ายร่างกายก็ถูกทำให้เชื่อเชื่อและถูกใช้ประโยชน์ทางการเมืองและเศรษฐกิจในที่สุด (แบร์รี สมาร์ท, 2555: 137-139) อานันท์ กาญจนพันธุ์ (2555: 78) ได้ขยายความเพิ่มเติมว่า “เมื่อคนเราไปยอมรับความรู้หนึ่งว่าเป็นความจริง ก็จะทำให้ความรู้นั้นมีอำนาจบังคับได้ โดยไม่มีตัวตนของผู้บังคับอำนาจนั้น นั่นก็คือ ตัวของเราจะบังคับตัวเองให้เป็นไปตามความรู้ที่เรายอมรับว่าเป็นความจริง” ฉะนั้น ผู้เขียนจึงสนใจค้นหาคำตอบว่า ภายใต้การสร้างความทรงจำเกี่ยวกับสินค้าของเทศบาลนครขอนแก่นได้บรรจุ แฟงฝิง สอดแทรก ระเบียบวินัยหรือกฎเกณฑ์ทางสังคมชุดใดบ้าง เพื่อทำหน้าที่กำกับและควบคุมผู้คนที่สังคมให้อยู่ในบรรทัดฐานเดียวกัน

ส่วนงานวิจัยที่เกี่ยวข้องได้ทบทวนงานศึกษาที่ใช้แนวคิดวาทกรรมเป็นหลักและมีความใกล้เคียงกับงานที่ผู้เขียนกำลังศึกษาคือ งานศึกษาเรื่อง “วาทกรรมความรู้ในการฟื้นฟูวัฒนธรรมท้องถิ่น กรณีศึกษาอุทยานการศึกษา-หมู่บ้านวัฒนธรรมขุนศรี ตำบลบ้านเกาะ อำเภอพรหมคีรี จังหวัดนครศรีธรรมราช” โดยเยาวนุช เวศร์ภาดา (2545) และ เรื่อง “สถาบันกษัตริย์ไทยสมัยใหม่: ศึกษาภาคปฏิบัติการของวาทกรรมเศรษฐกิจพอเพียง” ของเมตตา ราศรีจันทร์ (2554) งานสองเรื่องนี้ได้ใช้แนวคิดวาทกรรม อำนาจ ความรู้ มาวิเคราะห์ มาชำแหละกระบวนการสร้างอำนาจโดยการอ้างอิงสถาบันกษัตริย์เป็นเครื่องมือในการสร้างความรู้ของตนให้อยู่เหนือวาทกรรมชุดอื่นของสังคม ความเหมือนข้อหนึ่งของงานทั้งสองนี้คือ ความรู้และอำนาจได้ถูกผลิตจากโครงสร้างข้างบนและเป็นคนภายนอก ที่ต้องการเข้ามาจัดระเบียบให้กับการดำเนินชีวิตประจำวันของประชาชนเพื่อให้เป็นไปตามแนวทางที่เขาต้องการ คุณประโยชน์ของงานศึกษาทั้งสองเรื่องนี้ จะช่วยให้ผู้เขียนเกิดมุมมองการวิเคราะห์ปรากฏการณ์สินค้าในพื้นที่เมืองขอนแก่นเชื่อมโยงกับอำนาจและความรู้ชุดอื่นของสังคมไทยให้ลุ่มลึกมากยิ่งขึ้น

### ระเบียบวิธีวิจัย

ผู้เขียนได้ใช้ขั้นตอนและกระบวนการวิจัยที่เน้นการวิจัยและการเก็บรวบรวมข้อมูลเชิงคุณภาพ (Qualitative Research) โดยใช้แนวการศึกษาเชิงคุณภาพและแนวทางการศึกษาว่าด้วยชาติพันธุ์วรรณาสนามวิจัยหลายพื้นที่ (Multi-sited Ethnography) การศึกษาค้นคว้าครั้งนี้ได้เลือกพื้นที่ในการศึกษาและเก็บรวบรวมข้อมูลคือ อำเภอเมือง จังหวัดขอนแก่น เพราะเป็นพื้นที่ที่มีการสร้างความทรงจำร่วมเกี่ยวกับสินค้าอย่างต่อเนื่อง

ส่วนการเก็บรวบรวมข้อมูลได้แบ่งการเก็บรวบรวมข้อมูลออกเป็นสองส่วนด้วยกันคือ หนึ่งการเก็บรวบรวมข้อมูลจากเอกสารและงานที่เกี่ยวข้อง และสองการใช้แนวทางการสัมภาษณ์เพื่อให้ได้มาซึ่งข้อมูลเชิงคุณภาพ โดยใช้การสัมภาษณ์เชิงลึก (In-Dept Interview) ในการเก็บรวบรวมข้อมูล ร่วมกับการใช้วิธีการสังเกตแบบมีส่วนร่วม (Participant Observation) และแบบไม่มีส่วนร่วม (Non-Participant Observation)

ส่วนการวิเคราะห์ข้อมูลผู้เขียนได้ทำการวิเคราะห์ข้อมูลในสองลักษณะคือ 1) การวิเคราะห์ข้อมูลจากเอกสาร และ 2) การวิเคราะห์ข้อมูลที่ได้จากการเก็บข้อมูลภาคสนามด้วยวิธีวิจัยเชิงคุณภาพ ซึ่งการวิเคราะห์ข้อมูลนี้ผู้เขียนได้ดำเนินการทั้งระหว่างการเก็บรวบรวมข้อมูลและหลังจากการเก็บข้อมูลแล้วเสร็จ ในส่วนการนำเสนอข้อมูลผู้ศึกษาได้นำเสนอเป็นลักษณะการพรรณนาเชิงวิเคราะห์ Analysis Description)

## ผลการศึกษา

การศึกษาครั้งนี้ ได้แบ่งพื้นที่ของการสร้างความทรงจำร่วมทางสังคมออกเป็นสามพื้นที่ได้แก่ หนึ่งพื้นที่ทางการเมือง สอง พื้นที่ทางการศึกษา และสาม พื้นที่ทางวัฒนธรรม เพื่อจำแนกให้เห็นรูปแบบการสอดแทรกความหมาย ชูตระเบียวินัย และกลุ่มเป้าหมายของการผลิตความทรงจำในแต่ละพื้นที่ อย่างไรก็ตาม สนามของอำนาจและความรู้ที่ถูกสร้างขึ้นในแต่ละพื้นที่นั้นไม่ได้แยกขาดจากกัน ตรงกันข้ามปฏิบัติการที่เกิดขึ้นต่างมีส่วนหนุนเสริมและผลิตซ้ำทั้งความทรงจำและอำนาจซึ่งกันและกัน ดังรายละเอียดต่อไปนี้

### สินไช: การเมืองเรื่องการสร้างความทรงจำระดับท้องถิ่นสู่ระดับชาติ

ผลจากการพัฒนาในยุคทุนนิยมที่เน้นการผลิต สร้างความเจริญเติบโตด้านวัตถุและกระแสโลกเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว กลุ่มผู้บริหารเทศบาลนครขอนแก่นจึงได้กำหนดวิสัยทัศน์เรื่อง “เมืองน่าอยู่อย่างยั่งยืน” ให้ความสำคัญคล้อยตามหลักการของรัฐ กลุ่มผู้ปฏิบัติการได้คาดหวังให้งานวัฒนธรรมนำไปสู่การบรรลุเป้าหมายการพัฒนาชุมชนเมือง เพื่อให้คนท้องถิ่นเกิดความสามัคคี ประองดอง สงเคราะห์ ช่วยเหลือ และมีสำนึกรักท้องถิ่นอันจะเป็นเส้นทางไปสู่การเป็นเมืองน่าอยู่อย่างยั่งยืนตามวิสัยทัศน์ วรรณกรรมพื้นบ้านจึงเป็นตัวเลือกที่เข้ามาได้ถูกที่ถูกเวลา เพื่อเป็นเครื่องมือทางอำนาจในการเชื่อมการทำงานและสร้างการมีส่วนร่วมระหว่างผู้ปกครองกับผู้อยู่ใต้อำนาจปกครองอัน หมายถึงเทศบาลนครขอนแก่นกับคนท้องถิ่น ด้วยการผูกโยงสนามความทรงจำสินไชของชุมชนสาวะถี มหาวิทยาลัยขอนแก่นและ สปป.ลาว กล่าวคือ ชุมชนสาวะถีและวัดไชยศรีได้สร้างความหมายให้กับสินไชในการเป็นตัวแบบแห่งความสามัคคี กตัญญู ซื่อสัตย์ รักพี่น้อง และเป็นผู้ยึดถือจารีตประเพณีอย่างเหนียวแน่น การสร้างความหมายเหล่านี้เพื่อใช้เป็นเครื่องมือพัฒนาชุมชนและรื้อฟื้นประเพณีวัฒนธรรมท้องถิ่น ชุมชนสาวะถีและวัดไชยศรีได้สร้างปฏิบัติการสินไชขึ้นมาภายในชุมชนเป็นระยะเวลาเกือบสิบปีก่อนแล้ว ถัดมาคือ มหาวิทยาลัยขอนแก่นได้ให้ความหมายต่อสินไชในฐานะที่เป็นมรดกวัฒนธรรมท้องถิ่นและมีความสืบเนื่องเป็นฐานทางวัฒนธรรมของคนล้านช้างลุ่มน้ำโขง เพื่อเป็นเครื่องมือสานสัมพันธ์ สร้างความร่วมมือ และบูรณาการการทำงานเข้ากับชุมชนและประเทศเพื่อนบ้าน การขับเคลื่อนงานสินไชเกิดขึ้นก่อนหน้าเทศบาลไม่นานนัก ส่วน สปป.ลาว ได้สร้างสินไชให้เป็นวีรบุรุษที่มีความเก่งกล้าสามารถฝ่าฟันอุปสรรคจนประสบผลสำเร็จ และสร้างวาทกรรมให้คนหนุ่มสาวเป็นสินไชแห่งยุคสมัยเพื่อร่วมพัฒนาประเทศชาติมาตั้งแต่ยุค ค.ศ. 1970 เรื่อยมาจนกระทั่งปัจจุบัน กลุ่มเทศบาลจึงใช้ความหมายต่าง ๆ เข้ามาผสมรวมเป็นชุดความรู้แบบเทศบาล ว่าเป็นวรรณกรรม

ลุ่มน้ำโขงครบเครื่องทั้งความดีงามด้านคุณธรรม จริยธรรม ความสนุกสนานและมีรากร่วมทางวัฒนธรรม กับพี่น้องชาวล้านช้าง มีการให้ความหมายใหม่ ตั้งแต่ชื่อตัวละครจนกระทั่งถึงฉากตอนที่เกิดขึ้นในเรื่อง โดยอิงกับบริบทสถานการณ์ปัจจุบัน การนำเสนอเนื้อเรื่องฉบับเทศบาลเน้นด้านคุณธรรมของตัวละครหลัก ทั้งสามตัว เพื่อนำมาสร้างเป็นกรอบคุณลักษณะอันพึงประสงค์ของพลเมืองที่ดีห้าด้าน ได้แก่ ความกตัญญู ความกล้าหาญ ความซื่อสัตย์ ความเสียสละ และความพอเพียง มุ่งหวังให้เด็กและเยาวชนได้รู้จัก ซึมซับ เอาสึนไซเป็นแบบอย่างในการดำเนินชีวิต และประชาชนทั่วไปได้เกิดสำนึกรักท้องถิ่น การอ้างสิ่งที่เคยมี และได้รับความนิยมในอดีตมาสร้างใหม่ให้มีความร่วมสมัยและให้เป็นที่ยอมรับของคนขอนแก่นเรื่อยมา แม้จะเกิดการผลัดเปลี่ยนทางอำนาจการบริหารแต่นายกเทศมนตรีคนปัจจุบันก็ยังคงเป็นกลุ่มก้อนเดียวกัน กับผู้บริหารคนเก่า ทำให้การขับเคลื่อนสึนไซยังคงดำเนินไปอย่างต่อเนื่อง

อย่างไรก็ตามสิ่งสำคัญที่จะละเลยไปไม่ได้สำหรับการสร้างความทรงจำขึ้นมารับใช้กลุ่มผลประโยชน์ทางการเมืองประการหนึ่งคือ การสร้างความเป็นประวัติศาสตร์ให้กับเครื่องมือชิ้นนั้นๆ ด้วยการผลิตความหมายที่สร้างขึ้นใหม่ให้ต่อเนื่องและยาวนาน ดังเช่น เรื่องราวนิทานสึนไซที่มีการเชื่อมโยงรากเหง้า ลึกลงไปมากกว่าเก้าร้อยปี ด้วยการขุดค้นรวบรวมข้อมูลหลักฐานโบราณคดีต่างๆ ที่เกี่ยวข้อง อาทิ ฐานเต๋ม หนังสือโบราณ การเทศน์ การรำ การสัมนาษณ์ผู้เฒ่า ผู้แก่ ประชาญ์พื้นบ้าน เพื่อนำมาอ้างสร้างความน่าเชื่อถือ และความชอบธรรมให้กับการสรรสร้างสึนไซเป็นเครื่องมือทางวัฒนธรรมอันทรงพลัง เมื่อวิเคราะห์รายละเอียดของวรรณกรรมสึนไซฉบับเทศบาลจะพบว่า ชิ้นส่วนของชุดความรู้ที่ประกอบเป็นเรื่องย่อสึนไซฉบับนี้ มีการกำกับด้วยความชอบธรรมจากกฎเกณฑ์หลายสถาบัน อาทิ ชุดระเบียบวินัยของสังคมทำหน้าที่ควบคุมให้เกิดการเคารพปฏิบัติตามกฎบ้านเมือง จารีตประเพณี ภายในปริมณฑลของครอบครัวจะช่วยหล่อหลอม ขัดเกลาให้เกิดความกตัญญู เป็นคนดี ซื่อสัตย์ กล้าหาญ การเป็นพลเมืองที่ดี เชื่อมมาถึงสถาบันศาสนา เรื่องกฎแห่งกรรม บาป-บุญ ประพฤติตนอยู่ในศีลธรรม หมั่นทำบุญทำทาน สงเคราะห์ผู้ยากไร้ จึงเกี่ยวพัน ไปถึงการเมืองเรื่องหลักการปกครอง ความเท่าเทียม ยุติธรรม ประชาธิปไตยถือเสียงข้างมาก ยึดหลัก กฎหมายผสมผสานกับหลักศาสนา คือ ทศพิธราชธรรมและความพอเพียง ดังนั้นการนิยามความหมายของ สึนไซนั้นมีความลื่นไหล ต่อเติม ขยับขยาย ปรับเปลี่ยนรูปร่างการนิยามตนเองตั้งแต่ การให้ความหมาย สึนไซที่มีคุณค่าเป็นแบบอย่างที่ดีงามต่อตัวบุคคล เด็ก และเยาวชน ให้มีคุณลักษณะที่พึงประสงค์ ยังมีส่วน ในการหนุนเสริมวาทกรรมหลักของชาติไทย รวมถึงการเป็นสมบัติรากฐานทางวัฒนธรรมร่วมกันของคนสองฝั่งโขง และเป็นบันไดเชื่อมความสัมพันธ์ของคนทั้งสองประเทศ อันเป็นความหมายที่กินอาณาเขต กว้างไกลกว่าพรมแดนรัฐชาติ ดังนั้นการตีความสึนไซจึงมีลักษณะไม่คงที่ ไม่แน่นอนตายตัว แต่สามารถปรับเปลี่ยนได้ตามสถานการณ์และบริบทของสังคมที่เปลี่ยนไป เพื่อให้ความทรงจำที่ถูกสร้างขึ้นใหม่นั้น ยังคงอยู่ด้วยการพยายามครอบงำชุดความรู้อื่น ทำให้ตัวเองมีสถานะเหนือกว่าในสังคม

### หลักสูตรท้องถิ่นสึนไซ

ภาคการศึกษาเป็นกลไกหนึ่งที่มีความสำคัญต่อการสร้างความทรงจำร่วมทางสังคมให้เกิดขึ้นและดำเนินไปอย่างต่อเนื่อง อีกทั้งยังมีผลให้ชุดความรู้ที่ถูกระบาย แฝงฝังเข้าไปในระบบคิดของผู้คน ดังนั้น การสร้างหลักสูตรวรรณกรรมท้องถิ่นสึนไซจึงเป็นพื้นที่หนึ่งให้กลุ่มผู้มีอำนาจในการกำหนดการรับรู้ใช้ เป็นช่องทางถ่ายทอดอุดมการณ์ ความคิด และวิถีปฏิบัติ กล่าวคือ ผู้บริหารเทศบาลร่วมกับผู้บริหารสถานศึกษา และคณะครูโรงเรียนสังกัดเทศบาลนครขอนแก่นในนาม "เรือลำน้อย" ได้ร่วมกันสร้างหลักสูตรวรรณกรรม

ท้องถิ่นสินไห้ขึ้นมา โดยมีสาระอยู่ที่การเน้นย้ำเรื่องการเมืองมีคุณลักษณะอันพึงประสงค์ของนักเรียนผ่านคุณสมบัติของตัวละครสีโห สีนไห้ และสังข์ทอง ให้สอดคล้องกับความเป็นพลเมืองที่ดีของหลักสูตรแกนกลางอันได้แก่ 1. รักชาติ ศาสน์ กษัตริย์ 2. ซื่อสัตย์ สุจริต 3. มีวินัย 4. ใฝ่เรียนรู้ 5. อยู่อย่างพอเพียง 6. มุ่งมั่นในการทำงาน 7. รักความเป็นไทย 8. มีจิตสาธารณะ 9. พึ่งตนเอง 10. กตัญญูกตเวที 11. มีสัมมาคารวะ และ 12. มีความรับผิดชอบ จากนั้นจึงลดทอนให้เป็นคุณลักษณะอันพึงประสงค์ของเด็กและเยาวชนสังกัดเทศบาลในรูปของหลักสูตรท้องถิ่นคือ ซื่อสัตย์ กกล้าหาญ เสียสละ กตัญญู และพอเพียง โดยส่งผ่านโครงสร้างอำนาจไปสู่โรงเรียนในสังกัดเทศบาลทั้ง 11 แห่งให้นำไปใช้ในการเรียนการสอนตั้งแต่ระดับชั้นประถมศึกษาปีที่ 1 ถึงมัธยมศึกษาปีที่ 3 โดยต้องมีชั่วโมงการเรียนการสอนเรื่องเกี่ยวกับสินไห้ร้อยละ 30 ของเวลาเรียนทั้งหมด (12-16 ชั่วโมงต่อหนึ่งภาคการศึกษา) และให้อำนาจแก่โรงเรียนในการนำไปประยุกต์ใช้ในการเรียนการสอนสอดแทรกในรายวิชาต่าง ๆ ภาคปฏิบัติการจริงของวาทกรรมสินไห้จึงเข้ามากระทบกับมนุษย์ในรูปแบบความรู้จากการผลักดันของผู้ปฏิบัติตามระเบียบวาทกรรมให้สินไห้เข้าไปสอดแทรกอยู่ในเนื้อหาวิชาเรียนไม่จำกัดเฉพาะกลุ่มสาระใดสาระหนึ่ง แต่บังคับให้กลุ่มสาระภาษาไทยต้องสอนส่วนกลุ่มสาระอื่นสามารถนำไปประยุกต์ได้ เพื่อให้กลุ่มครูเหล่านี้ทำหน้าที่กล่อมเกล่า ถ่ายทอด ชี้นำ ว่าคุณลักษณะและคุณธรรมที่ปรากฏในเรื่องสินไห้สิ่งไหนเป็นแบบอย่างที่ดีควรปฏิบัติตาม สิ่งไหนผิดไม่ควรปฏิบัติตาม

ดังเห็นได้ว่า การนำวาทกรรมสินไห้ฉบับเทศบาลที่เติมไปด้วยการต่อเติมความหมายใหม่ ตีความเน้นเรื่องคุณธรรม ความจงรักภักดีต่อสถาบันหลักของชาติ คุณลักษณะที่พึงประสงค์ของคนในอนาคตมาอยู่เป็นหลักสูตรท้องถิ่นบังคับใช้กับโรงเรียนสังกัดเทศบาลนครขอนแก่นจึงเท่ากับเป็นกระบวนการทำงานของอำนาจในการควบคุมความคิดและพฤติกรรมของผู้คนอย่างแยบยลและรุนแรงมากกว่าการบังคับร่างกายเพราะผู้ตกอยู่ใต้อำนาจเหล่านั้นจะถูกเทคโนโลยีแห่งอำนาจเข้าแทรกซึมปลุกฝังอย่างซ้า ๆ และทำให้ยอมรับแบบไม่รู้ตัว โดยเฉพาะเรื่องการเมืองเป็นพลเมืองที่ดีครอบคลุมสามสถาบันหลัก (ชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์) ของสังคม ผ่านหลักสูตรท้องถิ่นสินไห้ที่กำลังแพร่กระจายเข้าสู่สถาบันการศึกษาชั้นพื้นฐานของโรงเรียนสังกัดเทศบาลครอบคลุมทุกระดับชั้น อาศัยครูเป็นสื่อกลางถ่ายทอดระเบียบวินัยความดีขึ้นมา ไม่เฉพาะแต่การสร้างการรับรู้ภายในห้องเรียนเท่านั้น โลกภายนอกห้องสี่เหลี่ยมเองก็พบเห็นสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับสินไห้ได้ทั่วไป ทั้งภาพวาดฝาผนังอาคารเรียนขนาดใหญ่ของโรงเรียนสังกัดเทศบาลแห่งหนึ่งที่คั่นออกจากผนังสิมวัดไชยศรี ป้ายประชาสัมพันธ์ นิทรรศการผลงานทางการศึกษาของนักเรียน มุมนสาระสินไห้ของห้องสมุดและอื่น ๆ เมื่อเคลื่อนตัวออกจากปริมาตรของโรงเรียนแล้ว เด็กนักเรียนยังสามารถพบเห็นชิ้นส่วนเรื่องราวของสินไห้ได้ตามสถานที่ต่าง ๆ จึงเชื่อมโยงกับสิ่งที่ได้รับการปลุกฝังจากครูในห้องเรียน อันนำมาสู่การรับเอาชุดระเบียบวินัยสินไห้เข้าไปติดตั้งในระบบคิดของเด็กนักเรียนโดยไม่รู้ตัวก็เป็นได้ แต่สิ่งที่ต้องพึงระลึกอยู่เสมอคือบรรทัดฐานหรือค่านิยมของสังคมใดสังคมหนึ่งไม่ใช่สิ่งจะหรือความจริงแท้ แต่การบรรจุความทรงจำเกี่ยวกับต้นแบบที่ดิงงามตัวใหม่ให้กับนักเรียนไม่ได้เกิดขึ้นอย่างราบเรียบ เพราะมีครูบางส่วนได้ให้ความหมายกับชุดความรู้ท้องถิ่นบนฐานคติของตนที่มองว่าชุดความรู้ท้องถิ่นสินไห้ จะชักนำให้นักเรียนจมดิ่งอยู่กับมายาคติอันงดงามของท้องถิ่น และเป็นอุปสรรคที่ขัดขวางการพัฒนาผลการเรียนรู้ของนักเรียนตามตัวบ่งชี้ความสำเร็จของสถานศึกษา จึงเป็นที่มาของการนิ่งเฉยและต่อรองโดยครูบางกลุ่มเพื่อไม่ผลิตซ้ำความหมายดังกล่าวตามนโยบายของเทศบาล

เมื่อมองในระดับที่ลึกลงไปมากกว่าการนิ่งเฉยหรือปฏิกิริยาที่ผู้รับนโยบายแสดงออกเพื่อเป็นการตอบโต้แล้ว ตัวนโยบายหรือกรอบเกี่ยวกับหลักสูตรท้องถิ่นที่เทศบาลกำหนดให้โรงเรียนนำมาปฏิบัตินั้น



ยังเป็นเพียงกรอบกว้าง ๆ ที่มอบไว้เป็นแนวทางในการเรียนการสอนของโรงเรียนในสังกัดเท่านั้น การผลิตซ้ำชุดความรู้สิ้นเชิงของกลุ่มครูเหล่านี้จึงเกิดขึ้นโดยปราศจากการกำกับรูปแบบการเรียนการสอนอย่างเป็นทางการจากเทศบาล

### สงกรานต์ ขบวนแห่สินไช และสินไชตบประทายโลก

ในช่วงปลายเดือนกุมภาพันธ์ พ.ศ. 2557 เทศบาลนครขอนแก่นได้จัดประชุมเพื่อเตรียมพร้อมสำหรับการจัดงานมหาสงกรานต์ประจำปี โดยได้นำแนวคิด “Event City” หรือ “เมืองแห่งเทศกาล” มาผสานกับความมีชื่อเสียงและได้รับความนิยมเล่นน้ำของถนนข้าวเหนียวในหมู่นักท่องเที่ยวทั้งคนในท้องถิ่น ต่างถิ่น และต่างชาติ เน้นสร้างความแตกต่างจากการจัดงานที่ผ่านมาทุกปี ใน “งานประเพณีสุดยอดสงกรานต์อีสาน เทศกาลดอกคูนเสียงแคน และถนนข้าวเหนียว” ได้รับความเห็นชอบจากมติในที่ประชุมให้มีการจัดขบวนแห่สินไช และจัดแสดงประติมากรรมทรายสินไชประกอบแสง สี เสียง ครั้งแรกของภาคอีสานและประเทศไทย ในชื่อ “ประติมากรรมทรายสินไชตบประทายโลก” โดยการนำประเพณีขนทรายเข้าวัดและงานตบประทายช่วงหลังเทศกาลสงกรานต์มาประยุกต์ให้เกิดความร่วมมือร่วมใจสร้างสินไชให้เป็นอัตลักษณ์เมือง ส่วนพื้นที่การจัดแสดงวัฒนธรรมประเพณีนั้นทางคณะผู้จัดงานได้เจาะจงเลือกบริเวณ “เกาะวัฒนธรรม” ลานโล่งใกล้กับศาลหลักเมือง เพื่อให้อยู่ใกล้ชิดกับปริมณฑลอันศักดิ์สิทธิ์นั่นคือ หลักเมืองขอนแก่น สถานที่เคารพสักการะของกลุ่มชาติลาวคนพื้นถิ่นและเส้าฟ้าดินจุดเชื่อมต่อโลกมนุษย์กับสวรรค์ตามความเชื่อของชาวไทยเชื้อสายจีน บริเวณนี้จึงนับเป็นศูนย์รวมพลังด้านจิตวิญญาณของคนพื้นถิ่นและทายาทจีนโพ้นทะเล อันเป็นสัญลักษณ์บ่งบอกถึงความเป็นท้องถิ่นและอัตลักษณ์เมืองขอนแก่น การนำประติมากรรมทรายสินไชตบประทายโลกมาจัดแสดงในพื้นที่บริเวณนอกจากจะอาศัยพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ของเมืองแสดงตัวตนแล้วยังเป็นการประกาศให้สาธารณชนรับทราบว่าเป็นอีกหนึ่งอัตลักษณ์เมืองขอนแก่นเช่นกัน กระบวนการผลิตซ้ำความทรงจำให้เกิดขึ้นร่วมกันของคนขอนแก่นผ่านสินไชครั้งนี้ ได้ถูกถ่ายทอดและนำเสนอผ่านรายงานข่าวความคืบหน้าการจัดงานตั้งแต่การจัดเตรียมงานจนกระทั่งงานสงกรานต์วันสุดท้ายสื่อมวลชนทั้งระดับท้องถิ่น ระดับชาติ และต่างชาติ ก็ยังให้ความสนใจมาติดตามนำเสนอข่าวอยู่ตลอดเวลา และได้รับความร่วมมือจากมิตรสหายภาคีหลายภาคส่วนที่มีส่วนสำคัญเอื้ออำนวยและขับเคลื่อนเศรษฐกิจของเมืองขอนแก่น อาทิ สำนักงานจังหวัดขอนแก่น องค์การบริหารส่วนจังหวัดขอนแก่น ททท. สำนักงานขอนแก่น สถานีตำรวจภูธรเมืองขอนแก่น องค์การธุรกิจภาคเอกชน สำนักงานกองทุนสนับสนุนการสร้างเสริมสุขภาพ (สสส.) และธุรกิจร่วมทุนเป็นผู้สนับสนุนการจัดงานครั้งนี้ เมื่อพิจารณาการจัดรูปขบวนในการแห่สงกรานต์วันที่ 13 เมษายน พ.ศ. 2557 พบว่าได้ใช้พระพุทธรูปพระลับแห่นำหน้าขบวนสินไชและป้ายชื่อเทศบาลนครขอนแก่นที่ประดิษฐ์ด้วยอักษรไทน้อยเราจะพบว่า เทศบาลได้ใช้องค์พระอันศักดิ์สิทธิ์คู่บ้านคู่เมืองเป็นสิ่งเบิกทางให้กับขบวนแห่สินไชหรือเป็นการสร้างการยอมรับต่อ อัตลักษณ์ร่วมอีกอย่างของเมืองให้เกิดกับชาวขอนแก่นด้วยการผสมกลมกลืนกันได้อย่างลงตัว หากมองในแง่ของบทบาทต่ออารมณ์ความรู้สึกของคนท้องถิ่น ทั้งพระพุทธรูปพระลับ วรรณกรรมสินไชและอักษรไทน้อยนั้น ล้วนเป็นรากร่วมทางวัฒนธรรมของคนล้านช้างเดิมเช่นกัน<sup>5</sup> การใช้สื่อสัญลักษณ์ทั้งสามอย่างพร้อมกันในงานประเพณีสงกรานต์หรือบุญเดือนห้า ตามความเชื่อ

<sup>5</sup> หลวงพ่อพระลับหรือพระพุทธรูปพระลับถูกสร้างขึ้นในสมัยพระเจ้าโพธิสาร มหารัชมังกรราชาธิราช (พ.ศ. 2063-พ.ศ. 2090) แห่งอาณาจักรล้านช้างซึ่งครอบคลุมถึงภาคอีสานของประเทศไทยด้วย หลวงพ่อพระลับได้ถูกอัญเชิญให้มาประดิษฐานที่เมืองขอนแก่นพร้อมกับการตั้งเมืองขอนแก่นบริเวณบึงบอนก่อนมีการย้ายที่ตั้งเมืองอีกหลายครั้ง



วิถีปฏิบัติยึดถือของชนกลุ่มน้ำโขง จึงไม่เพียงเป็นการส่งผ่านอัตลักษณ์ถึงคนท้องถิ่นเท่านั้น แต่ยังเป็นการร้อยพันความทรงจำร่วมทางประวัติศาสตร์ถึงความเป็นพวกพ้องเดียวกันกับพี่น้องชาว สปป.ลาว ผ่านช่องทางสื่อสารมวลชนที่มาร่วมถ่ายทอดการจัดงานสงกรานต์อีกด้วย นอกจากนี้ขบวนแห่ลั่นไซ่ภายในงานสงกรานต์เมืองขอนแก่น นักท่องเที่ยวยังได้พบกับประติมากรรมทรายลั่นไซ่ตบประทายโลกที่ถูกสร้างขึ้นเป็นครั้งแรกในภาคอีสานและเมืองขอนแก่น โดยเฉพาะประติมากรรมทรายลั่นไซ่นั้นเป็นความแปลกใหม่และความชาญฉลาดของเทศบาลนครขอนแก่นในการช่วงชิงความหมายใหม่ของการสร้างความทรงจำเกี่ยวกับวรรณกรรมลั่นไซ่ให้คนท้องถิ่นและต่างถิ่นได้รับรู้ว่าเป็น อัตลักษณ์เมืองขอนแก่น จากเดิมการขนทราย ก่อปะทาย หรือตบประทายชาวบ้านอีสานจะร่วมกันก่อเป็นรูปเจดีย์บริเวณลานวัดหรือริมแม่น้ำในวันที่ 16 เมษายน หลังนำพระพุทธรูปกลับไปประดิษฐานที่เดิม แต่เทศบาลนครขอนแก่นได้นำการตบประทายหรือก่อเจดีย์ทรายมาประยุกต์เป็นงานปั้นรูปตัวละครและดำเนินเรื่องลั่นไซ่ ผ่านการจัดแสดงบนพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ของเมืองที่พยายามเชื่อมโยงกับความเชื่อและประเพณียึดถือของชาวอีสาน แต่ประติมากรรมทรายเพียงอย่างเดียวไม่อาจทำให้คนทั่วไปเกิดการรับรู้ และเข้าใจถึงความหมายที่ซ่อนอยู่ภายใต้รูปร่างทรายปั้นได้ เทศบาลนครขอนแก่นจึงได้จัดทำเนื้อเรื่องลั่นไซ่ฉบับย่อบนป้ายไว้นิลขนาดใหญ่ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษแขวนไว้บริเวณเกาะวัฒนธรรม และประสานงานเชื่อมกับภาคีเครือข่ายนักวิชาการ (มหาวิทยาลัยมกุฏราชวิทยาลัย วิทยาเขตอีสาน และมหาวิทยาลัยมหาสารคาม) ให้เข้ามามีส่วนร่วมเติมเต็มจากผู้สร้างนิยาม กำหนดเนื้อเรื่องการแสดงเพื่อถ่ายทอดไปยังกลุ่มผู้ชมโดยการเลือกบันหรือตอนของวรรณกรรมให้มีความสอดคล้องกับสถานการณ์บ้านเมืองที่กำลังเกิดความไม่สงบจากเหตุการณ์ชุมนุมประท้วงทางการเมืองครั้งยิ่งใหญ่ของประเทศ

ดังนั้น ลั่นไซ่จึงไม่ได้มีความหมายเพียงแค่การผลิตความเป็นคนขอนแก่นหรืออัตลักษณ์เมืองเท่านั้น แต่ยังมีมิติที่เชื่อมโยงโดยตรงกับภาคธุรกิจหรือเศรษฐกิจเมืองขอนแก่นอย่างเห็นได้ชัดเจนจากปรากฏการณ์การจัดงานประเพณีสุดยอดสงกรานต์อีสาน เทศกาลดอกคูนเสียงแคน และถนนข้าวเหนียวปีนี้ (พ.ศ. 2557) การจัดงานได้สะท้อนให้เห็นถึงกระแสการท่องเที่ยวช่วงเทศกาลที่จัดขึ้นในจังหวัดขอนแก่น โดยเฉพาะประเพณีสงกรานต์ถนนข้าวเหนียวแหล่งท่องเที่ยวขึ้นชื่อและเป็นที่ยู้งักกันดีทั่วประเทศและต่างชาติดึงดูดนักท่องเที่ยวเข้ามาเป็นส่วนสำคัญของงานจึงเป็นการฉวยใช้โอกาสสร้างการจดจำและทำให้คนทั่วไปเกิดการรับรู้ ยอมรับและเข้าใจว่าลั่นไซ่คือภาพแทนเมืองขอนแก่น โดยอาศัยกระแสการท่องเที่ยวเทศกาลสงกรานต์ที่เป็นที่นิยมอย่างกว้างขวางในหมู่นักท่องเที่ยวในระยะเวลาอันสั้นของเทศกาลสงกรานต์เพียงช่วงเดือนเมษายนเท่านั้น

## สรุป

การสร้างวาทกรรมลั่นไซ่ของกลุ่มนักการเมืองท้องถิ่นขอนแก่นนั้น หากพิจารณาอย่างถี่ถ้วนแล้ว จะพบว่า ปฏิบัติการและการให้ความหมายหลายๆ อย่างที่เกิดขึ้นในช่วงระยะเวลาเกือบทศวรรษนี้ ล้วนแล้วแต่มีความเอนอ่อนผ่อนตามชุดระเบียบวินัยหรือวาทกรรมหลักของประเทศทั้งสิ้น นั่นคือ การผลิตซ้ำและเน้นย้ำชุดระบอบความจริงของการเป็นพลเมืองที่ดี ขณะเดียวกันวาทกรรมกระแสหลักก็อย่างการเป็นพลเมืองที่ดีก็ช่วยหนุนเสริมให้การสร้างความทรงจำเกี่ยวกับลั่นไซ่ด้วยเช่นกัน ผ่านความรู้เรื่องคุณลักษณะอันพึงประสงค์หรือคุณธรรมห้าด้านที่เป็นหัวใจหลักของการขับเคลื่อนวรรณกรรมลั่นไซ่ในขอนแก่น แล้วใช้การบังคับเชิงโครงสร้างส่งผ่าน ปู่กู่ฝ่ง ถ่ายทอด ติดตั้งระบบความคิดให้เกิดขึ้นกับเด็กนักเรียนและเยาวชน

ขอนแก่นภายในพื้นที่การศึกษา ทั้งในระบบและนอกระบบ เพื่อหลอมรวมสู่การมีสำนึกความเป็นพลเมืองไทย และพลโลกในอนาคต กล่าวคือ จุดมุ่งหมายสำคัญของกลุ่มผู้ปฏิบัติการฝ่ายการเมืองท้องถิ่นตัวแทนอำนาจรัฐ แกนหลักการขับเคลื่อนวาทกรรมสินไซในขอนแก่น ต้องการปลูกฝังให้เด็กและเยาวชนมีสำนึกรักท้องถิ่น และสร้างคุณลักษณะอันพึงประสงค์ให้เกิดแก่พวกเขา เพื่อให้เป็นกำลังสำคัญในการพัฒนาบ้านเมืองต่อไป ด้วยการสร้างชุดประวัติศาสตร์ให้มีความต่อเนื่องและความสัมพันธ์ที่เกี่ยวข้อกับความเป็นมา รากเหง้า การก่อเกิดเมืองขอนแก่น และเชื่อมโยงถึง สปป.ลาว ในลักษณะเป็นมรดกร่วมทางวัฒนธรรมลุ่มน้ำโขง เมื่อประชาชนเข้าใจและเกิดความภาคภูมิใจในประวัติศาสตร์ที่หลอมรวมไปสู่สำนึกรักท้องถิ่นและสำนึก เรื่องชาติ พวกเขาจะยินยอม ท่วมเท เสียสละประพฤติตนเป็นพลเมืองที่वानอนสอนง่าย เพื่อเป็นการ แสดงออกถึงความจงรักภักดีต่อบ้านเมืองภายใต้การสั่งการควบคุมจากผู้ปกครอง การเป็นพลเมืองที่ดีของรัฐ จึงกลายเป็นบรรทัดฐานอย่างหนึ่งได้รับการยอมรับจากสังคมว่าเป็นสิ่งที่ดี ถูกต้อง ควรค่าแก่การปลูกฝัง ให้ประชาชนปฏิบัติตามเพื่อเป้าหมายการอยู่ร่วมกันในสังคมอย่างมีความสุข รัฐได้ส่งผ่านชุดความรู้การเป็น พลเมืองที่ดีผ่านระบบการศึกษาของไทยทั้งการศึกษาขั้นพื้นฐานและอุดมศึกษา โดยกำหนดให้เป็นสาระ การเรียนที่สำคัญอันเป็นเทคนิคของอำนาจอย่างหนึ่งในการติดตั้งระบบความคิดอย่างต่อเนื่อง เพื่อให้ เกิดการยอมรับและเชื่อว่าการเป็นพลเมืองที่ดีนั้นเป็นจริง จนกลายเป็นระบอบความจริงขึ้นมา รวมถึง การกำหนดให้สินไซมีคุณลักษณะอันพึงประสงค์ที่เป็นขึ้นส่วนหนึ่งของการเป็นพลเมืองที่ดี แม้ว่ารัฐจะเปิด โอกาสให้ท้องถิ่นได้แสดงตัวตน สร้างชุดประวัติศาสตร์หรือรื้อฟื้นความเป็นท้องถิ่นขึ้นมาใหม่ แต่ยังคงต้อง เชื่อมชุดความรู้หรือประวัติศาสตร์ตนเองเข้ากับศูนย์กลางอำนาจด้วย ดังข้อค้นพบจากการศึกษาของเยาวนุช เวศร์ภาดา (2545) ที่ชี้ให้เห็นว่าการสร้างวาทกรรมความรู้เพื่อรื้อฟื้นวัฒนธรรมท้องถิ่นของบ้านเขาขุนศรี จังหวัดนครศรีธรรมราชนั้นได้พยายามสร้างชุดประวัติศาสตร์ท้องถิ่นให้อิงกับเหตุการณ์และสถานที่สิ้นพระชนม์ ของพระเจ้าตากสินมหาราช เพื่อสร้างความภาคภูมิใจและความชอบธรรมในการสร้างและใช้ชุดความรู้ ดังกล่าวเป็นจุดขายสำหรับเป็นแหล่งเรียนรู้และสถานที่ท่องเที่ยวภายในชุมชน ดังนั้น การประกอบสร้าง ความเป็นท้องถิ่นของท้องถิ่นหรือชุมชน จึงต้องอยู่ภายใต้เงื่อนไขความสัมพันธ์กับอำนาจรัฐส่วนกลางด้วยเสมอ นอกจากการสร้างความหมายใหม่ให้สินไซไปเกี่ยวโยงกับชุดระเบียบวินัย กฎเกณฑ์ ค่านิยมของสังคมไทยแล้ว สินไซยังถูกใช้เป็นเครื่องมือทางวัฒนธรรมในการทำให้เกิดความพว่าม้วทางพรมแดนความเป็นอื่นของกลุ่ม วัฒนธรรมล้านช้างลุ่มน้ำโขงโดยเฉพาะคนอีสานกับคนลาว ด้วยการนำเสนอคุณค่าของวรรณกรรมสินไซ ในฐานะรกร่วมทางวัฒนธรรมที่มีมาอย่างยาวนานก่อนการปักปันเขตแดนรัฐชาติ

### บรรณานุกรม

- กาญจนา แก้วเทพ. (2547). *การศึกษาสื่อมวลชนด้วยทฤษฎีวิพากษ์*. พิมพ์ครั้งที่ 4. กรุงเทพฯ: เลิฟ แอนด์ ลิฟ.
- กาญจนา แก้วเทพ. (2547). สื่อและวัฒนธรรมศึกษากับสังคมไทย. *รัฐศาสตร์สาร*, 23(3) 72-83.
- แก้วตา จันทรานุกุลสรณ์. (2550). ลินไซ: ในบริบทวัฒนธรรมสาธารณะของเทศบาลนครขอนแก่น. *มนุษยศาสตร์ สังคมศาสตร์*, 24(3) 68-86.
- \_\_\_\_\_. (2551). *คนจีนกับการผลิตสร้างวัฒนธรรมสาธารณะในเทศบาลนครขอนแก่น*. วิทยานิพนธ์ปริญญา ดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาโทศึกษา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.
- ชนิดา ชิตบัณฑิตย์, พรทิพย์ เนติภาวัตนกุล. (บรรณาธิการ). (2554). *สถาป โคนเขา คาราบาว: ความทรงจำ ที่แตกต่างและความแตกต่างกับความทรงจำ*. ใน อังกร หงส์คณานุเคราะห์. *มอง "คน" สะท้อน "โครงสร้าง"*. กรุงเทพฯ: คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- ชาติรี ประภิตนทการ. (2553). Rattanakosin Charter. *วารสารอ่าน*, 3(1), 10-14.
- ชุตินา ประภาศวุฒิสาร. (2551). *พื้นที่ในความทรงจำกับการสร้างอัตลักษณ์พลัดถิ่นในวรรณกรรมสตรี ร่วมสมัย*. *วารสารอักษรศาสตร์ ฉบับพิเศษ 2551*, 165-195.
- เชษฐา พวงหัตถ์. (2555). ภูมิภาคนิยมในเอเชียตะวันออกเฉียง: บทนำว่าด้วยทฤษฎีและวิธีวิทยาในการศึกษา ภูมิภาคนิยม. *วารสารวิภาษา*, 5(7), 59-70.
- ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร. (2545). *วาทกรรมการพัฒนา*. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ: วิชาษา.
- ดำรงพล อินทร์จันทร์. (2547). *บทความ การเมืองว่าด้วยเรื่องอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของไทย*. *ความเป็นไทย/ความเป็นไท*. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร.
- ทรงวิทย์ พิมพ์กรรณ์. (2553). *บทความพิเศษ การฟื้นฟูวรรณกรรมสังคินไซสองฝั่งโขง: จากพิธีเปิดมทรรวม ซีเกมส์ สู่ การแสดงละครคำกลอน ฉลอง 450 ปี นครหลวงเวียงจันทน์*. *สารมิตรภาพไทย-ลาว*, 17(3), 23-29.
- \_\_\_\_\_. (2555). *การฟื้นฟูวรรณกรรมสังคินไซในบริบทสังคมโลกาภิวัตน์สองฝั่งโขง*. *ลินไซ สองฝั่งโขง เอกสารประกอบการเสวนา "ลินไซ จากยุคธรรมิกราชา ถึงยุคโลกาภิวัตน์"*. (เอกสารอัดสำเนา).
- ธีระ เปี่ยมนุษ. (2540). *ความรู้ อำนาจ อุดมการณ์ ในวาทกรรมทางประวัติศาสตร์*. *วารสารร่วมพฤษ*, 15(2), 6-25.
- นิติ ภาวครพันธุ์. (2547). *บทความ แปลงความทรงจำ "ไต" สร้างความเป็น "ไทย"*. *ความเป็นไทย/ความเป็นไท*. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2538). *ชาติไทย เมืองไทย แบบเรียนและอนุสาวรีย์: ว่าด้วยวัฒนธรรม รัฐ และรูปการ จิตสำนึก*. กรุงเทพฯ: มติชน.
- \_\_\_\_\_. (2548). *ประวัติศาสตร์ ชาติ ปัญญาชน*. กรุงเทพฯ: มติชน.
- \_\_\_\_\_. (2549). *ประวัติศาสตร์แห่งชาติ ช่อมฉบับเก่า สร้างฉบับใหม่*. กรุงเทพฯ: เรือนแก้วการพิมพ์.
- นพพร ประชากุล. (2552). *ยอกอักษร ย้อนความคิดเล่ม 2 ว่าด้วยสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์*. กรุงเทพฯ: วิชาษา.
- แบร์รี, สมาร์ท. (2555). *มิเชลล์ พูโกต์*. (จาเมรี เชียงทอง สุนทร สุขสรณจิต, ผู้แปล). กรุงเทพฯ: มานุษยวิทยา สิรินธร.

- บัวไข เพ็งพระจันทร์. (2551). *การฟื้นคัมภีร์ใบลานในยุคจินตนาการใหม่ สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว*.  
 วิทยานิพนธ์ปรัชญาดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาโทศึกษา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.
- ปฐม หงษ์สุวรรณ. (2547). บทความ ตำนานและพิธีกรรมบูชาผีเมือง: การสร้างสำนึกทางประวัติศาสตร์ของ  
 ไทพวนและผู้ไทในประเทศไทย. *ความเป็นไทย/ความเป็นไท*. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร.
- พระครูธรรมสารสุเมธ. (2547). *ศึกษาและวิเคราะห์หลักธรรมของพระพุทธศาสนาในวรรณกรรมอีสาน  
 เรื่อง สังข์ศิลป์ชัย*. วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต (พระพุทธศาสนา) มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณ์  
 ราชวิทยาลัย.
- มุกหอม วงษ์เทศ. (2548). *พรมแดนทดลอง*. กรุงเทพฯ: Openbooks.
- เมตตา ราศีจันทร์. (2554). *สถาบันกษัตริย์ไทยสมัยใหม่: ศึกษาภาคปฏิบัติการของวาทกรรมเศรษฐกิจพอเพียง*.  
 ภาคนิพนธ์ปริญญารัฐศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาการปกครอง บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- เยาวนุช เวศร์ภาดา. (2545). *วาทกรรมความรู้ในการฟื้นฟูวัฒนธรรมท้องถิ่น กรณีศึกษา อุทยานการศึกษา-  
 หมู่บ้านวัฒนธรรมเขาขุนศรี ตำบลบ้านเกาะ อำเภอพรหมคีรี จังหวัดนครศรีธรรมราช*. วิทยานิพนธ์  
 สังคมวิทยาและมานุษยวิทยามหาบัณฑิต (มานุษยวิทยา) บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
- รัตนา ไตสกุล. (2548). *มโนทัศน์เรื่องอำนาจ*. กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ.
- วิไลวรรณ จงวิไลเกษม. (2553). บทความ *สงครามความทรงจำ: การรับรู้กับความทรงจำร่วมทางสังคม  
 ในวิกฤตไฟใต้*. ค้นเมื่อ 3 พฤศจิกายน 2555, จาก [http://www.deepsouthwatch.org/sites/default/  
 files/Wilaiwan%20-%20Memr.War\\_.pdf](http://www.deepsouthwatch.org/sites/default/files/Wilaiwan%20-%20Memr.War_.pdf)
- สุภาภรณ์ จินตามณีโรจน์. (2553). สงครามมหาเอเชียบูรพาจากความทรงจำของชาวบ้าน และชาวปากคลอง  
 บางกอกน้อย. *วารสารอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร*, 32(1), 249-281.
- สมหมาย ชินนาค. (2547). บทความ “มูน” ไม่ใช่ “มุล” : วาทกรรมต่อต้านรัฐของกลุ่มชาติพันธุ์ไทย-ลาว  
 ที่ได้รับผลกระทบจากเขื่อนปากมูล. *วาทกรรมอัตลักษณ์*. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร.
- สำนักการศึกษา. (2554). *สินไซ*. เอกสารประชาสัมพันธ์. ขอนแก่น: เทศบาลนครขอนแก่น.
- อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์. (2548). *ประวัติศาสตร์เพื่อชุมชน: ทิศทางใหม่ของการศึกษาประวัติศาสตร์*. กรุงเทพฯ:  
 สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย
- อานันท์ กาญจนพันธุ์. (2555). *คิดอย่างมิเชล ฟูโกต์ คิดอย่างวิพากษ์: จากวาทกรรมของอัตบุคคลถึงจุดเปลี่ยน  
 ของอดีต*. พิมพ์ครั้งที่ 2. เชียงใหม่: มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- อุทิศ สังขรัตน์. (2553). *การสร้างพื้นที่และชุมชนประวัติศาสตร์ภาคใต้*. ค้นเมื่อ 3 พฤศจิกายน 2555, จาก  
[http://www.baanjomyut.com/library\\_2/extension-2/south\\_historic\\_district/  
 03.html](http://www.baanjomyut.com/library_2/extension-2/south_historic_district/03.html)
- Jun Jing. (1996.). (เขียน). เบญจพร ดีขุนทด. (2555). (แปล). *การศึกษาเกี่ยวกับความทรงจำทางสังคม*.  
 ใน เอกสารประกอบการบรรยายเรื่องแนวคิดความทรงจำทางสังคม สำหรับนักศึกษาปริญญาโทสาขา  
 กลุ่มน้ำโขงศึกษา มหาวิทยาลัยขอนแก่น วันที่ 6 กันยายน 2555. (เอกสารอัดสำเนา).
- Hobsbawm, Eric and Terence Ranger. (1983). *The Invention of Tradition (EDs.)*, Cambridge: Cambridge  
 University Press.
- Olick, Jeffrey K. (1999). Collective Memory: The Two Cultures. *Sociological Theory*, 17(3), 333-348.

---

## การเมืองเรื่อง “ผ้าทอ”: การประกอบสร้างความหมายผ้าทอพื้นบ้านในภาคอีสาน

---

ทัศนีย์ บัวระภา<sup>1</sup>

สถาบันวิจัยศิลปะและวัฒนธรรมอีสาน

มหาวิทยาลัยมหาสารคาม

### บทคัดย่อ

การศึกษาเรื่อง การเมืองเรื่องผ้าทอ: การประกอบสร้างความหมายเชิงสัญลักษณ์ของผ้าทอพื้นบ้านในภาคอีสาน เป็นงานวิจัยเชิงคุณภาพ เพื่อทำความเข้าใจ ความสัมพันธ์ระหว่าง ผ้าทอ กลุ่มผู้ทอผ้า และผู้บริโภค ในบริบทเศรษฐกิจของทุนนิยมสมัยใหม่ เนื่องจากผ้าทอในภาคอีสานไม่ได้ถูกใช้สอยในเชิงอรรถประโยชน์หรือการให้คุณค่าและความหมายแบบดั้งเดิมที่ถูกกำกับโดยโครงสร้างและการหน้าที่อีกต่อไป ผู้วิจัยจึงสนใจที่จะศึกษาว่า คุณค่าและความหมายของ “ผ้าทอ” ในบริบทของทุนนิยมสมัยใหม่ มีความหมายเชิงสัญลักษณ์อย่างไร สัญลักษณ์อันนี้ทำงานอย่างไร และคุณค่าและความหมายดังกล่าวก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรมในกลุ่มผู้ทอผ้าอย่างไร โดยใช้แนวคิด Materiality ของ Miller, Daniel (2005) เป็นกรอบในการศึกษา โดยนำ “ผ้าสีนิตินแดง” ผ้าเอกลักษณ์ประจำจังหวัดบุรีรัมย์ เป็นหน่วยวิเคราะห์

---

<sup>1</sup> นักวิจัย สถาบันวิจัยศิลปะและวัฒนธรรมอีสาน มหาวิทยาลัยมหาสารคาม E-mail: tassanee.bb@gmail.com and Tassanee.b@msu.ac.th

## บทนำ

ผ้าทอถือเป็นวัตถุทางวัฒนธรรม (Material Culture) ที่มนุษย์ประดิษฐ์ขึ้น ดังนั้นผ้าทอจึงเป็นตัวบทที่สื่อความหมายถึงชนบประเพณี ศาสนา ศิลปะและวัฒนธรรมของแต่ละท้องถิ่นที่แตกต่างกัน การอ่าน “ผ้าทอ” ก็เหมือนกับ “การอ่าน” วัฒนธรรมที่เป็นภาษาเขียนซึ่งสะท้อนให้เห็นถึงสังคมและวัฒนธรรมนั้น ๆ (Kathryn Sullivan Kruger, 2011) ในอดีตผ้าทอในภาคอีสานถูกประกอบสร้างควมหมายผ่านประโยชน์การใช้สอยในประเพณีและวิถีชีวิต การให้คุณค่าและความหมายของผ้าทอจึงเป็นกระบวนการสื่อสารของมนุษย์ผ่านสีล้น ลวดลาย และประโยชน์การใช้สอย ซึ่งเป็นระเบียบแบบแผนที่ยึดติดกับโครงสร้างและการหน้าที่ทางสังคม (ชนิดา ตั้งถาวรสิริกุล, 2541; Cheesman, 2007)

ปัจจุบันผ้าทอในภาคอีสาน ไม่ได้ถูกใช้สอยในเชิงอรรถประโยชน์หรือการให้คุณค่าและความหมายแบบดั้งเดิมที่ถูกกำกับโดยโครงสร้างและการหน้าที่อีกต่อไป ในบริบทเศรษฐกิจของทุนนิยมสมัยใหม่ผ้าทอพื้นบ้านถูกประกอบสร้างโดยผู้บริโภค โดยการสร้างชุดความรู้ คุณค่าและความหมายของผ้าทอที่ผลิตโดยคนชนบทให้เป็นตัวแทนของความเป็นชนบทที่บริสุทธิ์ เพื่อสนองความต้องการการสร้างตัวตนของชนชั้นกลางในเมือง (ปราโมทย์ ภักดีณรงค์, 2547) จากการศึกษาของ ปิยะนุช พัยคมพงศ์ (2549) ชี้ให้เห็นว่า การประกอบสร้างคุณค่าของผ้าทอพื้นบ้านในภาคอีสานเปลี่ยนแปลงไป โดยเฉพาะผ้าอ้อมคราม ซึ่งในอดีตมีภาพลักษณ์ของผ้าที่ชาวนาสวมใส่ มาเป็นผ้าที่มีมูลค่าและคุณค่าในระบบเศรษฐกิจสมัยใหม่ กลายเป็นสินค้าวัฒนธรรมประจำจังหวัดสกลนคร การประกอบสร้างควมหมายจึงถูกกำหนดโดยผู้บริโภค ซึ่งได้รับอิทธิพลจากกระแสท้องถิ่นนิยม กระแสธรรมชาตินิยม และนโยบายหนึ่งตำบลหนึ่งผลิตภัณฑ์ที่มีรัฐเข้ามาเกี่ยวข้องในการผลิต

โครงการหนึ่งตำบลหนึ่งผลิตภัณฑ์เกิดขึ้น ในปี พ.ศ. 2544 รัฐบาลสมัยนายกรัฐมนตรีทักษิณ ชินวัตร ได้ประกาศสงครามกับความยากจน โดยได้แถลงนโยบายต่อรัฐสภาว่าจะจัดให้มีโครงการหนึ่งตำบลหนึ่งผลิตภัณฑ์ หรือเรียกโดยย่อว่า OTOP (ONE TAMBON ONE PRODUCT) เป็นแนวคิดที่ต้องการให้แต่ละหมู่บ้านมีผลิตภัณฑ์หลักเป็นของตัวเอง โดยใช้วัตถุดิบหรือทรัพยากรและภูมิปัญญาท้องถิ่นมาทำการพัฒนาจนกลายเป็นสินค้าที่สามารถสร้างรายได้แก่ชุมชน โดยเฉพาะผลิตภัณฑ์ผ้าไหมและผ้าฝ้าย เป็นผลิตภัณฑ์ที่ได้รับการส่งเสริมตลอดมา ทำให้ผลิตภัณฑ์ผ้าทอพื้นบ้านออกสู่ตลาดเป็นจำนวนมาก ทำให้เกิดปัญหาคุณภาพ ปัญหาความซ้ำซ้อนและขาดเอกลักษณ์ของสินค้า (อัจฉรา ภานูรัตน์ และคณะ, 2546)

ในปี พ.ศ. 2545 รัฐบาลได้ส่งเสริมและคัดสรรให้มีผ้าทอที่เป็นเอกลักษณ์ประจำจังหวัดหนึ่งเดียว (Single Identity) ตามยุทธศาสตร์การขับเคลื่อนนโยบายหนึ่งตำบลหนึ่งผลิตภัณฑ์ ทำให้เกิดผ้าทอเอกลักษณ์ประจำจังหวัดต่าง ๆ ขึ้นในหลายจังหวัดในภาคอีสานซึ่งมีความโดดเด่นในการทอผ้า เช่น ผ้าอ้อมครามประจำจังหวัดสกลนคร ผ้าแพรวา ประจำจังหวัดกาฬสินธุ์ ผ้าลายสร้อยดอกหมาก ประจำจังหวัดมหาสารคาม ผ้าขี้ดินแดง เป็นผ้าเอกลักษณ์ประจำจังหวัดบุรีรัมย์ เป็นต้น นโยบายการส่งเสริมให้มีผ้าเอกลักษณ์ประจำจังหวัดทำให้เกิดปัญหา เนื่องจากกลุ่มทอผ้าต่างก็แย่งชิงควมหมายของการเป็นผ้าเอกลักษณ์ประจำจังหวัดเพื่อทำให้ผ้าทอของตนมีพื้นที่ และส่วนแบ่งของการตลาด

ผ้าทอ ในบริบทของการเป็นสินค้าหนึ่งตำบลหนึ่งผลิตภัณฑ์ จึงเป็นสนามเปิดพื้นที่ให้คนภายนอก ดังเช่นนักพัฒนาทั้งส่วนราชการที่เกี่ยวข้อง นักวิชาการ ผู้เชี่ยวชาญทางวัฒนธรรม ได้เข้ามามีส่วนในการสร้างคุณค่าความหมาย เพื่อเป็นจุดขายให้กับผ้าทอพื้นบ้าน ผ้าทอในภาคอีสานจึงถูกผลิตสร้างคุณค่า



และความหมายจากคนหลากหลายกลุ่ม ทั้งกลุ่มผู้มีอำนาจในระบบราชการ กลุ่มผู้บริโภค และกลุ่มผู้ทอผ้า ในยุคทุนนิยมสมัยใหม่จึงมีการผลิตสร้างวัฒนธรรมให้เป็นสินค้าเพื่อรับใช้การเมือง การเมืองในที่นี้ไม่ใช่ความหมายที่เกี่ยวกับอำนาจการปกครอง แต่เป็นการเมืองในวิถีประจำวันของประชาชน วัฒนธรรมจึงกลายเป็นพื้นที่ของการต่อสู้ต่อรอง การตีความหรือการสร้างนิยามความหมายใหม่ๆ โดยประชาชนนั่นเอง (Fred Inglis, 2004)

ผู้วิจัยจึงสนใจที่จะศึกษาคุณค่าความหมายเชิงสัญลักษณ์ของผ้าทอพื้นบ้าน ในบริบททุนนิยมสมัยใหม่นั้น มีความหมายเชิงสัญลักษณ์อย่างไร และสัญลักษณ์ที่กลุ่มทอผ้าเหล่านี้สื่อออกมานั้นทำงานอย่างไร อำนาจของผ้าทอนั้นก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรมในกลุ่มผู้ทอผ้าอย่างไร

### วัตถุประสงค์การศึกษา

เพื่อศึกษาการเปลี่ยนแปลงความหมายและกระบวนการสื่อสัญลักษณ์ของผ้าทอในภาคอีสาน อันจะทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางสังคมของช่างทอผ้า ในบริบททุนนิยมสมัยใหม่

### กรอบแนวคิดในการศึกษา

การศึกษาเรื่องการเมืองเรื่อง “ผ้าทอ” การประกอบสร้างสัญลักษณ์ของผ้าทอในภาคอีสาน ผู้ศึกษาใช้กรอบแนวคิดในการศึกษา Material Culture เป็นการศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างวัตถุ (Object) และมนุษย์ การดำรงอยู่ร่วมกันระหว่าง ‘สัญลักษณ์ (Symbol)’ กับ ‘วัตถุ (Object)’ ที่มนุษย์สร้างขึ้น จากการศึกษาของ Miller, Daniel (1992) เสนอว่าวัตถุได้กลายเป็นสื่อสัญลักษณ์ และสื่อแสดงส่วนที่เป็นนามธรรมของความสัมพันธ์ระหว่างคนกับสิ่งของ ระหว่างคนและคน โดยมีการแลกเปลี่ยน (Exchange) เป็นวิธีการและเป็นแกนของความสัมพันธ์ การทำให้นามธรรมแสดงออกทางวัตถุ (Objectification) ในสังคม ความทันสมัยได้กลายเป็นเงื่อนไขอันแรก ๆ ของการสร้างวัฒนธรรมและสังคม ความปรารถนาของคนต่อวัตถุทำให้เกิดคุณค่าและมูลค่าของวัตถุนั้น (ปราโมทย์ ภัคดีณรงค์, 2547: 12) การศึกษาที่ผ่านมาเกี่ยวกับวัตถุทางวัฒนธรรมจะเป็นการศึกษาโดยการตั้งคำถามว่า คนให้ความหมายหรือเป็นตัวกำหนดวัตถุสิ่งของอย่างไร “how people make things” แต่การศึกษาวัตถุธรรมสมัยใหม่ (New Material Culture) เป็นการศึกษาว่า วัตถุสิ่งของเป็นตัวกำหนดคนอย่างไร “how things make people” เนื่องจากในโลกวัตถุนิยมสมัยใหม่คนจะกลัวอำนาจของวัตถุที่จะเข้ามามีบทบาทต่อมนุษย์ (Miller, 1998) จนส่งผลต่อการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรม

### วิธีการศึกษา

วิธีดำเนินการศึกษาครั้งนี้ ผู้วิจัยใช้ระเบียบวิธีวิจัยเชิงคุณภาพ เก็บรวบรวมข้อมูลด้วยการสังเกต และการสัมภาษณ์ ซึ่งผู้วิจัยกำหนดผู้ให้ข้อมูลหลักเป็น 3 กลุ่มคือ กลุ่มผู้ทอผ้า กลุ่มผู้บริโภคผ้าทอ และหน่วยงานราชการ ทำการวิเคราะห์ข้อมูลและนำเสนอด้วยวิธีการพรรณนาวิเคราะห์ ผู้วิจัยจะนำความหมายและสัญลักษณ์ของผ้าขึ้นดินแดง ซึ่งเป็นผ้าเอกลักษณ์ประจำจังหวัดบุรีรัมย์ เป็นหน่วยวิเคราะห์ เนื่องจาก กระบวนการคัดสรรผ้าขึ้นดินแดงเป็นผ้าเอกลักษณ์ประจำจังหวัดนั้นยังเป็นปัญหาไม่ครอบคลุมความเป็นเอกลักษณ์ของจังหวัดซึ่งมีความหลากหลายทางชาติพันธุ์ ทำให้เกิดการแย้งชิงความหมายของผ้าประจำจังหวัด อันเนื่องมาจากโครงการหนึ่งตำบลหนึ่งผลิตภัณฑ์ตามนโยบายของรัฐบาล

## ผ้าขึ้นดินแดงในความหมายของการเป็นผ้าเอกลักษณ์ประจำจังหวัด

ในช่วงระยะ พ.ศ. 2540 ถึง พ.ศ. 2545 ประเทศไทยอยู่ในระยะช่วงเวลาวิกฤตเศรษฐกิจหรือที่รู้จักกันโดยทั่วไปว่า เป็นยุค “IMF” หรือ ยุค “ฟองสบู่แตก” ทำให้เกิดแผนพัฒนาสังคมและเศรษฐกิจฉบับที่ 9 (พ.ศ. 2545-2549) ภายใต้ปรัชญาเศรษฐกิจพอเพียง โดยรัฐบาลได้นำกระแสพระราชดำริของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว มาเป็นแนวทางในการกำหนดนโยบายและ แก้ไขปัญหาของประเทศชาติ เพื่อให้ประชาชนในชนบทสามารถสู้กับปัญหาทางเศรษฐกิจและสร้างฐานชุมชนให้เข้มแข็ง ในปี พ.ศ. 2544 รัฐบาลสม้ย นายกรัฐมนตรีทักษิณ ชินวัตร ได้แถลงนโยบายต่อรัฐสภาว่าจะจัดให้มีโครงการ “หนึ่งตำบลหนึ่งผลิตภัณฑ์” หรือเรียกโดยย่อว่า OTOP (ONE TAMBON ONE PRODUCT) เป็นแนวคิดที่ต้องการให้แต่ละหมู่บ้านมีผลิตภัณฑ์หลักเป็นของตัวเอง เป็นผลิตภัณฑ์ที่ใช้วัตถุดิบหรือทรัพยากร และภูมิปัญญาท้องถิ่นมาทำการพัฒนาจนกลายเป็นสินค้าที่สามารถสร้างรายได้แก่ชุมชน โดยความรับผิดชอบของกระทรวงมหาดไทย ซึ่งได้มอบให้กรมพัฒนาชุมชนและจังหวัด เป็นหน่วยงานหลัก โดยเริ่มจากการรวมกลุ่มประชาชนในระดับฐานราก ในการจัดการทรัพยากรที่มีอยู่ในท้องถิ่น ให้เป็นผลิตภัณฑ์และการบริการที่มีคุณภาพมีเอกลักษณ์ โดยรัฐจะเข้าไปส่งเสริมในเรื่องวิชาการ เทคโนโลยี ช่องทางการตลาด และขยายโอกาสให้ชุมชนเข้าถึงแหล่งทุนตามเป้าหมายที่วางไว้

จังหวัดบุรีรัมย์ได้รับการส่งเสริมจากหน่วยงานของรัฐเกี่ยวกับการทอผ้าเพื่อพัฒนาเป็นอาชีพตลอดมา โดยเฉพาะผ้าไหมมีหลักฐานที่เด่นชัดในสมัยรัชกาลที่ 5 มีการจัดตั้งสถานีเลี้ยงไหมปลูกหม่อนที่จังหวัดบุรีรัมย์ มีการเสด็จตรวจเยี่ยมไหมที่บุรีรัมย์ โดยกรมหมื่นพิทยมหิตโรดม พระราชโอรส ลำดับที่ 38 อธิบดีกรมช่างไหมคนแรก ที่ระหว่างทางที่เสด็จทรงแต่งเพลง “ลาวดำเนินเกวียน” ขึ้น ปัจจุบันเรียกว่า “เพลงลาวดวงเดือน” จึงเป็นเพลงที่มีตำนานเกี่ยวข้องกับไหมบุรีรัมย์ และสมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพ เสนาบดีกระทรวงมหาดไทย ก็ได้เสด็จตรวจเยี่ยมไหมที่หน่วยพุทไธสง โดยตั้งที่พักที่บริเวณที่ตั้งโรงเลี้ยงไหมพุทไธสง (บริเวณโรงพยาบาลพุทไธสงในปัจจุบัน) มีการตั้งโรงสาวไหมขึ้น ณ ที่ว่าการอำเภอและศาลาวัดในพื้นที่นาโพธิ์ พุทไธสง เพื่อสอนให้กุลบุตรกุลธิดารู้จักทอไหมครบวงจร และกรมช่างไหมได้ย้ายการทอเลี้ยงไหมจากกรุงเทพฯ มาสมทบกับหน่วยเมืองพุทไธสง ทำให้ไหมบุรีรัมย์มีชื่อเสียงตั้งแต่นั้นเป็นต้นมา และในปี พ.ศ. 2520 สมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถ ได้รับเอากลุ่มทอผ้าไหมบ้านนาโพธิ์ เข้าเป็นสมาชิกของมูลนิธิส่งเสริมศิลปาชีพในพระองค์ ในปี 2542 มีการก่อสร้างศูนย์หัตถกรรมพื้นบ้านอำเภอนาโพธิ์ เพื่อรองรับแผนงานด้านการพัฒนาอาชีพตามโครงการส่วนพระองค์ของสมเด็จพระเทพรัตนราชสุดาฯ สยามบรมราชกุมารี เพื่อแก้ปัญหาภัยแล้งที่อำเภอนาโพธิ์ ซึ่งพระองค์ทรงเสด็จเยี่ยมราษฎรที่อำเภอนาโพธิ์ ถึง 5 ครั้ง จึงยกระดับฝีมือทอผ้าชาวบุรีรัมย์ให้ดียิ่งขึ้นเป็นต้นมา (นิติ กสิโกศล, 2541)

ปัจจุบัน จังหวัดบุรีรัมย์ เป็นแหล่งทอผ้าไหมที่สวยงามและมีชื่อเสียง นอกจากนี้ด้วยสภาพพื้นที่ตั้งมีอาณาเขตติดต่อกับประเทศเพื่อนบ้าน จึงทำให้มีความหลากหลายของเชื้อชาติซึ่งก่อให้เกิดความหลากหลายของประเพณีวัฒนธรรม จนทำให้เป็นที่รู้จักโดยทั่วไปดังคำขวัญของจังหวัดที่ว่า “เมืองปราสาทหิน ถิ่นภูเขาไฟ ผ้าไหมสวย รวยวัฒนธรรม” ซึ่งการผลิตผ้าไหมจังหวัดบุรีรัมย์มีการผลิตกระจายตัวในอำเภอต่าง ๆ มากกว่า 20 อำเภอ อำเภอที่มีกำลังการผลิตมาก ได้แก่ อำเภอนาโพธิ์ อำเภอพุทไธสง อำเภอนางรอง อำเภอละหานทราย อำเภอกระสัง อำเภอบ้านใหม่ไชยพจน์ และอำเภอหนองหงส์ มีกลุ่มผลิตผ้าไหมในรูปแบบต่าง ๆ จำนวน 96 กลุ่ม หรือมีจำนวนผู้ผลิต 5,861 ราย ครั้วเรือนปลูกหม่อนเลี้ยงไหม จำนวน 18,086 ครั้วเรือน และได้รับการรับรองมาตรฐานผลิตภัณฑ์ชุมชน (มผช.) จำนวน 291 ราย (สำนักพัฒนาชุมชนจังหวัดบุรีรัมย์, 2557)

เมื่อรัฐบาลได้มีโครงการ “หนึ่งตำบลหนึ่งผลิตภัณฑ์” และมีนโยบายส่งเสริมและคัดสรรให้มีผ้าทอที่เป็นเอกลักษณ์ประจำจังหวัดหนึ่งเดียว (Single Identity) ในปี พ.ศ. 2544 จังหวัดบุรีรัมย์ได้ประกาศให้ “ผ้าขิ้นตีนแดง” เป็นผ้าเอกลักษณ์ประจำจังหวัดบุรีรัมย์ ซึ่งผ้าขิ้นตีนแดง หรือขิ้นหมี่รวด เป็นเอกลักษณ์ของชาวนาโพธิ์และพุทไธสงโดยแท้ ซึ่งเดิมอำเภอนาโพธิ์ขึ้นกับอำเภพุทไธสง ตั้งอยู่เหนือเขตของจังหวัดบุรีรัมย์ ตั้งเป็นกิ่งอำเภอเมื่อ พ.ศ. 2524 และยกระดับเป็นอำเภอเมื่อวันที่ 1 กุมภาพันธ์ 2531 ซึ่งในท้องถิ่นนี้ไม่มีขิ้นตีนแดง ซึ่งขิ้นชนิดนี้มีความแตกต่างจากขิ้นชนิดอื่น คือ หัวขิ้นและตีนขิ้นย้อมเป็นสีแดงตรงกลางเป็นพื้นสีดำมัดหมี่เส้นสีเหลือง แดง ขาว มีเขียวปนบ้าง เครือขิ้นด้านหัวขิ้นและตีนขิ้นมีสีแดง กว้างประมาณ 8 หลบ โดย 1 หลบ เท่ากับไหม 40 เส้น ลายที่ใช้ทอส่วนใหญ่เป็นลายเก่าดั้งเดิมและนิยมลายใหญ่ๆ เช่น พันเลื้อยเพราะเส้นใหญ่ทอเสร็จเร็ว เห็นลายชัด และที่สำคัญเก็บต้นดาว เป็นการเก็บลายใหม่ด้วยการจกเพิ่มเติมที่ตีนขิ้นเพื่อเพิ่มความสวยงามและแสดงฝีมือในความละเอียดประณีตของผ้าขิ้นตีนแดง

การประกาศให้ผ้าขิ้นตีนแดงเป็นผ้าเอกลักษณ์ประจำจังหวัดจึงเป็นปัญหา ด้วยจังหวัดบุรีรัมย์เป็นจังหวัดที่มีความหลากหลายทางชาติพันธุ์ มีประชากรที่พูดภาษาเขมร มากที่สุดประมาณร้อยละ 40 อาศัยอยู่ในแถบอำเภอเมืองบุรีรัมย์ กระสัง ประโคนชัย ห้วยราช สตึก พลับพลาชัย บ้านกรวด ละหานทราย และบางส่วนของอำเภอคูเมือง ผ้าขิ้นที่เป็นเอกลักษณ์มาแต่โบราณของผู้หญิง ได้แก่ ผ้าหมี่โฮล ซเรียว ผ้ากระเนียว ผ้าอันปรม ผ้าสมอ ผ้าไหมลายลูกแก้ว เป็นต้น ประชากรที่พูดภาษาลาวในจังหวัดบุรีรัมย์มีประมาณร้อยละ 30 อาศัยอยู่ในแถบอำเภพุทไธสง นาโพธิ์ และบางส่วนของอำเภอคูเมือง เป็นแหล่งผลิตผ้าขิ้นตีนแดงของจังหวัด ส่วนประชากรที่พูดภาษาไทยโคราช มีประมาณร้อยละ 20 ส่วนใหญ่อาศัยอยู่ในแถบอำเภอหนองกี่ อำเภอนางรอง ลำปลายมาศ ผ้าขิ้นที่เป็นเอกลักษณ์ของกลุ่มจะเป็นผ้าหมี่หางกระรอก ผ้าหมี่โฮล ส่วนประชากรที่พูดภาษาญ้อ มีประมาณร้อยละ 10 อาศัยในแถบอำเภอกระสัง ประโคนชัย ละหานทราย และบางส่วนของอำเภอสตึก ผ้าขิ้นที่เป็นเอกลักษณ์คือผ้ากระเนียวเป็นการนำไหมสองสีมาควบกันเรียกว่า “กะเนียว” มีลักษณะลายริ้วเป็นทางยาว ดังนั้นการคัดสรรผ้าเอกลักษณ์ประจำจังหวัดบุรีรัมย์โดยการนำผ้าที่แสดงภาพแทนความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ใดชาติพันธุ์หนึ่งขึ้นมาจึงเป็นปัญหา (สำนักงานจังหวัดบุรีรัมย์, 2557)

ต่อมาในปี พ.ศ. 2553 จังหวัดได้มีการทบทวนโดยตั้งคณะทำงาน ได้มีการออกแบบผสมผสานระหว่างลวดลายผ้าที่เป็นเอกลักษณ์ร่วมของคนทั้ง 4 กลุ่มชาติพันธุ์ที่อาศัยในจังหวัดเพื่อให้เป็นจุดเด่นของจังหวัดบุรีรัมย์ เกิดเป็น “ลายหางกระรอกหมี่ภูกรมย์” หรือ “ผ้าไหมลาวา” ตามโครงการเส้นทางสายไหม OTOP สู่อุตสาหกรรม แต่ก็ยังไม่เป็นที่ยอมรับ และมีปัญหาจากลิขสิทธิ์ของลายผ้าที่นำไปจดทะเบียนทำให้เป็นปัญหาในการเข้าถึงภูมิปัญญาลวดลายผ้าชนิดนี้

ในปี พ.ศ. 2555 จากการประชุมเชิงปฏิบัติการการดำเนินโครงการพัฒนาผ้าลายเอกลักษณ์จังหวัดบุรีรัมย์ จึงได้ประกาศให้มีผ้าเอกลักษณ์ประจำจังหวัดอยู่สองประเภท ได้แก่ ประเภทที่ 1 ผ้าขิ้นตีนแดง ซึ่งผลิตมากที่อำเภพุทไธสง และอำเภอนาโพธิ์ และประเภทที่ 2 ผ้าหางกระรอกคู่ซึ่งผลิตมากที่ อำเภอกระสัง และอำเภอเฉลิมพระเกียรติ และมีการผสมผสานลวดลายระหว่างผ้าหางกระรอกคู่และผ้าขิ้นตีนแดง เกิดเป็น ผ้าลายหางกระรอกคู่ตีนแดง เพื่อให้จังหวัดบุรีรัมย์มีผ้าที่แสดงถึงเอกลักษณ์และมีความเป็นหนึ่งเดียว

การให้ความหมายของผ้าขิ้นตีนแดงในความหมายผ้าเอกลักษณ์ประจำจังหวัดดังกล่าวเป็นความหมายที่เกิดจากผู้เชี่ยวชาญและหน่วยงานในจังหวัดเป็นผู้กำหนด ได้มีการส่งเสริมให้กลุ่มทอผ้าในจังหวัด

ได้ทอผ้าขึ้นดินแดงและผ้าหางกระรอกคู่ดินแดง ทำให้ความต้องการผ้าชนิดนี้ขยายมากขึ้นไปยังอำเภอต่าง ๆ เนื่องจากมีการส่งเสริมให้ข้าราชการ พนักงานของรัฐสวมใส่ตามมติที่ประชุมคณะรัฐมนตรี เมื่อวันที่ 7 มิ.ย. พ.ศ. 2554 จังหวัดบุรีรัมย์ได้กำหนดให้ข้าราชการ พนักงานของรัฐ สวมใส่ “ผ้าขึ้นดินแดง” “ผ้าลายหางกระรอกคู่” “ผ้าลายหางกระรอกคู่ดินแดง” ทุกวันอังคารเพื่อส่งเสริมเอกลักษณ์ไทย และให้ใส่ “ผ้าลายหางกระรอกคู่ดินแดง” ในงานประเพณีขึ้นเขาพนมรุ้ง นอกจากนี้ให้สวมใส่ในโอกาสที่เหมาะสมตลอดจนใช้ในชีวิตประจำวัน เป็นต้น (สำนักงานจังหวัดบุรีรัมย์, 2557) ทำให้ผ้าขึ้นดินแดง และผ้าลายหางกระรอกคู่ดินแดง ที่เป็นลวดลายประจำจังหวัดเป็นผ้าทอที่ได้รับการส่งเสริม ให้ความรู้ จัดอบรมเพื่อให้กลุ่มทอผ้ากลุ่มต่าง ๆ ให้สามารถทอได้

ผ้าทอภาคอีสานจึงมีความหมายของการเป็นผ้าที่เป็นสินค้าวัฒนธรรม ในพื้นที่สมัยใหม่ของเขตการปกครองมหาดไทย เป็นสินค้าของที่ระลึก มิติรูปแบบ (Form) ของผ้าที่กำหนดกรอบอยู่ภายใต้เทคโนโลยีของการผลิต เช่น ผ้ามัดหมี่ ผ้าขิด ผ้าจก ผ้ายก และในด้านสังคมของผ้าที่อยู่ในรูปทรงของการทำหน้าที่ สัญลักษณ์ และศิลปะ มีกรอบของวัฒนธรรมเป็นตัวกำหนด ได้เปลี่ยนแปลงความหมายและรูปแบบของผ้า ความหมายและสัญลักษณ์ของผ้าไม่ได้กำหนดโดยคนในสังคมอีกต่อไป แต่กำหนดโดยผู้เชี่ยวชาญ นักวิชาการ หน่วยงานของรัฐ ที่วางแผนการผลิตว่าก่อนสินค้าจะถึงมือผู้บริโภค ตัวสินค้านั้นจะถูกเปลี่ยนไปเป็นสัญลักษณ์ก่อน มีกระบวนการประกอบสร้างสัญลักษณ์ประกอบด้วย การกำหนดราคา การวางแผนการตลาด การประชาสัมพันธ์ การสร้างตราสัญลักษณ์ การกำหนดคุณภาพและการผลิตภายใต้มาตรฐานเดียวกัน (รังสรรค์ ธนะพรพันธุ์, 2546)

ความหมายเชิงสัญลักษณ์ของผ้าขึ้นดินแดงในบริบทสมัยใหม่ รูปทรงของผ้าขึ้น ซึ่งเป็นเครื่องแต่งกายท่อนล่างของผู้หญิง มีความหมายสัญลักษณ์ในเรื่องที่เกี่ยวกับเพศ ความเป็นหญิงหรือชาย เปลี่ยนแปลงไปกลายเป็นผ้าที่สามารถใช้ได้ทั้งชายและหญิง ลวดลายผ้าขึ้นซึ่งเป็นข้อห้ามในสมัยโบราณที่ไม่สามารถมาอยู่ในพื้นที่ของชายได้ ก็สามารถเปลี่ยนแบบฟอร์มของรูปทรงกลายเป็นเสื้อที่สวมใส่ก่อนบนของชายได้ ไม่มีข้อห้ามหรือข้อเคาะลำอีกต่อไป ดังจะเห็นได้จากการนำเอาผ้าขึ้นดินแดงนำมาตัดเย็บเป็นเสื้อชาฟารี ซึ่งเป็นแบบฟอร์มของข้าราชการ พนักงานของรัฐที่เป็นชาย ซึ่งจะเห็นข้าราชการในจังหวัดสวมใส่แทนเสื้อสูทเมื่อมีงานพิธีการของจังหวัด ซึ่งสอดคล้องกับการศึกษาของ สูดแดน วิสุทธิลักษณ์ (2534) ได้เสนอว่าอิทธิพลจากการส่งเสริมการท่องเที่ยวก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงความหมายของผ้าพื้นเมือง ในกระบวนการผลิตของชุมชนหาดเสี้ยวจังหวัดสุโขทัยซึ่งกำลังเปลี่ยนผ่านจากการผลิตเพื่อใช้สอยในครัวเรือนเป็นการผลิตเพื่อผู้อื่นนอกชุมชน จึงต้องลดทอนให้ความสำคัญกับความหมายเดิมที่ผูกติดกับตัวตนที่มีตำแหน่งแห่งที่เฉพาะของผู้หญิง เมื่อมีความนิยมในผ้าขึ้นดินจกเพิ่มมากขึ้น การใช้ผ้าขึ้นดินจกทั้งในชุมชนและนอกชุมชนแสดงให้เห็นถึงความเป็นชุมชนหาดเสี้ยวที่ขยายได้ในสถานการณ์และโอกาสที่ต่าง ๆ กัน โดยไม่มีข้อจำกัดของตำแหน่งแห่งที่ของผู้หญิงเท่านั้น เพราะปรากฏว่าดินจกได้ขยายไปใช้บนเสื้อนอก เนคไท หมอนหรือแม้แต่เสื้อนาค ในพิธีบวชของเพศชาย ดินจกจึงเป็นงานศิลปะของชุมชนที่ทั้งหญิงและชายเป็นเจ้าของ จนกระทั่งการขยายตัวของการท่องเที่ยวที่ทำให้ความหมายของผ้าขึ้นดินจก ถูกใช้แสดงความหมายของชาติพันธุ์ “ลาว” ดินจกในปัจจุบันจึงกลายเป็นสินค้าทางชาติพันธุ์ที่สื่อความหมายของคนภายนอกได้ชัดเจน

การให้ความหมายของสีของผ้าขึ้นดินแดงในอดีต สีแดง เป็นสีที่เจ้านายหรือคนมีฐานะสวมใส่ และต้องเป็นสีแดงสด เพราะการย้อมสีแดงใช้การย้อมสีแบบธรรมชาติ ซึ่งการย้อมสีธรรมชาติต้องย้อมหลาย ๆ ครั้ง จึงจะทำให้สีสดเข้ม ซึ่งต้องใช้เวลาและความประณีตในการย้อมมาก ทำให้ยากต่อการย้อม

ดังนั้นคนในสมัยก่อนจึงนิยมใส่เสื้อผ้าสีสดเพื่อแสดงฐานะ ในบริบทของการเป็นสินค้าทางวัฒนธรรม การให้ความหมายของสีของผ้าขึ้นดินแดง ไม่ได้เป็นความหมายเชิงสัญลักษณ์ของการแบ่งแยกลำดับชั้นทางสังคมอีกต่อไป แต่เป็นความหมายของผ้าขึ้นดินแดงที่เป็น sign เป็นสินค้าวัฒนธรรมที่มีความเฉพาะเจาะจง มีเอกลักษณ์ของความเป็นตัวแทนของจังหวัดบุรีรัมย์ ในขณะที่เดียวกันก็สื่อความหมายของชาติพันธุ์ “ลาว” เมื่อสื่อความหมายกับคนภายนอก และในขณะเดียวกัน ผ้าขึ้นดินแดง ก็สามารถสื่อความหมายของความเป็น “ชาติ” เมื่อสวมใส่ในงานพิธีการกับหน่วยงานของรัฐได้อีกด้วย

ความหมายลวดลายผ้ามัดหมี่ ซึ่งเป็นลวดลายที่เกิดจากจินตนาการของผู้ทอจากธรรมชาติและระบบความเชื่อในวัฒนธรรม เช่นลายนาคร ลายงูลอย ลายดอกแก้ว เกิดเป็นลวดลายที่มีชื่อเรียกใหม่ ๆ เป็นลวดลายที่เกิดจากความคิดสร้างสรรค์เพื่อให้เป็นเอกลักษณ์ประจำสิ่งสำคัญในจังหวัด เช่น ลายลาวา แทนภูเขาไฟ ซึ่งเป็นคำขวัญของจังหวัดบุรีรัมย์ ลายปราสาท ลายนาครซึ่งเป็นลายที่เกิดจากความเชื่อดั้งเดิมในศาสนาพุทธและพราหมณ์ ก็ได้รับการสร้างความหมายใหม่ให้เป็นพญานาค ผู้คอยพิทักษ์ชาวจังหวัด ให้มีความอุดมสมบูรณ์

การเป็นผ้าที่เป็นตัวแทนของกลุ่มชาติพันธุ์ การแสดงความหมายว่าเป็นคนกลุ่มเดียวกันมีสัญลักษณ์ที่สร้างความหมายร่วมกันก็แปรเปลี่ยนไป ทุกกลุ่มชาติพันธุ์สามารถทอผ้านี้ได้ ลวดลายผ้า มีการประดิษฐ์บนสื่อสมัยใหม่ใช้โปรแกรมคอมพิวเตอร์เพื่อให้เกิดลวดลายใหม่ ๆ การสร้างลวดลายผ้าที่เป็นเอกลักษณ์ของจังหวัดที่รัฐกำหนดขึ้นนั้น ชาวบ้านผู้ทอบางคนยังไม่ทราบความหมาย เนื่องจากทอตามที่ได้รับการส่งเสริมให้ทอเท่านั้น ขึ้นอยู่กับกรอบของการตลาด การกำหนดราคา การประชาสัมพันธ์ การสร้างตราสัญลักษณ์ และการสร้างเอกลักษณ์ในเชิงพื้นที่สมัยใหม่ ชาวบ้านสามารถควบคุมการขยายตัวของความหมายของผ้าเพื่อคงความเป็นเอกลักษณ์ไว้ได้เพียง การคงไว้ซึ่งโครงสร้างหลักของผ้าขึ้นดินแดง ที่มีหัวขึ้น ดินขึ้นสีแดง ทออยู่ในผืนเดียวกันโดยมีตัวขึ้นที่เป็นลวดลาย สีสันที่มีความหลากหลายตามวิวัฒนาการ เทคโนโลยีการออกแบบและการผลิตเท่านั้น

### ผ้าขึ้นดินแดง ประวัติความเป็นมาและเรื่องเล่า

ผ้าขึ้นดินแดง ได้ถูกนำเสนอให้เป็นที่รู้จัก ในปี พ.ศ. 2536 โดย ศูนย์ศิลปวัฒนธรรม สถาบันราชภัฏบุรีรัมย์นำขึ้นดินแดงไปแสดงนิทรรศการสมบัติอีสานใต้ ครั้งที่ 2 โดยใช้ขึ้นดินแดงเป็นชุดแต่งกายของนักแสดงนาฏศิลป์ในชุดระบำอัปสรฯ ซึ่งถอดแบบการแต่งกายและท่าร่ายรำมาจากภาพจำหลักรูปนางอัปสรที่ปราสาทพนมรุ้ง เพื่อเป็นการประชาสัมพันธ์ ทั้งในระดับจังหวัด และระดับประเทศ ให้เป็นที่รู้จักและเป็นที่ยอมรับของบุคคลทั่วไป ทำให้สันนิษฐานว่าผ้าขึ้นดินแดงเป็นผ้าเขมร แต่ต่อมาได้มีการศึกษาและยืนยันว่าเป็นผ้าของกลุ่มชาติพันธุ์ลาวได้ทอขึ้นครั้งแรกโดยช่างฝีมือทอผ้าในคุ้มของพระยาเสนาสงคราม (เจ้าเมืองคนแรกของเมืองพุทไธสง) เมื่อประมาณกว่า 200 ปีมาแล้ว โดยลายหมี่ส่วนใหญ่เป็นลายดั้งเดิม คือ ลายนาคร ลายเขี้ยว (ลายพันเลื้อย) และลายขอต่าง ๆ นิยมใช้สีในการทอเป็น สีเหลือง แดง ขาว มีเขียวปนบ้าง

การสร้างชุดความรู้ใหม่ว่า “ผ้าขึ้นดินแดง” เป็นผ้าขึ้นของลาว จากหนังสือ พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ เอกลักษณ์และภูมิปัญญาจังหวัดบุรีรัมย์ ซึ่งเขียนในปี พ.ศ. 2544 ได้กล่าวถึงประวัติ “ผ้าขึ้นดินแดง” ว่าได้ทอขึ้นครั้งแรกโดยช่างทอผ้าในคุ้มของพระยาเสนาสงคราม (เจ้าเมืองคนแรกของพุทไธสง) แถวบ้านหนองหัวแฮด และบ้านโนนหมากเฟือง (บ้านศิระระแตรและบ้านมะเฟืองในปัจจุบัน) เมื่อประมาณ 200 ปีมาแล้ว เป็นผ้าขึ้นที่กลุ่มคนเชื้อสายลาวเป็นผู้ประดิษฐ์คิดค้นขึ้น จากหลักฐานตำนานพระเจ้าใหญ่และการก่อตั้งหมู่บ้านศิระระแตร



ว่า “...ในสมัยก่อน ท้าวศรีปาก (นา) ท้าวเหลือสะท้าน ท้าวไกรสร เสนาบดีเมืองสุวรรณภูมิ (ปัจจุบันอยู่ในเขตจังหวัดร้อยเอ็ด มหาสารคาม) ซึ่งเป็นคนไทยเชื้อสายลาว พร้อมด้วยบริวาร ชอบเข้ามาล่าสัตว์ในเขตลุ่มน้ำลำพอง ชลุดไปจนถึงลุ่มน้ำชี (ในเขตจังหวัดชัยภูมิ)

กล่าวกันว่า การล่าแรดเพื่อนำมาทำยานั้น ถ้าพบแรดในเขตพุทไธสงจะไล่ล่าได้ในเขตชัยภูมิ และถ้าพบในเขตชัยภูมิจะไล่ล่าได้ในเขตพุทไธสง ครั้งหนึ่งทั้งสามได้ยิงได้นกขนาดใหญ่สวยงามมากตัวหนึ่งที่บริเวณบึงสระบัว เรียกกันว่า “นกหงส์” นกตัวนั้นบินมาตกบริเวณป่ารกด้านทิศตะวันออก จึงออกตามหานกตัวนั้นในป่าดังกล่าว แต่กลับพบพระพุทธรูปองค์ใหญ่ที่ไม่เคยพบที่ใดมาก่อน ด้วยความตั้งใจจึงเลิกค้นหา และพากันสำรวจบริเวณรอบ ๆ องค์พระ พบเจดีย์ทรงสี่เหลี่ยมด้านหลังพระพุทธรูป พบหนองน้ำขนาดย่อมด้านหน้าองค์พระ มีหัวแรดตายมานานแล้วอยู่ในหนองน้ำนั้น มีดินตาลเรียงรายอยู่รอบ ๆ ทั้งสี่ทิศ มีเถาวัลย์คลุมรุงรัง ไม่มีหมู่บ้านคนในบริเวณนั้น จึงกลับไปบ้านเกิดและชักชวนญาติพี่น้องมาตั้งรกรากที่นี่ แล้วตั้งชื่อหมู่บ้านว่า “หนองหัวแฮด” ตามหัวแรดที่พบ โดยมีท้าวศรีปาก (นา) เป็นเจ้าเมือง เรียกว่า “อุปฮาดราชวงศ์” และได้ช่วยกันบูรณปฏิสังขรณ์บริเวณที่ได้พบพระพุทธรูปอยู่เป็นวัด ชื่อว่า “วัดหงส์” ตามชื่อนกที่ยิงแล้วมาตกบริเวณนั้น... พระเจ้าใหญ่ สันนิษฐานว่าสร้างพร้อมกับเมืองพุทไธสง คือ ประมาณ พ.ศ. 2200 ช่วงที่สร้างพระเจ้าใหญ่อาจเป็นช่างสกุลลาว เพราะพระพุทธรูปหลายองค์ที่พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกมหาราชอัญเชิญมา มีพระเกศเหมือนพระเจ้าใหญ่ เช่น ที่วัดสระปทุม พระเกศลักษณะนี้มีเฉพาะในภาคอีสานและประเทศลาวเท่านั้น...” จึงน่าจะเชื่อได้ว่าผ้าขึ้นดินแดงนั้นเป็นผ้าขึ้นของกลุ่มชนลาว ไม่ใช่เขมร ต่อมาได้แพร่ขยายการทอผ้าขึ้นดินแดงจากบ้านศิระระแตรและบ้านมะเฟืองไปยังหมู่บ้านใกล้เคียง คือ บ้านจวน บ้านแวง และบ้านนาโพธิ์ (คณะกรรมการอำนวยการจัดงานเฉลิมพระเกียรติ พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว 2544) นอกจากนี้เป็นการชำระประวัติศาสตร์ที่ออกมาเป็นหนังสือวิชาการแล้ว เรื่องเล่าเหล่านี้ได้ออกมาเป็นวิดิทัศน์ในการแสดงตำนานผ้าขึ้นดินแดงของจังหวัดบุรีรัมย์ และได้เผยแพร่ข้อมูลเกี่ยวกับผ้าขึ้นดินแดงลงในหนังสือหลายเล่ม เช่น อนุสรณ์ 200 ปีเมืองพุทไธสง, สมบัติอีสานใต้ ครั้งที่ 6, หนังสือพิมพ์สื่อสารธุรกิจ และหนังสือวัฒนธรรม พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ เอกลักษณ์ และภูมิปัญญาไทยของจังหวัดบุรีรัมย์ เป็นต้น

ในการส่งเสริมการทอผ้าของหน่วยงานราชการ พยายามที่จะสร้างเรื่องเล่าหรือนิทานพื้นบ้านเพื่อให้ผ้าทอนั้นมีเอกลักษณ์โดดเด่น เรื่องเล่าหรือนิทานจึงเป็นสัญญาณที่ถูกส่งผ่านการสื่อสารสมัยใหม่เพื่อยืนยันความมีตัวตนในอดีตของสินค้าเหล่านั้น ตอกย้ำถึงความจริงแท้ และการมีระยะห่างของพื้นที่ที่ยากต่อการเข้าถึงของคนธรรมดา ซึ่งตรงกับการศึกษาของ ศิราพร ณ ถลาง (2554) ได้กล่าวไว้ในบทสังเคราะห์ท้ายเล่ม เรื่องเล่าพื้นบ้านไทย: การนำไปประยุกต์ใช้ และ “พื้นที่ทางสังคม” ในปัจจุบัน เป็นการอธิบายว่าประเทศไทยมีต้นทุนทางวัฒนธรรมประเภทนิทานและเรื่องเล่าที่มี “คุณค่า” จนสามารถนำมาประยุกต์ใช้ สนับสนุนกิจกรรมต่าง ๆ หรือเพิ่ม “มูลค่า” ให้กับสินค้าและบริการได้อย่างมากมาย เรื่องเล่าไทยและนิทานไทยไม่มีวันตายไปจากสังคมไทย อีกทั้งยังมีความสามารถในการปรับตัวให้เข้ากับสังคมไทยได้ทุกยุคทุกสมัย (ศิราพร ณ ถลาง, 2554)



## ผ้าขึ้นดินแดงและความเป็นสินค้าคุณภาพที่มีดวงดาวรับรอง

ในการดำเนินงานตามนโยบาย “หนึ่งตำบล หนึ่งผลิตภัณฑ์” ของรัฐบาล ได้กำหนดให้ พ.ศ. 2546 ดำเนินการคัดสรรสุดยอดผลิตภัณฑ์ (OTOP Product Champion: OPC) เพื่อส่งเสริมให้ผู้ผลิตและผู้ประกอบการ ได้พัฒนาคุณภาพให้มีมาตรฐานตามเกณฑ์การรับรองผลิตภัณฑ์ OTOP ให้เป็นที่ยอมรับของผู้บริโภค ทั้งในและต่างประเทศ ได้มีการกำหนดว่าสินค้าชุมชนจากภูมิปัญญาท้องถิ่นจะต้องได้รับมาตรฐานผลิตภัณฑ์ชุมชน (มผช.) จากสำนักงานมาตรฐานผลิตภัณฑ์อุตสาหกรรม (สมอ.) นอกจากโครงการ มผช. ที่เกี่ยวข้องกับ การกำหนดมาตรฐานผลิตภัณฑ์ OTOP การพัฒนาบรรจุภัณฑ์เพื่อการส่งออกแล้วภาครัฐยังได้กำหนด ให้มี โครงการ OTOP Product Champion (OPC) หรือการคัดเลือกสุดยอดผลิตภัณฑ์ OTOP เพื่อดำเนิน การหาผลิตภัณฑ์ที่มีความเป็นเลิศจากระดับจังหวัด ภาค และประเทศ รวมทั้งมีการจัดระดับชั้นของผลิตภัณฑ์ OTOP ในระดับ 1-5 ดาว การจัดลำดับชั้นของการมอบดาวตั้งแต่ 1-5 ดาว เข้ามามีบทบาทในการตัดสินใจ ราคาและสินค้าในชุมชน จะแข่งในตลาดได้ต้องได้ 3 ดาวขึ้นไป ซึ่งส่วนใหญ่ผู้ประกอบการที่จดทะเบียนกลุ่ม ซึ่งอยู่ในตลาดมานานจะเข้ามาคัดเลือกจะมีโอกาสได้ดาวมากกว่า

ปัจจุบันผู้ประกอบการในจังหวัดบุรีรัมย์ที่ได้รับการคัดสรรสุดยอดหนึ่งตำบลหนึ่งผลิตภัณฑ์ไทย ประเภทผ้าทอ จำแนกข้อมูลตามระดับดาว ดังนี้ ระดับ 2 ดาวมีจำนวน 6 ราย ระดับ 3 ดาว มีจำนวน 43 ราย ระดับ 4 ดาว มีจำนวน มี 58 ราย ระดับ 5 ดาวมีจำนวน 21 ราย รวมทั้งสิ้น 128 ราย จากผู้ผลิตในจังหวัด ทั้งสิ้น 5,861 ราย ซึ่งจะเห็นว่าผู้ผลิตในชุมชนที่เป็นรายย่อยส่วนใหญ่จะไปไม่ถึงดาว การตลาดของผ้าไหม จังหวัดบุรีรัมย์ มีทั้งการซื้อขายผ่านคนกลาง และไม่ผ่านคนกลาง มีตลาดระดับชุมชนและตลาดนอกชุมชน โดยลักษณะของตลาดผ้าไหมของจังหวัดบุรีรัมย์ ก็มีลักษณะคล้ายๆ กับของจังหวัดอื่น ๆ ในกลุ่มจังหวัด ภาคตะวันออกเฉียงเหนือตอนล่าง กล่าวมี 3 ลักษณะ ประกอบด้วย การจำหน่ายผ่านตัวกลางในชุมชน ซึ่งส่วนใหญ่จะเป็นประธานกลุ่มจะนำผลิตภัณฑ์ของกลุ่มไปจำหน่ายในงานเทศกาลและงานที่หน่วยงาน ราชการจัดขึ้น และงาน OTOP City ที่เมืองทองธานี หรือจำหน่ายภายในชุมชน ทั้งในรูปแบบที่จัดจำหน่าย ในที่ทำการกลุ่มภายในชุมชน ติดต่อกว้างจำหน่ายผลิตภัณฑ์ชุมชนในร้านค้าทั่วไป ผ้าไหมที่ได้รับการคัดสรร ให้เป็นผ้าที่มีคุณภาพส่วนใหญ่จะส่งให้ที่ศูนย์ศิลปาชีพบ้านนาโพธิ์ บ้านนาโพธิ์ ตำบลนาโพธิ์ อำเภอนาโพธิ์ จังหวัดบุรีรัมย์ (สำนักงานพัฒนาชุมชนจังหวัดบุรีรัมย์, 2555)

“ผ้าขึ้นดินแดง” เป็นผลิตภัณฑ์ที่ได้รับการถ่ายทอด เทคนิควิธี ที่สืบทอดตามประเพณีวิถีชีวิต เมื่อประกอบสร้างให้เป็นสินค้าหนึ่งตำบลหนึ่งผลิตภัณฑ์ จึงยังไม่สามารถปรับตัวทันกับความต้องการ ของลูกค้าได้ ดังนั้นจึงไม่แปลกที่จะเห็นผ้าไหมหรือผ้าฝ้ายที่มีรูปแบบลวดลายที่คล้ายกันในหลายจังหวัด ในหมู่บ้านเองการรวมกลุ่มสมาชิกในการทอผ้าก็เป็นไปอย่างหลวมๆ หากไม่มีนายทุนใหญ่ให้ทุนสนับสนุน ก็เป็นการยากในการพัฒนาผลิตภัณฑ์ของตนได้ การส่งเสริมที่ไม่มีตลาดรองรับจึงมีผู้ประกอบการซึ่งอาจ จะเป็นพ่อค้า แม่ค้าในจังหวัดหรือในพื้นที่ ส่วนชาวบ้านจะเข้ามาเกี่ยวข้องในฐานะแรงงานรับจ้างทำงาน มากขึ้นตามคำสั่งของนายจ้าง จากการสัมภาษณ์ชาวบ้านหมู่บ้านหนึ่งในภาคอีสาน พบว่า ชาวบ้านจะรับจ้าง ผลิตผ้าทอ ตามคำสั่งของนายจ้าง เช่นรับจ้างผลิตเส้นไหม จ้างดอ่งไหม กวักไหม เต็กเถียว ย้อมสี รับจ้าง มัดหมี่ รับจ้างทอผ้า ตามความถนัดแต่ละอย่าง ซึ่งแต่ละคนก็รับงานเป็นอย่างไร ตามที่ได้รับคำสั่ง เนื่องจาก มีปัญหาในการบริหารจัดการกับวัตถุดิบ หรือสินค้าที่ผลิตและขายไม่ได้

ผ้าทอของชุมชนที่หน่วยงานของรัฐส่งเสริม โดยการหาวัตถุดิบในท้องถิ่น ทำให้ประเภทสินค้าไม่แตกต่างกันมาก สินค้าที่เหมือนกันออกมาสู่ตลาด ทำให้กลไกราคาสินค้าล้มเหลว นอกจากนี้คุณภาพที่ออกโดยเกณฑ์ของรัฐ ในบางชุมชนที่ไม่สามารถผลิตเส้นใยไหมเองได้ต้องซื้อเส้นไหมราคาถูกจากประเทศเพื่อนบ้าน ทำให้คุณภาพของสินค้าไปไม่ถึงดวงดาว เนื่องจากพื้นที่บางแห่งไม่ใช่พื้นที่สำหรับปลูกหม่อนเลี้ยงไหม จากการสัมภาษณ์ชาวบ้านที่อาศัยอยู่ตามลุ่มน้ำชีเล่าให้ฟังว่า ในสมัยก่อนคนทางนี้ไม่ได้ปลูกหม่อนเลี้ยงไหมเองแต่นำข้าว ปลา ไปแลกเส้นไหมกับคนแถวพัยค์ค์และพุทโธสง ซึ่งมีพื้นที่ที่สามารถปลูกหม่อนเลี้ยงไหมได้ดีกว่ามาทอผ้าใช้ ซึ่งเป็นวัฒนธรรมการทำมาหากินของแต่ละพื้นที่ไม่เหมือนกัน ผ้าจึงเป็นกิจกรรมสำคัญในหลายชุมชนของจังหวัดบุรีรัมย์ รายได้จากการทอผ้าขึ้นขึ้นอยู่กับความยากง่ายและความยาวของผ้าที่ทอได้ จากการสัมภาษณ์ช่างทอผ้าพบว่า ผ้าที่ทอง่ายแม้จะได้ค่าจ้างน้อยแต่สามารถทอได้จำนวนมากในแต่ละวัน เมื่อคิดเป็นเงินแล้วคุ้มค่างว่าการทอผ้าที่มีเทคนิคซับซ้อนแม้จะได้เงินมากแต่ก็ใช้เวลาตามไปด้วย ในสังคมและวัฒนธรรมสมัยใหม่การสร้างความปลอดภัยของคนต่อวัตถุทำให้เกิดคุณค่า มูลค่าของวัตถุชิ้นนั้น ดังนั้นเงิน จึงเป็นวัตถุที่ได้รับสัญลักษณ์ (Sign) เพราะมีการแลกเปลี่ยนสิ่งของซึ่งมีความสัมพันธ์กับคนกำกับอยู่ เงินจึงฝังเข้าไปในชีวิต (Embodies) และทำให้ความสัมพันธ์เชิงปฏิบัติการระหว่างมนุษย์และสิ่งของมีพัฒนาการต่อตัวตนของการเข้าไปเป็นเจ้าของ (Miller, 1992) หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ การสื่อสาร ในฐานะตัวผลิตทางวัฒนธรรมนั่นเอง การที่มนุษย์ศึกษาสิ่งประดิษฐ์ที่มนุษย์สร้าง ก็จะกลับเข้ามาในจิตใจของมนุษย์การพิจารณานามธรรมของวัตถุ หรือการทำให้นามธรรมกลายเป็นเรื่องของวัตถุ (Objectification) จึงเป็นกระบวนการรับรู้สำหรับการพัฒนาตัวตนของมนุษย์ผ่านการพัฒนาทางวัตถุซึ่งก็คือเงินนั่นเอง

### ผ้าขึ้นดินแดงและสินค้ามีลิขสิทธิ์แสดงพื้นที่หรือแหล่งกำเนิด GI

ผ้าทอที่ชาวบ้านรวมตัวกันผลิตผ้าทอในรูปอุตสาหกรรมในครัวเรือน โดยมีเครื่องมือการผลิตที่ทอผ้า จำนวน 1 หลัง ถึง 20 หลังเท่านั้น เมื่อรัฐตั้งเป้าหมายเพื่อการส่งออกไปยังต่างประเทศ จึงเกิดกฎหมายคุ้มครองลิขสิทธิ์ที่เป็นภูมิปัญญาชาวบ้าน ซึ่งกฎหมายคุ้มครองนี้ขึ้นอยู่กับกฎหมายทรัพย์สินทางปัญญาหลายฉบับ ได้แก่ พระราชบัญญัติสิทธิบัตร พ.ศ. 2522 พระราชบัญญัติลิขสิทธิ์ พ.ศ. 2537 พระราชบัญญัติสิ่งบ่งชี้ทางภูมิศาสตร์ Geographical Indications : GI พ.ศ. 2546 ซึ่งกฎหมายเหล่านี้ล้วนเกิดขึ้นตามข้อตกลงระหว่างประเทศ ภายใต้กรอบความคิดของตะวันตก และกรอบความร่วมมือของชาติตะวันตก เช่น ความตกลงอุรุกวัยว่าด้วยสิทธิในทรัพย์สินทางปัญญาที่เกี่ยวกับการค้า (Agreement on Trade Related Aspects of Intellectual Property Rights Including Trade in Counterfeit Goods หรือ TRIPS) ในกรอบขององค์การการค้าโลก อนุสัญญาด้านทรัพย์สินทางปัญญาต่างๆ ภายใต้กรอบของ องค์การ-ทรัพย์สินทางปัญญาโลก (World Intellectual Property Organization) หรือการเจรจาการค้าเสรีระหว่างประเทศคู่ค้าต่างๆ ที่มีแนวโน้มจะขยายวงกว้างขึ้นเรื่อยๆ (ทวีฤทธิ์ ศิริศักดิ์บรรจง และ ชูชีวรรณ ตมิตานนท์, 2557)

การจดสิทธิบัตรแม้เป็นทางออกสามารถจะคุ้มครองสิทธิตามกฎหมาย หากแต่ว่าค่าใช้จ่ายในการจดสิทธิบัตรมีราคาสูงมากเกินกว่าที่ชุมชนจะรองรับได้ ในอัตรา 20,000 บาทต่อแบบซึ่งในชุมชนที่มีแบบหรือลายมากเป็นสิบเป็นร้อยแบบไม่สามารถจะเสียค่าใช้จ่าย ได้จึงต้องปล่อยให้กลุ่มธุรกิจบางกลุ่มเอาเปรียบและใช้สิทธิทางกฎหมายกล่าวอ้างความคุ้มครองแทน ทำให้ภูมิปัญญาชาวบ้านที่เคยเป็นภูมิความรู้

ท้องถิ่น กลายเป็นภูมิความรู้ที่ต้องห้ามไม่สามารถเข้าถึงได้อีกต่อไป ดังนั้นกฎหมายลิขสิทธิ์ที่รัฐเข้ามาส่งเสริมและอ้างว่าจะเป็นการคุ้มครองภูมิปัญญาของหมู่บ้านนั้น แต่ในระดับชาวบ้านแล้วเป็นการกีดกันสิทธิ์มากกว่าการเข้าถึงสิทธิ์

นอกจากนี้จากการศึกษาของ ทวีพฤทธิ ศิริศักดิ์บรรจง และ ชูชีวรรณ ตมิศานนท์ (2557) พบว่าตามพระราชบัญญัติลิขสิทธิ์ไทย พ.ศ. 2537 ตามมาตรา 4 กล่าวว่าลวดลายบนผืนผ้าไหมอันอาจถือว่าเป็นลิขสิทธิ์ประเภทศิลปะประยุกต์ได้ หากผู้ผลิตลวดลายใช้วิธีการพิมพ์ลายบนผืนผ้าไหม ส่วนวิธีการทอปัก การสาน วิธีการเช่นนี้ทำให้การสร้างงานศิลปะประยุกต์ตามกฎหมายลิขสิทธิ์ไทยได้ ชี้ให้เห็นช่องว่างของกฎหมายไทย การเจรจา หรือการต่อรองทางการค้า สำหรับชาวบ้านกฎหมายต่าง ๆ เหล่านี้ยังเป็นเรื่องห่างไกล กฎหมายและข้อตกลงต่าง ๆ ที่เป็นกรอบแนวคิดจากต่างประเทศ เหล่านี้เป็นการกีดกันทำให้ผ้าทอของไทยไม่สามารถส่งไปขายต่างประเทศได้มากกว่าจะเป็นการส่งเสริม

“ผ้าขึ้นดินแดง” เป็นผ้าทอในภาคอีสานที่ได้รับการคุ้มครองสิ่งบ่งชี้ทางภูมิศาสตร์ GI ในปี พ.ศ. 2557 ซึ่งชาวนบุรีรัมย์มีความภาคภูมิใจต่อสัญลักษณ์อันนี้ เพราะลิขสิทธิ์นี้เป็นสัญลักษณ์ของพื้นที่ทางภูมิศาสตร์สมัยใหม่ เป็นสัญลักษณ์ที่ชี้แทน แหล่งภูมิศาสตร์ซึ่งต้องสามารถใช้สื่อสารเพื่อให้ผู้บริโภคทราบและเข้าใจถึงที่มาของสินค้าจาก แหล่งภูมิศาสตร์นั้น ๆ ได้ เช่นผ้าขึ้นดินแดง เป็นสัญลักษณ์เพื่อบ่งชี้การผลิตผ้าทอว่ามีแหล่งผลิตที่จังหวัดบุรีรัมย์เท่านั้นที่อื่นไม่ใช่แหล่งผลิต ผ้าที่ได้รับการคุ้มครองสิ่งบ่งชี้ทางภูมิศาสตร์ GI ในภาคอีสานนอกจากผ้าขึ้นดินแดงแล้วก็มีเพียง “ผ้าแพรวา” ของกาฬสินธุ์เท่านั้นที่ได้รับการคุ้มครองในแง่ของความเป็นพื้นที่สาธารณะ ของภูมิปัญญาพื้นบ้าน กฎหมายฉบับนี้ ทำให้วัฒนธรรม ประเพณี ภูมิปัญญาชาวบ้านซึ่งเป็นสิ่งที่มีการแลกเปลี่ยนทางวัฒนธรรม การสั่งสมทางวัฒนธรรมของสังคมจากรุ่นสู่รุ่น ความรู้สึกสงวนมาเนี่ยยากที่จะแยกออกว่าเป็นความรู้ที่มีรากฐานจากที่ใด ใครเป็นเจ้าของภูมิรู้ หากมีผู้ได้ผลประโยชน์จากกฎหมายนี้นำไปใช้เพื่อครอบครองความรู้ที่เป็นสาธารณะนั้นเป็นความรู้ส่วนตนก็จะเป็นการกีดกันการเข้าถึงภูมิรู้ซึ่งถือเป็นทรัพยากรร่วมกันในสังคม กฎหมายนี้มีวัตถุประสงค์การให้ความคุ้มครองผู้บริโภค เพื่อเป็นการเชื่อมั่นว่า “ผ้าขึ้นดินแดง” เป็นของจริงแท้ที่ผลิตโดยชาวนบุรีรัมย์

### การเปลี่ยนแปลงทางสังคมของช่างทอผ้า

เมื่อการทอผ้า “ผ้าขึ้นดินแดง” ได้กลายเป็นส่วนหนึ่งของอาชีพคนในชุมชนมีการจัดอบรมและจัดให้มีหลักสูตรการเรียนทอผ้า การออกแบบลวดลายผ้าจากหน่วยงานที่เกี่ยวข้อง หรือยึดโยงกับสถาบันในท้องถิ่น เป็นสำคัญ เช่น กรมส่งเสริมอุตสาหกรรม กรมพัฒนาชุมชน กรมหม่อนไหม สถาบันวิชาการ หรือมหาวิทยาลัยในท้องถิ่น จากเดิมช่างทอผ้าในอดีตที่มีการเรียนรู้เรื่องการทอผ้าจากแม่และยาย และเมื่อโตขึ้นต้องการเรียนรู้เรื่องการทอผ้าชนิดใดก็จะไปขอเรียนกับครูช่างทอผ้าชนิดนั้นโดยตรง ในปัจจุบันมีการฝึกอบรมเทคนิคการทอผ้าแบบใหม่ เช่น การเก็บตะกอลายพิเศษ เทคนิคการย้อมผ้าด้วยสีธรรมชาติ จากครุภูมิปัญญา, วิทยากร, นักวิชาการ และนักวิจัย ทำการฝึกอบรมภายนอกและภายในชุมชน ช่างทอผ้าบางคนกลายเป็นวิทยากรและครุภูมิปัญญาให้แก่โรงเรียน และช่างทอผ้ากลุ่มอื่น ๆ ตามโครงการที่หน่วยงานของรัฐเข้ามาส่งเสริม เพื่อสร้างผ้าทอให้เป็นที่เชิงสัญลักษณ์ที่พึงปรารถนาของผู้บริโภค

การผลิตผ้าขึ้นดินแดงในปัจจุบันได้มีการเปลี่ยนแปลงลักษณะของผ้าให้มีความพิเศษ โดยมีการเพิ่มเติมลวดลายพิเศษ การให้สีที่แตกต่างจากเดิม การเขียนทองลงบนลวดลายผ้าเพื่อสร้างมูลค่าของผ้า โดยมีการแลกเปลี่ยน (Exchange) เป็นวิธีการและเป็นแกนของความสัมพันธ์ การทำให้นามธรรมแสดงออกทางวัตถุ

(Objectification) ในสังคม ความทันสมัยได้กลายเป็นเงื่อนไขอันแรก ๆ ของการสร้างวัฒนธรรมและสังคม ความปรารถนาของคนต่อวัตถุทำให้เกิดคุณค่าและมูลค่าของวัตถุนั้น (ปราโมทย์ ภัคดีณรงค์, 2547: 12)

สังคมของช่างทอผ้าไม่ใช่สังคมของชาวนาอีกต่อไป กลายเป็นสังคมของผู้ประกอบการ ช่างทอผ้า กลายเป็นผู้รับจ้าง หรือแรงงานนอกระบบ กระบวนการผลิตของชาวบ้านจากการผลิตผ้าทอเพื่อใช้สอย ในประเพณี และชีวิตประจำวัน เป็นการผลิตเพื่อยังชีพในอดีต มาเป็นการผลิตเพื่อขายในตลาดอย่างเข้มข้น และกำลังเปลี่ยนเข้าสู่การเป็นผู้ผลิตยุคหลัง (Post-Productivity) ที่คำนึงถึงความหมาย หรือคุณค่าที่ได้จากการผลิตพร้อม ๆ กับเพิ่มมูลค่าให้กับผลผลิตของพวกเขาด้วย (อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2554: 23)

การส่งผ้าไหมไปจำหน่าย ณ มูลนิธิส่งเสริมศิลปาชีพฯ ซึ่งถือว่าเป็นเกียรติสูงสุด เพราะค่าตอบแทนที่ได้รับถือว่าเป็นเงินพระราชทานจากสมเด็จพระนางเจ้าพระบรมราชินีนาถ และการรับซื้อผ้าไหมจากศูนย์ จะได้รับค่าตอบแทนสูงกว่าที่ชาวบ้านขายเอง และเป็นตลาดที่ค่อนข้างจะแน่นอนหากเป็นผลิตภัณฑ์ที่มีคุณภาพตามกำหนด ทำให้ชาวบ้านอยากเข้าไปมีส่วนร่วมในโครงการแต่การเข้าร่วมโครงการจะต้องมีกฎเกณฑ์ที่คัดสรร ช่างทอที่มีคุณภาพที่สามารถพัฒนาไปสู่การขอรับเครื่องหมายรับรองตราคุณภาพพระราชทาน สีน้ำเงิน สีทอง ซึ่งเป็นตรารับรองคุณภาพผลิตภัณฑ์ ผ้าไหมไทยอันดับที่ 3 จาก 4 อันดับ จากสถาบันหม่อนไหมเฉลิมพระเกียรติ สมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถ สำนักงานปลัดกระทรวงเกษตรและสหกรณ์ ซึ่งต้องได้รับการอบรมพิเศษเพื่อจะได้พัฒนาคุณภาพผลิตภัณฑ์ให้เป็นที่ยอมรับ

จากการศึกษาในหมู่บ้านหนึ่งในจังหวัดบุรีรัมย์พบว่า การศึกษาของช่างทอผ้าสูงขึ้น บางคนมีการศึกษาระดับ ปวช. ปริญญาตรี กลายเป็นผู้ประกอบการรายย่อย เป็นนายทุนในหมู่บ้าน เป็นผู้นำในกลุ่มทอผ้า การผลิตผ้าไหมและกระจายรายได้ไปยังสมาชิก ส่วนช่างทอที่รับจ้างทอผ้า นอกจากรับจ้างเป็นเงินแล้วก็มี การรับจ้างเป็นผ้าจากที่ทอได้ในสัดส่วน 3 ต่อ 1 การที่ผู้นำกลุ่มจะทำให้มีความสัมพันธ์กับหน่วยงานราชการ เป็นอย่างดี ทำให้สามารถสร้างกลุ่มเพื่อให้เข้าถึงทรัพยากรต่าง ๆ ของทางราชการ หรือเอกชน ที่เข้าไปสนับสนุนได้ เช่น งบประมาณ การศึกษาดูงาน การฝึกอบรม การตลาด การประชาสัมพันธ์ ช่องทางการจำหน่าย ฯลฯ นอกจากนี้กลุ่มทอผ้า ยังได้สร้างเครือข่ายบนอินเทอร์เน็ต เพื่อเป็นการแลกเปลี่ยนเรียนรู้ การประชาสัมพันธ์และการตลาดให้กับกลุ่มอีกด้วย

### สรุป

ผ้าทอของภาคอีสานไม่ได้เป็นเพียงเครื่องนุ่งห่มหรือศิลปหัตถกรรมเท่านั้น แต่ยังสะท้อนความสัมพันธ์ทางสังคมตามมิติของพื้นที่ และ กาลเวลา ผ้าทอในสาระของการเป็นสิ่งประดิษฐ์ (The Artifact Perse) โดยตัวของผ้าเองนั้นสามารถเป็นกรอบกำหนดการสร้างความหมายต่อสิ่งอื่น (ปราโมทย์ ภัคดีณรงค์, 2547) การใช้ผ้านอกจากจะสื่อถึงความสัมพันธ์ของพื้นที่ที่แตกต่างกัน ยังมีนัยของ geopolitics ที่เป็นเรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์แต่ละพื้นที่ เพื่อส่งเสริมให้เป็นจุดขายของผ้าทอ ผู้รู้หรือผู้เชี่ยวชาญเป็นผู้กำหนดทิศทางของการตีความเชิงสัญลักษณ์ของการบริโภค ผ้าขึ้นดินแดงเมื่อถูกทำให้เป็นสินค้าวัฒนธรรมจึงถูกสร้างและผลิตสร้างความหมาย คุณค่าสัญลักษณ์ต่าง ๆ ที่มีความสัมพันธ์กับมิติทางความคิด ค่านิยมในสังคม หรือ ดึงเรื่องเล่า ปราบกฎการณที่ที่เกิดขึ้นในอดีตมาใส่ความหมายเพื่อสนองความต้องการบริโภคในยุคปัจจุบัน

กระบวนการผลิตความหมายและคุณค่าของศิลปหัตถกรรมท้องถิ่นอยู่ในโลกของสังคมผู้บริโภคนชั้นกลางและชนชั้นสูง ดังนั้นคุณค่าและความหมายของผ้าทอที่สร้างขึ้นในบริบทของทุนนิยมสมัยใหม่นี้ ยังประกอบเป็นกระบวนการที่ผู้บริโภคกำหนดการแสดงออกของช่างทอ ขณะเดียวกันก็เป็นกระบวนการ

ที่กำกับความหมายให้ดำรงอยู่จนก่อรูปสถาบันทางสังคมขึ้นมาและมีผลต่อการกล่อมเกลาทางสังคมของชุดความหมายและคุณค่าเหล่านั้น กระทั่งกลับไปกำหนดหรือปฏิบัติและความเปลี่ยนแปลงต่างๆ ให้เกิดขึ้นในสังคมของชาวบ้าน ในฐานะเป็นสังคมของผู้ผลิตเอง ซึ่งกระบวนการเหล่านี้ อับปาตูไรย์ Arjun Appadurai (1986) ชี้ให้เห็นว่าความต้องการบริโภคนั้นเป็นการแสดงออกทางเศรษฐกิจของการเมือง การบริโภคไม่ใช่พื้นที่ของปัจเจกแต่มีนัยทางสังคมตลอดจนเป็นความสัมพันธ์ กระบวนการโต้ตอบสังสรรค์ของข้อมูลความรู้ที่บอกว่าอะไรควรบริโภคหรืออะไรไม่ควรบริโภค กรณีการใช้ผ้าในอินเดียไม่ใช่เพียงแต่เป็นเรื่องของการใช้ผ้าเท่านั้น แต่มีนัยทางการเมือง มีการแสดงคุณค่าและความต้องการบริโภค ประวัติศาสตร์ทางสังคมของผ้า เศรษฐศาสตร์การเมืองของการบริโภค โครงสร้างการผลิตในท้องถิ่นที่กำหนดสถานภาพของคนในการผลิตแต่ละขั้นตอน ความหมายเดิมของผ้าทอพื้นเมืองในความหมายเดิมได้ถูกประกอบสร้างใหม่ ตรรกะของการบริโภคในสังคมเล็กที่ถูกโยงเข้ากับระบอบคุณค่าทางการเมืองของสังคมใหญ่ทำให้สังคมของช่างทอผ้าเปลี่ยนแปลงไป



### บรรณานุกรม

- กาญจนา แก้วเทพ. (2544). *Baudrillard: ทฤษฎีการบริโภคสัญญะ. ในการศึกษาสื่อมวลชนด้วยทฤษฎีวิพากษ์: แนวคิดและตัวอย่างงานวิจัย*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- คณะกรรมการอำนวยการจัดงานเฉลิมพระเกียรติ พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว. (2544). *วัฒนธรรมพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ เอกลักษณ์และภูมิปัญญา จังหวัดบุรีรัมย์*. พิเศษ เจียจันทร์พงษ์ (บรรณาธิการ). กรุงเทพฯ: คณะกรรมการฝ่ายประมวลเอกสารและจดหมายเหตุ.
- ชนิดา ตั้งถาวรสิริกุล. (2541). *สื่อสัญลักษณ์ผ้าลาวเวียงจันทน์*. สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) และมูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.
- นิติ กสิโกศล. (2541). *การพัฒนาอุตสาหกรรมไหม ไทยในภาคอีสาน รัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว (พ.ศ. 2444-2455)*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- ปิยะนุช พยัคฆพงศ์. (2549). *การศึกษาคุณค่าผ้าทออันมครามในกระแสวน*. ขอนแก่น: บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยขอนแก่น.
- ปราโมทย์ ภัคดีณรงค์. (2547). *การเมืองของสุนทรีภาพผ้าขึ้นตีนจกกับกระบวนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมแม่แจ่ม*. เชียงใหม่: บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- ทวีฤทธิ์ ศิริศักดิ์บรรจง และ ชูชีวรรณ ตมิศานนท์. (2557). *ลิขสิทธิ์ในงานผ้าไหมไทย: กรณีศึกษา งานผ้าไหมจังหวัดสุรินทร์*. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยสยาม.
- รังสรรค์ ณะพรพันธ์. (2546). *ทุนวัฒนธรรม วัฒนธรรมในระบบทุนนิยมโลก เล่ม 2*. กรุงเทพฯ: มติชน.
- ศิวพร ณ ถกลาง. (2554). *เรื่องเล่าพื้นบ้านไทยในโลกที่เปลี่ยนแปลง*. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยา (องค์การมหาชน).
- สุดแดน วิสุทธิลักษณ์. (2534). *ความเปลี่ยนแปลงของการผลิตผ้าพื้นเมืองของชุมชนหาดเสี้ยว อำเภอศรีสัชนาลัย จังหวัดสุโขทัย*. วิทยานิพนธ์มานุษยวิทยาและสังคมวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- สำนักงานพัฒนาชุมชนจังหวัดบุรีรัมย์. (2557). *รายงานสรุปกิจกรรมด้านการพัฒนาชุมชน ปี พ.ศ. 2557*. กรมการพัฒนาชุมชน กระทรวงมหาดไทย.
- สำนักงานจังหวัดบุรีรัมย์. (2557). *แผนพัฒนาจังหวัดและยุทธศาสตร์การพัฒนาจังหวัดบุรีรัมย์*. กรมการปกครอง กระทรวงมหาดไทย.
- อัจฉรา ภาณุรัตน์ และคณะ. (2546). *รายงานการวิจัยกลุ่มผลิตภัณฑ์ผ้าทอมือในโครงการหนึ่งตำบลหนึ่งผลิตภัณฑ์*. สุรินทร์: สถาบันราชภัฏสุรินทร์.
- อานันท์ กาญจนพันธุ์. (2554). "ชนบทอีสานปรับโครงสร้าง ชาวบ้านปรับอะไร." *วารสารศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี ฉบับพิเศษ เสรีนิยมใหม่ในเศรษฐกิจอีสาน* (1): 5-41.
- Appadurai, Arjun. (1986). "Introduction: Commodities and politics of value" in Arjun Appadurai (ed.), *The Social of Things: Commodities in Cultural Perpective*. (pp.3-63), Cambridge. Cambridge University Press.
- Cheesman, Patricia. (2004). *Lao-Tai Textiles: The Textiles of Xam Nuea and Muang Phuan*. Chiang Mai, Thailand: Studio Naenna. Fred Inglis.(2004). *Culture*. Cambridge: Polity Press.



- Spooner, Brain. (1986) "The weaver and dealers: authenticity of an Oriental carpet," in Arjun Appadurai (ed), *The Social of Thing: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kathryn Sullivan Kruger. (2011). *Weaving the Word: The Metaphoric of Weaving and Female Textual Production* (Selinsgrove: Susquehanna University Press and London: Associated University Press).
- Robyn, Maxwell. (1990). *Textiles of Southeast Asia: Tradition Trade and Transformation*. Melbourne, Oxford, Auckland, New York: Australian National Gallery.
- Miller, Daniel. (1992). *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford. Blackwell Publishers.
- Miller, Daniel (2005) "Materiality: an Introduction." In *Materiality*. Daniel Miller, ed. pp. 1-50. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Küchler, S., and D. Miller, eds. 2005. *Clothing as material culture*. Oxford: Berg.
- Miller, D., ed. (2001). *Consumption: Critical concepts in the social sciences*. 4 vols. London: Routledge.
- Woodward, S. (2005). Looking good: feeling right-aesthetics of the self. in S Küchler, and D. Miller, Eds. 2005. *Clothing as Material Culture*. Oxford: Berg. pp. 21-40.

## อัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมจากเรื่องเล่าศักดิ์สิทธิ์ในจังหวัดศรีสะเกษ<sup>1</sup>

ชานนท์ ไชยทองดี  
สาขาวิชาภาษาไทย คณะครุศาสตร์  
มหาวิทยาลัยราชภัฏศรีสะเกษ

### บทคัดย่อ

บทความวิจัยนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อรวบรวมเรื่องเล่าศักดิ์สิทธิ์จากวรรณกรรมมุขปาฐะ และวรรณกรรมลายลักษณ์ในจังหวัดศรีสะเกษเพื่อนำมาวิจัยในทางคติชนวิทยาโดยใช้แนวคิดอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม เป็นกรอบในการวิจัย ผลการศึกษาพบว่าสามารถรวบรวมเรื่องเล่าศักดิ์สิทธิ์ได้จำนวน 552 จำนวน สามารถจำแนกประเภท ได้แก่ 1) สถานที่ศักดิ์สิทธิ์ 2) วัตถุศักดิ์สิทธิ์ 3) เทพศักดิ์สิทธิ์ 4) บุคคลศักดิ์สิทธิ์ 5) สัตว์ศักดิ์สิทธิ์ 6) วิญญาณศักดิ์สิทธิ์ และ 7) พิธีศักดิ์สิทธิ์ อัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมจากเรื่องเล่าศักดิ์สิทธิ์สามารถจำแนกประเภท ได้แก่ 1) บุคคลและวิญญาณศักดิ์สิทธิ์ 2) วัตถุ/สิ่งของศักดิ์สิทธิ์ 3) สถานที่ศักดิ์สิทธิ์ และ 4) พิธีกรรมศักดิ์สิทธิ์ ผลการวิจัยดังกล่าวแสดงให้เห็นความสำคัญของเรื่องเล่าที่เป็นสื่อในการสร้างสำนึกให้ผู้คนในสังคมได้ตระหนักรู้วัฒนธรรม และเรื่องราวในอดีต

**คำสำคัญ:** อัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม เรื่องเล่าศักดิ์สิทธิ์ จังหวัดศรีสะเกษ

<sup>1</sup> งานวิจัยนี้สำเร็จเรียบร้อยได้ด้วยความอนุเคราะห์จากผู้มีพระคุณหลายท่าน ผู้วิจัยซาบซึ้งเป็นอย่างยิ่ง จึงขอขอบพระคุณทุกท่าน ไว้ ณ โอกาสนี้ ขอกราบขอบพระคุณ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สุภณ สมจิตศรีปัญญา ที่ได้ถ่ายทอดความรู้ด้านการวิจัยด้านคติชนวิทยาแก่ผู้วิจัย ขอขอบคุณผู้ช่วยศาสตราจารย์กนก ไตสุรัตน์ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.นันทยา อธิธิชนบัญชา ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.พงษ์ศักดิ์ ทองพันธ์ และผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ประดิษฐ์ ศิลานูตร ที่หมั่นให้คำชี้แนะตลอดจนวิธีวิทยาการวิจัย ทำให้ผู้วิจัยได้ตั้งคำถาม และขบคิดกับเนื้อหาและข้อมูลในงานวิจัยนี้ ขอขอบคุณอาจารย์พรพิมล ศิวินา ที่ได้ช่วยผู้วิจัยในด้านการค้นคว้า และการแปลภาษาต่างประเทศทั้งในงานวิจัยเล่มนี้ รวมถึงงานวิชาการอื่นๆ เรื่อยมา ขอขอบคุณ นักศึกษาสาขาวิชาภาษาไทย ที่ได้ช่วยเรียบเรียงข้อมูลในการวิจัยครั้งนี้ ขอขอบพระคุณกลุ่มงานวิจัยและพัฒนา มหาวิทยาลัยราชภัฏศรีสะเกษที่ได้มอบทุนในการวิจัยครั้งนี้ คุณูปการครั้งนี้จะส่งผลต่อวงวิชาการด้านคติชนวิทยา และวัฒนธรรมศึกษาต่อไป

## บทนำ

วอลเตอร์ ฟิชเชอร์ (W. Fisher, 1987) กล่าวว่ามนุษย์เป็นสัตว์ที่มีประวัติศาสตร์ มีวัฒนธรรม และมีการเล่าเรื่อง ไม่ว่าจะเป็นการศึกษาหรือการสื่อสารในเรื่องใดก็ล้วนแต่เป็น “การเล่าเรื่อง” ทั้งสิ้น ฟิชเชอร์ได้ให้คำนิยาม “การเล่าเรื่อง” ว่าหมายถึง การกระทำเชิงสัญลักษณ์ไม่ว่าจะเป็นการพูด/ หรือการกระทำก็ตามที่มีลำดับขั้นตอนและความหมายสำหรับผู้ที่มิชิวิตอยู่หรืออาศัยอยู่ในเรื่องนั้น ไม่ว่าจะผู้เล่าเรื่องนั้นจะเป็นผู้สร้างเรื่องเล่า ผู้ฟัง หรือผู้ตีความเรื่องเล่านั้นก็ตาม ทั้งนี้หน้าที่ของข่าวสารจากเรื่องเล่าจะเป็นตัวกำหนดวิถีทางที่ เราจะมีชิวิตอยู่ในเรื่องเล่าของเรานั้นเอง (กาญจนา แก้วเทพ, 2549: 162)

เรื่องเล่ามีความสัมพันธ์กับอำนาจในสังคม ดังที่ เอมีล เดิร์กไฮม์ (Emile Durkheim) แสดงความเห็นไว้ว่า สังคมมีอำนาจในการควบคุมมนุษย์ทั้งการบังคับควบคุมจากภายนอกซึ่งเป็นเรื่องของบทลงโทษทางกฎหมายและสังคม และการควบคุมจากภายในซึ่งเป็นเรื่องกฎระเบียบทางศีลธรรมจรรยา (รัตนา ไตสกุล, 2548: 62-63) อีกทั้งเรื่องเล่ายังมีความเป็นพหุลักษณะ (Narrative Pluralism) และมักถูกมองว่าเป็นเรื่องเล่าศักดิ์สิทธิ์ (Sacred Narrative) ที่สัมพันธ์กับระบบความเชื่อทางศาสนาซึ่งย่อมจะมีระบบทางความเชื่อและทางศาสนาที่ดำรงอยู่ในเรื่องเล่าเหล่านั้นมากกว่าหนึ่งระบบเสมอ ไม่ว่าจะเรื่องเล่าเหล่านี้จะถูกสร้างขึ้นหรือบอกเล่ากันมาตั้งแต่อดีตหรือถูกเล่าในปัจจุบันก็ตาม ดังนั้นพหุลักษณะของเรื่องเล่าประเภทตำนาน ย่อมปรากฏความเชื่อและความศักดิ์สิทธิ์หลากหลายมิติ หลายความหมาย สลับซับซ้อนและเป็นผลวัด (มานิตย์ ไศกค้อ, 2554)

โลกศักดิ์สิทธิ์เป็นโลกแห่งจินตนาการที่มนุษย์สร้างขึ้น เพื่อให้ใช้ในการรับมือ/ต่อสู้/ต่อรองกับความผันผวนที่เกิดขึ้นจากความสัมพันธ์กับธรรมชาติ และกับมนุษย์ด้วยกันในโลกปกติ โลกศักดิ์สิทธิ์จึงเป็นโลกที่ปรากฏเป็นครั้งคราวในวาระที่มนุษย์ต้องเผชิญกับวิกฤติที่ไม่อาจควบคุม อย่างไรก็ตามจินตนาการแห่งโลกศักดิ์สิทธิ์ที่ถูกสร้างขึ้นนี้ ก็ตกอยู่ภายใต้อิทธิพลของบริบทที่มนุษย์ได้สัมพันธ์อยู่ด้วย ประการสำคัญ “แม่แบบของความเชื่อ” ของแต่ละชาติพันธุ์ จะเป็นฐานรากแห่งรูปแบบและเนื้อหาของโลกศักดิ์สิทธิ์ของมนุษย์ในแต่ละพื้นที่

ความเชื่อต่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในลักษณะต่าง ๆ เป็นระบบความเชื่อพื้นฐานของมนุษย์ในสังคมบุพกาลที่จำต้องสร้างสิ่งเหล่านี้ขึ้นมาไว้เป็นที่ยึดเหนี่ยว เพราะความเกรงกลัวต่อปรากฏการณ์ที่ไม่อาจอธิบายหรือทำความเข้าใจได้ โดยเชื่อว่าสิ่งศักดิ์สิทธิ์คือพลังอำนาจลึกลับที่คอยควบคุมทั้งมนุษย์และธรรมชาติไว้ การสยบยอมต่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ จึงเป็นหนทางแห่งการรอดพ้นจากหายนะพร้อม ๆ กับอาจทำให้ประสบกับสัมฤทธิ์ผลในสิ่งที่มุ่งหวัง โลกศักดิ์สิทธิ์จากมุมมองปัจจุบันจึงเป็นโลกแห่งความรู้เหตุผลของสังคมมนุษย์ยุคบุพกาลที่ดำรงอยู่ก่อนยุคศาสนา (สุวิทย์ มาประสงค์, ม.ป.ป.)

Emile Durkheim (1915 อ้างถึงใน ปรีดา เฉลิมเผ่า กอนันตกุล, 2546: 4) ได้เสนอความคิดว่า พิธีกรรมและสัญลักษณ์ต่าง ๆ ในโลกของความศักดิ์สิทธิ์ คือตัวแทนที่เป็นรูปธรรมของความเป็นสังคมในชีวิตประจำวันมนุษย์เราอาจจะมีชิวิตอยู่โดยไม่จำเป็นต้องสำเหนียกถึงความเป็นกลุ่มเป็นก้อนเป็นพวกเดียวกับของพวกที่มาพบปะติดต่อกันด้วย แต่ในพิธีกรรมแล้ว ทั้งบรรยากาศและสัญลักษณ์ในพิธีทำให้ความรู้สึกเป็นพวกเดียวกันตกผลึก เกิดความสำนึกในความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน สืบสายโลหิตมาจากบรรพบุรุษสายเดียวกัน และมีชะตาชิวิตอยู่ร่วมกัน

เอเจียน แอมอนิเย (2539: 38) กล่าวถึงจังหวัดศรีสะเกษไว้ว่าเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมในพื้นที่อีสานตอนใต้ที่มีรูปแบบของรัฐสามารถย้อนได้ไปถึงสมัยอาณาจักรขอมโบราณ รวมทั้งยังมีหลักฐานหลงเหลือแสดงให้เห็นว่า พื้นที่อีสานได้รวมพื้นที่ของประเทศเพื่อนบ้านอย่างกัมพูชา และลาว เคยมีความเป็นสากล

และติดต่อทางการค้าระหว่างกันมาเนิ่นนาน นอกจากนี้จังหวัดศรีสะเกษยังเป็นพื้นที่ของความหลากหลายทางชาติพันธุ์ ได้แก่ เขมร ลาว เยอ แสดงให้เห็นถึงความหลากหลายทางวัฒนธรรม หากพิจารณาจากงานวิจัยของ วลีรัตน์ มั่นทุราช (2547) จะพบว่านิทานพื้นบ้านจังหวัดศรีสะเกษสะท้อนสภาพสังคมและสภาพวิถีชีวิตของชาวบ้านในตำบลศรีสะเกษ 11 ประการ คือ สภาพที่ตั้ง สภาพองค์ประกอบของสังคม สภาพอาชีพ สภาพทรัพยากร สภาพที่อยู่อาศัย สภาพกิจวัตรประจำวัน สภาพอาหาร การกิน สภาพเครื่องมือเครื่องใช้ สภาพการรักษาพยาบาล สภาพการคมนาคม และสภาพการปกครองนิทานพื้นบ้านเขมรถิ่นศรีสะเกษสะท้อนให้เห็นวัฒนธรรมของชาวบ้านเขมรถิ่นศรีสะเกษ 4 ประเภทใหญ่ คือ วัฒนธรรมทั่ว ๆ ไป ความเชื่อ ค่านิยม และคติสอนใจ ซึ่งวัฒนธรรมทั่ว ๆ ไปจำแนกเป็นประเพณีส่วนบุคคล ประเพณีส่วนรวม และธรรมเนียมประเพณี

จากประเด็นที่กล่าวมาข้างต้นสรุปได้ว่าจังหวัดศรีสะเกษในฐานะหน่วยการวิเคราะห์เป็นพื้นที่ที่ยังคงมีความน่าสนใจในแง่วัฒนธรรมจึงทำให้ผู้วิจัยเกิดคำถามที่นำไปสู่ประเด็นของการตั้งโจทย์วิจัยว่าในเขตพื้นที่จังหวัดศรีสะเกษนั้นมีเรื่องเล่าใดบ้างที่สามารถนำมาศึกษาวิเคราะห์ตีความเพื่อทำความเข้าใจมิติทางด้านอัตลักษณ์ทางด้านวัฒนธรรม โดยใช้แนวทางการวิจัยคติชนวิทยา (Folklore) มาศึกษาวิเคราะห์จะทำให้มองเห็นลักษณะความสัมพันธ์ทางสังคมวัฒนธรรม

### วัตถุประสงค์

1. เพื่อรวบรวมเรื่องเล่าศักดิ์สิทธิ์จากวรรณกรรมมุขปาฐะ และวรรณกรรมลายลักษณ์ในจังหวัดศรีสะเกษ
2. เพื่อศึกษาอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมจากวรรณกรรมมุขปาฐะ และวรรณกรรมลายลักษณ์ในจังหวัดศรีสะเกษ

### ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

1. เรื่องเล่าศักดิ์สิทธิ์จากวรรณกรรมมุขปาฐะ และวรรณกรรมลายลักษณ์ในจังหวัดศรีสะเกษได้รับการรวบรวมและจัดจำแนกประเภท
2. ทำให้ทราบอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมจากวรรณกรรมมุขปาฐะ และวรรณกรรมลายลักษณ์ในจังหวัดศรีสะเกษ

### ขอบเขตงานวิจัย

1. ขอบเขตเชิงพื้นที่
  - 2.1 ศึกษาและรวบรวมข้อมูลในพื้นที่ชุมชน 22 อำเภอ ในจังหวัดศรีสะเกษ ที่เกี่ยวข้องกับเรื่องเล่ามุ่งเน้นการเก็บข้อมูลที่เกี่ยวข้องกับเนื้อหา และอนุภาคความศักดิ์สิทธิ์ของเรื่องเล่าเพื่อนำมาศึกษาอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม
2. ขอบเขตด้านข้อมูล
  - 2.1 ข้อมูลที่เป็นวรรณกรรมมุขปาฐะ คือ ข้อมูลทางภาษาที่เกิดจากการสื่อสารโดยการพูดคุยนทนา สัมภาษณ์ การเล่าเรื่องราวต่าง ๆ ที่สัมพันธ์กับความศักดิ์สิทธิ์ของเรื่องเล่า

2.2 ข้อมูลที่เป็นวรรณกรรมลายลักษณ์ คือ ข้อมูลประเภทบทความที่ปรากฏในเอกสารที่เกี่ยวข้องกับตำนาน นิทาน เรื่องเล่าที่สัมพันธ์กับความศักดิ์สิทธิ์

### วิธีดำเนินการวิจัย

ในการศึกษาอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมจากเรื่องเล่าศักดิ์สิทธิ์ในจังหวัดศรีสะเกษ ผู้วิจัยได้ดำเนินการวิจัยตามขั้นตอนดังนี้

1. สืบค้น และรวบรวมเอกสารที่เกี่ยวข้องกับพื้นที่จังหวัดศรีสะเกษ ที่สัมพันธ์กับการวิจัย เพื่อใช้เป็นแนวทางสำหรับการวิเคราะห์อัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม
2. ศึกษาเอกสารงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับแนวคิดทฤษฎีอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม และแนวทางการศึกษาเรื่องเล่า รวมถึงวิธีวิทยาเรื่องเล่าในทางคติชนวิทยา
3. สัมภาษณ์บุคคลที่เกี่ยวข้องกับงานวิจัยที่สามารถรับรู้เรื่องเล่าในชุมชน
4. เก็บข้อมูลภาคสนาม โดยการสัมภาษณ์ผู้รู้เกี่ยวกับประวัติการตั้งถิ่นฐาน ความเป็นมาของบ้าน รวมทั้งประเพณี วิถีชีวิตความเป็นอยู่ต่างๆ ของชาวชุมชนซึ่งเจาะจงศึกษาในประเด็นความศักดิ์สิทธิ์ ที่สามารถนำมาตีความในประเด็นอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม
5. รวบรวมข้อมูลต่างๆ ทั้งจากวรรณกรรม มุขปาฐะ และวรรณกรรมลายลักษณ์ประเภทเอกสาร ตำรา สิ่งพิมพ์อิเล็กทรอนิกส์ เป็นต้น
6. จัดระเบียบข้อมูลที่ได้จากการรวบรวมเป็นกลุ่มประเภทต่างๆ เพื่อใช้ในการศึกษาวิเคราะห์ในลำดับต่อไป
7. วิเคราะห์ผลการวิจัย
8. สรุปผลการวิจัย
9. เรียบเรียงและเขียนอภิปรายผลการวิจัยแบบพรรณนาเชิงวิเคราะห์

### ผลการวิจัย

#### 1. เรื่องเล่าศักดิ์สิทธิ์ในจังหวัดศรีสะเกษ

##### 1.1 สถานที่ศักดิ์สิทธิ์

ลำดับ	พื้นที่	จำนวน/เรื่อง
1	อำเภอกันทรลักษณ์	14
2	อำเภอกันทรารมย์	19
3	อำเภอขุขันธ์	36
4	อำเภอขุนหาญ	21
5	อำเภอน้ำเกลี้ยง	7
6	อำเภอโนนคูณ	9
7	อำเภอเบญจลักษณ์	8

ลำดับ	พื้นที่	จำนวน/เรื่อง
8	อำเภอปรางค์กู่	22
9	อำเภอพยุห์	9
10	อำเภอโพธิ์ศรีสุวรรณ	11
11	อำเภอเมืองจันทร์	4
12	อำเภอยางชุมน้อย	18
13	อำเภอราชธิปไตย	23
14	อำเภอวังหิน	16
15	อำเภอศรีรัตนะ	11
16	อำเภอศิลาลาด	7
17	อำเภอห้วยทับทัน	7
18	อำเภอภูสิงห์	13
19	อำเภออุทุมพรพิสัย	46
20	อำเภอเมืองศรีสะเกษ	43

จากตารางเรื่องเล่าประเภทสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ สามารถจำแนกเรื่องเล่าได้ ดังนี้

1. เรื่องเล่าเกี่ยวกับแหล่งน้ำ จำนวน 59 เรื่อง
2. เรื่องเล่าเกี่ยวกับป่า จำนวน 16 เรื่อง
3. เรื่องเล่าเกี่ยวกับปราสาท จำนวน 6 เรื่อง
4. เรื่องเล่าเกี่ยวกับวัด จำนวน 18 เรื่อง
5. เรื่องเล่าเกี่ยวกับศาล จำนวน 166 เรื่อง
6. เรื่องเล่าเกี่ยวกับเล่าข่าว จำนวน 4 เรื่อง
7. เรื่องเล่าเกี่ยวกับดอน จำนวน 46 เรื่อง
8. เรื่องเล่าเกี่ยวกับพระธาตุ จำนวน 3 เรื่อง
9. เรื่องเล่าเกี่ยวกับหมู่บ้าน จำนวน 31 เรื่อง



## 1.2 วัตถุศักดิ์สิทธิ์

ลำดับ	พื้นที่	จำนวน/เรื่อง
1	อำเภอกันทรารมย์	2
2	อำเภอโนนคูณ	1
3	อำเภออุษัณห์	6
4	อำเภอขุนหาญ	2
5	อำเภอพยุห์	1
6	อำเภอโพธิ์ศรีสุวรรณ	1
7	อำเภอไพรบึง	3
8	อำเภอยางชุมน้อย	2
9	อำเภอศรีรัตนะ	2
10	อำเภอศิลาลาด	4
11	อำเภอห้วยทับทัน	1
12	อำเภอภูสิงห์	1
13	อำเภออุทุมพรพิสัย	1
14	อำเภอเมืองศรีสะเกษ	3

จากตารางเรื่องเล่าประเภทวัตถุที่ศักดิ์สิทธิ์ สามารถจำแนกเรื่องเล่าได้ ดังนี้

1. เรื่องเล่าเกี่ยวกับพระพุทธรูป จำนวน 11 เรื่อง
2. เรื่องเล่าเกี่ยวกับรูปปั้นโบราณ จำนวน 6 เรื่อง
3. เรื่องเล่าเกี่ยวกับโบราณวัตถุ จำนวน 17 เรื่อง

## 1.3 เทพศักดิ์สิทธิ์

ลำดับ	พื้นที่	จำนวน/เรื่อง
1	อำเภอกันทรารมย์	1
2	อำเภอขุนหาญ	1
3	อำเภอเบญจลักษ์	1
4	อำเภอวังหิน	1

จากตารางเรื่องเล่าประเภทเทพที่ศักดิ์สิทธิ์ สามารถจำแนกเรื่องเล่าได้ ดังนี้

1. เรื่องเล่าเกี่ยวกับเทพอุทาการี จำนวน 1 เรื่อง
2. เรื่องเล่าเกี่ยวกับพระอินทร์ จำนวน 1 เรื่อง
3. เรื่องเล่าเกี่ยวกับแม่ธรณี จำนวน 1 เรื่อง
4. เรื่องเล่าเกี่ยวกับแม่โพสพ จำนวน 1 เรื่อง

#### 1.4 บุคคลศักดิ์สิทธิ์

ลำดับ	พื้นที่	จำนวน/เรื่อง
1	อำเภอกันทรารมย์	3
2	อำเภอกันทรารมย์	10
3	อำเภอขุนหาญ	4
4	อำเภออุษัณห์	7
5	อำเภอพยุห์	1
6	อำเภอไพรบึง	3
7	อำเภอโพธิ์ศรีสุวรรณ	1
8	อำเภอเบญจลักษ์	2
9	อำเภอโพธิ์ศรีสุวรรณ	1
10	อำเภอน้ำเกลี้ยง	2
11	อำเภอไพรบึง	2
12	อำเภออุทุมพรพิสัย	3
13	อำเภอยางชุมน้อย	1
14	อำเภอราชันไศล	3
15	อำเภอวังหิน	2
16	อำเภอศิลาลาด	1
17	อำเภอภูสิงห์	4
18	อำเภอเมืองศรีสะเกษ	5

จากตารางเรื่องเล่าประเภทวัตถุที่ศักดิ์สิทธิ์ สามารถจำแนกเรื่องเล่าได้ ดังนี้

1. เรื่องเล่าเกี่ยวกับแม่น้ำ จำนวน 2 เรื่อง
2. เรื่องเล่าเกี่ยวกับรางทรง จำนวน 1 เรื่อง

3. เรื่องเล่าเกี่ยวกับพระภิกษุสงฆ์ จำนวน 6 เรื่อง
4. เรื่องเล่าเกี่ยวกับบุคคลสำคัญ จำนวน 42 เรื่อง

### 1.5 สัตว์ศักดิ์สิทธิ์

ลำดับ	พื้นที่	จำนวน/เรื่อง
1	อำเภอกันทรลักษ์	1
2	อำเภอกันทรารมย์	3
3	อำเภออุษัณห์	5
4	อำเภอขุนหาญ	1
5	อำเภอโนนคูณ	1
6	อำเภอเบญจลักษ์	1
7	อำเภอไพรบึง	1
8	อำเภอภูสิงห์	4
9	อำเภอรามไศล	1
10	อำเภออุทุมพรพิสัย	1
11	อำเภอเมืองศรีสะเกษ	1

จากตารางเรื่องเล่าประเภทสัตว์ที่ศักดิ์สิทธิ์ สามารถจำแนกเรื่องเล่าได้ ดังนี้

1. เรื่องเล่าเกี่ยวกับเสือ จำนวน 1 เรื่อง
2. เรื่องเล่าเกี่ยวกับแมว จำนวน 1 เรื่อง
3. เรื่องเล่าเกี่ยวกับนก จำนวน 2 เรื่อง
4. เรื่องเล่าเกี่ยวกับงู จำนวน 7 เรื่อง
5. เรื่องเล่าเกี่ยวกับควาย จำนวน 1 เรื่อง
6. เรื่องเล่าเกี่ยวกับช้าง จำนวน 2 เรื่อง
7. เรื่องเล่าเกี่ยวกับลิง จำนวน 1 เรื่อง
8. เรื่องเล่าเกี่ยวกับเต่า จำนวน 2 เรื่อง
9. เรื่องเล่าเกี่ยวกับไก่แก้ว จำนวน 1 เรื่อง
10. เรื่องเล่าเกี่ยวกับตะกวด จำนวน 1 เรื่อง

### 1.6 วิทยุณาคัดดีสิทธิ์

ลำดับ	พื้นที่	จำนวน/เรื่อง
1	อำเภอกันทรลักษ์	1
2	อำเภอกันทรารมย์	8
3	อำเภอชุมขันธ์	6
4	อำเภอขุนหาญ	6
5	อำเภอน้ำแกลี้ยง	3
6	อำเภอโนนคูณ	1
7	อำเภอเบญจลักษ์	2
8	อำเภอปรางค์กู่	2
9	อำเภอพยุห์	1
10	อำเภอโพธิ์ศรีสุวรรณ	1
11	อำเภอไพรบึง	1
12	อำเภอเมืองจันทร์	1
13	อำเภอยางชุมน้อย	4
14	อำเภอราษีไศล	3
15	อำเภอวังหิน	2
16	อำเภอศรีรัตนะ	1
17	อำเภอศิลาลาด	2
18	อำเภอห้วยทับทัน	3
19	อำเภอภูสิงห์	2
20	อำเภออุทุมพรพิสัย	15
21	อำเภอเมืองศรีสะเกษ	9

จากตารางเรื่องเล่าประเภทวิทยุณาคัดดีสิทธิ์สามารถจำแนกเรื่องเล่าได้ ดังนี้

1. เรื่องเล่าเกี่ยวกับขวัญ จำนวน 1 เรื่อง
2. เรื่องเล่าเกี่ยวกับผีปอบ จำนวน 9 เรื่อง
3. เรื่องเล่าเกี่ยวกับผีเจ้าที่ จำนวน 27 เรื่อง
4. เรื่องเล่าเกี่ยวกับผีกินดี จำนวน 2 เรื่อง

5. เรื่องเล่าเกี่ยวกับผีเปรต จำนวน 2 เรื่อง
6. เรื่องเล่าเกี่ยวกับผีโชน ผีลุ่มปุม จำนวน 2 เรื่อง
7. เรื่องเล่าเกี่ยวกับแถน จำนวน 2 เรื่อง
8. เรื่องเล่าเกี่ยวกับพญานาค จำนวน 4 เรื่อง
9. เรื่องเล่าเกี่ยวกับเสือสมิง จำนวน 1 เรื่อง
10. เรื่องเล่าเกี่ยวกับผีเป่า จำนวน 1 เรื่อง
11. เรื่องเล่าเกี่ยวกับผีแม่ม่าย จำนวน 3 เรื่อง
12. เรื่องเล่าเกี่ยวกับผีต้อนโพธิ์ จำนวน 8 เรื่อง
13. เรื่องเล่าเกี่ยวกับผีนางตะเคียน จำนวน 4 เรื่อง
14. เรื่องเล่าเกี่ยวกับผีกองกอย จำนวน 1 เรื่อง

### 1.7 พืชศักดิ์สิทธิ์

ลำดับ	พื้นที่	จำนวน/เรื่อง
1	อำเภอเบญจลักษ์	1
2	อำเภอกันทรารมย์	1
3	อำเภอชานันท์	1
4	อำเภอขุนหาญ	2
5	อำเภอโนนคูณ	1
6	อำเภอเบญจลักษ์	1
7	อำเภอปรางค์กู่	1
8	อำเภอเมืองศรีสะเกษ	1

เรื่องเล่าประเภทพืชที่ศักดิ์สิทธิ์ สามารถจำแนกเรื่องเล่าได้ ดังนี้

1. เรื่องเล่าเกี่ยวกับต้นมะเดื่อใหญ่ จำนวน 1 เรื่อง
2. เรื่องเล่าเกี่ยวกับต้นยาง จำนวน 2 เรื่อง
3. เรื่องเล่าเกี่ยวกับต้นมะขาม จำนวน 1 เรื่อง
4. เรื่องเล่าเกี่ยวกับต้นกระเจา จำนวน 1 เรื่อง
5. เรื่องเล่าเกี่ยวกับเจกเม็ยะ (กล้วย) จำนวน 1 เรื่อง
6. เรื่องเล่าเกี่ยวกับโสกใหญ่ จำนวน 1 เรื่อง
7. เรื่องเล่าเกี่ยวกับต้นพะยอม จำนวน 1 เรื่อง
8. เรื่องเล่าเกี่ยวกับต้นไม้ จำนวน 1 เรื่อง

จากการรวบรวมเรื่องเล่าศักดิ์สิทธิ์ในพื้นที่ 22 อำเภอในจังหวัดศรีสะเกษทำให้ผู้วิจัยพบว่า นอกจากจำนวน 552 เรื่องเล่าแล้ว ยังพบอนุภาคของเรื่องเล่าที่สามารถจำแนกความศักดิ์สิทธิ์ไม่ว่าจะเป็น คน สัตว์ สิ่งของ นอกจากนี้ยังจำแนกตามพื้นที่ที่มีกลุ่มชาติพันธุ์ที่อาศัยกระจายตัวตามอำเภอต่าง ๆ ในจังหวัดศรีสะเกษ

## 2. อุดมคติทางวัฒนธรรมจากเรื่องเล่าศักดิ์สิทธิ์ในจังหวัดศรีสะเกษ

สุวิทย์ มาประสงค์ (ม.ป.ป.) ได้นำเสนอกรอบสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่บรรจุอยู่ในโลกศักดิ์สิทธิ์ของสังคม “พุทธศาสนาแบบชาวบ้าน” ซึ่งผู้วิจัยนำมาเป็นกรอบในการอธิบายอุดมคติทางวัฒนธรรมจากเรื่องเล่าศักดิ์สิทธิ์ในจังหวัดศรีสะเกษ ดังนี้

### 2.1 บุคคลและวิญญาณศักดิ์สิทธิ์

#### 2.1.1 เฒ่าจ้ำปู้ตา บ้านทุ่งจาน ตำบลจานใหญ่ อำเภอกันทรลักษ์

ชอน จิบจันทร์ (2557: สัมภาษณ์) เล่าว่า ในอดีตอพยพมาจากเมืองเวียงจันทน์ สปป.ลาว แต่ไม่พบหลักฐานที่เป็นลายลักษณ์อักษร การอพยพประชาชนมาตั้งบ้านเรือนประมาณ 3 ครอบครัว เรียกว่า “สามฮ่อมโพธิ์ศรี” บริเวณดังกล่าวมีต้นจานจำนวนมาก อีกทั้งยังมีแหล่งน้ำอยู่ไม่ไกล จึงตัดสินใจสร้างบ้านแปลงเรือนกันที่แห่งนี้ และมีการจับจองพื้นที่อาศัยอยู่ร่วมกันเรื่อยมา และตั้งชื่อหมู่บ้านว่า “บ้านจาน” บ้านจานมีศาลปู้ตาตั้งอยู่ในป่าสาธารณะประโยชน์ของหมู่บ้าน ซึ่งเป็นป่าขนาดใหญ่ ชาวบ้านเรียกกันว่า “ดอนปู้ตา” ดอนปู้ตานี้สร้างขึ้นเพื่อเป็นที่ยึดเหนี่ยวจิตใจของชาวบ้าน ซึ่งเชื่อว่าปู้ตานี้จะช่วยปกป้องรักษาชาวบ้านให้อยู่เย็นเป็นสุข ทำการเกษตร ข้าวปลาอาหารอุดมสมบูรณ์ ตนได้รับการคัดเลือกให้เป็นผู้ดูแลศาลปู้ตาหลังจากที่คนก่อนได้เสียชีวิตลง โดยทำการคัดเลือกจากผู้ที่อาวุโส มีคุณธรรม ศีลธรรม และมีวิชา ปัจจุบันคุณมีอายุ 100 ปี ชาวบ้านเรียกตนว่า “เฒ่าจ้ำ” การถ่ายทอดการเป็นเฒ่าจ้ำ ใช้การถ่ายทอดจากรุ่นสู่รุ่น เฒ่าจ้ำทำหน้าที่เป็นผู้นำในการประกอบพิธีกรรมต่างๆ ที่เกี่ยวกับศาลปู้ตาในทุกๆ ปีจะมีประเพณีเลี้ยงปู้ตาหรือ “เลี้ยงบ้าน” โดยมีการเลี้ยงในทุกเดือน 3 ของทุกปี เมื่อถึงเดือน 3 ออกใหม่ ชาวบ้านรวมถึงหมู่บ้านใกล้เคียง ซึ่งมีทั้งหมด 6 หมู่บ้าน คือ บ้านจานใหญ่ บ้านทุ่งจาน บ้านโนนขาม บ้านจานใต้ บ้านหนองตาสา และบ้านสีแยก มีเรื่องเล่าที่เกี่ยวกับศาลปู้ตา ดังนี้

ครอบครัวหนึ่งมีลูกหลาน 3 คน ละแวกบ้านเฒ่าจ้ำ ไปวิ่งเล่นที่หลังบ้านของเฒ่าจ้ำ ซึ่งเป็นที่ตั้งของศาลหลักบ้าน ด้วยความซนของเด็กจึงไปหยิบรูปปั้นตากับยายที่อยู่บนศาลหลักบ้านมาเล่น เอาจูปั้นนั้นประกบกันส่งไปในทางสัปดน จากนั้นเด็กก็ล้มลงนอนชักดิ้นชักงอ พ่อแม่เห็นดังนั้นก็ตกใจรีบเรียกเฒ่าจ้ำให้มาดู เฒ่าจ้ำจึงได้บอกกล่าวศาลหลักบ้านให้ว่าเด็กไม่รู้เรื่องต้องขมาต่อศาลหลักบ้านอาการก็หายไป นอกจากนี้ศาลหลักบ้านยังเป็นที่บนบานศาลกล่าวของชาวบ้านอีกด้วย ไม่ว่าจะไปเกณฑ์ทหารไปสอบ

นอกจากนี้ยังมีเรื่องเล่าอีกว่าคนในหมู่บ้าน ทำกิจการเกี่ยวกับที่ดิน มาขอว่าให้ขายที่ดินได้ ถ้าขายที่ได้จะเปลี่ยนศาลให้ หลังจากนั้นไม่นานก็ขายที่ดินได้ และได้มาสร้างศาลให้ใหม่ ซึ่งเหตุนี้เองที่ทำให้ศาลหลักบ้านเป็นที่เคารพของคนในหมู่บ้านเป็นอย่างมาก

#### 2.1.2 เจ้าพ่ออุปฮาด บ้านดงเค็ง ตำบลหนองบัวดง อำเภอศีลาลาด

บ้านดงเค็งมีสถานที่สำคัญที่ทุกคนในหมู่บ้านหรือบุคคลภายนอกให้ความเคารพเช่นกัน คือ ศาลปู้ตาประจำหมู่บ้าน ซึ่งชาวบ้านเชื่อว่าศาลปู้ตาช่วยปกป้องคุ้มครองไม่ให้เกิดอันตราย



กับชาวบ้าน สมพร อาจทำ (2557: สัมภาษณ์) เล่าว่า ศาลปู่ตั้งขึ้นมาพร้อมกับการตั้งหมู่บ้านเพื่อปกป้องคุ้มครองหมู่บ้านให้อยู่เย็นเป็นสุข โดยกล่าวต่อไปอีกว่าครอบครัวของตนเป็นเชื้อสายเผ่าจ๋ามาตั้งแต่สมัยปู่ย่า ตาทวด

เหตุการณ์ที่แสดงถึงความศักดิ์สิทธิ์คือในช่วง ปี พ.ศ. 2552 เกิดมีพายุไต้ฝุ่น ทำให้หมู่บ้านในรอบๆ ได้รับความเสียหายอย่างมาก ส่วนบ้านเค็งไม่ได้รับความเสียหาย ศาลปู่ตาจะตั้งอยู่ในเขตวัด ลักษณะการตั้งศาลจะหันหน้าออกมาทางทิศเหนือ และติดกับถนนเส้นหลักในการเดินทางผ่านเพื่อเข้าตัวอำเภอในช่วงเดือนพฤษภาคม (เดือนหก) ชาวบ้านจะทำบุญประเพณีบุญเบิกบ้าน, เช่นปฐุตา โดยในแต่ละปีจะมีพิธีกรรมเลี้ยงปู่ตา การเลี้ยงก็จะเอา เหล้า ไก่ ยาสูบ หมาก และอื่นๆ สอดคล้องกับสำนวน ที่ว่า “คำหมาก กอกยา” “เหล้าไห ไก่โต” นอกจากนี้การเลี้ยงปู่ตา

สมพร อาจทำ (2557: สัมภาษณ์) ยังเล่าอีกว่า ในแต่ละหมู่บ้านในแถบภาคอีสานส่วนมากจะมีศาลปู่ตาแถบทุกหมู่บ้าน ก่อนที่จะเลี้ยงปู่ตาประจำหมู่บ้านได้จะต้องไปเลี้ยงที่ศาลหอปากเจ้าเสียก่อน “หอปากเจ้า” หรือเมืองหลวง เป็นที่ว่าการ ที่ประชุมที่สั่งการของเจ้าพ่อผู้เป็นใหญ่ที่สุดก็คือเจ้าพ่อองค์อุปฮาด เจ้าพ่อองค์อุปราช เจ้าพ่อองค์ราชวงศ์ เจ้าพ่อพระเชียง เจ้าพ่อพระเกด ซึ่งศาลนี้มีการขนานนามว่าศาลเจ้าพ่อดงภูดิน ศาลเจ้าพ่อดงภูดินจะตั้งอยู่อำเภอราษีไศล การตั้งศาลเจ้าพ่อดงภูดินจะตั้งอยู่ในป่าเนื้อติดตาน้ำ โดยจะเลี้ยงศาลเจ้าพ่อดงภูดินในวันพุธแรกของวันออกพรรษาของทุก ๆ ปี ในวันดังกล่าวจะมีเทียมหรือร่างทรงเจ้าพ่อต่าง ๆ ประมาณ 300 กว่าองค์มาชุมนุมกัน โดยมีพ่ออุปฮาดเป็นผู้ที่มีศักดิ์สูงสุดในสายเจ้าพ่อนี้ องค์ที่เล็กก็จะมาไหว้พ่ออุปฮาดทุกองค์ บางองค์ก็จะนำเหล้า หมาก พลุ ยาสูบ และค่าคายหรือเงิน ค่าคายก็คือ ค่าคำพูดอวยพร ของพ่ออุปฮาด ที่กล่าวต่อองค์เจ้าพ่ออื่นๆ เพื่อให้ไปปกป้องคุ้มครอง รักรักษาเมืองให้อยู่เย็นเป็นสุข ต่อมาเมื่อเลี้ยงศาลเจ้าพ่อดงภูดินแล้ว จึงจะสามารถไปเลี้ยงศาลเจ้าพ่อ ตามสถานที่ต่าง ๆ ในแถบอำเภอราษีไศล อำเภอศิลาลาด อำเภอบึงบูรพ์ อำเภออุทุมพรพิสัย อำเภอโพธิ์ทราย อำเภอหนองฮี และที่อื่น ๆ

### 2.1.3 เจ้าพ่อองค์หล่อ เจ้าพ่อน้อยคำ บ้านสงยาง อำเภอศิลาลาด

บัว ทวีสาร (สัมภาษณ์: 2557) ได้ให้ข้อมูลว่า บ้านสงยาง ก่อตั้งขึ้นประมาณ 200 ปีมาแล้ว โดยผู้ก่อตั้งหมู่บ้านคนแรกคือ กำนันแพ่ง วิรุณพันธ์ ซึ่งแรกเริ่มเดิมทีหมู่บ้านมีชื่อว่า บ้านหินลาด เนื่องจากมีหินเยอะ และมีท่าที่เหมาะสมสำหรับการจอดเรือ บ้านหินลาดได้แยกออกมาจากตัวอำเภอราษีไศลที่ตอนแรกได้ทำการตั้งอำเภอราษีไศลที่บ้านศรีไศล (บ้านเมืองเก่าปัจจุบัน) แต่เนื่องจากอยู่ห่างไกลตัวจังหวัดมากอำเภอราษีไศลจึงได้ย้ายไปตั้งที่ตำบลเมืองคง อำเภอราษีไศลปัจจุบัน และบ้านท่าลาดก็แยกมาเป็นอำเภอศิลาลาด ครั้งแรกที่ตั้งหมู่บ้านได้ตั้งหมู่บ้านติดกับลำน้ำเสียว แต่ในช่วงเวลาหนึ่งได้เกิดโรคระบาดที่มากับน้ำ และความเดือดร้อนเกี่ยวกับภูตผี ชาวบ้านจึงแตกตื่น และมีการย้ายถิ่นฐานไปที่อื่นหรือที่เรียกว่าไปครัว

น้อย บุญยืนนาน (สัมภาษณ์: 2557) กล่าวว่า เจ้าพ่อองค์หล่อ และเจ้าพ่อน้อยคำได้มาประทับร่างทรงเทียมน้อย บุญยืนนาน และได้ให้ข้อมูลว่า เจ้าพ่อองค์หล่อ และเจ้าพ่อน้อยคำ 2 พี่น้องที่จะไปไหนมาไหนด้วยกันตลอด ได้ล่องเรือมาเรื่อยๆ มาอยู่ที่ศาลเจ้าพ่อดงภูดิน ซึ่งถือว่าเป็นตัวจังหวัดก่อนจากนั้น มีการเรียกร้องจากปู่ฟ้าขาวว่าหมู่บ้านหินลาด (บ้านสงยางปัจจุบัน) จะมีเหตุร้ายเกิดขึ้น จะมียักษ์ มาร มาจับคนจับเด็กกิน จึงเกิดการเรียกร้องจากปู่ฟ้าขาวให้มาปราบยักษ์ เพราะปู่ฟ้าขาวจะปราบแค่ภูตผี เจ้าพ่อองค์หล่อ และเจ้าพ่อน้อยคำจึงมาตามคำขอของปู่ฟ้าขาว เพราะเห็นว่าเป็นพื้นที่

เหมาะสม น่าอยู่ อุดมสมบูรณ์ เจ้าพ่อองค์หล่อ และเจ้าพ่อหน่อคำ ได้มาเข้าฝันผู้ที่เรียกว่า “จ้ำ” ให้บอกชาวบ้านว่าท่านได้มาอยู่แล้ว แล้วให้ทำพิธีเลือกร่างทรงที่เหมาะสมเพื่อให้ท่านมาประทับร่าง โดยท่านเห็นว่าใครเหมาะสม ก็ “ซูน” เอาเอง และท่านได้เลือกซูน

ยามุม เป็นเทียมคนแรกจากนั้นเทียมยามุมได้เปิดองค์เทียมคนอื่น ๆ ต่อไปอีกมากมาย เทียมยามุมได้ปกป้องรักษาหมู่บ้านมาเรื่อย ๆ จนท่านได้เสียชีวิตลง แต่ความศรัทธาของชาวบ้านก็ไม่ได้หมดลงยังคงนับถือเจ้าพ่อมาเรื่อย ๆ แต่หลังจากที่เทียมยามุมได้เสียชีวิตไปก็ไม่มีร่างไหนที่เหมาะสมที่ท่านจะมาประทับร่าง จนผ่านไป 40 ปี ท่านจึงเจอร่างที่เหมาะสม คือ เทียมน้อย นุญยืนนาน (เทียมคนปัจจุบัน) ได้มาเลือกซูนปี พ.ศ. 2553

บริเวณรอบ ๆ ศาลเจ้าพ่อองค์หล่อหน่อคำ จะมีลำน้ำเสียว และจะมีสะพานข้ามแม่น้ำ ซึ่งเป็นสะพานที่ใช้เป็นเส้นทางสัญจรระหว่างตำบลลุง และตำบลหนองบัวแดง ความศักดิ์สิทธิ์ของเจ้าพ่อองค์หล่อ หน่อคำ ทุก ๆ ปีจะมีการไหว้ศาลเจ้าในทุก ๆ เดือนหก และเดือนสิบสอง และในขณะเดียวกันในทุก ๆ ปี ก็จะมีคนเสียชีวิตในเหตุการณ์การจมน้ำตาย ซึ่งจากความเชื่อชาวบ้านได้เชื่อว่า ในทุก ๆ ปี เจ้าพ่อองค์หล่อ หน่อคำ จะหาข้าบริวาร มีหลายคนที่ไม่เชื่อในความศักดิ์สิทธิ์ มีการลบหลู่ ก็จะมีเหตุการณ์การจมน้ำตายเกิดขึ้นอยู่เสมอ หลังจากที่มีคนในหมู่บ้านเสียชีวิตจากการจมน้ำทุกปี เทียมผู้ที่เป็นร่างประทับให้เจ้าพ่อองค์หล่อ หน่อคำ ก็มีการติดต่อกับทางเจ้าพ่อ และได้ขอว่าอย่าเอาลูกหลานบ้านสงยางไปเป็นข้าบริวาร จากนั้นมา คนในหมู่บ้านก็ไม่เสียชีวิตจากการจมน้ำ แต่จะเป็นคนหมู่บ้านอื่นที่มาหาปลา และเล่นน้ำ ซึ่งทำให้เสียชีวิตด้วยการจมน้ำ

#### 2.1.4 ปู่สังกะสา ย่าสังกะสี บ้านทุ่งไชย อำเภอกุทุมพรพิสัย

บ้านทุ่งไชย ตำบลทุ่งไชย อำเภอกุทุมพรพิสัย จังหวัดศรีสะเกษ มีลักษณะเป็นแอ่งดินคล้ายกระทงหงาย และลาดเอียงไปทางทิศตะวันออกค่อนไปทางเหนือเล็กน้อยที่ราบนี้ประกอบด้วย ทุ่งนา หนองน้ำ และลำห้วย บ้านทุ่งไชยมีเรื่องเล่าเกี่ยวกับปู่สังกะสา ย่าสังกะสีซึ่งได้รับการนับถือว่า เป็นบุคคลที่มีอยู่จริงในบ้านทุ่งไชย ชาวบ้านเชื่อว่าเป็นผู้นำแยกย้ายชาวบ้านส่วนหนึ่ง ไปตั้งชุมชนใหม่ทางทิศตะวันตกของบ้านทุ่งไชยซึ่งห่างออกไปประมาณ 1 กิโลเมตร ปัจจุบันคือบ้านหนองมะหาด หมู่ที่ 5 ตำบลทุ่งไชย ปัจจุบันเป็นที่ตั้งของโรงเรียนทุ่งไชยพิทยา รัชมังคลาภิเษก

เสาร์ ศรีแย้ม (2557: สัมภาษณ์) ทายกประจำหมู่บ้านเล่าว่าปู่สังกะสา ท่านเป็นคนสันโดษไม่ค่อยพบปะใครบ้างก็ว่าท่านเป็นเป็นปอบ เมื่อท่านเสียชีวิตลงได้ตั้งศพบำเพ็ญกุศลเป็นงานศพที่ตั้งศพนานแรมเดือนโดยไม่ทราบสาเหตุทำให้เกิดความกลัวกับผู้คนในหมู่บ้านตกเย็นทุกคนต้องรีบอาบน้ำขึ้นนอนทันที เมื่อเผาศพท่านเสร็จจึงนำกระดูกฝังไว้บริเวณบ้านของท่านจนมีดินไผ่เกิดขึ้นบริเวณนั้น ปัจจุบันอยู่ในเขตของโรงเรียนทุ่งไชยพิทยา รัชมังคลาภิเษก เรื่องราวของท่านเลือนหายไป

ปี 2556 ผู้อำนวยการโรงเรียนในขณะนั้นได้ให้ช่างมาตัดแต่งกิ่งต้นไผ่ โดยที่ผู้อำนวยการโรงเรียนไม่ได้บอกกล่าวเจ้าที่ หลังจากช่างตัดกิ่งต้นไผ่ได้เพียงกิ่งเดียวก็เกิดเหตุการณ์กับนักเรียนหญิงชั้นมัธยมต้น ประมาณยี่สิบคน เกิดอาการชักเกร็งเหมือนผีเข้าซึ่งทางคณะครูได้นำส่งโรงพยาบาลแต่แพทย์ไม่ทราบสาเหตุ เหตุการณ์เช่นนี้เกิดขึ้นบ่อย จนทำให้ครูนักเรียนไม่สามารถเรียนหนังสือได้จึงตามร่างทรงหรือหมอธรรม ได้รับคำตอบว่า ท่านบอกว่า ผู้อำนวยการไปลบหลู่ตัดต้นไผ่ที่ท่านอาศัย ดังนั้นเลยมีการสร้างศาลเพื่อขอขมา จึงทำให้อาการของนักเรียนเป็นปกติตั้งแต่นั้นเป็นต้นมาแต่ต้องเช่นไหว้ด้วยของสดทุกวันพระตามคำขอของท่าน

## 2.2 วัตถุ/สิ่งของศักดิ์สิทธิ์

### 2.2.1 เศียรพระเก่าโบราณ หมูบ้านล้นฟ้า ตำบลล้นฟ้า อำเภอเขมขุมน้อย

บ้านล้นฟ้า ตำบลล้นฟ้า อำเภอเขมขุมน้อย จังหวัดศรีสะเกษ ประกอบไปด้วยบ้านล้นฟ้า หมู่ที่ 1, 2, 3, 4, 10, 11 และ 14 บ้านล้นฟ้าปัจจุบัน เกิดขึ้นมาจากชุมชนเก่าตั้งอยู่รอบหมู่บ้านถึง 3 ชุมชนเก่า ได้แก่ 1. ชุมชนบ้านเก่า-หนองเทา 2. ชุมชนเก่าบ้านหิน และ 3. ชุมชนเก่าบ้านสีโคล ในอดีตลำน้ำมูลเคยเป็นเส้นทางในการขนส่งสินค้าไปขาย โดยสารทางน้ำ และทางบกโดยเดินเท้าเมื่อมาถึงบริเวณหนองน้ำจึงหยุดพักอาบน้ำชำระร่างกาย จึงเกิดชื่อเรียกหนองน้ำนี้ว่า “หนองสีโคล” คืออาบน้ำชำระสีโคล เหยื่อโคลนั่นเองผู้นำ และชาวบ้านล้นฟ้าจึงได้เข้ามาดูแล และบูรณปฏิสังขรณ์เมื่อวันที่ 20 สิงหาคม-19 ตุลาคม 2556

บ้านล้นฟ้ามีพระสมเด็จองค์ปฐมบรมไตรสีโคชัยมงคลมณี (หลวงพ่อสีโค) เดิมเป็นเศียรพระเก่าที่ชาวบ้านได้พบขณะออกไปหาปลาในหนองน้ำสีโคลแล้วเศียรพระติดกับแหของชาวบ้าน จึงนำขึ้นมาเก็บไว้ ในอดีตมีโจรชุกชุม เข้ามาบุกทำลายขุดเอาสิ่งของมีค่า และวัตถุโบราณไปจำนวนมาก ส่วนเศียรพระคาดว่าน่าจะนำไปไม่ได้จึงทิ้งลงไปในหนองน้ำ

คำมี จำปาเรือง (2557: สัมภาษณ์) เล่าว่าบรรพชนของท่านคือกลุ่มคนที่อพยพมาจากบ้านเก่าสีโคเข้ามาอยู่ที่บ้านล้นฟ้าปัจจุบัน เมื่อครั้งเป็นเด็กท่านได้ไปวัดเก่าสีโคลนี้กับพ่อของท่าน และเคยเห็นพระพุทธรูปองค์ใหญ่ ความยาวประมาณ 2 เมตร ลักษณะเป็นพระพุทธรูปนอนตะแคง และบริเวณริมหนองน้ำก็มีบ้านชาวบ้านกระจายกันอยู่

### 2.2.2 ครก และสากโบราณ บ้านดงเค็ง ตำบลหนองหัวดง อำเภอศิลาลาด

บ้านดงเค็ง หมู่ที่ 9 ตำบลหนองหัวดง อำเภอศิลาลาด จังหวัดศรีสะเกษ มีสภาพภูมิประเทศโดยรวม เป็นพื้นที่ราบ เป็นทุ่งนา ป่าเบญจพรรณ ตั้งอยู่ห่างจากที่ว่าการอำเภอศิลาลาด ระยะทาง 2 กิโลเมตร และห่างจากสถานีตำรวจภูธรอำเภอศิลาลาด ระยะทาง 2 กิโลเมตร สภาพทางภูมิศาสตร์ของหมู่บ้าน ส่วนใหญ่จะเป็นป่าดงเค็ง ซึ่งมีความอุดมสมบูรณ์ของป่าไม้สัตว์นานาชนิด และพืชผักผลไม้จะมีตามฤดูกาล นอกจะมีป่าแล้วยังมีหนองน้ำ เรียกว่า “หนองถ่ม” หนองนี้สามารถเก็บน้ำได้ตลอดปี และเป็นแหล่งอาหารของชุมชนบ้านดงเค็งได้เป็นอย่างดี

บ้านดงเค็งมีวัตถุชิ้นสำคัญ มีลักษณะเป็นเหมือนครก และสาก แต่เป็นหิน วรรณนามูลเซอ (2557: สัมภาษณ์) เล่าว่า ขณะที่ตนอายุประมาณ 40 ปี มีผู้จ้างไปเฝ้ารถแทรกเตอร์ที่ทางหลวงนำมาทำพังกันน้ำ คนขับรถแบ็คโฮ ได้นำหินที่มีลักษณะคล้ายสากมาให้ จึงเกิดความสงสัย คนขับรถแบ็คโฮจึงเล่าให้ฟังว่า เมื่อนำไปไว้ที่บ้านรู้สึกแปลก ๆ เหมือนมีใครมองอยู่ตลอดเวลา และลูกน้อยของเค้าก็ร้องไห้ไม่ยอมหยุดจึงแน่ใจเลยว่าต้องเกิดจากหินที่มีลักษณะเหมือนสากนี้แน่นอน จึงได้นำหินมาให้ตน และต่อมาตนไปพบกับหินชิ้นที่สอง และชิ้นสาม มีลักษณะคล้ายครก จึงนำกลับมาที่บ้านล้างให้สะอาด หินทั้งสองชิ้นที่เป็นเหมือนครกได้เรื่องแสงจึงนำหินทั้งสามมาประกอบกันจึงรู้ว่า หินทั้งสามนี้เป็นของคู่กันเหมือนครกกับสากปัจจุบัน ซึ่งต่อมาตนได้นำหินชิ้นที่เหมือนสาก ไปหาหมอดู และหมอดูได้กล่าวว่าหินนี้เป็นดี หินวิเศษ หินนี้ไม่ได้ตกอยู่กับใครง่าย แต่เมื่อมาอยู่ด้วยแล้วจะเป็นหินที่นำพาความสุขมาให้ คนในครอบครัว และหมอดูก็ได้หายไปอีกว่า หินนี้มีอายุหลายร้อยปีหรือเป็นพันปีแล้ว มีมาตั้งแต่ยุคขอมรุ่งเรือง พร้อมกับกับปู่พระโกนา เพราะปู่พระโกนา

### 2.2.3 เสา บ้านหนองขาม ตำบลสะพุง อำเภอศรีรัตน

บ้านหนองขาม ตำบลสะพุง อำเภอศรีรัตนตั้งอยู่บริเวณตอนกลางค่อนไปทางตะวันออกเฉียงใต้ของจังหวัดศรีสะเกษ มีลักษณะเป็นที่ราบลุ่มสลับกับที่ราบลอนลูกคลื่น ซึ่งต่อเนื่องจากเขตที่สูงทางตอนใต้ของจังหวัดศรีสะเกษ ในเขตอำเภอกันทรลักษ์ มีลำน้ำธรรมชาติไหลผ่านคือลำห้วยตามาย ซึ่งเป็นแหล่งน้ำธรรมชาติสายใหญ่ กลุ่มชาติพันธุ์หลักได้แก่ชาวกูย (หรือกวยหรือส่วย) ซึ่งพูดภาษากูย รองลงไปคือกลุ่มชาติพันธุ์ชาวเขมรซึ่งพูดภาษาเขมรสูงหรือขแมร์เลอ, ชาวเยอซึ่งพูดภาษากูยเยอ และชาวลาวซึ่งพูดภาษาลาว

เทียม อินตะนัย (2556: สัมภาษณ์) เล่าว่า “บริเวณหนองที่อยู่หลังบ้านมีเสาอยู่หลักหนึ่ง ที่ฝังอยู่ มีชาวบ้านไปขุดออก เนื่องจากเห็นว่ามันกีดขวาง แต่ ขุดแล้วขุดอีกก็ไม่สามารถนำเสาออกจากหนองได้ ใช้เวลาขุดหลายวันจนสามารถนำเสาออกมาได้ ภายหลังชาวบ้านที่ขุดเสาก็ป่วย และเสียชีวิต จึงต้องตั้งศาลเพื่อเป็นการขอขมา หนองน้ำที่มีขนาดใหญ่ซึ่งเชื่อกันว่า ช้างเดินทางผ่านมาทางนี้ประจำ และชอบลงเล่นน้ำในช่วงเย็น เรียกกันว่า เป็นทางช้างผ่าน เนื่องจากเป็นป่าใหญ่ และไม่มีบ้านผู้คนอาศัย ถนนหนทางจึงเป็นทางเดินของช้าง” อาจสันนิษฐานได้ว่าเมื่อครั้งที่มีศึกสงคราม ผู้ดูแลช้างในการสู้รบหรือความชำนาญนำช้างมาที่หนองเป็นประจำ จนเรียกได้ว่าเป็นทางช้างผ่านจึงต้องการทำสัญลักษณ์ไว้เพื่อบ่งบอกว่าพื้นที่ดังกล่าวนี้เป็นของตน เนื่องจากไม่มีใครเป็นเจ้าของ โดยการปักเสาไว้ แต่เมื่อเวลาผ่านไป เสาหลักนั้นก็จมหายไปอยู่ใต้ดินเหลือเพียงตอที่โผล่ขึ้นมา

### 2.2.4 ไหล่หูกู บ้านศาลา ตำบลศาลาโรงตาเงิน อำเภออุทุมพรพิสัย

บ้านศาลามีเนื้อที่ทั้งหมดประมาณ 756 ไร่ 80 ตารางวา แบ่งออกเป็นพื้นที่ของหมู่บ้าน 59 ไร่ 80 ตารางวา และพื้นที่ทางการเกษตร 697 ไร่ พื้นที่โดยมากล้อมรอบด้วยทุ่งนา มีป่าไม้ทางทิศตะวันตกของหมู่บ้าน พื้นที่ส่วนมากเป็นที่ลุ่มดอน ดินร่วนปนทราย สภาพดินมีความอุดมสมบูรณ์ดี มีน้ำบริบูรณ์ จึงเป็นเขตเพาะปลูกที่สำคัญของหมู่บ้าน สภาพดินที่เป็นที่ลุ่มดอนทำให้น้ำท่วมถึงได้ยาก ชาวบ้านจึงไม่ค่อยประสบกับปัญหาน้ำท่วม

บ้านศาลามีไหล่หูกู ซึ่งเป็นโบราณวัตถุ มีลักษณะเป็นรูปทรงรีป่องออก ค่อนมาทางด้านบน ส่วนที่ป่องออกมาจะมีหูสี่หู ติดอยู่ ลักษณะของหู จะเป็นเส้นทรงกลม โค้งงอเป็นรูปวงรีติดอยู่ ทำจากดินเหนียวเผา และเคลือบเงา สันนิษฐานว่าเป็นโบราณวัตถุสมัยกรุงสุโขทัยตอนปลาย (ไหล่หูกู, 2557: ออนไลน์)

พระอธิการแสวงบุญญาภูโร (2557: สัมภาษณ์) เล่าว่า ไหล่โบราณนี้ขุดพบเมื่อประมาณ 30 ปีที่แล้วขุดพบโดย นายธนู จันทสุข ในที่ดินของนายไฉ่ บุตรมาลา ในอดีตบริเวณดังกล่าวมีลักษณะเป็นเนินสูง นายไฉ่ และนายธนูได้ไปขุดหาหนู เมื่อขุดลึกลงไปประมาณ 1 เมตร พบไหข้างซึ่งภายในไหโบราณมีวัตถุบางอย่างลักษณะคล้ายทองอยู่เป็นจำนวนมาก จึงได้กลับดินไว้ตามเดิม ไม่บอกให้นายไฉ่ทราบ พอกลับถึงบ้านนายธนูจึงภรรยาทราบ และกลับมาขุดอีกครั้ง แต่ไม่พบทองเหมือนครั้งแรก แต่สิ่งที่ขุดได้คือไหโบราณ 4 หู ทั้งสองได้นำไหโบราณนี้มาเก็บไว้ที่บ้าน

เมื่อนำมาไว้ในบ้านปรากฏว่าอยู่ไม่เป็นสุข เจ็บไข้ได้ป่วยตลอดเวลา ซึ่งเชื่อว่าเกิดจากอาถรรพ์ของไหโบราณนี้ ทั้งสองจึงนำเอาไหโบราณนี้ไปทิ้งไว้ที่อื่น แล้วอาการเจ็บไข้ได้ป่วยนั้นก็หายไป ทางวัดบ้านศาลาเห็นว่าเป็นของเก่าแก่จึงนำเอาไหโบราณนี้มาเก็บไว้ที่วัด โดยแรก ๆ พระในวัดก็จะฝันเห็นหญิงชรา อายุประมาณ 80 ปี แต่งชุดขาว หลายคนเดินวนรอบไห คล้ายการทำพิธีกรรมบางอย่าง แต่หลังจากนั้นก็ไม่มีเหตุการณ์ประหลาดเกิดขึ้นแต่อย่างใด อาจเป็นเพราะนำมาเก็บไว้ในบริเวณวัด

## 2.3 สถานที่ศักดิ์สิทธิ์

### 2.3.1 ภูตผิง ผีโพธิ์ บ้านหนองสะเต็ง เทศบาลตำบลอุทุมพรพิสัย

บ้านหนองสะเต็ง ตั้งอยู่หมู่ที่ 5 เทศบาลตำบลอุทุมพรพิสัย อำเภออุทุมพรพิสัย จังหวัดศรีสะเกษ ห่างจากตัวอำเภอไปทางทิศใต้ ถนนอุทุมพร-ปราสาท ระยะทางราว 1 กิโลเมตร เป็นหมู่บ้านเล็ก ประชากรจึงมีไม่มากนัก เพราะเป็นหมู่บ้านที่แยกออกมาจากสระกำแพงใหญ่ เป็นหมู่บ้านที่ไม่มีวัดไม่มีโรงเรียนมีเพียงศาลาประชาคมหลังเล็ก ๆ ไว้ประกอบพิธีกรรมทางศาสนาตงผีโพธิ์นี้ติดกับช่องอีสานเขียว

บริเวณตงผีโพธิ์จะประกอบไปด้วยต้นไม้ขึ้นหนาทึบ ทั้งต้นไม้ใหญ่เล็ก ขึ้นจนรกเต็มพื้นที่ของตงผีโพธิ์ ซึ่งใช้สำหรับเผาศพของคนในหมู่บ้าน ผีที่ตงนี้หลอกแม้กระทั่งตอนกลางวัน มีผู้พบสุนัขวิ่งไปวิ่งมาในตง ทำให้ได้ยินเสียงวิ่งกระโดด บางครั้งถึงกับวิ่งตัดหน้าคนที่กำลังเดินอยู่ ในเวลากลางคืนผู้ใดออกหาสัตว์น้ำใกล้กับตงผีโพธิ์ จะได้ยินเสียงคล้ายคนเล่นน้ำ ปัจจุบันตงผีโพธิ์ถูกแปรสภาพจากพื้นที่ตงป่าที่รกทึบ เป็นทุ่งนาที่โล่งเตียน เหมาะแก่การทำนา เหลือทิ้งไว้เพียงชื่อตงผีโพธิ์ กับต้นไม้ที่ล้มไถ่ตายในอดีตหากจะเดินทางเข้าตัวเมืองอำเภออุทุมพรพิสัย ต้องข้ามช่องอีสานเขียวเป็นสะพานไม้ ใครจะไปมาค้าขาย ชาวบ้านเล่าว่า ต้องเดินทางตั้งแต่เช้ามีด พอข้ามสะพานมาสักพักก่อนจะถึงบริเวณหนองสะเต็ง จะมีผู้หญิงยืนอยู่ข้างทางแล้วร้องถามว่าจะไปไหน คนที่จะไปขายของจึงตอบว่าไปขายผักในเมืองอำเภอหญิงผู้นั้นจะพูดต่อว่า มา ๆ พักก่อนค่อยเดินทางต่อพร้อมกัน เพราะเข็นรถมาไกล อีกอย่างถนนหนทางแต่ก่อนเป็นดินเหนียว การเดินทางจึงไม่สะดวกนัก จากนั้นคนขายผักกับผู้หญิงคุยกันไปเรื่อย ๆ พอหายเหนื่อยคนขายผักจึงชวนผู้หญิงคนนั้นเดินทางต่อปรากฏว่าไม่มีผู้หญิงอยู่ ณ บริเวณนั้นเลย ร้องตะโกนก็ไม่พบเสียงตอบรับ จึงรู้ว่าตนนั้นถูกผีหลอก จึงรีบพากันเข็นรถผักไปที่ตัวเมืองอำเภอ พอจะถึงบ้านหนองเต็ง ฟ้าเริ่มสว่างแล้ว จึงรีบเดินทางเข้าตัวอำเภอ จนเป็นเล่าขานกันสืบมา

ปัจจุบันหนองสะเต็งไม่หลงเหลือเป็นหนองแล้ว เหลือเพียงต้นไม้ไม่กี่ต้น ตอนนี้อยากกลับเป็นทุ่งนาแล้ว ช่วงเวลาผ่านไปไม่ถึงสิบปี ช่วงระยะทางจากหนองสะเต็งถึงสะพานข้ามช่องอีสานเขียว มักเกิดอุบัติเหตุบ่อยครั้ง

### 2.3.2 ลำห้วยบ้านห้วยตึกชู ตำบลห้วยตึกชู อำเภอภูสิงห์

บ้านห้วยตึกชู มีเนื้อที่ทั้งหมดประมาณ 700 ไร่ พื้นที่โดยมากล้อมรอบด้วยทุ่งนาเป็นที่ราบสูง สภาพดินอุดมสมบูรณ์เหมาะแก่การเพาะปลูกเป็นอย่างดี มีจำนวนหลังคาเรือน 145 หลัง ประชากรทั้งหมด 681 คน แบ่งเป็นชาย 343 คน หญิง 338 คนมีแหล่งน้ำหลักไว้ใช้สอยสำหรับคนในชุมชนคือ ฝายห้วยตึกชู คนในชุมชนส่วนใหญ่ประกอบอาชีพทำ

ชาวบ้านส่วนใหญ่เล่าว่าตนเองมีบรรพบุรุษเป็นชาติพันธุ์เขมร ที่อพยพย้ายมาจากกัมพูชา ภาษาที่ใช้ส่วนใหญ่จึงเป็นภาษาเขมร ซึ่งปัจจุบันก็ยังคงใช้ภาษาเขมรในการสื่อสารกันอยู่ อีกทั้งยังมีวัฒนธรรม วิถีชีวิต ความเป็นอยู่ที่น่าสนใจ โดยอาศัยความทรงจำของชาวบ้านในการช่วยให้ข้อมูลเพื่อนำไปสู่การค้นหา ความเป็นอัตลักษณ์ของชุมชน ไบว์ ศรีสิงห์ (2557: สัมภาษณ์) เล่าว่า การตั้งถิ่นฐานบ้านห้วยตึกชูเมื่อ 200 กว่าปีมาแล้ว ประชาชนอพยพจากเขมรกรอม (เขมรล่าง) มาอาศัยอยู่เป็นหมู่บ้าน โดยแต่งตั้งให้นายชื่น เป็นผู้ดูแลปกครองลูกบ้าน พื้นที่รอบหมู่บ้านเป็นป่าอุดมสมบูรณ์ไปด้วยสัตว์ป่า และมีลำห้วยตึกชูที่มีสัตว์น้ำจำนวนมากเป็นแหล่งทำมาหากินของชาวบ้าน

จากข้อมูลดังกล่าวทำให้เชื่อกันว่าเป็นลำห้วยที่ศักดิ์สิทธิ์ และที่เคารพบูชา เล่าสืบกันมาว่าลำห้วยแห่งนี้มีโดนกะแซไท เป็นอารักษ์อยู่ คำว่า “โดนกะแซไท” เป็นภาษาเขมร (โดน ใช้เรียกนำหน้าชื่อ



ผู้หญิงวัยชราที่เป็นเพยดา อารักษ์หรือพระภูมิเจ้าที่ กะแซไท แปลว่าเศรษฐี) เมื่อครั้งยายกะแซไท มีชีวิตอยู่ ยายกะแซไทใช้ชีวิตอยู่ต่างจากผู้อื่น อยู่ตัวคนเดียวขูดหัวข้าวด้วยน้ำมะพร้าว กินแต่น้ำมะพร้าว ไม่กินน้ำอื่น ๆ เวลาอาบน้ำก็จะอาบน้ำบ่อเล็กๆ ไสสะอาด น้ำที่อาบก็จะดูแลเป็นอย่างดีไม่ให้ใครไปยุ่ง ในส่วนนี้เลย จนกระทั่งยายกะแซไทเสียชีวิตลง จึงไปเป็นอารักษ์ดูแลรักษาลำห้วยตึกชูแห่งนี้

มีเรื่องเล่าว่านกที่บินข้ามลำห้วยนั้นต้องตายทุกตัว หรือหากผู้ใดไปรบกวนหรือ กระทำสิ่งที่ไม่ดีก็จะมีอันเป็นไป ฉะนั้นเมื่อชาวบ้านพากันไปหาปลาหรือไปเก็บผักหักพืงก็จะเคารพบูชา บอกกล่าวก่อน มักมีปรากฏแปลกๆ ให้เห็นอยู่เรื่อย ใครต้องการปลาไปทำอาหารก็จะนำดอกไม้ไปกราบ บอกกล่าวขอปลากับท่าน ปาฏิหาริย์ก็จะเกิดขึ้นคือมีปลากระโดดขึ้นมาบนฝั่ง ชาวบ้านจึงรำลือ และเคารพ นับถือมาตลอด อาทิ มีเณร 2 รูป อยากรทดลองวิชาเรียน เพราะได้ยินชาวบ้านรำลือกันว่าห้วยตึกชูศักดิ์สิทธิ์ เป็นอย่างมาก จึงลงไปในลำห้วย และให้เณรอีกรูปรออยู่ข้างบนฝั่ง หลังจากนั้นไม่มีวีแววของเณรรูปนั้น ที่จะขึ้นฝั่งมาเลย นอกจากนี้ยังมีเหตุประหลาดเกิดขึ้นทำให้ชาวบ้านตกใจคือชาวบ้านพบจระเข้เผือกอยู่ใน ลำห้วย สันนิษฐานว่านั่นก็คือเณรที่ลงไปนั้น

## 2.4 พิธีกรรมศักดิ์สิทธิ์

### 2.4.1 กล้วยทองคำ หมู่บ้านไพร ตำบลไพร อำเภอนวนนาญ

บ้านไพรมีเนื้อที่ทั้งหมดประมาณ 1,855 ไร่ แบ่งออกเป็นพื้นที่ที่ตั้งของหมู่บ้าน ประมาณ 600 ไร่ และพื้นที่ทางการเกษตรประมาณ 1,255 ไร่ พื้นที่โดยมากล้อมรอบด้วยทุ่งนา หนองน้ำ และห้วย จึงเป็นหมู่บ้านที่ความอุดมสมบูรณ์ทางทรัพยากรทางธรรมชาติ

ชาวเขมร-ส่วย ในอดีตเมื่อบุตรหลานแต่งงาน ต้องดูตำราที่ชื่อว่า เจกเมียะ (กล้วยทองคำ) ตำรานี้บันทึกไว้ในสมุดข่อย ปัจจุบันไม่นิยมใช้กันแล้ว ซึ่งเจกเมียะ มาจากความเชื่อในนิทาน เรื่องฤกษ์ดีของชายชาวนาที่ปลุกกล้วยตรงเวลาฤกษ์ที่โหรในราชสำนักบอกไว้ มาก สิงห์โท (2557: สัมภาษณ์) ได้เล่าว่า พระราชาจะลงเส้าหลักเมืองจึงให้โหรดูฤกษ์ที่ดีที่สุด โหรก็กำหนดเวลาให้ และเมื่อถึงเวลา ก็เอาเส้าลงหลุม แต่ปรากฏว่าคลาดไป 1 นาที ในขณะที่เดียวกันมีชายผู้หนึ่งปลุกกล้วยตามฤกษ์นั้น การเอา เส้าหลักลงหลุมนั้น ผลปรากฏว่าไม่ได้ผลดีดังทำนาย พระราชาจึงสั่งประหารชีวิตโหรนั้นเสีย แต่ชาย ผู้ปลุกกล้วย เมื่อกล้วยโตขึ้นกลับออกลูกมาเป็นทองคำ ซึ่งสะท้อนให้เห็นว่าฤกษ์ดีนั้นมิผลต่อชะตาชีวิต ดังนั้นการแต่งงานที่ถือให้บุตรธิดามีเหย้าเรือนจึงเป็นสิ่งสำคัญที่จะต้องเลือกฤกษ์ให้ดีที่สุด

จากที่กล่าวมาทั้งหมด จะพบว่าเรื่องเล่าศักดิ์สิทธิ์ช่วยให้ผู้คนในปัจจุบันรับรู้ความหมาย จากสัญลักษณ์ทางภาษาของเรื่องเล่าที่เกี่ยวข้องกับคน และสังคม รวมถึงรูปธรรม นามธรรมที่ศักดิ์สิทธิ์ ดังที่ Clifford Geertz ได้ให้ความหมายเกี่ยวกับสัญลักษณ์ว่า สัญลักษณ์คืออะไรก็ตาม การกระทำ เหตุการณ์ คุณลักษณะหรือความสัมพันธ์ ที่ใช้เป็นสื่อแนวความคิด (Conception) ซึ่งแนวความคิดคือ ความหมาย ของสัญลักษณ์ (อคิน รพีพัฒน์, 2551: 77) ดังนั้นสัญลักษณ์จึงเป็นสิ่งจำเป็นสำหรับการดำเนินชีวิตในทาง สังคมทุกรูปแบบ เพราะเป็นรูปแบบของความคิดที่สัมผัสได้ เป็นข้อสรุปของประสบการณ์ที่เรามองเห็น เป็นรูปธรรมของความคิด ทักษะในการตัดสินใจ ความปรารถนาและความเชื่อของมนุษย์ ให้ความหมาย ของสัญลักษณ์มีลักษณะเป็นส่วนรวม ที่คนในสังคมรับรู้ร่วมกัน และใช้สัญลักษณ์ในการติดต่อสื่อสารระหว่างกัน รวมทั้งวัฒนธรรมเป็นสิ่งที่เกิดจากการสั่งสมและการเรียนรู้ที่ทำให้เกิดประสบการณ์ในชีวิตมนุษย์



## อภิปรายผลการวิจัย

เนื่องจากการวิจัยครั้งนี้ใช้ระเบียบวิธีวิจัยทางคติชนวิทยา การวิจัยในครั้งนี้ทำให้ทราบว่าเรื่องเล่ามีบทบาทสำคัญต่อชีวิตมนุษย์และสังคมในหลายด้าน (ประยูร ทรงศิลป์, 2542: 6) คาล โครน (Kaarle Krohn) นักคติชนวิทยาชาวฟินแลนด์ และสติธ ทอมป์สัน (Stith Thompson) ได้สรุปสาระสำคัญของทฤษฎีการแพร่กระจายคือของเรื่องเล่าว่า น่าจะเกิดขึ้นจากที่ใดที่หนึ่งก่อนแล้ว ก็แพร่กระจายไปสู่แหล่งอื่น ๆ ประเพณีการเล่าเรื่องเล่าเป็นสิ่งที่ปรากฏในทุกสังคม แต่ละสังคมต่างก็มีวิธีการอนุรักษ์เรื่องเล่า บางสังคมอนุรักษ์เรื่องเล่าด้วยการเล่าสืบต่อกันมา บางสังคมอนุรักษ์ด้วยการบันทึกเป็นลายลักษณ์ ในสังคมที่ถ่ายทอดการเล่าเรื่องเล่าสืบต่อกันมา หากปราศจากผู้รับช่วงสืบต่อกันมาและไม่มีการบันทึกเป็นลายลักษณ์อักษรเก็บไว้ นับวันที่จะค่อย ๆ หดไปจากสังคมนั้น ๆ (จารุวรรณ ธรรมวัตร, 2530: 20)

อัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมสามารถสะท้อนความคิดของกลุ่มชน ดังที่คลิฟฟอร์ด เกียร์ซ (Clifford Geertz) สุริยา สมุทคุปดี และคณะ, 2540: 13-14) ได้นำเสนอว่า "ความคิด" (Thought) สามารถพิจารณาได้ 2 ส่วนคือ ส่วนที่เป็นกระบวนการและส่วนที่เป็นผลผลิตหรือตัวความคิด ความคิดจึงมีความหมายครอบคลุมทั้งสิ่งที่กำลังเกิดขึ้น และเป็นไปในหัวสมองของคนและสิ่งที่ถูกถ่ายทอดออกมาเป็นการกระทำหรือพฤติกรรมทั้งในระดับปัจเจกบุคคลและระดับสังคม

ดังนั้นอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมที่สะท้อนจากเรื่องเล่าศักดิ์สิทธิ์ก็คือ การเชื่อมโยงวิถีคิดทางความเชื่อศาสนาทั้งผี พราหมณ์ และพุทธ ทั้งหมดนั้นมาจากสภาพภูมิศาสตร์ที่ตั้งทางวัฒนธรรมของจังหวัดศรีสะเกษสอดคล้องกับ นภาพรณี หะวานนท์ (2552) ได้อธิบายเกี่ยวกับวิธีการศึกษาเรื่องเล่าในงานศึกษาทางสังคมศาสตร์ไว้ว่า วิธีการศึกษาเรื่องเล่า ให้กรอบการมองที่ช่วยให้นักวิจัยสามารถเข้าถึงประสบการณ์ของบุคคลผ่านเรื่องราว ด้วยมนุษย์เรานั้นอยู่ภายใต้อิทธิพลของเรื่องเล่าของตนเอง และของผู้อื่น เรื่องเล่าเป็นบันทึกประสบการณ์ของมนุษย์ที่ถูกสร้างขึ้นผ่านเรื่องราวที่ถูกนำกลับมาเล่าใหม่ วิธีการศึกษาเรื่องเล่าจึงเหมาะกับการศึกษาความซับซ้อนของชีวิต เพราะเรื่องเล่าเปิดพื้นที่ให้คนสามารถนำเรื่องต่างๆ กลับมาเล่าใหม่ได้อีกครั้ง คนมองความสมเหตุสมผลในชีวิตของตนเองตามเรื่องเล่าที่มีอยู่ ดังนั้นความเข้าใจชีวิตจึงไม่ใช่การตั้งคำถามว่าชีวิตเป็นอย่างไร แต่เป็นการตั้งคำถามว่าชีวิตได้รับการตีความ และตีความใหม่อย่างไร

## บรรณานุกรม

- จารุวรรณ ธรรมวัตร.(2530). *คติชาวบ้าน*. มหาสารคาม: มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ มหาสารคาม.
- นภาพรณ์ ทะวานนท์. (2552). “วิธีการศึกษาเรื่องเล่า: จุดเปลี่ยนของการวิจัยทางสังคมศาสตร์” *วารสาร  
 กลุ่มน้ำโขง* ปีที่ 5 ฉบับที่ 2 พฤษภาคม-สิงหาคม.
- ปรีดา เฉลิมเผ่า กอนันตกุล. (2546). “โลกศักดิ์สิทธิ์กับโลกสามัญในชีวิตทางสังคม,” ใน *เจ้าแม่ คุณปู่ ช่างซอ  
 ช่างฟ้อน และเรื่องอื่น ๆ ว่าด้วยพิธีกรรมและนาฏกรรม*. หน้า 2-4. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยา  
 สิรินคร, 2546.
- ประยูร ทรงศิลป์. (2542). *การศึกษาวิเคราะห์ตำนานและนิทานพื้นบ้านเขมรภาคที่ 1-9*. กรุงเทพฯ:  
 ภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ สถาบันราชภัฏธนบุรี.
- มานิตย์ ไศกค้อ. (2554). *ตำนานปลาบึก: พหุลักษณะและความสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์*. วิทยานิพนธ์  
 ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.
- รัตนา โตสกุล. (2548). *มโนทัศน์เรื่องอำนาจ*. กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ คณะกรรมการ  
 สภาวิจัยแห่งชาติ สาขาสังคมวิทยา.
- วลีรัตน์ มันทุราช. (2547). *การศึกษาวิเคราะห์นิทานพื้นบ้านเขมรถิ่นตำบลศรีสะอาด อำเภออุษันท์ จังหวัด  
 ศรีสะเกษ*. วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาเขมรศึกษา มหาวิทยาลัยศิลปากร.
- สุรียา สมทศปดี และคณะ, 2540 “*วิถีคิดของคนไทย: พิธีกรรม “ช่วงผีฟ้อน” ของ “ลาวข้าวจ้าว” จังหวัด  
 นครราชสีมา*” รายงานการวิจัยห้องไทยศึกษานิตน์ สำนักวิชาเทคโนโลยีสังคม มหาวิทยาลัย  
 เทคโนโลยีสุรนารี
- สุวิทย์ มาประสงศ์, ม.ป.ป. *ความเชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในบริบทการเปลี่ยนแปลงกับการปรับความสัมพันธ์  
 ของคนในท้องถิ่น*. สืบค้นเมื่อวันที่ 23 มีนาคม 2558, จาก [www.ysl-history.com/Synthesis/004.doc](http://www.ysl-history.com/Synthesis/004.doc)
- ไหสีหู่. (2557). สืบค้นเมื่อวันที่ 14 กันยายน 2557, จาก [http://culture.pn.psu.ac.th/digitalmuseum/  
 maparea/popups/molr1p2z1.html](http://culture.pn.psu.ac.th/digitalmuseum/maparea/popups/molr1p2z1.html)
- อคิน รพีพัฒน์, ม.ร.ว. (2551). *วัฒนธรรมคือความหมาย: ทฤษฎีและวิธีการของคลิฟฟอร์ด เกียร์ซ*. กรุงเทพฯ:  
 ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).
- เอเจียน แอมอนิเย. (2539). *บันทึกการเดินทางในลาว ภาคหนึ่ง พ.ศ. 2438*, แปลจาก Voyage dans  
 leLaos Tome Premier 1895. โดย ทองสมุทรร โดเร และ สมหมายเปรมจตติ. เชียงใหม่: สถาบันวิจัยสังคม  
 มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

## สัมภาษณ์

- คำมี อนันต์. สัมภาษณ์, เมื่อวันที่ 11 สิงหาคม 2557.
- ชอน จิบจันทร์. สัมภาษณ์, เมื่อวันที่ 10 ตุลาคม 2557.
- เทียม อินตะนัย. สัมภาษณ์, เมื่อวันที่ 19 กรกฎาคม 2557.
- น้อย ธรรมรส. สัมภาษณ์, เมื่อวันที่ 8 มิถุนายน 2557.
- บัว ทวีสาร. สัมภาษณ์, เมื่อวันที่ 13 ธันวาคม 2557.
- ไปว์ ศรีสิงห์. สัมภาษณ์, เมื่อวันที่ 15 พฤศจิกายน 2557.

พระอธิการแสงปญญาธุโร. สัมภาษณ์, เมื่อวันที่ 10 สิงหาคม 2557.

มาก สิงห์โท. สัมภาษณ์, เมื่อวันที่ 18 ตุลาคม 2557.

วรรณนา มูลเซอ. สัมภาษณ์, เมื่อวันที่ 24 สิงหาคม 2557.

สมพร อาจทำ. สัมภาษณ์, เมื่อวันที่ 25 ตุลาคม 2557.

เสาร์ วิสุทธิ์. สัมภาษณ์, เมื่อวันที่ 20 กรกฎาคม 2557.

# ภาษา เรื่องเล่า และวาทกรรมว่าด้วยอีสาน

1. จักรวาลวิทยาในตัวตนและพิธีกรรมป้าดตึง 308  
ของกลุ่มชาติพันธุ์ไทดำบ้านนาป่าหนาด  
อำเภอเซียงคาน จังหวัดเลย  
*ณัฐจันรี เตชะแก้ว*  
.....
2. ตำนานและเรื่องเล่าข้ามรัฐ: การร้อยเรียงชุมชน 320  
ชาติพันธุ์ผู้ไทข้ามรัฐชาติ  
*พสุธา โกมลมาลย์, จักรพันธ์ ชัดชุ่มแสง และรักชนก ชำนาญมาก*  
.....
3. “แซบอีหลี-ดีลิเนียส!": การประกอบสร้างอัตลักษณ์ 341  
“เสี้ยวนักสืบ” ในบันเทิงคดีสืบสวนสอบสวน  
ของวินทร์ เลียววาริณ  
*ธงชัย แซ่เจี๋ย*  
.....

## จักรวาลวิทยาในตัวตนและพิธีกรรมป่าดง ของชาวไทยตำบลนาป่าหนาด อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย

นางสาวณัฐฐิณี เตชะแก้ว<sup>1</sup>

อุมารินทร์ ตูลารักษ์<sup>2</sup>

สาขาวิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์

มหาวิทยาลัยขอนแก่น

### บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาจักรวาลวิทยาในตัวตนและพิธีกรรมป่าดงของชาวไทยตำบลนาป่าหนาด อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย ประเทศไทย ศึกษาโดยการเก็บรวบรวมข้อมูลเอกสาร ข้อมูลชุมชน การสัมภาษณ์พร้อมทั้งสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วม ผลการศึกษาพบว่า จักรวาลวิทยาในตัวตนและพิธีกรรมป่าดง ประกอบด้วยเมืองฟ้าและเมืองลุ่ม เมืองฟ้าคือที่อยู่ของแกน ส่วนเมืองลุ่มคือที่อยู่ของมนุษย์ ชาวไทดำนับถือแกนเชื่อว่าแกนเป็นผู้มีอิทธิฤทธิ์ มีอำนาจสูงสุด สามารถควบคุมจักรวาลทั้งหมดได้ อีกทั้งยังมีอำนาจควบคุมผีและมนุษย์ ผีบรรพบุรุษที่เสียชีวิตแล้วจะเดินทางไปมาระหว่างเมืองฟ้ากับเมืองลุ่ม ชาวไทดำเชื่อว่าผีบรรพบุรุษมีส่วนในการให้ความช่วยเหลือ และปกป้องคุ้มครอง ทำให้คนในครอบครัวได้รับความสุข อุดมสมบูรณ์ มนุษย์มีหน้าที่ทำพิธีกรรมป่าดงให้ผีบรรพบุรุษเพื่อแสดงความกตัญญู ผีบรรพบุรุษจะอยู่ดีกินดีอุดมสมบูรณ์หรือไม่จะขึ้นอยู่กับการทำพิธีกรรมป่าดงของลูกหลานผู้สืบผีเรือน ความเชื่อนี้ได้นำเสนอผ่านตัวตนและพิธีกรรมที่ยังคงแสดงให้เห็นถึงอำนาจและความสัมพันธ์ระหว่างผีกับมนุษย์ของชาวไทยตำบลนาป่าหนาดสืบเนื่องจนถึงปัจจุบัน

**คำสำคัญ:** จักรวาลวิทยา พิธีกรรมป่าดง ชาติพันธุ์ไทดำ

<sup>1</sup> นักศึกษาปริญญาโท สาขาวิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น  
E-mail: Kimupsorn\_nut@hotmail.co.th

<sup>2</sup> อาจารย์ภาควิชาภาษาไทยคณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น E-mail: umatul@kku.ac.th

## บทนำ

กลุ่มชาติพันธุ์ไทดำ (Taidam Ethnic group) เป็นชนกลุ่มใหญ่กลุ่มหนึ่งของชนชาติไทที่อพยพย้ายถิ่นฐานเข้ามาอาศัยในประเทศไทยด้วยเหตุผลทางการเมืองและกระจายกระจายอยู่ตามที่ต่าง ๆ มีชื่อเรียกหลายชื่อ เช่น ผู้ไทยดำ ไทยทรงดำ ไช่ง ไทยไช่ง ลาวไช่ง แต่หมายถึงกลุ่มชนเดียวกัน ชาวไทดำเรียกตนเองว่า “ไต” “ผู้ไต” “ผู้ไตดำ” (หรือไทดำ) ความหมายของคำว่า “ไต” คือ กลุ่มชาติพันธุ์คนไทสาขาหนึ่งที่มีความเป็นอิสระ คำว่า “ดำ” หมายถึงการแต่งกายด้วยเครื่องนุ่งห่มสีดำ ชื่อที่เรียกว่า “ไทดำ” จึงมีความหมายรวมว่า กลุ่มชาติพันธุ์คนไทสาขาหนึ่งในบรรดาหลายชนเผ่าที่แต่งกายด้วยสีดำ

ไทดำเป็นอีกหนึ่งกลุ่มชาติพันธุ์ที่มีประวัติการสืบทอดทางวัฒนธรรมมาเป็นเวลาช้านาน มีถิ่นฐานเดิมอยู่ในแคว้นสิบสองจุไทย ปัจจุบันคือจังหวัดเดียนเบียนฟูทางทิศตะวันตกเฉียงเหนือของประเทศเวียดนาม จากการศึกษาเอกสารทางประวัติศาสตร์พบว่าไทดำได้อพยพเข้ามาในประเทศไทยหลายครั้งและกระจายกระจายอยู่หลายพื้นที่ในประเทศไทย ชาวไทดำบ้านนาป่าหนาด อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย อพยพเข้ามาในประเทศไทยในปี พ.ศ. 2423-2428 เพชรตะบอง สิงห์หล่อคำ (2548) อธิบายไว้ว่า ไทดำบ้านนาป่าหนาดอพยพมาจากแคว้นสิบสองจุไทยครั้งที่ 5 ในสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวรัชกาลที่ 5 และมาตั้งบ้านเรือนอยู่ที่บ้านนาป่าหนาด เมื่อปี พ.ศ. 2460 จนถึงปัจจุบัน ชาวไทดำบ้านนาป่าหนาด ยังคงรักษาประเพณีและวัฒนธรรมเรื่อยมา โดยเฉพาะพิธีกรรมการปาดตัง ซึ่งเป็นพิธีกรรมหนึ่งที่ชาวไทดำทำเพื่อแสดงความกตัญญูต่อบรรพบุรุษที่เสียชีวิตไปแล้ว เนื่องจากชาวไทดำนับถือผีเรือนเป็นศาสนาของชีวิต พิธีกรรมการปาดตังจึงได้ปฏิบัติเป็นวัฒนธรรมสืบมาจนถึงปัจจุบัน

พิธีกรรมการปาดตัง คือพิธีกรรมที่มีการนำอาหารมาเช่นไห้ว “ผีเรือน” ที่ห้องผีบรรพบุรุษ โดยห้องนั้นเรียกว่า “กะล่อห้อง” คำว่า ปาดตัง แปลว่า วางตั้งไว้ ปาดตังจึงเป็นการนำเครื่องเช่นใส่ถาดไปวางตั้งไว้เพื่อเซ่นหรือเสนาให้กับผีพ่อแม่ และผีบรรพบุรุษทางฝ่ายพ่อผู้ล่วงลับไปแล้ว ได้มีของกินเหมือนเมื่อครั้งที่ยังมีชีวิตอยู่และให้ลูกหลานได้ระลึกถึง พร้อมทั้งขอพรให้ผีพ่อแม่ ผีแม่และผีบรรพบุรุษคุ้มครองให้อยู่เย็นเป็นสุข การทำพิธีกรรมปาดตังจะทำใน 2 ลักษณะคือ ปาดตังสำหรับผีผู้ตาย และปาดตังสำหรับผีผู้น้อย ผีผู้ตายเป็นผู้สืบเชื้อสายมาจากเจ้าหรือกษัตริย์ปกครองเมืองในสมัยก่อน ส่วนผีผู้น้อยจะเป็นคนสามัญชนทั่วไป ผีผู้ตายและผีผู้น้อยจะไม่ทำพิธีกรรมการปาดตังในวันเดียวกัน

เมื่อพิจารณาจากตัวบทและพิธีกรรมปาดตังแล้ว ผู้วิจัยพบว่ามีประเด็นที่น่าสนใจอันได้แก่เรื่องจักรวาลวิทยาในตัวบทและพิธีกรรมการปาดตังของชาวไทดำบ้านนาป่าหนาด บทความนี้จึงมุ่งศึกษาพิธีกรรมปาดตังว่าแสดงให้เห็นถึงระบบจักรวาลวิทยาของชาวไทดำอย่างไร และแสดงให้เห็นถึงความเชื่อดั้งเดิมของชาวไทดำที่มีมาตั้งแต่อดีตอย่างไร

## วัตถุประสงค์

เพื่อศึกษาจักรวาลวิทยาในตัวบทและพิธีกรรมการปาดตังของชาวไทดำ บ้านนาป่าหนาด อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย



## ขอบเขตของงานวิจัย

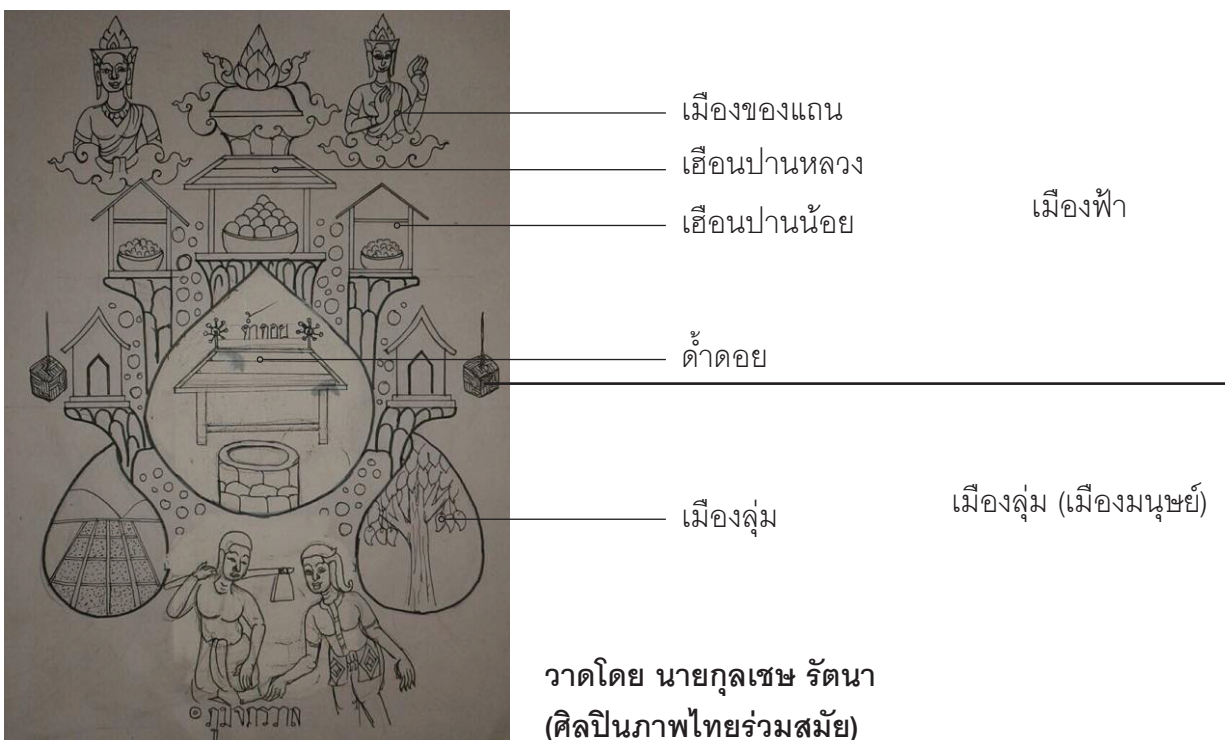
งานวิจัยชิ้นนี้เป็นงานวิจัยเชิงคุณภาพ (Qualitative Research) ศึกษาจากการเก็บข้อมูลตัวบท และพิธีกรรมการป่าดั่งของกลุ่มชาติพันธุ์ไทดำ บ้านนาป่าหนาด อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย ทั้งข้อมูลทางด้านเอกสาร การสัมภาษณ์ และสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วม

## ผลการวิจัย

จักรวาลวิทยา (Cosmology) หมายถึง ความรู้ว่าด้วยการแสวงหาความจริงที่เกี่ยวกับโลกและจักรวาล ในมิติต่างๆ ว่าด้วยการกำเนิดโครงสร้างของโลกและจักรวาล มโนทัศน์เรื่องจักรวาลวิทยามีความสัมพันธ์กับความเชื่อเหนืธรรมชาติอันเป็นเรื่องที่ชาวไทดำยอมรับอยู่ในจิตสำนึก ทั้งผี แถน และขวัญ สุมิตร ปิติพัฒน์ (2545) กล่าวว่า ความเชื่อทางศาสนาของไทดำเกี่ยวข้องกับเรื่องขวัญ ผี แถน (เทวดาหรือผีฟ้า) และสิ่งเหนืธรรมชาติต่างๆ จึงมีลักษณะศาสนาเป็นแบบวิญญาณนิยม (Animism) ซึ่งเป็นความเชื่อที่เน้นเรื่องผีหรือวิญญาณต่างๆ

จักรวาลวิทยาในตัวบทและพิธีกรรมป่าดั่ง ตามความเชื่อของชาวไทดำบ้านนาป่าหนาด อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย มี 2 ระดับคือ เมืองฟ้าและเมืองลุ่ม ชาวไทดำเชื่อว่ามนุษย์ที่เสียชีวิตแล้วขวัญ (วิญญาณ) จะออกจากร่างของมนุษย์ ความเชื่อนี้คล้ายกับแนวคิดเรื่องวิญญาณนิยม (Animism) ในสังคมชาวพุทธ มนุษย์ผู้ที่เสียชีวิตแล้วจะถูกนำไปเผาที่ป่าช้า แต่ก่อนจะเผาร่างมนุษย์ ผู้นำในการประกอบพิธีกรรมเผาศพจะมีคำสวดส่งผีให้ขวัญของผู้ที่ตายไปตามสถานที่ต่างๆ ที่ได้บอกทางให้ไป โดยเริ่มจากเมืองลุ่ม (เมืองมนุษย์) ไปจนถึงเมืองฟ้า (เมืองผีเมืองแถน) แต่พิธีกรรมการป่าดั่งเป็นพิธีกรรมที่ทำหลังจากที่มนุษย์ได้เสียชีวิตไปแล้ว กล่าวคือเป็นพิธีกรรมที่กล่าวเรียกผีบรรพบุรุษลงมาจากฟ้าเพื่อรับอาหารเช่นไผ่

## ภาพจำลองภูมิจักรวาลจากการศึกษาและสัมภาษณ์ในพิธีกรรมป่าดั่งของชาวไทดำบ้านนาป่าหนาด



จักรวาลวิทยาที่ปรากฏในตวับทและพิธีกรรมป่าดั่งประกอบด้วย 2 เมืองดังนี้

### 1. เมืองฟ้า

เมืองฟ้า ตามความหมายของชาวไทดำ คือเมืองที่อยู่บนฟ้า เป็นเมืองที่ใหญ่และกว้างขวางมาก มีความอุดมสมบูรณ์ ผู้ที่อาศัยอยู่บนเมืองฟ้าประกอบด้วยวิญญาณบรรพบุรุษ บรรพชน ทั้งตระกูลผู้ดำ และผู้น้อย แถน (เทวดา) ทั้ง 10 แถน เป็นเมืองที่เป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ เมืองฟ้าจึงเปรียบเสมือนเมืองสวรรค์ของชาวไทดำ ประกอบไปด้วยชั้นต่าง ๆ อีกหลายชั้น ซึ่งเป็นที่อยู่ของขวัญมนุษย์ประเภทต่าง ๆ สถานที่ที่อยู่บนเมืองฟ้าที่ปรากฏในพิธีกรรมการป่าดั่ง คือ เือนปานหลวง เือนปานน้อย และด้าดอย รวมทั้งการกล่าวถึงแถนด้วย

1.1 เือนปานหลวง เป็นที่อยู่ของตระกูลสิงลอคำ หมายถึงตระกูลที่เป็นกษัตริย์หรือผู้ปกครองของชาวไทดำ เมื่อมนุษย์จากตระกูลสิงลอคำเสียชีวิต ขวัญของสิงลอคำจะถูกบอกทางให้ไปอยู่บนเือนปานหลวง แต่ก่อนที่ขวัญจะเดินทางไปถึงเือนปานหลวงต้องผ่านสถานที่ต่าง ๆ หลายที่ เือนปานหลวงถือได้ว่าเป็นที่อยู่สูงที่สุดในจักรวาลของชาวไทดำ เป็นแดนที่เนรมิตได้ทุกอย่าง มีของทุกอย่างตามที่ใจปรารถนา ขวัญที่อาศัยอยู่ที่นี้ไม่ต้องทำงานให้ลำบากจะมีกินมีอยู่ตลอดปี

1.2 เือนปานน้อย เป็นที่อยู่ของขวัญของสิงลอ มนุษย์จากตระกูลสิงลอ เมื่อเสียชีวิตไปแล้วขวัญของสิงลอจะถูกบอกทางให้ไปอยู่บนเือนปานน้อย เป็นบริเวณที่อยู่บนฟ้า มีภูเขาสูงที่สุดในจักรวาล ก่อนที่ขวัญจะเดินทางไปถึงเือนปานน้อยต้องผ่านสถานที่ต่าง ๆ หลายที่เช่นเดียวกับตระกูลสิงลอคำ เือนปานน้อยถือได้ว่าเป็นที่อยู่สูงที่สุดรองลงมาจากเือนปานหลวง ขวัญที่อาศัยอยู่บริเวณนี้ไม่ต้องทำงานให้ลำบากจะมีกินมีอยู่ตลอดปี

1.3 ด้าดอย เป็นที่อยู่ชั้นสูงสุดของขวัญบรรพบุรุษคนสามัญชนที่ไม่ใช่เจ้า ประกอบด้วยสิ่งวิสิงกา และสิ่งกวาง บริเวณนี้จะคล้ายเมืองมนุษย์ มีบ้านเรือนและไร่นาต่าง ๆ ผู้ที่อาศัยอยู่จะต้องทำมาหากินและปลูกบ้านอยู่กันเอง นอกจากนี้ยังมีบ่อน้ำสำหรับกินใหญ่ใสสะอาดเรียกว่า บ่อน้ำล้างกินเย็น

1.4 เมืองของแถน แถนเป็นเทวดาที่อยู่เมืองฟ้า ผู้ที่อยู่เมืองนี้มีอำนาจเหนือสรรพสิ่งทั้งหลายสามารถดลบันดาลให้เกิดความเป็นไปต่าง ๆ มนุษย์จะต้องปฏิบัติตนให้ถูกต้องดีงาม เพื่อให้ได้รับความเมตตาจากแถน แล้วบันดาลให้เกิดความสุข ถ้าทำให้แถนโกรธหรือทำสิ่งที่ไม่ดีจะได้รับภัย ชีวิตของมนุษย์จึงตกอยู่ภายใต้อำนาจของแถน แถนตามความเชื่อของชาวไทดำมี 10 แถน ประกอบไปด้วย แถนหลวง แถนปัวกะลาวี แถนชาด แถนแนน แถนบุณ แถนเคอ แถนเคาะ แถนสิง แถนลัด และแถนนุงขาว แต่ละแถนจะมีหน้าที่ควบคุมโลกมนุษย์ที่แตกต่างกันไป ความตอนหนึ่งในตวับทที่ใช้ในพิธีกรรมป่าดั่ง ได้กล่าวถึงอำนาจของแถนไว้ว่า

“เออ ขวบฟ้า มาปี มีอดี ปีใหม่ ได้มาฮอดมาเถิงแล้ว โอบ่อแม่ ต้าวลอกอ ได้ หย่าเอาะ หย่ากำลงมากินข้าวป่าดั่ง ปอดต้า แม่ต้า มากินแกงหน่อลัม ต้มขาไก่ใส่หน่อลัม เข้าสูกลง งามตงปาด หยาดเหล้าลงกินอายุ ฟายเหล้าลงกินเทื่อ หย่าเอาะ หย่ากำ เจ้าปู่หล้า ญาหล้า เจือกันมากินจุน้ำ ปากัน มากินจุนพื้นมะมาปากันกิน กินแล้วให้กุ่มให้กวมลุดเต้า ลูหลานไปเสาะไปหามาตางให้ ปลอดภัย ให้ยังมีดีได้เอ็ดใจดีคือจ้งยังผู้ เอ็ดใจผู้คือจ้งผู้นองจาย อย่าปายไปใส่ลู่ใส่เต้าเนื้อ...”

**บทแปล** “ขณะนี้วันเวลาล่วงเลยมาถึงวันขึ้นปีใหม่แล้ว พ่อแม่ (เรียกชื่อ ตระกูลหรือสิง) ไปจำศีลกับถนบนฟ้าแล้ว ให้ลงมากินข้าวปาดตัง พ่อแม่แม่แม่มาให้ลงมากิน แกงหน่อไม้ส้ม ต้มข่าไก่ ใส่หน่อไม้ส้ม นี่ข้าวสุกแล้วยกกลงกวกข้าว ให้พ่อแม่แม่แม่มาให้กิน กลิ่นอายเหล่า กินอายของอาหาร ไปจำศีลกับถนบนฟ้าแล้ว ก็ชวนกันมากินทุก ๆ คนทุกคน กินแล้วให้ดูแล คุ่มครองลูกหลาน เดินทางไปที่ใดก็ขอให้ (ผี) ปลอดภัย ให้ได้อยู่ดี ทำใจให้ดีเหมือนเช่นผู้ที่ ยังมีชีวิตอยู่ ให้ทำใจรู้เหมือนเช่นน้องชาย อย่าทำให้ลูกหลานเจ็บไข้ได้ป่วย อย่าให้ได้รับสิ่งที่ไม่ดี”

สัมภาษณ์และตัวบท นายเด็ดยอด ไพศุณย์ (26-27 กันยายน 2558)

จากบทดังกล่าวเชื่อว่าเดือน 9 และเดือน 10 เป็นเดือนที่ผีบรรพบุรุษหรือผีเรือนที่ประจำอยู่กะล่อหอง ขึ้นไปจำศีลอยู่บนฟ้ากับพญาถนบนเป็นเวลา 1 เดือน เมื่อถึงเวลารับอาหารปาดตังจากลูกหลานที่อยู่ เมืองมนุษย์ก็จะอำลาถนบนลงมาอยู่ที่กะล่อหอง อำนาจของถนบนคือจะเป็นผู้อนุญาตให้ผีลงมาจับปาดตัง ประเพณีเช่นนี้จะตัดสินจากคนในหมู่บ้าน กล่าวคือหากสมาชิกในบ้านผู้ใดมีอันเป็นไป ทำในสิ่งที่ไม่ดี ได้รับความเดือดร้อนต่าง ๆ ในขณะที่ผีเรือนไม่อยู่เชื่อว่าถนบนจะกักตัวไม่ให้ผีเรือนลงมาจับปาดตัง ดังนั้น ผู้สืบสกุล (มนุษย์) ที่อยู่ในเมืองลุ่มจะต้องทำพิธีขอวิญญาณผีเรือนจากถนบน อำนาจของถนบนจึงมีอิทธิพล ต่อผีและมนุษย์ จากความสัมพันธ์ดังกล่าวแสดงให้เห็นถึงความสัมพันธ์ของโครงสร้างทางสังคมของชาวไทดำ และแสดงให้เห็นถึงความสัมพันธ์ระหว่างเมืองฟ้ากับเมืองลุ่มได้อย่างชัดเจน

จากการสัมภาษณ์แม่เสย ซ้อนเปี้ยยุง (สัมภาษณ์ 6 เมษายน, 2558) กล่าวว่า ขวัญของผู้ที่เสียชีวิตแล้ว ผู้นำในการประกอบพิธีกรรมการตายจะสอดส่งผีไปเมืองฟ้า ผีตระกูลสิงลอค่าจะไปอยู่ที่เฮือนปานหลวง ผีตระกูลสิงลอค่าจะไปอยู่ที่เฮือนปานน้อย และผีของตระกูลสามัญชนจะไปอยู่ที่ด้าดอย สถานที่ทั้ง 3 เป็นที่อยู่บนเมืองฟ้า แต่เมื่อสมัยก่อนชาวไทดำได้แบ่งให้อยู่แบบนี้เพราะตระกูลต่าง ๆ จะมีหน้าที่ต่างกันไป ตระกูลสิงลอค่าเป็นกษัตริย์ก็อยู่สูงที่สุด รองลงมาคือสิงลอค่าที่อยู่เฮือนปานน้อย โครงสร้างทางสังคมส่งผล ต่อความเชื่อและคนในสังคมก็ยึดถือปฏิบัติเป็นธรรมเนียมสืบต่อ ๆ กันมา เป็นที่ยอมรับในสังคม และเราจะประกอบพิธีกรรมปาดตังเพื่อเป็นการอัญเชิญวิญญาณหรือขวัญของผีบรรพบุรุษลงมาจับอาหารที่เรา ทำให้เพื่อให้ทุกท่านทุกคนได้กินดีอยู่ดี ไม่อดอยาก ถ้าผีบรรพบุรุษมีอาหารการกินที่อุดมสมบูรณ์ ลูกหลาน ก็จะพลอยได้รับความร่มเย็นเป็นสุขด้วย

จากการศึกษาตัวบทในพิธีกรรมและการสัมภาษณ์แสดงให้เห็นว่าชาวไทดำมีความผูกพันใกล้ชิดกับผีบรรพบุรุษ มีความเคารพยำเกรงต่อบรรพบุรุษที่ล่วงลับไปแล้ว (ผีเรือน) และมีวิถีชีวิตความเป็นอยู่ที่เรียบง่าย นอกจากนั้นพิธีกรรมปาดตังของชาวไทดำยังแสดงให้เห็นถึงระบบโครงสร้างทางสังคม ความสัมพันธ์ของคนในสายตระกูลเดียวกันและรวมไปถึงความสัมพันธ์ของคนในสังคมอีกด้วย

## 2. เมืองลุ่ม

เมืองลุ่ม (เมืองล่าง) คือเมืองที่มนุษย์อาศัยอยู่ อันได้แก่ บ้าน ประเทศ ดินแดน เมืองที่เป็นชุมชน อยู่ฝั่งตรงข้ามกับเมืองฟ้า เป็นเมืองที่มีการจัดตั้งตัวเมืองที่ประสานความเชื่อกับนิเวศวิทยา เนื่องจากมีทัศนะวามเมืองนั้นประดุจสิ่งมีชีวิต ชาวไทดำจะนิยมตั้งถิ่นฐานอยู่บริเวณภูเขา เชื่อว่าจะทำให้พื้นดินอุดมสมบูรณ์ มีน้ำไหลผ่านตลอดปี เมื่อศึกษาตัวบทและพิธีกรรมการปาดตังแล้วพบว่า ความเชื่อในตัวบท และพิธีกรรมประกอบไปด้วยเมือง 2 ลักษณะคือ เมืองทางกายภาพและพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์

2.1 เมืองทางกายภาพ คือ เมืองที่มีลักษณะทางธรรมชาติที่เป็นส่วนประกอบของโลกที่เป็นองค์ประกอบทางภูมิศาสตร์ เช่น ขนาด ที่ตั้ง ภูมิประเทศภูมิอากาศพืชพรรณ

ธรรมชาติ ทรัพยากรธรรมชาติ บ้านเรือนของมนุษย์ที่อาศัยอยู่ถือว่าเป็นเมืองทางกายภาพ มนุษย์อาศัยอยู่ที่เมืองลุ่ม มีหน้าที่ประกอบพิธีกรรมเพื่อเลี้ยงผีบรรพบุรุษของตัวเอง ผีบรรพบุรุษที่เสียชีวิตแล้วจะเดินทางไปมาระหว่างเมืองฟ้ากับเมืองลุ่ม ชาวไทดำเชื่อว่าผีบรรพบุรุษมีส่วนในการให้ความช่วยเหลือและปกป้องคุ้มครอง ทำให้คนในครอบครัวได้รับความสุข อุดมสมบูรณ์ ความสัมพันธ์ดังกล่าว กล่าวไว้ในตัวบทพิธีกรรมการปาดตัง ความว่า

“หย่าเอาะหย่าก่า ก็ยังโฮมปีโฮมน้อง มีปานเข้ามาหาปานปลามาสู๋ ปอด้าวหล้าลอคำเนื้ออันเหล้ากินเบ่าเล็บจังก้อยไว้ กินเบ่าได้ จังก้อยวาง เบ่าจ่างเบาะให้กินหลายเบ่าจ่างหนายให้กินอ้อม ฟันมะปากันกิน ฮ่านี้ละ”

**บทแปล** พ่อแม่แม่เต่าที่ไปถือศีลอยู่กับแดนบนฟ้าให้ลงมาจับ ปาดตัง วันนีร่วมญาติพี่น้อง นำพานข้าวพานปลามาให้ มารวมกันทุกบ้านลูกหลานทุกคน พ่อแม่แม่เต่าให้มากิน อันไหนที่ไม่ชอบก็ไม่ต้องกิน กินไม่ได้ก็ให้วาง ของที่อร่อยก็ให้กินเยอะๆ ให้กินจนอ้อม มากินด้วยกันให้ครบทุกคนฯ

สัมภาษณ์และตัวบท นายเด็ดยอด ไพศุณย์ (26-27 กันยายน 2558)

จากตัวบทและพิธีกรรมเห็นได้ว่าการปาดตังเป็นพิธีกรรมที่สำคัญของชาวไทดำ การเลี้ยงผีบรรพบุรุษให้อยู่ดีกินดี ได้รับความอุดมสมบูรณ์ทำเป็นประจำสม่ำเสมอ จะทำให้ลูกหลานที่อยู่เมืองมนุษย์ได้มีความสุขไปด้วย ความสัมพันธ์ดังกล่าวแสดงให้เห็นถึงความใกล้ชิดระหว่างผีบรรพบุรุษกับลูกหลาน เมื่อบรรพบุรุษเสียชีวิตไปแล้ว ลูกหลานไทดำจะไม่ได้รู้สึกว่ามีพ่อแม่บรรพบุรุษหายไปไหน เพราะบรรพบุรุษทุกท่านจะกลับมามีชีวิตที่กะล่อหองกับลูกหลานตามเดิม

2.2 พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ เป็นคำที่เกิดขึ้นเนื่องจากโครงสร้างของเมืองลุ่มและเมืองฟ้า ซึ่งอิงกับโครงสร้างจักรวาล เป็นที่อยู่ของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ซึ่งมีส่วนเชื่อมต่อกัน พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ในเมืองลุ่มที่ปรากฏในพิธีกรรมการปาดตังคือ กะล่อหองและตูบ

จากการสัมภาษณ์ชนะเลิศ ไพศุณย์ (สัมภาษณ์ 7 เมษายน, 2558) กล่าวว่า เมืองลุ่มของชาวไทดำคือเมืองที่อยู่เบื้องล่าง มีบ้านเรือนที่คนอาศัยอยู่ มีธรรมชาติ ปลูกข้าวทำนาเป็นอาชีพหลัก อยู่กันเป็นครอบครัว แต่ภายในบ้านของแต่ละหลัง จะมีกะล่อหอง คือสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ที่จะให้ใครเข้าโดยพลการไม่ได้ บ้านที่มีผู้สืบผีเรือนจะมีกะล่อหองสำหรับให้ผีเรือนอยู่ แต่สำหรับบ้านที่ไม่มีผู้สืบผีเรือนหรือผู้สืบผีเรือนเป็นลูกสาว จะทำตูบไว้ให้ผีเรือนอยู่นอกบ้านและเลี้ยงผีนอกบ้าน กะล่อหองหรือตูบถือว่ามีศักดิ์สิทธิ์ แต่เดิมผู้ที่เข้าไปในกะล่อหองได้จะต้องเป็นผู้สืบผีเรือนของบ้านหลังนั้นเท่านั้น ทว่าในปัจจุบันสังคมได้เปลี่ยนแปลงไปแล้ว ชาวไทดำต้อนรับทุกคนเข้ามาในหมู่บ้าน กฎเกณฑ์ต่างๆ ไม่ได้เคร่งครัดเช่นแต่ก่อน เมื่อมีการประกอบพิธีกรรมเช่นไหว้ผีบรรพบุรุษ บุคคลภายนอกก็สามารถเข้าร่วมพิธีกรรมได้

จะเห็นได้ว่าเมืองลุ่มของชาวไทดำนอกจากจะเป็นเมืองที่มีมนุษย์อาศัยอยู่แล้วยังมีพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ที่สร้างไว้สำหรับวิญญาณผีบรรพบุรุษผู้ที่มีมนุษย์จะต้องยำเกรงและให้ความเคารพต่อสถานที่

ศักดิ์สิทธิ์แห่งนี้ตั้งนั้นหากจะกล่าวถึงเมืองฟ้ากับเมืองลุ่มในพิธีกรรมการปาดตังจึงแสดงให้เห็นว่าเป็นเมืองที่แยกออกจากกันโดยสิ้นเชิง โลกทัศน์ของชาวไทดำจึงประกอบไปด้วย 2 เมืองใหญ่ ๆ ที่สำคัญคือ เมืองฟ้ากับเมืองลุ่ม เมืองฟ้าเป็นเมืองที่เป็นที่อยู่สำหรับขวัญของคนที่ย้ายชีวิตไปแล้ว ส่วนเมืองลุ่มเป็นพื้นที่สำหรับมนุษย์ทั่วไปอาศัยอยู่ วิถีชีวิตดำเนินไปตามเวลาปกติ

### ตัวบทและพิธีกรรมการปาดตัง ความสัมพันธ์กับจักรวาลวิทยา

พิธีกรรมการปาดตังใหญ่จัดในเดือนกันยายนหลังจากผีเรือนไปเฝ้าถน ดังคำกล่าวที่ว่า “เป็อนแก้ว ผีเรือนตัวไปเฝ้าถน” แปลว่า ผีเรือนจะไปเฝ้าถนบนฟ้า 1 เดือน คือเดือนกันยายน ในระหว่างที่ผีเรือนไปเฝ้าถน ไทดำจะถือปฏิบัติตัวอย่างสำรวม ระมัดระวังไม่ทำในสิ่งที่ไม่ดี ไม่ทำความชั่วร้ายทั้งปวง เพราะจะทำให้ผีเรือนเดือดร้อน อาจจะถูกถนจับไม้ให้ลงมาที่กะล่อหองซึ่งจะนำความเดือดร้อนวิบัติมาสู่ครอบครัวในที่สุด เดือนสิบข้างแรมที่ตรงกับ “มื่อฮาย” ช่วงกันยายนจะทำพิธีปาดตังใหญ่เพื่อต้อนรับผีเรือนเป็นการเริ่มต้นปีใหม่ชีวิตใหม่ ซึ่งลูกหลานญาติพี่น้องทุกคนจะมาร่วมกันประกอบพิธีกรรมการปาดตังใหญ่ เริ่มต้นที่บ้านผีเรือนที่เป็นผีผู้ตัวที่เป็นตระกูลสิงลอคค่าและสิงค้ำก่อน วันต่อมาจึงทำพิธีปาดตังผีเรือนที่เป็นผีผู้น้อย ได้แก่ สิงเวียง สิงกวาง สิงกา สิงวี ตามมื่อเวณตังของตน (วันที่ตรงกับวันเสียชีวิตของบรรพบุรุษ) บทประกอบพิธีกรรมการปาดตังใช้เป็นบทเดียวกัน แต่เปลี่ยนชื่อเรียกผีตามรายชื่อสมุดบันทึกที่บ้านที่ก ผู้ที่เสียชีวิตแล้วของเรือนนั้น ๆ เช่น พิธีกรรมปาดตังของผีผู้ตัวก็จะเรียกชื่อเฉพาะผีผู้ตัว พิธีกรรมปาดตังของผีผู้น้อยก็จะเรียกเฉพาะชื่อผีผู้น้อย (เรียกเริ่มต้นจากลำดับรายชื่อผู้ที่เสียชีวิตก่อน)

#### ขั้นตอนของพิธีกรรมปาดตัง

- ขั้นที่ 1 บอกกล่าวผีเรือน ทำความเคารพผีเรือนด้วยความพ่ายเกล้า
- ขั้นที่ 2 บอกกล่าวผู้ที่มาร่วมงานให้ผีเรือนรับทราบ
- ขั้นที่ 3 เชิญผู้ตัวผู้แก่ แยกสำคัญเจ้าของเรือนบุตรหลานทุกคนมาร่วมกันและจัดเตรียมปานข้าว
- ขั้นที่ 4 ผู้ช่วยหมอปิธิ (แม่บ้าน) จัดปานข้าวและยกปานข้าวไปวางที่กะล่อหอง
- ขั้นที่ 5 ให้ผู้ช่วยหมอปิธิสุรา น้ำส้ม น้ำหวานแล้วกล่าวคำหยาดน้ำลงที่พื้นกะล่อหองและข้างฝา
- ขั้นที่ 6 กู้ปานตง
- ขั้นที่ 7 จัดวางบุหรี่ปากพลุนำออกจากปานข้าว
- ขั้นที่ 8 เลี้ยงแขก
- ขั้นที่ 9 ส่งแขก แขกกล่าวอวยพรให้เจ้าบ้านอยู่เย็นเป็นสุข

**เครื่องเซ่นสังเวยในวันปาดตัง** ลูกหลานทุกคนจะมาร่วมพิธีจัดข้าวปลาอาหารในวันปาดตังใหญ่ อาหารพิเศษได้แก่ ไก่ต้มสุกตามจำนวนบุตร แขนงหน่อไม้ส้มใส่ไก่ ผักนึ่งสุก ข้าวต้มมัด จิ้งหรีด ปิ้งปลาตากแดด ต้มหน่อไม้ ผลไม้ เผือก มัน สุรา ฯลฯ ญาติ ๆ ก็จะทำอาหารหรือเครื่องดื่มมาร่วมพิธีด้วย อาหารที่ใช้ในพิธีกรรมการปาดตังแสดงให้เห็นในภาพตัวอย่าง ดังนี้





ภาพประกอบ 1 ผู้นำในการประกอบพิธีกรรมเชิญผู้สูงอายุ แยกสำคัญเจ้าของเรือนบุตรหลาน  
ทุกคนมารวมกันและจัดเตรียมพานข้าว (พานข้าว) มาตั้งไว้ที่กะล่อหอง

ภาพประกอบ 2 พานอาหารที่ใช้ในการเซ่นไหว้ผีบรรพบุรุษ

ภาพประกอบ 3 น้ำส้ม น้ำหวาน สุราของผู้ร่วมพิธีกรรมที่นำมาช่วยงาน

ภาพประกอบพิธีกรรมการปาดตัง วันที่ 13 ตุลาคม 2558

ภาพโดย ณิชฐ์นรี เตชะแก้ว



เมื่อเตรียมอาหารใส่พานพร้อมแล้วก็ยกไปวางที่กะล่อหอง เครื่องเช่นสังเวชนี่นำมาจัดในพิธีกรรม ปาดตั้งจะเป็นอาหารพื้นบ้านที่ปรุงแต่งง่าย ๆ หาได้ง่ายตามชุมชน แสดงให้เห็นถึงวิถีชีวิตที่เรียบง่ายของคนในชุมชน แม้กระทั่งผู้ที่เสียชีวิตไปแล้วก็ยังต้องได้รับอาหารที่ดีเช่นเดียวกันกับผู้ที่ยังมีชีวิตอยู่ เช่น บทประกอบพิธีกรรมในขั้นตอนที่ 1 กล่าววว่า

“อ้อ... เจอนี่นา ด้าสะถ่อ ปือ ด้า ปือกวาน... (ด้าว ลอคำ) สิ่งอื่น ๆ ให้เรียกชื่อผีเรือนนั้น ๆ ด้า สะแข แม่ ด้า แม่นางด้าว (ชื่อ) หล้าลอคำ ด้า สะถู่ ปู้ด้าปู้ กวาน... ด้าว (ชื่อ) หล้าลอคำ ด้า สะ ข่า ย่าด้า ย่านาง... ด้าว (ชื่อ) หล้าลอคำ สามสิบด้าเฮือนไกบ เฮือนกู่ จุโตนจุไกบ เออ เจอ นีนา ยางมีเหล้ามาหยอดก้อหนองพาย นีเนื่อ เจือกันมาป้ากันกิน ไก้นไดออย่าเฮี้ยะเบาฮู้ ผู้ไดออย่าเฮี้ยะเบาเงิน เว้นผู้ใดมันลาย กายผู้ใดมันหม่อม ได้กินป้อมมันอ้าวส่วนดูงาม กินแล้วจั่งให้กุ่มให้กวม ลูเต้าลูหลาน เหลน ผู้ไก้น จังกววยปายเขา ผืออย่าไซน ไก้นออย่าแป้ ผู้ปี่ ออย่าให้เจ็บต้อ ผู้น้องออย่าให้เจ็บปุม กินแล้วเมื่ออยู่หัวก้อน เมื่อนอนหัวชื้อ ผิจิขึ้นต้างตุเอาญูมาทั้ง ผิจิขึ้นต้างหลัง เอาเหาะมาแต่งเนื่อ.....

**บทแปล** บทขึ้นต้นกล่าวเรียกชื่อผีบรรพบุรุษตามถึง (นามสกุล) ญาติพี่น้องทั้งสามสิบเรือนมารวมกัน และมากันทุกคนที่มานั้นมีเหล้ามาให้ มากินด้วยกันทุกคน ไม่เว้นผู้ใด ที่กล่าวมาเรียกมาทั้งหมดนั้น อย่าว่าไม่บอกไม่กล่าวผู้ใด ถ้าผีบรรพบุรุษได้กินแล้วก็จะดีเป็นสิริมงคล แต่ถ้าไม่ได้กินกับท่านอื่น ๆ ก็จะไม่ไร้ออกกินแล้วให้ดูแลคุ้มครองลูกหลาน เหลนผู้คน วัวควาย อย่าให้มีเหตุเภทภัยใด ๆ อย่าให้เดือดร้อน ถ้ากินแล้วให้รักษาลูกหลานอย่าให้เจ็บป่วยทั้งผู้พี่และผู้น้อง อย่าให้มีขโมย ให้ดูแลทุกอย่าง กินอิ่มแล้วให้ไปนอนอยู่ที่อยู่บนชื่อเสาบนเรือน ถ้าจะมีเหตุร้ายก็ให้ขวางกั้นไว้ไม่ให้เข้ามาทำร้ายและให้รักษาคนในเรือน”

สัมภาษณ์และตัวบท นายเต๋ดยอด ไพศุนย์ (26-27 กันยายน 2558)

จากตัวบทที่กล่าวมาข้างต้นแสดงให้เห็นว่าการกล่าวถึงญาติพี่น้องทั้งสามสิบครัวเรือนที่ได้มารวมกันนั้น ถือได้ว่าเป็นการประกอบพิธีกรรมที่ยิ่งใหญ่และสำคัญเพราะในอดีตสมาชิกของคนในสังคมมีไม่มากนัก การมารวมกันได้ถึงสามสิบครัวเรือนนั้นถือเป็นการร่วมใจกันประกอบพิธีกรรมและถือว่าพิธีกรรมที่จัดทำขึ้นมีความศักดิ์สิทธิ์ ดังนั้นผู้ที่เข้าร่วมพิธีกรรมจะมีความยินดีต่อเจ้าของเรือน ให้ความสำคัญ และให้ความเคารพต่อผีบรรพบุรุษเป็นอย่างยิ่ง อีกทั้งในตัวบทดังกล่าวยังแสดงให้เห็นถึงการเคารพในบุญคุณของสัตว์สองชนิดคือ วัวและควาย ซึ่งเป็นสัตว์ที่มีบุญคุณต่อมนุษย์ กล่าวคือชาวไทดำมีความเป็นอยู่ที่เรียบง่าย มีอาชีพทำนา ทำสวน ชีวิตจึงผูกพันอยู่กับวัวและควาย สัตว์ทั้งสองช่วยชาวบ้านทำไร่นาได้ซึ่งให้ประโยชน์อย่างสูงยิ่งต่อคนในสังคม

พิธีกรรมปาดตั้งจึงมีความความสัมพันธ์กับความเชื่อเรื่องจักรวาลเพราะสืบเนื่องมาจากโครงสร้างทางสังคมในอดีตที่ถูกหลานได้สืบเชื้อสายกันมาหลายรุ่น เพราะฉะนั้นจะเห็นได้ว่าตระกูลที่ปกครองดูแลทุกข์สุขของคนในสังคมจะได้รับการเทิดทูนไว้สูงสุด ไม่ใช่เพียงแค่มนุษย์ที่อาศัยอยู่บนเมืองลุ่มเท่านั้น

แต่หมายรวมไปถึงวิญญาณผีบรรพบุรุษที่ล่วงลับไปแล้วก็ได้รับการเทิดทูนให้อยู่สูงสุดด้วยเช่นกัน เปรียบให้เห็นในตำบลทในการประกอบพิธีกรรมและการสัมภาษณ์คนในชุมชนดังที่กล่าวมาแล้วข้างต้นคือ ระบบความเชื่อเรื่องจักรวาลมีการแบ่งเป็นระดับชั้นภูมิต่าง ๆ ตามสถานะทางสังคมของผู้คนนั้น บทบาทและสถานะของคนในสังคมเป็นอย่างไรเมื่อเสียชีวิตแล้วก็มีที่อยู่ประจำตน เช่น ขวัญหรือวิญญาณของตระกูลสิงลอคำจะถูกผู้ประกอบพิธีกรรมบอกทางให้ไปอยู่ที่เฮือนปานหลวง สิงลอคำไปเฮือนปานน้อย และตระกูลสิงอื่น ๆ ให้ไปอยู่ที่ด้าดอย ทั้งสามเมืองจะอยู่บนภูเขากุ่มงอเมืองฟ้า นอกจากนั้นความเชื่อของคนในสังคมยังกำหนดให้เห็นว่าขวัญมีที่อยู่ประจำตนอื่น ๆ อีก เช่น ขวัญของผู้ที่มีเวทมนต์คาถาจะอยู่ที่เมืองมด สนวนไหมหรือป่าหม่อนเป็นที่อยู่ของขวัญหนุ่มสาว เมืองโคระเป็นที่อยู่ของขวัญชายหญิงที่ไม่ได้แต่งงาน เป็นต้น

### ผีและจักรวาลวิทยา

ชาวไทดำ มีเอกลักษณ์เฉพาะตัวอยู่คือ มีความเชื่อเรื่องผีเรือนซึ่งเกี่ยวข้องกับประเพณีและพิธีกรรมต่าง ๆ ในชีวิตประจำวัน ผีตามความเชื่อของชาวไทดำประกอบด้วยผีดีและผีร้าย ผีดีจะช่วยคุ้มครอง ปกป้องไม่ให้ได้รับความเดือดร้อน แต่ถ้ามีการกระทำที่ทำให้ไม่พึงพอใจ ไม่ให้ความเคารพ ลบหลู่ดูหมิ่น ผีก็จะทำโทษทำให้ได้รับความเดือดร้อนและมักจะไม่มีความสุข ส่วนผีร้ายจะเข้ามาทำให้ชีวิตเดือดร้อนทั้งคนและสัตว์และนำภัยพิบัติมาสู่มนุษย์

ผีที่ปรากฏในพิธีกรรมการป่าดั่งคือผีดี เรียกว่า ผีเรือน ชาวบ้านนาป่าขนาดนับถือผีเรือนเป็นศาสนาประจำใจ เป็นที่พึ่งทางจิตใจ เพชรตะบอง ไพศุณย์ (2553) กล่าวว่า ผีเรือนคือ ผีบรรพบุรุษของเรือนที่ตายไปแล้วมาสิงสถิตอยู่ที่ห้องผีเรือน บ้านเรือนไทดำจะต้องทำห้องให้ผีเรือนไว้ทุกหลังเรียกว่า “กะล่อหอง” เพื่อเป็นที่อยู่ของผีเรือน เป็นที่เคารพบูชาของทุกคนในครอบครัว ผีเรือนถือว่าเป็นศาสนา ถ้าไม่มีผีเรือนความเป็นไทดำก็จะหมดไปอย่างรวดเร็ว ผีเรือนนำไปสู่วิถีชีวิตและวัฒนธรรมต่าง ๆ พิธีกรรมต่าง ๆ มักจะเกี่ยวข้องกับผีเรือนแทบทั้งสิ้น ผู้ที่เป็นลูกหลานจะต้องมีการนำอาหารไปให้ผีเรือนกินในวัน ป่าดั่งและทำพิธีเสนเรือนเป็นประจำเพื่อให้ผีเรือนมีความสุข เมื่อใดที่มีผู้เสียชีวิตในครอบครัว จะมีพิธีเชิญวิญญาณของผู้ตายเข้ามาอยู่ในครอบครัว เรียกว่า “เอาผีขึ้นเรือน” ดังนั้นในบ้านเรือนของชาวไทดำบ้านนาป่าขนาดจะมีห้องสำหรับผีเรือนเรียกว่า “กะล่อหอง” ซึ่งเปรียบเสมือนห้องพระจะจัดไว้สำหรับเป็นที่อยู่ของผีเรือน และห้องนี้จะไม่ให้บุคคลภายนอกเข้าเป็นอันขาดเพราะจะผิดประเพณีหรือผิดผี และนอกจากนั้นบ้านใดที่มีลูกสาวเป็นผู้สืบผีเรือนจะสร้างตูปไว้หน้าบ้านสำหรับเป็นที่อยู่ของผีบรรพบุรุษ ผีเรือนจึงมีความสัมพันธ์ระหว่างเมืองฟ้ากับเมืองลุ่มเพราะจะเดินทางไปมาระหว่างทั้งสองเมืองโดยที่อยู่ในเมืองฟ้าคือ เฮือนปานน้อย เฮือนปานหลวงและด้าดอย ส่วนเมืองลุ่มมีที่อยู่คือตูปและกะล่อหอง พิธีกรรมป่าดั่งที่ปฏิบัติสืบทอดกันมาเป็นระยะเวลาที่ยาวนานจึงแสดงให้เห็นถึงระบบจักรวาลวิทยาของชาวไทดำได้อย่างชัดเจน

### สรุปและอภิปรายผล

การศึกษาจักรวาลวิทยาในตำบลทและพิธีกรรมป่าดั่งของชาวไทดำ บ้านนาป่าขนาด อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย ประกอบไปด้วยเมืองที่สำคัญ 2 ระดับคือ เมืองฟ้าและเมืองลุ่ม

เมืองฟ้าคือที่อยู่ของแกนและผีบรรพบุรุษ แกนอาศัยอยู่บนฟ้า แต่ผีบรรพบุรุษเดินทางไปมาระหว่างเมืองฟ้ากับเมืองลุ่ม ที่อยู่ของผีบรรพบุรุษบนเมืองฟ้าเรียกว่า เฮือนปานหลวง เฮือนปานน้อย และด้าดอย ที่อยู่ของผีจะแบ่งตามระดับชั้นทางสังคมหรือสายตระกูล ส่วนเมืองลุ่มคือที่อยู่ของมนุษย์ มนุษย์มีหน้าที่

ทำพิธีกรรมปัดตังให้ผีบรรพบุรุษเพื่อให้ผีบรรพบุรุษได้อยู่ดีกินดี อุดมสมบูรณ์ ที่อยู่ของผีบรรพบุรุษที่อยู่เมืองมนุษย์ได้แก่ กะล่อหองและตูป ซึ่งจะต้องทำความสะอาดอยู่เป็นประจำสม่ำเสมอ

ชนชาติพันธุ์ไทดำบ้านนาป่าหนาดเป็นคนกลุ่มเล็กๆ กลุ่มหนึ่งที่มีความเป็นอิสระและดำรงชีวิตอยู่ในสังคมชาวพุทธได้อย่างมีความสุข ในขณะที่วัฒนธรรมของชาวไทดำมีความเข้มแข็งโดยเฉพาะทางด้านความเชื่อของชาวไทดำ จากการสัมภาษณ์นายเซย ทันทา (สัมภาษณ์ 6 เมษายน, 2558) กล่าวว่ามีความเชื่ออื่นเข้ามาในสังคมไทดำบ้างแล้วได้แก่ ศาสนาพุทธ ศาสนาคริสต์ แต่ชาวไทดำก็ยังนับถือผีเรือนและยังคงประกอบพิธีกรรมเช่นเดิม เพชรตะบอง ไพศุนย์ (2553) กล่าวว่า ด้านความเชื่อของชาวไทดำนั้น ได้มีศาสนาพุทธ ศาสนาคริสต์เข้ามาปะปนบ้างแล้ว แต่ชาวไทดำยังคงนับถือศาสนาไทดำอยู่ มีเพียงเล็กน้อยเท่านั้นที่ได้เปลี่ยนแปลงเป็นศาสนาพุทธ ส่วนใหญ่จะเป็นผู้ที่ไม่มีผีเรือน แสดงให้เห็นว่าบริบททางสังคมและการตั้งถิ่นฐานในพื้นที่แห่งใหม่ของชาวไทดำไม่ได้ส่งผลทำให้ความเชื่อของคนในสังคมเปลี่ยนไปตามบริบทของสังคมนั้นๆ แต่อย่างไรก็ตาม ชาวไทดำสามารถอาศัยอยู่ร่วมกับสังคมชาวพุทธได้ โดยมีปัจจัยหนึ่งคือชาวไทยพุทธมีความเชื่อในเรื่องผี เช่นเดียวกับชาวไทดำ จึงทำให้ชาวไทดำสามารถประกอบพิธีกรรมตามความเชื่อของสังคมได้และอยู่ร่วมกันได้อย่างมีความสุข ดังนั้น การประกอบพิธีกรรมที่สำคัญเช่น พิธีกรรมปัดตังของชาวไทดำจึงยึดถือปฏิบัติกันมาได้จนถึงปัจจุบันโดยไม่มี การเปลี่ยนแปลง

ท้ายที่สุดแล้วการศึกษาตัวบทและพิธีกรรมการปัดตังแสดงให้เห็นว่า ความเชื่อเรื่องจักรวาลวิทยา มีความสัมพันธ์กับโครงสร้างทางสังคมทั้งเมืองสวรรค์และโลกมนุษย์ของชาวไทดำ นอกจากนั้นการศึกษาเรื่องจักรวาลวิทยายังทำให้เห็นว่าชาวไทดำยึดมั่นกับความดี เมื่อเสียชีวิตจะได้ไปอยู่ที่เมืองฟ้าหรือสวรรค์ จักรวาลวิทยาของไทดำจะไม่ปรากฏเมืองนรกเช่นสังคมชาวไทยพุทธ แม้ว่าจะเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่อาศัยอยู่ในประเทศไทยก็ตาม

## บรรณานุกรม

- เพชรตะบอง ไพศุณย์. (2553). *การเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมของไทยดำในกระแสการเปลี่ยนแปลง  
กรณีศึกษาเปรียบเทียบไทยดำในประเทศไทยและสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว*. วิทยานิพนธ์  
ปริญญาปรัชญาดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชายุทธศาสตร์การพัฒนากุมิภาค คณะมนุษยศาสตร์และ  
สังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏเลย.
- เพชรตะบอง สิงห์ลอคำ. (2548). *หมู่บ้านไทดำบ้านนาป่าหนาด อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย*. เลย: เมืองเลย  
การพิมพ์.
- สุมิตร ปิติพัฒน์. (2545). *ศาสนาและความเชื่อไทยดำในสิบสองจุไทย สาธารณรัฐสังคมนิยมเวียดนาม*.  
กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์ไอ.เอส. พรินต์ติ้งเฮาส์.

## สัมภาษณ์

- ชนะชัย ไพศุณย์. (วันที่ 7 เมษายน, 2558). สัมภาษณ์. *รองนายกเทศมนตรีเทศบาลตำบลเขาแก้ว อำเภอ  
เชียงคาน จังหวัดเลย*. ศุณย์พิพิธภัณฑที่ไทดำ บ้านนาป่าหนาด ตำบลเขาแก้ว อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย.
- เชย ทันทา. (วันที่ 6 เมษายน, 2558). สัมภาษณ์. *ปราชญ์ชาวบ้าน*. ศุณย์พิพิธภัณฑที่ไทดำ บ้านนาป่าหนาด  
ตำบลเขาแก้ว อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย.
- เด็ดยอด ไพศุณย์. (วันที่ 26-27 กันยายน 2558). สัมภาษณ์. *หมอบรรกอบพิธีกรรมประจำหมู่บ้าน*.  
ศุณย์พิพิธภัณฑที่ไทดำ บ้านนาป่าหนาด ตำบลเขาแก้ว อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย.
- เสย ช้อนเปี้ยยง. (วันที่ 6 เมษายน, 2558). สัมภาษณ์. *ปราชญ์ชาวบ้าน*. ศุณย์พิพิธภัณฑที่ไทดำ บ้านนา  
ป่าหนาด ตำบลเขาแก้ว อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย.

## ตำนานและเรื่องเล่าข้ามแดน: การร้อยเรียงชุมชนผู้ไทข้ามรัฐชาติ<sup>1</sup>

พสุธา โกมลมาลย์<sup>2</sup>

จักรพันธ์ ชัดชุ่มแสง<sup>3</sup>

รักชนก ชำนาญมาก<sup>4</sup>

สาขาวิชาสังคมวิทยา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์

มหาวิทยาลัยขอนแก่น

### บทคัดย่อ

บทความนี้พยายามวิเคราะห์ถึงการสร้างชุมชนชาติพันธุ์ผู้ไทที่มีลักษณะข้ามรัฐชาติ อันเป็นสภาวะใหม่ของชุมชนชาติพันธุ์ ที่เกิดขึ้นภายใต้บริบทการเปลี่ยนผ่านของรัฐในอาณาบริเวณเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ซึ่งแต่เดิมความเป็นชาติพันธุ์ในบริบทรัฐชาติ ได้ถูกชาร์ลส์ เอฟ คายส์ (Charles F. Keyes) อธิบายในฐานะที่มีลักษณะเป็น “เฮเทโรกลอสเซีย” (Heteroglossia) อันหมายถึงสภาวะที่ผู้คนตีความทั้งผู้อื่นและตนเองในสำนวนที่หลากหลาย ซึ่งเป็นผลจากการขยายตัวของอิทธิพลทางวัฒนธรรมที่ไม่เป็นเอกเทศของชุมชนชาติพันธุ์ภายในรัฐชาติ และเป็นไปไม่ได้ที่จะพิจารณาชาติพันธุ์ในแต่ละรัฐในฐานะที่เป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่เป็นหนึ่งเดียวกันอีกต่อไป เนื่องจากความเป็นชาติพันธุ์ล้วนแต่มีความสัมพันธ์และถูกสร้างโดยรัฐผ่านเทคโนโลยีของอำนาจ โดยบทความชิ้นนี้พยายามชี้ให้เห็นสภาวะใหม่ของชาติพันธุ์ผู้ไทในบริเวณเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ที่มีการพยายามสร้างชุมชนชาติพันธุ์ที่มีความเป็นหนึ่งเดียวข้ามรัฐชาติขึ้น โดยอาศัยเครื่องมือทางวัฒนธรรมที่เป็นตำนานและเรื่องเล่าทางชาติพันธุ์ โดยเฉพาะการนำตำนานและเรื่องเล่ามาตีความและจัดรูปแบบเป็นเส้นทางการเคลื่อนย้ายและขยายตัวของชาติพันธุ์ เพื่อเชื่อมโยงร้อยเรียงชาติพันธุ์ในแต่ละรัฐเข้าด้วยกัน จนก่อให้เกิดชุมชนทางชาติพันธุ์ข้ามรัฐชาติขึ้น ภาวการณ์การดังกล่าวได้สะท้อนการเคลื่อนไหวและแสดงถึงพลังในการจัดการตนเองของกลุ่มชาติพันธุ์ผู้ไทข้ามรัฐชาติ เพื่อขยายเครือข่ายและการแสวงหาผลประโยชน์ของกลุ่มคนตัวเล็กตัวน้อย ท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์ในพื้นที่เอเชียตะวันออกเฉียงใต้

**คำสำคัญ:** ผู้ไท ชาติพันธุ์ ชุมชนข้ามรัฐชาติ ตำนาน ความทรงจำ

<sup>1</sup> บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์เรื่อง “การสร้างจินตชุมชน “ผู้ไท” ข้ามรัฐชาติ: อุดมการณ์ความเป็นชาติพันธุ์หลังยุคชาตินิยม”

<sup>2</sup> นักศึกษาปริญญาเอก สาขาวิชาสังคมวิทยา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น  
E-mail: pasutar\_komolmal@hotmail.com

<sup>3</sup> อาจารย์ประจำสาขาวิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น  
E-mail: jagcad@gmail.com

<sup>4</sup> อาจารย์ประจำสาขาวิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น  
E-mail:chanoknan\_r@hotmail.com

### “ผู้ไท” ชาติพันธุ์ท่ามกลางประวัติศาสตร์รัฐชาติ

“ผู้ไท” เป็นกลุ่มชาติพันธุ์หนึ่งที่จัดอยู่ในกลุ่มชนที่พูดภาษาตระกูลไท-กะได ปัจจุบัน ผู้ไทส่วนใหญ่ตั้งถิ่นฐานอยู่ในแขวงคำม่วน สะหวันนะเขต และสาละวัน ของประเทศสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว (สปป.ลาว) รวมทั้งในเขตจังหวัดนครพนม สกลนคร กาฬสินธุ์ และมุกดาหารของประเทศไทย (ทรงยศ วีระทวีมาศ นพดล ตั้งสกุล และวีละ อาโนลัก, 2552) จากหลักฐานทางประวัติศาสตร์ สันนิษฐานว่า แต่เดิมชุมชนของผู้ไทน่าจะอยู่ในบริเวณพื้นที่ที่น้อยอ้อยหนูในเมืองแกลงและเมืองไล บริเวณตอนเหนือของสปป.ลาว และเรียกนามในปัจจุบัน (ศรีศักดิ์ วัลลิโภดม, 2534; ถวิล ทองสว่างรัตน์, 2530) ก่อนมีการอพยพชุมชนลงมาสู่ทางใต้ มาตั้งชุมชนในบริเวณลุ่มแม่น้ำโขงฝั่งตะวันออกที่เมืองวัง ซึ่งในปัจจุบันตั้งอยู่ในเขตสปป.ลาว และถูกกวาดต้อนในช่วงสงคราม ทำให้ต้องโยกย้ายถิ่นฐานชุมชนมาตั้งในพื้นที่ใหม่ เช่น เมืองสกลนคร เมืองเรณูนคร เพื่อเป็นกำลังแรงงานในการสร้างบ้านเมือง ช่วงก่อนการสร้างรัฐชาติสมัยใหม่ (บังอร ปิยะพันธุ์, 2541) การอพยพของผู้ไทดังกล่าวเกิดขึ้นสามครั้งใหญ่ คือ ในช่วงสมัยกรุงธนบุรี ช่วงสมัยรัชกาลที่ 1-3 และช่วงสุดท้ายในสมัยรัชกาลที่ 5 (สมใจ ดำรงสกุล, 2542)

การเคลื่อนย้ายเข้าไปตั้งชุมชนของผู้ไทในพื้นที่ใหม่ตามรัฐจารีตต่าง ๆ ในบริเวณภูมิภาคลุ่มน้ำโขง ทำให้ผู้ไทต้องปรับตัวหลายด้านเพื่ออาศัยในถิ่นที่อยู่ใหม่ เช่น การเข้าสู่การจัดลำดับชั้นการปกครองตามลำดับหัวเมืองผ่านการส่งส่วย หรือการเข้าสู่ระบบการเกณฑ์ไพร่พล เป็นต้น (พระโพธิธรรมาจารย์, 2515) การเคลื่อนย้ายผู้คนและการตั้งชุมชนในพื้นที่ใหม่ ในยุคก่อนการเกิดขึ้นของรัฐชาติภายใต้การจัดการปกครองแบบรัฐจารีต เป็นสิ่งปกติเรื่อยมาในแถบพื้นที่ภูมิภาคลุ่มน้ำโขง (ธงชัย วินิจจะกุล, 2556) จนถึงช่วงสมัยรัชกาลที่ 5 ที่การล่าอาณานิคมของประเทศตะวันตกเริ่มขยายอิทธิพลมากขึ้นในภูมิภาคลุ่มน้ำโขง จนนำมาซึ่งการจัดแบ่งอาณาเขตพื้นที่พรมแดนแห่งรัฐขึ้นใหม่โดยอาศัยการขีดเส้นพรมแดน ส่งผลให้เกิดการจัดการพื้นที่ดินแดนในรูปแบบใหม่ที่ใช้วิชาความรู้ทางภูมิศาสตร์แบบตะวันตกเป็นกรอบในการจัดการขีดเส้นพื้นที่พรมแดนแบ่งแยกพื้นที่รัฐออกจากกัน โดยยึดเอาแม่น้ำ ลำธาร และสันเขา มาเป็นสัญลักษณ์ในการแบ่งแยกอันเป็นไปตามรูปแบบการสร้างรัฐแบบใหม่ ที่เรียกว่า “รัฐชาติ” ให้เกิดขึ้นในดินแดนลุ่มน้ำโขง (ประสิทธิ์ ลิปรีชา, 2545; เอนเดอส์สัน, 2552; ธงชัย วินิจจะกุล, 2556; Anderson, 1996) ปราบกฏการณ์เช่นนี้ทำให้ผู้ไทถูกตัดแยกออกไปเป็นพลเมืองของรัฐชาติต่างๆ เช่น “ผู้ไทดำ” และ “ผู้ไทขาว” ที่อาศัยอยู่ในแคว้นสิบสองจุไทที่ครั้งหนึ่งเคยเป็นพื้นที่ครอบครองของไทย แต่หลังจาก พ.ศ. 2436 (ร.ศ. 112) ผู้ไทในพื้นที่สิบสองจุไทได้ตกไปเป็นพลเมืองของฝรั่งเศส และกลายเป็นพลเมืองของเวียดนามในช่วง พ.ศ. 2488 หลังจากที่เวียดนามได้รับเอกราชจากฝรั่งเศส (ศรีศักดิ์ วัลลิโภดม, 2543; สมใจ ดำรงสกุล, 2542) เช่นเดียวกันกับผู้ไทที่อาศัยอยู่ในเขตพื้นที่ฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขง บริเวณเมืองวังมด เมืองวังคำ เมืองแสก เมืองเชียงฮ่อม และเมืองคำเกิดคำม่วน ที่แต่เดิมอยู่ในเขตปกครองของเมืองนครพนมในอาณาจักรไทย แต่ต่อมาต้องตกอยู่ใต้การปกครองของฝรั่งเศสในช่วง พ.ศ. 2436 และได้กลายเป็นพลเมืองของ สปป.ลาว ในระยะต่อมา (ถวิล ทองสว่างรัตน์, 2530)

แนวคิดที่ว่าด้วย “รัฐชาติ” ภายใต้การขีดเส้นแบ่งเขตแดนระหว่างรัฐในยุคล่าอาณานิคมส่งผลให้เกิดการจัดการพื้นที่ในรูปแบบใหม่ในพื้นที่ซึ่งผู้ไทเคยอาศัยอยู่ การเกิดขึ้นของเส้นแบ่งดินแดนแบบใหม่ได้ก่อให้เกิดการตัดแยกผู้คน วัฒนธรรม และชาติพันธุ์ต่างๆ ออกเป็นส่วนภายใต้การแบ่งจัดหมวดหมู่ผ่านขอบเขตพื้นที่พรมแดนของรัฐชาติที่เกิดขึ้น



ผลการเปลี่ยนแปลงการจัดการพรมแดนดังกล่าว ส่งผลให้ทรัพยากรธรรมชาติ สัตว์เลี้ยง ผลผลิตทางการเกษตร และผู้คนของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ซึ่งแต่เดิมมีการเคลื่อนย้ายถ่ายโอน ถูกกำหนดเข้าเป็นส่วนหนึ่งของรัฐอย่างเด็ดขาด ภายใต้ระบบของการบริหารงานที่ ถูกกำหนดมาจากศูนย์กลางของรัฐชาติ ที่มุ่งเน้นควบคุมและกำหนดทิศทาง การบริหารจัดการองค์ประกอบในพื้นที่ ได้เขตปกครองของตนให้เป็นเอกภาพ ภายใต้การมุ่งกลืนกลายผู้คนและชาติพันธุ์ ให้เป็นเอกภาพภายในพื้นที่รัฐชาติโดยผ่านกระบวนการดำเนินนโยบายการกลืนกลายทางวัฒนธรรม (cultural assimilation) อันถือเป็นเครื่องมือสำคัญในการสร้างความเป็นพลเมืองที่เป็นเอกภาพในรัฐชาติสมัยใหม่ (ประสิทธิ์ ลีปรีชา, 2545; จามะรี เชียงทอง, 2547)

ผลของกระบวนการนี้ ส่งผลโดยตรงต่อกลุ่มชาติพันธุ์ผู้ไท ทั้งในด้านการปรับเปลี่ยนอุดมการณ์ความเป็นชาติพันธุ์ วัฒนธรรม และระบบความรู้ ทั้งในพื้นที่รัฐไทย เวียดนาม และ สปป.ลาว เช่นในรัฐไทยชาติพันธุ์ผู้ไทก็ตกอยู่ภายใต้กระบวนการทำให้เป็นไทย (Thai-ization) ที่ดำเนินการไปได้แนวความคิดการจำแนกแยกพวก (exclusion) และลัทธิชาตินิยมที่ส่งผลให้เกิดคนไทยและวัฒนธรรมไทย เป็นกลุ่มใหญ่ของประเทศ และส่งผลให้กลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ กลายเป็นชายขอบไป (ธงชัย วินิจจะกุล, 2556) ส่วนในรัฐชาติลาว ชาติพันธุ์ผู้ไทก็ถูกกลืนกลายภายใต้นโยบายการจำแนกชาติพันธุ์ใหม่ที่ผนวกรัดเอาทุกชาติพันธุ์เป็นชนชาติลาว และแบ่งการอธิบายความแตกต่างของผู้คนให้เป็นเรื่องของการจำแนกพื้นที่อยู่อาศัย เช่น “ชนชาติลาวลุ่ม” “ชนชาติลาวเทิง” และ “ชนชาติลาวสูง” (ฉลาดชาย รมิตานนท์, ม.ป.ป.)

ขณะเดียวกันในรัฐชาติเวียดนาม ชาติพันธุ์ผู้ไทได้ถูกนโยบายการกลืนกลายภายใต้โมโนทัศน์ “ความเป็นพี่น้องทางชาติพันธุ์” ของผู้คนที่อาศัยอยู่ในเวียดนามที่มาจากเชื้อสายเดียวกัน โดยมี “คินห์” (Kinh) เป็นพี่คนโต และชาติพันธุ์อื่น ๆ มีความสัมพันธ์ที่เป็นพี่น้องกัน โดยมีพี่ใหญ่เป็นผู้คอยปกป้องดูแล (จามะรี เชียงทอง, 2550) งานศึกษาที่สะท้อนให้เห็นการเปลี่ยนแปลงของผู้ไทหลังถูกผนวกเข้าสู่ระบบรัฐชาติสมัยใหม่ อาทิ งานการศึกษาของ ถวิล ทองสว่างรัตน์ (2529) งานศึกษาของ สุรัตน์ วรวงศ์รัตน์ (2524) และงานศึกษาของ พิเชฐ สายพันธ์ และ นฤพนธ์ ด้วงวิเศษ (2541) ต่างสะท้อนให้เห็นถึงการเปลี่ยนแปลงและการสร้างใหม่ ด้านความเชื่อ รูปแบบการดำเนินชีวิต และวัฒนธรรมการแสดงผู้ไทในรัฐชาติไทย ขณะที่งานของ พิเชฐ สายพันธ์ (2550) เรื่อง “จากเมืองแถนเป็นเดียนเบียนฟู การเมือง ชาติพันธุ์ ข้ามรัฐ-กลืนรัฐ กลุ่มไทในเวียดนาม” ได้สะท้อนให้เห็นลักษณะของรูปแบบวิถีชีวิตที่ผู้ไทถูกกำลังกลืนกลายทางชาติพันธุ์จากรัฐเวียดนาม เป็นต้น

ในบริบทความสัมพันธ์ระหว่างรัฐชาติและชาติพันธุ์ ภายใต้การดำเนินนโยบายการกลืนกลายทางวัฒนธรรม ส่งผลให้ผู้ไทสูญเสียความแตกต่างทางวัฒนธรรม จากการกลืนกลายความแตกต่างของชาติพันธุ์ ให้กลายเป็นพลเมืองของรัฐ (Detribalization) (สุเทพ สุนทรภัสช, 2548) กระบวนการการกลืนกลายที่ชุมชนชาติพันธุ์ต้องเผชิญในบริบทรัฐชาติดังกล่าว ทำให้ Charles F. Keyes (1992) ว่าเป็นไปไม่ได้ที่จะพิจารณาความเป็นชาติพันธุ์ในฐานะที่เป็นกลุ่มชาติพันธุ์ประเภทหนึ่งที่มีความเป็นหนึ่งเดียวกันอีกต่อไป เนื่องจากความเป็นชาติพันธุ์นั้นมีลักษณะที่เป็น “เฮเทอโรกลอสเซีย” (Heteroglossia) ซึ่งหมายถึงสภาวะที่ผู้คนตีความทั้งผู้อื่นและตนเองในสำนวนที่หลากหลาย อันเป็นผลสืบเนื่องจากการขยายตัวของอิทธิพลทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ที่ไม่เป็นเอกเทศ เนื่องจากความเป็นชาติพันธุ์ในบริบทรัฐชาติถูกสร้างขึ้นภายใต้กระบวนการของรัฐชาติที่ต่างพยายามสร้างและกลืนกลายผู้คนและชาติพันธุ์ให้เป็นพลเมืองในรัฐชาติตนที่กระทำผ่านเทคโนโลยีและอำนาจของรัฐที่แตกต่างกัน กระบวนการดังกล่าวย่อมก่อให้เกิดรูปของจิตสำนึกทางชาติพันธุ์ในแบบที่หลากหลายอันเกิดจากประสบการณ์ความสัมพันธ์ของชาติพันธุ์กับรัฐชาติที่แตกต่างบนพื้นที่

พรมแดนที่ถูกตัดแยกขาดออกจากกัน (ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี, 2550) ความแตกต่างที่เกิดขึ้นนี้ย่อมก่อให้เกิดเป็น “ราก” ผังตรึงอุดมการณ์ความเป็นชาติไว้ให้กับผู้คนกลุ่มชาติพันธุ์ ในฐานะที่เป็นทั้งชาติพันธุ์และพลเมืองของรัฐภายในพื้นที่เขตแดนของรัฐสมัยใหม่ที่เกิดขึ้น (Malkki, 1997)

### ปรากฏการณ์ “ผู้ไทโลก” สถานการณ์ทางชาติพันธุ์ในพื้นที่อุษาคเนย์

การเกิดขึ้นของพรมแดนของรัฐชาติสมัยใหม่และกระบวนการกลืนกลายความแตกต่างทางชาติพันธุ์ให้กลายเป็นพลเมืองของรัฐชาติต่าง ๆ ส่งผลให้อาณาบริเวณถิ่นที่อยู่อาศัยของผู้ไทที่แต่เดิมเคยเดินทางเคลื่อนย้ายและกระจายอยู่ในดินแดนแถบลุ่มน้ำโขง ได้ถูกตัดแบ่งออกโดยพรมแดนแห่งรัฐ และทำให้ความสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์ของผู้ไทที่แต่เดิมเคยติดต่อสัมพันธ์กันอย่างเชื่อมโยงถูกตัดขาดออก และยุติลงท่ามกลางความหวาดระแวงระหว่างรัฐอันเป็นผลมาจากสถานการณ์การล่าอาณานิคม และสืบเนื่องลงเลยมาจนยุคสมัยของสงครามเย็นที่ทำให้แต่ละรัฐเข้มงวดต่อพลเมืองตนในการติดต่อกับพลเมืองของรัฐอื่น ๆ

การกลับมารวมตัวกันอีกครั้งของผู้ไทจากหลายรัฐชาติในงาน “วันผู้ไทโลก” และงาน “วันผู้ไทนานาชาติ” ถือได้ว่าเป็นปรากฏการณ์การรวมตัวทางชาติพันธุ์ครั้งใหญ่ หลังจากที่ผู้ไทถูกทำให้แตกแยกตัดขาดออกจากกัน ในบริบทการเกิดขึ้นของพรมแดนของรัฐชาติ และกระบวนการกลืนกลายความแตกต่างทางชาติพันธุ์ในรัฐชาติ

การรวมตัวกันของผู้ไทในครั้งนี้เป็นการรวมตัวกันเพื่อแสดงออกทางชาติพันธุ์ และเพื่อแสดงพลังทางชาติพันธุ์ของผู้ไท ที่เป็นชุมชนทางชาติพันธุ์ซึ่งมีอุดมการณ์ทางชาติพันธุ์ร่วมกัน ในการถ่ายทอดประสบการณ์ การแลกเปลี่ยนทางวัฒนธรรมระหว่างผู้ไท และเพื่อการยกระดับของการอนุรักษ์วัฒนธรรมและส่งเสริมอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวของผู้ไทจากระดับท้องถิ่นสู่ระดับโลก (สมาคมผู้ไทโลก, ม.ป.ป.)

บรรยากาศภายในงานวันผู้ไทโลกและงานวันผู้ไทนานาชาติเป็นการเดินทางมาพบปะรวมตัวกันของผู้ที่มีสำนึกทางชาติพันธุ์ในการเป็นผู้ไทจากหลายพื้นที่ เช่น ผู้ไทจากประเทศไทย ซึ่งประกอบไปด้วยผู้ไทหนองสูงจากจังหวัดกาฬสินธุ์ ผู้ไทเซโปนจากจังหวัดยโสธร ผู้ไทกระป่อง ผู้ไทวัง ผู้ไทกะตาด จากจังหวัดสกลนคร ผู้ไทจาก สปป.ลาว ที่มาจากเมืองวัง เมืองเซโปน และเมืองอะสะพอน แขวงสะหวันนะเขต ผู้ไทจากเมืองกวางสีและเมืองแทงฮวา ประเทศเวียดนาม และผู้ไทจากเมืองเชียงรุ่ง ประเทศจีน ที่ได้มาพบปะสังสรรค์ตลอดทั้งการสืบสายเครือญาติผ่านการลำดับเหตุการณ์และเรื่องเล่า อันเป็นตัวกลางในการร้อยรัดผู้คนชาติพันธุ์ผู้ไทจากต่างรัฐเข้าด้วยกัน

นอกเหนือจากการพบปะสังสรรค์ระหว่างผู้คนผู้ไท ภายในงานยังมีเสวนาวิชาการเพื่อแลกเปลี่ยนวัฒนธรรมและความคิดเห็นในหัวข้อที่เกี่ยวข้องกับผู้ไท และมีการจัดนิทรรศการทางวัฒนธรรมและวิถีชีวิตเกี่ยวกับผู้ไทเพื่อเล่าเรื่องราวที่เกี่ยวข้องกับวิถีชีวิตและวัฒนธรรมของผู้ไท ให้ผู้คนที่สนใจเข้าร่วมงานได้รับทราบเกี่ยวกับวัฒนธรรมของผู้ไท ด้วยเหตุนี้ งานวันผู้ไทโลกและงานวันผู้ไทนานาชาติ จึงถือได้ว่าเป็นการรวมกลุ่มของผู้ไทขนาดใหญ่ ที่สามารถรวบรวมกลุ่มผู้มีสำนึกทางชาติพันธุ์ผู้ไท ทั้งในประเทศไทยและต่างประเทศ ให้เข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของงานได้จำนวนมากกว่าสองหมื่นคน (สุเทพ ไชยขันธุ์, 2556)

งานวันผู้ไทโลกและงานวันผู้ไทนานาชาติเป็นงานทางชาติพันธุ์ของผู้ไทที่จัดเป็นประจำทุกปี งานวันผู้ไทโลกได้เริ่มจัดขึ้นครั้งแรกใน พ.ศ. 2552 ที่อำเภอเรณูนคร จังหวัดนครพนม โดยได้รับการสนับสนุนและขับเคลื่อนโดย “สมาคมผู้ไทโลก” และกลุ่มอาจารย์โรงเรียนเรณูนครวิทยานุกูล ที่เป็นกลุ่มแกนหลักของผู้ไทที่มีความสนใจในเรื่องของกลุ่มชาติพันธุ์ตนเอง และเป็นผู้จุดประกายและประสานงานให้เกิด

การรวมตัวทำกิจกรรมทางชาติพันธุ์ของผู้ไทจนเกิดเป็นกิจกรรมวันผู้ไทโลกที่จัดเป็นกิจกรรมต่อเนื่องเป็นประจำในทุกปี



**ภาพประกอบ 1** ภาพตัวแทนชาติพันธุ์ผู้ไทจากประเทศเวียดนาม สปป.ลาว และไทย ที่เข้าร่วมงานวันผู้ไทโลกครั้งที่ 6

จุดเริ่มต้นของงานวันผู้ไทโลก เป็นความร่วมมือของกลุ่มสมาคมผู้ไทโลก และกลุ่มครูอาจารย์โรงเรียนเรณูนครวิทยานุกูล ที่ได้ขยายความร่วมมือในการจัดกิจกรรมทางชาติพันธุ์ จากงานของโรงเรียนมาเป็นงานของอำเภอ ยกกระดับมาเป็นงานของจังหวัด จนกระทั่งมาเป็นงานการรวมกลุ่มผู้ไทในระดับชาติและระดับนานาชาติในปัจจุบัน และใน พ.ศ. 2559 การจัดงานการรวมกลุ่มผู้ไทในงานวันผู้ไทโลก ได้ขยายพื้นที่การจัดงานออกไปยังเครือข่ายผู้ไทในพื้นที่อื่น ๆ จากเดิมที่เคยจัดเฉพาะที่อำเภอเรณูนคร จังหวัดนครพนม

การขยายระดับของงานวันผู้ไทโลกทำให้เครือข่ายการร่วมมือจากชาติพันธุ์ผู้ไทต่างพื้นที่เป็นรูปธรรมมากขึ้น การจัดงานวันผู้ไทโลกครั้งที่ 6 ได้เปลี่ยนพื้นที่ในการจัดงานจากอำเภอเรณูนครซึ่งเป็นสถานที่จัดงานประจำทุกปี มาเป็นบ้านโนนหอม อำเภอเมือง จังหวัดสกลนคร ซึ่งเป็นชุมชนของผู้ไทกะตัก การย้ายสถานที่จัดงานในครั้งนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อขยายพื้นที่จัดงานและเพื่อสร้างเครือข่ายกับผู้ไทในพื้นที่อื่น ๆ ให้มีโอกาสเป็นเจ้าของภาพ ตลอดจนสร้างความร่วมมือกับผู้ไทในพื้นที่อื่น ๆ ให้เข้าร่วมกิจกรรมในการรวมกลุ่มมากยิ่งขึ้น

ขณะเดียวกัน งานวันผู้ไทนานาชาติซึ่งเป็นการรวมกลุ่มทางชาติพันธุ์ของผู้ไทข้ามรัฐชาตินั้น ถูกจัดในพื้นที่ของเทศบาลตำบลกุดสิม อำเภอเขาวง จังหวัดกาฬสินธุ์ บรรยากาศภายในงานเป็นการรวมตัวของผู้ไทจากหลายพื้นที่ อาทิ ผู้ไทจากประเทศเวียดนาม ผู้ไทยจาก สปป.ลาว และผู้ไทจากประเทศไทย เพื่อแสดงออกถึงความเป็นหนึ่งเดียวกัน กิจกรรมในงานประกอบไปด้วย การแสดงประวัติศาสตร์ผู้ไท การแสดงวิถีชีวิต ขนบธรรมเนียมความเป็นอยู่ ตลอดจนการแสดงดนตรีพื้นเมืองของผู้ไท การจัดนิทรรศการเผยแพร่วัฒนธรรมของผู้ไท และการจัดเสวนาเชิงวิชาการเกี่ยวกับชาวผู้ไท



งานวันผู้ไทนานาชาติเริ่มจัดครั้งแรกใน พ.ศ. 2554 ที่บริเวณใต้อ่างเก็บน้ำห้วยสายนาเวียง อำเภอเขาวง จังหวัดกาฬสินธุ์ และได้จัดต่ออีก 3 ครั้ง โดยครั้งที่สองถูกจัดขึ้นในปี พ.ศ. 2555 และครั้งที่ 3 ซึ่งเป็นครั้งสุดท้ายถูกจัดขึ้นในปี พ.ศ. 2559 ซึ่งเป็น

โดยวัตถุประสงค์หลักของการจัดงานวันผู้ไทนานาชาติ คือเพื่อฟื้นฟู สืบสาน อนุรักษ์ศิลปวัฒนธรรม อันเป็นอัตลักษณ์ของผู้ไทให้เป็นที่รู้จักอย่างแพร่หลาย และเพื่อยกระดับ ส่งเสริม และพัฒนาการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมรูปแบบใหม่ จากระดับท้องถิ่น สู่ระดับสากล (สำนักงานประชาสัมพันธ์จังหวัดกาฬสินธุ์, 2554)



ภาพประกอบ 2 พิธีเปิดงานวันผู้ไทนานาชาติ ครั้งที่ 1 โดยนางสาวยิ่งลักษณ์ ชินวัตร  
(นายกรัฐมนตรีในขณะนั้น)



ภาพประกอบ 3 การแสดงชุดประจำกลุ่มชาติพันธุ์ผู้ไทต่างๆ จาก สปป.ลาว  
ในงานวันผู้ไทนานาชาติครั้งที่ 1

การรวมตัวทางชาติพันธุ์ของชาวผู้ไท ทั้งในงานวันผู้ไทโลกและงานวันผู้ไทนานาชาติ เป็นปรากฏการณ์ที่ทำให้ผู้ไทจากหลากหลายพื้นที่มีโอกาสมารวมตัวกันเพื่อทำกิจกรรมต่าง ๆ ทางชาติพันธุ์ร่วมกัน อันเป็นการแสดงถึงความเป็นหนึ่งเดียวกันทางชาติพันธุ์ เช่น การฟ้อนผู้ไทร่วมกัน การลงช่วงเข็นฝ้าย หรือกระทั่งการลงช่วงหมอเหยา ซึ่งเป็นพิธีกรรมที่มีร่วมกันของผู้ไทในหลายพื้นที่ การทำกิจกรรมต่าง ๆ ดังกล่าวก็เพื่อสร้างการรวมกลุ่ม และเป็นการประกาศให้คนอื่น ๆ รู้จักผู้ไทในฐานะที่เป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่มีภาษาพูด เครื่องแต่งกาย และศิลปะการแสดงที่โดดเด่น ถือเป็นมรดกทางวัฒนธรรมของผู้ไทที่สืบทอดมาอย่างยาวนาน สิ่งนี้จึงเป็นการนิยามตนเองและแสดงตัวตนของชาวผู้ไทซึ่งมีที่มาจากหลายพื้นที่ต่อการรับรู้ของคนกลุ่มอื่น ๆ



ภาพประกอบ 4 ภาพที่ใช้เผยแพร่และการแสดงทางวัฒนธรรมของชาติพันธุ์ผู้ไท โดยสมาคมผู้ไทโลก

การจัดงานวันผู้ไทนานาชาติและงานวันผู้ไทโลก นอกจากมีวัตถุประสงค์เพื่อการรวมตัวและการแสดงอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์แล้ว วัตถุประสงค์ที่สำคัญอีกประการหนึ่งซึ่งอาจเป็นเป้าหมายสูงสุดในการจัดการรวมกลุ่มในงานวันผู้ไทโลกและงานวันผู้ไทนานาชาติในแต่ละครั้ง คือ เพื่อเป็นการนำผู้ไทให้เข้าไปมีส่วนร่วมในการจัดการทรัพยากรต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็นทรัพยากรในท้องถิ่น การสร้างพลังต่อรองทางการเมือง หรือกระทั่งการเข้าไปมีส่วนร่วมในการจัดการการท่องเที่ยวทางชาติพันธุ์เชิงวัฒนธรรมที่สามารถควบคุมและจัดการได้จากระดับท้องถิ่นสู่ระดับสากล ตลอดจนเป็นการขับเคลื่อนชาวผู้ไทให้ก้าวไปสู่ความร่วมมือทางวิชาการ ตลอดจนการค้าและการลงทุนระหว่างผู้ไทด้วยกันเอง และระหว่างผู้ไทกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ในอนุภูมิภาค ลุ่มน้ำโขง (งานวันผู้ไทนานาชาติ, 2556)





**ภาพประกอบ 5** การรำผู้ไทในงานวันผู้ไทโลก ซึ่งเป็นการแสดงอัตลักษณ์ร่วม  
ของชาวผู้ไทจากหลายพื้นที่

ถึงแม้ว่าการจัดงานวันผู้ไทโลกและวันผู้ไทนานาชาติจะสะท้อนปรากฏการณ์สำคัญทางชาติพันธุ์หลายอย่าง เช่น การสร้างอำนาจการต่อรองในการจัดการทรัพยากร การสร้างพื้นที่การแสดงออกทางวัฒนธรรม หรือการสร้างพลังร่วมทางชาติพันธุ์ข้ามชาติ แต่ในบทความนี้ผู้เขียนมุ่งเน้นอธิบายงานวันผู้ไทโลกและวันผู้ไทนานาชาติในฐานะที่เป็นพื้นที่ของการรวมกลุ่มทางชาติพันธุ์ของชาวผู้ไทข้ามรัฐชาติซึ่งสะท้อนให้เห็นปฏิสัมพันธ์ภายในชุมชนชาติพันธุ์ที่ชาวผู้ไทได้ข้ามรัฐชาติเดิมที่ตนสังกัดมารวมตัวกันเพื่อเคลื่อนไหวแสดงออกซึ่งอัตลักษณ์และตัวตนแห่งความเป็นชาติพันธุ์ผ่านการเคลื่อนไหวสร้างเครือข่ายแสดงการนิยามตนตัวตนบนพื้นฐานของวิถีชีวิต วัฒนธรรม และความเชื่อที่แตกต่างเพื่อปกป้องสถานะของตนเองที่แปลกแยกแตกต่างออกไปจากวัฒนธรรมความเป็นสมาชิกของรัฐชาติที่ตนเคยสังกัดอยู่

เพื่อทำความเข้าใจการเกิดขึ้นของการรวมกลุ่มชาวผู้ไทในงานวันผู้ไทโลกและงานวันผู้ไทนานาชาติ อันเป็นสภาวะใหม่ของผู้ไทในอาณาบริเวณลุ่มน้ำโขง สิ่งที่จะต้องพิจารณาเพื่อทำความเข้าใจปรากฏการณ์ดังกล่าว คือ กลไกและเครื่องมือในการร้อยเรียงชาวผู้ไทจากต่างพื้นที่ โดยเฉพาะอย่างยิ่งผู้ไทจากรัฐชาติต่าง ๆ ที่เข้าร่วมกิจกรรมวันผู้ไทนานาชาติและวันผู้ไทโลก ให้เข้าร่วมกันเป็นชุมชนชาติพันธุ์ผู้ไทข้ามพรมแดน ในบทความนี้จะวิเคราะห์ให้เห็นถึงการสร้างชุมชนข้ามรัฐชาติผ่านตำนานและเรื่องเล่าในฐานะเครื่องมือที่ร้อยเรียงผู้ไทจากรัฐชาติที่หลากหลายให้อยู่ในชุมชนชาติพันธุ์ข้ามรัฐชาติเดียวกัน

### **ตำนานและเรื่องเล่าข้ามรัฐเครื่องมือการรวมกลุ่มข้ามรัฐชาติ**

ในการพิจารณาและทำความเข้าใจการรวมตัวของผู้ไทข้ามรัฐชาติ อันเป็นบริบททางชาติพันธุ์ใหม่ที่เคลื่อนไหวออกจากวาทกรรมของรัฐชาติ ประเด็นสำคัญประการหนึ่งซึ่งต้องนำมาพิจารณา คือ เครื่องมือในการรวบรวมชาติพันธุ์ที่มีลักษณะที่แตกต่างและหลากหลายอันเกิดจากประสบการณ์ที่สัมพันธ์กับรัฐชาติที่แตกต่างเข้าร่วมกัน การศึกษาครั้งนี้พบว่าเครื่องมือที่ถูกใช้ในการสร้างชุมชนชาติพันธุ์ผู้ไทข้ามพรมแดนรัฐชาติ ได้แก่ เรื่องเล่าและตำนาน ที่ช่วยให้การรวมกลุ่มข้ามรัฐชาติของผู้ไทข้ามรัฐชาติเกิดขึ้นได้



ในหัวข้อถัดไป ผู้เขียนขอเสนอตำนานและเรื่องเล่าต่าง ๆ ซึ่งเป็นเครื่องมือที่ก่อให้เกิดชุมชนชาติพันธุ์ผู้ไทข้ามรัฐชาติ โดยแบ่งออกเป็นสามประเด็น ได้แก่ 1) ตำนานและเรื่องเล่า: มุขปาฐะข้ามแดนของผู้ไท 2) ตำนานและเรื่องเล่า: ฐานะความจริงข้ามพรมแดน และ 3) ตำนานและเรื่องเล่า: ปฏิบัติการและการสร้างเครือข่ายชาติพันธุ์ข้ามรัฐชาติ

### 1. ตำนานและเรื่องเล่า: มุขปาฐะข้ามแดนของผู้ไท

เรื่องเล่าและตำนานท้องถิ่นแบบมุขปาฐะเป็นหนึ่งในรูปแบบของการบันทึกประวัติศาสตร์ความเป็นมา และเล่าเรื่องเกี่ยวกับตัวตนของผู้ไทในท้องถิ่นต่าง ๆ และถือได้ว่าเป็นหนึ่งในเครื่องมือสำคัญที่ทำให้ผู้คนชาวผู้ไทรับรู้ถึงความเป็นรากเหง้าทางวัฒนธรรมของตนเอง โดยเฉพาะอย่างยิ่งการรับรู้ที่มาและถิ่นกำเนิดของบรรพบุรุษที่เกี่ยวข้องกับพื้นที่ภูมิกำเนิดและความสัมพันธ์ของตนเองกับผู้คนบนสองฝั่งลุ่มแม่น้ำโขงตอนล่าง ระหว่างภาคอีสานของประเทศไทยกับตอนกลางของ สปป.ลาว ในฐานะที่เป็นกลุ่มคนที่มีความสัมพันธ์เชื่อมโยง และสามารถสืบสาวเรื่องนับเป็นพวกเดียวกันได้

จากการศึกษาประวัติศาสตร์การตั้งถิ่นฐานของผู้ไทในจังหวัดซึ่งมีผู้ไทอาศัยอย่างสกลนคร นครพนม มุกดาหาร กาฬสินธุ์ และยโสธร พบว่ามักเป็นการอ้างถึงเรื่องและตำนานเล่าที่ฟังต่อ ๆ กันมาในท้องถิ่นต่าง ๆ และเรื่องเล่าเหล่านั้นมักเริ่มต้นจากประวัติศาสตร์เรื่องการย้ายถิ่นฐานทั้งที่เป็นการอพยพและการถูกกวาดต้อน เป็นเหตุให้ผู้ไทต้องอพยพเคลื่อนย้ายไปมาจนกระทั่งตั้งถิ่นฐานในดินแดนบริเวณริมฝั่งแม่น้ำโขง นอกจากนี้ ยังพบว่าเรื่องเล่ามีโครงสร้างและองค์ประกอบของเรื่องที่คล้ายคลึงกัน คือ การพูดเรื่องการย้ายถิ่นจากเมืองเดิมมาสู่เมืองใหม่ และการระบุชื่อเรียกกลุ่มของตนตามชื่อเมืองที่เป็นถิ่นตั้งทางก่อนการอพยพ เช่น

“พ่อแม่กะเล่าว่าผู้ไทเมืองวังนี้ มาจากพุ้น...เมืองน่าน้อย อ้อยหนู เมืองลาวพุ้นได้ มากะมาตั้งอยู่บ่อนี้ละ ผู้เฒ่าผู้แก่ กะบอกว่ามันทก..จั่งพากันมา”

[ยายนาง นามสมมุติ (สัมภาษณ์) 13 มกราคม 2559]

“แม่กะฟังปู่ย่าเค้าเล่ามา...ว่าผู้ไทเซไปบ้านฮ่องแซงกะ อพยพมาจากเมืองเซไปพุ้น...กะมาในสมัยสงครามสมัยปราบเจ้าอนุวงศ์ กะตอนเวียงจันทน์...”

[ยายพอน นามสมมุติ (สัมภาษณ์) 8 มกราคม 2559]

“ผู้ไทวัง กะคือ ผู้ไทที่อพยพมาจากเวงวัง ทางฝั่งลาว มันกะมาคนละเท่อ คนละทาง กับผู้ไทผู้อื่น...”

[ตาสมสุข นามสมมุติ (สัมภาษณ์) 9 มกราคม 2559]

ข้อมูลที่ได้จากการสัมภาษณ์เกี่ยวกับประวัติศาสตร์การตั้งถิ่นฐานของผู้ไท และจากการสำรวจคำอธิบายประวัติการตั้งถิ่นฐานของผู้ไทในพื้นที่ต่าง ๆ ทำให้พบว่าชาวผู้ไทส่วนใหญ่ในประเทศไทยมักเล่าถึงประวัติศาสตร์การโยกย้ายที่ระบุแหล่งที่มาจากภูมิกำเนิดของบรรพบุรุษ ข้อมูลจากการสัมภาษณ์ชี้ว่าการระบุพื้นที่ดินแดนต้นทางของผู้ไทมีนัยสำคัญสองประการคือ หนึ่ง เพื่อระบุตัวตนของผู้ไทว่ากลุ่มของตน

เป็นใคร ซึ่งสัมพันธ์กับแหล่งต้นทางที่อพยพซึ่งจะถูกนำมาตั้งชื่อเรียกตัวตนของผู้ไทในพื้นที่นั้น ๆ เช่น ผู้ไทที่ตั้งบ้านเรือนอยู่แถบอำเภอพรรณานิคม เรียกตนเองว่าเป็น “ผู้ไทวัง” อันหมายถึงกลุ่มผู้ไทที่อพยพมาจากเมืองวัง หรือ “ผู้ไทกระป่อง” อันหมายถึงผู้ไทที่อพยพมาจากเมืองกะป่อง และมาตั้งถิ่นฐานในเขตอำเภอวาริชภูมิ เช่นเดียวกันกับการเรียกชื่อของ “ผู้ไทกะตาก” เป็นการเรียกชื่อตนเองของผู้ไทที่มีประวัติศาสตร์การอพยพย้ายถิ่นฐานมาจากเมืองกะตาก แล้วมาตั้งบ้านเรือนอยู่แถบตำบลโนนหอม และแถบริมหนองหารทางทิศใต้ เป็นต้น และ สอง เพื่อให้ลูกหลานสามารถสืบสาวเรื่องราวที่มาและที่ไปของตนเองได้ ทั้งยังสามารถเดินทางกลับไปช่วยเหลือเยี่ยมเยียนญาติพี่น้องในพื้นที่ตั้งชุมชนเดิมก่อนการอพยพโยกย้ายที่ตกค้างและไม่ได้อพยพเคลื่อนย้ายและอยู่ในพื้นที่ต้นทางได้ดังเช่นพวกตน ดังตัวอย่างคำบอกเล่าของผู้ไทดังนี้

“...บรรพบุรุษเพิ่นกะบอกอยู่ กะมีโอกาสกะไปเยี่ยมพี่เยี่ยมน้อง...ผู้เฒ่าผู้แก่ เพิ่นกะได้บอกไว้ว่า พี่น้องทางผู้ไทเฮาอยู่ทางได้...”

[เดชา นามสมมุติ (สัมภาษณ์) 5 กุมภาพันธ์ 2559]

“...พิธีญวนกับปู่ย่าตายายไว้...ว่าถ้าได้ทำงานพอมีเงินมีทองพี่ก็จะพาพวกท่านมาเยี่ยมพี่เยี่ยมน้องท่านพวกเค้าอยากมาไ้เราก็ได้ฟังแต่เรื่องเล่า พอได้เห็นทางนี้จัดตัวรีบไปสืบหาผู้ไทที่เมืองเซโปนพอดี พี่เลยถือโอกาสตามมาเพราะพี่ก็เป็นผู้ไทเซโปน ที่เค้าว่ามาจากเมืองนี้เหมือนกัน...”

[คุณหมอนที นามสมมุติ (สัมภาษณ์) 25 มีนาคม 2559]

นอกจากประวัติศาสตร์การบอกเล่าถิ่นที่อยู่ของผู้ไทผ่านมุขปาฐะ ที่บ่งบอกถึงความสัมพันธ์ที่เชื่อมโยงของผู้ไทกับพื้นที่ดินแดนแห่งอื่นแล้ว ยังพบด้วยว่าการสร้างความเกี่ยวพันระหว่างชาวผู้ไทกับพื้นที่แหล่งอื่น ๆ ที่เป็นพื้นที่เดิมก่อนการอพยพถูกบันทึกอยู่ในตำนานการอธิบายการเกิดขึ้นของชาวผู้ไท โดยเฉพาะอย่างยิ่งตำนานพงศาวดารเมืองแกง (แกง) ที่กล่าวถึงประวัติศาสตร์การตั้งถิ่นฐานและการโยกย้ายอพยพของชาวผู้ไท

“...การกำเนิดมนุษย์และถิ่นกำเนิดของชาวผู้ไทว่า เกิดจากเทพสามภรรยา 5 คู่ ซึ่งเป็นพี่น้องกัน เมื่อหมดอายุบนสวรรค์จึงอธิษฐานจิตเนรมิตน้ำเต้าขึ้นมา เทพทั้ง 5 คู่ ก็เข้าไปอยู่ในน้ำเต้า น้ำเต้าลอยจากสวรรค์มาตกบนภูเขาที่ทุ่งนาเตา ซึ่งอยู่ห่างจากเมืองแกงไปทางตะวันออกเป็นระยะทางเดิน 1 วัน น้ำเต้าได้แตกออก เทพได้กลายเป็นมนุษย์ 5 คู่ ออกมาจากน้ำเต้าทีละคู่ตามลำดับ คือ ข่า และ ผู้ไท ลาว พุงขาว ฮ่อ (จีน) และแกว (ญวน) ซึ่งเป็นต้นกำเนิดของมนุษย์ 5 เผ่าพันธุ์ในเวลาต่อมาคนเหล่านี้ได้แยกย้ายกันตั้งรกรากในพื้นที่ต่าง ๆ สำหรับชาวผู้ไทตั้งบ้านเรือนที่เมืองแกง เมืองเจียน เมืองมุน เมืองบาง เมืองไล เมืองควาย เมืองคุง เมืองม่วย เมืองลา เมืองโมะ เมืองหวัด เมืองซาง รวมกันแล้วเป็น 12 เมือง จึงเรียกว่า แคว้น สิบสองจุไทย...”

จะเห็นได้ว่า เรื่องเล่า และตำนานท้องถิ่น ที่เป็นเรื่องมุขปาฐะที่ชาวผู้ไทในแต่ละพื้นที่เล่าสืบต่อกันมาเพื่ออธิบายความเป็นมาของกลุ่มชาติพันธุ์ตนในแต่ละพื้นที่ท้องถิ่น สิ่งหนึ่งที่น่าสนใจและเป็นประเด็นที่ส่งผลกระทบต่อกรรวมกลุ่มผู้ไทข้ามรัฐชาติ คือ ทั้งเรื่องเล่า และตำนานของผู้ไทล้วนเป็นเรื่องที่อธิบายตัวตนของตนเองอยู่เหนือพรมแดนรัฐชาติสมัยใหม่ และเป็นการเกาะเกี่ยวตัวตนและชุมชนของชาวผู้ไทในพื้นที่หนึ่งเข้ากับชุมชนผู้ไทในพื้นที่อื่น ๆ ผ่านการนับสายญาติและการระบุเมืองที่มาดั้งเดิมที่เป็นต้นทางของการอพยพก่อนที่จะเข้ามาตั้งชุมชนในพื้นที่ใหม่ในอาณาเขตของรัฐชาติต่าง ๆ เรื่องเล่า และตำนานดังกล่าวจึงเปรียบเสมือนเส้นด้ายที่ผู้ไทในพื้นที่รัฐหนึ่งผูกตนเองเข้ากับผู้ไทในพื้นที่รัฐชาติอื่น ๆ

ด้วยเหตุนี้ การสืบสาวเครือญาติและผูกตนเองเข้ากับพื้นที่ดินแดนอื่น ๆ ข้ามรัฐชาติผ่านเรื่องเล่า และตำนานของผู้ไท จึงเป็นกลไกสำคัญในการเชื่อมร้อยผู้ไทจากรัฐชาติต่าง ๆ เข้าไว้ด้วยกัน ภายใต้จินตนาการเรื่องดินแดนต้นกำเนิดที่เป็นบรรพบุรุษร่วมกัน

## 2. ตำนานและเรื่องเล่า: ข้ามแดนฐานะความจริงข้ามพรมแดน

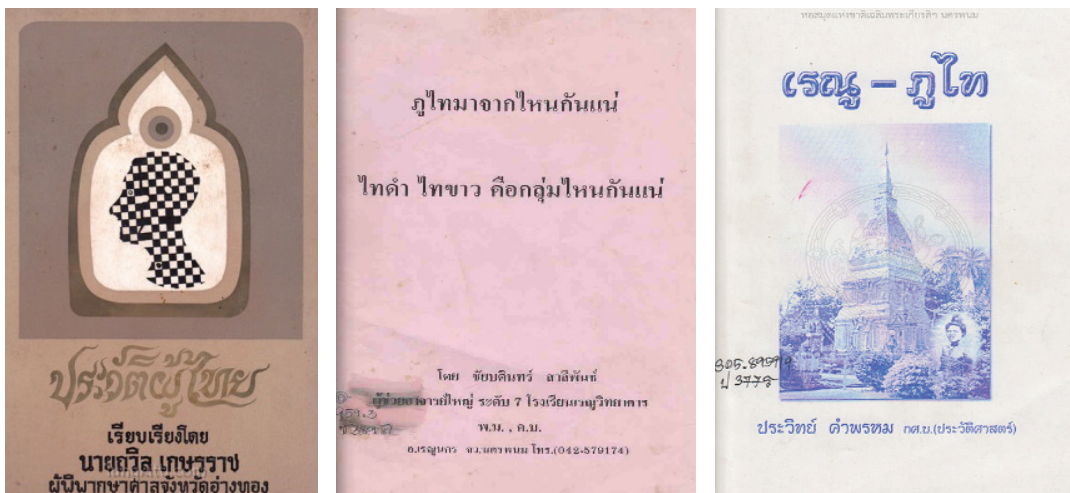
นอกจากเรื่องเล่า และตำนานท้องถิ่นของชาวผู้ไท ที่เป็นความเชื่อร่วมที่ร้อยเรียงให้ชาติพันธุ์ผู้ไทผูกความสัมพันธ์กับชาติพันธุ์ผู้ไทในพื้นที่รัฐชาติอื่น ๆ ได้ ภายใต้การอธิบายว่าตนเป็นกลุ่มชนที่มีรากเหง้าทางประวัติศาสตร์ข้ามรัฐ และมีญาติพี่น้องในพื้นที่ท้องถิ่นอื่นต่างแดน จะถูกสืบทอดต่อกันมาโดยผ่านการบอกเล่าและตำนานในท้องถิ่น สิ่งหนึ่งที่ทำให้เรื่องเล่า จารึก และตำนานที่แสดงถึงสายสัมพันธ์ระหว่างชาวผู้ไทในพื้นที่ท้องถิ่นปัจจุบันกับชาวผู้ไทในพื้นที่ต่างแดน มีพลังในการอธิบายในฐานะของ “ความเป็นจริง” ที่มากกว่าเรื่องเล่าและตำนาน คือ การทำให้ประวัติศาสตร์การบอกเล่าการเป็นงานเชิงวิชาการและการบันทึกแบบสมัยใหม่

บันทึกเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ผู้ไท เริ่มถูกบันทึกครั้งแรก ๆ ในฐานะการทำ “จารึก” เพื่อบันทึกประวัติศาสตร์การอพยพของชาวผู้ไทในท้องถิ่นต่าง ๆ โดยเป็นการพยายามถอดความจากประวัติศาสตร์บอกเล่ามาเป็นตัวหนังสือ จากการศึกษาโครงสร้างเรื่องเล่าในจารึกของผู้ไทที่พบในพื้นที่ศึกษา และหากนำมาเปรียบเทียบกับตำนานการอพยพเคลื่อนย้ายอันเป็นมุขปาฐะเกี่ยวกับผู้ไทในพื้นที่ที่จะพบว่า โครงเรื่องทั้งสองส่วนนี้ในส่วนที่เป็นเรื่องเล่าและคำจารึกทางประวัติศาสตร์มีลักษณะคล้ายคลึงกัน กล่าวคือ เป็นการกล่าวถึงชุมชน ระบบนิเวศ และบ้านเมืองต้นทาง อันเป็นที่มาของผู้ไทที่เข้ามาตั้งบ้านเรือนในพื้นที่ต่าง ๆ ของประเทศไทยในปัจจุบัน เช่น จารึกประวัติชาวผู้ไทแขวงที่กล่าวถึงประวัติศาสตร์การเดินทาง และการตั้งถิ่นฐานของชาวผู้ไทในพื้นที่ ตำบลกุดสิม อำเภอกุฉินารายณ์ อำเภอเขาวง จังหวัดกาฬสินธุ์ ที่คล้ายคลึงกับเรื่องเล่าเกี่ยวกับประวัติการอพยพของผู้ไทในพื้นที่ ว่า

“ประชากรในอำเภอเขาวงเป็นคนเชื้อสายผู้ไท ย้ายถิ่นฐานมาจากเมืองวัง แขวงคำม่วน เมื่อปีพุทธศักราช 2384 โดยในปีดังกล่าว พระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงรับสั่งให้พระมหาสงคราม เป็นแม่ทัพนำกำลังไปตีเมืองวังและเมืองใกล้เคียง เนื่องด้วยปี พุทธศักราช.2369 เจ้าอนุวงศ์ผู้ครองนครเวียงจันทน์เป็นกบฏต่อประเทศไทย กองทัพไทยไปปราบลงได้ ต่อมาประเทศไทยเป็นคู่อริกับญวน เพื่อแย่งพื้นที่การปกครองบริเวณเขมร พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวรัชกาลที่ 3 จึงมีรับสั่งให้ส่งกองทัพไปตีเมืองวัง เพื่อเป็นการตัดกำลังเสบียงญวน เมื่อตีเมืองวังได้จึงกวาดต้อนผู้คนจำนวน 3,003 คนกลับเมืองไทยซึ่งมีบุคคลชั้นนำมาด้วย เช่น เจ้าราชวงศ์ก้อ ท้าวด้วย บุตรเจ้าเมืองวัง ท้าวต้อบุตรอุปฮาด

(อุปราถ) เมืองวัง เมื่อมาถึงบริเวณภูพาน จังหวัดสกลนคร ได้ปลดปล่อยให้เป็นอิสระและตั้งถิ่นฐานประกอบอาชีพบริเวณนั้นได้ประมาณ 2 ปี ต่อมาเกิดน้ำท่วมหนัก จึงได้พากันอพยพลงมาทางทิศใต้ มาถึงบริเวณภูมิประเทศเป็นที่ราบสองฝั่งลำน้ำยัง (บริเวณอำเภอเขาวง) ก็มีลำน้ำสายเล็ก ๆ อื่นในบริเวณนั้นอีกหลายสาย อีกทั้งมีกุดน้ำ (หนองน้ำ) หลายที่ ซึ่งกุดน้ำแห่งแรกที่พบ มีก้อนหินลายคล้ายใบเสมาอยู่ เห็นว่าบริเวณดังกล่าวมีความเหมาะสมจึงพากันตั้งบ้านเรือนอยู่เป็นหมู่บ้าน เรียกชื่อหมู่บ้านว่า “บ้านกุดลิมนารายณ์” ตั้งแต่นั้น ต่อมาเมื่อปี พ.ศ. 2388 (จ.ศ. 1207) ตรงกับปีมะเส็ง พระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว โปรดเกล้าฯ ตั้งเป็นเมืองกุดลิมนารายณ์ ขึ้นกับเมืองกาฬสินธุ์”

นอกจากการทำจารึกของชาวผู้ไทที่ถือเป็นการบันทึกเรื่องราวในระยะเริ่มต้น ต่อมางานศึกษาเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ผู้ไท ได้เริ่มถูกบันทึกเป็นหนังสือและสิ่งพิมพ์สมัยใหม่เมื่อราวประมาณต้นปี พ.ศ. 2510 ซึ่งเป็นงานเขียนที่ถูกบันทึกโดยชาวผู้ไทที่ได้รับการศึกษาและมีความสนใจบันทึกประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ของตน งานสำคัญเล่มแรก ๆ ได้แก่ งานเขียนของ ถวิล เกษรราช (2512) เรื่อง “ประวัติผู้ไทย” และงานเขียนของ ถวิล ทองสว่างรัตน์ (2530, 2528, 2527) เรื่อง “ประวัติผู้ไทยและชาวผู้ไทยเมืองเรณูนคร” ให้ภาพรายละเอียดของผู้ไททั้งในส่วนของประวัติศาสตร์ การอพยพ เรื่องเล่า รูปแบบหมู่บ้าน ขนบธรรมเนียมประเพณี ตลอดจนทั้งประเพณีต่าง ๆ ของชาวผู้ไทในสังคมไทย โดยนอกจากงานเขียนของ ถวิล ทองสว่างรัตน์ ที่เป็นคนในชาติพันธุ์ผู้ไท งานเขียนลักษณะของการบันทึกทางประวัติศาสตร์ที่ถูกถอดออกมาจากเรื่องเล่า จารึก และตำนานท้องถิ่นของชาติพันธุ์ผู้ไทโดยคนชาติพันธุ์ผู้ไทที่ได้รับการศึกษา ที่สนใจในการชำระประวัติศาสตร์ของชาติพันธุ์ตนเอง ยังพบอีกหลายเล่มที่มักถูกอ้างถึง เช่น งานเขียนเรื่อง “ภูไทมาจากไหนกันแน่ ไทดำ ไทขาว คือกลุ่มไหนกันแน่” ซึ่งถูกเขียนขึ้นโดย ชัยบดินทร์ สาลีพันธ์ (ม.ป.ป.) และงานเขียนเรื่อง “เรณู-ภูไท” ของ ประวิทย์ คำพรหม (2549) เป็นต้น



ภาพประกอบ 6 ประวัติศาสตร์เรื่องเล่าของชาติพันธุ์ผู้ไทที่ถูกเขียนขึ้นโดยคนในชาติพันธุ์ผู้ไทเอง

ความสำคัญของหนังสือและบันทึกเหล่านี้ สะท้อนให้เห็นจากการที่ผู้ไทให้คุณค่าว่าเป็นเรื่องจริงที่ควรรู้ ดังที่ผู้วิจัยมักได้ยินเสมอเมื่อสัมภาษณ์ผู้ให้ข้อมูลสำคัญเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ผู้ไท

“ไปอ่านหรือยังหนังสือของอาจารย์... ที่เขาเขียนเรื่องผู้ไทเรณูนะ ทำวิจัยเรื่องนี้ต้องไปอ่านนะ มันเป็นหนังสือที่ดีมาก อ่านแล้วจะได้เข้าใจ มาถาม ๆ เอาแบบนี้ที่ว่าไปอ่านเอาเองดีกว่าพี่ก็กลัวว่าจะพูดไม่ถูก”

[คุณครูงามพิศ นามสมมติ (สัมภาษณ์) 14 กุมภาพันธ์ 2559]

“พี่ว่ากลัวพี่เล่าผิดนะ ไปอ่านบันทึกของอาจารย์...เขาไม่ดีกว่าหรือ พี่ว่าเค้าบันทึกเรื่องที่น้องอยากรู้ไว้อยู่ละ พี่ว่าอันนั้นมันถูกต้องกว่านะ...”

[พี่จรรยา นามสมมติ (สัมภาษณ์) 14 กุมภาพันธ์ 2559]

งานเขียนที่เป็นบันทึกทางประวัติศาสตร์ที่ถอดมาจากเรื่องเล่า จารึก และตำนานดังกล่าวเป็นการยกระดับเรื่องเล่า จารึก และตำนาน ให้เป็นงานเขียนทางชาติพันธุ์ที่มีพลังในการอธิบายถึงความเป็นจริงทางประวัติศาสตร์มากยิ่งขึ้นกว่าการอ้างอิงจากเรื่องเล่า จารึก หรือตำนาน เนื่องจากเป็นงานที่ถูกบันทึกอย่างเป็นระเบียบและมีแบบแผนที่สามารถอ้างอิงได้ กระนั้น งานเหล่านี้ก็เป็นไปในทิศทางเดียวกันกับเรื่องเล่า จารึก และตำนานท้องถิ่น ที่มักแสดงให้เห็นถึงประวัติศาสตร์ของการเคลื่อนย้ายและพื้นที่ชุมชนของผู้ไทในพื้นที่ต่างแดนก่อนการอพยพโยกย้ายถิ่นฐาน เช่น

“...ชาวภูไทได้เคลื่อนย้ายมาจากชายฝั่งเมืองเว้ภูซุน เมืองคำไล้ เข้าสู่แขวงคำม่วนและแขวงสุวรรณเขต ตลอดฝั่งขวาแม่น้ำโขงสู่ประเทศไทยในปัจจุบัน จากการสืบค้นเล่าขานและศึกษาจากผู้เฒ่าชาวภูไท โดยเฉพาะจากการศึกษาของข้าพเจ้า ซึ่งเป็นคน “ภูไท” แต่กำเนิด...”

(ชัยปดินทร์ สาลีพันธ์, ม.ป.ป.)

“...กลุ่มชาวภูไทตั้งหลักแหล่งอยู่บริเวณอารยธรรมดองซอน ถ้าเขียนวงกลมจะครอบคลุมเวียดนามตอนเหนือแถบฮานอย จ้วงกวางสี ยูนาน ลิบสองปันนาของจีน ครอบคลุมมาถึงแขวงเชียงขวางของลาวรวมทั้งที่เรียกว่า “ลิบสองจุไท” เจ้าไทย ก็เรียก ลิบสองจุไทคือคนเผ่าไท-ลาว 12 กลุ่ม ซึ่งมีเผ่าภูไทเป็นเผ่าสำคัญเผ่าหนึ่ง และในปัจจุบันจะมากที่สุดที่ชาวภูไทยังอยู่แหล่งเดิมและใกล้ถิ่นเดิม คือบริเวณล้านช้างตอนเหนือ ตั้งแต่เชียงขวาง (เมืองพวน) เมืองแกง แขวงคำเหนือ หัวพันอุ้มซ้าย บริคำไซ คำม่วน และที่แขวงสวันเขต...โดยชาวภูไทมีการอพยพย้ายถิ่นฐานข้ามแม่น้ำโขงมาเป็นระยะ ตั้งแต่ต้นสมัยรัชกาลที่ 1-3 ซึ่งบางส่วนก็ได้มาอยู่ที่เมืองหนองหล่มในปัจจุบัน...”

(ประวิทย์ คำพรหม, 2549)

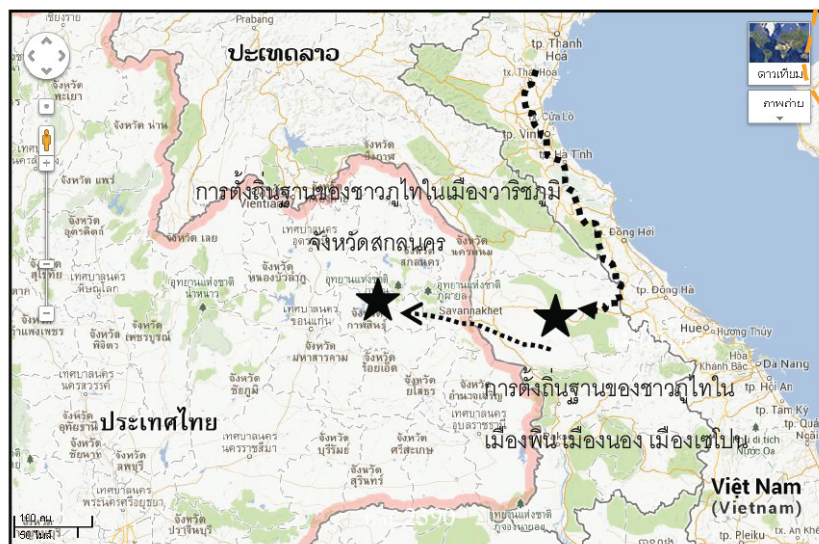


นอกจากการมีลักษณะเป็นงานเชิงวิชาการและการบันทึกแบบสมัยใหม่แล้ว สิ่งสำคัญที่ทำให้มีพลังในการอธิบายประวัติศาสตร์ผ่านการถอดเรื่องเล่ามุขปาฐะให้กลายเป็นความจริงที่น่าเชื่อถือ คือ การอ้างอิงกับความรู้และตำแหน่งของผู้แต่งหนังสือ เช่น ประวัติการจบการศึกษาทางด้านต่าง การเป็นผู้ช่วยอาจารย์ใหญ่ หรือกระทั่งการดำรงตำแหน่งผู้พิพากษา เป็นต้น

ขณะเดียวกัน นอกจากงานการศึกษาผู้ไทโดยชาวผู้ไทที่สนใจเรื่องราวของตนเองแล้ว มีการศึกษาอีกประเภทหนึ่งที่เริ่มเข้ามามีบทบาทในการสร้างความจริงทางประวัติศาสตร์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งการเขียนงานเรื่องไท นั่นคือ งานการศึกษาผู้ไทในรูปแบบของงานวิจัย การศึกษาแนวโน้มเริ่มขึ้นจากความสนใจของนักวิจัยชาวตะวันตก อย่าง Erik Seidenfaden (1943) บทความของเขาเรื่อง The So and The Phu Thai อธิบายถึงลักษณะทางชาติพันธุ์ของผู้ไทในภาคตะวันออกเฉียงเหนือของไทยว่าดำรงชีพด้วยการล่าสัตว์และการทำเกษตรกรรมเช่นเดียวกันกับไท่ นับถือศาสนาพุทธและผีบรรพบุรุษ มีธรรมเนียมในการแต่งงานที่เป็นเอกลักษณ์ ประกอบพิธีหลังจากการแต่งงานอีกหลายครั้งเพื่อเซ่นไหว้ผีบรรพบุรุษ และแสดงความเคารพครอบครัวฝ่ายเจ้าสาว

สำหรับงานศึกษาผู้ไทโดยนักวิจัยไทยนั้น เริ่มต้นเมื่อประมาณ พ.ศ. 2520 โดยเฉพาะอย่างยิ่งวิทยานิพนธ์ระดับมหาบัณฑิตของมหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ จังหวัดมหาสารคาม ถือเป็นงานเขียนกลุ่มแรกที่น่าสนใจศึกษาผู้ไท โดยเน้น ลักษณะทางวัฒนธรรมบางอย่าง อาณาเขตทางภูมิศาสตร์ องค์การทางการเมืองการปกครอง ภาษา การปรับตัวเชิงนิเวศ และโครงสร้างชุมชน (ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ, 2547)

งานศึกษากลุ่มนี้ ไม่เพียงเป็นการสร้างคำอธิบายเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ความเป็นมาของผู้ไทถิ่นฐานเดิม และเส้นทางการอพยพ บนพื้นฐานของวิธีการเชิงประวัติศาสตร์ แต่ยังพยายามสร้างแผนที่เพื่อสร้างความเชื่อมโยงระหว่างผู้ไทในแต่ละกลุ่มในดินแดนลุ่มน้ำโขงโดยอ้างอิงถึงความสัมพันธ์เชื่อมโยงของผู้ไทจากข้อมูลทางประวัติศาสตร์ที่ผ่านการศึกษาอย่างมีระบบมารองรับ เช่นแผนที่ดังต่อไปนี้



ภาพประกอบ 7 ภาพประกอบการอธิบายการอพยพเคลื่อนย้ายของชาวผู้ไทกะป๋อง เมืองวาริชภูมิ  
ในบทความงานวิจัยเรื่อง “ผู้ไทกะป๋อง”: ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นของกลุ่มชาติพันธุ์ผู้ไทในลุ่มน้ำโขงตอนล่าง





**ภาพประกอบ 8** ภาพประกอบการอธิบายการอพยพและการเคลื่อนย้ายถิ่นฐานของชาวผู้ไท  
ในหนังสือเรื่อง “ภาษาผู้ไท เพื่อสุขภาพ”

การสร้างเรื่องราวการเชื่อมโยงผู้ไทข้ามพรมแดนผ่านงานศึกษาที่เกี่ยวกับผู้ไททั้งในส่วนของการบันทึกประวัติศาสตร์ทางชาติพันธุ์ของผู้ไทโดยคนผู้ไทและงานเขียนเชิงวิชาการที่กล่าวไปข้างต้นเป็นการสร้างความจริงผลิตซ้ำเรื่องสายสัมพันธ์ของผู้ไทที่สัมพันธ์กับพี่น้องผู้ไทในพื้นที่อื่น ๆ ข้ามรัฐชาติ หรืออีกนัยหนึ่ง เป็นการสถาปนาความจริงภายใต้ระเบียบวิธีการเรียบเรียงงานเชิงวิชาการและคำบอกเล่าของกลุ่มคนที่เป็นผู้ไทจริง ๆ จึงทำให้ความจริงเหล่านี้มีอำนาจในการอธิบายโลกทางประวัติศาสตร์ของผู้ไทมากกว่าในรูปแบบของเรื่องเล่า จารึก และตำนาน ซึ่งเป็นเรื่องเล่าเชิงมุขปาฐะเช่นในอดีตที่ผ่านมา ดังเห็นได้จากคำกล่าวต่อไปนี้

“ผมก็มาตามหนังสือที่เค้าบอก อ่านดูแล้วก็เหมารถมาเลย ผมเป็นผู้ไทเมืองวัง ก็เลยอยากรู้ว่าพี่น้องจะเป็นยังไง ผมก็เลยมาที่บ้านนายม บ้านอ่างคำ เมืองวิไลบุรี เพราะในหนังสือ ... เค้าบอกว่าที่นี่คือเขตที่ตั้งของ “เมืองวัง” ในอดีต เปลี่ยนมาเป็นชื่อเมืองวิไลบุรี...”

[พีสมศักดิ์ นามสมมุติ (สัมภาษณ์) 8 กุมภาพันธ์ 2559]

“พี่อยากมาดูตามหนังสือที่อาจารย์ ... เขาเขียนเล่าแบบว่ามันอยู่ตรงไหน พี่อยากมาดูว่าที่นั่นที่นี้ตามหนังสือ พี่ก็ว่ามันใช่ชะ ไม่มีหนังสือของอาจารย์ ... นี่พี่ก็ไม่รู้จะเริ่มจากตรงไหน”

[พีดาว นามสมมุติ (สัมภาษณ์) 14 กุมภาพันธ์ 2559]

### 3. ตำนานและเรื่องเล่า: ปฏิบัติการและการสร้างเครือข่ายชาติพันธุ์ข้ามรัฐชาติ

นอกจากเรื่องเล่า จารึก ตำนาน และงานเขียนที่เกี่ยวข้องกับประวัติศาสตร์การโยกย้ายถิ่นและเครือข่ายชุมชนดั้งเดิมข้ามพรมแดนทั้งเชิงวิชาการและการบันทึกเรื่องเล่าของชาวผู้ไทได้ทำให้เรื่องเครือข่ายความสัมพันธ์ข้ามพรมแดนของชาติพันธุ์ผู้ไทกลายเป็นความจริงที่มีหลักฐานในการอธิบายความสัมพันธ์ของผู้คนที่ถูกร้อยเรียงเป็นเครือข่ายชุมชนชาติพันธุ์ข้ามพรมแดน จนกระทั่งเกิดการเดินทางออกไปสืบค้นรากเหง้าของตนเองแล้ว ยังมีงานเขียนรูปแบบใหม่ที่กลายมาเป็นเงื่อนไขสำคัญที่ก่อให้เกิดการรวมกลุ่มทั้งในงานวันผู้ไทนานาชาติและวันงานผู้ไทโลก

“...อย่างตอนแรก ๆ ที่จะทำงานวันผู้ไทโลก ทางสมาคมก็พยายามติดต่อไปยังกลุ่มผู้ไทในหลาย ๆ ที่ แต่ปัญหาสำคัญอย่างหนึ่งก็คือ เรารู้ว่าชาติพันธุ์ผู้ไทในแต่ละกลุ่มอยู่ตรงไหน เรารู้ว่าผู้ไทเซโปนอยู่ตรงไหน ผู้ไทวังอยู่ตรงไหน แต่ปัญหาก็คือมันเป็นความรู้ของเราแต่พี่น้องเราฝั่งนั้นเค้าไม่รู้ พอติดต่อมันอาจารย์... ได้ติดต่อเข้ามาเกี่ยวกับทางสมาคมว่าจะเขียนหนังสือเกี่ยวกับผู้ไทโดยจะเริ่มต้นการเขียนผ่านการเดินทางไปหาพี่น้องจริง ๆ แบบไม่ใช่แบบเดิมที่อ้างบันทึกเก่า ๆ ทางสมาคมก็เลยเห็นด้วย เพราะเป็นการสานสัมพันธ์ของพี่น้องฝั่งนั้นกับเรา เค้าจะได้รู้ว่าเราก็คือผู้ไทเหมือนกับเค้า แล้วก็ห่วงใยกันแล้วจะได้ชวนเค้ามาร่วมงาน...”

[อาจารย์ปิติ นามสมมติ (สัมภาษณ์) 9 มกราคม 2559]

ขณะเดียวกัน ปัญหาสำคัญที่พบในการพยายามจัดงานการรวมตัวของชาวผู้ไท คือ การรวบรวมความหลากหลายของกลุ่มคนที่เรียกตนเองว่า “ผู้ไท” เพราะอย่างที่ได้อธิบายไปแล้วว่าท่ามกลางการเปลี่ยนผ่านของดินแดนลุ่มน้ำโขง โดยเฉพาะอย่างยิ่งการเกิดขึ้นของการปกครองแบบรัฐชาติที่พยายามผนวกผู้คนและดินแดนให้เป็นหนึ่งเดียวกัน ผู้คนในภูมิภาคลุ่มน้ำโขงรวมทั้งผู้ไทที่อาศัยอยู่ในพื้นที่แห่งนี้ จึงหนีไม่พ้นที่จะถูกกลืนกลายและผนวกรวมเป็นส่วนหนึ่งของรัฐชาติที่เกิดขึ้น ปัญหาสำคัญอีกประการหนึ่งคือ ท่ามกลางประวัติศาสตร์และการบันทึกเรื่องผู้ไทที่มีเนื้อหาหลากหลาย จะใช้อะไรเป็นเรื่องเล่าหรือเป็นเครื่องมือในการร้อยเรียงผู้ไทในดินแดนต่าง ๆ ให้มีสำนึกทางชาติพันธุ์เดียวกัน เพราะเรื่องราวและประวัติศาสตร์ส่วนใหญ่กล่าวถึงผู้ไทเฉพาะกลุ่มที่มีชื่อเรียกตนเองแตกต่างกัน

ด้วยเหตุนี้ การเขียนเรื่องเล่าใหม่ของผู้ไทจากการเดินทางเพื่อการรวบรวมเครือข่ายจึงเป็นการสร้างเรื่องเล่าของผู้ไทขึ้นมาใหม่ โดยให้ความสำคัญกับตำนานและนิทานของผู้คนผู้ไท โดยเฉพาะอย่างยิ่งตำนานและนิทานเรื่องแกนซึ่งเป็นตำนานร่วมกันของผู้ไททุกกลุ่ม เรื่องเล่าในลักษณะนี้ ให้ความหมายของคำว่า “แกน” ไว้สองความหมาย ความหมายแรก แกนคือเทพเจ้า ส่วนความหมายที่สอง แกนเป็นอาณาจักรโบราณที่ชื่อว่า “อาณาจักรเทียน หรืออาณาจักรแกน” ซึ่งตั้งอยู่ในมณฑลยูนนานของจีนในปัจจุบัน ประชากรของอาณาจักรเทียนหรือแกนนี้เรียกว่า “ไทหรือไท่” เมื่อนำไปรวมกับคำว่า “ผู้” ซึ่งมีความหมายว่า “คน” จึงเรียกว่า “ผู้ไท” โดยนัยนี้คำว่า “ผู้ไท” จึงหมายถึงชาวผู้ไทผู้สืบเชื้อสายโลหิตมาจากอาณาจักรเทียนหรืออาณาจักรแกนโบราณ (พระราชรัตนมงคล (ดร.มนตรี อภิมนต์โก, 2557)



ภาพประกอบ 9 ชุดหนังสือที่เกิดขึ้นภายใต้การเดินทางเพื่อรวบรวมชาติพันธุ์ผู้ไทและเป็นหลักในการอ้างอิงในเรื่องความเป็นชาติพันธุ์ผู้ไทในการรวมกลุ่มชาติพันธุ์ข้ามรัฐชาติ

การใช้ตำนานเรื่องเมืองแถนเป็นตัวดำเนินเรื่องในการอธิบายความสัมพันธ์ของผู้ไท ทำให้การอธิบายความเป็นผู้ไทในลักษณะนี้ครอบคลุมไปถึงชาติพันธุ์กลุ่มอื่นๆ ด้วย เนื่องจาก “ไทดำ” และ “ไทแดง” ก็มีความเชื่อและตำนานเรื่องเมืองแถนด้วยเช่นกัน และเป็นหนึ่งในกลุ่มที่ถูกงานเขียนขึ้นใหม่นิยามว่าเป็นผู้ไทเช่นกัน และได้เข้ามามีส่วนร่วมทั้งงานวันผู้ไทนานาชาติและงานวันผู้ไทโลก ส่งผลให้ปรากฏการณ์ภายในงานวันผู้ไทนานาชาติและวันงานผู้ไทโลกเป็นไปตามวัตถุประสงค์ที่ต้องการรวบรวมชาวผู้ไทจากพื้นที่ สปป.ลาว ประเทศเวียดนาม และประเทศไทยเข้าด้วยกัน



ภาพประกอบ 10 กลุ่มไททรงดำที่เข้าร่วมงานวันผู้ไทนานาชาติ

อย่างไรก็ดี การใช้ตำนานเมืองแถบเป็นจุดร่วมเช่นนี้ทำให้นักวิชาการบางท่านตั้งคำถามกับการรวมไทดำว่าเป็นผู้ไท ในประเด็นนี้ผู้เขียนหนังสือที่ใช้อ้างอิงในการรวบรวมผู้ไทได้กล่าวว่า

“ผมมองว่าการบอกว่าผู้ไทต้องเป็นเช่นนั้นเช่นนั้นมันคับแคบ ผมมองว่าผู้ไทเป็นชนชาติเหมือนกับชนชาติไทย ซึ่งในชนชาติก็มีหลายเชื้อชาติที่แตกต่างอยู่ภายใน อย่างชนชาติไทย ก็ประกอบไปด้วยผู้คนที่เชื้อชาติไทย ลาว จีน อินเดีย อะไรอย่างนี้ ชนชาติผู้ไทในมุมมองผมก็เช่นกันที่ประกอบไปด้วยเชื้อชาติไทดำ ไทแดง ฉวง ซึ่งอยู่ภายใต้ความเชื่อเรื่องแถบ ร่วมกัน”

[อาจารย์สุภาพ นามสมมุติ (สัมภาษณ์) 9 มกราคม 2559]

การนำเสนอวิธีการจัดเรียงเรื่องราวของชาติพันธุ์ผู้ไทเพื่อร้อยเรียงผู้คนที่แตกต่างเข้าด้วยกัน ได้รับการยอมรับจากนักเขียนสารคดีชื่อดังอย่าง ธีรภาพ โลหิตกุลที่นิยามว่า

“การเขียนงานแบบอาจารย์สุภาพ อาจเป็นแนวทางใหม่ที่ได้ข้อมูลจากการเดินทางไปสำรวจและเก็บข้อมูลในพื้นที่ ซึ่งเป็นการเปิดพรมแดนทางความรู้ใหม่ให้องค์ความรู้ด้านชาติพันธุ์ คติชนวิทยา ภูมิศาสตร์ โบราณคดี ฯลฯ ... ซึ่งเป็นวิธีการเขียนแบบใหม่ ที่เอาข้อมูลความจริงมานำเสนอผ่านกระบวนการสร้างสรรค์ เมื่อคิดจะเขียนสารคดี จึงจำเป็นต้องคำนึงถึงข้อมูลและกลวิธีการนำเสนอในสัดส่วนเท่า ๆ กัน สารคดีเป็นส่วนหนึ่งของความบันเทิง ที่สอดแทรกความรู้สาระและความจริง ซึ่งไม่ใช่เรื่องแต่งเองเหมือนนิยาย ซึ่งสิ่งที่อาจารย์สุภาพเขียนถือได้ว่าเป็นสารคดีแนวใหม่ที่อยู่ระหว่างนิยายและวิชาการ...”

(ธีรภาพ โลหิตกุล, 2556)

สารคดีแนวใหม่ที่เกิดขึ้นอันเป็นฐานในการอ้างอิงในการรวมกลุ่มผู้ไทข้ามรัฐชาติสามารถสร้างการรับรู้และการรวมผู้คนได้อย่างกว้างขวาง อีกทั้งเป็นเครื่องมือที่เหมาะสมในการร้อยเรียงผู้คน ท่ามกลางความแตกต่างได้อย่างแยบยล และเป็นเครื่องมือที่ใช้อธิบายความชอบธรรมในการรวมกลุ่มผู้คนที่หลากหลายได้อย่างกว้างขวางและเหมาะสมกว่างานเขียนในแบบที่ผ่านมา

### สรุป: การร้อยเรียงชุมชนข้ามรัฐชาติ

“การรวมตัวทางชาติพันธุ์ข้ามรัฐชาติ” ไม่ได้เป็นปรากฏการณ์ทางชาติพันธุ์ที่เกิดขึ้นอย่างเลื่อนลอยหรือเป็นเพียงการร่วมมือของกลุ่มคนที่เรียกตัวเองว่า “ผู้ไท” แต่เป็นปรากฏการณ์ที่สัมพันธ์กับชุดความรู้ที่เป็นแหล่งอ้างอิงความชอบธรรมของการรวมกลุ่ม

การเปลี่ยนแปลงชุดเรื่องเล่าที่เกี่ยวกับผู้ไทท่ามกลางการจัดความสัมพันธ์และความพยายามรวมกลุ่มผู้ไทที่แตกต่างและหลากหลายพื้นที่เข้าร่วมกันทำให้สถานการณ์การรวมกลุ่มผู้คนข้ามพรมแดนรัฐชาติสามารถเป็นจริงขึ้นได้ ดังนั้น ชุดความจริงของความสัมพันธ์จึงกลายเป็นเงื่อนไขสำคัญที่ส่งเสริมการก้าวข้ามข้อจำกัดว่าด้วยพรมแดนแห่งรัฐที่แต่เดิมรัฐพยายามควบคุมผู้คนภายใต้ขอบเขตพรมแดนมาสู่การเปิดพื้นที่พรมแดนระหว่างกัน



ด้วยเหตุนี้ เรื่องเล่าเกี่ยวกับชาติพันธุ์ผู้ไทที่เปลี่ยนแปลงไปจึงเปรียบเสมือนชุดความรู้ระดับวาทกรรมที่เกิดการเปลี่ยนแปลงที่อาจนำมาซึ่งการเปลี่ยนแปลงกฎระเบียบมาตรฐานที่เป็นตัวชี้วัดและกำหนดความเป็นจริง เมื่อชุดเรื่องเล่าที่เกี่ยวข้องกับผู้ไทเปลี่ยนแปลง ชุดตัวชี้วัดที่กำหนดพรมแดนความแตกต่างทางชาติพันธุ์ ที่กำหนดว่าใคร “เป็นผู้ไท” หรือ “ไม่เป็นผู้ไท” จึงเปลี่ยนแปลงไปด้วย ดังนั้น การนับรวมไททรงดำหรือหรือไทแดงจึงไม่ใช่เรื่องที่ต้องถกเถียง เพราะการนับรวมดังกล่าวนั้นได้ถูกอธิบายได้ด้วยชุดความจริงที่ถูกสร้างผ่านเรื่องเล่าที่ครอบงำและสถาปนาความเป็นจริงนั้นอยู่

อย่างไรก็ดี ชุดความเป็นจริงที่ถูกสถาปนาผ่านเรื่องเล่าก็อาจไม่สามารถครองความเป็นจริงได้ตลอดเวลาและเสมอไป เพราะในความเป็นจริง ความรู้และเรื่องเล่าเกี่ยวกับผู้ไทก็ไม่ได้มีเรื่องเดียวเสมอไปแต่อยู่ที่ใครจะมีอำนาจอธิบายความจริงและเป็นชุดความรู้ที่สนับสนุนค้ำจุนอำนาจท่ามกลางความสัมพันธ์ของผู้คนที่มีการช่วงชิงตลอดเวลา

### บรรณานุกรม

- งานผู้ไทนานาชาติ. (2556). [ออนไลน์], แหล่งที่มา <http://kalasin-pao.go.th>.
- จามะรี เชียงทอง. (2547). “การเมืองเรื่องชาติพันธุ์ วัฒนธรรม และความรู้พื้นถิ่นในไทย เวียดนาม และลาว” ในว่าด้วยแนวทางการศึกษาชาติพันธุ์. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร.
- ฉลาดชาย รมิตานนท์. (ม.ป.ป.). การเมืองเรื่องอัตลักษณ์ใน สปป.ลาว: ข้อสังเกตเบื้องต้นจากทัศนะสตรีนิยม. เอกสารอัดสำเนา. ไม่ปรากฏปีที่พิมพ์.
- ฉวีวรรณ ประจวบเหมา. (2547). “ทบทวนแนวทางการศึกษาชาติพันธุ์ข้ามยุคสมัยกับการศึกษาในสังคมไทย”. ใน ว่าด้วยแนวทางการศึกษาชาติพันธุ์. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร. หน้า 1-126.
- ชัยบดีนทร์ สาลีพันธ์. (ม.ป.ป.). ภูไทมาจากไหนกันแน่ ไทดำ ไทขาว คือกลุ่มไหนกันแน่. เอกสารอัดสำเนา ไม่พบสถานที่จัดพิมพ์.
- ถวิล เกษรราช. (2512). ประวัติผู้ไทไทย. กรุงเทพฯ: กรุงเทพมหานครพิมพ์.
- ถวิล ทองสว่างรัตน์. (2530, 2527). ประวัติผู้ไทและชาวผู้ไทเมืองเรณูนคร. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์ศรีอนันต์.
- ทรงยศ วีระทวีมาศ นพดล ตั้งสกุล และวีละ อาโนลัก. (2552). เรือนพื้นถิ่นผู้ไทในประเทศลาว. ขอนแก่น: ศูนย์วิจัยพหุลักษณะสังคมลุ่มน้ำโขง มหาวิทยาลัยขอนแก่น.
- ธงชัย วินิจจะกุล. (2556). กำเนิดสยามจากแผนที่: ประวัติศาสตร์ภูมิภคานของชาติ. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์คบไฟ.
- ธีรภาพ โลหิตกุล. (2557). “คำนิยม” ในหนังสือเรื่อง ผู้ไทลูกแดน ภาค 2 สืบค้นจากหน้าผู้ไทนานาชาติจากนิทานพญาแสน. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ.
- บังอร ปิยะพันธุ์. (2541). ลาวในกรุงรัตนโกสินทร์. กรุงเทพฯ: สำนักงานสนับสนุนการวิจัย. ประสิทธิ์ ลิปิธิชา. (2545). “เครือญาติข้ามพรมแดนรัฐชาติ กรณีศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ม้ง”. ใน วารสารสังคมศาสตร์. ข้ามพรมแดน. คณะสังคมศาสตร์มหาวิทยาลัยเชียงใหม่. หน้า 167-186.
- ประวิทย์ คำพรหม. (2549). เรณู-ภูไท. นครพนม: ม.ป.ท.
- ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี. (2550). “ความอิทธิพลเชื้อของมโนทัศน์ชาติพันธุ์”. ใน วารสารสังคมศาสตร์ มานุษยวิทยา, อุษาคเนย์ และซาร์ลส์ คายส์. คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่. หน้า 183-228.
- พระไพธิวงศาจารย์. (2515). วัฒนธรรมนิยมต่าง ๆ. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์รุ่งเรืองรัตน์.
- พระราชรัตนมงคล (ดร.มนตรี อภิมนติโก, 2557). (2557). “คำนิยม” ในหนังสือเรื่อง ผู้ไทลูกแดน ภาค 2 สืบค้นจากหน้าผู้ไทนานาชาติจากนิทานพญาแสน. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ.
- พิเชฐ สายพันธ์ และนฤพนธ์ ด้วงวิเศษ. (2541). ผู้ไท. รายงานการวิจัยสำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ กระทรวงศึกษาธิการ.
- พิเชฐ สายพันธ์. (2550). จากเมืองแสนเป็นเดียนเบียนฟู การเมือง ชาติพันธุ์ ข้ามรัฐ-กสิณรัฐ กลุ่มไทในเวียดนาม. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).
- ศรีศักดิ์ วัลลิโภดม. (2534). ความเชื่อเรื่องแสนในไทยดำ ศาสนาดั้งเดิมของคนไทย. เมืองโบราณ. 17(3) หน้า 12-35.
- สมใจ ดำรงสกุล. (2542). สารานุกรมกลุ่มชาติพันธุ์ในประเทศไทย: ผู้ไท. สถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเอเชีย มหาวิทยาลัยมหิดล จังหวัดนครปฐม.



- สุเทพ ไชยขันธุ์. (2556). ผู้ไทลูกเถน สานสัมพันธ์ เชื่อมพรมแดน อาเซียน... เป็นหนึ่งเดียว. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ.
- สุเทพ สุนทรเกตุช. (2548). ชาติพันธุ์สัมพันธ์: แนวคิดพื้นฐานทางมานุษยวิทยาในการศึกษาอัตลักษณ์ กลุ่มชาติพันธุ์ ประชาชาติ และการจัดองค์ประกอบความสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์. กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ.
- Anderson, Benedict. (1996). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Erik, Seidenfaden. (1943). *The So and The Phuthai*. J. T. R. S. Vol XXXIV Pt. 2. pp. 143-181
- Keyes, Charles F. (1992). *Who are Lue Revisited? Ethnic Identity in Laos, Thailand, and China*. Cambridge, Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, the Center for International Studies, Working Paper.
- Malkki, Liisa H. (1997). *National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees*. In: Akhil Gupta, James Ferguson (eds) *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. Durham, London: Duke University Press, S. 52-74.

## “แซบอีหลี-ดีลิเฝียส!": การประกอบสร้างอัตลักษณ์ “เสี้ยวนักสืบ” ในบันเทิงคดีสืบสวนสอบสวนของวินทร์ เลียววาริณ

ธงชัย แซ่เจี๋ย  
สาขาวิชาภาษาไทยเพื่อการสื่อสาร คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์  
มหาวิทยาลัยราชภัฏนครปฐม

### บทคัดย่อ

บทความนี้มุ่งศึกษาตัวละคร “พุ่มรัก พานสิงห์” นักสืบผู้มีบทบาทสำคัญในบันเทิงคดีสืบสวนสอบสวนของวินทร์ เลียววาริณ จำนวน 7 เล่ม โดยใช้กระบวนการทัศน์หลังอาณานิคมเพื่อพิจารณาการประกอบสร้างอัตลักษณ์ “เสี้ยวนักสืบ” ให้กับตัวละครดังกล่าว จากการศึกษาพบว่า บันเทิงคดีสืบสวนสอบสวนของวินทร์ เลียววาริณ นำเสนอตัวละครนักสืบอีสานภายใต้วาทกรรมของสังคมที่ปะทะสังสรรค์กัน กล่าวคือ คุณลักษณะนักสืบของ “พุ่มรัก พานสิงห์” อันประกอบด้วยความสามารถในการสืบสวนสอบสวน ความช่างสังเกต กระบวนการคิดวิเคราะห์ และความรู้ทางวิทยาศาสตร์ที่นักสืบใช้ไขคดี เหล่านี้คือสัญญาณแห่งความมีเหตุผลภายใต้วาทกรรมวิทยาศาสตร์ ทั้งยังมีนัยโต้กลับวาทกรรม “อีสานโง่” ที่ไหลเวียนอยู่ในสังคมด้วย ขณะที่ความเป็นอีสานของ “พุ่มรัก พานสิงห์” ซึ่งนำเสนอผ่านภาษาถิ่นที่นักสืบใช้ การแต่งกายที่แปลกแยกจากตัวละครอื่น รวมถึงรสนิยมการรับประทานอาหาร เหล่านี้ถูกนำเสนอในลักษณะชวนขัน อันเป็นผลผลิตจากวาทกรรมแห่งความเป็นอื่นที่มีต่อชาวอีสาน กล่าวได้ว่า ความเป็นอีสานที่นำเสนอผ่านตัวละครนี้คือการทำให้ “อีสานเชื่อง” ด้วยวิธีการของนักเขียนผู้เป็นชนชั้นนำทางความคิดของสังคมไทย อันเป็นการตอกย้ำอำนาจของ “ศูนย์กลาง” ที่มีเหนือ “ท้องถิ่น” และยืนยันถึงความไม่เท่าเทียมที่มีอยู่ในสังคม

**คำสำคัญ:** การประกอบสร้าง ตัวละครนักสืบ บันเทิงคดีสืบสวนสอบสวน วาทกรรม อัตลักษณ์

## ความเป็นมา

บันเทิงคดีสืบสวนสอบสวนของไทยเริ่มปรากฏครั้งแรกในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ในระยะแรกจะเป็นการแปลบันเทิงคดีสืบสวนสอบสวนเพื่อตีพิมพ์ลงในวารสารและหนังสือพิมพ์สมัยนั้น ก่อนที่ต่อมาจะมีนักเขียนไทยเขียนนวนิกรรมแนวนี้เพิ่มมากขึ้น นักเขียนที่มีผลงานบันเทิงคดีสืบสวนสอบสวนต่อเนื่องหลายเล่มและเป็นที่รู้จักอย่างกว้างขวางในปัจจุบันมีจำนวนไม่มากนัก หนึ่งในนั้นก็คือ วินทร์ เลียววาริณ

“เสี้ยวนักสืบ” เป็นชุดบันเทิงคดีสืบสวนสอบสวนของวินทร์ เลียววาริณ ถือกำเนิดขึ้นจากความประสงค์ที่จะเขียนนวนิกรรมแนวนี้ให้เป็นแบบไทยๆ กอปรกับได้รับคำแนะนำและชักชวนจากเรื่องเดช จันทรศิริ บรรณาธิการนิตยสารรหัสคดี และสุจิตร์ โสภจศรีโสม เพื่อนักเขียนบทภาพยนตร์เกี่ยวกับนักสืบ เป็นเหตุให้วินทร์ เลียววาริณสร้างสรรค์งานบันเทิงคดีสืบสวนสอบสวนชุดนี้ขึ้นมา ในระยะแรกได้ตีพิมพ์ลงในมติชน สุดสัปดาห์ ก่อนที่จะตีพิมพ์รวมเป็นเล่มในที่สุด (วินทร์ เลียววาริณ, 2547ข: 202-203) ปัจจุบัน วินทร์ เลียววาริณสร้างสรรค์นวนิกรรมประเภทนี้ออกมาแล้ว 7 เล่ม ได้แก่ *คดีมีนางตะเคียน* (2547ก) *ฆาตกรรมกลางทะเล* (2547ข) *ฆาตกรรมจักรราศี* (2551) *คดีเจ็ดแพะ* (2553) *คดีล่าคนเจ้าชู้* (2556) *คดีศพล่องหน* (2557) และ *คดีหนอนนิยาย* (2559)

“เสี้ยวนักสืบ” มิได้เป็นเพียงชื่อชุดบันเทิงคดีสืบสวนสอบสวนของวินทร์ เลียววาริณแต่เพียงอย่างเดียวเท่านั้น หากยังสื่อถึง “พุ่มรัก พานสิงห์” ตัวละครนักสืบผู้มีบทบาทสำคัญในการสืบสวนสอบสวนคดีที่เกิดขึ้นภายในเรื่อง บุคลิกลักษณะของตัวละครนี้ได้รับการบรรยายไว้ว่า

เขาเหมือนหลุดมาจากอีกโลกหนึ่ง สวมเสื้อผ้าชุบน้ำ ผืนผ้าสีเข้มแปดแปดริ้น คาดแว่นตาดำกรอบหัวใจ พวงมาลัยเต็มคอ หน้าตาก็พอหล่ออยู่ในมาตรฐานไทยปนลาว...พุ่มรัก พานสิงห์เป็นนักร้อง ชอบกินลาบ ข้าวเหนียว ส้มตำ แจ่ว แซบอีหลี-ดีลิเดียด เว้าอีสานปนไทยกลาง ดั่งนี้จึงไม่แปลกที่หลายคนเรียกเขาว่า ‘เสี้ยวนักสืบ’

(วินทร์ เลียววาริณ, 2547ข: 8)

คำอธิบายบุคลิกลักษณะของพุ่มรัก พานสิงห์ข้างต้นนี้ใช้ถ้อยคำที่ขัดแย้งกัน ดังปรากฏใน ข้อความที่ว่า “เขาเหมือนหลุดมาจากอีกโลกหนึ่ง” ข้อความดังกล่าวให้ภาพว่าพุ่มรัก พานสิงห์ดูผิดแปลกและประหลาดจากคนอื่น ๆ ขัดแย้งกับคำว่า “ไม่แปลก” ที่ปรากฏในข้อความ “ไม่แปลกที่หลายคนเรียกเขาว่า ‘เสี้ยวนักสืบ’” ทำให้น่าพิจารณาว่า ที่สุดแล้ว “เสี้ยวนักสืบ” หรือตัวละครพุ่มรัก พานสิงห์ในบันเทิงคดีสืบสวนสอบสวนของวินทร์ เลียววาริณเป็นตัวละครนักสืบที่มีอัตลักษณ์อย่างไร อัตลักษณ์ดังกล่าวถูกประกอบสร้างผ่านกลวิธีใด และเป็นผลมาจากกรอบวิธีคิดแบบใดท่ามกลางชุดความคิดอันหลากหลายที่ไหลเวียนอยู่ในสังคม

ในบรรดากระบวนทัศน์ทั้งหลายที่นำมาใช้ศึกษาอัตลักษณ์ของคนในสังคมนั้น ผู้วิจัยเห็นว่ากระบวนทัศน์หลังอาณานิคม (Postcolonialism) เหมาะที่จะนำมาศึกษาตัวละคร “เสี้ยวนักสืบ” เป็นอย่างมาก เพราะเป็นกระบวนทัศน์ที่บรรดาประเทศที่เคยเป็นอาณานิคมใช้เพื่อต่อสู้กับอาณานิคมทางความคิดที่ “ตะวันตก” ทั้งไว้ตั้งแต่ยุคล่าอาณานิคม โดยมีหน้าที่หลักคือการวิพากษ์ “ตะวันตก” ในฐานะประเทศเจ้าอาณานิคม (Edgar and Sedgwick, 2008: 251-252) ประเด็นหนึ่งที่มุ่งวิพากษ์คืออคติของชาติตะวันตก

ที่มีต่อชนพื้นเมืองในประเทศใต้อาณานิคม แม้งานเชิงคดีสืบสวนสอบสวนของวินทร์ เลียววาริณจะมีใช้เรื่องราวที่เกิดขึ้นในยุคล่าอาณานิคมและไม่มีชาติตะวันตกกับตะวันออก แต่ตัวละครฟุ่มรัก พานสิงห์หรือที่ได้รับการนิยามว่า “เสี้ยวนักสืบ” ก็มีสถานะเทียบเท่ากับชนพื้นเมือง ขณะที่วินทร์ เลียววาริณในฐานะนักเขียนซึ่งสามารถกำหนดชะตากรรมของตัวละครฟุ่มรัก พานสิงห์ได้ก็สามารถเทียบเคียงได้กับประเทศเจ้าอาณานิคมซึ่งมีอำนาจกระทำต่อประเทศใต้อาณานิคม หากกล่าวให้ชี้เฉพาะลงไป “เสี้ยวนักสืบ” ก็คือตัวละครที่เป็นผลผลิตจากกรอบวิธีคิดบางประการของนักเขียน และการประกอบสร้างตัวละครดังกล่าวนั้นอาจแฝงไว้ซึ่ง “อคติ” บางประการไม่ว่านักเขียนจะตั้งใจหรือไม่ก็ตาม

จากการทบทวนวรรณกรรมที่เกี่ยวข้องพบว่า แม้นาฏอนงค์ พวงสมบัติ (2553) จะเคยศึกษาตัวละครฟุ่มรัก พานสิงห์ในบันทึกคดีสืบสวนสอบสวนของวินทร์ เลียววาริณแล้ว แต่ก็ยังเป็นเพียงการศึกษาในฐานะที่เป็นองค์ประกอบหนึ่งของวรรณกรรมประเภทนี้ ทั้งยังศึกษาเปรียบเทียบกับเรื่อง *คินดะอิจิยอดนักสืบ* ซึ่งเป็นบันทึกคดีสืบสวนสอบสวนของญี่ปุ่น ยังไม่มีงานศึกษาหรืองานวิจัยใดที่มุ่งพิจารณาตัวละครนักสืบฟุ่มรัก พานสิงห์ในฐานะที่เป็นการประกอบสร้างอัตลักษณ์ “เสี้ยวนักสืบ” มาก่อน นับว่าเป็นเรื่องที่น่าสนใจศึกษาเป็นอย่างยิ่ง ทั้งนี้ก็เพื่อประโยชน์ในการทำความเข้าใจการประกอบสร้างอัตลักษณ์ “เสี้ยวนักสืบ” ให้แก่ตัวละครดังกล่าว

### วัตถุประสงค์

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาตัวละคร “ฟุ่มรัก พานสิงห์” ในบันทึกคดีสืบสวนสอบสวนของวินทร์ เลียววาริณ จำนวน 7 เล่ม โดยใช้กระบวนการค้นหาลงอาณานิคมเพื่อพิจารณาการประกอบสร้างอัตลักษณ์ “เสี้ยวนักสืบ” ให้แก่ตัวละครดังกล่าว

### วิธีการศึกษา

บทความนี้ใช้วิธีวิจัยเอกสาร (documentary research) และเสนอผลการศึกษาแบบพรรณนาวิเคราะห์ (descriptive analysis)

### ผลการศึกษา

จากการศึกษาบันทึกคดีสืบสวนสอบสวนของวินทร์ เลียววาริณ พบว่า วินทร์ เลียววาริณนำเสนอตัวละคร “เสี้ยวนักสืบ” ภายใต้วาทกรรมสองชุดที่ปะทะสังสรรค์กัน ดังมีรายละเอียดจะกล่าวได้ต่อไปนี้

#### “เสี้ยวนักสืบ” กับวาทกรรมวิทยาศาสตร์

วิทยาศาสตร์คือความรู้ที่ได้โดยการสังเกตและค้นคว้าจากปรากฏการณ์ธรรมชาติแล้วจัดเข้าเป็นระเบียบ (ราชบัณฑิตยสถาน, 2556: 1120) วิธีคิดแบบวิทยาศาสตร์ที่อ้างความเป็นเหตุเป็นผล (Rationality) ความเป็นภาวะวิสัย (Objectivity) ที่สามารถพิสูจน์ความถูกต้องได้โดยการวัดให้เห็นเป็นที่ประจักษ์ กลายเป็นวาทกรรมที่ครอบงำความคิดของผู้คน (ยงศักดิ์ ตันติปฏิภก, 2546: 18) ไม่เว้นแม้แต่ระบบตำรวจในยุคปฏิรูปกฎหมายที่เปลี่ยนมาใช้หลักวิทยาศาสตร์เพื่อค้นหาตัวผู้กระทำผิดและทำให้กระบวนการยุติธรรมมีความน่าเชื่อถือมากยิ่งขึ้น (ชูศักดิ์ ภัทรกุล-วณิชย์, 2548: 327) อิทธิพลของวิธีคิดแบบวิทยาศาสตร์ดังกล่าวข้างต้นนี้ส่งผลต่อบันทึกคดีสืบสวนสอบสวนทุกยุคทุกสมัยด้วย ไม่เว้นแม้แต่ในชุด “เสี้ยวนักสืบ” นี้

ในบันเทิงคดีสืบสวนสอบสวนของวินทร์ เลียววาริณ ตัวละครนักสืบพุ่มรัก พานสิงห์เป็นตัวละครที่ถูกประกอบสร้างความเป็นนักสืบผ่านคุณสมบัติหลายประการ ได้แก่ ความสามารถในการสืบสวนสอบสวน ความช่างสังเกต กระบวนการคิดวิเคราะห์ และความรู้ทางวิทยาศาสตร์ ดังมีรายละเอียดต่อไปนี้

### ความสามารถในการสืบสวนสอบสวน

ความสามารถในการสืบสวนสอบสวนเป็นคุณสมบัติประการสำคัญของนักสืบทุกคน ในบันเทิงคดีสืบสวนสอบสวนของวินทร์ เลียววาริณ ตัวละครพุ่มรัก พานสิงห์ มีความสามารถในการสืบสวนสอบสวนเช่นเดียวกับที่ตำรวจมี และความสามารถของเขาก็สามารถช่วยเพื่อนตำรวจคลี่คลายคดีได้ ดังในคดีहनอนนิยาย ความว่า

“อีกครั้งหนึ่งป่าเห็นชายกลางร้องไห้ เสื้อผ้าของเขาเหม็นกลิ่นปัสสาวะ คาคันจนได้ความว่าเด็กโตกว่าคนหนึ่งปัสสาวะใส่เขา

นักสืบนึกถึงคดีคนตายที่บ้านซึ่งกำลังประกาศชาย ศพถูกฆาตกรปัสสาวะรด

“กมล ไทศารินทร์?”

“ใช่ค่ะ”

“เกิดอะไรขึ้น?”

“วันนั้นชายกลางอ่านนิยายจนหลับไป กมลก็ไปปัสสาวะใส่หนังสือที่วางบนตัวชายกลาง เปียกทั้งคนทั้งหนังสือ เขาร้องไห้ไม่ใช่เพราะตัวเขาเปียก แต่เสียใจที่หนังสือเปียกไปทั้งเล่ม”

นักสืบว่า “หนังสือเล่มนั้นชื่อ *เล็บครุฑ* ใช่ไหม?”

“ใช่ค่ะ คุณรู้ได้ยังไงคะ?”

(วินทร์ เลียววาริณ, 2559: 206)

จากตัวอย่างข้างต้นจะเห็นว่า พุ่มรัก พานสิงห์ถามคำถามที่เขาสงสัยและอาจนำไปสู่ความเข้าใจมูลเหตุจูงใจและพฤติกรรมของฆาตกร คำถามที่พุ่มรัก พานสิงห์ถามเชื่อมโยงกับเหตุฆาตกรรมที่เกิดขึ้นก่อนหน้า ทั้งยังช่วยให้ความสงสัยที่เคยมีกระจ่างขึ้นด้วย ความสามารถในการสืบสวนสอบสวนดังที่กล่าวมานี้เป็นคุณลักษณะสำคัญของพุ่มรัก พานสิงห์ ดังจะเห็นได้จากการที่ตัวละครดังกล่าวคลี่คลายคดีได้ด้วยความสามารถนี้ กล่าวได้ว่า การประกอบสร้างอัตลักษณ์ “สืบนักสืบ” ให้แก่ตัวละครดังกล่าวนี้ ความสามารถในการสืบสวนสอบสวนเป็นส่วนสำคัญที่ขาดมิได้

### ความช่างสังเกต

ความช่างสังเกตเป็นคุณสมบัติประการหนึ่งของนักสืบเพราะการสังเกตทำให้เห็นรายละเอียดบางอย่างที่ตัวละครอื่น ๆ ภายในเรื่องมองข้ามไป บ่อยครั้งที่การสังเกตของนักสืบนำไปสู่การคลี่คลายคดีหรือปริศนาต่าง ๆ ได้ในที่สุด ตัวละครพุ่มรัก พานสิงห์ในบันเทิงคดีสืบสวนสอบสวนของวินทร์ เลียววาริณก็มีความช่างสังเกตเช่นกัน ดังตัวอย่างจากตอน *คนรักบ้าน* ความว่า

ในหนังสือเรื่อง *ตามล่าดอกไม้อัป* คุณลักษณะที่เล่าว่าไปเดินป่าหาดอกไม้ที่อเมริกา ระหว่างทางถูกพิษของยางต้นไม้ชนิดหนึ่งที่แขนขวาทั้งแขน เกิดอาการผิวหนังไหม้เหมือนถูกแดดเผา เพราะพิษนี้มีปฏิกิริยากับแสง

หมอบอกว่าอย่างทำให้เกิดแผลเป็นบนผิว พอโดนผิวก็ทำให้โดนแสงไม่ได้ หมอว่าแผลเป็นนี้อาจอยู่นานหลายปี แผลเป็นสีม่วงคล้ำรอยไหม้...

นักสืบจ้องตาผู้หญิงเบื่องหน้าหนึ่ง

...ทุกครั้งที่พบคุณ คุณสวมเสื้อแขนยาวเสมอ วันนั้นคุณเลิกแขนเสื้อเพื่อทำสวน ทำให้ผมเห็นแผลเป็นบนแขนขวาหนึ่ง คุณจะกรุณาเลิกชายแขนเสื้อขึ้นอีกครั้งให้เราดูแขนขวาของคุณได้ไหมครับ?

(วินทร์ เลียววาริณ, 2557: 153)

จากตัวอย่างข้างต้นจะเห็นว่า พุ่มรัก พานสิงห์สังเกตเห็น “แผลเป็นบนแขน” ของผู้ต้องสงสัยว่าเป็นฆาตกรฆ่านางสาวและสวมรอยเป็นน้องสาวแทน การสังเกตแม้เพียง “แขนหนึ่ง” ก็สามารถนำไปสู่การพิสูจน์ข้อสงสัยและข้อสรุปของคดีที่เกิดขึ้นได้ ความช่างสังเกตดังกล่าวมาปรากฏในบันเทิงคดีสืบสวนสอบสวนของวินทร์ เลียววาริณทุกเรื่อง จึงสามารถกล่าวได้ว่าเป็นคุณลักษณะสำคัญของการประกอบสร้างอัตลักษณ์ “เสี้ยวนักสืบ” ภายในเรื่อง

### กระบวนการคิดวิเคราะห์

วิเคราะห์ คือ การใคร่ครวญ หรือการแยกออกเป็นส่วนๆ เพื่อศึกษาให้ถ่องแท้ (ราชบัณฑิตยสถาน, 2556, หน้า 1115) กระบวนการคิดวิเคราะห์เป็นส่วนสำคัญของการคลี่คลายคดีต่างๆ เพื่อหาข้อสรุปที่ชัดเจน ในบันเทิงคดีสืบสวนสอบสวนของวินทร์ เลียววาริณ กระบวนการคิดวิเคราะห์ทำให้พุ่มรัก พานสิงห์สามารถคลี่คลายคดีที่ซับซ้อนได้ ดังตัวอย่างจาก *คดีคนเมาตกทะเล* ความว่า

นายปุ่นไม่ได้ฆ่าตัวตาย นายปุ่นฆ่านายสงค์ นายสงค์โดนยาพิษตกทะเลไป กลายเป็นอาหารฉลาม ฉลามตัวนั้นก็ตายไปเพราะยาพิษเช่นกัน กัลล์ซึ่งเป็นเวลาเดียวกับที่มันถูกลูกเรือจับขึ้นมาผ่าท้อง พวกลูกเรือกองซากปลาฉลามไว้บนเรือ เสี่ยวเคนเก็บเนื้อฉลามส่วนหนึ่งไว้ทำอาหาร เมื่อพวกนั้นจัดการเรื่องนายสงค์เรียบร้อย และออกเรืออีกครั้ง เสี่ยวเคนก็ทำอาหารให้ลูกเรือทั้งหมดกิน ที่นี้รู้แล้วยังว่า ทำไมทุกคนโดนยาพิษกันหมด

(วินทร์ เลียววาริณ, 2547ก: 145)

จากตัวอย่างข้างต้นจะเห็นได้ว่า พุ่มรัก พานสิงห์วิเคราะห์เหตุการณ์ที่เกิดขึ้นอย่างมีลำดับ แม้ว่าเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นจะมีความซับซ้อนเพียงใดก็ตาม ในคดีข้างต้น “เคน” คือผู้ต้องสงสัยวางยาพิษ แต่การวิเคราะห์เหตุการณ์ของพุ่มรัก พานสิงห์ทำให้เห็นที่มาที่ไปของพิษในร่างกายทุกคนว่าเกิดจากนายปุ่นที่วางยาฆ่านายสงค์แล้วพิษนั้นกลับมาหาลูกเรือทุกคนผ่านปลาฉลามที่พวกเขาจับ กระบวนการคิดวิเคราะห์ดังที่กล่าวมานี้เป็นคุณลักษณะสำคัญของการประกอบสร้างอัตลักษณ์ “เสี้ยวนักสืบ” เพราะปรากฏในบันเทิงคดีสืบสวนสอบสวนของวินทร์ เลียววาริณทุกเรื่อง



### ความรู้ทางวิทยาศาสตร์

วิทยาศาสตร์เป็นความรู้แขนงสำคัญที่วินทร์ เลียววาริณนำมาใช้ในบ้านเท็งคตีสืบสวนสอบสวน ผ่านการอธิบายเหตุการณ์ที่น่าสงสัยหรือคดีฆาตกรรมต่าง ๆ ของฟุ่มรัก พานสิงห์ และบ่อยครั้งก็กลายเป็นหลักฐานอย่างดีด้วย ดังตัวอย่างจาก *ฆาตกรรมจักรวาล* ความว่า

สารแคดเมียมที่ถูกละลายออกมาในเลือดในระยะเวลาานหลาย ๆ ปี ทำให้ไปสะสมที่ตับและไต ส่งผลให้หลวงพ่อกลดเป็นโรคไต นี่เป็นลักษณะเดียวกับคนที่ทำงานในโรงงานแบตเตอรี่หรือการเชื่อมโลหะ ที่ได้รับสารแคดเมียมต่อเนื่อง ก็อาจทำให้สารแคดเมียมสะสมในไตและตับ และทำให้เป็นโรคไตและตับได้...

นี่เป็นหลักฐานที่ชัดเจนอย่างยิ่งว่า ร.ต.อ. ดวง มิได้ตายจากการป่วยครั้งนั้น เขาเหมือนคนที่ตายแล้วเกิดใหม่ และถือโอกาสนั้นสวมรอยแกล้งตายไปเสียเลย. . .

(วินทร์ เลียววาริณ, 2551: 268-269)

จากตัวอย่างข้างต้นจะเห็นว่า สารแคดเมียมที่ค้นพบในกองอัฐิของหลวงพ่อกลดนำไปสู่ข้อสรุปว่า ร.ต.อ.ดวง ซึ่งเคยถูกกระสุนปืนและยังฝังอยู่ในร่างกายคือคนคนเดียวกับหลวงพ่อกลด สารแคดเมียมที่อยู่ในลูกกระสุนทำให้ ร.ต.อ.ดวง ป่วยและแกล้งตายเพื่อหลบหนีจากการถูกตามล่า ความรู้ทางวิทยาศาสตร์ของฟุ่มรัก พานสิงห์เป็นส่วนสำคัญในการคลี่คลายปริศนาภายในเรื่องดังกล่าว ลักษณะเช่นนี้ปรากฏในบ้านเท็งคตีสืบสวนสอบสวนของวินทร์ เลียววาริณทุกเรื่อง ทั้งยังเป็นส่วนสำคัญในการประกอบสร้างอัตลักษณ์ "เสี้ยวนักสืบ" ด้วยอีกประการหนึ่ง

จากที่กล่าวมาจะเห็นว่า คุณลักษณะนักสืบของ "ฟุ่มรัก พานสิงห์" อันประกอบด้วยความสามารถในการสืบสวนสอบสวน ความช่างสังเกต กระบวนการคิดวิเคราะห์ และความรู้ทางวิทยาศาสตร์ที่นักสืบใช้ไขคดี เหล่านี้คือสัญญาณแห่งความมีเหตุผลที่วินทร์ เลียววาริณใช้ประกอบสร้างตัวละคร "เสี้ยวนักสืบ" ขึ้นภายใต้วาทกรรมวิทยาศาสตร์ แม้คุณลักษณะอันกลายเป็นสัญญาณเหล่านี้จะปรากฏจนเป็นขนบของบ้านเท็งคตีประเภทสืบสวนสอบสวน ดังที่มีผู้กล่าวเกี่ยวกับวรรณกรรมประเภทนี้ว่า

จะเริ่มต้นด้วยศพ สถานการณ์ และรูปการแวดล้อมล้วนสื่อให้เชื่อว่า นี่คือฆาตกรรม ปัญหาคือใครเป็นคนทำ ทุกคนแม้แต่ตำรวจล้วนไม่สามารถคลี่คลายปมปริศนาฆาตกรรมได้ จำต้องอาศัยนักสืบสมัครเล่นเข้ามาช่วยไขปริศนา การดำเนินเรื่องมักจะเป็นไปอย่างยอกย้อนซ่อนเงื่อนชวนติดตามชนิดผู้อ่านวางไม่ลง จบจนหน้าสุดท้าย ปริศนาฆาตกรรมจึงถูกไขออกมาด้วยความชาญฉลาดของนักสืบ

(ชูศักดิ์ ภัทรกุลวณิชย์, 2548: 326)

แต่กระนั้นก็ตาม "เสี้ยวนักสืบ" มิได้เป็นแต่เพียงการเดินทางตามขนบของวรรณกรรมประเภทนี้เท่านั้น หากยังมีนัยได้กลับวาทกรรม "อีสานโง่" ที่ไหลเวียนอยู่ในสังคมด้วย กล่าวคือ สัญญาณแห่งความมีเหตุผลภายใต้วาทกรรมวิทยาศาสตร์ทำให้ตัวละคร "เสี้ยวนักสืบ" มีเช่นคนอีสานที่โง่ หากคือคนอีสานที่มีคุณสมบัติ

<sup>1</sup> ตัวอย่างเกี่ยวกับวาทกรรม "อีสานโง่" มีดังที่ประชา สุวิธานนท์ (2554: 77) วิเคราะห์ไว้ว่า "หากมีการเลือกตั้ง ข้าหาโง่เง่า มงาย และชอบขายเสียงจะถูกโยนมาให้คนอีสาน" อันสื่อให้เห็นว่า สังคมมีภาพเหมารวมบางประการเกี่ยวกับชาวอีสาน

แห่งความเฉลียวฉลาด มีศักยภาพในการช่วยตำรวจไขคดีต่างๆ ได้อย่างดีเยี่ยม หากกล่าวอย่างถึงที่สุดก็คือ เป็นความเฉลียวฉลาดที่เป็นประโยชน์ต่ออำนาจรัฐศูนย์กลางที่ปรากฏผ่านสถานะตัวละครตำรวจในเรื่อง

### “เสี้ยวนักสืบ” กับวาทกรรมแห่งความเป็นอื่น

แม้การโต้กลับวาทกรรม “อีสานโกง” ผ่านตัวละคร “เสี้ยวนักสืบ” จะช่วยกอบกู้ภาพเหมารวมของชาวอีสานที่มีในสังคมได้อยู่บ้าง ทว่าการนำเสนอความเป็นอีสานของตัวละครดังกล่าวก็อาจสลดให้หลุดพ้นจากวาทกรรมแห่งความเป็นอื่นที่คนในสังคมมีต่อชาวอีสานได้ เพราะแม้วินทร์ เลียววาริณจะนำอัตลักษณ์อีสานบางอย่างมาประกอบสร้างขึ้นเป็นตัวละครลูกผสมที่มีศักยภาพในการสืบสวนสอบสวนตามแบบฉบับของนักสืบ ทว่าความเป็นอีสานที่ปรากฏในตัวละครนักสืบนั้นกลับปรากฏในลักษณะ “ล้าหลัง” ในที่นี้จะขอยกตัวอย่างการประกอบสร้างความเป็นอีสานให้แก่ตัวละครฟุ่มรัก พานสิงห์ ดังมีรายละเอียดในประเด็นต่อไปนี้

### ภาษาถิ่นอีสาน

ฟุ่มรัก พานสิงห์หรือทีวินทร์ เลียววาริณขนานนามว่า “เสี้ยวนักสืบ” นั้นไม่ปรากฏแน่ชัดว่ามีภูมิลำเนาเดิมในจังหวัดใด แต่จากคำว่า “เสี้ยว” ใน “เสี้ยวนักสืบ” ทำให้ทราบได้ว่าฟุ่มรัก พานสิงห์มีภูมิลำเนาในภาคตะวันออกเฉียงเหนือ อีกทั้งบางครั้งวินทร์ เลียววาริณยังแทรกภาษาถิ่นอีสานไว้ในบทสนทนาด้วยดังตัวอย่างจาก *คดีเจ็ดแพะ* ความว่า

สารวัตรหัวเราะ “แต่งงานชั้นล่าง ทำแท้งชั้นบนนั่นแหละ”  
 “โลกเบี้ยว ๆ ไบนี่ก็เป็นอย่างนี้แหละ ไม่มีความพอดี คนไม่ถึงศีลก็ลล์”  
 “สาธุ ไม่น่าเชื่อว่าเป็นคำพูดของเสื่อผู้หญิง”  
 “ช่วย! บอกจักเทีย ๆ แล้ววา กูบ่แมนเสี้ยแมหญิงบักอันนี้แหลม”

(วินทร์ เลียววาริณ, 2553: 172)

จากตัวอย่างข้างต้นจะเห็นว่ามีการใช้คำภาษาถิ่นอีสานในประโยคว่า “ช่วย! บอกจักเทีย ๆ แล้ววา กูบ่แมนเสี้ยแมหญิงบักอันนี้แหลม” ในเชิงอรรถของหน้าเดียวกัน วินทร์ เลียววาริณได้กล่าวถึงความหมายของข้อความนี้ว่า “บอกก็หนแล้ววา กูไม่ใช่เสื่อผู้หญิง” อันเป็นข้อความระบาย ที่เล่นที่จริงที่ทำให้เพื่อนตำรวจปริศนาว่าเป็นเสื่อผู้หญิง

อีกตัวอย่างหนึ่งที่มีการแทรกภาษาถิ่นไว้ในบทสนทนาของวินทร์ เลียววาริณ มาจากเรื่องสั้นชื่อ *อสรพิษปริศนา* ความว่า

“มึงทำอะไรวะ เฉ?”  
 “ดูรอยกัด”  
 “ดูรอยกัดรีว่าดูไอนั่นกันแน่?”  
 “ฟืออย่าทะเล้งไม่มีกาลเทศะ”

“แล้วคุณไอนั้น เอ้ย! คุณอยกัดทำไม?”

“ผมเคยเห็นรอยกัดแบบนี้ ตอนที่ผมอยู่ในป่าเมืองเหนือ ป่าที่เลี้ยงผมถูกกัดตาย ผมเลยต้องออกมา...”

นักสืบต่อความ “...เลยกลายเป็นบักห่าน้อยร่อนเร็วเพนเจอร์”

(วินทร์ เลียววาริณ, 2556: 107)

จากตัวอย่างข้างต้นจะเห็นได้ว่าการแทรกภาษาถิ่นอีสานในประโยคว่า “...เลยกลายเป็นบักห่าน้อยร่อนเร็วเพนเจอร์” ในเชิงอรรถของหน้าเดียวกัน วินทร์ เลียววาริณได้กล่าวถึงความหมายของข้อความนี้ว่า “กลายเป็นบักห่าน้อยตุ๋นตุ๋น” ข้อความดังกล่าวนี้สื่อถึงการล้อเพื่อให้เกิดความขบขันภายในบทสนทนา

จากที่กล่าวมาจะเห็นว่า ภาษาถิ่นอีสานปรากฏแทรกในบทสนทนาที่ทำให้เกิดอารมณ์ขันเป็นส่วนมากมากกว่าที่จะปรากฏเป็นส่วนหลักของบทสนทนาหรือปรากฏเป็นส่วนสำคัญในกระบวนการสืบสวนสอบสวนในเรื่อง อาจกล่าวได้ว่าภาษาถิ่นอีสานที่ปรากฏอย่างไม่สลักสำคัญต่อการดำเนินเรื่องหรือการคลี่คลายคดีต่าง ๆ เป็นผลมาจากวาทกรรมแห่งความเป็นอื่นที่มีต่อชาวอีสานและภาษาถิ่นอีสาน กล่าวคือ ในบันเทิงคดีสืบสวนสอบสวนของวินทร์ เลียววาริณสำเนียงภาษาถิ่นอีสานที่นำมาใส่ไว้ลดทอนสถานะจากการเป็นภาษาที่ใช้ในชีวิตประจำวัน กลายเป็นเพียงภาษาที่ก่อให้เกิดความขบขันแก่ผู้ใช้ภาษาไทยราชการ ดังจะเห็นได้จากเนื้อหาที่ทำให้เกิดอารมณ์ขันที่ภาษาถิ่นอีสานไปปรากฏและการแปลภาษาถิ่นอีสานที่ปรากฏภายในเรื่องให้กลายเป็นภาษาไทยราชการในเชิงอรรถของหน้าที่ปรากฏข้อความภาษาถิ่นอีสาน

### การแต่งกาย

การแต่งกายของพุ่มรัก พานสิงห์เป็นรายละเอียดที่วินทร์ เลียววาริณตั้งใจกล่าวถึงตั้งแต่ *ฆาตกรรมกลางทะเล* ซึ่งเป็นผลงานบันเทิงคดีสืบสวนสอบสวนเล่มแรก ดังที่กล่าวไว้ว่า “ผมพบพุ่มรัก พานสิงห์ในมุมมืดหนึ่งของคาเฟ่ย่านดาวนันทน์กรุงเทพฯ เขาดูเหมือนหลุดมาจากอีกโลกหนึ่ง สวมเสื้อผ้าชุดขาด โกรกสีเส้นผมแปดแปดวัน คาดแว่นตาดำกรอบหัวใจ พวงมาลัยเต็มคอ” (วินทร์ เลียววาริณ, 2547ข: 8) ภาพของพุ่มรัก พานสิงห์ที่ปรากฏในข้อความดังกล่าวแสดงลักษณะที่ดูโดดเด่นและดูแปลกแยกอยู่ด้วยในที่ ดังข้อความที่ว่า “เขาดูเหมือนหลุดมาจากอีกโลกหนึ่ง” อย่างไรก็ตาม ลักษณะแปลกแยกที่ได้รับการกล่าวถึงอยู่บ่อยครั้งในบันเทิงคดีสืบสวนสอบสวนของวินทร์ เลียววาริณคือลักษณะการแต่งกาย ดังที่ *นามนั้นสำคัญไฉน* ซึ่งเป็นตอนแรกในวรรณกรรมชุดนี้ได้กล่าวเปิดตัวพุ่มรัก พานสิงห์เมื่อมาสถานีตำรวจตามคำเชิญของสารวัตรสามิต ความว่า

ชายร่างเล็ก ผมฟูเป็นกระเชิงฉาบสีสะท้อนแสง เสื้อสีเขียวชุดขาด กางเกงขากว้างสีส้ม ก้าวลงจากรถแท็กซี่ที่จอดหน้าสถานีตำรวจ เขาก้าวออกมาพร้อมกีตาร์ตัวหนึ่ง ท่าทางอิดโรย เขาเดินขึ้นชั้นบนอย่างเซื่องซึม

ตำรวจหนุ่มคนหนึ่งถาม “นี่คุณขึ้นมาข้างบนทำไม? จะแจ้งความให้ลงไปชั้นล่าง”

“ผมมาหาสารวัตรสามิต”

“ท่านสารวัตรไม่ได้เรียกนักร่องมาโรงพัก”

(วินทร์ เลียววาริณ, 2547ข: 21)

จากตัวอย่างข้างต้นจะเห็นว่า พุ่มรัก พานสิงห์แต่งกายสีฉูดฉาด เช่นสีเขียว สีส้ม เมื่อเขาไปที่โรงพัก การแต่งกายของเขาทำให้เจ้าหน้าที่ตำรวจเข้าใจว่าเขาเป็นนักร้องและมาทำธุระอื่นที่ไม่เกี่ยวข้องกับการสืบสวนสอบสวนคดี จนกระทั่งหลังจากนั้นสารวัตรสามิตได้มาพาพุ่มรัก พานสิงห์เข้าไปประชุมรับทราบคดีที่เกิดขึ้นจึงทำให้เจ้าหน้าที่ตำรวจในสถานีตำรวจเชื่อว่าเป็นนักสืบจริง ๆ

อย่างไรก็ดี การแต่งกายลักษณะดังกล่าวของพุ่มรัก พานสิงห์เป็นที่จับตามองและชวนให้สงสัยเสมอเมื่อเขาไม่ได้ร้องเพลงอยู่บนเวที หากมาปรากฏตัวในการสืบสวนสอบสวนคดี ดังตัวอย่างจาก *ฆาตกรรมจักรราศี* ความว่า

“ตำรวจสองนายนั้นสอบถามผมแล้ว”

“ขอถามอีกทีก็แล้วกัลล์นะ”

ยามมองเครื่องแต่งกายสีฉูดฉาดของเขา

“คุณเป็นตำรวจนอกเครื่องแบบหรือครับ?”

นักสืบยิ้ม “จะว่าอย่างนั้นก็ได้อะ เอละ คุณได้ยินเสียงปืนตอнокก็โหมง?”

(วินทร์ เลียววาริณ, 2551: 18)

จากตัวอย่างข้างต้นจะเห็นว่า เมื่อพุ่มรัก พานสิงห์เข้าไปสอบถามพนักงานรักษาความปลอดภัยในลักษณะเดียวกับที่ตำรวจสอบถามข้อมูลต่าง ๆ จากผู้เกี่ยวข้องกับเหตุการณ์ เขากลับถูกพนักงานรักษาความปลอดภัยมองด้วยความไม่แน่ใจพร้อมตั้งคำถามว่า “คุณเป็นตำรวจนอกเครื่องแบบหรือครับ?”

จะเห็นได้ว่า การแต่งกายของพุ่มรัก พานสิงห์ในบันเทิงคดีสืบสวนสอบสวนของ วินทร์ เลียววาริณ ทำให้ตัวละครนี้ผิดแปลกไปจากตัวละครอื่น ๆ ทั้งยังมีลักษณะที่ชวนขันอีกด้วย ความผิดแปลกที่เกิดขึ้นเป็นผลมาจากวาทกรรมแห่งความเป็นอื่นที่สังคมมีต่อชาวอีสานผ่านการแต่งกายฉูดฉาดและแตกต่างจากคนในสังคม

### รสนิยมการรับประทานอาหาร

นอกจากภาษาถิ่นอีสานกับการแต่งกายที่กล่าวไปแล้ว รสนิยมการรับประทานอาหารของพุ่มรัก พานสิงห์ก็เป็นรายละเอียดที่วินทร์ เลียววาริณตั้งใจกล่าวถึงใน “เปิดแฟ้ม พุ่มรัก พานสิงห์” ซึ่งเป็นเสมือนคำนำหนังสือ วินทร์ เลียววาริณ (2547: 8) ได้กล่าวไว้ว่า “พุ่มรัก พานสิงห์เป็นนักร้อง ชอบกินลาบ ข้าวเหนียว ส้มตำ แจ่ว แซบอีหลี-ดีลิเฉียส” ข้อความดังกล่าวนี้นำเสนอภาพของพุ่มรัก พานสิงห์ว่าเป็นผู้ที่นิยมชมชอบอาหารอีสานใน *นามนั้นสำคัญไฉน* ได้กล่าวถึงการรับประทานอาหารของพุ่มรัก พานสิงห์ด้วยดังความว่า

“ตกลง ผมให้เวลาถึงแค่พุ่มหนึ่งแล้วกัลล์...” เขาดูนาฬิกาข้อมือ “...เอละ เลิกประชุม ทำงานได้ อ้อ! ใครซักคนช่วยสั่งส้มตำให้ผมจานแก้ง่วง เอลแบบเผ็ดจัดนะ ไม่มีพริกแล้วสมอมผมต้อ”

(วินทร์ เลียววาริณ, 2547: 27)

จากตัวอย่างข้างต้นจะเห็นว่า “ส้มตำ” เป็นอาหารอีสานที่พุ่มรัก พานสิงห์สั่งเพื่อมารับประทานระหว่างพยายามคลี่คลายคดี สถานะของส้มตำที่ปรากฏในข้อความดังกล่าวมิใช่อาหารในมือหลัก หากเป็นเพียงอาหาร “แก้ง่วง” อีกทั้งการสั่งอาหารมารับประทานระหว่างทำงานยังให้ภาพว่าเป็นอาหารที่ไม่ได้รับประทานอย่างจริงจังโดยเฉพาะเมื่อเทียบกับการรับประทานอาหารในมือหลัก นอกจากนี้ยังทำให้เกิดความตลกขบขันได้

จากการวิเคราะห์การนำเสนอความเป็นอีสานผ่านบันเทิงคดีสืบสวนสอบสวนของวินทร์ เลียววาริณ จะเห็นได้ว่า ความเป็นอีสานของพุ่มรัก พานสิงห์ แม้จะเป็นหนึ่งในอัตลักษณ์ “เสี้ยวนักสืบ” ตามที่วินทร์ เลียววาริณประกอบสร้างให้แก่ตัวละคร แต่ก็ปรากฏอย่าง “ล้าลอง” กล่าวคือ เป็นส่วนที่มีได้มีความสำคัญต่อรูปคดี ความเป็นอีสานซึ่งนำเสนอผ่านภาษาถิ่นที่นักสืบใช้ รสนิยมการรับประทานอาหาร รวมถึงการแต่งกายที่แปลกแยกจากตัวละครอื่น เหล่านี้ถูกนำเสนอในลักษณะชวนขันทั้งสิ้น ความเป็นอีสานไม่เคยปรากฏเป็นส่วนสำคัญของกระบวนการสืบสวนสอบสวนภายในเรื่อง หากมีบทบาทในแง่การสร้างอารมณ์ขันหรือสร้างบุคลิกความเป็นอีสานให้แก่ตัวละครพุ่มรัก พานสิงห์แต่เพียงเท่านั้น ซ้ำยังเป็นการตอกย้ำวาทกรรมแห่งความเป็นอื่นที่รัฐไทยมีต่อชาวอีสานด้วยการทำให้ความเป็นอีสานกลายเป็น “อีสานเชื้อง” ซึ่งอยู่ภายใต้การกำหนดควบคุมด้วยอำนาจของรัฐไทยดังแสดงผ่านการประกอบสร้างนักสืบแบบไทยๆ หรือ “เสี้ยวนักสืบ” ในบันเทิงคดีสืบสวนสอบสวนของวินทร์ เลียววาริณ

### “เสี้ยวนักสืบ”: อำนาจ อัตลักษณ์ กับการปะทะสังสรรค์ของวาทกรรม

อัตลักษณ์ในแง่หนึ่งคือ “ภาพแทน” ของคนคนหนึ่งซึ่งเกี่ยวพันกันกับการนำเสนอภาพแทนซึ่งมีการให้ความหมาย กระบวนการสร้างอัตลักษณ์จึงเป็นกระบวนการที่เกี่ยวข้องกับวาทกรรม โดยเฉพาะในกรณีที่วาทกรรมเข้ามามีบทบาทในการสรรหาความแตกต่างและระบบการแบ่งแยก (สุรเดช ชาติอุดมพันธ์, 2551: 9) นอกจากนี้ อำนาจยังมีส่วนในการกำหนดอัตลักษณ์ของบุคคล กล่าวคือ อำนาจประกอบสร้างอัตลักษณ์จากภายนอกได้ ในขณะที่เดียวกันผู้ถูกสร้างอัตลักษณ์ให้ก็นำมาสร้างอัตลักษณ์ทางเลือกของตนขึ้นมาเพื่อต่อรองกับอัตลักษณ์ที่ถูกสร้างให้ (นันทนัย ประสานนาม, 2556: 16) อย่างไรก็ตาม การประกอบสร้างอัตลักษณ์ตัวละครเกิดขึ้นด้วยการเขียนของนักเขียนฝ่ายเดียว ตัวละครมีอาจสร้างอัตลักษณ์ทางเลือกหรือต่อรองใดๆ กับนักเขียนได้

“เสี้ยวนักสืบ” เป็นอัตลักษณ์ของ “นักสืบแบบไทยๆ” นามพุ่มรัก พานสิงห์ กระบวนการประกอบสร้างอัตลักษณ์ “เสี้ยวนักสืบ” เกิดจากการปะทะสังสรรค์ระหว่างวาทกรรมที่ไหลเวียนอยู่ในสังคม กล่าวคือ ในการประกอบสร้างตัวละคร “เสี้ยวนักสืบ” วินทร์ เลียววาริณได้นำคุณลักษณะของนักสืบอันเป็นผลผลิตจากวาทกรรมวิทยาศาสตร์ที่ไหลเวียนอยู่ในสังคมและกลายเป็นวาทกรรมกระแสหลักที่ครอบงำความคิดของคนมาประกอบสร้างตัวละครที่มีศักยภาพในการสืบสวนสอบสวนตามแบบฉบับนักสืบโดยทั่วไปเพื่อให้อัตลักษณ์นักสืบมีความน่าเชื่อถือ อีกทั้งคุณสมบัติความเป็นนักสืบดังกล่าวยังมีนัยแห่งการได้กลับวาทกรรม “อีสานโง่” ด้วย ในขณะที่เดียวกัน วินทร์ เลียววาริณได้นำบุคลิกลักษณะบางอย่างของความเป็นอีสานมาทำให้กลายเป็นคุณลักษณะของตัวละครลูกผสม ความเป็นอีสานของพุ่มรัก พานสิงห์ แม้จะเป็นส่วนหนึ่งในอัตลักษณ์ “เสี้ยวนักสืบ” แต่ก็เป็นส่วนที่มีได้มีความสำคัญต่อรูปคดีแม้แต่น้อย ทั้งนี้เนื่องจากความเป็นอีสานไม่เคยปรากฏเป็นส่วนสำคัญของกระบวนการสืบสวนสอบสวนภายในเรื่อง หากมีบทบาทในแง่การสร้างอารมณ์ขันหรือสร้างบุคลิกความเป็นอีสานให้แก่ตัวละครนี้เท่านั้น โดยนัยนี้อาจกล่าวได้ว่า

“เสี้ยวนักสืบ” เป็นผลจากการนำอัตลักษณ์อีสานมาทำให้ “เรื่อง” หรือเรียบร้อยขึ้นด้วยมุมมองและกลวิธีของนักเขียน

กล่าวได้ว่า “เสี้ยวนักสืบ” เป็นผลจากการปะทะสังสรรค์ระหว่างวาทกรรมหลากหลายชุดและก่อบรรจุขึ้นเป็นอัตลักษณ์นักสืบแบบไทย ๆ ด้วยวิธีการของนักเขียนผู้เป็นชนชั้นนำทางความคิดของสังคมไทย ทั้งนี้เมื่อพิจารณาถึงสถานะของนักเขียนซึ่งถือได้ว่าเป็นชนชั้นกลางของสังคมไทย การประกอบสร้างอัตลักษณ์ “เสี้ยวนักสืบ” ภายใต้วาทกรรมชุดต่าง ๆ เป็นการตอกย้ำอำนาจของนักเขียนชนชั้นกลางซึ่งถือเป็น “ศูนย์กลาง” ของอำนาจรัฐไทยและมีอำนาจเหนือ “ท้องถิ่น” (ในบริบทนี้คือ “อีสาน”) ทั้งยังยืนยันถึงความไม่เท่าเทียมของ “อำนาจ” ในการผลิตชุดความคิดที่มีอยู่ในสังคมอีกประการหนึ่งด้วย



### บรรณานุกรม

- ชูศักดิ์ ภัทรกุลวณิชย์. (2548). *อ่าน (ไม่) เอาเรื่อง*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: โครงการจัดพิมพ์คบไฟ.
- นัทธนัย ประสานนาม. (2556). *นิยายแห่งนิยาม: เรื่องเล่าสมัยใหม่ในปริทัศน์การเมืองวัฒนธรรม*. กรุงเทพฯ: โครงการสร้างสรรค์และพัฒนาเอกสารวิชาการทางวรรณคดี ภาควิชาวรรณคดี คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์.
- นาฏอนงค์ พวงสมบัติ. (2553). *การวิเคราะห์วรรณกรรมแนวสืบสวนของ วินทร์ เลียววาริณ และโยโคมิโตะ เซชิ*. วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยนเรศวร, คณะมนุษยศาสตร์, สาขาวิชาภาษาไทย.
- ประชา สุวิธานนท์. (2554). *อัตลักษณ์ไทย: จากไทยสู่ไทย ๗*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: ฟาเดียวกัน.
- ยงศักดิ์ ตันติปฏิภก. (2546). *การแพทย์ไทย: วาทกรรมสร้างรัฐชาติ วิทยาศาสตร์ และภูมิปัญญา*. สืบค้นเมื่อ 25 กุมภาพันธ์, 2559, จาก [www.nham.or.th/download/48/](http://www.nham.or.th/download/48/)
- วินทร์ เลียววาริณ. (2547ก). *คดีมีนางตะเคียน*. กรุงเทพฯ: 113.
- \_\_\_\_\_. (2547ข). *ฆาตกรรมกลางทะเล*. กรุงเทพฯ: 113.
- \_\_\_\_\_. (2551). *ฆาตกรรมจักรราศี*. กรุงเทพฯ: 113.
- \_\_\_\_\_. (2553). *คดีเจ็ดแพะ*. กรุงเทพฯ: 113.
- \_\_\_\_\_. (2556). *คดีล่าคนเจ้าชู้*. กรุงเทพฯ: 113.
- \_\_\_\_\_. (2557). *คดีศพล่องหน*. กรุงเทพฯ: 113.
- \_\_\_\_\_. (2559). *คดีหนอนนิยาย*. กรุงเทพฯ: 113.
- สุรเดช ชาติอุดมพันธ์. (2551). บทบรรณาธิการ: วาทกรรม ภาพแทน อัตลักษณ์. *วารสารอักษรศาสตร์*, 37(1), 1-15.
- Edgar, A., & Sedgwick, P. (2008). *Key Concepts in Cultural Theory*. Oxford: Routledge.

# ผู้หญิงอีสานและความทันสมัย

1. การเคลื่อนไหวทางการศึกษาของกลุ่มผู้หญิง  
บนฐานคิดพหุวัฒนธรรมศึกษา  
*ปฐนิกา อภิรักษ์ไกรศรี* 354

---

2. “ลูกสาว และลูกสะใภ้” การปะติดปะต่อ  
ความเป็นหญิง: กรณีศึกษาของกะเทยไทยในยุโรป  
*ชีรา ทองกระจาย* 365

---

3. กลยุทธ์การต่อรองอำนาจของผู้หญิงลาว  
ในครอบครัวไทย  
*ชลธิดา บัวหา และศิลปกิจ ตี๋ขันติกุล* 388

---

4. ฝรั่งในอีสาน: สงคราม การท่องเที่ยว  
และการแต่งงานข้ามชาติ  
*พัชรินทร์ ลากานันท์* 402

---

## การเคลื่อนไหวทางการศึกษาของกลุ่มผู้หญิงบนฐานแนวคิดพหุวัฒนธรรมศึกษา

ปฎิภา อภิรักษ์ไกรศรี  
คณะศึกษาศาสตร์ แขนงพหุวัฒนธรรม  
มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

### บทคัดย่อ

ขบวนการเคลื่อนไหวของสตรีนิยม สตรีศึกษา เป็นรูปธรรมของการจัดการศึกษาแบบพหุวัฒนธรรม มิใช่เพียงการกล่าวถึงการผนวกเอาเรื่องผู้หญิงไว้หลักสูตรเท่านั้น แต่นัยของการจัดการศึกษาต้องมีกระบวนการฐานอุดมการณ์เรื่อง “คุณค่าและศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์” ซึ่งผู้เขียนเชื่อว่า “หากอุดมการณ์ การศึกษายึดถือ ความเป็นธรรม ความเสมอภาค ความยุติธรรมจะเกิดขึ้นตามมา” เพื่อให้การศึกษาเป็นกลไกการเรียนรู้ มิได้สร้างความเป็นอื่นให้เกิดขึ้นในสังคมมนุษย์ บทเรียนการเคลื่อนไหวของกลุ่มสตรีนิยมกับการสร้างความรู้ที่เรียกว่า “สตรีศึกษา” ที่เป็นบทเรียนสำคัญกับการจัดการศึกษาพหุวัฒนธรรม สำคัญคือ กลุ่มวัฒนธรรมรอง หรือ กลุ่มถูกทำให้เป็นอื่น หมายรวมถึง กลุ่มผู้หญิง กลุ่มผู้ด้อยอำนาจทางสังคม ต้องถูกยกสถานะเป็นทั้ง “ผู้รู้” และ “ผู้ถูกทำให้รู้” กล่าวคือ เข้าใจตนเอง เรียนรู้ผู้อื่น ได้ในเวลาด้วย โดยกระบวนการวิพากษ์ หรือกระบวนการที่เปิดโอกาสให้เกิดการเรียนรู้ตนเอง และผู้อื่น คำนึงถึง (1) ความรู้ของ ในฐานะชุดประสบการณ์ตรงและหลุดออกจากกรอบจารีต (2) ความรู้ต้องวิพากษ์ถึง “วาทกรรมเชิงอำนาจครอบงำ กลไกการผลิตซ้ำวาทกรรม” (3) ความรู้ต้องวิพากษ์ถึง “คุณค่า ความหมาย การตีความ และการใช้ชีวิตของผู้หญิง” (4) ความรู้สร้าง “พลังชีวิต”

**คำสำคัญ:** การเคลื่อนไหวทางการศึกษา การเคลื่อนไหวทางการศึกษาของกลุ่มผู้หญิง พหุวัฒนธรรมศึกษา

## บทนำ

ปรากฏการณ์การเคลื่อนไหวทางการศึกษาของกลุ่มผู้หญิงบนฐานแนวคิดพหุวัฒนธรรมศึกษา สิ่งที่ต้องตั้งคำถาม คือ คำถามแรก “ทำไมกลุ่มผู้หญิงต้องเคลื่อนไหว?” คำถามที่สอง “แนวทางการเคลื่อนไหวทางการศึกษาของกลุ่มผู้หญิงแบบใดที่จะนำไปสู่การจัดการศึกษาที่เป็นธรรม?” คำถามที่สาม แนวคิดพหุวัฒนธรรมศึกษาจะเป็นกลไกในการจัดการศึกษาที่เอื้อต่อกลุ่มผู้หญิงอย่างไร? และคำถามสุดท้าย “แนวทางการจัดการศึกษาสำหรับกลุ่มผู้หญิงควรเป็นอย่างไร?” จากข้อคำถามเบื้องต้น บทความนี้จะเน้นการวิพากษ์ถึงการเคลื่อนไหวทางการศึกษาของกลุ่มผู้หญิงบนฐานแนวคิดพหุวัฒนธรรมศึกษา

หากกล่าวนำด้วย “ความรู้แบบผู้หญิง” “ความรู้แบบสตรีนิยม” หรือที่ปัจจุบันมีคำว่า “สตรีศึกษา” จะถูกมองด้วยทัศนะของ “เป็นอื่น” “ไม่จำเป็น” “ทำมาหากินไม่ได้” “เป็นความรู้แบบแม่บ้าน” “เรียนไปทำไม” “อาชีพหนีไม่พ้น พยาบาล เย็บปักถักร้อย ทำอาหาร” หรือแม้แต่เมื่อกล่าวถึง “ความรู้แบบสตรีนิยม” หรือ “สตรีศึกษา” ถูกมองแบบ “ผู้หญิงหัวรุนแรง” “ผู้หญิงไม่เข้าพวก” “เรียนเพื่อมาเป็นศัตรูกับผู้ชาย” (ผู้ชายในที่นี้คือ ผู้ชายที่เป็นตัวแทนโครงสร้างสังคม) เหล่านี้ การที่ผู้เขียนเริ่มต้นเช่นนี้เพื่อสะท้อนให้เห็นถึงบริบทการจัดการศึกษาให้แก่ผู้หญิงเป็นการผลิตซ้ำของวาทกรรมผ่านการเรียนรู้อันแฝงการกดทับที่ทำให้ผู้หญิงเป็นผู้ไร้อำนาจ ผู้ด้อยอำนาจ แม้ว่าจะมีขบวนการเคลื่อนไหวทางการศึกษานบนฐานการตอบโต้ภัยความหลากหลายทางสังคม เพื่อสร้างความเป็นธรรมทางการศึกษา แต่นโยบายทางการศึกษากลายเป็นประเทศที่ย้อนแย้ง และไม่สามารถทำให้ระบบการศึกษาคลายโครงสร้างความไม่เท่าเทียม ความเหลื่อมล้ำทางสังคมได้ ทั้งนี้เนื่องจากการศึกษาถูกเป็นเครื่องมือที่ใช้ดำรงความเป็นคนกลุ่มเดียวกัน ดำรงจารีตดำรงความเป็นรัฐชาติ ดำรงระบบเศรษฐกิจแบบทุน ดำรงวัฒนธรรมแบบครอบงำ ดำรงไว้ซึ่งอำนาจของชนชั้นผู้ปกครอง (ฉลาดชาย รมิตานนท์, 2555: 191-192) เมื่อมองย้อนถึงขบวนการเคลื่อนไหวของกลุ่มผู้หญิง หรือภาพแทนที่เด่นชัด คือ ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมของกลุ่มสตรีนิยม ได้ดำเนินการเคลื่อนไหวทางสังคมเพื่อเรียกร้องความเป็นธรรมให้แก่ผู้หญิง ในขณะที่เดียวกันก็ต้องมีการจัดการความรู้ของกลุ่มผู้หญิง เพื่อรื้อ สร้าง และประกอบสร้างความรู้แบบผู้หญิง เพื่อตั้งศักยภาพ เสริมสร้างพลังความเชื่อมั่นให้กับกลุ่มผู้หญิงถึงประสบการณ์ชีวิตที่มีคุณค่า มีความหมายสามารถสร้างการเปลี่ยนแปลงให้เกิดในชีวิตของผู้หญิง โดยการปลดตนเองออกจากโครงสร้างอำนาจทางวาทกรรมและโครงสร้างอำนาจทางสังคม เป็นภาพที่ตีแผ่ “ชุดความรู้ของผู้หญิง” จึงเกิดขึ้น ในรูปแบบของขบวนการเคลื่อนไหวของ “กลุ่มสตรีนิยม” และ การจัดการความรู้จากการปฏิบัติจริงสู่ “สตรีศึกษา” ภาพปรากฏของขบวนการเคลื่อนไหวทางการศึกษาของกลุ่มผู้หญิงบนฐานแนวคิดพหุวัฒนธรรมศึกษา

## พลวัตของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมของผู้หญิงมองผ่านสตรีนิยม<sup>1</sup> สู่อุตสาหกรรมศึกษา<sup>2</sup>:

### มิติการจัดการศึกษาแบบพหุวัฒนธรรมศึกษา

การกล่าวถึงการวิพากษ์ชุดความรู้ของผู้หญิงกับกระบวนการสร้างความเป็นหญิงให้อยู่สถานะผู้ด้อยอำนาจ ภายใต้โครงสร้างความสัมพันธ์อำนาจที่เหลื่อมล้ำ วิพากษ์ผ่าน “ขบวนการของสตรีนิยมสู่อุตสาหกรรมศึกษา” พบกระบวนการจัดการความรู้ สร้างความรู้ และใช้ความรู้เพื่อการเคลื่อนไหวของกลุ่มผู้หญิง หรือเรียกว่า “นักสตรีนิยม” เพื่อเรียกร้องความเท่าเสมอภาคทางเพศ จนกระทั่งพัฒนามาเป็นหลักสูตรสตรีศึกษาที่เปิดสอนทั่วโลก ภาพผ่านเชิงประวัติศาสตร์โดยสามารถแบ่งเป็นช่วงยุคต่าง ๆ ได้แก่ (1) ยุคความรู้ของผู้หญิงก่อนการเคลื่อนไหวของกลุ่มสตรีนิยม (2) ยุคขบวนการเคลื่อนไหวของกลุ่มสตรีนิยมและการเกิดของสตรีศึกษา (3) ยุควิพากษ์ความรู้สตรีนิยม การปะทะกันระหว่างกระบวนการทัศน์สตรีนิยมด้วยตนเอง กับการถูกปะทะด้วยความรู้กระแสหลัก กล่าวคือ

**ช่วงที่ 1 ยุคความรู้ของผู้หญิงก่อนการเคลื่อนไหว หรือยุคคลื่นลูกที่ 1 (First Wave)** เป็นช่วงยุคที่เริ่มมีการก่อร่างของขบวนการเคลื่อนไหวสตรีนิยม โดยกระแสหลัก คือ การถกเถียงถึงคุณธรรมของความเป็นหญิง ความเป็นชาย ความเป็นเหตุผลที่ชายมี หญิงไม่มี การเรียกร้องสิทธิความไม่เท่าเทียมทางเพศ รวมทั้งอิสระของผู้หญิง ประเด็นการเคลื่อนไหว เน้นการผลักดันผู้หญิง (โดยเฉพาะชนชั้นกลาง และชนชั้นสูง) ได้มีโอกาสผันตนไปสู่โลกสาธารณะ แต่ยังคงต้องดำเนินบทบาทในโลกส่วนตัว อีกประเด็นหนึ่งที่ประสบผลสำเร็จคือ การเรียกร้องสิทธิในการออกเสียงเลือกตั้งของผู้หญิงในอังกฤษและอเมริกา เมื่อสำเร็จการเคลื่อนไหวก็เริ่มแผ่วงลง (วารุณี ภูริสินธิ์, 2545: 31) ภาพปรากฏของยุคนี้ บทบาทและสถานภาพของผู้หญิงยังมีได้หลุดพ้นจากรอบจารีต แม้จะมีการเรียกร้องผลักดันให้ผู้หญิงได้มีโอกาสในพื้นที่สาธารณะ แต่ทั้งนี้ผู้หญิงก็ยังคงต้องถูกคาดหวังกับจารีตปฏิบัติในพื้นที่โลกส่วนตัว (พื้นที่ครอบครัว) ในขณะที่เมื่อกล่าวถึงชุดความรู้ของผู้หญิง เป็นยุคที่ความรู้ผู้หญิงถูกกดทับด้วยระบบจารีตสำหรับผู้หญิง ที่ผูกติดไว้กับโครงสร้างความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ลดทอนคุณค่าผู้หญิงให้อยู่ในชนชั้นผู้ด้อยอำนาจ การเป็นแรงงานทาสที่ถูกกดขี่ โดย Anthony Giddens (อ้างถึงใน ฉลาดชาย รมิตานนท์, 2555: 186) ได้กล่าวถึง จารีต คือ อะไรที่ผูกติดหรือยึดติดอยู่ในความทรงจำ หรือ “Collective Memory” เกาะติดกับระบบพิธีกรรม จารีตจึงเป็นสิ่งที่ถูกประดิษฐ์ขึ้นมาว่าด้วยความจริง มีผู้พิทักษ์ มีความลึกซึ้งกว่าประเพณี เพราะ “จารีตมีพลังในการผูกพัน” ซึ่งรวมเอาเรื่องของ “ศีลธรรม ศรัทธา ความเชื่อ อารมณ์” ดังนั้น ความรู้ที่เกี่ยวกับจารีต หรือ จารีตที่เป็นความรู้ จึงมีอิทธิพลต่อวิถีการปฏิบัติตนของผู้หญิง ที่สามารถผูกติด ผูกสัมพันธ์ และกลบกลืนชุดความรู้ของผู้หญิง กดทับการปฏิบัติตน กดทับกระบวนการเรียนรู้ และลดทอนศักยภาพของผู้หญิงภายใต้โครงสร้างทางสังคมนั้น ๆ ซึ่ง “ความเป็นจารีต” เป็นสิ่งที่ผลิตซ้ำ ถ่ายทอด และผสมผสานกลืนกลายเป็นขั้นอยู่กาลเวลา สภาวะ เฉพาะที่ แต่สามารถส่งต่อผ่านกระบวนการขัดเกลาทางสังคมได้อย่างสืบเนื่อง

<sup>1</sup> สตรีศึกษา สตรีนิยม (วารุณี ภูริสินธิ์, 2545: 5) หมายถึง ระบบคิดและขบวนการทางสังคมที่พยายามจะเปลี่ยนแปลงสภาพทางเศรษฐกิจและสังคม ซึ่งจะตั้งอยู่บนการวิเคราะห์ที่ว่า ผู้ชายอยู่ในฐานะที่ได้เปรียบและผู้หญิงอยู่ในสภาพที่เป็นรองหรืออาจกล่าวได้อีกนัยหนึ่งว่า สตรีมีจุดมุ่งหมายทางการเมืองพอ ๆ กับจุดมุ่งหมายทางวิชาการ

<sup>2</sup> สตรีศึกษา (สุชีลา ตันชัยนันท์, 2554: 141) หมายถึง การศึกษาเรื่องของผู้หญิงในปริภูมิต่าง ๆ ที่ผู้หญิงมีปฏิสัมพันธ์ด้วย เพื่อเสนอความจริงโดยรอบด้านของชีวิตผู้หญิง ตลอดจนสามารถอธิบายและเข้าใจปัญหาความไม่เสมอภาคระหว่างชายและหญิง ทั้งนี้เพื่อบรรลุเป้าหมาย คือ การเปลี่ยนแปลงสถานภาพที่เสียเปรียบของผู้หญิง ด้วยการเปลี่ยนโครงสร้างอำนาจในสังคมอันเป็นสัมพันธ์ภาพทางอำนาจที่เอารัดเอาเปรียบผู้หญิงในปัจจุบัน

กล่าวโดยสรุป ในช่วงยุคนี้ ลักษณะชุดความรู้ของผู้หญิง จึงเป็นความรู้เชิงจารีตที่ต้องยึดถือปฏิบัติ ถูกกำหนดให้เป็น มากกว่าการกำหนดความรู้ด้วยตนเอง ซึ่งเมื่อเทียบเคียงกับกระบวนการทัศนพหุวัฒนธรรมศึกษา “จารีต” หรือ “สังคมจารีต” ที่ส่งผลต่อ “กระบวนการทัศนการจัดการเรียนสอนเชิงจารีต” เป็นการทำลายและทำร้ายให้วัฒนธรรมย่อยในสังคมเป็นอื่น ถูกลดทอนคุณค่า หรือถูกสังคมกล่าวหาว่า “เป็นพวกนอกจารีต” ซึ่งทฤษฎีสตรีนิยม หรือ การจัดการศึกษาแบบสตรีศึกษา จึงเป็นภาพปรากฏของกระบวนการทัศนพหุวัฒนธรรมศึกษา ที่ออกมาจัดการกับระบบการเรียนรู้ด้วยตนเอง ฉะนั้น คงต้องเริ่มกับการตั้งคำถามและย้อนรอยจารีตที่กดทับความเป็นมนุษย์นั้น

**ช่วงที่ 2 ยุคขบวนการเคลื่อนไหวของกลุ่มสตรีนิยมและการเกิดของสตรีศึกษา หรือ ช่วงยุคคลื่นลูกที่สอง (Second Wave)** เป็นช่วงยุคที่วิเคราะห์ลงไปถึง บทบาทของผู้หญิงในสังคมที่ถูกทำให้ “เป็นอื่น” หรือ “เป็นคนนอก” เน้นการวิเคราะห์ถึงสภาพด้อยอำนาจของผู้หญิง โครงสร้างความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ทำให้ผู้หญิงกลายเป็นอื่น ซึ่งถูกวิพากษ์อย่างมีส่วนร่วมของสำนักคิดสตรีนิยมอย่างหลากหลาย โดยมีจุดร่วมคือ **“การเรียกร้องในเรื่องความเท่าเทียมระหว่างหญิงชาย”** และ เชื่อในเรื่อง **“ความเป็นสากลของปัญหาและทางออกของผู้หญิง”** (วารุณี ภูริสินสิทธิ์, 2545: 30) จุดร่วมดังกล่าว “การสร้างกระบวนการเรียนรู้ให้กับผู้หญิง ได้มองเห็น ความรู้จากประสบการณ์ของตนเอง ศักยภาพ และการหลุดพ้นจากภาวะการณที่ถูกกดทับ กดขี่ได้ด้วยตนเอง”

ในช่วงยุคนี้เองที่ขบวนการเคลื่อนไหวเรียกร้องมีความคมชัด และชัดเจนในกระบวนการทัศนของแนวคิดสตรีนิยม ที่สถาปนาเป็น “นักสตรีนิยม” ซึ่งควบคู่ไปกับการจัดการความรู้ของผู้หญิงใหม่ จนกลายเป็นวิชาการด้าน “สตรีศึกษา” กล่าวคือ เมื่อกล่าวถึงสตรีนิยมในฐานะขบวนการเคลื่อนไหว เป็นตัวอย่างที่เป็นรูปธรรมของการเคลื่อนไหวแม้เป็นภาพปรากฏเชิงประวัติศาสตร์ของการเคลื่อนไหวของผู้หญิงเพื่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงสังคม แต่ในขณะเดียวกันก็สะท้อนให้เห็นถึงการจัดการศึกษาพหุวัฒนธรรมได้ในเวลาเดียวกันอย่างเป็นรูปธรรม ผลพวงที่เกิดขึ้นในช่วงยุคนี้ ดังเช่น

ศตวรรษที่ 1970 ขบวนการสตรีนิยม ได้รวมตัวเคลื่อนไหวเรียกร้องสิทธิความเป็นพลเมืองของผู้หญิง หลังสงครามโลกครั้งที่ 2 ระบบเศรษฐกิจของอเมริกาขยายตัวอย่างรวดเร็ว แต่ผู้หญิงกับถูกจัดให้อยู่ในสถานภาพของพลเมืองชั้นสอง เช่น ถูกกีดกันการเข้าสู่ตลาดแรงงาน ถูกจำกัดความก้าวหน้าในการทำงาน ขาดความมั่นคงในอาชีพ ได้รับค่าจ้างน้อยกว่าผู้ชาย หมายถึงถึงถูกกีดกันโอกาสทางการศึกษาในการเข้าศึกษาต่อในบางสาขาวิชา ผู้หญิงกลายเป็นกลุ่มยากจน ตกอยู่ภาวะพึ่งพิง ผู้ชายมีรายได้มากกว่า ดังกล่าวนี ผู้หญิงจึงอยู่ในสถานภาพผู้ด้อยโอกาส ผู้พึ่งพิง และผู้ชายถูกจัดอยู่ในสถานภาพผู้ถือครองทรัพยากร ผู้มีอำนาจ ผู้หารายได้ หมายถึงการเป็นแรงงานฝีมือ (เอกสารประกอบสารกระบวนการวิชา 100310, 2558, หน้า 22) ซึ่งการเคลื่อนไหวของสตรีนิยม เป็นเรียกร้องทั้งสิทธิความเป็นพลเมือง สิทธิแรงงานแล้ว ยังก่อเกิดการเปลี่ยนแปลงมิตินิติการศึกษาร่วมด้วย มีผลทำให้เกิดการเปิดโอกาสทางการศึกษาสำหรับผู้หญิงที่สามารถเข้ารับการศึกษาในระดับมัธยมและสูงกว่านั้น ทั้งนี้ขบวนการเคลื่อนไหวนอกจากเน้นเรื่องความเสมอภาคทางสังคม ยังชี้เป้าหมายไปยัง “ความรู้เกี่ยวกับผู้หญิงในโรงเรียน” ที่มีชื่อ **“การศึกษาสตรี” แต่เป็น “สตรีศึกษา”** (สุชีลา ตันชัยนันท์, 2554: 141) ซึ่งเป็นจุดเริ่มของการเคลื่อนไหวของ “สตรีนิยมสู่ สตรีศึกษา” ที่ต้องเน้น “ความรู้ของผู้หญิง” เป็นฐานการเรียนรู้สำคัญ



ภาพผลของขบวนการเคลื่อนไหวสตรีนิยม เป็นจุดหนึ่งของการก่อเกิดสตรีศึกษาขึ้น กล่าวคือ ในประเทศตะวันตกในประเทศอังกฤษและอเมริกา เมื่อกลาง ค.ศ. ที่ 1960 ในช่วงนี้สตรีศึกษาเป็นการแสวงหา การเรียนรู้เกี่ยวกับผู้หญิงรุ่นต่างๆ ที่มาก่อนในขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อสิทธิของผู้หญิง ทั้งนี้เป็นการ นำความรู้นั้นมาแจ้งหรือบอกกล่าวเสริมขบวนการเคลื่อนไหวของกลุ่มผู้หญิง ในช่วงยุคแรกของการ เกิดขบวนการเคลื่อนไหวสตรีนิยมนี้ การจัดการศึกษาเป็นไปเพื่อสืบค้นความรู้แบบผู้หญิง และใช้ความรู้ ของผู้หญิงเป็นภาพสะท้อนให้เกิดการขับเคลื่อนร่วมกัน บรรดาผู้หญิงในแวดวงนักวิชาการ และวงการอื่น ๆ ในเมื่อใหญ่ของประเทศตะวันตก เริ่มสืบค้นงานเขียน วรรณกรรมที่เกี่ยวข้องกับสิ่งที่ถูกค้นพบโดยผู้หญิง และถ่ายทอดให้กับกลุ่มผู้หญิงในชุมชน ซึ่งการจัดการเรียนการสอนของสตรีศึกษาในช่วงยุคนี้ มีลักษณะ ของการมารวมตัวของผู้หญิงอย่างไม่เป็นทางการ เป็นการมาทำกิจกรรมแบบมีชุมชนเป็นฐาน และเป็นการสอน ในชั้นเรียนตามสถาบันต่างๆ บาง ในยุคของขบวนการเคลื่อนไหวเรื่องสิทธิสตรี ภาพปรากฏของกระบวนทัศน์ สตรีศึกษามุ่งเน้น โดยนักสตรีนิยมได้เพิ่มเติมให้เกิดข้อเรียกร้อง ได้แก่ กระบวนทัศน์เรื่อง สิทธิ เสรีภาพ และความเสมอภาคทางเพศ (ความเสมอภาคทางสังคม) ทำให้มีการค้นคว้าวิจัย และมีการสอนในสถาบัน เกี่ยวกับผู้หญิงในสถาบันการศึกษาชั้นสูงให้เพิ่มมากขึ้น ต่อมา ปี 1970 อเมริกามีการเปิดสอนสตรีศึกษา อย่างเป็นทางการ ในรูปของ women's studies programmes ที่ Sandiago State University และ Cornell University และเพิ่มเป็นทวีคูณอย่างรวดเร็ว จนปี 1990 มีการสอนสตรีศึกษาอยู่อย่างน้อย 58 ประเทศ ทั่วโลก 108 ประเทศมีสถาบัน และองค์กรรูปแบบอื่นๆ ที่ตั้งขึ้นมาเพื่อค้นคว้าวิจัย จัดทำสิ่งพิมพ์เกี่ยวกับ ผู้หญิง กระบวนวิชาสตรีศึกษามากมาย (ฉลาดชาย รมิตานนท์, 2555: 38)

กล่าวโดยสรุป ผลของขบวนการเคลื่อนไหวของสตรีนิยม สู่ สตรีศึกษา ทำให้เกิดการศึกษานี้ของผู้หญิง ในรูปของสตรีศึกษา สตรีนิยมกลายเป็นชุดความรู้เชิงทฤษฎี ที่เรียกว่า “ทฤษฎีสตรีนิยม” ซึ่งสะท้อนถึง **ความรู้ของผู้หญิงต้องหลุดออกจากกรอบจารีต** โดยจะกล่าวต่อไปในประเด็น ผลพวงจากขบวนการเคลื่อนไหว ของสตรีนิยมกับสตรีศึกษากับการเปิดโลกกระบวนทัศน์ของพหุวัฒนธรรมศึกษา

**ช่วงที่ 3 ยุควิพากษ์ความรู้สตรีนิยม แบ่งเป็น 2 บริบทคาบเกี่ยว** ในช่วงยุคนี้เกิดการวิวาทะกัน ระหว่างกระบวนทัศน์สตรีนิยมด้วยกันเอง กับ การถูกปะทะด้วยความรู้กระแสหลัก ความรู้ที่เป็นสากล

**3.1 ยุคคลื่นลูกที่สาม (Third Wave)** เป็นยุคแนวคิดสตรีศึกษาวิพากษ์และตั้งคำถาม ต่อข้อเสนอ (สมมติฐาน) เช่น “ความเป็นสากลของปัญหาของผู้หญิงโดยไม่พิจารณาถึงเงื่อนไขของ ประวัติศาสตร์และวัฒนธรรม” ระบบคิดคู่ตรงข้าม ความเชื่อในการได้มาซึ่งความรู้ตามแนววิทยาศาสตร์ ไม่สามารถตอบใจความหลากหลาย หรืออัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของผู้หญิงในแต่ละวัฒนธรรม แต่ละสังคมได้ ขบวนการเคลื่อนไหวของสตรีนิยมในยุคนี้ ให้ความสนใจในประเด็น ได้แก่

ประเด็นที่ 1 หญิงชายมีความแตกต่างกันเพศสรีระเท่านั้น แต่ในมิติอื่นๆ มิได้แตกต่าง

ประเด็นที่ 2 สนใจ เรื่อง ความเฉาะเจาะจง ความหลากหลายและความแตกต่าง ของผู้หญิงแต่ละคน อัตลักษณ์ของผู้หญิง

ประเด็นที่ 3 ให้ความสำคัญกับการวิพากษ์ และแสวงหาทางออก ของสถานะ “ผู้อื่น” หรือ “คนนอก” ซึ่งหมายรวมถึง สตรีนิยมผิวดำ และ สตรีรักร่วมเพศ (วารุณี ภูริสินสิทธิ์, 2545: 31)

ในขณะเดียวกัน ช่วงยุคนี้ก็ถูกปะทะด้วยแนวคิดหลังสมัยใหม่ ซึ่งมีผลต่อการจัดสร้าง ชุดความรู้แบบพหุวัฒนธรรมศึกษา หมายถึงแนวคิดของสตรีนิยมหลังสมัยใหม่ ที่จะสะท้อนให้เห็นถึง

ชุดความรู้ของผู้หญิงที่มีความหลากหลาย และซับซ้อนอยู่ทั้งในมิติของความแตกต่างทางวัฒนธรรม กลุ่มชน ชนิตพันธุ์ บริบททางสังคม ฯลฯ ซึ่งแนวคิดหลังสมัยใหม่ และ แนวคิดเชิงวิพากษ์ มีผลต่อขบวนการเคลื่อนไหวของสตรีนิยมในช่วงยุคนี้

**3.2 ยุคหลังสมัยใหม่ หรือ หลังสตรีนิยม** เป็นการตั้งคำถามกับชนชั้นที่เกิดขึ้นในกลุ่มของสตรีนิยมเอง ดังเช่น “ความเป็นสากลของผู้หญิงยังถูกกล่าวหาว่าเป็นความคิดเฉพาะของพวกผิวขาวชาวตะวันตก” นักคิดสตรีนิยมโลกที่สามจึงวิพากษ์ว่า “การกดขี่ผู้หญิงในโลกใบนี้มีรูปแบบที่ไม่เหมือนกัน บางครั้งไม่สอดคล้องกัน และเชื่อมโยงกันไม่ได้” ซึ่งแนวคิดหลังสมัยใหม่ และ แนวคิดสตรีนิยมหลังสมัยใหม่ จึงเสนอประเด็น ดังนี้

ประเด็นที่ 1 วิพากษ์อย่างถาวรถาวรต่อเนื่องต่อแนวคิดความเป็นชายที่เป็นศูนย์กลาง การรู้แจ้ง และเป็นผู้กำหนดสังคม

ประเด็นที่ 2 ความรู้เป็นสิ่งที่ถูกกำหนดสร้างจะตำแหน่งแห่งที่หนึ่ง ๆ ความเป็นเพศ บทบาททางเพศ เป็นความรู้ที่ถูกสร้างขึ้นเฉพาะที่ และมีชุดความรู้ที่แตกต่างกันตามบริบทแห่งที่

ประเด็นที่ 3 อำนาจของวาทกรรมทำลายผู้หญิง หมายถึงถึง ทำลายความรู้และอัตลักษณ์ความเป็นผู้หญิง โดยย้ำว่า “ผู้หญิงได้ถูกสร้างขึ้น ความเป็นหญิงมิได้ติดตัวมาแต่กำเนิด” และได้อธิบายการสร้างความเป็นเพศทางสังคม ที่ต้องศึกษาถึงปฏิบัติการทางสังคมที่ก่อให้เกิดคุณลักษณะ และบทบาททางเพศเป็นช่วงหนึ่งของประวัติศาสตร์เฉพาะช่วงหนึ่งเท่านั้น

ประเด็นที่ 4 อัตลักษณ์ทางสังคมเป็นสิ่งที่มีความซับซ้อนมาก ซึ่งเกิดจากปฏิบัติการทางสังคมที่แตกต่างหลากหลาย และอัตลักษณ์ทางสังคมมิได้ถูกสร้างขึ้นเพียงครั้งเดียวจบและสถานะคงที่ตลอดไป แต่มีกระบวนการหล่อหลอมทางสังคม และสามารถเปลี่ยนแปลง พัฒนาได้ตามกาลเวลา ความสัมพันธ์และการกระทำของผู้กระทำที่เปลี่ยนไป

ดังนั้น แนวคิดหลังสมัยใหม่ ที่ทำให้เกิดกระบวนการทัศน์ของหลังสตรีนิยม ที่ปฏิเสธความเหมือนกันของผู้หญิงในแต่ละกลุ่ม แต่ละสังคม และปฏิเสธอัตลักษณ์ของผู้หญิงที่แน่นอน หมายถึงถึงปฏิเสธการเมืองแบบอัตลักษณ์ หรือ ปฏิเสธความสากลของผู้หญิง และเมื่อผสานเข้ากับแนวคิดเชิงวิพากษ์ นำไปสู่ทางการออกกรรือ ปรับ สร้าง ของโครงสร้างความสัมพันธ์เชิงอำนาจและโครงสร้างของวาทกรรมเชิงอำนาจ จึงจะนำไปสู่การหลุดพ้นจากอำนาจครอบงำ ฉะนั้น การศึกษาแบบสตรีนิยมที่เกิดขึ้นผ่านกระบวนการเคลื่อนไหวทางสังคม เป็นปรากฏการณ์หนึ่งสะท้อนการจัดการศึกษาแนวพหุวัฒนธรรมศึกษาได้อย่างเป็นรูปธรรม

**ผลพวงจากขบวนการเคลื่อนไหวของสตรีนิยมกับสตรีศึกษา:**

**การเปิดโลกทัศน์ของพหุ-วัฒนธรรมศึกษา**

จากพลวัตของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมของผู้หญิงมองผ่านสตรีนิยมสู่สตรีศึกษา ผลพวงของขบวนการเคลื่อนไหวที่เปิดโลกทัศน์ของพหุวัฒนธรรม ให้ได้ข้อค้นพบของการจัดการศึกษาแนวพหุวัฒนธรรมศึกษา โดยการกล่าวถึง (1) ความรู้ของผู้หญิง ในฐานะชุดประสบการณ์ตรงและหลุดออกจากกรอบจารีต (2) ความรู้ของผู้หญิง ต้องวิพากษ์ถึง “วาทกรรมเชิงอำนาจที่ครอบงำ” (3) ความรู้ของผู้หญิงต้องวิพากษ์ถึง “คุณค่า ความหมาย การตีความ และการใช้ชีวิตของผู้หญิง” และ (4) ความรู้ของผู้หญิงในฐานะ “พลังชีวิต” โดยมีสาระดังต่อไปนี้

### ประการแรก ความรู้ของผู้หญิง ในฐานะชุดประสบการณ์ตรงและหลุดออกจากกรอบจารีต

การสร้างความรู้ของสตรีนิยมให้ความสำคัญกับการนำ **“ชีวิตและประสบการณ์ผู้หญิง มาสร้างเป็นความรู้”** โดยกระบวนการสร้างความรู้ เป็นทั้งกระบวนการสร้างและการวิพากษ์เปิดโปงการถูกกดทับของผู้หญิง ภายใต้อำนาจที่เหนือกว่าแบบชายเป็นใหญ่ (ทวีลักษณ์ พลราช, 2553: 13)

นอกจากนี้ ภายใต้อำนาจที่ถูกลดค่าและเปิดโปงออกมานั้น จะต้องวิพากษ์ให้เห็นถึง จารีตที่กดทับความเป็นหญิงให้ได้ ซึ่งแนวคิดสตรีนิยมกล่าวชัดเจนว่า การผลิตสร้างความรู้แบบสตรีนิยม ที่จะบรรลุถึงในหลักสูตรสตรีศึกษา หรือ การศึกษาวิจัย จะต้องผลิตสร้างความรู้ที่มีลักษณะวิพากษ์จารีต และ สังคมจารีต และชัดเจนว่า ความรู้ตามแนวสตรีนิมนั้นไม่ได้ถูกสร้างขึ้นมาจากฐานจารีต ทั้งนี้เนื่องจาก จารีตเป็นมีพลังผูกติดสัมพันธ์ มีอิทธิพลต่อความทรงจำมากกว่าประเพณี ด้วยมีเรื่องของศีลธรรม จริยธรรมทางสังคม ความเชื่อ ศรัทธาเข้าไปผูกติดไว้ (ฉลาดชาย รมิตานนท์, 2555: 184) หากไม่กระชากชุดความรู้เดิมของผู้หญิงที่เป็นชุดความรู้แบบจารีต ยากนักที่ผู้หญิงจะสามารถหลุดพ้นจากสถานะภาพผู้ด้อยอำนาจ ดังนั้น จึงต้องรื้อ สร้าง โดยให้ความสำคัญกับ **“ชุดความรู้เชิงประสบการณ์ของผู้หญิง”** เป็นหลัก

กล่าวโดยสรุป ความรู้ของผู้หญิงในฐานะชุดประสบการณ์ตรง หลุดจากกรอบจารีต เป็นรื้อ ปรับ สร้างความรู้จากผู้หญิงโดยตรง และปรับเป็นพลังในการเปลี่ยนแปลงชีวิตอย่างมีคุณค่า สร้างความหมายในชีวิตของตนเองได้ ซึ่งในการจัดการศึกษาพหุวัฒนธรรมศึกษา ก็ต้องคำนึงถึง **“ชุดความรู้ของแต่ละกลุ่มวัฒนธรรม”** ในขณะเดียวกันต้องสามารถวิเคราะห์จารีตที่กดทับเราอยู่ กับการใช้ความรู้ของตนเองในการกำหนดสร้างคุณค่าให้เกิดขึ้นกับชีวิตของตนเอง ให้คุณค่ากับความหมายชีวิตของผู้อื่นได้เวลาเดียว หรือเรียกว่า และสร้างมิติ **“การเดินเข้า ออก”** ในสังคมจารีตนั้นๆ ได้ หรือ **“การจัดการศึกษาพหุวัฒนธรรมต้องเท่าทันอำนาจและวาทกรรม”**

### ประการสอง ความรู้ของผู้หญิง ต้องวิพากษ์ถึง **“วาทกรรมเชิงอำนาจครอบงำ”** กลไกการผลิตซ้ำ

**วาทกรรม”** สำหรับญาณวิทยาแบบนักสตรีนิยม (Feminist Epistemology) กล่าวว่า ชุดความรู้ของผู้หญิงที่จะได้นั้น ต้องเกิดจากการโต้แย้งระหว่างญาณวิทยาแบบนักสตรีนิยม กับญาณวิทยากระแสหลัก เพื่อตรวจสอบ สอบสวน ธรรมชาติ ลักษณะ และภาวะต่างๆ ของความรู้ (ฉลาดชาย รมิตานนท์, 2555: 198) ว่า ถูกครอบงำด้วยจารีต วาทกรรม และระบบโครงสร้างอำนาจชุดใด เหล่านี้จึงต้องเข้าใจชุดของ **“วาทกรรมที่มีอำนาจมีคุณลักษณะอย่างไร ?”** และ **“กลไกใดบ้างที่ใช้ในการผลิตซ้ำวาทกรรมอำนาจนั้นๆ ?”** ภายใต้อำนาจที่สร้างสัมพันธ์เชิงอำนาจของความเหนือกว่าทางเพศ ขบวนการเคลื่อนไหวสตรีนิยมตีแผ่ให้เห็นถึง **“การผลิตซ้ำวาทกรรมเชิงอำนาจครอบงำความเป็นหญิง ความเป็นชายอย่างเหนียวแน่น”** โดยเฉพาะวาทกรรมที่ส่งผ่านจารีต ประเพณี พิธีกรรม ความเชื่อ หรือแนบสนิโทษอยู่กับกฎหมาย โดยกลไก

<sup>3</sup> หากกล่าวถึง วาทกรรม (อภิญา เพ็ญฟูสกุล อ้างถึงใน สุภาวดี จันทวานิช, 2552: 284) เป็นการผลิตความหมายเกี่ยวกับความจริงในเรื่องต่างๆ เป็นผลผลิตชุดความรู้ กฎเกณฑ์ และข้อปฏิบัติทางสังคม นอกจากนั้นยังรวมถึงการมีสถาบันทางสังคมและปฏิบัติการทางสังคมที่ต่อเนื่องจากความรู้เหล่านั้น วาทกรรมทำให้คนนิยามตนเองตามความรู้ที่ถูกผลิตขึ้น ดังนั้น วาทกรรม จึงเป็นตัวแทนของภาษา ที่ผลิตซ้ำผ่านชุดความรู้ และถูกทำให้เชื่อว่าเป็นจริง ถูกต้อง สมบูรณ์ ซึ่งส่งผลให้ความรู้ที่กำหนดสร้างขึ้นโดยชนชั้นผู้มีอำนาจ กลายเป็น **“ความรู้ที่มีอำนาจ กำหนดวิธีคิด ความเชื่อ อุดมการณ์ร่วม สร้างแบบแผนทางวัฒนธรรมให้ถือปฏิบัติร่วมกัน ภายใต้อำนาจที่สร้างความรู้เป็นหนึ่ง ไม่แปลกแยก”** แต่ในขณะเดียวกัน วาทกรรมที่สร้างขึ้นเหล่านั้น ก็กีดกันมนุษย์ที่คิดต่าง มนุษย์มีวิถีปฏิบัติไม่เป็นสากลให้เป็นอื่น กลายเป็นคนชายขอบ คนไร้รัฐ ผู้ด้อยอำนาจ ผู้ที่ต้องปกครอง ผู้ผิดปกติ เบี่ยงเบน ฯลฯ

สำคัญที่ทำให้ชุดวาทกรรมครอบงำดำรงอยู่ มีการผลิตซ้ำกระบวนการที่เ็นอคติทางเพศ สร้างมายาคติครอบชีวิตของผู้หญิง ผ่านกระบวนการขัดเกลาทางสังคม เช่น การบอกสอนผ่านบิดามารดา การกำหนดด้วยตัวบทกฎหมาย สุภาชิตคำพิงเพย วรรณกรรมต่าง ๆ ฯลฯ เหล่านี้เห็นได้ว่า ระบบที่หนุนการผลิตซ้ำวาทกรรมครอบงำ และสามารถเข้าถึงผู้หญิง ผู้ชาย สมาชิกทางสังคมได้ คือ การศึกษา ที่เป็นเครื่องมือของชนชั้นอำนาจ ชนชั้นปกครอง หรือกล่าวได้ว่า โครงสร้างสังคมชายเป็นใหญ่ เป็นผู้กำหนดวาทกรรม การสอนในหลักสูตรเรื่อยมา ดังเห็นได้จาก

ตัวอย่างคำสอนหญิงสอนที่ว่า “เป็นลูกผู้หญิงต้องอยู่กับเหย้าเฝ้ากับเรือน” เมื่อออกจากพื้นที่ที่ไม่ใช่ที่บ้านหรือไม่ได้อยู่กับครอบครัว สังคมจะเริ่มตั้งคำถาม เช่น ในกรณีที่ผู้หญิงถูกข่มขืนกระทำชำเรา จะถูกตั้งคำถามก่อนว่า “ไปทำอะไร” “ไปทำอะไร” “แต่งตัวยังไง” เหล่านี้สะท้อนมิติของการให้คุณค่ากับผู้หญิง และพื้นที่ที่ผู้หญิงสามารถดำรงอยู่ได้อย่างปลอดภัยในความรู้สึกของสังคม แต่เป็น “ความรู้สึกปลอดภัยในความรู้สึกของผู้หญิงหรือเปล่านั้น กลับไม่ใช่คำถามหรือเป็นคำตอบที่ไม่สมควร”

หรือ เมื่อแต่งงานแล้ว “ผู้หญิงถือเป็นสมบัติของสามี” พื้นที่ถูกจำกัดให้อยู่ที่บ้าน และครอบครัว ต้องดำเนินบทบาทของความเป็นภรรยา แม่ และลูกสาว โดยการต้องปรนนิบัติสามี ดูแลลูก

สุภาชิตสอนหญิง ซึ่งสุนทรภู่แต่งไว้ราว พ.ศ. 2380-2383 (อ้างถึงใน นันทิธา ขำภิบาล, 2530: 20) โดยบอกสอนแก่ผู้หญิงในชนชั้นไพร่ หรือชนชั้นสามัญทั่วไปว่า

...ค่านับนอบสามีทุกวัน	อย่าดูดันต้อดั่งตะบึงบอน
ครั้นสิ้นแสงสุริยาออกไปไหน	จุดไฟไฟเข้าไปส่องในห้องก่อน
ระวังคูปู้ปิดสลัดที่นอน	ทิ้งฟูกหมอนอย่าให้มีกลิ่น
ถ้าแม้วันภักศดาเข้าไสยาสน์	จงกราบบาททุกครั้งอย่างพลั้งหลง
แม้เมื่อเยยเหน็บเจ็บปวดในทรวงตรง	ช่วยบรรจงนวดพินให้บรรเทา...

จากคำสุภาชิตดังกล่าว สะท้อนให้เห็นว่า ผู้หญิงในยุคนี้การปรนนิบัติดูแลสามีถือเป็นหน้าที่ที่พึงกระทำอย่างยิ่ง และที่สำคัญสะท้อนให้เห็น ความเหลื่อมล้ำและความด้อยกว่าของผู้หญิงอย่างชัดเจนที่แสดงถึงความเคารพสามีอย่างสูงสุด โดยต้องมีการกราบไหว้

หรือแม้แต่ กฎหมายตราสามดวงในสังคมไทยโบราณ กฎหมายบัญญัติให้สามีมีสิทธิเสียนตีภรรยาได้ ดังปรากฏใน กฎหมายตราสามดวงลักษณะผิดเมีย มาตรา 60 บัญญัติว่า “สามี ภริยาอยู่ด้วยกัน ภริยามีความผิด สามีจะปราบปราม โบายตี หญิงจะเอาโทษแก่สามีนั้นมิได้ ถ้าภริยาด่าว่าหยาบซ้ำแก่สามี ให้ภริยาเอาข้าวตอกดอกไม้ขอโทษแก่สามีจึงสมควร” (อ้างถึงใน วัชรินทร์ ปัจเจกวิญญูกุล, อุทัยวรรณ แจ่มสุธี และ อำนาจ เนตสุภา, 2546: 79-80) ก็ยังปรากฏในตัวบทกฎหมายที่บัญญัติอย่างชัดเจนถึงสิ่งที่ภรรยาต้องปฏิบัติแก่สามี จนต่อมาถูกผลิตซ้ำเป็นวาทกรรมคั่นหู “ผู้หญิงเป็นสมบัติของสามี”

ซึ่งชุดวาทกรรมครอบงำเหล่านี้มีอำนาจต่อกรอบทางสังคมและแบบแผนการปฏิบัติตนของผู้หญิงเป็นอย่างยิ่ง มีกลไกการผลิตซ้ำสำคัญคือ การศึกษา

กล่าวโดยสรุป ความรู้ของผู้หญิง ต้องวิพากษ์ถึง “วาทกรรมเชิงอำนาจครอบงำ<sup>4</sup> กลไกการผลิตซ้ำวาทกรรม” หากจะต่อสู้กับวาทกรรมเชิงอำนาจ จำเป็นอย่างยิ่งที่ต้อง **“รู้ความรู้ ทลายอำนาจครอบงำ สร้างวาทกรรมใหม่”** หากกล่าวถึงสถาบันการศึกษา จำเป็นอย่างยิ่งที่ต้องรู้ขีดความรู้ทั้งกระบวนการทัศน์ ผู้สอน หลักสูตรและสาระที่นัยครอบงำ วิธีการสอน เหล่านี้จะเป็นกลไกในการจัดการกับ วาทกรรมอำนาจ และผลิตซ้ำวาทกรรมเชิงความเท่าเทียม ความเสมอภาคทางสังคม และการเคารพในความมนุษย์ บนฐานวาทกรรมแบบพหุวัฒนธรรมต่อไป ทั้งนี้ภาพหนึ่งที่จะปรากฏตามมา คือ การเกิดของขบวนการเคลื่อนไหวอีกครั้ง เพื่อรื้อถอนสาระวาทกรรมเหล่านั้น

**ประการสาม ความรู้ของผู้หญิง ต้องวิพากษ์ถึง “คุณค่า ความหมาย การตีความ และการใช้ชีวิตของผู้หญิง”** ด้วยขีดความรู้ของผู้หญิง มีการปะทะกันของความรู้ 2 ขั้ว ได้แก่ ขั้วแรก “ความรู้ตามจารีต” ซึ่งเป็นขีดความรู้ที่มีอิทธิต่อความเป็นหญิง เป็นกรอบปฏิบัติทางสังคม และทรงอำนาจ ปะทะกับขั้วที่สอง “ความรู้ที่ก่อเกิดภายในตัวตนของผู้หญิง” ซึ่งเป็นขีดความรู้ที่ถูกปิดกั้น กดทับมิให้แสดงตน แสดงศักยภาพ เหล่านี้จำเป็นอย่างยิ่งให้ผู้หญิงวิพากษ์ขีดความรู้ของตนเอง ในฐานะ “ผู้รู้” และ “ผู้ถูกรู้” ลงไปให้ถึง คุณค่าของขีดความรู้ผู้หญิง การให้ความหมายกับขีดความรู้ของผู้หญิงที่เป็นบวก การตีความชีวิตและการใช้ชีวิตของผู้หญิง เน้นเรื่องความสามารถในการเปลี่ยนแปลงและแสวงหาทางออกจากการกดทับนั้น ๆ ดังนั้น กระบวนการวิพากษ์ขีดความรู้ของผู้หญิงด้วยตัวผู้หญิงเอง เป็นสิ่งที่สำคัญ ในฐานะ “ผู้รู้” และ “ผู้ถูกทำให้รู้” โดยวิพากษ์ถึง “ตัวตน” “ตัวตนกับความสัมพันธ์ที่ผูกติด” “ตัวตนกับโครงสร้างความสัมพันธ์อำนาจ” “ตัวตนที่มีพลังเปลี่ยนแปลง” เหล่านี้เป็นสิ่งที่จะต้องให้เกิด โดยเฉพาะ “ขีดความรู้ของกลุ่มที่ถูกกดทับทางสังคม” เจกเช่นเดียวกับ “ผู้หญิง” จำเป็นอย่างยิ่งที่ต้องทำให้การสร้าง การประกอบสร้าง และกระบวนการเรียนรู้ได้เป็นพื้นที่ “วิพากษ์ชีวิต ตัวตน การถูกครอบงำ และการหลุดพ้น” ซึ่งการศึกษาเป็นกลไกสำคัญที่จะสร้างและผลิตซ้ำ “ขีดความรู้ของกลุ่มวัฒนธรรม ให้มีคุณค่า มีความหมาย การตีความและการใช้ชีวิตอย่างมนุษย์ที่มีศักดิ์ หลุดพ้นจากการถูกกดทับ”

กล่าวโดยสรุป ความรู้ของผู้หญิง ต้องวิพากษ์ถึง “คุณค่า ความหมาย การตีความ และการใช้ชีวิตของผู้หญิง” ซึ่งสำคัญที่สุดของการจัดการศึกษาพหุวัฒนธรรมต้องดำเนินการ คือ การทำให้กลุ่มผู้หญิงและกลุ่มวัฒนธรรม (กลุ่มวัฒนธรรมรอง) เป็น “ผู้รู้” “ผู้ถูกทำให้รู้ด้วยตนเอง” โดยให้เกิดกระบวนการวิพากษ์เป็นพื้นที่สร้าง “คุณค่าความรู้ของตน ให้ความหมายกับความรู้ของตน ตีความเพื่อนำไปสู่การสร้างชีวิตที่หลุดพ้นด้วยตนเอง” ต่อไป

**ประการสี่ ความรู้ของผู้หญิงในฐานะ “พลังชีวิต”** กล่าวคือ ความรู้ของผู้หญิง เป็นความรู้ที่มีพลัง ซึ่งเป็นสิ่งที่จะต้องทำให้เห็น ให้ตระหนัก และให้คุณค่ากับขีดความรู้เชิงประสบการณ์ของตนเอง เพราะที่ผ่านมา

<sup>4</sup> หากกล่าวถึง วาทกรรม (อภิญา เพ็ญฟูสกุล อ้างถึงใน สุภางค์ จันทวานิช, 2552: 284) เป็นการผลิตความหมายเกี่ยวกับความจริงในเรื่องต่าง ๆ เป็นผลผลิตขีดความรู้ กฎเกณฑ์ และข้อปฏิบัติทางสังคม นอกจากนั้นยังรวมถึงการมีสถาบันทางสังคมและปฏิบัติการทางสังคมที่ต่อเนื่องจากความรู้นั้น ๆ วาทกรรมทำให้คนนิยามตนเองตามความรู้ที่ถูกผลิตขึ้น ดังนั้น วาทกรรม จึงเป็นตัวแทนของภาษา ที่ผลิตซ้ำผ่านขีดความรู้ และถูกทำให้เชื่อว่าเป็นจริง ถูกต้อง สมบูรณ์ ซึ่งส่งผลให้ความรู้ที่กำหนดสร้างขึ้นโดยชนชั้นผู้มีอำนาจ กลายเป็น “ความรู้ที่มีอำนาจ กำหนดวิธีคิด ความเชื่อ อุดมการณ์ร่วม สร้างแบบแผนทางวัฒนธรรมให้ถือปฏิบัติร่วมกัน ภายใต้การสร้างความรู้เป็นหนึ่ง ไม่แปลกแยก” แต่ในขณะเดียวกัน วาทกรรมที่สร้างขึ้นเหล่านั้น ก็กีดกันมนุษย์ที่คิดต่าง มนุษย์มีวิถีปฏิบัติไม่เป็นสากลให้เป็นอื่น กลายเป็นคนชายขอบ คนไร้รัฐ ผู้ด้อยอำนาจ ผู้ที่ต้องปกครอง ผู้ผิดปกติ เบียงเบน ฯลฯ



ผู้หญิงถูกทำให้รู้สึกว่ามีภายในตนนั้นด้วยอำนาจ การปฏิบัติตนเป็นไปเพื่อเพียงตอบสนองต่อความพึงพอใจของผู้ที่เป็นบิดามารดา สามี สังคม ด้วยกรอบจารีตที่เป็นชุดความรู้เชิงอำนาจและทำหน้าที่ กดทับชุดความรู้ที่อยู่ภายในของผู้หญิงเอง ดังนั้น การวิพากษ์ความรู้ของผู้หญิง จะต้องวิพากษ์ให้ “ตระหนักรู้พลัง” “ดึงและใช้พลังความรู้” “ส่งเสริมและพัฒนาพลังความรู้” เพื่อสร้างความเปลี่ยนแปลงทั้งระดับตนเอง ผู้อื่น และสังคม ดังนั้น เมื่อกล่าวถึงการศึกษาพหุวัฒนธรรม จำเป็นต้องใช้ชุดความรู้ของกลุ่มวัฒนธรรมเพื่อเสริมสร้างพลังชีวิตของกลุ่มพหุวัฒนธรรม ในที่นี้หมายถึงรวมถึง กลุ่มผู้หญิงด้วย ในฐานะ “ผู้รู้” ผู้ถูกทำให้รู้” ที่นำไปสู่การสามารถ “สถาปนาอำนาจ” มีใช้ในฐานะผู้มีอำนาจเหนือกว่าใคร แต่ในฐานะมนุษย์ผู้มีคุณค่า มีศักดิ์ศรี

### บทสรุป

ขบวนการเคลื่อนไหวของสตรีนิยม สตรีศึกษา เป็นรูปธรรมของการจัดการศึกษาแบบ พหุวัฒนธรรม มิใช่เพียงการกล่าวถึงการผนวกเอาเรื่องผู้หญิงไว้หลักสูตรเท่านั้น แต่นัยของการจัดการศึกษาต้องมีกระบวนการทัศน์ฐานอุดมการณ์เรื่อง “คุณค่าและศักดิ์ความเป็นมนุษย์” ซึ่งผู้เขียนเชื่อว่า “หากอุดมการณ์ การศึกษายึดถือ ความเป็นธรรม ความเสมอภาค ความยุติธรรมจะเกิดขึ้นตามมา” เพื่อให้การศึกษาเป็นกลไกการเรียนรู้มีได้สร้างความเป็นอื่นให้เกิดขึ้นในสังคมมนุษย์ บทเรียนการเคลื่อนไหวของกลุ่มสตรีนิยมกับการสร้างความรู้ที่เรียกว่า “สตรีศึกษา” ที่เป็นบทเรียนสำคัญกับการจัดการศึกษา พหุวัฒนธรรม สำคัญคือ กลุ่มวัฒนธรรมรอง หรือ กลุ่มถูกทำให้เป็นอื่น หมายถึง กลุ่มผู้หญิง กลุ่มผู้ด้อยอำนาจทางสังคม ต้องถูกยกสถานะเป็นทั้ง “ผู้รู้” และ “ผู้ถูกทำให้รู้” กล่าวคือ เข้าใจตนเอง เรียนรู้ผู้อื่นได้ในเวลาด้วย โดยกระบวนการวิพากษ์ หรือกระบวนการที่เปิดโอกาสให้เกิดการเรียนรู้ตนเอง และผู้อื่น คำนี้ถึง (1) ความรู้ของ ในฐานะชุดประสบการณ์ตรงและหลุดออกจากกรอบจารีต (2) ความรู้ต้องวิพากษ์ถึง “วาทกรรมเชิงอำนาจครอบงำ<sup>5</sup> กลไกการผลิตซ้ำวาทกรรม” (3) ความรู้ต้องวิพากษ์ถึง “คุณค่า ความหมาย การตีความ และการใช้ชีวิตของผู้หญิง” (4) ความรู้สร้าง “พลังชีวิต”

<sup>5</sup> หากกล่าวถึง วาทกรรม (อภิญา เพ็ญฟูสกุล อ้างถึงใน สุภางค์ จันทวานิช, 2552: 284) เป็นการผลิตความหมายเกี่ยวกับความจริงในเรื่องต่าง ๆ เป็นผลผลิตชุดความรู้ กฎเกณฑ์ และข้อปฏิบัติทางสังคม นอกจากนั้นยังรวมถึงการมีสถาบันทางสังคมและปฏิบัติการทางสังคมที่ต่อเนื่องจากความรู้นั้น ๆ วาทกรรมทำให้คนนิยามตนเองตามความรู้ที่ถูกผลิตขึ้น ดังนั้น วาทกรรม จึงเป็นตัวแทนของภาษา ที่ผลิตซ้ำผ่านชุดความรู้ และถูกทำให้เชื่อว่าเป็นจริง ถูกต้อง สมบูรณ์ ซึ่งส่งผลให้ความรู้ที่กำหนดสร้างขึ้นโดยชนชั้นผู้มีอำนาจ กลายเป็น “ความรู้ที่มีอำนาจ กำหนดวิธีคิด ความเชื่อ อุดมการณ์ร่วม สร้างแบบแผนทางวัฒนธรรมให้ถือปฏิบัติร่วมกัน ภายใต้การสร้างความรู้เป็นหนึ่ง ไม่แปลกแยก” แต่ในขณะเดียวกัน วาทกรรมที่สร้างขึ้นเหล่านั้น ก็กีดกันมนุษย์ที่คิดต่าง มนุษย์มีวิถีปฏิบัติไม่เป็นสากลให้เป็นอื่น กลายเป็นคนชายขอบ คนไร้รัฐ ผู้ด้อยอำนาจ ผู้ที่ต้องปกครอง ผู้ผิดปกติ เบี่ยงเบน ฯลฯ



### บรรณานุกรม

- นางลักษณะ เอมประดิษฐ์ และคณะ. (2546). *ความรู้ทั่วไปเกี่ยวกับเพศศึกษา*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- นฤพล ด้วงวิเศษ และ ปิเตอร์ เอ.แจ๊คสัน. (2556). *เพศหลากหลาย*. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน)
- เทพชู ทับทอง. (2526). *หญิงโคมเขี้ยว*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เจ้าพระยา.
- ฉลาดชาย รมิตานนท์. (2555). *เล่าเรื่องเบื้องต้น สตรีศึกษา สตรีนิยม*. เชียงใหม่: วนิตการพิมพ์.
- ประทุม อังกูโรหิต. (2551). *ปรัชญาปฏิบัตินิยม รากฐานปรัชญาการศึกษาในสังคมประชาธิปไตย*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
- พัชรี จุลหิรัญ และ สุเพ็ญศรี พึ่งโคกสูง. (2550). *ข่มขืน เสียงเงียบที่ต้องเปิดเผย*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิเพื่อนหญิง.
- วารุณี ภูริสินสิทธิ์. (2545). *สตรีนิยม ขบวนการและแนวคิดทางสังคมแห่งศตวรรษที่ 20*. กรุงเทพฯ: โครงการจัดพิมพ์คปไฟ.
- สุชีลา ตันชัยนันท์. (2554). *สองเราไม่เท่ากัน*. กรุงเทพฯ: บริษัท พิมพ์ดี จำกัด.
- สมศักดิ์ สามัคคีธรรม. (2554). *การสถาปนาอำนาจของผู้ไร้อำนาจ*. กรุงเทพฯ: บริษัท มาฉลองคุณ ซีเอสบี จำกัด.

## “ลูกสาว และลูกสะใภ้” การปะติดปะต่อความเป็นหญิง: กรณีศึกษาของกะเทยไทยในยุโรป

นางสาวชีรา ทองกระจาย  
นักพัฒนาสังคมปฏิบัติการ  
กองส่งเสริมความเสมอภาคระหว่างเพศ กรมกิจการสตรีและสถาบันครอบครัว  
กระทรวงการพัฒนาสังคมและความมั่นคงมนุษย์  
Cheera.owf@gmail.com

### บทคัดย่อ

ในกระแสโลกาภิวัตน์และการข้ามพรมแดน กะเทยเป็นส่วนหนึ่งของการเคลื่อนไหวของแรงงานและการอพยพย้ายถิ่น บทความนี้มุ่งนำเสนอการปะติดปะต่ออัตลักษณ์ความเป็นหญิงของคนข้ามเพศไทยในยุโรปจากการเก็บข้อมูลภาคสนามใน 4 ประเทศ ได้แก่ ฝรั่งเศส เยอรมนี เนเธอร์แลนด์ และสวีเดน ในบริบทสังคมปลายทางที่มีวัฒนธรรม ภาษา ชาติพันธุ์ และมุมมองเรื่องเพศที่แตกต่างจากสังคมไทย บทความนี้แสดงให้เห็นกระบวนการการต่อรองกับนิยามความเป็นหญิง และค่านิยมหรือภาพอุดมคติแห่งสตรีเพศ ทั้งในสังคมต้นทางและสังคมปลายทางของกะเทยไทย เพื่อสร้างตัวตนความเป็นหญิง และความเป็นผู้หญิงของตนเอง บทบาทหน้าที่ความเป็น “ลูกสาว” และ “ลูกสะใภ้” ทั้งในครอบครัวดั้งเดิม และครอบครัวใหม่ถูกอ้างถึงและผลิตซ้ำเพื่อสนับสนุนและตอกย้ำความเป็นสตรีเพศของผู้หญิงข้ามเพศที่ไม่ได้แตกต่างไปจากผู้หญิงที่มีเพศหญิงโดยกำเนิด อีกทั้ง กะเทยยังใช้กลยุทธ์ต่างๆ เพื่อทำให้ตัวตนความเป็นหญิงที่ถูกสร้างขึ้นใหม่ มีความมั่นคงปลอดภัย คงทนถาวร และไม่ถูกทำลายโดยปัจจัยภายนอกอื่น ๆ การต่อรองกับครอบครัวดั้งเดิม หรือแม้แต่ครอบครัวใหม่ในบริบทการแต่งงานข้ามวัฒนธรรม ไม่อาจหลีกเลี่ยงนี้ การต่อรองทางเศรษฐกิจไปได้ อำนาจเงินตราและความมั่นคงทางเศรษฐกิจถูกใช้เป็นเครื่องมือเพื่อทำให้เกิดการยอมรับ สร้างความไว้วางใจ และเพื่อพัฒนาความสัมพันธ์กับสมาชิกครอบครัวคนอื่น ๆ ในฐานะ “ลูกสาว” “ลูกสะใภ้” “ป้า” หรือแม้แต่ “แม่”

**คำสำคัญ:** กะเทย ผู้หญิงข้ามเพศ แต่งงานข้ามวัฒนธรรม กะเทยไทยในยุโรป เคเวียร์ การอพยพ

## บทนำ

บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของการวิจัยระดับดุษฎีบัณฑิตกิตติมศักดิ์ของผู้เขียน ซึ่งได้แรงบันดาลใจและแรงผลักดัน ประสบการณ์กว่าสิบปีในทวีปยุโรป ซึ่งเป็นพื้นที่ที่เราไม่เคยพบเห็นคนข้ามเพศง่ายดายนัก ซึ่งแตกต่างกับในสังคมไทยที่เราสามารถพบเห็นกะเทย หรือคนข้ามเพศได้ทั่วไปในทุกสถานที่ ผู้เขียนจึงเกิดคำถามที่ว่า พื้นที่ของกะเทยไทยอยู่ที่ไหนในกระแสโลกาภิวัตน์ การข้ามชาติข้ามพรมแดน และการข้ามวัฒนธรรม

หากเรามองว่ากะเทย สาวประเภทสอง หรือคนข้ามเพศเป็นส่วนหนึ่งของสังคมไทยมีตัวตน มีบทบาท และมีปฏิสัมพันธ์กับบุคคลอื่น ๆ ซึ่งได้รับการยอมรับมากขึ้นน้อยแตกต่างกันไปในบริบทต่างๆ โดยเชื่อมโยงกับปัจจัยไม่ว่าจะเป็นปัจจัยทางเศรษฐกิจ สังคมวัฒนธรรม ครอบครัว และความเป็นปัจเจกแล้วในบริบทของชุมชนไทยในต่างแดน หรือบริบทของการอพยพย้ายถิ่นของคนไทยไปในสังคมอื่นที่มีวัฒนธรรม กฎระเบียบ ภาษา และมุมมองความเป็นเพศที่แตกต่าง กะเทยไทยจะได้รับการยอมรับหรือไม่ อย่างไร เหล่านี้คือคำถามเบื้องต้นของผู้เขียน อันนำมาซึ่งการทำวิจัยใน 4 ประเทศ ได้แก่ ฝรั่งเศส เยอรมนี เนเธอร์แลนด์ และสวีเดนระหว่างปี 2008-2010

กะเทย ดังเช่นชายหญิงทั่วไป มีความหวัง และความฝันที่ต้องการทำให้เป็นจริง การตัดสินใจเดินทางไปต่างประเทศ ไม่ได้มีเพียงแต่เหตุผลทางเศรษฐกิจ แต่ยังแฝงไว้ด้วยความคาดหวังด้านจิตใจ หรือการไขว่คว้า เพื่อเติมเต็มด้านอารมณ์และความรู้สึก ภาพของการ "โกอินเตอร์" หรือการไปเมืองนอกในสังคมไทย มักถูกมองว่าเป็นเส้นทางไปสู่ความร่ำรวย อาชีพการงานที่ดี ความมั่นคงในชีวิต และอนาคตที่ดีกว่าสำหรับกะเทยหลายๆ คน เมืองนอกเปรียบเสมือนเส้นทางสู่ความสำเร็จ และอาจจะนำไปสู่การยอมรับ ความเป็นหญิงของกะเทยที่ดีกว่า นอกจากประเทศเหล่านี้จะเป็นประเทศที่ร่ำรวยและพัฒนาแล้ว ในประเทศยุโรปตะวันตกหลายๆ ประเทศยังมีกฎหมายรับรองสถานภาพของบุคคลข้ามเพศ ซึ่งอนุญาตให้ผู้หญิงข้ามเพศเปลี่ยนสถานภาพจาก นาย เป็น นางสาว ได้ (สำหรับผู้ชายข้ามเพศก็สามารถเปลี่ยนจาก นางสาว เป็น นาย ได้ เช่นเดียวกัน) ดังนั้นการเดินทางไปทำงานหรืออาศัยให้ประเทศเหล่านี้ อาจจะเป็นหนทางที่ทำให้กะเทยเหล่านี้ก้าวไปสู่ความเป็นหญิงที่สมบูรณ์แบบมากยิ่งขึ้น

บทความนี้ต้องการแสดงให้เห็นการมีส่วนร่วม และบทบาทของกะเทยไทยในบริบท การอพยพย้ายถิ่นไปเมืองนอกที่ถูกมองข้ามโดยจากรัฐ และแวดวงวิชาการ ในช่วงสิบปีที่ผ่านมาเรื่องราวของหญิงไทยที่แต่งงานกับชาวต่างชาติ และหญิงไทยในต่างแดนเป็นที่สนใจของแวดวงวิชาการด้านสังคมศาสตร์ และเป็นหัวข้อหลักการวิจัยในเรื่องการข้ามพรมแดนและการแต่งงานข้ามวัฒนธรรม แต่เรื่องราวของเพศทางเลือก เช่น กะเทย หรือผู้หญิงข้ามเพศ ยังไม่เป็นที่รู้จัก และถูกมองข้ามไป บทความนี้ต้องการนำเสนอข้อมูลการวิจัยทางมานุษยวิทยาเกี่ยวกับเรื่องราวของกะเทยไทยในประเทศยุโรปที่ถูกดึงดูดเข้าสู่กระบวนการการอพยพย้ายถิ่นฐาน เช่นเดียวกับหญิงและชายทั่วไปที่ต้องการไปสู่ชีวิตที่ดีกว่า และอนาคตที่สดใส โดยมีความคาดหวังว่าเมืองนอกจะสามารถเติมเต็มหรือตอบสนองความต้องการที่ขาดหาย และไม่สามารถเข้าถึงได้ในสังคมไทย อีกทั้ง ผู้เขียนยังต้องการเปิดพื้นที่ทางวิชาการและเผยแพร่เรื่องราวเกี่ยวกับกลุ่มความหลากหลายทางเพศให้ประจักษ์ต่อสังคม ในฐานะประชากรส่วนหนึ่งของสังคมที่ไม่อาจละเลย

บทความนี้มุ่งเน้นตั้งคำถามกระบวนการต่อรองเพื่อตนเองกับนิยามความเป็นหญิง และค่านิยมหรือภาพอุดมคติแห่งสตรีเพศของกะเทยไทยในบริบทการข้ามวัฒนธรรม ในพื้นที่ส่วนตัวของครอบครัว ทั้งในสังคมต้นทาง และในสังคมปลายทางที่พำนักของกะเทย โดยผ่านบทบาทหน้าที่ ความเป็น "เมีย",

“ลูกสาว”, “ลูกสะใภ้”, “ป้า” หรือแม้แต่ “แม่” ทั้งในครอบครัวดั้งเดิม และครอบครัวใหม่ ซึ่งนอกจากจะเป็นไปเพื่อสร้างตัวตนความเป็นหญิง และความเป็นผู้หญิงของตนเอง ยังเป็นเสมือนยุทธศาสตร์การเอาตัวรอดอันเป็นส่วนหนึ่งของการต่อสู้เพื่อสิ่งที่ดีกว่า การสร้างฝันให้เป็นจริง และการก่อร่างสร้างตัวเพื่อความสำเร็จในชีวิต และเพื่ออนาคตที่ดีกว่า ตามความคาดหวังที่ได้ตัดสินใจมาเมืองนอก

### กรอบทฤษฎี

งานวิจัยชิ้นนี้ได้รับอิทธิพลจากแนวคิดเรื่อง Queer Migration และ Sexual Migration ซึ่งเสนอว่าการอพยพของย้ายถิ่นไม่ได้มีแต่ชายและหญิง แต่ยังมีบุคคลที่ระบุตนเองว่าเป็นเพศอื่นเข้าร่วมอยู่ในกระแสการอพยพข้ามชาตินี้ด้วย ทฤษฎีเคียวีร์ยังแนะนำแนวทางในการนำเพศวิถี (Sexuality, Sexual Orientation) มาเป็นปัจจัยในการคิดวิเคราะห์ และพิจารณาเพื่ออธิบายประสบการณ์การโยกย้ายถิ่นฐานของบุคคล Carrillo (2004) ได้ให้คำอธิบายว่า การอพยพย้ายถิ่นนั้นอาจไม่ได้มีสาเหตุมาจากปัจจัยทางเศรษฐกิจเพียงอย่างเดียว กลุ่มคนที่รักเพศเดียวกัน คนข้ามเพศ หรือกลุ่มเพศทางเลือกอื่น ๆ อาจจะมีความต้องการไปอยู่อาศัยในประเทศที่พวกเขาได้รับความเป็นธรรม และการยอมรับมากกว่า หรือในดินแดนที่พวกเขาจะสามารถมีอิสระทางเพศ และสามารถที่จะแสดงตัวตนของตนเองได้ ดังเช่น กรณีศึกษาในประเทศยุโรปบางประเทศ เช่น ประเทศฝรั่งเศส ได้เปิดรับผู้ลี้ภัยทางเพศ (sexual refugees) ซึ่งส่วนใหญ่มาจากประเทศแอฟริกาซึ่งการรักเพศเดียวกันเป็นเรื่องผิดกฎหมายและผู้รักเพศเดียวกันได้รับการลงโทษอย่างรุนแรง (Awondo, 2011) เป็นต้น

กรอบทฤษฎีเหล่านี้เป็นแนวทางต่อศึกษากะเทย หรือคนข้ามเพศไทยในบริบทการอพยพย้ายถิ่นฐานและการข้ามพรมแดน ว่าต้องคำนึงถึงปัจจัยทางการจิตใจ อารมณ์ และความรู้สึกอีกด้วย การได้อาศัยอยู่ในสิ่งแวดล้อมที่เป็นมิตร เป็นธรรม และได้รับการยอมรับในตัวตนที่พวกเขาต้องการจะเป็นสาเหตุหนึ่งหรือเป็นปัจจัยผลักดันในการที่กะเทยต้องการย้ายถิ่นฐานไปอยู่ในสังคมที่พวกเขาเชื่อถือว่าดีกว่า และได้รับการยอมรับมากกว่า และเป็นหนทางไปสู่ชีวิตที่มั่นคงกว่า กรอบแนวคิดทฤษฎีเรื่อง Queer Migration และ Sexual Migration นำไปสู่แนวคิดเรื่องเป้าหมายของการอพยพย้ายถิ่นที่ไม่ได้ยึดโยงเพียงแต่ปัจจัยทางเศรษฐกิจ หรือเม็ดเงินที่ได้เพิ่มมาก แต่ยังหลอมรวมไปถึงการประสบความสำเร็จในชีวิต และสร้างฝันทางด้านจิตใจให้เป็นจริง การอพยพย้ายถิ่นไปเมืองนอกจึงเป็นเหมือนยุทธศาสตร์เพื่อชีวิตที่ดีขึ้น หรือเพื่อชีวิตในแบบที่บุคคลคนนั้นต้องการจะมี และต้องการจะเป็น (quest for better life and for self-identity) ไม่ว่าจะเป็นทั้งทางด้านเศรษฐกิจ สังคม วัฒนธรรม รวมถึงด้านความเป็นอิสระในการแสดงออกซึ่งตัวตน (identity) ความเป็นปัจเจก ความต้องการพื้นฐาน ความต้องการพื้นที่ของตนเอง และความฝันอยากที่จะมีหรืออยากจะเป็นของตนเอง

แนวคิดนี้ยังผลักดันให้เกิดการตั้งคำถาม และการให้คำอธิบายเรื่องเพศภาวะ (Gender) และเพศวิถี (Sexuality, Sexual Orientation) ในฐานะปัจจัยหรือกลไกอย่างหนึ่งของกระบวนการการอพยพย้ายถิ่น ทั้งในฐานะที่เป็นแรงผลักดันหรือเป้าหมายของกระบวนการอพยพย้ายถิ่น และเป็นเครื่องมือนำไปสู่ความสำเร็จในการอพยพย้ายถิ่นอีกด้วย แนวคิดนี้นำไปสู่การตั้งคำถามต่อกระบวนการตอรองนิยามความเป็นหญิง และการปะติดปะต่อตัวตนความเป็นหญิงผ่านประสบการณ์การอพยพย้ายถิ่นของกะเทยเป็นกระบวนการต่อสู้เพื่อความมั่นคงตนเองทั้งทางเศรษฐกิจ สังคมและจิตใจ และเพื่อสร้างเสริมและธำรงความเป็นหญิงของตนเองให้มั่นคงแข็งแรง การตอรองเหล่านี้ผูกโยงอยู่กับการตอรองด้านเศรษฐกิจหลีกเลี่ยงไม่ได้

เนื่องด้วยจากการประสบความสำเร็จทางด้านเศรษฐกิจจากประสบการณ์ในเมืองนอกหรือไม่นั้น ส่งผลโดยตรงต่ออำนาจต่อรองทางสังคมของกะเทย และรวมถึงเชื่อมโยงถึงอำนาจต่อรองต่อความเป็นหญิงและอุดมคติแห่งสตรีเพศผู้ที่จะต้องเป็น “ผู้ดูแลอภิบาล” (Care taker) สมาชิกครอบครัวคนอื่นๆ โดยผ่านบทบาทต่างๆ ทั้งกับชายคนรัก กับสมาชิกในครอบครัว เช่น ในฐานะ “ลูกสาว” ที่เลี้ยงดูช่วยเหลือพ่อแม่ หรือในฐานะ “ป้า” ที่เลี้ยงดูหลานๆ เป็นต้น

### ระเบียบวิธีวิจัย

การวิจัยครั้งนี้ใช้การวิจัยเชิงคุณภาพ โดยการสัมภาษณ์ และการสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วม โดยอาศัยเครือข่ายคนไทยในต่างประเทศ และวิธีการบอกเล่าปากต่อปากเพื่อค้นหาบุคคลที่ตรงกับความต้องการของผู้วิจัย และพร้อมและสมัครใจที่จะให้ข้อมูล การเก็บข้อมูลภาคสนามใช้เวลาทั้งหมด 3 ปี โดยได้เริ่มลงพื้นที่ตั้งแต่ปี 2008-2010 ใน 4 ประเทศยุโรป ได้แก่ ฝรั่งเศส เยอรมนี เนเธอร์แลนด์ และสวีเดน โดยเน้นการลงพื้นที่ในเมืองหลวง และเมืองใหญ่ที่มีชุมชนคนไทยอาศัยอยู่มาก มีผู้ร่วมและตอบรับการสัมภาษณ์ทั้งหมด 26 คน ดังต่อไปนี้<sup>1</sup>

ชื่อ	อายุ	การศึกษา	อาชีพ	สถานภาพ
พิม	32	ปริญญาโท	นักศึกษา	มีคู่รัก ไม่ได้แต่งงาน
ลินดา	44	ประถมศึกษา	พนักงานทำความสะอาด	มีคู่รัก ไม่ได้แต่งงาน
ทีน่า	36	อนุปริญญา	เจ้าของร้านอาหาร	มีคู่รัก ไม่ได้แต่งงาน
คิม	41	ปริญญาตรี	เป็นแม่บ้าน	แต่งงาน
ยูมิ	40	ไม่มีวุฒิมัธยมศึกษา	ขายบริการทางเพศ	โสด
หนู	33	อนุปริญญา	เจ้าของร้านอาหาร	โสด
พลอย	30	ปริญญาตรี	แม่ครัว	แต่งงาน
ไผ่	38	มัธยมศึกษา	แม่ครัว	แต่งงาน
มาย	25	มัธยมศึกษา	เป็นแม่บ้าน	แต่งงาน
หนิง	42	ปริญญาตรี	พนักงานเสิร์ฟ	แต่งงาน
ลีลา	44	ประถมศึกษา	แม่ครัว	โสด
ลี	52	อนุปริญญา	เป็นแม่บ้าน	แต่งงาน
ฟาร่าห์	36	อนุปริญญา	ขายบริการทางเพศ	แต่งงาน
พอลล่า	35	อนุปริญญา	ขายบริการทางเพศ	โสด

<sup>1</sup> เพื่อปกป้องตัวตนที่แท้จริง และเคารพสิทธิความเป็นส่วนตัวของผู้ให้สัมภาษณ์ ผู้เขียนจึงไม่เผยแพร่ชื่อจริงของผู้ให้ข้อมูล และใช้นามสมมุติเท่านั้น

ชื่อ	อายุ	การศึกษา	อาชีพ	สถานภาพ
แคท	50	ปริญญาตรี	พนักงานเสิร์ฟ	โสด
หมิง	65	ประถมศึกษา	ชายบริการทางเพศ	โสด
กันยา	42	อนุปริญญา	เจ้าของกิจการ	แต่งงาน
นิต	42	ปริญญาตรี	เป็นแม่บ้าน	แต่งงาน
เอมี	65	ปริญญาตรี	อาชีพอิสระ	โสด
เคท	38	ปริญญาตรี	พนักงานเสิร์ฟ	แต่งงาน
น้อย	46	ปริญญาตรี	ชายบริการทางเพศ	แต่งงาน
ดีก	55	ประถมศึกษา	ชายบริการทางเพศ	โสด
นาตาลี	39	ปริญญาตรี	พนักงานขาย	แต่งงาน
ไซฟี	45	ประถมศึกษา	เจ้าของกิจการ	โสด
นุก	46	อนุปริญญา	พนักงานเสิร์ฟ	โสด
ทิพย์	52	ปริญญาโท	เจ้าของกิจการ	โสด

จากผู้ให้สัมภาษณ์ทั้งหมด มี 6 คนยังไม่ได้ผ่าตัดแปลงเพศ แต่ดำรงชีวิตเป็นผู้หญิง และหนึ่งคนที่แต่งกายเป็นชายในชีวิตประจำวันและแต่งกายเป็นหญิงเมื่อออกไปเที่ยวตอนกลางคืน ผู้ให้สัมภาษณ์อายุระหว่าง 25-65 ปี มีภูมิลำเนาเดิมอยู่ต่างจังหวัด 18 คน ในกรุงเทพมหานคร และปริมณฑล 8 คน มาจากครอบครัวฐานะยากจน 10 คน ฐานะปานกลาง 8 คน และฐานะดี 8 คน และมีระดับการศึกษา ระดับประถมศึกษา 6 คน ระดับมัธยมปีที่หก 3 คน ระดับอนุปริญญา 9 คน และระดับปริญญาตรี 7 คน ผู้ให้สัมภาษณ์ประกอบอาชีพหลากหลายในประเทศยุโรป เช่น ทำร้านอาหาร เป็นแม่ครัว เป็นพนักงานเสิร์ฟ เป็นพนักงานทำความสะอาด บางคนแต่งงานอยู่กับสามีเป็นแม่บ้านไม่ได้ทำงาน บางคนประกอบธุรกิจส่วนตัว และบางส่วนอยู่ในธุรกิจ บริการทางเพศ มากกว่าครึ่งหนึ่งของผู้ให้สัมภาษณ์เคยเกี่ยวข้องกับงานบริการทางเพศ

การเก็บข้อมูลใช้วิธีการสัมภาษณ์ และบันทึกการสัมภาษณ์ผ่านเครื่องอัดเสียง อย่างน้อย 3 ครั้ง ต่อผู้สัมภาษณ์หนึ่งคน สำหรับผู้สัมภาษณ์บางคนและผู้วิจัยมีความสนิทสนม จะใช้วิธีการเขียนบันทึกทุกครั้ง หลังจากการพบปะพูดคุยและการสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วม

### สาเหตุในการตัดสินใจมาเมืองนอกของกะเทยไทย

เราสามารถแบ่งสาเหตุหลัก ๆ ของการตัดสินใจมาเมืองนอกของกะเทยไทยได้ 2 สาเหตุ กล่าวคือ การต้องการทำงานเพื่อรายได้ที่มั่นคงกว่า และการต้องการมาตามหา “ความรัก” สำหรับกะเทยไทยที่มาจากครอบครัวที่ยากจน จุดประสงค์หลักในการมาเมืองนอก คือ ความต้องการทางเศรษฐกิจ ผู้หญิงข้ามเพศหรือกะเทยที่มาจากครอบครัวที่มีฐานะยากจนคาดหวังว่าการมาเมืองนอกแล้วจะได้ทำงานที่ดี



และหารายได้ได้ดีกว่าในประเทศไทย กะเทยอีกกลุ่มหนึ่งที่ไม่ได้มีปัญหาด้านฐานะทางเศรษฐกิจ มักให้เหตุผลว่าต้องการสร้างครอบครัว เนื่องจากในสังคมไทยนั้น มีความเป็นไปได้ยากที่กะเทยหรือสาวประเภทสองจะสามารถมีความสัมพันธ์ที่มั่นคงกับชายคู่รักที่นำไปสู่การแต่งงาน

พลอย กะเทยคนหนึ่งจากเมืองน้ำหอมให้เหตุผลต่อการตัดสินใจแต่งงานและเดินทางมาเมืองนอกกับคนรักว่า “เป็นกะเทยอย่างเรา เราจะทำอะไรต่อไปอยู่เมืองไทยเราแต่งงานมีครอบครัวไม่ได้” ในความคิดของพลอย เธอไม่ยอมให้มีชีวิตโสดโดดเดี่ยวเดียวดายคนเดียวในบั้นปลายชีวิต เธอจึงตัดสินใจคบหากับเพื่อนชายฝรั่งที่เพื่อนสนิทแนะนำให้รู้จัก หลังจากสามปีที่คบกันและไปมาหาสู่ระหว่างเมืองไทย และฝรั่งเศส พลอยตัดสินใจจะทิ้งอาชีพช่างแต่งกายมือทอง เพื่อมาเป็นภรรยาของชายคนรัก

พลอยไม่ได้เป็นกรณีเดียวที่เหตุผลของการตามหาความรักเป็นจุดชนวนของการตัดสินใจมาเมืองนอกหนึ่ง กะเทยอีกคนหนึ่งที่มาจากรอบครัวฐานะค่อนข้างดี ตัดสินใจกลับมาประเทศฝรั่งเศสอีกครั้งหลังจากที่เคยเรียนภาษา และได้รู้จักผู้ชายคนหนึ่ง หนึ่งกล่าวว่าเธอตามหา “ความรัก” กะเทยหลายคนกล่าวว่าพวกเขา รู้สึกเป็นที่รัก หรือได้รับความรัก ความรู้สึก ความสนใจ จากผู้ชายฝรั่งจริง ๆ อย่างที่ผู้หญิงคนหนึ่งได้จากชายคนรัก ซึ่งแตกต่างจากความรู้สึกที่ได้รับจากผู้ชายไทยซึ่งมักมีภาพที่ไม่ดีในความคิดของกะเทย เช่น ผู้ชายไทยคบกะเทยเพื่อผลประโยชน์ หรืออายุที่จะเดินกับกะเทย ผู้ชายไทยต้องแต่งงานมีลูกตามความต้องการของครอบครัว เป็นต้น ภาพเชิงลบของผู้ชายไทยเป็นสาเหตุหนึ่งที่กะเทยมองหาคู่รักต่างชาติ โดยคาดหวังว่าจะพบความรักในอุดมคติ และได้มีโอกาสมาเมืองนอก

## บทบาทเมียและลูกสะใภ้: การปะติดปะต่อความเป็นหญิงของกะเทยในครอบครัวฝรั่ง

### กะเทย “เมียฝรั่ง”

ผู้ให้สัมภาษณ์ทุกคนกล่าวว่า สามี หรือคู่รักของตนทราบถึงการเป็นคนข้ามเพศ และ/หรือประสบการณ์การผ่าตัดแปลงเพศ แต่ละคนนั้นมีวิธีการ และช่วงเวลาในการบอกเรื่องราวของตนเองที่แตกต่างกันไป ส่วนใหญ่จะใช้เวลาในการคบหากันแล้วระดับหนึ่ง จนมีความมั่นใจที่จะบอกหรือมั่นใจว่าชายคนรักจะสามารถเข้าใจ และ/หรือยอมรับในตัวตนความเป็นผู้หญิงข้ามเพศได้ กะเทยหลายคนใช้กลยุทธ์ความเป็น “เมียที่ดี” หรือความเป็น “หญิงไทยใจงาม” ในการพิชิตใจคู่รัก หรือสามี เพื่อเสริมสร้างความรัก ความผูกพัน และสร้างคุณค่าให้ตัวเอง

ลีเล่าถึงวันที่เธอบอกสามีว่าเธอเป็นกะเทยว่า “เป็นวันปีใหม่ เราไปฉลองกันที่เมืองไทย ที่โรงแรมบรรยากาศดีมาก ๆ เราคิดว่าก่อนแล้วว่าจะบอกวันนี้ เราก็จัดเตรียมทุกอย่าง บรรยากาศโรแมนติกมาก ทั้งอาหาร มีจุดพลุ มีแสงเทียน ตอนนั้นคิดว่าอยู่แล้ว ถ้าบอกแล้วเขารับไม่ได้ เราก็เลิก เราเตรียมใจแล้วเราพร้อมแล้ว แต่ไม่ได้พูดตรง ๆ พูดอ้อม ๆ ว่า ตอนนั้นเกิดมาไม่ได้เป็นแบบนี้ละ ฉันเกิดเป็นเด็กผู้ชาย แต่เขาก็ไม่ได้มีท่าทีตกใจหรือช็อก แล้วเขาก็ตอบกลับมาว่า เขารักเราอย่างที่เราเป็นตอนนี้” ลีดีใจมากที่สามีรักและเห็นคุณค่าในตัวเธอ และความสัมพันธ์หลายปีที่ได้ร่วมสร้างกันมา ลีอธิบายต่อว่า เธอพยายามเป็นภรรยาที่ดีปรนนิบัติสามีด้วยความเอาใจใส่ “เขาคงเห็นความดีของเรา” กะเทยหลาย ๆ คน ใช้บทบาทเมียที่ดีในอุดมคติที่ดูแลสามี ทั้งการบ้านการเรือน และเรื่องบนเตียง เพื่อมัดใจสามีหรือคู่รัก และเพื่อสร้างความรักและความสัมพันธ์ให้เข้มแข็ง เพื่อใช้ในการต่อรอง เมื่อตัดสินใจที่จะบอกความเป็นคนข้ามเพศของตนเอง

มาย เล่าว่า สามียของเธอบอกว่า ตกหลุมรักเธอตั้งแต่วันแรก ๆ ที่ได้เริ่มคบหากันเพราะเธอเอาเสื้อผ้าของเขาไปซัก มายเองตัดสินใจที่จะบอกความจริงว่าเธอยังไม่แปลงเพศหลังจากนั้นไม่นานแฟนของเธอก็ตัดสินใจโอนเงินมาจากเมืองนอกเพื่อให้เธอไปแปลงเพศ นานาเล้าถึงเหตุผลที่สามียอมรับความผู้หญิงเต็มตัวของเธอ “เขาชอบในความเป็นผู้หญิงของเรา ชอบบุคลิกของเรา Lady-like เราเป็นผู้หญิงมากกว่าผู้หญิงอีกตั้งแต่หัวจรดเท้า แล้วพี่ก็ใช้ความเป็นเอเชีย เราดูแลสามี เวลามาถึงบ้าน ที่รักเธอหัวน้ำใหม่ ดูแลเขาหาข้าวหาน้ำ ซักผ้ารีบน้ำ เราทำให้เขาหมด ไม่ขาดตกบกพร่อง”

บทบาทความเป็นแม่บ้านของผู้หญิงตามแบบแผนประเพณี ถูกผลิตซ้ำ ดอกย้ำ และให้คุณค่าเพื่อสนับสนุนและยืนยันในตัวตนความเป็นหญิงของกะเทย หน้าที่ความรับผิดชอบในบ้าน และความรับผิดชอบต่อสามี เป็นส่วนหนึ่งของวาทกรรมที่ปะติดปะต่อความเป็นหญิงของกะเทย ผ่านสถานะ และบทบาทภรรยา อีกทั้งบทบาทหญิงไทยตามแบบฉบับประเพณียังถูกใช้ต่อรองในสถานการณ์ที่กะเทยต้องการหลีกเลี่ยงความสัมพันธ์ที่ไม่พร้อม หรือเมื่อไม่พร้อมที่จะเปิดเผยความเป็นคนข้ามเพศ พลอยเล้าถึงตอนที่เธอคบหาเพื่อนชายฝรั่งว่า “ประเพณีบ้านเราเป็นแบบนี้ เราจะมีอะไรก่อนแต่งไม่ได้ เพราะเรายังไม่พร้อมที่จะมีอะไรกับคนนี้ เพราะเรายังไม่ได้ผ่าตัด”

การใช้บทบาทความเป็นหญิงแบบประเพณีนิยมไม่ได้หมายความว่า กะเทยจะต้องถูกกดขี่ เอารัดเอาเปรียบ หรือจำกัดอยู่ในกรอบความเป็นหญิงไทยใจงามเสมอไป แต่กะเทยสามารถพลิกแพลงใช้บทบาทดังกล่าวเพื่อประโยชน์ของตนเอง และเพิ่มอำนาจการต่อรองในความรัก ความสัมพันธ์ โดยมีจุดมุ่งหมายเพื่อให้ได้รับการยอมรับในตัวตนความเป็นผู้หญิงข้ามเพศอีกด้วย

ในขณะเดียวกัน สิ่งที่กะเทยได้รับจากความสัมพันธ์กับผู้ชายฝรั่ง คือ ความรัก ความเสน่หา ความสุข จากความสัมพันธ์ และการยอมรับในตัวตนที่กะเทยได้รับจากสามี หรือคู่รักฝรั่ง ความรู้สึกเหล่านี้ทำให้กะเทยรู้สึกว่าคุณค่าตนเองเป็นผู้หญิงคนหนึ่ง กะเทยแทบทุกคนเห็นว่า ผู้ชายฝรั่งยอมรับ ความเป็นผู้หญิงข้ามเพศของพวกเขา และการมาใช้ชีวิตต่างประเทศทำให้กะเทยสามารถมีครอบครัว และมีชีวิตคู่ และสร้างชีวิตครอบครัวได้

นานาเล้ากล่าวว่า “ถ้าพี่ไม่ได้มาเมืองนอก พี่คงไม่สามารถทำและเป็นอย่างที่พี่ต้องการได้ พี่คงเป็นกะเทยแก่ที่คอยไล่จับเด็ก ที่ต้องจ่ายเพื่อหาความสุข ที่น่ากลัวว่า “ที่นี่ พี่ได้พบความรักที่แท้จริง ได้พบในสิ่งที่เราไม่เคยคิดมาก่อน พี่ไม่เคยคิดว่าจะได้เจอผู้ชายที่รักเราจริงๆ เราารู้สึกจริงๆ ว่าเค้าต้องการเรามีความรู้สึกต่อเรา ที่เมืองไทยตอนเราเป็น เด็ก ๆ เราก็เคยมีผู้ชายเข้ามา แต่มาแล้วก็ไป ผู้ชายยังงั้นเขาก็ต้องแต่งงาน พ่อแม่เขาก็อยากให้เราแต่งงานเป็นธรรมดา เพื่อนบางคน เดียวนี้ก็ยังไม่มีอะไร ไม่มีครอบครัว ไม่มีแฟน อยู่ตัวคนเดียว นั่นคือ ประเทศไทย แต่ที่นี่เท่าที่พี่เห็น และได้สัมผัส ผู้ชายเขามีอารมณ์ ความรู้สึก มีความอ่อนโยนต่อเราเหมือนเราเป็นผู้หญิง”

กะเทยหลายคนแสดงความเห็นไปในทิศทางเดียวกันว่า พวกเขาได้รับรู้ถึงการปฏิบัติอย่างผู้หญิงคนหนึ่งจากผู้ชายฝรั่ง ซึ่งเป็นสิ่งที่พวกเขาไม่เคยได้รับจากประสบการณ์กับผู้ชายไทย ฟารานท์กล่าวว่า “ผู้ชายไทยเห็นแก่ตัว ไม่เป็นสุภาพบุรุษ ผู้ชายฝรั่งเขาไม่ว่านังคิดว่าเธอเป็นอะไร เธอจะเป็นอะไรก็ช่างเขาไม่ได้สนใจอดีต ผู้ชายฝรั่งนะ พี่จะบอก เขาดูแลเราทั้งเรื่องบนเตียงด้วย”

ความแตกต่างทางบริบทสังคมวัฒนธรรมที่เปิดช่องทางให้คู่รักที่เป็นเพศหลากหลายสามารถสร้างครอบครัว โดยรัฐให้การรับรอง อีกทั้งบทบาทความเป็นหญิงในอุดมคติของ “เมียที่ดี” ที่กะเทยพยายามต่อรองกับคู่รักฝรั่ง ส่งผลให้กะเทยสามารถสร้างสรรค์ ปะติดปะต่อและดำรงความเป็นหญิงของตนเองได้ในสิ่งแวดล้อมสังคมใหม่นี้ได้ ถึงแม้จะมีความเสี่ยงอยู่บ้างที่ตัวตนต้นกำเนิด “เพศชาย” จะถูกเปิดเผย

กะเทยบางคนที่ยังมีบัตรประจำตัวเป็นเพศชายอยู่ ยังต้องปิดบังอำพรางความจริงส่วนหนึ่งนี้ไว้ต่อคนใกล้ชิดในครอบครัว

### บทบาทสะใภ้ การตอกย้ำความเป็นหญิง

จากผู้ให้สัมภาษณ์ทั้งหมด หลายคนยอมรับว่า ครอบครัวของสามีไม่รู้ว่าตนเองเป็นผู้หญิงข้ามเพศ เราไม่อาจจะปฏิเสธได้ว่า กะเทยไทยด้วยสรีระแล้วมีรูปร่างหน้าตาที่เหมือนผู้หญิงทั่ว ๆ ไป และเมื่อยังอยู่ในสังคมตะวันตกที่ผู้คนหลากหลายชาติพันธุ์ และมีร่างกายสูงใหญ่กว่าคนไทยอยู่แล้ว กะเทยไทยจึงสามารถกลมกลืนไปได้กับผู้หญิงทั่ว ๆ ไปในสังคมตะวันตก หลาย ๆ คนเผชิญกับคำถามว่า เมื่อไรจะมีหลานมาให้ชื่นชม จากพ่อแม่สามี จนในบางกรณีการปกปิดอำพรางความเป็นคนข้ามเพศกลายเป็นเรื่องที่ทั้งกะเทยและสามีของพวกเขาต้องช่วยเหลือซึ่งกันและกัน

นิตเล่าว่า เธอเคยถามสามีว่าถ้าครอบครัวของเขารู้ความจริงจะทำอย่างไร สามีของนิตตอบว่า ถ้าครอบครัวของเขารู้แล้วไม่สามารถยอมรับได้ เขาก็จะเลือกที่จะอยู่กับนิต นอกจากนี้สามีของนิตยังคงคอยระวังเรื่องต่าง ๆ และคอยเตือนเรื่องท่าทางอากัปกริยาต่าง ๆ ของนิตเมื่อเข้าสังคม เช่น การนั่ง การพูดจา การหัวเราะ สามีของนิตยังแนะนำให้นิตซื้อผ้าอนามัยต่อหน้าแม่ของเธอเพื่อไม่ให้เกิดความเคลือบแคลงสงสัย ซึ่งนิตก็ทำตามคำแนะนำของสามี และรู้สึกอุ่นใจที่สามีเข้าใจและช่วยเหลือเพื่อทำให้ตัวตนความเป็นหญิงของเธอสามารถดำเนินต่อไปได้อย่างราบรื่น โดยไม่ถูกสันคลอนจากปัจจัยจากคนใกล้ชิด

กะเทยหลายคนเล่าว่า สามีของพวกเขาช่วยบอกกับพ่อแม่ของพวกเขา เมื่อถูกตั้งคำถามว่าทำไมไม่มีลูกว่า พวกเขาไม่อยากมีลูกเองหรือบ้างก็อธิบายว่าการที่ภรรยาไม่มีลูกเป็นเพราะมีปัญหาผิดปกติตัวอย่างเหล่านี้แสดงให้เห็นว่า การปะติดปะต่อตัวตนความเป็นหญิง และการเสริมสร้างให้ตัวตนนี้มั่นคงปลอดภัยนั้นไม่ได้มีแค่กะเทยที่พยายามก่อร่างสร้างตัว แต่สามี หรือคู่รักยังมีส่วนร่วมในกระบวนการต่อเรื่องนี้ เพื่อความสัมพันธ์ที่มั่นคงของพวกเขา

ผู้ให้สัมภาษณ์ที่แต่งงานมีครอบครัวส่วนใหญ่เล่าว่า ครอบครัวฝรั่งเป็นครอบครัวเล็ก มีความอิสระ และมีวิถีชีวิตแบบตัวใครตัวมัน ไม่ใกล้ชิดสนิทสนมเหมือนครอบครัวไทย พ่อแม่ของสามีจึงไม่ได้คาดหวังว่าลูกสะใภ้จะต้องมีบทบาทในการดูแลพ่อแม่สามีเท่าใดนัก เหตุนี้ทำให้กะเทยลูกสะใภ้มีอิสระในการจัดการและดำเนินชีวิตครอบครัวของตนเอง โดยไม่ถูกกดดันจากครอบครัวของสามี กะเทยจึงสามารถใช้ชีวิตในแบบที่ตนเองเป็น และอย่างที่ต้องการได้อย่างอิสระ

เรื่องราวและบทบาทลูกสะใภ้ของกะเทยคล้ายคลึงกับเรื่องราวของหญิงไทยที่แต่งงานกับชาวต่าง ๆ ชาติ ที่รู้สึกว่ามีอิสระในการจัดการครอบครัวของตนเองโดยไม่ถูกก้าวร้าว หรือกดดันจากพ่อแม่สามี พ่อแม่สามีฝรั่งไม่ได้คาดหวังให้ลูกสะใภ้ต้องคอยมาดูแล หรือช่วยเหลือในเรื่องต่าง ๆ เช่นเดียวกัน ในกรณีของกะเทยวิถีการดำเนินชีวิตที่แตกต่างทำให้กะเทยรู้สึกสบายใจ ไม่ต้องกังวลกับความเป็นคนข้ามเพศมากเกินไป และมั่นใจในการสร้างครอบครัวของตนเองมากขึ้น ซึ่งแตกต่างจากครอบครัวไทยที่กะเทยคิดว่าพ่อแม่สามีไทยนั้นมึนบทบาทและอิทธิพลต่อครอบครัวของลูก ๆ มากกว่า และแทบเป็นไปได้ที่จะสร้างครอบครัวกับผู้ชายไทย

สำหรับครอบครัวที่รู้ถึงความเป็นคนข้ามเพศของลูกสะใภ้ นั้น มีปฏิกิริยาที่หลากหลายกันไป ดังเช่นกรณีของคิม และทีน่า คิมเล่าว่า เธอเองยังไม่ได้ผ่าตัดแปลงเพศ และเมื่อแต่งงานมาอยู่กับสามี เธอรับหน้าที่ดูแลพ่อแม่สามีที่ป่วยอยู่ที่บ้าน สามีจึงตัดสินใจบอกกับพ่อว่า คิมเป็นผู้หญิงข้ามเพศ คิม กล่าวว่า “เคยถาม

พ่อสามีว่า คิดยังไงที่ลูกมีเมียเป็นกะเทย คือที่ต้องการถามเพื่อให้เราเข้าใจ เราจะได้อยู่แบบสบายใจ คำก็ตอบว่าถ้าลูกเขามีความสุข เขาก็มีความสุข พี่ก็คิดว่าเขาชอบรับนะ ก็ไม่เคยมีปัญหาอะไรกัน เขาก็ไม่ได้เสียใจอะไร”

อย่างไรก็ตาม ไม่ใช่ทุกคนจะยอมรับได้ไปเสียทั้งหมด ตัวอย่างของทีน่าเป็นตัวอย่างของการต่อรองบทบาทลูกสะใภ้ที่กะเทยเองต้องเข้าบทบาทลูกสะใภ้ที่ดี ความเป็นภรรยาที่ดี เพื่อพิสูจน์ให้พ่อแม่สามีเห็นและไว้ใจ

ทีน่า เดินทางไปประเทศฝรั่งเศสเมื่ออายุ 19 ปี และได้พบกับองตวนเมื่ออายุ 20 กว่า ๆ ทั้งสองได้คบหากันและอาศัยอยู่ด้วยกันอย่างเปิดเผย โดยที่พ่อแม่ขององตวนไม่ทราบว่ ทีน่าเป็นผู้หญิงข้ามเพศ และยังไม่ได้ผ่าตัดแปลงเพศ เมื่อคบกันได้สามเดือน ทีน่าและองตวนตัดสินใจบอกความจริงกับพ่อแม่ ในช่วงแรกที่ทีน่ารู้สึกว่พ่อแม่ขององตวนไม่ยอมรับในตัวเธอมากนัก เธอคิดว่าอาจเป็นเพราะด้วยความที่ทีน่าเป็นคนข้ามเพศและเป็นคนต่างด้าวด้วยเลยทำให้พ่อแม่ขององตวนไม่ไว้ใจ กลัวว่ ทีน่าจะมาหลอกลูกชายของตนเอง ทีน่าจึงพยายามทำตัวให้ดี โดยการช่วยองตวนทำงาน ทั้งคู่ตัดสินใจเปิดกิจการร้านอาหารด้วยกัน โดยเปิดเป็นร้านส่งอาหารตามสั่งในระยะแรก ต่อมาทีน่าจึงตัดสินใจขอกู้เงินธนาคารเพื่อเปิดเป็นร้านอาหาร ทีน่าเล่าว่ “หลังจากที่บอกไป เหมือนฝันเขาล่มสลาย เขาคงอยากมีหลานมีงานแต่งงานของลูกอะไรแบบนี้ แต่หลังจากบอกความจริงทำที่เขา ก็เปลี่ยนไป คนพ่อช็อกไปเลย คนแม่อีกหนึ่ง ๆ เหมือนเย็นชากับเรา บ้านเค้าค่อนข้างมีฐานะ เขาอาจจะกลัวว่จะมาหลอกลูกเขาหรือเปล่า แต่ก็พยายามทำตัวให้เขาเห็นว่าเราก็ดูแล ตอนที่เริ่มทำร้านอาหาร ก็ทำงานหนักมาก ตอนนั้นเขาก็ไม่มีงานอย่างอื่น ก็ช่วยกันทำสองคน จนสุดท้ายพ่อแม่เค้าคงเห็นว่ก็ช่วยเหลือลูกเขาได้ แต่วันแรกที่บอกความจริงเป็นครั้งแรกที่พ่อแม่เค้าเจอกะเทย เขาคงคิดหลายอย่างว่จะเป็นโสเภณีอะไรยั้งนี้หรือเปล่า แต่ด้วยความที่ก็เหมือนผู้หญิง เค้าสามารถพริเซนต์เราว่เป็นผู้หญิงได้นะ ครอบครัวยังก็มีมรดก เป็นเรื่องธรรมดาที่เขาต้องคิด กลัวลูกจะโดนหลอก เขาก็ห่างเหินกับเรา แต่หลัง ๆ พ่อเห็นเราดีกับลูกเขามาก ๆ ขึ้น เขาก็เริ่มยอมรับ”

เหตุการณ์ที่ทำให้ทีน่ารู้สึกว่ แม่สามียอมรับในตัวตนมากขึ้นคือ ครั้งหนึ่งที่น่าและสามีได้รับเชิญให้ไปงานเลี้ยงที่บ้านพ่อแม่สามี พร้อมกับแขกของพ่อแม่สามีคนอื่น ๆ ระหว่างรับประทานอาหาร ทีน่าได้ขอตัวเข้าห้องน้ำ เมื่องานเลี้ยงเสร็จสิ้นและแขกได้กลับไปหมดแล้ว แม่สามีได้มากะชิบบอกทีน่าว่ ทีหลังเวลาเข้าห้องน้ำให้ยกฝาชักโครกลงด้วย คนอื่น ๆ จะได้ไม่สงสัยว่เธอไม่ใช่ผู้หญิง ทีน่ารู้สึกประทับใจในการใส่ใจในรายละเอียดของแม่สามีที่เตือนเธอด้วยความหวังดี หลังจากนั้นทีน่าจึงรู้สึกว่เธอได้รับการยอมรับมากขึ้น

ตัวอย่างของทีน่าแสดงให้เห็นว่ การดูแลสามีและการช่วยเหลือให้หน้าที่การงานของสามีเจริญก้าวหน้า อันเป็นหน้าที่ของภรรยาที่ดีในอุดมคติ เป็นส่วนหนึ่งในการต่อรองตัวตนความเป็นหญิงของกะเทย ทั้งกับชายคู่รักเองและครอบครัวของฝ่ายชาย การได้รับการยอมรับในฐานะลูกสะใภ้ฝรั่งเศส ก็ทำให้กะเทยเองรู้สึกมั่นคงในชีวิตคู่ และบทบาทการเป็นภรรยาของตนเองมากขึ้น และบทบาทการเป็นลูกสะใภ้ที่เองที่เต็มเสริมต่อตัวตนความเป็นหญิงของกะเทยให้มีความมั่นคงทนถาวร ซึ่งต้องผ่านกระบวนการต่อรองโดยใช้ภาพลักษณ์การเป็น “เมียที่ดี” ที่ต้องดูแลช่วยเหลือสามี ถึงแม้ว่แรงกดดันจากครอบครัวฝรั่งเศสจะไม่มากเท่าในบริบทสังคมไทย แต่ความเป็นเพศที่แตกต่างที่ทับซ้อนกับความเป็นคนต่างด้าว ภายในบทบาทของลูกสะใภ้เป็นเงื่อนไขที่ทำให้กะเทยจะต้องต่อสู้และต่อรอง โดยผ่านยุทธวิธีต่าง ๆ ตั้งแต่การปกปิด

อำพราง การแสดงบทบาทความเป็นหญิง หรือแม้แต่การพิสูจน์ตนเองเพื่อสนับสนุน และตอกย้ำความเป็นตัวของตัวเอง และประสานสร้างความสัมพันธ์ที่ดีกับครอบครัวใหม่ของตนเอง

การได้เป็นลูกสะใภ้ยังถูกตีความเสมือนการได้ทำหน้าที่ขอลูกสาวอีกด้วย นิดกล่าวว่า “พี่ไม่ได้บวชให้แม่ แต่พี่คิดว่าการที่พี่ได้แต่งงาน มีสามี พี่ก็ได้ทำหน้าที่ลูกสาวให้แม่แล้ว” บทบาทการเป็นสะใภ้ฝรั่ง และประสบการณ์ในต่างแดนนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงฐานะทางสังคม และบทบาทในครอบครัวอีกด้วย

### “ลูกสาว” “แม่” “ป้า” กะเทย และบทบาทสตรีเพศในฐานะผู้อุปถัมภ์ค้ำจุนครอบครัว

ประสบการณ์จากต่างแดนส่งผล ทั้งบทบาทความเป็นเมียฝรั่ง การเป็นลูกสะใภ้ ส่งผลต่อ การต่อรองตัวตนของกะเทยในสังคมดั้งเดิมอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ บทบาทเหล่านี้ รวมถึง เม็ดเงินที่หาได้จากต่างประเทศ ทำให้กะเทยเข้ามามีบทบาทใหม่ในครอบครัว ในฐานะผู้อุปถัมภ์ค้ำจุนครอบครัว

ในช่วงที่ผู้เขียนได้รู้จักพอลล่า เธอประกอบอาชีพขายบริการ เธอเล่าว่า เธอตัดสินใจมาขายบริการทางเพศ เพราะเธอมีหนี้สินมากมาย อีกทั้งครอบครัวของเธอที่เมืองไทยยังมีฐานะยากจนและต้องการความช่วยเหลือ ขณะที่เธอเล่า เธอให้ผู้เขียนดูภาพถ่ายตอนที่เธอกลับไปเมืองไทยเพื่อนำเงินไปสร้างบ้านใหม่ให้แม่ของเธอ

พอลล่าเล่าว่า “พ่อแม่พี่น้องก็ยอมรับเราได้มากขึ้น พ่อแม่ ครอบครัวก็มีแต่คนดีใจกับเราที่มาถึงจุดนี้ได้ ครั้งล่าสุดที่ไปบ้านแม่เล่าให้ฟังว่า คนข้างบ้านเขาพูดให้แม่ดีใจเถอะว่า แม่มีลูกสาวเพิ่มอีกคนนึงเนอะ ลูกสาวคนนี้ก็ช่วยแม่มามาก” พอลล่าเล่าว่า เธอรู้สึกว่าการยอมรับเธอ และยอมรับในบทบาทความเป็นหัวหน้าครอบครัวของเธอมากขึ้น เมื่อเธอสามารถหาเลี้ยงครอบครัวได้มากขึ้น เธอเล่าว่า “ตอนแรกแม่ก็รับไม่ได้ว่าทำไมเราเปลี่ยนไปแบบนี้ ไปเล่าให้แม่ฟังว่า แม่จะทำแล้วนะ ทำอะไร อ้าวแม่ไม่เห็นเหรออว่าลูกแม่เปลี่ยนไป เป็นผู้หญิง ตอนแรกเค้าก็ตกใจ อย่างบอกนะว่าจะไปผ่าตัด ในที่สุดแล้วเขาก็ไม่ได้ปฏิเสธเรานะ เพราะเราดูแลเขามาทั้งชีวิต ให้พ่อแม่หมดถ้าเขาต้องการอะไรก็พยายามทำให้ได้ พ่อแม่ก็เริ่มยอมรับ ไม่พูดอะไรที่จะทำให้เรารู้สึกไม่ดี ไม่เคยทำให้เรารู้สึกเจ็บช้ำน้ำใจเลย” พอลล่าเล่าว่า เธออยากเก็บเงินให้ได้สิบล้านแล้วเธอจะเลิกอาชีพนี้

ตัวอย่างของพอลล่าเป็นอีกตัวอย่างหนึ่งที่แสดงให้เห็นว่าอำนาจทางเศรษฐกิจมีอิทธิพลอย่างมากในการต่อรองบทบาทในครอบครัว การประสบความสำเร็จทางเศรษฐกิจ นอกจากจะเปลี่ยนแปลงสถานะทางสังคมแล้ว มีผลต่อการต่อรองตัวตนความเป็นหญิงต่อพ่อแม่ เธอกล่าวว่า “มีลูกชายที่หนีตามผู้ชายไปก็น่าอับอายพอแรงอยู่แล้ว แต่มกลับมากลายเป็นกะเทย เป็นเรื่องที่เขาจับไม่ได้ ยากมาก ๆ เราเลยต้องพยายาม ต้องได้ดีให้ได้ จะทำให้พ่อแม่เสียหน้าไม่ได้ ต้องทำให้เขาเห็นว่าถึงจะมีลูกเป็นแบบนี้มันไม่ใช่จุดด้อย แต่ลูกคนนี้ก็สมารถทำให้พ่อแม่ได้”

การทำหน้าลูก โดยเฉพาะ บทบาทของ “ลูกสาว” ที่ดูแลพ่อแม่ ซึ่งอาจจะหมายถึงการดูแลโดยตรง หรือโดยอ้อมผ่านการช่วยเหลือเงินเฟือทางการเงิน เป็นกระบวนการสำคัญในการต่อรองต่อ ความเป็น “ลูกกะเทย” ซึ่งมักถูกมองว่าเป็นความผิดพลาดในการเลี้ยงดูของพ่อแม่ และเป็นเรื่องน่าอายในสังคมไทย การสวมบทบาทหน้าที่ลูกสาวที่ดีที่กะเทยพยายามทำ โดยอาศัยปัจจัยอำนาจทางเศรษฐกิจที่หาได้จากต่างแดนนั้น สามารถกลบเกลื่อนลบเลือนความรู้สึกผิด และความแตกต่างของตัวตนทางเพศที่ผิดแผกไปจากบรรทัดฐานที่สังคม และความคาดหวังของพ่อแม่ที่ต้องการให้เป็นลงไปได้ ในสังคมวัฒนธรรมที่ให้คุณค่ากับบุญคุณและความกตัญญู อำนาจเงินที่ถูกส่งมาจากแดนไกล ไม่ถูกตั้งคำถามของที่มาที่ไป



แต่ถูกให้คุณค่าว่าผลผลิตของความกตัญญูรู้คุณ แสดงถึงความเป็นลูก (สาว) ที่ดี ความสามารถในการเป็นผู้อุปถัมภ์ค้ำจุนครอบครัว สามารถกลบคำครหา คำวิจารณ์ หรือความคิดเห็นในเชิงลบต่อตัวตนของลูกกะเทย บทบาทของลูกสาวอาจจะไม่ได้ทำให้ความเป็นกะเทยหายไปโดยสิ้นเชิง แต่ก็สามารถทำให้ความเป็นหญิง และตัวตนความเป็นหญิงของกะเทยถูกปะติดปะต่อ และเพิ่มพูนองงามขึ้นมาอีกหนึ่งในบริบทครอบครัวในสังคมต้นทาง

กะเทยหลาย ๆ คนเป็นผู้อุปการะหลานที่เกิดจากพี่น้องในครอบครัวของตนเอง กะเทยคนหนึ่งเล่าว่าหลาน ๆ ของเธอเรียกเธอว่า “ป้า” หรืออย่างเช่น นาดาสิได้รับหลานเป็นบุตรบุญธรรม ลูกชายของเธอเรียกเธอว่า “แม่คนที่สอง” เธอเล่าว่า “พี่เลี้ยงดูสงเสียหลานคนนึง ตั้งแต่เล็ก ส่งเงินให้ ถึงเราจะไม่สามารถเป็นแม่คนได้ แต่เราก็เป็นแม่พิมพ์ได้ มีอย่างหนึ่งที่อยากเป็นแต่ทำไม่ได้คือการเป็นแม่คน มันเป็นไปได้ แต่ก็อยากทำตัวให้เป็นตัวอย่างที่ดีได้ หลานบางคนเห็นเราตั้งแต่ยังเป็นผู้ชาย ก็เรียก อาแปะ ๆ ตอนนี้อย่างบางคนก็เรียกอยู่ แต่หลานคนที่เป็นลูกเราเรียกเราเหมือน แม่คนที่สอง”

กะเทยหลายคนนอกจากจะสงเสียหลาน ๆ แล้ว ยังรับหลานมาเป็นบุตรบุญธรรม บทบาทเหล่านี้แสดงให้เห็นการเป็นกำลังสำคัญ และการมีส่วนร่วมในการอุปถัมภ์ค้ำจุนครอบครัว กะเทยไม่ได้สวมบทบาทเพียงเป็น “ลูกสาวที่ดี” เพื่อพ่อแม่ แต่ยังเป็น “แม่” หรือ เป็น “ป้า” ของหลาน ๆ บทบาทเหล่านี้ตอกย้ำบทบาทความเป็นสตรีเพศในอุดมคติของสังคมไทย ซึ่งกะเทยก็สามารถทำหน้าที่เหล่านี้ได้อย่างที่ผู้หญิงคนหนึ่งพึงกระทำได้ ความเป็นผู้หญิงข้ามเพศไม่ได้ทำให้บทบาทความเป็นหญิงเหล่านี้ด้อยคุณค่าหรือแตกต่างไปจากบทบาทที่แสดงโดยผู้หญิงที่มีเพศหญิงโดยกำเนิด แต่อาจจะมียารละเอียดที่ซับซ้อนในกระบวนการการต่อรอง เนื่องจากความหลากหลายในเพศกำเนิดนั้น ทำให้กะเทยต้องพยายามต่อสู้กับเพศสภาพความเป็นหญิงอย่างดุเดือด และเข้มข้นโดยอ้างอิงยึดโยงเข้าไปเข้ามากับภาพหรือค่านิยมสตรีเพศในอุดมคติ หรือภาพตายตัวที่สังคมคาดหวัง เพื่อตอกย้ำและสนับสนุนความเป็นตัวตนของพวกเขา

**จาก “กะเทยบ้านนอก” สู่ “กะเทยเมืองนอก” บทบาทความเป็นหญิงในบริบทการข้ามวัฒนธรรม**

ประสบการณ์ในต่างแดนทำให้กะเทยก้าวไปสู่พื้นที่แห่งการต่อสู้พื้นที่ใหม่ พื้นที่ซึ่งไม่ได้มีกฎเกณฑ์ทางสังคม มุมมองเรื่องเพศ การจำแนกเพศเหมือนเดิมในสังคมต้นทาง ความสำเร็จทั้งทางเศรษฐกิจฐานะทางสังคม และการได้รับการเติมเต็มทางจิตใจและการได้รับการยอมรับในฐานะผู้หญิงคนหนึ่ง ทำให้กะเทยเข้าตัวตนความเป็นหญิงที่ตนเองวาดฝันไว้ แต่ตัวตนความเป็นหญิงนี้ไม่ใช่มาได้มาโดยง่าย กะเทยต้องผ่านการต่อสู้และต่อรองกับทั้งค่านิยม ระบบการให้คุณค่าที่เหลื่อมล้ำทับซ้อนกันทั้งในสังคมต้นทางและสังคมวัฒนธรรมปลายทาง

หลายคนกล่าวว่าผู้ชายฝรั่งยอมรับมากกว่าผู้ชายไทย แต่จริง ๆ แล้วการยอมรับหรือไม่นั้น เกิดขึ้นเพราะเงื่อนไขต่าง ๆ ในบริบทต่าง ๆ ที่แตกต่างกัน ความสวยอย่างผู้หญิงของกะเทยไทยที่ถูกสรรค์สร้างขึ้นมาทำให้ภายนอกแล้วคู่รักชายฝรั่งกับกะเทยไทยดูเหมือนคู่รักต่างเพศทั่ว ๆ ไป เป็นสาเหตุหนึ่งที่ทำให้กะเทยไทยกลมกลืนกับผู้หญิงทั่ว ๆ ไป การดูแลสามี ช่วยเหลือให้หน้าที่การงานของสามีเจริญก้าวหน้าได้ การปรนนิบัติพัคดี และหน้าที่ของภรรยาที่ดีในอุดมคติ เป็นส่วนหนึ่งในการต่อรองตัวตนความเป็นหญิง ทั้งกับชายคู่รักเองและครอบครัวของฝ่ายชาย บทบาทและหน้าที่เหล่านี้เองที่กะเทยใช้ต่อรองเพื่อให้เกิดความยอมรับและความรักความผูกพัน และเมื่อกะเทยตัดสินใจในเผยตัวตนความเป็นคนข้ามเพศแล้วนั้น กะเทยจะได้ใช้ความรักความผูกพัน และคุณงามความดีที่เพียบพร้อมเป็นเครื่องมือต่อรองเพื่อให้ได้มาซึ่งการได้รับ



การยอมรับ และความสามารถที่จะดำรงสถานภาพและตัวตนความเป็นหญิงของตนได้สืบต่อไป การที่ครอบครัวฝรั่งไม่ค่อยมีความสัมพันธ์ที่แน่นแฟ้นเท่าใดนัก เป็นโอกาสทำให้กะเทยลูกสะใภ้มีอิสระ และมีพื้นที่ของตนเองในการสร้างครอบครัวใหม่อย่างที่ตนเองต้องการจะเป็น และต้องการจะมี ประสบการณ์ ในต่างแดนเปิดโอกาสให้กะเทยได้ต่อรองความเป็นหญิง และตัวตนของตนในทั้งบทบาท “เมีย” และ “ลูกสะใภ้” ที่อาจจะเป็นไปได้ยากในสังคมไทยที่ยังติดอยู่กับค่านิยมความเป็นหญิงที่ให้กะเทยได้เป็นแค่ “สาวประเภทสอง”

ผลลัพธ์ของการไปแสวงหาความสำเร็จ และการเดินตามความฝันที่เป็นจริง ทำให้กะเทยอยู่ในฐานะ “กะเทยเมืองนอก” ฐานะทางเศรษฐกิจที่เปลี่ยนไป ทำให้ฐานะทางสังคมเปลี่ยนไป กะเทยกลายเป็นลูกสาว ที่เป็นที่ยึดหน้าชูตาของพ่อแม่ และสามารถส่งเสียเลี้ยงดูลูกหลานในครอบครัวและทำนุบำรุงครอบครัว ในมีฐานะที่ดีขึ้น และมั่นคงยิ่งขึ้นสืบต่อไป กะเทยบางคนยังคาดหวังว่าลูกหลานที่ได้ส่งเสียเลี้ยงดูมา จะตระหนักสำนึกถึงบุญคุณ และทำหน้าที่ในการเลี้ยงดู “ป้า” หรือ “แม่คนที่สอง” ด้วยในยากแก่เฒ่า เช่นเดียวกัน นิดกล่าวว่า ในสังคมไทยยังเฝ้าลูกหลานก็ต้องคอยเลี้ยงดูครอบครัวในอนาคต ลูกหลานต้องเป็นคนดูแลพ่อแม่ที่แก่ลง เพราะบ้านเราไม่ระบบเงินเกษียณใช้ไหม เมืองนอกคนเขาได้เงินหลังจากเกษียณ ไม่จำเป็นต้องพึ่งพาลูกหลาน รัฐมีหน้าที่ดูแลคนที่เกษียณแล้ว แต่เมืองไทย คนชอบพูดกันว่า อู้ย กะเทย กะเทยต่อไปใครจะเลี้ยงดู ลูกก็ไม่มี แก่ไปจะอย่างไร แต่พี่ว่า มันไม่จำเป็น เราดูแลตัวเองได้ แล้วการที่เรา ทำงานเก็บเงินไว้เยอะ ๆ เมื่อเรามีเงินตอนบั้นปลายชีวิต พวกลูกหลานก็จะมาเลี้ยงดูเราเอง พี่คิดแบบนี้” บทบาทของความเป็นผู้อุปถัมภ์ค้ำจุนครอบครัวของกะเทย ผ่านความเป็น “ลูกสาว” “ป้า” และ “แม่” แสดงให้เห็นบทบาทสำคัญของกะเทยและการมีส่วนร่วมสนับสนุนในการผลิตซ้ำและสืบต่อทางสังคม (Social Reproduction) ของครอบครัวจากรุ่นสู่รุ่น ถึงแม้ว่าความเป็นหญิงข้ามเพศ จะไม่สามารถทำให้กะเทย เข้าถึงความ เป็นแม่ผู้ให้กำเนิด แต่บทบาททางสังคมที่กะเทยเมืองนอกเหล่านี้ได้สั่งสม ก็ผลักดันให้กะเทย สามารถรับบทบาท และทำหน้าที่ของความเป็นหญิงที่สังคมคาดหวัง โดยไม่แตกต่างอะไรกับผู้หญิง ทั่ว ๆ ไป

ฐานะทางเศรษฐกิจและกำลังซื้อที่มีเพิ่มขึ้นอันเป็นผลมาจากประสบการณ์ในต่างแดนทำให้กะเทย เข้าถึงความ เป็นหญิงได้หลายหลาก และรอบด้าน โดยผ่านบทบาทในครอบครัว ทั้งสังคมต้นทางและ ในสังคมปลายทาง อย่างที่กล่าวมาแล้ว กำลังซื้อนี้ยังส่งผลต่อการเพิ่มพูนความเป็นหญิงในทางกายภาพ และโดยผ่านภาพลักษณ์ความเป็นหญิงที่สะท้อนต่อสังคม กะเทยหลายคนเก็บหอมรอมริบเพื่อการผ่าตัด แปลงเพศ หรือศัลยกรรมเสริมเติมต่อความสุข เพื่อให้เข้าใกล้ความสมบูรณ์แบบอย่างอิสตรีเพศ กำลังซื้อเพิ่มอำนาจในการต่อรองกับสังคม โดยเฉพาะเป็นการเพิ่มฐานะ และการยกระดับทางสังคม (Social mobility) อย่างก้าวกระโดด กะเทย “บ้านนอก” ผันตัวเองเป็น “กะเทยเมืองนอก” ด้วยการปรุงแต่ง ร่างกายด้วยสินค้าราคาแพง และหรูหรา ไม่ว่าจะเป็กระเป๋ า แบรนต์เนม และเสื้อผ้าหน้าผม สิ่งเหล่านี้ ตอกย้ำตัวตนความเป็นหญิงที่มีระดับ และเป็นที่ยอมรับของสังคม บทบาทกะเทยผู้บริโภคนเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการปะติดปะต่อความเป็นหญิง และตัวตนความเป็นหญิงของกะเทย การได้เข้าใกล้ความสมบูรณ์แบบอย่างสมัยนิยม การได้ตกแต่งร่างกายอย่างมีรสนิยมอย่างที่ผู้หญิงในอุดมคติพึงกระทำ หล่อหลอมความเป็นหญิง และตัวตนของกะเทย ซึ่งอาจจะไม่สามารถเกิดขึ้นได้ หรือเป็นไปได้ยาก ถ้าหาก กะเทยไม่ได้ผ่านประสบการณ์ และเก็บเกี่ยวความสำเร็จต่าง ๆ จากต่างแดน

คำถามที่ว่ากะเทยไทยได้รับการยอมรับหรือไม่ เป็นคำถามที่ไม่สามารถฟันธงลงไปได้ว่าเป็นอย่างไรอย่างใดอย่างหนึ่ง แต่ขึ้นอยู่กับบริบท สิ่งแวดล้อม ที่ผูกพันและส่งอิทธิพลต่อรูปแบบบทบาทหน้าที่ที่กะเทยจะต่อรองและแสดงออก การปะติดปะต่อความเป็นหญิงของกะเทยเป็นกระบวนการต่อรองของความเป็นหญิงในรูปแบบหนึ่งที่อาจแตกต่างจากหญิงทั่วไปในเรื่องต้นกำเนิด แต่กระบวนการต่อรองและบทบาทหน้าที่ที่แสดงก็ไม่ได้แตกต่างกัน กะเทย ดังเช่นผู้หญิงคนอื่นๆ ต่อกับบทบาทหน้าที่ความเป็น “เมีย” ความเป็น “ลูกสะใภ้” ความเป็น “ลูกสาว” และ ความเป็น “แม่” หรือ “ป้า” ค่านิยมความเป็นหญิงในอุดมคติของการเป็น “เมียที่ดี” หรือ “แม่” หรือ “ผู้อภิบาล” คนในครอบครัวถูกต้องๆ และผลิตซ้ำ โดยผ่านยุทธศาสตร์ของการต่อรองและทำทนาย หรือบางครั้งโน้มเอียง และโอนอ่อนผ่อนตามภาพอุดมคติแห่งสตรีเพศ เพื่อก่อร่างสร้างตัว สนับสนุนความเป็นหญิง และเสริมสร้างให้อัตลักษณ์ตัวตนของตนเองให้มั่นคงแข็งแรง และเพื่อเปิดพื้นที่ให้ความเป็นตัวของตัวเองในภาวการณ์ข้ามวัฒนธรรม อันเป็นพื้นที่ของโครงสร้างทางอำนาจที่ทับซ้อน และเป็นช่องว่างทางโอกาสสู่ความสำเร็จ อย่างที่คาดฝันไว้

### บรรณานุกรม

- Agrawal A. (2006). *Migrant women and Work*, New Delhi: Sage.
- Agustín, L., (2002). Remettre en question la notion de 'place': Quitter son pays pour le sexe. *Development*, 45(1), p.110-117.
- Agustín, L., (2003a). A Migrant World of Services. *Social Politics: International Studies in Gender, State and Society*, 10(3), p.377-396.
- Agustín, L., (2003b). Forget Victimization: Granting Agency to Migrants. *Development*, 46, p.30-36.
- Agustín, L. (2003c). Sex, Gender and Migrations: Facing Up to Ambiguous Realities. *Soundings*, (23), p.84-98.
- Agustín, L. (2005). Migrants in the Mistress's House: Other Voices in the « Trafficking » Debate. *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society*, 12, p.96-117.
- Agustín, L. (2006). The Disappearing of a Migration Category: Migrants Who Sell Sex. *Journal of Ethnic & Migration Studies*, 32(1), p.29-47.
- Agustín, L. (2007). Introduction to the Cultural Study of Commercial Sex: Guest Editor. *Sexualities*, 10, p.403-407.
- Ahmed, S. (2003). *Uprootings/regroundings: questions of home and migration*, Oxford: Berg.
- Aizura, A.Z. (2006). Of borders and homes: the imaginary community of (trans) sexual citizenship. *Inter-Asia Cultural Studies*, 7, p.289-309
- Allyn, E. (2004). Trees in the Same Forest: The Thai Gay World. Disponible sur: <http://web.archive.org/web/20041010230744/http://www.floatinglotus.com/tmot/gaythai.html> [Consulté l octobre 13, 2011f]
- Andrijasevic, R., (2009). Sex on the move: Gender, subjectivity and differential inclusion. *Subjectivity*, 29(1), p.389-406.
- Angeles, L. & Sunanta, S., (2007). « Exotic Love at Your Fingertips »: Intermarriage Websites, Gendered Representation, and the Transnational Migration of Filipino and Thai Women. *Kasarinlan: Philippine Journal of Third World Studies*, 22(1), p.03-31.
- Aoyama, K., (2005). Thai Migrant Sex Workers and the Ambivalence of Modernity. *Graduate Journal of Sociology*, (5). Disponible sur: [https://www.essex.ac.uk/sociology/documents/pdf/graduate\\_journal/1\\_aoyama.p df](https://www.essex.ac.uk/sociology/documents/pdf/graduate_journal/1_aoyama.pdf).
- Aranda, E.M., (2003). Global Care Work and Gendered Constraints: The Case of Puerto Rican Transmigrants. *Gender and Society*, 17(4), p.609-626
- Archavanitkul, K. & Guest, P., (1994). Migration and the commercial sex sector in Thailand. *Health Transition Review*, 4, p.273-295.
- Armbrecht, J., (2008). Transsexuals and Thai law. Disponible sur t: <http://www.thailawforum.com/Transsexuals-and-Thai-Law.html> [Consulté le octobre 5, 2011].

- Baffie, J. (1998) “La prostitution féminine en Thaïlande: ancrage historique ou phénomène importé”.  
 D. Guillaud, M. Seysset et A. Walter, éd. *Le Voyage inachevé... à Joël Bonnemaison*. Paris: ORSTOM/PRODIG, p. 313- 320
- Bauer, T.G. & McKercher, B., (2003). *Sex and tourism: journeys of romance, love, and lust*, Routledge.
- Beauchamp, T., (2006). Queering Borders. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 12(4), p.646-649.
- Blondet M., (2008). « Le genre de l’anthropologie » Faire du terrain au féminin. E. Fassin & A. Bensa, éd. *Les Politiques de l’Enquête*. Paris: la découverte. p.59-80.
- Born, M., Desmet, H. & Pourtois, J.-P., (2006). *Recomposer sa vie ailleurs: Recherche-action auprès des familles primo-arrivantes*, Paris: Editions L’Harmattan.
- Bottero M., (2013a). Désir du genre, genre du désir: Interculturalité et valorisation du capital en contextes malaisien et thaïlandais. Dervin F., éd. *Relations intimes interculturelles*, Paris: Archives contemporaines, p. 157-189.
- Brennan, D., (2004a). *What’s love got to do with it?: transnational desires and sex tourism in the Dominican Republic*, Durham: Duke University Press.
- Brennen D., (2004b). Selling sex for visa: Sex tourism as stepping-stone to International migration. Ehrenreich B. & Hochschild A.R., éd. *Nannies, Maids and Sex workers in the new economy*. New York: Henry Holt and Company, p. 154-168.
- Cabezas, A.L., (2004). Between Love and Money: Sex, Tourism, and Citizenship in Cuba and the Dominican Republic. *Signs*, 29(4), p.987-1015.
- Carrillo, H., (2004). Sexual migration, cross-cultural sexual encounters, and sexual health. *Sexuality Research and Social Policy*, 1(3), p.58-70.
- Casas, L.O., (2008). Migration, genre et foyers transnationaux : un état de la bibliographie. *Les cahiers du CEDREF*, (16), p.125-146
- Chantavanich, S., (1999). Thailand’s Responses to Transnational Migration during Economic Growth and Economic Downturn. *SOJOURN: Journal of Social Issues in Southeast Asia*, 14(1), p.159-177.
- Cheikh, M., (2009). Échanges sexuels monétarisés, femmes et féminités au Maroc: une autonomie ambivalente. *Autrepart*, 49(1), p.173-188.
- Cherlin, A. & Chamratrithong, A., (1988). Variations in marriage patterns in central Thailand. *Demography*, 25(3), p.337-353.
- Chimienti, M., (2009). *Prostitution et migration: la dynamique de l’agir faible*, Suisse: Éditions Seismo.
- Cohen, E., (1982). Thai girls and Farang men The Edge of Ambiguity. *Annals of Tourism Research*, 9 (3), p. 403-428.
- Cohen, E., (1986). Lovelorn Farangs: The Correspondence between Foreign Men and Thai Girls. *Anthropological Quarterly*, 59 (3), p. 115-127

- Cohen, E., (1993). Open-ended prostitution as a skilful game of luck: Opportunity, risk and security among tourist-oriented prostitutes in a Bangkok soi. Michael Hitchcock, Victor King J.G. éd. *Tourism in South-East Asia*. London: Parnwell, p. 155-178.
- Cohen, E., (2003). Transnational Marriage in Thailand: The Dynamics of Extreme Heterogamy. T. Bauer & B. Mckercher, éd. *Sex and Tourism: Journeys of Romance, love, and lust*. New York: Haworth Hospitality Press, p. 57-81.
- Constable, N., (2006). Brides, Maids and Prostitutes: Reflections on the study of « Trafficked » women. *Portal Journal of Multidisciplinary International Studies*, 3(2). Available at: <http://epress.lib.uts.edu.au/ojs/index.php.portal>.
- Constable, N., (2009). The Commodification of Intimacy: Marriage, Sex, and Reproductive Labor. *Annual Review of Anthropology*, 38(1), p.49-64.
- Cova, B. & Cova, V., (2006). L'hyperconsommateur, entre immersion et sécession. Aubert N. *L'individu hypermoderne*. Paris: ERES, p.199-213
- Curran, S.R. et al., (2005). Gendered Migrant Social Capital: Evidence from Thailand. *Social Forces*, 84(1), p.225-255.
- Dahinden, J. et al., (2007). Migrations: genre et frontière-frontière de genre. *Nouvelles question féministe*, 26(1), p.4-13.
- De Montvalon P., (2013). Trans, Migrations et Prostituées: Dominations imbriquées et espaces de négociation. *Cahiers de l'Urmis*. Available at: <http://urmis.revues.org/1196>.
- Dervin F., (2013). *Relations intimes interculturelles*, Paris: Archives contemporaines.
- Deschamps, C., (2006). *Le sexe et l'argent des trottoirs*, Paris: Hachette Littératures.
- Deschamps, C., (2007). La figure de l'étrangère dans la prostitution. *Autrepart*, 42(2), p.39-52.
- E Santos, D.D.S., (2009). Reading Beyond the Love Lines: Examining Cuban Jineteras' Discourses of Love for Europeans. *Mobilities*, 4(3), p.407-426.
- Ehrenreich, B. & Hochschild, A.R., (2004). *Global woman: nannies, maids, and sex workers in the new economy*, New York: Henry Holt and Co.
- Elman, A.R., (2000). The Limits of Citizenship: Migration, Sex Discrimination and Same- Sex Partners in EU Law. *JCMS: Journal of Common Market Studies*, 38(5), p.729-749
- Espiritu, Y.L., (2005). Gender, Migration, and Work C. Catarino, M. Morokvasic, & M.-A. Hily, éd. *Revue européenne des migrations internationales*, 21(1), p.55-75.
- Falquet, J., (2005). Sex, « Race », Classe et Mobilité sur le marché du Travail néolibéral: hommes en arme et femme « de services ». available at : <http://lames.mmsch.univ-aix.fr/Papers/Falquet.pdf> [Consulté le septembre 22, 2011].
- Falquet, J., (2006). Hommes en armes et femmes «de service»: tendances néolibérales dans l'évolution de la division sexuelle et internationale du travail. *Cahiers du Genre*, 40(1), p.15

- Fan, C.C. & Huang, Y., (1998). Waves of Rural Brides: Female Marriage Migration in China. *Annals of the Association of American Geographers*, 88(2), p.227-251.
- Fan, C.C. & Li, L., (2002). Marriage and migration in transitional China: a field study of Gaozhou, western Guangdong. *Environment and Planning A*, 34(4), p.619-638.
- Fassin, D., (1996). «Clandestins» ou «exclus»? Quand les mots font des politiques. *Politix*, 9(34), p.77-86. Fine, A., 2008. *États civils en questions: papiers, identités, sentiment de soi*, Paris: Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques
- Fleming Câmara Vale, A., (2009). « L’essor de la beauté » Transphobie, immigration et prostitution à Fortaleza et à Paris. *Hommes et migrations*, (1281), p.84-90
- Formoso, B., (2001). Corps étrangers: Tourisme et prostitution en Thaïlande. *Anthropologie et Sociétés*, 25(2), p.55-70
- Fortier, A.-M., (2003). Making home: queer migrations and motions of attachment. Available at : <http://eprints.lancs.ac.uk/25766/> [Consulté le septembre 29, 2011].
- Foucault, M., (1976). *Histoire de la sexualité: la volonté de savoir* Gallimard., Paris.
- Goffman, E., (1975). *Stigmate: les usages sociaux des handicaps*, Paris: Editions de Minuit.
- Gold, R., (2003). Jeux de rôles sur le terrain. Observation et participation dans l’enquête sociologique. Daniel Céfaï. *L’enquête de terrain*. Paris: La découverte, p.340-349. Available at : <http://www.linternaute.com/dictionnaire/fr/definition/humour/>
- Gordon F. De Jong, Chamratrithirong, A. & Tran, Q.-G., (2002). For Better, for Worse: Life Satisfaction Consequences of Migration. *International Migration Review*, 36(3), p.838-863.
- Gorman-Murray, A., (2007). Rethinking queer migration through the body. *Social & Cultural Geography*, 8, p.105-121.
- Guillemaut, F., (2008). Mobilité internationale des femmes, échange économique-sexuel et politiques migratoires: la question du « trafic ». *Les cahiers du CEDREF*, (16), p.147-168.
- Gulati, L., (1997). Asian Women in International Migration: With Special Reference to Domestic Work and Entertainment. *Economic and Political Weekly*, 32(47), p.3029-3035.
- Gutiérrez Rodríguez, E., (2007). The « Hidden Side » of the New Economy: On Transnational Migration, Domestic Work, and Unprecedented Intimacy. *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 28(3), p.60-83.
- Herdt G., (1994). *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York: Zone.
- Hidalgo, D.A. & Bankston, C.L., (2010). The Demilitarization of Thai American Marriage Migration, 1980–2000. *Journal of International Migration and Integration / Revue de l’intégration et de la migration internationale*, 12(1), p.85-99.
- Hochschild, A.R., (2000). Global Care Chain and Emotional surplus Value. In *On the Edge Living with Global Capitalism*. London: W. Hutton, p. 130-146.



- Hoefinger H., (2010). *Negotiating Intimacy: Transactional Sex and Relationships Among Cambodian Professional Girlfriends*. Thèse: Département de Media and Communications: Université de Londres.
- Jackson, P., (1997a). "Kathoey < Gay > Man" : The Historical Emergence of Gay Identity in Thailand. Manderson L. & Jolly M. *Sites of Desire, Economies of Pleasure: Sexualities in Asia and the Pacific*. Chicago: Manderson.
- Jackson, P., (1997b). Thai Research on Male Homosexuality and Transgenderism and the Cultural Limits of Foucaultian Analysis. *Journal of the History of Sexuality*, 8(1), p.52-85.
- Jackson, P., (1998). Male Homosexuality and Transgenderism in the Thai Buddhist Tradition. *Queer Dharma : Voice of Gay Buddhists*. San Francisco : Gay Sunshine. Disponible sur: <http://www.enabling.org/ia/vipassana/Archive/J/Jackson/homoBuddhaJackson.html> [Consulté le octobre 10, 2011].
- Jackson, P., (1999a). *Genders and sexualities in modern Thailand*, Chiang Mai: Silkworm Books
- Jackson, P., (1999b). *Lady boys, tom boys, rent boys: male and female homosexualities in contemporary Thailand*, New York: Harrington Park Press.
- Jackson, P., (1999c). Tolerant but Unaccepting: The Myth of a Thai 'Gay Paradise'. P. Jackson & N. Cook, éd. *Genders and Sexualities in Modern Thailand*. Chiang Mai: Silkworm Books, p. 26-260
- Jackson, P., (2000). An Explosion of Thai Identities: Global Queering and Re-Imagining Queer Theory. *Culture, Health & Sexuality*, 2(4), p.405-424. Jackson, P., 2003. Performative Genders, Perverse Desires: A Bio-History of Thailand's Same-Sex and Transgender Cultures. *Intersections: Gender, History and Culture in the Asian Context*, (9). Disponible sur <http://intersections.anu.edu.au/issue9/jackson.html>
- Jackson, P., (2009a). Global Queering and Global Queer Theory: Thai [Trans]genders and [Homo] sexualities in World History. *Autrepart*, 49, p.15-30.
- Jackson, P., (2011). *Queer Bangkok : twenty-first-century markets, media, and rights*, Hong Kong : Hong Kong University Press.
- Jongwilaiwan, R., (2008). *Thai women and marriage migration in Singapore*. Mémoire: Sociologie: National University of Singapore.
- Jongwilaiwan, R. & Thompson, E.C., (2013). Thai wives in Singapore and transnational patriarchy. *Gender, Place & Culture*, 20(3), p.363-381.
- Jules Falquet, (2011d). Lesbiennes migrantes, entre hétéro-circulation et recompositions néolibérales du nationalisme. Disponible sur : <http://www.reseau-terra.eu/article1092.html> [Consulté le novembre 29, 2011]. Kalra, G. & Bhugra, D., 2010. Migration and sexuality. *International Journal of Culture & Mental Health*, 3(2), p.117-125.

- Keyes, C.F., (1984). Mother or mistress but never a monk: Buddhist notions of female gender in rural Thailand. *American Ethnologist*, 11(2), p.223-241.
- Kitcharoen, P., (2007). An Ethnography of Restaurant Workers: Thai Women in England. *Asian & Pacific Migration Journal*, 16(4), p.555-577. Disponible sur : [http://www.smc.org.ph/administrator/uploads/apmj\\_pdf/APMJ2007N4ART6.pdf](http://www.smc.org.ph/administrator/uploads/apmj_pdf/APMJ2007N4ART6.pdf)
- Knodel, J. et al., (1996). Thai Views of Sexuality and Sexual Behaviour. *Health Transition Review*, 6, p.179-200
- Levy, F. & Lieber, M., (2008). Northern Chinese women in Paris: the illegal immigration--prostitution nexus. *Social Science Information*, 47, p.629-642.
- Lévy, F. & Lieber, M., (2009). La sexualité comme ressource migratoire. *Revue française de sociologie*, Vol. 50(4), p.719-746. Available at : [http://www.cairn.info/resume.php?ID\\_ARTICLE=RFS\\_504\\_0719](http://www.cairn.info/resume.php?ID_ARTICLE=RFS_504_0719)
- Lewis, G., (2006). *Virtual Thailand: The media and cultural politics in Thailand, Malaysia and Singapore*, New York : Routledge
- Lisborg, A., (1998). Bodies across Borders Prostitution Related Migration from Thailand to Denmark. Available at : [http://www.childtrafficking.com/Docs/lisborg\\_1999\\_\\_thai\\_denmark\\_.pdf](http://www.childtrafficking.com/Docs/lisborg_1999__thai_denmark_.pdf)
- Luibhéid, E., (2008a). Queer/Migration. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 14(2-3), p.169-190.
- Luibhéid, E., (2008b). Sexuality, Migration, and the Shifting Line Between Legal and Illegal Status. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 14(2-3), p.289-315.
- Mai, N., (2009). Between Minor and Errant Mobility: The Relation Between Psychological Dynamics and Migration Patterns of Young Men Selling Sex in the EU. *Mobilities*, 4(3), p.349-366.
- Mai, N. & King, R., (2009). Love, Sexuality and Migration: Mapping the Issue(s). *Mobilities*, 4(3), p.295-307.
- Maillochon, F., (2000). Les modes d’initiation sexuelle en Thaïlande: Une évolution « cachée ». *Journal des anthropologues*. Disponible sur : <http://jda.revues.org/3390>
- Manalansan, M.F., (2003). *Global divas: Filipino gay men in the diaspora*. Durham: Duke University Press.
- Manalansan, M.F., (2006). Queer Intersections: Sexuality and Gender in Migration Studies. *International Migration Review*, 40(1), p.224-249.
- Manalansan, M. F., (2008). Queering the Chain of Care Paradigm. *The Scholar and Feminist Online*, 6(3). Disponible sur: [http://barnard.edu/sfonline/immigration/print\\_manalansan.htm](http://barnard.edu/sfonline/immigration/print_manalansan.htm) [Consulté le septembre 28, 2011]
- Matzner, A., (2001). The Complexities of Acceptance: Thai Student Attitudes towards Kathoey. *Crossroads: An Interdisciplinary Journal of Southeast Asian Studies*, 15(2), p.71-93.
- Michel, F., (2005). Tourisme sexuel et misère de la mondialisation en Thaïlande. In *Tourisme et souci de l’autre: en hommage à Georges Cazes*. Paris : L’Harmattan.

- Mills, M.B., (1997). Contesting the Margins of Modernity: Women, Migration, and Consumption in Thailand. *American Ethnologist*, 24(1), p.37-61.
- Mills, M.B., (1998). Gendered encounters with modernity: Labour migrants and marriage choices in contemporary Thailand. *Identities*, 5(3), p.301-334.
- Mix & Piper, N., (2003). Does marriage « liberate » women from sex work? Thai women in Germany. Piper N. & Roces M, éd. *Wife or Worker? Asian women and Migration*. Oxford: Rowman and Littlefield Publishers, p. 53-71.
- Monro, S. & Warren, L., (2004). Transgendering Citizenship. *Sexualities*, 7(3), p.345-362.
- Morokvasic, M., (1984). Birds of Passage are also Women... *International Migration Review*, 18(4), p.886-907.
- Morokvasic, M., (1991). Fortress Europe and Migrant Women. *Feminist Review*, (39), p.69-84.
- Morokvasic, M., (2008). Femmes et genre dans l'étude des migrations : un regard rétrospectif. *Les cahiers du CEDREF*, (16), p.33-56.
- Muecke, M.A., (1984). Make Money not Babies: Changing Status Markers of Northern Thai Women. *Asian Survey*, 24(4), p.459-470.
- Muecke, M.A., (1992). Mother sold food, daughter sells her body: the cultural continuity of prostitution. *Social science & medicine (1982)*, 35(7), p.891-901.
- Murray, S., (1999). Increasingly Gay self-representations of male-male sexual experiences in Thailand. In *Lady Boys, Tom Boys, rent Boys: male ad female homosexualities in Contemporary Thailand*. New York.
- Nagel, J., (2000a). States of Arousal/Fantasy Islands: Race, Sex, and Romance in the Global Economy of Desire. *American Studies*, 41(2/3), p.159-181.
- Nanda, S., (2000). *Gender diversity : crosscultural variations*, Prospect Heights Ill.: Waveland Press.
- Oso Casas, L., (2006). Prostitution et immigration des femmes latino-américaines en Espagne. *Cahiers du Genre*, 40(1), p.91.
- Palidda, S., (1999). La criminalisation des migrants. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 129(1), p.39-49.
- Palriwala, R., (2005). Marriage and Migration in Asia: Gender Issues. *Indian Journal of Gender Studies*, 12(2-3), p.5-29.
- Palriwala, R., (2008). *Marriage, migration and gender*, Los Angeles: SAGE.
- Palriwala, R. & Uberoi, P., (2008). Exploring the links; Genders Issues in Marriage and Migration. Palriwala, R. & Uberoi, P, éd. *Women and Migration in Asia*. New Delhi: Sage Publication.
- Pessar, P.R. & Mahler, S.J., (2003). Transnational Migration: Bringing Gender in. *International Migration Review*, 37(3), p.812-846.
- Petzen, J., (2004). Home or Homelike?: Turkish Queers Manage Space in Berlin. *Space and Culture*, 7, p.20-32

- Piper, N., (2003). Wife or worker? Worker or wife? Marriage and cross-border migration in contemporary Japan. *International Journal of Population Geography*, 9(6), p.457-469.
- Piper N. & Roces M., (2003). *Wife or Worker? Asian women and Migration*. Oxford: Rowman and Littlefield.
- Piscitelli, Adriana, (2008). Transits: Brazilian women migration in the context of the transnationalization of the sex and marriage markets. *Horizontes Antropológicos*, 4. Available at: - 409 - [http://socialsciences.scielo.org/scielo.php?pid=S0104-71832008000100011&script=sci\\_abstract](http://socialsciences.scielo.org/scielo.php?pid=S0104-71832008000100011&script=sci_abstract).
- Plambech, S., (2008). From Thailand with love: transnational marriage migration in the global care economy. T. Zheng, éd. *Wagadu: Anti-trafficking, Human rights and social justice*. Available at : <http://appweb.cortland.edu/ojs/index.php/Wagadu/article/viewArticle/290/544>
- Poiret, C., (2005). Articuler les rapports de sexe, de classe et interethniques C. Catarino, M. Morokvasic, & M.-A. Hily, éd. *Revue européenne des migrations internationales*, 21(1), p.195-226.
- Ratanaloan-Mix, P., (2002). Four cases from Hamburg. S. Thorbek & B. Pattanaik, éd. *Transnational prostitution*. London: Zeds Book, p. 86-99.
- Riano, Y. & Baghdadi, N., (2007). « Je pensais que je pourrais avoir une relation plus égalitaire avec un Européen »: le rôle du genre et de l’imaginaire géographique dans la migration des femmes. *Nouvelles questions féministes*, 26(1), p.38-53.
- Ribert, E., (2005). Dire la dette à travers l’argent ou la taire à travers le don. *Terrain. Revue d’ethnologie de l’Europe*, (45), p.53-66.
- Robledo, M.S., (2011). Bleu, blanc, gris... la couleur des mariages. *L’Espace Politique. Revue en ligne de géographie politique et de géopolitique*, (13). Disponible sur : <http://espacepolitique.revues.org/1869> [Consulté le octobre 23, 2013].
- Rosario, T.C.D., (2005). Bridal Diaspora: Migration and Marriage among Filipino Women. *Indian Journal of Gender Studies*, 12(2-3), p.253-273
- Roux, S., (2009). «On m’a expliqué que je suis « gay » ». *Autrepart*, 49, p.31-45. Roux, S., 2011. *No money, no honey conomies intimes du tourisme sexuel en Thaïlande*. Paris: Ed. La Découverte.
- Ruenkaew, P., (1999). Transnational Prostitution of Thai Women to Germany: A Variety of Transnational Labour Migration? Thorbek S. & Pattanaik B, éd. *Transnational Prostitution: Changing patterns in a Global context*. London: Zed Books, p. 69-85.
- Ruenkaew, P., (2002). Female Thai Migration in Japan. *Journal of Gender Studies*, (5). Disponible sur : [http://www.igs.ocha.ac.jp/igs/IGS\\_publication/journal/5/journal05047.pdf](http://www.igs.ocha.ac.jp/igs/IGS_publication/journal/5/journal05047.pdf)
- Ruenkaew, P., (2009). Female Transnational Migration from Thailand: Like Thirty years before? *Pacific News*, (32). Disponible sur: [http://www.pacific-news.de/pn32/pn32\\_pataya.pdf](http://www.pacific-news.de/pn32/pn32_pataya.pdf).
- Storer, G., (1999). Rehearsing gender and sexuality in Modern Thailand: Masculinity ad male-male sex behaviours. P. Jackson & G. Sullivan, éd. *Lady Boys, Tom Boys, rent Boys: male ad female homosexualities in Contemporary Thailand*. New York: Harrington Park Press, p. 141-159.

- Suksomboon, P., (2009a). Remittances and « Social Remittances »: Their Impact on Livelihoods of Thai Women in the Netherlands and Non-migrants in Thailand. *Gender, Technology and Development*, 12(3), p.461-482
- Suksomboon, P., (2009b). *Thai migration women in The Netherlands: Cross-culture Marriages and families*. Thèse: Sociologie : Université de Leiden.
- Sullivan G. & Jackson P. *Gay and Lesbian Asia: Culture, Identity, Community*, New York: The Haworth Press.
- Tabet, P., (1987). Du don au tarif: les relations sexuelles impliquant une compensation. *Les temps modernes*, 42, p.1-43.
- Tabet, P., (2004). *La grande amaque: sexualité des femmes et échange économique-sexuel*, Paris: Harmattan.
- Taywaditep, K., Coleman, E. & Dumronggittigule., P., (1997). The International Encyclopedia of Sexuality: Thailand. Disponible sur : <http://www2.hu-berlin.de/sexology/IES/thailand.html> [Consulté le novembre 7, 2011]
- Théry, I., (2010). Le genre : identité des personnes ou modalité des relations sociales ?, *Revue Française de pédagogie*. 171(2), p.103-117. Disponible sur : <http://ife.ens-lyon.fr/publications/edition-electronique/revue-francaise-de-pedagogie/RF171-13.pdf>.
- Thongkrajai, C., (2010). Kathoey, un genre multiple Le processus d'adaptation et de négociation identitaire des transsexuels MTF de Thaïlande. *Moussons*, (16), p.157-174
- Truong, T.-đ., (1990). *Sex, money, and morality: prostitution and tourism in Southeast Asia*, London; Atlantic Highlands, N.J: Zed Books.
- Van Esterik, P., (2000). *Materializing Thailand*, Oxford, New York : Berg,.
- Wihtol de Wenden, C., (2002). Motivations et attentes de migrants. *Projet*, 272(4), p.46.
- Williams, A., Anderson, K. & Dourish, P., (2008). Anchored mobilities: mobile technology and transnational migration. In *Proceedings of the 7th ACM conference on Designing interactive systems*. DIS '08. New York, NY, USA: ACM, p. 323-332. Disponible sur : <http://doi.acm.org/10.1145/1394445.1394480> [Consulté le janvier 3, 2012].
- Wilson A. (2004). *The Intimate Economies of Bangkok: tomboys, Tycoons and Avon Ladies in the Global city*, California: University of California Press.
- Winter, S., (2002a). Country report: Thailand. Disponible sur: [http://web.hku.hk/~sjwinter/TransgenderASIA/country\\_report\\_thailand.htm](http://web.hku.hk/~sjwinter/TransgenderASIA/country_report_thailand.htm) [Consulté le octobre 5, 2011]. - 414 –
- Winter, S., (2002b). Why are there so many katoeys in Thailand? Disponible sur: [http://web.hku.hk/~sjwinter/TransgenderASIA/paper\\_why\\_are\\_there\\_so\\_many\\_kathoey.htm](http://web.hku.hk/~sjwinter/TransgenderASIA/paper_why_are_there_so_many_kathoey.htm) [Consulté le septembre 30, 2011].

- Winter, S., (2003). Language and identity in transgender: gender wars and the case of the Thai kathoey. In Hawaii conference on Social Sciences, Waikiki. Disponible sur : [http://web.hku.hk/~sjwinter/TransgenderASIA/paper\\_language\\_and\\_identity.htm](http://web.hku.hk/~sjwinter/TransgenderASIA/paper_language_and_identity.htm).
- Winter, S., (2005). Heterogeneity in Transgender: A Cluster Analysis of a Thai Sample. *International Journal of Transgenderism*, 8(1), p.31-42.
- Winter, S., (2006a). Thai Transgenders in Focus: Their Beliefs about Attitudes towards and Origins of Transgender. *International Journal of Transgenderism*, 9, p.47-62.
- Winter, S., (2006b). What Made Me This Way? Contrasting Reflections by Thai and Filipina Transwomen. *Intersections: Gender, History and Culture in the Asian Context*, 14. Disponible sur <http://intersections.anu.edu.au/issue14/winter.htm>.
- Winter, S., (2007). Language and Identity in Transgender: Gender Wars and the Thai Kathoey.. Winter S. éd. *Problematizing Identity Everyday Struggles in Language, Culture, and Education*, Boca Raton FL: LEA.
- Winter, S., (2008). Transpeople in Thailand: Acceptance or Oppression? In International Conference of Thai Studies. Bangkok, Thailand. Disponible sur : [http://www.transgenderasia.org/paper\\_transpeople\\_in\\_thailand\\_eng.htm](http://www.transgenderasia.org/paper_transpeople_in_thailand_eng.htm).
- Winter, S. et al., (2009). Transpeople, Transprejudice and Pathologization: A Seven- Country Factor Analytic Study. *International Journal of Sexual Health*, 21, p.96-118.
- Winter, S., (2011). Transpeople (Khon kham phet) in Thailand: Transprejudice, Exclusion and the presumption of mental illness. P. Jackson, éd. *Queer Bangkok: 21<sup>st</sup> century markets, media and rights*. Chiang Mai: Silkworm Books, p. 308.
- Winter, S.& Udomsak N., (2002). Male, Female and Transgender: Stereotypes and Self in Thailand. Disponible sur : [http://www.transgenderasia.org/paper\\_male\\_female.htm](http://www.transgenderasia.org/paper_male_female.htm)
- Yeates, N., (2004). Global Care Chains. *International Feminist Journal of Politics*, 6(3), p.369-391.
- Yeates, N., (2005). Global care chains: a critical introduction. *Global Migration Perspectives*, (44). Disponible sur : <http://www.gcim.org/attachements/GMP%20No%2044.pdf> [Consulté le septembre 22, 2011]
- Zelizer, V., (2000). The Purchase of Intimacy. *Law & Social Inquiry*, 25(3), p.817-848.
- Zelizer, V., (2001). Transactions intimes. *Genèses*, 42(1), p.121-144.
- Zelizer, V., (2005). Intimité et économie. *Terrain*, (45), p.13-28. Zelizer, V., 2005. Argent, circuits, relations intimes. *Enfances, Familles, Générations*, (2). Disponible sur: <http://id.erudit.org/iderudit/010917ar> [Consulté le décembre 12, 2013].
- Zeneidi, D., (2011). De l'usage de la sexualité dans le management de la migration de travail. *L'Espace Politique*, (13). Disponible sur: <http://espacepolitique.revues.org/index1858.html> [Consulté le septembre 28, 2011]



## กลยุทธ์การต่อรองอำนาจของผู้หญิงลาวในครอบครัวไทย<sup>1</sup>

ชลธิดา บัวหา<sup>2</sup>  
 ศิลปกิจ ดีขันติกุล<sup>3</sup>

### บทคัดย่อ

บทความนี้มุ่งนำเสนอถึงกลยุทธ์ในการต่อรองของผู้หญิงลาวเมื่อเผชิญกับอำนาจกดทับจากครอบครัวไทย โดยได้ทำการศึกษาผ่านประสบการณ์ของผู้หญิงลาวที่เคยผ่านการทำงานในร้านอาหารคาราโอเกะ และเข้ามาแต่งงานกับผู้ชายไทยตลอดจนมาอาศัยอยู่ร่วมกันในครอบครัวไทยในพื้นที่ ตำบลกองนาง อำเภอท่าบ่อ จังหวัดหนองคาย

ผลการศึกษาพบว่า ปฏิบัติการในชีวิตประจำวันในระหว่างผู้หญิงลาวและครอบครัวไทยนั้นมิได้เป็นไปในลักษณะการอยู่ร่วมกันอย่างผาสุกเสมอไป บ่อยครั้งพบว่าผู้หญิงลาวที่เข้ามาแต่งงานอยู่ร่วมกับสามีและครอบครัวไทยมักถูกสมาชิกคนไทยในครอบครัวเดียวกัน อาทิ สามี แม่สามี และญาติพี่น้องของสามี ตีตรา ดูถูกเหยียดหยาม ตลอดจนการกระทำความรุนแรงด้วยกำลังและการเลือกปฏิบัติ ซึ่งปัจจัยที่ทำให้เกิดปรากฏการณ์ดังกล่าวล้วนแล้วแต่เป็นเงื่อนไขเชิงอำนาจที่คอยสร้างความแตกต่างให้ผู้หญิงลาวถูกกดทับอยู่ตลอด อาทิ วาทกรรมเรื่องรัฐชาติ และบทบาทความเป็น "ผู้หญิงดี" ขณะเดียวกันผู้หญิงลาวก็มี "กลยุทธ์" (tactics) ในการต่อรองเมื่อเผชิญกับอำนาจกดทับจากครอบครัวไทยหลากหลายรูปแบบแตกต่างกัน หากเป็นปัญหาในระดับปัจเจก กลยุทธ์ที่ใช้ตอบโต้ที่พบเห็นกันได้ทั่วไป คือ การเงี้ยว การด่ากลับ การใช้กำลังตอบโต้ การไม่ทำอาหารให้กิน การหนีข้ามฝั่งกลับบ้านพร้อมลูก เป็นต้น นอกจากนี้ผู้หญิงลาวหลายคนยังได้มีวิธีการเผชิญกับอำนาจโดยใช้การต่อรอง ช่วงชิงความหมายอย่างมี "ยุทธศาสตร์" (strategy) มากขึ้น โดยพยายามเชื่อมโยงตัวเองกับโลกภายนอกของครอบครัว อาทิ การสร้างเครือข่ายคนลาวในชุมชน การเข้าไปเรียนหนังสือกับ กศน. การจดทะเบียนสมรส การพัฒนาสถานะทางทะเบียนของตนเอง เป็นต้น

**คำสำคัญ:** กลยุทธ์การต่อรองอำนาจ ผู้หญิงลาว ครอบครัวไทย

<sup>1</sup> บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์เรื่อง ผู้ไทย-เมียลาว: กลยุทธ์การต่อรองทางอำนาจของผู้หญิงลาวในครอบครัวไทย ซึ่งได้รับทุนสนับสนุนการนำเสนอบทความจากศูนย์วิจัยพหุลักษณะสังคมกลุ่มน้ำโขง คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

<sup>2</sup> นักศึกษาระดับมหาบัณฑิตสาขาพัฒนาสังคม คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

<sup>3</sup> อาจารย์ประจำสาขาวิชาพัฒนาสังคม คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

## ความเป็นมา

สองทศวรรษที่ผ่านมาพื้นที่อนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขงได้กระโดดเข้าสู่กระแสการพัฒนาเพื่อผลักตัวเองเข้าสู่ภาวะทันสมัยตามกระแสโลกอย่างเต็มตัว ส่งผลให้ภูมิภาคดังกล่าวคึกคัก ครึกครื้นไปด้วยกระแสการลงทุน การโยกย้ายเคลื่อนไหวทั้งผู้คนและสินค้า สายน้ำโขงที่เคยเป็นเส้นขวางกั้นผู้คนระหว่างรัฐกลับกลายเป็นจุดเชื่อมต่อทำหน้าที่เชื่อมโยงของผู้คนและสินค้าให้เข้าถึงกันอย่างสะดวกรวดเร็ว ภายใต้นิยามโลกแห่งโลกาภิวัตน์ที่หลายกำแพงขวางกั้นเส้นแดนรัฐที่อุปโลกนขึ้นในครั้งยุคเจ้าอาณานิคมแห่งจักรวรรดิยุโรปให้พละลางมาสู่ภาวะสำนึกใหม่ที่มีคำถามย้อนแย้งกับภาวะความเป็นชาติในปัจจุบัน

ความเลือนรางของเส้นเขตแดนของรัฐชาติในกระแสโลกาภิวัตน์ของอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขง เป็นจุดเชื่อมโยงให้ผู้คนและสินค้าโยกย้ายถ่ายเทกันได้สะดวก นัยหนึ่งเป็นสัญญาณบ่งบอกถึงการเข้าสู่กระแสการพัฒนาของภูมิภาคแห่งนี้อย่างเต็มตัว โดยเฉพาะการทุ่มพลังเม็ดเงินมหาศาลอย่างหนักโดยมีธนาคารพัฒนาแห่งเอเชีย (ADB) ที่ได้เข้ามาให้การสนับสนุนทั้งในรูปแบบของการเป็นแหล่งเงินทุนกู้ยืม และเงินช่วยเหลือแบบให้เปล่า ตลอดจนการให้คำปรึกษาในการพัฒนาโครงสร้างพื้นฐานและพลังงาน เพื่อรองรับการขยายตัวทางเศรษฐกิจในภูมิภาค เกิดการสร้างโครงข่ายการคมนาคมขนส่ง ถนน ท่าเรือ เขื่อน และโครงการสาธารณูปโภคต่าง ๆ เพื่อเตรียมความพร้อมในการผลาญทรัพยากรสิ่งแวดล้อมที่มีอยู่อันมั่งคั่งของภูมิภาคนี้ ภายใต้ **“วาทกรรมการพัฒนา”** ที่ให้ความสำคัญในการสะสมทุน แปรเปลี่ยนทุกอย่างให้เป็นวัตถุดิบทุนทางการผลิต อันมีเป้าหมายอยู่ที่การนำประเทศในภูมิภาคดังกล่าวเข้าสู่ **“ความทันสมัย”** ซึ่งภาวะดังกล่าวจะทำให้เกิดการจ้างแรงงานในท้องถิ่น และทำให้เศรษฐกิจในภูมิภาค โดยเฉพาะพื้นที่ชายแดนขยายตัวได้อย่างรวดเร็วและต่อเนื่อง (อรุณญา ศิริผล, 2554) ในทางกลับกัน ผลของการพัฒนาต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นกลับมีคำถามที่สำคัญตามมาคือ การค้าชายแดนและการพัฒนาทางเศรษฐกิจจะระหว่างประเทศที่อยู่ในภาวะความแตกต่างของแต่ละประเทศกลับกลายเป็นสร้างความแตกต่าง ส่งผลให้เกิดความไม่สมดุลของการพัฒนาหรือภาวะ **“อสมมาตรแห่งการพัฒนา”** นำไปสู่ปัญหาต่าง ๆ มากมายที่สร้างความเสี่ยงและความไม่เป็นธรรมทางสังคมในรูปแบบต่าง ๆ เช่น ปัญหาการเปลี่ยนรูปแบบการผลิตทางการเกษตร การเกิดปัญหาการค้ำมนุษย์ ปัญหายาเสพติด ปัญหาคนยากจนไร้ที่ดินทำกิน รวมถึงการโยกย้ายถิ่นของผู้คนแรงงานคนหนุ่มสาวในภาคชนบท เข้าสู่ตลาดแรงงานภาคอุตสาหกรรมในเมืองทั้งภายในและต่างประเทศ นอกจากนี้ภาวะดังกล่าวยังส่งผลให้ประชาชนระดับล่างโดยเฉพาะชนบท ต้องมีการปรับวิถีชีวิตการดำรงชีพอย่างขนานใหญ่ ทั้งวิถีการผลิต การบริโภค และการต่อรองกับความสัมพันธิในระบบการแลกเปลี่ยนที่เข้าสู่ระบบตลาดและเงินตราที่เข้มข้นมากขึ้น (ณรงค์ศักดิ์ ชัยราช, 2552)

พื้นที่ชายแดนไทย-ลาวจังหวัดหนองคาย เป็นอีกส่วนหนึ่งของปรากฏการณ์การพัฒนาทางเศรษฐกิจลุ่มน้ำโขง ซึ่งนอกจากการทุ่มสร้างโครงข่ายการคมนาคมขนส่งแล้วนั้น การพัฒนาดังกล่าวยังให้ความสำคัญกับการพัฒนาอุตสาหกรรมบริการและบันเทิง เพื่อรองรับอุตสาหกรรมและการเติบโตของธุรกิจต่าง ๆ อีกด้วย โดยจะเห็นได้จากการเกิดร้านอาหาร ผับ ไนต์คลับ บาร์ดิสโก้ และร้านกินดื่มคาราโอเกะผุดขึ้นมาอย่างดาษดื่น กระจายไปทั่วเมืองนครหลวงเวียงจันทน์ สปป.ลาว และบริเวณพื้นที่ชายแดนในจังหวัดหนองคาย ทำให้การพัฒนาอุตสาหกรรมบริการและบันเทิงดังกล่าว ได้กลายเป็นทางเลือกให้แก่ผู้คนจากชนบทของสังคมลาว โดยเฉพาะผู้หญิงลาวเริ่มมีการขยับขยายหาหนทางในการทำงานสร้างรายได้ เพื่อเป็นทางเลือกในเชิงเศรษฐกิจของตนเองท่ามกลางความหวังของครอบครัวที่รออยู่ข้างหลัง ผู้หญิงลาวหลายคนเลือกที่จะข้ามฝั่งมาทำงานภาคอุตสาหกรรมและบริการในประเทศไทย มีโอกาสได้พบกับผู้ชายไทย

และมีการตัดสินใจอยู่กันแบบครอบครัวในประเทศไทย แต่ในการดำเนินชีวิตประจำวันของผู้หญิงลาวที่ตัดสินใจเข้ามาแต่งงานกับผู้ชายไทยและอยู่อาศัยร่วมกันกับสมาชิกในครอบครัวไทยนั้นก็ไม่ได้เป็นไปได้ในลักษณะการอยู่ร่วมกันอย่างผาสุกเสมอไป ด้วยที่พวกเธอเคยเป็นผู้หญิงที่เคยผ่านการทำงานในร้านกินดื่มคาราโอเกะมาก่อน ประกอบกับความเป็นคนลาวที่ถูกมองว่า เป็นคนชาติอื่นที่มีใช้คนไทย ส่งผลให้เกิดทัศนคติที่ถูกเหยียดหยาม กีดกัน และตีตรา ตลอดจนนำมาสู่การเลือกปฏิบัติจากคนในชุมชนรวมถึงสมาชิกในครอบครัว อาทิ สามี แม่สามี และญาติพี่น้องของสามี ขณะเดียวกันพวกเธอก็มีกลยุทธ์ในการต่อรองต่ออำนาจของคนในครอบครัวที่ได้กระทำต่อพวกเธออีกด้วย

บทความนี้ต้องการวิเคราะห์ถึงกลยุทธ์ในการต่อรองอำนาจของผู้หญิงลาวในครอบครัวไทย โดยได้ทำการศึกษาผ่านประสบการณ์ของผู้หญิงลาวที่เคยผ่านการทำงานในร้านอาหารคาราโอเกะ และเข้ามาแต่งงานกับผู้ชายไทยตลอดจนมาอาศัยอยู่ร่วมกันในครอบครัวไทยในพื้นที่ ตำบลกอนนาง อำเภอบ้านฝาง จังหวัดหนองคาย โดยใช้แนวคิดการต่อรองและปฏิบัติการในชีวิตประจำวันของ Michel de Certeau มาเป็นกรอบในการอธิบาย ถึงการใช้กลยุทธ์ของผู้หญิงลาวในการต่อสู้และต่อรองกับอำนาจที่กดทับจากการใช้ชีวิตประจำวันในครอบครัวไทย โดยใช้วิธีการศึกษาเชิงคุณภาพ มีการเก็บรวบรวมข้อมูลโดยใช้วิธีการสัมภาษณ์เชิงลึก ในกลุ่มผู้ให้ข้อมูลที่เป็นผู้หญิงลาวที่เข้ามาแต่งงานและอาศัยอยู่ในครอบครัวคนไทย จำนวน 15 คน แล้วนำข้อมูลที่ได้มาพิจารณาจัดหมวดหมู่ประเด็นที่ต่าง ๆ เพื่อนำเสนอโดยวิธีการเขียนเชิงพรรณนาความต่อไป

ในการนำเสนอบทความนี้มีสี่ส่วนคือ ส่วนแรกนำเสนอเกี่ยวกับบริบทการพัฒนาพื้นที่ชายแดนที่ส่งผลต่อการเข้ามาทำงานในประเทศไทยของผู้หญิงลาวที่นำไปสู่การแต่งงานกับสามีไทยและอาศัยในครอบครัวไทย ส่วนที่สองนำเสนอเกี่ยวกับสถานการณ์ในการแต่งงานข้ามชาติของผู้หญิงลาวในพื้นที่ที่ทำการศึกษ ส่วนที่สามมีการนำเสนอในประเด็นปฏิสัมพันธ์เชิงอำนาจในการอยู่ร่วมกันของครอบครัวข้ามชาติ และส่วนที่สี่ได้มีการนำเสนอถึงกลยุทธ์ในการต่อรองต่ออำนาจของผู้หญิงลาวถูกกระทำจากคนในครอบครัวไทยบนพื้นที่ที่ศึกษา

## บริบท

หลังการสู้รบเชิงอุดมการณ์ทางการเมืองของประเทศต่างๆ ในยุค “สงครามเย็น” ประเทศต่างๆ ในลุ่มน้ำโขงได้หันหน้าเข้าหากันเพื่อสร้างความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจ กลายเป็นกลุ่มประเทศลุ่มน้ำโขง 6 ประเทศคือ จีน (ยูนนาน) พม่า ไทย ลาว กัมพูชา และเวียดนาม โดยในปี พ.ศ. 2535 ได้มีการทำแผนพัฒนาเพื่อใช้ประโยชน์จากแม่น้ำโขงภายใต้ชื่อ “ความร่วมมืออนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขง” (Greater Mekong Sub-Regional Economic Corporation/GMS) โดยการสนับสนุนของธนาคารพัฒนาเอเชีย (ADB) โดยมีเป้าหมายในการเชื่อมภูมิภาคนี้เป็นศูนย์กลางด้านเศรษฐกิจของการลงทุน ส่งผลผลักดันให้ประเทศ ลาว กัมพูชา และเวียดนามเดินหน้าสู่ความเจริญในถนนสายการพัฒนาอย่างเต็มที่ (ชูพักตร์ สุทธิสา, 2556: 39-40) และในส่วนของประเทศไทยกับประเทศลาวผลจากการลงนามดังกล่าว ได้เชื่อมโยงให้เกิดสะพานมิตรภาพไทย-ลาว 3 แห่งคือ จังหวัดหนองคาย จังหวัดมุกดาหาร และจังหวัดนครพนม ตามแผนพัฒนาพื้นที่ East-West Economic Corridor ส่งผลให้เกิดการขยายตัวของการค้าและการลงทุนในพื้นที่บริเวณชายแดนของทั้งสองประเทศมากขึ้น

เมื่อพื้นที่ชายแดนคือเป้าหมายในการพัฒนาเศรษฐกิจของรัฐทั้งเส้นทางการค้าระหว่างอนุภูมิภาค ลุ่มน้ำโขง และการใช้ประโยชน์จากแม่น้ำโขงล้นแล้วแต่มีผลต่อชุมชนชายแดนไทย-ลาว การส่งเสริม การพัฒนาความสัมพันธ์ด้านเศรษฐกิจของรัฐหาใช้จะราบรื่นสอดคล้องกันเสียทีเดียว หากแต่มีภาวะ “อสมมาตรแห่งการพัฒนา” ซึ่งเป็นภาวะความไม่สมดุลของการพัฒนาของรัฐทั้งหลายในภูมิภาคนี้ ทำให้ ผู้คนต้องดิ้นรนเอาตัวรอด นำไปสู่การเปลี่ยนแปลงและปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์ทางสังคมด้วย โดยเฉพาะ ความสัมพันธ์ข้ามพรมแดนของผู้คนในชุมชนชายแดนที่มีลักษณะยึดโยงกันทั้งในด้านเครือญาติ ชาติพันธุ์ และวัฒนธรรมในพื้นที่ลุ่มน้ำโขงผ่านกาลเวลาท่ามกลางการพัฒนาที่ไม่หยุดนิ่ง

ถึงแม้เงื่อนไขความร่วมมือทางเศรษฐกิจจะทำให้รัฐชาติดูดอำนาจลงภายใต้กระแสโลกาภิวัตน์ (Globalization) ท่ามกลางการไหลเท (flow) ของผู้คน สื่อ เทคโนโลยี ยุทธศาสตร์และทุน (Appadurai, 2000) แต่โดยความเป็นจริงแล้ว ระบบการตอกตรึงความคิดและทักษะของผู้คนสองฝั่งในส่วนลึกแล้ว “ความเป็นชาติ” ยังฝังตรึงอยู่กับผู้คน ซึ่งเป็นผลจากกระบวนการสร้างชาตินิยมของรัฐ ส่งผลต่อทักษะท่าทีและการแสดงออก ต่อกันของคนสองฝั่งโขง ซึ่งปรากฏการณ์ดังกล่าวเห็นได้ชัดในชุมชนชายแดนและยังชัดเจนในหน่วยย่อย ของสังคมคือ “สถาบันครอบครัว” โดยเฉพาะในครอบครัวข้ามชาติหรือชาวบ้านเรียกครอบครัวลักษณะนี้ว่า ครอบครัว “กลุ่มผ้าไทย-เมี่ยงลาว”

“ผ้าไทย-ลาว” เป็นลักษณะของครอบครัวข้ามชาติที่ คนสองฝั่งหรือสองชาติตัดสินใจอยู่ด้วยกัน ฉันทน์สามีภรรยา โดยที่ฝ่ายชายจะเป็นคนไทยและฝ่ายหญิงจะเป็นคนลาว ซึ่งทั้งสองตัดสินใจอยู่กัน และอาศัยอยู่ในครอบครัวไทย ซึ่งปัจจัยที่นำมาสู่การตัดสินใจอยู่ร่วมกันของชายไทยกับหญิงลาว คือ การพึ่งพา ทางเศรษฐกิจที่สาวลาวต้องการพึ่งพาผู้ชายหรือสามีในการดูแลด้านเศรษฐกิจของตนเองและครอบครัว เรื่องของความปลอดภัยในการใช้ชีวิต ซึ่งประเด็นดังกล่าวเชื่อมโยงกับการเข้ามาเมืองไทยแบบผิดกฎหมาย และบางคนก็ทำงานในร้านคาราโอเกะ ซึ่งเป็นอาชีพที่สุ่มเสี่ยงต่อความปลอดภัยของตัวเอง ดังนั้นพวกเขา จึงเลือกที่จะตัดสินใจแต่งงานกับผู้ชายไทยเพื่อให้พวกเขานำพาพวกเขาออกมาจากวังวนของการขายบริการ ทางเพศ และประการสุดท้ายคือเรื่องของความรักที่ความเป็นชาติไม่สามารถแบ่งแยกผู้คนไม่ให้อีกกันได้

### สถานการณ์การแต่งงานข้ามชาติในพื้นที่ตำบลกอนาง

พื้นที่ชุมชนชายแดนการแต่งงานข้ามชาติระหว่างคนไทยอีสานและคนลาวถือได้ว่าเป็นปรากฏการณ์ ที่มีมานานแล้ว และชาวบ้านถือกันว่าเป็นเรื่องปกติธรรมดา เนื่องด้วยผู้คนสองฝั่งโขงมีความใกล้ชิดกัน ทั้งในด้านระยะทาง ประเพณี วัฒนธรรม ศาสนา ภาษา และชาติพันธุ์ คนลาวและคนไทยอีสานในชุมชน ชายแดนมักมีการเดินทางไปมาหาสู่กันแบบเครือญาติ ดังนั้นการอพยพครอบครัวของผู้คนทั้งสองฝั่งถือเป็น เรื่องปกติ การไปมาหาสู่เยี่ยมเยียนญาติ มิตรสหาย การเดินทางมาหาทำงานรับจ้าง การเดินทางค้าขาย และการเดินทางเพื่อมาเที่ยวเล่นในงานบุญประเพณี ปรากฏการณ์เหล่านี้ล้นแล้วแต่นำมาสู่การแต่งงาน ข้ามชาติ (สุชาติดา ทวีสิทธิ์, 2552)

สถานการณ์การแต่งงานข้ามชาติในชุมชนตำบลกอนาง จากการศึกษาผู้ศึกษาสามารถแบ่งช่วงระยะเวลา การเข้ามาแต่งงานออกเป็น 3 ช่วง ได้แก่ ช่วงที่หนึ่ง พ.ศ. 2517 ถึง พ.ศ. 2519 ซึ่งเป็นช่วงที่ลาวฝ่ายขวา ผู้รับกับลาวฝ่ายซ้าย ทำให้มีทหารลาวรวมทั้งชาวบ้านจากฝั่งลาวจำนวนมากอพยพหลบหนีภัยสงคราม และความอดอยากมาอาศัยทำมาหากินอยู่กับญาติพี่น้องอยู่ในฝั่งไทยและเกิดการแต่งงานกับคนไทยในชุมชน ช่วงที่สอง พ.ศ. 2521 ถึง พ.ศ. 2525 ซึ่งตรงกับช่วงที่รัฐบาลลาวเริ่มนำแนวทางการพัฒนาเศรษฐกิจ

ของประเทศในระบอบการรวมและสหกรณ์มาใช้ ประชาชนลาวที่ไม่สามารถปรับตัวเข้าสู่ระบบเศรษฐกิจแบบรวมศูนย์นี้ได้ก็ต่างพากันหลบหนีมาทำงานหาอยู่หากินในประเทศไทย นำไปสู่การแต่งงานกับคนไทย และช่วงที่สามคือนับตั้งแต่ พ.ศ. 2529 เป็นต้นมา ซึ่งเป็นช่วงที่มีการเปิดประเทศสู่โลกภายนอก โดยลาวมีการปฏิรูปเศรษฐกิจ ภายใต้ชื่อนโยบาย “จินตนาการใหม่” เป็นนโยบายที่มุ่งเน้นการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจจากเศรษฐกิจแบบสังคมนิยมคอมมิวนิสต์มาเป็นระบบเศรษฐกิจแบบตลาด ประกอบกับในช่วง พ.ศ. 2539 ซึ่งตรงกับช่วงที่ประเทศไทยเองก็มีนโยบายยืดหยุ่นให้แรงงานต่างชาติ 3 สัญชาติ คือ พม่า ลาว และกัมพูชา เข้ามาทำงานในประเทศไทยได้ ส่วนใหญ่การอพยพในระลอกนี้จะเป็นการอพยพของคนหนุ่มสาวที่ต้องการแสวงหาโอกาสทางเศรษฐกิจที่ดีกว่าในประเทศไทย ทำให้มีคนลาวบางส่วนเข้ามาแต่งงานอยู่กินเป็นสามีภรรยากับคนไทยในชุมชนด้วย

จากการสำรวจข้อมูลคนลาวในชุมชนตำบลก่องนาง<sup>4</sup> พบว่า จำนวนคนลาวที่อาศัยอยู่ในชุมชนตำบลก่องนาง 13 หมู่บ้านมีประมาณ 164 คน แบ่งเป็นชาย 40 คน และหญิง 124 คน และมีจำนวนครัวเรือนที่มีคนลาวอาศัยอยู่ในชุมชนทั้งหมด 81 ครัวเรือน โดยมีสัดส่วนผู้ชายลาวที่เข้ามาแต่งงานกับผู้หญิงไทยค่อนข้างน้อยเมื่อเปรียบเทียบกับสัดส่วนของผู้หญิงลาวที่เข้ามาแต่งงานกับผู้ชายไทยในชุมชนส่วนใหญ่จะเป็นคนที่อยู่ในวัยแรงงานและมีการเดินทางเข้ามาในประเทศไทยและแต่งงานกับคนไทยในชุมชนระหว่างช่วง พ.ศ. 2529 ถึงปัจจุบัน โดยส่วนมากจะเคยเข้ามาทำงานในภาคอุตสาหกรรมบริการและบันเทิง ทั้งในร้านอาหาร ร้านหมูกระทะ ร้านคาราโอเกะ งานขายของหน้าร้าน และผู้หญิงลาวบางคนเคยมาทำงานในช่องเพื่อขายบริการทางเพศด้วย

สำหรับเหตุผลของผู้หญิงลาวในการตัดสินใจแต่งงานกับสามีไทย พบว่า ผู้หญิงลาวส่วนใหญ่ตัดสินใจแต่งงานกับสามีไทยเพราะด้านความรักมากกว่าเหตุผลด้านเศรษฐกิจ และมองว่าผู้ชายไทย “เป็นคนดี” เสมอต้นเสมอปลาย ไม่รังเกียจว่าพวกเขาจะเคยทำงานในร้านอาหารคาราโอเกะ ตลอดจนยอมรับและเข้าใจในเหตุผลที่พวกเขาเลือกทำอาชีพเหล่านี้ อย่างไรก็ตามแม้เหตุผลของ “ความรัก” และ “ความดี” จะเป็นเหตุผลหลักในการตัดสินใจแต่งงานกับสามีไทยของผู้หญิงลาว แต่ก็ยังผู้หญิงลาวส่วนหนึ่งที่ตัดสินใจที่จะแต่งงานกับสามีไทยเพราะต้องการให้พวกเขาพาพวกเขาออกจากอาชีพที่อยู่ในวังวนของการขายบริการ “ที่เอื่อยแต่งงานกับแฟน แน่นนอนหละกะคือเรื่องของความฮัก แม่นบ่ฮักกะคือสิมาอยู่น่า แต่อีกเหตุผลหนึ่งที่เอื่อยตัดสินใจมาอยู่น่ากะคือเอื่อยอยากออกมาจากร้าน ถ้าเอื่อยออกมาอยู่กับเขาเอื่อยกะบ่ต้องกลับไปเฮ็ดงานแบบนี้อีก”

ส่วนรูปแบบการแต่งงานข้ามชาติระหว่างผู้หญิงลาวและสามีไทยในตำบลก่องนาง พบว่าเมื่อฝ่ายชายได้มีการชักชวนให้ผู้หญิงลาวลาออกจากงานที่ทำและมาอยู่ด้วยกันแล้วนั้น พวกเขาก็ได้ตัดสินใจเดินทางเข้ามาอยู่อาศัยในครอบครัวของฝ่ายชายและอยู่กินด้วยกันจนมีสามีภรรยา โดยจะไม่มีการจัดพิธีการแต่งงานใดๆ ที่ประเทศไทย เนื่องด้วยส่วนใหญ่การอาศัยอยู่กินด้วยกันระหว่างสามีไทยและผู้หญิงลาวที่เคยผ่านการทำงานในร้านอาหารคาราโอเกะ มักจะไม่ได้รับการยอมรับจากคนในครอบครัวของฝ่ายชาย ทำให้ครอบครัวของฝ่ายชายไม่สนับสนุนที่จะให้มีการจัดการแต่งงานในครอบครัวเกิดขึ้น แต่ส่วนมากผู้ชายไทยจะมีการเดินทางไปจัดพิธีกรรมผูกข้อต่อแขนและมีการ “ขอขมาพ่อแม่” ของฝ่ายหญิงที่บ้านเกิด

4 การสำรวจข้อมูลสมาชิกคนลาวในชุมชนตำบลก่องนางทั้งหมด 13 หมู่บ้าน เพื่อจัดตั้งกองทุนการจัดสวัสดิการสำหรับผู้มีปัญหาด้านสุขภาพประจำปี พ.ศ. 2558 โดยศูนย์ส่งเสริมสิทธิมนุษยชนภาคอีสาน



ของฝ่ายหญิงในประเทศลาว และจะมีการเชิญเฉพาะญาติพี่น้องของฝ่ายหญิงที่อยู่ในประเทศลาว มาร่วมเป็นสักขีพยานเท่านั้น โดยในการจัดพิธีกรรมการแต่งงานฝ่ายชายก็จะมีเงินค่าสินสอดไปขอลูกสาว กับพ่อแม่ของฝ่ายหญิงคนละ 10,000 บาท ถึง 50,000 บาท ซึ่งขึ้นอยู่กับฐานะและกำลังทรัพย์ที่ฝ่ายชาย จะให้โดยผู้หญิงลาวและพ่อแม่ของเธอไม่ได้เรียกร้อง แต่ในขณะที่เดียวกันก็ยังมีผู้หญิงลาวอีกส่วนหนึ่ง ที่ไม่ได้มีการจัดพิธีกรรมการแต่งงานใด ๆ เลยทั้งในฝั่งลาวและฝั่งไทย แต่ก็มีการเข้ามาอาศัยอยู่ด้วยกัน และคนในชุมชนก็รับรู้ที่ทั้งสองคนเป็นสามีภรรยา “อ้ายเลาชวนออกมาอยู่นำ มาอยู่กะบ่ได้แต่งงาน อีหยังดอก แต่กะมีพากันกลับไปยามบ้านหาอีพ้ออีแม่ ไปผูกข้อต่อแขนอยู่ลาว ขอมมาพ้อแม่ ให้ผู้เฒ่า พ้อตุ่มเต้าทางบ้านเพิ่นรับรู้จะได้บ่เป็นหวง อ้ายเพิ่นกะเอาเงินสินสอดไปใส่พานสมมาให้พ้อแม่หมิ่นหนึ่ง”

สำหรับความคาดหวังในการแต่งงาน พบว่า ผู้หญิงลาวหลายคนให้ความคาดหวังเรื่องเศรษฐกิจ ก่อนที่จะตัดสินใจแต่งงานกับสามีไทย โดยหลังจากแต่งงานแล้วพวกเขากลับมีความคาดหวังเรื่องของ ความรัก ความเข้าใจ ความซื่อสัตย์ของสามีมากกว่าเรื่องเศรษฐกิจ บางคนไม่ได้ให้ความสนใจเรื่องของ เศรษฐกิจก่อนที่จะแต่งงานแต่พวกเขากลับมีความคาดหวังเรื่องของการได้รับการยอมรับจากคนในครอบครัว ของสามี เนื่องจากผู้ชายไทยส่วนหนึ่งเคยผ่านการแต่งงานและมีครอบครัวมาแล้ว ทำให้ผู้หญิงลาวกลุ่มนี้ กังวลว่าการที่พวกเขาในฐานะที่เป็นคนลาว และเคยทำงานในร้านอาหารคาราโอเกะมาก่อนจะทำให้ คนในครอบครัวโดยเฉพาะ ลูกของสามี และพ่อแม่ของสามีไม่ยอมรับที่จะให้พวกเขาเข้าไปอยู่อาศัย ในบ้านด้วย นอกจากนี้ยังมีผู้หญิงลาวอีกบางกลุ่มที่มีความคาดหวังเรื่องของการแต่งงานนำไปสู่การ มีช่องทางที่จะได้รับสัญชาติไทย สามารถทำงานและอาศัยอยู่ในประเทศไทยได้อย่างมั่นคงและปลอดภัย ขณะที่ผู้หญิงลาวบางคนกลับไม่ได้คาดหวังอะไรจากการแต่งงานกับผู้ชายไทย เพราะพวกเขามองว่า หากคาดหวังแล้วไม่เป็นตามนั้นจะได้ไม่เสียใจ

### ปฏิสัมพันธ์เชิงอำนาจในการอยู่ร่วมกันของครอบครัวข้ามชาติ

ความสัมพันธ์เชิงอำนาจเป็นมิติที่การศึกษาครั้งนี้ให้ความสนใจ โดยเฉพาะการอยู่ร่วมกันของผู้หญิงลาว ที่เข้ามาอาศัยอยู่ในกับครอบครัวไทย จากการศึกษาการอยู่ร่วมกันของครอบครัวข้ามชาติ พบว่า ผู้หญิงลาว ที่แต่งงานกับผู้ชายไทยส่วนใหญ่จะย้ายเข้ามาอาศัยอยู่ที่บ้านของสามี การอยู่อาศัยร่วมกันมักจะเป็น ในลักษณะแบบครอบครัวขยาย ในครอบครัวหนึ่ง ๆ จะประกอบไปด้วยสมาชิกในครอบครัวประมาณ 5-10 คน บางครอบครัวอาศัยอยู่ด้วยกันทั้งพ่อ แม่ ลูก ปู่ ย่า บางครอบครัวมีทั้งลุง ป้า น้ำ อา อาศัย อยู่ในเดียวกัน

จากการเก็บข้อมูลทำให้เห็นว่า การอยู่ด้วยกันของครอบครัวข้ามชาติมิได้เป็นไปด้วยความผาสุก เสมอไป หากแต่เจือปนไปด้วยความขัดแย้งที่เกิดขึ้นระหว่าง “แม่ย่า” คนไทย กับ “ลูกสะใภ้” คนลาว และ หากมองประเด็นดังกล่าวเมื่อเปรียบเทียบกับครอบครัวคนไทยที่ไม่ใช่ครอบครัวข้ามชาติ ปัญหาระหว่าง “แม่ผัว” กับ “ลูกสะใภ้” ก็ถือว่าเป็นปัญหาปกติที่เกิดขึ้นและพบเห็นได้ทั่วไป ซึ่งปัญหาที่เกิดขึ้นส่วนใหญ่มักจะเกิดจากความไม่พึงพอใจในความสัมพันธ์ที่ทั้งสองฝ่ายมีต่อกัน

สำหรับในครอบครัวข้ามชาติแล้วการกระทบกระทั่งกันระหว่างผู้หญิงลาวกับคนในครอบครัวไทย เป็นปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นบ่อยครั้ง และปัญหาที่เกิดขึ้นโดยส่วนใหญ่ผู้หญิงลาว ซึ่งเป็นคนอื่นที่ต้องมา อาศัยอยู่ในครอบครัวไทยตัวคนเดียว ต้องเป็นฝ่ายที่แบกรับความทุกข์ทนจากปฏิสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่าง สมาชิกในครอบครัวที่มีต่อเธอในฐานะ “สะใภ้” เมื่อผู้ศึกษาได้มีโอกาสพูดคุยกับผู้หญิงลาวหลายคน



ที่เข้ามาอยู่ในครอบครัวฐานะลูกสะใภ้ของครอบครัวไทย พบว่า พวกเธอมีมุมมองต่อความขัดแย้งที่เกิดขึ้นภายในครอบครัวว่า เป็นเรื่องที่ทำให้พวกเธอรู้สึกอึดอัด และรู้สึกเสียใจ น้อยใจกับสถานการณ์ที่เกิดขึ้น ซึ่งการเข้ามาอยู่ในครอบครัวของสามี พวกเธอเองก็พยายามปรับตัวและปฏิบัติตัวในชีวิตประจำวันเฉกเช่นเดียวกันกับคนในครอบครัวทั่วไป ไม่ว่าจะเป็นการรับผิดชอบในด้านงานบ้าน การดูแลความมั่นคงทางด้านอาหาร การออกไปทำงานรับจ้างนอกบ้าน ตลอดจนการทำหน้าที่ของ “แม่” และ “ลูกสะใภ้” ในการดูแลบุตรหลานและสมาชิกในครอบครัวอีกด้วย

แม้ผู้หญิงลาวพยายามที่จะปรับตัวหรือปฏิบัติหน้าที่ภายในครอบครัวให้ดีเท่าไรก็ตาม แต่การถูกเหยียดหยาม จนนำไปสู่การถูกเลือกปฏิบัติต่อผู้หญิงลาวของสมาชิกในครอบครัวไทย ก็ยังเป็นประเด็นที่เกิดขึ้นเป็นประจำในชุมชนชายแดน ซึ่งแต่ละกรณีที่เกิดขึ้นต่างมีเรื่องราวและปัจจัยเหตุผลการทำให้ผู้หญิงลาวโดนกดทับจากสมาชิกในครอบครัวไทย ดังนี้

### “ส.ล.น.” : ภาพประทับตราผู้หญิงลาว ในครอบครัวไทย

ส.ล.น. หรือ “สาวลาวน้อย” เป็นคำพูดเชิงล้อเลียนที่คนไทยในชุมชนตำบลก่องนาง มักพูดหยอกล้อกันเมื่อเอ่ยถึงผู้หญิงลาวในบริเวณชุมชนชายแดน คำล้อเลียนดังกล่าวมาจากเงื่อนไขทางสังคมและเศรษฐกิจที่ส่งผลให้ผลผู้หญิงลาวตัดสินใจเดินทางออกจากครอบครัวเพื่อมาทำงานในพื้นที่ประเทศไทยซึ่งเป็นพื้นที่ที่มีภาษา และวัฒนธรรมคล้ายคลึงกัน ผู้หญิงลาวส่วนหนึ่งตัดสินใจมาทำงานในภาคบริการ โดยเฉพาะการทำงานใน “ร้านอาหารคาราโอเกะ” ในหน้าที่เป็น “เด็กเสิร์ฟ” ที่มีให้เห็นกันทุกพื้นที่ในเขตชายแดนไทย-ลาว และมีไม่น้อยที่ผู้หญิงลาวตัดสินใจขายบริการทางเพศ หรือ “ออกแขก” เพื่อแลกกับเงินส่งกลับบ้านเพื่อทำหน้าที่ “ลูกสาวดี” ที่กตัญญูต่อพ่อแม่ด้วย ซึ่งเงื่อนไขในการตัดสินใจเข้ามาทำงานดังกล่าวทำให้ผู้หญิงลาวได้มีโอกาสพบปะแขกที่เป็นผู้ชายไทยมากหน้าหลายตา หลายกลุ่ม และหลายชนชั้นด้วยความน่ารัก ผิวขาว เอาใจเก่ง ทำให้ผู้ชายไทยหลายคนตกหลุมรัก และชักชวนให้พวกเธอเลิกทำงานในร้านคาราโอเกะ และออกมาอยู่กินสร้างครอบครัวด้วยกัน

ผู้ชายไทยหลายคนเคยผ่านการแต่งงานมีครอบครัวมาแล้วอย่างน้อยหนึ่งครั้ง เมื่อผู้หญิงลาวได้เข้ามาแต่งงานและอาศัยอยู่กินฉันท์สามีภรรยาในครอบครัวแล้ว หลายกรณีมักพบว่าคนในครอบครัวและชุมชนมักมองว่าพวกเธอเป็นต้นเหตุมือที่สามทำให้ครอบครัวของคนไทยแตกแยก ดังนั้น สลน. หรือสาวลาวน้อย จึงเป็นคำที่คนในชุมชนและครอบครัวมักมองว่าเป็น “คนไม่ดี” เคยทำอาชีพขายบริการทางเพศหรือขายตัวมาก่อน ซ้ำยังเป็นต้นเหตุให้เกิดปัญหาทางครอบครัวด้วย ซึ่งการตีตราดังกล่าวนำไปสู่การดูถูก เหยียดหยาม จากสมาชิกในครอบครัวทั้ง “แม่ย่า” และญาติที่อาศัยอยู่ในครอบครัวเดียวกันที่ไม่อยากให้ลูกชายหรือญาติของตนเองมีภรรยาเป็นสาวคาราโอเกะมาก่อน

จากการศึกษาในประเด็น การดูถูก เหยียดหยามต่ออาชีพเดิมของผู้หญิงลาวที่เคยทำงานในร้านคาราโอเกะพบว่า คนในครอบครัวส่วนใหญ่มองภาพของผู้หญิงลาวที่เข้ามาแต่งงานกับลูกชายของตนว่าเป็นผู้หญิงที่ไม่ดี เป็นผู้หญิงหาเงิน และที่ต้องการมาแต่งงานกับลูกชายของตนเพราะเพียงแค่ต้องการเงินเท่านั้น ทำให้ผู้หญิงลาวมักถูกพ่อแม่และญาติพี่น้องของสามีมีทัศนคติแบบรังเกียจ และเวลาอาศัยอยู่ด้วยกันเมื่อเกิดความขัดแย้งกันขึ้นพวกเธอก็มักจะได้รับ การดูถูก เหยียดหยาม ไม่ว่าจะเป็นคำด่าว่า “เป็นกระหรี” “เป็นผู้หญิงหาเงิน” “เป็นผู้หญิงชั่ว” ซึ่งคำพูดเหล่านี้ได้ลดทอนศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ของพวกเธอเป็นอย่างยิ่ง

นอกจากการดูถูก เหยียดหยามแล้ว มีหลายกรณีที่ผู้หญิงลาวถูกแบ่งแยกและเลือกปฏิบัติจากสมาชิกครอบครัวตัวเอง โดยโดนกลั่นแกล้งสารพัด บางครั้งก็ใช้กำลังทำร้ายร่างกาย เพื่อที่จะทำให้พวกเธอทนไม่ได้ และตัดสินใจเลิกกับญาติและหนีกลับประเทศลาว ซึ่งสถานการณ์จะรุนแรงมากยิ่งขึ้นหากผู้หญิงลาวต้องอยู่ตามลำพังหรืออยู่กับลูก โดยที่สามีไปทำงานที่อื่น ทำให้เธอและลูกต้องเผชิญกับอำนาจดังกล่าวโดยตรง

“แฟนเอื้อยไปเฮ็ดงานต่างประเทศ เอื้อยอยู่กับย่าและครอบครัวของอา (น้องสาวสามี) อยู่บ้านหลังเดียวกัน แต่เพิ่นให้เอื้อยแยกอยู่คนละชั้น แบ่งข้าวของเครื่องใช้ บีให้แม่กระทั่งกินข้าวน้ำ เงินแฟนส่งมากะอาเป็นคนจัดการให้ใช้ บางทีเอื้อยบ่พอใช้กะขอเพิ่มบ่ได้ เอื้อยกะไปเฮ็ดงานเอา แม่นว้าหยังหลายกะดำ บางทีเอื้อยจะแจ้จ้งตำรวจจับ บางทีเอื้อยจะตีเอื้อย ใส่ร้ายให้แฟนว่าเอื้อยเล่นซู้”

### “แม่ เมีย ลูกสะใภ้” บทบาทที่ไร้ราคาของสะใภ้ลาวในครอบครัวไทย

ภาพของครอบครัวมักถูกจินตนาการว่ามีพ่อ แม่ ลูก เป็นองค์ประกอบหลักในครอบครัวโดยครอบครัวทำหน้าที่ปมเพาะ ขัดเกลา และหล่อหลอมคนในครอบครัว ซึ่งดูเหมือนจะเป็นโลกในจินตนาการ และขาดองค์ประกอบเชิงความสัมพันธ์ที่ซับซ้อน โดยเฉพาะมิติความสัมพันธ์ของผู้ชาย-หญิง ซึ่งนักสตรีนิยมมักมองว่าในยุคอุตสาหกรรมทุนนิยม ครอบครัวเป็นหน่วยพื้นฐานการกตขี้ผู้หญิง ซึ่งมาจากอุดมการณ์ชายเป็นใหญ่ซึ่งมีข้อสังเกตสองประเด็นคือ 1) ครอบครัวให้สถานะผู้หญิงเป็นเพียงฐานะเมียและแม่ ส่วน 2) ครอบครัวทำหน้าที่เป็นบ้ำหลอมความไม่เท่าเทียมผ่านการสอน ปลูกฝังให้แก่ลูกโดยที่เพศชายเป็นฝ่ายปกครองผู้หญิง และผู้หญิงเป็นแรงงานที่ถูกกตขี้ในงานบ้านโดยไม่มีค่าตอบแทน ซึ่งนักสตรีนิยมสายมาร์กได้ให้มุมมองและความเห็นเน้นหนักว่าการกตขี้ผู้หญิงในครอบครัวให้ประโยชน์กับระบบทุนนิยมซึ่งในความหมายว่าระบบทุนนิยมฉวยโอกาสใช้แรงงานผู้หญิงในงานบ้านและผลิตซ้ำแรงงานให้ระบบทุนนิยมโดยไม่มีค่าตอบแทน เป็นการลดต้นทุนการผลิตโดยจ่ายเฉพาะค่าแรงของสามีเท่านั้น (ณรงค์ศักดิ์ชัยราช, 2552: 47)

ภาพปรากฏดังกล่าวสะท้อนวิถีคิดและมุมมองของคนส่วนใหญ่ที่มีต่อผู้หญิงลาวที่มาอาศัยอยู่ในครอบครัวคนไทย ซึ่งพวกเธอมีชีวิตที่ไม่แตกต่างกับผู้หญิงทั่วไปคือ ภายใต้อำนาจความเป็นผู้หญิงพวกเธอต้องทำหน้าที่ทั้งแม่ เมีย และลูกสะใภ้ ที่ต้องมีบทบาทหน้าที่ในการรับผิดชอบและดูแลครอบครัวตลอดจนการรับผิดชอบในงานบ้านทุก ๆ อย่าง อาทิ การดูแลทำความสะอาดบ้าน การหุงหาอาหาร การดูแลพ่อแม่ผู้แก่ชราและบุตรหลานในครอบครัว ซึ่งการทำบทบาทและหน้าที่เหล่านี้ทำให้ผู้หญิงลาวส่วนหนึ่งไม่ได้มีโอกาสออกไปทำงานนอกบ้านเหมือนดังเช่นคนอื่น ๆ ขณะเดียวกันสามีไทยบางคนก็ไม่อยากให้ภรรยาของตนเองออกไปทำงานนอกบ้าน โดยเขาได้มอบหมายให้พวกเธอมีหน้าที่หลักในการดูแลงานบ้านและสมาชิกในครอบครัวเท่านั้น ซึ่งการทำบทบาทหน้าที่เหล่านี้พวกเธอกลับถูกพ่อแม่ และญาติพี่น้องในครอบครัวมองว่า พวกเธอขี้เกียจ มาอยู่บ้านเฉย ๆ ไม่รู้จักไปทำมาหากินช่วยสามี และที่มาแต่งงานก็เพราะต้องการมาเกาะสามีคนไทยกิน เนื่องจากคนในครอบครัวมองว่างานที่พวกเธอกำลังทำนั้นไม่ได้ก่อให้เกิดรายได้ที่ชัดเจนเป็นเงินเป็นทอง ซึ่งในความหมายการทำงานของคนในครอบครัวคือการทำแล้วต้องได้เงินเป็นค่าตอบแทน ในขณะที่ผู้หญิงลาวทำหน้าที่ดังกล่าวกลับถูกมองว่าพวกเธอไม่มีรายได้ใดเลยนอกจากคอยอยู่กับครอบครัวไปวัน ๆ และพวกเธอมักจะถูกตำหนิว่าเป็นประจำว่า “เป็นคนขี้เกียจ”

มีลูกบอกลูก มีหลานบอกหลานเด้อ ว่าอย่าไปเอาเมียคนลาว มันขี้ค่าน ....นี่คือคำเภาที่เฮาได้ยินจากปากของแม่เภาเพื่อนเภาด้วยกันกับหมู่ที่มาเล่นน้ำอยู่เฮือน เพื่อนเภาให้ว่าเฮาบู้จักไปหาเฮ็ดเวียก บ่ไปหาเงินช้อยผัว แต่แท้จริงแล้วเฮาจะอยากไปหาเฮ็ดเวียกนอกบ้านคือหมู่เฮา แต่ติดที่ผัวบ่ให้ไป เพื่อนเภาอยากให้เฮาอยู่บ้านเบ็งลูก เบ็งพ่อแม่ เบ็งเฮือนชาน เพื่อนเภาเมียบกับลูกสองสามคนค้นหาเลี้ยงเองได้

ผู้หญิงลาวหลายคนพยายามที่จะจัดการตัวเอง โดยการแบ่งบทบาทหน้าที่ในการดูแลครอบครัวกับการออกไปทำงานนอกบ้าน เพื่อลดการดูดำ และดูถูกจากพ่อแม่และญาติพี่น้องของสามี โดยพวกเขาได้พยายามออกไปหาทำงานรับจ้างเพื่อช่วยสร้างรายได้ให้กับครอบครัว บางคนออกไปทำงานรับจ้างเก็บพืชผลทางการเกษตร บ้างก็ออกไปหาสินค้าทางการเกษตรมาขาย บางคนไปทำงานล้างถังน้ำ และล้างถังวอก ซึ่งพวกเขาจะแบ่งเวลาหลังจากที่ทำงานบ้านทุกอย่างเสร็จเรียบร้อยแล้ว และบางคนเลือกที่จะออกไปทำงานในช่วงกลางวัน เพื่อจะได้ให้สามีกลับมาและอยู่ดูแลลูก แต่นั่นก็เป็นเพียงรายได้เล็ก ๆ น้อย ๆ ที่เธอได้มา ครั้นจะให้ไปทำงานอย่างอื่นก็ไม่สามารถไปได้เนื่องจากพวกเขามีข้อจำกัดด้านกฎหมายวุฒิการศึกษา และทักษะการทำงานอื่น ๆ ที่ไม่สามารถสร้างได้รายได้เป็นกอบเป็นกำให้กับครอบครัว และญาติสามีของเธอพอใจและภูมิใจได้ ซึ่งภาวะดังกล่าว Boserup ได้เสนอไว้ว่าการที่ผู้หญิงถูกกีดกันจากตลาดแรงงานที่เป็นผลผลิตจากการพัฒนาเศรษฐกิจนั้นไม่ใช่เป็นเพราะอคติทางเพศอย่างเดียว แต่เป็นเพราะผู้หญิงไม่มีคุณสมบัติที่เหมาะสมกับงาน เพราะผู้หญิงขาดโอกาส การศึกษาและฝึกอบรมเกี่ยวกับเทคโนโลยีใหม่ๆ (Boserup อ้างใน kabeer, 2001)

### “เมียลาว” ความเป็นอื่นในครอบครัวไทย

ครอบครัวในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งโครงสร้างทางสังคม เป็นสถาบันตัวแทนหน่วยย่อยที่เล็กที่สุดในการเป็นผู้กระทำการ (Agency) ผลิตซ้ำความเข้าใจและความเป็นหนึ่งเดียวของคนในชาติ ดังนั้นครอบครัวจึงถือเป็นสัญลักษณ์หนึ่งที่เป็นสถาบันที่คอยปกป้อง ปกป้องกัน และหวงแหนพร้อมที่จะรักษาผลประโยชน์ของชาติ เพราะถือเป็นภาระหน้าที่ที่รัฐ-ชาติมีการสร้างและมอบหมายให้สมาชิกในครอบครัวต้องคอยสอดส่องดูแล ผ่านเครื่องมือและสื่อสัญลักษณ์ต่าง ๆ ขึ้นมาเช่นประวัติศาสตร์ ธงชาติเพลงชาติเพลงปลุกใจต่าง ๆ ที่ทำให้เกิดการรักชาติในขณะเดียวกันหากใครหรือสิ่งใดไม่เป็นไปตามเครื่องมือที่รัฐกำหนดไว้ก็อาจเป็นภัยต่อความมั่นคงของชาติได้ สิ่งที่ถูกกล่าวไปข้างต้นนั้นคือ การกล่าวถึงบทบาทของครอบครัวที่เชื่อมโยงกับรัฐ-ชาติ ในฐานะที่เป็นสถาบันการผลิตซ้ำการตอกย้ำว่า นอกเหนือจากสิ่งที่รัฐได้ไว้ไว้ หรือนอกเหนือกติการวมถึงนอกเหนือเส้นเขตแดน เป็นสิ่งที่อาจเป็นปัญหาต่อ “เรา” ได้ รวมถึง “เมียลาว” หรือ “สะใภ้ลาว” ที่ไม่ใช่คนไทยเพราะมาจากประเทศลาว เข้าเมืองผิดกฎหมายความไม่ใช่พวกเดียวกันแม้จะอยู่ในครอบครัวชุมชน ประเทศหรือโลกใบเดียวกันก็ยังติดอยู่ในใจของผู้คนคอยสร้างจุดไม่ไว้วางใจให้เพื่อนมนุษย์อยู่ตลอดเวลา ซึ่งเป็นผลมาจากการความเป็นอื่น (Otherness) ในหมู่เพื่อนมนุษย์ด้วยกัน

ความเป็นอื่นส่งผลต่อความยากลำบากในการใช้ชีวิตร่วมกันของผู้คน เพราะเชื่อมโยงกับทัศนคติและการเลือกปฏิบัติต่อกันในกลุ่มสังคมนั้น การเข้ามาอยู่ร่วมกับครอบครัวไทยของ “เมียลาว” เป็นอีกตัวอย่างหนึ่งที่ได้ชัดจากผลกระทบการสร้างความเป็นอื่นในหมู่ผู้คนที่อาศัยอยู่ด้วยกัน พวกเขามักจะถูกเหยียดหยาม ดูแคลน ข่มขู่ จากพ่อแม่ และญาติพี่น้องของสามีเมื่อมีปากมีเสียงกัน ซึ่งปัจจัยเหล่านี้เกิดจากการมี “อคติทางชาติพันธุ์” ที่คนในครอบครัวมักจะเหยียดหยาม ดูถูกพวกเขาว่า “เป็นคนลาว”

คนที่มาจากประเทศ ที่เคยเป็นพื้นที่ปกครองของไทย ประเทศที่เคยเป็นกบฏกับรัฐไทย ประเทศที่ปกครองด้วยระบบคอมมิวนิสต์ ไม่พัฒนา เป็นต้น

ถ้าผัดใจกันมา แม่ย่าก็มีแต่ด่า คำกะว่า อีลาว สองคำกะว่า อีลาว จริง ๆ ยอมรับด้วยความภูมิใจนะ เรื่องความเป็นคนลาว แต่ยามเขาดำมันแฝงไปด้วยความดูถูกเหยียดหยาม หว่าบ้านเขาบ่อพัฒนา บ่อเจริญ เลยหนีมาหาอยู่หากินมาเกาะคนไทยกิน ซึ่งเขารู้สึกบ่อมักเป็นหยังคือมาว่าจั้งซีแมนเฮามาจากไสเฮากะมาเป็นลูกไก่ มาเลี้ยงเฟิ่นคือเก่าตัวเนาะ

### กลยุทธ์การต่อรองของผู้หญิงลาวเมื่อเผชิญกับอำนาจกดทับจากครอบครัวไทย

ภายใต้อำนาจเหนือกว่าที่คอยกดทับ กดขี่ในครอบครัวนั้นผู้หญิงลาว ก็หาใช้มีท่าทีที่ขมขื่นจ้านน ต่ออำนาจของ “แม่ย่า” และญาติพี่น้องของสามีอย่างเดียว ขณะเดียวกันพวกเขาก็มี “กลยุทธ์” (tactics) ในการตอบโต้กับอำนาจเหนือกว่าในครอบครัวที่คอยกดทับเธอได้อย่างน่าสนใจ อาทิ การเจียบ การด่ากลับ การไม่ทำอาหารให้กิน และการหนีกลับบ้านพร้อมลูก

“การเจียบ” บ่อยครั้งที่พวกเขามักจะเจอคำดุด่า ดูถูก จากแม่ย่าและคนในครอบครัว ซึ่งพวกเขาก็มักเลือกที่จะใช้วิธี “เจียบ” เป็นกลยุทธ์ในการต่อรองกับอำนาจดังกล่าว ซึ่งในความหมายของความเจียบ และเลือกที่จะเดินหนี พวกเขายอมรับว่าบางครั้งนั้นคือการแสดงออกถึงความโกรธ แต่พวกเขาก็ไม่ยอมแสดงความโกรธออกไปให้คนในครอบครัวเห็นมากนัก เพราะหากพวกเขาแสดงออกให้เห็นว่าพวกเขาโกรธ และใส่ใจในคำด่าว่าเหล่านั้นแล้ว ก็ยังจะทำให้คนที่ด่าว่ายิ่งได้ใจ และอีกความหมายหนึ่งคือการไม่ให้ความสำคัญ และทำเป็นไม่ได้ยินในสิ่งที่คนอื่นกำลังว่า และพวกเขาก็มักจะคิดในแง่บวกว่า คำด่าว่าเหล่านั้นเป็นสิ่งไม่ดี และไม่อยากจะให้คุณค่าราคาที่จะต้องเก็บมาคิดให้ปวดใจ นอกจากนี้นัยของความเจียบยังรวมถึงการจัดการสถานการณ์ที่ไม่อยากให้เกิดการณ์บานปลายไปมาก ซึ่งเป็นท่าทีในการบริหารความขัดแย้งที่อาจเกิดขึ้นได้ สำหรับตัวเธอและครอบครัว “ถ้าเขาด่าเฮาเฮากะเครียดอยู่ แต่กะอดเอา ยานเขาได้ใจ เขาเห็นเฮาเจ็บเฮาปวดเขาแสดัก ถ้าเขาว่าเขาด่าเฮา บางทีเฮากะทำเป็นเฮ็ดซื่อ ๆ ไว้ ด่ามากะเจียบ ถ้าสูนหลายอีหลีจะอย่างหนีซะ เฮ็ดเป็นบ่ได้ยินเอา แต่ถ้าถามว่าเครียดบ่อ กะเครียด แต่เฮาก็ต้องอดทน คืดฮอดหน้าลูกไว้”

“การหนีทา” หลายครั้งที่ผู้หญิงลาวรู้สึกอึดอัดไม่สบายใจกับภาวะกดดันที่เกิดขึ้นในครอบครัว ซึ่งพวกเขาก็เลือกที่จะใช้วิธีการระบาย โดยมีการนำเรื่องราวที่เกิดขึ้นไปเล่าหรือไป “หนีทา” ให้เพื่อน ทั้งที่เป็นคนไทยและคนลาวในชุมชนฟัง ซึ่งการหนีทาดังกล่าวพวกเขาบอกว่าเป็นการผ่อนคลายและระบายความอัดอั้นออกมา และถือว่เป็นอีกหนึ่งที่พวกเขามักใช้ในการต่อรองกับความกดดันและความทุกข์ทรมานที่เกิดขึ้นกับการดำเนินชีวิตประจำวันในครอบครัวไทย “บางทีถ้าแม่เลาจ่มให้เอื้อย แล้วมีเรื่องมีปากมีเสียงกัน เอื้อยกะจะซี้รถออกมาข้างนอก เข้ามาในบ้านแล้วจะไปหาเว้าพื้นเลาให้คนในบ้านฟัง บางทีเอื้อยจะไปเว้าให้ลูกหลานเลาฟัง เว้าแล้วและกะซำบายใจ คืดว่าเฮาได้ระบายความในใจออกมาเปิดแล้ว”

ทางออกหนึ่งในการระบายความรู้สึกคือการโทรศัพท์ไปพูดไปคุยกับญาติพี่น้องและพ่อกับแม่ที่อยู่บ้านในฝั่งลาว ซึ่งการโทรศัพท์ไปคุยกับครอบครัวเดิมที่ฝั่งลาวถือได้ว่าเป็นกลยุทธ์อีกอย่างหนึ่งที่คนลาวมักใช้เพื่อระบายความในใจและความทุกข์ที่พวกเขากำลังเผชิญอยู่จากอำนาจกดทับของคนในครอบครัวไทย แม้บางครั้งการโทรศัพท์กลับไปหาพ่อแม่ในครอบครัวเดิม พวกเขาจะไม่ได้เล่าในความทุกข์และสิ่งที่พวกเขา กำลังเผชิญอยู่ในครอบครัวไทยให้พ่อแม่ฟังทั้งหมด แต่การได้โทรศัพท์ไปฟังเสียงพ่อกับแม่ การได้โทรศัพท์

ไปตามสารทุกข์สุกดิบของคนในครอบครัว แต่นี้ก็สามารถทำให้พวกเธอรู้สึกดีและมีกำลังใจในการที่จะดำเนินชีวิตต่อไป

“การใช้วาจา/กำลังตอบโต้กลับ” ผู้หญิงลาวหลายคนใช้ความเจ็บในการจัดการแล้วไม่ได้ผล หรือบางคนเลือกที่จะไม่เจ็บเมื่อเผชิญกับคำว่ากล่าวเหยียดหยาม หลายครั้งที่พวกเธอใช้วิธีโต้กลับหรือโต้เถียงกลับด้วยวาจา เพราะพวกเธอรู้สึกทนไม่ไหวกับคำดูค่า เหยียดหยาม โดยเฉพาะคำว่ากล่าวที่เลยเถิดถึงพ่อแม่ บุพการีหรือโคตรตระกูลที่อยู่ทางบ้านของพวกเธอ “อีลูกลาว อีชาติหมา โคตรพ่อโคตรแม่มีงบ่อเคยสั่งเคยสอนบ่....บางเทื่อถ้าเพื่อนด่าเอื้อยมาเอื้อยกะด่ากลับ บางเทื่อเฮาเมื่อยอดแล้วเฮากะบ่ยอมคือกัน ด่าเฮาอย่างเดียวเฮากะพอนอยู่ดอก บางเทื่อลามไปด่าฮอดพ่อฮอดแม่เฮา”

นอกเหนือจากการตอบโต้ด้วยวาจาแล้ว บางครั้งหากพวกเธอต้องเจอการใช้กำลังจากฝ่ายญาติหรือแม่สามี ผู้หญิงลาวก็ได้ยู่หนึ่งเฉย แต่พยายามตอบโต้ด้วยกำลังเหมือนกัน แต่ที่ผ่านมามีพวกเธอยืนยันว่าไม่เคยเป็นฝ่ายเริ่มใช้กำลังก่อน หากแต่เป็นฝ่ายญาติและแม่สามีที่มักจะเป็นฝ่ายเริ่มใช้กำลังก่อน ดังนั้นการใช้กำลังด้านร่างกายของพวกเธอจึงเป็นการปกป้องและป้องกันตัวเธอและลูก

“การไม่ทำอาหารให้กิน” ปกติคนที่รับผิดชอบการทำอาหารหรือรับผิดชอบเรื่องปากท้องของครอบครัวคือ “ผู้หญิง” ดังนั้นผู้หญิงลาวที่เข้ามาอยู่ในครอบครัวของสามีในฐานะ “ลูกสะใภ้” ก็มีบทบาทหน้าที่ในการทำอาหารเลี้ยงดูคนในครอบครัวเฉกเช่นเดียวกับสะใภ้ในครอบครัวทั่วไป แต่เมื่อมีปัญหาเกิดการทะเลาะวิวาททั้งกับสามี แม่สามี หรือญาติสามีที่อาศัยอยู่ในครอบครัวเดียวกัน บางครั้งผู้หญิงลาวมักจะมีกลยุทธ์ในการตอบโต้โดยไม่ยอมทำหน้าที่เป็นแม่ครัวในการรับผิดชอบหุงหาอาหารให้สมาชิกในครอบครัวกิน หากแต่กลยุทธ์ดังกล่าวพวกเธอไม่ได้ทำบ่อยครั้ง เพราะหากเธอไม่หุงหาอาหารลูก ๆ ของเธอก็มักจะได้รับผลกระทบตามมาด้วย และขณะเดียวกันสมาชิกอื่น ๆ ในครอบครัวก็จะเดือดร้อน

บางเทื่อเอื้อยฮุนเอื้อยกะหนี คำ ๆ พุ้นจั่งกลับมา กับข้าวกับน้ำเอื้อยกะบ่เฮ็ดให้กิน แล้วแต่ไผ่สิหากินโสด แต่ว่าส่วนมากแม่นว่าสิเคียดปานได้ ถ้าบ่เหลืออดอิหลี เอื้อยกะบ่ปากกับข้าวกับน้ำดอก เพราะถ้าเอื้อยบ่เฮ็ดจั่งไผ่สิเฮ็ด แล้วลูกเต้าเฮามันสิได้กินหยัง แม่มบ่มีลูกกะบ่ได้ว่าสิเฮ็ดให้หัวไผ่กิน

“การแยกบ้านอยู่” ถือเป็นกลยุทธ์หนึ่งที่สะใภ้ลาวหลายคนเลือกที่จะใช้เป็นทางออกในการจัดการปัญหาในการอยู่ร่วมกันกับคนในครอบครัวสามี ซึ่งกว่าจะมาถึงทางเลือกนี้ ผู้หญิงลาวต้องผ่านการเผชิญหน้ากับญาติทางฝั่งสามีมาอย่างมากมาย ทั้งดูดำสารพัด หลายคนเจอแม้กระทั่งการใช้กำลังความรุนแรง การรุมทำร้าย การใส่ร้ายป้ายสี ตลอดจนมีการขโมยสิ่งของเงินทอง ซึ่งพวกเธอไม่อยากจะอยู่ในสภาพแบบนั้นต่อไป ดังนั้นการแยกบ้านอยู่จึงเป็นทางเลือกสุดท้าย และเป็นทางออกที่ดีอีกทางหนึ่งในการจัดการปัญหาในการอยู่ร่วมกันในครอบครัว ซึ่งบ้านใหม่ที่พวกเธอแยกไปอยู่นั้น บางคนก็เป็นบ้านเช่าที่อยู่ในหมู่บ้านเดียวกัน บางคนเลือกที่จะไปอยู่บ้านญาติพี่น้องที่ไม่มีใครอาศัยอยู่ แต่หลายคนเลือกที่จะไปปลูกบ้านเป็นกระท่อมหลังเล็ก ๆ อยู่ในที่หัวไร่ปลายนา ในชุมชน “ดอนกลาง” ซึ่งเป็นชุมชนที่คนลาวออกมาตั้งบ้านและอาศัยอยู่กันอย่างหนาแน่น

ที่ได้ย้ายออกมาอยู่นี้ เพราะมีปัญหาหนักกับลูกสาวของแฟนมีเรื่องตบตีกัน ตอนแรกอยู่ในบ้านก็อยู่กับป่าและกะลูกสาวแฟน แต่ที่ย้ายออกมาเพราะว่าเอื้อยทนนไหว เลยขอแฟนออกมาสร้างเฮือนน้อยอยู่นี้มาอยู่แรก ๆ ก็ทำใจไปได้เพราะว่ามันห่างบ้านคน ย่านคนมาเฮ็ดนั่นเฮ็ดนี้แต่พอนอยู่ไปแล้วกะชิน ตอนนี้ชำบายใจ



“การหนีกลับลาวพร้อมลูก” เป็นอีกกลยุทธ์หนึ่งที่ทางผู้หญิงลาวใช้ต่อรองกับอำนาจสามีหรืออำนาจคนในครอบครัวเมื่อพวกเขา รู้สึกอึดอัดอดทนไม่ไหว ต่อสิ่งที่กดทับในครอบครัว การกลับไปบ้านเกิดที่ลาว เพื่อที่จะไปอยู่บ้านซึ่งเป็นพื้นที่ปลอดภัยของพวกเขา เมื่อมีการเกิดความขัดแย้งกันขึ้นในครอบครัว การหนีกลับบ้านพร้อมกับลูกของผู้หญิงลาวถือได้ว่าเป็นกลยุทธ์ที่สำคัญที่ทำให้คนในครอบครัว โดยเฉพาะสามีและแม่ย่า จะต้องคอยโทรศัพท์ไปตามให้พวกเขาและลูกกลับมา โดยในช่วงแรก ๆ ของการหนีกลับไป แม่ย่าจะไม่ค่อยสนใจเพราะคิดว่าพวกเขาคงหนีไปไม่นานก็คงกลับมา แต่เมื่อผ่านสองวันไปแล้วยังไม่เห็นกลับมา แม่ย่ามักจะให้สามีโทรศัพท์ไปตาม และหากสามีโทรไปตามแล้วยังไม่กลับมา ก็มักจะมีการไปสอบถามข่าวคราวจากเพื่อนคนลาวในชุมชน และขอให้เพื่อนคนลาวในชุมชนติดต่อกับลูกสะใภ้ให้รีบพาลูกกลับมา โดยอ้างเหตุผลว่า “เวลาหลานไปอยู่ที่ประเทศลาวแล้วจะไม่ค่อยได้กินอะไร ชอบผอมกลับมา จึงไม่อยากให้ไปอยู่ที่นั่นนาน ๆ” และเวลาที่พวกเขากลับมาคนในครอบครัวก็จะไม่พูดถึงเหตุการณ์ที่เกิดขึ้น และความขัดแย้งก็จะเว้นระยะเวลาออกไปนาน

อย่างไรก็ตามในการอยู่ร่วมกันในครอบครัวไทย นอกจากผู้หญิงลาวจะมีการใช้กลยุทธ์ในการต่อรองกับคนในครอบครัวแล้ว พวกเขายังได้มีการปรับวิธีการเผชิญกับอำนาจโดยใช้การต่อรอง ช่วงชิงความหมายอย่างมียุทธศาสตร์มากขึ้น ซึ่งหาก “กลยุทธ์” (tactics) หมายถึงการต่อสู้ต่อรองแบบกองโจร ตอบโต้เป็นครั้งคราว และความหมายของคำว่า “ยุทธศาสตร์” (strategy) คือ การดำเนินการโดยมีรูปแบบ แบบแผนและเป้าหมายที่ชัดเจน โดยมีการอิงกับระบบแบบแผน ประเพณี กฎกติกา และวัฒนธรรม หรือค่านิยมหลักของสังคมที่วางไว้

หากพิจารณาในความหมายดังกล่าว ผู้หญิงลาวก็ไม่ได้ต่อสู้ต่อรองในลักษณะที่เป็นเชิงกลยุทธ์อย่างเดียวเสมอไป หลายอย่างที่พวกเขาทำกลายเป็นผู้มีการต่อสู้อย่างมีแบบแผน ยุทธศาสตร์ที่ชัดเจนในการช่วงชิงพื้นที่และความหมาย การถูกดูถูกเหยียดหยามว่าคนลาวเป็นคน “ไม่ได้หนังสือ” “ไม่มีการศึกษา” ของคนในครอบครัวเริ่มหายไป เพราะปัจจุบัน “สะใภ้ลาว” และคนลาวในพื้นที่ตำบลกองนางอีกหลายคนได้สร้างเครือข่ายทางสังคมในการพัฒนาตัวเอง ด้วยการไปเรียนหนังสือโดยการจัดการเรียนการสอนของ กศน. ตลอดจนมีการเข้าไปร่วมกิจกรรมและเรียนรู้การพัฒนาศักยภาพของตนเองร่วมกับหน่วยงานภาคประชาสังคมในพื้นที่ ส่งผลให้ผู้หญิงลาวได้มีโอกาสเรียนหนังสือ ซึ่งขณะนี้ผู้หญิงลาวหลายคนกำลังเรียนระดับมัธยมศึกษาตอนต้น ซึ่งการได้เรียนหนังสือและการเข้ามามีส่วนร่วมกับหน่วยงานภาคประชาสังคม ยังทำให้คนลาวมีความรู้ความเข้าใจเรื่องสิทธิของตนเองมากขึ้น ทำให้ปัจจุบันพวกเขาได้เกิดการรวมกลุ่มกันเพื่อที่จะมีการวางแผนในการขับเคลื่อนงานในการพัฒนาสถานะบุคคลในพื้นที่ โดยได้เริ่มมีการสำรวจข้อมูลของคนลาวในพื้นที่ว่าแต่ละคนมีสถานะบุคคลแบบไหน เช่น ผู้หญิงลาวบางคนได้มีการจดทะเบียนสมรสกับสามีคนไทย และต้องการที่จะพัฒนาสถานะตนเองให้เป็นคนสัญชาติไทย เป็นต้น และเมื่อมีฐานข้อมูลแล้วก็จะมีการนำไปพูดคุยหารือกับทางปลัดอำเภอเพื่อหาทางออกในการพัฒนาสถานะของตนเองให้ดียิ่งขึ้น ซึ่งในประเด็นดังกล่าวเป็นตัวอย่างในการต่อสู้อย่างมียุทธศาสตร์ในการเชื่อมตัวเองกับเครือข่ายข้างนอก โดยมีระบบกติกาของสังคมเป็นสิ่งที่รองรับ

แต่ก่อนไผ่ว่ายังว่าจะไม่ค่อยรู้เรื่องอียัง เวลามีปัญหาหันเพิ่นกะด่ากะว่าให้ว่า อีลาว อีบได้หนังสือ อีบีก แต่ตอนนี้มีไผ่กล่าวให้แล้ว เพราะเขาได้มีโอกาสมาเรียนหนังสือ และกะได้มีโอกาสร่วมงานกับหน่วยงานเกี่ยวกับสิทธิ เहींให้เขารู้จักที่จะรักษาสัญชาติเจ้าของหลายขึ้น



ดังนั้นสิ่งที่น่าประเด็นน่าสนใจคือ หากต้องการที่จะพัฒนา “ผู้หญิงลาว” ในพื้นที่ชายแดนให้สามารถอยู่ได้อย่างมีศักดิ์ศรีอาจต้องให้ความสำคัญในการเชื่อมโยงพวกเธอให้เข้ากับพื้นที่สาธารณะ เพื่อให้เธอมีโอกาสได้พัฒนาศักยภาพตัวเอง ซึ่งจะนำไปสู่การได้รับข้อมูลข่าวสาร การมีเครือข่ายทางสังคม ซึ่งทำให้พวกเธอได้ต่อสู้ต่อรองกับชีวิตทั้งในครอบครัวและในชุมชนได้อย่างมีศักดิ์ศรี

## บทสรุป

การเชื่อมโยงโครงสร้างและการเปลี่ยนแปลงทางสังคมที่เกิดขึ้นในอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขงส่งผลต่อการโยกย้ายของผู้หญิงลาวเข้ามาสู่การทำงานในประเทศไทย และนำมาสู่การเกิดครอบครัวข้ามชาติที่เรียกกันว่า “กลุ่มผัวไทย-เมียลาว” นั้น จากการศึกษาผู้ศึกษาได้มีการทำความเข้าใจในประเด็นรัฐ-ชาติ ที่นำไปสู่เรื่องของความ “เป็นอื่น” และเงื่อนไขเรื่องทุน รวมถึงบทบาททางเพศ (Gender) ที่ส่งผลให้พวกเธอต้องเป็นฝ่ายถูกกระทำ กดทับ ตีตรา และการเลือกปฏิบัติจากคนในครอบครัวเดียวกัน โดยเฉพาะ สามี แม่สามี และญาติพี่น้องของสามี ซึ่งเป็นผู้ที่มีอำนาจเหนือกว่าในครอบครัวได้กระทำต่อพวกเธอไม่ว่าจะเป็น การดูต่ำ การดูถูก เหยียดหยาม การข่มขู่ ตลอดจนมีการทำร้ายร่างกายและจิตใจ

แต่ในขณะเดียวกันผู้หญิงลาวก็ไม่ได้นิ่งเฉยยอมรับการกดขี่แต่เพียงฝ่ายเดียว พวกเธอมีรูปแบบชั้นเชิง “กลยุทธ์” การตอบโต้ในฐานะผู้กระทำการ (Agency) อย่างน่าสนใจ ไม่ว่าจะเป็นการเจ็บ การนิทนา และระบายความทุกข์ผ่านระบบการสื่อสารสมัยใหม่กับเครือข่ายทางสังคมทั้งในบ้านเกิดที่ประเทศลาว และกับเพื่อนคนลาวในชุมชนไทย การใช้วาจาและกำลังในการตอบโต้เพื่อป้องกันร่างกายและศักดิ์ศรีของตัวเอง การละทิ้งบทบาทผู้รับผิดชอบเรื่องปากท้องของคนในครอบครัว การแยกที่อยู่อาศัย และการกลับบ้านเกิดพร้อมลูก ซึ่งกลยุทธ์เหล่านี้ทำให้ช่วยลดทอนอำนาจที่มากดทับพวกเธอในการใช้ชีวิตร่วมกับครอบครัวไทยได้บ้าง

อย่างไรก็ตาม สิ่งที่น่าสนใจคือนอกจาก “กลยุทธ์” ที่พวกเธอใช้ต่อรองอำนาจดังที่กล่าวมาแล้วนั้น การต่อรองต่อสู้ของพวกเธอมีชั้นเชิงและท่าทีที่มีเป้าหมายมากขึ้น เมื่อมีหน่วยงานรัฐและเอกชนให้ความสำคัญเชื่อมโยงพวกเธอให้ออกจากพื้นที่โดดเดี่ยวปิดขังมาสู่พื้นที่สาธารณะ จนนำมาสู่การสร้างพื้นที่ปลอดภัยในการเรียนรู้ สร้างสรรค์ และสนับสนุนให้พวกเธอเข้าถึงข้อมูลที่มีความจำเป็น ส่งผลให้พวกเธอเชื่อมตัวเองกับชุมชนเครือข่ายคนลาวในพื้นที่ มีการจัดกิจกรรมร่วมกัน เรียบหนังสือร่วมกัน ตลอดจนมีการวางแผนในการพัฒนาศักยภาพและสถานะทางทะเบียนของตัวเองร่วมกัน ซึ่งการกระทำเหล่านี้ล้วนมีแบบแผน และเป้าหมายที่ชัดเจน ซึ่งผู้ศึกษามองว่ารูปแบบการต่อสู้ต่อรองดังกล่าวมิใช่ “กลยุทธ์” แต่ผู้หญิงลาวมีความสามารถในการตอบโต้อย่างมี “ยุทธศาสตร์” ได้ถ้าหากพวกเธอเข้าถึงข้อมูล ข่าวสาร และได้รับการพัฒนาที่เหมาะสมและสอดคล้องกับวิถีชีวิต ซึ่งสิ่งเหล่านี้สามารถทำให้ผู้หญิงลาวที่มาแต่งงานกับสามีไทยและอยู่ในครอบครัวไทยสามารถดำเนินชีวิตประจำวันในครอบครัวได้อย่างมีความสุขและมีศักดิ์ศรีมากขึ้น

## บรรณานุกรม

- ชูพักตร์ สุทธิสา และคณะ. (2556). *แรงงานข้ามชาติลาวภาคอุตสาหกรรมในภาคตะวันออกเฉียงเหนือ*. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.).
- ณรงค์ศักดิ์ ชัยราช. (2552). *เพศภาวะ และแรงงานอพยพหญิงชนบทในกลไกเศรษฐกิจใหม่ของลาว*. เชียงใหม่: ศูนย์สตรีศึกษา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- ศูนย์ส่งเสริมสิทธิมนุษยชนภาคอีสาน. (2558). *รายงานสรุปผลการดำเนินงานภายใต้โครงการการจัดการสุขภาพของแรงงานข้ามชาติและผู้มีปัญหาด้านสุขภาพบนพื้นที่ชายแดนไทย-ลาว*. เอกสารรายงาน, สำนักงานกองทุนสนับสนุนการสร้างเสริมสุขภาพ (สสส.).
- สุชาดา ทวีสิทธิ์. (2552). *ครอบครัวข้ามชาติตรงพื้นที่ระหว่างชายแดนไทย-ลาว*. ใน ชาย โปธิลิตา และ สุชาดา ทวีสิทธิ์ (บรรณาธิการ), *ประชากรและสังคม 2552: ครอบครัวไทยในสถานการณ์เปลี่ยนผ่านทางสังคมและประชากร (148-159)*. นครปฐม: สถาบันวิจัยประชากรและสังคม มหาวิทยาลัยมหิดล.
- อรัญญา ศิริพล. (2554). *ในความทุกข์ทนข้ามพรมแดน: บทสะท้อนจากผู้ติดเชื้อชายแดนไทย-ลาว*. เชียงใหม่: คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- Appadurai, Arjun. (2000). *Modernity at Large*. Minnesota: Minnesota University.

## ฝรั่งในอีสาน : สงคราม การท่องเที่ยว และการแต่งงานข้ามชาติ<sup>1</sup>

พัชรินทร์ ลาพานันท์

อาจารย์ สาขาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

lapanun@gmail.com

### บทคัดย่อ

การศึกษาชาติพันธุ์ในอีสานที่ผ่านมา กล่าวได้ว่าไม่ค่อยให้ความสำคัญกับชาวตะวันตก เมื่อเปรียบเทียบกับชาติพันธุ์อื่น ๆ แม้ว่าชาวตะวันตกหรือฝรั่งในอีสานมีมากขึ้นเรื่อย ๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในช่วงสองถึงสามทศวรรษที่ผ่านมา ซึ่ง ‘เขยฝรั่ง’ เป็นปรากฏการณ์ที่ชัดเจน และเป็นประเด็นที่สังคมให้ความสนใจ วิพากษ์ วิจัยอย่างต่อเนื่อง บทความนี้มุ่งทบทวนงานศึกษาหลัก ๆ เพื่อสะท้อนสภาพความรู้เกี่ยวกับฝรั่งในอีสาน ที่เชื่อมกับพลวัตทางสังคมและการเมืองของภูมิภาคนี้ ภายใต้กระแสโลกาภิวัตน์/ข้ามชาตินิยม (globalization/ transnationalism) การวิเคราะห์ให้น้ำหนักกับบริบทที่สำคัญ 3 ช่วง กล่าวคือ ระหว่างสงครามเวียดนาม ที่อีสานถูกกำหนดให้เป็นที่ตั้งฐานทัพทหารอเมริกัน ช่วงต่อมานโยบายส่งเสริมการท่องเที่ยวเพื่อนำรายได้สู่ประเทศ และการแต่งงานข้ามชาติ เงื่อนไขเหล่านี้สะท้อนความหลากหลายซึ่งส่งผลต่อการเพิ่มจำนวน ความหลากหลายทางสัญชาติ (nationality) และปฏิสัมพันธ์ทางสังคมของฝรั่งกับคนท้องถิ่น รวมทั้งความหมายของปฏิสัมพันธ์ดังกล่าวในบริบทที่แตกต่างกันออกไป

**คำสำคัญ:** ฝรั่ง/ชาวตะวันตก อีสาน การแต่งงานข้ามชาติ การท่องเที่ยว สงคราม

<sup>1</sup> บทความนี้ได้รับการสนับสนุนจาก ศูนย์วิจัยพหุลักษณะสังคมลุ่มน้ำโขง คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

## บทนำ

การเดินทางมาสยาม (หรือประเทศไทย) ของชาวตะวันตกเริ่มขึ้นในสมัยกรุงศรีอยุธยา ชาวโปรตุเกสเป็นชาติแรกที่ส่งตัวแทนมาเจรจาการค้ากับสยามในปี พ.ศ. 2054 ซึ่งอยู่ในรัชสมัยสมเด็จพระรามาธิบดีที่ 2 (2034-2072) นอกจากพ่อค้าหรือตัวแทนการค้าแล้วยังมีมิสชันนารีชาวโปรตุเกสเดินทางเข้ามาอยู่อาศัยในกรุงศรีอยุธยาด้วย ระยะเวลาต่อมา ฮอลันดา และอังกฤษมีสัมพันธทางการค้ากับกรุงศรีอยุธยาเช่นกัน ชาวตะวันตกเหล่านี้ (รวมทั้ง ชาวจีนและญี่ปุ่น ที่ค้าขายในกรุงศรีอยุธยา) มีคู่มือของตนเองและอาศัยอยู่เป็นชุมชนในบริเวณท่าเรือ ในสมัยสมเด็จพระนารายณ์มหาราช (2199-2231) พบว่า มีชุมชนชาวต่างชาติ ทั้งโปรตุเกส ฮอลันดา อังกฤษ ญี่ปุ่น และจีน อยู่ทางฝั่งตะวันออกของแม่น้ำเจ้าพระยา (พัชรินทร์ ดารารัตน์ และเยาวลักษณ์ 2550; Wyatt 1984; Hatchison 1985) การเข้ามาอาศัยในสยามของชาวตะวันตกมีมาอย่างต่อเนื่อง และมีจำนวนเพิ่มขึ้นเรื่อยๆ โดยเฉพาะหลังการเปิดประเทศในสมัยพระบาท สมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว และการลงนามในสนธิสัญญาเบารวริง (พ.ศ. 2398) ในสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เป็นเงื่อนไขสำคัญที่เอื้อให้มีชาวตะวันตก (รวมทั้งชาวจีน และชาวต่างชาติอื่น ๆ) เข้ามาในสยามเพิ่มมากขึ้น เหตุผลสำคัญที่สยามเปิดรับชาวต่างชาติมีทั้งเรื่องการค้า ความสัมพันธ์ระหว่างประเทศ และการพัฒนาประเทศสู่ความทันสมัย (พัชรินทร์ ดารารัตน์ และเยาวลักษณ์, 2550)

กล่าวได้ว่า ชาวตะวันตกเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่ปรากฏในประเทศไทยมาเป็นเวลาหลายร้อยปี และมีจำนวนเพิ่มขึ้นเป็นลำดับ คนเหล่านี้ มีทั้งพ่อค้า/นักธุรกิจ/ผู้แทนทางการค้า นักการทูต/เจ้าหน้าที่รัฐจากประเทศต่าง ๆ และมีชนชั้นนารี ดังกล่าวแล้ว หากพิจารณาถึงเพศ งานศึกษาผู้หญิงและเพศภาวะ (gender) ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ของ Barbara Andaya (1998) พบว่า ชาวตะวันตกที่เข้ามาค้าขายในแถบประเทศแถบเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ รวมทั้งสยาม ส่วนใหญ่เป็นผู้ชาย จะมีเฉพาะตัวแทนทางการทูต และเจ้าหน้าที่ระดับสูงที่เดินทางมาทั้งครอบครัว กรณีบริษัทดัทช์ อีสต์ อินเดีย (OVC) ของฮอลันดา เจ้าหน้าที่ระดับที่สูงกว่าพ่อค้า (koopman หรือ merchant) เท่านั้นที่ได้รับอนุญาตให้พาครอบครัวมาด้วย การมีความสัมพันธ์กับผู้หญิงท้องถิ่นเป็นยุทธวิธีการปรับตัวเข้ากับสภาพแวดล้อมใหม่ที่อยู่ใหม่ของชาวต่างชาติ นอกจากนี้ยังเป็นการสนองความต้องการด้านอารมณ์ เป็นวิธีการให้ได้มาซึ่งการให้ความช่วยเหลือทางการค้า ตลอดจนการสร้างเครือข่ายที่โยงใยกับการเจรจาต่อรองในกิจการต่าง ๆ Andaya (1998) เรียกความสัมพันธ์ลักษณะนี้ว่า “การแต่งงานชั่วคราว (temporary marriage)” ในหลาย ๆ กรณี การแต่งงานลักษณะนี้เป็นช่องทางให้ผู้หญิงท้องถิ่นมีบทบาทในการค้าขาย และสามารถพัฒนาจนได้เป็นตัวแทนทางการค้า

เงื่อนไขหรือเหตุผลของการเข้ามาอาศัยในประเทศไทยของชาวตะวันตกไม่มีเฉพาะเรื่องทางการค้าหรือเศรษฐกิจ และความสัมพันธ์ระหว่างประเทศเท่านั้น การขยายอำนาจของประเทศผู้ล่าอาณานิคม การทหาร รวมทั้งจินตนาการข้ามชาติ ล้วนเป็นปัจจัยเอื้อเช่นกัน แต่เกิดขึ้นในบริบททางสังคมและห้วงเวลาที่ต่างกัน หากพิจารณาถึงบริบทเชิงพื้นที่และเวลาที่ชาวตะวันตกอยู่อาศัยในประเทศไทย ไม่ว่าจะในลักษณะถาวรและชั่วคราว จะเห็นได้ว่าในอดีตมักกระจุกตัวในแหล่งศูนย์กลางความเจริญ และศูนย์กลางอำนาจในเขตเมืองหลวง ทั้งกรุงศรีอยุธยา และกรุงเทพฯ อีสานไม่ใช่พื้นที่เป้าหมายที่ดึงดูดชาวต่างชาติ จนกระทั่งในช่วงสงครามเวียดนาม (2508-2518) ประเทศไทยสนับสนุนนโยบายสหรัฐอเมริกา และยินยอมให้ตั้งฐานทัพและกองกำลังระหว่างพักรบ เพื่อแลกกับความช่วยเหลือในการพัฒนาประเทศด้านต่าง ๆ ทั้งการพัฒนาโครงสร้างพื้นฐานด้านการคมนาคมและการสื่อสาร การพัฒนาด้านการเกษตรและระบบการส่งเสริมการเกษตร ภายใต้ข้อตกลงดังกล่าว พื้นที่ 4 จังหวัดในอีสาน (อุดรธานี อุบลราชธานี นครพนม

และนครราชสีมา) ถูกกำหนดเป็นที่ตั้งฐานทัพ เงื่อนไขนี้เป็นจุดเริ่มที่เปิดให้มีทหารอเมริกันจำนวนมาก เข้าสู่อีสาน เมื่อสงครามสิ้นสุดลงนโยบายการส่งเสริมการท่องเที่ยวเพื่อนำรายได้สู่ประเทศ โดยเฉพาะอย่างยิ่งกับกลุ่มนักท่องเที่ยวต่างชาติ ทำให้เกิดเงื่อนไขใหม่ที่ดึงดูดชาวตะวันตกเข้าสู่ประเทศไทย แม้อีสานไม่ใช่ภูมิภาคที่เป็นแหล่งดึงดูดนักท่องเที่ยวชาวต่างชาติ แต่อีสานเป็นภูมิภาค “ส่งออกแรงงาน” สู่ภาคเศรษฐกิจต่าง ๆ รวมทั้งภาคบริการในแหล่งท่องเที่ยวต่าง ๆ ทั้งกรุงเทพฯ พัทยา ภูเก็ต สมุย ดังนั้นปฏิสัมพันธ์ระหว่างชาวอีสานกับชาวตะวันตกจึงดำเนินมาอย่างต่อเนื่อง ผ่านการขยายตัวของ การส่งเสริมการท่องเที่ยว ตามนโยบายของรัฐ ในช่วง 2-3 ทศวรรษที่ผ่านมาการแต่งงานข้ามชาติ เป็นอีกปรากฏการณ์หนึ่งที่ทำให้ชาวต่างชาติ โดยเฉพาะฝรั่งเข้ามาอาศัยในอีสานและประเทศไทยเพิ่มขึ้น

บทความนี้มุ่งทบทวนงานศึกษาหลัก ๆ ที่ผ่านมา เพื่อทำความเข้าใจพัฒนาการ เงื่อนไขต่าง ๆ ของการเข้ามาอยู่ในอีสานของชาวตะวันตก รวมทั้งการเพิ่มจำนวนและความหลากหลายทางเชื้อชาติ (nationality) และปฏิสัมพันธ์ทางสังคมระหว่างชาวต่างชาติเหล่านี้กับคนท้องถิ่น ความหมายของปฏิสัมพันธ์ดังกล่าวภายใต้เงื่อนไขทางสังคม วัฒนธรรม และนโยบายการพัฒนาประเทศที่แตกต่างกันออกไป ทั้งนี้โดยวิเคราะห์ในสามบริบท คือ สงครามเวียดนาม การขยายตัวของ การท่องเที่ยว และการแต่งงานข้ามชาติ ดังกล่าวแล้ว

### สงครามเวียดนามกับทหารอเมริกันในอีสาน

สงครามเวียดนาม หรือที่คนเวียดนามเรียกว่า “สงครามอเมริกัน” เป็นหนึ่งในปรากฏการณ์การขยายอำนาจ และขยายแสนยานุภาพทางการทหารของสหรัฐอเมริกาสู่หลายภูมิภาคในโลก เฉพาะเอเชียมีฐานทัพอเมริกาอยู่ในหลายประเทศ ทั้งไทย ญี่ปุ่น เกาหลีใต้ และฟิลิปปินส์ การปฏิบัติหน้าที่ของทหารอเมริกันในพื้นที่เหล่านี้มีระยะเวลานับสิบปี ได้ส่งผลทั้งต่อการพัฒนาและขยายตัวธุรกิจ โดยเฉพาะยิ่งภาคบริการ และบันเทิง เพื่อรองรับความต้องการทหารเหล่านี้ ปฏิสัมพันธ์ของทหารกับคนท้องถิ่นในหลาย ๆ กรณีพัฒนาไปสู่ความสัมพันธ์ที่มั่นคงจริงจังและการแต่งงานในที่สุด (Cohen, 2003; Enloe, 2000; Panitee, 2009; Patcharin, 2013; Sirijit, 2009) งานศึกษาในหลาย ๆ ประเทศ เช่น ฟิลิปปินส์ ฮองกง รวมทั้งประเทศไทย สะท้อนถึงความเชื่อมโยงของความสัมพันธ์ระหว่างผู้หญิงท้องถิ่นกับทหารที่เกิดขึ้นระหว่างสงคราม กับปรากฏการณ์ เจ้าสาวสั่งทางไปรษณีย์ (mail-ordered bride) และการแต่งงานข้ามชาติที่เกิดขึ้นในทศวรรษต่อ ๆ มา (Cheng, 2007; Constable, 2003; Patcharin, 2013; Tolentino, 1997)

ในกรณีประเทศไทยมีฐานทัพอเมริกัน 7 แห่ง อยู่ในอีสาน 4 แห่ง คือที่จังหวัดอุดรธานี อุบลราชธานี นครพนม และนครราชสีมา ดังกล่าวแล้ว<sup>2</sup> การเป็นที่ตั้งฐานทัพและสถานที่พักผ่อนของกองกำลังระหว่างพักรบ (Rest & Recreation หรือ R&R) ทำให้เกิดธุรกิจบันเทิงและบริการต่าง ๆ ทั้งร้านอาหาร ไนท์คลับ บาร์ โรงแรมและธุรกิจบ้านเช่า ในพื้นที่รอบ ๆ ฐานที่ตั้ง เพื่อสนองตอบความต้องการของทหารอเมริกัน การขยายตัวของธุรกิจเหล่านี้สัมพันธ์กับจำนวนทหารที่เข้ามาปฏิบัติการและพักระหว่างรบ มีการประมาณว่า ช่วงต้นทศวรรษ 2510 มีทหารอเมริกันที่ประจำการในเวียดนามสัปดาห์ละ 6,500 คนเดินทางมาประเทศไทย ในระหว่างพักจากการปฏิบัติหน้าที่ (Weismen, 2000: 182) ช่วงที่มีทหารอเมริกันมากที่สุด (ทั้งผู้มาจากเวียดนามระหว่างพักรบและผู้ปฏิบัติหน้าที่ในประเทศไทย) คือ ปี 2521 มีจำนวน 140,000 คน

<sup>2</sup> อีก 3 แห่ง คือ กรุงเทพฯ (ดอนเมือง) นครสวรรค์ (ตาคลี) และ ชลบุรี (อู่ตะเภา)

(Cohen, 2003: 60) การรองรับทหารเหล่านี้ได้สร้างงานและโอกาสอย่างมหาศาลสำหรับคนท้องถิ่น มีงานหลากหลายลักษณะเกิดขึ้นอย่างมากมาย อีกทั้งมีรายได้หรือค่าจ้างแรงงานสูงเมื่อเปรียบเทียบกับค่าจ้างงานโดยนายจ้างท้องถิ่นไม่ว่าจะเป็นภาครัฐหรือเอกชน เช่น การทำงานสำนักงานในฐานะที่พำนักได้รายได้เป็นสองเท่าของงานราชการและงานลักษณะเดียวกันที่นายจ้างเป็นคนท้องถิ่น (Patcharin, 2013) ส่วนโอกาสการทำงานในบริการ การศึกษาของ Cynthia Enloe (2000) ชี้ให้เห็นว่าการขยายตัวของงานบริการ ซึ่งรวมทั้งธุรกิจบันเทิงและบริการทางเพศ ในพื้นที่ซึ่งเป็นที่ตั้งของกองกำลังทหารหรือฐานทัพในพื้นที่ต่าง ๆ ทั่วโลก ได้ดึงดูดผู้คนโดยเฉพาะอย่างยิ่งผู้หญิงจากชนบทที่ครอบครัวยุติยากและความล้มเหลวในการเกษตร เพื่อทำงานหารรายได้

อีสานไม่ได้เป็นข้อยกเว้น ผู้หญิงจากชนบทและผู้ประสบปัญหาการดำรงชีพหลังไหลเข้าสู่ตัวเมือง อันเป็นที่ตั้งของฐานทัพอเมริกา เพื่อทำงานบริการ ทั้งเป็นพนักงานร้านอาหาร บาร์ ไนต์คลับ เป็นหญิงบริการหรือพาร์ตเนอร์ และ “เมียเช่า” ทำหน้าที่ภรรยาชั่วคราวแก่ทหารอเมริกันระหว่างที่อยู่ในประเทศไทย ไม่เป็นที่แน่ชัดว่าผู้หญิงที่ทำงานในภาคบริการในพื้นที่ R&R มีมากน้อยเพียงใด ในงานของอนันต์ วิริยะพินิจ<sup>3</sup> (2512) ประมาณว่า สถานบันเทิง เช่น บาร์ ไนต์คลับ แต่ละแห่งมีหญิงบริการนับร้อยคน ลักษณะการบริการมีทั้งแบบชั่วคราว (ชั่วคราว) และเมียเช่าซึ่งอาจมีระยะเวลาเป็นสัปดาห์ เป็นเดือนหรือตลอดช่วงที่ปฏิบัติหน้าที่ในประเทศไทย เมียเช่าทำหน้าที่แม่บ้าน ดูแลความเป็นอยู่ และร่วมทำกิจกรรมต่าง ๆ ในชีวิตประจำวัน เพื่อแลกกับค่าตอบแทนตามที่ตกลงกัน Penny Van Esterik (2000) ตั้งข้อสังเกตว่าความสัมพันธ์ระหว่างทหารอเมริกันกับผู้หญิงไทย (ในธุรกิจขายบริการทางเพศ) มีลักษณะที่แตกต่างไปจากความสัมพันธ์ระหว่าง “ผู้ชาย” กับ “ผู้ชาย” บริการทางเพศที่ปรากฏในสังคมไทยในขณะนั้น เช่น ระหว่างหญิงไทยกับชายไทย หรือหญิงไทยกับชายจีน ความสัมพันธ์ระหว่างทหารอเมริกันกับหญิงไทยมีลักษณะแบบ “คูรัก หรือ แฟน” ที่ไม่ได้มีเฉพาะความสัมพันธ์ทางเพศ แต่มีการทำกิจกรรมต่าง ๆ เช่นเดียวกับที่คูรักพึงทำ ในหลายกรณีที่ความสัมพันธ์ที่เกิดขึ้นนำไปสู่การแต่งงาน เมื่อสงครามยุติเมียเช่าส่วนหนึ่งไปใช้ชีวิตกับสามีในต่างแดน แต่ยังคงรักษาความสัมพันธ์กับบ้านเกิด และกลับมาเยี่ยมพ่อแม่เมื่อมีโอกาส งานศึกษาการแต่งงานข้ามชาติของผู้หญิงอีสานในช่วงหลัง (บัวพันธ์ และคณะ, 2548; Panitee, 2008; Patcharin, 2013; Sirijit, 2009; Suriya and Pattana, 2007) พบว่า ฝรั่งในอีสานส่วนหนึ่ง คืออดีตทหารอเมริกันในยุคสงครามเวียดนามที่มาใช้ชีวิตหลังเกษียณกับภรรยา เมื่อเปรียบเทียบกับคนท้องถิ่นฐานะทางเศรษฐกิจที่ดี ทำให้ฝรั่งเหล่านี้มีชีวิตในอีสานอย่างสะดวกสบาย และสามารถให้ช่วยเหลืออุดหนุน ญาติพี่น้อง และชุมชนบ้านเกิดของภรรยาอีกด้วย

ในอีกด้านหนึ่งความสัมพันธ์ระหว่างทหารอเมริกันกับผู้หญิงไทยที่เกิดขึ้นในบริบทดังกล่าว ทำให้มีเด็กลูกครึ่ง เด็กเหล่านี้จำนวนไม่น้อยถูกทอดทิ้งเมื่อพ่อกลับสู่มาตุภูมิหลังสงครามสิ้นสุดลง เนื่องจากแม่มีข้อจำกัดในทักษะการประกอบอาชีพ และส่วนใหญ่มีพื้นฐานทางการศึกษาต่ำและสถานะทางเศรษฐกิจไม่สู้ดี ประกอบกับ “เมียเช่า” ไม่ได้รับการยอมรับจากสังคม ถูกมองเสมือนเป็นตราบาปของสังคมและของผู้หญิงไทย ลูกครึ่งส่วนหนึ่งจึงประสบความลำบากในด้านความเป็นอยู่และถูกทิ้งให้มีชีวิตตามยถากรรม ในขณะที่ลูกครึ่งอีกส่วนหนึ่งประสบความสำเร็จในอาชีพการงานและได้รับการยอมรับจากสังคม โดยเฉพาะอย่างยิ่งผู้ที่ทำงานในธุรกิจบันเทิง มูลนิธิเฟิร์ล เอส บัค ซึ่งให้ความช่วยเหลือเด็กลูกครึ่งที่เกิดระหว่างสงคราม

<sup>3</sup> อนันต์ วิริยะพินิจ เป็นครูที่เคยทำงานร่วมกับ มูลนิธิเฟิร์ล เอส บัค ที่ให้ความช่วยเหลือเด็กลูกครึ่งจากสงครามเวียดนาม



เวียดนาม และประสบความสำเร็จในการดำเนินชีวิต ประมาณว่าในปี 2512 มีเด็กกลุ่มนี้ 2,000 คน มุลนิธิฯ ได้ดำเนินการช่วยเหลือหลายด้าน ทั้งการให้ทุนการศึกษา การพัฒนาทักษะอาชีพ การหาผู้อุปการะ ให้บริจาคเงินช่วยเหลือเด็กและครอบครัว รวมทั้งการหาผู้อุปการะในต่างประเทศที่รับเด็กเหล่านี้เป็นบุตรบุญธรรม (อนันต์ วิริยะพินิจ, 2512)

หากพิจารณาถึงผลกระทบของสงครามเวียดนามในอีสาน คงปฏิเสธไม่ได้ว่ามีความหลากหลาย ทั้งในด้านที่เป็นผลดีและด้านลบ ผลประการหนึ่งของสงครามนี้คือการเกิดเงื่อนไขที่ทำให้ทหารอเมริกัน จำนวนมากเข้ามาสู่อีสาน ปฏิสัมพันธ์ของทหารเหล่านี้กับคนท้องถิ่นโดยเฉพาะอย่างยิ่งผู้หญิงนำมาสู่ความสัมพันธ์ที่มีความหมาย ความมั่นคง และการแต่งงาน ทำให้ผู้ชายเหล่านี้หวนกลับมาใช้ชีวิต หลังเกษียณในอีสาน ในปลายทศวรรษ 2510 แม้สงครามจะสิ้นสุดลงและสหรัฐอเมริกาถอนฐานทัพ จากประเทศไทย ชาวตะวันตกไม่ได้หายไปจากบริบทในการดำเนินชีวิตของชาวอีสาน นโยบายส่งเสริม การท่องเที่ยวเป็นเงื่อนไขใหม่ที่เอื้อให้ชาวอีสานมีปฏิสัมพันธ์กับคนตะวันตกอย่างต่อเนื่อง ภายใต้บริบทใหม่ ชาวตะวันตกไม่ได้มีเฉพาะทหารอเมริกัน แต่มาจากหลากหลายประเทศมากขึ้น

### การท่องเที่ยว กับ ความหลากหลายของฝรั่งในอีสาน

การส่งเสริมการท่องเที่ยวเพื่อนำเงินตราสู่ประเทศ เป็นนโยบายที่รัฐไทยให้ความสำคัญมาโดยตลอด และนโยบายนี้ได้รับการสนองตอบเป็นอย่างดีจากภาคเอกชน ทั้งนักลงทุนท้องถิ่นและนักลงทุนต่างชาติ ชาวต่างชาติจากประเทศที่มีฐานะทางเศรษฐกิจดีเป็นกลุ่มเป้าหมายของการส่งเสริมการท่องเที่ยว จากสถิติ นักท่องเที่ยวที่เพิ่มขึ้นอย่างต่อเนื่อง ตั้งแต่ปลายทศวรรษ 2520 เป็นต้นมา บ่งบอกความสำเร็จของนโยบายนี้ กล่าวคือ จำนวนนักท่องเที่ยวต่างชาติเพิ่มจาก 629,000 คน (2513) ในช่วงต้นทศวรรษ 2510 เป็น 2.8 ล้านคน (2529) ในกลางทศวรรษ 2520 และเพิ่มสูงขึ้นเป็น 13.8 ล้านคน (2549) ในสองทศวรรษต่อมา (สำนักงาน สถิติแห่งชาติ<sup>4</sup>, Truong, 1990) นักท่องเที่ยวเหล่านี้ส่วนใหญ่มาจากประเทศในแถบยุโรป อังกฤษ ออสเตรเลีย และเอเชียที่มีเศรษฐกิจดี เช่น ญี่ปุ่น ในแง่สัดส่วนหญิง-ชายพบว่านักท่องเที่ยวชายมีมากกว่าหญิงเป็นสองเท่า สัดส่วนที่สูงของนักท่องเที่ยวชายสัมพันธ์กับการขยายตัวของ “sex package tours” ซึ่งเป็นรูปแบบหนึ่งของธุรกิจการท่องเที่ยวที่พบในหลายประเทศในเอเชีย ลาตินอเมริกา และแคริบเบียน (Dahles, 2009)

การเติบโตของการท่องเที่ยวที่เกิดควบคู่กับการขยายตัวของธุรกิจขายบริการทางเพศ ถูกอธิบายว่า มีความสัมพันธ์กับเงื่อนไขหลายประการ ทั้งการพัฒนาประเทศที่ให้ความสำคัญกับการเติบโตทางเศรษฐกิจ และมุ่งสู่ความทันสมัย (modernization) ขณะที่ละเลยความเท่าเทียม ความเป็นธรรม และผลกระทบ ต่อวัฒนธรรมท้องถิ่นและวิถีชีวิตผู้คน (ยศ, 2535; Cohen, 1996; Lyttleton, 1994) การพัฒนาลักษณะนี้ ถูกมองว่าบนพื้นฐานของความไม่เท่าเทียมทางเพศ และการกดขี่ผู้หญิง รวมทั้งสะท้อนการแบ่งงาน ระหว่างเพศภายใต้บริบทเศรษฐกิจโลก (international division of labor) ที่เชื่อมโยงกับความเหลื่อมล้ำ ของระดับการพัฒนาเศรษฐกิจของประเทศต่างๆ และการเอาตัวเอาเปรียบที่ผู้หญิงในประเทศกำลังพัฒนา มากยิ่งขึ้น ภายใต้เงื่อนไขดังกล่าว การทำงานในภาคบริการของผู้หญิง รวมทั้งการขายบริการทางเพศ ถูกมองว่าไม่เพียงแต่เป็นวิธีการแก้ปัญหาและการเอาตัวรอดของผู้หญิงและครอบครัวเท่านั้น แต่ยังส่งผล ถึงรายได้ เศรษฐกิจ และความอยู่รอดของประเทศอีกด้วย (Sassen, 2000; Ong, 1985) นอกจากมุมมอง

<sup>4</sup> สืบค้นจาก: [http://service.nso.go.th/nso/nsopublish/service/Top\\_touris.html](http://service.nso.go.th/nso/nsopublish/service/Top_touris.html)

ที่สะท้อนความไม่เท่าเทียมในบริบทโลก (global disparity) การขยายตัวของการท่องเที่ยวและธุรกิจขายบริการทางเพศ ยังถูกเชื่อมโยงกับความเฉพะเจาะจงของบริบททางสังคม วัฒนธรรม และประวัติศาสตร์ของแต่ละพื้นที่ ในกรณีประเทศไทย การขยายตัวอย่างต่อเนื่องของภาคเมือง การพัฒนาและเติบโตของภาคอุตสาหกรรมและบริการ ได้สร้างเงื่อนไขกระตุ้นการอพยพสู่เมืองของผู้ที่อยู่อาศัยในเขตชนบท ความแตกต่างของโอกาสทางเศรษฐกิจเป็นปัจจัยหนึ่งที่อธิบายว่าทำไมคนอีสานจึงอพยพสู่พื้นที่ที่เป็นศูนย์กลางการพัฒนาและเป็นแหล่งท่องเที่ยวเพื่อแสวงหาโอกาสที่ดีกว่าในการดำรงชีพ (Pasuk, 1982; Yos, 1992)

นอกจากความไม่เท่าเทียมแล้ว มีการวิเคราะห์ว่าการเข้าสู่ธุรกิจขายบริการทางเพศของผู้หญิงเชื่อมโยงกับหลายปัจจัยหลายประการทั้งปัญหาครอบครัว ระดับการศึกษาและค่าจ้างแรงงานที่ต่ำ การขาดทักษะอาชีพ การเผชิญสภาพการทำงานที่เลวร้าย ความปรารถนา (desire) ที่เกิดจากการใช้ชีวิตภายใต้กระแสบริโภคนิยมและความทันสมัย (modernity) รวมทั้งความสำนึกในหน้าที่ของแม่ที่ต้องรับผิดชอบเลี้ยงดูลูก และสำนึกในหน้าที่ลูกสาวที่ดีมีความกตัญญู ดูแลเอาใจใส่พ่อแม่ซึ่งเชื่อมโยงกับวัฒนธรรมเกี่ยวกับเพศภาวะ (gender culture) ในสังคมไทยที่ได้รับอิทธิพลจากศาสนาพุทธ (ยศ, 2543; ศุภีมาล 2531; Keyes, 1984; Lyttleton, 1994; Mills, 1999; Pataya, 1999; Thitsa, 1990; Walker and Ehrlich, 1992) นอกจากนี้มีการวิเคราะห์ว่า ประสบการณ์ของผู้คนที่ทำงานในภาคบริการเพื่อสนองตอบความต้องการทหารอเมริกันในช่วงสงครามเวียดนาม ประกอบกับแหล่งบริการและบันเทิงที่เกิดขึ้นในช่วงเวลาดังกล่าว เช่น พัทยาและพัฒน์พงษ์ เอื้อต่อการขยายตัวของการท่องเที่ยวข้ามชาติ (transnational tourism) (Cohen, 1996; Truong, 1990)

งานศึกษาของพัชรินทร์ ลาภานันท์ (Patchatin, 2013) ในหมู่บ้านอีสาน จังหวัดอุดรธานี สะท้อนว่า ผู้หญิงชาวบ้านส่วนหนึ่งเลือกทำงานบริการในแหล่งท่องเที่ยวเหล่านี้ เพื่อทำความรู้จักและสร้างสัมพันธ์กับนักท่องเที่ยวต่างชาติ อันเป็นจุดเริ่มต้นนำไปสู่การแต่งงานข้ามชาติ แม้ว่าความสัมพันธ์ระหว่างนักท่องเที่ยว (ชาย) กับผู้หญิงที่ทำงานบริการในแหล่งท่องเที่ยวเหล่านี้ มักเกิดขึ้นภายใต้บริบทการขายบริการทางเพศ ซึ่งถูกสังคม “ตีตรา” แต่มีผู้หญิงจำนวนหนึ่งที่ตัดสินใจก้าวสู่งานนี้อย่างมีเป้าหมายที่ชัดเจน นั่นคือ การสร้างสัมพันธ์กับฝรั่ง โดยหวังว่าความสัมพันธ์นั้นจะพัฒนาสู่ความผูกพันที่ยั่งยืนและความมั่นคงในชีวิต อย่างไรก็ตาม ความคาดหวังนี้ไม่ได้เป็นจริงในทุกกรณี แต่หากความหวังบรรลุผล ผู้หญิงเหล่านี้มักกลับไปใช้ชีวิตที่บ้านเกิดกับชาวต่างชาติ บางคนลงหลักปักฐานใช้ชีวิตคู่ในแหล่งท่องเที่ยว บางคนติดตามชาวต่างชาติไปใช้ชีวิตในต่างแดน ไม่ว่าจะอยู่แดนไกลแค่ไหนผู้หญิงยังคงรักษาสัมพันธ์กับบ้านเกิดอย่างต่อเนื่อง การอุปการะเลี้ยงดูพ่อแม่ ให้ความช่วยเหลือญาติพี่น้อง สนับสนุนชุมชนบ้านเกิด รวมทั้งการกลับมาเยี่ยมบ้านเกิดอย่างสม่ำเสมอ เป็นสิ่งหนึ่งผู้หญิงและสามีชาวต่างชาติให้ความสำคัญ ความสัมพันธ์กับบ้านเกิดลักษณะนี้พบในการศึกษาผู้หญิงที่ย้ายถิ่นข้ามแดนเพื่อทำงานในภาคบริการและภาคเศรษฐกิจอื่น ๆ เช่นกัน (พัทยา, 2541; สุภางค์, 2542; Pataya, 1999) ด้วยสายสัมพันธ์นี้ฝรั่งไม่ได้หายไปจากวิถีชีวิตคนอีสาน และแม้ว่าภรรยาฝรั่งจะไปใช้ชีวิตในต่างแดน และแม้ว่าสงครามเวียดนามจะสิ้นสุดลงหลายทศวรรษแล้ว

ในทางตรงข้ามการท่องเที่ยวกลับทำให้คนอีสานมีปฏิสัมพันธ์กับฝรั่งหลากหลายสัญชาติมากขึ้น ทั้งจากหลายประเทศในยุโรป ออสเตรเลีย อังกฤษ รวมทั้งอเมริกา ผ่านความสัมพันธ์หรือแต่งงานข้ามชาติ ในช่วง 2-3 ทศวรรษที่ผ่านมา อีสานเป็นพื้นที่ชาวตะวันตกเข้ามาอาศัยอยู่เพิ่มขึ้น ทั้งในลักษณะการลงหลักปักฐานอย่างถาวรและอยู่ชั่วคราวในขณะที่ยังคงทำงานในประเทศมาตุภูมิ การทำความเข้าใจการแต่งงานข้ามชาติสะท้อนปฏิสัมพันธ์และประสบการณ์ของฝรั่งในสังคมอีสาน ตลอดจนความหมายของความสัมพันธ์ข้ามลักษณะนี้ และพลวัตอันเป็นผลจากความสัมพันธ์นี้ต่อชุมชนท้องถิ่น

## การแต่งงานข้ามชาติ กับ เชยฝรั่ง ในอีสาน

การแต่งงานข้ามชาติ (หรือการแต่งงานข้ามวัฒนธรรม) มักถูกมองเชื่อมโยงกับเงื่อนไขทางวัตถุหรือมิติทางเศรษฐกิจ มุมมองนี้ปรากฏทั้งในงานวิชาการ ในสื่อกระแสหลัก และในชีวิตประจำวันเมื่อพูดถึงการแต่งงานระหว่างฝรั่งกับผู้หญิงไทย โดยเฉพาะอย่างยิ่งผู้หญิงชนบทอีสาน อย่างไรก็ตามการศึกษาที่ผ่านมาสะท้อนว่าความสัมพันธ์ข้ามแดนลักษณะนี้มีความซับซ้อน และครอบคลุมมากกว่าประเด็นทางเศรษฐกิจ การแต่งงานข้ามชาติถูกมองว่า เป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการเปลี่ยนแปลงทางสังคมที่สัมพันธ์กับการเผชิญหน้าระหว่างโลกและท้องถิ่น (global and local encounter) และส่งผลต่อพลวัตและวิถีชีวิตของคนท้องถิ่น (the production of locality) (Appadurai, 1996; Suzuki, 2005; Levitt et al., 2003) โดยเฉพาะอย่างยิ่งในประเด็นที่เชื่อมโยงกับเรื่องเพศภาวะ เพศวิถี ในบริบทการแต่งงานและครอบครัว (Patcharin, 2013; Ratana, 2005; Suriya and Pattana, 2007)

การศึกษาการแต่งงานข้ามชาติระหว่างผู้หญิงไทยกับผู้ชายฝรั่งที่ผ่านมา มีประเด็นร่วมสองประการ ประการแรกงานการศึกษาเกือบทั้งหมดพูดถึงกรณีผู้หญิงอีสาน ซึ่งแสดงให้เห็นว่า ผู้หญิงที่เข้าสู่ความสัมพันธ์นี้มาจากภาคอีสานเป็นส่วนใหญ่ ประการที่สอง การศึกษาส่วนใหญ่ให้ความสำคัญกับประสบการณ์ผู้หญิง โดยอธิบายภายใต้กรอบคิด เพศภาวะและเพศวิถี (gender and sexuality) การย้ายถิ่นข้ามชาติ (transnational migration) เพศภาวะและผู้กระทำการ (gender and agency) และทรัพยากรครัวเรือน ซึ่งอิงกับแนวคิดทรัพยากร (resource profile approach) (บัวพันธ์ และคณะ, 2548; พัทยา, 2541; สุภางค์ และคณะ, 2542; ataya, 1999; Panitee, 2009; Patcharin, 2013; Ratana, 2005; Sirijit, 2009) ส่วนงานที่ให้ความสำคัญผู้ชายฝรั่งมีอยู่อย่างจำกัด และเป็นการศึกษาในช่วงสองทศวรรษที่ผ่านมา

แม้จุดเน้นการศึกษาคือการที่ผ่านมามีอยู่ที่ยังประสบการณืผู้หญิง แต่งานเหล่านี้สะท้อนข้อมูลเกี่ยวกับเชยฝรั่ง หลายประการ ประการแรก เชยต่างชาตินี้มีความหลากหลายทั้งในแง่ สัญชาติ อายุ และอาชีพ งานวิจัยของพัชรินทร์ (Patcharin, 2013) ในชุมชนชนบทแห่งหนึ่ง ในจังหวัดอุดรธานี พบว่า ชุมชนนี้มีผู้หญิงที่แต่งงานกับชาวต่างชาติ 159 คน ร้อยละ 82 เป็นชายชาวตะวันตกที่มาจาก 15 ประเทศ ครึ่งหนึ่งของเชยต่างชาติ มีอายุระหว่าง 41-60 ปี ร้อยละ 20 อายุต่ำกว่า 41 ปี และอีกร้อยละ 20 อายุมากกว่า 60 ปี ชาวต่างชาติเหล่านี้ร้อยละ 40 ทำงานเกี่ยวกับการใช้แรงงาน (blue collar work) ร้อยละ 19 ทำงานที่ต้องใช้ความรู้ และทักษะ (professional work) เช่น วิศวกร ตำรวจ แพทย์ และครูสอนภาษา ร้อยละ 6 เป็นเจ้าของธุรกิจ และมีผู้เกษียณอายุงานร้อยละ 13 ประการที่สอง เชยฝรั่งมีส่วนอย่างสำคัญในการจัดการและการรักษาความสัมพันธ์ในครอบครัวข้ามวัฒนธรรม และความสัมพันธ์กับญาติพี่น้องและกับชุมชนบ้านเกิดของภรรยา รวมทั้งการสนับสนุนผู้หญิงให้สามารถทำหน้าที่ลูกกตัญญู ซึ่งเป็นหน้าที่ของลูกที่สังคมไทยให้ความสำคัญและให้คุณค่าอย่างมาก ประการที่ 3 ในแง่เศรษฐกิจพบว่า พฤติกรรมการใช้จ่ายเงินของเชยฝรั่งและครอบครัว ส่งผลต่อการเพิ่มผลิตภัณท์มวลรวมของภูมิภาคอีสาน ในขณะที่เดียวกัน การแต่งงานข้ามชาติส่งผลต่อการยกระดับเศรษฐกิจของครัวเรือนอีกด้วย (บัวพันธ์ และคณะ, 2548; วิไลวรรณ, 2551) ประการที่สี่ ฐานะทางเศรษฐกิจที่ดีขึ้นของเมียฝรั่งและครอบครัว ทำให้ได้รับการยอมรับ และการยกย่องจากคนในชุมชน (บัวพันธ์ และคณะ, 2548) ประการที่ห้า ธรรมเนียม การบริโภค และแบบแผนการใช้ชีวิตของเมียฝรั่งได้รับอิทธิพลวัฒนธรรมและวิถีการดำเนินชีวิตแบบตะวันตก ซึ่งมีความแตกต่างจากคนส่วนใหญ่ในชุมชน ความแตกต่างนี้บ่งบอกสถานะทางสังคมที่ต่างไปจากเดิม และสะท้อนถึงการเลื่อนชั้นทางสังคม (social mobility) ภายใต้โครงสร้างการจัดช่วงชั้นทางสังคมของชุมชนชนบท

(พัชรินทร์, 2558) งานศึกษาเหล่านี้สะท้อนให้เห็นว่าการแต่งงานข้ามชาติส่งผลต่อพลวัตในสังคมอีสานในหลายมิติ ทั้งเศรษฐกิจ วิถีชีวิตและวัฒนธรรม รวมทั้งตำแหน่งแห่งที่ของผู้คนภายใต้โครงสร้างของสังคมหมู่บ้าน

หากพิจารณาการศึกษาที่ให้ความสำคัญกับเขยฝรั่ง งานของสุริยา สมุทคุปต์ และ พัฒนา กิติอาษา (Suriya and Pattana, 2007) ถือได้ว่าเป็นการศึกษาชิ้นแรกๆ ที่วิเคราะห์ให้เห็นถึงความเชื่อมโยงของปรากฏการณ์ “เขยฝรั่ง” ในอีสาน กับ ตลาดการแต่งงานในบริบทสังคมโลก (global marriage market) ที่มีความสัมพันธ์กับเชื้อชาติ (race) เพศภาวะ เพศวิถี รวมทั้งความหมายของการแต่งงานข้ามชาติในมิติทางเศรษฐกิจเชิงวัฒนธรรม (cultural economy) สุริยาและพัฒนา มองว่า ผู้ชายฝรั่งแต่งงานกับผู้หญิงอีสานบนพื้นฐานความปรารถนาที่จะมีภรรยาเป็นชาวตะวันออก (gendered orientalizing project) และความต้องการใช้ชีวิตหลังเกษียณในประเทศตะวันออก ด้วยฐานะทางเศรษฐกิจที่มั่นคง ลักษณะท่าทางและรูปร่างหน้าตาที่ดี ทันสมัย ทำให้ฝรั่งเป็น “ตัวเลือก” ที่ดี สำหรับผู้หญิงอีสานการแต่งงานกับฝรั่งเป็น cross-border hypergamy คือการที่ผู้หญิงแต่งงานกับผู้ชายต่างชาติที่มีฐานะทางเศรษฐกิจและสังคมที่ดีกว่า ภายใต้ความสัมพันธ์นี้ผู้ชายฝรั่งรับผิดชอบการสนับสนุนครอบครัวด้านการเงิน (provider) ส่วนผู้หญิงมีบทบาทในการดูแล เอาใจใส่ และรับผิดชอบในงานบ้าน (home-maker) การแบ่งบทบาทและความรับผิดชอบลักษณะนี้ตอกย้ำถึงวัฒนธรรมเรื่องเพศภาวะในสังคมไทย

งานศึกษาของ Kristen Hill Maher and Megan Lafferty (2514) ชี้ถึงความสัมพันธ์ของบทบาทในการสนับสนุนครอบครัว (provider) กับการได้รับการยอมรับของเขยฝรั่งในครอบครัว ซึ่งเชื่อมโยงกับระยะเวลาที่ผู้ชายเหล่านี้อาศัยในชุมชนอีสาน Maher and Lafferty เสนอว่า บนพื้นฐานความแตกต่างของระบบเงินตราและความไม่เท่าเทียมทางเศรษฐกิจในบริบทโลก (global economy) เอื้อต่อการสนับสนุนครอบครัวภรรยาของเขยฝรั่ง บทบาทการสนับสนุนครอบครัวแสดงถึงอัตลักษณ์ความเป็นชาย และส่งผลต่อสถานภาพและการยอมรับจากครอบครัวผู้หญิงและจากชุมชน ในขณะเดียวกันบทบาทนี้เป็นแรงเสริมอำนาจความเป็นชาย โดยเฉพาะในช่วงแรกที่เข้ามาอยู่ในอีสาน ในบริบทนี้เขยฝรั่งอยู่ในสถานะที่ได้เปรียบ (privileged white men) เมื่อเทียบกับคนท้องถิ่น ในอีกแง่หนึ่ง การอาศัยในต่างแดน ใช้ชีวิตภายใต้สภาพแวดล้อมและวัฒนธรรมที่แตกต่าง ข้อจำกัดด้านภาษาและการสื่อสาร ตลอดจนวิถีการดำเนินชีวิตและการบริโภคที่อยู่บนฐานวัฒนธรรมที่แตกต่างกัน ทำให้เขยฝรั่งต้องเผชิญกับ “ความเป็นอื่น” มีชีวิตที่แปลกแยกและโดดเดี่ยว เงื่อนไขเหล่านี้ประกอบกับความแตกต่างระหว่างอายุ ความคาดหวังของผู้หญิงและครอบครัวต่อความมั่นคงทางเศรษฐกิจ ทำให้เขยฝรั่งตระหนักในความไม่มั่นคงของความสัมพันธ์และความคาดหวังที่จะใช้ชีวิตในอีสาน Maher and Lafferty เสนอว่า อัตลักษณ์ความเป็นชายและสถานะที่ได้เปรียบของเขยฝรั่งมีแนวโน้มที่จะถดถอยลงเรื่อยๆ ตามระยะเวลาที่ผู้ชายเหล่านี้อาศัยในอีสาน ข้อค้นพบจากการศึกษานี้สะท้อนมายาคติของความเชื่อ/จินตนาการว่าด้วยความเหนือกว่าของชาวตะวันตก

การศึกษาอีกเรื่องหนึ่งให้ความสำคัญในประเด็น ความเป็นชาย (masculinities) โดยศึกษาผ่านประสบการณ์ของนักท่องเที่ยวชาวตะวันตกในแหล่งท่องเที่ยวกลางคืน (sex tourist) และเขยฝรั่งในหมู่บ้านอีสานที่ส่วนใหญ่ผ่านประสบการณ์การเป็นนักท่องเที่ยว และเริ่มพัฒนาความสัมพันธ์กับภรรยาชาวอีสานในแหล่งท่องเที่ยวเหล่านี้ (contact zone) (Thompson, Pattana, Suriya 2016) ข้อเสนอหลักของผู้เขียนคือ การทำความเข้าใจในความแตกต่างของอัตวิสัยความเป็นชาย (masculine subjectivities) (ความคิด ความรู้สึกประสบการณ์ในช่วงเวลาหนึ่ง-ผู้เขียน) กับอัตลักษณ์ความเป็นชาย (masculine identities)

ซึ่งเกิดจากการประกอบสร้างทางสังคมและวัฒนธรรม บทความให้ความสำคัญกับข้อถกเถียงเชิงแนวคิดที่ใช้ในการศึกษาพลวัตความเป็นชาย ในขณะที่เดียวกันสะท้อนถึงการต่อรองและจัดการกับภาพลักษณ์ sex tourist ที่ถูกสังคมตีตรา ภาพในอุดมคติของการเป็นผู้ชายที่ดี (good men) สถานะการเป็นชายฝรั่ง ความคิดความรู้สึกต่อตนเอง (sense of self) โดยเฉพาะในประเด็นเงินตรากับการแต่งงาน/ความรัก ความรู้สึกต่อบทบาทในการสนับสนุนครอบครัว (provider) และความคาดหวังของคนทั้งในชุมชนอีสาน และในแหล่งท่องเที่ยวต่อบทบาทดังกล่าว รวมทั้งความคาดหวังของตนเองต่อการใช้ชีวิตในวัยหลังเกษียณกับภรรยาในชุมชนอีสาน ประเด็นเหล่านี้ส่งผลต่ออัตวิสัยความเป็นชาย และอัตลักษณ์ความเป็นชายที่ก่อรูปในบริบทการเป็นชายฝรั่งในอีสาน ซึ่งทั้ง sex tourist และชายฝรั่ง ต้องเผชิญและต่อรอง

ความหลากหลายและซับซ้อนของปฏิสัมพันธ์ ความคิด ประสบการณ์ และอัตลักษณ์ของชายฝรั่งในอีสานเป็นประเด็นที่ยังต้องมีการศึกษา การทำความเข้าใจคนกลุ่มนี้และความสัมพันธ์ข้ามชาติที่ยืดเยื้อ ชายฝรั่งกับชุมชนอีสานเผยให้เห็นแง่มุมของการเปลี่ยนแปลงอีสานภายใต้พลวัตสังคมโลก เรื่องราวของชายฝรั่ง เมียฝรั่ง sex tourist รวมทั้งชาวบ้านอีสานที่สะท้อนผ่านงานศึกษาที่ผ่านมา ทำให้เห็นว่าผู้คนเหล่านี้ไม่ได้เพิกเฉยต่อการเปลี่ยนแปลงและโอกาสการสร้างความมั่นคงในชีวิต แม้ว่าโอกาสและทางเลือกที่เกิดขึ้นจะถูกให้ความหมายและคุณค่าแตกต่างกันออกไป

## บทส่งท้าย

บทความนี้เผยให้เห็นถึงพลวัตและความหลากหลายของเงื่อนไขต่าง ๆ ที่ส่งผลต่อการเข้ามาอยู่อาศัยในอีสานของฝรั่งหรือชาวตะวันตกจากประเทศต่าง ๆ ในอดีตการค้า ความสัมพันธ์ระหว่างประเทศ และการพัฒนาประเทศสู่ความทันสมัย เป็นปัจจัยสำคัญที่เอื้อให้สยามเปิดรับชาวตะวันตก ในช่วงสงครามเวียดนามเหตุผลทางการเมือง การทหาร รวมทั้งความสัมพันธ์ระหว่างประเทศ เป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้พื้นที่อีสานหลายจังหวัดถูกกำหนดเป็นที่ตั้งฐานทัพและสถานที่พักผ่อนของทหารอเมริกาที่ปฏิบัติหน้าที่ในเวียดนาม กล่าวได้ว่าสงครามเวียดนามนับเป็นจุดเริ่มความสัมพันธ์ระหว่างชาวอีสานกับฝรั่ง นโยบายส่งเสริมการท่องเที่ยวเพื่อนำมาซึ่งรายได้ของประเทศเป็นอีกเงื่อนไขหนึ่งที่ทำให้ชาวอีสานมีปฏิสัมพันธ์กับคนตะวันตกอย่างต่อเนื่อง แม้สงครามเวียดนามจะสงบลง ปรากฏการณ์ “ชายฝรั่ง” ที่เกิดขึ้นในช่วง 2-3 ทศวรรษที่ผ่านมา สะท้อนถึงเงื่อนไข “ผู้กระทำการ” ของผู้ที่เกี่ยวข้องกับปรากฏการณ์นี้ ผู้กระทำการเหล่านี้ไม่ได้ละเลยโอกาสที่เกิดขึ้นภายใต้บริบทความเชื่อมโยงระหว่างท้องถิ่น (local) และโลก (global) โอกาสที่ผู้คนเหล่านี้มองว่าเป็นทางเลือกในการแสวงหาความมั่นคงในชีวิต ในอีกแง่หนึ่งการทบทวนงานที่ผ่านมาสะท้อนว่าการแต่งงานข้ามชาติส่งผลต่อวิถีชีวิตชาวอีสานและชุมชนอีสานในหลากหลายมิติ พลวัตท้องถิ่นที่เกิดขึ้นที่เป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการเปลี่ยนแปลงทางสังคมในยุคโลกาภิวัตน์ที่ไม่อาจปฏิเสธการเผชิญหน้าระหว่างโลกกับท้องถิ่น (global and local articulation)

อย่างไรก็ตาม การศึกษาชาติพันธุ์ในสังคมอีสานที่ผ่านมา กล่าวได้ว่าไม่ได้ให้ความสำคัญกับชาวตะวันตกเมื่อเปรียบเทียบกับชาติพันธุ์อื่น ๆ ในขณะที่ฝรั่งในอีสานมีแนวโน้มเพิ่มขึ้นเรื่อยๆ และความสัมพันธ์กับคนท้องถิ่นมีความหลากหลายและซับซ้อนยิ่งขึ้นเช่นกัน ดังนั้น ประเด็นฝรั่งในอีสาน (และในภูมิภาคอื่น ๆ) เป็น “พื้นที่” วิจัยที่ยังต้องมีการศึกษา ค้นคว้าเพื่อทำความเข้าใจ อีกทั้งกรอบคิดและแนวทางการศึกษายังต้องมีการพัฒนา



### บรรณานุกรม

- บัวพันธ์ พรหมพักพิง และคณะ. (2548). การแต่งงานข้ามวัฒนธรรมของผู้หญิงในชนบทอีสาน. ขอนแก่น: คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น.
- พัชรินทร์ ลาภานันท์ ดารารัตน์ เมตตาริกานนท์ และเยาวลักษณ์ อภิชาติวัลลภ. (2550). การแต่งงานข้ามวัฒนธรรม : การศึกษาสถานภาพองค์ความรู้. ขอนแก่น: ศูนย์พหุลักษณะวิจัยลุ่มน้ำโขง มหาวิทยาลัยขอนแก่น.
- พัทธา เรือนแก้ว. (2541). หญิงไทยในเยอรมนี : กรณีการย้ายถิ่นโดยใช้การแต่งงานเป็นเครื่องมือ. กรุงเทพฯ: โครงการสตรีและเยาวชนศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- ยศ สันตสมบัติ. (2535). แม่หญิงสีขาวตัว ชุมชนและการค้าประเวณีในสังคมไทย. กรุงเทพฯ: ชุมชนท้องถิ่นพัฒนา.
- วิไลวรรณ เทียงตรง. (2551). ผลกระทบของกลุ่มสมรสชาวต่างชาติที่มีต่อเศรษฐกิจอีสาน. *มนุษยศาสตร์ สังคมศาสตร์*, 25(1), 33-55.
- ศุภีมาล นฤมล. (2531). นางงามตุ๊กกระจาก : การศึกษากระบวนการกลายเป็นหมอนวด. กรุงเทพฯ: สถาบันไทยคดีศึกษามหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- สุภางค์ จันทวานิช และคณะ. (2542). การย้ายถิ่นของหญิงไทยไปเยอรมนี : สาเหตุ ชีวิตความเป็นอยู่ และผลกระทบของในประเทศไทยและเยอรมนี. กรุงเทพฯ: คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- อนันต์ วิริยะพินิจ. (2512). เด็กผมแดง: ลูกกระเปาะที่อเมริกาทั้งในไทย. มุลนิธิเฟิร์ด เอส บัค. (เอกสารอัดสำเนา).
- Andaya, B. W. (1998). From Temporary Wife to Prostitute: Sexuality and Economic Change in Early Modern Southeast Asia. *Journal of Women's History*, 9(4), 11-34.
- Cheng, S. (2007). R and R on a Hardship Tour: GIs and Filipina Entertainers in South Korea. In G. Herdt and C. Howe(Ed), *21<sup>st</sup> Century Sexualities: Contemporary Issues in Health, Education, and Rights* (pp.203-208). London and New York, Routledge.
- Cohen, E. (1996). *Thai Tourism : Hill Tribes, Islands and Open-Ended Prostitution*. Bangkok: White Lotus Press.
- \_\_\_\_\_. (2003). Transnational Marriage in Thailand: The Dynamics of Extreme Heterogamy. In Thomas G. Baure and Bob McKercher(Ed), *Sex and Tourism: Journeys of Romance, Love, and Lust* (pp. 57-82). New York, The Haworth Hospitality Press.
- Constable, N. (2003). *Romance on a Global Stage: Pen Pals, Virtual Ethnography, and “Mail-Order” Marriages*. Berkeley: University of California Press.
- Dahles, H. (2009). Romance and Sex Tourism. In Michael Hitchcock, Victor T. King and Michael Parnwell(Ed), *Tourism in Southeast Asia: Challenges and New Directions* (pp. 222-235). Copenhagen, NIAS Press.
- Hutchison, E. W. (1985). *Adventurers in Siam in the Seventeenth Century*. Bangkok: D.D. Books.



- Keyes, C. F. (1984). Mother or Mistress but Never a Monk: Buddhist Notions of Female Gender in Rural Thailand. *American Anthropologist*, 11(2), 223-241.
- Lyttleton, C. (1994). The Good People of Isan: Commercial Sex in Northeast Thailand. *The Australian Journal of Anthropology*, 5(3), 257-279.
- Maher, K. H. and Lafferty, M. (2014). White migrant masculinities in Thailand and paradoxes of Western privilege. *Social & Cultural Geography*, 15(4), 427-448.
- Mills, Mary B. (1999). *Thai Women in the Global Labor Force*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Ong, A. (1985). Industrialization and Prostitution in Southeast Asian. *Southeast Asia Chronicle*, 96, 2-6.
- Pasuk Phongpaichit. (1982). *From Peasant Girls to Bangkok Masseuses*. Geneva: ILO.
- Pataya Ruenkaew. (1999). “Marriage Migration of Thai Women to Germany”, a paper presented at the 7<sup>th</sup> International Conference on Thai Studies, Amsterdam, July 4-8.
- Patcharin Lapanun. (2013). *Logics of Desire and Transnational Marriage Practices in a Northeastern Thai Village*, Ph.D. Dissertation, Vrije University Amsterdam, the Netherlands.
- Panitee Suksomboon. (2009). *Thai Migrant Women in the Netherlands: Cross-Cultural Marriages and Families*, Ph.D . Dissertation, Leiden University.
- Ratana Tosakul Boonmathya. (2005). “Cross-Cultural Marriages and Transnational Gender Mobility: Experiences of Village Women from Northeastern Thailand”, a paper presented at the 9<sup>th</sup> International Conference on Thai Studies, Illinois.
- Sassen, S. (2000). Women’s Burden: Counter-geographies of Globalization and the Feminization of Survival. *Journal of International Affairs*, 53(2), 503-524.
- Sirijit Sununta. (2009). *Global Wife, Local Daughter: Gender, Family and Nation in Transnational Marriages in Northeast Thailand*, Ph.D. Dissertation, University of British Columbia.
- Suriya Smutkupt and Pattana Kitiarsa. (2007). “The Business of Marrying the Orient and Its Vicissitudes: Farang Husbands and Isan Wives on the Global Cultural Stage”, a paper presented in Southeast Asia Center 20<sup>th</sup> Anniversary Celebration Conference on Religious, Ethnicity and Modernity: Identity and Social Practice in Asia, organized by Southeast Asia Center, University of Washington, Seattle, October 5-6.
- Thompson, E. C., Pattana Kitiarsa, and Suriya Smutkupt. (2016). From Sex Tourist to Son-in-Law: Emergent Masculinities and Transient Subjectivities of Farang Men in Thailand. *Current Anthropology*, 57(1), 53-71.
- Truong, T.D. (1990). *Sex, Money, and Morality: The Political Economy of Prostitution and Tourism in South-East Asia*. London: Zed.
- Tolentino, R. B. (1996). Bodies, Letters, Catalogs: Filipinas in Transnational Space. *Social Text*, 48, 469-476.
- Van Esterik, P. (2000). *Materializing Thailand*. Oxford, UK: Berg.

- Walker, D. and Ehrlich, R. (1992). *Hello My Big Big Honey!: Love Letter to Bangkok Bar Girls and Their Revealing Interviews*. Bangkok: Dragon Dance Publications.
- Weisman, J. R. (2000). *Tropes and Traces: Hybridity, Race, Sex, and Responses to Modernity in Thailand*, Ph.D. Dissertation, University of Washington, United State.
- Wyatt, D. K. (1984). *Thailand: A Short History*. Bangkok: Thai Watana Panich.



# อีสาน รัฐชาติ และมายาคติ

1. อุดมคติวิทยาว่าด้วยคนชาติพันธุ์อีสาน 416  
ภายใต้กระบวนการสร้างภาพของความเป็นอื่น  
ในแบบเรียนสังคมศึกษาร่วมสมัย  
*ชรินทร์ มั่งคั่ง และชัชวาลย์ บุตรทอง*  
.....
2. ว่านอนสอนง่าย: ความเป็นคนอีสานที่ถูกสร้าง 430  
โดยรัฐชาติ  
*ปริญญา รสจันทร์*  
.....
3. อีสานในม่านมายาคติ 449  
*สุภีร์ สมอนา*  
.....

## อุดมคติวิทยาว่าด้วยคนชาติพันธุ์อีสานภายใต้กระบวนการสร้างภาพของความเป็นอื่น ในแบบเรียนสังคมศึกษาร่วมสมัย

ชรินทร์ มั่งคั่ง

ชัชวาลย์ บุตรทอง

ภาควิชาหลักสูตร การสอนและการเรียนรู้ คณะศึกษาศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

### บทคัดย่อ

วาทกรรม “คนอีสาน” ในแบบเรียนวิชาสังคมศึกษา ได้ถูกประดิษฐ์ขึ้นมาเพื่อสร้างความชอบธรรมให้กับนโยบายของรัฐต่อการพัฒนาภูมิภาคของประเทศ ปรัชญาการณที่เกิดขึ้นภายใต้วิถีคิดร่วมสมัยได้ฉายภาพความเป็นจริงของคนอีสานในจินตนาการของคนไทย ภาพตัวแทนความยากจน ความโง่ ความเจ็บป่วย ความแห้งแล้ง การเป็นกลุ่มคนชายขอบจึงเป็นภาพตัวแทนในวิถีคิดของสังคมโลกในขณะเดียวกันแบบเรียนกลับลดทอนพลังอำนาจทุนทางวัฒนธรรมของคนชาติพันธุ์อีสาน ประสบการณ์สาธารณะในแบบเรียนรัฐชาติกลับมีอิทธิพลต่อการสร้างภาพตัวแทนของคนชาติพันธุ์อีสานที่หลากหลายให้กลายเป็น “คนอีสาน” ในอุดมคติวิทยาร่วมสมัยผ่านพื้นที่ทางกายภาพของคนในสังคมไทย กลไกที่ก่อให้เกิดความเป็นคนอีสานได้ก่อตัวขึ้นอย่างชัดเจนตั้งแต่มีหลักสูตรแบบแผนในพุทธศักราช 2503 จนถึงหลักสูตรแกนกลางการศึกษาขั้นพื้นฐาน พุทธศักราช 2551 นับเป็นเวลากว่าครึ่งศตวรรษที่คนชาติพันธุ์อีสานได้ถูกทำให้เป็น “คนอีสาน” ในวิถีคิดของคนในสังคมอย่างต่อเนื่อง ภาพคนอีสานในมายาคติที่ถูกสร้างขึ้นจากแบบเรียนจึงไม่ต่างกับคนชาติพันธุ์ที่อยู่ในแต่ละภูมิภาคของประเทศ ซึ่งการได้รับผลกระทบจากระบบการศึกษาที่เน้นความเป็นเอกภาพได้ตีตราในฐานะคนไร้ศักดิ์ศรี คนบ้านนอก ความพ่ายแพ้ในการช่วงชิงทรัพยากรคนรับใช้ ตัวตลก คนขอทาน ซึ่งประเด็นทางสังคมที่เกิดขึ้นล้วนมาจากการประดิษฐ์สร้างทุนทางวัฒนธรรมที่ถูกหล่อหลอมจากหลักสูตรและกระบวนการจัดการศึกษาในระบบโรงเรียน

**คำสำคัญ:** อุดมคติวิทยาร่วมสมัย คนชาติพันธุ์อีสาน แบบเรียนสังคมศึกษา วาทกรรม

## บทนำ

### ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา

การเริ่มต้นด้วยการพิจารณาปรัชญาและแนวคิดที่ว่าด้วย “คนอื่น” ช่วยให้ท่านทั้งหลายที่กำลังอ่านงานเขียนชิ้นนี้ได้มองเห็นภาพรวมของงานได้ชัดเจนมากยิ่งขึ้น กล่าวได้ว่าในงานที่เกี่ยวข้องกับการพิจารณาปรัชญาและแนวคิดที่ว่าด้วยคนอื่นเท่าที่ผ่านมา มีนักสังคมวิทยาและมานุษยวิทยาหลายคนที่ยพยายามให้คำอธิบายถึงสาเหตุและการก่อตัวที่เกิดขึ้นว่าเป็นผลมาจากการจัดวางเงื่อนไขหรือการกำหนดตำแหน่งแห่งที่ผ่านความสัมพันธ์ระหว่าง “ภาพของคนอื่น” และ “ภาพของตัวเอง” ความเกี่ยวเนื่องกันอย่างซับซ้อนของความสัมพันธ์ระหว่างภาพทั้งสองดังกล่าวข้างต้น ล้วนแล้วแต่มีส่วนเชื่อมโยงกับคำ 2 คำ คือ “อคติ” และ “อุดมคติ” อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ กล่าวได้ว่าทั้งอคติและอุดมคติได้ถูกสร้างขึ้นมาจากในวิถีคิดของคนในสังคมด้วยวิธีการต่าง ๆ ทั้งผ่านการรับรู้ การเรียนรู้ ตลอดจนการสั่งสมชุดประสบการณ์ วิถีคิดซึ่งมีหน้าที่สร้างคำอธิบายให้กับคำตอบต่าง ๆ มากมายที่เกิดขึ้นอย่างซับซ้อน

อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาได้ดังนั้นแล้วก็อาจพบว่า อคติหรืออุดมคติดังกล่าวนั้นเมื่อเกิดขึ้นกับคนทั่ว ๆ ไปก็ย่อมไม่มีผลกระทบกระเทือนในวงกว้าง หากแต่เมื่อไรก็ตามสิ่งนั้นได้เกิดขึ้นในวิถีคิดของนักคิด นักปรัชญา หรือนักวิชาการก็ตาม มันก็อาจมีอิทธิพลและขยายตัวเป็นวงกว้าง และในท้ายที่สุดแล้วย่อมพัฒนาไปสู่ “วาทกรรม” ที่เป็นเครื่องมืออันทรงอำนาจอย่างยิ่งยวดในการที่จะเลือกจัดวางให้สิ่งหนึ่ง ๆ อยู่ในตำแหน่งแห่งที่หนึ่ง ๆ ได้ หรือกำหนดให้สิ่งหนึ่ง ๆ ไม่สมควรอยู่ในตำแหน่งแห่งที่บางแห่งก็ย่อมได้เช่นกัน เมื่อเป็นเช่นนั้นดังที่กล่าวมา การอ้างอิงไปถึงงานเขียนของนักสังคมวิทยาหรือนักมานุษยวิทยา เพื่อให้เห็นภาพของอคติหรืออุดมคติให้ชัดเจนขึ้น ผู้เขียนจึงขอยกเอาปรัชญาสำคัญที่ใช้อธิบายบทบาทหน้าที่ (Function) ของกระบวนการก่อตัวที่เป็นส่วนหนึ่งของวิถีคิดและกระบวนการสร้างความเป็นอื่น ซึ่งเป็นนักคิดในสำนักชิคาโก อย่างเช่น จอร์จ เฮอริเบิร์ต มีด (George Herbert Mead) และชาร์ลส์ คูลลีย์ (Charles Cooley) ได้เสนอไว้

สำหรับแนวคิดของจอร์จ เฮอริเบิร์ต มีด (George Herbert Mead) ที่มีความสนใจในประเด็นพฤติกรรมเชิงสังคมศาสตร์ของมนุษย์ ได้เสนอว่า ในท้ายที่สุดแล้วนั้นมนุษย์ย่อมมีลักษณะของการเป็นผู้กระทำที่มีการควบคุมตนเอง ไม่ใช่ผู้ถูกกระทำอย่างที่ใคร ๆ เข้าใจทั้งสิ้น ในวิถีคิดของมีดจึงมองว่า การจัดวางตำแหน่งแห่งที่และตัวตนเป็นสิ่งที่เกิดจากกระบวนการปฏิสัมพันธ์ทางสังคมที่มีลักษณะของการกระทำระหว่าง “บุคคล” กับ “ผู้อื่น” ที่ทำให้ตัวตนประกอบด้วยส่วนย่อย 2 ส่วนสำคัญ คือ ในส่วนที่เป็นตัวตนที่เป็นไปตามความคิดของตัวเอง และตัวตนที่เป็นไปตามความคิดของผู้อื่นซึ่งมีส่วนสัมพันธ์กันอย่างเกี่ยวโยง

ส่วนในวิถีคิดของชาร์ลส์ คูลลีย์ (Charles Cooley) ก็ได้เสนอประเด็นที่น่าสนใจซึ่งไม่แตกต่างจากนี้มากนัก แนวคิดเกี่ยวกับตัวตนของคูลลีย์ถูกเสนอไว้อย่างน่าสนใจว่า ตัวตนเป็นสิ่งที่เกิดจากการสร้างและดำรงอยู่ของบางสิ่งบางอย่างผ่านการสะท้อนและการประเมินจาก “ผู้อื่น” โดยเฉพาะภาพสะท้อนของสังคม ซึ่งล้วนแล้วแต่มีอิทธิพลอย่างมากต่อการกำหนดสถานะตัวตนของบุคคล เนื่องจากภาพสะท้อนที่ผู้อื่นสร้างให้นั้นมีส่วนสัมพันธ์อย่างยิ่งต่อการรับรู้เกี่ยวกับตนเอง ในวิถีคิดของมีดเรียกทฤษฎีที่ว่านี้ว่า “ตัวตนที่เห็นจากกระจกเงา” (Looking-Glass Self) (สุภาวงศ์ จันทวานิช, 2552: 112-4)

อาจกล่าวได้ว่า เมื่อพิจารณาทั้งแนวคิดของมีดและคูลลีย์ จะพบว่าในท้ายที่สุดทั้งสองแนวคิด ล้วนแล้วแต่ให้ความสำคัญกับการกำหนดสร้างตัวตนผ่านอิทธิพลที่เกิดจากการกระทำและวิถีคิดของ “ผู้อื่น” การสร้างข้อสรุปสำคัญอย่างการใช้ทฤษฎี Looking-Glass Self หรือแม้แต่การพิจารณาในแง่ที่ว่าบุคคล



จะเลือกพิจารณาและซึมซับเอาตัวตนทั้งสอง ซึ่งเป็นตัวตนที่เกิดจากการควบคุมตนเองและตัวตนที่เกิดจากการควบคุมให้เป็นไปตามความคิดของคนอื่น ย่อมมีผลต่อการอธิบายความหมายของความเป็น “คนอื่น” อย่างเช่น “คนอีสาน” ในงานเขียนชิ้นนี้ได้เป็นอย่างดี

หากกลับมาพิจารณาคำว่า “คนอีสาน” เสียใหม่ โดยอาศัยกรอบแนวคิดทฤษฎีที่หลากหลาย ก็อาจช่วยให้เกิดกระบวนการทำความเข้าใจแบบใหม่ภายใต้ปรากฏการณ์นิยมที่เกิดขึ้นว่า “คนอีสาน” ก็เป็นส่วนหนึ่งของผลผลิตที่เกิดจากการจัดวางตำแหน่งแห่งที่ของบุคคลในสังคมผ่านเงื่อนไขของการประทับตรา การเรียกชื่อ ภาพตัวแทน และการสร้างภาพของความทรงจำร่วมของสังคม อันเกิดจากเครื่องมือของรัฐ ดังเช่น ระบบการศึกษา ระบบหลักสูตร หรือแม้แต่กระทั่งแบบเรียนด้วยก็ตาม อาจกล่าวได้ว่า กระบวนการและเงื่อนไขที่มีส่วนสัมพันธ์ต่อการจัดวางและกำหนดตำแหน่งแห่งที่ของคนอีสานในสำนักโดยทั่วไปของคนในสังคม ส่วนหนึ่งเป็นผลมาจากพลังทางการศึกษาที่ทำหน้าที่ในการผลักดันพลังทางการเมืองและการเคลื่อนไหวไปสู่ปฏิบัติการในทางสังคมของระบบรัฐ เพื่อกำหนดบทบาทและการเข้าถึงทรัพยากรของกลุ่มคน

ดังนั้น “คนอีสาน” ในบทความนี้ ผู้เขียนจึงขอเสนอประเด็นหลักที่มุ่งเน้นไปที่การให้ความสำคัญกับกระบวนการจัดการศึกษาภายใต้ระบบโรงเรียน หลักสูตร และวิถีคิดที่เป็นผลมาจากเงื่อนไขดังกล่าวข้างต้น คำถามสำคัญของเนื้อความทั้งหมดนี้จึงมีความครอบคลุมในประเด็นของกระบวนการสร้างอคติและอุดมคติให้เกิดขึ้นในวิถีคิดของผู้คนผ่านกระบวนการเรียนรู้และระบบการศึกษา ซึ่งล้วนแล้วแต่มีความเกี่ยวข้องกับหลักสูตรและแบบเรียนโดยเฉพาะการเลือกใช้คำอธิบายภายใต้สถานการณ์ร่วมสมัย ดังเช่น หลักสูตรการศึกษาขั้นพื้นฐาน พุทธศักราช 2521 ปรับปรุง 33 หลักสูตรการศึกษาขั้นพื้นฐาน พุทธศักราช 2544 โดยเฉพาะการเน้นความสำคัญของการวิเคราะห์และสังเคราะห์ข้อมูลของหลักสูตรแกนกลางการศึกษาขั้นพื้นฐาน พุทธศักราช 2551 ดังนั้นมากกว่าบทบาทหน้าที่ของหลักสูตรและแบบเรียนในการทำหน้าที่เป็นกรอบคิดของการจัดการศึกษาแล้ว หน้าที่สำคัญอีกประการหนึ่งที่แฝงเร้นอยู่ภายใต้ข้อความระหว่างบรรทัดและตัวอักษรคือกระบวนการจัดวางตำแหน่งแห่งที่ของคนในสังคม

### วัตถุประสงค์ของการศึกษา

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาทำความเข้าใจเกี่ยวกับความเป็นมาของกระบวนการก่อรูปก่อร่างของคนชาติพันธุ์อีสานผ่านกระบวนการสร้างภาพของความเป็นอื่นในจินตนาการของคนในสังคมจากแบบเรียนวิชาสังคมศึกษาร่วมสมัย โดยพิจารณาพร้อมกับกรอบคิดและทฤษฎีทางสังคมวิทยาว่าด้วย “คนอื่น” “อคติ” “อุดมคติ” และ “วาทกรรม”

### วิธีการศึกษา

งานเขียนชิ้นนี้เป็นงานเขียนเชิงสังเคราะห์เอกสารและทฤษฎี

## สรุปและอภิปรายผล

### “คนอีสาน” การก่อรูปก่อร่าง ในประวัติศาสตร์สังคมไทย

หากพิจารณาในแง่ของประวัติศาสตร์จะพบว่า คนอีสานเกิดขึ้นมาพร้อมกับกระบวนการทำให้กลายเป็นสมัยใหม่ที่มีปฏิบัติการอย่างต่อเนื่อง อาจกล่าวได้ว่า “คนอีสาน” คือส่วนหนึ่งในความสำเร็จภายใต้กระบวนการประดิษฐ์สร้างทางวิถีคิดของรัฐ ในการจัดวางตำแหน่งแห่งที่ของคนในสังคม นับเป็นเวลากว่าศตวรรษที่ความเป็นอีสานได้ก่อตัวขึ้นอย่างชัดเจนท่ามกลางเหตุผลทางการเมือง การเริ่มต้นพิจารณาตั้งแต่เหตุผลของการเปลี่ยนแปลงนามมณฑลในช่วงเวลาราวทศวรรษ 2400 เป็นต้นมา คือจุดเริ่มต้นที่ชี้ให้เห็นกระบวนการก่อรูปก่อร่างของ “คนอีสาน” ที่เริ่มมีความชัดเจนขึ้นในประวัติศาสตร์สังคมไทย

อย่างไรก็ตาม กระบวนการกลายเป็นอีสานนอกเหนือจากการสร้างความเปลี่ยนแปลงภายใต้สถานการณ์ของความเป็นสมัยใหม่แล้ว ความสำคัญอีกประการหนึ่งคือการที่ผู้คนเริ่มมีความเข้าใจอำนาจเหนือพื้นที่ลาวซึ่งเริ่มขึ้นตั้งแต่สมัยพระเจ้ากรุงธนบุรี จนถึงสมัยรัชกาลที่ 2 การเปลี่ยนแปลงเรื่องการรับรู้อำนาจเหนือพื้นที่อีสานเกิดขึ้นภายหลังจากเมื่อมีคนลาวจำนวนหนึ่งได้หลีกเลี่ยงความวุ่นวายทางการเมืองจากอาณาจักรลาวเข้ามาตั้งถิ่นฐานในอีสานแล้วขอพึ่งพระบรมโพธิสมภาร ความต้องการแรงงานที่เป็นเหตุผลส่วนหนึ่งของจุดมุ่งหมายทางการเมืองของรัฐโบราณในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ทำให้รัฐบาลสยามเล็งเห็นประโยชน์ที่เกิดขึ้นจากการเข้ามาของคนลาวในอีสาน จึงให้มีการตั้งบ้านเมืองขึ้นในบริเวณที่ราบสูงทางตอนใต้ของแม่น้ำโขง หรือภาคตะวันออกเฉียงเหนือในปัจจุบัน (ไพฑูริย์ มีกุล, 2517)

ต่อมาในสมัยรัชกาลที่ 3 เกิดเหตุการณ์เจ้าอนุวงศ์ขึ้น หากพิจารณาความน่าสนใจของเหตุการณ์นี้อาจกล่าวได้ว่า การปะทะกันระหว่างเจ้าอนุวงศ์ผู้นำรัฐบาลลาว และรัชกาลที่ 3 ในการแย่งชิงพื้นที่ทับซ้อนที่เกิดขึ้นอย่างอีสาน จนนำไปสู่สงครามระหว่างกรุงเทพฯ กับเวียงจันทน์ในปี พ.ศ. 2369 และจบลงด้วยความปราชัยของลาว โดยกองทัพสยามได้ทำลายนครเวียงจันทน์จนสิ้นซากไม่สามารถดำรงตนเป็นศูนย์กลางอำนาจของชุมชนลุ่มน้ำโขงได้อีกต่อไป ประกอบกับเจ้าอนุวงศ์ถูกควบคุมตัวลงมารบที่กรุงเทพฯ และสิ้นพระชนม์ลง สงครามครั้งนี้ก่อให้เกิดการกวาดต้อน “ครัวลาว” ครั้งยิ่งใหญ่เข้ามาไว้ในเขตอีสาน โดยรวมกลุ่มกันตั้งเป็นบ้านเมืองขึ้นเพื่อป้องกันไม่ให้ทางเวียงจันทน์สามารถรวบรวมกำลังพลและขยายอำนาจได้อีก จึงทำให้ในช่วงนั้นอีสานมีกำลังคนจำนวนมาก ภายใต้สถานการณ์เช่นนี้ได้ นำสู่ความชอบธรรมของรัฐไทยในการที่จะเข้ามาปกครองดูแลผู้ที่ด้อยกว่าดังเช่นเมืองน้อยใหญ่ในเขตชนันท์ครีมา ซึ่งแสดงให้เห็นผ่านนโยบายความพยายามในการกลืนกลายลาวอีสานให้เข้ามาเป็นส่วนหนึ่งโดยได้สร้างสำนึกของผู้คนผ่านการยึดโยงอยู่กับพื้นที่ซึ่งถูกกำหนดและนิยามความหมายจากส่วนกลาง (ไพฑูริย์ มีกุล, 2517)

ต่อมาในรัชสมัยรัชกาลที่ 5 ความเป็นรัฐจารีตที่ดำเนินมาหลายทศวรรษสิ้นสุดลงเพราะรัฐไทยได้ดำเนินการปฏิรูปประเทศเพื่อสร้างรัฐชาติสมัยใหม่ มีการกำหนดเขตแดนที่แน่นอนอันเป็นกฎหมายที่แสดงให้เห็นถึงขอบเขตพระราชอำนาจที่แท้จริง ซึ่งสัมพันธ์กับการจัดการปกครองที่รวมอำนาจจากหัวเมืองใหญ่น้อยเข้ามารวมศูนย์ไว้ที่องค์พระมหากษัตริย์เพียงผู้เดียว นอกจากนี้ การสร้างรัฐสมัยใหม่ยังต้องกลืนกลายผู้คนหลากหลายให้เป็นส่วนหนึ่งส่วนเดียวกัน ทั้งในเรื่องการเมือง เชื้อชาติ รวมถึงวัฒนธรรม ในกระบวนการดังกล่าวนี้ ภูมิภาคอีสานเป็นพื้นที่สำคัญแห่งหนึ่งที่ถูกรัฐไทยนำมาผนวกรวมไว้เพราะอยู่ติดกับดินแดนลาวที่ตกเป็นอาณานิคมของฝรั่งเศสในปี พ.ศ. 2436 การดำเนินนโยบายปฏิรูปอีสานในช่วงนี้ นำมาสู่การเปลี่ยนแปลงของสังคมท้องถิ่นครั้งสำคัญ โดยอธิบายได้ใน 3 ประเด็น คือ ประเด็นแรก เป็นการผนวกอีสานเข้ากับภูมิศาสตร์ไทยผ่านการปฏิรูปการปกครองอันมีผลต่อการก่อตัวและการลดทอนการก่อตัว

ของท้องถิ่น ส่วนในประเด็นที่สอง ใช้การสถาปนาอุดมการณ์รัฐชาติและปลูกฝังอุดมการณ์ให้กับคนท้องถิ่น ซึ่งมีผลต่อการรับรู้ในความเป็นไทย และสุดท้ายในประเด็นที่สาม มีการใช้ประวัติศาสตร์ชาติเพื่อการสร้างความทรงจำร่วมกับคนท้องถิ่น

อาจกล่าวได้ว่า นโยบายของราชสำนักสยามได้แผ่ขยายอิทธิพลและส่งผลกระทบต่อการจัดโครงสร้างทางการเมืองสมัยใหม่ มีการเปลี่ยนแปลงชื่อเรียกมณฑลในภาคตะวันออกเฉียงเหนือเพื่อชี้ให้เห็นถึงลักษณะความเป็นหนึ่งเดียวกัน ดังนี้ว่า

“...ลักษณะการปกครองแบบเดิมนิยมให้เป็นอย่างต่างประเทศราชาธิราช (Empire) อันมีเมืองคนต่างชาติต่างภาษาเป็นเมืองขึ้นอยู่ในพระราชอาณาเขต จึงถือว่าเมืองชายพระอาณาเขต 3 มณฑล (มณฑลลาวเฉียง มณฑลลาวพวน และมณฑลลาวกาว) นั้นเป็นเมืองลาว และเรียกชาวเมืองซึ่งอันที่จริงเป็นชนชาติไทยว่า “ลาว” แต่ลักษณะการปกครองอย่างนั้นพ้นเวลาอันสมควรแล้ว ถ้าคงไว้จะกลับให้โทษแก่บ้านเมือง จึงทรงพระราชดำริให้แก้ไขลักษณะการปกครอง เปลี่ยนเป็นอย่างพระราชอาณาเขต (Kingdom) ประเทศไทยรวมกัน...”

(สมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพ, หน้า 304-6 อ้างใน ไพฑูลย์ มีกุล, 2517)

“หัวเมืองชั้นในที่ได้รวมเมืองเข้าเป็นมณฑลจัดการเทศาภิบาลนั้น ได้ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้เรียกชื่อมณฑลตามพื้นที่อันสมควรแล้วแต่มณฑลชั้นนอกนั้น ยังมีได้เรียกชื่อมณฑลตามพื้นที่ให้เป็นระเบียบเดียวกัน” ครั้นถึงวันที่ 5 มิถุนายน พ.ศ. 2442 จึงทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ประกาศให้ “...เมืองนครจำปาศักดิ์ เมืองอุบลราชธานี เมืองศรีสะเกษ แลหัวเมืองอื่น ๆ รวมเรียกอยู่ว่า มณฑลลาวนั้น... ให้เรียกว่า **มณฑลตะวันออกเฉียงเหนือ...**”

(ราชกิจจานุเบกษา, 16: 140 วันที่ 11 มิถุนายน ร.ศ. 118)

จากหลักฐานที่ปรากฏชี้ให้เห็นกระบวนการก่อร่างสร้างตัวของคนอีสานไว้ตั้งแต่ พ.ศ. 2442 ด้วยการออกประกาศเปลี่ยนแปลงนามมณฑล ภายใต้กระบวนการเดียวกันนั้น พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมหลวงสรรพสิทธิประสงค์ ทรงพยายามแก้ไขโดยโปรดให้มีสารตราตั้งเป็นทางการโดยทั่วไปว่ายังได้มีการสำรวจสำมะโนครัว ซึ่งได้มีการออกกฎหมายห้ามการระบุว่าเป็นชาติลาว เขมร ส่วย ผู้ไท ฯลฯ แต่ให้ใช้สัญชาติไทยเหมือนกันหมด

“...แต่นี้สืบไปให้เจ้าหน้าที่แต่ละแผนกทุกหัวเมืองใหญ่น้อยในมณฑลตะวันออกเฉียงเหนือเมื่อมีการสำรวจสำมะโนครัว หรือหากมีราษฎรมาติดต่อที่ต้องการใช้แบบพิมพ์ทางราชการให้ปฏิบัติใหม่ โดยกรอกในช่องสัญชาตินั้นว่า **ชาติไทยบังคับสยาม ทั้งสิ้นห้ามมิให้ลงหรือเขียนในช่องสัญชาติว่า ชาติลาว ชาติเขมร ส่วย ผู้ไท ฯลฯ ดังที่เคยปฏิบัติมาแต่ก่อนเป็นอันขาด...**”

สัญญาณดังกล่าวมานี้ อาจกล่าวได้ว่าเป็นเครื่องมือชิ้นแรกที่ได้ผลอยู่มาก นับได้ว่าเป็นจุดเริ่มต้นของการหลอมรวมเอาวิธีคิดและกระบวนการด้วยวิธีการผูกโยงเรื่องราวของคนอีสานเข้าไว้ด้วยกันให้เป็นส่วนหนึ่งส่วนเดียวกับรัฐบาลสยามผ่านชื่อที่ใช้เรียกแทนตน

ต่อมาในปี พ.ศ. 2443 พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว มีพระบรมราชโองการเหนือเกล้าสั่งว่า ให้มีการเปลี่ยนแปลงชื่อมณฑลอีกครั้งเพื่อให้มีความเหมาะสม โดยทรงตั้งให้มีความสัมพันธ์ทิศของโบราณมีอยู่เป็นคำสั้นเรียกว่าชื่อมณฑลที่เรียกอยู่แต่เดิม โดยให้เปลี่ยนชื่อมณฑลที่ 4 ดังกล่าวมาข้างต้นเสียใหม่ คือ มณฑลตะวันออก ให้เรียก มณฑลบูรพา มณฑลตะวันออกเฉียงเหนือ ให้เรียก มณฑลอีสาน<sup>1</sup> มณฑลฝ่ายเหนือ ให้เรียก มณฑลอุดร และมณฑลตะวันตกเฉียงเหนือ ให้เรียก มณฑลพายัพ ตามลำดับ (ราชกิจจานุเบกษา 17: 620 วันที่ 27 มกราคม 119) ดังนั้นการปรากฏตัวของ “คนอีสาน” ในฐานะคนที่อาศัยอยู่ในมณฑลอีสานจึงเป็นจุดเริ่มต้นของคนอีสานในปัจจุบัน

อาจกล่าวได้ว่า จุดเริ่มต้นของการก่อรูปก่อร่างของ “อีสาน” ในประวัติศาสตร์สังคมไทยล้วนแล้วแต่มีความเกี่ยวข้องกับการเมืองสมัยอาณานิคมที่รัฐบาลของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงเลือกใช้เป็นเครื่องมือในการจัดวางตำแหน่งแห่งที่ของคนในสังคมไว้อย่างมั่นคง เพื่ออ้างสิทธิ์และความชอบธรรมในการปกครองและป้องกันปัญหาการรุกรานจากชาติตะวันตก “คนอีสาน” ถูกทำให้เป็นคนไทยอย่างเต็มตัวในเชิงสัญลักษณ์ แต่อาจกล่าวได้ว่าในทุกวิถีแห่งวิถีคิดยังคงถูกผสมกลมกลืนกับวัฒนธรรมร่วมอย่างเช่นลาวเอาไว้อย่างเหนียวแน่น

### “แบบเรียน” กับวาทกรรมทางการเมืองในการจัดวางตำแหน่งแห่งที่ของคนในสังคม

ในงานวิทยานิพนธ์หลายชิ้นทั้งในระดับบัณฑิตศึกษาหรือระดับปริญญาโทปริญญาตรีบัณฑิต งานหลายชิ้นดังกล่าวนี้ได้พยายามชี้ให้เห็นอิทธิพลของหลักสูตรและแบบเรียนว่าเป็นเครื่องมือในการกำหนดบทบาทหน้าที่เงื่อนไข รวมถึงการจัดวางตำแหน่งแห่งที่ของคนในสังคมซึ่งเป็นเครื่องมือที่สำคัญของรัฐ กล่าวได้ว่าในงานที่สะท้อนให้เห็นบทบาทของการจัดวางตำแหน่งแห่งที่ของคนในสังคมที่เด่นชัดชิ้นหนึ่ง ดังเช่นงานของภัทรา อังคนาวิศัลย์ ที่ทำการศึกษาวิเคราะห์เนื้อหาของแบบเรียนไทยที่กระทรวงศึกษาธิการให้การยอมรับระหว่างปี พ.ศ. 2475 ถึง พ.ศ. 2516 งานศึกษาดังกล่าวได้สะท้อนให้เห็นความพยายามในการให้ความหมายทางการเมืองแก่การเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ. 2475 และระบอบประชาธิปไตยที่เกิดขึ้นในช่วงเวลานั้น ภัทราได้ตั้งสมมติฐานในงานศึกษาชิ้นนี้ว่า เนื้อหาของแบบเรียนไทยในช่วงระหว่างปี พ.ศ. 2475 ถึง พ.ศ. 2516 ให้ความหมายเกี่ยวกับการเปลี่ยนแปลงการปกครองและระบอบประชาธิปไตยในทางที่เป็นเครื่องมือเพื่อสร้างความชอบธรรมให้แก่กลุ่มชนชั้นนำในสังคมและมีความเปลี่ยนแปลงไปตามบริบททางการเมือง เศรษฐกิจ และสังคมอย่างต่อเนื่อง (ภัทรา อังคนาวิศัลย์, 2548) อาจกล่าวได้ว่าในงานของภัทรา จุดมุ่งหมายที่มากกว่าความต้องการจะชี้ให้เห็นถึงเนื้อหาในแบบเรียนที่ทำหน้าที่เป็นเครื่องมือในการกำหนดความชอบธรรมของชนชั้นนำอยู่ตลอดเวลาแล้ว แต่ยังต้องการนำเสนอภาพของพลังในการจัดวางตำแหน่งแห่งที่ของคนในสังคมซึ่งเป็นผลมาจากอิทธิพลของหลักสูตรและแบบเรียนที่ทำหน้าที่ผ่านกระบวนการเรียนรู้และการถ่ายทอดองค์ความรู้อย่างเป็นระเบียบแบบแผนในระบบโรงเรียนอย่างต่อเนื่องตลอดเวลาอีกด้วย

<sup>1</sup> ปัจจุบันเขียน “มณฑลอีสาน” ตามแบบแผนปัจจุบัน

นอกจากนั้น งานอีกชิ้นที่พยายามชี้ให้เห็นถึงบทบาทและอิทธิพลของแบบเรียนในฐานะที่เป็นเครื่องมือและกลไกของรัฐในการกำหนดและผูกโยงความสัมพันธ์ภายใต้ระบบคิดในบางยุคสมัย ดังเช่นงานของ สุมินทร์ จุฑาทกร วิทยานิพนธ์ระดับมหาบัณฑิต ที่ให้ความสนใจศึกษาในประเด็นทางประวัติศาสตร์การเมือง ในรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว โดยอาศัยการจัดระบบการศึกษาของชาติเป็นต้นแบบ สุมินทร์เสนอว่า การจัดการศึกษานั้นถือว่าเป็นกลไกในการผลิตบุคลากรให้เป็นผู้ที่มีความรู้และมีความรับผิดชอบในด้านต่าง ๆ เพื่อที่จะทำการสร้างสรรค์สังคมนั้น ๆ อย่างไรก็ตาม หากแต่เมื่อมีการพิจารณาในบริบททางสังคมและการเมืองอาจพบว่าระบบการศึกษาได้เข้ามาทำหน้าที่เสมือน “โรงงาน” ที่จะทำให้นักศึกษาที่ถูกกล่อมเกลารับการศึกษาอันเป็นผู้ที่ยอมรับต่ออำนาจทางการเมืองที่ดำรงอยู่ช่วงเวลาขณะนั้น (สุมินทร์ จุฑาทกร, 2529)

อาจกล่าวได้ว่า ในท้ายที่สุดแล้วหากพิจารณาในอีกแง่หนึ่งจะพบว่าความสัมพันธ์ระหว่างการศึกษาและการเมืองก็เป็นสิ่งที่แยกออกจากกันได้ยาก นับเป็นเวลาหลายศตวรรษนับตั้งแต่การจัดการศึกษาได้เกิดขึ้นในสังคม การศึกษาได้ถูกเชื่อมโยงให้เข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของการยึดโยงระหว่างอำนาจของชนชั้นนำทางการเมืองและการจัดวางตำแหน่งแห่งที่ของคนในสังคมเพื่อกำหนดบทบาท พลังและหน้าที่ความรับผิดชอบ รวมถึงการสร้างภาพของ “ตัวเรา” และภาพของ “คนอื่น” ให้มีความชัดเจนมากยิ่งขึ้น ดังนั้นทั้งงานของ ภัทรา อังคนาวิศิษฐ์ และงานของสุมินทร์ จุฑาทกร หรืองานชิ้นอื่น ๆ ที่พยายามนำเสนอในแง่เดียวกันก็ตาม ล้วนแล้วแต่พยายามชี้ให้เห็นว่าการศึกษาคำหน้าที่บางอย่างในทางการเมืองอยู่ตลอดเวลา ซึ่งมีส่วนในการจัดวางวิถีคิดของผู้คนในสังคมด้วย

### “ความร่วมมือสมัย” ในแบบเรียนวิชาสังคมศึกษากับการก่อรูปของคนอีสาน

ความร่วมมือสมัยของแบบเรียนวิชาสังคมศึกษา การเลือกพิจารณาเฉพาะบทบาทอันเป็นอิทธิพลของหนังสือแบบเรียนวิชาสังคมศึกษา ที่มีการกำหนดหลักสูตรการศึกษาขั้นพื้นฐาน พุทธศักราช 2503 ให้มีผลบังคับเป็นหลักสูตรแม่บทในการกำหนดกรอบและรูปแบบการจัดการศึกษาของสถานศึกษาต่างๆ ทั่วประเทศ หลักสูตรดังกล่าวได้เปลี่ยนวิธีคิดและมุมมองด้านการจัดการศึกษาอย่างน่าสนใจ กล่าวคือมีการกำหนดจุดมุ่งหมายเพื่อให้พลเมืองทุกคนได้รับการศึกษาตามควรแก่อัตภาพ ได้รับการศึกษาอยู่ในโรงเรียนจนอายุ 15 ปีบริบูรณ์ เป็นอย่างน้อย ในการจัดการศึกษานั้นเพื่อสนองความต้องการของสังคมและบุคคล โดยให้สอดคล้องกับแผนเศรษฐกิจและแผนการปกครองประเทศ เนื้อหาสาระที่จัดในระดับประถมศึกษาตอนต้น มี 6 หมวดใหญ่ คือ คณิตศาสตร์ วิทยาศาสตร์ สังคมศึกษา ภาษาไทย ศิลปะศึกษา พละนาฏย สำหรับระดับประถมศึกษาตอนปลาย เพิ่มหมวดวิชาภาษาอังกฤษและหัตถศึกษา ในระดับมัธยมศึกษาตอนต้นทั้งสายสามัญและสายอาชีพ ต้องเรียนเลขคณิตและพีชคณิตตลอดทั้ง 3 ปี ระดับมัธยมศึกษาตอนปลาย แบ่งเป็น 3 แผนก คือ แผนกทั่วไป วิทยาศาสตร์ และศิลปะ (สุพัตรา ชุมเกต, 2527)

หลักสูตรประถมศึกษา พุทธศักราช 2521 มีจุดมุ่งหมายเพื่อให้ผู้เรียนเป็นคนดีมีคุณธรรม ให้มีความรู้ความสามารถ มีความสุข รวมทั้งเป็นพลเมืองดีของสังคมและประเทศชาติ เนื้อหาสาระที่เรียนมี 4 กลุ่ม คือ กลุ่มทักษะ (ไทย-คณิต) กลุ่มประสบการณ์ชีวิต กลุ่มลักษณะนิสัย และกลุ่มการงานหลักสูตรประถมศึกษา พุทธศักราช 2521 (ฉบับปรับปรุง 2533) มีจุดมุ่งหมายเพื่อมุ่งพัฒนาผู้เรียนให้สามารถพัฒนาคุณภาพชีวิตให้พร้อมที่จะทำประโยชน์เพื่อสังคมภายใต้ระบอบประชาธิปไตยอันมีพระมหากษัตริย์เป็นประมุข เนื้อหาสาระมี 5 กลุ่ม กลุ่มทักษะในหลักสูตร 2521 เปลี่ยนเป็นกลุ่มทักษะที่เป็นเครื่องมือการเรียนรู้ และเพิ่มกลุ่ม



ประสบการณ์พิเศษ ส่วนหลักสูตรมัธยมศึกษา พุทธศักราช 2521 (ฉบับปรับปรุง 2533) มีจุดมุ่งหมายเพื่อพัฒนาคุณภาพชีวิตและการศึกษาต่อให้สามารถทำประโยชน์เพื่อสังคมในระบบอบประชาธิปไตยอันมีพระมหากษัตริย์เป็นประมุข เนื้อหาสาระที่เรียนประกอบด้วย วิชาบังคับแกน (ภาษาไทย วิทยาศาสตร์ คณิตศาสตร์ สังคมศึกษา พลานามัย และศิลปะศึกษา) วิชาบังคับเลือก วิชาเลือกเสรี และกิจกรรม (กระทรวงศึกษาธิการ, 2526)

หลักสูตรการศึกษาขั้นพื้นฐาน พุทธศักราช 2544 (กรมวิชาการ, 2544) มีจุดมุ่งหมายมุ่งพัฒนาคนไทยให้เป็นมนุษย์ที่สมบูรณ์ เป็นคนดี มีปัญญา มีความสุข และมีความเป็นไทย มีศักยภาพในการศึกษาต่อและประกอบอาชีพ แบ่งระดับการศึกษาเป็น 4 ช่วงชั้น สาระการเรียนรู้มี 8 กลุ่มสาระ คือ ภาษาไทย คณิตศาสตร์ วิทยาศาสตร์ สังคมศึกษา ศาสนา และวัฒนธรรม สุขศึกษาและพลศึกษา ศิลปะ การงานอาชีพและเทคโนโลยี และภาษาต่างประเทศ และกิจกรรมพัฒนาผู้เรียน จากการใช้หลักสูตรพบว่ามีความล้าสมัยในผู้ปฏิบัติการในสถานศึกษา หลักสูตรเน้นเกินไป ปัญหาในการเทียบโอน และปัญหาคุณภาพผู้เรียนในด้านความรู้ ทักษะ และคุณลักษณะอันพึงประสงค์ จึงเปลี่ยนมาใช้หลักสูตรแกนกลางการศึกษาขั้นพื้นฐาน พุทธศักราช 2551 โดยเพิ่มสมรรถนะสำคัญของผู้เรียนและคุณลักษณะอันพึงประสงค์ของผู้เรียน ส่วนเนื้อหาสาระยังคงใช้ 8 กลุ่มสาระ เหมือนหลักสูตร 2544 แต่หลักสูตรกำหนดตัวชี้วัดมาให้ ส่วนกิจกรรมพัฒนาผู้เรียนนั้นเพิ่มกิจกรรมบำเพ็ญประโยชน์เพื่อสังคมด้วย

หลักสูตรแกนกลางการศึกษาขั้นพื้นฐาน พ.ศ. 2551 จัดทำขึ้นเพื่อให้เขตพื้นที่การศึกษา หน่วยงานระดับท้องถิ่นและสถานศึกษานำไปเป็นกรอบและทิศทางพัฒนาหลักสูตรและจัดการเรียนการสอน จากข้อค้นพบในการศึกษาวิจัยและติดตามผล การใช้หลักสูตรการศึกษาขั้นพื้นฐาน พุทธศักราช 2544 ที่กล่าวถึง ประกอบกับข้อมูลจากแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ ฉบับที่ 10 เกี่ยวกับแนวทางการพัฒนาคนในสังคมไทย และจุดเน้นของกระทรวงศึกษาธิการในการพัฒนาเยาวชนสู่ศตวรรษที่ 1 จึงเกิดการทบทวนหลักสูตรการศึกษาขั้นพื้นฐาน พุทธศักราช 2544 เพื่อนำไปสู่การพัฒนาหลักสูตรแกนกลางการศึกษาขั้นพื้นฐาน พุทธศักราช 2551 ที่มีความเหมาะสม ชัดเจน ทั้งเป้าหมายของหลักสูตรในการพัฒนาคุณภาพผู้เรียน พัฒนาเศรษฐกิจและสังคม พัฒนาประเทศพื้นฐานในการดำรงชีวิต การพัฒนาสมรรถนะและทักษะ และกระบวนการนำหลักสูตรไปสู่การปฏิบัติในระดับเขตพื้นที่การศึกษาและสถานศึกษา โดยได้มีการกำหนดวิสัยทัศน์ จุดหมาย สมรรถนะสำคัญของผู้เรียน คุณลักษณะอันพึงประสงค์ มาตรฐานการเรียนรู้และตัวชี้วัดที่ชัดเจน เพื่อใช้เป็นทิศทางในการจัดทำหลักสูตร การเรียนการสอนในแต่ละระดับ นอกจากนั้นได้กำหนดโครงสร้างเวลาเรียนขั้นต่ำของแต่ละกลุ่มสาระการเรียนรู้ในแต่ละชั้นปีไว้ในหลักสูตรแกนกลาง และเปิดโอกาสให้สถานศึกษาเพิ่มเติมเวลาเรียนได้ตามความพร้อมและจุดเน้น อีกทั้งได้ปรับกระบวนการวัดและประเมินผลผู้เรียน เกณฑ์การจบการศึกษาแต่ละระดับ และเอกสารแสดงหลักฐานทางการศึกษาให้มีความสอดคล้องกับมาตรฐานการเรียนรู้ และมีความชัดเจนต่อการนำไปปฏิบัติ ดังนั้น สำนักงานคณะกรรมการการศึกษาขั้นพื้นฐานจึงได้ปรับเปลี่ยนหลักสูตรเพื่อให้เกิดความชัดเจนในการนำไปสู่การปฏิบัติแต่ยังคงยึดมาตรฐานการเรียนรู้และหลักการเดิม (กระทรวงศึกษาธิการ, 2551)

อาจกล่าวได้ว่า แบบเรียนไม่ได้เป็นเพียงแต่เครื่องมือในการทำหน้าที่เป็นสื่อในการส่งต่อความรู้ภายใต้ระบบหลักสูตรที่มีการกำหนดกรอบคิดอย่างเป็นระเบียบแบบแผน หากแต่ความน่าสนใจของแบบเรียน โดยเฉพาะในวิชาสังคมศึกษาได้ทำหน้าที่มากกว่านั้น เพราะในทางปฏิบัติแล้ว คำอธิบายที่มีสถานะของความ เป็นวิชาการได้ฝังรากทางความคิดในความเข้าใจของผู้เรียน ภาพอดีต มายาภาพ ถูกสั่งสมภายใต้



อุดมการณ์และความเข้าใจตามที่แบบเรียนบอกโดยไม่ต้องสงสัย ความสงสัยใคร่รู้ในความจริงบางอย่างหลบไหลอย่างสงบอยู่ในวิถีคิดของผู้คน เช่นเดียวกันกับวาทกรรมว่าด้วย “คนอีสาน” ผ่านมากกว่าครึ่งศตวรรษ แบบเรียนทำหน้าที่ได้อย่างไม่ขาดตกบกพร่องหากเราพิจารณาในเรื่องบทบาทหน้าที่ เพราะโดยเจตนาหมดแล้ว แบบเรียนถูกสร้างขึ้นมาเพื่อเป็นเครื่องมือของผู้มีอำนาจในการจัดวาง รวมทั้งการกำหนดตำแหน่งแห่งที่ของคนในสังคม ซึ่งแน่นอนว่า “คนอีสาน” ก็ย่อมเป็นผลผลิตหนึ่งของกระบวนการเช่นนี้ด้วย

### อีสานในแบบเรียนจาก “อคติ” สู่ “อุดมคติ”

การพิจารณาแบบเรียนวิชาสังคมศึกษาร่วมสมัย โดยเน้นแบบเรียนที่เป็นผลมาจากหลักสูตรการศึกษาขั้นพื้นฐาน พุทธศักราช 2541 และหลักสูตรแกนกลางการศึกษาขั้นพื้นฐาน พุทธศักราช 2551 ช่วยชี้ให้เห็นว่า ภายใต้สถานะของแบบเรียนดังกล่าวได้สร้างจินตนาการให้คนทั่วไปได้เกิดสำนึกร่วมผ่านความรู้สึกนึกคิดในแบบเดียวกัน จินตนาการที่แทบจะไม่ต่างกันเมื่อกล่าวถึงคนอีสาน ส่วนหนึ่งเกิดจากแบบเรียนวิชาสังคมศึกษาที่ล้วนแล้วแต่พยายามนำเสนอภาพของคนอีสานในฐานะ “คนอื่น” ผ่านการนิยามความหมายที่เปรียบเทียบกับตัวตนของตนเอง รวมถึงการรับภาพจินตนาการคนอีสานในฐานะผู้ยากจน กลุ่มคนที่ขาดแคลนทรัพยากร ขาดอำนาจในการต่อรอง ขาดสิทธิ แรงงานในกรุงเทพฯ คนทิ้งถิ่น หรือแม้กระทั่งการให้ภาพของคนไร้การศึกษา คือพลังในการผลักดันให้คนอีสานไปสู่ชายขอบของสังคม

อาจกล่าวได้ว่า ภาพที่ถูกนำเสนอให้เข้าใจโดยทั่วไปผ่านแบบเรียนวิชาสังคมศึกษาร่วมสมัยเต็มไปด้วย “อคติ” รวมถึงการลดคุณค่าในการเข้าถึงทางทรัพยากรผ่านความสัมพันธ์ทางกายภาพของพื้นที่ดังปรากฏให้เห็นในหนังสือแบบเรียนวิชาสังคมศึกษา ดังนี้ว่า

“...พื้นที่ราบของลุ่มน้ำชี-มูล ความสูงเฉลี่ยของแอ่งประมาณ 150 เมตรจากระดับทะเลปานกลาง นับเป็นที่ราบที่มีเนื้อที่กว้างขวางมากที่สุดของประเทศ ที่ราบลุ่มน้ำชี-มูล มี **ทุ่งกุลาร้องไห้** อยู่ตอนกลาง เป็นพื้นที่ที่มักเกิดภาวะน้ำท่วมในฤดูฝนและขาดแคลนน้ำในฤดูแล้งเสมอ เนื่องจากพื้นที่มีลักษณะเป็นดินปนทรายไม่สามารถจะกักเก็บรักษาน้ำไว้ได้นาน...”

(วิโรจน์ เอี่ยมเจริญ และอภิสิทธิ์ เอี่ยมหน่อ, 2553: 30)

“...พื้นที่ราบในภาคตะวันออกเฉียงเหนือมักมีทะเลสาบรูปแอกจำนวนมาก ทะเลสาบหลายแห่งจะมีน้ำเฉพาะฤดูฝนเท่านั้น เมื่อถึงฤดูแล้งน้ำจะเหือดแห้งไปหมด เพราะพื้นดินในภาคตะวันออกเฉียงเหนือส่วนใหญ่เป็นดินทรายไม่อุ้มน้ำ น้ำจึงซึมผ่านได้เร็ว ภาคนี้จึงมีปัญหาเรื่องน้ำขาดแคลนและดินขาดความอุดมสมบูรณ์ ทำให้พื้นที่บางแห่งไม่สามารถใช้ประโยชน์ในด้านการเกษตรได้มากนัก จึงมีพื้นที่ว่างเปล่าเป็นบริเวณกว้าง เช่น **ทุ่งกุลาร้องไห้** ซึ่งมีเนื้อที่กว้างขวางประมาณ 2 ล้านไร่ ครอบคลุมพื้นที่ 5 จังหวัด ได้แก่ ร้อยเอ็ด สุรินทร์ มหาสารคาม ยโสธร และบุรีรัมย์...”

(วิโรจน์ เอี่ยมเจริญ และอภิสิทธิ์ เอี่ยมหน่อ, 2553: 33-4)

“...ทรัพยากรดินในภาคตะวันออกเฉียงเหนือ ส่วนใหญ่เป็นดินร่วนปนทรายเพราะเกิดจากตะกอนเก่าที่แม่น้ำลำธารพัดพามาทับถมกันไว้เป็นเวลานาน แม้จะมีการระบายน้ำดี แต่การอุ้มน้ำไม่ดี ดินจึงขาดความอุดมสมบูรณ์และไม่เหมาะแก่การเพาะปลูก **นอกจากนั้น พื้นที่ของภาคตะวันออกเฉียงเหนือประมาณ 1 ใน 6 ของภาคนี้ยังเป็นดินเค็ม**”  
 (จิโรจน์ เอี่ยมเจริญ และอภิสิทธิ์ เอี่ยมหน่อ, 2553: 46)

การให้ภาพของคนอีสานในฐานะที่อยู่ในพื้นที่ไม่เอื้ออำนวยต่อการทำการเกษตรอันเนื่องมาจากสาเหตุต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับสภาพภูมิอากาศและภูมิประเทศ เป็นผลให้คนโดยทั่วไปสร้างภาพของคนอีสานในฐานะของคนจนและผู้ที่ต้องประสบกับปัญหาความแห้งแล้ง หรืออีกนัยหนึ่ง การที่หนังสือแบบเรียนเลือกใช้คำว่า “ทุ่งกุลาร้องไห้” เพื่อสื่อถึงภาพตัวแทนของภาคอีสานที่แร้นแค้นและรอการพัฒนา มากไปกว่านั้น ในแง่ของวัฒนธรรมแบบเรียนวิชาสังคมศึกษาก็ได้พยายามนำเสนอภาพของคนอีสานในเชิงอคติโบราณ และมีการประทับตราพวกเขาเอาไว้ให้แตกต่างจากคนทั่วไป ดังนี้

“...ภาคตะวันออกเฉียงเหนือ เรียกตนเองว่า “คนอีสาน” พูดภาษา “อีสาน” มีสำเนียงใกล้เคียงกับภาษาที่พูดกันในสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว...”  
 (กระมล ทองธรรมชาติ, 2553: 44)

หากพิจารณาโดยอาศัยข้อมูลจากหนังสือแบบเรียนวิชาสังคมศึกษาที่ใช้ยกเป็นตัวอย่างข้อความข้างต้นนี้ อาจกล่าวได้ว่าอคติในแบบเรียนได้ทำหน้าที่สร้างภาพให้คนในสังคมมองคนอีสานในฐานะของคนที่มีพื้นฐานทางวัฒนธรรมที่ล้าหลังดังเช่นว่า “...ภาคตะวันออกเฉียงเหนือ หรือภาคอีสาน มีวัฒนธรรมบางส่วนคล้ายคลึงกับลาวและเขมร ส่วนใหญ่นับถือพระพุทธศาสนา **พูดหรือว่าอีสาน** ตัวอย่างวัฒนธรรมภาคตะวันออกเฉียงเหนือ เช่น จะมีบ้านใต้ถุนสูง ทำหน้าต่างเป็นช่องแคบๆ การแต่งกาย ผู้ชายจะ **ใส่กางเกงขาก๊วย ใส่เสื้อคอกลม ใช้ผ้าขาวม้าคาดเอว ฝ่ายหญิงนิยมนุ่งผ้าซิ่น ใส่เสื้อคอกลมแขนยาว** อาหารพื้นเมือง เช่น **ปลาร้า ส้มตำ ลาบก้อย แจ่ว** ส่วนศิลปะการแสดง เช่น เซิ้งต่างๆ หมอลำ การเป่าแคน การแสดงโขนหลวง...” (กระมล ทองธรรมชาติ, 2553: 59) ซึ่งแน่นอนว่าในความเป็นจริงแล้วข้อเท็จจริงว่าด้วยการแต่งกายโดยทั่วไปของคนอีสานก็ไม่ได้แตกต่างไปจากคนในเมืองหลวงอย่างกรุงเทพมหานครเท่าใดนัก ขณะเดียวกันในด้านอาหารการกินที่ชี้ชัดว่าปลาร้าและส้มตำเป็นอาหารหลักของคนอีสานเพียงไม่กี่อย่าง ซึ่งให้ภาพกับคนโดยทั่วไปเข้าใจว่าสิ่งนั้นคือภาพของอีสานอย่างแท้จริง

อีกประเด็นที่น่าสนใจอย่างประเด็นของประชากรในภาคอีสาน ประเด็นนี้น่าสนใจตรงที่ว่าในแบบเรียนวิชาสังคมศึกษาได้ให้ภาพของภาคตะวันออกเฉียงเหนือว่าเป็นภาคที่มีประชากรมากที่สุด พร้อมทั้งทิ้งท้ายให้เห็นว่า ปัญหาที่เกิดจากการย้ายถิ่นของประชากรในภาคอีสานไว้ว่า

“...ปัญหาการย้ายถิ่น จากการที่ประชากรในชนบทซึ่งมีภาวะการว่างงานหลังการเก็บเกี่ยวปีละ 4-5 เดือน และบางส่วนก็ไม่มีที่ดินทำกินเป็นของตนเอง จึงพากันอพยพย้ายถิ่นเข้าสู่เขตเมืองหรือภูมิภาคอื่น เช่น **ประชากรในภาคตะวันออกเฉียงเหนือ**อพยพไปทำงานทำในเขตเมืองหลวงหรือเมืองใหญ่ในภาคตะวันออกและภาคใต้ เป็นต้น ซึ่งทำให้เกิดปัญหาขึ้นทั้งในเขตเมืองและชนบท ดังนี้

เขตเมือง ประชากรในชนบทบางส่วนนิยมเข้าสู่เขตเมืองเพื่อหางานทำ หาความสะดวกสบาย และศึกษาเล่าเรียน ทำให้เขตเมืองใหญ่ เช่น กรุงเทพมหานคร เชียงใหม่ ชลบุรี ภูเก็ต มีจำนวนประชากรมากขึ้น ทำให้เมืองเหล่านี้มีปัญหา เช่น ที่อยู่อาศัยและสาธารณูปโภคไม่เพียงพอ การจราจรติดขัด **ศีลธรรมเสื่อมทราม** เกิดภาวะมลพิษในน้ำและอากาศ เป็นต้น

เขตชนบท ผู้อพยพเข้าสู่เมืองส่วนใหญ่เป็นคนหนุ่มสาวที่อยู่ในวัยทำงานและการศึกษาเล่าเรียน ทำให้ในเขตชนบทเกิดปัญหาต่าง ๆ ตามมา เช่น ปัญหาการขาดแคลนแรงงาน **ปัญหาเด็กและผู้อาวุโสถูกทอดทิ้งให้อยู่อย่างโดดเดี่ยว** เป็นต้น...”

(กระมล ทองธรรมชาติ, 2553)

อาจกล่าวได้ว่า ในความเป็นจริงนั้นปัญหาศีลธรรมเสื่อมทราม ดังเช่นหนังสือแบบเรียนกำลังนำเสนอคือการผลัดภาระความรับผิดชอบไปสู่กลุ่มคนที่เรียกว่า “คนอีสาน” ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของอำนาจในการจัดวางตำแหน่งแห่งที่ให้กับคนอีสานอย่างอคติ ให้อยู่ในพื้นที่ของการสูญเสียอำนาจ ในการเป็นจำเลยของสังคมที่ต้องเตรียมรับมือและป้องกันเพื่อสร้างความชอบธรรมให้กับคนกลุ่มอื่นในสังคม

เมื่อพิจารณาในแง่ของการเมืองในแบบเรียนวิชาสังคมศึกษา อาจพบว่า พลังของอคติที่แบบเรียนสร้างขึ้นได้ทำหน้าที่เปิดทางให้ “อุดมคติ” ได้ทำหน้าที่อย่างมีพลวัตและทรงพลัง เมื่อมาถึงตรงนี้ การพิจารณาอีสานในฐานะที่เป็นพื้นที่ของการพัฒนาตามนโยบายของรัฐ ทำให้ผู้เขียนนึกถึงสังคมอุดมคติอย่างสังคมยูโทเปีย (Utopia) ในวิถีคิดของโทมัส มอร์ (Thomas More) นักเขียน นักกฎหมาย นักปรัชญาสังคม และนักมนุษยนิยมสมัยฟื้นฟูศิลปวิทยาการที่มีอายุอยู่ในช่วงปี ค.ศ. 1477-1535 ที่เป็นสังคมอุดมคติที่มีจินตนาการของความสมบูรณ์แบบในทางสังคม ความน่าสนใจในงานของโทมัส มอร์ อยู่ที่ตรงที่ว่า พลังที่อยู่เบื้องหลังในการนำไปสู่วิถีคิดเช่นนี้ล้วนแล้วแต่เกิดขึ้นจากบริบทและสภาพสังคมในช่วงเวลานั้นที่เต็มไปด้วยความโหดร้ายภายใต้การปกครองของผู้คน ผู้คนไม่ได้รับความยุติธรรม สังคมขาดความเท่าเทียมกัน ชาวบ้านประชาชนใช้ชีวิตอย่างยากลำบาก ตลอดจนการเรียกเก็บภาษีในอัตราสูง แรงกดดันของสังคมที่กล่าวมาข้างต้นได้สร้างพลังผ่านกระบวนการคิดของมอร์จนก่อให้เกิดเป็นผลงานชิ้นสำคัญอย่างหนังสือเรื่องยูโทเปีย (Utopia) (คมกริช ณะเพทย์, 2553) เมื่อนำเอาแนวคิดของโทมัส มอร์ ย้อนกลับมาพิจารณาถึงอุดมคติของคนโดยทั่วไปที่กำลังสร้างความเข้าใจ “คนอีสาน” อย่างที่กล่าวไปแล้วข้างต้น อาจกล่าวได้ว่าพลังทางสังคมย่อมมีส่วนสัมพันธ์กับความสูงมอในวิถีคิดในแบบอคติของผู้คน การสร้างภาพอุดมคติว่าด้วยคนอีสานจึงเป็นผลสืบเนื่องมาจากพลังอันเป็นตัวแทนของภาพความทรงจำในภาพมายาคติของหลักสูตรและแบบเรียน จินตนาการของคนอีสานในวิถีคิดของคนในสังคมไทยจึงหลีกเลี่ยงไม่ได้พ้นการให้ภาพของคนอีสานที่มีความเกี่ยวข้องกับปัญหาของความยากจน ความแห้งแล้ง การขาดการศึกษา ขาดอำนาจในการช่วงชิงทรัพยากร คนบ้านนอก ความพ่ายแพ้ในการต่อสู้ต่อรองกับสิทธิ ภาพของคนรับใช้ หรือแม้กระทั่งการถูกมองว่าเป็นตัวตลก ผู้คนในสังคมเลือกที่จะปฏิเสธลักษณะความเป็นอีสานให้ออกไปจากตนเอง การเลือกที่จะไม่มีลักษณะแบบที่เป็นคนอีสาน หรือการแสดงออกซึ่งความรังเกียจคนอีสานก็เป็นส่วนหนึ่งในขบวนการที่กล่าวมาเช่นนั้นด้วย ความเลวร้ายของอคติที่เป็นภาพของความทรงจำเช่นที่กล่าวมานี้ทำหน้าที่เปิดทางให้การทำงานของรัฐบาลในการใช้นโยบายการพัฒนาเข้าไปบริหารจัดการภาคอีสานเพื่อสร้างสังคม “อุดมคติ” ด้วยวาทกรรมเพื่อดึงดูดคนอีสานให้เข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของวาทกรรมการพัฒนา

(Development Discourse) วาทกรรมการพัฒนาจึงเป็นการครอบงำวิธีคิดและสามารถทำให้คนอีสานรู้สึกยอมรับและซาบซึ้งในความดีของพัฒนาของตนและพยายามรับเอาสิ่งที่เรียกว่า "การพัฒนา" ซึ่งเป็นภาพของสังคมอุดมคติในจินตนาการของคนในสังคมเข้ามาแทน ดังเช่นตัวอย่างที่เห็นได้ชัดในแบบเรียนวิชาสังคมศึกษา ที่ทำหน้าที่สร้างความชอบธรรมให้กับนโยบายในการพัฒนาของรัฐที่ว่า "...ทรัพยากรน้ำในภาคตะวันออกเฉียงเหนือ ภาคนี้ขาดแคลนทรัพยากรน้ำมากที่สุดทั้ง ๆ ที่ปริมาณน้ำฝนสูงกว่าภาคกลางสามารถเพาะปลูกได้ในฤดูฝนเท่านั้น จึงเกิดมีโครงการพัฒนาแหล่งน้ำขึ้นหลายโครงการ เช่น **โครงการอีสานเขียว โครงการสร้างเขื่อน โครงการสร้างอ่างเก็บน้ำ เป็นต้น...**" (กระมล ทองธรรมชาติ, 2553: 50-1) กระบวนการพัฒนาต่าง ๆ เหล่านี้หากมองในแง่หนึ่งจะพบว่าเป็นส่วนหนึ่งของการสร้างภาพสังคมอุดมคติให้กับผู้คนเท่านั้น

ดังนั้นกระบวนการพัฒนาที่มีพร้อมกับการบริหารจัดการภาคอีสานอย่างเป็นระบบด้วยการทุ่มงบประมาณมหาศาลเพื่อการจัดสร้างเขื่อนกักเก็บน้ำขนาดใหญ่ในหลายแห่งของพื้นที่ภาคอีสาน โครงการสร้างอ่างเก็บน้ำเพื่อการเกษตร การพัฒนาการศึกษาที่มีคุณภาพและเป็นระบบ กระบวนการวิจัยเพื่อวินิจฉัยปัญหาของท้องถิ่น การแก้ปัญหาความยากจน จึงเป็นภาพอุดมคติหนึ่งที่ตั้งขึ้นมาเพื่อความพึงพอใจของคนในสังคม อาจกล่าวได้ว่า พลังของการพัฒนาที่รัฐพยายามหยิบยื่นให้ล้วนแล้วแต่เกิดจากพลังของอดีตที่ส่งผลให้สังคมคาดหวังถึงจินตนาการในการก่อร่างสร้างสังคมอุดมคติให้เกิดขึ้นกับคนอีสาน กระบวนการสังคมอุดมคติในแบบอีสานจึงไม่ได้แตกต่างไปจากสังคมยูโทเปียในแบบของโทมัส มอร์มากนัก เมื่อพิจารณาในแง่ของพลังเบื้องหลังของโครงการพัฒนาต่าง ๆ มากมายในอีสาน

### บทสรุป

การสร้างความสำเร็จเกี่ยวกับอุดมคติวิทยาว่าด้วยคนชาติพันธุ์อีสานนั้น กล่าวโดยสรุปคือจะต้องสร้างความเข้าใจอย่างน้อยที่สุดใน 2 ประเด็น คือ ประเด็นแรก ต้องทำความเข้าใจว่าคนอีสานนั้นไม่ใช่ชาติพันธุ์ดั้งเดิมมาแต่อย่างไร การก่อร่างสร้างตัวของคนอีสานเริ่มปรากฏให้เห็นอย่างเด่นชัดเมื่อราวร้อยกว่าปีที่ผ่านมา และถูกทำให้เป็นคนอื่นด้วยการจัดวางตำแหน่งแห่งที่ของสังคมบางประการ เหตุผลสำคัญเมื่อพิจารณาโดยอาศัยกระบวนการทางประวัติศาสตร์ชี้ชัดว่าการก่อรูปของคนอีสานเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการผลิตวาทกรรมทางการเมืองของรัฐบาลของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ที่มีศูนย์กลางอยู่ที่กรุงเทพฯ โดยมีเหตุผลสำคัญที่เกี่ยวข้องกับการปกป้องดินแดนอันเป็นส่วนหนึ่งของมณฑลในแถบตะวันออกเฉียงเหนือของกรุงเทพฯ เพื่อให้พ้นจากการรุกรานของชาติตะวันตก อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาในอีกแง่หนึ่ง พบว่าผลจากการดำเนินการดังกล่าวก่อให้เกิดพลังในการจัดวางตำแหน่งแห่งที่ของคนอีสานในพื้นที่ทางการเมืองตั้งแต่นั้นเป็นต้นมา

สำหรับในประเด็นที่สอง คนอีสานถูกใช้เป็นเครื่องมือและการฉายภาพซ้ำเพื่อให้เปิดทางให้กับความชอบธรรมของกระบวนการพัฒนา ความพยายามในการสร้างวาทกรรมการพัฒนา (Development Discourse) ไปสู่ภาคอีสาน โดยอาศัยกระบวนการการสร้างภาพของคนอีสานที่อยู่ในสถานะยากจน ห่างไกลจากการแพทย์และสาธารณสุข ความแห้งแล้ง และการถูกเอารัดเอาเปรียบที่เป็นภาพของมายาคติในวิธีคิดของผู้คน เพื่อนำไปสู่การสร้างสังคมอุดมคติในอีสานที่จะต้องพัฒนาไปสู่การได้รับการเอาใจใส่ดูแลจากรัฐบาลและงบประมาณที่เพิ่มมากขึ้น หากแต่เป้าหมายหลักของกระบวนการพัฒนาดังกล่าวก็มุ่งประโยชน์ไปสู่ชนกการเมืองมากกว่าความมั่นคงของรัฐและการกินดีอยู่ดีของประชาชน

วาทกรรมทางการเมืองที่ยกเอามาเป็นตัวอย่างให้ท่านผู้อ่านได้ทำความเข้าใจในงานเขียนชิ้นนี้ได้นำไปสู่การตั้งคำถามถึงการก่อตัวของ “คนอีสาน” ในสังคมพหุวัฒนธรรม (Multi-Cultural Society) หากแต่พบนักวิชาการหรือคนในสังคมต่างมองอีสานในแง่ขององค์รวมมากกว่าที่จะมองอีสานในฐานะสังคมที่มีวัฒนธรรมที่หลากหลายที่มากไปด้วยกลุ่มภาษา วัฒนธรรม และประเพณี อาจกล่าวได้ว่า ชัยชนะของการเมืองเชิงพื้นที่ที่สามารถออกแบบและจัดวางตำแหน่งแห่งที่ของผู้คนอย่างเช่นคนอีสานดังที่กล่าวมาข้างต้นนี้ ส่วนหนึ่งเป็นผลมาจากพลังในการสร้างภาพความทรงจำของผู้คนผ่านแบบเรียนวิชาสังคมศึกษาที่ประดิษฐ์หน้าตาของคนอีสานในความเข้าใจของผู้คนให้มีลักษณะนิสัย อันเป็นภาพหนึ่งของตัวแทนเผ่าพันธุ์ที่ปรากฏให้เห็นได้ทั่วไปทั้งหน้าหนังสือพิมพ์ โทรทัศน์ สื่อต่าง ๆ ปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นล้วนแล้วแต่สร้างความน่าสนใจให้กับการศึกษาและทำความเข้าใจคนอีสานผ่านแบบเรียนวิชาสังคมศึกษาร่วมสมัยที่ได้ทำหน้าที่และมีบทบาทสำคัญในการเป็นเครื่องมือสมัยใหม่ของรัฐในการจัดวางผู้คนให้อยู่ในพื้นที่ที่เหมาะสม ในลักษณะของ “วาทกรรม” คนอีสานจึงเป็นส่วนหนึ่งที่เป็นผลผลิตของเครื่องมือทางการเมืองสมัยใหม่ที่อาศัยหลักสูตร แบบเรียน และหนังสือ รวมไปถึงตัวครูที่ทำหน้าที่ในการสร้างจินตนาการให้สังคมได้เข้าใจผ่านการฉายภาพซ้ำซ้อนอย่างต่อเนื่อง

ทางออกและทางรอดในการลดอคติและอุดมคติของ “คนอีสาน” เป็นข้อเสนอที่ผู้เขียนอยากชี้ให้ผู้อ่านงานเขียนชิ้นนี้ได้พิจารณาในแง่ที่ว่า พลังของความรู้ล้วนแล้วแต่เป็นเครื่องมือไปสู่การสร้างความสำเร็จ อาจกล่าวได้ว่า การส่งเสริมให้ท้องถิ่นอีสานร่วมกันสร้างความเข้าใจอันเป็นภาพใหม่ที่เน้นกระบวนการอีสานใหม่ผ่านหลักสูตรท้องถิ่นที่ให้ความสำคัญกับคนอีสานอย่างเท่าเทียมในฐานะพื้นที่แห่งภูมิปัญญาและวัฒนธรรมเพื่อลบล้างภาพเก่า ๆ ออกจากวิถีคิดของคนอีสานเองและวิถีคิดของคนโดยทั่วไป โดยอาศัยกระบวนการส่งต่อความรู้ การรับรู้ และการเรียนรู้อันทรงพลัง แม้ว่าการลบล้างความทรงจำของผู้คนในสังคมโดยอาศัยกระบวนการในแบบเดียวกันกับที่สร้างวาทกรรมนี้ขึ้นมาอาจเป็นไปได้ไปอย่างช้า ๆ หากแต่เป็นความท้าทายหนึ่งของกระบวนการจัดวางตำแหน่งแห่งที่อย่างทรงพลัง พลังของแบบเรียนและหลักสูตรท้องถิ่นที่มีการประยุกต์ใช้องค์ความรู้ของท้องถิ่นจะไม่เพียงแต่ทำให้นักเรียนหรือคนอีสานได้เข้าใจตัวตนของตนเอง หลีกหนีออกมาให้พ้นจากวาทกรรมการพัฒนา แต่มากไปกว่านั้น ยังช่วยสร้างพลังของวิถีคิดโดยการเชื่อมโยงตัวตนกับรากฐานของท้องถิ่น ใช้พลังของภูมิปัญญาเพื่อนำไปสู่การพัฒนาและต่อยอดองค์ความรู้ของสังคม จึงอาจกล่าวได้ว่า ภาพของอีสานจะไม่ได้เป็นเพียงภาพของความทรงจำดังเช่นในอดีตได้นำเสนอไว้ หากแต่เป็นภาพของโลกอีสานที่จะถูกนำเสนอโดยคนอีสานเอง



## บรรณานุกรม

- กฎข้อบังคับ เรื่อง เปลี่ยนชื่อมณฑล 4 มณฑล. (ร.ศ. 119, 27 มกราคม). ราชกิจจานุเบกษา. เล่มที่ 17 ตอนที่ 44 หน้าที่ 620.
- กรมวิชาการ. (2544). *หลักสูตรการศึกษาขั้นพื้นฐาน*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์องค์การรับส่งสินค้าและพัสดุภัณฑ์.
- กระทรวงศึกษาธิการ, กระทรวง. (2526). *200 ปี ของการศึกษาไทย*. กรุงเทพฯ: กระทรวง.
- กระทรวงศึกษาธิการ, กระทรวง. (2551). *หลักสูตรแกนกลางการศึกษาขั้นพื้นฐาน พุทธศักราช 2551*. กรุงเทพฯ: กระทรวง.
- กรมพล ทอจรรวมชาติ. (2553). *หน้าที่พลเมือง วัฒนธรรม และการดำเนินชีวิตในสังคม ม.1 ชั้นมัธยมศึกษาปีที่ 1: หนังสือเรียน รายวิชาพื้นฐาน กลุ่มสาระการเรียนรู้สังคมศึกษา ศาสนา และวัฒนธรรม ตามหลักสูตรแกนกลางการศึกษาขั้นพื้นฐาน พุทธศักราช 2551*. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ: อักษรเจริญทัศน์ อจท.
- คมกริช ธนะเพทย์. (2553). จากบาเบลสู่ยูโทเปียสมัยใหม่. *วารสารวิชาการ คณะสถาปัตยกรรมศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย*, ปีที่ - (ฉบับที่ 59): 39-54.
- ธีระพงษ์ มีไธสง. (2557). *พระสงฆ์กับอำนาจรัฐไทย: บทเรียนจากอดีต-พระธรรมยุคสายอีสาน*. ศิลปวัฒนธรรม ฉบับกุมภาพันธ์ 2557.
- พระบรมราชโองการ ประกาศ เปลี่ยนนามมณฑล (ประกาศกำหนดชื่อมณฑลขึ้นนอกเสียใหม่ให้เป็นระบบเดียวกับมณฑลชั้นใน ได้แก่ มณฑลตะวันตกเฉียงเหนือ, มณฑลฝ่ายเหนือ, มณฑลตะวันออก, และกำหนดและยกขึ้นเมืองต่างๆ ในมณฑลนครราชสีมาเสียใหม่). (ร.ศ. 118, 11 มิถุนายน). ราชกิจจานุเบกษา. เล่มที่ 16 ตอนที่ 11 หน้าที่ 140.
- ไพฑูริย์ มีกุล. (2517). *การปฏิรูปการปกครองมณฑลอีสาน ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว*. กรุงเทพฯ: บรรณกิจเทรตติ้ง.
- ภัทรา อังคนาวิตต์. (2548). *การเมืองของการให้ความหมายเกี่ยวกับการเปลี่ยนแปลงการปกครอง 2475 ในแบบเรียนที่กระทรวงศึกษาธิการให้การยอมรับ*. บัณฑิตวิทยาลัย: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- รังสรรค์ นัยพรหม. (2558). วาทกรรมความจนของคนอีสานในเรื่องต้นสมัยใหม่. *วารสารมนุษยศาสตร์ และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏอุบลราชธานี*, ปีที่ 6 (ฉบับที่ 1): 41-55.
- วิโรจน์ เอี่ยมเจริญ และอภิสิทธิ์ เอี่ยมหน่อ. (2553). *ภูมิศาสตร์ ม.1 ชั้นมัธยมศึกษาปีที่ 1: หนังสือเรียน รายวิชาพื้นฐาน กลุ่มสาระการเรียนรู้สังคมศึกษา ศาสนา และวัฒนธรรม ตามหลักสูตรแกนกลางการศึกษาขั้นพื้นฐาน พุทธศักราช 2551*. พิมพ์ครั้งที่ 6. กรุงเทพฯ: อักษรเจริญทัศน์ อจท.
- สุพัตรา ชุมเกต. (2527). *การศึกษาไทย: อดีต ปัจจุบัน และแนวโน้ม*. นครปฐม: คณะศึกษาศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร วิทยาเขตพระราชวังสนามจันทร์.
- สุภาค์ จันทวานิช. (2552). *ทฤษฎีสังคมวิทยา*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- สุมินทร์ จุฑาทู. (2529). *การกล่อมเกลாத่างการเมืองโดยใช้แบบเรียนหลวงเป็นสื่อ ในสมัยรัชกาลที่ 5*. บัณฑิตวิทยาลัย: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.



## ว่านอนสอนง่าย: ความเป็นคนอีสานที่ถูกสร้างโดยรัฐชาติ

ปริญ รัชจันทร์

คณะครุศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏร้อยเอ็ด

### บทคัดย่อ

บทความนี้ เป็นส่วนหนึ่งของงานวิจัยเรื่องการสร้างความปรองดองระหว่างสยามและท้องถิ่น หลังความขัดแย้งกรณีกบฏผู้มีบุญอีสาน พุทธศักราช 2444-2455 มีวัตถุประสงค์ 1) เพื่อศึกษาปัจจัย พื้นฐานที่ส่งผลให้เกิดเหตุการณ์กบฏผู้มีบุญอีสาน 2) เพื่อศึกษาถึงเหตุการณ์กบฏผู้มีบุญอีสาน 3) เพื่อศึกษา วิธีการสร้างความปรองดองระหว่างสยามและท้องถิ่นหลังความขัดแย้งกรณีกบฏผู้มีบุญอีสานโดยใช้วิธีการ ทางประวัติศาสตร์ในการศึกษา ผลการวิจัยพบว่า 1) สภาพภูมิศาสตร์ส่งผลให้คนอีสานมองความมั่นคง ของชีวิตคือความมั่นคงของจารีต เมื่อรัฐสยามเริ่มใช้ระบบราชการสมัยใหม่ทำให้ระบบจารีตเดิมเปลี่ยนแปลงไป ส่งผลประการหนึ่งให้เกิดการกบฏขึ้น 2) ราษฎรที่ประกาศตนเป็นผู้มีบุญบางกลุ่มไม่มีแนวคิดในการแย่งชิง อำนาจการปกครอง แต่ถูกทางการปราบปรามอย่างรุนแรง สะท้อนให้เห็นถึงการให้ความสำคัญของสยาม ในการรักษาดินแดนอีสานไว้ในอำนาจของตน 3) วิธีการสร้างความปรองดองของสยาม คือการให้การศึกษา แก่คนในท้องถิ่นแล้วดึงคนเหล่านั้นเข้ามาอยู่ในระบบราชการ พร้อมเปลี่ยนโลกทัศน์ให้ชาวสยามและ ชาวอีสานเอง มองคนอีสานเป็นคนว่านอนสอนง่าย โดยใช้ศาสนาเป็นเครื่องมือในการสร้างโลกทัศน์ ดังกล่าว ส่งผลให้คำนี้กลายเป็นอัตลักษณ์อย่างหนึ่งของชาวอีสานตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 5 เป็นต้นมา และถูกผลิตซ้ำอีกหลายครั้ง ซึ่งอัตลักษณ์ดังกล่าวขัดแย้งกับประวัติศาสตร์สังคมอีสานอันเป็นดินแดน แห่งการต่อสู้และต่อรองกับอำนาจที่กดทับมาโดยตลอด

**คำสำคัญ:** ความปรองดอง อัตลักษณ์ การต่อสู้ต่อรอง

## ความเป็นมา

กบฏผีบุญ คือเหตุการณ์สำคัญบทหนึ่งของประวัติศาสตร์อีสานในทศวรรษของสยามแล้ว ผีบุญเป็นอุปสรรคต่อการสร้างความเป็นปึกแผ่นในดินแดนฝั่งขวาของแม่น้ำโขง นับตั้งแต่กบฏผีบุญครั้งแรกในพุทธศักราช 2242 จนถึงพุทธศักราช 2502 ช่วงเวลาราว 260 ปี เกิดกบฏผีบุญในดินแดนฝั่งขวาของแม่น้ำโขงถึง 9 ครั้ง คือ กบฏบุญกว้าง พุทธศักราช 2242 กบฏเชียงแก้ว พุทธศักราช 2334 กบฏสาเกียดโง้ง พุทธศักราช 2360 กบฏสามโบก พุทธศักราช 2442-44 กบฏผีบุญอีสาน พุทธศักราช 2444 กบฏหนองหมากแก้ว พุทธศักราช 2467 กบฏหมอลำน้อยซาดา พุทธศักราช 2479 กบฏหมอลำโสภา พลตรี พุทธศักราช 2483 และกบฏศิลา วงศ์สิน พุทธศักราช 2502 เมื่อพิจารณาถึงเหตุการณ์กบฏทั้งหลายเหล่านี้ อาจกล่าวได้ว่า กบฏผีบุญอีสาน พุทธศักราช 2444 คือเหตุการณ์ที่มีความรุนแรงและมีขอบเขตพื้นที่กว้างขวางที่สุด ด้วยจำนวนผู้ตั้งตัวเป็นผู้มีบุญถึง 60 คน กระจายอยู่ถึง 13 เมือง คือ เมืองอุบลราชธานี 14 คน เมืองศรีสะเกษ 12 คน เมืองมหาสารคาม 10 คน เมืองนครราชสีมา 5 คน เมืองกาฬสินธุ์ เมืองสุรินทร์ เมืองละ 4 คน เมืองร้อยเอ็ด เมืองสกลนคร เมืองละ 3 คน เมืองขอนแก่น เมืองนครพนม เมืองอุดรธานี เมืองชัยภูมิ และเมืองบุรีรัมย์ เมืองละ 1 คน (นงลักษณ์ ลิ้มศิริ, 2524:15-60) มีข้อเสนอหลายประการสำหรับการอธิบายสาเหตุของกบฏผีบุญอีสาน อาทิ ความเชื่อเรื่องพระศรีอารียเมตไตรย ความยากลำบากของคนในท้องถิ่นที่ต้องหาเงินมาเสียส่วย ตลอดจนความไม่พอใจของผู้ปกครองในท้องถิ่นที่เริ่มสูญเสียอำนาจ หรือการแทรกแซงจากฝรั่งเศส ทว่าจากสาเหตุทั้งหลายเหล่านี้ ล้วนฉายถึงรากเหง้าแห่งปัญหาร่วม นั่นคือความแตกต่างทางวัฒนธรรมระหว่างผู้ปกครองจากลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยา กับผู้ถูกปกครองในลุ่มแม่น้ำโขง (ดลนภา เพิ่มสมบัติ, 2549: 1-5)

ความแตกต่างทางวัฒนธรรม เปรียบเสมือนเส้นแบ่งให้ผู้ปกครองและผู้ใต้ปกครองมีโลกทัศน์ที่ต่างกันอย่างสิ้นเชิง และเมื่อพิจารณาสาเหตุแห่งปัญหาโดยใช้มิติของความแตกต่างทางวัฒนธรรมเป็นจุดเริ่มต้นแล้ว ความขัดแย้งในมิติอื่น ๆ อาทิ สังคม เศรษฐกิจ และการเมือง ย่อมเป็นเพียงผลสืบเนื่องจากความแตกต่างทางวัฒนธรรมทั้งสิ้น อาทิ ผู้ปกครองจากสยามมองจำนวนคนในบังคับเป็นจำนวนเงินรายหัว ในขณะที่คนในท้องถิ่นยังดำรงชีพแบบหาอยู่หากิน มิได้เข้าสู่เศรษฐกิจการค้าอันเป็นที่มาของเงินตราที่ผู้ปกครองต้องการ หรือการที่สยามพยายามยื่นแขนอันทรงพลังเข้ามาจัดการศาสนาและความเชื่อในหัวเมืองต่าง ๆ ซึ่งขัดกับวิถีดั้งเดิมที่ท้องถิ่นเป็นผู้จัดการศาสนาและความเชื่อของตนเอง (สุมิตรา อำนวยศิริสุข, 2524: 5-7) ด้วยเชื่อแห่งเหตุคือความแตกต่างทางวัฒนธรรม จึงเป็นธรรมดาที่พื้นที่การกบฏผีบุญอีสานจะมีขอบเขตอันกว้างขวางในทศวรรษของสยาม เพราะผู้คนในดินแดนอีสานก็ล้วนแล้วแต่มีวัฒนธรรมที่แตกต่างจากชาวสยามทั้งสิ้น เมื่อชาวสยามเห็นความแตกต่างเป็นภัยคุกคาม การปราบปรามกบฏผีบุญอีสานในหลายหัวเมืองจึงเป็นไปด้วยความรุนแรงเด็ดขาดด้วยการใช้กองกำลังที่ผ่านการฝึกฝนแบบตะวันตก จนทำให้เหล่ากบฏล้มตายและแตกพ่ายในที่สุด หลังการปราบปรามยุติ ผู้เข้าร่วมกับผีบุญกว่า 400 คน ถูกจองจำและลงโทษอย่างรุนแรง ในขณะที่ผีบุญระดับผู้นำถูกประหารชีวิตโดยข้าหลวงใหญ่ต่างพระองค์ คือผู้ได้รับอาญาสิทธิ์ในการไต่สวนและลงโทษ นอกจากการใช้ความรุนแรงในการแก้ปัญหาแล้ว สยามยังบังคับให้ผู้ใต้ปกครองเปลี่ยนแปลงความเชื่อเดิม โดยสั่งห้ามราษฎรนับถือผี อาทิ ผีฟ้า ผีหมัด ผีเหล็ก ผีเหล็กเมือง ห้ามทรงเจ้า ใครฝ่าฝืนให้ปรับ 12 บาท อาจกล่าวได้ว่า การปราบปรามกบฏผีบุญอีสาน คือภาพการขยายตัวของรัฐสมัยใหม่ที่เข้าครอบงำเหนือชีวิต และวัฒนธรรมของท้องถิ่นโดยใช้กำลังทหารและระบบการบริหารจัดการสมัยใหม่เป็นพื้นฐาน และหลังจากการปราบปรามในครั้งนี้ จึงมิเคยปรากฏกบฏ

ที่สร้างความหวั่นไหวให้รัฐสยาม เช่นดังเหตุการณ์ระหว่างพุทธศักราช 2444 อีกเป็นเวลานาน จนดินแดนอีสานกลายเป็นส่วนหนึ่งของรัฐสยามอย่างมั่นคงในที่สุด (เดิม วิชาคย์พจนกิจ, 2546: 447-449)

อันที่จริง เรื่องราวของกบฏผีบุญอีสาน พุทธศักราช 2444 เต็มไปด้วยคำถามสำคัญที่ควรกล่าวถึง อยู่หลายประเด็น และหนึ่งในคำถามนั้นคือ สยามใช้วิธีการใดบ้างในการสร้างความปรองดองภายหลังความขัดแย้งอันรุนแรงถึงขั้นที่ทั้งสองฝ่ายต่างจับอาวุธเข้าประหัตประหารกัน ซึ่งความปรองดองในที่นี้ คล้ายคลึงกับคำที่มีความหมายตรงกันข้ามคือคำว่า ความขัดแย้ง ตรงที่ต่างมิได้เกิดขึ้นอย่างเลื่อนลอย ทว่ามีส่วนสัมพันธ์กับวัฒนธรรมอย่างเหนียวแน่น หากเราเชื่อว่าความแตกต่างทางวัฒนธรรมสามารถส่งผลให้เกิดความขัดแย้งระหว่างกลุ่มคนได้ ก็คงต้องเชื่อต่อไปอีกว่าการสอดผสานทางวัฒนธรรมนั้นย่อมสร้างความปรองดองได้เช่นกัน ที่เป็นเช่นนั้นเพราะวัฒนธรรมเป็นสิ่งที่สามารถคลี่คลายและเปลี่ยนแปลงไปตามปัจจัยทางการเมือง เศรษฐกิจ ตลอดจนสังคมและเทคโนโลยีอยู่เสมอ โดยมีหน้าที่เป็นเสมือนครรลองในการสร้างความเป็นระเบียบเรียบร้อยให้แก่สังคม เพราะในวัฒนธรรมมีทั้งความศรัทธา ความเชื่อ ตลอดจนค่านิยมและบรรทัดฐานทางสังคม ที่สามารถให้ผลตอบแทนในการปฏิบัติและมีบทลงโทษเมื่อฝ่าฝืน เมื่อความขัดแย้งเป็นผลส่วนหนึ่งจากวัฒนธรรมและหลังความขัดแย้งกรณีกบฏผีบุญอีสาน พุทธศักราช 2444 ก็มีได้ปรากฏการกบฏผีบุญขนาดใหญ่ขึ้นอีก ย่อมแสดงว่ามีกระบวนการสร้างความปรองดองระหว่างสยามและท้องถิ่น โดยเป็นกระบวนการทางวัฒนธรรมที่น่าจะเป็นเหตุเป็นผลมากกว่าการสร้างควมสงบเรียบร้อยด้วยวิธีการอื่น เพื่อตอบคำถามว่าวัฒนธรรมมีส่วนสัมพันธ์กับความขัดแย้งและมีส่วนช่วยในการยุติปัญหาอย่างไร งานวิจัยชิ้นนี้จึงมีความพยายามที่จะศึกษาถึงการสร้างความปรองดองระหว่างสยามและท้องถิ่น หลังความขัดแย้งกรณีกบฏผีบุญอีสาน พุทธศักราช 2444 ไปจนถึงพุทธศักราช 2455 ซึ่งหัวเลี้ยวหัวต่อสำคัญของกระบวนการปรับเปลี่ยนเข้าสู่ความเป็นรัฐชาติ ผลจากการวิจัยนี้ นอกจากจะเป็นการสร้างองค์ความรู้ใหม่สำหรับวงวิชาการประวัติศาสตร์ท้องถิ่นแล้ว ยังอาจเป็นบทเรียนหรือแนวทางในการแสวงหาความปรองดองท่ามกลางยุคสมัยแห่งความแตกต่างและแตกแยกในปัจจุบันนี้

### วัตถุประสงค์

1. เพื่อศึกษาปัจจัยพื้นฐานที่ส่งผลให้เกิดเหตุการณ์กบฏผีบุญอีสาน
2. เพื่อศึกษาถึงเหตุการณ์กบฏผู้มีบุญอีสาน
3. เพื่อศึกษาวิธีการสร้างความปรองดองระหว่างสยามและท้องถิ่น หลังความขัดแย้งกรณีกบฏผู้มีบุญอีสาน

### วิธีการศึกษา

ผู้วิจัยใช้วิธีการวิจัยเชิงคุณภาพ โดยการศึกษาหลักฐานเอกสารชั้นต้นประเภทจดหมายเหตุ ในหอสมุดแห่งชาติ เอกสารชั้นต้นที่มีการตีพิมพ์แล้วทั้งในหอสมุดมหาวิทยาลัยราชภัฏร้อยเอ็ด หอสมุดกลางมหาวิทยาลัยศิลปากร และหอสมุดกลางมหาวิทยาลัยขอนแก่น โดยผู้วิจัยได้สร้างแบบโครงร่างของสมมติฐานขึ้น แล้วใช้วิธีการทางประวัติศาสตร์เพื่อทดสอบสมมติฐานนั้นโดยตรวจสอบกับหลักฐานเอกสารทางราชการ เอกสารในท้องถิ่น และการสำรวจภาคสนามในจังหวัดอุบลราชธานี จังหวัดยโสธร จังหวัดร้อยเอ็ด จังหวัดมหาสารคาม จังหวัดขอนแก่น จังหวัดอุดรธานี จังหวัดอำนาจเจริญ และจังหวัดศรีสะเกษ เพื่อนำสู่ความเข้าใจต่อบริบททางภูมิศาสตร์และยุคสมัย ใช้การสัมภาษณ์เพื่อหาโลกทัศน์

ของคนในพื้นที่ที่มีต่อเหตุการณ์กับผู้มีบุญอิสานเพื่อใช้ประวัติศาสตร์จากคำบอกเล่าตรวจสอบกับหลักฐานเอกสารอีกครั้ง เพื่อให้ได้ข้อเท็จจริงที่น่าเชื่อถือ สามารถอธิบายได้อย่างเป็นเหตุเป็นผล

### ผลการศึกษา

อิสานเป็นดินแดนแห่งการต่อสู้และต่อรองระหว่างท้องถิ่นกับศูนย์กลางมาแต่อดีตจนปัจจุบัน ทว่าภาพดังกล่าวถูกปิดบังอำพรางไว้ภายใต้วาทกรรมที่ว่าชาวอิสานเป็นคนว่านอนสอนง่าย วาทกรรมนี้ปรากฏขึ้นโดยวรรณกรรมของข้าราชการชาวสยามในรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เป็นอย่างน้อย และถูกผลิตซ้ำหลายครั้งจากทั้งข้าราชการและพระสงฆ์องค์สำคัญ จนวาทกรรมนี้เข้าครอบงำชาวอิสาน กลายเป็นอัตลักษณ์ที่สร้างปัญหาความขัดแย้งและความไม่เท่าเทียมระหว่างชาวอิสานกับคนจากศูนย์กลาง ดังรายละเอียดต่อไปนี้

### ภูมิศาสตร์และอดีต

ลักษณะทางกายภาพสำคัญของอิสาน คือที่ตั้งแบบภาคพื้นทวีปตอนในของคาบสมุทรอินโดจีน ไม่มีส่วนใดติดน้ำทะเล มีผืนแผ่นดินล้อมรอบ บริเวณชายขอบของภาคมีภูเขารายรอบยกเว้นด้านเหนือที่มีแม่น้ำโขงเป็นเส้นพรมแดน แนวภูเขาในทิศตะวันตก อันได้แก่ เทือกเขาเพชรบูรณ์ และเทือกเขาตงพญาเย็น เป็นแนวกันภาคตะวันออกเฉียงเหนือออกจากดินแดนภาคกลาง ส่วนแนวภูเขาในทิศตะวันออกและทิศใต้ คือเทือกเขาพนมดงรัก อันเป็นแนวกันอิสานกับเขมรต่ำ การยกตัวของแผ่นดิน 2 ด้าน คือ ด้านตะวันตกและด้านใต้ของภาค ทำให้ภูมิประเทศมีความลาดเอียงไปทางตะวันออก มีแอ่งขนาดใหญ่ลักษณะคล้ายกระทะ แบ่งเป็น 2 เขตใหญ่ ได้แก่ แอ่งที่ราบโคราช เกิดขึ้นบริเวณที่ราบลุ่มแม่น้ำมูลและแม่น้ำชี อันเป็นตอนกลางและตอนใต้ของภาค มีลักษณะเป็นที่ราบสูงสลับกับเนินเขา และแอ่งสกลนคร อยู่ทางตอนเหนือของภาคตั้งแต่แนวเขาภูพานไปจนถึงแม่น้ำโขง มีแม่น้ำสงครามและห้วยน้ำก่ำไหลผ่าน (ประเทือง จินตสกุล, 2528: 7)

สภาพภูมิศาสตร์มีส่วนสำคัญต่อการกำหนดประวัติศาสตร์ของอิสานอยู่ไม่น้อย เนื่องจากสภาพภูมิศาสตร์ของอิสานได้ให้ทั้งโอกาสและข้อจำกัดของรูปแบบเศรษฐกิจการเมืองของคนอิสาน ในที่นี้ขอยกตัวอย่างเบื้องต้นคือเรื่องดินฟ้าอากาศกับวิถีชีวิต ดังที่ทราบกันดีอยู่แล้วว่าอิสานเป็นภูมิภาคที่ได้รับน้ำฝนเป็นจำนวนมาก ซึ่งฝนเหล่านี้มาจากลมมรสุมตะวันตกเฉียงใต้และพายุไต้ฝุ่นซึ่งก่อตัวตลอดปีเมื่อถึงหน้าฝน แม่น้ำและที่ลุ่มในภาคอิสานจะมีน้ำไหลป่าเอ่อท่วมเป็นบริเวณกว้าง และน้ำเหล่านี้จะคงอยู่เพียงระยะหนึ่งก่อนจะไหลลงสู่แม่น้ำสายใหญ่และไหลลงทะเลอย่างรวดเร็ว ชุมชนต่าง ๆ จึงเลือกตั้งอยู่บนที่สูงเพื่อหนีพ้นจากน้ำท่วม แต่ด้วยลักษณะดินที่อุ้มน้ำไว้ได้น้อย น้ำส่วนใหญ่จึงระบายออกสู่แม่น้ำเกือบหมดสิ้น ส่งผลให้หน้าแล้งมีน้ำน้อยหรือไม่มีเลย โดยเฉพาะลำห้วยสาขาทั่วไปจะเหือดน้ำน้อยมาก ลำน้ำสายใหญ่ เช่น แม่น้ำชีและแม่น้ำมูลจะพอน้ำอยู่บ้าง แต่โดยทั่วไปจะขาดแคลนน้ำอย่างรุนแรง (ประเทือง จินตสกุล, 2528: 135-137) ด้วยเหตุเช่นนี้ การก่อตั้งชุมชนต้องมีแหล่งน้ำกินน้ำใช้ตลอดปี ชุมชนโบราณในอิสานจึงต้องมีวิธีการจัดการน้ำ เช่น การขุดสระน้ำหรือสร้างคันน้ำรอบชุมชน ซึ่งศรีศักร วัลลิโภดม กล่าวว่าการขุดคูน้ำรอบชุมชนนี้แสดงให้เห็นถึงความร่วมมือพึ่งพากันของชุมชนในท้องถิ่นเดียวกัน เพราะลำพังชุมชนขนาดเล็กมีจำนวนผู้น้อยไม่เพียงพอต่อการขุดคูด้วยตนเองจึงจำเป็นต้องอาศัยกำลังช่วยเหลือจากชุมชนอื่น ซึ่งความร่วมมือดังกล่าวย่อมนำไปสู่การจัดระเบียบทางสังคมและการจัดระเบียบ

ทางการเมืองขึ้น และเป็นเหตุสำคัญประการหนึ่งที่มีความสัมพันธ์กับพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของอีสาน โดยเฉพาะการเพิ่มของจำนวนประชากรภายในภูมิภาคแห่งนี้ (ศรีศักร วัลลิโภดม, 2546: 192-201)

วิถีชีวิตที่อยู่ภายใต้การควบคุมของพลังธรรมชาติ ส่งผลต่อโลกทัศน์ของชาวอีสานให้ยึดมั่นต่อวัฏจักรของธรรมชาติ เนื่องจากฤดูกาลที่คลาดเคลื่อนไปย่อมส่งผลต่อทั้งจักรวาลแห่งชีวิต เช่น การที่น้ำมากเกินไป ความต้องการย่อมส่งผลถึงผลผลิตข้าว ในขณะที่ความแห้งแล้งอาจนำมาซึ่งโรคระบาดและอาจร้ายแรงถึงขั้นบ้านเดือดซึ่งต้องโยกย้ายถิ่นฐานเพื่อหลีกเลี่ยงภัยร้ายนั้น ด้วยทัศนะเช่นนี้เอง ฮีตคองจึงเกิดมาเพื่อพิทักษ์รักษาสมดุลแห่งวัฏจักรให้ดำเนินไปตามร่องรอยเดิมอย่างราบรื่น ด้วยมุมมองเช่นนี้สิ่งใหม่ๆ นับเป็นเรื่องอันตรายที่อาจทำลายสมดุลของจักรวาลทั้งระบบ โดยมีผีเป็นสัญลักษณ์ของผู้รักษาสมดุลแห่งจักรวาลจากอำนาจให้คุณให้โทษ รวมถึงการให้สิทธิในพื้นที่ที่ทำมาหากินซึ่งบางพื้นที่ผีได้ทำการสงวนไว้มิให้ผู้หนึ่งผู้ใดใช้ประโยชน์ส่วนตนแต่อาจใช้ได้เมื่อได้รับอนุญาตจากผี พื้นที่ใดสามารถเข้าใช้ทำมาหากินได้โดยง่ายพื้นที่นั้นจะไม่ค่อยมีเรื่องเล่าเรื่องผีที่ดูร้าย ในขณะที่พื้นที่ที่คนไม่สามารถปรับตัวเข้าใช้ได้ง่ายมักจะมีเรื่องผีที่น่าหวาดกลัว เช่น ในวังน้ำเขี้ยวมักจะมีเรื่องเงือกหรือผีพรายคอยเฝ้าเอาชีวิตคนที่ละเมิดสร้างความไม่พอใจแก่ผีเหล่านั้น นอกจากนี้ ผียังให้โชคในการทำมาหากินหรือที่เรียกว่าหมานได้อีกด้วย ความหมานมีทั้งระยะสั้น เช่น การไปหาปลาแล้วได้ปลามากมายในวันนั้น และหมานระยะยาว เช่น การได้น้ำท่าพอเหมาะทำให้ทำนาได้ข้าวมาก ความหมานระยะสั้นอาจเกิดจากการเรียกหาผีให้ช่วยเหลือ หรือการบปไหว้ก่อนลงทุ่งลงทำ ส่วนความหมานระยะยาวเกิดจากการไหว้ผีตามฮีตฮอย เมื่อให้ผีตรงตามห้วงเวลาตามปกติแล้วผีจะบันดาลปกติสุขกลับคืนสู่ชุมชน นอกจากหมานจะเกี่ยวพันกับผีแล้ว ยังสัมพันธ์กับการประพฤติปฏิบัติตามแบบแผนซ้ำเดิมอีกด้วย สิ่งใดที่ทำแล้วเคยหมานจะถูกปฏิบัติซ้ำ ซึ่งแบบแผนนี้ปรากฏอยู่ตลอดเวลาตั้งแต่เด็กจนถึงผู้ใหญ่ เช่น การเล่นตีลูกหมากแต่ของเด็กๆ จะมีลูกที่ใช้ประจำเรียกว่า อีเคย อีเก่า หรืออีหมาน ซึ่งเชื่อว่าอยู่มือและสามารถนำมาสู่ชัยชนะได้ดีกว่าลูกอื่น ๆ จากการเล่นของเด็กสู่การทำมาหากิน เช่น การปลูกข้าวแบบแผนซ้ำเดิมได้กลายเป็นแนวปฏิบัติที่เคร่งครัดผลิตซ้ำและส่งผ่านจากรุ่นสู่รุ่น เนื่องจากการทำนาปลูกข้าวจะพึ่งพิงเพียงพลังจากมนุษย์อย่างเดียวไม่ได้ มนุษย์สามารถลงได้แค่แรงงาน แต่การอภิบาลดูแลและการควบคุมน้ำของนาทางฟ้าเป็นพลังของผีในระดับต่าง ๆ ก่อนการทำนานั้นจึงต้องมีพิธีเลี้ยงผีตาแฮก ซึ่งจะทำในเดือน 6 ต้นฤดูฝน โดยคนในชุมชนจะนำไก่ต้มไปประกอบพิธีเลี้ยงทายระดับน้ำ โดยการให้ผู้ประกอบพิธีที่เรียกว่า เฒ่าจ้ำ หรือชะจ้ำ เป็นผู้เลี้ยงทาย เมื่อเลี้ยงตาแฮกแล้ว ชาวบ้านจะทำการแฮกนา ซึ่งเป็นการไถวนเป็นวงกลมแล้วทำการปักข้าวในนาตาแฮก โดยจะปักข้าว 8 ต้น โดยก่อนการปักข้าวแต่ละต้นจะมีการท่องคำสีก หลังปักทั้ง 8 ต้นลงไปแล้ว จากนั้นจะเป็นการลงทำนาจริงแต่ก่อนจะลงมือต้องประกอบพิธีปักกกแฮกก่อน ซึ่งมีเครื่องขัน 5 กล้า 14 ต้น แล้วต้องท่องคำสีก ดังนี้

“...เฮนี่เฮ่ก้าขวา นานี้เนาท้าวทุม ท้าวทุมให้กูมาแฮกนากูจักแฮก พญาให้กูมาแฮกกูจักแฮก  
ปักกกนี้ให้กูได้งัวแม่ลาย ปักกกนี้ให้กูได้ควายเข้าซ้อง ปักกกนี้นกจิบโตตาบอดให้บินหนี  
ปักกกนี้นกจอกโตตาแวนให้บินหนี ปักกกนี้แมงดาโตฮ้อย่ากกข้าวให้บินหนี ปักกกนี้ให้ได้  
ฮ้อยเก่าก้า ปักกกนี้ให้ได้ค้ำเก่าหมื่น ปักกกนี้ให้ได้ข้าวหมื่นมาเหยีย ปักกกนี้ให้มานใหญ่  
เท่ามานอ้อย ปักกกนี้ให้มานน้อยเท่ามานเลา ปักกกนี้ให้ได้เป็นเศรษฐีเท่าเฒ่า...”



สิ่งที่มีอยู่ในพิธีกรรมในการผลิตนี้ แฝงไว้ด้วยปัญหาและอุปสรรคในการผลิต เช่น ปัญหาหาล่ม ปัญหา  
 นกหนูแมลงที่ทำให้ต้นข้าวเสียหาย สะท้อนให้เห็นถึงการผลิตที่ขึ้นอยู่กับสภาพดินฟ้าอากาศเป็นหลัก  
 ชีวิตของชาวอีสานจึงผูกพันฝังแน่นอยู่กับพลังแห่งสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่แฝงอยู่ในธรรมชาติ และวิญญาณบรรพบุรุษ  
 ซึ่งล้วนต้องหล่อเลี้ยงด้วยแบบแผนในจารีตอย่างเคร่งครัด ที่กล่าวมาข้างต้นคือความสัมพันธ์ระหว่าง  
 ธรรมชาติและชาวอีสาน ในตัวอย่างของดินฟ้าอากาศกับการทำมาหากินและความเชื่ออันเป็นวิถีชีวิต  
 ที่มีรากฐานของความผูกพันระหว่างคนกับสิ่งแวดล้อม จากนั้นไปจะกล่าวถึงพัฒนาการทางประวัติศาสตร์  
 ของอีสาน ดังต่อไปนี้

### พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของอีสาน

อีสานเป็นภูมิภาคที่มีร่องรอยการตั้งถิ่นฐานมาอย่างยาวนาน มีพัฒนาการสืบเนื่องตั้งแต่ยุคหินจนถึง  
 ยุคประวัติศาสตร์ โดยรูปแบบของการตั้งถิ่นฐานนี้เป็นสิ่งสะท้อนให้เห็นถึงการปรับตัวของมนุษย์กับสภาพ  
 แวดล้อมทางธรรมชาติ และสัมพันธ์กับแบบแผนทางวัฒนธรรม ตลอดจนประเพณีความเชื่อซึ่งมีหลักฐาน  
 ทางโบราณคดีที่บ่งบอกการดำรงชีพของผู้คนในอดีต อาทิ การค้นพบเครื่องมือหินขัดที่พบเครื่องมือสำริด  
 เครื่องมือเหล็ก ตลอดจนเครื่องปั้นดินเผากระจายอยู่ทั่ว (ศรีศักร วัลลิโภดม, 2547: 15) คนโบราณเหล่านี้  
 ได้สรรค์สร้างวัฒนธรรมและทิ้งร่องรอยหลักฐานที่บ่งชี้ถึงพัฒนาการของสังคมมนุษย์จากอดีตมาจนถึง  
 ปัจจุบัน อย่างน้อยราว 5,000 ปีที่ผ่านมา ณ บริเวณตำบลโนนนกทา อำเภอภูเวียง จังหวัดขอนแก่น เริ่มมี  
 ชุมชนปลูกเรือนอยู่เป็นที่ บรรพชนเหล่านี้รู้จักปลูกข้าว เลี้ยงหมูและวัว ตลอดจนสามารถทำภาชนะดินเผา  
 เครื่องมือสำริด และมีประเพณีการฝังศพ จากนั้นอีกราว 4,000 ปีที่ผ่านมา มีชุมชนโบราณกระจายอยู่ทั่ว  
 ดินแดนอีสาน เช่น ที่บ้านเชียง อำเภอหนองหาน จังหวัดอุดรธานี ซึ่งพบหลักฐานว่าคนโบราณเหล่านี้ทำ  
 เกษตรกรรมปลูกข้าวเหนียว รู้จักการทำภาชนะดินเผา ต้มเกลือ ตลอดจนรู้จักการถลุงโลหะ เช่น เหล็ก และ  
 สำริด (สุจิตต์ วงษ์เทศ, 2553: 16-29)

ในบริเวณที่แอ่งโคราช ภูเขาจะเป็นต้นกำเนิดธารน้ำอันหลากหลาย ก่อนจะบรรจบเป็นระบบแม่น้ำใหญ่  
 2 สาย คือ แม่น้ำมูลและแม่น้ำชี แม่น้ำทั้งสองมีสาขามากมายเป็นเส้นทางคมนาคมระหว่างกลุ่มคนบนที่สูง  
 และคนในที่ราบมาตั้งแต่ยุคก่อนประวัติศาสตร์ โดยพบหลักฐานคือรูปแบบศิลปะที่คล้ายคลึงกันระหว่าง  
 ที่สูงกับที่ราบ เช่น ภาพเขียนสี หินตั้ง ตลอดจนร่องรอยทางโบราณคดีที่เนื่องมาจากศาสนาสันตูปอย่างหนาแน่น  
 (ธิดา สาระยา, 2538: 150-161) การเดินทางตามทางน้ำนี้อาจกระทำโดยการล่องเรือหรือแพในฤดูน้ำหลาก  
 ส่วนในฤดูแล้งนั้นการเดินทางเลาะเรียบริมน้ำเป็นวิธีที่ดีเมื่อพิจารณาถึงความสะดวกในการแสวงหาอาหาร  
 และน้ำดื่มมาใช้ตลอดการเดินทาง มีบันทึกของนักเดินทางชาวยุโรปที่บรรยายถึงพ่อค้าเกลือชาวอีสาน  
 บรรทุกเกลือโดยเรือล่องผ่านปากแม่น้ำมูลเข้าสู่แม่น้ำโขงเพื่อไปยังเมืองจำปาสัก (แอมอนิเย, 2539: 13-17)

หลังพุทธศักราช 1000 บริเวณลุ่มแม่น้ำชีเกิดรัฐเจนละเป็นรัฐแรกสุดในอีสานซึ่งขยายเครือข่ายกว้าง  
 ขวางถึงบริเวณแขวงจำปาสักในลาวแล้วแผ่ลงไปถึงทะเลสาบในกัมพูชา ชุมชนโบราณในอีสานมีพัฒนาการ  
 สืบเนื่องมาจนถึงสมัยทวารวดีในราวพุทธศตวรรษที่ 12-15 ซึ่งมีรากฐานมาจากพระพุทธศาสนาแบบเถรวาท  
 ซึ่งแผ่มาจากลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยาผ่านแม่น้ำป่าสักก่อนเข้าสู่แม่น้ำชีและแม่น้ำมูล แล้วทวนแม่น้ำโขงสู่  
 ศูนย์กลางพื้นที่วัฒนธรรมที่พระธาตุพนม ในแผ่นดินอีสานจึงปรากฏชุมชนกสิกรรมที่ได้รับอิทธิพล  
 จากวัฒนธรรมทวารวดีหลายแห่งโดยมีลักษณะสำคัญคือมีผังเมืองทรงกลมมีการขุดคูน้ำคันดินล้อมรอบ  
 อาทิ คูน้ำที่บ้านเมืองบัว อำเภอเกษตรวิสัย คูเมืองร้อยเอ็ด เป็นต้น ราวปลายพุทธศตวรรษที่ 16-18



ความรุ่งเรืองของพระนครส่งผลให้อิทธิพลในแบบแผนวัฒนธรรมขอมเข้าแทนที่วัฒนธรรมทวารวดีอย่างเด่นชัด คติความเชื่อในศาสนาพราหมณ์ได้เข้ามามีบทบาทในศิลปกรรมวัตถุสถานต่างๆ มากขึ้น หลังจากยุคนี้ ประชากรอีสานกลับลดลงอย่างรวดเร็ว ซึ่งสุจิตต์ วงษ์เทศ สันนิษฐานว่า คงมีการโยกย้ายถิ่นฐานตามความเปลี่ยนแปลงของเส้นทางการค้าที่เปลี่ยนแปลงไป (สุจิตต์ วงษ์เทศ, 2549: 40-55)

กล่าวได้ว่า ลักษณะสำคัญของประวัติศาสตร์อีสานยุคโบราณคือการไม่มีศูนย์กลางทางการเมืองหรือมหาอาณาจักรที่สืบทอดอำนาจอย่างยาวนาน ซึ่งสาเหตุหลักอาจมาจากสภาพพื้นที่ซึ่งยากจะมีศูนย์กลางอำนาจขนาดใหญ่เพราะสภาพดินน้ำกำหนดให้ชุมชนมีขนาดไม่ใหญ่โตนัก การที่รัฐโบราณไม่มีศูนย์กลางขนาดใหญ่จนสามารถครองอำนาจอย่างยาวนานนี้ คล้ายคลึงกันกับสภาพทางการเมืองของอีสานในหลายยุคสมัยที่ไม่เคยมีกลุ่มอำนาจหรือกลุ่มการเมืองหนึ่งเดียวครอบครองทั้งภูมิภาค สภาพเช่นนี้เองที่เป็นพื้นฐานของบรรยากาศการต่อรองต่อสู้และอาจรวมถึงการต่อต้านมาอย่างต่อเนื่องในประวัติศาสตร์อีสาน ดังจะกล่าวต่อไป

### การตั้งเมืองในอีสาน: ความขัดแย้งและการต่อรองต่อสู้

เมืองในภาคอีสานโดยมากเกิดจากการต่อรองระหว่างท้องถิ่นกับศูนย์กลางอำนาจ การอพยพโยกย้ายเข้ามาตั้งถิ่นฐานในดินแดนอีสานเกิดจากความขัดแย้งเป็นสำคัญ หลังจากพุทธศตวรรษที่ 19 เป็นต้นมา ชาวลาวเริ่มเข้าสู่ดินแดนอีสาน เช่น ในรัชสมัยพระเจ้าฟ้ารุ่ง (พุทธศักราช 1896-1916) พระองค์ได้ยกกำลังเข้าโจมตีเมืองในอีสานหลายแห่ง อาทิ เมืองปากห้วยหลวง เมืองหนองหารน้อย เมืองหนองหารหลวง เมืองหนองบัว เมืองสามหมื่น (ธีรชัย บุญมาธรรม, 2542: 5-25) เมื่อพระเจ้าฟ้ารุ่งสิ้นพระชนม์ พระยาสามแสนไทไตรภูวนาท โอรสของพระเจ้าฟ้ารุ่งได้ขึ้นครองราชย์ พระองค์เป็นกษัตริย์ที่ยิ่งใหญ่เสมอเหมือนพระบิดา เห็นได้จากการยกกองทัพไปปราบปรามพระเจ้ากือนาแห่งเชียงใหม่จนต้องยอมอ่อนน้อม และถวายพระนางแก้วอ่อนสอเป็นพระมเหสี กิตติศัพท์ของพระองค์คงเป็นที่ครั่นคร้ามของกรุงศรีอยุธยา สมเด็จพระบรมราชาธิราชที่ 1 จึงต้องเจริญสัมพันธไมตรีกับหลวงพระบางโดยถวายพระนางแก้วยอดฟ้ากัลยาณีเป็นพระมเหสี รอยต่างพร้อยเพียงน้อยนิดในการปกครองของพระองค์คือการกบฏภายในราชอาณาจักร และหลังรัชสมัยของพระองค์ความวุ่นวายภายในพระราชวังอันเกิดจากพระราชโอรสของพระองค์ที่ต่างมีโอกาสได้ขึ้นครองราชย์คือ พระเจ้าล้านคำแดง เจ้าลือไชย เจ้าคำเต็มซ้า เจ้าก้อนคำ และเจ้าวังบุรี กล่าวกันว่าผู้อยู่เบื้องหลังความวุ่นวายดังกล่าวคือพระนางแก้วพิมพา แต่นั่นก็เป็นเพียงประวัติศาสตร์ที่ถูกเขียนขึ้นหลังเจ้าวังบุรีพระราชโอรสที่เกิดแต่พระนางแก้วยอดฟ้ากัลยาณียึดอำนาจการปกครองได้ การแย่งชิงอำนาจดำเนินไปนานนับร้อยปี จนพุทธศักราช 2063 พระโพิศารราชเจ้าขึ้นครองราชย์ พระองค์ได้สร้างความเป็นปึกแผ่นมั่นคงขึ้นอีกครั้ง พระองค์ทรงมีส่วนในการบูรณะพระธาตุพนม สร้างวิหารบูชาพระธาตุ และมอบคนอุปฐากพระธาตุดังกล่าว อาจกล่าวได้ว่ารัชกาลพระโพิศารราชเจ้าเป็นการวางรากฐานให้พระราชโอรสของพระองค์คือสมเด็จพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชสามารถรวมล้านช้างและล้านนาเข้าไว้ด้วยกัน ในรัชสมัยของสมเด็จพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชเกิดศึกพม่ายกทัพมาตีเมืองเชียงใหม่ พระองค์ทรงเล็งเห็นว่าหลวงพระบางอยู่ใกล้ศึกศัตรูจึงทรงย้ายเมืองหลวงจากหลวงพระบางมาสร้างเมืองเวียงจันทน์ แล้วสถาปนาขึ้นเป็นเมืองหลวงแห่งใหม่โดยพระราชทานนามว่า กรุงศรีสัตนาคนหุตล้านช้างร่มขาวเวียงจันทน์ (เต็ม วิชาคย์พจนกิจ, 2530: 18-50)

หลังจากนั้นอิทธิพลเนื่องในวัฒนธรรมล้านช้างเริ่มแผ่เข้าแผ่นดินอีสานอย่างต่อเนื่อง ชาวลาวเคลื่อนย้ายเข้ามาควบคุม 2 ฝั่งแม่น้ำโขง และตั้งถิ่นฐานทับซ้อนบริเวณอันเคยเป็นชุมชนโบราณในวัฒนธรรมเก่าก่อน หลังรัชสมัยของสมเด็จพระไชยเชษฐาธิราช เกิดความวุ่นวายในอาณาจักรล้านช้างอย่างต่อเนื่องยาวนาน บ้านเมืองในอีสานจึงเริ่มมีผู้คนอาศัยอย่างหนาแน่น ในรัชกาลสมเด็จพระหม่อมแก้ว (พุทธศักราช 2170) เกิดการแย่งชิงราชสมบัติในหมู่เจ้านายพี่น้อง ต่างคนต่างเอาปาวไพร่เข้าประหัตประหารกันทำให้ราษฎรทนอยู่ไม่ได้ ต้องอพยพหนีภัยข้ามแม่น้ำโขงลงไปตั้งถิ่นฐานทำมาหากินอยู่ฝั่งขวาและแผ่ขยายลงไปถึงแดนประเทศเขมรเป็นอันมาก หลังรัชกาลสมเด็จพระหม่อมแก้ว พระเจ้าสุริยวงศาธรรมิกราชได้ขึ้นครองราชย์สมบัติโดยใช้กำลังเข้าปราบปรามทำให้เกิดการอพยพของชาวลาวเข้าสู่ดินแดนอีสานอีกครั้ง จนเมื่อสิ้นแผ่นดินพระเจ้าสุริยวงศาธรรมิกราช พระยาเมืองแสน เสนาบดีในนครเวียงจันทน์ได้ทำการแย่งชิงราชสมบัติส่งผลให้พวกเจ้านายในราชสำนักต้องอพยพหลบหนีเข้ามาในเขตตอนใต้ของแม่น้ำโขงมากยิ่งขึ้น เช่น กลุ่มพระครูโพนสะเม็ก ในที่สุดอาณาจักรล้านช้างก็ได้แยกแบ่งเป็น 3 อาณาจักร คืออาณาจักรล้านช้างหลวงพระบาง อาณาจักรล้านช้างเวียงจันทน์ และอาณาจักรล้านช้างจำปาสัก (สิลา วีระวงส์, 2540: 115)

การอพยพเคลื่อนย้ายของชนชาติลาว แบ่งเป็น 3 ครั้งสำคัญ คือ การเคลื่อนย้ายของกลุ่มพระครูโพนสะเม็ก การเคลื่อนย้ายของกลุ่มพระวอพระตา และการเคลื่อนย้ายของกลุ่มเจ้าฟ้าขาวเจ้าโสมพมิตร การเคลื่อนย้ายของกลุ่มพระครูโพนสะเม็ก ราวพุทธศักราช 2231 เมื่อพระยาเมืองแสนแย่งชิงราชสมบัติกรุงเวียงจันทน์ ซึ่งกษัตริย์องค์เดิมมีพระโอรสองค์หนึ่งชื่อเจ้าองค์หล่อ มีอายุ 3 ปี ฝ่ายมารดาของเจ้าองค์หล่อนั้นกำลังมีครรภ์ค้างอยู่ เมืองแสนจึงคิดเอามารดาเจ้าองค์หล่อเป็นภรรยา นางจึงพาเจ้าองค์หล่อนหนีไปพึ่งพระครูโพนสะเม็ก พระครูโพนสะเม็กจึงให้นางกับโอรสน้อยไปซุกซ่อนอยู่ที่ภูชะง้อหอคำพอถึงกำหนดครคร์นางจึงคลอดบุตรเป็นชาย คนทั้งหลายเรียกกันว่าเจ้าหน่อกษัตริย์ เมื่อเติบโตใหญ่เจ้าองค์หล่อนยังมีความโกรธแค้นพระยาเมืองแสน จึงพาปาวไพร่ของตนไปอยู่เมืองญวนเพื่อคอยหาโอกาสชิงอำนาจกลับคืน ฝ่ายพระยาเมืองแสนผู้ครองกรุงศรีสัตนาคนหุตเห็นว่าพระครูโพนสะเม็กมีผู้คนรักใคร่นับถือมากเกรงว่าจะเป็นศัตรูจึงคิดจะกำจัดเสีย เมื่อรู้ว่าพระยาเมืองแสนคิดจะทำร้ายพระครูจึงได้ปรึกษานายโตโยมแล้วเห็นว่าควรจะหนีไปให้ไกลจากกรุงเวียงจันทน์ จึงรวบรวมไพร่พลได้ประมาณสามพันเศษแล้วไปเชิญเจ้าหน่อกษัตริย์กับมารดาและนางโพลส่วนหนึ่งตั้งบ้านเรือนอยู่ก่อน จากนั้นจึงพาพรรคพวกที่เหลือเดินทางต่อไป เมื่อพระครูไปถึงตำบลใดก็มีผู้คนเข้าขอเป็นพวกด้วยเป็นจำนวนมาก กระทั่งถึงแขวงเมืองบรรทายเพชรเขตเมืองเขมร เจ้ากรุงเขมรให้คนมาเรียกเก็บส่วย พระครูโพนสะเม็กจึงพาผู้คนกลับมาทางแม่น้ำโขงจนถึงนครกาละจำบากนาคบุรีศรีแล้วจึงหยุดตั้งพัก นครแห่งนี้มีผู้ปกครองคือนางเภาผู้แม่และนางแพงผู้ลูก ทั้งสองนางมีความนับถือพระครูโพนสะเม็กจึงถวายเมืองให้พระครูปกครอง ทว่าจากนั้นไม่นานปีบ้านเมืองกลับเดือดร้อนวุ่นวายสุดที่พระครูจะปราบปรามได้โดยง่าย จึงได้อัญเชิญเจ้าหน่อกษัตริย์ขึ้นเป็นผู้ปกครองพร้อมถวายพระนามว่าเจ้าสร้อยศรีสมุทรพุทธางกูร แล้วเปลี่ยนนามนครกาละจำบากนาคบุรีศรีเป็น นครจำปาสักนัคบุรีศรี จากนั้นอำนาจของเมืองแห่งนี้จึงได้ขยายอิทธิพลไปในดินแดนต่าง ๆ เหนือสองฝั่งแม่น้ำโขง โดยตั้งเมืองใหม่ขึ้นหลายแห่ง อาทิ เมืองเชียงแตง เมืองสีทันดร เมืองรัตนบุรี เมืองคำทอง เมืองสาละวัน และเมืองอัตปือ และเมืองทุ่งในเขตทุ่งกุลาร้องไห้ (สิลา วีระวงส์, 2540: 115-125)

การเคลื่อนย้ายของกลุ่มพระวอพระตา พุทธศักราช 2311 พระวอพระตา ผู้ครองเมืองหนองบัวลุ่มภู มีความขัดแย้งกับพระเจ้าสิริบุญสาร เนื่องจากพระวอพระตาเป็นผู้ให้การอุปถัมภ์แก่พระเจ้าสิริบุญสาร เมื่อครั้งหนีราชภัยมาหลบซ่อนอยู่ที่เมืองหนองบัวลุ่มภู แต่เมื่อพระเจ้าสิริบุญสารได้ครองกรุงเวียงจันทน์แล้ว กลับขัดแย้งกับพระวอพระตา พระวอพระตาจึงอพยพครอบครัวไพร่พลจากกรุงศรีสัตนาคนหุตข้ามลำน้ำโขง มาทางปากตะวันตก ตั้งหลักแหล่งอยู่ที่เมืองหนองบัวลุ่มภูดำเนินการปรับปรุงสร้างค่ายประตูหอรบให้แข็งแรงเปลี่ยนนามเมืองใหม่ว่า นครเขื่อนขันธ์กาบแก้วบัวบาน พระเจ้าสิริบุญสารจึงทรงมีรับสั่งให้ยกกองทัพไปปราบปราม พระวอพระตาเห็นว่ากำลังของฝ่ายตนมีน้อยกว่าคงจะต้านทานไว้ไม่ได้ในที่สุดจึงได้แต่งเครื่องราชบรรณาการไปอ่อนน้อมต่อพม่า พร้อมทั้งขอกำลังกองทัพมาช่วยการศึกที่เกิดขึ้น แต่เมื่อทัพพม่ายกมาถึงกลับนำทัพเข้าช่วยพระเจ้าสิริบุญสารทำสงครามกับพระวอพระตาจนพระตาเสียชีวิตในสงคราม ไพร่พลที่เหลือจึงพากันอพยพครอบครัวไพร่พลหนีภัยลงมาทางใต้จนถึงเมืองนครจำปาศักดิ์ได้รับความอนุเคราะห์จากพระเจ้าองค์หลวงไชยกุมาร เจ้าเมืองนครจำปาศักดิ์ ให้ตั้งบ้านเรือนอาศัยอยู่ในบริเวณตำบลเวียงดอนกอง หรือที่เรียกว่าบ้านดู่บ้านแก แขวงเมืองนครจำปาศักดิ์ พุทธศักราช 2314 พระเจ้าสิริบุญสารได้ให้อุปฮาดคุมกำลังกองทัพลงมาปราบปรามพระวออีก พระเจ้าองค์หลวงไชยกุมารจึงให้พระยาพลเพียงสายกทัพจากเมืองนครจำปาศักดิ์มาช่วยพระวอด้านทัพเวียงจันทน์ พร้อมทั้งทรงมีศุภอักษรไปถึงพระเจ้าสิริบุญสารเพื่อขอยกโทษให้พระวอ พระเจ้าสิริบุญสารจึงโปรดให้อุปฮาดยกกำลังกองทัพกลับกรุงศรีสัตนาคนหุต กลุ่มพระวอจึงเป็นข้าภายใต้เมืองนครจำปาศักดิ์ ในช่วงเวลาใกล้เคียงกับกลุ่มพระวอพระตาอพยพออกจากกรุงเวียงจันทน์นั้น เจ้าฟ้าชาวเจ้าโสมพะมิตรได้พาผู้คนบริวารออกจากเวียงจันทน์ข้ามแม่น้ำโขงลงมาทางบ้านหินโงม แล้วตั้งเรือนที่บ้านพันนา บ้านผ้าขาว บ้านธาตุเชิงชุม กลุ่มนี้มีผู้นำที่เป็นเชื้อพระวงศ์และผู้นำทางศาสนา ทว่าเมื่อตั้งถิ่นฐานได้ระยะหนึ่งได้ถูกรบกวาดจากเวียงจันทน์จึงอพยพผ่านเทือกเขาภูพานลงมาตั้งอยู่ที่แก่งส้มโฮงหรือแก่งสำโรงชายดงสงเปือย จนกระทั่งพุทธศักราช 2336 จึงมีพระบรมราชโองการโปรดเกล้าฯ ยกบ้านแก่งสำโรงเป็นเมืองกาฬสินธุ์ และตั้งเจ้าโสมพะมิตรเป็นพระยาไชยสุนทร เจ้าเมือง ทำราชการขึ้นกับกรุงเทพฯ ตั้งแต่นั้นเป็นต้นมา (ธีรชัย บุญมาธรรม, 2542: 16)

สยามเริ่มมีบทบาทในดินแดนอีสานที่ไกลเกินต้นลุ่มน้ำมูล เมื่อราวพุทธศักราช 2310 การขยายอำนาจของสยามสู่ดินแดนอีสานนั้นมีปัจจัยจากความแตกแยกของอาณาจักรล้านช้างและการต่อรองต่อผู้ของกลุ่มเจ้าเมืองท้องถิ่น โดยปลายพุทธศักราช 2314 พระวอเกิดขัดใจกับพระเจ้าองค์หลวงไชยกุมาร จึงอพยพครอบครัวไพร่พลมาอยู่ที่บริเวณดอนมดแดงและได้แต่งตั้งให้ท้าวเพี้ยคุมเครื่องราชบรรณาการไปถึงเจ้าเมืองนครราชสีมาขอเป็นข้าขอบขัณฑสีมาของราชอาณาจักรสยามเพื่อหาความคุ้มครองจากศัตรูที่มีอยู่รอบด้าน พุทธศักราช 2319 พระเจ้าสิริบุญสารทราบข่าวความขัดแย้งระหว่างพระวอกับพระเจ้าองค์หลวงไชยกุมาร และเมื่อทรงทราบว่าพระวออพยพครอบครัวไพร่พลมาอยู่ที่ดอนมดแดง พระองค์จึงแต่งตั้งให้พระยาสุโขทัยคุมกำลังกองทัพไปโจมตีพระวออีกครั้งหนึ่ง พระวอเห็นว่ากำลังของตนมีน้อยคงไม่สามารถจะต้านทานไว้ได้จึงอพยพไพร่พลกลับไปอยู่ที่เวียงดอนกองตามเดิม พร้อมกับขอกำลังกองทัพจากพระเจ้าองค์หลวงไชยกุมารเมืองจำปาศักดิ์มาช่วยเหลือ แต่เจ้าเมืองนครจำปาศักดิ์ไม่ยอมช่วยเหลือเพราะความหมางใจเมื่อครั้งเก่าก่อน พระวอถูกจับได้และถูกประหารชีวิตที่เวียงดอนกอง ไพร่พลที่เหลือจึงฝ่าหนีออกจากวงล้อมของกองทัพกรุงศรีสัตนาคนหุต และได้หนีไปบอกแจ้งความไปยังเมืองนครราชสีมา พุทธศักราช 2321 สมเด็จพระเจ้าตากสินจึงโปรดเกล้าฯ ให้สมเด็จพระยามหากษัตริย์ศึกและเจ้าพระยาสุรสีห์นำทัพขึ้นไปปราบพระยาสุโขทัยที่เวียงดอนกอง แขวงเมืองนครจำปาศักดิ์ เมื่อพระยาสุโขทัยทราบข่าวจึงรีบยกทัพกลับเมืองนคร

เวียงจันทน์ พระเจ้าองค์หลวงไชยกุมารเกรงว่าจะไม่สามารถที่จะต้านทานกองทัพสยามได้จึงอพยพครอบครัวไพร่พลหนีไปอยู่ที่เกาะไชย ในที่สุดกองทัพสยามโจมตีได้นครจำปาสักและตามจับพระเจ้าองค์หลวงไชยกุมารไว้ได้ หลังจากนั้นกองทัพสยามได้ยึดนครเวียงจันทน์ไว้แล้วอัญเชิญพระแก้วมรกตและพระบางมายังกรุงธนบุรี ดังนั้นศูนย์กลางล้านช้างทั้งหมดจึงกลายเป็นเมืองประเทศราชของสยามตั้งแต่บัดนั้นเป็นต้นมา (เดียม วิภาคย์พจนกิจ, 2546: 94)

ในรัชกาลพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก ทรงมีพระราชประสงค์จะตั้งหัวเมืองขึ้นนอก ระหว่างเมืองนครราชสีมา เวียงจันทน์ และจำปาสัก เพื่อให้แผ่นดินเป็นปึกแผ่น จึงโปรดฯ ให้มีการตั้งเมืองขึ้น โดยใช้นโยบายให้เจ้าพระยาพื้นเมืองที่ยกเกลี้ยกล่อมผู้คนหาสมัครพวกตั้งอยู่เป็นหลักแหล่งที่แน่นอน เมื่อชุมชนใดมีผู้คนมากพอจึงแต่งตั้งเป็นเมืองขึ้น นโยบายดังกล่าวเป็นผลดีต่อทุกฝ่ายเพราะเจ้าเมืองได้ทรัพย์สินส่วยและได้ผู้คนมาใช้สอยมากขึ้น ราษฎรก็ไม่ต้องหลบหลีกอยู่ตามป่าเขาให้มีความเดือดร้อนอีก นโยบายการสร้างเสริมความเข้มแข็งด้วยการตั้งเมืองในดินแดนอีสานนี้ดำเนินมาตลอดสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกจนถึงตอนต้นของแผ่นดินพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เมื่อทรงเห็นว่าการตั้งเมืองด้วยวิธีดังกล่าวทำให้ผู้ปกครองท้องถิ่นขัดแย้งแย่งอาณาเขตและผู้คนกันขึ้น จึงโปรดฯ ให้จัดการตั้งเมืองในอีสานตั้งแต่ปี พุทธศักราช 2428 เป็นต้นมา ยกเว้นเมืองวังสะพุงซึ่งเกิดขึ้นในพุทธศักราช 2440 เพียงเมืองเดียวเท่านั้น หัวเมืองเหล่านี้แบ่งออกเป็นเมืองเอก โท ตริ และจัตวา ตามความสำคัญเมืองปกครองตนเองโดยให้เมืองใหญ่ปกครองเมืองเล็ก และในแต่ละเมืองผู้ปกครองท้องถิ่นมีอิสระในการจัดการปกครองภายใน เช่น มีอำนาจในการตัดสินคดี เก็บภาษีและส่วยจากไพร่ ซึ่งผลประโยชน์ที่เก็บได้ส่วนที่เหลือจากที่ส่งมายังราชธานี ผู้ปกครองมีสิทธิแบ่งปันแจกจ่ายกรมการเมืองตามสมควร ส่วนการจับจ่ายทำนุบำรุงบ้านเมืองนั้นขึ้นอยู่กับความพอใจของเจ้าเมือง ไม่มีกฎเกณฑ์กำหนดจะจ่ายหรือไม่ก็ได้ แต่ส่วยหรือสิ่งของที่ส่งมายังราชธานีจะต้องเป็นไปตามที่กำหนดไว้ ส่วยจากหัวเมืองอีสาน ได้แก่ ส่วยผลเร็ว ทองคำ และครั้งตามลักษณะการเมืองการปกครองสยามสมัยโบราณนั้นหัวเมืองเอก โท ตริ จะถูกแบ่งขึ้นอยู่กับส่วนกลางใหม่บ้าง มหาดไทยบ้าง หรือกรมท่าบ้าง สำหรับหัวเมืองอีสานนั้นขึ้นอยู่กับสมุหนายก ในปีพุทธศักราช 2433 พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงจัดการแก้ไขระเบียบการปกครองหัวเมืองอีสานใหม่เพื่อให้เหมาะสมกับสถานการณ์ที่ฝรั่งเศสกำลังขยายอิทธิพลของตนสู่ลุ่มแม่น้ำโขง พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวโปรดเกล้าฯ ให้จัดรูปแบบการปกครองหัวเมืองอีสานให้มีระเบียบแบบแผนและมีความรัดกุมยิ่งขึ้น โดยจัดรวมหัวเมืองเอก โท ตริ เป็นกลุ่มตามพื้นที่ใกล้เคียงกัน แบ่งได้ 4 กลุ่ม ให้อยู่ภายใต้การปกครองของกระทรวงมหาดไทยแต่เพียงแห่งเดียว โดยแบ่งเป็นหัวเมืองลาวตามทิศที่ตั้งได้ 4 กลุ่ม คือ 1) หัวเมืองลาวฝ่ายตะวันออก ประกอบด้วย หัวเมืองเอก 11 หัวเมือง และหัวเมืองโท ตริ จัตวา ซึ่งรวมอยู่ในการปกครองของหัวเมืองเอานั้น ๆ 26 หัวเมือง หัวเมืองเอกเหล่านี้ ได้แก่ เมืองนครจำปาสัก เชียงแตง แสนปาง สีทันดร อัดปือ สารวัน คำทองใหญ่ สุรินทร์ สังขะ ชุขันธ์ และเดชอุดม มีข้าหลวงประจำกองคือพระยาพิศณุเทพ (ช่วง) ไปประจำอยู่ที่เมืองจำปาสัก 2) หัวเมืองลาวฝ่ายตะวันออกเฉียงเหนือ ประกอบด้วย หัวเมืองเอก 12 หัวเมือง และหัวเมืองโท ตริ จัตวา ซึ่งขึ้นอยู่กับหัวเมืองเอก 29 หัวเมือง หัวเมืองเอก ได้แก่ เมืองอุบลราชธานี กาฬสินธุ์ สุวรรณภูมิ มหาสารคาม ร้อยเอ็ด ภูแล่นช้าง กมลาสัย เขมราฐธานี สองคอน ดอนดง นอง และศรีสะเกษ มีพระยาราชเสนา (ทัต ไกรฤกษ์) เป็นข้าหลวงประจำอยู่ที่อุบลราชธานี 3) หัวเมืองลาวฝ่ายเหนือ ประกอบด้วย หัวเมืองเอก 16 หัวเมือง กับหัวเมืองโท ตริ จัตวา 36 หัวเมือง หัวเมืองเอก ได้แก่ เมืองหนองคาย เชียงขวาง ปริคัณฑนิคม ชัยบุรี โพนพิสัย ท่าอุเทน นครพนม สกลนคร

มุกดาหาร กมฺุทธาสัย บุรีรัมย์ หนองหาร ขอนแก่น คำเกิด คำม่วน และหล่มสัก ให้พระยาสุริยเดชวิเศษฤทธิ์ เป็นข้าหลวงประจำอยู่ที่เมืองหนองคาย 4) หัวเมืองลาวฝ่ายกลาง มีหัวเมืองเอก 3 เมือง รวมทั้งหัวเมืองโท ศรี จัตวา อีก 16 หัวเมือง หัวเมืองเอก ได้แก่ นครราชสีมา ชนบท ภูเขียว โดยมีพระพิเรนทรเทพเป็นข้าหลวงประจำอยู่ที่นครราชสีมา ข้าหลวงทั้ง 4 หัวเมือง จะขึ้นอยู่กับข้าหลวงใหญ่คือ พระยามหาอำมาตย์ธิบดี (หุ่่น ศรีเพ็ญ) ที่เมืองนครจำปาศัก แรงแผลกดันทางเศรษฐกิจการเมืองอันเนื่องมาจากการขยายอำนาจของฝรั่งเศสสู่ดินแดนในลุ่มแม่น้ำโขงเป็นไปด้วยความต่อเนื่อง สยามจึงต้องเร่งสร้างความเป็นปึกแผ่นผ่านการสอนภาษาไทยและอุดมคติความเป็นชาติผ่านพุทธศาสนานิกายธรรมยุติ ซึ่งในเวลาใกล้เคียงกันนั้น ฝรั่งเศสได้ส่งคณะมิชชันนารีเข้ามาในอีสาน และใช้เวลาเพียงไม่นานนักคณะมิชชันนารีก็เริ่มดึงกลุ่มชาวพื้นเมืองเข้ารีตและเรียนรู้ภาษาฝรั่งเศสได้เป็นจำนวนมาก เมื่อพุทธศักราช 2435 สยามเกิดปัญหาเรื่องพรมแดนกับฝรั่งเศสเนื่องจากยังไม่มีกรปักปันดินแดนอย่างเป็นทางการ เพื่อแก้ปัญหาเฉพาะหน้านั้นจึงมีการแก้ไขการปกครองหัวเมืองอีสานอีกครั้งโดยรวมเมืองต่าง ๆ เข้าเป็นมณฑล ในแต่ละมณฑลมีข้าหลวงใหญ่เป็นผู้ควบคุม แต่การปกครองภายในยังคงรูปแบบเดิมคือมีการตั้งเมืองดำเนินการปกครอง มีฐานะเป็นเจ้าเมือง อุปราช ราชวงศ์ และราชบุตร โดยที่ข้าหลวงใหญ่ต่างพระองค์สามารถทำหน้าที่ต่างพระเนตรพระกรรณองค์พระมหากษัตริย์ในสถานการณ์เร่งด่วนได้ จึงมีพระบรมราชโองการโปรดเกล้าฯ แต่งตั้งให้พระเจ้าน้อยยาเธอ 3 พระองค์ ดำรงตำแหน่งสำคัญดังกล่าว คือ 1) หัวเมืองลาวฝ่ายตะวันออกรวมกับหัวเมืองลาวฝ่ายตะวันออกเฉียงเหนือ ให้พระเจ้าน้อยยาเธอ กรมหลวงพิชิตปรีชากร เสด็จไปเป็นข้าหลวงใหญ่ประทับอยู่ที่อุบลราชธานี เรียกหัวเมืองในปกครองว่ามณฑลลาวท้าว 2) หัวเมืองลาวฝ่ายเหนือ ให้พระเจ้าน้อยยาเธอ กรมหมื่นประจักษ์ศิลปาคม เสด็จไปเป็นข้าหลวงใหญ่ประทับอยู่ที่เมืองหนองคาย เรียกว่ามณฑลลาวพวน 3) หัวเมืองลาวกลาง ให้พระเจ้าน้อยยาเธอ กรมหมื่นสรรพสิทธิประสงค์ เป็นข้าหลวงใหญ่ประทับอยู่ที่เมืองนครราชสีมา เรียกหัวเมืองนี้ว่ามณฑลลาวกลาง อย่างไรก็ตาม แม้จะมีการเปลี่ยนแปลงการปกครองโดยมีข้าหลวงใหญ่ต่างพระองค์ แต่ในที่สุดสยามก็ต้องเสียดินแดนฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขงให้กับฝรั่งเศส ในพุทธศักราช 2436 การเสียดินแดนในครั้งนี้ทำให้สยามพยายามปรับปรุงการปกครองหัวเมืองอีสานให้มีประสิทธิภาพมากยิ่งขึ้น และในปีพุทธศักราช 2437 พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงมีพระราชโองการจัดตั้งมณฑลเทศาภิบาลขึ้น คือนอกจากจะตั้งให้ข้าหลวงและข้าราชการจากส่วนกลางไปบริหารราชการตามหัวเมืองต่าง ๆ แล้ว ยังมีพระบรมราชโองการโปรดเกล้าฯ ให้ประกาศพระราชบัญญัติลักษณะการปกครองท้องที่ ร.ศ. 116 จัดตั้งทำเนียบข้าราชการโดยให้ยกเลิกการปกครองแบบอาญา 4 แล้วพระราชทานศักดินาให้แบบเดียวกับข้าราชการไทยตามพระราชบัญญัติศักดินา เจ้านาย พระยา ท้าวแสนเมืองประเทศราช โดยให้เรียกเจ้าเมืองว่าผู้ว่าราชการเมือง ถือศักดินา 10,000 ไร่ อุปฮาดให้เรียกว่าปลัดเมือง ถือศักดินา 5,000 ไร่ ราชวงศ์ให้เรียกว่ายกกระบัตรเมือง ถือศักดินา 3,000 ไร่ ราชบุตรให้เรียกว่าผู้ช่วยราชการเมือง ถือศักดินา 2,400 ไร่ หลังสยามต้องเสียดินแดนให้กับฝรั่งเศสทำให้อาณาเขตหัวเมืองอีสานเปลี่ยนไป จึงได้มีการแบ่งเขตการปกครองและเปลี่ยนชื่อเรียกมณฑลใหม่ โดยมณฑลลาวท้าวให้เรียกว่ามณฑลอีสาน แบ่งเขตการปกครองออกเป็น 5 บริเวณ คือ บริเวณเมืองอุบล เมืองจำปาศัก เมืองขุขันธ์ เมืองสุรินทร์ และเมืองร้อยเอ็ด มณฑลลาวพวนให้เรียกว่ามณฑลอุดร แบ่งเขตการปกครองออกเป็น 5 บริเวณ คือ บริเวณหมากแข้ง บริเวณธาตุพนม บริเวณน้ำเหือง บริเวณลำชี บริเวณสกลนคร มณฑลลาวกลางให้เรียกว่ามณฑลนครราชสีมา แบ่งเขตการปกครองเป็น 3 บริเวณ คือ บริเวณนครราชสีมา บริเวณนางรอง และบริเวณชัยภูมิ (นงลักษณ์ ลิ้มสิริ, 2524: 8-17)



### ว่านอนสอนง่าย: การตีตราความหมายของคนอีสาน

ข้าราชการสยามบางกลุ่มอาจประทับใจต่อเจ้าเมืองท้องถิ่นบางกลุ่ม ในขณะที่เดียวกันข้าราชการสยามอีกบางกลุ่มก็อาจไม่พอใจเจ้าเมืองท้องถิ่นอีกบางกลุ่ม คำกล่าวที่วทวนผิดต่อหลักการเขียนนี้มีความจำเป็นต่อการอธิบายการต่อสู้ทางการเมืองระหว่างท้องถิ่นกับท้องถิ่นและการต่อรองระหว่างท้องถิ่นกับศูนย์กลาง ซึ่งความขัดแย้งได้ดำรงอยู่ตลอดเวลาอันเป็นความขัดแย้งระหว่างท้องถิ่นและท้องถิ่น และความขัดแย้งสยามกับฝรั่งเศส ซึ่งฝรั่งเศสมีความตั้งใจอย่างแรงกล้าที่จะขยายอิทธิพลของตนในดินแดนลุ่มแม่น้ำโขง (พงศาวดารญวน, 2509: 792) โดยใช้วิธีการต่างๆ ในการขยายอิทธิพลดังกล่าว เช่น การใช้กำลังเข้าบุกรุกยึดครอง หรืออาศัยวิธีการทางการทูตเพื่อปักปันเขตแดน และศาสนาก็เป็นอีกวิธีการหนึ่งในการดึงคนพื้นเมืองให้ยอมรับในอำนาจของฝรั่งเศส กลุ่มผู้เผยแพร่ศาสนาชาวคริสต์นั้นเดินทางไปที่ทุกหนแห่งในลุ่มแม่น้ำโขง ซึ่งการเผยแพร่ศาสนาของคณะบาทหลวงชาวฝรั่งเศสนั้นได้สร้างศรัทธาจากคนในท้องถิ่นได้เป็นจำนวนมาก ในราว พุทธศักราช 2436 ในเมืองอุบลราชธานีมีคนเข้ารับมากกว่า 1,000 คน และมีชุมชนชาวคริสต์ราว 25 กลุ่ม ซึ่งเป็นความสำเร็จที่ใช้ระยะเวลากว่า 20 ปี ก่อนหน้านั้นเพื่อวางรากฐานคริสต์ศาสนาในอีสาน ดั้งบันทึกของคณะมิสชันนารีที่บันทึกถึงภารกิจของบาทหลวงฌอง พรูดอมม์ (Jean Prudhomme) ผู้เผยแพร่ศาสนาในเวลานั้น ดังนี้

“...อุบลเป็นเมืองที่มีชาวคริสต์อาศัยอยู่เป็นแห่งแรก ซึ่งก่อตั้งโดยมิสชันนารีคนแรก ที่เข้าไปเผยแพร่ศาสนาในลาว คือ บาทหลวงฌอง พรูดอมม์ ลูกชายคนโตของครอบครัวอัครสาวก เพราะน้องชายสองคนของท่านก็อุทิศตนให้กับการสอนศาสนาให้แก่พวกนอกศาสนาเช่นเดียวกัน โดยคนหนึ่งอยู่ในโคชินจีนเสียชีวิตเกือบจะแรกเริ่มของการทำงาน และอีกคนหนึ่งปัจจุบันอยู่ในเขมร ตัวท่านเองต้องขอขอบคุณด้วยศรัทธาที่แรงกล้าต่อพระเจ้าผู้เป็นเจ้าของผู้ประทานความสำเร็จให้ เมื่อประมาณ 20 ปีมาแล้ว ตอนที่ท่านมาถึงลาว ไม่มีชาวคาทอลิกหรือโบสถ์เลย ท่านไม่มีอะไรหรือใครที่จะช่วยเหลือ จึงขอความช่วยเหลือจากพระเจ้าผู้เป็นเจ้าของและท่านก็ได้ รับ ปัจจุบันท่านจัดตั้งกลุ่มคาทอลิกเล็กและใหญ่กว่า 25 กลุ่ม และโปรดศีลล้างบาปคนนับพัน ๆ แต่ความสำเร็จนั้นมักได้มาด้วยความยากลำบาก ในขณะที่ผู้มีอำนาจทำตัวห่างไกลจากประชาชน และคนยากจนใกล้ชิดท่านพรูดอมม์ผู้มีอำนาจก็จะเข้าขัดขวาง หลายครั้งที่บาทหลวงพรูดอมม์ต้องพึ่งพาอำนาจของพระเจ้ากรุงสยาม การเลิกทาสที่มีการประกาศไว้เป็นกฎหมายแต่ทำให้ล้มเหลวได้ยากนั้นสามารถชักนำเอาผู้ที่ตกทุกข์ได้ยากมาสู่พระเยซูคริสต์ได้ จากการที่บาทหลวงพรูดอมม์ได้ปฏิบัติตนเป็นผู้ปกป้อง ความใจบุญของท่านจึงสามารถเอาชนะจิตใจของคนเหล่านั้นได้ เพื่อนร่วมงานของท่านถูกส่งตัวมาช่วย และภายใต้การดำเนินงานที่กล้าหาญและรอบคอบนี้ การประกาศศาสนาในดินแดนแห่งใหม่นี้ก็ประสบความสำเร็จในที่สุด...”

(โลเนย์ อาเดรียง, 2542: 189)

ใช่เพียงแต่สยามเท่านั้นที่หวาดหวั่นต่ออำนาจของฝรั่งเศส ฝ่ายฝรั่งเศสเองก็มีความวิตกกังวลต่ออิทธิพลของสยามที่มีในฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขงเช่นกัน จึงมีแนวคิดเร่งรัดในการรวบรวมดินแดนสองฝั่งโขงเป็นของตน ดังปรากฏในบันทึกของคณะบาทหลวงชาวฝรั่งเศสที่เข้าไปเผยแพร่ศาสนาในเมืองอุบลราชธานี เมื่อราวพุทธศักราช 2426 ว่า



“...ชาวสยามยังคงอาศัยอยู่บนฝั่งขวาของแม่น้ำโขง จนถึงปี ค.ศ. 1883 ในช่วงนี้พวกเขาได้ยึดครองเมืองหลวงพระบาง เมืองหลวงเก่าแก่ของอาณาจักรลาว และเข้าโจมตีดินแดนอันนัม มองซิเยอร์เลอ มีร์ เดอ วิลเล่ส์ (Le Myre de Vilers) ข้าหลวงประจำแคว้นโคชินจีนคิดว่าการเข้ายึดครองเมืองหลวงพระบางของสยามอาจก่อให้เกิดความเสียหายร้ายแรงที่สุดแก่เราได้ จึงขอส่งตัวแทนชาวฝรั่งเศสเข้าไปสังเกตการณ์ คือ นายปาวี (Pavie) ซึ่งเคยทำงานอยู่องค์การโทรเลขและผลงานของเขาเป็นที่ชื่นชมมาก อีกทั้งยังเป็นผู้ที่คุ้นเคยกับชีวิตความเป็นอยู่ของชาวลาว ปาวีต้องสืบหาเส้นทางและท่าทีของราชสำนักทางบางกอก รวมทั้งจัดอันดับการสำรวจ ที่มุ่งนำเอาดินแดนทั้งสองฝั่งของแม่น้ำโขงมารวมให้สมบูรณ์ได้...”

(โลเนย์ อาเดรียง, 254: 190)

ท่ามกลางการต่อสู้ของมหาอำนาจจึงเป็นโอกาสให้ท้องถิ่นมีโอกาสต่อรองเพื่อต่อสู้กันเอง คนท้องถิ่นบางกลุ่มสนับสนุนฝรั่งเศสในขณะที่บางกลุ่มสนับสนุนสยาม สยามเองก็พยายามสนับสนุนคนของตนให้ก้าวขึ้นสู่อำนาจระดับท้องถิ่นเพื่อควบคุมแรงต่อรองทางการเมืองจากกลุ่มต่าง ๆ ดังตัวอย่างการต่อสู้ทางการเมืองภายในกลุ่มเจ้าเมืองอุบลราชธานีซึ่งสยามได้แต่งตั้งเจ้าพรหมเทวานุเคราะห์หังษาเป็นเจ้าเมืองจึงเกิดความขัดแย้งขึ้น เนื่องจากเจ้าพรหมเทวานุเคราะห์หังษาเป็นเชื้อสายเจ้าอนุวงศ์ซึ่งเคยมีความขัดแย้งกับกรมการเมืองอุบลราชธานีมาก่อน ส่งผลให้เจ้าพรหมเทวานุเคราะห์หังษาไม่สามารถเก็บส่วยสาอากรส่งไปยังกรุงเทพมหานครเป็นเวลาหลายปีและมีการร้องเรียนหลายคดี เช่น เจ้าพรหมเทวานุเคราะห์หังษาฟ้องร้องเรื่องกรมการเมืองทำร้ายชาวต่างชาติอาจส่งผลต่อการเมืองระหว่างประเทศ การร้องเรียนมีอีกหลายครั้ง จนต้องไปสู้ความกันที่กรุงเทพมหานคร และในที่สุดสยามต้องส่งข้าหลวงและกองกำลังทหารเข้ามาระงับปัญหานี้ ดังความว่า

“...เมื่อเจ้าเมืองคนเก่าสิ้นพระชนม์ เจ้าราชวงศ์และเจ้าราชบุตรได้ปกครองจังหวัดและเก็บภาษีจากราษฎร เจ้าราชวงศ์เมืองจำปาสักได้ไปบางกอก ใช้เล่ห์กลและมอบของกำนัลเพื่อจะให้ได้รับการแต่งตั้งจากราชสำนักบางกอกเพื่อจะได้เลื่อนยศเป็นเจ้าเมืองอุบลรัตนธานี แต่พวกขุนนางท้องถิ่นทั้งสองคือเจ้าราชบุตรและเจ้าราชวงศ์ไม่ปฏิบัติตามคำสั่ง เรื่องการเก็บภาษีอากรกับราษฎรภายใต้การคุ้มครอง เจ้าราชวงศ์เมืองจำปาสักได้ไปฟ้องที่ราชสำนักบางกอก ซึ่งทางราชสำนักบางกอกได้มีคำสั่งให้พวกขุนนางทั้ง 3 ลงไปบางกอก...เจ้าราชวงศ์เมืองจำปาสักเมื่อเห็นว่าไม่มีทางใดอีก จึงขอให้ทางบางกอกส่งข้าหลวงและทหารขึ้นไป ทางราชสำนักบางกอกได้มอบหมายหน้าที่ให้แก่หลวงภักดีดำรงค์ นำทหาร 24 กอง ไปบังคับให้ผู้ที่ตั้งมั่นกลับใจฟังเหตุผล...”

(เอเจียน แอมอนิเย, 2539: 71-72)

เมื่ออำนาจของบรรดากกรมการเมืองเป็นอุปสรรคหนึ่งในการจัดการปกครองของสยาม ดังนั้นปัญหาของสยามจึงมิได้มีเพียงฝรั่งเศสเท่านั้น แต่กับกลุ่มเจ้าเมืองเดิมที่กุมอำนาจทางเศรษฐกิจการเมืองมาอย่างยาวนานนั้น ก็เป็นการยากที่สยามจะดึงอำนาจเหล่านั้นมาสู่ตนได้โดยง่าย ดังจะเห็นได้ในคำร้องของเจ้าพรหมเทวานุเคราะห์หังษาที่ส่งร้องเรียนต่อสยาม ซึ่งมีใจความว่า

“...ท้าวเพี้ยพวกท้าวทัดฝ่ายราชวงศ์ ราชบุตร พวกกันเกณฑ์คนและลูกกระสุนดินดำ เเสบียงอาหาร เอาปืนหลวง หามแล่น สิบสองกระบอก ปืนใหญ่บอกหนึ่ง ซึ่งอยู่ ณ บ้านราชบุตร ปืนคาบศิลาห้าสิบกระบอก ที่ราชวงศ์ ราชบุตรเอาเงินส่วยซื้อไว้ กับเกณฑ์ปืนราษฎรตามบ้าน หอก ดาบ ไม้พลองกระบองสั้น เครื่องสัตว์ราวุธครบมือมา รวมอยู่บ้านราชบุตร บ้านท้าวทัด บ้านท้าว โพิธสารเสื่อ ยิงปืนใหญ่น้อยกลางวันกลางคืน อยู่เนื่อง ๆ แล้วท้าวทัดหาตัวจีนมีชื่อ พวกพ่อค้าซึ่งตั้งค้าขายอยู่ในเมืองอุบลหลายคน ไปอยู่ ณ บ้านราชบุตร ท้าวทัด ท้าวเพี้ยบังคับพวกจีนว่า ถ้าพวกท้าวทัด ท้าวอินธิสาร ท้าวโพิธสารเสื่อ ท้าวสุริย ท้าวโพิธสารมิน กับพวกเจ้าพรหมเทวา พระอุปฮาดกรมการ เกิดวิวาทกันขึ้นวันใดเวลาใด อย่าให้พวกจีนพ่อค้าออกช่วยข้างใด ผู้ใดสำนักอยู่แห่งใด ตำบลใดให้อยู่แต่แห่งนั้น อย่าได้ออกมาช่วยวิวาทและกันทางห้ามปรามทั้งสองฝ่าย แล้วท้าวทัด ท้าวอินธิสาร ท้าวโพิธสารเสื่อ ท้าวสุริย ท้าวโพิธสารมิน แต่งกันเป็นพวก ๆ หลายพวก ๆ ละสี่สิบคน ห้าสิบคนเสศ ถือเครื่องสัตว์ราวุธแยกกันออกไปตั้งเป็นกอง ๆ ก่อการวิวาทขัดราชการอยู่ตามบ้าน นอกแขวงเมืองอุบล บ้านใหญ่ บ้านน้อย หลายตำบล แล้วบังคับท้าวเพี้ยตัวเล็กเป็นบ้าน ๆ ว่าอย่าให้ไปมาทางใด ให้หาเครื่อง สัตว์ราวุธใช้สำหรับมือทุกคน...”

(หม่อมอมรวงศ์วิจิตร, 2456: 112)

อำนาจของกรมการเมืองท้องถิ่นสามารถครอบคลุมทั้งด้านเศรษฐกิจและการเมืองได้ทั้งหมด ดังนั้นแม้สยามจะมีอำนาจในการแต่งตั้งเจ้าเมืองขึ้นได้ แต่กรมการเมืองท้องถิ่นกลับไม่เกรงกลัวที่จะต่อต้าน เพราะแม้การกระด้างกระเดื่องของกลุ่มกรมการเมืองอาจมีโทษร้ายแรงถึงขั้นประหารชีวิตได้ แต่อาจเป็น ด้วยสถานการณ์ทางการเมืองกับฝรั่งเศส ราชสำนักสยามจึงไม่เอาโทษแก่กลุ่มผู้ต่อต้านโดยทำได้เพียงเลือก ที่จะให้คดีความยืดเยื้อจนคู่ความมาล้มตายในกรุงเทพมหานคร และเลือกวิธีส่งข้าหลวงพร้อมกำลังทหาร จำนวนหนึ่งเข้ามาเกลี้ยกล่อม ซึ่งแสดงให้เห็นถึงอำนาจของกลุ่มเจ้าเมืองเดิมที่มีความเข้มแข็งเป็นอย่างมาก (หม่อมอมรวงศ์วิจิตร, 2456: 112)

ทัศนคติของข้าราชการจากสยามมองคนท้องถิ่นเป็นคนที่มินิสัยเกียจคร้าน มากด้วยเล่ห์กล ดังรับสั่งของพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมหลวงพิชิตปรีชากร ว่า

“...ความเป็นไปของชนชาวประเทศนี้ นับตั้งแต่ศาสนาแลความปกครองลงไปจนประเภท ประเพณี จะนับว่ายกอันใดขึ้นสรรเสริญว่าเป็นการดีก็ยังไม่ค่อยมีแล้ว ที่สุดแต่เครื่องนุ่งห่ม แลอาหารก็หยาบคาย ส่อแสดงถึงความกันดารของผู้บริโภคน่าสังเวทยิ่งนัก สารพัด ความกดขี่ข้อโกงแทบทุกอย่างที่คนพึงจะทำแก่คนใดก็ดูเหมือนจะทำได้มีในที่นี้ตลอด แล้วทุกอย่าง...”

(ไพฑูรย์ มีกุล, 2515: 48-49)

นอกจากการต่อสู้ต่อรองฝ่ายทางโลก ในทางธรรมการต่อสู้ต่อรองก็เป็นไปโดยเข้มข้น เนื่องจากศาสนา สามารถสร้างกรอบวิถีชีวิตตลอดจนอุดมการณ์ของสังคมได้ ดังนั้นลัทธิศาสนาจึงถือเป็นเครื่องมือ ในการปกครองอย่างหนึ่ง อันที่จริงสยามได้เลือกใช้วิธีนี้เป็นอันดับแรก ๆ ก่อนที่จะส่งข้าราชการเข้ามาจัด

ระบบการปกครองในภายหลัง ซึ่งสยามได้มีการจัดตั้งองค์การพุทธศาสนาในอุบลราชธานีมาตั้งแต่รัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัวเป็นต้นมา ในราวพุทธศักราช 2390 พระเทพวงษาเจ้าเมืองเขมราฐได้อาราธนาพระครูบุญมาซึ่งศึกษาพระปริยัติธรรมในกรุงเทพมหานคร และได้เข้าเฝ้าศึกษาบาลีในสำนักพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวในขณะที่ทรงผนวชอยู่ในการกลับมาครั้งนี้ได้เลกวัดติดตามมาด้วยประมาณ 100 คน และได้นำคัมภีร์ที่สำคัญมาด้วย เช่น ธรรมบท มงคลปิณี สวรรตสมุจจัย อากิกรรมปาจิตตีย์ ปรีวาร สามันตปสาทิกา อภิธรรม พิศดารไตรภูมิ เพื่อมาสั่งสอนพระปริยัติธรรมในอุบลราชธานี (คณินันต์ จันทบุตร, 2531: 449) ในราวพุทธศักราช 2395 พระพญสุโล (ดี) และพระเทพมณี (ม้าว) มาสร้างวัดสายธรรมยุติกายแห่งแรกของดินแดนลุ่มแม่น้ำโขงที่บริเวณท่าเหนือริมแม่น้ำมูลระหว่างเมืองกับบ้านบุงกาแซว และสร้างแล้วเสร็จในราวพุทธศักราช 2396 พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวพระราชทานชื่อว่า วัดสุปฏิญนารามวรวิหาร โดยพระองค์ทรงสละพระราชทรัพย์ 10 ชั่ง ในการสร้างวัดแห่งนี้ และพระราชทานนิตยภัตต์แก่เจ้าอาวาสเดือนละ 8 บาท (เติม วิชาคย์พจนกิจ, 2546: 490)

นอกจากพุทธศาสนาธรรมยุติกายจะต้องแข่งขันกับการเผยแผ่คริสต์ศาสนาของเหล่ามิชชันนารีแล้วยังต้องต่อสู้กับภิกษุหานิกาย เนื่องจากความไม่พอใจของภิกษุท้องถิ่นจากการที่พระธรรมยุติกายได้รับอภิสิทธิ์เหนือกว่าหลายประการ เช่น การที่พระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงจ่ายเงินส่วนพระองค์เพื่อสร้างวัดสุปฏิญนารามวรวิหารและพระราชทานนิตยภัตต์แก่เจ้าอาวาส ส่งผลให้บรรดาราชากรกรมการเมืองให้ความเคารพยกย่องและให้การอุปฐากพระภิกษุธรรมยุติกายเป็นพิเศษ จนเกิดการทะเลาะวิวาททำร้ายร่างกายในเวลาบิณฑบาตรระหว่างพระสงฆ์วัดสุปฏิญนารามกับพระสงฆ์วัดป่าน้อย จนมีการต่อรองและนำสู่การตั้งตีกากฎระเบียบไม่ให้ภิกษุทั้งสองนิกายเดินบิณฑบาตสวนทางกัน (คณินันต์ จันทบุตร, 2531: 451)

ท่ามกลางการต่อสู้ทั้งทางโลกและทางธรรม การต่อรองต่อสู้ระหว่างท้องถิ่นและส่วนกลางต้องเปลี่ยนแปลงเมื่อเกิดเหตุการณ์ผู้มีบุญระหว่างปีพุทธศักราช 2444-2445 ซึ่งสยามใช้กองกำลังสมัยใหม่เข้าปราบปรามกลุ่มผู้ก่อการกบฏและผู้สมรู้ร่วมคิดไม่เว้นพระภิกษุ ความรุนแรงในการปราบปรามได้ทำให้สมดุลงแห่งอำนาจอยู่ข้างฝ่ายสยามอย่างไม่เคยมีมาก่อน สยามเองก็มีวิธีการลงโทษผู้เป็นปฏิปักษ์และให้รางวัลผู้ภักดีอย่างชัดเจน เช่น การให้การศึกษากับบุตรหลานกรมการเมืองแล้วดึงคนเหล่านั้นเข้ามาอยู่ในระบบราชการ สิ่งที่สยามใช้อย่างได้ผลคือการเปิดโอกาสให้คนในท้องถิ่นมีช่องทางในการเลื่อนสถานภาพด้วยการศึกษาภายใต้การจัดการของคณะสงฆ์ สามารถสร้างคนที่มีความรู้ทั้งทางโลกและทางธรรม และได้รับการยอมรับอย่างกว้างขวางกลายเป็นกำลังของการสร้างชาติอย่างมั่นคง กระบวนการนี้ดำเนินไปพร้อมกับความพยายามเปลี่ยนโลกทัศน์ให้ข้าราชการจากต่างถิ่นและคนอีสานเองเชื่อว่าคนอีสานเป็นคนรักสงบและอ่อนน้อมง่าย โดยใช้การศึกษาทำความเข้าใจในประวัติความเป็นมาและประเพณีวัฒนธรรมของคนในท้องถิ่น ศาสนาเป็นเครื่องมือในการสร้างโลกทัศน์ดังกล่าว ซึ่งกรมการเมืองบางกลุ่มยอมทำทุกวิถีทางเพื่อให้ชาวสยามพึงพอใจเพื่อแลกกับการคงอำนาจของตนไว้ ซึ่งเงื่อนไขสำคัญของการได้มาซึ่งอำนาจนี้คือการทำตนเป็นผู้อ่อนน้อมง่ายในสายตาชาวสยาม เช่น การอุทิศที่ดินให้เป็นสมบัติของแผ่นดิน หรือการปฏิบัติตามคำสั่งราชการอย่างเคร่งครัด (เติม วิชาคย์พจนกิจ, 2546: 365-369)

หลังจากที่เหตุการณ์ผู้มีบุญสงบลง ปรากฏว่ามีเจ้านายในพระราชวงศ์สนใจและเสด็จไปยังหัวเมืองอีสานมากขึ้น เช่น การเสด็จตรวจราชการของพระเจ้าบรมวงศ์เธอ สมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพ เมื่อปีพุทธศักราช 2449 ระยะเวลา 3 เดือน ที่พระองค์เสด็จตามที่ต่าง ๆ พระองค์ได้ทรงบันทึกถึงสภาพนิสัยใจคอของชาวอีสานตามทัศนคติของพระองค์ เช่น

“...ข้าพระพุทธเจ้าเห็นด้วยเกล้าฯ ว่า การที่หลอกลวงกันเช่นนี้ เป็นถ้อยคำดี ๆ ไม่น่าที่จะเชื่อถือเลย ซึ่งราษฎรหลงเชื่อถือถึงกับพวกที่ตั้งตัวเป็นผู้วิเศษเที่ยวหลอกลวงไปเป็นกำลังคิดการทรยศต่อแผ่นดินได้เช่นนี้ ก็โดยที่ราษฎรในพื้นที่บ้านเมืองยังประกอบด้วย ความโหดเขลา ปราศจากความดำริห์ไตรตรอง...เห็นด้วยเกล้าฯ ว่าการที่จะบำรุงบ้านเมืองต่อไปถ้าได้รับจัดตั้งโรงเรียนขึ้นเสียได้ตลอดทั่วถึงแล้ว ราษฎรได้พากันศึกษาวิชาการ หนังสือเจริญขึ้นเมื่อใด การบ้านเมืองก็จะเจริญตาม และพวกราษฎรคงไม่หลงเชื่อในสิ่งผิดซึ่งเป่าข่าวเล่าลืออันดี ๆ เช่นนี้ได้...”

นอกจากบันทึกของพระเจ้าบรมวงศ์เธอ สมเด็จพระยาตากษานูภาพแล้ว ทศนะต่ออนิสัยใจคอของคนอีสานที่เป็นคนเชื่อได้ปรากฏในรับสั่งของสมเด็จพระเจ้าฟ้า กรมหลวงพิษณุโลกประชานาถ ในคราวเสด็จตรวจราชการที่เมืองอุบลราชธานีว่า มณฑลอุบลราชธานีเป็นมณฑลที่กว้างใหญ่มีพลเมืองมาก ราษฎรประชาชนเป็นผู้ว่านอนสอนง่าย หากได้บำรุงสักเล็กน้อยก็อาจนำมาซึ่งผลประโยชน์แห่งแผ่นดินมาก (เติม วิภาคย์พจนกิจ, 2546: 473)

คำว่า คนอีสานเป็นคนที่ว่านอนสอนง่าย ได้กลายมาเป็นอัตลักษณ์อย่างหนึ่งของชาวอีสานตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 5 เป็นต้นมา และถูกผลิตซ้ำอีกหลายครั้ง ที่เด่นชัดคือในคำขวัญเสกถิ่นไทยของเจ้าพระคุณสมเด็จพระมหาวิรวงศ์ ทรงกล่าวว่า ชาวอีสานว่านอนสอนง่ายเป็นผู้มีนิสัยซื่อตรงจึงทรงเรียกภาคอีสานทั้งหมดว่าถิ่นไทยดี ดังความว่า...ข้าราชการที่ไปปกป้องรักษาภาคอีสานตามจังหวัดต่าง ๆ มักพูดเป็นเสียงเดียวกันว่า ชาวอีสานว่าง่ายสอนง่ายเป็นผู้มีนิสัยซื่อตรง ขยันหมั่นเพียรในการงาน... (เติม วิภาคย์พจนกิจ, 2546: 531)

ความหมายแห่งคำว่านอนสอนง่ายของชาวอีสานในสายตาคนนอก แฝงนัยของความโหดเขลา ปราศจากความดำริห์ไตรตรอง หรืออีกนัยคือความเชื่ออาจถูกชักจูงโดยรู้เท่าไม่ถึงการณ์ ซึ่งตราประทับนี้ได้ครอบงำความเป็นชาวอีสาน และทำให้ประวัติศาสตร์การต่อสู้ต่อรองของชาวอีสานด้อยค่าในสายตาของผู้ที่ปักใจว่าทุกการเคลื่อนไหวของชาวอีสานเป็นไปด้วยความโง่เขลา ความหลงผิด ความล้าหลัง หรือแม้กระทั่งความซื่อ นิ่งเสียงของชาวอีสานจึงไม่อาจถูกยอมรับว่าเป็นเสียงแห่งคุณภาพก็ด้วยการตีตราว่า คนอีสานว่านอนสอนง่ายดังที่กล่าวมา

**สรุป: ปัญหาจากการตีตราสู่ความไม่เที่ยมหน้าทางการเมือง**

ปัญหาความขัดแย้งทางการเมืองประการหนึ่ง มีสาเหตุมาจากการด่วนสรุป ด่วนประเมินค่า และด่วนตีตราการกระทำของผู้อื่นโดยไม่มองสภาพที่เป็นจริง การให้ตีตราคนอีสานเป็นคนว่านอนสอนง่าย จึงถูกหลอกและชักจูงได้ง่าย ย่อมบั่นทอนสิทธิและความเท่าเทียมของคนอีสานให้ต่างจากคนอื่น หากต้องการสร้างความปรองดองให้เกิดขึ้นอย่างแท้จริง จึงควรเริ่มมองคนในภูมิภาคต่าง ๆ เป็นคนทั่วไปที่ไม่มีคุณลักษณะแปลกแยกจากคนในท้องถิ่นอื่น ๆ เมื่อทำได้เช่นนี้ อาจทำให้สามารถยอมรับซึ่งกันและกัน ในฐานะมนุษย์ได้อย่างเท่าเทียม

### บรรณานุกรม

- เกวลิน ภูมิภาค. (2543). *ความเชื่อทางศาสนาและลัทธิที่ปรากฏในวรรณกรรมคำสอนของชาวอีสาน*. กรุงเทพฯ: ฐานข้อมูลวิทยานิพนธ์ไทย.
- จารุบุตร เรืองสุวรรณ. (2520). *ของดีอีสาน*. พิมพ์ครั้งที่ 4. พระนคร: โรงพิมพ์ศาสนา.
- จารุวรรณ ธรรมวัตร. (2522). *คติชาวบ้านอีสาน*. พระนคร: อักษรวัฒนา.
- จิตร ภูมิศักดิ์. (2519). *ความเป็นมาของคำสยาม ไทย ลาว และขอม และลักษณะทางสังคมของชื่อชนชาติ*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์แห่งประเทศไทย.
- ชัยอนันต์ สมุทรวานิช และชัตติยา กรรณสูต. (2510). *รวบรวมเอกสารทางการเมืองการปกครองไทย (พุทธศักราช 2417-2477)*. กรุงเทพฯ: สังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย
- ชุมพล แนวจำปา. (2529). *การเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจบริเวณลุ่มแม่น้ำมูลตอนบน (พุทธศักราช 2443-2468)*. วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- दारารัตน์ เมตตาริกานนท์. (2537). *ประวัติศาสตร์ท้องถิ่น*. ขอนแก่น: คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น.
- ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระยา. (2504). *สาส์นสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระยา*. เล่ม 6. พระนคร: องค์การค้าของคุรุสภา.
- ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระยา. (2512). *เรื่องเที่ยวที่ต่าง ๆ ภาคที่ 4 ว่าด้วยเที่ยวมณฑลนครราชสีมา มณฑลอุดร และมณฑลร้อยเอ็ด*. กรุงเทพฯ: ห้างหุ้นส่วนจำกัด อรุณการพิมพ์.
- เดช บุญนาค. (2532). *การปกครองระบบเทศบาลของประเทศไทย พุทธศักราช 2435-2458*. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- เต็ม วิภาคย์พจนกิจ. (2546). *ประวัติศาสตร์อีสาน*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.
- แถมสุข นุ่มนนท์. (2531). *หลักฐานประวัติศาสตร์ในประเทศไทย*. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยศิลปากร.
- ทิพากรวงศ์, เจ้าพระยา. (2504). *พระราชพงศาวดารกรุงรัตนโกสินทร์*. กรุงเทพฯ: คุรุสภา.
- ธัญชัย รสจันทร์. (2550). *สภาพเศรษฐกิจของเมืองอุบลราชธานี ระหว่าง พ.ศ. 2335-ทศวรรษที่ 2460*. วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศิลปากร.
- ธิดา สาระยา. (2538). *เมืองประวัติศาสตร์เมืองพิมาย เขาพระวิหาร เมืองอุบล เมืองศรีสะเกษ*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เมืองโบราณ.
- ธิดา สาระยา. (2544). *ประวัติศาสตร์ชาวนาอีสาน*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: อมรินทร์.
- ธีรชัย บุญมาธรรม. (2536). *ประวัติศาสตร์สังคมอีสานตอนบน พุทธศักราช 2318-2450*. มหาสารคาม: คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.
- นงลักษณ์ ลิ้มศิริ. (2524). *ความสำคัญของกบฏหัวเมืองอีสาน พุทธศักราช 2325-2445*. วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต ภาควิชาประวัติศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร.
- บัณฑิต อ่อนดำ. (2518). *ศาสนากับการเมือง วิเคราะห์ขบถผู้มีบุญภาคอีสาน ร.ศ. 121*. จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย: ตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์. กรุงเทพฯ: สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย.
- บุญชู ภูศรี. (2550). *การศึกษาโลกทัศน์แบบพุทธของชาวอีสานในวรรณกรรมเรื่องสังขมธาตุ*. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศิลปากร.



- บุญรอด แก้วกันหา. (2518). *การเก็บส่วยในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น (พุทธศักราช 2325-2411)*. วิทยานิพนธ์  
 อักษรศาสตรมหาบัณฑิต แผนกวิชาประวัติศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ปฐม ตาคะนานันท์. (2551). *คณะสงฆ์สร้างชาติ สมัยรัชกาลที่ 5*. กรุงเทพฯ: มติชน.
- ประเทือง จินตสกุล. (2528). *ภูมิศาสตร์กายภาพภาคตะวันออกเฉียงเหนือ*. กรุงเทพฯ: ศิลปาบรรณาคาร.
- ประสิทธิ์ แก้วสิงห์. (2517). *การปรับปรุงการเกษตรในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว  
 (พุทธศักราช 2435-พุทธศักราช 2443)*. วิทยานิพนธ์ปริญญาการศึกษามหาบัณฑิต  
 สาขาวิชาประวัติศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ.
- ผดุงแก้ว ประจันต์, หลวง. (2504). *ประเพณีการปกครองของราชรัฐอีสานตะวันออก*. ลัทธิธรรมเนียมต่าง ๆ.  
 กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์คุรุสภา.
- ผู้ว่าราชการจังหวัดอุบลราชธานีและคณะ. (2500). *ประวัติเมืองอุบลราชธานี*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์อุดม.
- พรหมมณี (อ้วน ติสฺโส), พระ. (2479). *ตำนานวัดสุปฏิหาราม*. อุบลราชธานี: ที่ระลึกในงานผูกพัทธสีมา  
 และฉลองพระอุโบสถวัดสุปฏิหาราม.
- ไพฑูริย์ มีกุล. (2515). *การปฏิรูปการปกครองมณฑลอีสานในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว*.  
 กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์เฟื่องอักษร.
- โยชียุกี มาชูยารา. (2546). *ประวัติศาสตร์เศรษฐกิจของราชอาณาจักรลาวล้านช้าง*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์  
 มติชน.
- ระลึก ธานี. (2524). *อุบลราชธานีในอดีต (2335-2475)*. อุบลราชธานี: สำนักงานศึกษาธิการจังหวัด  
 อุบลราชธานี.
- วิทยาลัยครูมหาสารคาม และมหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ มหาสารคาม. (2521). *ตำนานอุรังคธาตุ*.  
 กรุงเทพฯ: เรือนแก้ว.
- วิโรจน์ หีบแก้ว. (2529). *ประวัติศาสตร์อีสานบริเวณลุ่มน้ำชีตอนกลาง ระหว่าง พ.ศ. 2325-2443*. วิทยานิพนธ์  
 ปริญญาการศึกษามหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ ประสานมิตร.
- ศรีศักร วัลลิโภดม. (2546). *แองการยธรรมอีสาน*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน.
- สิริวัฒน์ คำวันสา. (2521). *ท้าวผาแดง-นางไอ่ และประเพณีบุญบังไฟ*. กรุงเทพฯ: กรมวิชาการ กระทรวง  
 ศึกษาธิการ.
- ลีลา วีระวงส์. (2540). *ประวัติศาสตร์ลาว*. กรุงเทพฯ: มติชน.
- สุจิตต์ วงษ์เทศ. (2549). *พลังลาวชาวอีสานมาจากไหน*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน.
- สุจิตต์ วงษ์เทศ. (2553). *ร้อยเอ็ดมาจากไหน*. กรุงเทพฯ: กระทรวงวัฒนธรรม.
- สุทิน สมองฝัน. (2533). *ผลกระทบของการเปลี่ยนแปลงอำนาจทางการเมืองในอีสานตั้งแต่สมัยสุโขทัยจนถึง  
 สมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น (พุทธศักราช 1792-2394)*. วิทยานิพนธ์ปริญญาการศึกษามหาบัณฑิต  
 สาขาวิชาประวัติศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ.
- สุวิทย์ ธีรศาควัด. (2543). *ประวัติศาสตร์ลาว*. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.
- อภิศักดิ์ โสมอินทร์. (2525). *ภูมิศาสตร์อีสาน*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์ศรีอนันต์.
- อมร วงศ์วิจิตร, หม่อม. (2456). *พงศาวดารหัวเมืองมณฑลอีสาน*. ประชุมพงศาวดารภาคที่ 4. กรุงเทพฯ:  
 โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนากร.



- อรรถ นันทจักร์. (2529). *ประวัติศาสตร์นิพนธ์อีสาน: การศึกษาเชิงวิเคราะห์ประเพณีการจดบันทึกประวัติศาสตร์หัวเมืองอีสานถึงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20*. วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต ภาควิชาประวัติศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร.
- อุทัยทิศ บุญชู. (2536). *การเปลี่ยนแปลงทางสังคมในอีสานจากนโยบายของรัฐบาลระหว่างปี พุทธศักราช 2434-2475*. วิทยานิพนธ์ปริญญาการศึกษามหาบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ มหาสารคาม.
- อุราลักษณ์ สติรบุตร. (2525). *มณฑลอีสานและความสำคัญในทางประวัติศาสตร์*. วิทยานิพนธ์ปริญญา มหาบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- เอเจียน แอมอนิเย. (2539). *บันทึกการเดินทางในลาว ภาค 2 พุทธศักราช 2440*. เชียงใหม่: มหาวิทยาลัย เชียงใหม่.
- เอี่ยมมกมล จันทะประเทศ. (2538). *สถานภาพเจ้านายพื้นเมืองอุบลราชธานีระหว่างปี พุทธศักราช 2425-2476*. วิทยานิพนธ์ปริญญาการศึกษามหาบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.

## อีสานใหม่มาฆาคติ

สุภีร์ สมอนา<sup>1</sup>

คณะบัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยราชภัฏอุดรธานี

### บทคัดย่อ

บทความนี้เขียนขึ้นเพื่อทำการวิเคราะห์ถึง “ภูมิภาคอีสาน” จาก 3 ปรัชญาการณ คือ 1) ภูมิภาคอีสาน พื้นที่ที่ถูกสร้างแทนความจริง 2) การครอบครองความเป็นเจ้า และ 3) จิตสำนึกที่ผิดพลาด ทั้งนี้เพื่อชี้ให้เห็นว่าพื้นที่ที่ถูกระบุเป็นภูมิภาคอีสานนั้นได้มีการให้ความหมาย มีการเปลี่ยนแปลงความหมายไปอย่างไร และมีกระบวนการสร้าง/สถาปนาให้คนอีสานตกเป็นเบี้ยล่างและผู้ต่ำต้อยอย่างไร โดยเป็นการวิเคราะห์จากมุมมองทางสังคมวิทยา บทความนี้เสนอว่า 1) ความหมายของ “พื้นที่” ภูมิภาคอีสานมิได้หยุดนิ่งหรือยึดติดอยู่กับความหมายในเชิงกายภาพ แต่มีการเปลี่ยนแปลงลื่นไหลไปตามเงื่อนไขของความต้องการใช้ประโยชน์ หรือเมื่อต้องการทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงต่อภูมิภาค 2) กระบวนการครอบครองความเป็นเจ้าเป็นการสถาปนาอำนาจจากรัฐส่วนกลางและชนชั้นกลางโดยเป็นการสร้างเป็นชุดความรู้ อุดมการณ์ และวัฒนธรรมหลักขึ้นเพื่อเข้าครอบครองและครอบงำคนอีสาน และ 3) คนอีสานที่รู้สึกต่ำต้อยด้อยค่า แท้จริงแล้วเป็นผลจากกระบวนการสร้างภาพมายาคติ (myth) หรือภาพแทนความจริงที่คนภายนอกพยายามสร้างและยึดเยียดขึ้นต่อภูมิภาคและผู้คนในภูมิภาคแห่งนี้ เพื่อเข้ามาควบคุม ปกครอง และเปลี่ยนแปลงพื้นที่ในภูมิภาคอีสาน

<sup>1</sup> ผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำหลักสูตร/สาขาวิชายุทธศาสตร์การพัฒนาศาสตร์ คณะบัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยราชภัฏอุดรธานี

## บทนำ

ภาคอีสานตั้งแต่อดีตเป็นภูมิภาคที่ถูกฉายภาพไปในทางลบต่างๆ นานา คือถ้าไม่ใช่ที่ที่แห่งแล้งกันดาร แผ่นดินแตกระแหง ก็มักจะเป็นภาพของผู้คนอดอยาก ขาดการศึกษา ล้าหลัง

อะไรที่ทำให้คนเรามองไปเช่นนั้น การมองอีสานจากภาพเหล่านั้นแล้วทำให้เข้าใจว่าเป็นอย่างนั้นจริง ๆ ความรู้สึกเหล่านี้เกิดขึ้นมาได้อย่างไร ใครเป็นผู้สร้างความหมายที่ว่านี้ คำถามเหล่านี้สมควรอย่างยิ่งที่ผู้เขียนจะได้อธิบายผ่านแง่มุมต่างๆ ทางสังคมวิทยา เพื่อเป็นการขยายความเข้าใจและคลี่คลายความสงสัยในเบื้องต้น

### สังเขปอีสาน

“อีสาน” ถือเป็นภูมิภาคที่มีอารยธรรม จารีตประเพณี และภูมิศาสตร์เฉพาะ ซึ่งถ้าหากเราย้อนประวัติศาสตร์และร่วมสมัยอยู่ในช่วงก่อนปี พ.ศ. 2500 ก่อนที่ประเทศไทยจะออกแบบการพัฒนาประเทศตามแนวทางของชาติตะวันตก ภาคอีสานก่อนหน้านั้นถือว่าเป็นภูมิภาคที่เป็นดินแดนชายขอบที่ถูกโดดเดี่ยวจากรัฐบาลไทยมานาน

ในอดีต หัวเมืองต่างๆ ในแถบภูมิภาคอีสานมีความสัมพันธ์กับกรุงเทพฯ ในฐานะเป็นเมืองใต้การควบคุมกำกับที่แน่นอน ซึ่งจะต้องส่งส่วยและถูกเกณฑ์แรงงานทุกๆ ปี ทั้งการส่งทรัพยากรธรรมชาติ ของป่า ผลิตผลจากราษฎร อีกทั้งยังต้องมีการเกณฑ์แรงงานไปทำงานพิเศษหรือเกณฑ์พิเศษ แต่เมื่อต้องเผชิญกับจักรวรรดิฝรั่งเศสที่ขยายอิทธิพลเข้ามายังบริเวณลุ่มน้ำโขง ทำให้พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวรัชกาลที่ 5 เกิดความกังวลถึงเสถียรภาพของดินแดนชายขอบประเทศ จึงทรงโปรดเกล้าฯ ให้มีการปรับปรุงระบบการบริหารราชการแผ่นดินให้กระชับมากขึ้น โดยการลดทอนอำนาจของเจ้าเมืองท้องถิ่นลงแล้วส่งให้ข้าราชการจากกรุงเทพฯ ขึ้นมาปกครองแทน การปฏิรูประบบบริหารนี้ทำให้เจ้าเมือง กรมการเมืองท้องถิ่นต่างๆ สูญเสียอำนาจ อีกทั้งราษฎรเองก็ต้องเผชิญกับการขูดรีดในรูปแบบส่วย การเกณฑ์แรงงาน ซึ่งเป็นการซ้ำเติมความลำบากให้หนักขึ้นไปอีก งานศึกษาของสุวิทย์ ธีรศาสตร์ และคณะ (2528) อธิบายภาพความอึดอัดของชาวอีสานในการดำรงชีพด้านเศรษฐกิจว่า

“ภาษีส่วยที่เก็บจากชายฉกรรจ์อีสานคนละ 4 บาท สร้างความลำบากเป็นอย่างมาก และเงินภาษีส่วย 4 บาท ก็ถือเป็นมูลค่าสูง (ปัจจุบันประมาณ 3,500-4,000 บาท) ยิ่งเงินในสมัยนั้นต่างก็หายากด้วยแล้วก็ยังเป็นการซ้ำเติมความเดือดร้อนเข้าไปอีก อย่างเช่น บางรายต้องเดินทางเป็นระยะทาง 140 กิโลเมตร จากอำเภอมัญจาคีรี (จังหวัดขอนแก่น) ไปยังตลาดเมืองโคราชเพื่อหาบไถไปขายจึงจะได้เงินมาเสียภาษีส่วย ส่วนบางรายไม่มีเงินเสียภาษีดังกล่าวก็ต้องถูกเกณฑ์ไปทำงานโยธา เช่น ขุดสระน้ำที่บึงปลาอู๋ชัย เมืองร้อยเอ็ด หรือไม่ก็สร้างถนน สนามบิน ถางหญ้าข้างศาล เป็นต้น”

นั่นก็แปลว่าการเข้ามาของรัฐบาลขณะนั้นต่อหัวเมืองอีสาน เป็นการมุ่งไปเพื่อกระชับพื้นที่ในการรักษาเสถียรภาพทางการเมืองมากกว่าที่จะเข้ามาเหลียวแลชาวอีสานอย่างที่ควรจะเป็น

การขาดการเหลียวแลจากรัฐบาลอย่างจริงจัง รวมถึงสภาพการทำมาหากินของชาวอีสานที่ค่อนข้างลำบาก และยิ่งเงินทองหายากด้วยแล้วก็ยิ่งทำให้เกิดการต่อต้านของชาวอีสาน ตั้งแต่การต่อต้านในชีวิต

ประจำวัน เช่น การปฏิเสธรัฐทุกรูปแบบ การต่อต้านการส่งส่วย การหลบหนีเข้าป่า ไปจนถึงการต่อต้านในรูปแบบของการรวมหมู่หรือ “กบฏฝิ่นญู” อีสาน

สภาพดังกล่าวทำให้รัฐบาลเผชิญกับอุปสรรคที่ไม่สามารถเข้าไปจัดการพื้นที่ (การสถาปนาอุดมการณ์ความเป็นไทย) ได้อย่างราบรื่น แล้วยิ่งราษฎรในภาคอีสานเองซึ่งส่วนหนึ่งต้องยอมรับว่าพวกเขามีสำนึกประวัติศาสตร์ที่ยังยึดโยงกับความเป็นลาวด้วยแล้ว ก็ยังเป็นอุปสรรคต่อการสร้างเสถียรภาพของรัฐบาล

อย่างไรก็ตาม รัฐบาลก็สามารถผนวกเอาภาคอีสานเข้ามาได้อย่างสมบูรณ์ โดยสามารถสร้างอุดมการณ์รัฐแทรกเข้าไปยังวิถีชีวิตของชาวอีสานในพื้นที่ต่างๆ อย่างต่อเนื่อง และนับตั้งแต่ปี พ.ศ. 2500 เมื่อเข้าสู่ศักราชการพัฒนา ประเทศไทยก็สามารถเข้าไปสลายความเป็นท้องถิ่นนิยม (localism) แบบลาวที่มีลักษณะเข้มข้นให้กลมกลืนกับวัฒนธรรมและความเป็นไทย โดยที่ก่อนหน้าปี พ.ศ. 2500 หัวเมืองในภูมิภาคอีสานทั้งแถบแทบที่จะพูดได้ว่าเป็นพื้นที่ที่ไม่มีคามหมายอะไรเลยในสายตาของประเทศไทย

ฉะนั้น หากมองผ่านมิติพื้นที่ (space) ภาคอีสานในอดีตจึงมีความหมายจำกัดเฉพาะมิติทางภูมิศาสตร์เท่านั้น (กว้าง ยาว แคบ สูง ต่ำ) หรือพูดอีกทีทำนองหนึ่งก็คือเป็นพื้นที่ “กลวง” “ว่างเปล่า” คือแทบจะไม่มีอะไรให้ชื่นชมอย่างน่าสนใจ แม้แต่ผู้คนที่อาศัยอยู่บนกายภาพนี้ก็ยิ่งถูกประเมินว่าเป็นราษฎรที่ยากจน มีลักษณะจมอยู่กับสภาวะ “โง่ จน เจ็บ”

แต่ทว่าตั้งแต่ปี พ.ศ. 2500 อีสานที่เคยเป็นพื้นที่ที่ว่างเปล่ามานาน (ในความหมายทางสังคมศาสตร์) กลับมีความหมายในมิติต่างๆ มากขึ้นโดยเฉพาะอย่างยิ่งในทางเศรษฐกิจ ภาคอีสานถูกเนรมิตให้กลายเป็นพื้นที่ในการรองรับการพัฒนาโครงสร้างพื้นฐาน ถนน เขื่อน ไฟฟ้า สาธารณูปโภค ฯลฯ จากแผนพัฒนาเศรษฐกิจฉบับแรก (พ.ศ. 2504) ผลจากนโยบายของแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ ส่งผลให้เศรษฐกิจในภาคอีสานปรับตัวไปตามโครงสร้างแบบ “เศรษฐกิจนิยม” ราษฎรอีสานเริ่มทำการผลิตเพื่อการค้าและจำหน่ายอย่างชัดเจน ในขณะที่พื้นที่ต่างๆ ในภูมิภาคก็ถูกเปลี่ยนแปลงไปสู่การผลิตแบบใหม่ที่เน้นการปลูกพืชเชิงเดี่ยวเพื่อการค้า

ช่วงสงครามเย็น (ตั้งแต่ พ.ศ. 2410 สหรัฐอเมริกาเข้ามามีบทบาทในการต่อต้านลัทธิคอมมิวนิสต์จนถึง พ.ศ. 2516 แพ้สงครามเวียดนาม) อีสานได้ตกอยู่ในสถานการณ์ที่การเมืองโลกกำหนด อันเป็นผลจากการแข่งขันระหว่างสองขั้วอุดมการณ์ คือเสรีนิยมกับสังคมนิยม ภายใต้สภาวะที่การเมืองโลกเข้ามาบดบังนี้ ภาคอีสานเองได้กลายเป็นส่วนหนึ่งของ “พื้นที่การเมือง” ระหว่างขั้วมหาอำนาจ หลายพื้นที่ในภูมิภาคอีสานกลายเป็นฐานปฏิบัติการทางทหารของกองทัพสหรัฐอเมริกา ได้แก่ นครพนม อุดรธานี นครราชสีมา และอุบลราชธานี

หลังวิกฤตการณ์สงครามเย็น (หลัง พ.ศ. 2523) เมื่อสหรัฐอเมริกาถอนทหารออกจากคาบสมุทรอินโดจีน ดูเหมือนว่าพื้นที่ภาคอีสานที่เคยเป็นหนึ่งในสัญลักษณ์ของความขัดแย้งทางการเมืองโลกจะกลับมาสู่การควบคุมของรัฐบาลไทยอีกครั้ง การเข้ามาหลังคลื่นไอสงครามเย็นยุติลงของรัฐบาลตั้งแต่ยุคต้นของพลเอกเปรม ติณสูลานนท์ จนถึงพลเอกชาติชาย ชุณหะวัณ ได้ใช้นโยบายแปรสภาพภาคอีสานให้เป็น “พื้นที่ทางเศรษฐกิจใหม่” โดยเฉพาะอย่างยิ่งในสมัยพลเอกชาติชาย ชุณหะวัณ ได้ใช้นโยบาย “เปลี่ยนสนามรบเป็นสนามการค้า” ที่มุ่งเน้นไปสู่เศรษฐกิจแบบเสรีนิยม (liberalism) โดยดำเนินนโยบายควบคู่ไปกับการพัฒนากระบวนการประชาธิปไตยในประเทศ ในขณะที่นโยบายทางทหารและความมั่นคงถูกลดความเข้มข้นลงไป เรียกได้ว่าเป็นการใช้นโยบายเก็บกู้ระเบิดเพื่อเปิดทางให้มีสนามการค้าที่ปลอดภัยนั้น เป็นการเปลี่ยนแปลงภูมิภาคอีสานไปสู่การเป็นภูมิภาคที่เป็นศูนย์กลางทางเศรษฐกิจแห่งอินโดจีน

อย่างไรก็ตาม ในช่วงทศวรรษหลังนี้ดูเหมือนว่าภูมิภาคอีสานจะถูกปกคลุมด้วยระบบโลก อันเป็นผลจากการเปลี่ยนแปลงของระบบเศรษฐกิจ สังคม และการเมืองโลกที่ดึงเอาภูมิภาคทุก ๆ ภูมิภาคเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของโลกาภิวัตน์ อิทธิพลของ “หมู่บ้านโลก” (global village) ดูเหมือนจะสลายเส้นกายภาพของภาคอีสานจนไม่เห็นเส้นแบ่งอีกต่อไป หลังสงครามเย็นยุติลง ภาคอีสานถูกย่อขนาดให้เล็กลงโดยอิทธิพลโลก ผู้คนในอีสานต่างปรับตัวและมีวิถีชีวิตที่สอดคล้องกลมกลืนไปกับกระแสการเปลี่ยนแปลงใหม่ เช่น การจ้างงาน การอพยพของแรงงานอีสาน การเปลี่ยนแปลงวิถีการผลิต ตลอดจนการเข้าสู่เสรีนิยมใหม่ จนอาจกล่าวได้ว่าภาคอีสานได้เปลี่ยนโฉมหน้าไปจนทำให้เกิดความหมายใหม่ ๆ ในลักษณะที่แตกต่างไปจากเดิม นั่นคือการเป็นภูมิภาคที่ผู้คนมีความหลากหลาย เร่งรีบ หลากวิถีชีวิต หลากธรรมเนียมมากขึ้น โดยที่ผู้คนไม่หยุดนิ่งอยู่กับที่เหมือนในอดีต แต่หลากหลายสลับซับซ้อนไปตามแรงเหวี่ยงของค่านิยม เศรษฐกิจ และวัฒนธรรมใหม่ ๆ ของกระแสโลกาภิวัตน์

ฉะนั้นแล้ว ความหมายของพื้นที่ภาคอีสานในทศวรรษที่เราเป็นอยู่นี้จึงมีความหมายในแง่ของการเป็นพื้นที่ “ความเป็นสมัยใหม่” (modernism) ที่มีมิติเศรษฐกิจ สังคมวัฒนธรรมและการเมืองทับซ้อนอยู่

### อีสาน: พื้นที่ที่ถูกสร้างแทนความจริง

ในแง่ “พื้นที่” ของภูมิภาคอีสาน หากมองตามสายตาของนักทฤษฎีสายวิพากษ์อย่างองรี เลอแฟบร์ (Henri Lefebvre) (1992) พื้นที่ในภาคอีสานไม่ใช่สิ่งที่บริสุทธิ์แต่เป็นสิ่งที่ถูกประกอบ/สร้างขึ้น (spaces are produced/construct) เพื่อเงื่อนไขต่าง ๆ

ตามทัศนะของเลอแฟบร์ พื้นที่ในภูมิภาคอีสานจะเป็นอย่างไรนั้นไม่สำคัญ จะเป็นจริงหรือไม่เป็นจริงตามกายภาพหรือลักษณะทางภูมิศาสตร์ไม่ใช่สิ่งที่ประสาร์ แต่สิ่งที่สำคัญก็คือว่าพื้นที่ภาคอีสานเป็น “สิ่งประดิษฐ์กรรม” ทางวัฒนธรรมที่บรรจุความหมายและใส่คุณค่าลงไปในพื้นที่ ฉะนั้นพื้นที่ภาคอีสานจึงไม่ใช่พื้นที่ว่างเปล่าหรือมีความหมายตามรูปทรงเรขาคณิตอย่างที่เราเคยเข้าใจกัน

หากจะกล่าวไปแล้ว โลกและประสบการณ์ของผู้คนที่ผ่านมาไม่ว่าจะเกิดในแผ่นดินอีสานหรือไม่ก็ตาม แต่เมื่อมีการกล่าวถึงภาคอีสาน ส่วนใหญ่ทุกคนจะมีคำตอบไปในลักษณะเดียวกันก็คือ การให้ความหมายต่อภาคอีสานว่าเป็นพื้นที่ที่แห้งแล้ง ภัยแล้ง ผู้คนโง่ จน เจ็บ

ความหมายที่ผู้คนและสังคมให้ต่อพื้นที่ภาคอีสานเกิดขึ้นอย่างเห็นได้ชัดตั้งแต่แผนพัฒนาเศรษฐกิจฯ ฉบับแรก (พ.ศ. 2504) หลังจากภาคอีสานถูกควบคุมโดยชนชั้นปกครอง โดยการให้ความหมายของพื้นที่ภาคอีสานได้ค่อย ๆ ถูกประดิษฐ์กรรมขึ้นผ่านสถาบันต่าง ๆ ทางสังคม เริ่มตั้งแต่ทางรัฐบาลได้ปรับทัศนะในการมองอีสานจากพื้นที่ว่างเปล่าแบบไร้ความหมาย มาเป็นพื้นที่ที่กลายเป็นเงื่อนไขทางการพัฒนา โดยเฉพาะการผลิตซ้ำ (reconstruction) ประดิษฐ์กรรมทางภาษาหรือวาทกรรม (discourse) “อีสานแล้ง” หรือภาพความแห้งแล้งกันดารของพื้นที่ที่ผู้คนไม่พึงปรารถนา

การผลิตซ้ำความหมายลงไปในพื้นที่ภูมิภาคให้มีลักษณะเป็นเงื่อนไขของการพัฒนา แน่นนอนว่าในแง่หนึ่งภาพของความแห้งแล้งกันดารที่รัฐบาลพยายามนำเสนอ สามารถทำให้เกิด “ความน่าสงสาร” ต่อคนในพื้นที่อย่างไม่มีทางปฏิเสธ โดยเฉพาะอย่างยิ่งผู้ที่อยู่กับพื้นที่ที่เต็มไปด้วยข้อจำกัดต่าง ๆ มากมาย การสร้างชุดความเข้าใจเกี่ยวกับอีสานด้วยการสร้าง “ภาพแทนความจริง” (representation) (Holl, 1977) เพื่อให้ดูประหนึ่งว่าภูมิภาคอีสานนี้เต็มไปด้วยข้อจำกัดทางภูมิศาสตร์ ราษฎรยากจน คนขาดการศึกษา การขาดปัจจัยการผลิตต่าง ๆ

การสร้างชุดความเข้าใจเกี่ยวกับอีสานผ่านการสร้างภาพแทนความจริง ฮอลล์ (Hall) เห็นว่าเป็นผลผลิตของการสร้างความหมายผ่านภาษา ซึ่งภาษาในความหมายของฮอลล์ในที่นี้ นอกจากภาษาพูดภาษาเขียนแล้วยังรวมถึงระบบสัญลักษณ์และระบบสัญลักษณ์ต่าง ๆ เช่น สัญลักษณ์ ภาพ รหัส เสียง หรือในโลกยุคโลกาภิวัตน์ยังรวมไปถึงอินเทอร์เน็ตด้วย

การสร้างภาพแทนความจริงผ่านวาทกรรมอีสานแล้งหรือการนำเสนอภาพอีสานแล้งจึงเป็นการแทนที่ความหมายหรือการสร้างชุดความหมายในพื้นที่ภาคอีสาน โดยการตอกย้ำลงไปให้เห็นว่าสิ่งที่นำเสนอ นั้น “เป็นจริง” ปฏิบัติการดังกล่าวทำให้ผู้คนและสังคมเกิดการคล้อยตามและถูกฝังลงไปในการรับรู้ว่าเป็นจริง และเห็นพ้องต้องกันว่าอีสาน “เป็นปัญหา” ซึ่งจำเป็นจะต้องได้รับการขจัดปัญหาหรือพัฒนาให้ดีขึ้น



ภาพอีสานแล้ง ผู้คนรอคอยธรรมชาติ

จึงไม่แปลกแต่อย่างใดว่าตั้งแต่เล็กจนโตเมื่อเราหลับตานึกถึงภาคอีสาน เราจะได้พบเห็นเฉพาะเพียงความหมายที่เป็นความแห้งแล้งกันดาร ผู้คนน่าสงสารรอคอยธรรมชาติ แล้วเห็นโครงการพัฒนาต่างๆ ทั้งโครงการน้อยใหญ่ถูกผันลงมาสู่ภูมิภาคอีสานดังลูกกระนด ไม่ว่าจะเป็โครงการชลประทานขนาดใหญ่ เขื่อนหรือระบบผันน้ำ ถนนหนทาง สาธารณูปโภค รวมไปถึงโครงการแก้ไขปัญหาต่างๆ เช่น โครงการพัฒนาทุ่งกุลาร้องไห้ โครงการโขงชีมูล ฯลฯ

ขณะเดียวกัน การสร้างภาพแทนความจริงขึ้นมาแล้วตอกย้ำความหมายนี้ลงไปในสถาบันต่างๆ ของสังคม ไม่ว่าจะเป็นสถาบันโรงเรียน สื่อสารมวลชน ซึ่งมีหนังสือ แบบเรียน วรรณกรรม ภาพยนตร์ หรือแม้กระทั่งหมอลำอีสาน คอยทำหน้าที่ในการผลิตซ้ำความหมาย “แห้งแล้ง” ซ้ำแล้วซ้ำเล่าจนเหลือความรู้ความจริงเพียงชุดเดียว เครื่องมือเหล่านี้เองที่ช่วยในการตอกย้ำความชอบธรรมต่างๆ ให้กับรัฐบาล เช่น ในยุคของพลเอกชวลิต ยงใจยุทธ ผู้บัญชาการทหารบก รัฐบาลในยุคนั้นก็มีการรณรงค์ให้ชาวอีสานเข้าใจและรับรู้ถึงสภาพปัญหาของชาวอีสาน พร้อมทั้งชักชวนให้ชาวอีสานหันมาให้การสนับสนุนรัฐบาลในการแก้ไขปัญหา โดยในครั้งนั้นรัฐบาลได้ใช้สื่อเกือบทุกประเภททำการประชาสัมพันธ์แทรกแซงเข้าไปในวิถีชีวิตของชาวอีสาน ตั้งแต่กลอนลำ เพลง ภาพยนตร์

อย่างไรก็ตาม การสร้างภาพแทนความจริงยังทำให้คนอีสานที่อาศัยอยู่ติดกับพื้นที่ที่มีกายภาพเฉพาะ “กลายเป็นอื่น” ตามความหมายของพื้นที่ที่ถูกสร้างขึ้นใหม่ตามไปด้วย ปรากฏการณ์นี้ เลอแพร์เรียกว่า



“กระบวนการทำให้กลายเป็นอื่น” กล่าวคือทำให้ผู้คนที่อยู่ติดกับพื้นที่ที่ดูประหนึ่งว่ามีปัญหาเผชิญกับความแห้งแล้งกันดาร กลายสภาพเป็นผู้ด้อยโอกาสล้าหลังไปตามสภาพของพื้นที่ ซึ่งหากสะท้อนจากแนวคิดอย่างสำนักวัฒนธรรมศึกษา ปราบฏการณที่เลอแพร์เรียกว่า “เป็นอื่น” นั่นก็คือ “ภาพตัวแทน” (representation) คือเชื่อว่าภาพแทนความจริงทั้งหลายเป็นสิ่งที่ถูกประกอบ/สร้างขึ้นโดยคนและสังคม

สำหรับกรณีภูมิอีสาน ในความเป็นจริงแล้วพื้นที่ภาคอีสานสภาพทางกายภาพอาจไม่ได้แห้งแล้งกันดารดังที่ถูกลำเสนอเสมอไป หรือมิได้หมายความว่าพื้นที่ภาคอีสานทุก ๆ ตารางนิ้วจะเป็นพื้นที่ที่แห้งแล้งกันดารตามที่รัฐบาลได้สร้างภาพแทนนั้นขึ้น งานศึกษาของเหล่าเมธีสำนักวัฒนธรรมชุมชน ศรีศักร วัลลิโภดม และคณะ (2553) ได้ยืนยันให้เห็นถึงความจริงอีกชุดหนึ่ง โดยชี้ให้เห็นว่าภาคอีสานมิได้มีสภาพเลวร้ายอย่างที่ถูกลำเสนอและที่หลาย ๆ คนเข้าใจ แต่ทุก ๆ องค์ประกอบของภูมิภาคอีสานมิแต่ความอุดมสมบูรณ์ไม่ว่าจะเป็นดิน น้ำ ป่า เหมืองแร่ และศักยภาพของทรัพยากรต่าง ๆ

### การครอบครองความเป็นเจ้า

หากพิจารณาภูมิภาคอีสานตามมุมมองในอดีตที่ใช้มุมมองทวิลักษณ์นิยม (dualism) และแยกชีวิตและวัฒนธรรมของคนตามกายภาพที่เขาเป็นอยู่ เราอาจแบ่งคนได้สองกลุ่มใหญ่ ๆ คือ กลุ่มที่อาศัยอยู่กับกายภาพแบบ “เมือง” (urban) กับกลุ่มที่อาศัยอยู่กับกายภาพแบบ “ชนบท” (rural)

ผู้เขียนเห็นว่าทุก ๆ ครั้งที่เรากล่าวถึงผู้คนที่เกิดมาชีวิตและวัฒนธรรมอยู่ในแห่งใดแห่งหนึ่ง เราอาจเห็นความไม่เป็นธรรมบางประการที่สังคมหนึ่งถูกผูกมัดหรือหมายหัวว่าเป็นสังคมที่ผู้คนล้าหลังด้อยพัฒนา ขณะที่อีกสังคมหนึ่งมองไปทางใดหรือใช้แว่นตาสีห่ออะไรสวมใส่ก็มักจะเห็นแต่ความเจริญศิวิไลซ์

ที่ผ่านมาเรามักจะเข้าใจกันว่าชนบทคือหน่วยที่เกิดขึ้นตามธรรมชาติ เป็นฐานการยังชีพการผลิตของชนชั้นล่าง (the subordinated class) ที่ประกอบอาชีพเกษตรกรรมหรือเป็นชาวนาชาวไร่ ส่วนเมืองเป็นหน่วยที่รัฐสร้างขึ้น มักมีความเหนือกว่าความเป็นชนบทอย่างชนิดที่ตามไม่ติดในทุก ๆ ด้าน โดยเฉพาะการเป็นศูนย์กลางการปกครองที่แวดล้อมไปด้วยชนชั้นกลาง (the middle class) อันมีแต่ผู้มากด้วยการศึกษาเป็นศูนย์กลางเศรษฐกิจ ธนาคาร และธุรกิจการเงินต่าง ๆ การแบ่งเมืองกับชนบทในลักษณะคู่ตรงข้ามแล้ว ก็ผลิตซ้ำทางวัฒนธรรมให้ดูประหนึ่งว่าเมืองเป็นสถานที่ที่เป็นสัญลักษณ์ของความเจริญศิวิไลซ์ ตามทัศนะของกรัมสกี (Gramsci) (กาญจนา แก้วเทพ และสมสุข หินวิวาน, 2553) เขามองสิ่งเหล่านี้ว่าเป็นกระบวนการสถาปนาอำนาจของผู้ที่มีประวัติศาสตร์ที่เหนือกว่า ซึ่งเขาเหล่านั้นจะเป็นใครไปไม่ได้นอกเหนือจากบรรดาชนชั้นกลาง

กรัมสกีเสนอต่อว่า การครอบครองความเป็นเจ้าของผู้ที่มีอำนาจในทางหนึ่ง ย่อมส่งผลไปโดยปริยายที่จะทำให้อีกอารยธรรมหนึ่งซึ่งมีประวัติศาสตร์ที่อ่อนแอกว่า ถูกครอบงำจากกระบวนการสถาปนาความเป็นเจ้า

ข้อเสนอของกรัมสกีดูเหมือนจะสอดคล้องกับสิ่งที่ผู้เขียนกำลังให้ความสนใจอยู่น้อย โดยเฉพาอย่างยิ่งในกรณีสังคมไทย กระบวนการครอบครองความเป็นเจ้าเพื่อให้ประวัติศาสตร์ของชนชั้นกลางมีอำนาจเหนือกว่าประวัติศาสตร์ของชนชั้นล่างหรือคนในภูมิภาคต่าง ๆ นั้นเกิดขึ้นนานมาแล้ว แต่ที่มีลักษณะเด่นชัดที่สุดและเกี่ยวข้องกับคนในภูมิภาคอีสานนั้น เห็นจะเกิดขึ้นในสมัยจอมพลถนอม กิตติขจร ครั้งนั้นได้มีการสถาปนาวัฒนธรรมหลักของชนชั้นกลางขึ้นมาคือ “ความเป็นไทย” เพื่อส่งเสริมคุณค่าที่ดั่งงามของความเป็นไทย และเพื่อให้คนที่อยู่ในภูมิภาคต่าง ๆ ยอมรับคุณค่าอันนี้

สำหรับในกรณีภาคอีสาน ชนชั้นกลางสามารถสถาปนาอุดมการณ์ความเป็นไทยเหนือความเป็นวัฒนธรรมอีสาน (ลาว) ได้อย่างไม่ยากเย็น เนื่องจากกระบวนการขัดเกลาจากสถาบันโรงเรียน วัด และผู้นำชุมชน ซึ่งทำให้ชีวิตประจำวันของชาวชนบทอีสานหลงติดและเชื่อว่าวัฒนธรรมไทยซึ่งเป็นวัฒนธรรมในฝันของชนชั้นกลางเป็นสิ่งสวยงาม อีกทั้งการใช้อำนาจรัฐเข้าไปบีบบังคับก็สามารถให้ผู้คนเชื่อและยอมรับ โดยเฉพาะการให้หน่วยทหารและตำรวจในท้องที่ออกปฏิบัติการทางจิตวิทยาให้คนในภูมิภาคอีสานเกิดการยอม

การสถาปนาประวัติศาสตร์ของชนชั้นกลางให้มีอำนาจเหนือกว่าดังกรณีต่าง ๆ แน่แน่นอนว่าย่อมมีนัยที่ประวัติศาสตร์ของชนชั้นล่างจะถูกทำให้ด้อยค่าหรือไม่มีราคา ซึ่งในกรณีนี้กระบวนการครอบครองความเป็นเจ้าได้ส่งผลอย่างรุนแรงต่อการกดทับวัฒนธรรมท้องถิ่นอีสาน หลาย ๆ วัฒนธรรมที่ดั้งเดิมถูกกดทับไว้อย่างไม่มิลิทธิแสดงตัวตน (ใจหัว) เช่น การละเล่นพื้นบ้านบางประเภท การเป่าแคน หรือแม้กระทั่งการร้องเพลงที่สะท้อนถึงความทุกข์ยากของคนอีสานในยุคของการสถาปนาประวัติศาสตร์ชนชั้นกลางในบางสมัยสิ่งเหล่านี้ก็ไม่สามารถที่จะกระทำได้

กาญจนา แก้วเทพ (2541) ได้สรุปให้เห็นว่า การครองความเป็นเจ้าจะมีบทบาทหน้าที่สำคัญอย่างน้อย 3 ประการด้วยกัน คือ

ประการแรก **หน้าที่ในการสร้างกลุ่มทางประวัติศาสตร์** (historical bloc) คือ ในการครองความเป็นเจ้านั้นจำเป็นต้องมีการสร้างพันธมิตรข้ามกลุ่มต่าง ๆ ทางสังคม (social group) หรือที่กาญจนาเรียกว่า “กลุ่มทางประวัติศาสตร์” เพื่อให้เข้ามาร่วมสนับสนุนในการสร้างความชอบธรรมทางอุดมการณ์

ประการที่สอง **หน้าที่เป็นเครื่องมือในการทำสงครามช่วงชิงพื้นที่ความคิด** (war of position) คือ กลไกในการช่วงชิงพื้นที่ทางความคิดทำให้คนหลงติดคล้อยตามอุดมการณ์หลักที่ผู้ครองความเป็นเจ้าสร้างขึ้น

ประการสุดท้าย **หน้าที่ในการสร้างความยินยอมพร้อมใจ** (consent) ถือเป็นเป้าหมายสูงสุดในการครองความเป็นเจ้าที่ชนชั้นนำจะสร้างความชอบธรรมทางอุดมการณ์ ผ่านการควบคุมจิตสำนึกและความเห็นพ้องต้องกัน (consensus) แก่ผู้คนในสังคม

ในกรณีครองความเป็นเจ้าในอีสาน บรรดาชนชั้นกลางต่าง ๆ สามารถที่จะระดมความร่วมมือจากคนอื่น ๆ ที่มีสถานะใกล้เคียงกับตน เช่น นักวิชาการ สื่อสารมวลชน ปัญญาชนชั้นกลาง มาสร้างความชอบธรรมทางอุดมการณ์โดยที่อาศัยอำนาจและสื่อสารมวลชน ซึ่งเป็นเครื่องมือในการสร้างอุดมการณ์ชนชั้น ให้กระจายการรับรู้ไปสู่จิตสำนึกคนอีสาน ตรงนี้ทำให้คนอีสานคล้อยตามและเห็นพ้องไปกับค่านิยมและอุดมการณ์หลักด้วย ตัวอย่างเช่น ยุคจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ ที่เริ่มดำเนินนโยบายตามแผนพัฒนาเศรษฐกิจฉบับแรก (2504-2509) ได้มีการสร้างอุดมการณ์ “ผู้นำ” ขึ้นมาเพื่อให้สะดวกต่อการควบคุมปกครอง และให้รัฐบาลสามารถที่จะพัฒนาชนบทไปสู่ความทันสมัยตามแผนพัฒนาเศรษฐกิจที่กำหนด ในยุคนั้นผู้นำหมู่บ้าน (กำนัน ผู้ใหญ่บ้าน) จากที่ศักยภาพเป็นแค่บุคคลธรรมดา ๆ แต่ภายหลังการสร้างอุดมการณ์รัฐบุคคลเหล่านี้ต่างถูกรัฐบาลทำให้กลายเป็นคนของรัฐไปโดยปริยาย อีกทั้งยังได้ถูกทางรัฐบาลทำให้กลายเป็นคนที่น่าเชื่อถือ (เชื่อผู้นำ) โดยที่อาศัยกระบวนการแทรกแซงวิถีชีวิตความเป็นอยู่ของชาวอีสานผ่านตัวผู้นำ ซึ่งวิธีการครองความเป็นเจ้าเพื่อเข้าไปควบคุม จัดการกับชนบทอีสานสามารถสะท้อนให้เห็นจากเพลง “ผู้ใหญ่ลี” ดังว่า

“พอคอสองพันห้าร้อยสี่  
ชาวบ้านต่างมาชุมนุม  
ต่อไปนี้ผู้ใหญ่จะขอกล่าว  
ทางการเขาสั่งมาว่า”

ผู้ใหญ่ตีกลองประชุม  
มาประชุมที่บ้านผู้ใหญ่ลี  
ถึงเรื่องราวที่ได้ประชุมมา  
ให้ชาวนาเลี้ยงเปิดและสุกร”

(ศักดิ์ศรี ศรีอักษร)

ในเนื้อหาเพลงสามารถสะท้อนให้เห็นว่า รัฐบาลสามารถสร้างผู้นำชาวบ้านที่น่าเชื่อถือ (ของชาวบ้าน) ขึ้นมาเพื่อใช้เป็นเครื่องมือในการทำงานให้แก่งานนาภาครัฐ ซึ่งผู้ใหญ่ลีแทนที่จะเป็นตัวแทนของชาวบ้านเองกลับไม่เป็นเช่นนั้น แต่ผู้ใหญ่ลีสามารถเข้าไปเป็นคนของรัฐ เสนอตัวเป็นกระบอกเสียงของรัฐบาล จนใช้คำศัพท์ทางราชการแบบถูก ๆ ผิด ๆ โดยที่ตนเองก็ไม่เข้าใจความหมายของคำเหล่านั้นจริง ๆ

ในแง่นี้ถือว่ารัฐบาลสมัยจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ ประสบความสำเร็จพอสมควรในการครอบงำทางสังคม คือสามารถสร้างการยอมรับในสิ่งที่รัฐบาลต้องการ อีกทั้งประชาชนทั้งประเทศก็ต่างให้การยอมรับ โดยไม่ได้ใช้กำลังไปบีบบังคับแต่อย่างใด แต่เป็นการสร้างสภาวะแวดล้อมให้สามารถเหนี่ยวนำความสำนึกของประชาชนให้เกิดการยอมรับด้วยการครอบงำ โดยทำให้ประชาชนรู้สึกว่าการกระทำของรัฐบาลเป็นสิ่งที่ประชาชนจะต้องให้การร่วมมือ ยอมรับ ซึ่งกรรมที่เรียกสิ่งที่เกิดขึ้นนี้ว่า “การครอบครองความเป็นเจ้า” (hegemony) โดยที่รัฐสร้างเป็นชุดความรู้ อุดมการณ์ หรือวัฒนธรรมบางอย่างขึ้น และเผยแพร่เป็นกระแสหลักในสังคมคือผ่านกระบวนการผลิตซ้ำ (reproduction) ทางสังคมบ่อย ๆ เป็นเวลานาน ๆ จนในที่สุดความหมายดังกล่าวก็จะถูกเชื่อโดยคนในสังคมโดยปริยาย

### จิตสำนึกที่ผิดพลาด

ไม่ว่าตัวท่านเองจะเกิดในดินแดนอีสานหรือไม่ก็ตาม ภาคเหนือ ภาคกลาง หรือภาคใต้ อย่างน้อยที่สุดท่านเกิดมาตั้งแต่เล็กจนโต ท่านจะต้องเคยผ่านประสบการณ์ต่าง ๆ ทั้งประสบการณ์การที่เป็นความหวาดกลัว ประสบการณ์ที่ทำให้รู้สึกว่ามีอำนาจหรือบรรพชนของท่านต่ำต้อยด้อยค่า

อะไรที่ทำให้ท่านรู้สึกต่ำต้อยด้อยคุณค่าไปเช่นนั้น ความรู้สึกแบบนี้เกิดขึ้นมาตั้งแต่เมื่อไร และใครเป็นผู้สร้างมันขึ้นมา

ความจริงแล้วมิได้เฉพาะคนอีสานเท่านั้นที่พยายามตั้งคำถามเหล่านี้ แม้แต่คนอื่น ๆ ที่ไม่ได้เป็นส่วนหนึ่งของคำว่า “ภูมิภาค” เช่น คนด้อยโอกาส คนชายขอบ คนยากจน ในจำนวนของคนเหล่านี้ ผู้เขียนเชื่อว่าพวกเขาก็พยายามที่จะตั้งคำถามในลักษณะเช่นนี้เหมือนกัน

สำหรับในกรณีของอีสานแล้ว ผู้เขียนเชื่อว่าคนที่เกิดในภูมิภาคนี้และเคยผ่านประสบการณ์ในวัยเด็ก ท่านคงจะได้ยินคำพ่อแม่ก่นด่าแสบชานไปยั้งโสดประสาทหู “บักขี้ข้า” และลักษณะคำพูดอื่น ๆ ที่ต้องการทำให้หวาดกลัว เช่น “คอมมิวนิสต์มาแล้ว” ซึ่งเป็นวาทกรรมความกลัว-เกลียดคอมมิวนิสต์ ผู้ที่มีอุดมการณ์/ความเชื่อในการปกครองตรงข้ามกับรัฐไทย

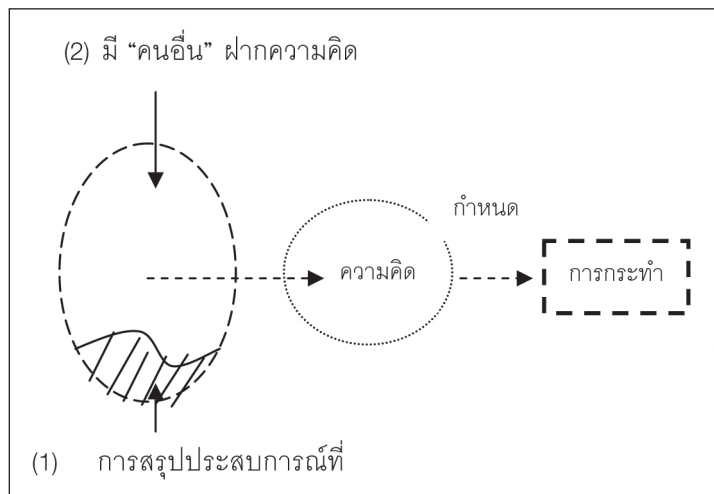
“บักขี้ข้า” ที่ผู้เขียนยกขึ้นมาเป็นตัวอย่างจิตสำนึกที่ผิดพลาด และคงไม่ใช่เพียงคำก่นด่าของพ่อแม่ ที่ต้องการระบายหรือแสดงอารมณ์เป็นความโกรธใส่ลูกหลานที่ดิ้อชน บอกไม่เชื่อฟัง หรือแม้แต่ “คอมมิวนิสต์มาแล้ว” ก็คงไม่ใช่คำพูดที่เอาสาระมาผสมกันเป็นข้อความ แล้วเปล่งเป็นเสียงออกจากช่องปากเพื่อทำให้กลัว และหยุดพฤติกรรมกระโจงอแงสำหรับเด็ก ๆ ที่ไร้เดียงสา

แต่ “บั๊กซีซ่า” “คอมมิวนิสต์มาแล้ว” มีความหมายไปไกลกว่านั้นมาก ในทางสังคมวิทยา หากพิจารณาตามสายตาของมาร์กซ์ (Marx) ถือว่าสิ่งเหล่านี้มิใช่คำพูดธรรมดา ๆ แต่เป็น “ความคิด” (จิตสำนึก อุดมการณ์) ทางสังคมที่ถูกสร้างขึ้น ซึ่งตัวปรมาจารย์ต้นความคิดที่วิเคราะห์เรื่องอุดมการณ์ท่านนี้ได้หาทางพิสูจน์ความคิดในลักษณะนี้ว่า ความคิดทั้งหลาย “เกิดขึ้นมาได้ยังไง” “เกิดขึ้นมาทำไม” และ “เกิดขึ้นมาทำหน้าที่อะไรบ้าง”

การวิเคราะห์ “ความคิด” มาร์กซ์ได้เสนอให้สนใจความสัมพันธ์ 2 สิ่ง แบบวิภาษวิธี (dialectic) คือ ความสัมพันธ์ระหว่าง “ความคิด” กับ “การกระทำ” หรือ “กระทำอย่างมีความคิด คิดอย่างมีการกระทำ” ซึ่งภาษาของมาร์กซ์เรียกว่า “praxis”

อย่างไรก็ตาม การที่คนเราจะเข้าใจถึงจิตสำนึกที่แท้จริงได้นั้น มาร์กซ์เคยเสนอไว้ว่าจำเป็นที่จะต้องทำการวิเคราะห์จากสภาพของความขัดแย้งในชีวิตของเขาเหล่านั้น

การคลี่คลายข้อสงสัยเกี่ยวกับที่มาของความคิด มาร์กซ์ได้สรุปกฎพื้นฐานของความสัมพันธ์ระหว่างตัวแปร 3 ตัว คือ อุดมการณ์ จิตสำนึก และการปฏิบัติทางสังคมไว้ว่า จิตสำนึกของคนเกิดมาจากปฏิบัติการในชีวิตจริง และความคิด/อุดมการณ์ของคนไม่ได้เกิดมาจากตัวเขาคนเดียว หรือไม่ได้ร่วงหล่นอย่างไม่มีที่มา แต่เกิดจากความสัมพันธ์ที่ตัวเขาและกลุ่มที่มีต่อกันและกัน โดยตัวแปรทั้ง 3 นี้มีความสัมพันธ์ในเชิงวิภาษวิธี คือ ต่างกำหนดซึ่งกันและกัน (กาญจนา แก้วเทพ และสมสุข หินวิวาน, 2553) และในการอธิบายแหล่งที่มาของความคิดตามทัศนะของมาร์กซ์ อาจสามารถอธิบายได้ตามภาพที่แสดงนี้



แหล่งที่มาของความคิดในทัศนะของมาร์กซ์ ตามหลักวิภาษวิธี  
 (ปรับปรุงจาก กาญจนา แก้วเทพ และสมสุข หินวิวาน, 2553)

สำหรับกรณี “บั๊กซีซ่า” “คอมมิวนิสต์มาแล้ว” ที่เกิดกับคนอีสาน หากแปลความตามการวิเคราะห์อย่างทฤษฎีอุดมการณ์ของมาร์กซ์ จากภาพจะเห็นได้ว่าแหล่งที่มาของความคิดมาทั้งจากการสรุปประสบการณ์ชีวิตที่เป็นชีวิตจริง (1) ที่คนอีสานเผชิญ นั่นคือประสบการณ์ที่สรุปว่าคอมมิวนิสต์หรือระบอบสังคมนิยมคือผู้ร้าย น่ากลัว-เกลียด ดังนั้นจึงสรุปตามหลักวิภาษวิธีว่าคนอีสานจึงควรหันมาฝากใจต่อรูปแบบเสรีนิยมและประชาธิปไตยตามความคิดของรัฐบาล และอีกแหล่งความคิดหนึ่งคือมาจากคนอื่นฝากฝังความคิดเอาไว้ (2) หรือฝังความคิดไว้ในจิตสำนึกของเรา มาร์กซ์เรียกว่า “จิตสำนึกที่ผิดพลาด” (false consciousness) คือ เป็นความคิดที่คนอื่น (เช่น ครอบครัว โรงเรียน ที่ทำงาน กลุ่มเพื่อน รัฐบาล

สื่อสารมวลชน) แอบฝากมาให้กับเรา (banking concept) โดยเฉพาะในกรณี “บักซี้ซ่า” ซึ่งถูกยึดเยียดความคิดลงไปไว้ในจิตสำนึกว่า “เกิดเป็นคนอีสานสถานะก็เป็นได้เพียงแค่ซี้ซ่า” (ผู้รับใช้ เบี้ยล่าง) จึงควรก้มหน้าก้มตายอมรับสถานภาพที่ได้มาแบบนี้

กระบวนการฝากความคิดที่คนอีสานได้รับการฝากฝังมาจากคนอื่น ก่อตัวขึ้นจากความคิดของรัฐบาลและชนชั้นปกครองเพื่อเข้าครอบงำโดยผ่านการฝากฝังความคิด โดยที่กระบวนการนี้สามารถทำให้เกิดการยอมรับในการตกเป็นเบี้ยล่าง รวมถึงยอมรับกับสถานภาพที่ด้อยกว่า เช่น ยอมรับว่าการที่คนอีสานอยู่ในสถานะของการเป็นเบี้ยล่างนั้นเป็นเพราะโชคชะตาหรือฟ้าลิขิตมาแล้ว หรือเป็นเพราะบุญพาวาสนากำหนด

ในสื่อบันเทิงหลายประเภท เช่น โทรทัศน์ ภาพยนตร์ วรรณกรรม นวนิยาย เราเองมักจะเห็นกันจนเป็นภาพชินตา โดยเฉพาะทุกครั้งที่มีการกล่าวถึงคนรับใช้ในบทละคร ภาพที่ถูกนำเสนอถึงคนรับใช้มักไม่ใช่ใครที่ไหนนอกเสียแต่คนอีสาน หรือ “นังแจ้ว”

ภาพของ “นังแจ้ว” หญิงสาวอีสานที่เป็นคนรับใช้คุณหญิงคุณนายในละครหลายๆ เรื่อง ซึ่งถูกผลิตซ้ำจนดูกลายเป็นเรื่องจริง แม้ว่าตัวเธอจะพยายามเรียนรู้ชีวิตของชนชั้นกลางและยกระดับจากคนรับใช้โดยใช้ความพยายามสักเพียงใดก็ตาม แต่ผลที่สุดนังแจ้วหญิงสาวบ้านนอกคอกนาก็ต้องยอมรับกับสถานภาพที่ประวัติศาสตร์ทางความคิดที่ฝากมาให้กับตัวเธอ นั่นคือการเป็นผู้หญิงรับใช้ไปจนชั่วชีวิต อันเนื่องมาจากเป็นสถานภาพของตนเองที่ได้รับการกำหนดมา

ภาพของคนอีสานที่เป็นคนรับใช้ที่ถูกฉายออกสู่จอแก้วที่ผลิตซ้ำกับคนดู จึงไม่ใช่ละครธรรมดาๆ ที่สร้างความบันเทิงกับผู้ชม หากแต่เป็น “ความคิด” ที่คนอื่นฝากมาให้กับเรา ทำให้เราเข้าใจว่าคนอีสานคือคนรับใช้ คนในเมืองคือเจ้านาย ทั้งๆ ที่คนอีสานมิได้เกิดมาเพื่อเป็นเบี้ยล่างให้กับใครเสมอไป และโดยธรรมชาติของการเกิดเป็น “คน” คนอีสานสามารถเป็นอะไรก็ได้ ตั้งแต่นักปราชญ์ ราชบัณฑิต คุณหญิง คุณนาย รัฐมนตรี นักการเมือง ตำรวจ ทหาร ไปจนถึงกรรมกรก่อสร้าง คนรับใช้ แต่ประวัติศาสตร์ความคิดตามความเป็นจริงทางธรรมชาติเป็นสิ่งที่ไม่ได้ถูกนำเสนอและไม่ได้ถูกสร้างให้เป็นเรื่องเล่าผ่าน “จิตสำนึกที่ถูกต้อง” (true consciousness)

ดังนั้นแล้ว หากเราเข้าใจตามสิ่งที่มาร์กซ์พยายามจะคลี่คลายความสงสัยนี้ เราเองไม่ว่าจะเป็นคนอีสานหรือไม่ก็ตาม เราจะไม่ซีอสงสัยอีกต่อไปเลยว่า ทำไมคนอีสานถึงยอมรับกับสถานภาพที่ไม่เท่าเทียมหรือไม่แปลกกว่าทำไมคนอีสานถึงมีลักษณะ “ย่าน (กลัว) เจ้า ย่าน (กลัว) นาย” (กลัวข้าราชการ) กลัวผู้มีอำนาจ กลัวนักการเมือง กลัวนายอำเภอ กลัวไปทุกๆ อย่างที่ไปติดต่อราชการ การกระทำหรือพฤติกรรมยอมรับในการเป็นเบี้ยล่างหรือความกลัว-เกลียดต่างๆ จริงๆ แล้วคือผลพวงจากความคิด/จิตสำนึกที่ผิดพลาดที่คนอีสานได้มาจากการฝากฝังมาจากคนอื่น

## บทสรุป

อีสานในตำนานมาชา คือภาพลวงตาหรือภาพแทนความจริงที่คนภายนอกพยายามสร้างและยึดเยียดขึ้นต่อภูมิภาคและผู้ที่อาศัยอยู่ในภูมิภาคแห่งนี้ การสร้างภาพมายาคตินี้ขึ้นเพื่อให้เข้าใจว่า “เป็นความจริง” เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นมานานแล้ว และมีความเป็นเหตุเป็นผลอย่างมีนัยสำคัญกับการเข้ามาควบคุมปกครองและการเปลี่ยนแปลงพื้นที่ในภูมิภาคอีสาน ทั้งนี้การเข้ามาควบคุม เปลี่ยนแปลงภูมิภาคและผู้คนในแต่ละยุคสมัยได้มีการสร้างอุดมการณ์ต่าง ๆ เพื่อให้คนอีสานเกิดความคล้อยตาม มองเห็นความจำเป็นถึงสิ่งที่รัฐบาลต้องการที่จะกระทำ

ภูมิภาคอีสานจึงมิใช่ดินแดนที่ว่างเปล่าหรือมีความหมายเพียงมิติทางกายภาพเพียงมิติเดียว แต่เป็นพื้นที่ที่มีการผลิตซ้ำความหมาย มีการเปลี่ยนแปลงความหมายอย่างต่อเนื่อง อย่างไรก็ตามภาพของคนอีสานที่ถูกนำเสนอออกไปในทางลบต่าง ๆ นานา ส่วนใหญ่เป็นผลที่เกิดจากการนิยามตามความหมายและการใช้ภาพแทนความจริงนั้นแทนตัวตนคนอีสาน คนที่เกิดในภูมิภาคที่แห้งแล้งกันดารตามมาชาภาพที่ถูกสร้างขึ้น จึงมีลักษณะ “โง่ จน เจ็บ” ล้าหลังและด้อยพัฒนา



### บรรณานุกรม

- กาญจนา แก้วเทพ และสมสุข หินวิวาน. (2553). *สายธารแห่งนักคิดทฤษฎีเศรษฐศาสตร์การเมืองกับการสื่อสารศึกษา*. กรุงเทพฯ: ภาพพิมพ์.
- กาญจนา แก้วเทพ. (2541). *การศึกษาสื่อมวลชนด้วยทฤษฎีวิพากษ์: แนวคิดและตัวอย่าง*. กรุงเทพฯ: ภาพพิมพ์.
- ศรีศักร วัลลิโภดม และคณะ. (2553). *สังคมทางเลือก: แนวคิดเพื่อการเปลี่ยนแปลงสู่สังคมที่พึงปรารถนา*. ขอนแก่น: พิมพ์พัฒนา.
- สุวิทย์ ธีรศาศวัต และคณะ. (2528). *รายงานการวิจัยเรื่องประวัติศาสตร์เศรษฐกิจกลุ่มน้ำชีตั้งแต่ พ.ศ. 2476-2525*. กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ.
- Holl, S. (1977). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: SAGE.
- Lefebvre, H. (1992). *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.

# พหุวัฒนธรรมและความทรงจำทางสังคม

1. ความเป็นอื่นกับพหุลักษณะในอีสานตอนล่าง: 462  
พหุกรณีศึกษา โคราช ลาว เขมร และส่วย  
*พระระพิน พุทธิสภาโร*  
.....
2. การอยู่ร่วมกันของชุมชนไทยอีสาน 474  
ในสังคมพหุวัฒนธรรม กรณีศึกษา:  
บ้านร่องสำน ตำบลร่มเย็น อำเภอเซียงคำ  
จังหวัดพะเยา  
*กิตติวินท์ เดชชวนากร*  
.....
3. การผลิตซ้ำความทรงจำกับการสร้างพื้นที่ 489  
ทางสังคมของผู้ร่วมพัฒนาชาติไทยชาวภูไท  
*นิลวดี พรหมพักพิง, มณีมัย ทองอยู่ และวิญญู จำรัสพันธุ์*  
.....

## ความเป็นอื่นกับพหุลักษณะในอีสานตอนล่าง: พหุกรณีศึกษา โคราช ลาว เขมร และส่วย

พระระพิน พุทธิสารโร, ดร.

คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

### บทคัดย่อ

ความเป็นอื่น (The otherness) มีความหมายสื่อถึงความหลากหลาย แตกต่าง และแตกแยก ความเป็นโคราช ลาว เขมร ส่วย ซึ่งสะท้อนโลกทัศน์ความเชื่อที่เคยเกิดขึ้นในสังคมอีสานตอนล่างเป็นนัยทาง “ชาติพันธุ์” ในความเป็นเขา เป็นเรา และเป็นอื่น [อคติ-มัจฉริยะ] แต่ในอีกมิติหนึ่งความเป็นอื่นนี้ได้กลายเป็น “พหุลักษณะ” ที่ฝึกให้มีขันติธรรมทางศาสนา ยอมรับความแตกต่าง และประสานเชื่อมในการอยู่ร่วมกันบนพื้นฐานของความแตกต่างทางด้านภาษา วิถีความเชื่อ และการดำเนินชีวิต “ภาวะการณีกลายเป็น” (อื่น) เปลี่ยนผ่านสู่การร่วมกันเรียนรู้ และยอมรับในการกระทำด้วยความเป็น “พหุลักษณะ-พหุวัฒนธรรม” ในวิถีอีสานจึงเป็นแบบที่เกิดขึ้นจริงของการอยู่ร่วมกันของชุมชนต่างวิถี อันจะเป็นบทฝึกปฏิบัติจริงต่อความเป็นประชาคมอาเซียน ไปสู่การอยู่ร่วมกันอย่างสันติภายใต้ความหลากหลาย แตกต่าง แต่เป็นเอกภาพต่อความเป็นประชาคมอาเซียนได้

**คำสำคัญ:** พหุวัฒนธรรม ความเป็นอื่น การอยู่ร่วมกันอย่างสันติ

## บทนำ

ความเป็นอื่น (Otherness) กลายเป็นเส้นแบ่งสะท้อนถึงความแปลกแยก เป็น “เขา” เป็น “เรา” ระหว่างสมาชิกในชุมชนและสังคมผ่านชาติพันธุ์ ภาษา และศาสนา วัฒนธรรม ความเชื่อและวิถีประชา โดยมี “ความเป็นอื่น” เป็นเส้นแบ่ง ปรากฏในประวัติศาสตร์ของมนุษย์ในหลากหลายพื้นที่ที่เป็นสงคราม และการฆ่าล้างเผ่าพันธุ์ ดังกรณีชาวยิวในเยอรมัน ชนเผ่าตูลซีและสตูในรวันดา ชาวเคิร์ดในอิรัก ชาวจีนในมาเลเซีย หรืออินเดียนแดงในสหรัฐอเมริกา ส่วนในสังคมไทยเองเคยมีมิติทางเส้นแบ่งระหว่างชาติพันธุ์ และสำนึกความเป็นอื่น **เหนือ/ล้าหนา ตะวันออกเฉียงเหนือ/อีสาน ลาว เขมร ส่วย ไต้/มลายู** ถูกทำให้เป็นอื่นและการแยกต่างของรัฐ ภายใต้แนวคิดเขามิใช่เรา เรามิใช่เขา และ/หรือมิใช่พวก เกิดขึ้นจริงแม้จะไม่ได้รุนแรงในเชิงชาติพันธุ์จนนำไปสู่การกระทำรุนแรงทางชาติพันธุ์ แต่ในเวลาเดียวเมื่อย่อส่วนไปเฉพาะพื้นที่ศึกษาความเป็นอื่นของคนในชุมชนเดียวกันก็ยังคงมีอยู่และมีความแตกต่างอย่างชัดเจน ซึ่งในอดีตเป็นเส้นแบ่งแต่ในสถานการณ์เปลี่ยนผ่านภาวะกลืนกลายเป็น “พหุลักษณะ” ได้เกิดขึ้นเป็นกลไกสำหรับการอยู่ร่วมกันในสังคมที่หลากหลาย

ในการเทียบบทศึกษานี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาความแตกต่างภายใต้ความเป็นเขา เป็นเรา ภายใต้แนวคิดความเป็นอื่น และเปลี่ยนผ่านเป็นพหุลักษณะทางสังคมอีสานตอนล่าง ผ่านชาติพันธุ์ ภาษา ความเชื่อ การตั้งถิ่นฐาน และการดำเนินชีวิต กลุ่มไทยโคราช ลาว เขมร ส่วย ในพื้นที่จังหวัดสุรินทร์ บุรีรัมย์ ศรีสะเกษ โดยสัมพันธ์กับบริบททางการเมือง เศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรม ตามที่ปรากฏอยู่ในปัจจุบัน โดยใช้วิธีการดำเนินการศึกษาจากเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง การสัมภาษณ์และการสังเกตอย่างมีส่วนร่วม เพื่อสะท้อนออกมาเป็นตัวแบบ “พหุลักษณะ” ในการอยู่ร่วมกันของสมาชิกในประชาคมอาเซียนที่แตกต่างในเชิงชาติพันธุ์ ภาษา และศาสนาในอนาคตได้

## ความเป็นอื่น

ความเป็นอื่น (The Otherness) เป็นแนวคิดที่อธิบายถึงปรากฏการณ์ความสัมพันธ์ของสมาชิกในสังคมที่เนื่องด้วยความสัมพันธ์ทางสังคม วัฒนธรรม และศาสนา ชาติพันธุ์ ภาษา และการดำเนินชีวิต ผ่านกระบวนการและโครงสร้างทางสังคมที่ใช้ “ตน” เป็นศูนย์กลางมองสิ่งอื่น คนอื่น สังคมอื่น วิถีอื่น เป็นความต่างที่แปลกแยกและแตกต่างจากตัวเอง ตัวอย่างระบบทาส ซึ่งเป็นระบบความสัมพันธ์ระหว่างนายทาสกับทาส โครงสร้างของสังคมทาสให้ความสำคัญกับนายทาส ไม่ได้ให้ความสำคัญกับตัวทาส ทาสเหมือนวัตถุชนิดหนึ่งที่นายทาสจะทำอย่างไรก็ได้ การที่หมดความสำคัญในโครงสร้าง นี้คือถูกกีดกันออกจากสังคม หรือเรียกว่าความเป็นอื่น แนวคิดนี้นักปรัชญาฝรั่งเศส Foucault ได้เสนอโดยมองว่ามีนัยที่หลากหลายขึ้นอยู่กับบริบท บางครั้งทับซ้อนกับการศึกษาทางด้านวัฒนธรรม รวมถึงมานุษยวิทยาและจิตวิเคราะห์ แต่ฐานคิดที่มีร่วมกันคือ “ความเป็นอื่น” หมายถึง คนอีกคนหนึ่งหรือกลุ่มหนึ่งซึ่งได้ถูกนิยามในฐานะที่เป็นคนที่แตกต่าง หรือหมายถึงคนที่มีความต่ำกว่าหรือเป็นรองกว่า (Sub-Human) ในความหมายนี้ “ความเป็นอื่น คือการลดคุณค่าลงมาครั้งหนึ่ง เมื่อมันได้ถูกนำไปประยุกต์ใช้กับกลุ่มคน” การ “ด้อยพัฒนา” ก็คือเป็น “ความเป็นอื่น” ที่ถูกกำหนดขึ้นโดยวาทกรรมของการพัฒนา จอร์จ วิลเฮล์ม ฟรีดริช เฮเกิล (ค.ศ. 1770-1831) เป็นนักปรัชญาชาวเยอรมันในช่วงปลายยุคแห่งภูมิปัญญา (Enlightenment) มองความเป็นอื่นเริ่มจากตัวเอง หรือเอ็ดมุนด์ ฮุสเซอร์ล (Edmund Husserl (1859-1938) ปรากฏในงานเขียนเรื่อง “Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology” (1974: 159) สะท้อนแนวคิด

ความเป็นอื่นเริ่มจากเพื่อนบ้าน Edward Wadie Said เป็นผู้ริเริ่มแนวคิด Orientalism (บูรพทิศคติ) ที่แสดงให้เห็นว่าความรู้และความนึกคิดของชาวตะวันตกเกี่ยวกับโลกตะวันออกมีลักษณะที่เอื้อให้ตะวันตกสามารถใช้อำนาจกับตะวันออกได้อย่างไร ความพยายามของ “ตะวันตก” ในการผลิตซ้ำและตอกย้ำภาพแทน “ความเป็นตะวันออก” เพื่อสร้างความชอบธรรมในการเข้าไปควบคุมครอบครองและมีอิทธิพลเหนือกว่าอีกฝ่าย โดยทำให้กระบวนการนี้แลดูเป็นธรรมชาติด้วยแนวคิด “ภาระของคนขาว” (The White Man's Burden) ภาพเหล่านี้คือสัญลักษณ์ของการคิดต่างเพื่อให้คนอื่นด้อยหรือเป็นอื่น หรือในพุทธศาสนาแนวคิดเรื่องความเป็นอื่นปรากฏในคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนาหลายแห่งผ่านแนวคิดเรื่องชั้น (วรรณะ) ชาติพันธุ์ และวัตรปฏิบัติ ความเชื่อและความรู้ แนวคิดทางพุทธศาสนาอธิบายร่วมกับความเป็นอื่นผ่านแนวคิด “มัจฉริยะ-ความตระหนี่/อคติ-ลำเอียง” ที่เป็นทั้งกลไกให้เกิดความแปลกแยกแตกต่างขึ้นในมนุษย์ อันประมวลถึงมนุษย์มีความหวงแหน และในความหวงแหนนั้นได้ทำให้เกิดความเป็นอื่น เช่น การหวงแหนต่อตระกูล ญาติ ชาติพันธุ์ สายโลหิต (กุลมัจฉริยะ) การหวงแหนในความเชื่อ หลักการ (ธัมมมัจฉริยะ) หวงในผลประโยชน์ เงื่อนไขทางเศรษฐกิจ (ลามัจฉริยะ) ที่อยู่ดินแดน (อาวาสมัจฉริยะ) เกียรติยศ ชื่อเสียง (วรรณะมัจฉริยะ) ซึ่งประเด็นเหล่านี้ก็กลายเป็นข้อถกเถียงในตัวเอง กระทั่งส่งผลกลายเป็นอื่นไป เป็นเขาเป็นเราอย่างชัดเจนในทุกชาติพันธุ์ ภาษาที่ปรากฏในโลกนี้ ในยุคสมัยแห่งการล่าอาณานิคมวิถีตะวันออกเคยถูกประดิษฐ์ซ้ำให้เห็นผ่านโลกทัศน์ที่ว่า “...ตะวันออกถูกนำเสนอให้เป็น “ความเป็นอื่น” ของตะวันตกที่ด้อยกว่า ลำหลังกว่าและป่าเถื่อนกว่า” ซึ่งเป็นลักษณะที่ขัดแย้งตรงกันข้ามกับความเจริญก้าวหน้าและเหนือกว่าตะวันออกในทุกด้านของตะวันตก “ตะวันออก” และ “ความเป็นตะวันออก” ในงานเขียนของตะวันตกจึงถูกนำเสนออยู่ภายใต้ชุดความสัมพันธ์ทางอำนาจ เพื่อย้ำเน้นให้เห็นถึงอำนาจและความชอบธรรมของตะวันตกในการครอบครองและครอบงำตะวันออก (ทวีศักดิ์ เฟื่องลม, 2551: 253-254)

ความสัมพันธ์ทางอำนาจในวัฒนธรรมแบบนี้จะใช้ความรู้ชุดหนึ่ง กฎเกณฑ์ชุดหนึ่ง ที่ระบบสังคมสร้างขึ้นมา สร้างตำแหน่งแห่งที่ด้วยการจัดประเภทและความสำคัญ ระบบการเหยียดสีผิว ก็เกิดจากกฎเกณฑ์ชุดหนึ่ง ที่มองว่าคนผิวสีมีสติปัญญาต่ำกว่า มีความเป็นมาและประวัติศาสตร์ที่น้อยกว่า และเคยเป็นทาสมาก่อน ความรู้สึกเดิมที่เป็นทาสอันเป็นผลมาจากพัฒนาการจากประวัติศาสตร์คนผิวขาวจึงใช้ความรู้ชุดหนึ่งตัดสิน และกีดกันเขาออกจากสังคมไปสู่ชายขอบ หรือสร้างความเป็นอื่นให้กับเขา ทั้งที่ระบบการเหยียดสีผิวเป็นมายาคติชุดหนึ่ง กรณีในภาคเหนือการถูกกล่าวหาว่าเป็น “ผีกละ” (แสงดาว วัฒนาพร, 2545) ในอีสานการถูกกล่าวหาว่าเป็น “ปอบ” (พระมหาสัมภาษณ์ ไชยตะมาตย์, 2553: 127-134; มงกุฏ แก่นเดี้ยว, 2547-2548: 22-29) เป็นกลไกทางความเชื่อหนึ่งสังคมนั้นๆ ในการวินิจฉัยเพื่อกีดกันคนในสังคม และพบว่าเคยมีการใช้การกล่าวหาบุคคลดังกล่าวเพื่อยึดที่ดินทำกิน ดังนั้นอำนาจในวัฒนธรรมจึงมีความสำคัญและบงการชีวิตมนุษย์อย่างชัดเจน ความสัมพันธ์ในสังคมวัฒนธรรม หลีกเลียงไม่ได้ที่มนุษย์จะมอง “เขา” ไม่ใช่ “เรา” หรือเลิกได้ยาก เพราะสิ่งนั้นเป็นกระบวนการขัดเกลา หล่อหลอม และสร้างให้เกิดขึ้นในสังคม อำนาจในวัฒนธรรม ในวิถีชีวิต จึงเป็นเรื่องสำคัญและทรงอำนาจ แม้จะใช้ความรู้ชุดอื่นอธิบาย ช่วงชิง แต่อำนาจและความสัมพันธ์ทางอำนาจของสังคมวัฒนธรรมยังคงมีอิทธิพลอยู่เสมอ

ดังนั้นนิยามแห่งความเป็นอื่น จึงเกิดขึ้นภายใต้เงื่อนไขทางสังคม เศรษฐกิจ การเมือง และวิถีแห่งวัฒนธรรม ศาสนา ความเชื่อ ทำให้เหมือนและต่างด้วยเงื่อนไขที่แตกต่างกันไปตามเหตุปัจจัย ทั้งในส่วนของการหนุนเสริมหรือการทำให้เป็นพวกเดียวกัน แต่ในเวลาเดียวกันความ “ต่าง” บ่อยครั้งได้กลายเป็น

ความแตกแยก แบ่งข้าง และนำไปสู่การใช้ความรุนแรง การฆ่าฟัน หรือการทำสงครามดังปรากฏในประวัติศาสตร์ของมนุษยชาติเสมอมา

### ความเป็นอื่น: โคราช ลาว เขมร และส่วย

ส่วนในสังคมในภาคอีสานความแปลกแยกแยกแตกต่างยังคงปรากฏมีอยู่อย่างต่อเนื่องยาวนานในบริบทสังคมไทย ดังปรากฏในงานของสุนทร สุรวาทกุล (2531) ได้ทำการศึกษาการกลืนกลายทางวัฒนธรรมชาวไทยที่พูดภาษาลาว กวย และเขมร บ้านเกาะแก้วมีทั้งหมด 152 ครอบครัว มีประชากรทั้งหมด 1,120 คน ชาว กวย และเขมรที่บ้านเกาะแก้วมีขนบธรรมเนียมประเพณีส่วนใหญ่เหมือนประเพณีของชาวอีสานทั่วไป จะแตกต่างกันเฉพาะภาษาพูดและความเชื่อบางอย่างเท่านั้น ความสัมพันธ์ทางสังคม พบว่าชาวบ้านยึดมั่นในระบบอาวุโส สภาพเศรษฐกิจของชาวบ้านขึ้นอยู่กับเกษตรกรรมคือการทำนาเลี้ยงสัตว์และการประมง ในฤดูแล้งชาวบ้านมีการอพยพแรงงานไปรับจ้างในต่างจังหวัดจำนวนมาก และจะกลับอีกครั้งเมื่อถึงฤดูทำนาต่อไป

ดังนั้นความแตกต่าง แยกแยก หรือเป็นอื่น เกิดขึ้นเป็นบริบทร่วมของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในพื้นที่อีสานตอนล่าง จะปรากฏในหลายลักษณะด้วยกัน เช่น ความแตกต่างชาติพันธุ์ที่ปรากฏผ่านความเป็นไทยโคราช ลาว เขมร กวย (ส่วย) ดังปรากฏในงานวิจัยของเรณูภา ศรีผ่องงาม (2547) วารุณี สุวรรณานนท์ (2543) ธนพร เวทย์ศิริยานันท์ (2548) สุกฉลอม เต็มกล้า (2546) ศิริวรรณ วงศ์วิลา (2545) อารีย์ ทองแก้ว (2547) ความเชื่อและศาสนา สุวรรณิ สุขเกษม (2539) พระวรศักดิ์ ปญญาวุฑฒิม (ภาสตา) (2551) ประจวบ จันท์หมื่น (2550) บัญญัติ สาลี (2545) ประทีป แร่รัมย์ (2535) ชัชวาลย์ ไชยราช (2547) รวินันท์ อิมอ้วน (2552) พิมพ์พิสา บุญชู (2525) พรวิภา พิกุลชวคร (2533) พระมหานริศ ทองบาง (2553) ดังนั้นเมื่อสำรวจจากงานวิจัยในภาพรวมขอบข่ายของการวิจัยส่วนใหญ่อยู่ในพื้นที่อีสานตอนล่าง สุรินทร์ บุริรัมย์ ศรีสะเกษ รวมทั้งมีการจำแนกกรณีศึกษาผ่านความเป็นชาติพันธุ์ไทยโคราช ลาว เขมร ส่วย ภาษา ความเชื่อ ประเพณี สังคม และวิถีชีวิตปกติ ที่ถูกจัดแบ่งโดยความเป็นอื่น แยกต่าง แยกจากเราที่มีอยู่ในสังคมอีสานตอนล่าง โดยมีนิยามความแตกต่างผ่านชาติพันธุ์ไทยโคราช ลาว เขมร และกวย เป็นต้น เมื่อประมวลออกมาแล้ว จะพบว่าทั้งหมดแตกต่างกันด้วยชาติพันธุ์ ภาษา ความเชื่อ การดำรงอาชีพ เศรษฐกิจ และการดำเนินชีวิตในภาพรวม ซึ่งในความแตกต่างนี้สามารถจำแนกได้ คือ

1. **ความเป็นอื่นที่เป็นจริง** หมายถึง เป็นความแตกต่างที่เกิดขึ้นภายใต้เงื่อนไขแห่งวิถีชาติพันธุ์ เช่น ภาษา อาหาร เช่น คนลาวกินข้าวเหนียว คนเขมร ส่วย ไทยโคราช กินข้าวเจ้า คนลาวกินอาหารรสจัด คนเขมร คนส่วย กินอาหารรสชาติที่จืดนำ อาชีพกับการดำรงสถานของอาชีพ เช่น ส่วยผูกพันอยู่กับอาชีพเลี้ยงช้าง (สกุลพล สกุลวัฒนา, 2533) โดยในแต่ละบ้านยังมีคชกุศ (ตะขอช้าง) เป็นเครื่องรางเครื่องเคารพ อยู่ในเกือบทุกครัวเรือนเพื่อระลึกถึงความเป็นส่วย (พระมหาสมชาย ธีรวโส, 29 มีนาคม 2559) เป็นต้น ความเชื่อเกี่ยวกับวิถีประเพณีที่สะท้อนถึงความต่างผ่านพิธีกรรมทางศาสนา ผ่านพิธีการเกิดในกลุ่มชาติพันธุ์เขมร งานบวช งานแต่งงาน และจนกระทั่งพิธีศพ ในกลุ่มชาติพันธุ์ลาวเขมร เขมร ไทยโคราช และกวย เป็นพรมแดนแห่งชาติพันธุ์ที่แตกต่าง จึงเกิดความเป็นอื่นภายใต้เงื่อนไขที่เป็นจริงนี้

2. **ความเป็นอื่นที่ถูกสร้าง** หมายถึง การนิยามความหมายใหม่ หรือการสร้างนิยามเพื่อมีส่วนร่วมในเชิงของการปกครอง การบริหารจัดการ ดังกรณีที่รัฐมองบริบทและสมาชิกอื่นในสังคมไม่ทันสมัย ล้าหลัง หรือมองความเป็นอื่นผ่านเงื่อนไขทางการเมือง เศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรม ท่าทีของความเป็นอื่น



จึงถูกหยิบให้ ดังนั้นคำว่าส่วย ลาว ไทยโคราช หรือเขมรป่าดง จึงเกิดขึ้นภายใต้บริบทที่มองความแตกต่างของสมาชิกในสังคม ดังมีงานวิจัยสะท้อนทัศนคติความเป็นอื่นในระบอบรัฐไว้ของสุนิตตา ชูสวัสดิ์ (2552) ที่ว่า “...ซากไถในบริบทการพัฒนาของรัฐไทย ได้ถูกตอกย้ำให้กลายเป็นอื่นและกลายเป็นชายขอบของสังคมไทย...” ดังนั้นกระบวนการทำให้เป็นคนไทย Saimization หรือกระบวนการทำให้เป็นเช่นส่วนกลาง (Centralization) ผ่านการจัดการศึกษาจึงเกิดขึ้นในคราวปฏิรูปการศึกษาในสมัยรัชกาลที่ 5 “...โรงเรียนคือสัญลักษณ์แห่งการปฏิรูปการศึกษาสมัยใหม่ที่เน้นให้การศึกษาแก่ประชาชนจำนวนมากอย่างเป็นระบบ...” (วรัฏฐา หุ่นเจริญ, 2545) การปฏิรูปหัวเมืองลดความสำคัญของเมืองลงจากเมืองประเทศราชในภาคอีสาน ดังกรณีที่รัชกาลที่ 5 ยกเลิกหัวเมืองเอก โท ตริ จัตวา และยกเลิกหัวเมืองประเทศราช จัดการปกครองแบบมณฑลเทศาภิบาล แบ่งเขตการปกครองเป็นมณฑล เมือง อำเภอ ตำบล และหมู่บ้าน ขึ้นตรงต่อกระทรวงมหาดไทย เป็นการรวมอำนาจตามหัวเมืองเข้าสู่ราชธานี ดังกรณีบุรีรัมย์ (พ.ศ. 2446) เมืองขุขันธ์ เมืองศรีสะเกษ และเมืองสุรินทร์ ใน พ.ศ. 2443 ที่ประชากรส่วนใหญ่เป็นเขมร ลาว ส่วย เป็นต้น การใช้พื้นที่อีสานเป็นรัฐกันชนของฝรั่งเศสในช่วงสมัยของระบบอาณานิคม (อนุชิต สิงห์สุวรรณ, 2553) การทำให้เป็นไทย (Thai-ization) ในช่วงสมัยของจอมพล ป. พิบูลสงคราม (ชาญวิทย์ เก่งแก้ว, 2551) ซึ่งลามไปถึงอีสานหรือดินแดนทั่วประเทศไทย ที่เน้นการเปลี่ยนแปลงทางกายภาพและการดำเนินชีวิตที่มองผ่านความเป็นไทยในเชิงชาติพันธุ์เพื่อทำให้เป็นรัฐแห่งความทันสมัย การใช้อีสานเป็นพื้นที่เสี่ยงการขยายตัวของระบบคอมมิวนิสต์ของรัฐไทยในช่วงหลัง พ.ศ. 2500-2530 (นิลวดี พรหมพักพิง, 2557: 131-157) การพยายามทำให้พื้นที่ดังกล่าวโดยเฉพาะชาติพันธุ์กลืนกลายและอยู่ภายใต้การปกครองของสยามในนามของรัฐ ภายใต้การเปลี่ยนแปลงเชิงกายภาพ จึงเป็นที่มาของการแต่งกายแบบไทย พูดภาษาไทย รวมทั้งแนวคิดในเรื่องการกลืนกลายเป็นไทยด้วยเงื่อนไขแห่งความเป็นอื่นที่มีให้ไทย

### พหุลักษณะทางสังคมผ่านกลไกทางสังคมและศาสนา

ความเป็นพหุลักษณะที่ได้จากศึกษาข้อมูล งานวิจัย การสัมภาษณ์ และการลงพื้นที่ในฐานะผู้สังเกตการณ์ในพื้นที่ถิ่นอีสานตอนล่าง สุรินทร์ บุรีรัมย์ ศรีสะเกษ ได้ข้อสรุปว่า ความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ยังคงมีและสืบต่อเนื่องมาจนกระทั่งปัจจุบัน แต่เงื่อนไข พฤติกรรม โลกทัศน์ในเชิงความเป็นอื่นได้มีกลไกในการพัฒนาเปลี่ยนผ่านจากเดิมกึ่งจะมีกฎหมายห้ามแต่งงานข้ามชาติพันธุ์ (สัมภาษณ์, พระปลัดสมชาย ปโยโค, ดร.) หรือเงื่อนไขเชิงความเชื่อ วิถีบางประการได้เปลี่ยนแปลงไป จนกระทั่งเป็นพหุลักษณะในการอยู่ร่วมกัน ซึ่งสามารถอธิบายถึงปรากฏการณ์ผ่านกระบวนการทางสังคมที่เคยมีอยู่ในอดีตและเป็นกลไกทางสังคมทำให้เกิดภาพพหุลักษณะในปัจจุบันได้ คือ

**สถาบันการศึกษา/การเรียนหนังสือ** หมายถึง สถาบันการศึกษาเป็นกลไกหนึ่งในการลดความเป็นอื่นในสังคมชุมชนอีสานตอนล่าง กล่าวคือ ในแต่ละชุมชนรัฐเข้าไปจัดการศึกษาอย่างทั่วถึงโดยใช้นโยบายจากส่วนกลาง ใช้ภาษาไทยเป็นภาษาหลัก ความเป็นลาว เขมร ส่วย หรือโคราช จึงถูกหลอมเป็นค่ากลางด้วยระบบการศึกษาของรัฐ ทำให้ความเป็นของกลุ่มชาติพันธุ์เหล่านั้นถูก “หลอม” สร้างผ่านโลกทัศน์การจัดการศึกษาอย่างใหม่ (สัมภาษณ์, ดร.ลำพอง กลมกุล, [โคราช] 2559) เรียนหนังสือไทยผ่านโลกทัศน์ของการพัฒนาอย่างที่กรุงเทพมหานคร หนึ่งหนึ่งเป็นการจัดการศึกษา หนึ่งหนึ่งหลอมสร้างไปสู่โลกทัศน์ของการ “ทำให้เป็น” หรือภาวะการณิกเปลี่ยนผ่าน กลืนกลาย ซึ่งความเป็นชาติพันธุ์เหล่านั้นได้เกิดการเรียนรู้ร่วมกันจาก “อัตลักษณ์” สู่การเรียนรู้ภาษาร่วมกัน “พหุลักษณะ” เช่น ส่วยจะพูดภาษาเขมร ลาว หรือรวมทั้ง

โคราชได้ หรือเขมรอาจพูดลาวหรือโคราชได้ เป็นต้น (สัมภาษณ์, พระธงชัย ขนุดิโร [เขมร]) ดังปรากฏในงานวิจัยของวิภา พิกุลชาคร (2533: 1) ซึ่งชี้ให้เห็นว่าโรงเรียนเป็นสถานศึกษา และการใช้ภาษาไทยก็มีส่วนสำคัญต่อการหลอมรวมความเป็นอื่นร่วมกันคือภาษา “...การใช้ภาษาเดียวกันเป็นเครื่องผูกพันความรู้สึกของมนุษย์ให้เกิดความรู้สึกเป็นพวกเดียวกัน เกิดความเข้าใจซึ่งกันและกัน ภาษาช่วยสื่อความหมาย ถ่ายทอดความรู้สึกนึกคิด เป็นเครื่องมือในการแสวงหาความรู้ศิลปวิทยาการต่าง ๆ ที่แสดงถึงความรุ่งเรืองในอดีต เป็นหลักฐานที่สำคัญในการศึกษาความเป็นมาของชาติ เป็นเครื่องถ่ายทอดวัฒนธรรมที่แสดงให้เห็นถึงความมีเอกลักษณ์ ความมีอิสรภาพของชาติ อันเป็นสิ่งที่ปรารถนาและภูมิใจของคนในชาติทุกคน...” และมีข้อมูลว่า “...นักเรียนชั้นประถมศึกษาปีที่ 2 ที่กำลังเรียนในภาคเรียนที่ 2 ปีการศึกษา 2531 ในโรงเรียนสังกัดสำนักงานการประถมศึกษาจังหวัดศรีสะเกษ ที่พูดภาษาไทยอีสาน เขมร ลัว และเยอ จำนวน 1,305 คน...” โรงเรียนจึงเป็นที่ลดความเป็นอื่นและสร้างพหุลักษณะทางภาษาผ่านมิติความหลากหลายทางชาติพันธุ์และภาษาในพื้นที่อีสานตอนล่าง

**เศรษฐกิจ อาชีพ และวิถีเกษตร** หมายถึง อาชีพ การดำเนินชีวิตร่วมกันในอาชีพพร้อมด้วยเหตุผลทางภูมิศาสตร์วิถีเกษตร ดังนั้นการกลืนกลายเป็นผ่านที่ชัดเจนอีกประการหนึ่งด้วยเงื่อนไขทางเศรษฐกิจและอาชีพ กล่าวคือ ด้วยสังคมในภาคอีสานตอนล่างในกลุ่มชาติพันธุ์ไทยโคราช ลาว เขมร กูย ล้วนมีวิถีเกษตรร่วมกัน ความรู้สึกร่วม ความสนใจและการพึ่งพาเครื่องมือทางการเกษตร พันธุ์พืช แหล่งน้ำ ผลผลิตรวมทั้งช่องทางการกระจายผลผลิตตามกลไกตลาดในระบบการเกษตร ทำให้เกิดการหลอมกลืนกลายระหว่างกัน การสื่อสาร การแบ่งปัน การเรียนรู้ร่วม ความรู้สึกร่วม จึงเกิดขึ้นในฐานะเป็นชุมชนใกล้เคียง [แม้ต่างชาติพันธุ์/ภาษา] ที่ต้องอาศัยซึ่งกันและกัน ดังปรากฏข้อมูลในงานวิจัยของสุนทร สุรวาทกุล (2531) “...ปัจจัยที่ส่งเสริมให้เกิดการผสมกลืนกลายเป็น ได้แก่ การอยู่ในสภาพสังคมชาวนาอย่างเดียวกัน การปฏิบัติตามประเพณีภายใต้อิทธิพลของศาสนาพุทธ การได้ปะทะสังสรรค์กับสังคมภายนอกทำให้สมาชิกในชุมชนมีทัศนคติ และค่านิยมเปลี่ยนไป ตลอดจนการเปลี่ยนแปลงของสังคมไทยมีผลทำให้สังคมระดับหมู่บ้านเปลี่ยนแปลงไป...” หรือในงานวิจัยเล่มเดียวกันยังให้ข้อมูลเพิ่มไปว่า “...ความสัมพันธ์ทางสังคม พบว่าชาวบ้านยึดมั่นในระบบอาวุโส สภาพเศรษฐกิจของชาวบ้านขึ้นอยู่กับเกษตรกรรมคือการทำนาเลี้ยงสัตว์และการประมง ในฤดูแล้งชาวบ้านมีการอพยพแรงงานไปรับจ้างในต่างจังหวัดจำนวนมาก และจะกลับอีกครั้งเมื่อถึงฤดูทำนาต่อไป...”

**วิถีวัฒนธรรม ประเพณี** หมายถึง ในการแสดงออกซึ่งวิถีประเพณีของแต่ละชาติพันธุ์ที่มีลักษณะใกล้เคียง เช่น การแสดง การละเล่นของลาว (หมอลำ) ของคนเขมร (กันตรึม) โคราช (เพลงโคราช) หรือการละเล่นของลัวเขมร หรือพิธีกรรมที่เกี่ยวกับบูชาบรรพบุรุษ เช่น แกลมอ (ลัว) เมาะรำมวด (เขมร) แถนในแบบอีสาน ที่สะท้อนถึงความเชื่อเกี่ยวกับวิญญาณและการบูชาบรรพบุรุษที่มีดนตรีเป็นเครื่องประกอบมีความเชื่อเรื่องผีในพิธีกรรมที่เกิดขึ้น การเชื่อมโยงลักษณะร่วมทำให้เกิดการส่งผ่านลักษณะร่วมดังกล่าวในแต่ละชุมชน นอกจากนี้ วิถีวัฒนธรรม/ศาสนา เป็นจุดเชื่อมระหว่างไทย ลาว เขมร กูย ประเพณีงานบุญงานบวช งานแต่ง ทำให้สมาชิกในสังคมชาติพันธุ์เรียนรู้และพัฒนาเป็นการเรียนรู้ร่วมกัน สร้างลักษณะร่วมยอมรับ และกลืนกลายเป็น เราจึงเห็นกลุ่มชาติพันธุ์ดั้งเดิมเป็นเขมร แต่เปลี่ยนไปเป็นพูดภาษาของกลุ่มที่ใหญ่กว่า เช่น พ่อแม่เป็นเขมรแต่ลูกพูดภาษาลาว แต่ยังกินข้าวเจ้าใช้วิถีของคนภาคกลาง (สัมภาษณ์, พระมหาสมพงษ์ สุนตจิตฺโต, ดร.) “...หรือการผูกข้อต่อแขนในแบบวิถีของลาว เป็นต้น มีกิจกรรมประเพณีก็ไปทำบุญร่วมกันให้ความช่วยเหลือซึ่งกันและกัน...” (สัมภาษณ์, พระมหาประยุทธ์ ญาณเมธี) ดังปรากฏในงานวิจัยของ

สุนทร สุรวาทกุล (2531) “...รูปแบบการผสมกลมกลืนทางวัฒนธรรม แยกออกได้เป็น 2 แบบ คือ แบบที่หนึ่ง เป็นการคงไว้ซึ่งขนบธรรมเนียมประเพณีและความเชื่ออย่างเดิม และขณะเดียวกันก็ยอมรับหรือไม่ขัดแย้งกับขนบธรรมเนียมประเพณีและความเชื่อของกลุ่มอื่น แบบที่สอง เป็นการปรับขนบธรรมเนียมประเพณีและความเชื่อเข้าหากัน การคงไว้ซึ่งประเพณีและความเชื่ออย่างเดิมนั้น มักจะเป็นความเชื่อเกี่ยวกับการนับถือผี เช่น ผีบรรพบุรุษ ผีผด ผีฟ้า ผีแถน เป็นต้น ความเชื่อดังกล่าว ทุกกลุ่มจะไม่สามารถปรับเข้าหากันได้ ต้องแยกกันประกอบพิธีกรรมความเชื่อนั้น ส่วนประเพณีและความเชื่ออย่างอื่นก็สามารถปรับเข้าหากันได้...” แต่ก็มีบางกรณีที่แตกต่างกันบ้างดังปรากฏในงานวิจัยว่า “...วัฒนธรรมชาวไทยที่พูดภาษาลาว กวย และเขมร บ้านเกาะแก้ว...มีทั้งหมด 152 ครอบครัว มีประชากรทั้งหมด 1,120 คน...ชาวกวยและเขมรที่บ้านเกาะแก้วมีขนบธรรมเนียมประเพณีส่วนใหญ่เหมือนประเพณีของชาวอีสานทั่ว ๆ ไป จะแตกต่างกันเฉพาะภาษาพูดและความเชื่อบางอย่างเท่านั้น...” (สุนทร สุรวาทกุล, 2531) ดังนั้นลักษณะร่วมของประเพณีวิถีวัฒนธรรม ได้กลายเป็นจุดเชื่อมและลดความเป็นอื่นสู่พหุลักษณะทางสังคมผ่านกลไกของเวลาและการเรียนรู้ร่วมกัน

**การแต่งงานข้ามกลุ่มชาติพันธุ์** หมายถึง การเชื่อมสัมพันธ์ผ่านการแต่งงานและเครือญาติระหว่างกลุ่มไทย (โคราช) ลาว เขมร ส่วย และส่วนมากเป็นการข้ามผ่านจากความเป็นอื่นสู่ความเป็นเรา เป็นเขาได้ชัดเจนมากขึ้น กล่าวคือ วิถีของการแต่งงานข้าม โดยในจังหวัดเดียวกัน พื้นถิ่นเดียวกันทำให้การข้ามผ่านสู่ความเป็นหนึ่งเป็นการยอมรับ หนึ่งเป็นการเปลี่ยนผ่านในเรื่องของรสนิยม สวย ขยัน เอาการเอางาน หรือทรัพย์สิน อันเนื่องด้วยในงานวิจัยของวรวิพันธ์ อิมอ้วน (2552) “การเลือกคู่ครอง การสู่ขอ และการหมั้น...มีการเปลี่ยนแปลงไปตามยุคสมัย การเปลี่ยนแปลงของสภาพเศรษฐกิจและสังคม และการผสมกลมกลืนของวัฒนธรรมอื่น ๆ...” หรือประสบการณ์มุมมองของพระมหาประยุทธ ญาณเมธี ให้ทัศนะของการแต่งงานข้ามระหว่างชาติพันธุ์ทำให้รู้สึกถึงความเป็นอื่นที่ลดลงและหายไปที่ว่า “...มองเป็นพี่น้องกัน คนหนึ่งเป็นลาว เป็นเขมร เป็นส่วย แต่งงานกัน ทำให้รู้สึกเหมือนเป็นพี่น้องกัน...” จากข้อสรุปการเปลี่ยนผ่านที่เกิดขึ้นในบริบทของสังคมสามารถข้ามกำแพงต่าง ๆ กลายเป็นการอยู่ร่วมกันอย่างสันติภายใต้ความแปลกแยกแตกต่าง การแต่งงานข้ามชาติพันธุ์ระหว่างลาว เขมร ส่วย โคราช ทำให้ช่องทางของคนในการกลืนกลายร่วมกันอยู่จนกระทั่งเป็นเอกภาพเหมือนกัน คนโต การแต่งงาน ความเชื่อทางศาสนา และพื้นบ้าน เทศกาลงานบุญ การเศรษฐกิจ การทำนา สังคม การแต่งงาน การเรียนโรงเรียนเดียวกัน เด็กเรียนโรงเรียนเดียวกัน วิทยุร่วมวิทยุงานบุญ ผู้ใหญ่แต่งงาน ทำงาน คนแก่สูงวัยพิธีกรรมทางศาสนา ตายก็ส่งกันร่วมงานศพ

**พุทธศาสนาและความเชื่อ** หมายถึง การที่แสดงออกทางความเชื่อ ความเคารพทางศาสนา กล่าวคือกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ทั้งไทยโคราช เขมร ลาว กวย ล้วนมีความเกี่ยวเนื่องกับพุทธศาสนาเหมือนกัน คือ มีวัด พระภิกษุสงฆ์ พิธีกรรมทางศาสนา และวิถีสังคมเชิงประเพณี การกระทำพิธีกรรมร่วมกัน การมีกิจกรรมเชิงศาสนาร่วมกัน เช่น งานศพ งานบวช งานแต่ง ที่เกี่ยวข้องกับวัดและพระภิกษุสงฆ์ และการแสดงออกในฐานะชาวพุทธในกิจกรรมทางศาสนาในโอกาสต่าง ๆ ทำให้คนในสังคมอีสานตอนล่างมีลักษณะเป็นพหุลักษณะมากขึ้น โดยใช้พื้นที่ทางศาสนาร่วมกันโดยมีวัดเป็นศูนย์กลางในการประกอบศาสนพิธี เช่น ประเพณีแซนโดนตา (เบ็ญจรม) ในแบบเขมร “...มีความเชื่อเรื่องระบบเครือญาติ เรื่องผีบรรพบุรุษ พิธีนี้สามารถทำให้ลูกหลานทุกคนรู้จักกันได้ เมื่อลูกหลานในชุมชนรู้จักว่าใครเป็นญาติกับใคร แรงงูใจในการทะเลาะวิวาทจะลดลง เป็นการบูรณาการในเรื่องการแก้ไขปัญหาทะเลาะวิวาทในกลุ่มลูกหลาน...”

และ “...พิธีรำมะมั่วด (รำแม่่มด) มีความเชื่อเรื่องผีบรรพบุรุษ ให้คุณให้โทษสำหรับลูกหลานที่ทำผิด...” (ประจวบ จันทรหมีน, 2550) เบ็ญตุ้จในแบบส่วย หรือประเพณีของลาว ล้วนเกี่ยวข้งกับวัดและศาสนา แม้จะแตกต่างในรายละเอียดในบางกรณีก็ตาม วัดจึงมีสถานะเป็นที่กลางในการพบปะ แลกเปลี่ยนเรียนรู้ วัฒนธรรมทางศาสนาร่วมกันโดยมีพระเป็นผู้นำในการประกอบพิธีกรรม (สัมภาษณ์, พระมหาสมพงษ์ สนจิตโต) ความเป็นพหุลักษณะทางความเชื่อและศาสนา เป็นกลไกร่วมในการอยู่ร่วมกัน ดังปรากฏในงานของ พระมหานริศ ทองบาง (2558) ให้ข้อมูลว่า “...ความเชื่อของชาวไทยเขมรตำบลไพรบึง มีลักษณะสอดคล้อง กับแนวคิดพหุนิยมทางศาสนา กล่าวคือ ชาวไทยเขมรนับถือพระพุทธศาสนาและนับถือวิญญาณ โดยการปฏิบัติตนตามหลักคำสอนของพระพุทธศาสนาพร้อมกับการประกอบพิธีกรรมมะมั่วดอันเป็น ความเชื่อเกี่ยวกับวิญญาณเพื่อให้ชีวิตมีความสุข คิดเป็นร้อยละ 96.3 และอีกร้อยละ 83.6 เชื่อว่าการ ประกอบพิธีกรรมมะมั่วดเป็นพิธีกรรมที่ศักดิ์สิทธิ์ทำให้หายป่วยไข้ ผู้วิจัยเสนอแนะให้มีการศึกษาเพิ่มเติม เรื่องการรักษาโรคด้วยพิธีกรรมตามความเชื่อในแนวคิดทางสังคมวิทยาศาสตร์และจิตวิทยาศาสตร์ โดยศึกษาวิเคราะห์เปรียบเทียบข้อเท็จจริงของการรักษาทางการแพทย์แผนปัจจุบันกับหลักความเชื่อเกี่ยวกับ การรักษาโรคด้วยพิธีกรรมทางการสื่้อวิญญาณ...” หรือในงานของสุนทร สุรวาทกุล (2531) “...กระบวนการ ผสมกลมกลืนทางวัฒนธรรมที่เด่นชัดมากที่สุด คือการผสมกลมกลืนเกี่ยวกับการดำเนินชีวิตตามแบบสังคม ชาวนา การใช้ภาษาพูด ความเชื่อ และการแต่งงานระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ ตามลำดับ และการศึกษาพบว่า วัฒนธรรมทางศาสนาพุทธเป็นวัฒนธรรมหลักที่ทุกกลุ่มยึดถือปฏิบัติ...”

จากบทสรุปของการลดความเป็นอื่นสร้างความเป็นพหุลักษณะให้เกิดขึ้น เป็นไปโดยกลไกทางสังคม และเงื่อนไขความเป็นชาติพันธุ์ มิติของชาวเขา ชาวเรา ในความหมายก็คือ ส่วย เขมร ไทยโคราช หรือลาว นับถือศาสนาและปฏิบัติตามหลักศาสนาพุทธที่ตนเองนับถือผสมกับความเชื่อท้องถิ่นในเรื่องวิญญาณบุรุษ แต่จุดร่วมเป็นวัด พระภิกษุ และการแสดงออกในพิธีกรรมทางศาสนาร่วม การมาพบปะกันด้วยวิถีทางศาสนา จึงเป็นจุดเชื่อมลดความเป็นอื่น และเรียนรู้ลักษณะร่วมที่แตกต่างร่วมกันในพิธีกรรมของกันและกันในแต่ละ ชาติพันธุ์

**สรุป: ภาวะการณกลายเป็น/สันติประชาคม/สู่ความเป็นอาเซียน**

จากภาวะกลืนกลายตลอดเวลาหลายทศวรรษในวิถีอาเซียนโดยเฉพาะอีสานใต้ ได้ทำให้ความเข้มข้น ในเชิงชาติพันธุ์ ภาษา ความเชื่อ ที่แต่เดิมมีความแปลกแยก เป็นอื่น และเอกเทศชัดเจน แต่ด้วยเงื่อนไข เวลา การขัดเกลาทางสังคม และกระบวนการทางสังคมอื่น ๆ ได้พัฒนาความเป็นอื่นสู่ภาวะกลืนกลาย มีลักษณะร่วม เป็นพหุลักษณะทางความเชื่อ ภาษา และวิถีประชาในภาพรวม เมื่อสัมภาษณ์กลุ่มผู้ให้ข้อมูล ทั้งไทยโคราช เขมร ส่วย ลาว ในแต่ละพื้นที่ยืนยันชัดเจนเหมือนกันว่าบางอย่างแยกไม่ได้ว่าประเพณี พิธีกรรม ความเชื่อ ดังเดิมเป็นของชาติพันธุ์ใด หรือได้กับบางกรณี สภาพที่ปรากฏภาวะการณกลายเป็นจึงเกิดขึ้นและ มีความสมบูรณ์ ดังปรากฏในกรณีกลุ่มชาติพันธุ์เวียดนามในไทย (อาทิตยา ดังกิจเจริญ, 2554) จีนในไทย (พิณวิไล ปริบูรณ์, 2555) ที่ค่อย ๆ มีพลวัต จนกระทั่งในปัจจุบันจะมีสำนึกเพียงว่าเป็นลูกหลานเวียดนาม ลูกหลานจีนที่เกิดในผืนแผ่นดินไทยเท่านั้น ในส่วนของไทย ลาว เขมร ส่วย ในอีสานตอนล่าง ความเป็นอื่นได้ “กลืนกลาย” เป็นพหุลักษณะ จากเดิมเคยเข้มข้นในวิถีชาติพันธุ์ที่เคยเกิดขึ้นในอดีต และการข้ามพ้นเปลี่ยน ผ่านทำให้เกิดการเรียนรู้รวม กระทำ/ปฏิบัติประหนึ่งเป็นหุ้นส่วน ลดความเป็นอื่น และใช้ลักษณะร่วมนั้น ในการอยู่ร่วมกันเป็นพหุลักษณะในมิติทางชาติพันธุ์ ภาษา และวิถีประชาในองคร์รวม ดังที่ปรากฏในปัจจุบัน

การปรับตัวภายใต้การเปลี่ยนแปลงทางสังคมที่เป็นพหุลักษณะทางด้านชาติพันธุ์ ภาษา ความเชื่อ การจัดการศึกษาในแบบศูนย์กลางนิยม (Centralization) การทำให้เป็นสยามหรือไทยในอดีต หรือ กระบวนการขัดเกลาผ่านกระบวนการทางการเมือง สังคม เศรษฐกิจ วัฒนธรรม รวมไปถึงค่านิยมการบริโภค ใน TV ที่ถูกผลิตจากส่วนกลาง ชอนโซ่ไปทุกหย่อมหญ้า โดยมีเป้าหมายเพื่อการพาณิชย์และการบริโภค นัยหนึ่งได้ไปสลายความเป็นอื่น ความแปลกแยก จนปรากฏผลในรุ่นต่อมากลืนกลาย เปลี่ยนผ่านจนไม่รู้ สึกถึงความแปลกแยก เกิดขึ้นในบริบททางสังคมปัจจุบัน การข้ามผ่านความเป็นลาว เขมร ไทยโคราช ส่วย ที่มีอยู่อย่างเข้มข้นในอดีต ได้ส่งผลเป็นนิยามใหม่ในแบบพหุลักษณะ พหุสังคม พหุความเชื่อ จนกลายเป็น นิยามตัวแบบของการ “เป็น” เพื่อ “ไม่เป็น” ต่อการอยู่ร่วมกันในสังคมอย่างสันติ พร้อมทั้งเป็นตัวแบบ ในการนำไปประยุกต์ใช้ให้เกิดความเป็นพหุลักษณะลดความขัดแย้งต่อประชาคมอาเซียนได้ “...มหานที ทุกสาย...ไหลลงสู่มหาสมุทรแล้วย่อมละชื่อและโคตรเดิม รวมเรียกว่ามหาสมุทรทั้งสิ้น ภิกษุทั้งหลายข้อ ที่วรรณะ 4...ออกจากเรือนแล้ว มาบวชในธรรมวินัยที่ตถาคตประกาศแล้ว ย่อมละชื่อและโคตรเดิม รวมเรียกว่า สมณะเชื้อสายศากยบุตร...” (วิ.จ. [ไทย] 7/385/238) กรอบคิดในเรื่อง “ความเป็นอื่น” ที่ปรากฏ ในพุทธศาสนาสามารถ “เพื่อความไม่เป็นอื่น” สามารถนำประยุกต์มองความเป็นอื่นผ่านชั้นทางสังคม และผ่านความเป็นชาติพันธุ์เพื่อก้าวไปสู่ความเป็นพหุสังคม พหุวัฒนธรรม ในความหลากหลาย ผ่านการเรียนรู้ พัฒนาอย่างสันติและเป็นเครื่องมือในการอยู่ร่วมกันในประชาคมของไทย และประชาชาติ ในอาเซียนต่อไปได้



## บรรณานุกรม

- ชาญวิทย์ เก่งแก้ว. (2551). *นโยบายสร้างชาติทางวัฒนธรรมของจอมพล ป. พิบูลสงคราม*. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยรามคำแหง.
- เดชณรงค์ วนันท์เทียะ. (2550). *การศึกษาเรือนอีสาน-เขมร ตำบลห้วยเหนือ อำเภอชุนันท์ จังหวัดศรีสะเกษ*. บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยราชภัฏศรีสะเกษ.
- ทวิศักดิ์ เผือกสม. (2541/[1998]). การทำตะวันตกให้เป็นตะวันออกของสยาม (Orientalizing the occidental of Siam): การตอบโต้รับมือกับวาทกรรมความเป็นอื่นของมิชชันนารีตะวันตกโดยปัญญาชนสยามในช่วงต้นศตวรรษที่ 19. *รัฐศาสตร์สาร*, 20, 3(2541): 253-313.
- นริศ ทองบาง, พระมหา. (2553). *พหุนิยมทางศาสนา: ศึกษาเฉพาะกรณีความเชื่อในพิธีกรรมมะมั่ววดของชาวไทยเขมร ตำบลไพรบึง อำเภอไพรบึง จังหวัดศรีสะเกษ*. ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต (ศาสนาเปรียบเทียบ) บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหิดล.
- นิลวดี พรหมพักพิง. (พ.ศ.-ส.ศ. 2557). การช่วงชิงพื้นที่การเมืองระหว่างรัฐและท้องถิ่น กรณีศึกษาหมู่บ้านผู้ร่วมพัฒนาชาติไทยในภาคอีสาน. *วารสารสังคมลุ่มน้ำโขง*, 10(2): 131-157.
- บัญญัติ สาลี. (2545). *จวมและความเชื่อของไทยเขมร; Cuam and the beliefs of the Thai-Khmer*. *วารสารมหาวิทยาลัยมหาสารคาม*.
- ประจวบ จันท์หมื่น. (2550). *การบูรณาการ คติ ความเชื่อ ในวัฒนธรรมชุมชนและภูมิปัญญาของชาวส่วย เขมร ลาว เยอ จังหวัดศรีสะเกษ เพื่อการดูแลลูกหลานในภาวะการณเปลี่ยนแปลงของยุคสมัย*. รายงานการวิจัย มหาวิทยาลัยราชภัฏศรีสะเกษ.
- ประชิต ศรีอุบล. (2554). *การศึกษาการระดมทรัพยากรเพื่อการศึกษาของโรงเรียนกลุ่มชาติพันธุ์เขมร ลาว และกวย จังหวัดสุรินทร์*. บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยราชภัฏสุรินทร์.
- ประทีป แพร่มย์. (2535). *พิธีกรรมมะมั่ววดของกลุ่มชาติพันธุ์ชาวไทยเขมร: ศึกษากรณีบ้านตะโกราย ตำบลบ้านบัว อำเภอเมือง จังหวัดบุรีรัมย์*. บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.
- ปราณี วงษ์เทศ. (2556). *สัญลักษณ์ของเพศภาวะและการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรม: มองหาผู้หญิงในอุดมคติจากนิทานเขมร*. บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศิลปากร.
- พรวิภา พิกุลชาคร. (2533). *การศึกษาเปรียบเทียบความเข้าใจคำศัพท์ภาษาไทยของนักเรียนชั้นประถมศึกษาปีที่ 2 ที่พูดภาษาถิ่นไทยอีสาน เขมร ส่วย และเยอ ในโรงเรียนสังกัดสำนักงานการศึกษาจังหวัดศรีสะเกษ*. วิทยานิพนธ์การศึกษามหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยบูรพา.
- พิณวิไล ปริบูรณ์. (2555). *การปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ของคนจีนในไทย: กรณีศึกษาตัวละครคนจีนอพยพในนวนิยายลวดลายมังกร*. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศิลปากร, บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหิดล.
- พิพัฒน์ วิถี. (2554). *สัญลักษณ์ในพิธีกรรมงานบวชของกลุ่มชาติพันธุ์ไทย-เขมร: กรณีศึกษาตำบลเมืองที่อำเภอเมืองสุรินทร์ จังหวัดสุรินทร์*. บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยราชภัฏสุรินทร์.
- มงกุฎ แก่นเดียว. (ธ.ศ. 2547-ม.ศ. 2548). *ผีในความเชื่อของคนเขมรสุรินทร์ ทมบ อบ แจคเมมา (ปอบ กระสือ หมาดำ)*. *จ.จอมสุรินทร์*, 4(21), 22-29.



- รวินันท์ อิมอ้วน. (2552). *ทัศนคติต่อประเพณีแต่งงานของเยาวชนกลุ่มชาติพันธุ์เขมร ส่วย และเยอ. บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.*
- รักษพล สกุลวัฒนา. (2533). *ประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมการคล้องช้างของชาวส่วย: กรณีหมู่บ้านตากกลาง ตำบลกระโพ อำเภอท่าตูม จังหวัดสุรินทร์. ศิลปศาสตรบัณฑิต มหาวิทยาลัยนครสวรรค์.*
- รัตนา กิ่งแก้ว. (2543). *การเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์เขมร ศึกษาเฉพาะกรณีบ้านท่าม่วง ตำบลท่าม่วง อำเภอสตึก จังหวัดบุรีรัมย์. บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.*
- เรณูภา ศรีอ่อนงาม. (2547). *การศึกษาเศรษฐกิจชุมชนที่มีผลต่อวิถีชีวิตชาวบ้าน: กรณีศึกษาชาติพันธุ์เขมรลาว และกวย ในจังหวัดสุรินทร์. มหาวิทยาลัยราชภัฏสุรินทร์.*
- รวินันท์ อิมอ้วน. (2552). *ทัศนคติต่อประเพณีแต่งงานของเยาวชนกลุ่มชาติพันธุ์เขมร ส่วย และเยอ. วิทยานิพนธ์การศึกษามหาบัณฑิต (กศ.ม.) สาขาวิชาการวิจัยการศึกษา มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.*
- รวัฎฐยา หุ่นเจริญ. (2545). *โรงเรียนในสมัยรัชกาลที่ 5 และรัชกาลที่ 6 (พ.ศ. 2411-2468). วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศิลปากร.*
- วารุณี สุวรรณานนท์. (2543). *ภูมิปัญญาการย้อมสีสิ่งทอที่ใช้วัสดุจากธรรมชาติ กรณีศึกษาการย้อมสีสิ่งทอของกลุ่มไทย-เขมร บ้านสำโรง และกลุ่มไทย-ลาว บ้านหนองบัว อำเภอท่าตูม จังหวัดสุรินทร์. บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยราชภัฏสุรินทร์.*
- วิษณุรักษ์ ศรีทอง. (2555). *พฤติกรรมการบริโภคสุราของประชาชนในชุมชนเขมร ส่วย (กวย) ลาว อำเภอท่าตูม จังหวัดสุรินทร์. วิทยานิพนธ์บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยราชภัฏสุรินทร์.*
- ศนิท บาศรี. (2553). *ตุ้มโม่: ดนตรีในพิธีกรรมของกลุ่มชาวไทย-เขมร จังหวัดสุรินทร์. บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยราชภัฏสุรินทร์.*
- ศิริวรรณ วงศ์วิลา. (2545). *วินัยนักศึกษาชายกลุ่มชาติพันธุ์ไทย-เขมร ประเภทวิชาช่างอุตสาหกรรม วิทยาลัยเทคนิคสุรินทร์. วิทยานิพนธ์บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยราชภัฏสุรินทร์.*
- สรวงสุดา สิงขรอาสน์. (2554). *กลุ่มชาติพันธุ์ไทยเขมร: การบริหารจัดการเพื่อการสืบทอดศิลปะการแสดงพื้นบ้านในเขตอีสานใต้. บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.*
- สัมภาษณ์ ไชยตะมาตย์, พระมหา. (ต.ค.-ธ.ค. 2553). "กระบวนการสร้างพื้นที่ทางสังคมของผู้ถูกกล่าวหาว่าเป็นโปบ. วารสารวิจัยมหาวิทยาลัยขอนแก่น, ฉบับบัณฑิตศึกษา 10(4): 127-134.
- สุดฉลอม เต็มกล้า. (2546). *การศึกษาเจตคติและการมีส่วนร่วมต่อการจัดการศึกษาของกลุ่มชนชาวไทยที่พูดภาษาลาว เขมร และกวย: ศึกษาเฉพาะกรณีบ้านหนองจวบ กิ่งอำเภอพนมดงรัก จังหวัดสุรินทร์. บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยราชภัฏสุรินทร์.*
- สุนทร สุรวาทกุล. (2531). *การผสมกลมกลืนทางวัฒนธรรมของชาวไทยที่พูดภาษาลาว กวย และเขมร: ศึกษาเฉพาะกรณีบ้านเกาะแก้ว อำเภอสำโรงทาบ จังหวัดสุรินทร์. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต (ไทยคดีศึกษา) บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.*
- สุนทร สุรวาทกุล. (2531). *การผสมกลมกลืนทางวัฒนธรรมของชาวไทยที่พูดภาษาลาว กวย และเขมร: ศึกษาเฉพาะกรณีบ้านเกาะแก้ว อำเภอสำโรงทาบ จังหวัดสุรินทร์. บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.*

- สุนันทา ทองขอน. (2525). *การใช้แบบฝึกทักษะการอ่านภาษาไทยของนักเรียนที่พูดภาษาเขมรและนักเรียนที่พูดภาษาส่วย ชั้นประถมศึกษาปีที่ 4 ในจังหวัดสุรินทร์*. วิทยานิพนธ์การศึกษามหาบัณฑิต (การประถมศึกษา) มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ.
- สุพล ชุนแสนดี. (2555). *กระบวนการขัดเกลาทางสังคมเพื่อสันติสุขของกลุ่มชาติพันธุ์ไทย-เขมร โดยใยข่ายเทคโนโลยี*. บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยราชภัฏสุรินทร์.
- สุวรรณณี สุขเกษม. (2539). *การศึกษาบายศรีท้องถิ่น กรณีศึกษา: บายศรีของกลุ่มชาวไทย-เขมร จังหวัดสุรินทร์*. รายงานการวิจัย มหาวิทยาลัยราชภัฏสุรินทร์.
- แสงดาว วัฒนาวพร. (2545). *ความเชื่อเรื่องผีในชุมชนชนบทภาคเหนือ*. เชียงใหม่: บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- อนุชิต สิงห์สุวรรณ. (2553). *ประวัติศาสตร์นิพนธ์อีสาน พ.ศ. 2475 ถึงสิ้นทศวรรษ 2520*. วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต (ประวัติศาสตร์) บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศิลปากร.
- อาทิตติยา ดังกิจเจริญ. (2553). *บทบาทในการพัฒนาชุมชนของกลุ่มชาวไทยเชื้อสายเวียดนามในจังหวัดหนองคาย*. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต (สังคมศาสตร์เพื่อการพัฒนา) บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยราชภัฏอุดรธานี.
- อารีย์ ทองแก้ว. (2547). *ภาพสะท้อนของนิทานพื้นบ้านชาวไทยเขมร บ้านสะเดา ตำบลนาบัว อำเภอเมือง จังหวัดสุรินทร์*. รายงานการวิจัย มหาวิทยาลัยราชภัฏสุรินทร์.

### สัมภาษณ์

- สัมภาษณ์ ดร.ลำพอง กลมกุล [ไทยโคราช] อายุ 38 ปี นักวิจัยศูนย์อาเซียนศึกษา มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, เมื่อ 11 มีนาคม 2559.
- สัมภาษณ์ ดร.อนุวัต กระสัง [กฤษ/ศรีสะเกษ] อายุ 33 ปี คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, เมื่อ 29 มีนาคม 2559.
- สัมภาษณ์ พระจงชัย ขนติโร [เขมร] อายุ 31 ปี วัดกันทรอมน้อย หมู่บ้านกันทรอมน้อย ตำบลกันทรอม อำเภอขุนหาญ จังหวัดศรีสะเกษ, เมื่อ 17 มีนาคม 2559.
- สัมภาษณ์ พระปลัดสมชาย ปโยโค, ดร. [ลาว/เขมร/กฤษ/สุรินทร์] อายุ 40 ปี ผู้ช่วยเจ้าอาวาสวัดแสงสว่างราษฎร์บำรุง อำเภอบัวเขต จังหวัดสุรินทร์, เมื่อ 20 มีนาคม 2559.
- สัมภาษณ์ พระมหาจำเริญ อุดตโม [เขมร] อายุ 39 ปี เจ้าอาวาสวัดบ้านหนองผือ ตำบลห้วยจันทร์ อำเภอขุนหาญ จังหวัดศรีสะเกษ, เมื่อ 20 มีนาคม 2559.
- สัมภาษณ์ พระมหาวิพงษ์ ลิตเมธิ์ [เขมร] อายุ 27 ปี หมู่บ้านระยองพัฒนา ตำบลกระสัง อำเภอกระสัง จังหวัดบุรีรัมย์, เมื่อ 10 มีนาคม 2559.
- สัมภาษณ์ พระมหาประยุทธ ญาณเมธิ์ [กฤษ] อายุ 27 ปี บ้านโคก ตำบลตระกาจ อำเภอกันทรลักษ์ จังหวัดศรีสะเกษ, เมื่อ 12 มีนาคม 2559.
- สัมภาษณ์ พระมหาสมชาย ธีรวโธ [กฤษ] อายุ 26 ปี หมู่บ้านเสม็ด อำเภอกระสัง จังหวัดบุรีรัมย์, เมื่อ 15 มีนาคม 2559.
- สัมภาษณ์ พระมหาสมพงษ์ สุนตจิตโต, ดร. [เขมร/ลาว] อายุ 37 ปี (รท.) ผอ.ส่วนงานศูนย์อาเซียนศึกษา มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, เมื่อ 29 มีนาคม 2559.

.....

**การอยู่ร่วมกันของชุมชนไทยอีสานในสังคมพหุวัฒนธรรม**  
**กรณีศึกษา: บ้านร่องสำน ตำบลร่มเย็น อำเภอเชียงคำ จังหวัดพะเยา**

.....

กิตติวิมล เดชชวณากร<sup>1</sup>  
สาขาพหุวัฒนธรรมศึกษา คณะศึกษาศาสตร์  
มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

**บทคัดย่อ**

ตำบลร่มเย็นมีประชากรหลายกลุ่มชาติพันธุ์ คือ ม้ง เมี่ยน (เย้า) ไทยเหนือ ไทลื้อ และไทยอีสาน โดยชาวไทยอีสานในหมู่บ้านร่องสำน หมู่ที่ 8 และหมู่ที่ 20 เป็นหมู่บ้านจัดสรรโดยพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว ในปี พ.ศ. 2511 ชาวไทยอีสานย้ายมาจากหลายจังหวัดในภาคอีสาน ซึ่งการอพยพเข้ามาตั้งถิ่นฐาน มีจุดมุ่งหมายเพื่อต้องการมีชีวิตความเป็นอยู่ที่ดีขึ้น สิ่งที่ชาวไทยอีสานนำมาพร้อมกับการอพยพย้ายถิ่น ก็คือวัฒนธรรมและวิถีชีวิตของคนอีสาน ซึ่งการอพยพเข้ามาตั้งถิ่นฐานครั้งนั้นทำให้เกิดการปะทะทางวัฒนธรรมห้าววัฒนธรรม คือ วัฒนธรรมม้ง วัฒนธรรมเมี่ยน (เย้า) วัฒนธรรมไทลื้อ วัฒนธรรมอีสาน กับวัฒนธรรมคนเมือง ซึ่งเป็นเจ้าของพื้นที่ การปะทะดังกล่าวทำให้เกิดการผสมผสานกับวัฒนธรรมอื่น ๆ แต่ยังคงเอกลักษณ์วัฒนธรรมของตนเองไว้และไม่สูญเสียความเป็นอัตลักษณ์ของตน ทำให้คนไทยอีสานสามารถอยู่ร่วมกันกับกลุ่มวัฒนธรรมอื่นได้อย่างปกติสุข และยังคงมีปฏิสัมพันธ์อันดีต่อกัน

**คำสำคัญ:** สังคมพหุวัฒนธรรม ไทยอีสาน บ้านร่องสำน ตำบลร่มเย็น อำเภอเชียงคำ จังหวัดพะเยา

---

<sup>1</sup> นักศึกษาระดับปริญญาเอก สาขาพหุวัฒนธรรมศึกษา คณะศึกษาศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

## บทนำ

บทความนี้ต้องการนำเสนอถึงวิถีชีวิตอีกแง่มุมหนึ่งของชนชาติพันธุ์ไทยอีสานที่ได้อพยพมาหาที่ทำกินแห่งใหม่ เป็นหมู่บ้านที่ย้ายถิ่นฐานมาจากภาคตะวันออกเฉียงเหนือ ตั้งแต่ปี พ.ศ. 2502 ทั้งชาวไทยอีสานและชาวผู้ไท โดยส่วนใหญ่อพยพมาจากจังหวัดกาฬสินธุ์ จังหวัดร้อยเอ็ด จังหวัดขอนแก่น จังหวัดนครราชสีมา จังหวัดนครพนม จังหวัดมุกดาหาร จังหวัดมหาสารคาม และจังหวัดชัยภูมิ ซึ่งก็ได้อพยพเข้ามาตั้งถิ่นฐานอยู่หลายหมู่บ้านหลายชุมชนในตำบลต่างๆ ของอำเภอเชียงคำ จังหวัดพะเยา ไม่ว่าจะเป็นตำบลอ่างทองและตำบลร่มเย็น เป็นต้น โดยเฉพาะแล้วมีชนชาติพันธุ์ไทยอีสานอยู่ที่ประมาณ 5% จากจำนวนประชากรทั้งหมด 134 หมู่บ้าน ในอำเภอเชียงคำ จังหวัดพะเยา ซึ่งวัตถุประสงค์หลักของการอพยพย้ายถิ่นฐานของชนชาติพันธุ์ไทยอีสานนั้นก็มาจาก 2 ปัจจัยหลักด้วยกัน ก็คือ

**1. ปัจจัยด้านสภาพแวดล้อม** ซึ่งชนชาติพันธุ์ไทยอีสานมองเห็นว่าพื้นที่ในตำบลร่มเย็น อำเภอเชียงคำ จังหวัดพะเยาในขณะนั้น มีภูมิประเทศและภูมิอากาศที่เหมาะสม อีกทั้งยังมีทรัพยากรธรรมชาติที่อุดมสมบูรณ์มากกว่าท้องถิ่นของตนเองในภาคตะวันออกเฉียงเหนือที่มีสภาพแวดล้อมแห้งแล้งและขาดแคลนทรัพยากรต่างๆ ซึ่งไม่เอื้อต่อการดำรงชีวิต

**2. ปัจจัยด้านเศรษฐกิจ** โดยชนชาติพันธุ์ไทยอีสานมองว่าพื้นที่ในตำบลร่มเย็น อำเภอเชียงคำ จังหวัดพะเยาในขณะนั้น มีการขยายตัวของเศรษฐกิจที่ดี และมีอาชีพที่หลากหลายโดยเฉพาะอย่างยิ่งในด้านการเกษตร จึงทำให้ชนชาติพันธุ์ไทยอีสานหลายครอบครัวพากันอพยพเข้ามายังพื้นที่ดังกล่าวเพื่อประกอบอาชีพด้านการเกษตรเป็นจำนวนมาก ถือว่าเป็นการยกฐานะทางเศรษฐกิจและสังคมของตนเองและครอบครัวให้สูงขึ้น และเพื่อให้มีชีวิตความเป็นอยู่ที่ดีขึ้น

และสิ่งที่ตามมาพร้อมกับการอพยพย้ายถิ่นฐานของชนชาติพันธุ์ไทยอีสานนั้นก็คืออัตลักษณ์ของชนชาติพันธุ์ไทยอีสานนั่นเอง ไม่ว่าจะเป็นเรื่องของภาษา ประเพณี วัฒนธรรม และวิถีชีวิตความเป็นอยู่ การอพยพเข้ามาตั้งถิ่นฐานในตำบลร่มเย็น อำเภอเชียงคำ จังหวัดพะเยา ในปี พ.ศ. 2502 ครั้งนั้น ทำให้เกิดการปะทะทางวัฒนธรรมหัววัฒนธรรมด้วยกัน นั่นก็คือ วัฒนธรรมม้ง วัฒนธรรมเมี่ยน (เย้า) วัฒนธรรมไทลื้อ วัฒนธรรมอีสาน กับวัฒนธรรมคนเมือง ซึ่งเป็นเจ้าของพื้นที่ ซึ่งในตอนแรกเริ่มการอพยพเข้ามาตั้งถิ่นฐานส่งผลให้เกิดความไม่ไว้วางใจกันระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในพื้นที่ตำบลร่มเย็น อำเภอเชียงคำ จังหวัดพะเยา ส่งผลให้เกิดปัญหาต่างๆ ตามมาเป็นระยะเวลาอันยาวนาน จนต้องมีการร่วมมือกันหลายฝ่ายเพื่อหาแนวทางในการแก้ไขปัญหาที่เกิดขึ้น ในเรื่องของการปะทะทางวัฒนธรรมที่หลากหลายดังกล่าวเพื่อหาแนวทางที่จะทำให้เกิดการดำรงชีวิตอยู่ท่ามกลางความหลากหลายทางวัฒนธรรม และการผสมผสานกับวัฒนธรรมอื่นๆ แต่ยังคงเอกลักษณ์วัฒนธรรมของตนเองไว้ และไม่สูญเสียความเป็นอัตลักษณ์ของตนเอง ทำให้คนไทยอีสานสามารถอยู่ร่วมกันกับกลุ่มวัฒนธรรมอื่นได้อย่างปกติสุข และยังคงมีปฏิสัมพันธ์ที่ดีต่อกัน จึงทำให้เกิดกระบวนการธำรงไว้ซึ่งเอกลักษณ์ของชนชาติพันธุ์ไทยอีสานและชนชาติพันธุ์อื่น ๆ ซึ่งชนชาติพันธุ์ไทยอีสานได้นำเอาหลักแนวคิดสมานฉันท์มาปรับใช้เป็นแนวทางในการรักษาความสัมพันธ์ระหว่างชนชาติพันธุ์ไทยอีสานกับชนชาติพันธุ์อื่น ๆ โดยให้ความประนีประนอมต่อกัน การชี้แจงทำความเข้าใจและสร้างเครือข่ายความร่วมมือกันของทุกกลุ่มชาติพันธุ์จึงเป็นวิธีการที่ดีต่อการปรับตัวเข้าหากันของหลาย ๆ กลุ่มชาติพันธุ์ และให้ผลต่อการอยู่ร่วมกันของชนชาติพันธุ์ไทยอีสานกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นอย่างยั่งยืน



## ข้อมูลทั่วไป

กลุ่มชาติพันธุ์ไทยอีสาน ตั้งถิ่นฐานอยู่หมู่บ้านร่องสำน หมู่ที่ 8 และหมู่ที่ 20 ตำบลร่มเย็น อำเภอเชียงคำ จังหวัดพะเยา ซึ่งตำบลร่มเย็นเป็นตำบลที่ค่อนข้างมีประวัติความเป็นมาเก่าแก่ เป็นตำบลที่มีขนาดใหญ่ โดยมีทั้งหมด 22 หมู่บ้านด้วยกัน และมีประชากรหลายกลุ่มชาติพันธุ์ อาทิเช่น ม้ง เมี่ยน (เย้า) ไทยเหนือ ไทลื้อ พื้นที่โดยทั่วไปเป็นพื้นที่ราบเชิงเขา เหมาะกับการทำการเกษตร ที่ตั้งทางภูมิศาสตร์ของหมู่บ้านร่องสำน หมู่ที่ 8 และหมู่ที่ 20 ตำบลร่มเย็น อำเภอเชียงคำ จังหวัดพะเยา

- |             |        |   |
|-------------|--------|---|
| ทิศเหนือ    | ติดกับ | บ้านทุ่งรวงทอง หมู่ที่ 12 ตำบลร่มเย็น อำเภอเชียงคำ จังหวัดพะเยา |
| ทิศใต้      | ติดกับ | บ้านประชาพัฒนา หมู่ที่ 21 ตำบลร่มเย็น อำเภอเชียงคำ จังหวัดพะเยา |
| ทิศตะวันออก | ติดกับ | บ้านประชาภักดี หมู่ที่ 13 ตำบลร่มเย็น อำเภอเชียงคำ จังหวัดพะเยา |
| ทิศตะวันตก  | ติดกับ | บ้านบุญยืน หมู่ที่ 7 ตำบลเจดีย์คำ อำเภอเชียงคำ จังหวัดพะเยา     |



ภาพประกอบ 1 (ซ้าย) เส้นทางเข้าหมู่บ้านร่องสำน หมู่ที่ 8

(ขวา) เส้นทางเข้าหมู่บ้านร่องสำน หมู่ที่ 20

จำนวนประชากรในหมู่ที่ 8 และหมู่ที่ 20 รวมกันประมาณ 1,018 คน และจำนวนหลังคาเรือน 309 หลังคาเรือน อาชีพหลักของชาติพันธุ์ไทยอีสานส่วนใหญ่จะปลูกหม่อนเลี้ยงไหม ทำนา และทำไร่ (ปัจจุบันแก้ไขข้อมูลแล้ว พ.ศ. 2558)



ภาพประกอบ 2 (ซ้าย) การปลูกโบหม่อนเพื่อเลี้ยงตัวหนอนไหม

(ขวา) ตัวหนอนไหมเปลี่ยนรูปร่างเป็นดักแด้

## ประวัติความเป็นมาชุมชนไทยอีสาน บ้านร่องสำน

บ้านร่องสำน หมู่ที่ 8 และหมู่ที่ 20 จัดตั้งขึ้นในปี พ.ศ. 2511 เป็นหมู่บ้านจัดสรรโดยพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว ด้วยเหตุเพราะมีลำห้วยสำนไหลผ่านมาจากภูเขา หมู่บ้านแห่งนี้จึงได้ชื่อเรียกว่า “บ้านร่องสำน” มีหลายกลุ่มชาติพันธุ์อาศัยอยู่ในเขตพื้นที่เดียวกัน อาทิเช่น ชาวไทยอีสาน ชาวเขาเผ่าม้ง ชาวเขาเผ่าเมี่ยน (เย้า) ชาวไทยพื้นเมือง และชาวไทลื้อ แต่เวลาต่อมาชาวไทลื้อได้ย้ายไปอยู่ที่อื่นคือตำบลเชียงบาน ชาวไทยพื้นเมืองแยกตัวเป็นหมู่บ้านทุ่งรวงทอง หมู่ที่ 12 ชาวเขาเผ่าม้งแยกเป็นหมู่บ้านประชาภักดี หมู่ที่ 13 บ้านประชาพัฒนา หมู่ที่ 21 และชาวเขาเผ่าเมี่ยน (เย้า) แยกตัวเป็นหมู่บ้านใหม่ร่มเย็น หมู่ที่ 7 จึงเหลือแต่ชาวไทยอีสานที่ย้ายมาจากหลายจังหวัดในภาคอีสาน

ในปี พ.ศ. 2527-2533 เกิดความแห้งแล้งเป็นอย่างมากในหมู่บ้านร่องสำน ชาวไทยอีสานบางคนครอบครัวจึงได้ย้ายกลับถิ่นฐานเดิมในภาคตะวันออกเฉียงเหนือ เพื่อหลีกเลี่ยงภัยพิบัติทางธรรมชาติที่ส่งผลกระทบต่อดำรงชีวิต และเวลาต่อมาในปี พ.ศ. 2537 ก็ได้มีชาวเขาเผ่าม้งย้ายมาจากศูนย์อพยพบ้านแก่อำเภอเชียงคำ จังหวัดเชียงราย<sup>2</sup> และชาวเขาเผ่าม้งจังหวัดน่าน เข้ามาตั้งถิ่นฐานอยู่ในพื้นที่ดังกล่าว ในช่วงเวลาขณะนั้นบ้านร่องสำนจึงมีประชากรอยู่ 2 กลุ่มชาติพันธุ์ นั่นก็คือ กลุ่มชาติพันธุ์ไทยอีสาน และกลุ่มชาติพันธุ์ม้ง

เมื่อปี พ.ศ. 2483-2485 หลังสงครามอินโดจีนฝรั่งเศสไม่นานนัก นายอำเภอเชียงคำ จังหวัดเชียงราย ในสมัยนั้นคือนายทองสุข สงวนศักดิ์ ได้จัดสรรที่ดินผืนนี้ซึ่งเป็นที่ป่าเสื่อมโทรมให้กับราษฎรที่อพยพมาจากเมืองคอบ แขวงไชยบุรี หรือแขวงห้วยหัวของประเทศลาว เข้ามาอยู่อาศัยประมาณ 80 ครอบครัว แต่ว่าพื้นที่ดังกล่าวยังประสบปัญหาในเรื่องของน้ำ เพราะไม่มีน้ำเพียงพอต่อการทำการเกษตร ราษฎรที่อพยพเข้ามาเหล่านั้นจึงอพยพย้ายไปอยู่ที่อื่นเกือบหมด ยังคงมีราษฎรไม่กี่ครอบครัวที่ยังคงตกค้างอยู่ประมาณ 6 ครอบครัวเท่านั้นเอง

ต่อมาปี พ.ศ. 2513 นายประสิทธิ์ สงวนน้อย อดีตผู้ว่าราชการจังหวัดเชียงราย พันตรีชอบ มงคลรัตน์ อดีตนายอำเภอเชียงคำ และนายเลียดไทย บุญหวาน อดีตหัวหน้าหน่วยจัดสรรที่ดิน กรมที่ดิน ได้จัดสรรที่ดินผืนนี้เพื่อช่วยเหลือราษฎรที่ยากจนไม่มีที่อยู่อาศัยและที่ดินทำกินและถือพินัยผู้ก่อการร้ายคอมมิวนิสต์ จึงทำให้มีราษฎรหลายกลุ่มชาติพันธุ์เข้ามารับการช่วยเหลือ อาทิเช่น ชาติพันธุ์ไทยอีสาน ชาติพันธุ์ม้ง และชาติพันธุ์ไทยพื้นเมือง เข้ามาอยู่อาศัย โครงการนี้ถือว่าดำเนินไปเป็นผลสำเร็จโดยความร่วมมือจากทางหน่วยราชการหลาย ๆ ฝ่ายด้วยกัน มีการรณรงค์จัดสรรที่ดินให้เป็นที่อยู่อาศัยครอบครัวละ 1 ไร่ และพื้นที่เพาะปลูกอีกส่วนหนึ่งครอบครัวละ 15 ไร่ เป็นเนื้อที่จัดสรรทั้งหมด 11,625 ไร่ มีการขุดเจาะบาดาล ขุดคูส่งน้ำ สร้างฝายทดน้ำ มีการตัดถนนสายใหญ่และถนนซอยเข้าถึงทั่วถึงทุกพื้นที่ มีการกั้นที่ดินสาธารณประโยชน์ไว้เป็นที่ก่อสร้างวัด โรงเรียน สถานือนามัย และที่สาธารณะ เมื่อจัดสรรแบ่งแปลงที่ดินเสร็จแล้ว ทางราชการก็ได้จัดให้ราษฎรเข้าอยู่อาศัยซึ่งมีคนพื้นเมือง คนทางภาคอีสาน และชาวเขาเผ่าม้ง ซึ่งมาจากหลายจังหวัดในแต่ละภาค โดยแยกกันอยู่แต่ละกลุ่มชาติพันธุ์เป็นหมู่บ้าน ไม่ให้อยู่ปะปนกัน อันเป็นผลสืบเนื่องจากประเพณีและวัฒนธรรมที่แตกต่างกัน จำนวน 597 ครอบครัว จำนวนทั้งหมด

<sup>2</sup> พ.ศ. 2527 อำเภอเชียงคำ ยังคงอยู่ในความดูแลของจังหวัดเชียงราย ก่อนที่จะแยกออกมาเป็นอำเภอหนึ่งของจังหวัดพะเยา ในปี พ.ศ. 2519



3 หมู่บ้าน ซึ่งมีชื่อว่า หมู่บ้านทุ่งรวงทอง หมู่บ้านร่องสำน และหมู่บ้านประชาภักดี (สิงห์คำ เนตรใหญ่<sup>3</sup>, สัมภาษณ์วันที่ 5 มีนาคม 2559)

### วิถีชีวิตชุมชนไทยอีสานในตำบลร่มเย็น

จากการสัมภาษณ์ประชากรในหมู่บ้านร่องสำน หมู่ที่ 8 และหมู่ที่ 20 ซึ่งเป็นชุมชนไทยอีสานเพียง 2 หมู่บ้านเท่านั้นในตำบลร่มเย็น อำเภอเชียงคำ จังหวัดพะเยา ส่วนใหญ่แล้วชาวบ้านในบ้านร่องสำน ตั้งแต่เริ่มอพยพเข้ามาตั้งถิ่นฐาน ส่วนใหญ่ทุกคนครอบครัวจะประกอบอาชีพหลักคืออาชีพเกษตรกรรม ซึ่งพืชที่นิยมปลูกมากที่สุด ได้แก่ ข้าว ข้าวโพด และถั่วต่างๆ เพื่อใช้บริโภคในครอบครัวและค้าขาย ส่วนอาชีพเสริมก็คือการปลูกหม่อนเลี้ยงไหม เพื่อนำมาถักทอเป็นผ้าไหมไทย

การทำเกษตรของชุมชนไทยอีสาน บ้านร่องสำน ตำบลร่มเย็น อำเภอเชียงคำ จังหวัดพะเยา อย่างที่กล่าวไว้ข้างต้นแล้วว่าพืชที่นิยมปลูกมากที่สุดคือ ข้าว ข้าวโพด และถั่วต่างๆ การทำนาของชาวชุมชนไทยอีสานจะทำแบบปักดำเป็นหลัก นอกเหนือจากหน้าปลูกข้าวก็หันไปปลูกข้าวโพดและถั่วแระแทน แต่ในปัจจุบันอาชีพเกษตรกรรมเหล่านี้ไม่ค่อยได้รับการถ่ายทอดให้ทำต่อมายังรุ่นลูกรุ่นหลาน เพราะเนื่องด้วยวิวัฒนาการที่เปลี่ยนแปลงไปตามกาลเวลา ทำให้คนรุ่นหลังในชุมชนไทยอีสานมักจะออกไปหางานทำในต่างเมือง คนรุ่นใหม่หันเข้าสู่ภาคอุตสาหกรรมมากกว่าภาคการเกษตร

การดำรงชีวิตของชุมชนไทยอีสาน ก็ยังคงมีวิถีชีวิตความเป็นอยู่ที่ค่อนข้างเรียบง่าย การย้ายถิ่นฐานของชาวไทยอีสานไม่ว่าจะอยู่แห่งหนใดก็ไม่เคยที่จะละทิ้งอัตลักษณ์ความเป็นคนไทยอีสานของตนเอง ไม่ว่าจะเป็นเรื่องของภาษา การแต่งกาย และวัฒนธรรมการกิน อย่างเช่นวัฒนธรรมการกิน “ปลาร้า” หรือภาษาอีสานเรียกว่า “ปลาแดก” ถือเป็นอาหารหลักที่ต้องมีอยู่ติดบ้านทุกหลังคาเรือน และทุกครัวเรือน ต้องมีการทำปลาร้าไว้กินเองทุกครอบครัว เพราะเมื่อมีเวลาว่างนอกเหนือจากการทำนาก็จะออกหาปลาเพื่อนำกลับมาทำปลาร้าไว้รับประทานในครอบครัว แล้วก็ยังสามารถจำหน่ายแจกให้กับกลุ่มชนพื้นเมืองบริเวณรอบๆ ชุมชนของตนได้อีกด้วย แต่ก็น่าเสียดายที่ปัจจุบันปลาร้ากับคนรุ่นใหม่ ปลาร้าจึงกลายเป็นแค่ส่วนเล็กๆ ส่วนหนึ่งในชีวิตของชาวไทยอีสานรุ่นใหม่ ยิ่งลูกหลานคนรุ่นใหม่ของชาวไทยอีสานที่ซึมซับเอาวัฒนธรรมจากส่วนกลาง ไม่ว่าจะโดยจากการศึกษา หรือโดยการสัมผัสกับวัฒนธรรมจากภายนอกโดยตรง ก็ยิ่งลดบทบาทของปลาร้าให้มีความสำคัญน้อยลงไปอีก จนเป็นส่วนทำให้ปลาร้ากลายเป็นสิ่งที่ไม่ค่อยมีความจำเป็นสำหรับการดำรงชีวิตประจำวันของคนไทยอีสานเหมือนแต่ก่อน



ภาพประกอบ 3

“ปลาร้า” เอกลักษณ์ของชุมชนไทยอีสาน  
บ้านร่องสำน

<sup>3</sup> เลขานุการสภาวัฒนธรรม ตำบลร่มเย็น อำเภอเชียงคำ จังหวัดพะเยา

### ความสัมพันธ์ระหว่างชุมชนไทยอีสานกับชุมชนอื่นๆ

ชุมชนไทยอีสานบ้านร่องสำน ตำบลร่มเย็น อำเภอเชียงคำ จังหวัดพะเยา ถือเป็นชุมชนที่มีเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมที่โดดเด่น ไม่ว่าจะเป็นเรื่องของอาหารการกิน ดนตรีพื้นบ้าน นิทานพื้นบ้าน ศิลปะการฟ้อนรำ การแต่งกาย ประเพณีวัฒนธรรม และที่สำคัญก็คือภาษาพูด เพราะในตำบลร่มเย็นมีกลุ่มชาติพันธุ์ที่อาศัยอยู่มากถึง 5 กลุ่มชาติพันธุ์ ไม่ว่าจะเป็น ชาติพันธุ์ม้ง ชาติพันธุ์เมี่ยน (เย้า) ชาติพันธุ์ไทยเหนือ ชาติพันธุ์ไทลื้อ และชาติพันธุ์ไทยอีสาน ดังนั้นภาษาที่ใช้จึงมีความแตกต่างกันออกไป แต่ในด้านของวัฒนธรรมของชุมชนไทยอีสานและชุมชนไทยเหนือนั้นค่อนข้างที่จะมีความคล้ายคลึงหรือใกล้เคียงกันเป็นอย่างมาก อย่างเช่น วัฒนธรรมการทานข้าวเหนียว ที่ชุมชนไทยอีสานกับชุมชนไทยเหนือถือว่าเป็นอาหารหลักเหมือนกัน แต่ชุมชนม้งและชุมชนเมี่ยน (เย้า) นิยมกินข้าวสวยเป็นอาหารหลักหรือแม้แต่การนับถือศาสนา ความเชื่อและประเพณีวัฒนธรรมต่างๆ ชุมชนไทยอีสานก็มีความคล้ายคลึงหรือใกล้เคียงกันเป็นอย่างมาก จึงทำให้ความสัมพันธ์ของชุมชนไทยอีสานกับชุมชนไทยเหนือมีความใกล้ชิดกันมากกว่าชุมชนอื่นๆ

แรกเริ่มเดิมทีชุมชนไทยอีสานยังไม่ค่อยมีความสัมพันธ์ทางสังคมกับชุมชนอื่นๆ มากเท่าที่ควร แต่จะมีความสัมพันธ์ทางชุมชนเฉพาะกลุ่มชุมชนบ้านร่องสำนของตนเองเท่านั้น เพราะครอบครัวของคนไทยอีสานเป็นครอบครัวที่มีขนาดใหญ่ และมีความสัมพันธ์ทางเครือญาติที่เหนียวแน่น มีการช่วยเหลือเกื้อกูลกันในหมู่เครือญาติและคนชุมชนอีกด้วย การมีครอบครัวที่มีขนาดใหญ่ของชาวไทยอีสานนั้นก็สืบเนื่องมาจากคนไทยอีสานส่วนใหญ่มักจะแต่งงานกับคนในหมู่บ้านหรือชุมชนเดียวกัน ดังที่สุเทพ สุนทรภัสช (2551) กล่าวว่า การแต่งงานส่วนใหญ่ของชาวไทยอีสาน มากกว่าร้อยละ 80 จะเป็นการแต่งงานในหมู่บ้านเดียวกัน ภายหลังจากแต่งงานนั้นจะอยู่ที่บ้านของฝ่ายหญิงก่อนสักราวๆ 2-10 ปี เนื่องด้วยที่ทางฝ่ายหญิงนั้นมีภาระที่จะต้องดูแลครอบครัว ดังนั้นในฐานะที่เป็นสามีภรรยา ก็จะต้องอยู่ดูแลพ่อแม่และแม่ของฝ่ายหญิง จนกระทั่งลูกผู้หญิงคนถัดไปของครอบครัวจะนำสามีมาอยู่ช่วยดูแลพ่อแม่แทนหรืออาจจะมีการคนแรกแล้วจึงแยกบ้านออกไปอีกหลัง แต่การปลูกบ้านปลูกเรือนหลังใหม่ ก็จะต้องอยู่ในอาณาบริเวณบ้านของพ่อแม่ที่ท่านอนุญาตให้ปลูกบริเวณใกล้เคียงกัน

หลังจากระยะเวลาผ่านไปชุมชนไทยอีสานบ้านร่องสำนก็เริ่มขยาย จากเดิมในปี พ.ศ. 2502 ชุมชนไทยอีสานบ้านร่องสำนมีเพียงแค่หมู่ที่ 8 เท่านั้น แต่ในปี พ.ศ. 2528 ได้แยกตัวออกมาเป็นบ้านร่องสำน หมู่ที่ 20 เนื่องด้วยสาเหตุทางด้านการขยายตัวเพิ่มมากขึ้นของคนไทยอีสาน และด้านศาสนา เพราะคนไทยอีสานบ้านร่องสำน หมู่ที่ 8 นับถือศาสนาพุทธ ส่วนคนไทยอีสานบ้านร่องสำน หมู่ที่ 20 นับถือศาสนาคริสต์ จึงทำให้มีการแยกตัวออกมาเพื่ออำนวยความสะดวกจัดตั้งศาสนสถาน วัด และโบสถ์ในชุมชนของตน



ภาพประกอบ 4 (ซ้าย) วัดบ้านร่องสำน หมู่ที่ 8 (ขวา) คริสตจักรธรรมพระคุณ บ้านร่องสำน หมู่ที่ 20

ความสัมพันธ์ทางสังคมระหว่างชาวไทยอีสาน ชาวเขาเผ่าม้ง ชาวเขาเผ่าเย้า (เย้า) ชาวไทยพื้นเมือง และชาวไทยลื้อ ก็เริ่มมีมากขึ้นก็เนื่องด้วยการไปโรงเรียน การค้าขาย และการรักษาพยาบาล ที่มีจุดศูนย์กลางตั้งอยู่ในเขตชุมชนไทยพื้นเมือง ไม่ว่าจะเป็นโรงเรียน สถานีอนามัย และตลาดสด จึงทำให้เกิดความสนิทสนมและมีความสัมพันธ์ทางสังคมระหว่างชุมชนต่อกันมากยิ่งขึ้น และที่สำคัญความสัมพันธ์ระหว่างชุมชนไทยอีสานกับชุมชนอื่น ๆ ในปัจจุบันก็มีความสัมพันธ์กันมากยิ่งขึ้นผ่านทางประเพณีและเทศกาลต่าง ๆ เช่น กีฬาสัมพันธ์สามหมู่บ้าน<sup>4</sup> ได้แก่ ชุมชนไทยอีสาน ชุมชนไทยพื้นเมือง และชุมชนม้ง ที่จะจัดขึ้นทุก ๆ เดือนมกราคมของทุกปี จึงทำให้เกิดความสัมพันธ์ทางสังคมระหว่างชุมชนไทยอีสานและชุมชนอื่น ๆ ที่เอื้อหนุนต่อกันมากยิ่งขึ้น

ในเรื่องความสัมพันธ์ทางด้านอื่น อาทิเช่น ความสัมพันธ์ทางด้านเศรษฐกิจ แนนอนอยู่แล้วดังที่ได้กล่าวไว้ตั้งแต่ต้นว่าอาชีพหลักของชาวไทยอีสานนั่นก็คือ อาชีพเกษตรกรรม แต่พื้นที่ส่วนใหญ่ทางชุมชนไม่ค่อยอุดมสมบูรณ์มากเท่าที่ควร เพราะปัญหาเรื่องพื้นดินที่มีธาตุอาหารฟอสฟอรัส ถึงแม้ในบางปีจะมีปริมาณฝนตกมากก็ตามแต่ก็มักจะประสบกับความแห้งแล้งอยู่บ้าง คนในชุมชนไทยอีสาน บ้านร่องสาม หมู่ที่ 8 และหมู่ที่ 20 ส่วนใหญ่จึงต้องพยายามปรับตัวให้เข้ากับสภาพแวดล้อมที่เกิดขึ้น โดยหันมาปลูกพืชที่ต้องการน้ำน้อยและทนแล้งได้ดี เช่น ข้าวโพด มันสำปะหลัง และถั่วต่าง ๆ ซึ่งก็คล้ายคลึงกับชุมชนไทยพื้นเมืองในหมู่บ้านทุ่งรวงทอง หมู่ที่ 12 ที่ทำการเกษตรปลูกพืชคล้าย ๆ กันเพื่อใช้เป็นการบริโภคและค้าขาย แตกต่างกับชุมชนเผ่าม้งที่นิยมปลูกพืชผักสวนครัวเป็นอาชีพหลัก อย่างเช่น ผักกาด ผักบุ้ง แตงกวา กะหล่ำดอก และกะหล่ำปลี แต่ทั้งกลุ่มชาติพันธุ์ที่หลากหลายก็สามารถสร้างความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจต่อกันได้ โดยมีตลาดสดเป็นจุดศูนย์กลางในการทำการค้าขายสินค้าในชุมชนของตนเองและชุมชนรอบข้าง โดยมีทั้งพ่อค้าคนกลางมารับซื้อถึงสวนหรือแวะมารับซื้อที่ตลาด ถือว่าเป็นการสร้างรายได้ให้กับครอบครัว ให้กับชุมชน และเป็นการสร้างความสัมพันธ์กันทางด้านเศรษฐกิจกับชุมชนอื่น ๆ อีกด้วย

แต่เมื่อพูดถึงความสัมพันธ์ทางด้านสังคมและทางด้านเศรษฐกิจระหว่างชาวไทยอีสาน ชาวเขาเผ่าม้ง ชาวเขาเผ่าเย้า (เย้า) ชาวไทยพื้นเมือง และชาวไทยลื้อ ดูเหมือนว่าชาวไทยอีสานจะมีความสัมพันธ์กับชาวไทยพื้นเมืองและชาวไทยลื้อ มากกว่าชาวเขาเผ่าม้ง ชาวเขาเผ่าเย้า (เย้า) อาจจะเป็นเพราะว่าวัฒนธรรมของชาวไทยอีสานกับชาวไทยพื้นเมืองและชาวไทยลื้อค่อนข้างที่จะคล้ายคลึงกันมาก ไม่ว่าจะเป็นในเรื่องของภาษา ศาสนา ความเชื่อ และชีวิตความเป็นอยู่ ชาวเขาเผ่าม้ง และชาวเขาเผ่าเย้า (เย้า) ก็จะมีวัฒนธรรมที่คล้ายคลึงกันในเรื่องของภาษา ศาสนา ความเชื่อ และชีวิตความเป็นอยู่ด้วยเช่นกัน จึงทำให้เกิดความสัมพันธ์ทางด้านสังคมและทางด้านเศรษฐกิจที่แตกต่างกันท่ามกลางความหลากหลายทางด้านชาติพันธุ์

เมื่อย้อนกลับมาพูดถึงเรื่องอาชีพของชาวไทยอีสาน อาชีพเสริมที่สำคัญของชุมชนไทยอีสานอีกอาชีพหนึ่งที่ไม่พูดถึงไม่ได้เลยนั่นก็คือ การปลูกหม่อนเลี้ยงไหม เพื่อนำมาถักทอเป็นผ้าไหมไทย ที่มีชื่อเสียงโด่งดังและเป็นที่ยอมรับของประเทศไทย อาชีพเสริมนี้อาจจะไม่ได้ทำกันทุกครัวเรือน แต่อาชีพนี้ก็ยังคงถ่ายทอดจากรุ่นต่อรุ่น เพื่อให้มีการสืบสานการปลูกหม่อนเลี้ยงไหมให้คงความเป็นเอกลักษณ์วิถีชีวิตอย่างหนึ่งของชุมชนไทยอีสานไม่ให้เลือนหายไปจากชุมชนไทยอีสาน แต่จากการสัมภาษณ์ผู้เฒ่าผู้แก่ในชุมชนไทย

<sup>4</sup> “กีฬาสัมพันธ์สามหมู่บ้าน” เป็นการจัดการแข่งขันกีฬาเพื่อเชื่อมความสัมพันธ์ระหว่าง 3 ชุมชน ได้แก่ ชุมชนไทยอีสาน ชุมชนไทยพื้นเมือง และชุมชนม้ง แต่ชุมชนเย้า (เย้า) ไม่ได้เข้าร่วม เนื่องจากชุมชนได้แยกตัวออกไปห่างจากทั้งสามชุมชนนี้มาก และชาติพันธุ์ที่ลื้อที่อพยพย้ายไปอยู่ที่ตำบลหยวนและตำบลเชียงบานกันเกือบหมด จึงทำให้ที่หลงเหลืออยู่ไม่กี่ครอบครัวก็ตั้งถิ่นฐานอยู่ในชุมชนไทยพื้นเมือง หมู่ที่ 12 และชุมชนม้ง หมู่ที่ 13

อีสาน (ป่าเขียว (นามสมมติ), สัมภาษณ์ 5 มีนาคม 2559) ได้สะท้อนให้เห็นถึงปัญหาที่เกิดขึ้นในปัจจุบันว่า ด้วยเรื่องความเจริญก้าวหน้าที่เริ่มเข้ามามีบทบาทยังชุมชนไทยอีสานดังกล่าวมากยิ่งขึ้น รวมไปถึงในพื้นที่ชุมชนไทยพื้นเมือง ชุมชนม้ง ชุมชนเมี่ยน (เย้า) และชุมชนไทลื้อ ต่างก็ออกไปหางานทำต่างอำเภอหรือต่างจังหวัดกันหมด โดยเฉพาะคนรุ่นใหม่ ๆ ที่มักจะเข้าไปศึกษาต่อในโรงเรียนตัวอำเภอ โรงเรียนในตัวจังหวัด หรือแม้กระทั่งโรงเรียนต่างจังหวัดไปเลย ไม่เข้าเรียนที่โรงเรียนในชุมชน<sup>5</sup> ทำให้คนรุ่นใหม่ที่สามารถศึกษาไม่ค่อยกลับมาใช้ชีวิตและประกอบอาชีพอยู่ในชุมชนของตนเอง เพราะพวกเขามีแรงปรารถนาที่จะทำให้ชีวิตความเป็นอยู่ของตนเองดีขึ้น จนบางครั้งบอกรักต้องละทิ้งบ้านเรือนเอาไว้ และย้ายไปอยู่ตามต่างจังหวัดกันทั้งครอบครัว เพื่อแสวงหาความสุขและก๊อปปี้จ้ายต่าง ๆ ยิ่งเมืองหลวง พวกเขาเหล่านั้นจะกลับมายังชุมชนก็ต่อเมื่อช่วงเทศกาลสำคัญ ๆ เช่น วันปีใหม่ วันสงกรานต์ เท่านั้น

### การผสมผสานความเป็นชุมชนไทยอีสานกับชุมชนอื่น ๆ

เมื่อการอพยพเข้ามาของชุมชนไทยอีสานท่ามกลางความหลากหลายของกลุ่มชาติพันธุ์ในพื้นที่ซึ่งในเวลานั้นเจ้าของพื้นที่คือคนไทยพื้นเมือง จึงมีการผสมผสานวัฒนธรรมเกิดขึ้น นั่นคือเมื่อชุมชนไทยพื้นเมืองอยู่ร่วมกับชุมชนไทยอีสาน ชุมชนไทยพื้นเมืองก็รับเอาวัฒนธรรมบางอย่างมาปฏิบัติ การผสมผสานจึงเกิดขึ้น อย่างเช่น คนไทยพื้นเมืองรับเอาวัฒนธรรมการกินปลาร้าของคนไทยอีสานมาประยุกต์ใช้ในวิถีชีวิตประจำวัน ก็เท่ากับนำเอาวัฒนธรรมของคนไทยอีสานดังกล่าวมาปฏิบัติจนกลายเป็นส่วนหนึ่งของพฤติกรรมที่ทำตามปกติในชีวิตประจำวัน

กรณีหนึ่งที่น่าสนใจก็คือในเรื่องของพิธีกรรมงานศพของคนไทยอีสาน ก็มีการปรับเปลี่ยนให้เข้ากับวัฒนธรรมคนไทยพื้นเมือง ซึ่งสอดคล้องกับงานของวสันต์ สรรพสุข (2553) ที่ได้ศึกษาชุมชนไทยอีสานที่อพยพในภาคเหนือ กรณีศึกษาหมู่บ้านสันทรายงาม ตำบลสันทรายงาม อำเภอเทิง จังหวัดเชียงราย พิธีกรรมงานศพก็ถูกปรับเปลี่ยนให้เข้ากับวัฒนธรรมคนไทยพื้นเมือง ซึ่งแต่เดิมนั้นคนไทยอีสานเมื่อมีพิธีศพก็จะไม่มีการสร้าง “เฮือนตาน”<sup>6</sup> หรือ “ตานเฮือนน้อย” แต่ปัจจุบันในชุมชนคนไทยอีสานก็ล้วนแล้วแต่จะสร้างเฮือนตาน เพื่ออุทิศให้แก่ผู้ที่ตายไปแล้ว

หรืออีกกรณีหนึ่งในเรื่องของการประกอบพิธีกรรมงานศพของคนในชุมชนม้ง ที่มีประเพณีการประกอบพิธีกรรมที่ไม่เหมือนกับวัฒนธรรมของคนไทยพื้นเมืองและคนไทยอีสาน เพราะพิธีกรรมของคนในชุมชนม้งและชุมชนเมี่ยน (เย้า) เมื่อมีคนเสียชีวิต ทางญาติพี่น้องก็จะช่วยกันอาบน้ำศพและแต่งศพให้เป็นที่เรียบร้อย หลังจากนั้นก็ยกศพไปวางไว้บนแคร่ โดยจะวางไว้ใต้หิ้งบูชาสีกั้งซึ่งขนานไปกับฝาบ้านบริเวณที่แขวนหิ้งผี ซึ่งไม่มีการใส่โลงศพเหมือนคนไทยอีสานและคนไทยพื้นเมือง หลังจากนั้นจะตั้งศพไว้บนแคร่ 4-7 วัน เพื่อประกอบพิธีและรอลูกหลานที่อยู่ห่างไกลกลับมาร่วมงาน โดยจะใช้วิธีการฝังซึ่งจะแห่ขบวนไปยังบนดอยสูงท้ายหมู่บ้านแล้วฝังไว้ในบริเวณใกล้เคียงกับญาติที่เสียชีวิตไปก่อนหน้านั้น

<sup>5</sup> โรงเรียนบ้านร่องสำน ซึ่งเป็นโรงเรียนขยายโอกาสทางการศึกษา ตั้งอยู่ในเขตพื้นที่หมู่บ้านทุ่งรวงทอง หมู่ที่ 12 ตำบลร่มเย็น อำเภอเชียงคำ จังหวัดพะเยา

<sup>6</sup> “เฮือนตาน” หรือ “ตานเฮือนน้อย” เป็นการทำบุญอุทิศให้แก่ผู้ที่ล่วงลับไปแล้ว โดยการสร้างบ้านจำลองหลังเล็ก ๆ ไปให้เป็นความเชื่อของคนไทยภาคเหนือที่กลัวว่าคนเมื่อตายไปแล้วอาจจะตกทุกข์ได้ยาก อดอยากหรือได้รับทุกข์เวทนาดังนั้นญาติพี่น้อง หรือบิดามารดา จึงได้ทำบุญโดยการตานเฮือนน้อยไปให้ ถ้าไม่ตานเฮือนน้อยก็จะทำบุญอุทิศให้โดยการตานขันข้าว คืออาหารคาวหวาน 1 สำรับก็ได้



แต่ปัจจุบันชุมชนม้งและชุมชนเมี่ยน (เย้า) ก็รับเอาวัฒนธรรมจากทางชุมชนไทยอีสานและชุมชนไทยพื้นเมือง โดยการจัดสรรที่ดินไว้เป็นสุสานของหมู่บ้านเพื่อใช้ในการประกอบพิธีกรรมงานศพและฝังศพไว้ที่สุสานหมู่บ้าน

จะเห็นได้ว่า กระบวนการผสมผสานทางวัฒนธรรมไม่ใช่เรื่องง่ายตายเสมอไป บางวัฒนธรรมอาจจะถ่ายทอดและรับง่ายกว่าวัฒนธรรมอื่น หรือบางวัฒนธรรมอาจจะต่อต้านก็ได้ อย่างไรก็ตาม การผสมผสานทางวัฒนธรรมมักจะเกิดขึ้นเมื่อสมาชิกของวัฒนธรรมหนึ่งเกิดติดต่อกับสมาชิกของอีกวัฒนธรรมหนึ่งเป็นเวลานาน อย่างเช่นกรณีที่ยกตัวอย่างของความเชื่อในการประกอบพิธีกรรมงานศพของคนไทยอีสานที่รับเอาประเพณีวัฒนธรรมการประกอบพิธีกรรมงานศพของคนไทยพื้นเมืองในเรื่องการทานเอนน้อยให้กับผู้เสียชีวิตไปแล้ว ด้วยความเชื่อที่ว่าผู้ที่เสียชีวิตไปแล้วจะได้มีที่อยู่อาศัย ซึ่งโดยทั่วไปบางกรณีเราจะรับเอาวัฒนธรรมของวัฒนธรรมอื่น ๆ มาจากการถูกรวมสั่งสอน แต่ในกรณีที่เกิดขึ้นนี้ คนไทยอีสานรับเอาวัฒนธรรมจากคนไทยพื้นเมืองโดยมาจากการติดต่อกันหรือเรียกว่าความสัมพันธ์ทางสังคม ที่มาจากการเดินทางอพยพย้ายถิ่นมาตั้งถิ่นฐานในที่ซึ่งมีวัฒนธรรมหลักอาศัยอยู่ก่อนหน้านั้นแล้ว ซึ่งชุมชนไทยอีสานถือว่าเป็นวัฒนธรรมรอง จึงทำให้เกิดการปรับเปลี่ยนวัฒนธรรมและวิถีชีวิตของคนไทยอีสานตามมา

ซึ่งในทางสังคมวิทยา การผสมผสานทางวัฒนธรรม หรือการผสมกลมกลืนทางวัฒนธรรม (Cultural Assimilation) มักจะเป็นคำที่ใช้กับชนอพยพเข้าไปตั้งถิ่นฐานในดินแดนใหม่ เช่นกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ที่อพยพเข้ามาตั้งถิ่นฐานในภาคเหนือ ประเพณีใหม่ และทัศนคติก็จะได้รับจากการติดต่อและการสนทนาปราศรัย แต่การรับวัฒนธรรมใหม่ไม่ได้เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นทางเดียว ชนอพยพแต่ละกลุ่มต่างก็มีส่วนในการนำวัฒนธรรมของตนเองเข้ามาผสมผสานกับวัฒนธรรมในสังคมใหม่ด้วย “การผสมผสาน” มักจะเป็นกระบวนการที่ค่อยเป็นค่อยไปและมากขึ้นตามแต่สถานการณ์ การผสมผสานที่สมบูรณ์เกิดขึ้นเมื่อสังคมไม่อาจจะแยกแยะระหว่างผู้ตั้งถิ่นฐานอยู่เดิมและผู้เข้ามาใหม่ได้ (Julius Drachler, 1920)

### การคงความเป็นอัตลักษณ์ของชุมชนไทยอีสาน

คำว่า “อัตลักษณ์”<sup>7</sup> ไม่มีบันทึกไว้ในพจนานุกรม แต่ว่ามีตำราหลายเล่มที่ให้ความหมายคำว่า “อัตลักษณ์” ไว้ว่าหมายถึง คุณลักษณะเฉพาะตัว ซึ่งเป็นตัวบ่งชี้ของลักษณะเฉพาะของบุคคล สังคม ชุมชน หรือประเทศนั้น ๆ เช่น เชื้อชาติ ภาษา วัฒนธรรมท้องถิ่น และศาสนา ฯลฯ ซึ่งมีคุณลักษณะที่ไม่ทั่วไปหรือสากลกับสังคมอื่น ๆ พูด่าง ๆ คือลักษณะที่ไม่เหมือนกับของคนอื่น ๆ

คนไทยอีสานเมื่ออพยพย้ายถิ่นไปตั้งรกรากที่ไหนก็ย่อมคงความเป็นอัตลักษณ์ซึ่งวัฒนธรรมของตนเอง ถึงแม้จะอยู่ท่ามกลางสังคมพหุวัฒนธรรมที่มีความหลากหลายชาติพันธุ์ก็ตาม ซึ่งอัตลักษณ์ของชาวไทยอีสานคือสิ่งที่บ่งบอกความเป็นชาวไทยอีสานได้อย่างชัดเจน ไม่ว่าจะเป็นเรื่องของภาษาพูด การแต่งกาย ศิลปวัฒนธรรมและประเพณี เราจะเห็นว่าชาวไทยอีสานมีการดำเนินชีวิตประจำวันแบบพึ่งพาตนเอง มีวิถีชีวิตแบบเรียบง่าย ในเรื่องการแต่งกายของฝ่ายชายคนไทยอีสานก็มักนิยมนุ่งโสร่งหรือกางเกงขาก๊วย ใส่เสื้อคอกลม ใช้ผ้าขาวม้าคาดเอว ส่วนฝ่ายหญิงก็นิยมนุ่งผ้าซิ่น ใส่เสื้อคอกลมแขนยาว ถือว่าเป็น

<sup>7</sup> “อัตลักษณ์” มาจากภาษาบาลีว่า อุตต+ลักษณะ โดยที่ “อุตต” มีความหมายว่า ตัวตนของตน ส่วน “ลักษณะ” หมายถึง สมบัติเฉพาะตัว หากมองเพียงแค่ว่า “อัตลักษณ์” จึงเหมาะจะนำมาใช้หมายถึงลักษณะเฉพาะตัวของสิ่งใดสิ่งหนึ่งมากกว่า (ฉลาดชาย รมิวตานนท์, 2542)

เอกลักษณ์ประจำตัวของชาวไทยอีสานโดยเฉพาะ ส่วนในเรื่องของการประกอบอาหาร ชาวไทยอีสานเอง ก็จะใช้วัตถุดิบที่ได้จากท้องถิ่นของตนเอง อย่างเช่น เห็ด หน่อไม้ หรือผักหวานจากป่ารอบๆ ชุมชน กุ้ง หอย ปู ปลา จากแม่น้ำในชุมชน หรือแม้แต่เบ็ด ไก่ จากการเลี้ยงไว้ได้หมู่บ้าน ที่สำคัญชาวไทยอีสาน จะให้ความสำคัญในเรื่องของรสชาติอาหารเป็นอย่างมาก อาหารที่นิยมรับประทานกันจะต้องปรุงรสให้เผ็ด และต้องมีปลาร้าเป็นเครื่องปรุงประกอบด้วยทุกเมนู อย่างเช่น ส้มตำ รับประทานกับข้าวเหนียวซึ่งเป็นอาหารหลักของชาวไทยอีสาน ในเรื่องของวิถีชีวิตของผู้หญิงในแต่ละครัวเรือนที่พบเห็นก็จะเป็นการทอผ้าไหม ที่มีลวดลายเป็นเอกลักษณ์ของชาวไทยอีสาน มีการปลูกหม่อนเลี้ยงไหมเพื่อนำเส้นไหมมาถักทอผ้าขึ้น เพื่อสวมใส่และจำหน่ายเพื่อสร้างรายได้ให้กับครอบครัว สิ่งที่เป็นอัตลักษณ์เฉพาะของชาวไทยอีสาน อีกอย่างหนึ่งนั่นก็คือการละเล่นและเครื่องดนตรีของชาวไทยอีสาน ส่วนใหญ่ก็จะเน้นการละเล่นที่มีจังหวะ ครึกครื้น สนุกสนาน อย่างเช่นหมอลำ และศิลปะการรำฟ้อนที่เรียกกันว่า “เซิ้ง”<sup>8</sup>

เมื่อย้อนกลับไปพูดถึงอัตลักษณ์เฉพาะทางด้านภาษา ชาวไทยอีสานบ้านร่องสำนมักจะใช้ภาษาอีสาน เป็นภาษาหลักที่ใช้พูดกันในท้องถิ่น พ่อแม่จะใช้ภาษาอีสานพูดกับลูกหลานของตนเองตั้งแต่ลูกหลาน เริ่มหัดพูดได้ เพราะถือว่าเป็นการสอนไม่ให้ลูกหลานลืมรากเหง้าและความเป็นคนอีสานของตนเอง แต่เมื่อ ชาวไทยอีสานออกนอกชุมชนเพื่อทำการติดต่อกับทางชุมชนอื่น ๆ ไม่ว่าจะเป็นชุมชนไทยพื้นเมือง ชุมชนม้ง ชุมชนเมี่ยน (เย้า) และชุมชนไทยลื้อ ชาวไทยอีสานก็จะใช้ภาษาพื้นเมือง หรือ “คำเมือง”<sup>9</sup> ของเจ้าของพื้นที่ ที่อยู่มาก่อนหน้านั้นก็คือชาวไทยพื้นเมือง จึงต้องพูดคำเมืองเป็นภาษาในการติดต่อกับคนภายนอกชุมชน โดยไม่พูดคำภาษาอีสานนอกชุมชนเลย

หรือแม้แต่เด็กในชุมชนไทยอีสานเองก็ตาม เมื่อไปโรงเรียนก็จะไม่พูดภาษาอีสานในโรงเรียน แต่จะพูดคำเมืองหรือพูดภาษาไทยกลางกับเพื่อนและครู แม้กระทั่งเพื่อนด้วยตัวเองที่เป็นคนไทยอีสาน ก็จะไม่ใช้ภาษาอีสานพูดคุยกันในโรงเรียน แต่เมื่อกลับเข้ามาอยู่ภายในสภาพแวดล้อมชุมชนของตัวเอง เด็กก็จะใช้ภาษาอีสานเป็นหลักดังเดิม ไม่เพียงแต่ชาวไทยอีสานเองเท่านั้นที่พูดคำเมือง แต่กลุ่มชาติพันธุ์ ม้ง เมี่ยน (เย้า) เองก็ใช้คำเมืองในการติดต่อสื่อสารกันภายในโรงเรียนและภายนอกชุมชนของตนเอง นั้นแสดงให้เห็นถึงว่าท่ามกลางความหลากหลายทางด้านวัฒนธรรมภาษาพูด วิถีชีวิตของชาวไทยอีสาน ชาวม้ง ชาวเมี่ยน (เย้า) มีการปรับเปลี่ยนให้เข้ากับวัฒนธรรมของชาวไทยพื้นเมืองอยู่เสมอ แต่ถึงอย่างไร ชาวไทยอีสานเอง หรือชาวม้ง ชาวเมี่ยน (เย้า) ก็ไม่ละทิ้งความเป็นตัวตนของตนเองให้สูญหายไป ยังพยายาม ที่จะรักษา ปรับปรุงเปลี่ยนแปลง และผสมผสานให้เข้ากับวัฒนธรรมของกลุ่มอื่น ๆ เพื่อไม่ให้เกิดความแตกต่างมากจนเกินไปนักในการอยู่ร่วมกันในสังคมพหุวัฒนธรรม

ในด้านประเพณีของชาวไทยอีสาน จะมีความหลากหลายและมีความเป็นเอกลักษณ์เฉพาะตัว ท่ามกลางความหลากหลายทางวัฒนธรรม ประเพณีส่วนใหญ่ของชาวไทยอีสานจะเกิดขึ้นจากความเชื่อ ค่านิยม และสิ่งที่มีอิทธิพลต่อการดำรงชีวิตและการประกอบอาชีพของคนในท้องถิ่น และอิทธิพลของศาสนา ที่มีต่อคนในท้องถิ่นเป็นหลัก ประเพณีต่าง ๆ ถูกจัดขึ้นเพื่อให้เกิดขวัญกำลังใจในการประกอบอาชีพ

<sup>8</sup> “เซิ้ง” หมายถึง ศิลปะการแสดงของภาคอีสาน ลีลาจังหวะการรำเร็ว การแต่งกายแบบพื้นเมืองอีสานและเพลง ที่ใช้ประกอบเป็นเพลงสนุกสนาน ส่วนใหญ่ใช้ในขบวนแห่ต่าง ๆ เช่น แห่บั้งไฟ

<sup>9</sup> “คำเมือง” หรือชื่ออย่างเป็นทางการว่า ภาษาถิ่นภาคพายัพ เป็นภาษาถิ่นของชาวไทยวนทางภาคเหนือตอนบน ของประเทศไทย ซึ่งเป็นอาณาจักรล้านนาเดิม ได้แก่ เชียงใหม่ เชียงราย อุดรดิตต์ แพร่ น่าน แม่ฮ่องสอน ลำพูน ลำปาง พะเยา



และเพื่อถ่ายทอดแนวความคิด ค่านิยมที่มีอยู่ในท้องถิ่นนั้น อย่างเช่นประเพณีประจำของชาวไทยอีสานที่เรียกกันว่า “ฮีตสิบสองคองสิบสี่” ซึ่งคำว่า “ฮีตสิบสอง”<sup>10</sup> มาจากคำ 2 คำ คือคำว่า “ฮีต” กับคำว่า “สิบสอง” โดยคำว่าฮีตมาจากคำว่า “จารีต” หมายถึงสิ่งที่ปฏิบัติสืบต่อกันมาจนกลายเป็นประเพณีที่ดั่งาม ชาวไทยอีสานเรียกว่า “จาฮีต” หรือ “ฮีต” ส่วนคำว่า “สิบสอง” หมายถึงเดือนทั้ง 12 เดือนในหนึ่งปี ดังนั้นคำว่า “ฮีตสิบสอง” จึงหมายถึง ประเพณีที่ประชาชนชาวไทยอีสานได้ปฏิบัติสืบต่อกันมาในโอกาสต่าง ๆ ทั้งสิบสองเดือนในแต่ละปี ประเพณีทั้งสิบสองเดือนที่ชาวไทยอีสานถือปฏิบัติกันมานั้นล้วนเป็นประเพณีที่ส่งเสริมให้คนในชุมชนได้ออกมาร่วมกิจกรรมพบปะสังสรรค์กัน เพื่อความสนุกสนานรื่นเริงและเพื่อความสามัคคีมีความรักใคร่กันของคนในท้องถิ่น ซึ่งเป็นการสืบทอดสิ่งที่ดั่งามมาจนถึงปัจจุบัน ประเพณีของชาวไทยอีสานบ้านร่องสำน ตำบลร่มเย็น ส่วนใหญ่จะมีเอกลักษณ์แตกต่างจากประเพณีอื่น ๆ ของกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ในตำบลเดียวกัน (ชนิษฐา ช่องงาม, 2554)

ส่วนคำว่า “คองสิบสี่” หมายถึง ธรรมเนียม 14 อย่าง เป็นกรอบหรือแนวทางที่ใช้ปฏิบัติระหว่างกันของผู้ปกครองกับผู้ใต้ปกครอง พระสงฆ์ และระหว่างบุคคลทั่วไป เพื่อความสงบสุขร่มเย็นของชุมชนและบ้านเมือง คองสิบสี่มีหลายแบบหลายประเภท พอจะยกตัวอย่างได้ดังนี้คือ คองสิบสี่แบบที่ 1 กล่าวถึงผู้เกี่ยวข้องกับครอบครัวในสังคมตลอดจนผู้มีหน้าที่ปกครองบ้านเมือง คองสิบสี่แบบที่ 2 กล่าวถึงหลักการที่พระมหากษัตริย์ทรงปฏิบัติในการปกครองบ้านเมือง และข้อที่ประชาชนควรปฏิบัติต่อพระมหากษัตริย์และจารีตประเพณีที่พึงปฏิบัติให้บ้านเมืองสงบสุข คองสิบสี่แบบที่ 3 กล่าวถึงธรรมที่พระราชพิงยึดถือปฏิบัติ และเน้นหนักให้ประชาชนปฏิบัติตามจารีตประเพณี และข้อที่คนในครอบครัวพึงปฏิบัติต่อกันและคองสิบสี่แบบที่ 4 กล่าวถึงไปในแนวทางฮีตบ้านคองเมือง คือการดำเนินการปกครองบ้านเมืองเพื่อให้บ้านเมืองอยู่เป็นสุขและปฏิบัติตามประเพณีคองสิบสี่ (ชนิษฐา ช่องงาม, 2554)

ดังนั้นจะเห็นได้ว่าความเป็นชาวไทยอีสานไม่ว่าจะอพยพย้ายถิ่นไปอยู่ที่แห่งใด ก็ไม่สามารถที่จะละทิ้งความเป็นตัวตนของคนไทยอีสานไปได้เลย และยังคงที่จะประพฤติปฏิบัติสืบทอดประเพณีวัฒนธรรมอันดีงามของตนเองให้คงอยู่และสืบทอดต่อ ๆ ไปยังคนรุ่นใหม่ในชุมชนไทยอีสาน แม้กระทั่งในเรื่องของการแต่งกาย ผู้เฒ่าผู้แก่ในชุมชนไทยอีสานบ้านร่องสำนจะนิยมนุ่งผ้าซิ่นที่ทอด้วยตัวเองไปวัดในวันพระอยู่เป็นประจำ โดยผ้าซิ่นที่ทอก็มาจากที่ชาวไทยอีสานปลูกหม่อนเลี้ยงไหมเพื่อนำเส้นด้ายมาใช้ในการทอผ้า<sup>11</sup> ชาวไทยอีสานถือว่าเป็นกิจกรรมยามว่างหลังจากฤดูการทำนาหรือว่างจากงานประจำอื่น ๆ จะสังเกตได้จากใต้ถุนบ้านของแต่ละบ้านจะกางหูกทอผ้ากันแทบทุกบ้าน โดยผู้หญิงในวัยกลางคนและผู้สูงอายุเป็นส่วนใหญ่ที่ยังคงสืบทอดกันมาจากบรรพบุรุษ โดยผ่านการจดจำและปฏิบัติตั้งแต่วัยเด็ก จึงทำให้เขามีความรู้ในเรื่องลวดลายของผ้า สีเส้นของผ้า การย้อมสีและการทอที่สวยงาม โดยส่วนใหญ่แล้วผ้าที่ทอด้วยมือของชาวไทยอีสานจะนำไปใช้ตัดเย็บทำเป็นเครื่องนุ่งห่ม เช่น ผ้าซิ่น เสื้อ หรือแม้แต่ทำเป็นหมอน ที่นอน ผ้าห่ม ที่สำคัญในการทอผ้าในแต่ละครั้งยังเป็นการเตรียมผ้าสำหรับการแต่งงานสำหรับผู้หญิงและผู้ชายในวันพิธีแต่งงาน

<sup>10</sup> “ฮีตสิบสอง” เดือนอ้าย (เดือนเจียง)-บุญข้าวกรรม เดือนยี่-บุญคุณลาน เดือนสาม-บุญข้าวจี เดือนสี่-บุญเพว เดือนห้า-บุญสงกรานต์ เดือนหก-บุญบั้งไฟ เดือนเจ็ด-บุญซำชะ เดือนแปด-บุญเข้าพรรษา เดือนเก้า-บุญข้าวประดับดิน เดือนสิบ-บุญข้าวสาก เดือนสิบเอ็ด-บุญออกพรรษา เดือนสิบสอง-บุญกฐิน

<sup>11</sup> การทอผ้าจำแนกออกเป็น 2 ชนิด คือ 1) ผ้าทอสำหรับใช้ในชีวิตประจำวัน จะเป็นผ้าพื้นไม่มีลวดลาย เพราะต้องการความทนทานจึงทอด้วยฝ้ายย้อมสีตามต้องการ และ 2) ผ้าทอสำหรับโอกาสพิเศษ เช่น ใช้ในงานบุญประเพณีต่าง ๆ งานแต่งงาน งานพ้อนรำ ผ้าที่ทอจึงมักมีลวดลายที่สวยงามวิจิตรพิสดาร มีหลากหลายสีเส้น

อีกด้วย ซึ่งส่วนใหญ่ผู้ที่ทำการทอผ้าเตรียมไว้ใช้ในงานแต่งงานก็จะเป็นแม่ทางฝ่ายผู้หญิงเสียมากกว่า ซึ่งเขาจะเตรียมผ้าไว้ให้ทั้งลูกสาวของตนเองและรวมถึงตัวของผู้ชายบ้านอื่นที่จะมาแต่งงานกับลูกสาวของตน

### การอยู่ร่วมกันของชุมชนไทยอีสานในสังคมพหุวัฒนธรรม

สังคมพหุวัฒนธรรม หรือคำภาษาอังกฤษเรียกว่า Multicultural Society หมายถึงสังคมที่มีวัฒนธรรมที่หลากหลายซึ่งจะตรงกันข้ามกับสังคมวัฒนธรรมเดียว (Monocultural Society) อย่างเช่นสังคมตำบลร่มเย็น ถือเป็นสังคมหลากหลายเพราะประกอบไปด้วย ชาวไทยอีสาน ชาวไทยพื้นเมือง ชาวไทลื้อ ชาวเขาเผ่าม้ง และชาวเขาเผ่าเมี่ยน (เย้า) อาศัยอยู่ในสังคมเดียวกัน

สังคมพหุวัฒนธรรมจึงหมายถึงกลุ่มคนที่มีความหลากหลายทั้งเชื้อชาติ เผ่าพันธุ์ วิถีชีวิต ความเชื่อ ศาสนา และประเพณีปฏิบัติที่มีความแตกต่างกัน เนื่องมาจากกระบวนการคิดและสัญลัษณ์ที่เกิดจากการสร้างของวัฒนธรรม ปัจจัยทางศาสนา เชื้อชาติ อายุ เพศ ชนชั้นทางสังคมและการศึกษาซึ่งเป็นตัวกำหนดให้บุคคลมีความคิดความเชื่อ ความรู้สึก และการกระทำในลักษณะที่แตกต่างกัน โดยเฉพาะอย่างยิ่งในตำบลร่มเย็น อำเภอเชียงคำ จังหวัดพะเยา ประชากรในแต่ละชุมชนจะมีการปฏิสัมพันธ์กันในด้านสังคมมากขึ้น จึงมีความจำเป็นที่สมาชิกในชุมชนจะต้องเรียนรู้ถึงระเบียบแบบแผนที่ควรประพฤติปฏิบัติหรือควรละเว้น ตามมารยาทของกันและกันในแต่ละชุมชน เพื่อหลีกเลี่ยงความขัดแย้งที่จะเกิดขึ้นและนำมาซึ่งความสงบเรียบร้อยของการอยู่ร่วมกันท่ามกลางความหลากหลายทั้งเชื้อชาติ เผ่าพันธุ์ วิถีชีวิต ความเชื่อ ศาสนา และประเพณี ซึ่งเราไม่อาจจะปฏิเสธได้เลยว่า มนุษย์เป็นสัตว์สังคมที่จำเป็นต้องอยู่ร่วมกันเป็นกลุ่ม ดังนั้นในแต่ละสังคมชุมชนจึงต้องมีกำหนดให้มีระเบียบแบบแผนในการประพฤติและปฏิบัติต่อกันระหว่างคนในชุมชนด้วยกันและคนต่างชุมชน เพื่อให้สามารถอยู่ร่วมกันได้อย่างสงบเรียบร้อยและสวยงาม เป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน

การศึกษาการอยู่ร่วมกันของชุมชนไทยอีสานในสังคมพหุวัฒนธรรม กรณีศึกษาหมู่บ้านร่องสำน หมู่ที่ 8 และหมู่ที่ 20 ตำบลร่มเย็น อำเภอเชียงคำ จังหวัดพะเยา ผู้เขียนเองมีคำถามในการศึกษาว่า *"อะไรคือปัจจัยสำคัญที่ทำให้กลุ่มชาติพันธุ์ คือ ม้ง เมี่ยน (เย้า) ไทยเหนือ ไทลื้อ และไทยอีสาน สามารถอยู่ร่วมกันได้อย่างปกติสุข"* เพราะที่ผ่านมาในช่วงปี พ.ศ. 2540 ได้เกิดการระบาดของยาเสพติดในพื้นที่ตำบลร่มเย็น อย่างหนัก ทำให้เกิดการทำลายบรรยากาศสันติภาพในสังคมพหุวัฒนธรรมแห่งนี้ ทำให้ผู้คนในชุมชนและนอกชุมชนต่างมีความหวาดระแวงซึ่งกันและกัน ซึ่งปัญหาดังกล่าวยืดเยื้อเรื่อยมาเป็นเวลาหลายปี

การจัดการกับปัญหาเรื่องยาเสพติดที่แพร่ระบาดเข้ามายังพื้นที่ตำบลร่มเย็นดังกล่าว ท่ามกลางสังคมพหุวัฒนธรรมที่มีกลุ่มชาติพันธุ์อาศัยอยู่เป็นจำนวนมาก ไม่ว่าจะเป็น ม้ง, เมี่ยน (เย้า), ไทยเหนือ, ไทลื้อ และไทยอีสาน ต่างก็หาแนวทางแก้ไขและป้องกัน เพื่อรักษาความสัมพันธ์ระหว่างชุมชนต่าง ๆ โดยการให้ความร่วมมือกันของคนในชุมชนและต่างชุมชน ในช่วงปี พ.ศ. 2540 การระบาดของยาเสพติดในพื้นที่ตำบลร่มเย็นอย่างหนักนั้น ผู้คนในตำบลร่มเย็นไม่ว่าจะเป็นผู้นำชุมชน ชาวบ้าน หรือตลอดจนหน่วยงานที่เกี่ยวข้องหันหน้ามาให้ความร่วมมือช่วยกันหาแนวทางป้องกันยาเสพติด และการรักษาความสัมพันธ์ระหว่างชุมชนต่าง ๆ ให้กลับมาเป็นเหมือนเดิมดังเช่นในอดีตอีกครั้ง โดยผู้นำของแต่ละชุมชนมีส่วนช่วยสนับสนุนร่วมกับสถานศึกษา โรงพยาบาลชุมชน และหน่วยงานภาครัฐ จนนำมาซึ่งการพัฒนาหมู่บ้านต่อต้านยาเสพติด และทำให้ชุมชนในตำบลร่มเย็นกลับมาเข้มแข็ง ชุมชนต่าง ๆ มีความสัมพันธ์อันดีต่อกัน

และเกาะเกี่ยวกันของชุมชนต่าง ๆ ทั้งที่เป็นมิติทางวัฒนธรรม อำนาจและผลประโยชน์ที่ทุก ๆ ชุมชน จะได้รับร่วมกัน

แน่นอนว่าการอยู่ร่วมกันท่ามกลางความหลากหลายในสังคมพหุวัฒนธรรมย่อมเกิดปัญหาต่าง ๆ ตามมาไม่มากก็น้อย อย่างกรณีชุมชนไทยอีสาน บ้านร่องสำน ตำบลร่มเย็น อำเภอเชียงคำ จังหวัดพะเยา กับชุมชนไทยพื้นเมือง ชุมชนไทยลื้อ ชุมชนเมี่ยน (เย้า) และชุมชนม้ง ที่เกิดขึ้นระหว่างสามกลุ่มชาติพันธุ์นี้ อาทิเช่น เรื่องของบทบาทคนในชุมชนแต่ละชุมชนในการที่จะเข้ามามีส่วนร่วมพัฒนาตำบลร่มเย็น ในอดีต ไม่ว่าจะโรงเรียน โรงพยาบาลชุมชน (สถานีอนามัย) ล้วนแล้วแต่ตั้งอยู่ในเขตพื้นที่ของชุมชนไทยพื้นเมือง (บ้านทุ่งรวงทอง หมู่ที่ 12) ทั้งสิ้น ปัญหาภายในสถานศึกษาก็คือ กรรมการโรงเรียนล้วนเป็นผู้นำในชุมชนไทยพื้นเมือง ไม่มีผู้นำในชุมชนไทยอีสานหรือชุมชนอื่น ๆ เข้ามามีส่วนร่วมในการเป็นคณะกรรมการโรงเรียน จึงทำให้เกิดข้อถกเถียงต่าง ๆ นานามากมายถึงความไม่เท่าเทียมกันในพัฒนาโรงเรียน ครูที่มาสอน ในโรงเรียนก็ล้วนแล้วแต่เป็นคนไทยพื้นเมืองในพื้นที่และก็เป็นครูจากต่างถิ่นที่เป็นคนไทยพื้นเมืองเป็นส่วนใหญ่ ไม่มีครูที่เป็นคนในชุมชนไทยอีสาน ชุมชนม้ง หรือชุมชนเมี่ยน (เย้า) เข้ามามีบทบาทในการสอนภายใน โรงเรียนเลย จนทุก ๆ หน่วยงานที่เกี่ยวข้องก็เริ่มมีข้อตกลงหารือร่วมกันเพื่อแก้ปัญหาความเหลื่อมล้ำ ดังกล่าวที่เกิดขึ้น จึงให้มีการจัดตั้งคณะกรรมการโรงเรียนโดยมาจากคนในชุมชนไทยอีสาน ชุมชนไทยพื้นเมือง และชุมชนม้ง เข้ามามีบทบาทในการพัฒนาโรงเรียน พัฒนาตำบลร่วมกัน แต่ถึงอย่างไรก็ตาม การกดทับ ทางวัฒนธรรมหลักที่ต่อวัฒนธรรมรองก็ยังคงเป็นปัญหายืดเยื้อมาจนถึงปัจจุบัน ไม่ว่าจะเป็นในเรื่องของการให้นักเรียนแต่งกายชุดพื้นเมืองทุกวันศุกร์มาโรงเรียน เพราะภายในโรงเรียนมีหลายกลุ่มชาติพันธุ์ แต่ให้นักเรียนแต่งชุดพื้นเมืองที่ทางโรงเรียนกำหนดเป็นชุดของคนไทยพื้นเมืองเท่านั้น ทำให้กลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ไม่สามารถแต่งชุดประจำชาติพันธุ์ของตนเองมาโรงเรียนได้ ในเรื่องของภาษาก็เช่นกัน นักเรียนทุกคน ถูกห้ามใช้ภาษาแม่ที่เป็นภาษาถิ่นของตนเองในโรงเรียน เพราะครูและเพื่อนจะฟังไม่รู้เรื่องและไม่เข้าใจ ทำให้นักเรียนทุกคนไม่ว่าจะกลุ่มชาติพันธุ์อะไรเมื่อเข้ามาอยู่ภายในโรงเรียนก็ต้องใช้ภาษาไทยกลาง และภาษาคำเมืองของคนไทยพื้นเมืองเป็นหลักในการติดต่อสื่อสารกัน นักเรียนจะสามารถใช้ภาษาถิ่นของตนเองได้ก็ต่อเมื่ออยู่ภายนอกโรงเรียนหรืออยู่ภายในชุมชนของตนเองเท่านั้น

ไม่เพียงแต่ในเรื่องของภาษาที่เป็นปัญหาในโรงเรียนพหุวัฒนธรรมเท่านั้น การให้นักเรียนสวมชุด หน้าเสาธงตอนเช้าทุกเช้าก็ถือว่าการขัดต่อศาสนาอื่น เช่น นักเรียนไทยอีสานที่นับถือศาสนาคริสต์ ชาวเขาเผ่าม้งที่นับถือศาสนาคริสต์ เป็นต้น ปัญหาเหล่านี้ล้วนแล้วแต่เป็นปัญหาที่ทางผู้บริหารโรงเรียน ครู และกรรมการโรงเรียนควรให้ความสำคัญและเล็งเห็นถึงความแตกต่างหลากหลายชาติพันธุ์ภายในโรงเรียน พหุวัฒนธรรมมากยิ่งขึ้น เพื่อไม่ให้เกิดความเหลื่อมล้ำทางวัฒนธรรมด้านต่าง ๆ ผู้ที่เกี่ยวข้องถือว่าเป็น ส่วนช่วยให้นักเรียนได้ตระหนักถึงวัฒนธรรมประเพณีของตนและวัฒนธรรมประเพณีของคนอื่น โดยอาจจะผ่านกระบวนการจัดทำหลักสูตรท้องถิ่น ให้นักเรียนได้เรียนรู้เรื่องราวของท้องถิ่น ปลูกฝังให้นักเรียน มีจิตสำนึกความเป็นชุมชนไทยอีสาน ชุมชนม้ง ชุมชนไทยพื้นเมือง สอนให้รู้ถึงความสำคัญของการอยู่ร่วมกัน ในสังคมพหุวัฒนธรรม เพื่อให้เกิดการยอมรับและการเคารพซึ่งกันและกัน ซึ่งสอดคล้องกับงานเขียนของ ประสิทธิ์ ธิปริชา และมุกดาวรรณ ศักดิ์บุญ (2559) ที่ได้กล่าวไว้ว่า "รัฐไทยได้มีนโยบายและการจัดการศึกษา สำหรับชนเผ่าพื้นเมืองในภาคเหนือของประเทศไทยมาเป็นเวลากว่าห้าทศวรรษ โดยการจัดการศึกษานี้ อยู่บนพื้นฐานของวิถีคิดแบบชาตินิยมไทยที่ให้ความสำคัญกับการหลอมรวมผู้คนกลุ่มชาติพันธุ์และ วัฒนธรรมต่าง ๆ ให้กลายเป็นส่วนหนึ่งของชาติ ปฏิบัติการในการจัดการศึกษาของรัฐในระยะที่ผ่านมา

ประสบผลสำเร็จอย่างยิ่ง นั่นคือเยาวชนซึมซับความเป็นไทยด้วยการพยายามปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ให้เป็นไทย ในขณะที่พวกเขาเริ่มสูญเสียความมั่นใจในอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของตนเอง ประการสำคัญคือยังมีช่องว่างในการศึกษาของเยาวชนชนเผ่าพื้นเมือง เมื่อเทียบกับเยาวชนในสังคมกระแสหลัก”

### บทสรุป

นับตั้งแต่ชุมชนไทยอีสานอพยพเข้ามาตั้งถิ่นฐานในหมู่บ้านร่องสำน ตำบลร่มเย็น อำเภอเชียงคำ จังหวัดพะเยา ในปี พ.ศ. 2511 จะเนื่องด้วยเหตุผล 2 ปัจจัยหลัก คือ ปัจจัยด้านสภาพแวดล้อม และปัจจัยด้านเศรษฐกิจ ก็ล้วนแล้วแต่ที่จะต้องการยกฐานะทางเศรษฐกิจ สังคมของตนเองและครอบครัวให้สูงขึ้น เพื่อนำไปสู่การมีชีวิตความเป็นอยู่ที่ดีขึ้น

เมื่อมีการอพยพเข้ามาตั้งถิ่นฐานของชาวไทยอีสาน สิ่งที่ชาวไทยอีสานนำติดตัวตามมามีทั้งการอพยพย้ายถิ่นฐานด้วยนั่นก็คืออัตลักษณ์ของชนชาติพันธุ์ไทยอีสานนั่นเอง ไม่ว่าจะเป็นเรื่องของภาษา ประเพณี วัฒนธรรมและวิถีชีวิตความเป็นอยู่ การอพยพเข้ามาตั้งถิ่นฐานในครั้งนั้นจึงทำให้เกิดการปะทะทางวัฒนธรรมห้าววัฒนธรรมด้วยกัน นั่นก็คือ วัฒนธรรมม้ง วัฒนธรรมเมี่ยน (เย้า) วัฒนธรรมไทลื้อ วัฒนธรรมอีสานกับวัฒนธรรมคนเมือง (ซึ่งวัฒนธรรมคนเมืองเป็นเจ้าของพื้นที่) การปะทะทางวัฒนธรรมที่หลากหลายดังกล่าว จึงต้องหาแนวทางที่จะทำให้เกิดการดำรงชีวิตอยู่ท่ามกลางความหลากหลายทางวัฒนธรรม และการผสมผสานกับวัฒนธรรมอื่น ๆ แต่ยังคงเอกลักษณ์วัฒนธรรมของตนเอาไว้ และไม่สูญเสียความเป็นอัตลักษณ์ของตนเองให้ได้ ทำให้คนไทยอีสานและกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ สามารถอยู่ร่วมกันได้อย่างมีความสุข และยังคงมีปฏิสัมพันธ์อันดีต่อกัน

ซึ่งจากการลงพื้นที่ศึกษาถึงการอยู่ร่วมกันของชุมชนไทยอีสานในสังคมพหุวัฒนธรรมกรณีศึกษาหมู่บ้านร่องสำน ตำบลร่มเย็น อำเภอเชียงคำ จังหวัดพะเยา ในครั้งนี้ ปัญหาอีกเรื่องที่กำลังเป็นปัญหาอยู่ในขณะนี้ในชุมชนไทยอีสาน บ้านร่องสำน นั่นก็คือการเข้ามาตั้งถิ่นฐานของกลุ่มชาติพันธุ์ม้งที่เข้ามาอยู่ในชุมชนไทยอีสานมากขึ้น ในช่วงราว ๆ 5-6 ปีที่ผ่านมา จำนวนประชากรของกลุ่มชาติพันธุ์ม้งเพิ่มมากขึ้น ทำให้เกิดการขยายขยายครอบครัวมาตั้งถิ่นฐานยังพื้นที่หมู่บ้านร่องสำน หมู่ที่ 8 และหมู่ที่ 20 เพิ่มมากขึ้น จนเกิดการปะทะกันทางวัฒนธรรมของสองชุมชน นั่นก็คือชุมชนไทยอีสานและชุมชนม้ง เนื่องด้วยการใช้วิถีชีวิตที่แตกต่างกันของทั้งสองกลุ่มชาติพันธุ์ แต่เนื่องด้วยชุมชนไทยอีสานเป็นชุมชนใหญ่กว่าชุมชนม้งที่อพยพเข้ามาตั้งถิ่นฐานไม่กี่ครอบครัว จึงทำให้วัฒนธรรมคนไทยอีสานซึ่งเป็นเจ้าของพื้นที่ที่ถือว่าเป็นวัฒนธรรมหลัก มีอำนาจเหนือกว่าวัฒนธรรมของชุมชนม้งที่ถือได้ว่าเป็นวัฒนธรรมรอง

ดังนั้นแล้วไม่ว่าชาวไทยอีสานจะอพยพย้ายถิ่นฐานไปอยู่ที่ไหนก็ยังคงความเป็นอัตลักษณ์ของชาวไทยอีสานเอาไว้ได้ดี รวมทั้งชาวไทยอีสานยังคงสร้างจิตสำนึกให้คนในชุมชนไทยอีสานร่วมกันอนุรักษ์และรักษาวัฒนธรรมของชาวไทยอีสานเอาไว้ และถ่ายทอดให้กับอนุชนรุ่นหลังได้ประพอดิปฏิบัติให้เป็นสมบัติของชุมชนไทยอีสานต่อไป ไม่ว่าจะเกิดสถานการณ์ความขัดแย้งใด ๆ ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ในชุมชนใกล้เคียง ทุกชุมชนก็ยังคงมีแรงยึดเหนี่ยวร่วมกันในการแสดงความร่วมมือหาแนวทางการแก้ไขปัญหา โดยไม่ใช้ความรุนแรงในการจัดการกับปัญหาที่เกิดขึ้น แต่เลือกที่จะใช้วิธีแบบสันติ สร้างความสัมพันธ์ระดับบุคคลและระดับสังคม เพื่อที่จะรักษาความสัมพันธ์ทางสังคมและเศรษฐกิจระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ในตำบลร่มเย็น อำเภอเชียงคำ จังหวัดพะเยา ให้มีความเห็นอกเห็นใจกัน พึ่งพาอาศัยกัน ช่วยเหลือซึ่งกันและกัน และเคารพในสิทธิของกันและกัน อันเป็นสิ่งที่นำไปยังสันติสุขในสังคมพหุวัฒนธรรม

### บรรณานุกรม

- ชนิษฐา ช่องงาม. (2554). *ประเพณีท้องถิ่นภาคอีสาน*. สืบค้นเมื่อ 7 มีนาคม 2559 จากเว็บไซต์: <http://www.thainame.net/weblampang/fourthai/page2/Esan.html>
- จารุวรรณ ธรรมวัตร. (2538). *ภูมิปัญญาอีสาน*. มหาสารคาม: นางนวลออฟเซ็ท.
- ฉลาดชาย รมิตานนท์. (2542). *คนกับอัตลักษณ์ 2*. ในเอกสารประกอบการประชุมประจำปีทางมนุษยวิทยา. วันที่ 27-29 มีนาคม 2545 ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร.
- ประสิทธิ์ ลีปรีชา และมุกดาวรรณ ศักดิ์บุญ. (2559). *นโยบายและการจัดการศึกษาของรัฐต่อชนเผ่าพื้นเมืองในภาคเหนือของประเทศไทย*. (บทความทางวิชาการ). ศูนย์ศึกษาชาติพันธุ์และการพัฒนา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- ยงยุทธ บุราสิทธิ์. (2538). *สัมต๋ออีสาน: ปลายทางสุดท้ายของแรงงานอพยพ*. ในการสัมมนาวิชาการ เรื่องคนทั้งบ้าน. นครปฐม: สถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเพื่อพัฒนาชนบท มหาวิทยาลัยมหิดล.
- วสันต์ สรรพสุข. (2553). *ศึกษาชุมชนไทยอีสานที่อพยพในภาคเหนือ กรณีศึกษาหมู่บ้านสันทรายงาม ตำบลสันทรายงาม อำเภอเทิง จังหวัดเชียงราย*. สาขาสังคมศึกษา คณะศึกษาศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- สุเทพ สุนทรเกตุช. (2551). *สังคมวิทยาของหมู่บ้านภาคตะวันออกเฉียงเหนือ*. แผนกวิชาสังคม คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- Julius Drachslor. (1920). *Democracy and Assimilation*. The Blending of Immigrant Heritages in America, Macmillan, 275 pages.

### สัมภาษณ์

- ป่าเขียว (นามสมมติ). ผู้ให้สัมภาษณ์. บ้านร่องสำน หมู่ที่ 8 ตำบลร่มเย็น อำเภอเชียงคำ จังหวัดพะเยา, 5 มีนาคม 2559.
- สิงห์คำ เนตรใหญ่. เลขานุการสภาวัฒนธรรม ตำบลร่มเย็น อำเภอเชียงคำ จังหวัดพะเยา. ผู้ให้สัมภาษณ์. บ้านทุ่งรวงทอง หมู่ที่ 12 ตำบลร่มเย็น อำเภอเชียงคำ จังหวัดพะเยา, 5 มีนาคม 2559.

## การผลิตซ้ำความทรงจำกับการสร้างพื้นที่ทางสังคมของผู้ร่วมพัฒนาชาติไทยชาวภูไท<sup>1</sup>

นิลวดี พรหมพักพิง<sup>2</sup>

มณีมัย ทองอยู่<sup>3</sup>

วิญญู จรรย์พันธ์<sup>4</sup>

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

### บทคัดย่อ

บทความนี้มุ่งทำความเข้าใจการผลิตซ้ำความทรงจำของผู้ร่วมพัฒนาชาติไทยชาวภูไท ซึ่งในอดีตเป็นกลุ่มที่ถูกตีตราว่าเป็นผู้ก่อการร้ายคอมมิวนิสต์ วัตถุประสงค์คือ เพื่อวิเคราะห์ว่ากระบวนการผลิตซ้ำความทรงจำอดีตของผู้ร่วมพัฒนาชาติไทยได้นำมาใช้เพื่อสร้างพื้นที่ทางสังคมได้อย่างไร ผู้วิจัยเลือกหมู่บ้านแห่งหนึ่งของกลุ่มชาติพันธุ์ภูไทในจังหวัดนครพนมเป็นพื้นที่ศึกษา และเก็บรวบรวมข้อมูลโดยวิธีการสัมภาษณ์ การสนทนากลุ่ม การสังเกตแบบมีส่วนร่วมและการสังเกตแบบไม่มีส่วนร่วม จากการศึกษาพบว่าภายใต้กระบวนการพัฒนาของรัฐความทรงจำบาดแผลจากการถูกตีตราว่าเป็นคอมมิวนิสต์ในอดีตนั้นปัจจุบันได้ถูกผู้ร่วมพัฒนาชาติไทยชาวภูไทนำมาผลิตซ้ำใหม่หลากหลายรูปแบบเพื่อใช้ในการต่อสู้ต่อรองและสร้างความชอบธรรมในการมีพื้นที่ยืนในสังคม ความทรงจำอดีตซึ่งผลิตซ้ำผ่านเรื่องเล่าและพิธีกรรมต่างๆ ที่สร้างขึ้นใหม่ ได้กลายเป็นเครื่องมือสำหรับสร้างพื้นที่ทางสังคมที่รับใช้ปัจจุบันและอนาคตของผู้ร่วมพัฒนาชาติไทย

**คำสำคัญ:** การผลิตซ้ำความทรงจำทางสังคม คอมมิวนิสต์ กลุ่มชาติพันธุ์ภูไท

<sup>1</sup> บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์ เรื่อง การสร้างพื้นที่ทางสังคมของผู้ร่วมพัฒนาชาติไทยชาวภูไท ในการศึกษา ระดับปริญญาเอก สาขาสังคมวิทยา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

<sup>2</sup> ศูนย์วิจัยพหุลักษณะสังคมกลุ่มน้ำโขงและกลุ่มวิจัยความอยู่ดีมีสุขและการพัฒนาอย่างยั่งยืน คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

<sup>3</sup> ศูนย์วิจัยพหุลักษณะสังคมกลุ่มน้ำโขง คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

<sup>4</sup> อดีตอาจารย์ประจำสาขาวิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น



## บทนำ

ชาว “ภูไท”<sup>5</sup> ในอำเภอเรณูนคร จังหวัดนครพนม เป็นหนึ่งในหลาย ๆ กลุ่มชาติพันธุ์ที่อาศัยอยู่ในภาคอีสาน ซึ่งส่วนใหญ่อพยพมาจากดินแดนฝั่งซ้ายแม่น้ำโขงตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 3 (พ.ศ. 2367-2394) แห่งกรุงรัตนโกสินทร์ ในช่วงนั้นเป็นยุคที่มีการทำสงครามแย่งชิงประชาชนและได้กวาดต้อนเอาผู้คนซึ่งเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ เข้ามายังราชอาณาจักรสยามอยู่หลายระลอก สำหรับชาวภูไทเรณูนครเป็นกลุ่มที่อพยพมาจากเมืองวังอ่างคำ ซึ่งในปี พ.ศ. 2384 พวกเขาได้ร่วมกันสร้างบ้านแปงเมืองขึ้นบริเวณสายน้ำบ่อแกและตั้งชื่อว่า “บ้านดงหวายสายบ่อแก” แต่ชาวภูไทนิยมเรียกว่า “เมืองเว”<sup>6</sup> มีเจ้าเมืองเป็นผู้ปกครองดูแลความเป็นอยู่ของชาวภูไทใกล้ชิดเหมือนลูกหลาน (ถวิล ทองสว่างรัตน์, 2530; สุวัฒน์ โกพลรัตน์, 2542) ชาวภูไทเมืองเรณูนครนั้นแม้ว่าจะอยู่ภายใต้อำนาจของสยาม แต่ก็มีอิสระในการปกครองตัวเองและยังคงมีการติดต่อไปมาหาสู่กับญาติพี่น้องที่อยู่ฝั่งซ้ายแม่น้ำโขงเรื่อยมา กระทั่งมีการอพยพของชาวภูไทจากฝั่งซ้ายแม่น้ำโขงเข้ามาอาศัยอยู่ร่วมกันมากขึ้น จนเมืองเรณูนครกลายเป็นชุมชนของชาวภูไทที่สำคัญอีกแห่งหนึ่ง

เมื่อมีการปฏิรูปการปกครองในสมัยรัชกาลที่ 5 (พ.ศ. 2411-2453) เพื่อเป็นเครื่องมือในการจัดระบบการปกครองใหม่และรวมศูนย์อำนาจเข้าสู่ส่วนกลาง พร้อม ๆ กับการสลายอำนาจเจ้าเมืองตามหัวเมืองต่าง ๆ ลง (วิทย์อาจ, 2556) และด้วยกลไกของการแบ่งการปกครองแบบเทศาภิบาล ทำให้เมืองเรณูนครถูกลดความสำคัญลงเป็นเพียงอำเภอเรณูนคร และทางการได้ย้ายที่ตั้งที่ว่าการอำเภอเรณูนครออกไปตั้งในพื้นที่อำเภอธาตุพนมในปัจจุบัน จากนั้นได้ส่งข้าหลวงจากส่วนกลางมาเป็นผู้ปกครอง ทำให้การสืบสายการปกครองแบบเจ้าเมืองค่อย ๆ หดไป

หลังจากนั้น ชาวภูไทเมืองเรณูนครได้เข้าสู่กระบวนการพัฒนาของรัฐและได้รับการหล่อหลอมความเป็นคนไทยผ่านการศึกษาในระบบโรงเรียนและชาวภูไทรุ่นที่ได้เรียนหนังสือได้เข้าทำงานในหน่วยงานราชการแม้รัฐไทยจะพยายาม “กลืนกลาย” (Assimilation) ชาติพันธุ์ภูไทด้วยการศึกษาและนโยบายอื่น ๆ แต่ชาวภูไทก็พยายามดำรงความเป็นชาติพันธุ์เอาไว้ผ่านกิจกรรมทางวัฒนธรรม เช่น ความเชื่อในปู่ปลา ซึ่งเป็นผีบรรพบุรุษของชาวภูไท การฟ้อนรำภูไท การดูตูด (เหล่าไท) เป็นต้น แม้ว่ากิจกรรมทางวัฒนธรรม เช่น ฟ้อนรำภูไทจะเป็นประเพณีประดิษฐ์ขึ้นมาใหม่แต่ได้กลายเป็นเอกลักษณ์ที่ทำให้คนในสังคมทั่วไปรู้จักชาวภูไทเรณูนคร การฟ้อนรำภูไทจึงมีการสืบทอดจากรุ่นสู่รุ่นผ่านการฝึกสอนในหมู่บ้านและปัจจุบันถูกนำไปบรรจุไว้หลักสูตรการศึกษาท้องถิ่นของโรงเรียนในอำเภอเรณูนครทั้งระดับประถมศึกษาและมัธยมศึกษา จะเห็นว่าการมีกิจกรรมทางวัฒนธรรมที่โดดเด่นสอดคล้องกับนโยบายการส่งเสริมด้านศิลปวัฒนธรรม และการท่องเที่ยวที่รัฐให้การสนับสนุนส่งผลให้กลุ่มชาติพันธุ์ภูไทได้รับการโปรโมทจากรัฐมากกว่ากลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ดังปรากฏให้เห็นในคำขวัญประจำจังหวัดนครพนม ว่า “พระธาตุพนมล้ำค่า วัฒนธรรมหลากหลาย เรณูผู้ไท เรือไฟโสภา งามตาฝั่งโขง” และคำขวัญของจังหวัดอื่น ๆ ในภาคอีสาน เช่น สกลนคร กาฬสินธุ์ มุกดาหาร ก็มักจะปรากฏชื่อของกลุ่มชาติพันธุ์ภูไทอยู่ด้วย จากที่กล่าวมาจึงดูเหมือนว่าความเป็นภูไทได้ถูกทำให้กลายเป็นรัฐและคนในภาครัฐจำนวนมากก็คือชาวภูไทที่พร้อมให้ความร่วมมือและตอบรับนโยบาย

<sup>5</sup> ในงานวิชาการทั่วไปนิยมใช้คำว่า “ผู้ไท” หรือ “ผู้ไทย” ขึ้นอยู่กับผู้ศึกษาจะหยิบมาใช้ สำหรับงานชิ้นนี้ผู้วิจัยเลือกใช้คำว่า “ภูไท” ตามการออกเสียงของชาวภูไทที่ใช้เรียกตัวเอง ชาวภูไทตั้งถิ่นฐานกระจายอยู่ในพื้นที่หลายจังหวัด โดยเฉพาะบริเวณรอบ ๆ เขอกเขาภูพาน เช่น นครพนม มุกดาหาร สกลนคร กาฬสินธุ์ เป็นต้น

<sup>6</sup> ต่อมาเมื่อกรมพระยาดำรงราชานุภาพได้ออกตรวจราชการทางภาคอีสานได้ทรงเปลี่ยนชื่อให้ใหม่ว่า “เมืองเรณูนคร”

ของภาครัฐ การรักษาความสัมพันธ์เชิงอำนาจเช่นนี้ จึงเป็นการเมืองเรื่องชาติพันธุ์ที่ชาวภูไทเรณูนครสามารถทำได้อย่างแยบยล

อย่างไรก็ตาม ในความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ภูไทก็ไม่ได้เป็นภาพที่แนบเป็นเนื้อเดียวกันทั้งหมด กล่าวคือ ในยุคสงครามเย็นลัทธิคอมมิวนิสต์ได้แพร่ขยายเข้ามาในภาคอีสาน และจังหวัดนครพนมเองเป็นจังหวัดชายแดนที่ติดกับประเทศลาว จึงมีการแทรกซึมขยายแนวคิดอุดมการณ์คอมมิวนิสต์เข้ามาได้ง่าย ในสมัยนั้น ชาวภูไทที่อยู่ในหมู่บ้านห่างไกลมีชีวิตค่อนข้างลำบากเนื่องจากช่วง 50 กว่าปีที่ผ่านมา การพัฒนาโครงสร้างพื้นฐานต่าง ๆ ของรัฐยังไม่ทั่วถึง ความยากลำบากและขาดการเหลียวแลจากรัฐ ทำให้ชาวบ้านจำนวนมาก ตัดสินใจเข้าร่วมกับพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย (พคท.) เพื่อแสวงหาชีวิตที่ดีกว่าเก่า แต่การตัดสินใจดังกล่าวได้นำไปสู่การกลายเป็นศัตรูกับชาวภูไทที่ขึ้นอยู่กับรัฐ ด้วยอุดมการณ์ทางการเมืองที่แตกต่างกัน จึงทำให้ชาวภูไทเรณูนครเบียดขับชาวภูไทที่รับเอาอุดมการณ์คอมมิวนิสต์ออกไปจากภาพลักษณ์ความเป็นภูไท (นิลวดี พรหมพักพิง, มณีมัย ทองอยู่, วิยุทธ์ จำรัสพันธุ์, 2557)

จะเห็นว่าจากอดีตจนปัจจุบัน การหล่อหลอมอุดมการณ์ความเป็น “คนไทย” ของรัฐชาติไทยนั้น ได้ทำให้กลุ่มชาติพันธุ์ภูไทมีปฏิบัติการทั้งให้ความร่วมมือและต่อรองการครอบงำของรัฐส่วนกลางมา โดยตลอดเพื่อดำรงความเป็นชาติพันธุ์เอาไว้ ดังนั้นปัจจุบันเมื่อกล่าวถึง “ชาวภูไท” ภาพตัวแทนในความคิดของคนส่วนใหญ่มักจินตนาการถึงกลุ่มชาติพันธุ์ที่มีเอกลักษณ์ด้านประเพณีและวัฒนธรรมที่มีความโดดเด่น โดยเน้นพื้นที่ทางสังคมของภูไทจึงเสมือนอิงแนบอยู่กับรัฐ ทั้งในแง่ของการได้รับการยอมรับและการให้ความร่วมมือในกิจกรรมทุก ๆ ด้านของรัฐ ส่งผลให้ “ชาวภูไทเรณูนคร” ได้กลายเป็นแบบอย่างพลเมืองตามแบบอุดมคติของรัฐชาติไทย สิ่งเหล่านี้สะท้อนให้เห็นถึงความสำเร็จในการปกครองดินแดนภาคอีสานที่มีความหลากหลายของกลุ่มชาติพันธุ์ ทำให้ภาพตัวแทนดังกล่าวของภูไทได้กดทับและกีดกันภาพของชาวภูไทอีกส่วนหนึ่งที่เคยเข้าร่วมกับพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย (พคท.) ไปโดยปริยาย (นิลวดี พรหมพักพิง, 2557)

อย่างไรก็ตาม การผนวกรวมชาวภูไทเข้ามาอยู่ภายใต้รัฐไทยก็ไม่ได้เป็นไปอย่างราบรื่น กรณีเช่นนี้เคยเกิดขึ้นกับชาวบ้านผาสุก (นามสมมติ) ซึ่งเป็นหมู่บ้านชาวภูไทแห่งหนึ่งในพื้นที่อำเภอเรณูนคร จังหวัดนครพนม หมู่บ้านแห่งนี้ขยายตัวออกมาจากเมืองเรณูนคร เนื่องจากผู้นำในคุ้มบ้านต้องการแสวงหาพื้นที่ทำมาหากินเพิ่มขึ้นและพบว่าพื้นที่แห่งนี้มีชัยภูมิที่เหมาะสมเพราะอยู่ใกล้ลำห้วยและมีลำน้ำบังไหลผ่าน จึงได้ก่อตั้งเป็นคุ้มบ้านขึ้น วิถีชีวิตชาวบ้านในระยะแรกยังคงไปมาหาสู่กับญาติพี่น้องที่เมืองเรณูนครและเมืองมหาชัยกองแก้วที่อยู่อีกฝั่งของน้ำโขงในประเทศลาว แต่เมื่อมีการแพร่ขยายแนวคิดคอมมิวนิสต์และประเทศลาวได้รับเอาระบบสังคมนิยมมาเป็นระบบการปกครองประเทศ ทำให้การไปมาหาสู่ญาติพี่น้องที่ฝั่งประเทศลาวของชาวบ้านผาสุกถูกทางการหวาดระแวง เจ้าหน้าที่รัฐได้มีการล้อมจับและเกิดการปะทะกันด้วยอาวุธจนมีผู้เสียชีวิต ในวันที่ 7 สิงหาคม 2508 เหตุการณ์ครั้งนั้นพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย (พคท.) ได้ประกาศให้เป็น “วันเสียปืนแตก” (ธันวา ใจเที่ยง, 2546; วันชัย ตันติวิทยาพิทักษ์ และธนาพล อิวสกุล, 2547) และนำไปสู่การปราบปรามชาวบ้านผาสุกอย่างรุนแรงในเวลาต่อมา ชาวบ้านหลายคนถูกจับขังคุกด้วยข้อหาการกระทำอันเป็นคอมมิวนิสต์ หลายคนถูกระทำรุนแรงจากเจ้าหน้าที่ของรัฐ และหลายคนต้องเสียชีวิตลงอย่างไร้เหตุผล แรงบีบคั้นดังกล่าวยิ่งทำให้ชาวบ้านจำนวนมากตัดสินใจเข้าป่าเพื่อเป็นแนวร่วมกับพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย (พคท.) เหตุการณ์ครั้งนั้นและการเข้าร่วมกับ พคท. ของชาวบ้านบางกลุ่ม ได้นำไปสู่การตีตราชาวบ้านผาสุกว่าเป็น “ผู้ก่อการร้ายคอมมิวนิสต์” และหมู่บ้าน

ถูกเรียกว่าเป็น “หมู่บ้านคอมมิวนิสต์” และถูกรัฐกำหนดให้เป็นพื้นที่สีแดงซึ่งเป็นเขตอันตราย หมู่บ้านถูกล้อมด้วยรั้วลวดหนามและจัดตั้งเวรยามโดยทหาร มีการตรวจค้นการเข้าออกหมู่บ้านอย่างเข้มงวด ชาวบ้านต้องประสบกับความยากลำบากในการดำเนินชีวิต เนื่องจากถูกจำกัดเวลาในการออกไปทำนาทำไร่ต้องกลับเข้าหมู่บ้านตามเวลาที่ทางการกำหนด ห้ามห่ออาหารไปกินเวลาออกไปทำนา เพราะระแวงว่าจะนำไปให้ญาติพี่น้องที่เป็น พคท. ในป่า ในขณะที่สายตาของคนภายนอกมองชาวบ้านว่าเป็นพวกนิยมความรุนแรงเป็นภัยน่ากลัว จนทำให้ชาวภูไทเรณูนครไม่กล้าไปมาหาสู่เช่นที่เคย ในช่วงเวลานั้นชาวบ้านผาสุกจึงเสมือนถูกกีดกันออกจากความเป็นภูไทเรณูนคร และไม่ได้รับการดูแลจากภาครัฐเช่นประชาชนทั่วไป (นิลวดี พรหมพิทักษ์, มณีมัย ทองอยู่ และวิญญู จรรย์พันธ์, 2557)

อย่างไรก็ตาม หลังสถานการณ์ทางการเมืองคลี่คลายลงบ้าง รัฐบาลสมัยพลเอกเปรม ติณสูลานนท์ ได้เปลี่ยนนโยบายการปราบปรามการกระทำอันเป็นคอมมิวนิสต์ใหม่ โดยหันไปใช้การเมืองนำการทหาร และได้ออกคำสั่ง 66/2523 ซึ่งจะไม่เอาผิดกับผู้เข้าร่วมกับ พคท. และ 14 ปีต่อมาหลังการประกาศวันเสียดินแดน ทางราชการได้มีการประกาศ “วันเสียดินแดน” ในวันที่ 7 สิงหาคม 2522 ซึ่งมีความหมายเชิงสัญลักษณ์ว่าเมื่อเสียดินแดนที่ไหนก็ควรจะดับเสียงปืนที่นั่นและนิยามความหมายใหม่แก่ผู้ที่เคยเข้าป่าว่าเป็น “ผู้ร่วมพัฒนาชาติไทย” สำหรับชาวบ้านผาสุกแล้ว เหตุการณ์ความเลวร้ายต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในหมู่บ้านได้กลายเป็นความทรงจำบาดแผลที่ฝังลึกในจิตใจของพวกเขาตราบทุกวันนี้ นอกจากนี้ชาวบ้านยังต้องเผชิญกับผลของการถูกตีตราว่าเป็นหมู่บ้านคอมมิวนิสต์ จนไม่ได้รับความสนใจจากภาครัฐสืบเนื่องมาอีกหลายสิบปี การถูกแบ่งเขาแบ่งเราส่งผลให้พื้นที่ทางสังคมของพวกเขาถูกจำกัดด้วยเงื่อนไขทางการเมืองและปัญหาที่สลับซับซ้อน

ประเด็นที่น่าสนใจ คือ ปัจจุบันการปรากฏตัวของผู้ร่วมพัฒนาชาติไทยชาวภูไท ได้รับการยอมรับเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของกลุ่มชาติพันธุ์ภูไทเรณูนครมากขึ้น โดยเฉพาะในพื้นที่ทางวัฒนธรรมต่าง ๆ ชาวบ้านผาสุกมีโอกาสออกมาเล่าเรื่องความทรงจำเหตุการณ์ในอดีตซึ่งเป็นชุดความทรงจำที่มีมุมมองแตกต่างจากประวัติศาสตร์กระแสหลัก การจัดงาน 7 สิงหาคม วันเสียดินแดน เพื่อรำลึกความทรงจำถูกจัดขึ้นเป็นประจำทุกปีเป็นเวลากว่าสิบปี กิจกรรมเหล่านี้ได้ทำให้ชาวบ้านผาสุกได้เป็นที่รู้จักของหน่วยงานของภาครัฐทั้งภายในและภายนอกชุมชน ปัจจุบันหมู่บ้านผาสุกได้กลายเป็นหมู่บ้านประวัติศาสตร์ที่เยาวชนรุ่นหลังจะต้องเรียนรู้เป็นบทเรียนทางประวัติศาสตร์ของท้องถิ่น

จากที่กล่าวมาแสดงให้เห็นว่า ความทรงจำบาดแผลในอดีตของผู้ร่วมพัฒนาชาติไทยชาวภูไทบ้านผาสุกมีความสำคัญต่อพวกเขาอย่างมากในปัจจุบัน เพราะได้ถูกนำมาผลิตซ้ำน่ากลับมารับใช้ปัจจุบันในทางสังคมศาสตร์แนวคิดความทรงจำทางสังคม (Social Memory) ได้นำมาใช้ในฐานะเป็นเครื่องมืออธิบายความสัมพันธ์ระหว่างปัจเจกกับสังคม เพื่อให้เห็นว่าอดีตมีความหมายกับปัจจุบันและอนาคตอย่างไร กล่าวคือ ปัจเจกให้ความหมายตัวเองอย่างไร หรือตัวเขาสัมพันธ์กับสังคมในปัจจุบันและต่อไปในอนาคตอย่างไรบ้าง ทั้งนี้ความทรงจำจะเป็นเครื่องมือตีความอดีตใหม่เพื่อสร้างที่ทางให้กับตัวเองได้ และจะตอบปัจจุบันอย่างไร แนวโน้มในอนาคตจะเกิดอะไรขึ้น การนำแนวคิดความทรงจำมาใช้ในทางสังคมศาสตร์จึงต้องพิจารณาว่าความทรงจำเกิดขึ้นได้อย่างไร เกิดขึ้นแบบไหน และใช้ประโยชน์อย่างไร ใครเป็นผู้เอามาใช้ประโยชน์ เป็นต้น ดังนั้นการนำแนวคิดความทรงจำทางสังคมมาใช้ จึงเป็นการตั้งคำถามกับความจริง (Truth) หรือภาพตัวแทน (Representation) ที่นำเสนอด้วยว่าทำไมจึงเป็นเช่นนั้น ซึ่งทำให้แนวคิดนี้เกี่ยวพันกับอัตลักษณ์หรือตัวตนของเขาอย่างไร หรือเกี่ยวพันกับเป้าหมายที่จะเดินไปอย่างไร และประเด็นที่สำคัญ

ก็คือ ทำให้เราเห็นความสัมพันธ์ที่ซับซ้อนของปฏิบัติการของปัจเจก/กลุ่มคน เช่น กรณีเกี่ยวกับการใช้อำนาจต่าง ๆ ในสังคม (เบญจพร ดีขุนทด, 2555)

Halbwachs นักวิชาการชาวฝรั่งเศส ได้อธิบายเกี่ยวกับแนวคิดเรื่อง “ความทรงจำร่วม” (Collective Memory) ว่าเป็นสิ่งที่ถูกสร้างโดยสังคม แม้ว่าการจดจำจะเป็นเรื่องของแต่ละบุคคล แต่กลุ่มทางสังคมจะเป็นคนตัดสินว่าอะไรเป็นสิ่งที่สามารถจดจำได้ (Memorable) และจะจำอย่างไร ดังนั้นความทรงจำเป็นสิ่งที่ยืนหยัดอยู่ภายใต้บริบท/กรอบทางสังคม ภาพความทรงจำของอดีตของแต่ละบุคคลจะถูกจดจำก็ต่อเมื่อเข้าไปอยู่ในโครงสร้างซึ่งถูกนิยามโดยชุมชน ความทรงจำของบุคคลจึงมีมิติทางสังคมอยู่ในนั้น ความทรงจำในแบบของ Halbwachs จึงเป็นคล้ายกับภาพของแต่ละคนที่ถูกถักทอในการเข้าใจอดีตที่สังคมกำหนด โดยเขาพยายามชี้ให้เห็นว่า ความทรงจำร่วมเหล่านั้นถูกเอามาใช้เพราะมีเป้าหมายที่ซุกซ่อนอยู่เบื้องหลัง (จุฬารัตน์ ดำรงวิถียรธรรม, 2552; Hutton, 1993) ในวันนี้จะเห็นว่าต่างจากแนวคิดเดิมที่เห็นว่าความทรงจำเป็นสิ่งที่มีความอยู่แล้ว แต่กลับมองว่าความทรงจำร่วมทางสังคมเป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นหรือสร้างใหม่ (Construct and Reconstruct) อย่างมั่นคง โดยมีนัยมาจากวัฒนธรรมและสิ่งแวดล้อมที่ห้อมล้อมความทรงจำนั้น ๆ ซึ่งความทรงจำเหล่านี้จะถูกปรับเข้ากับบริบทที่พวกเขาอาศัยอยู่ ความทรงจำจึงเป็นสิ่งสร้างทางสังคมอย่างมีวัฒนธรรม และเกี่ยวข้องกับอารมณ์ความรู้สึกที่มีผลต่อการสร้างความหมายต่าง ๆ ด้วย (Tanabe and Keyes, 2002)

จากแนวคิดดังกล่าวนี้ บทความนี้จึงมุ่งศึกษาการผลิตซ้ำความทรงจำและการนำมาใช้ในการสร้างพื้นที่ทางสังคมของผู้ร่วมพัฒนาชาติไทย โดยทำความเข้าใจว่า หากความทรงจำเป็นเครื่องมือที่ถูกนำมาผลิตซ้ำเพื่อรับใช้ปัจจุบันให้กับเจ้าของประวัติศาสตร์นั้น ๆ แล้ว ผู้ร่วมพัฒนาชาติไทยชาวภูไทจะใช้ความทรงจำบาดแผลในอดีตมาบอกเล่าและใช้ประโยชน์อย่างไรในปัจจุบัน พวกเขาปฏิบัติกรอย่างไรในการคลี่คลายภาพลักษณ์ด้านลบของการถูกตีตราว่าเป็น “คอมมิวนิสต์” แต่ปัจจุบันกลับสามารถนำเอาความทรงจำบาดแผลที่ไม่เคยได้รับการยอมรับให้เป็นความทรงจำร่วม เข้ามาเป็นส่วนหนึ่งในพื้นที่ทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ภูไทเรณูนครได้ อย่างไร

## วิธีการศึกษา

ผู้วิจัยเลือกพื้นที่ศึกษาแบบเจาะจงคือ หมู่บ้านผาสุก ซึ่งเป็นหมู่บ้านที่เคยเกิดเหตุการณ์ความรุนแรงมาตั้งแต่ ปี พ.ศ. 2508-2523 จากการปราบปรามคอมมิวนิสต์ เพื่อใช้เป็นตัวแบบในการศึกษาและเก็บรวบรวมข้อมูล ผู้วิจัยใช้วิธีการสัมภาษณ์เชิงลึก (In-depth Interview) กลุ่มเป้าหมายที่ศึกษา ได้แก่ ผู้ร่วมพัฒนาชาติไทย จำนวน 10 คน ครูอาจารย์ 2 คน นักสร้างภาพยนตร์ 1 คน และนักการเมืองท้องถิ่นจำนวน 3 คน ประกอบด้วย สมาชิกสภาจังหวัด นายกองค์การบริหารส่วนตำบล และผู้วิจัยได้เข้าร่วมสังเกตทั้งแบบมีส่วนร่วมและไม่มีส่วนร่วมในกิจกรรมต่าง ๆ เช่น วันรำลึกวันเสียปีนแตก วันรักษ์ผู้ไท วันผู้ไทโลก และบรรยายการฉายภาพยนตร์รอบพิเศษให้กับชาวบ้านผาสุกได้รับชม เป็นต้น ทั้งนี้เพื่อทำความเข้าใจความรู้สึกนึกคิดและวิเคราะห์ปรากฏการณ์ที่ความทรงจำถูกนำมาใช้ในรูปแบบต่าง ๆ ในปัจจุบันให้เข้าใจมากยิ่งขึ้น

## ผลการศึกษา

จากการศึกษาพบว่า ชาวบ้านผาสุกได้ใช้ประวัติศาสตร์บาดแผลที่ในอดีตเป็นเรื่องที่ชาวบ้านไม่ยอมเล่า เพราะเป็นเรื่องความโหดร้ายที่อยากจะลืมกลายมาเป็นความทรงจำร่วมของชาวบ้าน ได้ถูกนำมา “เล่า” “แต่งเติม” ผลิตซ้ำในหลากหลายวิธี ทั้งชาวบ้านผาสุกเองและจากคนภายนอก ดังนี้

### การผลิตซ้ำคำว่า “คอมมิวนิสต์” โดยคนใน

#### จาก “หมู่บ้านคอมมิวนิสต์” สู่ “หมู่บ้านประวัติศาสตร์”

บ้านผาสุกเดิมถูกมองว่าเป็นหมู่บ้านคอมมิวนิสต์ แต่เมื่อเร็ว ๆ มาที่บ้านผาสุกได้รับการนิยามว่าเป็นหมู่บ้านประวัติศาสตร์ จุดเริ่มต้นความคิดเรื่องนี้มีมาจากกลุ่มแกนนำ ผรท. บ้านผาสุก ได้เข้าร่วมกิจกรรมต่างๆ ที่เครือข่าย ผรท. ซึ่งกระจายอยู่ทุกภูมิภาคของประเทศจัดขึ้น เช่น การเข้าร่วมงาน “วันรำลึกเหตุการณ์ ถังแดง” ที่ชุมชนลำสินธุ์ อำเภอศรีนครินทร์ จังหวัดพัทลุง และการเข้าร่วมงาน “วันรำลึกประชาธิปไตยของขบวนการสันติภาพประเทศไทย” จัดขึ้นที่จังหวัดศรีสะเกษ โดยเครือข่าย ผรท. อีสานใต้ เป็นต้น การที่กลุ่ม ผรท. สามารถจัดกิจกรรมพบปะกันได้เนื่องจากสถานการณ์ทางการเมืองคลี่คลายลงและช่วงปี พ.ศ. 2543 ในสมัยรัฐบาลของนายชวน หลีกภัย มีการประกาศยกเลิกพระราชบัญญัติการป้องกันการกระทำอันเป็นคอมมิวนิสต์ พ.ศ. 2495 ทำให้การเคลื่อนไหวใดๆ ที่เคยเป็นความผิดของการกระทำอันเป็นคอมมิวนิสต์ไม่มีความผิดอีกต่อไป นอกจากนี้ กลุ่มนักศึกษาปัญญาชนผู้ที่เคยเข้าป่าหลายคนได้ก้าวขึ้นสู่ตำแหน่งต่างๆ ที่มีบทบาทสำคัญในฐานะนักการเมือง นักวิชาการ นักพัฒนา ฯลฯ เปิดโอกาสให้กลุ่ม ผรท. ในระดับภูมิภาคเกิดการเชื่อมโยงกันมีการเคลื่อนไหวเพื่อทำกิจกรรมต่างๆ ร่วมกันของ ผรท. ในแต่ละเขตงานอย่างเปิดเผย เช่น กิจกรรมรำลึกวีรชน กิจกรรมทำบุญตถูป เป็นต้น มีการนิยามความหมายใหม่ของผู้ที่เสียสละชีวิตในการต่อสู้กับเจ้าหน้าที่รัฐว่าเป็น “วีรชน” แทนคำว่า “ผู้ก่อการร้ายคอมมิวนิสต์” เพื่อสร้างความชอบธรรมให้การต่อสู้ของประชาชนในอดีต

ดังนั้น การมีโอกาสเข้าร่วมกิจกรรมของเครือข่าย ผรท. ทำให้ผู้นำบ้านผาสุกได้กลับมาทบทวนว่าหมู่บ้านผาสุกควรจะมีการสร้างความเข้าใจใหม่กับภาพลักษณ์ด้านลบที่ผู้คนมักผูกติดอยู่กับภาพหมู่บ้านคอมมิวนิสต์ โดยมองอีกด้านว่าความจริงแล้วบ้านผาสุกเป็นจุดยุทธศาสตร์ที่สำคัญเพราะเป็นสถานที่เสี่ยงปีนแตกครั้งแรก และมีการประกาศเชิงสัญลักษณ์ของ ผคท. ให้จับอาวุธขึ้นต่อสู้กับเจ้าหน้าที่รัฐ จนวันที่ 7 สิงหาคม 2508 กลายเป็นวันสำคัญของ ผคท. จากความคิดดังกล่าว ในปี พ.ศ. 2546 เริ่มมีการสถาปนาเป็น “หมู่บ้านประวัติศาสตร์” โดยคณะกรรมการหมู่บ้านได้ร่วมมือกันทำซุ้มประตูและเขียนป้ายทางเข้าหมู่บ้านว่า “หมู่บ้านประวัติศาสตร์” ซึ่งมีนัยของการประกาศเชิงสัญลักษณ์ในการนิยามความหมายใหม่เพื่อสื่อสารความเข้าใจแก่คนภายนอกให้เข้าใจชาวบ้านผาสุกในมุมมองใหม่ คณะกรรมการหมู่บ้านเล่าว่า ความคิดของการขึ้นป้ายหมู่บ้านเกิดจากการประชุมร่วมกันของกลุ่มสหสาขาอาชีพกับคณะกรรมการหมู่บ้าน เพราะพิจารณาแล้วเห็นว่าเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในหมู่บ้านไม่ใช่สิ่งเลวร้ายแต่เป็นการต่อสู้ที่คนรุ่นหลังควรจะมีใจนายค้ำกร ซึ่งเป็นการหมู่บ้านเล่าถึงการขึ้นป้ายหมู่บ้านว่า

“...เป็นความคิดของผู้ใหญ่บ้านกับไทป่า (ผรท.) นี่ละครับ เพราะว่าอย่างคนบ้านเขาที่ได้เสียสละชีวิตจนเป็นวันเสี่ยงปีนแตกในหมู่บ้านเฮนี่ ในประเทศไทยนี่เขาถือว่ามียู่บ้านเฮนี่ละครั้งแรก...คือเสี่ยงปีนแตกนัดแรกอยู่ที่นี้ และวันที่ 7 สิงหาคมก็ถือว่าเป็นที่รู้จักกัน เขาประกาศกันไปทั่วประเทศ ทั่วโลกนั่นน่า...ก็เลยว่าเฮ็ดให้มันเป็นประวัติศาสตร์ซะ...” (สัมภาษณ์, 8 พฤษภาคม 2556)



การขึ้นป้ายหมู่บ้านในช่วงแรกจึงเป็นจุดสนใจแก่ผู้สัญจรเข้าไปในหมู่บ้านได้ไม่น้อย ในขณะที่เดียวกันก็สร้างความภูมิใจแก่ชาวบ้านด้วยเช่นกัน ชาวบ้านหลายคนเล่าว่า ต่อไปคนข้างนอกจะรู้ว่าความจริงแล้วชาวบ้านเราไม่ได้เลวร้ายแบบที่เขาคิด แต่คนบ้านนี้เป็นนักต่อสู้ต่างหาก การขึ้นป้ายหมู่บ้านเป็นสิ่งที่ชาวบ้านจะต้องปฏิบัติให้สมกับการเป็นหมู่บ้านประวัติศาสตร์ด้วย โดยเฉพาะการให้ความร่วมมือกับภาครัฐและกลุ่มองค์กรต่าง ๆ ที่เข้ามาทำงานในหมู่บ้านในระยะต่อมา

นอกจากนี้ กลุ่มแกนนำ ผรท. บ้านผาสุก ยังรับแนวความคิดจากเครือข่าย ผรท. ที่ทำงานด้านองค์กรพัฒนาเอกชน (NGOs) ได้ร่วมกันผลักดันให้เกิดการจัดตั้ง “สโมสร 7 สิงหาเพื่อการพัฒนา” ขึ้นมา เพื่อเป็นองค์กรชาวบ้านและเป็นกลไกกลางในการประสานงานกับองค์กร เครือข่ายภายนอกหมู่บ้านทั้งภาครัฐและเอกชน โดยมีเป้าหมายเพื่อการพัฒนาหมู่บ้านและชีวิตความเป็นอยู่ของชาวบ้านผาสุกที่ยังได้รับผลจากการมีสภาพลักษณะในทางลบให้ดีขึ้น ได้มีการแต่งตั้งคณะกรรมการสโมสรฯ และมีการนำเอาประสบการณ์เมื่อครั้งอยู่ป่ามาปรับประยุกต์ใช้ในการจัดระบบการทำงานร่วมกัน มีการประชุมปรึกษาหารือกัน มีการวางแผนงานกันอย่างสม่ำเสมอ ทำให้สโมสร 7 สิงหาเพื่อการพัฒนา สามารถขับเคลื่อนงานพัฒนาหมู่บ้านที่เป็นรูปธรรมมากขึ้น เช่น การส่งโครงการ “ก่อสร้างอุทยานประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมของท้องถิ่นเพื่อการศึกษาและท่องเที่ยว” เข้าประกวดในโครงการเพชรในถิ่นของสำนักงานพัฒนาชุมชน จังหวัดนครพนม จนได้รับเลือกให้ชนะเลิศและได้รับการสนับสนุนงบประมาณเพื่อสร้างอุทยานประวัติศาสตร์ขึ้น ซึ่งหน่วยงานภาครัฐมุ่งให้เกิดแหล่งท่องเที่ยวเชิงประวัติศาสตร์ของจังหวัด ในขณะที่ชาวบ้านที่เป็น ผรท. เอง ก็จะวาดหวังให้เกิดอนุสรณ์สถาน 7 สิงหา ขึ้นในบริเวณอุทยานประวัติศาสตร์เพื่อรำลึกความทรงจำของหมู่บ้านในอดีต เช่นเดียวกับกลุ่มสหทัยในภูมิภาคอื่น ๆ ได้ก่อสร้างขึ้น ซึ่งแกนนำชาวบ้านผาสุกได้กล่าวถึงแนวคิดต่อเรื่องนี้ว่า

“สมัยเดิยวนี้ไม่มีใ้ใครมาจับปืนขึ้นสู้กันแล้วละ แต่เหตุการณ์ที่มันเกิดขึ้นในสมัยก่อนก็ต้องเอามาเป็นบทเรียนให้คนรุ่นลูกรุ่นหลานได้เอียนฮู้ สิได้ปลื้ม บ่หาย ไปกับไทสหทัยที่เริ่มแก่เฒ่าตายไป ตั้งแต่ปี 2542 ผมก็มาคิดกับพี่น้องหมู่สหทัยว่า ทำอย่างไรสหทัยพี่น้องเรานะตายไปเยอะแล้วนะ แล้วคนอยู่ข้างหลังจะทำอย่างไร เขาตายไปแล้วเขาตายเพื่อใคร เขาตายเพื่อบ้านเพื่อเมืองเพื่อประชาชนนะ เงินเดือนเขาก็ไม่มีตายไปอย่างน่าอนาจไม่มีอะไรตอบแทนเลย ถ้าเราไม่ทำอนุสรณ์สถานที่ระลึกไว้เนี่ย มันก็เท่ากับตายไปเฉย ๆ พอถึงรุ่นลูกรุ่นหลานเรา เขาจะไม่เข้าใจ ก็เลยคุยกันกับหมู่สหทัย” (สัมภาษณ์, 9 พฤษภาคม 2556)

กล่าวโดยสรุป ชาวภูไทได้นำเอาภาพลักษณ์ซึ่งครั้งหนึ่งเป็นภาพเชิงลบมาใช้ โดยเปลี่ยนหมู่บ้านคอมมิวนิสต์ให้กลายเป็นหมู่บ้านประวัติศาสตร์ และได้ใช้ชุดเรื่องเล่าหรือความทรงจำซึ่งครั้งหนึ่งเคยถูกปฏิเสธโดยรัฐ มาทำให้หมู่บ้านผาสุกมีตำแหน่งแห่งที่ในสังคมในปัจจุบัน แม้จุดมุ่งหมายเริ่มแรกกลุ่มแกนนำเพียงแค่ต้องการสร้างอนุสรณ์สถานเพื่อรำลึกความทรงจำของหมู่บ้าน ซึ่งมีแค่แควดวงของกลุ่ม ผรท. แต่การได้รับความสนใจจากภาครัฐที่จะพัฒนาเป็นแหล่งท่องเที่ยวเชิงประวัติศาสตร์ จึงสะท้อนให้เห็นว่าประวัติศาสตร์ความทรงจำบาดแผลของหมู่บ้าน ไม่เพียงชาวบ้านผู้เป็นเจ้าของประวัติศาสตร์เท่านั้นที่ต้องการหยิบมาใช้ประโยชน์ในปัจจุบัน แต่ภาครัฐเองก็ได้หยิบไปใช้ด้วยเช่นกันโดยอาศัยการกล่าวอ้างถึงการพัฒนา



## การสร้างพิธีกรรมรำลึก 7 สิงหาคม วันเสียงปืนแตก

การผลักดันให้เกิดงาน “รำลึกเหตุการณ์ 7 สิงหาคม วันเสียงปืนแตก” ขึ้นครั้งแรกในปี พ.ศ. 2545 แม้ว่าในระยะ 2-3 ปีแรก จะมีชาวบ้านส่วนหนึ่งไม่เห็นด้วยเนื่องจากไม่อยากจะรื้อฟื้นเหตุการณ์เลวร้ายในอดีตขึ้นมาอีก รวมทั้ง อบต.โคกหินแฮ่ ซึ่งเป็นหน่วยงานที่ใกล้ชิดหมู่บ้านในท้องถิ่นที่สุด ก็ไม่เคยเข้าร่วมงาน เพราะมองว่าเป็นกิจกรรมงานพบปะกันของคนเคยออกป่า แม้ว่าคณะกรรมการสโมสรจะเคยขอขบประมาณสนับสนุนการจัดงาน แต่การสนับสนุนของ อบต. จะเน้นไปในเรื่องกิจกรรมทางวัฒนธรรมประเพณีมากกว่า โดยเฉพาะงานวัฒนธรรมภูไท

อย่างไรก็ตาม การรำลึกวันเสียงปืนแตก 7 สิงหาคม สามารถแทรกตัวเข้าไปอยู่ใน “พิธีกรรม” ทำให้ในปี พ.ศ. 2555 งานรำลึก 7 สิงหาคม ได้รับการบรรจุลงในแผนพัฒนาของ อบต.โคกหินแฮ่ โดยการผลักดันของกลุ่ม ผรท. ที่ได้รับเลือกเข้าไปทำงานเป็นสมาชิก อบต. และมีนายสนาน (นามสมมติ) ดำรงตำแหน่งประธานสภาฯ การเข้ามาทำงานการเมืองท้องถิ่นทำให้นายสนานมองความยั่งยืนที่ไกลออกไปอีกว่างานรำลึก 7 สิงหาคม ในวันข้างหน้าอาจจะหายไปพร้อมกับกลุ่มสหായรุ่นเก่าที่เริ่มอายุมากแล้ว ดังนั้นหากจะดำรงอยู่ต่อไปได้จะต้องมีส่วนร่วมจากคนหลายภาคส่วน และจะต้องทำให้เป็นความทรงจำร่วมให้ได้ ซึ่งเขาจึงได้เสนอให้วันที่ 7 สิงหาคม เป็นกิจกรรมด้านวัฒนธรรมอย่างหนึ่งของตำบล นายสนานกล่าวว่า

“...ผมมองว่าสโมสร 7 สิงหานี้ตอนนี้มันอาจจะแคบไป...ในทางปฏิบัตินะ คือ มันไปปิดตัวเองอยู่ในมุมแบบนั้น (เฉพาะ ผรท.) ไม่ได้เพราะเราทำงานในประวัติศาสตร์ที่ใคร ๆ ไม่อยากให้มันเกิดนะ แต่เมื่อมันเกิดแล้วก็ไม่มีใครมาล้มล้างได้ และมันควรจะเป็นของทุก ๆ คน ไม่ใช่แค่คนกลุ่มหนึ่งกลุ่มใด...แต่สิบปีก่อนตอนทำงาน อบต. ผู้นำบ้านเขาจัดงานกิจกรรมวัฒนธรรมของหมู่บ้านขึ้นมาใหม่หมด อย่างงานลอยกระทงลงเรือแข่ง...งานข้าวหอมใหญ่บั้งไฟโก้แบบนี้มันดังเฉพาะตอนจัดงานนั้นละ แต่หลังจากนั้นไม่มีใครคิดจะถามถึงอีกคือเขาบ่ถามข่าวเลย แต่งานประวัติศาสตร์ 7 สิงหานี้มันดังอยู่ตลอด มันไม่ใช่งานที่ใครมาอุปโลกน์ขึ้น แต่ว่ามันดังตามธรรมชาติ ผมพูดแบบนี้สมาชิกเขาเห็นชอบกับผมเลยนะ...” (สัมภาษณ์, 24 ตุลาคม 2556)

หลังจากนั้น อบต.โคกหินแฮ่ จึงได้กลายเป็นผู้ร่วมจัดงานในฐานะเจ้าของงบประมาณและผู้รับผิดชอบในพื้นที่ตำบลนี้ การเปลี่ยนแปลงการนิยามความหมายใหม่ของงาน 7 สิงหาคม เป็นงานประวัติศาสตร์ของทุกคนในตำบลไม่ใช่แค่งานเฉพาะกลุ่มของ ผรท. บ้านผาสุก และการเข้ามาดำเนินการงาน 7 สิงหาคม ของ อบต. ได้รับเสียงสะท้อนจาก ผรท. ส่วนหนึ่งว่ามีความกังวลใจกลัวว่าคุณค่าอุดมการณ์จะเลอะเลือนบิดเบือนไปจนสหายไม่มาร่วมงานเช่นเคย และการเข้ามาจัดการของ อบต. ทำให้บทบาทของพวกเขาลดลงโดยเฉพาะกลุ่ม ผรท. ผู้หญิงที่ได้รับหน้าที่เพียงอยู่ในครัวเท่านั้น แต่ยังไม่เคยได้เป็นผู้ร่วมเล่าเรื่องราวในพื้นที่สาธารณะหรือพื้นที่สื่อทั้งที่มีบทบาทการต่อสู้มาด้วยกัน โดยในแง่นี้สะท้อนให้เห็นว่า ความทรงจำ เรื่องเล่าในเหตุการณ์เสียงปืนแตกนั้น คุณค่า และความหมายสัมพันธ์กับบริบทและเวลาด้วย นั่นคือ เมื่อครั้งอดีตไม่มีใครอยากเป็นเจ้าของเรื่องเล่า แต่ปัจจุบันมีการช่วงชิงความเป็นเจ้าของเรื่องเล่าด้วย

จากแนวคิดดังกล่าว จึงสิ่งที่น่าสนใจที่หากพิจารณาชื่องานวันรำลึก 7 สิงหาคม จะพบว่ามีเปลี่ยนแปลงชื่อหลายครั้ง เพื่อให้สอดคล้องกับเงื่อนไขและสถานการณ์ต่างๆ เช่น ในปี พ.ศ. 2545-2549 เป็นการจัดงานรำลึกครั้งแรกและเป็นช่วงที่คณะกรรมการสโมสร 7 สิงหาคม เพิ่งเริ่มเชื่อมโยงกับเครือข่าย ผรท. ในการเคลื่อนไหวเงินค่าชดเชย การจัดงานครั้งแรกจึงตั้งชื่องานว่า “เชิดชูนักสู้เพื่อประชาธิปไตย 7 สิงหาคม” ต่อมาในปี พ.ศ. 2546 ตั้งชื่องานรำลึกว่า “รำลึกนักสู้ภูพาน สืบสานอุดมการณ์ 7 สิงหาคม” และปี พ.ศ. 2547 ใช้ชื่อว่า “งานรำลึกวีรชน 7 สิงหาคม” กระทั่งเริ่มปี 2555 เป็นต้นมา เมื่อ อบต. เริ่มเข้ามาร่วมดำเนินงาน

ในฐานะเป็นส่วนหนึ่งของผู้สนับสนุนงบประมาณในการจัดงาน จึงเรียกว่า “งานบุญรำลึก 7 สิงหาคม วันเสียดินแดน” อันเป็นการลดระดับการชูดมการณ์คอมมิวนิสต์ลงเพื่อให้ดูเหมือนว่าเป็นงานบุญแก่ผู้เสียชีวิตในอดีตมากกว่าการรวมกลุ่มทางการเมือง จะเห็นว่าการนิยามความหมายใหม่ของการจัดงาน 7 สิงหาคม มีการปรับตามสถานการณ์ ซึ่งชาวบ้านมองเห็นว่าในสนามปฏิบัติการนั้น ๆ มีใครบ้างที่พวกเขา กำลังปฏิสัมพันธ์อยู่ด้วย การนำประวัติศาสตร์มาใช้โดยมีกลยุทธ์ว่าเป็นประวัติศาสตร์ของทุกคนมิใช่เพียงของ ผรท. จึงทำให้มุมมองของผู้เล่นในสนามปฏิบัติการเปลี่ยนไปด้วยเช่นกัน

### การกลายเป็นสินค้าสัญลักษณ์คอมมิวนิสต์

ในอดีต สัญลักษณ์คอมมิวนิสต์ เช่น ธงดาวแดง ค้อน และเคียวเกี่ยวข้าว ถือเป็นสิ่งต้องห้ามและ ผู้ครอบครองมีความผิดในข้อหาการกระทำอันเป็นคอมมิวนิสต์ แต่เมื่อเวลาผ่านไป โลกเข้าสู่ยุคทุนนิยม โลกาภิวัตน์ การเชื่อมโยงกันของผู้คนในสังคมบริโภค ส่งผลให้วัฒนธรรมต่าง ๆ ถูกทำให้เป็นสินค้าในรูปแบบต่าง ๆ เพื่อตอบสนองคนในสังคมแม้แต่สัญลักษณ์คอมมิวนิสต์ที่เคยเป็นข้อขัดแย้งก็ถูกดึงเข้าสู่กระแสทุนนิยม ปราบฏกการณ์ที่เห็นชัดเจนคือกรณีของประเทศเวียดนามหลังการเปิดประเทศ มีการผลิตสินค้าด้วยสัญลักษณ์คอมมิวนิสต์ออกมาจำหน่ายเพื่อการท่องเที่ยวอย่างแพร่หลาย

กรณีชาวบ้านผาสุก การจัดงาน 7 สิงหาคม วันเสียดินแดน ครั้งแรก ได้ถูกทางอำเภอขอความร่วมมือไม่ให้นำสัญลักษณ์คอมมิวนิสต์มาใช้ เช่น สั่งห้ามนำหมวกดาวแดงมาใส่ในงาน ถูกสั่งให้หรือธงดาวแดง ออกจากการประดับตกแต่งสถานที่ แต่ในการจัดงานรำลึก 7 สิงหาคม ในปีต่อ ๆ มา การจำหน่ายเสื้อ หมวกที่มีสัญลักษณ์ดาวแดง เริ่มจากกลุ่มเยาวชนผลิตขึ้นเพื่อจำหน่ายหาทุนในงานวันเสียดินแดน สินค้าที่ยังคงรูปแบบเดิมคือหมวกทหาร ทพท. สีเขียวเข้ม ปักดาวแดงขอบสีเหลืองไว้ด้านหลังหมวก นอกนั้นจะเป็นเสื้อยืดสกรีนคำว่า 7 สิงหาคม วันเสียดินแดน หรือมีชื่อของหมู่บ้านและตามด้วยคำว่า เสียดินแดน โดยจะนำออกจำหน่ายในงานกิจกรรมงานรำลึกต่าง ๆ ของเครือข่าย ผรท.

ในขณะที่กลุ่มแม่บ้าน ผรท. ซึ่งเกิดจากการรวมกลุ่มกันของกลุ่มผู้หญิงที่เคยเข้าป่า จะเป็นกลุ่มที่เข้าไปสัมพันธ์กับหน่วยงานของรัฐ ทำหน้าที่เป็นกลุ่มไปออกร้านเพื่อจัดแสดงนิทรรศการและขายสินค้าในงานกิจกรรมต่าง ๆ เช่น งานวันรักสุขภาพ งานวันสงกรานต์ งานไหลเรือไฟ หรืองานกาชาดประจำปีของจังหวัด นครพนม เป็นต้น ภายในชุมชนของกลุ่มแม่บ้าน ผรท. จึงประกอบไปด้วย การจัดแสดงนิทรรศการภาพเหตุการณ์ การต่อสู้ของชาวบ้านและเรื่องราวที่เกิดขึ้นในหมู่บ้าน และข้าวของเครื่องใช้ของ ผรท. รวมอยู่กับสินค้าประเภทผ้าทอมือ ผ้ามัดหมี่ และเสื้อผ้าพื้นเมืองของภูไท

กลุ่มผู้ซื้อก็มีหลากหลาย เช่น บางคนเคยเป็น ผรท. จะซื้อเพื่อระลึกถึงความทรงจำ บางคนซื้อเพื่อความโก้เก๋ การใส่หมวกดาวแดงกลายเป็นความเท่ บางคนซื้อเพื่อสนับสนุนกองทุนของชาวบ้าน เป็นต้น แม่บ้าน ผรท. เล่าว่า

“สมัยนี้ความจริงไม่ได้มีความคิดเกี่ยวกับสัญลักษณ์คอมมิวนิสต์แล้วละ อย่างพวกหมวกนี้เป็นแค่เอามาใส่เฉย ๆ เขาไม่ได้คิดเป็นอุดมการณ์หรอก เขามีได้คิดดอกว่าเขายังเป็นคอมมิวนิสต์อยู่ มันเป็นแค่ของสินค้าไว้ขายอย่างหนึ่ง” (สัมภาษณ์, 20 ตุลาคม 2556)

ปัจจุบัน สัญลักษณ์ดาวแดงถูกผลิตเพื่อจำหน่ายในงานทั่วไป จากเดิมอยู่ในวงแคบ สัญลักษณ์คอมมิวนิสต์จึงเป็นเพียงแค่ความต้องการบริโภคสัญลักษณ์ที่บางคนต้องการสืบสาวราวเรื่องในอดีต แต่บางคนก็เป็นเพียงแค่สัญลักษณ์ เวลาที่เปลี่ยนไปการให้ความหมายเชิงระบบคุณค่าก็เปลี่ยนไปด้วย

หากเปรียบเทียบกับความรู้สึกของคนที่เกี่ยวข้องอุดมการณ์คอมมิวนิสต์ในอดีตจึงดูแตกต่างจากความหมายของผู้บริโภคนิยมคอมมิวนิสต์ในปัจจุบัน สะท้อนให้เห็นความทรงจำของคนเราสัมพันธ์กับ “เวลา” และ “อุดมการณ์” เกี่ยวกับสิ่ง ๆ เดียวกันนั้นได้แปลงเปลี่ยนไป

### การผลิตซ้ำ คำว่า “คอมมิวนิสต์” โดยคนนอก

#### การตอกย้ำเรื่องเล่าผ่านหนังสือและงานเขียนทางวิชาการ

ในช่วงกว่าสิบปีที่ผ่านมาในวงวิชาการได้ให้ความสนใจศึกษาประวัติศาสตร์ โดยใช้กรอบอ้างอิงจากมุมมองเจ้าของประสบการณ์ซึ่งในหลายเหตุการณ์ มีความแตกต่างหรือโต้แย้งประวัติศาสตร์กระแสหลัก ส่งผลให้การบันทึกประวัติศาสตร์มีชุดความรู้ที่มีความหลากหลายมากยิ่งขึ้น เช่นเดียวกับกรณีประวัติศาสตร์บาดแผลที่เกิดขึ้นในหมู่บ้านผาสุก ได้รับความสนใจจากนักวิชาการศึกษาในชุดโครงการวิจัย เศรษฐกิจชุมชนหมู่บ้านไทย และหมู่บ้านผาสุกได้รับเลือกให้เป็นหมู่บ้านเป้าหมายในการศึกษาครั้งนี้ด้วย โดยเป็นพื้นที่ศึกษาของโครงการวิจัยย่อยที่อยู่ภายใต้ชุดโครงการวิจัยนี้ ซึ่งต่อมาในปี พ.ศ. 2546 จึงมีการผลิตผลงานออกมาเป็นหนังสือชื่อ หมู่บ้านชาวนาปฏิวัติบนแผ่นดินอีสานตอนบน ของธรรมา ใจเที่ยง (2546) ซึ่งเป็นหนึ่งในนักวิชาการของทีมนักวิจัยในชุดโครงการนี้ได้บันทึกเรื่องราวประวัติศาสตร์บาดแผลของชาวบ้านตลอดทั้งสภาพชีวิตความเป็นอยู่ในสังคมชาวนา ซึ่งแม้จะเน้นไปที่เรื่องเศรษฐกิจชุมชนหมู่บ้าน แต่ก็นับได้ว่าเรื่องราวที่เป็นอีกมุมมองหนึ่งได้ปรากฏขึ้นในพื้นที่งานทางวิชาการที่มีเนื้อหาแตกต่างไปจากเรื่องราวความรุนแรงที่เคยถูกบันทึกเอาไว้ในเอกสารประวัติศาสตร์กระแสหลัก และยังได้ส่งผลให้ความสนใจเกี่ยวกับเหตุการณ์ที่เคยเกิดขึ้นในหมู่บ้านไทยในอดีตในกลุ่มนักวิชาการ นักศึกษา ทำให้เรื่องราว 7 สิงหาคม 2508 หรือวันเสียงปืนแตกในเวลาต่อมา กล่าวคือ มีการศึกษาวิเคราะห์เหตุการณ์วันเสียงปืนแตกอย่างจริงจังเช่น

การนำเสนอเป็นบทความวิชาการชื่อ “8 สิงหา 2508” (8-8-08) “วันเสียงปืนแตก” ของสมศักดิ์ เจียมธีรสกุล อาจารย์ทางด้านประวัติศาสตร์ ได้ตั้งประเด็นคำถามเกี่ยวกับวันเสียงปืนแตกว่า วันเสียงปืนแตกน่าจะเกิดในวันที่ 8 สิงหาคม 2508 มากกว่าวันที่ 7 สิงหาคม 2508 ตามที่เข้าใจกันทั่วไป ซึ่งได้เสนอตามการวิเคราะห์ในเชิงหลักการของเหตุการณ์ตามที่ปรากฏในการรายงานข่าวของหนังสือพิมพ์ และเชื่อมโยงกับหลักฐานที่เป็นเอกสารของ พคท. ในแง่ของการรับรู้ข่าวสารเกี่ยวกับวันเสียงปืนแตกน้อยมาก แต่กลับเป็นวันที่ พคท. ถือเอามาเป็นวันประกาศต่อสู้ด้วยอาวุธและถูกนำไปเชื่อมโยงกับอุดมการณ์การต่อสู้ของประชาชนโดยเชิดชูขึ้นให้กลายเป็นวันที่สำคัญอย่างยิ่งของ พคท.

จากความสนใจของนักวิชาการ ทำให้หมู่บ้านถูกศึกษาในแง่มุมมองเชิงวิชาการและผลิตผลงานออกมาเป็นหนังสือและบทความดังที่ได้เสนอมานั้น ได้กลายเป็นชุดความรู้เกี่ยวกับหมู่บ้านที่ชาวบ้านลุกขึ้นมาต่อสู้กับการกดขี่ของรัฐในยุคเผด็จการ ได้รับความสนใจจากผู้สนใจเรียนรู้บทเรียนจากประวัติศาสตร์ในแง่มุมมองใหม่ ๆ จนได้รับการขนานนามว่า หมู่บ้านชาวนาปฏิวัติ ซึ่งเท่ากับเป็นการสถาปนาพื้นที่ทางสังคมของหมู่บ้านให้เผยแพร่และขยายออกไปในสังคมวงกว้าง

<sup>7</sup> ดูเพิ่มเติมใน “8 สิงหา 2508” (8-8-08) “วันเสียงปืนแตก” (ตอน 1 และตอน 2) <http://prachatai.com/journal/2009/08/25401>, ค้นเมื่อ 29 กรกฎาคม 2555

## การสร้างประวัติศาสตร์ท้องถิ่น

ประวัติศาสตร์หมู่บ้านผาสุก ได้รับความสนใจจากครูอาจารย์ที่สอนในหมวดวิชาสังคมศึกษา โดยเฉพาะในรายวิชาท้องถิ่นของเราของโรงเรียนระดับมัธยมศึกษา สังกัดสำนักงานเขตพื้นที่การศึกษานครพนม หลายโรงเรียน เช่น โรงเรียนเรณูนครวิทยานุกูล ซึ่งเป็นสถานศึกษาในระดับมัธยมศึกษาที่ใกล้หมู่บ้านผาสุกมากที่สุด ก็มีการนำเอาประวัติศาสตร์การต่อสู้ของชาวบ้านในหมู่บ้านผาสุกมาเป็นเนื้อหาในการเรียนการสอนเช่นกัน ซึ่งจากการสัมภาษณ์อาจารย์ผู้สอนในหมวดวิชาสังคมศึกษา เล่าว่า ที่ผ่านมาการสอนในรายวิชาท้องถิ่นของเรา ส่วนใหญ่อาจารย์ผู้สอนมักจะเน้นเนื้อหาการเรียนการสอนไปในเรื่องประวัติความเป็นมาของชาวภูไท และศิลปวัฒนธรรมท้องถิ่นของชาติพันธุ์ภูไทให้นักเรียน เช่น เสื้อผ้าการแต่งกาย ประเพณีต่างๆ ของชาวภูไท การพ่อน้ำภูไท เป็นต้น ซึ่งนักเรียนส่วนใหญ่จะถูกสอนมาจากชุมชนหมู่บ้านบ้างแล้วจึงทำให้ยังไม่มีเนื้อหาสาระวิชาอะไรใหม่ๆ

ในช่วงประมาณปี พ.ศ. 2552 อาจารย์ประจำหมวดวิชาสังคมศึกษาของโรงเรียนมีโอกาสได้เข้าร่วมงานในโครงการวิจัยกับอาจารย์ประจำมหาวิทยาลัยอุบลราชธานี ใน “โครงการยิววิจัยประวัติศาสตร์ท้องถิ่นภาคตะวันออกเฉียงเหนือ” ซึ่งเป็นโครงการที่ได้รับการสนับสนุนงบประมาณวิจัยจากสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) โครงการดังกล่าวมีวัตถุประสงค์เพื่อนำให้นักเรียนระดับมัธยมศึกษาได้เรียนรู้ศึกษาการทำวิจัยเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ในท้องถิ่นของตนเอง เพื่อส่งเสริมให้นักเรียนที่เข้าร่วมโครงการ หรือเรียกว่า “ยิววิจัย” ได้ทำการฝึกปฏิบัติค้นหาหาข้อมูล การสัมภาษณ์และรวบรวมข้อมูลประวัติศาสตร์ในท้องถิ่นเพื่อเป็นชุดความรู้ที่มาจากการเรียนรู้ ศึกษาค้นคว้าหาข้อมูลของนักเรียนในโครงการ หรือที่เรียกว่า “ยิววิจัย” นั้นเอง รวมทั้งการฝึกการเขียนเป็นรายงานการวิจัย

ก่อนเริ่มโครงการทางอาจารย์ผู้สอนร่วมกับนักเรียน ได้สำรวจข้อมูลประวัติศาสตร์ที่น่าสนใจของท้องถิ่นว่านอกเหนือจากประวัติความเป็นมาของชาวภูไทแล้ว ยังมีประวัติศาสตร์อื่นๆ ที่น่าสนใจหรือไม่ และนักเรียนที่ร่วมโครงการบางคนมาจากหมู่บ้านผาสุกได้เล่าถึงกิจกรรมรำลึก 7 สิงหาคม วันเสียดินแดน ซึ่งเป็นประเด็นที่กำลังได้รับความสนใจ ดังนั้นกลุ่มนักเรียนที่เข้าร่วมในโครงการนี้ จึงได้เสนอโครงการวิจัยชื่อ “โครงการวิจัยวันเสียดินแดน สงครามเลือดชีวิต เพื่ออุดมการณ์ทางการเมือง” และร่วมกันกับอาจารย์ผู้สอนลงไปในพื้นที่ศึกษา คือ หมู่บ้านผาสุก เป็นพื้นที่เป้าหมายในการศึกษา

ซึ่งกิจกรรมศึกษาหาความรู้นอกสถานที่ นอกจากจะให้นักเรียนได้แสวงหาความรู้ประวัติศาสตร์ในท้องถิ่นของตนเองแล้ว ยังทำให้นักเรียนได้พบกับชาวบ้านที่เป็นสหยาแก่ผู้เป็นเจ้าของประสบการณ์ตรง โดยเฉพาะพ่อค้าพอน ซึ่งถือว่าเป็นปราชญ์ชาวบ้านที่เป็นแหล่งข้อมูลที่สำคัญได้รับความสนใจในการขอสัมภาษณ์ และขอให้เล่าเรื่องราวเหตุการณ์การต่อสู้กับเจ้าหน้าที่รัฐในอดีตให้ฟัง ซึ่งในส่วนของชาวบ้านผาสุกเองก็ถือเป็นเรื่องที่ดีที่คนรุ่นหลังได้ให้ความสำคัญและสนใจศึกษาเป็นบทเรียน และหลังจากที่นักเรียนได้ลงเก็บข้อมูลแล้ว ได้จัดทำเป็นรูปเล่มรายงานการวิจัย พร้อมกับนำเสนอเป็นโครงการ ซึ่งเป็นผลงานของนักเรียนที่เข้าร่วมโครงการยิววิจัยประวัติศาสตร์ท้องถิ่น นำไปสู่การจัดแสดงเพื่อเผยแพร่ผลการวิจัยต่อสาธารณะในงานวันรักษ์ภูไทในปีเดียวกัน การนำเสนอโครงการดังกล่าวได้รับความสนใจเป็นอย่างมาก ทั้งจากผู้มาร่วมงานตั้งแต่ระดับนักการเมือง เจ้าหน้าที่หน่วยงานต่างๆ ไปจนถึงชาวบ้านทั่วไปเป็นอย่างมาก นอกจากนี้โรงเรียนระดับมัธยมประจำอำเภออื่นๆ ในสำนักงานเขตพื้นที่การศึกษานครพนม ก็เริ่มให้ความสนใจและนำมาเป็นเนื้อหาในการเรียนการสอนแก่นักเรียน เช่น โรงเรียนปิยะมหาราชาลัย โรงเรียนนาแก มีการทำรายงานของนักเรียนเกี่ยวกับการย้อนประวัติศาสตร์ “วันเสียดินแดน” มีความสำคัญอย่างไร

การรวบรวมข้อมูล การลงไปสัมภาษณ์กลุ่มสหายอาวุโสในหมู่บ้านผาสุกเพื่อขอความรู้เกี่ยวกับวันเสียดังกล่าว การไปดูสถานที่เกิดเหตุการณ์จริงตอเนื่องปะทะกันของชาวบ้านกับเจ้าหน้าที่รัฐ พร้อมกับทำคลิปวิดีโอ นำเสนอและดาวน์โหลด YouTube เพื่อเผยแพร่ความรู้แก่เพื่อน ๆ ในชั้นเรียน อันเป็นแนวการเรียนการสอนที่นำเทคโนโลยีการสื่อสารบนพื้นที่ไซเบอร์ที่อาจารย์ผู้สอนนิยมนำมาใช้อย่างกว้างขวางในปัจจุบัน และยังทำให้ผู้สนใจอื่น ๆ ก็สามารถเข้ารับชมเพื่อเรียนรู้ได้เช่นกัน

จากการที่เรื่องราวของหมู่บ้านที่เคยถูกตีตราว่าเป็นถิ่นของคอมมิวนิสต์ได้รับการผลิตซ้ำใหม่ โดยสถานศึกษาดังที่ได้กล่าวมา แสดงให้เห็นการเปลี่ยนแปลงหลายประการเกี่ยวกับมุมมองของสถานศึกษา ในท้องถิ่นต่อหมู่บ้านผาสุก คือ 1) การนำเรื่องราวของความรุนแรงที่เคยเกิดขึ้นในอดีตมาเป็นเนื้อหาสาระของการเรียนการสอนประวัติศาสตร์ท้องถิ่น สะท้อนให้เห็นว่าปัจจุบันได้รับการยอมรับในฐานะบทเรียน ความขัดแย้งในอดีตที่นำไปสู่การกระทำรุนแรงต่อกันของคนในชาติ ซึ่งคนรุ่นหลังสมควรศึกษายิ่ง 2) ความรู้เกี่ยวกับวันเสียดังกล่าว ซึ่งเป็นชุดข้อมูลประวัติศาสตร์บาดแผลของเจ้าของประสบการณ์ มีความชอบธรรมให้สามารถนำมาเป็นเรื่องราวที่นักเรียนและผู้สนใจสามารถเรียนรู้ได้อย่างวิเคราะห์ เช่นเดียวกับการเรียนรู้ประวัติศาสตร์กระแสหลัก 3) เกิดการถ่ายทอดเรื่องราวประวัติศาสตร์จากรุ่นสู่รุ่นโดยตรงระหว่างเจ้าของประวัติศาสตร์ คือกลุ่มสหายเก่า กับนักเรียนซึ่งเป็นคนรุ่นใหม่ อันนำไปสู่การถ่ายโอนความรู้ประสบการณ์จากรุ่นสู่รุ่น ซึ่งจะทำให้เกิดความตระหนักไม่ให้เกิดเหตุการณ์แบบเดิมขึ้นมาอีก และ 4) การยอมรับให้มีการเรียนการสอนเกี่ยวกับวันเสียดังกล่าว มีความสำคัญอย่างยิ่งในแง่ที่ทำให้เกิดการสร้างพื้นที่ทางสังคมของประวัติศาสตร์ท้องถิ่นขยายเข้าไปมีตำแหน่งแห่งที่ในพื้นที่ทางการศึกษา

### การผลิตซ้ำผ่านโลกไซเบอร์

ปัจจุบันเหตุการณ์ประวัติศาสตร์เกิดขึ้นในหมู่บ้านผาสุก มีการนำเสนอเรื่องราววันเสียดังกล่าวของผู้ที่สนใจศึกษาในเว็บไซต์ต่าง ๆ ทั้งข้อมูลในรูปแบบบทความเชิงวิชาการ การเขียนเล่าประสบการณ์และความประทับใจที่มีโอกาสเดินทางมาร่วมงานวันเสียดังกล่าว การโพสต์ (Posted) เรื่องราวในเฟซบุ๊ก (Facebook) หรือบล็อก (Blog) ส่วนตัว ซึ่งสื่อเหล่านี้มีอิทธิพลค่อนข้างมากในปัจจุบัน เพราะผู้คนสามารถเข้าถึงแหล่งข้อมูลได้อย่างง่ายดาย ดังนั้นเมื่อสืบค้นคำว่า “วันเสียดังกล่าว” จึงมีเว็บไซต์ที่เกี่ยวข้องมากถึง 687,000 รายการ (ข้อมูลเมื่อวันที่ 15 ตุลาคม 2557) ซึ่งการนำเสนอในประเด็นวิชาการ มีทั้งการบันทึกข้อมูลที่เรียบเรียงอย่างเป็นระบบ เช่น ในเว็บไซต์วิกิพีเดีย (Wikipedia) ตลอดจนการเขียนบทความวิชาการที่ตั้งประเด็นข้อถกเถียงการเกิดวันเสียดังกล่าว เช่น บทความเรื่อง “8 สิงหาคม 2508” (8-8-08) “วันเสียดังกล่าว” (ตอน 1 และตอน 2) ของสมศักดิ์ เจียมธีรสกุล ภาควิชาประวัติศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ เป็นต้น สำหรับการบันทึกในรูปแบบการเล่าเชิงประสบการณ์ ส่วนมากเป็นการบันทึกที่ไม่เป็นทางการและเป็นความคิดเห็นส่วนบุคคล อย่างไรก็ตาม บันทึกต่าง ๆ เหล่านี้ได้ทำให้เกิดสังคมออนไลน์ที่นำไปสู่การรับรู้ข้อมูลข่าวสารจากเว็บไซต์ได้ทำให้เกิดการชักชวนกันมาร่วมงาน 7 สิงหาคมของผู้ให้ความสนใจ เช่น กรณียุภา (นามสมมติ) วัย 31 ปี ปัจจุบันเป็นครูเดินทางมาจากอำเภอแกลง เพื่อร่วมงานรำลึกเพราะเป็นลูกของสหายเคยได้ยินพ่อแม่เล่าให้ฟังเกี่ยวกับการเข้าป่าเพื่อต่อสู้กับเจ้าหน้าที่รัฐ แต่ปัจจุบันเสียชีวิตแล้ว จึงอยากมาร่วมเพื่อรู้จักกลุ่มเพื่อนของพ่อแม่



นอกจากนี้ ยังมีกลุ่มผู้สนใจประเพณีของชาวภูไทเรณูนคร ซึ่งมักจะเดินทางมาร่วมงานวันภูไทโลก ในช่วงเทศกาลสงกรานต์เป็นประจำทุกปี และให้ความสนใจประวัติศาสตร์บ้านผาสุกได้เดินทางไปเยี่ยมเยียน ชาวบ้านผาสุก พร้อมกับการบันทึกเรื่องราวการต่อสู้ของชาวบ้านในอดีตลงในบล็อกและเผยแพร่ในเว็บไซต์ จะเห็นว่าการนำเสนอเรื่องราวของวันเสียดินแดนในสังคมออนไลน์ดังกล่าว แม้บางส่วนจะเป็นการบันทึก ความทรงจำส่วนตัว แต่ก็ทำให้เรื่องราวประวัติศาสตร์บาดแผลบ้านผาสุกได้รับการผลิตซ้ำและเป็นที่รับรู้ ของสังคมในวงกว้างมากยิ่งขึ้น

### การตอกย้ำความทรงจำผ่านบทเพลงเพื่อชีวิตและเพลงปฏิวัติ

การเล่าเรื่องความทรงจำผ่านบทเพลง กลอน หมอลำ ในอดีตถือว่ามีบทบาทสำคัญในการขับเคลื่อน งานปฏิวัติ โดยเฉพาะสถานีวิทยุเสียงประชาชนแห่งประเทศไทย (สปท.) หรือ The Voice of The People of Thailand (VOPT)<sup>8</sup> ซึ่งออกกระจายเสียงจากประเทศจีน เป็นสถานีวิทยุที่ทาง พคท. ได้รับการสนับสนุน จากรัฐบาลจีน โดยมีวัตถุประสงค์เป็นสื่อกลางในการส่งข้อมูลข่าวสารพร้อม ๆ กับการเกิดขึ้นของเพลง ที่มีเนื้อหาเกี่ยวกับการปฏิวัติ การต่อสู้ของประชาชน และเป็นที่มาของบรรดาเพลงเพื่อชีวิต (เหมือนฝัน, 2548) เพลงเหล่านี้ได้ถูกฝังตรึงอยู่ในความทรงจำของสหายที่อยู่ตามเขตงานต่าง ๆ เพราะถูกนำมาขับร้อง ในกิจกรรมทั้งบันเทิงและในช่วงของการฝึกซ้อมอบรม จนสามารถร้องเพลงเหล่านั้นได้กันทุกคน เพลงเพื่อชีวิตและเพลงปฏิวัติ จึงถือได้ว่าเป็นเครื่องมือสำคัญของการหล่อหลอมความเป็น “สหาย” และการมีความทรงจำร่วมกันในสถานการณ์การทำสงครามช่วงชิงอำนาจรัฐ สถานีวิทยุจึงเป็นเครื่องมือที่จำเป็น อย่างยิ่งที่องค์กรนำจะต้องเผยแพร่แนวทางและอุดมการณ์ของตน สร้างความเชื่อมั่นศรัทธาในแนวทางต่อสู้ และเพื่อโฆษณานโยบายเฉพาะหน้า ในขณะเดียวกัน เสียงเพลงที่ใช้ประกอบในวิทยุถือเป็นการสื่อสาร ที่ใช้ในการปลุกใจของแนวร่วมได้เป็นอย่างดี และแม้ว่าสถานีวิทยุ สปท. จะปิดตัวลง แต่เสียงเพลงที่เคยเปิด ก็ยังคงอยู่ในความทรงจำของผู้เคยเข้าป่าเพื่อร่วมงานปฏิวัติในอดีต

ปัจจุบันประวัติศาสตร์ความทรงจำได้รับการตอกย้ำผ่านบทเพลงเพื่อชีวิตและบทเพลงปฏิวัติ โดยกลุ่ม สหายปัญญาชนที่ก้าวขึ้นสู่ตำแหน่งต่าง ๆ ในพื้นที่ทางสังคม มีการจัดแสดงคอนเสิร์ตซิมโฟนีออร์เคสตรา บทเพลงปฏิวัติอย่างยิ่งใหญ่มาแล้วหลายครั้ง เช่น คอนเสิร์ต “สายลมเปลี่ยนทิศ แต่ดวงจิตมิได้เปลี่ยนเลย” เมื่อวันที่ 13 กันยายน 2546 ที่หอประชุมใหญ่ ศูนย์วัฒนธรรมแห่งประเทศไทย คอนเสิร์ต “ยืนหยัดมั่นคง เช่นเคย ไม่เปลี่ยนทางเหมือนดั่งดาวเหนือ” เมื่อวันที่ 25 ธันวาคม 2547 ที่หอประชุมใหญ่ ศูนย์วัฒนธรรม แห่งประเทศไทย เป็นต้น

การจัดคอนเสิร์ตที่เกิดขึ้นหลายครั้งเป็นการร่วมกิจกรรม “เพราะคิดถึงเพื่อน” นอกจากนี้การจัด คอนเสิร์ตยังเป็นการระดมทุนของกลุ่มสหายเพื่อจัดกิจกรรมต่าง ๆ แต่ก็มีจุดร่วมที่สำคัญคือการตอกย้ำ ความทรงจำ และทำให้เกิดการผลิตซ้ำประวัติศาสตร์ของบ้านผาสุกด้วยเช่นกัน เพราะบทเพลงเกี่ยวกับ วันที่ 7 สิงหาคม วันเสียดินแดน มักจะได้รับเลือกให้เป็นหนึ่งในหลาย ๆ เพลง เพื่อร้องในเวทีคอนเสิร์ต โดยเฉพาะการจัดครั้งที่ 5 คือ “คอนเสิร์ตเพลงปฏิวัติ 7 สิงหาคม” เพื่อรำลึกครบรอบ 44 ปี วันเสียดินแดน มีวัตถุประสงค์ที่เน้นให้ความสำคัญการรำลึกเหตุการณ์วันเสียดินแดนเป็นการเฉพาะ ประเด็นที่น่าสนใจ คือ เพลงปฏิวัติและเพลงเพื่อชีวิตเหล่านี้ ถูกแต่งขึ้นตามที่ พคท. กำหนดให้วันที่ 7 สิงหาคม 2508 เป็นวันสำคัญ

<sup>8</sup> เปิดกระจายเสียงครั้งแรกที่เมืองฮานอย ประเทศเวียดนาม



ของพรรค เป็นสัญลักษณ์ของการต่อสู้ที่มีการจัดกิจกรรมฉลองเป็นประจำทุกปี เพื่อปลุกกำลังใจให้ฮึกเหิม และต่อสู้เพื่ออุดมการณ์คอมมิวนิสต์ เพลงเหล่านี้ในอดีตจึงเป็นเพลงต้องห้ามและมีความผิดตามการกระทำอันเป็นคอมมิวนิสต์ แต่ปัจจุบันกลับกลายเป็นบทเพลงที่ทรงคุณค่า และเป็นสัญลักษณ์ประวัติศาสตร์การต่อสู้ของประชาชน

### การสร้างความทรงจำผ่านภาพยนตร์

เมื่อปี พ.ศ. 2553 เรื่องราวประวัติศาสตร์บาดแผลที่เคยเกิดขึ้นในหมู่บ้านผาสุกได้รับความสนใจและถูกสร้างเป็นหนังสือ โดยคุณอภิชาติพงษ์ วีระเศรษฐกุล<sup>9</sup> นักสร้างหนังสือดัง และได้รับรางวัลปาล์มทองคำ เทศกาลหนังสือเมืองคานส์ ประเทศฝรั่งเศส ซึ่งเป็นเวทีการประกวดภาพยนตร์ระดับโลก แม้ว่าผลงานในโปรเจกต์ศิลปะของเธอ ไม่ว่าจะหนังสือ มิวสิควิดีโอ ภาพนิ่ง จะเป็นงานที่ผู้ดูจะต้องอาศัยการตีความเพื่อทำความเข้าใจสาระของเรื่องของผู้สร้างสรรคผลงานต้องการสื่อสารถึงผู้ชม แต่หลักใหญ่ใจความก็เน้นไปในเรื่องความทรงจำของคนไทยที่มักจะมีเหตุการณ์ในอดีตโดยเฉพาะคนรุ่นใหม่ที่ไม่ได้อยู่ร่วมเหตุการณ์ในอดีต ซึ่งประเด็นเรื่องความทรงจำของคนเป็นประเด็นที่อภิชาติพงษ์ให้ความสนใจ เขาเล่าถึงการเดินทางเพื่อเก็บข้อมูลค้นหาความทรงจำของผู้คนในภาคอีสาน จนกระทั่งเข้ามาที่บ้านผาสุกว่า

“...เราพยายามเก็บข้อมูลเพราะไม่ใช่นักวิชาการ แต่เราสนใจที่มาของเรื่องราว เราไปดูพิพิธภัณฑ์เล็กๆ ที่อยู่ในหมู่บ้าน มีหนังสือลัทธิของมาร์กซ์ ซึ่งทำให้เราเข้าใจได้ว่าลัทธิคอมมิวนิสต์นี่มันมีเส้นที่ในแง่ของคนที่ไม่ได้รับความเท่าเทียม หรือไม่ได้รับการดูแลการกระจายรายได้ ซึ่งแน่นอนว่าเขาก็ต้องหลงใหลในลัทธิที่มีคำมั่นสัญญาว่าจะต้องมีความเท่าเทียมกัน...แต่ที่ผมสนใจคือความทรงจำที่ถูกเล่าต่อกันมานะครับ ก็เลยอยากจะทำร่วมกับกลุ่มวัยรุ่นในหมู่บ้าน และที่สนใจกลุ่มวัยรุ่นก็เพราะว่าเราไม่ได้มีประสบการณ์โดยตรงกับเรื่องที่เกิดขึ้นมาในอดีต กลุ่มวัยรุ่นจึงเป็นเหมือนกับว่าเป็นเจเนอเรชันที่สองที่สาม ซึ่งก็เหมือนกันกับผมที่ไม่มีประสบการณ์ตรงเหมือนกัน...” (สัมภาษณ์, 6 สิงหาคม 2557)

นอกจากนี้ อภิชาติพงษ์ยังได้ค้นหาข้อมูลเพื่อทำความเข้าใจหมู่บ้านผาสุกเพิ่มเติมโดยการเดินทางไปสู่ห้วยน้ำเค็ด ซึ่งมีนายคำมิ่งซึ่งเคยอาศัยอยู่ที่ห้วยน้ำเค็ดเป็นคนนำพาไป การเดินทางไปห้วยน้ำเค็ดเป็นเพราะเขาให้ความสนใจเหตุการณ์ในอดีตว่ามามีการเชื่อมสัมพันธ์กับคอมมิวนิสต์ที่อยู่ทางฝั่งซ้ายแม่น้ำโขงอย่างไร และลัทธิคอมมิวนิสต์เผยแพร่เข้ามาอย่างไร จนกระทั่งเกิดเหตุการณ์เสียปืนแตกและมีคนตาย ทำให้สนใจเรื่องความทรงจำและเรื่องของผีที่เปรียบเสมือนความทรงจำที่เลวร้ายและเหตุการณ์ความรุนแรงทางการเมืองที่เกิดขึ้นก็เป็นเหมือนผีที่ยังคงตามหลอกหลอนชาวบ้านจนกระทั่งปัจจุบัน การถ่ายทอดเรื่องราวความทรงจำในงานของอภิชาติพงษ์ มีทั้งการต้องการหลีกเลี่ยงหนีออกไปจากหมู่บ้านซึ่งมีแต่ความรุนแรง

<sup>9</sup> อภิชาติพงษ์ วีระเศรษฐกุล เคยใช้ชีวิตในวัยเด็กที่จังหวัดขอนแก่น และเรียนที่คณะสถาปัตยกรรม มหาวิทยาลัยขอนแก่น จึงมีความคิดว่าอยากจะทำหนังสือเกี่ยวกับภาคอีสาน และเขาสนใจเกี่ยวกับความทรงจำของคน โดยเฉพาะการระลึกชาติได้ว่า คนเรานอกจากจะจำชาตินี้ได้แล้วยังจำชาติที่แล้วมาได้หรือไม่ จึงเดินทางเพื่อค้นหาคนที่ระลึกชาติได้ในหลายจังหวัดภาคอีสาน จนกระทั่งมาถึงหมู่บ้านผาสุกซึ่งมีเรื่องความทรงจำบาดแผลในอดีตที่ชาวบ้านบางคนก็ไม่อยากจะทำ จึงทำให้เขาสนใจและตัดสินใจเลือกความทรงจำของชาวบ้านผาสุก และเป็นสถานที่ถ่ายทำหนังสือ และทำงานโปรเจกต์ที่เกี่ยวข้องกับศิลปะอื่น ๆ ด้วย

โดยสี่ออกมาเป็นยานอวกาศ การใช้สีแดงซึ่งเป็นสีต้องห้าม แต่ก็มีคามหมายถึงเสรีภาพ ซึ่งอภิชาติพงษ์ ได้อธิบายเกี่ยวกับผลงานส่วนหนึ่งของเขาว่า

“ผลงานมีการสื่อเชิงสัญลักษณ์เยอะมาก เช่น ลูกของลุงบุญมีที่หนีเข้าไปในป่า และวันหนึ่งกลับออกมา แต่กลายเป็นสิ่งที่มีพลังกำลังมาก สิ่งนี้ต้องการสื่อให้เห็นคือเขาเป็นตัวแทนของคนที่มีความรู้สึกว่าเขาไม่สามารถจะอยู่ได้ในพื้นที่ของความจริง เขาจึงต้องพาตัวเองเขาไปในที่อื่น มันก็คือการพาตัวเองหนีออกไปนั่นเอง เหมือนกับที่เราสร้างยานอวกาศเพื่อที่จะหนี เพื่อที่จะผ่านไป ยานอวกาศที่ลอยได้จินตนาการของเราก็คือเรื่องของการหนีหนี หรือการย้ายออกไปในช่วงนั้น เป็นช่วงที่มีสถานการณ์ทางการเมืองด้วย เหมือนกับว่าถ้ามีจันบินนี้ เราจะหนีออกไปแล้ว ยานอวกาศจึงเป็นสัญลักษณ์ของการเดินทางและความฝันหรือเกราะป้องกันก็ว่าได้” (สัมภาษณ์, 6 สิงหาคม 2557)

การเสนอผลงานของอภิชาติพงษ์ จึงสะท้อนให้เห็นความต้องการเสรีภาพของคน ไม่ว่าจะเป็นยุคสมัยใด หากมองย้อนกลับไปในความทรงจำคนเราก็กังวลใจและต่อสู้เพื่อให้ได้มาซึ่งเสรีภาพเสมอ เช่นเดียวกับชาวบ้านผาสุกที่เคยหนีเข้าป่าและกลับออกมาด้วยพลังกำลังที่ได้สั่งสมเรียนรู้ประสบการณ์จากป่าพร้อมกับการเกิดขึ้นของคนรุ่นใหม่ที่ได้เต็มเปี่ยมไปด้วยเรี่ยวแรงที่จะก้าวต่อไป การใช้เรื่องราวประวัติศาสตร์หมู่บ้านมาเป็นประเด็นการถ่ายทอดเรื่องราว การใช้บรรยากาศบางส่วนของหมู่บ้านเป็นสถานที่ถ่ายทำเพื่อให้เห็นที่เกิดเหตุการณ์ของเรื่องราว ตลอดจนการใช้นักแสดงที่เป็นชาวบ้าน กับความโด่งดังของรางวัลที่ได้รับกลายเป็นสิ่งที่ทำให้ประหนึ่งว่าแสงสปอร์ตไลท์ได้หันมาจับภาพของหมู่บ้าน นายคำมิ่งเล่าว่า

“...ถึงตอนนี้นั้นมันดูไม่อยู่แล้ว เพราะความดังของหมู่บ้าน หลังจากนั้น อบต. เอย ทางจังหวัดเอย ได้หันมาให้ความสนใจโครงการอุทยานประวัติศาสตร์ฯ ซึ่งยังไม่เกิดเป็นรูปธรรมเพราะยังติดขัดอยู่หลายเรื่อง ตอนนี่เห็นทางจังหวัดลงมาดูว่าจะส่งเสริมเป็นแหล่งท่องเที่ยวเชิงอนุรักษ์ เห็นว่าจะทำเป็นหมู่บ้านชนเผ่า ผมคิดว่าไม่น่าจะใช้คำว่าชนเผ่า มันเหมือนดูถูกกัน ประวัติศาสตร์ถ้าเป็นจริงก็คงได้สร้างอนุสรณ์สถานกันเสียที แต่ด้วยนี้ แต่รอ ๆ ดูอยู่ว่าเขาจะจัดการยังไง...”

(สัมภาษณ์, 10 กุมภาพันธ์ 2557)

จะเห็นว่ากรณีที่เรื่องราวของหมู่บ้านถูกนำเสนอในเวทีระดับโลก และกลายเป็นที่รู้จักของสังคมในวงกว้าง โดยเฉพาะอย่างยิ่งการถูกนำเสนอ พร้อมกับแง่คิดใหม่ๆ ที่ไม่จำกัดการตีความของผู้ชม โยงใยเข้ากับความทรงจำทางการเมืองในช่วงของการปราบปรามคอมมิวนิสต์ สะท้อนให้เห็นการยอมรับถึงการมีอยู่ของเรื่องราวความรุนแรงที่เกิดขึ้นในหมู่บ้านชนบท การนำเสนอดังกล่าวจึงทำให้เกิดการผลิตซ้ำคำว่าคอมมิวนิสต์ให้กลายเป็นทวนสัญลักษณ์ เพราะการเล่าเรื่องราวที่เคยต้องห้ามและมีความผิดมีความชอบธรรมมากขึ้น

## สรุป

จากที่กล่าวมาสรุปได้ว่า ในกระบวนการสร้างพื้นที่ทางสังคมของ ผรท. บ้านผาสุกนั้น ความทรงจำบาดแผลของชาวบ้านผาสุก จากการถูกตีตราว่าเป็นคอมมิวนิสต์ได้ถูกนำมาผลิตซ้ำในความหมายใหม่ ทั้งการผลิตซ้ำโดย ผรท. และชาวบ้านในหมู่บ้านและการผลิตซ้ำโดยคนข้างนอก กล่าวคือ ในการผลิตซ้ำ คำว่าคอมมิวนิสต์ โดยกลุ่ม ผรท. ได้ถูกผลิตซ้ำผ่านการนิยามความหมายใหม่ เช่น การนิยามจากหมู่บ้านคอมมิวนิสต์ มาเป็นหมู่บ้านประวัติศาสตร์ การรื้อฟื้นงานรำลึก 7 สิงหาคม วันเสียงปืนแตก การทำให้สัญลักษณ์คอมมิวนิสต์เป็นสินค้าในส่วนของ การผลิตซ้ำโดยคนข้างนอก คำว่า “คอมมิวนิสต์” ถูกผลิตซ้ำผ่านโครงการของรัฐ งานเขียนหนังสือ บทความของนักวิชาการ วิชาประวัติศาสตร์ท้องถิ่น บทเพลงเพื่อชีวิตและเพลงปฏิวัติ โลกไซเบอร์ และภาพยนตร์ เป็นต้น ซึ่งการผลิตซ้ำสัญลักษณ์คอมมิวนิสต์โดยคนนอกยิ่งเกิดขึ้นมากเท่าไร ยิ่งสะท้อนให้เห็นการได้รับการยอมรับและทำให้เหตุการณ์ความรุนแรงที่เคยเกิดขึ้นในหมู่บ้านเกิดความชอบธรรม ซึ่งส่งผลให้คนในหมู่บ้านเล่าเรื่องของหมู่บ้านโดยไม่รู้สึกรังเกียจเหมือนเช่นในอดีต และยังทำให้สัญลักษณ์คอมมิวนิสต์กลายเป็นทุนสัญลักษณ์ที่สามารถแปลงไปเป็นทุนอื่น ๆ ได้ เช่น ทุนเศรษฐกิจ ทุนวัฒนธรรม และทุนทางสังคม ซึ่งทุนต่าง ๆ เหล่านี้ส่งผลให้ ผรท. บ้านผาสุก มีพื้นที่ทางสังคมที่ขยายออกไปเป็นเครือข่ายที่กว้างขวางออกไปมากยิ่งขึ้น

## บรรณานุกรม

- จุฬารัตน์ ดำรงวิถีธรรม. (2552). *การซ่อมสร้างประวัติศาสตร์และความทรงจำหลอน: การศึกษา  
 กิจกรรมจากความทรงจำกรณี "ถังแดง" ในชุมชนลำสินธุ์ อำเภอศรีนครินทร์ จังหวัดพัทลุง.*  
 วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาการพัฒนาสังคม บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัย  
 เชียงใหม่.
- ตามไท ดิลกวิทยรัตน์. (2546). ภาพลักษณ์ของคอมมิวนิสต์ในการเมืองไทย. *รัฐศาสตร์สาร*, 24(2), 148-205.
- ถวิล ทองสว่างรัตน์. (2530). *ประวัติผู้ไทยและชาวผู้ไทยเมืองเรณูนคร*. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ: ศรีอนันต์.
- นิลวดี พรหมพักพิง, มณีมัย ทองอยู่, วิยุทธ์ จำรัสพันธุ์. (2557). การช่วงชิงพื้นที่การเมืองระหว่างรัฐและ  
 ท้องถิ่น กรณีศึกษาหมู่บ้านผู้ร่วมพัฒนาชาติไทยในภาคอีสาน. *วารสารลุ่มน้ำโขง*, 10(2), 108-131.
- นิลวดี พรหมพักพิง. (2557). *การสร้างพื้นที่ทางสังคมของผู้ร่วมพัฒนาชาติไทยชาวภูไท*. วิทยานิพนธ์ปริญญา  
 ปรัชญาดุสิตบัณฑิต สาขาวิชาสังคมวิทยา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยขอนแก่น.
- เบญจพร ดีขุนทด. (2555). การศึกษาเกี่ยวกับความทรงจำทางสังคม. *เอกสารประกอบคำบรรยาย เรื่อง  
 แนวคิดทฤษฎีทางสังคมศาสตร์*. ขอนแก่น: สาขาลุ่มน้ำโขงศึกษา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์  
 มหาวิทยาลัยขอนแก่น. (เอกสารอัดสำเนา).
- วันชัย ตันติวิทยาพิทักษ์, ธนาพล อิวสกุล. (2547). ธง แจ่มศรี เลขานุการพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย.  
*วารสารสารคดี* 232(20), 70-88.
- วัยอาจ, เดวิด. (2556). *ประวัติศาสตร์ไทยฉบับสังเขป*. (กาญจณี ละอองศรี, ผู้แปล). กรุงเทพฯ:  
 มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.
- สมศักดิ์ เจียมธีรสกุล. (2552). "8 สิงหาคม 2508" (8-8-08) "วันเสียดังปึงแตก" (ตอน 2). ประชาไท. ค้นเมื่อ  
 8 สิงหาคม 2555, จาก <http://www.prachatai.com/journal/2009/08/25401>
- สุวัฒน์ โกพลรัตน์. (ผู้รวบรวม). (2542). *ประวัติผู้ไทยเมืองเรณูนคร*. หนังสือที่ระลึกเนื่องในโอกาสที่  
 พระครูเรณูนคราภิรักษ์ได้รับพระราชทานสมณศักดิ์เป็นพระราชาคณะชั้นสามัญที่ "พระรัตนวิมล"  
 ในวันเฉลิมพระชนมพรรษา 5 ธันวาคม พุทธศักราช 2542. นครพนม: เรณูนครการพิมพ์.
- Halbwachs, M. (1992). *The Reconstruction of the Past, Chapter 3 in Collective Memory*. (L. A. Coser, Trans.). Chicago: University of Chicago Press.
- Hutton, H. (1993). *History as an Art of Memory*. New England: University of New England Press.
- Jedlowski, P. (2001). Memory and Sociology: Themes and Issues. *Time & Society*, 10(1), 29-44.
- Olick, J. & Robbins, J. (1998). Social Memory Studies: From "Collective Memory" to the Historical Sociology of Mnemonic Practices. *Annual Review of Sociology*, 24, 105-140.
- Tanabe, S. & Keyes, C. (2002). *Cultural Crisis and Social Memory: Modernity and Identity in Thailand and Laos*. Honolulu: University of Hawaii Press.



# ความรู้และการเคลื่อนไหว ในกระแสท้องถิ่นนิยม

1. ประชาธิปไตยถดถอยเมื่อเผชิญการครองเมือง 508  
ในความเคลื่อนไหวของกลุ่มคนรักบ้านเกิด จังหวัดเลย  
*สุทธิเกียรติ คชใส*  
.....
2. วาทกรรมว่าด้วย: การผลิตความรู้ และความเชื่อ 529  
ในวัฒนธรรมการเมืองและองค์กร  
*บัญชา พุฒินากุล และวิยุทธ์ จำรัสพันธุ์*  
.....



## ประชาธิปไตยถดถอยเมื่อเผด็จการครองเมือง ในความเคลื่อนไหวของกลุ่มคนรักษ์บ้านเกิด จังหวัดเลย<sup>1</sup>

สุทธิเกียรติ คชไธ

สถาบันสิทธิมนุษยชนและสันติศึกษา มหาวิทยาลัยมหิดล

### บทคัดย่อ

บทความวิจัยนี้ศึกษาการเคลื่อนไหวของขบวนการชาวบ้านด้านทรัพยากรธรรมชาติ ในสภาวะทางการเมืองภายใต้อำนาจการปกครองแบบเผด็จการทหาร โดยศึกษาผ่านกรณีการเคลื่อนไหวต่อต้านการทำเหมืองแร่ทองคำของกลุ่มคนรักษ์บ้านเกิด อำเภอวังสะพุง จังหวัดเลย ใช้วิธีวิจัยเชิงคุณภาพ รวบรวมข้อมูลโดยการศึกษาเอกสาร การสัมภาษณ์เชิงลึก และการสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วม พบว่าหลังการรัฐประหาร 2557 ขบวนการชาวบ้านด้านสิทธิในการจัดการทรัพยากรธรรมชาติถูกปราบปรามจากทหารโดยอ้างอำนาจจากการบังคับใช้กฎอัยการศึก ทำให้ไม่มีเสรีภาพในการชุมนุมเรียกร้องใด ๆ และยังคงข่มขู่คุกคามสิทธิเสรีภาพ โดยทางรัฐอ้างความมั่นคงของชาติและอาศัยคำสั่งและประกาศของคณะรักษาความสงบแห่งชาติ (คสช.) เป็นเครื่องมือสำคัญที่ก่อให้เกิดความขัดแย้งขึ้นระหว่างรัฐและชาวบ้าน ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมจึงจำกัดรูปแบบอยู่เพียงการเคลื่อนไหวผ่านช่องทางระบบปกติที่ไม่ละเมิดกฎหมาย ซึ่งแตกต่างจากในช่วงระบอบประชาธิปไตยที่มีรูปแบบการเคลื่อนไหวที่หลากหลายโดยการท้าทายระบบปกติที่ละเมิดกฎหมายของรัฐได้ เมื่อการเคลื่อนไหวไม่สามารถบรรลุเป้าหมายตามช่องทางระบบปกติ จึงทำให้กระบวนการเรียนรู้ของชาวบ้านเกิดการปรับเปลี่ยนยุทธวิธีการเคลื่อนไหวสู่มิติการต่อสู้เชิงโครงสร้างมากขึ้น ในกรณีกลุ่มคนรักษ์บ้านเกิด แม้ได้รับแรงกดดันจากการตอบโต้ของบริษัทเหมืองแร่ทองคำและสภาวะทางการเมืองที่เกิดขึ้นอย่างฉับพลัน ทำให้เกิดอุปสรรคต่อขบวนการชาวบ้าน แต่กลับมีการเคลื่อนไหวอยู่สองรูปแบบคือการเคลื่อนไหวผ่านการสื่อสารสาธารณะและการได้รัฐกลับโดยร่วมกับเครือข่ายการต่อสู้ด้านทรัพยากรธรรมชาติในภาคอีสาน ทำให้ยุทธวิธีการท้าทายระบบปกติเริ่มปรากฏชัดขึ้นในรูปแบบการเคลื่อนไหวเชิงสัญลักษณ์ และได้มองประเด็นปัญหาความขัดแย้งทางทรัพยากรธรรมชาติในเชิงโครงสร้างทางการเมืองมากขึ้น

**คำสำคัญ:** ขบวนการเคลื่อนไหว เผด็จการทหาร เหมืองแร่ทองคำ

<sup>1</sup> บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์ระดับปริญญาโทของผู้วิจัยเรื่อง “ขบวนการเคลื่อนไหวภายใต้ระบอบเผด็จการกรณีศึกษา: ปัจจัยทางการเมืองและยุทธวิธีการเคลื่อนไหวของกลุ่มคนรักษ์บ้านเกิด” วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาสิทธิมนุษยชนและสันติศึกษา สถาบันสิทธิมนุษยชนและสันติศึกษา มหาวิทยาลัยมหิดล

## บทนำ

ในประเทศไทยประสบปัญหาด้านการแข่งขันทรัพยากรธรรมชาติระหว่างรัฐและประชาชนจนเกิดความขัดแย้งและขบวนการเคลื่อนไหวต่อสู้มานาน หนึ่งในนั้นคือการทำเหมืองแร่ในยุคอุตสาหกรรมเข้ามาในประเทศไทยซึ่งมีการพัฒนาเครื่องมือในการทำเหมืองแร่จากต่างชาติแถบยุโรปก็เริ่มมีการใช้เครื่องจักรและพื้นที่ในการทำเหมืองมากยิ่งขึ้น ทำให้ต่อมาได้มีนโยบายจากรัฐบาลในการทำเหมืองแร่เพื่อให้บริษัทต่างชาติที่มีเครื่องมือและเทคโนโลยีที่ทันสมัยเพียงพอมาสำรวจและขุดเจาะโดยใช้ระบบสัมปทานจากรัฐบาลจึงเป็นสาเหตุที่ทำให้เกิดปัญหาด้านสิ่งแวดล้อมทั้งในประเทศไทยและต่างประเทศด้วยเช่นกัน โดยพื้นที่ส่วนใหญ่อยู่ใกล้กับชุมชนและแหล่งน้ำที่สำคัญของชุมชน อีกทั้งบางพื้นที่ยังอยู่บนที่ทำกินของชาวบ้าน รวมถึงในอุตสาหกรรมเหมืองแร่มีการใช้สารเคมีในกระบวนการแยกแร่ออกจากดินเพื่อให้ได้แร่บริสุทธิ์พร้อมที่จะนำไปใช้ประโยชน์ได้ จึงเกิดการต่อสู้ของภาคประชาชนขึ้นมาเพื่อต้องการดูแลปกป้องทรัพยากรของชุมชนเพื่อรักษาคุณค่าวิถีชีวิตที่สืบต่อกันเรื่อยมาหรือเรียกได้ว่าเป็นขบวนการต่อสู้ภาคประชาชนด้านทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม

ประเด็นการเคลื่อนไหวด้านทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อมที่ผ่านมามีตั้งแต่ยุคเจริญรุ่งเรืองทางวาทกรรม “สิทธิชุมชน” ซึ่งได้รับการรับรองในรัฐธรรมนูญแห่งราชอาณาจักรไทย พ.ศ. 2540 เรื่อยมาจนถึงรัฐธรรมนูญแห่งราชอาณาจักรไทย พ.ศ. 2550 มีบทเรียนของความสำเร็จและความล้มเหลวผ่านช่วงเวลา/โอกาสที่แตกต่างกันไปตามความแปรผันทางการเมือง (Political Inconsistency) ทำให้การเรียกร้องของขบวนการชาวบ้านที่มักใช้การเดินขบวนบนท้องถนนเพื่อชุมนุมประท้วงเป็นเครื่องมือสำคัญในการคัดค้านอำนาจทางการเมืองเกิดขึ้นบ่อยครั้ง นั่นเป็นการแสดงออกซึ่งสิทธิเสรีภาพตามระบอบประชาธิปไตยโดยใช้อำนาจทางตรงผ่านการมีส่วนร่วมกำหนดแนวนโยบายด้านทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อมในทางหนึ่ง

จากกรณีศึกษา เมื่อปี 2549 บริษัท ฟุงคำ จำกัด ได้เริ่มต้นประกอบกิจการทำเหมืองแร่ทองคำทับฟ้า อำเภอลำปาง จังหวัดลำปาง เพียงระยะเวลาไม่ถึงหนึ่งปีก็เกิดปัญหาผลกระทบต่อสิ่งแวดล้อมที่เกิดจากการเปลี่ยนแปลงไปในทางลบโดยการสังเกตจากคนในชุมชนที่เคยอยู่อาศัยกับธรรมชาติมาเป็นเวลานานชาวบ้านจึงเริ่มมีการขอให้หน่วยงานรัฐที่เกี่ยวข้องทำการตรวจสอบผลกระทบที่เกิดขึ้นกับธรรมชาติว่าสาเหตุมาจากอะไร และนั่นคือจุดเริ่มต้นของการตั้งกลุ่มคัดค้านขึ้นมา ซึ่งใช้ชื่อกลุ่มว่า «กลุ่มคนรักบ้านเกิด» ซึ่งเป็นการใช้สิทธิชุมชนที่ได้รับการรับรองไว้ในรัฐธรรมนูญ พ.ศ. 2550 ในการตั้งกลุ่มในระยะเริ่มแรก เป็นการตั้งขึ้นเพื่อเฝ้าระวังผลกระทบที่จะเกิดขึ้นภายในชุมชนอันเนื่องมาจากการประกอบกิจการเหมืองแร่ทองคำของบริษัท ฟุงคำ จำกัด และการเปลี่ยนแปลงของสิ่งแวดล้อมที่เกิดขึ้น เพื่อทำการพิสูจน์ว่าโครงการทำเหมืองแร่ทองคำไม่เหมาะแก่การประกอบกิจการที่ใกล้กับชุมชนและทรัพยากรธรรมชาติที่มีพื้นที่ส่วนหนึ่งอยู่ในพื้นที่ป่าสงวนแห่งชาติ และส่วนหนึ่งอยู่ในพื้นที่ปฏิรูปที่ดินเพื่อเกษตรกรรม และยังเป็นพื้นที่ลุ่มน้ำชั้น 1 เอ ซึ่งต้องสงวนไว้เป็นพื้นที่ป่าต้นน้ำ ห้ามประกอบกิจการใดๆ เพราะเป็นพื้นที่ที่อ่อนไหวต่อการเปลี่ยนแปลงทางระบบนิเวศ

การเคลื่อนไหวของขบวนการชาวบ้านนำมาสู่ปรากฏการณ์สำคัญต่างๆ ที่เป็นพลวัตต่อเนื่องทั้งความรุนแรงเชิงกายภาพและเชิงสัญลักษณ์ เช่น คดีความระหว่างบริษัท ฟุงคำ จำกัด ฟ้องชาวบ้านเป็นจำเลยทั้งทางแพ่งและอาญา เนื่องจากการก่อกำแพงของชาวบ้านบนถนนสาธารณะทางเข้าหมู่บ้านที่ติดกับถนนทางเข้าบริษัทฯ เพื่อป้องกันการขนสารเคมีเข้ามาประกอบกิจการเหมืองแร่ทองคำในกระบวนการแต่งแร่ทำให้บริษัทเหมืองแร่ทองคำเรียกค่าเสียหายต่อชาวบ้านเป็นจำนวนหลายร้อยล้านบาท หรือปรากฏการณ์

ที่มีบุคคลภายนอกติดต่อซื้อขายแร่ทองคำ แต่ไม่สามารถขนย้ายออกไปได้เนื่องจากกำแพงดังกล่าว เป็นเหตุให้มีการบุกทำลายกำแพงและจับชาวบ้านเป็นตัวประกันโดยชายชุดดำกว่า 300 คน พร้อมอาวุธ เพื่อการขนย้ายแร่จากพื้นที่ประกอบกิจการเหมืองแร่ทองคำออกไปเพื่อส่งต่อให้ผู้ซื้อในวันที่ 15 พฤษภาคม พ.ศ. 2557

หลังจากนั้นเกิดการรัฐประหารเมื่อวันที่ 22 พฤษภาคม พ.ศ. 2557 โดยคณะรักษาความสงบแห่งชาติ (คสช.) นำโดยพลเอกประยุทธ์ จันทร์โอชา พร้อมทั้งประกาศใช้พระราชบัญญัติกฎอัยการศึก พ.ศ. 2457<sup>2</sup> ทำให้ขบวนการเคลื่อนไหวด้านทรัพยากรธรรมชาติเกิดอุปสรรค เนื่องจากสภาวะทางการเมืองที่เป็น การปกครองโดยระบอบเผด็จการทหาร ปราบปรามการเคลื่อนไหวเห็นได้จากการห้ามชุมนุมทางการเมือง<sup>3</sup> หรือแม้แต่การห้ามชุมนุมต่อต้านโครงการพัฒนาที่เป็นประเด็นเกี่ยวกับทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม ก็ถูกเจ้าหน้าที่รัฐและทหารเชื่อมโยงว่าเป็นประเด็นการชุมนุมทางการเมือง

การปราบปรามของ คสช. เริ่มรุนแรงขึ้นเมื่อมีคำสั่งให้เจ้าหน้าที่รัฐเข้าทำการจับกุมและดำเนินคดีชาวบ้าน ที่อาศัยอยู่ในเขตป่า<sup>4</sup> ซึ่งรัฐถือว่าเป็นการบุกรุกพื้นที่โดยมิชอบด้วยกฎหมาย จนมาถึงการควบคุมตรวจสอบ ชาวบ้านไม่ให้มีการจัดกิจกรรมรณรงค์หรือชุมนุม ถึงแม้เป็นประเด็นทรัพยากรธรรมชาติก็ตามโดยเจ้าหน้าที่รัฐ และทหารมีการอ้างอำนาจตามกฎหมายอัยการศึกเป็นเครื่องมือในการข่มขู่ให้ชาวบ้านเกิดความกลัวและไม่กล้าออกมาเคลื่อนไหวคัดค้านโครงการพัฒนาของรัฐ

ต่อมามีการยกเลิกประกาศใช้กฎอัยการศึกเมื่อวันที่ 1 เมษายน พ.ศ. 2558 และมีคำสั่ง คสช. ภายใต้ บทบัญญัติมาตรา 44 แห่งรัฐธรรมนูญฉบับชั่วคราว พ.ศ. 2557<sup>5</sup> ในวันเดียวกันเพื่อควบคุมความสงบ

<sup>2</sup> ประกาศคณะรักษาความสงบแห่งชาติ ฉบับที่ 2/2557 เรื่อง การประกาศใช้กฎอัยการศึกทั่วราชอาณาจักร วันที่ 22 พฤษภาคม 2557. สืบค้นเมื่อ 22 ตุลาคม 2558, จาก [http://library2.parliament.go.th/giventake/content\\_ncpo/ncpo-announce2-2557.pdf](http://library2.parliament.go.th/giventake/content_ncpo/ncpo-announce2-2557.pdf)

<sup>3</sup> ประกาศคณะรักษาความสงบแห่งชาติ ฉบับที่ 7/2557 เรื่อง ห้ามชุมนุมทางการเมือง วันที่ 22 พฤษภาคม 2557 มีรายละเอียดเกี่ยวกับการจำกัดการชุมนุมตั้งแต่ 5 คนขึ้นไป ผู้ฝ่าฝืนระวางโทษจำคุกไม่เกิน 1 ปี หรือปรับไม่เกิน 20,000 บาท หรือทั้งจำทั้งปรับ. สืบค้นเมื่อ 22 ตุลาคม 2558, จาก [http://library2.parliament.go.th/giventake/content\\_ncpo/ncpo-announce7-2557.pdf](http://library2.parliament.go.th/giventake/content_ncpo/ncpo-announce7-2557.pdf)

<sup>4</sup> คำสั่งคณะรักษาความสงบแห่งชาติ ฉบับที่ 64/2557 เรื่อง การปราบปรามและการหยุดยั้งการบุกรุกทำลายทรัพยากร ป่าไม้ วันที่ 14 มิถุนายน 2557 และคำสั่งคณะรักษาความสงบแห่งชาติ ฉบับที่ 66/2557 เรื่อง เพิ่มเติมหน่วยงานสำหรับการปราบปราม หยุดยั้งการบุกรุกทำลายทรัพยากรป่าไม้และนโยบายการปฏิบัติงานเป็นการชั่วคราวในสถานการณ์ ปัจจุบัน วันที่ 17 มิถุนายน 2557, สืบค้นเมื่อ 22 ตุลาคม 2558, จาก [http://library2.parliament.go.th/giventake/content\\_ncpo/ncpo-order64-2557.pdf](http://library2.parliament.go.th/giventake/content_ncpo/ncpo-order64-2557.pdf) และ [http://library2.parliament.go.th/giventake/content\\_ncpo/ncpo-order66-2557.pdf](http://library2.parliament.go.th/giventake/content_ncpo/ncpo-order66-2557.pdf)

<sup>5</sup> คำสั่งหัวหน้าคณะรักษาความสงบแห่งชาติ ฉบับที่ 3/2558 เรื่อง การรักษาความสงบเรียบร้อยและความมั่นคงของชาติ วันที่ 1 เมษายน 2558, สืบค้นเมื่อ 22 ตุลาคม 2558, จาก [http://library2.parliament.go.th/giventake/content\\_ncpo/ncpo-head-order3-2558.pdf](http://library2.parliament.go.th/giventake/content_ncpo/ncpo-head-order3-2558.pdf)

ภายใต้รัฐธรรมนูญแห่งราชอาณาจักรไทย (ฉบับชั่วคราว) พ.ศ. 2557 มาตรา 44 บัญญัติว่า “ในกรณีที่หัวหน้า คณะรักษาความสงบแห่งชาติเห็นเป็นการจำเป็นเพื่อประโยชน์ในการปฏิรูปในด้านต่าง ๆ การส่งเสริมความสามัคคีและความสมานฉันท์ของประชาชนในชาติ หรือเพื่อป้องกัน ระวัง หรือปราบปรามการกระทำอันเป็นการบ่อนทำลายความสงบเรียบร้อยหรือความมั่นคงของชาติ ราชบัลลังก์ เศรษฐกิจของประเทศ หรือราชการแผ่นดิน ไม่ว่าจะเกิดขึ้นภายใน หรือภายนอกราชอาณาจักร ให้หัวหน้าคณะรักษาความสงบแห่งชาติโดยความเห็นชอบของคณะรักษาความสงบ

เรียกร้องและความมั่นคงของชาติต่อไป ตลอดระยะเวลาที่ผ่านมา 1 ปี ภายใต้กฎอัยการศึก ขบวนการเคลื่อนไหวภาคประชาชน การจัดกิจกรรมเสวนา หรือการประชุมวิชาการในด้านทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อมต่าง ๆ ถูกควบคุมโดยทหารด้วยวิธีการจับตา ตรวจสอบ และห้ามไม่ให้มีการจัดกิจกรรม เช่น การเรียกแกนนำชาวบ้านไปพูดคุยปรับทัศนคติห้ามมีการเคลื่อนไหวคัดค้านโครงการพัฒนาต่าง ๆ และให้เซ็นเอกสารข้อตกลงว่าจะหยุดเคลื่อนไหว จากกรณีสมัชชาคนจนเรียกร้องให้เปิดเขื่อนปากมูล กรณีการคัดค้านโครงการขุดเจาะปิโตรเลียมบนบกในภาคอีสาน กรณีการคัดค้านการก่อสร้างโรงไฟฟ้าขยะในพื้นที่ใกล้ชุมชน จังหวัดลำปาง กรณีชาวบ้านเรียกร้องให้รัฐจ่ายค่าชดเชยจากผลกระทบของโครงการสร้างฝายราชสีไศล รวมถึงกรณีกลุ่มคนรักหมู่บ้านเกิดที่คัดค้านโครงการเหมืองแร่ทองคำ จังหวัดเลย<sup>6</sup>

ความขัดแย้งที่เกิดขึ้นโดยการปกครองแบบเผด็จการทหารนับตั้งแต่การรัฐประหารยึดอำนาจจนถึงปัจจุบันทั้งการควบคุมชาวบ้านเช่นในกรณีตัวอย่าง ไม่ให้มีการเคลื่อนไหวคัดค้านโครงการเหมืองแร่ทองคำที่กำลังประกอบกิจการอยู่และที่กำลังจะขยายพื้นที่ในแหล่งใกล้เคียงกัน หรือการคุกคามทั้งสิทธิและเสรีภาพของชาวบ้านโดยใช้กฎหมายที่ประกาศโดยคณะรักษาความสงบแห่งชาติ (คสช.) เป็นเครื่องมือในการลิดรอนสิทธิและเพิ่มระดับของความขัดแย้งในพื้นที่ของชุมชน ซึ่งนับว่าเป็นปรากฏการณ์ที่สำคัญในขบวนการเคลื่อนไหวและเป็นเงื่อนไขทางการเมืองที่มีผลต่อขบวนการชาวบ้านในหลายแง่มุม

หลังจากสภาวะทางการเมืองได้เปลี่ยนแปลงขึ้นโดยการรัฐประหาร 2557 ยึดอำนาจของคณะรักษาความสงบแห่งชาติ (คสช.) เกิดข้อจำกัดในการเคลื่อนไหวของขบวนการชาวบ้าน เช่น การประกาศกฎอัยการศึกทั่วราชอาณาจักร การห้ามมีการชุมนุม เป็นต้น ทำให้โอกาสทางการเมืองอยู่ในช่วงที่ปิดและเป็นอุปสรรคที่เพิ่มขึ้น อีกทั้งการประกาศกฎ ระเบียบ คำสั่งต่าง ๆ ทำให้ทหารผู้ได้บังคับบัญชาใช้เป็นเครื่องมือให้ประชาชนเกิดความกลัวไม่กล้าต่อสู้ขัดขืน สภาวะดังกล่าวมีผลกระทบในทางลบต่อขบวนการเคลื่อนไหวภาคประชาชนด้านทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อมในทางการต่อสู้ตามวิถีทางบนท้องถนนเช่นเดิม เนื่องจากปัญหาสำคัญมาจากการบังคับใช้ประกาศและคำสั่งที่ออกมาอย่างต่อเนื่องโดยไม่มีการพิจารณาถ่วงถ่วง นำมาซึ่งการปฏิบัติไม่เป็นไปตามหลักการสิทธิและเสรีภาพของประชาชน

เงื่อนไขการปิดกั้นทางสิทธิและเสรีภาพของประชาชนมีหลากหลายรูปแบบ ทั้งในด้านปัจจัยทางการเมืองที่มีสภาวะภายใต้ระบอบเผด็จการทหาร ด้านนโยบายของฝ่ายบริหาร ด้านการออกกฎหมายของฝ่ายนิติบัญญัติ และด้านตุลาการในศาลทหาร ล้วนแล้วแต่เป็นการรวบรัดยึดกุมจากกลุ่มอำนาจทางการเมืองฝ่ายทหาร ทำให้ขาดการถ่วงดุลอำนาจและการตรวจสอบที่ถูกต้องยุติธรรม ความเชื่อมโยงทางการเมืองเหล่านี้แสดงให้เห็นว่าระบบโครงสร้างทางการเมืองที่ปิด ซึ่งเป็นปัจจัยสำคัญที่มีผลต่อยุทธศาสตร์การเคลื่อนไหว นำมาซึ่งข้อจำกัดของการเคลื่อนไหวของขบวนการต่อสู้เรียกร้องในประเด็นต่าง ๆ ที่ใช้ยุทธวิธี

แห่งชาติ มีอำนาจสั่งการระงับยับยั้ง หรือกระทำการใด ๆ ได้ ไม่ว่าการกระทำนั้นจะมีผลบังคับในทางนิติบัญญัติในทางบริหารหรือในทางตุลาการ และให้ถือว่าคำสั่งหรือการกระทำ รวมทั้งการปฏิบัติตามคำสั่งดังกล่าว เป็นคำสั่งหรือการกระทำ หรือการปฏิบัติที่ชอบด้วยกฎหมายและรัฐธรรมนูญนี้และเป็นที่สุด ทั้งนี้ เมื่อได้ดำเนินการดังกล่าวแล้วให้รายงานประธานสภานิติบัญญัติแห่งชาติและนายกรัฐมนตรีทราบโดยเร็ว" วันที่ 1 เมษายน 2558, สืบค้นเมื่อ 22 ตุลาคม 2558, จาก <http://www.ratchakitcha.soc.go.th/DATA/PDF/2557/A/055/1.PDF>

<sup>6</sup> โปรดดูเพิ่มเติมใน ศูนย์นายาคความเพื่อสิทธิมนุษยชน "รายงานสถานการณ์สิทธิมนุษยชน หนึ่งปีหลังการรัฐประหาร 2557: กระบวนการยุติธรรมลายพราง ภายใต้ คสช." วันที่ 4 มิถุนายน 2558, หน้า 15-17, สืบค้นเมื่อ 3 มีนาคม 2559. จาก <https://tlhr2014.wordpress.com/2015/06/>

การเมืองบนท้องถนน ดังเช่นควบคุมการชุมนุมโดยการออกกฎหมายบังคับ หรือมาตรการการจำกัดสิทธิของรัฐเพื่อใช้บังคับประชาชน เป็นต้น

บทความนี้จึงมุ่งนำเสนอรูปแบบการเคลื่อนไหวของขบวนการชาวบ้านในยุคที่มีสภาวะทางการเมืองเป็นเผด็จการทหาร เพื่อวิเคราะห์แนวโน้มการเคลื่อนไหวโดยเฉพาะการเคลื่อนไหวภายใต้สภาวะทางการเมืองที่เกิดขึ้นอย่างฉับพลัน ใช้แนวคิดกระบวนการทางการเมือง (Political Process) เป็นกรอบวิเคราะห์หลัก โดยเริ่มอภิปรายจากส่วนที่หนึ่ง ว่าด้วยเรื่องนโยบายของรัฐด้านทรัพยากรธรรมชาติโดยรวมภายหลังการรัฐประหาร 2557 โดยเน้นไปที่นโยบายทรัพยากรแร่ ส่วนที่สองเป็นพลวัตการเคลื่อนไหวของขบวนการชาวบ้านภายใต้รัฐประหารโดยวิเคราะห์จากกรณีศึกษา และส่วนที่สามคือยุทธวิธีการเคลื่อนไหวของขบวนการชาวบ้านภายใต้เงื่อนไขและข้อจำกัดต่างๆ และส่วนสุดท้าย คือบทสรุปของขบวนการชาวบ้านที่มีวิธีการปรับเปลี่ยนยุทธวิธีการเคลื่อนไหวได้อย่างไร

### พื้นที่ศึกษาและวิธีวิทยา

การศึกษาครั้งนี้เลือกศึกษาขบวนการเคลื่อนไหวของกลุ่มคนรักบ้านเกิด ซึ่งเป็นกลุ่มชาวบ้านที่คัดค้านเหมืองแร่ทองคำ อำเภอวังสะพุง จังหวัดเลย ใช้วิธีวิจัยเชิงคุณภาพ (Qualitative Research) เน้นศึกษาจากบริบทในพื้นที่จริงของขบวนการ ดำเนินการศึกษาโดย 1) สังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วม ในขบวนการเคลื่อนไหว 2) รวบรวมข้อมูลโดยการศึกษาเอกสารที่เกี่ยวข้องทั้งขั้นต้นและขั้นรอง และ 3) การสัมภาษณ์เชิงลึกสองกลุ่ม กลุ่มแรกคือแกนนำขบวนการและสมาชิกขบวนการ กลุ่มที่สองคือนักพัฒนาเอกชนและนักกฎหมาย โดยใช้ระยะเวลารวบรวมข้อมูลและวิเคราะห์ข้อมูลตั้งแต่เดือนตุลาคม 2558 - เดือนกุมภาพันธ์ 2559

### กรอบการวิเคราะห์

ในการศึกษาของผู้วิจัยนั้นเป็นกรณีเฉพาะเจาะจงเรื่องเงื่อนไขและปัจจัยในสภาวะทางการเมืองที่เป็นระบอบเผด็จการ โดยเน้นการเคลื่อนไหวภายใต้สภาวะทางการเมืองที่เกิดขึ้นอย่างฉับพลัน ดังนั้นจากปรากฏการณ์การเคลื่อนไหวภายใต้สภาวะดังกล่าว ผู้วิจัยจึงนำแนวคิดกระบวนการทางการเมือง (Political Process) มาวิเคราะห์กับกรณีศึกษากลุ่มคนรักบ้านเกิด ซึ่งมีงานศึกษาที่น่าสนใจสองชิ้นที่เป็นกรณีศึกษาเดียวกัน คือการศึกษาขบวนการผ่านกระบวนการสร้างกรอบความคิด (Framing Process) (สุภีร์ สมอนา, มณีมัย ทองอยู่ และสมศักดิ์ ศรีสันติสุข, 2555) และงานศึกษาเงื่อนไขที่เป็นอุปสรรคต่อความสำเร็จของขบวนการเคลื่อนไหวต่อต้านเหมืองแร่อีสาน (สุภีร์ สมอนา, 2557) แต่เป็นการศึกษาเงื่อนไขของขบวนการเคลื่อนไหวที่จำกัดภายใต้ระบอบประชาธิปไตย

งานวิจัยชิ้นนี้จึงวิเคราะห์จากโครงสร้างโอกาสทางการเมือง (Political Opportunity Structure) ผ่านงานศึกษา 3 ชิ้นหลัก ซึ่งบุกเบิกโดย Eisenger (1973) ได้จำแนกการวิเคราะห์โครงสร้างทางการเมืองที่เปิดและปิด ซึ่งเป็นการเอื้ออำนวยต่อการเคลื่อนไหวหรือเป็นอุปสรรค (ประภาส ปิ่นตบแต่ง, 2552: 99) ต่อมา Tarrow (1998) ได้เสนอว่าโครงสร้างโอกาสทางการเมืองประกอบด้วยโอกาส (opportunity) ในมิติการต่อสู้ทางการเมืองที่เหนียวแน่น และข้อจำกัด (Constraint) ซึ่งเป็นปัจจัยในการสร้างแนวต้านผู้ที่เคลื่อนไหว สุดท้าย McAdam (1982) เสนอองค์ประกอบของการเคลื่อนไหวร่วมกัน ต้องมีการให้ความหมายและ



เปลี่ยนแปลง โดยเป็นการปลดปล่อยทางความคิด (Cognitive Liberation) และมีจิตสำนึกขบถ (Insurgent Consciousness) (มณีมัย ทองอยู่, 2557: 90, 97)

เมื่อมองถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจโครงสร้างทางการเมือง จึงมุ่งวิเคราะห์ไปที่ความเคลื่อนไหวของขบวนการกลุ่มคนรักบ้านเกิดภายใต้เงื่อนไขและปัจจัยต่าง ๆ ซึ่งเป็นพลวัตของการเคลื่อนไหวทางสังคม เน้นไปที่การวิเคราะห์โครงสร้างโอกาสทางการเมืองที่เป็นส่วนแนวนโยบายรัฐและกรอบกฎหมายใหม่ เพราะสองส่วนดังกล่าวชี้ให้เห็นว่าเมื่อสภาวะทางการเมืองที่เปลี่ยนไปอยู่ภายใต้อำนาจเผด็จการ เงื่อนไขและข้อจำกัดใดบ้างที่ส่งผลต่อขบวนการเคลื่อนไหว งานชิ้นนี้จึงนำเอากรอบของ Eisenger มาวิเคราะห์การออกนโยบายโดยรัฐหลังรัฐประหารมีความเชื่อมโยงกับกรอบกฎหมายที่เป็นข้อจำกัดสำคัญของการเคลื่อนไหวทางสังคมซึ่งอยู่ในโอกาสทางการเมืองที่ปิดและเป็นอุปสรรค ขณะเดียวกันก็วิเคราะห์ขบวนการเคลื่อนไหวจากองค์ประกอบที่ McAdam เสนอ ซึ่งการปรับเปลี่ยนยุทธวิธีในการเคลื่อนไหวโดยการร่วมกันของเครือข่ายในการให้ความหมายของสถานการณ์ที่เกิดขึ้นในปัจจุบันภายใต้อำนาจเผด็จการและร่วมกันเปลี่ยนแปลงได้อย่างไร

### 1. นโยบายรัฐ นโยบายแร่: ความชัดเจนภายใต้รัฐประหาร 2557

โครงสร้างทางการเมืองของรัฐไทยประกอบกับระบบการบริหารนั้นเน้นไปที่นโยบายการพัฒนาที่อาศัยทรัพยากรธรรมชาติเป็นแรงดึงดูดการลงทุนของบรรษัทข้ามชาติ ตัวอย่างที่มีความชัดเจนคือแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติเป็นจุดเริ่มต้นของความสัมพันธ์ทางอำนาจระหว่างรัฐและผู้ลงทุน การกำหนดให้ทรัพยากรธรรมชาติเป็นของรัฐเพื่อการบริหารจัดการที่คล่องตัว ดังนั้นเพื่อให้เกิดความชัดเจนด้านการควบคุมประชาชนในการใช้ทรัพยากรธรรมชาติ ฝ่ายบริหารจึงออกนโยบายพร้อมด้วยการตรากฎหมายเพื่อบังคับใช้เป็นลายลักษณ์อักษร ซึ่งจะอภิปรายต่อไปเป็นภาพรวมของนโยบายด้านทรัพยากรในประเทศไทยภายใต้รัฐประหารและที่มาของนโยบายด้านทรัพยากรแร่โดยทั่วไป และเน้นไปที่นโยบายด้านทรัพยากรแร่ทองคำซึ่งเป็นปัญหาความขัดแย้งในปัจจุบัน

#### 1.1 นโยบายรัฐภายใต้รัฐประหาร

ภายใต้การรัฐประหาร 2557 นโยบายด้านทรัพยากรออกมาในรูปคำสั่งคณะรักษาความสงบแห่งชาติ ในช่วงแรกของการออกนโยบายของรัฐเน้นไปที่แผนแม่บทแก้ไขปัญหาการตัดไม้ทำลายทรัพยากรป่าไม้ การบุกรุกที่ดินของรัฐ และการบริหารทรัพยากรธรรมชาติอย่างยั่งยืน หรือเรียกกันในชื่อ “แผนแม่บทป่าไม้” โดยการประกาศใช้คำสั่งฉบับที่ 64/2557 และ 66/2557 โดยมีเป้าหมายพิทักษ์รักษาพื้นที่ป่าไม้ให้มีสภาพป่าที่สมบูรณ์อย่างน้อยร้อยละ 40 ของพื้นที่ประเทศ<sup>7</sup> ภายในระยะเวลา 10 ปี และทวงคืนผืนป่าจากผู้บุกรุกครอบครองภายใน 1 ปี โดยอ้างความมั่นคงของชาติเป็นหลัก ถึงแม้จะมีประชาชนผู้อยู่อาศัยและทำกินในเขตป่าไม้ก่อนมีการประกาศเป็นเขตป่าไม้ก็ตาม การอ้างแผนแม่บทป่าไม้ในการดำเนินการทวงคืนผืนป่าของรัฐนั้นมุ่งเน้นไปที่การดำเนินการกับนายทุนหรือผู้บุกรุกป่าไม้รายใหญ่เป็นลำดับแรก แต่ในทางปฏิบัติปรากฏว่าชุมชนที่อาศัยอยู่ในเขตป่าหลายพื้นที่ทั่วประเทศถูกจับกุมดำเนินคดีและถูกไล่ออกจากพื้นที่มากกว่า 100 ชุมชน<sup>8</sup> ซึ่งได้รับผลกระทบจากการรัฐประหารและคำสั่งของ คสช.

<sup>7</sup> แผนแม่บทป่าไม้ระบุตัวเลขพื้นที่ป่าของประเทศไทยในปี 2556 ว่ามีจำนวน 102.1 ล้านไร่ คิดเป็นร้อยละ 31.57 ของประเทศ หากต้องดำเนินการตามเป้าหมายอย่างน้อย 40% ของพื้นที่ประเทศ จำเป็นต้องหาพื้นที่คืนกว่า 27.2 ล้านไร่

<sup>8</sup> ศูนย์ทนายความเพื่อสิทธิมนุษยชน, “รายงานสถานการณ์สิทธิมนุษยชนหนึ่งปีหลังการรัฐประหาร 2557: กระบวนการยุติธรรมลายพราง ภายใต้ คสช.” วันที่ 4 มิถุนายน 2558, สืบค้นเมื่อ 3 มีนาคม 2559. จาก <https://tlhr2014.wordpress>.



อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ทำให้เห็นแนวโน้มของอำนาจเผด็จการนั้นต้องการควบคุมที่ดินกลับคืนมาเป็นของรัฐ และทำการแปลงที่ดินนั้นไปอยู่ในอำนาจของกรอบกฎหมายที่ต้องการแก้ไขใหม่ เพื่อนำมาใช้ประโยชน์ในทางเศรษฐกิจให้ได้มากที่สุด

การเร่งรัดนโยบายการเปิดให้สัมปทานปิโตรเลียมรอบที่ 21 โดยใช้ระบบแบ่งปันผลผลิต เสนอโดยคณะกรรมการปฏิรูปพลังงานเพื่อให้สภาปฏิรูปแห่งชาติ (สปช.) พิจารณา ซึ่งที่ประชุมมีมติไม่เห็นด้วย<sup>9</sup> และมีเวทีรับฟังความคิดเห็นในการเปิดสัมปทานปิโตรเลียมรอบที่ 21 ในวันที่ 20 กุมภาพันธ์ 2558 หลังจากการยื่นหนังสือคัดค้านการเปิดสัมปทานปิโตรเลียมฯ ของเครือข่ายภาคประชาชนต่อ พลเอกประยุทธ์ จันทร์โอชา ผลสรุปจากการถกเถียงในเวทีรับฟังความคิดเห็นทำให้เกิดการทบทวนและปรับปรุงแก้ไขพระราชบัญญัติปิโตรเลียม พ.ศ. 2514 และพระราชบัญญัติภาษีเงินได้ปิโตรเลียม พ.ศ. 2514 ก่อนการดำเนินการต่อไปและยกเลิกประกาศเชิญชวนให้มีการยื่นสัมปทาน ครั้งที่ 21 โดยการลงนามของนายณรงค์ชัย อัครเศรณี รัฐมนตรีว่าการกระทรวงพลังงาน เมื่อวันที่ 26 กุมภาพันธ์ 2558<sup>10</sup>

ส่วนที่มีปัญหาต่อเนื่องทั้งด้านเศรษฐกิจและเชื่อมโยงกับฐานทรัพยากรในประเทศ คือ การประกาศพื้นที่บริเวณชายแดนของประเทศให้เป็นเขตเศรษฐกิจพิเศษ ทำให้พื้นที่ป่าบางแห่งถูกเปลี่ยนเป็นแหล่งอุตสาหกรรม แบ่งเป็น 2 เฟส โดยเฟสแรกมีทั้งหมด 5 จังหวัด ประกอบด้วย จังหวัดตาก มุกดาหาร สระแก้ว สงขลา และตราด ประกาศเมื่อวันที่ 19 มกราคม 2558<sup>11</sup> ส่วนเฟสที่สองมีอีก 5 จังหวัด ประกอบด้วย จังหวัดนราธิวาส หนองคาย เชียงราย นครพนม และกาญจนบุรี ประกาศเมื่อวันที่ 24 เมษายน 2558<sup>12</sup>

## 1.2 การเร่งรัดผลักดันนโยบายทรัพยากรแร่

เมื่อปี 2530 กระทรวงอุตสาหกรรมโดยความเห็นชอบของคณะรัฐมนตรีได้ประกาศนโยบายว่าด้วยการสำรวจและพัฒนาแร่ทองคำ โดยมีสาระสำคัญคือกระทรวงอุตสาหกรรมจะส่งเสริมให้ภาคเอกชนสำรวจและทำเหมืองแร่ทองคำได้ใน 2 กรณี คือ *กรณีแรก* ภาครัฐเปิดประมูลพื้นที่ กรณีนี้กระทรวงอุตสาหกรรม โดยกรมทรัพยากรธรณี<sup>13</sup> กำหนดพื้นที่เพื่อการพัฒนาเหมืองแร่ทองคำเป็นโครงการใหญ่ พร้อมทั้งกำหนดหลักเกณฑ์ วิธีการ และเงื่อนไข การขอสิทธิเป็นคราวๆ ไป *กรณีที่สอง* เอกชนขอสิทธิสำรวจโดยตรงด้วยการขออาชญาบัตรพิเศษ โดยผู้ขอจะต้องเสนอผลประโยชน์พิเศษแก่รัฐทั้งในขั้นตอนการสำรวจ และการทำเหมือง

ดังนั้น หลังจากการประกาศนโยบายเพียง 2 ปี คณะรัฐมนตรีมีมติอนุมัติให้กระทรวงอุตสาหกรรม ออกอาชญาบัตรผูกขาดสำรวจแร่ อาชญาบัตรพิเศษและประทานบัตรสำหรับการสำรวจและการทำเหมืองแร่ทองคำในพื้นที่จังหวัดเลย จังหวัดหนองคาย และบริเวณใกล้เคียงในวันที่ 10 มกราคม พ.ศ. 2532 จากนั้นมีการประกาศกระทรวงอุตสาหกรรม เรื่อง กำหนดพื้นที่เพื่อการพัฒนาเหมืองแร่ทองคำเป็นโครงการใหญ่

com/2015/06/

<sup>9</sup> “สปช. โหวตล้มสัมปทานรอบ 21,” 14 มกราคม 2558. *มติชน*. หน้า 1

<sup>10</sup> “เสนยกเลิกปิโตรฯ รอบ 21 ‘อู๋ย’ นักใจส่งออกติดลบ,” 27 กุมภาพันธ์ 2558. *มติชน*. หน้า 1

<sup>11</sup> ประกาศคณะกรรมการนโยบายเขตพัฒนาเศรษฐกิจพิเศษ ที่ 1/2558 เรื่อง กำหนดพื้นที่เขตพัฒนาเศรษฐกิจพิเศษ, สืบค้นเมื่อ 3 มีนาคม 2559. จาก <http://www.nesdb.go.th/esdps/data.pdf>

<sup>12</sup> ประกาศคณะกรรมการนโยบายเขตพัฒนาเศรษฐกิจพิเศษ ที่ 2/2558 เรื่อง กำหนดพื้นที่เขตพัฒนาเศรษฐกิจพิเศษ ระยะที่ 2, สืบค้นเมื่อ 3 มีนาคม 2558. จาก [http://www.jpp.moi.go.th/media/files/20150715\\_154019\\_0000000029.PDF](http://www.jpp.moi.go.th/media/files/20150715_154019_0000000029.PDF)

<sup>13</sup> ภายหลังเปลี่ยนเป็น กรมอุตสาหกรรมพื้นฐานและการเหมืองแร่ (กพร.) เมื่อเดือนตุลาคม 2545

เมือวันที่ 19 กรกฎาคม พ.ศ. 2532 โดยนายบรรหาร ศิลปอาชา รัฐมนตรีว่าการกระทรวงอุตสาหกรรมรวม 4 แปลง ประกอบด้วย 1) พื้นที่ภูไล่น-นางิ้ว เนื้อที่ประมาณ 400 ตารางกิโลเมตร 2) พื้นที่ปากชม-หาดคัมภีร์ เนื้อที่ประมาณ 740 ตารางกิโลเมตร 3) พื้นที่ภูถ้ำพระ-ภูหินเหล็กไฟ เนื้อที่ประมาณ 740 ตารางกิโลเมตร และ 4) พื้นที่น้ำคิ้ว-ภูซุมทอง เนื้อที่ประมาณ 545 ตารางกิโลเมตร นอกจากสัญญาสัมปทานที่ครอบคลุม ทั้งสิทธิในการสำรวจและทำเหมืองแร่แล้ว ยังมีสิทธิที่ได้รับจากนโยบายส่งเสริมการลงทุนจากสำนักงาน คณะกรรมการส่งเสริมการลงทุน (Board of Investment: BOI)<sup>14</sup>

ข้อมูลของกรมอุตสาหกรรมพื้นฐานและการเหมืองแร่ ระบุการออกอาชญาบัตรผูกขาด ปี 2556-2558 ทั้งหมด 92 แปลง และอาชญาบัตรพิเศษ ปี 2552-2558 ทั้งหมด 105 แปลง นับจากหลังรัฐประหาร เป็นต้นมา มีการออกอาชญาบัตรผูกขาดสำรวจแร่ 82 แปลง อาชญาบัตรพิเศษสำรวจแร่ 93 แปลง ถือเป็นจำนวนการให้สิทธิในการสำรวจแร่แก่เอกชนเป็นจำนวนสูงมากเมื่อเปรียบเทียบกับกรให้สิทธิ ในสถานการณ์ก่อนมีการรัฐประหาร ส่วนการออกประทานบัตรทำเหมืองแร่ในประเทศไทยมีทั้งหมด 4,067 แปลง (รวมประทานบัตรสิ้นอายุ) จำนวนประทานบัตรเหมืองแร่ดำเนินการทั่วประเทศที่ยังเปิดดำเนินการ แบ่งเป็นภาคกลางที่เปิดดำเนินการ 322 แปลง หยุดดำเนินการ 58 แปลง รวม 380 แปลง คิดเป็น 33.3% ภาคเหนือเปิดดำเนินการ 280 แปลง หยุดดำเนินการ 84 แปลง รวม 364 แปลง คิดเป็น 31.9% ภาคอีสาน เปิดดำเนินการ 107 แปลง หยุดดำเนินการ 47 แปลง รวม 154 แปลง คิดเป็น 13.5% ภาคใต้เปิดดำเนินการ 162 แปลง หยุดดำเนินการ 14 แปลง รวม 176 แปลง คิดเป็น 15.4% และภาคตะวันออกเปิดดำเนินการ 53 แปลง หยุดดำเนินการ 14 แปลง รวม 67 แปลง คิดเป็น 5.9% รวมประทานบัตรเหมืองแร่ดำเนินการ 924 แปลง หยุดดำเนินการไปแล้ว 217 แปลง รวมทั้งหมด 1,141 แปลง<sup>15</sup>

ปัจจุบันเหมืองแร่ทองคำในประเทศไทยมีการทำเหมืองทองคำและมีลงทุนของอยู่สองบริษัท บริเวณภาคเหนือและภาคอีสาน เมื่อเปรียบเทียบระบบสัมปทานของเหมืองแร่ทองคำที่จังหวัดพิจิตรและ จังหวัดเพชรบูรณ์ของบริษัท อัครา ไมนิ่ง จำกัด (ภายหลังจดทะเบียนแปรสภาพเป็นบริษัทมหาชนจำกัด และใช้ชื่อว่าบริษัท อัครา รีซอร์สเซส จำกัด (มหาชน) เมื่อวันที่ 29 สิงหาคม 2556) กับเหมืองแร่ทองคำ ที่จังหวัดเลยของบริษัท ทุ่งคำ จำกัด นั้นมีความแตกต่างกันในแง่ขั้นตอนที่มีลักษณะต่างกรรมต่างวาระ อันเป็นสาระสำคัญตามกฎหมายที่กำหนดไว้ในมาตรา 6 ทวิ และมาตรา 6 จัตวา แห่งพระราชบัญญัติแ่ พ.ศ. 2510 กล่าวคือ ผู้ประกอบกิจการเหมืองแร่จะต้องยื่นขอและได้รับสัมปทานในการสำรวจแ่ก่อน หลังจากที่ทำกรสำรวจเสร็จจึ้นและพบว่ามึศักยภาพในเชิงพาณิชย์ที่สามารถลงทุนได้ จะต้องยื่นขอ และได้รับสัมปทานในการทำเหมืองแร่ในลำดับถัดไป แต่ในกรณีการทำเหมืองแร่ในจังหวัดเลยของบริษัท ทุ่งคำ จำกัด นั้นอาศัยสัญญาสัมปทานที่มีลักษณะให้สิทธิในการสำรวจและสิทธิในการทำเหมืองแร่ ในคราวเดียวกันเพื่อเป็นนโยบายจูงใจนักลงทุนขณะเดียวกันยังพบว่าสัญญาสัมปทานฉบับนี้มีความเป็น นิรันดร์ในพื้นที่ 545 ตารางกิโลเมตร บริษัทมิสิทธิครอบครองเต็มพื้นที่หรือเรียกว่า “เขตสิทธิ” ตามสัญญา สัมปทาน เมื่อพบแร่ชนิดใดที่มีมูลค่าหรือศักยภาพในเชิงพาณิชย์ที่คุ้มค่าต่อการลงทุน บริษัทสามารถยื่นขอ ประทานบัตรได้ แม้เงื่อนเวลาการกำหนดตามกฎหมายหมดอายุในการสำรวจได้ก็ตาม ขณะที่เหมืองแร่

<sup>14</sup> หน่วยราชการสังกัดกระทรวงอุตสาหกรรม ทำหน้าที่ส่งเสริมให้เกิดการลงทุน ให้บริการเพื่อเพิ่มขีดความสามารถ ในการแข่งขัน อำนวยความสะดวกด้านการลงทุนและบริการสนับสนุนธุรกิจ

<sup>15</sup> ข้อมูลประทานบัตรเหมืองแร่ทั่วประเทศ, กรมอุตสาหกรรมพื้นฐานและการเหมืองแร่, สืบค้นเมื่อ 23 กุมภาพันธ์ 2559. จาก <http://www1.dpim.go.th/mne/mn.php>

ทองคำจังหวัดพิจิตรและเพชรบูรณ์ของบริษัท อัครา ไมนิ่ง จำกัด ไม่มีสัญญาสัมปทานในลักษณะดังกล่าว (เลิศศักดิ์ คำคงศักดิ์, 2558: 236-239)

ความพิเศษของนโยบายที่ออกโดยใช้อำนาจฝ่ายบริหารผ่านมติคณะรัฐมนตรี เป็นการใช้อำนาจเกินขอบเขตของกฎหมาย ซึ่งพระราชบัญญัติแร่ พ.ศ. 2510 ไม่ได้มีเจตนารมณ์ให้ฝ่ายบริหารสามารถทำสัญญาสัมปทานครอบคลุมการออกอาชญาบัตรสำรวจแร่และประทานบัตรทำเหมืองแร่ไว้ในคราวเดียวกัน จึงชี้ให้เห็นว่านโยบายของฝ่ายบริหารที่ออกมาเพียงเพราะการเอื้อประโยชน์ในทางเศรษฐกิจด้านการลงทุนของบริษัทต่างชาติให้แสงประโยชน์จากทรัพยากรธรรมชาติ เพื่อให้รัฐจัดเก็บรายได้ในรูปของค่าภาคหลวงและผลประโยชน์พิเศษอื่นได้อันเป็นข้อเสนอจากบริษัทผู้ประกอบการ ดังนั้นการสำรวจแหล่งแร่ทองคำที่ผ่านมาจึงประสบความสำเร็จพบแหล่งแร่ทองคำในเชิงพาณิชย์ 2 แห่ง ได้แก่ *แห่งแรก* แหล่งแร่ทองคำที่ภูทับฟ้า ตำบลเขาหลวง อำเภอวังสะพุง จังหวัดเลย ของบริษัท ทุ่งคำ จำกัด ในพื้นที่โครงการขนาดใหญ่ที่เปิดประมูล *แห่งที่สอง* แหล่งแร่ทองคำในพื้นที่รอยต่อของจังหวัดพิจิตรและเพชรบูรณ์ ของบริษัท อัครา ไมนิ่ง จำกัด ในพื้นที่ที่ส่งเสริมให้เอกชนขออาชญาบัตรพิเศษสำรวจแร่ ซึ่งผลสำเร็จของนโยบายดังกล่าวทำให้บริษัทอัครา ไมนิ่ง จำกัด เปิดดำเนินการทำเหมืองแร่ทองคำและเงินในแหล่งชาตรีตั้งแต่ปี 2543 และชาตรีเหนือเมื่อปี 2551 รวมพื้นที่ทั้ง 2 แหล่งประมาณ 5,463 ไร่<sup>16</sup>

หลังจากการประกอบกิจการเหมืองแร่ทองคำของบริษัท อัครา ไมนิ่ง จำกัด พบการร้องเรียนของชาวบ้านว่าได้รับผลกระทบจากเหมืองแร่ทองคำต่อคณะกรรมการสิทธิมนุษยชนแห่งชาติ เป็นเหตุให้คณะกรรมการสิทธิมนุษยชนแห่งชาติตรวจสอบและพบว่า การสำรวจและทำเหมืองแร่ที่ผ่านมาก่อให้เกิดผลกระทบด้านสิ่งแวดล้อม สาธารณประโยชน์ สิทธิชุมชนและภาครัฐไม่ได้รับผลประโยชน์ตอบแทนที่คุ้มค่ากับทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อมที่สูญเสียไป รวมถึงเสนอความเห็นต่อรัฐบาล จึงออกมาในรูปมติคณะรัฐมนตรีเมื่อวันที่ 4 ธันวาคม 2550 ให้สำนักงานคณะกรรมการพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ (สศช.) ดำเนินการศึกษาและเสนอแนะนโยบายในการสำรวจและทำเหมืองแร่ทองคำขึ้นใหม่โดยเร็ว โดยระหว่างการศึกษาให้ชะลอการออกอาชญาบัตรพิเศษสำรวจแร่ทองคำไว้ก่อน ต่อมาคณะรัฐมนตรีมีมติเมื่อวันที่ 3 มีนาคม 2552 รับทราบรายงานการศึกษาเรื่องนโยบายการสำรวจและทำเหมืองแร่ทองคำของ สศช. และให้กระทรวงอุตสาหกรรมรับรายงานดังกล่าวไปพิจารณาโดยนำความเห็นของหน่วยงานที่เกี่ยวข้องไปพิจารณาด้วย<sup>17</sup>

การผลักดันนโยบายด้านทรัพยากรแร่ภายใต้การรัฐประหาร 2557 อาจมีผลโดยตรงจากนายจักรมณท์ ผาสุกวนิช ลาออกจากตำแหน่งกรรมการอิสระและกรรมการตรวจสอบของบริษัท อัครา ริชอร์ต เซส จำกัด (มหาชน) (บริษัททำเหมืองแร่ทองคำแหล่งใหญ่ที่สุดของประเทศ) มีผลตั้งแต่วันที่ 23 สิงหาคม 2557 เป็นต้นไป และถูกแต่งตั้งเป็นรัฐมนตรีว่าการกระทรวงอุตสาหกรรม โดยเข้ารับตำแหน่งในวันที่ 4 กันยายน 2557<sup>18</sup> และระหว่างที่ดำรงตำแหน่งอยู่นั้น วันที่ 21 พฤศจิกายน 2557 ได้ออกมาประกาศผลักดันแผนอนุมัติสร้างเหมืองแร่ไปแต่ขอให้คณะรัฐมนตรีพิจารณาปลายปี 2557 มีพื้นที่นำร่องคือ อำเภอ

<sup>16</sup> ดูรายละเอียดโครงการเหมืองแร่ทองคำทั้งสองแห่งเพิ่มเติมใน เลิศศักดิ์ คำคงศักดิ์ "นโยบายสาธารณะ" ในนโยบายการสำรวจและทำเหมืองแร่ทองคำ, 11 มกราคม 2553, สืบค้นเมื่อ 23 กุมภาพันธ์ 2559. จาก <http://6969.canadianforum.net/t7-topic>

<sup>17</sup> เรื่องเดียวกัน.

<sup>18</sup> ในอดีต นายจักรมณท์ ผาสุกวนิช เคยถูกย้ายจากเลขาธิการสภาพัฒนาตำบองตำแหน่งปลัดกระทรวงอุตสาหกรรมในเดือนกันยายน 2547 ดูเพิ่มเติมใน ฟ้าเดียวกัน ปีที่ 13 ฉบับที่ 3 กันยายน-ธันวาคม 2558 หน้า 98

บำเหน็จณรงค์ จังหวัดชัยภูมิ เป็นแห่งแรก โดยบริษัท เหมืองแร่โปแตชอาเซียน จำกัด (มหาชน) ซึ่งจะให้กระทรวงการคลังเข้าซื้อหุ้นเพิ่มทุนตามสัดส่วน 20% และมีแผนจะขยายต่อไปที่จังหวัดสกลนคร เมื่อประสบความสำเร็จในการประกอบกิจการของเหมืองแห่งแรก<sup>19</sup>

การก่อเกิดของนโยบายสำรวจและทำเหมืองแร่ทองคำระลอกใหม่ภายหลังการรัฐประหาร 22 พฤษภาคม 2557 มีที่มาจาก กพร. จัดรับฟังความเห็นของประชาชนในพื้นที่ที่มีการขออาชญาบัตรพิเศษสำรวจแร่ทองคำ 12 จังหวัด ได้แก่ จังหวัดพิจิตร พิษณุโลก ลพบุรี เลย สตูล สระแก้ว สุราษฎร์ธานี จันทบุรี ระยอง สระบุรี นครสวรรค์ และเพชรบูรณ์ เกี่ยวกับร่างนโยบายการสำรวจและทำเหมืองแร่ทองคำ เพื่อนำมาประกอบการพิจารณาก่อนที่จะเสนอให้คณะรัฐมนตรีพิจารณา โดยมีกำหนดการในวันที่ 15 กันยายน 2558 ที่ตำบลเขาเจ็ดลูก อำเภอทับคล้อ จังหวัดพิจิตร (กรมอุตสาหกรรมพื้นฐานและการเหมืองแร่, 31 สิงหาคม 2558) อันเป็นพื้นที่ในเขตที่ตั้งใกล้เคียงกับเหมืองแร่ทองคำของบริษัท อัครา ริชเอร์สเซส จำกัด (มหาชน) จึงมีการรวมตัวกันของภาคประชาชนในนามประชาสังคมปฏิรูปทรัพยากรและทองคำ (ปท.) ยื่นหนังสือคัดค้านการขยายพื้นที่สัมปทานเหมืองแร่ทองคำเป็นจำนวน 300 แปลง ประกอบกับรายชื่อผู้คัดค้านจำนวน 27,522 รายชื่อ ต่อพลเอกประยุทธ์ จันทร์โอชา นายกรัฐมนตรี เมื่อวันที่ 22 กันยายน 2558<sup>20</sup> แต่ กพร. ชี้แจงว่ากระทรวงอุตสาหกรรมไม่ได้มีการอนุญาตอาชญาบัตรพิเศษสำรวจแร่ทองคำให้แก่ผู้ประกอบการรายใดจนถึงปัจจุบัน ตามมติคณะรัฐมนตรีเมื่อวันที่ 4 ธันวาคม 2550 และจะไม่มีการอนุญาตอาชญาบัตรพิเศษสำรวจแร่ทองคำจนกว่าจะมีนโยบายการสำรวจและทำเหมืองแร่ทองคำที่ผ่านความเห็นชอบของคณะรัฐมนตรี<sup>21</sup>

การผลักดันร่างนโยบายสำรวจและทำเหมืองแร่ทองคำดังกล่าว เป็นประโยชน์ต่อบริษัทอัครา โดยตรง เนื่องจากมีพื้นที่ที่สำรวจไปแล้วพบว่าแหล่งแร่ทองคำที่มีศักยภาพเชิงพาณิชย์ 2 แหล่ง คือ แหล่งสุวรรณ มีพื้นที่ประมาณ 20 ตารางกิโลเมตร และแหล่งโชคดี มีพื้นที่ประมาณ 30 ตารางกิโลเมตร<sup>22</sup> ทั้งสองแหล่งอยู่ในเขตอำเภอเนินมะปราง จังหวัดพิษณุโลก ซึ่งยังไม่มีมีการดำเนินการทำเหมืองแร่ในปัจจุบัน เพราะกระบวนการขออนุญาตอาชญาบัตรและประทานบัตรแปลงใหม่ของบริษัทอัครา อยู่ในระหว่างการให้ชะลอไว้ตามมติคณะรัฐมนตรี 4 ธันวาคม 2550 ดังนั้น ในสภาวะภายใต้รัฐประหารโดยคำแนะนำของหน่วยงานราชการเกี่ยวกับนโยบายการสำรวจและทำเหมืองแร่ทองคำนั้น ประเทศไทยจะได้ประโยชน์มหาศาล จากข้อมูลปริมาณสำรองแร่ทั่วประเทศประมาณ 700 ตัน นำมาซึ่งการอ้างอิงบริษัทเอกชนเข้ามาขอทำการสำรวจแร่ไม่ต่ำกว่า 12 จังหวัด (สงคาม เทศอุดม, สัมภาษณ์ 18 มกราคม 2559) อีกทั้งร่างนโยบายดังกล่าว

<sup>19</sup> ดูใน "โบล่าออก กก. อัคราไม่นิ่ง "จักรมณั้" ก่อนนั่ง รมต.-ปั้นแผนสร้างเหมืองปลายปี 57," 26 พฤศจิกายน 2557. สำนักข่าวอิสรฯ. สืบค้นเมื่อ 23 กุมภาพันธ์ 2559. จาก [www.isranews.org/item/34692-news01\\_34692.html](http://www.isranews.org/item/34692-news01_34692.html)

<sup>20</sup> ดูใน "ขยายสัมปทานเหมืองแร่ทองคำ ได้ไม่คุ้มเสีย?" 4 ตุลาคม 2558. ไทยโพสต์. สืบค้นเมื่อ 23 กุมภาพันธ์ 2559. จาก <http://www.ryt9.com/s/tpd/2265581>

<sup>21</sup> ข่าวประชาสัมพันธ์กรมอุตสาหกรรมพื้นฐานและการเหมืองแร่ "กพร. ย้ำชัดไม่มีการอนุญาตอาชญาบัตรพิเศษสำรวจแร่ทองคำมานานกว่า 8 ปี," 5 ตุลาคม 2558, สืบค้นเมื่อ 23 กุมภาพันธ์ 2559. จาก <http://www.dpim.go.th/pr/article?catid=102&articleid=6504>

<sup>22</sup> ดูรายละเอียดโครงการเหมืองแร่ทองคำทั้งสองแห่งเพิ่มเติมใน เลิศศักดิ์ คำคงศักดิ์ "นโยบายสาธารณะ" ในนโยบายการสำรวจและทำเหมืองแร่ทองคำ, 11 มกราคม 2553, สืบค้นเมื่อ 23 กุมภาพันธ์ 2559. จาก <http://6969.canadianforum.net/t7-topic>

ถูกผลักดันจากนายจักรมณต์ ผาสุกวณิช ในขณะที่ยังดำรงตำแหน่งรัฐมนตรีว่าการกระทรวงอุตสาหกรรม เมื่อเปลี่ยนเป็นนางอรรชกา สีบุญเรือง ตั้งแต่วันที่ 19 สิงหาคม 2558 เป็นต้นมา และเป็นช่วงเดียวกับ ปปท. เคลื่อนไหวคัดค้านร่างนโยบายสำรวจและทำเหมืองแร่ทองคำ กระทรวงอุตสาหกรรมจึงยังไม่มีผลผลักดันเกี่ยวกับร่างนโยบายดังกล่าว รวมถึงเป้าหมายหลักของรัฐมนตรีนใหม่คือการส่งเสริมธุรกิจขนาดย่อม (SMEs) และวิสาหกิจชุมชน<sup>23</sup>

## 2. พลวัตและความคุกรุ่นของการเคลื่อนไหวภายใต้เผด็จการ

การเคลื่อนไหวก่อนการรัฐประหารของกลุ่มคนรักหมู่บ้านเกิดเป็นช่วงโอกาสทางการเมืองที่เปิดกว้างให้มีเสรีภาพในการชุมนุมประท้วง อาจสรุปได้จากสองเหตุการณ์ใหญ่ที่เกิดขึ้นในช่วงปี 2555 เคลื่อนไหวต่อต้านการจัดเวทีรับฟังความคิดเห็นประชาชนที่ศาลากลางจังหวัดเลย ซึ่งเป็นขั้นตอนการทำประชาคมประกอบการทำรายงานการวิเคราะห์ผลกระทบสิ่งแวดล้อมและสุขภาพ (Environmental Health Impact Assessment: EHIA) เพื่อประกอบการขอขยายประทานบัตรทำเหมืองแร่แปลงหมายเลข 104/2538 (ภูเหล็ก) ซึ่งอยู่ติดกับแปลงประทานบัตรเดิมที่บริษัทฯ กำลังดำเนินการ การเคลื่อนไหวในครั้งนี้ชาวบ้านมองว่าขั้นตอนการจัดรับฟังความคิดเห็นของโครงการไม่มีความโปร่งใส และการออกไปแสดงพลังด้วยการชุมนุมประท้วงนั้นเป็นการแสดงออกของชาวบ้านที่ไม่เห็นด้วยกับการขอขยายประทานบัตรทำเหมืองแร่และโครงการที่กำลังดำเนินการอยู่ในปัจจุบัน แต่ถูกปิดกั้นจากเจ้าหน้าที่ตำรวจและอาสาสมัครป้องกันฝ่ายพลเรือน (อปพร.) กว่า 700 นาย และรถบรรทุกของบริษัทฯ การเคลื่อนไหวครั้งนี้มีชาวบ้านกว่า 400 คน ร่วมกับกลุ่มหนุนเสริมอื่น

เหตุการณ์ที่สองอยู่ในช่วงวันที่ 4-8 กันยายน 2556 เมื่อชาวบ้านเริ่มต้นจากการทำบุญประจำปีเพื่อสืบชะตาภูเขาไม่ให้มีการทำเหมืองแร่ และมีมติประกาศใช้ระเบียบชุมชนในหมู่บ้านเพื่อห้ามไม่ให้มีการขนส่งสารเคมีจากภายนอกผ่านหมู่บ้านเข้าสู่โรงงานแต่งแร่ ขณะเดียวกันชาวบ้านได้สร้างกำแพงบริเวณจุดตัดถนนระหว่างทางเข้าหมู่บ้านและทางเข้าเหมืองแร่ทองคำของบริษัทฯ เพื่อป้องกันการขนส่งสารเคมีจากภายนอกเข้าสู่โรงงานตามระเบียบชุมชนที่ประกาศใช้ และรวมตัวกันเดินทางไปเวทีรับฟังความคิดเห็นประชาชน (Public Scoping) แปลงคำขอประทานบัตรหมายเลข 76/2539 (นาโป่ง) ของบริษัท ฟุงคำ จำกัด ที่ตำบลนาโป่ง อำเภอเมือง จังหวัดเลย ซึ่งเป็นพื้นที่ใกล้เคียงกันกับพื้นที่ที่มีการทำเหมืองแร่ทองคำในปัจจุบัน ถึงแม้พื้นที่ดังกล่าวอยู่ห่างกัน หากแต่จะได้รับผลกระทบในอนาคตเช่นเดียวกัน ชาวบ้านในตำบลเขาหลวงจึงเดินทางไปเพื่อแสดงความคิดเห็นสิ่งที่เกิดผลกระทบต่อตนเองจากการทำเหมืองแร่ เพราะสิ่งที่จะเกิดขึ้นในอนาคตคือการนำสินแร่จากพื้นที่ตำบลนาโป่งมาถลุงในโรงงานแต่งแร่ที่ภูทับฟ้า ตำบลเขาหลวง แต่ก็ถูกเจ้าหน้าที่ตำรวจและ อปพร. กว่า 1,000 นาย ปิดกั้นไม่ให้เข้าร่วมเวที

ขณะที่เกิดการรัฐประหารขึ้น ชาวบ้านกลุ่มคนรักหมู่บ้านเกิดตกอยู่ในภาวะความหวาดกลัวจากเหตุการณ์ถูกทำร้ายจากกองกำลังติดอาวุธ รวมถึงการประโคมข่าวสังหารแกนนำการเคลื่อนไหวคัดค้านเหมืองแร่ทองคำ ชาวบ้านจึงอาศัยโอกาสในสภาวะที่เป็นเผด็จการทหารโดยการส่งจดหมายถึงหัวหน้า คสช. และหน่วยงานความมั่นคงอื่นๆ เพื่อขอความคุ้มครองให้ชาวบ้าน (ลุงโหน (นามสมมติ), สัมภาษณ์

<sup>23</sup> คูใน “อรรชกา” รวม. อุตสาหกรรมคนใหม่ เข้าทำงานวันแรกน้ำผลักดัน SMEs เต็มสูบเตรียมจัด Thailand Industry Expo 2015 ยิ่งใหญ่กระตุ้นเศรษฐกิจภายในประเทศ., 27 สิงหาคม 2558. *Modern Radio - FM 100.5*, สืบค้นเมื่อ 23 กุมภาพันธ์ 2559. จาก <http://mcof-web.mcof.net/fm1005/content.php?id=55de66bfe047056058b4653#.VtPKe5N97-Y>



29 มกราคม 2559) หลังจากนั้นมีการเจรจาโดยทหารเพื่อขอเข้ามาประจำการรวมประมาณ 120 นาย รอบพื้นที่ในหมู่บ้าน

ต่อมา บริษัทเหมืองแร่ทองคำยื่นข้อเสนอดต่อชาวบ้านผ่านการใช้อำนาจของทหารที่ประจำการในพื้นที่เรื่องการขอย้ายแร่ที่พร้อมขนส่งแล้วออกไปจากบริเวณพื้นที่เหมือง ขณะเดียวกันชาวบ้านก็ยื่นข้อเสนอเรียกร้องให้มีการปิดเหมืองและฟื้นฟูทรัพยากรธรรมชาติที่ได้รับผลกระทบและได้รับการปนเปื้อนจากสารเคมี ดังนั้นเจ้าหน้าที่ทหารที่ปฏิบัติการในพื้นที่จึงแต่งตั้งคณะกรรมการแก้ไขปัญหาความขัดแย้งขึ้น 4 ชุด ได้แก่ คณะกรรมการแก้ไขปัญหาเหมืองแร่ทองคำ คณะกรรมการแก้ไขเรื่องคุณภาพน้ำในแหล่งน้ำธรรมชาติ คณะกรรมการแก้ไขปัญหาเรื่องสุขภาพและฟื้นฟูธรรมชาติ และคณะกรรมการแก้ไขเรื่องการแสดงความคิดเห็นของประชาชน

## 2.1 ช่วงก่อรูปความขัดแย้งในพื้นที่

ชาวบ้านในกลุ่มการเคลื่อนไหวจึงมีการปรับตัวต่อสถานการณ์ที่เกิดขึ้นต่อความหวาดกลัวต่อเหตุการณ์ถูกทำร้ายก่อนหน้าการรัฐประหารและความกดดันในภาวะหลังการรัฐประหาร เห็นได้จากทหารประจำการในพื้นที่ประกาศใช้กฎอัยการศึกในชุมชนและห้ามไม่ให้ชาวบ้านประชุมหรือการเคลื่อนไหวใดๆ ภายในชุมชนและภายนอกชุมชน ชาวบ้านจึงปรับเปลี่ยนสถานที่ประชุมนอกหมู่บ้านเพื่อป้องกันการถูกจับตาและการรั่วไหลของข้อมูลที่ชาวบ้านจะทำการเคลื่อนไหว

“...เรามีการประกาศว่าจะมีการเดินรณรงค์ในหมู่บ้าน แต่ไม่นานทหารในพื้นที่ก็ประกาศตามหลังเลยว่า คสช. มีกฎอัยการศึก ห้ามชุมนุมกันเกินห้าคน ถ้าชุมนุมเกินห้าคนถือว่าผิดกฎหมาย ชาวบ้านก็เริ่มเจ็บบและกลัวตอนที่ทหารประกาศแบบนี้เลย แล้วทหารก็มายึดเครื่องเสียงไม่ให้มีการประกาศอีก แต่ชาวบ้านก็ได้แต่พูดว่าทหารมาทำแบบนี้ไม่ได้และเริ่มมีการถกเถียงกันเยอะขึ้น...”

(อุทุมพร (นามสมมติ), สัมภาษณ์ 29 มกราคม 2559)

ทหารปฏิบัติการในพื้นที่ก็พยายามแก้ไขปัญหาความขัดแย้งด้วยการเรียกชาวบ้านมาทำบันทึกความเข้าใจ (MOU) ระหว่างบริษัทฯ ชาวบ้าน เจ้าหน้าที่รัฐและทหารที่เข้ามาปฏิบัติการ แต่ชาวบ้านปฏิเสธการเข้าร่วมถึง 4 ครั้ง ขณะเดียวกันชาวบ้านก็ตอบโต้ด้วยการทำประชาคมลงมติคัดค้านคณะกรรมการที่เจ้าหน้าที่ทหารในพื้นที่จัดตั้งขึ้นโดยการส่งหนังสือไม่ยอมรับคณะกรรมการดังกล่าวถึงพลเอกประยุทธ์ จันทร์โอชา รวมถึงเสนอข้อเรียกร้องและความต้องการของชาวบ้านในชุมชนต่อบริษัทฯ หน่วยงานรัฐที่รับผิดชอบและทหาร

ความขัดแย้งภายในขบวนการเคลื่อนไหว ที่เกิดขึ้นส่วนหนึ่งมาจากชาวบ้านบางส่วนกลัวทหารที่ปฏิบัติงานในพื้นที่จะดำเนินคดีหากไม่ปฏิบัติตามคำสั่งและการควบคุมสิทธิเสรีภาพของชาวบ้านไม่ให้มีการแสดงความคิดเห็นและการแสดงออกใดๆ อีกส่วนหนึ่งมาจากอิทธิพลทางความคิดของผู้ใหญ่บ้านโดยชาวบ้านในขบวนการมีความคิดแตกต่างกันในเรื่องวิธีการเคลื่อนไหวตอบโต้ฝ่ายทหารที่ปฏิบัติงานในพื้นที่และเจ้าหน้าที่รัฐ เนื่องจากความกดดันและถูกจับตาอย่างใกล้ชิดแตกต่างจากการเข้ามาประจำการของทหารในพื้นที่ช่วงแรก อย่างไรก็ตามความเป็นองค์กรการเคลื่อนไหวของกลุ่มคนรักษ์บ้านเกิดบางส่วนประกอบด้วยคนที่ดำรงตำแหน่งในองค์การบริหารส่วนตำบลเขาหลวง จึงมีความคิดเห็นที่แตกต่างเรื่องการเคลื่อนไหวที่ขัดต่อประกาศหรือคำสั่ง คสช. ซึ่งอาจเกิดผลเสียต่อตำแหน่งหน้าที่การงาน



ของตน เพราะในบางครั้งผลลัพธ์จากการต่อสู้ที่ขัดแย้งกันของชาวบ้าน ทำให้เกิดความกดดันต่อสมาชิกคนอื่น ๆ ในขบวนการที่มีตำแหน่งอยู่ภายใต้การควบคุมของรัฐ เช่น ผู้ใหญ่บ้านแต่ละหมู่บ้านและสมาชิกบางส่วนขององค์การบริหารส่วนตำบลเขาหลวง

## 2.2 ช่วงก่อรูปการต่อต้านรัฐประหาร

ภายใต้การปกครองโดย คสช. และการบังคับใช้กฎอัยการศึก ทำให้ทหารทุกระดับใช้อำนาจดังกล่าวในการกระทำใด ๆ เพื่อปกป้องความสงบเรียบร้อยและมั่นคงของชาติ แม้ชาวบ้านจะต่อสู้กับโครงการพัฒนาของรัฐที่ประชาชนไม่เคยมีส่วนร่วมกับกระบวนการตัดสินใจเห็นด้วยหรือไม่เห็นด้วยกับโครงการเลย โดยผ่านกระบวนการจัดทำรายงานการวิเคราะห์ผลกระทบสิ่งแวดล้อมและสุขภาพ (Environmental Health Impact Assessment: EHIA) ในกรณีที่เป็นโครงการพัฒนาขนาดใหญ่ที่อาจส่งผลกระทบต่อสิ่งแวดล้อมและสุขภาพ และการจัดทำรายงานการวิเคราะห์ผลกระทบสิ่งแวดล้อม (Environmental Impact Assessment: EIA) ในกรณีที่เป็นโครงการพัฒนาที่อาจส่งผลกระทบต่อสิ่งแวดล้อม ตามพระราชบัญญัติส่งเสริมและรักษาคุณภาพสิ่งแวดล้อมแห่งชาติ พ.ศ. 2535 และบทบัญญัติในหมวดสิทธิชุมชน มาตรา 67 วรรคสอง รัฐธรรมนูญแห่งราชอาณาจักรไทย พ.ศ. 2550 กลุ่มชาวบ้านที่ต่อสู้กับโครงการพัฒนาของรัฐ สิทธิชุมชนและสิ่งแวดล้อมได้ร่วมกันตั้งเครือข่ายการเคลื่อนไหวภายในภาคอีสานและออกแถลงการณ์ให้มีการยกเลิก EIA และ EHIA ทั้งหมด ทั้งที่ดำเนินการแล้วและกำลังอยู่ระหว่างดำเนินการ โดยใช้ชื่อ “เครือข่ายอีสานใหม่” เป็นการรวมตัวของขบวนการชาวบ้านที่ต่อสู้ในประเด็นทรัพยากรธรรมชาติในภาคอีสาน 5 พื้นที่ ประกอบด้วย กลุ่มคนรักษ์บ้านเกิด จังหวัดเลย, กลุ่มอนุรักษ์ทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อมโคกหินขาวและห้วยเสือเต้น จังหวัดขอนแก่น, กลุ่มอนุรักษ์สิ่งแวดล้อมอุดรธานี จังหวัดอุดรธานี, เครือข่ายลุ่มน้ำชีตอนล่าง จังหวัดร้อยเอ็ด และเครือข่ายอนุรักษ์พิทักษ์กาฬสินธุ์ไม่เอาปอแก๊ซ จังหวัดกาฬสินธุ์ เพื่อชี้แจงต่อสาธารณชนด้านการต่อสู้ของขบวนการชาวบ้านกับสถานการณ์ปัจจุบัน และทำหน้าที่สื่อสารต่อประชาชนทั่วไปด้วยแถลงการณ์ของเครือข่าย ประสบการณ์ที่ผ่านมาของทุกชุมชนพบว่า EIA และ EHIA ของโครงการพัฒนามีปัญหาด้านวิธีการกระบวนการและการปฏิบัติ ซึ่งไม่ได้คำนึงถึงการมีส่วนร่วมของประชาชนผู้ได้รับผลกระทบในพื้นที่ต่าง ๆ อย่างแท้จริง รวมถึงในสถานการณ์ภายใต้รัฐประหารนั้นปรากฏการแทรกแซงของกำลังทหารกับความขัดแย้งระหว่างชุมชนต่าง ๆ และเจ้าของโครงการพัฒนา ดังเช่นกรณีที่ทหารพยายามทำหน้าที่เป็นผู้เจรจาต่อรองบริษัทเหมืองแร่ทองคำจังหวัดเลยและกลุ่มคนรักษ์บ้านเกิด เป็นต้น (แถลงการณ์ขบวนการอีสานใหม่, วันที่ 29 มิถุนายน 2557)

สถานการณ์ในชุมชนได้เพิ่มระดับความรุนแรงและสร้างความกดดันต่อชาวบ้านมากขึ้น เมื่อทหารเรียกตัวแกนนำชาวบ้านและพันธมิตรของกลุ่มคนรักษ์บ้านเกิดที่เข้ามาช่วยเหลือ มาปรับทัศนคติให้หยุดการเคลื่อนไหวใด ๆ แม้จะเป็นเรื่องสิ่งแวดล้อมก็ตาม และการห้ามไม่ให้คนนอกชุมชนเข้ามาในพื้นที่หมู่บ้านเด็ดขาด ความอึดอัดดังกล่าวทำให้ชาวบ้านตกลงกันยึดป้อมรักษาความปลอดภัยที่ทหารได้เข้ามาประจำการกลับคืน โดยการปิดล้อมประตูห้องน้ำบริเวณดังกล่าวและตัดน้ำตัดไฟ ซึ่งชาวบ้านต้องรับภาระค่าใช้จ่ายตลอดมาและเป็นการแสดงออกเชิงสัญลักษณ์ในการต่อต้านทหาร

การออกกฎหมายที่ผ่านความเห็นชอบของสภานิติบัญญัติแห่งชาติ (สนช.) อย่างรวดเร็วภายใต้ระบอบเผด็จการ พิจารณาจากสมาชิก สนช. เป็นผู้รับราชการทหารเกินกึ่งหนึ่งของสภา ดังนั้นกฎหมายที่ผ่านความเห็นชอบอย่างต่อเนื่อง จึงเป็นกระบวนการที่ต้องการสร้างกรอบกฎหมายใหม่ที่ควบคุมประชาชนอย่างเข้มงวดมากขึ้น เมื่อเปรียบเทียบกับระบอบประชาธิปไตยถึงการออกมาเรียกร้องแก้ไขปัญหาหรือ

คัดค้านนโยบายจากรัฐบาล หรือกิจกรรมทางการเมืองอื่นใดบนท้องถนน เพื่อสร้างอำนาจการต่อรอง และเป็นเครื่องมือในการต่อสู้อย่างหนึ่งของภาคประชาชนที่เดือดร้อน

การแสดงออกของประชาชนแทบทุกครั้งมีการอ้างหลักการสิทธิมนุษยชนและหลักการเสรีภาพ ที่มนุษย์พึงกระทำได้อย่างอารยะ แต่ถูกควบคุมได้โดยการตรากฎหมาย ดังเช่นพระราชบัญญัติการชุมนุมสาธารณะ พ.ศ. 2558 ที่ให้อำนาจเจ้าหน้าที่ตำรวจอนุญาตหรือไม่อนุญาตให้มีการชุมนุม ถือเป็นปัญหาใหญ่มากในภาวะปัจจุบัน เพราะอาจถือได้ว่าการชุมนุมเป็นเครื่องมือเดียวที่สามารถทำให้เกิดความกดดันต่อรัฐบาลและเป็นการคัดง้างทางอำนาจให้เกิดการถ่วงดุลตามโครงสร้างทางการเมืองดังตัวอย่างที่เกิดขึ้นในอดีต เช่น การชุมนุมหน้าทำเนียบรัฐบาล การชุมนุมตามสถานที่หน่วยงานราชการ ศาลากลางจังหวัด ที่ว่าการอำเภอ องค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น ฯลฯ เป็นต้น เพื่อเรียกร้องให้ผู้รับผิดชอบตั้งแต่ระดับท้องถิ่นไปจนถึงระดับประเทศ แก้ไขปัญหาความเดือดร้อนจากการกระทำหรือไม่กระทำอย่างใดอย่างหนึ่งจนเกิดผลกระทบในทางลบต่อประชาชน ถึงแม้มีเสียงคัดค้านจากภาคประชาชนที่รวมตัวกันขอให้ สนช. ยุติการพิจารณาร่างกฎหมายและรับฟังความคิดเห็นของประชาชนก่อนก็ตาม<sup>24</sup>

ผลการบังคับใช้กฎหมายตั้งแต่วันที่ 13 สิงหาคม 2558 หลังประกาศลงในราชกิจจานุเบกษา เกิดปรากฏการณ์บ่อยครั้งที่เจ้าหน้าที่ตำรวจและทหารอ้างอำนาจจากพระราชบัญญัติการชุมนุมสาธารณะ พ.ศ. 2558 เพื่อห้ามหรือยุติแล้วแต่กรณีในการชุมนุม การจัดกิจกรรมรณรงค์ ทั้งในแง่การเคลื่อนไหวด้านการเมือง ทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม หรือเรื่องอื่น ๆ ที่อาจมีผลต่อการตัดสินใจของหน่วยงานรัฐ การระบุข้อกำหนดของการชุมนุมและตามหลักการของกฎหมายฉบับนี้ไว้อย่างชัดเจน เช่น ก่อนการชุมนุมสาธารณะทุกครั้ง ผู้จัดต้องแจ้งให้ตำรวจในท้องที่ทราบล่วงหน้าอย่างน้อย 24 ชั่วโมง ห้ามชุมนุมในระยะ 150 เมตร นับจากพระบรมมหาราชวัง ห้ามชุมนุมภายในรัฐสภา ทำเนียบรัฐบาล และศาล การชุมนุมต้องไม่กีดขวางการเข้าออกหรือรบกวนการปฏิบัติงานหรือการใช้บริการสถานที่ทำการหน่วยงานของรัฐ สถานทูต การชุมนุมต้องเป็นไปโดยสงบ ปราศจากอาวุธ และเป็นไปตามเงื่อนไขที่เจ้าหน้าที่กำหนด ตำรวจอาจขอลหมายศาลแพ่งสั่งเลิกการชุมนุมได้ การชุมนุมที่ฝ่าฝืนกฎหมายนี้ผู้จัดการชุมนุมต้องรับผิดชอบ ฯลฯ<sup>25</sup> เป็นต้น

<sup>24</sup> ดูใน “38 องค์กรค้าน พ.ร.บ. ชุมนุม,” วันที่ 24 มีนาคม 2558. เนชั่นทีวี, สืบค้นเมื่อ 9 มีนาคม 2559. จาก <http://www.nationtv.tv/main/content/politics/378449429/>

<sup>25</sup> พระราชบัญญัติการชุมนุมสาธารณะ พ.ศ. 2558

มาตรา 7 การจัดการชุมนุมสาธารณะในรัศมีหนึ่งร้อยห้าสิบเมตรจากพระบรมมหาราชวัง พระราชวัง วังของพระราชทายาทหรือของพระบรมวงศ์ตั้งแต่สมเด็จพระเจ้าฟ้าขึ้นไป พระราชินีเวศน์ พระตำหนัก หรือจากที่ซึ่งพระมหากษัตริย์พระราชินี พระรัชทายาท พระบรมวงศ์ตั้งแต่สมเด็จพระเจ้าฟ้าขึ้นไป หรือผู้สำเร็จราชการแทนพระองค์ ประทับหรือพำนักหรือสถานที่พำนักของพระราชอาคันตุกะ จะกระทำมิได้การจัดการชุมนุมสาธารณะภายในพื้นที่ของรัฐสภา ทำเนียบรัฐบาล และศาลจะกระทำมิได้ เว้นแต่มีการจัดให้มีสถานที่เพื่อใช้สำหรับการชุมนุมสาธารณะภายในพื้นที่นั้น ศาลตามวรรคสองหมายความว่า ศาลรัฐธรรมนูญ ศาลยุติธรรม ศาลปกครอง ศาลทหาร และศาลอื่นตามกฎหมายว่าด้วยการจัดตั้งศาล

ในกรณีจำเป็นเพื่อประโยชน์แห่งการรักษาความปลอดภัยสาธารณะและความสงบเรียบร้อยของประชาชน ผู้บัญชาการตำรวจแห่งชาติหรือผู้ที่ได้รับมอบหมายมีอำนาจประกาศห้ามชุมนุมในรัศมีไม่เกินห้าสิบลเมตรรอบสถานที่ตามวรรคสอง ทั้งนี้ ให้คำนึงถึงจำนวนของผู้ร่วมชุมนุมและพฤติการณ์ในการชุมนุมด้วย

มาตรา 8 การชุมนุมสาธารณะต้องไม่กีดขวางทางเข้าออก หรือรบกวนการปฏิบัติงาน หรือการใช้บริการสถานที่ดังต่อไปนี้

แม้ตามประกาศ คสช. ฉบับที่ 7/2557 กำหนดห้ามมีผู้ชุมนุมหรือชุมนุมทางการเมืองตั้งแต่ 5 คน ซึ่งยังมีผลบังคับใช้อยู่แล้ว หากแต่ประกาศดังกล่าวไม่มีความชอบธรรมทางการเมืองและการประกาศใช้ผลบังคับที่เป็นกฎหมายในพระราชบัญญัติจึงทำให้เจ้าหน้าที่รัฐ (ตำรวจ ทหาร) ยกขึ้นอ้างกับประชาชนในการควบคุมเสรีภาพตามกรอบอำนาจใหม่ได้เข้มงวดมากขึ้น ตั้งแต่กระบวนการแจ้งให้ตำรวจในท้องที่ทราบก่อนการชุมนุม พร้อมทั้งชี้แจงวัตถุประสงค์และกรอบเวลาในการชุมนุม เมื่อเจ้าหน้าที่ตำรวจเห็นว่าการชุมนุมที่แจ้งนั้นขัดต่อกฎหมาย ก็ให้คำสั่งไม่อนุญาตให้มีการชุมนุมได้ ดังนั้นกระบวนการแจ้งตามตัวบทบัญญัติแท้ที่จริงคือการขออนุญาต ซึ่งขัดต่อเสรีภาพในชุมนุมโดยสงบและปราศจากอาวุธอันพึงกระทำได้ตามธรรมชาติของมนุษย์

การใช้เครื่องมือทางอำนาจของผู้ปกครองเผด็จการที่อยู่ในรูปของกฎหมาย ผ่านกระบวนการบัญญัติและเห็นชอบโดยพรรคพวกเดียวกันเอง ทำให้เกิดการขู่บังคับใช้กับประชาชนผู้ไม่รู้กฎหมาย เพื่อปิดบังปิดกั้นการแสดงออกทางความคิดเห็นผ่านกระบวนการมีส่วนร่วมภาคประชาชน ตั้งแต่หลังการบังคับใช้กฎหมายควบคุมการชุมนุมจากเดือนสิงหาคม 2558 - มกราคม 2559 จากการรวบรวมมีทั้งสิ้น 15 กรณี<sup>26</sup> โดยส่วนใหญ่เป็นการขู่บังคับใช้ของเจ้าหน้าที่ตำรวจและทหารในกรณีการเคลื่อนไหวชุมนุมเรียกร้องให้หน่วยงานรัฐแก้ไขปัญหาเกี่ยวกับผลกระทบต่อชุมชน ประเด็นทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม และการจัดกิจกรรมทางการเมืองของประชาชนผู้ต่อต้านเผด็จการ

ส่วนการสนับสนุนภายนอกขบวนการมีทั้งนักศึกษาแสดงสัญลักษณ์โดยการถือป้ายข้อความว่า “คัดค้านรัฐประหาร” เพื่อแสดงจุดยืนว่าภายหลังรัฐประหารนั้นทำให้เกิดผลกระทบกับชาวบ้านในด้านปัญหาทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อมในภาคอีสาน แม้สถานการณ์ภายใต้รัฐประหาร ด้านหนึ่งมีองค์กรเอกชนหลายองค์กรถูกตรวจสอบและควบคุมโดยทหารอย่างหนัก ขณะเดียวกันองค์กรเอกชนที่เคยจัดกิจกรรมรณรงค์สนับสนุนขบวนการชาวบ้านและเครือข่ายก็ทำหน้าที่จัดเวทีวิชาการเพื่อปรับสถานการณ์ลดความตึงเครียดในชุมชนลงโดยการจัดนอกชุมชนซึ่งเป็นสถานที่สาธารณะ รวมถึงการเปลี่ยนแปลงยุทธวิธีการจัดกิจกรรมที่ไม่ใช่ประเด็นทางการเมืองและการต่อสู้ของชาวบ้านเพียงอย่างเดียว แต่แฝงด้วยกิจกรรมเชิงสร้างสรรค์อย่างอื่น เช่น การจัดเวทีดนตรีเพื่อดึงดูดความสนใจนักท่องเที่ยวและบุคคลทั่วไป การจัดเวทีเสวนาวิชาการเพื่อสร้างการมีส่วนร่วมของชาวบ้านและแลกเปลี่ยนเกี่ยวกับสถานการณ์ภายใต้การปกครองแบบเผด็จการทหาร โดยการสร้างเสรีภาพและสัญลักษณ์ในการแสดงออกขึ้นมาผ่านกิจกรรมหลากหลายรูปแบบ

การปรับเปลี่ยนบทบาทแต่ละองค์กรที่เข้ามามีส่วนช่วยเหลือกลุ่มชาวบ้านนั้นยังอยู่ในรูปแบบที่ไม่ต่างจากเดิมมากนัก เพราะสถานการณ์ทางการเมืองที่อยู่ภายใต้รัฐประหารนั้นอาจมีปัจจัยทางการเมืองที่อยู่ในรูปการใช้อำนาจแบบเผด็จการโดยการประกาศและมีคำสั่งต่าง ๆ ให้ประชาชนปฏิบัติตาม

(1) สถานที่ทำการหน่วยงานของรัฐ

(2) ท่าอากาศยาน ท่าเรือ สถานีรถไฟ หรือสถานีขนส่งสาธารณะ

(3) โรงพยาบาล สถานศึกษา และศาสนสถาน

(4) สถานทูตหรือสถานกงสุลของรัฐต่างประเทศ หรือสถานที่ทำการองค์การระหว่างประเทศ

(5) สถานที่อื่นตามที่รัฐมนตรีประกาศกำหนด

<sup>26</sup> ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน iLaw, “ปรากฏการณ์ใช้ พ.ร.บ. ชุมนุมฯ ‘ขู่’ ประชาชนห้ามชุมนุมทุกประเภท”, วันที่ 16 มกราคม 2559, สืบค้นเมื่อ 9 มีนาคม 2559. จาก <http://ilaw.or.th/node/3991>

แต่สถานการณ์ทางการเมืองที่อยู่ภายใต้รัฐที่เป็นประชาธิปไตยนั้นก็ยังมีปัจจัยทางการเมืองที่อยู่ในรูปการใช้อำนาจของรัฐเพื่อเอื้ออำนวยทุน บทบาทของแต่ละองค์กรจึงปรับเปลี่ยนไม่มากในด้านการสนับสนุนชาวบ้าน แต่จะทำงานมากขึ้นในแง่การเผยแพร่วิวาทณ์เห็นถึงความเลวร้ายของรัฐประหารมีผลอย่างไรต่อชาวบ้าน จึงต้องมีการทำให้ขบวนการชาวบ้านเพิ่มการวิเคราะห์ในแง่โครงสร้างทางอำนาจในรัฐไทยมากยิ่งขึ้น ส่วนนักกิจกรรมก็มีการออกแถลงการณ์เพื่อสนับสนุนการต่อสู้ของชาวบ้านและไม่ยอมรับอำนาจจากรัฐบาลทหาร ไม่ยอมรับกลไกที่รัฐบาลเผด็จการแต่งตั้งขึ้นมา เช่น กลไกการปฏิรูปประเทศ เป็นต้น (สงคาม เทศอุดม (นามสมมติ), สัมภาษณ์ 18 มกราคม 2559)

### 2.3 ช่วงขบวนการถูกตอบโต้

การชูใช้กลยุทธ์การศึกษาของทหารที่มาประจำการในพื้นที่ คือปัจจัยทำให้ชาวบ้านกลัวที่จะเคลื่อนไหวต่อสู้และการแยกตัวทางความคิดของผู้ใหญ่บ้านออกจากการอยู่เคียงข้างชาวบ้าน ดังคำกล่าว “ถ้าชาวบ้านคนใดเข้าร่วมการต่อสู้เคลื่อนไหวกับกลุ่มคนรักบ้านเกิดแล้วถูกฟ้องคดี ผู้ใหญ่บ้านจะไม่รับผิดชอบใด ๆ ทั้งสิ้น” (แม่แจ๊ค (นามสมมติ), สัมภาษณ์ 16 มกราคม 2559) จึงทำให้ชาวบ้านบางส่วนไม่กล้าเข้าร่วมการเคลื่อนไหวเหมือนดังเช่นที่ผ่านมาก่อนการรัฐประหาร

ด้วยเหตุปัจจัยหลายอย่างที่มีความกดดันต่อการเคลื่อนไหว ชาวบ้านจึงสร้างขุมประท้วงทางเข้าหมู่บ้านมีข้อความแสดงจุดยืนว่า “หมู่บ้านนี้ไม่เอาเหมือน” เพื่อเป็นสัญลักษณ์ให้ชัดแย้งเห็นว่าชาวบ้านไม่หยุดต่อสู้และยึดโยงกับจุดยืนและข้อเสนอของชุมชนในการปิดเหมืองแร่และฟื้นฟูทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อมให้กลับมาอยู่ในสภาพเดิมให้ได้มากที่สุด

ขณะเดียวกันบริษัทเหมืองแร่ก็ตอบโต้ด้วยการใส่ร้ายเพื่อให้เกิดความขัดแย้งภายในกลุ่มชาวบ้าน การยื่นข้อเสนอลากหลายรูปแบบให้ชาวบ้านเพื่อแลกกับการขอขยายประทานบัตรทำเหมืองแร่ของบริษัท และการฟ้องร้องชาวบ้านในหลายเหตุการณ์ต่างพื้นที่เขตอำนาจศาล โดยการไต่พยานศาสตร์การฟ้องคดีเพื่อปิดปากการมีส่วนร่วมสาธารณะ ให้ชาวบ้านกลัวและเหนียวล่าที่จะต่อสู้คัดค้านบริษัทฯ ต่อไป (Strategic Lawsuit Against Public Participation: SLAPP) บนฐานความผิดหมิ่นประมาทตามประมวลกฎหมายอาญา และตามพระราชบัญญัติว่าด้วยการกระทำความผิดเกี่ยวกับคอมพิวเตอร์ พ.ศ. 2550 ซึ่งสามารถฟ้องร้องได้ทั่วราชอาณาจักร นับสำคัญคือการสร้างความลำบากให้ชาวบ้านในการต่อสู้กับคดีและเพื่อใช้เป็นอำนาจในการต่อรองกับชาวบ้าน หลังจากการรัฐประหารที่ผ่านมามาจนถึงปลายปี 2558 บริษัทฯ ได้ดำเนินการฟ้องร้องคดีต่อแกนนำชาวบ้านรวม 8 คดี การฟ้องร้องเยาวชนที่ร่วมทำกิจกรรมในการรณรงค์ปกป้องชุมชนและการแจ้งความต่อสถานีตำรวจในกรุงเทพฯ รวม 2 คดี

### 3. ขบวนการชาวบ้านมิใช่เพียงการเคลื่อนไหวด้านทรัพยากรธรรมชาติ

หลังจากรัฐธรรมนูญแห่งราชอาณาจักรไทย พ.ศ. 2550 ถูกยกเลิกไป ก่อให้เกิดปัญหาการอ้างอิงสิทธิของประชาชน เช่น สิทธิชุมชน ในมาตรา 66 และ 67 หรือเสรีภาพในการชุมนุม มาตรา 63 แห่งรัฐธรรมนูญปี 2550 แต่ส่วนที่ยังเป็นกรอบปฏิบัติของเจ้าหน้าที่รัฐอย่างชัดเจน ได้แก่ ด้านการจัดทำรายงานการวิเคราะห์ผลกระทบสิ่งแวดล้อมและสุขภาพ (EHIA) ซึ่งเป็นบทบัญญัติสำคัญในการให้ชุมชนเข้าไปมีส่วนร่วมในกระบวนการรับฟังความคิดเห็นเกี่ยวกับโครงการ ขั้นตอนดังกล่าวเป็นเครื่องมือที่ขบวนการฯ ใช้มาอย่างต่อเนื่องในการยับยั้งการขอประทานบัตรทำเหมืองแร่ทองคำแปลงใหม่ อีกทั้งขั้นตอนการขออนุญาตใช้พื้นที่ในระดับที่องค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นมีอำนาจตัดสินใจให้ความเห็นชอบตามระเบียบกรมป่าไม้ว่าด้วยการอนุญาตให้เข้าทำประโยชน์หรืออยู่อาศัยภายในเขตป่าสงวนแห่งชาติ พ.ศ. 2548

ข้อ 8(5) และระเบียบคณะกรรมการปฏิรูปที่ดินเพื่อเกษตรกรรม เรื่อง การให้ความยินยอมในการนำทรัพยากรธรรมชาติในเขตปฏิรูปที่ดินไปใช้ประโยชน์ตามกฎหมายอื่น พ.ศ. 2541 ข้อ 10(1)(2) เนื่องจากเป็นพื้นที่ต่อเนื่องกัน

เมื่อเปลี่ยนผ่านเข้าสู่ช่วงระบอบเผด็จการ การออกประกาศและคำสั่ง คสช. อย่างต่อเนื่องเพื่อควบคุมสิทธิและเสรีภาพให้อยู่ในมาตรการของรัฐทหาร ประกาศและคำสั่งต่าง ๆ จึงมีผลทำให้ขบวนการเคลื่อนไหวด้านทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อมถดถอยลงอย่างมาก เนื่องจากชาวบ้านที่ทำการเคลื่อนไหวต่อสู้ในประเด็นดังกล่าวนั้นถูกปราบปรามจากรัฐด้วยการดำเนินคดีทางกฎหมาย เช่น ประกาศ คสช. ห้ามการชุมนุม การใช้กฏอัยการศึก หรือการเรียกตัวผู้เคลื่อนไหวเพื่อพูดคุยปรับทัศนคติให้มีทิศทางเดียวกันกับการดำเนินงานของ คสช. การปิดปากประชาชนโดยประกาศห้ามแสดงความคิดเห็นในเรื่องการปฏิบัติหน้าที่ของ คสช. ฯลฯ เห็นได้ว่าในช่วงแรก รัฐเผด็จการจะใช้ประกาศและคำสั่งเป็นยุทธศาสตร์สำคัญในการยับยั้งการเคลื่อนไหวภาคประชาชน จากนั้นปัจจัยสำคัญที่ตามมาคือการจัดตั้งคณะทำงานตามรัฐธรรมนูญชั่วคราวปี 2557 ที่เรียกว่า “แม่น้ำ 5 สาย” รวบการดำเนินการไว้ในสายธารเดียวกันเพื่อประโยชน์ของการยึดอำนาจอย่างสมบูรณ์ ดังนั้นกระบวนการยุติธรรมที่ใช้ศาลทหารพิจารณาคดีพลเรือนจึงถูกนำมาใช้ในการยึดอำนาจครั้งนี้ ตลอดจนกระบวนการออกกฎหมายให้ครอบคลุมประโยชน์ของรัฐและผู้ลงทุนมากที่สุด เนื่องจากปัจจัยด้านความมั่นคงทางเศรษฐกิจและลดปัญหาขึ้นตอนการขออนุญาตในแต่ละโครงการพัฒนาที่มากเกินไปจนความจำเป็น

การบัญญัติกฎหมายใหม่ ๆ ที่มีความสำคัญในการควบคุมประชาชนจึงถือกำเนิดขึ้น หลังจากมีการผลักดันมานานนับทศวรรษ แต่ยังไม่สำเร็จด้วยเหตุปัจจัยการถ่วงดุลอำนาจทางการเมือง โดยมีส่วนร่วมของประชาชนได้แสดงความคิดเห็นในต่างทัศนะ ดังเช่นพระราชบัญญัติการชุมนุมสาธารณะ พ.ศ. 2558 ที่มีข้อจำกัดการใช้สิทธิเสรีภาพของประชาชนในระบอบประชาธิปไตยที่จะเกิดขึ้นในอนาคตเพื่อตัดโอกาสการมีส่วนร่วมทางการเมืองทุกระดับ

## บทสรุป

แม้สภาวะภายใต้เงื่อนไขและข้อจำกัดในสังคมโอกาสทางการเมืองที่ปิดนั้นเกิดขึ้น แต่ก็สามารถกระตุ้นให้เกิดการประท้วงได้เช่นกัน ซึ่ง Eisinger วิเคราะห์ว่าสังคมที่มีการกีดกันการมีส่วนร่วมทางการเมืองของประชาชนจะนำไปสู่การประท้วง แต่ในสังคมที่มีผู้นำเป็นเผด็จการจะทำให้การประท้วงเกิดขึ้นน้อย เพราะเผด็จการมักจะไม่สนใจข้อเรียกร้องทำให้ไม่เกิดผลสำเร็จขึ้น (มณีมัย ทองอยู่, 2557: 87) ทำให้การเคลื่อนไหวของชาวบ้านหยุดนิ่งในช่วงแรก แต่ขณะเดียวกัน ความนิ่งที่อยู่ภายใต้อำนาจเผด็จการทำให้เกิดการเคลื่อนไหวในรูปแบบอื่น ๆ ของกลุ่มคนรักบ้านเกิด โดยได้รับการสนับสนุนจากกลุ่มเครือข่ายภายนอกและองค์กรเอกชน รวมถึงนักศึกษา ทำให้ยุทธวิธีการต่อสู้ถูกปรับเปลี่ยนการเคลื่อนไหวผ่านสื่อสาธารณะและกิจกรรมเชิงสร้างสรรค์ในหลากหลายรูปแบบ

การเข้ามาสนับสนุนโดยนักศึกษาผ่านการเคลื่อนไหวเชิงสัญลักษณ์เพื่อแสดงออกทางการเมืองว่าการรัฐประหารทำให้ขบวนการต่อสู้ด้านทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อมได้รับผลกระทบในทางลบ หรือการเคลื่อนไหวของขบวนการชาวบ้านที่สัญลักษณ์เรื่องการเคลื่อนไหวด้านทรัพยากรธรรมชาติไม่เกี่ยวข้องกับการเมือง ถูกปราบปรามและควบคุมการแสดงออกจากรัฐทั้งสิ้น ดังนั้นขบวนการชาวบ้านที่ถูกทหารในพื้นที่กดขี่ดังเช่นกลุ่มคนรักบ้านเกิด รวมถึงขบวนการชาวบ้านกลุ่มอื่น ๆ ก็ถูกควบคุมตรวจตราจากรัฐเช่นกัน



ถึงแม้การเคลื่อนไหวจะมีข้อจำกัดด้านโอกาสทางการเมืองที่ปิดและอยู่ในสังคมเผด็จการ แต่กระบวนการได้รัฐกลับได้เกิดขึ้นเมื่อกลุ่มขบวนการชาวบ้านเรียนรู้ถึงแนวทางการต่อสู้ในรูปแบบเดิมที่เรียกว่าต่อสู้รัฐเผด็จการนั้นไม่ได้ผล จึงเกิดการรวมตัวกันในเครือข่ายของการต่อสู้ด้านทรัพยากรธรรมชาติในภาคอีสาน (กลุ่มอีสานใหม่) เพื่อเริ่มต้นเคลื่อนไหวโดยใช้ยุทธวิธีขัดขวางทำทนายระบบปกติของเผด็จการและกรอบกฎหมายใหม่อันเป็นข้อจำกัดในการเคลื่อนไหวต่อสู้บนท้องถนน

เมื่อกลุ่มเครือข่ายการเคลื่อนไหวใหม่ได้เกิดขึ้นเพื่อแสดงเจตจำนงของตนเอง (Self-Determination) ทำให้เกิดปัจจัยกระตุ้นการชุมนุมประท้วงขึ้นอีก เมื่อเกิดการประท้วงของกลุ่มเครือข่ายขบวนการชาวบ้านประกาศไม่ยอมรับกฎระเบียบของเผด็จการที่สร้างขึ้นใหม่ แม้สำเร็จเพียงเล็กน้อยแต่อาจเป็นสิ่งที่สื่อให้ชุมชนอื่นรับรู้ถึงโอกาส (Perception of Opportunity) ทางการเมืองเกิดขึ้น ซึ่งเป็นแนวคิดเรื่องข้อมูลป้อนกลับ (Feedback) ที่มีความสำคัญต่อกิจกรรมการชุมนุมประท้วง และทำให้ชุมชนอื่นมองเห็นโอกาสในการเคลื่อนไหว แต่ขณะเดียวกันหากการชุมนุมเกิดความรุนแรงก็อาจทำให้เกิดผลกระทบโดยการสร้างโอกาสให้ผู้กุมอำนาจประกาศหรือออกกฎหมายที่ลดรอนสิทธิเสรีภาพของประชาชน ซึ่งทำไม่ได้ในสถานการณ์ปกติดังที่ Tarrow เสนอ (มณีมัย ทองอยู่, 2557: 89-92) ดังนั้นสถานการณ์พิเศษภายใต้เผด็จการมีมาตรการการจำกัดสิทธิของรัฐเกิดขึ้นด้วยบทบัญญัติตามรัฐธรรมนูญแห่งราชอาณาจักรไทย พ.ศ. 2557 (ชั่วคราว) มาตรา 44 ให้อำนาจหัวหน้า คสช. ออกคำสั่งใด ๆ ก็ได้โดยใช้วาทกรรมความมั่นคงของชาติเป็นตัวชี้วัด แต่ในทางปฏิบัติที่เกิดขึ้นจริงแล้วการออกคำสั่งหัวหน้า คสช. เป็นไปไม่ใช่เพื่อความสงบเรียบร้อยและความมั่นคงของชาติ หากแต่เป็นไปในทางสร้างเงื่อนไขลดรอนสิทธิเสรีภาพของประชาชนเพิ่มขึ้นเรื่อย ๆ

ข้อจำกัดบางประการของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมในปัจจุบันที่ไม่อาจหลีกเลี่ยงได้คือการต่อสู้เพียงประเด็นของตนเองเพียงประเด็นเดียว ทำให้การต่อสู้ที่อยู่ในสภาวะถูกควบคุมและชะงักในที่สุด แต่หากขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมได้วิเคราะห์ถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจในโครงสร้างทางการเมืองแล้ว จะทำให้เกิดการปลดปล่อยทางระบบคิด (Cognitive Liberation) และจิตสำนึกขบถ (Insurgent Consciousness) อย่างที่ McAdam ใช้เป็นองค์ประกอบในการวิเคราะห์ทำให้เห็นอำนาจที่แฝงเร้นภายในขบวนการเคลื่อนไหวที่มีอยู่อย่างมากมาย ซึ่งการรวมกลุ่มเครือข่ายใหม่ของขบวนการชาวบ้านด้านทรัพยากรธรรมชาติในภาคอีสานได้ให้ความหมายต่อสถานการณ์ทางการเมืองที่ต้องถูกกดขี่ และเกิดการละเมิดสิทธิมนุษยชน สิทธิชุมชน จำกัดเสรีภาพ และเห็นว่าต้องเปลี่ยนแปลงความไม่ยุติธรรมดังกล่าว (มณีมัย ทองอยู่, 2557: 95-97)

การให้ความหมายต่อการเคลื่อนไหวต่อสู้กับความไม่เป็นธรรมทางสังคมมีพัฒนาการการปรับเปลี่ยนยุทธวิธีการต่อสู้ของขบวนการชาวบ้านไปสู่มิติการเคลื่อนไหวเชิงโครงสร้างทางการเมืองมากขึ้นในระยะหลังนั้นคือการทำให้ประเด็นการต่อสู้ด้านทรัพยากรธรรมชาติเป็นเรื่องทางการเมือง เพราะแนวนโยบายที่ถูกประกาศเพื่อพัฒนาประเทศเกิดขึ้นจากการเปลี่ยนแปลงประเทศให้เข้าไปอยู่ในระบบเศรษฐกิจโลกมากขึ้น เพื่อตอบสนองการค้ำการลงทุนในระบบเสรีนิยมเพื่อขยายทรัพยากรธรรมชาติในการแปลงสินทรัพย์ให้เป็นทุนของรัฐ แนวทางการเคลื่อนไหวของขบวนการชาวบ้านในปัจจุบันจึงอยู่ในกรอบคิดแบบเดิมไม่ได้ เพราะรัฐได้สร้างมาตรการการจำกัดสิทธิและเสรีขึ้นมาใหม่อย่างต่อเนื่อง ทำให้เป็นเงื่อนไขที่เป็นข้อจำกัดสำคัญในการเคลื่อนไหวภาคประชาชนจากเดิมที่การเรียกร้องของขบวนการชาวบ้านมีโอกาสประสบความสำเร็จน้อยอยู่แล้วกลับกลายเป็นน้อยมากเมื่อถูกกดขี่ทางสังคมโดยผู้นำที่เป็นเผด็จการ



ในการวิเคราะห์ถึงเงื่อนไขและปัจจัยที่ส่งผลกระทบต่อการศึกษาเคลื่อนไหวทางสังคม กรณีขบวนการเคลื่อนไหวของชาวบ้านนั้นได้รับผลกระทบจากกรอบกฎหมายและมาตรการการจำกัดสิทธิของรัฐทั่วประเทศ ซึ่งไม่ใช่เพียงการบังคับใช้กับการเคลื่อนไหวของขบวนการชาวบ้านกรณีใดกรณีหนึ่ง และมีอีกหลายเงื่อนไขข้อจำกัดและปัจจัยด้านอื่น ๆ ที่ส่งผลโดยตรงและมีความสำคัญต่อการกำหนดยุทธศาสตร์การเคลื่อนไหวที่ไม่ได้กล่าวในงานวิจัยชิ้นนี้ การศึกษานี้จึงเป็นเพียงการชี้ให้เห็นถึงโครงสร้างโอกาสทางการเมืองที่ปิดเมื่ออยู่ภายใต้เผด็จการ แต่โอกาสทางการเมืองที่ปิดนั้นยังมีกลุ่มเครือข่ายขบวนการต่อสู้ด้านทรัพยากรธรรมชาติที่มีการให้ความหมายและมีจุดประสงค์ร่วมกันซึ่งต้องการเปลี่ยนแปลงความไม่ยุติธรรมในสังคมเผด็จการที่แตกต่างจากสังคมประชาธิปไตยในแง่การให้ความเคารพสิทธิและเสรีภาพของประชาชนอยู่บ้าง ซึ่งยังหาข้อสรุปที่ชัดเจนถึงบทบาทในแง่เงื่อนไขและปัจจัยอื่น ๆ ที่ไม่ได้กล่าวถึง เนื่องจากแนวโน้มของสถานการณ์ในอนาคตไม่มีความแน่นอนในการเปลี่ยนแปลงโอกาสทางการเมืองและต้องได้รับการศึกษาเพิ่มเติม

ส่วนข้อสรุปของเงื่อนไขที่เกิดขึ้นภายใต้กรอบกฎหมายใหม่และนโยบายการบริหารของรัฐเผด็จการ ขบวนการชาวบ้านได้เรียนรู้ว่าการจำกัดสิทธิเสรีภาพของการเคลื่อนไหวโดยรัฐนั้นไม่สามารถทำได้ เพราะเป็นสิทธิและเสรีภาพขั้นพื้นฐานที่มีความสำคัญในแนวทางประชาธิปไตย ดังนั้นแนวโน้มของการละเมิดกฎหมายบางฉบับที่เกิดขึ้นใหม่ภายใต้อำนาจที่ได้มาอย่างไม่ถูกต้องของประชาชนจึงเพิ่มขึ้นเรื่อย ๆ ในแง่การมองเห็นสภาพปัญหาเดียวกันจากชุมชนที่ได้รับผลกระทบด้านทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อมจากนโยบายการพัฒนาที่รัฐต้องการแสวงประโยชน์โดยรวมร่วมมือกับผู้ลงทุนในการกำหนดเศรษฐกิจในอนาคต ส่วนกรณีการเคลื่อนไหวของกลุ่มคนรักบ้านเกิดมีข้อสังเกตบางประการที่ปรากฏอย่างชัดเจนในด้านการชุมนุมเรียกร้องทุกระดับ ตั้งแต่ระดับท้องถิ่น เช่น การชุมนุมที่องค์การบริหารส่วนตำบลเขาหลวง เพื่อคัดค้านการขอใช้ประโยชน์ในพื้นที่ป่าของบริษัทเหมืองแร่ทองคำ ไปจนถึงการคัดค้านระดับนโยบายด้านทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อมร่วมกับพันธมิตรรายอื่นในภาคอีสาน เพราะเชื่อว่าชุมชนได้เรียกร้องและใช้สิทธิตามธรรมชาติ โดยเฉพาะสิทธิในการมีส่วนร่วมสาธารณะในการกำหนดเจตจำนงของตนเอง การจัดการทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม ซึ่งเป็นการกระทำทางการเมืองที่ล้วนเกี่ยวเนื่องกับระดับโครงสร้างทางนโยบายทั้งสิ้น

## บรรณานุกรม

- ประภาส ปิ่นตบแต่ง. (2552). *กรอบการวิเคราะห์การเมืองแบบทฤษฎีขบวนการทางสังคม*. เชียงใหม่: มูลนิธิเฮนรีค เบิลล์ สำนักงานภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้.
- มณีมัย ทองอยู่. (2557). *แนวคิดทฤษฎีสังคมวิทยาว่าด้วยขบวนการทางสังคม*. ขอนแก่น: ศูนย์วิจัย พหุลักษณะสังคมลุ่มน้ำโขง มหาวิทยาลัยขอนแก่น.
- เลิศศักดิ์ คำคงศักดิ์. (2553). *นโยบายสาธารณะในนโยบายการสำรวจและทำเหมืองแร่ทองคำ*. สืบค้นเมื่อ 23 กุมภาพันธ์ 2559, จาก <http://6969.canadianforum.net/t7-topic>
- \_\_\_\_\_. (2558). การให้ความเห็นและข้อเสนอแนะใน เพ็ญโฉม แซ่ตั้ง และกานต์ ทศนภักดิ์ (บรรณาธิการ). *ข้อเท็จจริงและความจริง: เหมืองแร่ทองคำ จังหวัดเลย บันทึกการนำเสนอในงานสัมมนาวิชาการ วันที่ 10 กันยายน 2557* (หน้า 235-245). นนทบุรี: มูลนิธิบูรณะนิเวศ.
- ศูนย์ทนายความเพื่อสิทธิมนุษยชน. (2558). *รายงานสถานการณ์สิทธิมนุษยชนหนึ่งปีหลังการรัฐประหาร 2557: กระบวนการยุติธรรมลายพรางภายใต้ คสช.* สืบค้นเมื่อ 3 มีนาคม 2559, จาก <https://tlhr2014.wordpress.com/2015/06/>
- สุภีร์ สมอนา มณีมัย ทองอยู่ และสมศักดิ์ ศรีสันติสุข. (2555). กระบวนการสร้างกรอบโครงสร้างความคิดของขบวนการเคลื่อนไหวต่อต้านเหมืองแร่ทองคำ. *วารสารลุ่มน้ำโขง*, 8(3), 47-68.
- สุภีร์ สมอนา. (2557). อุปสรรคต่อความสำเร็จของขบวนการเคลื่อนไหวต่อต้านเหมืองแร่อีสาน. *วารสารลุ่มน้ำโขง*, 10(2), 107-129.
- อะกิระ ซุเอะฮิระ (เขียน), ภควดี วีระภาสพงษ์ (แปล). (2558). ระบอบเทคโนโลยีแคตกับทักษิณัติโดยในประเทศไทย การปฏิรูประบบราชการและระบบงบประมาณภายใต้รัฐบาลทักษิณ. *ฟ้าเดียวกัน*, 13(3), 65-119.
- ไอลอว์ (iLaw). (2559). *ปรากฏการณ์ใช้ พ.ร.บ. ชุมนุมฯ 'ชู่' ประชาชนห้ามชุมนุมทุกประเภท*. สืบค้นเมื่อ 9 มีนาคม 2559, จาก <http://ilaw.or.th/node/3991>

## ประกาศและคำสั่ง

- กรมอุตสาหกรรมพื้นฐานและการเหมืองแร่. (2558). *ข้อมูลประทานบัตรเหมืองแร่ทั่วประเทศ*. สืบค้นเมื่อ 23 กุมภาพันธ์ 2559, จาก <http://www1.dpim.go.th/mne/mn.php>
- \_\_\_\_\_. (2558, 5 ตุลาคม). *ข่าวประชาสัมพันธ์กรมอุตสาหกรรมพื้นฐานและการเหมืองแร่ เรื่อง กพร. ย้ำชัดไม่มีการอนุญาตอาชญาบัตรพิเศษสำรวจแร่ทองคำมานานกว่า 8 ปี*. สืบค้นเมื่อ 23 กุมภาพันธ์ 2559, จาก <http://www.dpim.go.th/pr/article?catid=102&articleid=6504>
- คณะกรรมการนโยบายเขตพัฒนาเศรษฐกิจพิเศษ. (2558, 19 มกราคม). *ประกาศคณะกรรมการนโยบายเขตเศรษฐกิจพิเศษ ที่ 1/2558 เรื่อง กำหนดพื้นที่เขตพัฒนาเศรษฐกิจพิเศษ*.
- \_\_\_\_\_. (2558, 24 เมษายน). *ประกาศคณะกรรมการนโยบายเขตเศรษฐกิจพิเศษ ที่ 2/2558 เรื่อง กำหนดพื้นที่เขตพัฒนาเศรษฐกิจพิเศษระยะที่ 2*.
- คำสั่งคณะกรรมการกฤษฎีกาที่ 64/2557 เรื่อง การปราบปรามและหยุดยั้งการบุกรุกทำลายทรัพยากรป่าไม้, (2557, 20 มิถุนายน). *ราชกิจจานุเบกษา*. เล่ม 131 ตอนพิเศษ 115ง., หน้า 3.

..... ที่ 66/2557 เรื่อง เพิ่มเติมหน่วยงานสำหรับการปราบปราม หยุดยั้งการบุกรุก ทำลายทรัพยากรป่าไม้และนโยบายการปฏิบัติงานเป็นการชั่วคราวในสถานการณ์ปัจจุบัน, (2557, 27 มิถุนายน). *ราชกิจจานุเบกษา*. เล่ม 131 ตอนพิเศษ 120ง., หน้า 1.

คำสั่งหัวหน้าคณะรักษาความสงบแห่งชาติ ที่ 3/2558 เรื่อง การรักษาความสงบเรียบร้อยและความมั่นคงของชาติ, (2558, 1 เมษายน). *ราชกิจจานุเบกษา*. เล่ม 132 ตอนพิเศษ 73ง., หน้า 1.

ประกาศคณะรักษาความสงบแห่งชาติ ฉบับที่ 2/2557 เรื่อง การประกาศใช้กฎอัยการศึกทั่วราชอาณาจักร, (2557, 26 พฤษภาคม). *ราชกิจจานุเบกษา*. เล่ม 131 ตอนพิเศษ 84ง., หน้า 1.

..... ฉบับที่ 7/2557 เรื่อง ห้ามชุมนุมทางการเมือง, (2557, 26 พฤษภาคม). *ราชกิจจานุเบกษา*. เล่ม 131 ตอนพิเศษ 84ง., หน้า 6.

พระราชบัญญัติการชุมนุมสาธารณะ พ.ศ. 2558, (2558, 14 กรกฎาคม). *ราชกิจจานุเบกษา*. เล่ม 132 ตอนที่ 63ก., หน้า 19.

### สัมภาษณ์

แม่แจ๊ค (นามสมมุติ). (16 มกราคม 2559). สมาชิกกลุ่มคนรักษ์บ้านเกิด. สัมภาษณ์.

สงคาม เทศอุดม (นามสมมุติ). (18 มกราคม 2559). องค์กรพัฒนาเอกชน. สัมภาษณ์.

ลุงไหนด (นามสมมุติ). (29 มกราคม 2559). สมาชิกกลุ่มคนรักษ์บ้านเกิด. สัมภาษณ์.

อุทุมพร (นามสมมุติ). (29 มกราคม 2559). สมาชิกกลุ่มคนรักษ์บ้านเกิด. สัมภาษณ์.

## วาทกรรมว่าด้วย: การผลิตความรู้ และความเชื่อในวัฒนธรรมการเมืองและองค์กร

ปรัชญา พุฒินากุล<sup>1</sup>

วิยุทธ์ จำรัสพันธุ์<sup>2</sup>

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

### บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์สำคัญประการหนึ่งในการสะท้อนมุมมองด้านวัฒนธรรมการเมืองและความเชื่อในการผลิตความรู้ผ่านเหตุการณ์ทางการเมืองไทยในช่วงที่เป็นวิกฤต โดยหยิบยกแนวคิดวิพากษ์แบบหลังสมัยใหม่ (Postmodern) ที่กำลังท้าทายวงการวิชาการทางสังคมศาสตร์ และนักบริหารจัดการโลก โดยเฉพาะอย่างยิ่งสถานการณ์การเมืองไทยที่พลวัตอยู่ต้องการหาทางออกที่มีรูปแบบการบริหารปกครองใหม่ แม้ว่าประวัติศาสตร์การเมืองในการต่อสู้ เพื่อสร้างระบอบการปกครองที่สอดคล้องกับมวลมนุษยชนที่สำนึกคิดประชาธิปไตยได้รับชัยชนะ แต่ก็มิได้หมายความว่า “มีสูตรสำเร็จที่ใช้ได้กับประเทศต่างๆ ทั่วโลก” จึงอาจกล่าวได้ว่า กรณีการเมืองการบริหาร และประชาธิปไตยของประเทศไทยเป็นการต่อยอดถึงแนวคิดทฤษฎีการบริหารการปกครองที่ต้องมีการรื้อสร้างใหม่ (Deconstruction)

**คำสำคัญ:** วัฒนธรรม วาทกรรม หลังสมัยใหม่

<sup>1</sup> นักศึกษาปริญญาเอก สาขาวิชารัฐประศาสนศาสตร์ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

<sup>2</sup> ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. ประจำสาขาวิชารัฐประศาสนศาสตร์ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

## บทนำ

หากกล่าวถึงวัฒนธรรมแล้ว เราอาจเข้าใจความจริงของความรู้ในวัฒนธรรมที่ต่างกัน เพราะสิ่งเหล่านี้มีข้อถกเถียงที่เกิดจากพื้นฐานความเชื่อหรือฐานปรัชญาแห่งความเชื่อตนเอง คำว่า "วัฒนธรรม" มักจะเชื่อมโยงกับพฤติกรรมองค์กร กระบวนการทำงานในองค์กรหรือความเป็นผู้นำในองค์กร จะเห็นได้ว่า วัฒนธรรมมิได้หมายรวมถึงทุก ๆ อย่างที่เกิดขึ้นในองค์กร ซึ่งมีการนิยามความหมายของคำว่าวัฒนธรรมออกมาอย่างมากมาย ขึ้นอยู่กับมุมมองของแต่ละบุคคลว่าจะมองในรูปแบบใด เช่น นักมานุษยวิทยาอาจมองว่า วัฒนธรรมเป็นขนบธรรมเนียมประเพณีที่มีการปฏิบัติสืบต่อกันมาภายในกลุ่มชนกลุ่มหนึ่ง ส่วนนักสังคมวิทยาอาจมองว่า เป็นความเชื่อ ค่านิยม และบรรทัดฐานของสังคมหนึ่ง ๆ ที่มีผลต่อการกำหนดพฤติกรรมของสมาชิกในสังคม ส่วนนักรัฐประศาสนศาสตร์หรือนักบริหารจัดการอาจมองว่า วัฒนธรรมคือ กลยุทธ์ ลักษณะโครงสร้างขององค์กร และการควบคุมภายในองค์กร (พรรัตน์ รัตนศิริวงศ์, 2554) ซึ่งหากจะเปรียบประเทศไทยเป็นองค์กรแล้ว ประเทศไทยกำลังประสบกับปัญหาการเปลี่ยนผ่านวิถีคิดในวัฒนธรรมองค์กรที่แยกออกมาเป็น 2 ขั้วใหญ่ ๆ คือ วัฒนธรรมการเมืองแบบโครงสร้างธรรมาภิบาลนิยม (Constitutionalism Political Culture) กับวัฒนธรรมการเมืองแบบรัฐศาสตร์ก้าวหน้า (Politics-wake up) ที่กำลังช่วงชิงการผลิตความรู้ และความเข้าใจทางการเมืองโดยการดึงมวลชนของพวกเขาให้ได้มากที่สุด (Shafritz *et al.*, 2009)

บทความนี้จะสะท้อนมุมมองวัฒนธรรมการเมืองและความเชื่อในการผลิตความรู้ผ่านเหตุการณ์ทางการเมืองไทยที่กำลังเป็นวิกฤต ณ ขณะนี้ (เหตุการณ์การเมืองไทยช่วง พ.ศ. 2544-2557) โดยใช้วิธีการวิเคราะห์แนวคิดแบบหลังสมัยใหม่ (Postmodern) ซึ่งเป็นแนวคิดที่กำลังท้าทายวงวิชาการสังคมศาสตร์และนักบริหารจัดการโลก โดยเฉพาะอย่างยิ่งสถานการณ์การเมืองไทยที่พลวัตอยู่ต้องการหาทางออกที่มีรูปแบบการบริหารปกครองใหม่ แม้ว่าประวัติศาสตร์การเมืองในการต่อสู้เพื่อสร้างระบอบการปกครองที่สอดคล้องกับมวลมนุษยชนที่สำนักคิดประชาธิปไตยได้รับชัยชนะ แต่ก็มีได้หมายความว่า "มีสูตรสำเร็จที่ใช้ได้กับประเทศต่าง ๆ ทั่วโลก" จึงอาจกล่าวได้ว่า กรณีการเมืองการบริหาร และประชาธิปไตยของประเทศไทยเป็นการต่อยอดถึงแนวคิดทฤษฎีการบริหารการปกครองที่ต้องมีการรื้อสร้างใหม่ (Deconstruction) ซึ่งประเด็นที่จะนำเสนอในบทความนี้ คือ แนวคิดวัฒนธรรมองค์กรแบบโครงสร้างรัฐธรรมนูญนิยม แนวคิดรัฐศาสตร์แบบก้าวหน้า วาทกรรมการสร้างวัฒนธรรมการเมืองและผลิตความรู้ การช่วงชิงพื้นที่ทางการเมือง และวัฒนธรรมการเมืองของไทย และบทส่งท้าย

## แนวคิดวัฒนธรรมการเมืองแบบโครงสร้างรัฐธรรมนูญนิยม

รัฐธรรมนูญนิยม (Constitutionalism) แนวคิดที่นำการบริหารการปกครองที่ยึดหลักวัฒนธรรมองค์กรแบบโครงสร้างรัฐธรรมนูญนิยม ซึ่งเป็นกลุ่มแนวคิดที่ยึดหลักเกณฑ์รัฐธรรมนูญให้มีความเป็นกฎหมายสูงสุด และคุ้มครองสิทธิของประชาชนอย่างแท้จริง (บวรศักดิ์ อุวรรณโณ, 2556) แนวคิดนี้มีวัตถุประสงค์เน้นการสร้างเชื่อมโยงระหว่างรัฐในฐานะผู้ปกครองที่ถืออำนาจสูงสุดกับประชาชนผู้อยู่ใต้ปกครอง โดยรัฐและประชาชนถือวิถีปฏิบัติหรือแนวทางการอยู่ร่วมกันในหลักการบริหารและการปกครองที่อาศัยการตีความตามธรรมเนียมในรัฐธรรมนูญนี้ เพราะรัฐธรรมนูญเป็นฉันทามติร่วมกันเป็นหลักแห่งประชาธิปไตย หากจะเปลี่ยนแปลงการบริหารการปกครองต้องอยู่ภายใต้ขอบเขตอำนาจแห่งรัฐธรรมนูญนี้ด้วยเช่นกัน

ความหมายของแนวคิดนี้ได้มีผู้นิยามไว้หลากหลาย โดยที่ David Fellman กล่าวว่า รัฐธรรมนูญนิยม หมายถึง แนวคิดที่มีความสลบซับซ้อนอันฝังตัวลึกอยู่ในประสบการณ์ทางประวัติศาสตร์ว่าด้วยการควบคุมข้าราชการผู้ใช้อำนาจรัฐให้อยู่ในขอบเขตที่จำกัดโดยกฎหมายสูงสุดนั้น ลัทธิรัฐธรรมนูญนิยมได้ประกาศเจตนารมณ์ที่จะดำรงไว้ซึ่งหลักนิติธรรม และต่อต้านการใช้ดุลพินิจวินิจัยหรือดุลพินิจตัดสินใจตามอำเภอใจของผู้มีอำนาจทางการปกครอง (อ้างใน Philip P. Wiener, ออนไลน์) ในขณะที่นั้นทวัฒน์ บรมานันท์ กล่าวว่า รัฐธรรมนูญนิยม หมายถึง การที่ผู้ปกครองประเทศและประชาชนในประเทศต่างมีข้อผูกพันในแบบสัญญาประชาคม (Social Contract) และมีกติกาสูงสุดเพื่อใช้ในการปกครองประเทศ กติกาสูงสุดนี้จะเป็นตัวกำหนดที่มาของอำนาจ ขอบเขตของอำนาจ และการใช้อำนาจของผู้ปกครอง หากผู้ปกครองผู้ใดกระทำการผิดหลักข้อตกลงของสัญญาประชาคมก็จะต้องได้รับการลงโทษ

จึงอาจกล่าวได้ว่า แนวคิดรัฐธรรมนูญนิยมนี้ยึดถือหลักการปฏิบัติร่วมกันของการบริหารปกครองที่รัฐธรรมนูญเป็นกฎหมาย และกติกาสูงสุดที่พลเมืองอาศัยอยู่ในประเทศนั้น ๆ ฟังรับรู้และปฏิบัติ หากมีข้อขัดแย้งหรือปรับเปลี่ยนการบริหารการปกครองต้องนำหลักการข้อปฏิบัติที่ไม่ขัดต่อรัฐธรรมนูญนี้ ดังนั้น ปัญหาหรือสถานการณ์ทางการเมืองไทยในสมัยรัฐบาลยิ่งลักษณ์ ชินวัตร ก็มีกลุ่มที่ยึดแนวคิดนี้มากกล่าวอ้างถึงอำนาจและความจำเป็นที่ต้องเคารพกฎหมายสูงสุด อันเป็นรัฐธรรมนูญที่เป็นฉันทานุมัติร่วมกันของประชาชน การแก้ปัญหาการบริหารราชการต้องกระทำให้อยู่ในขอบเขตของรัฐธรรมนูญเท่านั้น เช่น การบริหารราชการประเทศที่ยอมรับในหลักอุดมการณ์ประชาธิปไตยที่ยึดอำนาจแห่งประชาชน เป็นต้น

### แนวคิดรัฐศาสตร์ก้าวหน้า

แนวคิดรัฐศาสตร์ก้าวหน้า (Politics-wake up) จึงเป็นแนวคิดทางการเมืองการปกครองที่มีพื้นฐานมาจากวิถีจารีตประเพณีที่มีการเปลี่ยนแปลงมาโดยตลอด อันเป็นการเปลี่ยนวิถีปฏิบัติร่วมกันในสังคมให้ทันสมัยใหม่ อยู่เสมอ แนวคิดนี้จะก้าวไปในทางที่ชี้ข้อบกพร่องทางการบริหารปกครองในโครงสร้างเดิม (Pre-structural) หรือการบริหารที่จำเป็นต้องเปลี่ยน/ปรับโครงสร้างเดิม กล่าวคือ ความจำเป็นของการบริหารราชการบ้านเมืองในภาวะที่ไม่ปกติหรือเกิดวิกฤตทางตันของกฎระเบียบของสังคม จึงเป็นปัญหาข้อขัดแย้งที่มีอาจตกลงกันภายใต้รัฐธรรมนูญที่มีข้อจำกัดในการตีความหรือการนำหลักการมาตีความให้เหมาะสม ผู้มีอำนาจใช้อำนาจมิชอบธรรม แต่ก็ไม่สามารถที่สละอำนาจ ด้วยฐานความเป็นรัฐธรรมนูญเสียงข้างมากยังคงให้การสนับสนุน อันเนื่องอำนาจและอิทธิพลทางการผลิตความรู้แบบใหม่และวิธีการที่จะดึงอำนาจมวลชนได้ ฐานเสียงข้างมากเป็นที่มาแห่งความชอบธรรมด้วยระบบการเลือกตั้ง เช่น การบริหารประเทศภายใต้บทบัญญัติรัฐธรรมนูญของไทยในการมีมาตรา 7 ไว้เพื่อแก้ปัญหาการบริหารการปกครองไว้ด้วยซึ่งในประเด็นมีข้อถกเถียงมากที่สุด หรือการบริหารอื่น ๆ ที่นำมาซึ่งการปฏิรูปการบริหารแผ่นดินเพื่อให้เกิดนิติธรรมและนิติรัฐที่ทันสมัย เพราะความล้มเหลวของระบบการเลือกตั้งที่รัฐบาลกล่าวอ้างความชอบธรรมในช่วงขณะ เป็นต้น กลุ่มแนวคิดนี้มีความพยายามที่จะปฏิรูปการเมืองการบริหารรูปแบบใหม่ โดยการนำรัฐบาลชุดใหม่ (ชั่วคราว) ที่มีแนวคิดเพื่อวางฐานการบริหารราชการที่ชอบธรรม และจัดให้มีการเลือกตั้งตามหลักฉันทานุมัติของประชาชนในรูปแบบใหม่ ซึ่งจุดอ่อนของแนวคิดนี้คือ รัฐบาลชั่วคราวจะตอบสนองความต้องการของประชาชนหรือไม่ หรือเป็นเพียงแนวคิดเพียงทฤษฎี และเป็นแนวคิดที่ทำทายนักบริหารการปกครองเชิงทฤษฎีเป็นอย่างมากอีกด้วย



## วาทกรรมการสร้างวัฒนธรรมการเมืองและผลิตความรู้

วัฒนธรรมเป็นวาทกรรมที่ผลิตขึ้นเพื่อแสดงอำนาจในกระบวนการกลมกลืนทางสังคม (Socialization) ซึ่งแนวคิดนี้จึงประกอบไปด้วยระบบวัฒนธรรมย่อยๆ (Sub culture) มากมาย ไม่ว่าจะเป็นสิ่งที่เรียกว่า วัฒนธรรมองค์กร วัฒนธรรมการเมือง หรือวัฒนธรรมการบริโภค และอื่น ๆ ซึ่งล้วนแต่เกิดจากพฤติกรรม และการผลิตซ้ำของคนในสังคมที่ต้องอาศัยอยู่ร่วมกันเป็นกลุ่มก้อน ถ่ายทอดความรู้ ความคิด และรูปแบบ การดำรงชีวิต ตลอดจนการปลูกฝังให้คนในสังคมมีความเชื่อ ทศนคติเกี่ยวกับการเปลี่ยนแปลงทางสังคม และระบบการเมือง รวมไปถึงการปรับวิถีชีวิตต่างๆ ในสภาพแวดล้อมนั้นๆ

โดยนิยามความหมายของวัฒนธรรมนั้นตามพจนานุกรมราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. 2511 ให้ความหมายว่า วัฒนธรรม หมายถึง ความเจริญงอกงาม และธรรม คือ สภาพที่เป็นอยู่ ดังนั้น วัฒนธรรม หมายถึง "สิ่งดีงามเท่านั้น" ซึ่งสอดคล้องกับความหมายที่ระบุไว้ใน พ.ร.บ. วัฒนธรรมแห่งชาติ พ.ศ. 2485 หมายถึง "ลักษณะที่แสดงถึงความเจริญงอกงาม ความเป็นระเบียบ ความกลมเกลียว กฎเกณฑ์ของชาติและศีลธรรม อันดี" (สมบัติ ธีรฤกษ์, 2540: 294) ส่วนวัฒนธรรมการเมืองเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมสังคม จะเห็นได้ว่า วัฒนธรรมจึงเป็นเพียงสิ่งดีงามเท่านั้นหรือ? จึงหยิบยกขึ้นมา ซึ่งมีผู้ให้ความหมายไว้มากมาย โดยยกตัวอย่างดังนี้

Almond (1966: 50) ให้นิยามของวัฒนธรรมทางการเมืองว่า "Political Culture is the pattern of individual attitudes and orientations towards politics among members of a political system" วัฒนธรรมทางการเมืองจึงหมายถึงรูปแบบของทัศนคติส่วนบุคคลและความโน้มเอียงของบุคคลที่มีต่อการเมือง ในฐานะที่บุคคลนั้นเป็นสมาชิกของระบบการเมือง

Almond (1966) เป็นผู้ริเริ่มใช้คำว่า "วัฒนธรรมทางการเมือง" (Political culture) เพื่ออธิบายแบบแผนพฤติกรรมทางการเมืองของบุคคลในสังคมต่างๆ โดยอธิบายว่า "วัฒนธรรมทางการเมืองหมายถึงแบบแผนของความเชื่อ ค่านิยมและทัศนคติของบุคคลที่มีต่อระบบการเมือง และต่อส่วนต่างๆ ของการเมือง" สามารถพิจารณาได้จากความโน้มเอียง 3 ลักษณะคือ

1. ความโน้มเอียงเกี่ยวกับความรู้ (Cognitive Orientation)
2. ความโน้มเอียงเกี่ยวกับความรู้สึก (Affective Orientation)
3. ความโน้มเอียงเกี่ยวกับการประเมินค่า (Evaluative Orientation)

จากที่กล่าวมานี้อาจพอช่วยให้เห็นภาพความหมายของวัฒนธรรมทางการเมืองได้พอสมควร จะเห็นว่าวัฒนธรรมทางการเมืองเป็นเรื่องของความรู้สึกนึกคิดที่อยู่ในจิตใจของบุคคลและความรู้สึกนึกคิดนี้เป็นแนวทางหรือรูปแบบหรือมาตรฐานของแต่ละบุคคลที่จะใช้ในการประเมินเหตุการณ์หรือการรับรู้ทางการเมืองของบุคคลนั้น ผลของการประเมินการเมืองนี้จะแสดงออกมาในรูปแบบต่างๆ เช่น การแสดงความคิดเห็น การออกเสียงเลือกตั้ง การประท้วง การยอมรับหรือการปฏิบัติตาม เป็นต้น

ในขณะที่แนวคิดวัฒนธรรมองค์กรจึงเป็นโครงสร้างสังคมที่จะกลมกลืนสังคมที่เป็นแนวทางการสวนพฤติกรรมแบบเดียวกัน จึงเป็นสิ่งที่เหมาะสมระหว่างการเรียนรู้ ความคิดความเข้าใจในรูปของวัฒนธรรมการเมืองด้วย แต่ดูเหมือนว่าแนวคิดวัฒนธรรมองค์กรจะมีความชัดเจนกว่า โดยจะเห็นว่าวัฒนธรรมองค์กรจะมีลักษณะโครงสร้างต่างๆ ที่สามารถนำมาปฏิบัติได้ในองค์กรได้ คือ วัฒนธรรมลักษณะสร้างสรรค์ วัฒนธรรมองค์กรการเรียนรู้ วัฒนธรรมองค์กรอัจฉริยะ วัฒนธรรมองค์กรการเปลี่ยนแปลง และวัฒนธรรมองค์กรแห่งการตื่นรู้ สำหรับแนวคิดวัฒนธรรมองค์กรแล้วยังมีนักวิชาการที่มีการแบ่งรูปแบบวัฒนธรรมไว้

หลายลักษณะ ซึ่งความสัมพันธ์และส่วนประกอบของวัฒนธรรมองค์กรทำให้เกิดรูปแบบวัฒนธรรมที่แตกต่างกัน เหมือนกับบุคลิกภาพที่เป็นเอกลักษณ์ของแต่ละบุคคล การแบ่งประเภทตามพื้นฐานของตัวแปรที่แตกต่างกันไว้หลายรูปแบบ ได้แก่ รูปแบบวัฒนธรรมตามพื้นฐานค่านิยม รูปแบบวัฒนธรรมตามพื้นฐานของการควบคุม รูปแบบวัฒนธรรมตามวิถีชีวิตและพฤติกรรม อาจกล่าวได้ว่าวัฒนธรรมองค์กรการเมืองและวัฒนธรรมองค์กรบางครั้งก็ไม่อาจแยกออกจากกันอย่างเด็ดขาดได้

หากสะท้อนในแนวคิดหลังสมัยใหม่ (Postmodernity) แบบมิเชล ฟูโกต์ (Foucault, 1999) อาจมองวัฒนธรรมทั้งหลายเหล่านี้ต่างเป็นเพียงวาทกรรม (Discourse) ที่ถูกสร้างขึ้นเพื่อช่วงชิงความหมาย การสร้างความรู้เชิงอำนาจหรือการผลิตอำนาจของความรู้ (ธีรยุทธ บุญมี, 2556) ซึ่งสิ่งเหล่านี้ล้วนแต่สามารถสร้างความหมายใหม่ ๆ ได้ทั้งสิ้นขึ้นอยู่กับการตีความ (Interpretation) ในรายละเอียดทางวิธีวิทยา (Methodology) นั่นเอง เพราะสำหรับสำนักคิดยุคหลังสมัยใหม่แล้วจึงเป็นการเปิดพื้นที่ที่ถูกครอบงำแสดงให้เห็นในสิ่งที่พูดไม่ได้ได้มีสิทธิ์มีเสียง ความเป็นชายขอบได้มีโอกาสเสนอตัวตน ตลอดจนการได้สร้างอัตลักษณ์ที่กระจายอยู่ภายใต้อำนาจของความรู้ทั้งปวง ต่างมีบทบาทเป็นทั้งผู้ที่ทำหน้าที่เชิงรุกและรับเสมอ กล่าวคือ เมื่อสิ่งหนึ่งสิ่งใดได้มีโอกาสเป็นฝ่ายรุก ก็แสดงว่าเป็นผู้ครอบงำ ครองอำนาจเหนือกว่า และถูกกล่าวถึงหลัก ในขณะที่เดียวกันสิ่งที่ไม่ได้กล่าวถึงมากนัก เป็นส่วนย่อยหรือถูกลดความสำคัญลงก็เป็นเพียงส่วนรองของส่วนหลัก อาจเรียกรวมการกระทำเหล่านี้ว่า “อำนาจและพื้นที่” ในบริบทของสังคมไทยผ่านวัฒนธรรมหรือวัฒนธรรมองค์กรในการผลิตความรู้ และความเป็นประวัติศาสตร์ทางการเมืองก็จะมีช่วงชิงพื้นที่ของสื่อที่เรียกว่า พื้นที่อำนาจหลัก เช่น รัฐบาลภายใต้ชุดการบริหารของประยุทธ์ จันทร์โอชา สื่อก็จะนำเสนอการเคลื่อนไหว คำพูด การกระทำ กิจกรรม ตลอดจนวาทกรรมของนายกดังกล่าวเป็นหลัก ในขณะที่เดียวกันรัฐบาลชุดก่อนบริหารโดยยิ่งลักษณ์ ชินวัตร จึงแทบไม่ได้ถูกนำเสนอในสื่อพื้นที่สาธารณะเลย ซึ่งในตัวตนก็ยังเคลื่อนไหวอยู่ แต่ถูกฉาบเคลือบด้วยบทบาทที่เป็นตัวแสดงผู้เล่นที่ไร้ความสนใจในพื้นที่ดังกล่าว หรือประวัติศาสตร์การเมืองไทยก็จะปรากฏตัวแสดงหลักเพียงไม่กี่กลุ่ม ที่เราเข้าใจได้ ในประวัติศาสตร์ว่า “กลุ่มอำนาจเก่าและอำนาจใหม่” โดยต่างพยายามขับเคี่ยวช่วงชิงพื้นที่ในการสร้างวัฒนธรรมการเมืองและวัฒนธรรมของตนเอง เพื่อต่อรองเปิดโปง ลบล้าง เอาผิดผลของการกระทำของกลุ่มอำนาจเก่า เพราะ ณ ขณะนี้กลุ่มอำนาจยังกำลังยึดพื้นที่หลักของอำนาจ พยายามสร้างวาทกรรมที่ชอบธรรมให้กับตัวเอง อันปรากฏในเหตุการณ์ทางการเมืองไทยตลอดเวลา แล้วคำถามว่าทำไมถึงเป็นเช่นนี้ การเมืองไทยหรือการเมืองที่อื่น ๆ เพียงแต่ที่เราตีกรอบ (Focusing) ความบริบทของความประชาธิปไตยไทยว่าเมื่อไหร่จะแบ่งอำนาจหรือจัดสรรผลประโยชน์ลงตัวสักที? คำตอบก็จะต้องกำปั้นทุบดิน อาจจะต้องผ่านการวิเคราะห์สำนักคิดเดิม ๆ อยู่ดี แต่ถ้ามองใน Perspective ใหม่แบบวาทกรรมแห่งการวิเคราะห์วาทกรรม ปรากฏให้เห็นถึงการผลิต สร้าง อำนาจ อัตลักษณ์ และความจริงที่มีสิ่งหนึ่งสิ่งมองได้ในหลายมิติในตัวเดียวกัน จึงขึ้นอยู่กับว่าเราจะนำเสนออะไรขึ้นมาอธิบายชูเป็นตัวแสดงหลักหรือองค์ประธาน (ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร, 2554; กาญจนา แก้วเทพ และสมสุข หินวิมาน, 2551) โดยที่นักวิชาการการเมืองไทยให้ความสำคัญกับ “ประชาธิปไตย” ที่มีข้อถกเถียงอย่างหลากหลาย แต่ไม่ได้ตั้งอยู่ในฐานคิดมุมมอง (Assumption) ที่เริ่มต้นแบบเดียวกันก่อน

อย่างไรก็ตาม พ.ศ. 2475 ประเทศไทยได้มีการเปลี่ยนแปลงระบอบการปกครองจากระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์เป็นการปกครองแบบประชาธิปไตย อันมีพระมหากษัตริย์เป็นประมุข “ประชาธิปไตย” เป็นการเมืองอีกแบบหนึ่งที่เปลี่ยนคำพูดใหม่ นำทางให้องคาพยพปรับเปลี่ยนตาม ถ้ามองว่าเป็นการเปลี่ยน

วาทกรรมจาก “อำนาจของกษัตริย์เป็นของประชาชน” ไซหรือไม่ว่า หรือพื้นที่และตัวแสดงหลักที่เคยเป็นของพระมหากษัตริย์ให้มีพื้นที่ให้กับผู้เล่นที่หลากหลายมากขึ้น กล่าวคือ การเมืองมีการช่วงชิงกันถึงความ เป็นปัจเจกบุคคลอย่างเข้มข้นจึงกลายเป็นเวที สร้างกลุ่มอำนาจชนชั้นนำไทยเท่านั้น เช่น ข้าราชการ ทหาร นักธุรกิจการเมือง และพลเรือน ในช่วงทศวรรษที่ผ่านมา โดยที่ประชาชนที่กระจัดกระจายรอบนอกเป็นเพียงตัวประกอบเพื่อสร้างฉากให้มีความหมาย และมีน้ำหนักอย่างมีนัยสำคัญ วิธีคิด และการนำเสนอเช่นนี้ “ประชาชน” ได้สร้างความชอบธรรมอีกแบบหนึ่ง เป็นพลังนำมาซึ่งการต่อสู้ทางการเมืองของประชาชน อย่างเช่น เหตุการณ์ 14 ตุลา พฤษภาคม 19 ไปถึงการรัฐประหาร 19 กันยา 2549 หรือแม้แต่ 22 กรกฎาคม 2557 แล้วกลายเป็นระบอบการปกครองแบบเผด็จการ (คสช.) อันก่อให้เกิดวาทกรรม “คืนความสุข” เป็นวาทกรรมเด็ด และอื่น ๆ ตามมา เช่น เข้มแข็งไปด้วยกัน เป็นต้น

ดังนั้น ปัญหาการเมืองเป็นปัญหาในวัฒนธรรมการเมืองที่ประเทศไทยจึงเปรียบเสมือนเป็นองค์กรขนาดใหญ่ จึงผลิตบทบาท หน้าที่ และควบคุมพฤติกรรมขององค์กรเพื่อให้เกิดวัฒนธรรมร่วมกัน ในขณะที่เดียวกันองค์กรย่อย ๆ ก็ได้สร้างพื้นที่ของตนเองเช่นกัน ในที่สุดจึงก่อให้เกิดการกล่อมเกล้าวฒนธรรม การเรียนรู้และการผลิตความรู้ย่อย ๆ อีกมากมาย องค์กรศูนย์กลางย่อมที่จะไม่สามารถควบคุมพฤติกรรม องค์กรได้แบบเดียวกันได้ทั้งหมด เพราะธรรมชาติของความรู้ ความเข้าใจ ประโยชน์ และการเข้าข้างมนุษย์ ทุกคนต่างกัน เช่น การช่วงชิงวัฒนธรรมองค์กรของกลุ่มที่เป็นกลุ่มอำนาจเก่าและกลุ่มอำนาจใหม่แล้ว แต่เป็นการสร้างวัฒนธรรมการเมือง และการสร้างความแตกแยกความคิดในองค์กรแบบใหม่ การต่อสู้ของรัฐบาลกับฝ่ายค้านที่ถือว่าเป็นระบบปกติทางการเมือง

ภายใต้มิติความสัมพันธ์เชิงอำนาจและความซับซ้อนระหว่างทุนและอำนาจในการเมืองไทยได้สร้างพื้นที่การรับรู้ และพร้อมทั้งส่งเสริมการมีส่วนร่วม มีการตื่นตัวทางการเมืองที่ลงสู่สังคมในระดับรากหญ้า จึงก่อให้เกิดวาทกรรมการแบ่งพรรคพวก กลุ่มสีขึ้นในระบบวัฒนธรรมย่อย ๆ อีกทั้งได้วิพากษ์วิจารณ์ การเมืองการปกครองในระบบอบประชาธิปไตย ตลอดจนการช่วงชิงมวลชน และการเสนอข้อมูลเชิงบิดเบือน ทางความคิดและวัฒนธรรมในลักษณะการนิยมชมชอบ อิทธิพล ครองงำ จนกลายเป็นสีทางการเมือง ที่รับรู้กันดีว่า “เสื้อเหลืองเสื้อแดง” อันเป็นสัญลักษณ์ และการสร้างพลังที่เป็นขั้วตรงข้ามเชิงวัฒนธรรม การเมืองในองค์กรใหญ่คือ ประเทศไทย และเมืององค์กรย่อย ๆ เรียกว่า “วัฒนธรรมแบบสีเหลือง และวัฒนธรรม แบบสีแดง” ดังนั้น วาทกรรมที่ว่าด้วยเหตุการณ์ทางการเมืองไทย (ช่วงปี 2548-2557) คนไทยต้องตกอยู่ในหนทางที่ “ต้องเลือกข้าง” ในสภาวะที่ถึงตัวราวกับว่า มโนทัศน์ทางจิตที่สำแดงจึงล้งเลในทางเลือกทางการเมืองสองแบบ กล่าวคือ เมื่อคนไทยเกิดมาเป็นพลเมืองไทย ต้องประพฤติตนตามระเบียบของสังคม ที่ถูกพันนาการซึ่งขัดต่อเสรีภาพ อันเป็นภาวะที่มีผู้กุมอำนาจ และได้อำนาจพร้อม ๆ กัน เพราะอำนาจ จึงสะท้อนในลักษณะคู่ตรงข้ามกันของความอิสระภาพ ในภาวะที่มนุษย์ปล้นความเป็นมนุษย์ด้วยตนเอง อาจมาจากธรรมชาติของความกลัวที่จะมีเสรีภาพ (Fear of Freedom) ที่อยู่ภายใต้ระบบความสัมพันธ์เชิงซ้อน สามแบบ คือ มนุษย์กับมนุษย์ มนุษย์กับธรรมชาติ และมนุษย์กับสิ่งเหนือธรรมชาติ ความสัมพันธ์ทั้งสามนี้ จึงอยู่ในปริมาตรของวาทกรรมและการวิเคราะห์วาทกรรมที่ถูกสร้าง/ผลิตอำนาจขึ้น ถ้าเป็นวาทกรรม อำนาจแบบฟูโกต์แล้ว จะเห็นได้ว่าธรรมชาติของมนุษย์พยายามสถาปนาตนให้ยิ่งใหญ่กว่าคนอื่นเชิงการใช้อำนาจ จึงเรียกว่า “ผู้กดขี่” กับการตกอยู่สภาวะที่จำยอมเป็น “ผู้ถูกกดขี่” ที่ถูกรอบงำเชิงคุณค่าแห่งความจริง (สมศักดิ์ สามัคคีธรรม, 2554) อย่างกรณีการเปลี่ยนแปลงในประเทศยุโรปก็ได้ส่งอิทธิพล ต่อการปฏิวัติในประเทศไทยในปี 2475 จนถึงปัจจุบันการเมืองไทยที่ผ่านมาใช้รัฐธรรมนูญมาแล้ว 19 ฉบับ

และก็ยังต่อด้วยฉบับที่ 20 จึงไม่มีท่าทีว่าการเมืองไทยจะก้าวขึ้นไปสู่ความเป็นประชาธิปไตยแบบเต็มดวงตามความเห็นของนักวิชาการรัฐศาสตร์ที่คาดหวัง อนึ่ง ในขณะที่รัฐบาลวางโรดแมปไว้ก็มิอาจรับรองได้ว่า จะให้กลุ่มต่าง ๆ จะหันมาปรองดองกันได้จริง คืบความสุขให้กับคนไทยจึงเป็นเพียงวาทกรรมหนึ่งเท่านั้นเอง ที่สร้างความชอบธรรมให้กับตัวเองหรือไม่

### การช่วงชิงพื้นที่ทางการเมือง และวัฒนธรรมการเมืองของไทย

19 กันยายน 2549 และ 22 กรกฎาคม 2557 การเมืองไทยกลับมาสู่การรัฐประหารอีกครั้งหนึ่ง ซึ่งการเมืองไทยไปสู่การเมืองแบบเดิมที่เคยเป็นหรือไม่ แต่ต้องยอมรับว่าหลักการและระบบได้เปลี่ยนแปลงไปมากพอสมควร ซึ่งการรัฐประหารเป็นระบอบแบบอำนาจทหารเป็นการฉีกรัฐธรรมนูญแบบฉบับโดยสิ้นเชิง พร้อมกับเกิดความขัดแย้งในมิติทางการเมืองในการเคลื่อนไหว การมีส่วนร่วมทางการเมือง และความคาดหวังที่มีความขัดแย้งกันอย่างรุนแรงนั้นเป็นการแบ่ง และการสร้างวัฒนธรรมองค์กรแบบใหม่ในการรับรู้ ตลอดจนการผลิตความรู้เพื่อมีพฤติกรรมแบบเดียวกัน อันเกิดจากสิ่งได้กล่าวในตอนต้นแล้วว่า วาทกรรมทางการเมืองที่ต้องเลือกข้างจะกล่าวหาว่า “Yes or No” ทางเลือกที่มีสองทางนั้น อาจกล่าวได้ว่าปัจจัยเชิงสาเหตุเกิดจากการบริหารบ้านเมืองของรัฐบาลที่ปิดกั้นข้อเท็จจริงจนเกิดการรับรู้และเข้าใจข้อเท็จ จนกระทั่งกลายเป็นวิกฤตการณ์การเมืองไทย พ.ศ. 2548-2557 ประชาชนในภาคชนบททั้งภาคอีสาน และภาคเหนือหน้าหนาวกันเข้าเมืองหลวง เกิดการเผชิญหน้ากัน เผาสถานที่ราชการ ทำลายสาธารณสมบัติ ตลอดจนทำให้คนไทยถูกมีทัศนคติแบ่งฝักแบ่งฝ่าย และเกิดความแตกแยกทางความคิดอย่างชัดเจน ข้อค้นพบว่า วาทกรรมเชิงปฏิบัติการทางการเมืองที่ถูกเก็บกด ปิดกั้น กดทับปรากฏให้เห็นชั่วคราวการเมือง (สื่อเหลือง สื่อแดง) ซึ่งความเป็นจริงในสองทางเลือกที่ไม่ได้มีเพียงแค่นี้ เพราะมันถูกทำให้กลายเป็นอื่น (the other) ตามทั้งทัศนะของ Michel Foucault หรือสุนิยมแบบ Friedrich Wilhelm Nietzsche ความขัดแย้งที่มีการแบ่งแยกเกิดความเปื้อนนำทางการเมือง เป็นระเบียบวิธีการแสวงหาความจริงหลังสมัยใหม่ โดยการตีความ (Interpretation) อันเป็นสำนักปรากฏการณ์วิทยาเชิงปรัชญาอักษศาสตร์แห่งการตีความ (Hermeneutics) ซึ่งหมายถึงจะให้ความหมายกับสิ่งต่าง ๆ แล้วตีความตามการให้ความหมายนั้น ๆ แฝงด้วยการครอบงำเชิงอำนาจ หรือการตีความตัวบท (Text) แบบหรือสร้างของ Jacques Derrida (ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร, 2555, 2549) แนววิเคราะห์เหล่านี้เป็นวิธีการศึกษาแบบหนึ่งที่แตกต่างจากวิธีการที่ยึดมั่นในรูปแบบวิทยาศาสตร์ (Scientific Methods) อักษปรัชญาประสบการณ์ตรงของมนุษย์ประกอบด้วยข้อมูลเชิงประวัติศาสตร์ จะเห็นว่า วาทกรรมการเมืองของวัฒนธรรมสื่อเหลืองและสื่อแดงมีลักษณะการสร้างแนวร่วมที่เป็นการต่อสู้ที่ว่าด้วย “การสลายเส้น พร้อมกับแบ่งเส้นใหม่ทางการเมือง” (ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร, 2554) ดังนี้

**พื้นที่ทางการเมือง** สื่อเหลืองกลายเป็นสัญลักษณ์อย่างหนึ่งที่บ่งบอกพื้นที่การต่อสู้ทางการเมือง/การเมืองของพื้นที่โดยที่สื่อเหลืองเป็นสัญลักษณ์ที่เชื่อมโยงความเป็นผู้มีความสำนึกในความจงรักภักดีต่อสถาบันพระมหากษัตริย์ สามารถดึงประชาชนเข้ามามีส่วนร่วมในการเคลื่อนไหวทางการเมืองอย่างเข้มข้นหรืออาจเรียกว่า “พื้นที่” การเมืองเรื่องสื่อเหลืองสัญลักษณ์ ตามธรรมชาติของสื่อเหลืองก็คือสื่อเหลือง แต่ถูกตีความให้เชื่อมโยงกับอำนาจบางอย่างที่มีมิติแห่งความซับซ้อน หากตีความจะเห็นได้ว่า การที่คนเข้าร่วมชุมนุมร่วมกับพันธมิตรฯ (สื่อเหลือง) อาจจะมองได้ว่าพวกเขาเหล่านี้อาจมี/ไม่มีอุดมการณ์ทางการเมือง การเข้าร่วมไม่ได้แปลว่าจะมีอุดมการณ์เสมอไป ถึงแม้ว่าการใส่เสื้อแบบนี้จะออกมาเป็นสัญลักษณ์ทางการเมือง

ความจงรักภักดีอันเป็นจุดเริ่มต้นจากวาทกรรมของนายสนธิ ลิ้มทองกุล ในการดึงมวลชนเข้าร่วมชุมนุม โดยอ้างหลักแห่งความชอบธรรมบางทางรัฐธรรมนูญ ซึ่งประชาชนจำนวนมากก็เข้าร่วมด้วยความจงรักภักดีอย่างสุดซึ้ง และผู้คนจำนวนหนึ่งก็อาศัยเวทีนี้เพื่อการ/สะพานในการเชื่อมความสำเร็จในชีวิตได้ การที่กลุ่มเหล่านี้ได้ดึงมวลชนเข้ามาร่วมเป็นจำนวนมากเป็นหลักเรือนหมื่นแสน แสดงพลังในอำนาจเชิงสัญลักษณ์ที่มีอิทธิพลมากมีอาจหลักพันเบื้องหลังทางวาทกรรมอำนาจ ความรู้ ทุน เงิน และผลประโยชน์ ภายใต้มิติความสัมพันธ์แบบนี้จึงเป็นสิ่งที่มองไม่เห็นที่เคยและกำลังก่อร่างสร้างกลุ่มชนขึ้น แนวร่วมที่เห็นดีเห็นงามขึ้นกลายเป็นแนวร่วมพันธมิตรประชาชนเพื่อประชาธิปไตย จึงเข้าร่วมเพื่อแสดงความคิดเห็นและการปกป้องรัฐธรรมนูญ จะเห็นว่าวาทกรรมที่ใช้ เช่น เผด็จการเลื่องช่ามากในรัฐสภา ระบอบทักษิณ การคอร์รัปชันเชิงนโยบาย ทักษิณออกไป เราสู้เพื่อในหลวง เป็นต้น

ในระยะต่อมาการเมืองก็ได้เปลี่ยนชั่วคราวมาเป็นกลุ่มเสื้อแดงที่พยายามสร้างวัฒนธรรมองค์แบบเสื้อแดง อันเป็นกลุ่มที่พัฒนามาจากกลุ่มอำนาจเก่าที่เป็นรัฐบาลถูกโค่นอำนาจโดยกลุ่มพันธมิตรฯ ได้ที่กล่าวไปแล้วในข้างต้น หรืออาจเรียกว่า กลุ่มผลประโยชน์ที่สนับสนุน พ.ต.ท.ทักษิณ ชินวัตร ใช้ชื่อว่า กลุ่มแนวร่วมประชาธิปไตยเพื่อต่อต้านเผด็จการแห่งชาติ (นปช.) วาทกรรมเชิงปฏิบัติการ คือ สีแดงเป็นสัญลักษณ์ มีนัยเป็นนักรบผู้กล้า สีเลือด ความเป็นชาติ กล้าหาญ การเสียสละ เป็นการช่วงชิงความหมายทางการเมืองที่ดึงมวลชนเข้ามาอีกสีหนึ่งภายหลังการรัฐประหาร 19 กันยา 2549 ส่วนวาทกรรมเด็ดคือการไม่เอาเผด็จการ ไพร่ อำมาตย์ ประชาธิปไตย ทักษิณ สู้ๆ เป็นต้น และสามารถมีแนวร่วมในรากหญ้าในพื้นที่อีสานเข้าสู่เมืองหลวงเกิดการเผชิญหน้าของทั้งสองฝ่าย และนำไปสู่ความรุนแรงที่ต่างฝ่ายต่างต้องการชัยชนะ อันมีเบื้องหน้าเบื้องหลังคอยสนับสนุน “มือที่มองไม่เห็น” กลายเป็นวาทกรรมที่สำคัญในการช่วงชิงพื้นที่ทางการเมือง ในที่สุดภายใต้ระบบการต่อสู้ของทั้งสองฝ่ายถูกกระทำให้เป็น “มายาคติ” คนไทยกลุ่มที่ไม่ได้เข้าร่วมเป็นสีเสื้อของกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งเกิดความพว (หวาดกลัวในชีวิตและทรัพย์สิน) จำเป็นต้องเลือกข้างใดข้างหนึ่ง ใน 2 ค่ายที่เผชิญหน้ากัน ซึ่งโดยปกติทั่วไปสีเสื้อเหลือง สีเสื้อแดง หรือสัญลักษณ์เหล่านี้ไม่ได้มีความหมายเชิงการเมือง แต่เมื่อถูกนำมาให้เป็นสัญลักษณ์ทางการเมือง มีแบ่งชัดชัดเจนในการสวมใส่เสื้อที่มีสีเสื้อแดงหรือเหลืองจำต้องคำนึงถึงเรื่องความปลอดภัย และพื้นที่ภายในกลุ่มคนส่วนใหญ่หรือคนหมู่มากก็สถาปนาอำนาจ ความเป็นพรรคพวกไว้ ในทางตรงข้ามกำลังขจัดคนกลุ่มน้อยอีกกลุ่มให้กลายเป็นชายขอบมากขึ้นเช่นเดียวกัน อันสืบเนื่องมาจากพื้นที่ปฏิบัติการทางวาทกรรมว่าด้วย “พวกเรา พวกเขา” ค่อยปิดกัน กดทับ และผลักดันให้ออกจากพื้นที่ของคนส่วนใหญ่ตลอดเวลา

**ความแปลกแยกทางการเมืองและการสร้างวัฒนธรรมการเมืองใหม่** วิฤตการณ์เมืองไทยในช่วง 2548-2557 สะท้อนรูปแบบการวิเคราะห์การทำงานพื้นที่ทางวัฒนธรรมการเมืองในระดับรากหญ้าอย่างภาคอีสาน หรือวัฒนธรรมแบบเสื้อแดงคือสัญลักษณ์ของพื้นที่นี้โดยภาคอีสานกลายเป็นวัฒนธรรมหมู่บ้านเสื้อแดง จะเห็นว่า กลุ่มคนไทยภาคกลางกรุงเทพฯ เป็นพื้นที่ส่วนใหญ่ที่ถูกมองว่าเป็นเสื้อเหลืองวัฒนธรรมแบบสีเหลือง ในขณะที่คนภาคเหนือ และภาคอีสานถูกมองว่าเป็นกลุ่มคนเสื้อแดงทั้งหมดแบบน่าสงสัย แต่ในความเป็นจริงแล้วยังมีกลุ่มเสื้อแดงต่างปะปนอยู่ทุกพื้นที่ จึงเป็นการสร้างวัฒนธรรมการเมืองใหม่ และเกิดความแปลกแยกที่ประเทศไทยไม่เคยมีมาก่อน เพราะสะท้อนสมรรถภูมิในการสู้รบทางการเมือง และพื้นที่แห่งการช่วงชิงความหมายทางการเมืองขึ้น ไม่อาจปฏิเสธที่ภาวะความจำเป็นที่ต้องเลือกข้างในทางใดไม่ก็ทางหนึ่งการวางตัวเป็นกลางจึงมีอาจกล่าวบริบทแห่งการต่อสู้ ในขณะที่ความรู้สึกที่อาจขัดแย้งกับความเป็นจริง จึงเป็น “ความแปลกแยกทางการเมือง” ทั้งแบบรับและต่อต้าน การบังคับกดทับ



ทางอ้อมให้คนในพื้นที่ต้องเลือกข้างโดยปริยาย (ทางใดทางหนึ่งในความเป็นสีเหลืองหรือสีแดง) มิติคู่ขัดแย้ง/ความเป็นลักษณะคู่ตรงข้าม พวกที่ไม่เห็นด้วยในคนหมู่มากมักจะถูกกำจัด/นำออกไปแล้วกลายเป็นความแปลกแยกแบบ “เป็นอื่น” (the other) หรือคนกลุ่มน้อยมีใช้กลุ่มของพวกเขา คนกลุ่มน้อยจึงมักกล้าแสดงออก (ทางการเมือง) ในลักษณะที่ตรงข้ามกับกลุ่มคนส่วนใหญ่ มีความคิดเห็นต่างที่อยากจะพูดกลับไม่มีพื้นที่ให้จึงถูกโยนให้เป็น “ชายขอบของพื้นที่การเมือง” หรือไม่อย่างนั้นก็เนรเทศตัวเองออกจากกลุ่มเหล่านั้น จึงถูกกดดันก่อนที่จะถูกสังคมนส่วนใหญ่จะตราหน้าหรือขับออกจากกลุ่มวัฒนธรรมนั้น ๆ หรือไม่ก็ปรับตัวเข้าหา ซึ่งเป็นวิธีการกระทำที่บีบบังคับความรู้สึกทั้งทางตรงและทางอ้อม โดยมีได้แสดงบทบาทและทัศนะทางการเมืองได้เลย ดังนั้น ภาคอีสานและภาคเหนือเป็นกลุ่มการเมืองที่มีวัฒนธรรมสีแดงเป็นส่วนใหญ่

นักวิชาการได้วิเคราะห์ปรากฏการณ์ดังกล่าวไว้ว่า ความขัดแย้งทางการเมืองของไทยในช่วงเวลาดังกล่าว นอกจากกลุ่มเสื้อเหลืองเสื้อแดงที่ต่างแสดงออกถึงการเรียกร้องทางการเมืองอย่างชัดเจนนั้นแล้วยังสร้างความแปลกแยกทางสังคมไม่ใช่น้อย ซึ่งในการต่อสู้ของทั้งสองกลุ่มก็ยังมีอีกกลุ่มหนึ่งที่ไม่เห็นด้วยกับวิกฤตดังกล่าว จึงยังไม่อาจแสดงตัว (บทบาททางการเมือง) ที่อาจถูกกดดันจากสองกลุ่มดังกล่าวเราอาจเรียกกลุ่มนี้ว่า “พลังเงียบ” หรือคลื่นใต้น้ำ หากจะออกมาเคลื่อนไหวกับวิกฤตการณ์ทางการเมืองที่ทนต่อสภาวะที่กดดัน เมื่อมารวมตัวกันจึงมีพลังมากกว่ากลุ่มที่เผชิญหน้ากันอยู่ในขณะนั้น ซึ่งผู้ศึกษาเองเห็นว่าในมวลชนที่เรียกว่ากลุ่มพลังงานอาจมีจำนวนมากก็จริง แต่ก็อาจมารวมตัวกันที่เข้มแข็งได้เหมือนกลุ่มที่ได้กล่าวข้างต้น แต่อาจแทรกเข้าไปในกลุ่มข้างต้น อย่างแน่นอนที่สุดอาจจะถูกครอบงำด้วยอิทธิพลของสีเสื้อเหล่านั้นที่ไม่อาจจะปรากฏออกมาเชิงประจักษ์ต่อสาธารณะสอดคล้องกับทัศนะของคาร์ล มาร์กซ (Karl Marx) ที่วิภาษระบบทุนนิยม (Capital System) ในสมัยอดีตว่า “สุดท้ายแล้วประชาชนกรรมสิทธิ์จะล้มล้างปฏิวัตินายทุน จนไร้ซึ่งชนชั้น” แต่ในที่สุดแล้วจนถึงปัจจุบันแนวคิดดังกล่าวมิได้บรรลุตามเจตนาของการเมืองไทยก็เช่นเดียวกัน กำลังสถาปนาอำนาจเชิงสัญญาวิทยา และเป็นการต่อสู้ทางพื้นที่ของพลังเงียบก็กลายเป็นส่วนหนึ่งส่วนใดของเสื้อสีทั้งสองกลุ่ม หรือสะท้อนในทัศนะของชาร์ล ดาร์วิน (Charl Darwin) ที่ได้กล่าวถึงมนุษย์ในการเอาตัวรอดที่ต้องปรับตัวเพื่ออยู่รอดแล้วจะเข้าใจกับบริบททางการเมืองนี้ด้วย เพราะคนไทยในพื้นที่ภาคอีสาน ภาคเหนือ หรือภาคใต้ กรุงเทพฯ (บางส่วน) ท่ามกลางสถานการณ์ไม่ปกติ หรือไม่ชอบในเสื้อใดเสื้อหนึ่งจำเป็นต้องปรับตัวให้กลมกลืน อันแสดงถึงเจตจำนงในความ “เงียบ” สองมิติในการตีความ/ตีบท คือ ความเงียบในบางครั้งเป็นการแสดงที่สื่อความหมายว่ายอมรับและต่อต้าน อันเป็นพฤติกรรมโดยธรรมชาติของมนุษย์ในบางครั้งจะแสดงออกที่ตรงข้ามกับความเป็นจริง ดังนั้น แนวคิดหลังสมัยใหม่พยายามใช้วิธีวิทยาให้มองผ่านแว่นด้วยวิธีการในสิ่งที่ปรากฏขึ้นนั้นอาจไม่ใช่ความจริงเสมอไป แต่ความเป็นจริงอาจมีความหมายอีกแบบหนึ่งก็เป็นไปได้



## บทส่งท้าย

วาทกรรม ความจริง และความเชื่อในสังคมไทยได้สร้างพื้นที่การต่อสู้และการเคลื่อนไหวทางสังคมแบบใหม่ให้เห็นวัฒนธรรมองค์กรการเมืองแบบใหม่ การนำวาทกรรมวิเคราะห์แบบหลังสมัยใหม่ ได้แสดงการไม่เห็นด้วยกับการใช้อำนาจครอบงำทางความคิด ไม่เห็นด้วยกับการใช้วิถีวิทยาแบบใดแบบหนึ่งเพียงแบบเดียว กล่าวคือ ให้ความสำคัญกับความหลากหลาย และท้าทายความรู้ ความจริงในวิธีการหาความรู้แบบปฏิฐานนิยม (Positivism) และวิทยาศาสตร์ (Scientifics) อีกด้วยโดยวิธีการรื้อสร้าง เรื่องเล่า ดีความอย่างไรก็ตาม แนวคิดหลักของหลังสมัยใหม่จึงเป็นเรื่องการต่อต้านและการปฏิเสธระบบหรือสิ่งต่างๆ ที่เกิดขึ้นและดำรงอยู่ในสังคม อันเป็นผลผลิตของยุคสมัยใหม่ไม่ว่าจะเป็นเรื่องสถาบันหรือเรื่องของระบบเปิดซึ่งลักษณะที่สำคัญของการเคลื่อนไหวทางการเมืองไทยดังกล่าว เป็นเพียงวาทกรรมชุดหนึ่งเท่านั้นในการอธิบายปรากฏการณ์ทางสังคม และยังมีวาทกรรมอีกชุดหนึ่งที่อยู่เบื้องหลังของวาทกรรมที่ซ้อนกันอยู่ในการอธิบายเรื่องวัฒนธรรม (Culture) ความรู้ (Knowledge) อัตลักษณ์ (Identity) และความจริง (Reality) ทุกสิ่งทุกอย่างตามแนวคิดดังกล่าวล้วนแต่เป็นวาทกรรมทั้งสิ้น และที่สำคัญคือ หลังสมัยใหม่ทำให้เรารู้จักคิดแบบองค์รวม/หลากหลายมากขึ้น โดยเราต้องใช้วิธีวิพากษ์ (Critical Method) และอาศัยระบบความคิดและวิธีการวิเคราะห์ (Method of Analysis) ที่หลากหลายมากขึ้นเช่นเดียวกัน

ดังนั้น บทวิพากษ์นี้ได้สะท้อนวิธีคิดแบบโครงสร้างทางองค์กรและวัฒนธรรมการเมืองไทยที่มีการสร้างวัฒนธรรมเชิงอุดมคติที่ขัดแย้ง พร้อมสอดใส่ข้อมูลเชิงปฏิบัติการจิตวิทยาในการต่อสู้ที่เกี่ยวเนื่องกันอย่างถึงที่สุด โดยอ้างเหตุผลที่จุดยืนในความเป็นประชาธิปไตยแบบฉบับของตนเอง โดยจัดวางตำแหน่งของการต่อสู้ออกเป็นสองพวก กล่าวคือ กลุ่มโครงสร้างรัฐธรรมนูญนิยมกับกลุ่มรัฐศาสตร์ก้าวหน้า ซึ่งต่างก็อ้างเหตุผลความชอบธรรมถึงแนวทางดังกล่าวที่ไม่มีกลุ่มใดโดยอมกัน จะเกิดวาทกรรมใหม่ๆ หลากหลายรูปแบบที่น่าสนใจ

### บรรณานุกรม

- กาญจนา แก้วเทพ และสมสุข หินวิมาน. (2551). *สายธารแห่งนักคิดทฤษฎีทางเศรษฐศาสตร์การเมือง และการสื่อสาร*. กรุงเทพฯ: ภาพพิมพ์.
- กิริติ บุญเจือ. (2545). *ปรัชญาหลังนวยุค: แนวคิดเพื่อการศึกษาแผนใหม่*. กรุงเทพฯ: บริษัท สำนักพิมพ์ ดวงกลม (2520) จำกัด.
- จันทน์ เจริญศรี. (2544). *โพสต์โมเดิร์นและสังคมวิทยา*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์วิภาษา.
- ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร. (2555). *วาทกรรมการพัฒนา*. พิมพ์ครั้งที่ 5. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สมมติ.
- \_\_\_\_\_. (2554). *แนะนำสกุลความคิดหลังโครงสร้างนิยม*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สมมติ.
- ธีรยุทธ บุญมี. (2546ก). *พหุนิยม*. กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ.
- บวรศักดิ์ อุวรรณโณ. (2556). *คำอธิบายวิชากฎหมายรัฐธรรมนูญ*. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ: ศูนย์หนังสือ เนติบัณฑิตยสภา.
- พรรัตน์ รัตนศิริวงศ์. (ม.ป.ป.). *วัฒนธรรมองค์กรแห่งการเรียนรู้*. สืบค้นเมื่อ กุมภาพันธ์ 2559, จากเว็บไซต์ <http://www.sdte.go.th/upload/forum/think.doc>
- สมบัติ อังรังษัญวงศ์. (2538). *การเมืองแนวคิดและการพัฒนา*. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ: โครงการเอกสาร และตำรา คณะรัฐประศาสนศาสตร์ สถาบันบัณฑิตพัฒนบริหารศาสตร์.
- สมศักดิ์ สามัคคีธรรม. (2554). *การสถาปนาอำนาจของผู้ไร้อำนาจ*. กรุงเทพฯ: บริษัท มาฉลองคุณ ซีเอสบี จำกัด.
- สุภางค์ จันทวานิช. (2553). *ทฤษฎีสังคมวิทยา*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- สุรพงษ์ โสธนะเสถียร. (2552). *การแสวงหาความรู้แบบหลังนวยุคสมัย*. กรุงเทพฯ: ประสิทธิ์ภัณฑท์ แอนด์ พรินติ้ง.
- Bancha Bhutwanakul. (2014). *Corruption discourse and policy against government's corruption in 2001-2013*. In "Improving human life" in the first Asian Postgraduate research conference universitas Muhammadiyah Yogyakarta, editor by Achmad Nurmandi and Satapon reungtham.
- Benton, Ted, and Craib, Ian. (2001). *Philosophy of Social Science: The Philosophical foundations of Social Thought*. New York: Palgrave.
- Grbich, Carol. (2004). *New Approaches in Social Research*. London: Sage Publications.
- Levinas, Emmanuel. (2003). "Meaning and Sense", in Cahoon, Lawrence, *From Modernism to Postmodernism: An Anthology*. Oxford: Blackwell Publishing, pp.521-539.
- Shafritz, Jay M. et al. (2009). *Introducing Public Administration*. New York: Peason Longman.



# การต่อรองเชิงอัตลักษณ์ ในบริบทความทันสมัย

1. ชาวบรู: การปรับตัวต่อรองและภาวการณ์กลายเป็น 542  
ทางชาติพันธุ์ในยุคร่วมสมัย  
*เกียรติศักดิ์ บังเพลิง*

---

2. การประกอบสร้างและนำเสนอความเป็นเสก 570  
ในบริบทการท่องเที่ยวทางวัฒนธรรม บ้านอาจสามารถ  
ตำบลอาจสามารถ อำเภอเมือง จังหวัดนครพนม  
*วงศกร บุญเกิด แก้วตา จันทรานุสรณ์*

---

3. หญิงผู้ไทยกับการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม: 589  
การเปลี่ยนผ่านจากงานบ้านในพื้นที่ส่วนตัว  
สู่งานบริการในพื้นที่สาธารณะ  
*รักชนก ชำนาญมาก*

---

## ชาวยุโรป: การปรับตัวต่อรองและภาวะการณั้กลายเป็นทางชาติพันธุ์ในยุคร่วมสมัย<sup>1</sup>

เกียรติศักดิ์ บังเพลิง

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์

มหาวิทยาลัยมหาสารคาม

### บทคัดย่อ

ชาวยุโรปเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ในตระกูลภาษาอินโด-ยูโรเปียนที่อพยพมาอาศัยอยู่ในเขตพื้นที่พรมแดนไทย-ลาว อำเภอโขงเจียม อุบลราชธานี อพยพมาจากลาวในช่วงทศวรรษ 2450 ด้วยเหตุผลนี้ภัยการปกครองของฝรั่งเศสและสร้างชุมชนอยู่บริเวณพื้นที่ชายแดนระหว่างอุบลราชธานี-จำปาสักชาวยุโรปมีโครงสร้างวัฒนธรรมของตนเอง ยึดถือยึดครองและความเชื่อ (ผี) เป็นเสมือนกรอบจารีตที่คอยควบคุมพฤติกรรมและความสัมพันธ์ระหว่างสมาชิก เกิดการจัดองค์กรทางพื้นที่และสังคม การปกครองของตนเอง เป็นพรมแดนแยกความแตกต่างจากกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ในยุคของการเปลี่ยนผ่านนั้น ชาวยุโรปถือเป็นกลุ่มชาติพันธุ์หนึ่งที่เข้ามาอยู่ภายใต้อำนาจอธิปไตย ถูกผนวกเข้าสู่กระบวนการหลอมรวมไปสู่อัตลักษณ์ของชาตินอกจากนี้ยังปฏิสัมพันธ์กับวัฒนธรรมลาว/อีสานในบริบทท้องถิ่น และกระแสโลกาภิวัตน์ที่ขยายครอบงำเข้ามาในวิถีชีวิตสิ่งเหล่านี้มีส่วนนำไปสู่การเผชิญทางเลือก (dilemma) ระหว่างการดำรงรักษาและปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ชาวยุโรปได้ปรับตัวต่อรองกับเงื่อนไขที่ปฏิสัมพันธ์การเข้าไปมีส่วนร่วมทางการเมือง การหยิบเลือกและนิยามความเป็นบูรจัตแสดงเชิงการทอเกี่ยวและการใช้ “ละลั้รีต” (ออกจากผี) มาเป็นกลยุทธ์สำคัญในการต่อรองกับวัฒนธรรมเดิมเพื่อรับความเป็นไทยอีสานและความคล่องตัวสำหรับวิถีชีวิตในยุคสมัยใหม่ ขณะเดียวกันก็เลือกที่จะรักษาลักษณะทางวัฒนธรรมเดิม เช่น ภาษา ระบบเครือญาติ ประวัติศาสตร์ร่วมและชื่อเรียกกลุ่มชาติพันธุ์ มาร่วมประดิษฐ์สร้างความเป็นบูรสมผสานไปกับวัฒนธรรมไทย ลาว เพื่อรักษาความมีตัวตนทางวัฒนธรรมและยังเป็นการปรับตัวต่อความเจริญต่าง ๆ รวมถึงการช่วยให้ประโยชน์และการต่อรองตามเงื่อนไขเช่นการข้ามแดน การค้าขาย แลกเปลี่ยน และการผูกสัมพันธ์เครือญาติพี่น้องระหว่างคนสองฟากเขตแดนไทย-ลาว การปรับตัวต่อรองกับเงื่อนไขเหล่านี้ทำให้ชาวยุโรปตกอยู่ใน “ภาวะการณั้กลายเป็น” โครงสร้างสังคมวัฒนธรรมเดิมมีความพร่าเลือนไม่ชัดเจน คนบุรีมีจินตนาการ สร้างแรงบันดาลใจ การดิ้นรนต่อรองและเลือกประกอบสร้างความเป็นชาติพันธุ์ในบริบทสมัยใหม่ตามเงื่อนไขที่เข้ามาปฏิสัมพันธ์ ซึ่งดูมีความเป็นบูรที่ปะทะประสานกันระหว่างการเป็นพลเมืองรัฐชาติ ท้องถิ่น และโลกาภิวัตน์ไปพร้อมกัน

**คำสำคัญ:** ชาติพันธุ์บูรการปรับตัวต่อรองภาวะการณั้กลายเป็น การประกอบสร้างอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ ความเป็นมาและความสำคัญ

<sup>1</sup> บทความนี้ปรับปรุงขึ้นจากข้อมูลส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์ระดับปริญญาโท สาขามนุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ของผู้เขียนเรื่อง “ชุมชนชาติพันธุ์ “บูร” ร่วมสมัยบนพื้นที่ชายแดนไทย-ลาว: วิถีชีวิตและการปรับตัวทางวัฒนธรรม” และอีกส่วนหนึ่ง จากการเก็บข้อมูลในช่วงระยะหลังที่เกิดจากการโทรถามข่าวพูดคุยและบางครั้งผู้เขียนได้กลับเข้าไปเยี่ยมยามพี่น้องชาวยุโรปและเห็นความเปลี่ยนแปลงใหม่ๆ ของสนาม

## ความเป็นมาและความสำคัญ

กลุ่มชาติพันธุ์บรูพุดภาษาตระกูลออสโตรเอเชียติกหมอดมอญ-เขมรสาขาเกาะตือปัจจุบันพบกระจายอยู่ในภาคกลางของประเทศเวียดนามภาคใต้ของลาวและภาคตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศไทยในสังคมจารีตแบบของบรูชาวบ้านยึดถือ “รีต” (ในความหมายแบบเดียวกับ “ฮิตคอง” หรือจารีตประเพณีของชาวอีสาน) และความเชื่อ “ผี” ระดับต่าง ๆ ซึ่งทำหน้าที่เป็นกรอบกำกับพฤติกรรมและความสัมพันธ์ของสมาชิกในสังคมเกิดเป็นหน่วยองค์กรทางสังคมตั้งแต่ระดับครัวเรือนจนถึงหมู่บ้านและกลุ่มชาติพันธุ์แบ่งแยกพวกเขาออกจากกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ นักวิชาการบางคนสันนิษฐานว่า ต้นกำเนิดของชาวบรูอยู่แถบเวียดนามแล้วกระจายเข้ามายังลาวในภายหลัง ก่อนที่จะอพยพเข้าไทยในภายหลังอยู่ในช่วงที่ฝรั่งเศสขยายอำนาจอาณานิคมเข้ามาในลาว (Schliesinger, c2003) บทความนี้สนใจการปรับตัวของชุมชนชาวบรูซึ่งพบกระจายอยู่ในพื้นที่ลุ่มแม่น้ำโขงบนพื้นที่พรมแดนไทย-ลาวอำเภอโขงเจียมในเขตจังหวัดอุบลราชธานี ในช่วงเวลาที่เปลี่ยนผ่าน ชาวบรูได้ปฏิสัมพันธ์กับกลุ่มคนที่มีโครงสร้างวัฒนธรรมที่ใหญ่กว่าเช่น คนไทยอีสานในท้องถิ่น และได้เผชิญกับเงื่อนไขของอำนาจการครอบครองรัฐ ความเปลี่ยนแปลง และความเจริญต่าง ๆ ที่มีผลต่อการปรับตัวต่อรองทางชาติพันธุ์ ในบริบทอำนาจรัฐ ชาวบรูเข้ามาอยู่ในรัฐไทย อำนาจรัฐได้หลอมไปสู่การเป็นพลเมืองไทย สร้างจิตสำนึกในการจงรักภักดีต่อชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์ พวกเขายังคงอยู่ภายใต้การควบคุมดูแลจากรัฐด้วยนโยบายเขตอุทยานแห่งชาติและพื้นที่ชายแดนหมู่บ้าน (และผู้คน) ได้รับการจัดวางระเบียบวินัยและจัดตั้งองค์กรปกครองอย่างเป็นทางการในฐานะเป็นหน่วยประชาคมของรัฐ ซึ่งส่งผลต่อการเบียดขับพื้นที่ วิถีชีวิตและเปลี่ยนแปลงโครงสร้างวัฒนธรรมเดิมการส่งเสริมการท่องเที่ยวในพื้นที่ของรัฐ ทำให้วัฒนธรรมของพวกเขาถูกผนวกรวมเข้ากับการท่องเที่ยว ประกอบสร้างให้เป็นวัฒนธรรมจัดแสดงต้อนรับนักท่องเที่ยว ภายใต้เงื่อนไขเหล่านี้ชาวบรูก็ได้ยอมตกอยู่ภายใต้อำนาจอย่างเบ็ดเสร็จแต่ได้ต่อรองด้วยกลยุทธ์ต่าง ๆ เช่น เข้าไปมีส่วนร่วมทางการเมืองแปรนโยบายรัฐให้เป็นประโยชน์กับชุมชนหรือกลุ่มเครือญาติ รวมถึงเข้ามาช่วงชิงตีความหมายประกอบสร้างวัฒนธรรมของตนเองเพื่อให้นำค่านหาเชิงการท่องเที่ยวในบริบทท้องถิ่น ชาวบรูปฏิสัมพันธ์กับคนท้องถิ่น (คนลาว) ที่เป็นคนกลุ่มใหญ่ พวกเขาถูกมองว่าเป็น “ชา” ที่มีนัยความเป็นอื่นเกิดการแบ่งแยกลำดับชั้น วัฒนธรรมลาวซึ่งมีโครงสร้างใหญ่กว่าได้ดูดซับเอาวัฒนธรรมของชาวบรูในเงื่อนไขนี้ ชาวบรูปรับตัวรับวัฒนธรรมลาวเข้ามาผสมผสานวัฒนธรรมเดิมและนำมาฉวยใช้ต่อรองในการดำเนินชีวิตและสร้างเครือข่ายความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกันและกับคนท้องถิ่นทั้งสองฟากแม่น้ำ ในบริบทสมัยใหม่ หมู่บ้านถูกพัฒนา น้ำไหล ไฟสว่าง มีถนนลาดยางเข้าถึงหมู่บ้าน หมู่บ้านถูกเชื่อมต่อกับตลาดและโลกภายนอกมากขึ้น ชาวบรูได้ปฏิสัมพันธ์กับความเจริญต่าง ๆ ที่สร้างแรงปรารถนาและการดิ้นรนแสวงหาตลอดถึงวิถีชีวิตแบบสมัยใหม่ ขณะที่วัฒนธรรมเดิมไม่ได้ออกแบบมาเพื่อเอื้อต่อการรับความเจริญต่าง ๆ ที่เข้ามา เนื่องด้วยมีกฎเกณฑ์ข้อห้ามต่าง ๆ สร้างข้อจำกัดในการดำเนินชีวิตสมัยใหม่พวกเขาได้สร้างกลยุทธ์ “ละละรีต” ออกจากระบบความเชื่อผีตระกูล ปรับย้ายผีสูงสุด (เขียง) เข้ากับความเชื่อท้องถิ่นและพุทธศาสนาเป็นการต่อรองกับวัฒนธรรมเดิมและปฏิสัมพันธ์กับความเป็นสมัยใหม่ จะเห็นได้ว่า การปะทะสัมพันธ์กับระหว่างโครงสร้างวัฒนธรรมเดิมกับการครอบงำจากภายนอก ชาวบรูได้เผชิญกับสภาวะทางเลือก (dilemma) ระหว่างการธำรงรักษาไว้และปรับเปลี่ยนซึ่งอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ชาวบรูเลือกใช้กลยุทธ์ที่หลากหลายแบบในการรับมือหรือแสดงปฏิกิริยาต่อเงื่อนไขเหล่านั้น ขณะเดียวกันก็เลือกที่จะรักษาหรือประดิษฐ์สร้างมิติวัฒนธรรมอย่างอื่นของความเป็น “บรู” เป็นต้นว่าชื่อเรียกทางชาติพันธุ์ภาษาและระบบเครือญาติทั้งนี้เพื่อรักษาความมีตัวตน



ทางวัฒนธรรมให้ยังคงอยู่และยังเป็นการปรับตัวต่อวัฒนธรรมร่วมสมัยด้านการท่องเที่ยวด้วย ด้วยเหตุนี้ ผู้เขียนจึงสนใจว่า ชาวบรูปรับตัวต่อรองกับเงื่อนไขการครอบงำต่างๆ อย่างไร การปรับเปลี่ยนนั้นส่งผลต่อลักษณะทางวัฒนธรรมของพวกเขาอย่างไร

### วัตถุประสงค์

1. เพื่อศึกษาการปรับตัวและต่อรองของชาวบรู ในบริบทสังคมวัฒนธรรมร่วมสมัย
2. เพื่ออภิปรายภาวการณ์กลายเป็นทางชาติพันธุ์ของกลุ่มชาวบรูซึ่งสัมพันธ์ทั้งกับความเป็นบรูที่สืบเนื่องมาและความเป็นไทยอีสาน (ลาว) ในบริบทปัจจุบัน

### วิธีการและพื้นที่ศึกษา

การศึกษานี้ใช้การสำรวจวรรณกรรมและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง เพื่อค้นหาข้อมูลและลักษณะทางชาติพันธุ์บรู และใช้วิธีทางมานุษยวิทยา ลงพื้นที่สนามในชุมชนชาติพันธุ์บรูเพื่อเข้าสู่เขต สัมภาษณ์พูดคุยและเข้าไปมีส่วนร่วมในชีวิตประจำวันต่างๆ ระหว่างปลายปี 2557 – ปลายปี 2558 โดยอยู่ประจำในชุมชนชาวบรูฝั่งไทยแห่งหนึ่ง ในเขตอำเภอโขงเจียม จังหวัดอุบลราชธานี นอกจากนี้ยังได้ติดตามติดพื้น้องเครือญาติบรูบ้านฝั่งไทยอีกแห่ง และบ้านหนองแม็กหมู่บ้านเดิมที่พวกเขาแยกตัวอพยพมา (ฝั่งลาว) ไปๆ มาๆ อยู่เป็นระยะ

### ชาวบรูกับวัฒนธรรมดั้งเดิม

ชาวบรูเป็นมนุษยศาสตร์ที่มีการนับถือผี ยึดถือกฎเกณฑ์ที่สัมพันธ์กับผีในการดำเนินชีวิตมีการจัดตั้งองค์กรพื้นที่และสังคมวัฒนธรรมตามความเชื่อที่นับถือประกอบพิธีกรรมเกี่ยวกับผีตามช่วงระยะเวลาการดำเนินชีวิต ในการทำเกษตรกรรม (ทำไร่หมุนเวียน) มีการประกอบพิธีกรรมเลี้ยงผีเป็นระยะตามรอบฤดูกาล<sup>2</sup> นอกจากนี้ ยังมีพิธีกรรมการบะบนอื่น ๆ ในกิจสำคัญและพิธีเลี้ยงผีเพื่อขอขมาความผิดผีที่ชาวบรูนับถือจะมีสองระดับคือผีสูงสุด (เยียง) ที่อยู่ในป่า คูแลป่า ภูเขา ชุมชนและสมาชิกทุกคน และผีบรรพบุรุษที่อยู่ในบ้านประจำตามแต่ละกลุ่มตระกูล (clan) (Vargyas, 1996) ชาวบรูจะอยู่รวมกันเป็นกลุ่มตามผีบรรพบุรุษที่นับถือ เป็นอาณาบริเวณโดยมี “รีต” เป็นเสมือนกฎเกณฑ์ต่างๆ ที่ควบคุมพฤติกรรมและความสัมพันธ์ของสมาชิกตั้งแต่กลุ่มตระกูลจนถึงชุมชน และยังคงควบคุมการเข้า-ออกของคนในและคนภายนอก ผู้หญิงชาวบรูจะถูกห้ามมิให้ออกนอกหมู่บ้านไปค้างแรมที่อื่น การออกนอกหมู่บ้านจะต้องบอกกล่าวผี เขยหรือสะใภ้ หากไม่ทำพิธีกรรมคอบผีตระกูลจะไม่อนุญาตให้ขึ้นเรือนตระกูล ทั้งนี้ยังรวมถึงพฤติกรรมและความสัมพันธ์ตามลำดับชั้นในกลุ่มที่สมาชิกต้องถูกควบคุมให้มีความเคารพพ่อแม่ผู้อาวุโสตระกูล เจ้าฮีต และเจ้าละโป ชาวบรูนิยมแต่งงานกันเองระหว่างกลุ่มตระกูลถือว่ามีความสำคัญมาก มีอำนาจลงโทษสมาชิกได้ สมาชิกจะต้องรักษาตามกฎเกณฑ์ (ฮีต) ให้เป็นระบบระเบียบด้วยดีก็เพื่อมั่นใจว่าผีตระกูล (clan spirit) จะไม่ถูกล่วงละเมิด (Miller, 1971) การทำผิดกฎเกณฑ์จะถือว่าผิดผีส่งผลให้ได้รับ

<sup>2</sup> ในแต่ละช่วงเวลาของระบบวิถีการผลิต ชาวบรูจะทำพิธีเลี้ยงผีก่อน ถ้าไม่เลี้ยงผีจะถือว่าเป็นความผิด ส่งผลต่อความไม่อุดมสมบูรณ์ของผลผลิตหรือการเจ็บป่วยจนอาจถึงตายของคน เช่นพิธีเลี้ยงบ้านเดือน 3 (เล้าะฮัยยะกะไซโปร) เลี้ยงผีก่อนตากถางหญ้าเพื่อเตรียมแปลงดินในการเพาะปลูก พิธีเลี้ยงบ้านเดือน 6 (เล้าะฮัยยะกะไซตะปะด) เลี้ยงผีก่อนที่จะหยอดข้าวไร่ พิธีกินข้าวใหม่ (เล้าะฮัยยะจาโดยตะไม) เลี้ยงผีในเดือน 12 ก่อนจะเก็บเกี่ยวข้าวหรือผลผลิต

ความเจ็บป่วยจนถึงตาย ต้องประกอบพิธีกรรมเพื่อขอขมาผีผีดหนักถูกปรับตั้งแต่ควายหนึ่งตัวจนถึงไก่หนึ่งตัวสำหรับความผีดเบา ระบบความเชื่อดังกล่าวทำให้ชาวบรูมีการจัดองค์กรพื้นที่และสังคมการปกครอง แต่ละกลุ่มตระกูลจะมีเจ้าฮีต และผู้อาวุโสอื่น ๆ เป็นผู้นำของตระกูล ตักเตือนสมาชิกและประกอบพิธีกรรมในตระกูล ในชุมชนมีเจ้าละโบเป็นผู้นำของชุมชน ดูแลตักเตือน ลงโทษเรียกปรับใหม่และประกอบพิธีกรรมเลี้ยงผีสูงสุด ทำให้เกิดความสัมพันธ์เชิงอำนาจและลำดับชั้นการปกครองคนบรูพูดอยู่เสมอว่า “บรูชักกัน บรูคือกัน ทิ้งกันไม่ได้” (บรูนะระเทร ตอระตอระอาย) ซึ่งมีนัยการผูกพันเกื้อกูลกันเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ ความเป็นมิตรและซื่อสัตย์เป็นคุณสมบัติของชาวบรูในอดีตชาวบรูจะสร้างชุมชนแยกจากคนกลุ่มอื่นหรือไม่นิยมอยู่ร่วมกับคนนอกเพราะกลัวผีดผี แม้แต่การแต่งงานกับคนนอกก็กลัวว่าเมื่อพวกเขาเข้ามาแล้ว จะไม่รู้ฮีตคองทำผีดผี ญาติพี่น้องอาจเตือน<sup>3</sup> ถูกผีสิงโทษให้เจ็บป่วยต้องช่วยกันเสียค่าเครื่องเซ่นไหว้ทำพิธีกรรมขอขมาผี นอกจากนี้คนนอกเองก็มีการปฏิสัมพันธ์กับพวกเขาบ่อยเพราะมีความรู้สึกคุ้นเคยคลนมองว่าเป็นคนป่าคนดง และฆ่า ใช้ภาษาต่างกันและมีวัฒนธรรมหรือวิถีชีวิตต่างกันด้วยเหตุนี้ ระบบความเชื่อ ภาษาและวัฒนธรรมทำให้ชาวบรูมีอัตลักษณ์เฉพาะของตนเอง เป็นเสมือนพรมแดนชาติพันธุ์ที่แบ่งแยกความแตกต่างระหว่างคนกลุ่มอื่น

### คนบรูกับอำนาจรัฐและการปรับตัวต่อรอง

ชาวบรูในเขตอำเภอโขงเจียมอพยพข้ามมาจากลาวในช่วงระยะเวลาหนึ่งศตวรรษ<sup>4</sup> โดยเป็นช่วงที่ฝรั่งเศสขยายอาณานิคมเข้ามายังอินโดจีน และได้เข้ามาปกครองลาว ชาวบรูในฝั่งลาวช่วงเวลานั้นยังทรงจำว่า ฝรั่งเศสเรียกเก็บส่วยแรงงานให้พวกเขาทำถนนเป็นเวลาหลายวัน หากไม่ไปจะถูกเรียกเก็บเงินได้รับความเดือดร้อนมาก ชาวบรูส่วนหนึ่งได้พากันอพยพข้ามมาไทยกลายเป็นหมู่บ้านสองแห่งในเขตอำเภอโขงเจียมในปัจจุบันนี้ การอพยพเข้ามาไทยนั้นตกอยู่ในช่วงที่รัฐไทย (สมัยรัชกาลที่ 5) มีการปฏิรูปหัวเมืองต่าง ๆ พร้อมกับการปฏิรูปการบริหารราชการกระจายอำนาจจากศูนย์กลาง ข้างหลวงจากศูนย์กลางถูกส่งมาประจำหัวเมืองต่าง ๆ ในอีสาน (สุเทพ สุนทรภัสช, 2548: 162-165) พร้อมกับความเข้มข้นของการสำรวจพื้นที่หาขอบเขตชาติไทยภายใต้อุดมการณ์แผนไทย (Panthai) (แอมอนิเย, 2539: 106-108) ดินแดนภาคตะวันออกเฉียงเหนือหรืออีสาน เป็นพื้นที่กั้นชนหรือรอยต่อกับลาวและกัมพูชาที่มีอาณานิคมตะวันตกอย่างฝรั่งเศสเป็นแรงกดดัน ภาคอีสานจึงได้ถูกผนวกรวมเพื่อความเป็นหนึ่งเดียวกับรัฐชาติอย่างเข้มข้น มีการสำรวจประชากรที่มีนัยสำคัญต่อการครอบครองดินแดนและประกาศความชอบธรรมเหนือดินแดน (ธงชัย วินิจจะกุล, 2530) เมื่อเข้าสู่รัชกาลที่ 6 ทรงเน้นย้ำตัวตนและความเป็นไทย ตราพระราชบัญญัติขนานนามสกุล พ.ศ. 2456 และได้ทรงพระราชทานนามสกุลแก่พลกนิกร (พงศา รวมทรัพย์, 2550: 170) จัดจำแนกระบุตัวตนทางพลเมือง พร้อมกับการหลอมรวมและครอบงำอุดมการณ์เพื่อสร้างความเป็นไทย

<sup>3</sup> แม้จะมีคนเดียวทำผีด ญาติพี่น้องคนอื่นก็อาจถูกผีสิงโทษให้เจ็บป่วยได้ สมาชิกแต่คนละคนจึงควนันรับผีดชอบพฤติกรรมให้อยู่ในฮีตคองเพื่อมิให้ละเมิดผี อันจะเป็นเหตุให้ญาติๆ เดือดร้อน/เจ็บป่วย กล่าวอีกอย่างหนึ่งก็คือคนหนึ่งคนจะต้องรับผิดชอบคนอื่น เครือญาติหรือชุมชนด้วย ด้วยลักษณะนี้ ในสังคมแบบดั้งเดิมของชาวบรูจะให้ความสำคัญกับความ เป็นกลุ่มมากกว่าความเป็นปัจเจก แต่ลักษณะเช่นนี้กลับจะถูกลดทอนไปเมื่อชาวบรูปรับตัวต่อรองกับเงื่อนไขต่าง ๆ

<sup>4</sup> ประมาณทศวรรษ 2450 การอพยพเคลื่อนย้ายมานั้นไม่ได้มาคราวเดียวกันทั้งหมด แต่มีเป็นระยะ มีพวกที่ข้ามมาอยู่ก่อนและเครือญาติพี่น้องอพยพข้ามตามมาทีหลัง

ทรงนิพนธ์บทความปลุกใจให้รักชาติ สร้างความเป็นปึกแผ่นของชาติผ่านสัญลักษณ์ต่าง ๆ เช่น ธงชาติหรือเพลงชาติ (จามะรี เชียงทอง, 2550: 205) คนลาวและกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ในแถบภาคอีสานถูกแจมนับและจัดประเภทให้เป็นคนสัญชาติไทย ถูกหลอมรวมให้มีสำนึกของความเป็นไทย ภายหลังเปลี่ยนการปกครองไทย ความเป็นชาติยังถูกขับเคลื่อนไปอย่างเข้มข้น การสร้างชาติในสมัยจอมพล ป. พิบูลสงคราม ดำเนินนโยบายสร้างสำนึกความเป็นไทย วรรณคดีความคิดชาตินิยมเพื่อหลอมรวมผู้คนหลากหลายชาติพันธุ์ให้เป็นหนึ่งเดียว พลเมืองไทยต้องรู้ภาษาไทยอันเป็นภาษาของชาติอย่างน้อยก็ให้อ่านออกเขียนได้ (ศิริจิต สุนันตะ, 2556: 9-13) ขยายขอบเขตไปควบคุมและจำกัดภาษาอื่นในท้องถิ่น เป็นเสมือนสร้างความไทยผ่านการจัดระเบียบร่างกาย (Foucault, 1978) ตามนโยบายรัฐและปฏิรูปการศึกษา ชาร์ลส์ เอฟ คายส์ (2552: 65) ได้แสดงความคิดเห็นว่า “การปฏิรูปการศึกษาเช่นเดียวกับการปฏิรูประบบการบริหารราชการแผ่นดิน และการขยายเครือข่ายการสื่อสารคมนาคม ส่งผลให้คนในภาคตะวันออกเฉียงเหนือมีการติดต่อกับวัฒนธรรมและสังคมไทยภาคกลางมากขึ้นกว่าเดิม” สะท้อนให้เห็นการแบ่งแยกและปกครองของรัฐ (อ้างใน Salemink, 1995) ขณะที่ธงชัย วินิจจะกุล (Winichakul, 2000) มองว่าเป็นการจัดลำดับชั้นสะท้อนให้เห็นการสร้างระยะห่างระหว่างพื้นที่และเวลา

ตลอดช่วงระยะเวลาที่เปลี่ยนผ่านชาวบรูที่อพยพเข้ามาได้ตกอยู่ภายใต้อำนาจรัฐในการหลอมรวมความเป็นชาติในท้องถิ่นร่วมกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ในอีสาน ถูกหล่อหลอมให้มีจิตสำนึกของการเข้ามาพึ่งพระบรมโพธิสมภารอันเป็นวาทกรรมจักรวรรดินิยมแบบสยาม (Winichakul, 2000) ถูกจัดระเบียบพื้นที่ให้เป็นหมู่บ้านอย่างเป็นทางการดำเนินการปกครองมีผู้ใหญ่บ้านเป็นผู้นำในการปกครองและประสานกับรัฐจัดระเบียบให้ชาวบรูมีตัวตนชื่อ-นามสกุล นายเล็ก<sup>5</sup> อดีตผู้ใหญ่บ้านชาวบรูเล่าว่า พวกเขาถูกรับรู้ด้วยลักษณะเหมารวมเป็นชาติที่ท่ามาหาถิ่นอยู่ “ตามป่าตามดง” จึงถูกตั้งนามสกุลว่า “ฟิ่งป่า” และ “ฟิ่งดง”<sup>6</sup> ชาวบรูได้ถูกปรับเปลี่ยนให้เป็นพลเมืองที่ระบุตัวตนได้ตามนโยบายรัฐ ซึ่งการให้ความสำคัญกับชื่อ ตั้งชื่อ เปลี่ยนชื่อหรือลบชื่อ มีนัยสำคัญในดินแดนภาคอีสานมาช้านานในการพยายามสร้างชาติ ทำลาวในดินแดนแถบนี้ให้เป็นไทย (คายส์, 2552; บุญมี เทบสีทอง, 2556) การตั้งหรือปรับเปลี่ยนชื่อหรือนามสกุลจึงเป็นความพยายามที่จะสร้างความเป็นปึกแผ่นของความเป็นไทยอย่างมีนัย สองนามสกุลนี้ยังถูกใช้แพร่หลายในหมู่บ้านบรูในไทย นอกจากนี้ นามสกุล “แก้วใส” ก็ถูกตั้งให้กับชาวบรูชาวบรูบอกว่านามสกุลนี้ “นายตั้งให้เพราะชาวบรูชอบกินเหล้า เมื่อเห็นน้ำใส ๆ ในแก้วที่พวกเราชอบกิน ก็เลยตั้งให้เป็น “แก้วใส”

โรงเรียนได้กลายเป็นเทคโนโลยีแห่งอำนาจที่ทำให้ภาษาราชการคือภาษาไทยเข้ามามีผลต่อการปรับใช้ในชีวิตประจำวันของชาวบรูมากขึ้น พร้อมกับการซึมซับรับเอาอุดมการณ์ของชาติทั้งด้านสังคมและวัฒนธรรมอิทธิพลของภาษาและโรงเรียนในฐานะกลไกของรัฐได้ส่งผลกระทบต่อ “ภาษาบรู” อันเป็นส่วนหนึ่งของอัตลักษณ์ชาติพันธุ์บรูตามลำดับเวลา “โรงเรียนประถมศึกษาในท้องถิ่นเป็นสิ่งอ้างอิงอย่างเดียวในการสร้างจิตสำนึกเรื่องชาติและความภาคภูมิใจ บทเรียนเรื่องภาษาไทย ประวัติศาสตร์ไทย ศาสนาและภูมิศาสตร์ แม้ว่าจะมีเนื้อหาอย่างผิวเผินและเด็กนักเรียนไม่ค่อยจดจำ แต่ก็ส่งผลกระทบต่อวิถีชีวิตของคนในหมู่บ้านอย่างลึกซึ้ง” (Moreman, 1916) สะท้อนอำนาจและการครอบงำทางอุดมการณ์ (Ideology Hegemony) เพื่อให้คนมีสำนึกทางประวัติศาสตร์อยู่ในกรอบวัฒนธรรมการเมืองและอุดมการณ์แบบชาตินิยม

<sup>5</sup> ชื่อบุคคลในบทความนี้ผู้เขียนใช้เป็น “ชื่อสมมุติ” ทั้งหมด

<sup>6</sup> ตรงกับช่วงนายอำเภอหลวงแก้วกาญจนเขต ประมาณปี 2480

ของศูนย์กลางซึ่งผลิตความเป็นไทยแบบมาตรฐาน (ธงชัย วินิจจะกุล, 2555: 30-32) หมู่บ้านชาวยุโรปที่ตั้งอยู่ในอาณาบริเวณชายแดนได้รับการจัดการศึกษาระดับประถมศึกษา และจัดการศึกษาให้เป็นตัวอย่างและเชิดชูในฐานะที่เป็นโรงเรียนที่ตั้งอยู่ชายแดน (ยุพา อุทามนตรี, 2539) โรงเรียนหลังแรกถูกสร้างอยู่ด้านเหนือของหมู่บ้าน ต่อมาจึงได้ย้ายมาด้านตะวันออกติดแม่น้ำโขงจนถึงปัจจุบัน ระยะเวลาโรงเรียนมีบทบาทในการให้ความรู้ เปิดทำการสอนให้กับผู้ใหญ่และเด็กที่ไม่รู้หนังสือ พื้นที่ริมฝั่งแม่น้ำโขงที่ติดกับโรงเรียนใช้เป็นพื้นที่การเรียนการสอนเกษตรกรรมหรือวิชาการพื้นฐานอาชีพ เช่นการปลูกข้าวโพด หัวหอม ผักกาด ผักชี (ยุพา อุทามนตรี, 2539: 71) มีการจัดการเรียนการสอนแบ่งระบบการศึกษาออกเป็น 4 ส่วนคือ จริยธรรม พลศึกษา พุทธศาสนา และหัตถศึกษา และมีการจัดการศึกษาเพื่อเชิดชูให้ต่างชาติยอมรับในฐานะที่เป็นพื้นที่ชายแดน ชาวยุโรปได้รับการศึกษาเรียนรู้การอ่าน เขียนภาษาไทย<sup>7</sup> วัฒนธรรมไทยได้รับการอบรมและขัดเกลาให้มีสำนึกของความเป็นไทย ประดับประดาซุ้มประตูทางเข้าหมู่บ้านด้วยสัญลักษณ์เช่นพระบรมฉายาลักษณ์ ธงชาติ และธงธรรมจักร ชายชาวยุโรปเล่าให้ฟังว่า "สมัยก่อนพวกเราเห็นคนแปลกหน้าก็พากันวิ่งหนี หลบซ่อน เพราะกลัว ฟัง-พูดกับเขาไม่เข้าใจ การสื่อสารไม่เข้าใจ ไม่เข้าใจภาษาลาวเลย พวกเขาก็ฟังเราไม่รู้เรื่อง ต่อมาโรงเรียนเข้ามา ก็มีการสื่อสารกันได้ เริ่มคุยกันรู้เรื่อง เรียนจบ ป.6 ก็ไปทำงานนอกหมู่บ้านเวลาออกไปเมืองกับเพื่อนด้วยกันจะพยายามไม่พูดภาษาบรู เพราะกลัวคนอื่นรู้ว่าเป็นข้าสมัยเป็นหนุ่ม เวลาไปจีบสาวลาวกับเพื่อนก็จะห้ามมิให้พูดภาษาบรูให้พูดภาษาลาว เพราะกลัวเขารู้ว่าเป็นข้า ต่อมา มีการสร้างแพข้ามแม่น้ำที่ปากมูล ทำให้ชาวยุโรปสัญจรทางบกสะดวกขึ้น เด็กที่จบการศึกษาในหมู่บ้านบางคนมาเรียนในเมือง"ชาวยุโรปสามารถพูดภาษาของตนเองและสามารถใช้ภาษาไทยและภาษาท้องถิ่น (ลาว) สลับไปมาตามบริบท เมื่อออกนอกชุมชนพวกเขาจะพูดภาษาลาว เมื่อติดต่อกับเจ้าหน้าที่รัฐจะพูดภาษาไทย และเมื่อสื่อสารกันเองหรือกับเครือญาติในหมู่บ้านอื่นก็จะพูดภาษาบรู<sup>8</sup> แสดงตัวตนที่พลวัติไปตามบริบท

หมู่บ้านชาวยุโรปได้ถูกจัดตั้งองค์กรทางพื้นที่และการปกครอง เบียดขับการจัดองค์กรพื้นที่แบบเดิมที่อิงอยู่กับระบบความเชื่อ ผู้อาวุโสและฮีตคอง ซึ่งมีการอยู่อาศัยกันเป็นเครือญาติและกลุ่มตระกูลโดยมีกฎระเบียบ (ฮีตคอง) ควบคุมพฤติกรรมและความสัมพันธ์ระหว่างสมาชิก หมู่บ้านกลายเป็นหน่วยประชากรทางการเมือง เป็นส่วนหนึ่งของระบบการเมืองการปกครองของรัฐ เป็นหน่วยทางสังคมที่รัฐเข้ามาควบคุมจัดตั้งและมีบทบาทในการกำหนดแนวทางการเปลี่ยนแปลง ซึ่งอาจารย์ชยันต์ มองว่าเป็นการสร้างหมู่บ้านขึ้นมาใหม่ในความหมายของทางการเพื่อง่ายที่รัฐจะควบคุม แทรกแซงเมื่อจำเป็น หรือเพื่อเรียกกระดมแรงงานควบคุมการใช้ทรัพยากร เป็นพื้นที่รัฐต้องการขยายตัวกลไกเข้าไปควบคุมและกำหนดแนวทางการพัฒนาให้เป็นไปตามแบบที่รัฐต้องการ (ชยันต์ วรรณะภูติ, 2553: 66-67) นอกจากหมู่บ้านถูกจัดตั้งองค์กรทางการเมืองและให้ความหมายใหม่แล้ว ในหมู่บ้านชาวยุโรปยังมีหน่วยราชการ เช่น ตำรวจตระเวนชายแดน (ตชด.) หรือหน่วยจัดตั้งกึ่งทางการ เช่น อสม.และโครงการศูนย์ศิลปาชีพ อย่างไรก็ตาม หมู่บ้านก็มีขอบเขตที่ถูกแทรกแซงหรือควบคุมได้อย่างเบ็ดเสร็จ ชาวยุโรปได้แสดงความเป็นผู้กระทำการปรับตัวต่อรองกับการแทรกแซงของอำนาจรัฐหรือแปรนโยบายรัฐให้เป็นประโยชน์ทั้งต่อหมู่บ้าน ตนเองและเครือญาติ นายเล็กชายบรูอุปพพมา

<sup>7</sup> แต่นอกเหนือจากนั้น การปฏิสัมพันธ์กับคนไทยอีสานที่อยู่รายล้อมทำให้ชาวยุโรปปรับรับภาษาท้องถิ่นคือภาษาลาว พร้อมกับโครงสร้างวัฒนธรรมลาวด้วย

<sup>8</sup> ปัจจุบัน ในบางหมู่บ้านภาษาบรูมีการลดทอนลงไป เยาวชนรุ่นหลังพูดภาษาบรูได้น้อยลง แต่บางหมู่บ้านนักวิชาการภายนอกเข้าไปทำวิจัยและฟื้นฟูภาษาบรู ทำให้มีการจัดการเรียนการสอนภาษาบรูในโรงเรียนและอนุรักษ์ภาษาบรูควบคู่ไปกับการท่องเที่ยว

จากลาว เขาเกิดและโตที่ฝั่งลาว บ้านคำหลวง เมืองชนะสมบุรณ์ เมื่อตอนเป็นเด็กแม่ของเขาป่วย โดยชาวบ้านเชื่อว่าถูกปอบกิน แม่เขาและญาติพี่น้องคนอื่นทยอยเสียชีวิตลงหลายคน พ่อพาเขาพร้อม พี่ชายอพยพหนีข้ามมาไทยอยู่กับญาติพี่น้อง ชีวิตในวัยเด็กเขาลำบาก ขี้แงเล็กน้อย ไม่ทำอะไร จนได้แต่งงาน กับหญิงสาวอีกกลุ่มตระกูล (จุมรีต) ในหมู่บ้านเดียวกัน เขามีลูกทั้งหมด 10 คน นายเล็กเป็นคนชื่อสัตย์ ชื่อตรง พูดจาตรงไปตรงมา (คุณสมบัติข้อนี้เป็นที่ชื่นชอบของเจ้านายหลายคน) เขาเคยเป็นผู้ช่วยผู้ใหญ่บ้าน จนได้เป็นผู้ใหญ่บ้านในเวลาต่อมา ในช่วงลาวแตก (ปี 2518) เขาเป็นผู้ใหญ่บ้านที่ช่วยทางการสู้รบยิงต่อสู้ กับกลุ่มลาวแดงที่พยายามมาขึ้นฝั่งในหมู่บ้าน และช่วยเหลือพี่น้องชาวลาวหมู่บ้านใกล้เคียงที่ได้รับความเดือดร้อนหนีสงครามมา มีหลายคนมอบเงินทองให้ตอบแทนน้ำใจ บางคนไม่มีเงิน ถอดสร้อยทองในคอมมอบให้ เขาไม่รับเพราะสงสารที่เป็นเพื่อนมนุษย์ด้วยกัน บางคนไม่มีทรัพย์สินหรือสิ่งของติดตัวมา นายเล็ก ก็หยิบยื่นช่วยเหลือ เขาถูกกล่าวหาว่าเป็นพวกเดียวกับกลุ่มลาวขาว หรือเป็นพวก “ปฏิการ” (ต่อต้าน) เขาเล่าว่า “ตอนนั้น ทหารแดงขึ้นมาล้อมหมู่บ้านเขาหมด เพื่อนหาว่าเขาซ่อนลาวขาวไว้ในหมู่บ้าน ข้อยกก็ยกมือบอกว่าอย่าได้้อ อย่าฟ้าวยิง อย่ายิง ให้แม่หญิง และเด็กลงเรือหมดก่อน เมื่อลงเปิดแล้ว พี่นก็ใส่เฮาสีบาดนี้ ข้อยกก็ใส่คืนคือกัน ยิงกันกองหินหน้าโรงเรียน หลบกับก้อนหิน” บ้างครั้งเขาอาสาเผชิญหน้ากับกลุ่มทหารลาวในยามมีการเจรจาต่อรอง บางครั้งกลุ่มลาวแดงจับเจ้าหน้าที่รัฐไป เขาอาสา เป็นตัวกลางเข้าไปเจรจนำตัวกลับมา เครือญาติหรือคนไทยอีสานที่บางครั้งขี้แงเก็บของป่าล่าสัตว์ถูกทหาร ลาวจับหรือถูกยิง เขาก็อาสาเข้าไปเจรจบบ้าง เข้าไปนำศพกลับมาบ้าง คนลาวในหมู่บ้านข้างเคียงในละแวก ชายแดนจึงรู้จักเขาและหลายคนยังจำได้ว่าเคยได้รับการช่วยเหลือจากเขา เมื่อเล็กเข้ามาเป็นผู้ใหญ่บ้าน เขานำพาพี่น้องชาวลาวพัฒนาหมู่บ้านประกวดแข่งขัน “หมู่บ้านพัฒนา” จนได้รับรางวัล เล็กอ้างว่า โครงการต่าง ๆ ที่นำมาซึ่งความเปลี่ยนแปลงและความเจริญในหมู่บ้านล้วนเกิดในสมัยเขา เขามีส่วน ทั้งช่วยเสนอ ผลักดัน หรือประสานกับเจ้าหน้าที่รัฐไม่อย่างใดก็อย่างหนึ่ง นายเล็กมักจะเล่าให้ฟังด้วยความภูมิใจถึงเรื่องนี้ว่า “โครงการต่าง ๆ ที่เข้ามาในหมู่บ้านก็แม่นพ่อใหญ่นี้แหละเป็นผู้พาเฮ็ดพาทำ 11 โครงการ มีสะพานห้วยหมากและสะพานห้วยกว้าง โครงการสร้างบ้านพักครู 2 หลัง โครงการอนามัย 2 หลัง โครงการธนาคารข้าวเปลือก โครงการธนาคารข้าวสาร โครงการธนาคารยา กองทุนหมู่บ้าน โครงการ นำประปา โครงการตลาดนัดในหมู่บ้าน หลายโครงการแม้อิเกิดในสมัยภายหลังจากที่พ่อใหญ่ออกมาแล้ว แต่ก็ล้วนมีส่วนสืบเนื่องแต่สมัยที่พ่อใหญ่เสนอไว้แต่ครายังเป็นผู้ใหญ่บ้านอยู่ หลายครั้งเงินรางวัลที่นายให้มา ส่วนตัว จากเงินรางวัลชมเชยที่ทางการมอบให้ พ่อใหญ่ก็เสียสละนำมาสร้างสิ่งต่าง ๆ ในหมู่บ้าน โครงการ จัดแผนผังหมู่บ้านใหม่ จัดล้อคจับฉลากเลือกที่อยู่อาศัย ก็เริ่มแต่สมัยพ่อใหญ่นี้แหละ พ่อใหญ่ออกมา เสียก่อนเลยตกมาดำเนินการในสมัยผู้ใหญ่บ้านต่อมา”

การที่เล็กเข้าไปมีส่วนร่วมทางการเมือง เป็นผู้ใหญ่บ้าน สร้างความสัมพันธ์กับเจ้าหน้าที่รัฐ แปรนโยบายรัฐเข้ามาพัฒนาหมู่บ้านและเคยช่วยเหลือพี่น้องไทยลาวทำให้เขามีอิทธิพลทั้งทางสังคมและการเมืองในหมู่บ้านซึ่งขยายอันสงส์ไปถึงลูก ๆ และกลุ่มเครือญาติของเขาด้วย ลูกและเครือญาติเขาได้ เข้าทำงานในหน่วยงานของรัฐหลายคน เล็กยังมีเครือญาติกรรยาอีกกลุ่มตระกูลหนึ่งที่เขาเข้ามาเป็นเขย สองกลุ่มตระกูลรวมกัน ทำให้เขามีกลุ่มเครือญาติขนาดใหญ่ บางครั้งกลายเป็นมีบทบาททางการเมืองเห็น ได้ว่า สมาชิกกลุ่มตระกูลเขาจะสอดติดตำแหน่งทางการเมืองไม่ตำแหน่งใดตำแหน่งหนึ่งในตำแหน่งผู้ใหญ่บ้าน หรือสมาชิก อบต. อยู่เป็นระยะมาจนถึงปัจจุบัน กลุ่มของเล็กสะสมประสบการณ์ทางการเมืองในการใช้ กลยุทธ์การชิงชัยหาเสียงทางการเมือง ในการแข่งขันเลือกตั้งทางการเมืองนั้น กลุ่มตระกูลกลายเป็น



ฐานคะแนนสนับสนุนสมาชิกของกลุ่มในการแข่งขัน ชนุน ลูกเขยของเขาเคยบอกว่า “...ผมชนะการเลือกตั้งสมาชิก อบต. ถือว่าหมดเงินไม่มาก หมดอยู่ประมาณหลักหมื่น เพราะมีเครือข่ายดีคอยช่วย...” อย่างไรก็ตามการเมืองภายนอกได้เข้ามามีส่วนปรับลัษ (shape) วัฒนธรรมของชาวบรู<sup>9</sup> เช่น ความมีลักษณะเอื้อเฟื้อกันและเคารพยึดครอง “บรูคือกัน ทิ้งกันไม่ได้” (บรูณะระเทร ตอระตอระอาย)<sup>10</sup> ได้ถูกปรับเปลี่ยนเป็นกลุ่มทางการเมือง มีการแบ่งแยก ไม่ลงรอย และแข่งขัน ผลของการแข่งขันทางการเมือง แม้บ้านที่ติดกันมีความเป็นสัมพันธ์กันที่พี่น้องมาแต่รุ่นพ่อแม่ อยู่อาศัยด้วยกันมาช้านานมีต้นไม้ใหญ่เป็นเสมือนชิดขึ้นเขตแดนที่รับรู้กัน ระยะเวลาหลังฝ่ายหนึ่งใช้พื้นที่รุกกล้าเลยต้นไม้ อีกฝ่ายท้วงติงว่าเลยเขตแดน ฝ่ายนั้นไม่พอใจตี ฟัน สัตว์เลี้ยงของอีกฝ่ายถ้าเห็นว่าลูกกล้าเข้ามา หมูขนาด 30 กิโลกรัมถูกฟันกลับมาตาย ทุกวันนี้ทั้งสองไม่คุยกัน การปรับตัวกับเงื่อนไขภายนอกทำให้เนื้อหาและโครงสร้างวัฒนธรรมเดิมของชาวบรูก็เปลี่ยนแปลงไปด้วย เป็นการปะทะสังสรรค์ไปมาระหว่างกันระหว่างเงื่อนไขภายในและภายนอก ซึ่งส่งผลให้อัตลักษณ์ของชาวบรูมีความพัวเลือน (Ambiguous) ไม่ชัดเจน พลวัตมากขึ้น

ในช่วงทศวรรษ 2520 เป็นต้นมาอำนาจรัฐยังเพิ่มการควบคุมและการจัดการมากขึ้นด้วยนโยบายประกาศพื้นที่อุทยานแห่งชาติสองแห่งครอบคลุมพื้นที่ที่อยู่อาศัยและทำกินของชาวบรูชาวบรูถูกเบียดขับจากใช้พื้นที่และการจัดการทรัพยากรทำให้ชาวบรูออกมาเป็นแรงงานอพยพนอกหมู่บ้านเพื่อหารายได้เลี้ยงชีวิตในสวนของที่ทำกินนั้น ชาวบรูไม่สามารถทำไร่หมุนเวียนได้เหมือนเดิม โดยอาจถูกมองว่าเป็นการทำลายป่า การหาของป่าก็ไม่สามารถทำได้เหมือนเมื่อก่อน ในช่วงที่อุทยานมีความเข้มงวด ใครขึ้นไปเก็บเห็ดอาจถูกจับและปรับ ชาวบรูจำนวนหนึ่งที่เคยทำนาอยู่บริเวณพื้นที่ราบขอต่อรองทำกินต่อไปได้โดยอ้างว่าทำหากินมาเป็นเวลานาน และด้วยความเชื่อประกอบพิธีกรรมเลี้ยงผีตามช่วงเดือนกำหนดให้ทำนาตามฤดูกาลไม่เป็นการทำลายป่า พื้นที่ทำกินดังกล่าวถูกจัดการด้วยระบบเครือข่ายตีสืบต่อในสายตระกูล ส่วนพื้นที่อยู่อาศัยนั้น รัฐได้เข้ามาวางผังผังหมู่บ้านและจัดสรรพื้นที่อยู่อาศัยใหม่ โดยแบ่งพื้นที่เป็นส่วน ๆ ให้ชาวบ้านจับฉลากเลือกชาวบรูไม่สามารถเลือกอยู่อาศัยกับกลุ่มตระกูลเดิมตามแบบจารีตที่เคยเป็นมา เพราะพวกเขาจะได้อยู่ในที่ดินตามฉลากที่จับได้<sup>11</sup> บางคนอาจจับได้พื้นที่อีกด้านของหมู่บ้านห่างจากกลุ่มตระกูลเดิมนอกจากวางผังผังจัดสรรที่อยู่อาศัยแล้ว หมู่บ้านถูกแบ่งออกเป็น 5 คุ่ม สร้างชื่อเรียกแต่ละคุ่มเช่น คุ่มสิลาตะ คุ่มประชาธิปไตย คุ่มนเรศวรมหาราช คุ่มร่วมใจพัฒนา (ตะวันสีทอง) และคุ่มประชาสามัคคี แต่ละคุ่มมีการเลือกตั้งหัวหน้าคุ่มเป็นตัวแทน ชาวบรูที่เคยระบบการจัดตั้งองค์ทางการปกครองตามความเชื่อมีเจ้าละโบและเจ้าฮิตและผู้อาวุโสตระกูลคนอื่น ๆ เป็นเสมือนผู้นำทำหน้าที่นำประกอบพิธีกรรม และยังสามารถดักเตือน แนะนำ และตัดสินปัญหาของสมาชิก แต่ในระบบการปกครองของหมู่บ้านใหม่พวกเขาเป็นหน่วยประชากรที่เป็นสมาชิกหรือสังกัดคุ่มที่มีกฎกติกาใหม่ มีผู้นำทางการจากกระบวนการแต่งตั้งพื้นที่และความเชื่อและความสัมพันธ์เชิงอำนาจเดิมถูกทาบทับด้วยระบบการปกครองแบบทางการพร้อมกับการควบคุมด้วยระเบียบวินัยแบบใหม่ซึ่งมาพร้อมกับการหลอมรวมไปสู่ตัวตนพลเมืองของชาติเบียดขับและลดทอนอำนาจผีและโครงสร้างวัฒนธรรมเดิม ในกระบวนการนี้ พบว่าชาวบรูได้แสดงกลยุทธ์

<sup>9</sup> ช่วงระยะเวลาที่มีการแข่งขันชิงชัยอย่างเข้มข้นในหมู่บ้านอยู่ในช่วงที่มีเปิดให้มีการเลือกตั้ง อบต. ประมาณทศวรรษ 2530 เป็นต้นมา

<sup>10</sup> การช่วยเหลือเกื้อกูล กลายเป็นจินตนาในอดีตที่เคยมี ซึ่งพวกเขามักจะเล่าถึงเมื่อต้องการแสดงความเป็นบรูที่เคยมีในอดีต

<sup>11</sup> ยกเว้นแต่บางครอบครัวที่ตระกูลมีที่ดินเยอะ (ซึ่งมักจะเป็นนักการเมือง จับจองที่ดินไว้มาก) จะสร้างบ้านอยู่ที่เดิมติดกับเครือข่ายได้



ปรับตัวต่อรองและดินร่วนแสวงหาการยังชีพหรือโอกาสทางเศรษฐกิจที่ดีกว่าชนุน<sup>12</sup> เข้ามาเป็นเหยของเล็ก (ที่เคยเป็นผู้ใหญ่บ้านได้จับจองที่ดินมากพอสมควร) ชนุนจึงได้ที่ดินดีริมโขงใกล้กับเรือนตระกูลและสร้างเรือนอยู่กับกลุ่มเดิมไม่ต้องย้ายไปยังฉลากที่เขาจับได้ แต่กระนั้นที่ที่เขาจับฉลากได้ก็สงวนสิทธิ์ไว้ให้ลูก ๆ ขณะที่ลุง (พี่ชายภรรยา) จับฉลากได้พื้นที่ห่างจากตระกูล เขาไปสร้างเรือนอยู่อาศัยในที่ดังกล่าว แม้จะห่างไกลจากเรือนตระกูลแต่เมื่อถึงคราวทำพิธีเลี้ยงผีเขาก็จะกลับมาร่วมพิธี การจัดสรรพื้นที่ใหม่เป็นเสมือนจัดสรรตำแหน่งแห่งที่ครอบทับวัฒนธรรมชาวบรู บางรายที่จับได้พื้นที่ห่างจากเรือนตระกูล ใช้สิทธิ์ครอบครองที่ดังกล่าวแต่ตัวเองยังอยู่ในอาณาบริเวณเรือนตระกูล แต่กรณีนี้ที่เรือนตระกูลคับแคบเพราะสมาชิกตระกูลมาก พื้นดินมีจำกัด เขาจำต้องออกจากเรือน ซึ่งประจวบกับแนวโน้มการรับความเจริญต่าง ๆ เข้ามา มีการออกจากผี (ละละรีต)<sup>13</sup> มากขึ้น คนกลุ่มนี้จะใช้วิธีการคืนฮีดออกไปสร้างบ้านเรือนและดำเนินชีวิตแบบสมัยใหม่

ด้วยเงื่อนไขของการจำกัดเรื่องที่ดิน ที่อยู่อาศัยและการใช้ทรัพยากร ชาวบรูจำต้องปรับเปลี่ยนหรือดิ้นรนการดำรงชีวิต กลายเป็นแรงงานอพยพนอกหมู่บ้านทั้งไกลและใกล้ โดยเฉพาะในตัวอำเภอที่อยู่ใกล้หมู่บ้าน ซึ่งก็มีความต้องการแรงงานสูงเนื่องจากเมืองมีการเติบโตของการท่องเที่ยวและการค้าชายแดน ชาวบรูส่วนใหญ่มาเป็นแรงงาน เช่น ยามรักษาความปลอดภัยในโรงพยาบาลและโรงแรม พ่อครัวร้านอาหาร แม่บ้านรีสอร์ท ห้องอาหาร และโรงแรม พนักงานโลดิส พนักงานเสิร์ฟอาหาร เด็กปั้มน้ำมัน บางครอบครัวต้องส่งลูก ๆ ออกไปทำงานต่างถิ่น สัมลูกสาวของชนุนหญิงสาวชาวบรูหลังจากจบประถมแล้วได้เข้ามาทำงานในกรุงเทพฯ เช่นเดียวกับเพื่อนและญาติพี่น้องของเธออีกหลายคน จนได้แต่งงานกับคนอีสานอีกจังหวัดหนึ่ง ทั้งสองพบกันในเมืองกรุงเทพฯ มีลูก 3 คน ฝากไว้ที่บ้านให้พ่อแม่ช่วยเลี้ยง สัมยังคงทำงานที่กรุงเทพฯ ส่งเงินมาให้พ่อแม่งานที่เธอทำนั้นเป็นร้านของยาว (น้ำของเธอ) ที่รับอาหารทะเลมาแปรรูปส่งขายทั้งปลีกและส่ง ก่อนหน้านั้น ยาวพาภรรยาเข้ากรุงเทพฯ ดิ้นรนหางานทำ เคยทำงานก่อสร้าง จนได้มาเปิดร้านของตัวเองรับแปรรูปอาหารทะเล ได้ชักชวนญาติ ๆ อีกหลายคนจากหมู่บ้านมาช่วย บ้านเช่าของเขาเป็นแหล่งรวมพลของคนบรูที่เข้ามาทำงานในเมืองกรุง บางคนมาทำงานกับเขา บางคนมาขอพักเพื่อหางานอื่นทำ นอกจากนี้คนที่มีปัญหาเดือดร้อนในการทำงาน หรือมีเรื่องราวทะเลาะกับเพื่อนร่วมงาน<sup>14</sup> เขาก็ช่วยเหลือ รวมถึงญาติพี่น้องบรูในฝั่งลาวก็เคยมาทำงานกับเขาหลายคนเวลางานของน้ำน้อยลง สัมก็กลับมาบ้านช่วยพ่อแม่ดูแลลูก แต่เมื่อเวลางานของน้ำมาก น้ำจะโทรศัพท์มาบอก เธอก็จะขึ้นลงกรุงเทพฯ มาช่วย โดยบางครั้งน้ำจะให้ช่วยชวนญาติอื่น ๆ มาด้วย น้องชายของสัมก็เคยเที่ยวขึ้น-ลงช่วยงานน้ำ สัมทำงานแบบนี้มาได้พักหนึ่ง ชนุนพ่อของเธออยากให้กลับมาทำงานที่บ้านเพื่อช่วยดูแลลูก ทำงานใกล้บ้านถึงแม่เงินที่ได้รับอาจจะน้อยแต่ก็ประหยัดค่าใช้จ่ายและยังได้อยู่ใกล้ลูก ๆ ตอนแรกสัมยังไม่ฟังคำพ่อ จนลูก ๆ ของเธอโตขึ้นมากแล้ว เสียขบเร้าของพ่อและลูกที่ต้องเข้าโรงเรียน สัมตัดสินใจกลับบ้าน สงสารพอกับแม่

<sup>12</sup> ชายชาวบรูวัย 50 กว่าปี เขาเกิดที่ลาวพ่อแม่พาเคลื่อนย้ายมาอยู่ไทย ตอนเป็นเด็กเขาเคยข้ามไปเรียนหนังสือฝั่งลาวบ้านญาติพี่น้อง ชนุนเคยออกมาหางานทำนอกหมู่บ้านทำงานเป็นพนักงานโรงแรม ก่อนที่จะออกมาเข้าโครงการรัฐรับวัวมาเลี้ยง แต่ก็ขายหมดไปเพื่อดำรงชีพและเลี้ยงลูก ๆ อีก 5 คน เขาเคยเป็นอบต. มาหนึ่งสมัยด้วยอิทธิพลกลุ่มของพ่อตาช่วยเหลือ

<sup>13</sup> ซึ่งบ่อยครั้ง พวกเขามักจะเรียกด้วยภาษาลาวว่า “คืนฮีด” ซึ่งต่อไปผู้เขียนจะใช้คำนี้แทน โปรดดูในประเด็นข้างหน้า

<sup>14</sup> ครั้งหนึ่ง หลานของเขาได้วิวาทกับเด็กวัยรุ่นเจ้าถิ่นในตลาดเป็นเรื่องเป็นราวใหญ่โต จนเขาได้นำเอาผู้ใหญ่บ้านและผู้อาวุโสจากหมู่บ้านมาช่วยเจรจาต่อรอง

ที่แก่แล้ว สัมมาทำงานอยู่ในอำเภอ เป็นแม่บ้านในโรงแรม แม่รายได้จะไม่มากนัก แต่เธอบอกว่าได้อยู่กับลูก ๆ มีเงินซื้อผลไม้ ขนมที่ลูกอยากกิน ทำกับข้าวกินกันในครอบครัว สัมทำกับข้าวอร่อย พ่อจะชมเธอลับหลังอยู่บ่อย ๆ เห็นได้ชัดจากช่วงที่สัมมาอยู่บ้านพ่อน้ำหนักขึ้นกว่าแต่ก่อน พร้อมกับนั้นสัมได้ดูแลพ่อกับแม่ที่แก่ลงทุกวันและยังมีโรคประจำตัว ครั้งหลังสุดพ่อของเธอผ่าตัดนิ้วโต เธอทำงาน มาเฝ้าพ่อที่โรงพยาบาลเป็นเดือน ในบรรดาลูก ๆ สัมดูจะเป็นคนที่ดูแลพ่อกับแม่ใกล้ชิดมากที่สุด สัมบอกว่า “ทำงานค่าแรงจ่ายเป็นรายวัน บ่มีวันหยุด ภายในเดือนหนึ่ง นายให้เลือกหยุดเอง หยุดมือใดมือนั้นกะบ่ได้เงินปกติ หนูสืบทอด สืเอ็ดงานทุกมื่อ สืหยุดเมื่อจำเป็น ตอนมีงานพบผู้ปกครองในโรงเรียนหรือพาพ่อไปหาหมอ” อย่างไรก็ตาม ดูเหมือนว่าชาวบรูจะออกมาเป็นแรงงานในอำเภอมากกว่าหมู่บ้านอื่นในละแวกนั้น แม้จะมีรายได้น้อยแต่ชาวบรูก็ไม่ปฏิเสธ เพราะไม่มีอาชีพ ไม้รู้จะไปทำอะไร สัมบอกว่า “คนหมู่บ้านอื่น บ่มีไผ่เอ็ดดอกแม่แต่คนบ้านด่าน (อำเภอโขงเจียม) เขายังบ่เฮ็ดเลย มีแต่คนบ้านเฮาที่แหละเอ็ด เพราะเฮาบ่มียงลิทำมาหากินคือเขา บ่มีดินมีดอนนำเขา คนบ้านเฮาบ่เรื่องมาก ใครกว่าอยู่ชื้อ ๆ สิ้นเดือนมามีเงิน 4,000-5,000 บาทมันได้อยู่กับบ้านกะพอเอา อีกอย่างมันบ่มีหม่องสืไป” ขณะที่คนไทยอีสาน พูดถึงชาวบ้านที่ออกไปทำงานว่า “พวกเขาเป็นพวกข่า เวลาเขาเว่กกันเฮาฟังบรู๊ พวกเขาหาปลา ขึ้นภูเขาของป่า ทุกมื่อนี้ออกไปเอ็ดงานนอกหมู่บ้านเกินครึ่ง ไปกรุงเทพฯ กะหลาย ทำงานในโขงเจียมกะหลาย เต็มรถสองแถวที่วิ่งรับส่งทุกเช้า-เย็น”

ความเปลี่ยนแปลงภูมิภาคลุ่มน้ำโขงที่ผูกพันเศรษฐกิจตนเองกับเพื่อนบ้านและการค้าระดับโลกมากขึ้น เปิดโอกาสให้ทุน โลกาภิวัตน์ บรรษัทข้ามชาติ ตลอดจนความร่วมมือรูปแบบต่างๆ จากองค์กรระหว่างประเทศเข้ามาสู่ภูมิภาคนี้อย่างต่อเนื่องและเข้มข้น (วสันต์ ปัญญาแก้ว, 2550: 15) แม่น้ำโขงที่มีความยาว 4,800 กิโลเมตร ไหลผ่านประเทศ 6 ประเทศ แม่น้ำสายนี้หล่อเลี้ยงชีวิตผู้คนอย่างน้อย 60 ล้านที่อาศัยปลูกข้าวและหาปลา ซึ่งเป็นรากฐานและภูมิปัญญาและวิถีชีวิตมาช้านาน หลากหลายไปด้วยระบบนิเวศวิทยาและความอุดมสมบูรณ์ของทรัพยากรธรรมชาติ ตลอดจนความหลากหลายของสายพันธุ์ปลาและวิถีชีวิตของผู้คนริมฝั่งน้ำ (ยศ สันตสมบัติ, 2550: 132) ปลาถือได้ว่าเป็นแหล่งอาหารและโปรตีนที่สำคัญที่ผู้คนในภูมิภาคลุ่มน้ำโขงได้อาศัยใช้ประทังชีวิตทั้งกินในครัวเรือนและซื้อขายแลกเปลี่ยนในตลาด ในลาวปลาเป็นแหล่งโปรตีนที่ชาวบ้านบริโภคคิดเป็นร้อยละ 85% ของโปรตีนที่ได้จากอาหารทั้งหมด การพัฒนาต่างๆ เช่น การสร้างเขื่อน การเปิดพื้นที่เศรษฐกิจเชื่อมต่อระหว่างประเทศในอนุภูมิภาคลุ่มแม่น้ำโขง สร้างผลกระทบทั้งบวกและลบ ในด้านบวกก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงต่างๆ มากมายโดยเฉพาะทางด้านเศรษฐกิจ แต่ในทางลบนั้นส่งผลกระทบต่อระบบนิเวศ ผู้คน วัฒนธรรมและกลุ่มชาติพันธุ์อย่างมหาศาล กระแสน้ำที่เปลี่ยนแปลงและการกักเก็บตะกอนของเขื่อนทำให้ลุ่มน้ำตอนล่างประสบปัญหาเรื่องวิธีการดำรงชีวิตของคนที่อยู่ใกล้แม่น้ำและพึ่งพาน้ำในการดำเนินชีวิต ในการหาปลา ปลาที่มีจำนวนลดลงและทะยอยสูญพันธุ์และการเกษตรริมฝั่งน้ำที่ลดหายไป ผู้คน ชุมชน และกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ถูกเบียดขับออกไปและถูกดูถูกกลืนเข้าสู่กระบวนการพัฒนาอย่างไม่มีการเลือก ยศ สันตสมบัติ (2550: 135) มองว่าเป็น “การปิดล้อมข้ามชาติ” หรือข้ามพรมแดนรัฐชาติ ที่อิทธิพลของนานาชาติและทุนข้ามชาติได้เข้ามาปิดล้อม จัดการควบคุมบงการการใช้ประโยชน์ในภูมิภาคนี้ด้วยระบบนิเวศที่พวกเขาอพยพเข้ามาอยู่อาศัยอย่างน้อยหนึ่งศตวรรษชาวบรูเป็นหนึ่งในกลุ่มชาติพันธุ์ที่พึ่งพิงและอาศัยแม่น้ำโขงหล่อเลี้ยงชีวิตและอยู่อาศัย ชาวบรูเคยหาปลาพอยังชีพใช้กินในครัวเรือน เหลือกก็แจกจ่ายกัน หาได้มากก็ไม้รู้จะเอาไปขายที่ไหน ประมงชาวบรูบางคนเล่าว่า “สมัยก่อนหากจับได้ปลาทัวน้อยเท่าฝ่ามือบ่เอาเลย จับได้โยนคืนสู่แม่น้ำ เลือกเอาแต่ปลาทัวใหญ่ สมัยนั้นปลามากเลือกกินเอาตามต้องการ ผิดกับปัจจุบันที่ซื้อขายปลามีมูลค่าสูง ปลาบางชนิดหาได้มา ยังไม่กล้ากิน

เพราะมีราคาเอาไปขายได้เงินดีกว่า” ปลาน้ำโขงเข้าสู่ตลาดและส่งขายข้ามพื้นที่ เกิดการแย่งชิงทรัพยากร นับวันปลาน้ำโขงยังมีราคาสูงและหายากขึ้นตามระยะเวลา เงื่อนไขการลดหนดยาไปของปลาและการเพิ่มราคาที่สูงขึ้นส่วนหนึ่งมาจากการถูกนำมาเป็นอาหารพื้นถิ่นเมนูแนะนำเพื่อเชิญให้ได้ลิ้มรสกับบรรดานักท่องเที่ยวที่มาเยือนอำเภอโขงเจียมในฐานะเมืองท่องเที่ยวชายแดน แม่บ้านโรงแรมชาวบรูบอก่า “วันหยุดหรือเทศกาล นักท่องเที่ยวมาอำเภอโขงเจียมจนร้านอาหารคนแน่น โรงแรมเต็มจนไม่พอให้แขกพัก” หากใครมาเที่ยวโขงเจียมแล้วไม่ได้กินปลาน้ำโขงถือว่ามาไม่ถึง นอกจากนี้ปลาน้ำโขงยังถูกขายไปยังที่ต่าง ๆ ด้วยเช่น กรุงเทพฯ และหลายจังหวัดในภาคกลาง ปลาบางชนิดเช่นปลาเนื้ออ่อนมีราคาหลายร้อยบาท การค้าปลาเติบโตทั้งฝั่งไทย-ลาว บางคราวปลายังถูกนำขึ้นมาจากกัมพูชาผ่านลาวเข้ามาไทย ตลาดปลาปากเซ สปป.ลาว ถือเป็นตลาดค้าปลาที่ใหญ่แห่งหนึ่ง ปลาส่วนหนึ่งยังถูกส่งเข้าไทยจากที่นี่ ชาวบรูบอก่า “สมัยก่อน ตลาดปากเซใหญ่โตคึกคัก ตลาดที่ไทยโขงเจียมเกิดทีหลัง ชาวบ้านละแวกนี้นั่งเรือมาซื้อหาค้าขายกันที่ตลาดปากเซ” ในช่วงฤดูปลารูปร่างขึ้น ชาวประมงอาจสร้างรายได้สูงถึงหลักหมื่นบาทต่อวัน ปัจจุบัน ปลาที่มีราคาสูง และวิถีชีวิตของชาวบรูต้องดิ้นรนยังชีพทางเศรษฐกิจ พวกเขาจึงได้ต่อรองและช่วงชิงการหาปลากับชาวประมงท้องถิ่น นายขนุนลงทุนกับญาติซื้อกวด (อวน) จากเสี่ยวคนไทยเพื่อมาหาปลาโดยเฉพาะปลาสาทกกล้วยและปลาเคียวไถในช่วงเดือน 3-4 ในช่วงนี้ ชาวประมงจะหาเงินได้หลายหมื่นจากการหาปลาดังกล่าวขาย ปลาส่วนใหญ่จะถูกขายเป็นราคาส่งเข้าไทยมีพ่อค้ามารับซื้อทั้งจากกรุงเทพฯ นครสวรรค์ และที่อื่น ๆ ขนุนบอกว่า หมู่บ้านเขาไม่เคยมีใครลงทุนซื้อกวด มีแต่หมู่บ้านอื่น (ไทยและลาว) ขึ้นมาแกวกวดหาที่ทำน้ำของหมู่บ้าน เขาชักชวนเครือญาติลงขันกันซื้อกวด เมื่อได้กวดมาแล้วพวกเขาพากันแกวกวดซึ่งมีได้บ้างไม่ได้บ้าง แต่ส่วนใหญ่มักไม่ได้ กวดของชาวประมงท้องถิ่นได้ปลามากกว่าแต่สำหรับกวดชาวบรูได้พอได้กิน และแบ่งให้เครือญาติที่มาช่วยการหาปลาที่ได้น้อยนั้นส่วนหนึ่งเพราะปลาถูกชาวประมงตอนล่างดักจับไปส่วนหนึ่ง นายขนุนบอกว่า “ปลา 100% จะเหลือขึ้นมาถึงเราได้สัก 30-20% เพราะชาวประมงลาวดักจับหมด” บางครั้งเห็นฝูงปลาวายมา ลงกวดจับ แต่กวดของพวกเขาก็ลากได้น้อยเพราะกวดไม่สมบูรณ์ มีน้ำหนักมากตุงสั้น บางครั้ง พวกเขาก็ไม่รู้ว่าปลาวายมาฝั่งไหน นอกจากนี้ชาวประมงท้องถิ่นยังมาชิงใช้พื้นที่ทำน้ำของหมู่บ้านโดยอาศัยเครือข่ายความสัมพันธ์เช่น เสี่ยวฮักที่ชาวบรูกับคนท้องถิ่นได้สร้างไว้ระหว่างกัน ชาวประมงท้องถิ่นจะมีความชำนาญรู้ทางขึ้นของปลาทำให้จับได้มากกว่า ขนุนเริ่มเรียนรู้ เขาจะโทรศัพท์ถามเครือญาติหรือเสี่ยวคนลาว ถามเส้นทางขึ้นของปลาว่าได้ปลามากหรือไม่ หากรู้ว่าได้ปลามาก เขาก็จะรู้ว่าวันนั้นปลารูปร่างขึ้นและขึ้นฝั่งไหน จึงชวนญาติ ๆ ลงกวดวิธีการดังกล่าวจึงเป็นกลยุทธ์ปฏิบัติการชีวิตประจำวันอย่างหนึ่งในการปรับตัวต่อรอง

นอกจากนี้ การช่วงชิงพื้นที่ดี ๆ ในการหาปลาก็สำคัญ พื้นที่ชายฝั่งที่เป็นเว้งน้ำเหมาะที่จะกางมอชิงไว้เพื่อจับปลาตลอดปี ตลิ่งตลอดลำน้ำโขงที่มีพื้นที่เหมาะหาปลาจะถูกจับจอง/ครอบครองเพื่อจับปลาพื้นที่ที่จองแล้วนั้น ประมงรายอื่นจะรู้ไม่เข้ามาใช้พื้นที่ ปัจจุบันที่ที่ครอบครองกันไว้สามารถปล่อยให้เช่าต่อได้ การเช่านั้นจะตกลงโดยรับรู้กันภายใน บางครั้งก็อำพรางการรับรู้ของเจ้าหน้าที่รัฐ หรือไม่ก็อ้างความสัมพันธ์ว่าให้พี่น้องทำกินขนุนได้เช่าที่หาปลาฝั่งตรงข้ามจากคนลาวโดยอ้างว่า “ให้ญาติพี่น้องทำกิน” ในเวลาอันใกล้นี้เขากำลังมอง “พื้นที่” อีกแห่งซึ่งคิดจะเช่าจากเจ้าของเดิม ชาวลาว อยากให้ลูกชายเป็นคนดูแล “ได้ยินว่าเพื่อน (คนลาว) ว่าสิปล่อย ผมว่าสิไปลองสอบถามเบิ่ง อยากให้บักหามาอยู่บ้าน บ่ให้ไปเสียดงานกรุงเทพฯ ดอก หากินอยู่กับบ้านเฮานี้แหละเดือนพฤษภาคม สิจับปลาได้หลาย สิเป็นปลาตัวใหญ่ตั้งแต่ 1 กิโลจนฮอดโตละ 10 กิโล หรือมากกว่านั้น เช่น ปลาอืดู ปลาเผา ปลาใจ ปลาหมากบาน ปลาปิ้ง

ปลาแห้ง ผู้มีอาชีพหาปลาในช่วงนี้รายได้ดีหลาย แต่ตอนนี้หาปลาไม่ค่อยได้ ถ้าเขื่อนปล่อยน้ำลงมา ก็จับกัน  
 ไม่ได้ปลา บางทีลงแรงพัดเอาเครื่องมือ อุปกรณ์ของชาวขาดหรือจมนหายก็มี จัดสิว่าจริงได้

การช่วงชิงปลานับวันยิ่งมีความเข้มข้นมากขึ้น อุปกรณ์ในการล่าก็หลากหลายและบางชนิดรุนแรง  
 แม้ทางการทั้งสองรัฐจะกำหนดเงื่อนไขและควบคุมขนาดหรือชนิดของเครื่องมือหาปลา แต่กระนั้นก็ยังม  
 เครื่องมือหาปลาที่ชาวประมงแอบนำมาใช้เช่นอุปกรณ์ไฟฟ้าช็อตแล้วดูดปลาให้เข้ามาหาเรือจับได้ปลา  
 จำนวนมาก ชาวบ้านเรียกว่า “เครื่องดูด” ในภาวะเช่นนี้ กระบวนการช่วงชิงปลาก็ปรับเปลี่ยนกลยุทธ์แบบใหม่  
 ด้วยการนำปลาเลี้ยงมาสมอ้างเป็นปลาน้ำโขง นำปลาเลี้ยงหรือปลาเขื่อนแถวภาคกลางมาเป็นปลาน้ำโขง  
 เช่นปลาบึก ปลาคัง ขายในท้องถิ่นหรือปรุงเป็นอาหารขายให้นักท่องเที่ยวในร้านอาหารและโรงแรมต่าง ๆ  
 ในเมืองโขงเจียม ชาวประมงท้องถิ่นบอกว่า คนหาปลาจะดูออก เพราะลักษณะจะต่างจากปลาน้ำโขงแท้  
 และรสชาติหากชิมดูก็จะแตกต่างกัน ส่วนปลาที่หาได้จากน้ำโขงจริง ๆ จะมีพ่อค้ารับซื้อแล้วส่งสวนทางกลับ  
 ไปขายในกรุงเทพฯ และที่อื่น ๆ ด้วยกลวิธีนี้ ลูกของขนุนได้ผันตัวเองจากหาปลามาเป็นพ่อค้าปลา  
 รับซื้อปลาท้องถิ่นจากคนในบ้านและชาวประมงทั่วไปทั้งไทยและลาว ขายส่งเข้าสู่จังหวัดต่าง ๆ ในไทย  
 ขากลับ เขาก็จะซื้อปลาเลี้ยงหรือปลาเขื่อนมาขายในพื้นที่และบางคราวก็ส่งขายเข้าลาวด้วย ปัจจุบันเขามี  
 รถวิ่งรับส่งปลา ตู้แช่ปลาขนาดใหญ่อีกหลายตู้ และยังเปิดร้านขายของซื้อขายแลกเปลี่ยนสินค้าอุปโภคและ  
 บริโภคข้ามไปมาระหว่างไทย-ลาว ปล่อยเงินกู้ รับพนันมวยและหวย (ทั้งไทยและลาว) บางครั้ง ญาติพี่น้อง  
 ไม่มีอุปกรณ์หาปลาก็มากู้เอาไปก่อน อาจส่งต้นและดอกเป็นปลาหรือเงินก็ได้ กลายเป็นคนมีฐานะชาวบ้าน  
 มักจะเรียกเขาว่า “เสี่ย”

เงื่อนไขอำนาจรัฐ โครงการการพัฒนาและการเปลี่ยนแปลงต่าง ๆ เข้ามาปฏิสัมพันธ์กับชุมชนบรูสังค  
 บรูถูกเชื่อมต่อกับภายนอก ถูกตัดไขว่ทับซ้อนด้วยอำนาจและทุน ชาวบรูมีแรงปรารถนาปรับเปลี่ยนและดิ้นรน  
 วิถีการดำรงชีวิตทั้งช่วงชิง ดีความหมายใหม่และต่อรองไปตามบริบทเงื่อนไข ในกระบวนการนี้พวกเข  
 ก็พัฒนากลยุทธ์ปฏิบัติการชีวิตประจำวันอันยืดหยุ่นและหลากหลาย ซึ่งเป็นเสมือนอาวุธของผู้อ่อนแอ  
 แสดงความเป็นผู้กระทำการที่อำนาจและการครอบงำไม่เคยควบคุมหรือกดทับได้แบบเบ็ดเสร็จ ในการนี้  
 อัตลักษณ์ชาติพันธุ์เดิมก็ผสมผสาน เปลี่ยนหรือพลวัติตามลำดับ

ทศวรรษที่ 2530 การครอบงำของโลกาภิวัตน์และเสรีนิยม การเปิดตลาดการค้าชายแดนตาม  
 ยุทธศาสตร์เปลี่ยนสนามรบให้เป็นสนามการค้าในยุคของรัฐบาลพลเอกชาติชาย ชุณหะวัณ หมู่บ้านชาวบรู  
 ถูกเชื่อมต่อกับตลาด มีตลาดนัดชายแดนซื้อขายแลกเปลี่ยนสินค้าในหมู่บ้าน มีการปะทะสังสรรค์ของผู้คน  
 หลากหลายในพื้นที่ ชาวบรูนำสินค้าท้องถิ่นเข้ามาขาย คนลาวข้ามมาซื้อสินค้าเครื่องอุปโภคและบริโภค  
 คนภายนอกที่เข้ามารู้จักชาวบรูและสินค้าของพวกเขาโดยเฉพาะหวดหนึ่งข้าวและกระติบข้าวเหนียว  
 จนติดตลาดได้รับการกล่าวขานถึงความสวยงามและทนทาน (ภายหลังยังกลายเป็นสินค้าของอำเภอผนวก  
 ร่วมกับการท่องเที่ยวท้องถิ่น) ในช่วงที่การท่องเที่ยวเข้มข้น ความเป็น “บรู” ได้รับการก่อรูปเชิงวัฒนธรรม  
 ที่มีลักษณะเฉพาะ นำคันทา เก้าแก่ดั้งเดิม ชาวบรูทั้งสองหมู่บ้านฝั่งไทยถูกดึงเข้าสู่การท่องเที่ยว บางหมู่บ้าน  
 ปรับบ้านเรือนเป็นโฮมสเตย์ต้อนรับนักท่องเที่ยว มีโปรแกรมนำเที่ยวการเดินทาง ปีนเขา ล่องเรือชม  
 เกาะแก่งหินในแม่น้ำโขงวัฒนธรรมบรูได้รับการประดิษฐ์ การรำบรู เพลงบรู และการแต่งกายประดิษฐ์จำลอง  
 วิถีชีวิตดั้งเดิม ถอดเสื้อ นุ่งผ้าเตี่ยว ใส่วิกผมยาวแสดงเป็น “มนุษย์ถ้ำ” ที่มีความเป็นดั้งเดิม มีอารยธรรม  
 เก่าแก่ (primitive) สัมพันธ์กับผาแต้ม เป็นชนเผ่าที่อยู่ในพื้นที่ที่มาช้านานชาวบรูถูกรับรู้ในโลกภายนอกมากขึ้น  
 สื่อต่าง ๆ เข้ามาเผยแพร่ถึงชนเผ่าหรือกลุ่มชาติพันธุ์ที่น่าสัมผัส เป็นเผ่าโบราณมีอารยธรรมเก่าแก่คู่กับ

อารยธรรมในท้องถิ่น “ชนเผ่าบุรุษดำรงอารยธรรมของชนเผ่ามาได้ยาวนาน ทำให้กลายเป็นจุดท่องเที่ยวชาวไทยและชาวต่างชาติให้ความสนใจแวะเวียนเข้ามาสัมผัสชีวิตความเป็นอยู่อย่างเรียบง่าย...” (ข้าวสัด, 2551: 24) เป็นความเป็นอื่นที่แปลกประหลาดที่สามารถนำมาขายได้หรือนำออกแสดงแก่นักท่องเที่ยวได้ (Winichakul, 2000) ในกระบวนการนี้คนบุรุษเข้ามามีส่วนร่วมช่วงชิงตีความหมายต่อรองในการหยิบเลือก วัฒนธรรม เนื้อร้อง ทำนอง การรำและการแต่งกาย ลุงเชียงชาวบุรุษวัย 50 กว่าปีเล่าว่า ลุงแต่งเพลงเอง โดยประพันธ์ประวัติการเคลื่อนย้ายของคนบุรุษข้ามมาฝั่งไทย บางเพลงจะเล่าวิถีชีวิตของชาวบุรุษที่เรียบง่ายสงบ เก้าแก่ ชาวบุรุษรักอิสระ ไม่ยุ่งเกี่ยวกับยาเสพติด รักและเทิดทูลในหลวง พวกเขาหนีร้อนมาพึ่งพระบรมโพธิสมภารของพระเจ้าอยู่หัว ลุงยังฝึกลูกหลานให้ขับร้องเพลงและรำ ลุงเชียงได้รับการแต่งตั้งให้เป็นปราชญ์ของหมู่บ้าน เป็นตัวแทนของชาวบุรุษไปแสดงวัฒนธรรมบุรุษในที่ต่าง ๆ ทำให้ชาวบุรุษเป็นที่รู้จักของคนภายนอกมากขึ้น ลุงบอกว่าผู้ว่าราชการจังหวัดรู้จักเขาและเชิญไปแสดงในงานที่สำคัญของเมืองอุบล อยู่บ่อยครั้ง ในเทศกาลสำคัญ ๆ อันเป็นวันหยุดราชการชาวบุรุษจะมารวมแสดงศิลปวัฒนธรรมเพื่อต้อนรับนักท่องเที่ยว เมื่อปีใหม่มีการแสดงต้อนรับพระอาทิตย์ขึ้นก่อนใครในสยามเป็นแสงแรกแห่งปี ชาวบุรุษจำนวนหลายคนทั้งเด็กและผู้ใหญ่ขึ้นมาแสดงการรำร่วมกับกิจกรรมของหน่วยงานรัฐ รายการโทรทัศน์ช่องหนึ่งมาถ่ายละคร ให้ชาวบุรุษเข้าประกอบฉาก แต่งเป็นชาวบ้านพื้นถิ่นเดินร่ายรำร่วมไปกับขบวนของกษัตริย์ในตัวละคร ซึ่งก่อนหน้านั้น ทางทีมงานละครได้มาชักชวนชาวบุรุษในหมู่บ้านไว้แล้วการแสดงครั้งนี้ ลุงอวดว่า ได้ประกบดาราดัง ลุงเล่าว่า “มีส่วนช่วยคิดค้นท่ารำประยุกต์ผสมผสานเข้าการรำของชนเผ่าต่าง ๆ เช่น ญ้อ ภูไท และรำตั้งห้วยแบบลาว” รวมกับเจ้าหน้าที่ เป็นที่น่าสังเกตว่าทั้งสองหมู่บ้านบุรุษไทย ถูกผนวกรวมกับการท่องเที่ยวคล้ายกัน แต่มีการช่วงชิงนิยามความหมายของความเป็นบุรุษประดิษฐ์สร้างวัฒนธรรมที่ต่างกันเช่น ชุดแต่งกาย ที่ถูกประดิษฐ์เลือกมาสวมแสดงความเป็นบุรุษกลับมีความแตกต่างกันชุดแต่งกายบุรุษหมู่บ้านหนึ่งสำหรับชาย-หญิงมีลักษณะเป็นชุดสีดำมีแถบแดงคาดที่คอ แขน และกระดุมเสื้อ ชายคาดแดงที่ปลายขาทางแกง หญิงคาดแดงที่ชายผ้าขึ้น (คล้ายชุดของภูไท) ขณะที่ชุดบุรุษอีกหมู่บ้านเป็นเสื้อม่อฮ่อมสีน้ำเงิน หญิงใส่ผ้าขึ้นสีน้ำตาลมีแถบคาดชมพูอมแดงที่ปลาย ชายสวมผ้าโสร่ง ทั้งชายและหญิงคาดเอวด้วยผ้าขาวม้า ลักษณะคล้ายชุดของคนลาวหรืออีสานนอกจากนี้ลักษณะการรำก็มีความแตกต่างกันออกไป แต่ชาวบุรุษทั้งสองหมู่บ้านอ้างว่าเป็นวัฒนธรรมบุรุษด้วยกันทั้งคู่

บางครั้ง รายการทีวีมาถ่ายทำสารคดีเรื่องราวของชาวบุรุษด้วยป้ายชื่อ “บุรุษราชันย์แห่งสายน้ำ” เล่าถึงสายน้ำโขงที่เป็นแม่น้ำสำคัญเต็มไปด้วยวิถีชีวิตและวัฒนธรรมผู้คนมากมาย บุรุษถูกผนวกรวมเป็นหนึ่งในกลุ่มชาติพันธุ์ที่มีวิถีชีวิตอยู่คู่กับสายน้ำโขง ในรายการ ชาวบุรุษบอกเล่าตัวเองยึดโยงกับภาษาบุรุษที่จะถูกอนุรักษ์ สืบทอดไว้ได้อย่างเป็นเอกลักษณ์ควบคู่กับสายน้ำ<sup>15</sup> พวกเขาทำมาหากินและพึ่งพาแม่น้ำโขงมาช้านาน<sup>16</sup> จนรู้สึกรักและหวงแหนแม่น้ำสายนี้มาก กลัวที่จะมีความเปลี่ยนแปลงกับแม่น้ำสายนี้สร้างภาพตัวแทน “บุรุษราชันย์แห่งสายน้ำ” นอกจากนี้ ยังมีการแสดงพิธีกรรมเลี้ยงผีว่าเป็นการเลี้ยงผีปู่ตาบูชาขอให้ บั้งไฟพญานาคขึ้นเสมือนเป็นพิธีที่เป็นความเชื่อของคนบุรุษอันเป็นการผสมผสานความเชื่อเดิมเข้ากับ

<sup>15</sup> ในแง่การเข้ามาของการท่องเที่ยวแม้จะมีส่วนลดทอนโครงสร้างวัฒนธรรมท้องถิ่น แต่ก็ได้สร้างผลดีให้ท้องถิ่นหรือกลุ่มชาติพันธุ์มีพื้นที่ในการสร้างกลไกต่อรองเช่น การอนุรักษ์ภาษาหรือหยิบเลือกลักษณะวัฒนธรรมบางอย่างมาประกอบสร้างเพื่อรักษาความมีชีวิตทางวัฒนธรรมเอาไว้

<sup>16</sup> ที่จริงแล้ว วิถีชีวิตบุรุษได้มีความผูกพันกับแม่น้ำหรือสายน้ำมาโดยแต่ดั้งเดิม หากแต่คุ้นชินกับการทำไร่ พึ่งพาป่าและภูเขา เคลื่อนย้ายมาอยู่ริมน้ำภายหลัง



ความเชื่อแบบคนท้องถิ่นไทยอีสานภาษาและสำเนียงถูกเลือกนำมาแสดงความเป็นบุญ ครูสาวชาวบรูได้แสดงความคิดเห็นในรายการดังกล่าวว่า “ในฐานะที่เป็นคนสอนภาษาบรู เราจะรักษาภาษาบรูให้ควบคู่กับแม่น้ำโขงไปนาน ๆ ที่อื่นออกไปข้างนอกไม่มีภาษาอย่างเราไม่มีภาษาบรูภาษาบรูจะไม่หายไปไหน ภาษาบรูจะยังคงแสดงความเป็นชนชาติบรูไทย คู่สายน้ำแห่งชีวิตสายนี้ตลอดไป” และบอกเล่าความเป็นกลุ่มเฉพาะทางวัฒนธรรมที่น่าค้นหาว่า “คนบรูชอบอิสระในการทำงานและการดำเนินชีวิต เป็นคนซื่อสัตย์ ดำเนินชีวิตตามแบบบรู ภูมิใจในถิ่นฐานบรู มีความสามัคคี กลมเกลียวกัน ไม่ค่อยมีใครออกไปใช้ชีวิตข้างนอกสักเท่าไร กล่าวคือคนบรูตามประวัติศาสตร์ของชาติพันธุ์บรูดั้งเดิมนั้น ข้ามจากลาวมาไทย เพราะถูกฝรั่งเศสุกราน จึงย้ายถิ่นฐานบ้านเรือนมาอยู่ริมแม่น้ำโขงทั้งปยุตตายายต้นตระกูลคนบรูก็มาถิ่นครบหมด และต้องอาศัยแม่น้ำโขงในการดำรงชีวิตโดยการหาปลาในแม่น้ำโขงประทังความหิว ใช้อาบน้ำ เล่นน้ำ ขาดน้ำไม่ได้ แม่น้ำโขงให้อะไรหลายอย่างกับคนบรู”

อย่างไรก็ตาม ภาพตัวแทนทางวัฒนธรรมที่สร้างขึ้นจากอำนาจต่าง ๆ เป็นการมองชาวบรูด้วยสายตา ค่อนข้างโรแมนติก และก็มีผลกลับมาเป็นภาพตัวแทนที่ยึดโยงชาวบรูแสดงภาพจำลองความเป็นบรูที่เรียบง่ายอยู่กับธรรมชาติ สงบ ให้น่าสนใจหรือน่าค้นหา ทั้งที่ในความเป็นจริงนั้น ชาวบรูต้องดิ้นรนต่อสู้หรือต่อรองอย่างสลับซับซ้อนกับบริบทและเงื่อนไขต่าง ๆ เช่นความจำกัดของการทำกิน การใช้พื้นที่และทรัพยากร การดิ้นรนวิถีชีวิตในการปฏิสัมพันธ์กับความเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและทุนนิยม และการต่อรองทางความเชื่อกับการคินฮิต ซึ่งเต็มไปด้วยปฏิบัติการของการต่อสู้ต่อรองในชีวิตประจำวันอย่างไรก็ตาม ความเป็นบรูได้ถูกตัดไขว้ด้วยอำนาจและการครอบงำต่าง ๆ ทำให้อัตลักษณ์ชาติพันธุ์มีความคลุมเครือ ไม่ชัดเจน เกิดกระบวนการปรับตัวต่อรอง และประกอบสร้างอัตลักษณ์ชาติพันธุ์กับเงื่อนไขปฏิสัมพันธ์อย่างเลื่อนไหล เป็นที่สังเกตว่าบรูที่อพยพเข้ามาในไทยทั้งสองแห่งปะทะปฏิสัมพันธ์กับอำนาจและความเปลี่ยนแปลงคล้ายกัน การปรับตัวหรือปฏิบัติการต่อรองมีลักษณะเลื่อนไหลตามความเข้มข้นของการครอบงำหรือเงื่อนไขที่ปฏิสัมพันธ์ เช่นหมู่บ้านบรูที่ได้รับการครอบงำของทุนและการท่องเที่ยวอย่างเข้มข้น ระบบความเชื่อได้ถูกปรับเปลี่ยนอย่างเข้มข้นตามไปด้วย มีการรวมกลุ่ม (ทั้งหมู่บ้าน) ทำพิธีออกจากผีตระกูล (กุ่มยอะยะอะจวย) หรือคินฮิต (ละละวีต) พร้อมกัน ตามจารีตสำหรับการคินฮิตโดยทั่วไปของชาวบรูคนจะต้องรื้อเรือนย้ายออกจากพื้นที่ตระกูล (โปรดดูประเด็นข้างหน้า) แต่ที่หมู่บ้านนี้ชาวบรูใช้กลยุทธ์ย้ายผีหรือนำผีออกไปจากพื้นที่แทนซึ่งเรียก “เอาไปปะทิ้งหรือปะผี” ทำให้คนไม่ต้องย้ายออกไปจากที่เดิม (ซึ่งเชื่อว่าเป็นอาณาบริเวณของผี) แล้วหันมานับถือพุทธศาสนาและวัฒนธรรมลาว นอกจากนี้ยังปรับผีเดิมเป็นผีปู่ตา ทำให้เห็นว่าการปรับตัวต่อรองและพลวัตชาติพันธุ์บรูแต่ละแห่งนั้นผันแปรตามเงื่อนไขปฏิสัมพันธ์ที่เข้มข้นมากน้อยต่างกันด้วย

### ศาสนาและการปรับเปลี่ยนความเชื่อ

“พวกเราไม่รู้ว่าชายที่หัวโล้นหม่นเหลืองที่เข้ามาในหมู่บ้านนั้นเป็นใคร บางคนกลัวและวิ่งไปหลบซ่อน”

ภาคอีสานถือว่า มีความเชื่อหลากหลายกลุ่มชาติพันธุ์มาช้านาน ปัจจุบัน ประชากรส่วนใหญ่ นับถือพุทธศาสนาแต่ก็มีความเป็นท้องถิ่นเฉพาะที่แตกต่างจากศูนย์กลาง<sup>17</sup> ในการปกครอง อำนาจรัฐและสถาบันสงฆ์พยายามที่จะครอบทับและจัดระเบียบรูปแบบพุทธศาสนาในภูมิภาคอีสาน (ขณะที่ภาคเหนือ กรณี

<sup>17</sup> เช่น ฮิตลิบสอง อันเป็นบุญประจำเดือนแต่ละเดือนในรอบปี เป็นลักษณะบุญพิธีท้องถิ่นที่มีลักษณะเฉพาะของคนไทยอีสาน



ของครูบาศรีวิชัยบวชกุลบุตรโดยยึดถือจารีตเดิมที่ยึดถือปฏิบัติแบบล้านนาที่ไม่ถูกยอมรับ อำนาจศูนย์กลางก็ควบคุมจัดการเช่นเดียวกัน) รัชกาลที่ 4 เมื่อครั้งทรงผนวชได้ทรงทำให้เกิดนิกายใหม่คือธรรมยุตขึ้น พระธรรมยุตส่วนหนึ่งได้ถูกส่งมายังภาคอีสาน ทำงานปฏิรูปความเชื่อและแนวปฏิบัติพุทธศาสนาในดินแดนแถบนี้ควบคู่ไปกับสร้างอุดมการณ์รัฐชาติ ศาสนากับสถาบันกษัตริย์ (ฮายาชิ, 2554: 131-138) การเป็นพุทธศาสนิกที่ดีมีนัยการจงรักภักดีต่อชาติ ศาสนาและพระมหากษัตริย์การปฏิรูปประเทศในรัชกาลที่ 5 ศาสนาและวัฒนธรรมทางการถูกยกให้เป็นตัวแทนและแสดงความเป็นชาติและความเป็นเอกภาพ สร้างวัฒนธรรมที่มีอำนาจขึ้นมาในการครอบงำซึ่งเรียกว่า “วัฒนธรรมหลัก” เป็นประเพณีหรือวัฒนธรรมที่เลือกสรรแล้ว แสดงให้เห็นว่าอำนาจรัฐไม่เพียงตั้งอำนาจท้องถิ่นเข้าสู่ส่วนกลางเท่านั้น ด้านศาสนาและความเชื่อของผู้คนในภูมิภาคยังถูกดึงเข้าสู่ส่วนกลาง และใช้ศาสนาทางการเป็นเครื่องมืออุดมการณ์ครอบงำ มีการพยายามที่จะรวมเอาคณะสงฆ์ในหัวเมืองและประเทศราชให้อยู่ภายใต้การปกครองของคณะสงฆ์ไทย (दारวรัตน์ เมตตาริกานนท์, 2544: 7) ซึ่งถือเสมือนตัวแทน “ระบบสงฆ์ทางการ” ของรัฐ โปรดเกล้าแต่งตั้งพระสงฆ์มาเป็นเจ้าคณะใหญ่ในหัวเมืองอีสาน ในปี 2445 มีการประกาศใช้ พ.ร.บ.การปกครองคณะสงฆ์ ร.ศ.112 ซึ่งสาระสำคัญคือการกำหนดรูปแบบการปกครองคณะสงฆ์ อันเป็นการสร้างและผลิตซ้ำความเป็นพุทธศาสนาที่อิงอยู่กับอำนาจรัฐและมีผลมาจนถึงปัจจุบัน (แม้พ.ร.บ. คณะสงฆ์จะมีการแก้ไขและปรับเปลี่ยน) พระสงฆ์ได้ทำหน้าที่สำคัญในการสั่งสอน เผยแผ่และจัดการศึกษา ควบคู่ไปกับการสอนเรื่องความเป็นพลเมืองของรัฐ (พระอุบาลีคุณูปมาจารย์, 2527) ภายหลังจากเปลี่ยนแปลงการปกครองของไทย พุทธศาสนายังคงถูกผนวกเข้ากับนโยบายสร้างชาติและความเป็นไทยอย่างเข้มข้นด้วยการพยายามทำให้ศาสนาพุทธเป็นศาสนาประจำชาติ ซึ่งชาติรวมด้วยพุทธศาสนาและพระมหากษัตริย์ จอมพลสฤษดิ์ประกาศชัดว่า “การเชิดชูส่งเสริมพระศาสนานั้นเป็นเรื่องสำคัญเรื่องหนึ่งที่อยู่ในดวงใจของกระผมและในแผนการของรัฐบาลนี้เพราะเป็นที่ทราบตระหนักดีว่าประเทศชาติและศาสนาจะต้องอยู่คู่กัน” (อ้างใน อรรถจักร์สถียรานุกัษ, 2550: 24) การนับถือศาสนาอื่นเป็นลัทธิหวาดระแวง แสดงความไม่เป็นเนื้อเดียวกันกับชาติ การมีความเชื่อเป็นอื่น ไม่เป็นพุทธถูกเชื่อมโยงไปพร้อมกับความเป็นไปได้ของการไม่จงรักภักดีกับพระมหากษัตริย์ (โปรดดู พิพัฒน์ กระจ่างจันทร์, 2553)

ในบริบทของชาวบรูเมื่อตกอยู่ภายใต้อำนาจรัฐก็ไม่อาจปฏิเสธการกระบวนกรหลอมรวมอุดมการณ์และศาสนา “พุทธศาสนา” เข้ามาในหมู่บ้านผ่านการเผยแผ่ของพระธรรมทูต ยายชาวบรูที่เคยมีประสบการณ์ในช่วงนั้นเล่าว่า “พวกเราไม่รู้ว่ามีพระมาเทศน์และชวนชาวบ้านเข้าอบรม ระยะเวลาที่มีชาวบ้านเข้าร่วมอบรมเป็นบางส่วน ผู้ใหญ่บ้านซึ่งเป็นผู้นำและเข้าไปมีส่วนร่วมกับรัฐ เป็นเงื่อนไขให้เขาต่อรอง ชักชวนญาติพี่น้องชาวบรูให้หันมานับถือพุทธศาสนา มีชาวบรูกลุ่มตระกูลหนึ่งไม่ยอมรับพุทธศาสนา แยกกลุ่มไปอยู่อีกด้านหนึ่งของหมู่บ้าน พร้อมกับครหาว่ากลุ่มที่นับถือพุทธศาสนาว่าผิดผี ผิดจารีตฮีดคอง แต่นโยบายรัฐกลับบีบให้พวกเขาย้ายกลับเข้ามาอยู่รวมกันเป็นหมู่บ้านเพื่อง่ายในการปกครอง<sup>18</sup> จนกระทั่งเริ่มกระบวนกรก่อสร้างวัดขึ้น ในระยะแรกตั้งเป็นสำนักสงฆ์แล้วค่อยๆ ดำเนินการก่อสร้างเป็นวัดแล้วเสร็จประมาณ พ.ศ.2523 ในการสร้างวัดนั้น ความเชื่อเดิมที่พวกเขา นับถือมาช้านาน แสดงความไม่พอใจผ่านอาเพศ

<sup>18</sup> นอกจากนี้ ชาวบรูเล่าว่า พื้นที่บริเวณที่คนกลุ่มนี้พากันมาอยู่นั้น เป็นท่าริมแม่น้ำ เป็นท่าขึ้นท่าลง สมัยนั้นมีโจรเมื่อปล้นสะดมจะมาใช้เป็นเส้นทางขึ้นลง ทางกรมองว่าไม่ปลอดภัย และควบคุมได้ยาก

เหตุร้ายต่าง ๆ เช่นฟ้าผ่าในหมู่บ้าน พระเณรโดนผีหลอก ชาวบ้านจึงร่วมตัวกันต่อรองกับผีเดิม ทำพิธีขออนุญาตในการสร้างวัด คอบขอผี้อยะจำนั๊ก ผู้อาวุโสชาวบรูที่เคยอยู่ในช่วงเวลานั้นได้เล่าให้ฟังว่า ผู้นำชุมชนและผู้อาวุโสของหมู่บ้านพาชาวบ้านจัดพิธีขอขมาผีว่า “พวกตนจำต้องทำให้ถูกต้องตามทางการ เพราะเข้ามาอยู่ในชาติไทย ถ้าไม่สร้างวัดอาจถูกให้ออกไป ให้ชาวบรูต้องอพยพเคลื่อนย้ายกันอีก”

การเกิดขึ้นของวัดได้ครอบคลุมพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ของผีเดิม ยืนยันให้เห็นแนวโน้มสำหรับหมู่บ้านที่จะมีการปรับเปลี่ยนไปตามวิถีปฏิบัติทางพุทธศาสนาและอุดมการณ์ชาติการเข้ามาของพุทธศาสนานำเอา รูปแบบพิธีต่าง ๆ เข้ามาด้วย การบวชเป็นประเพณีสำคัญของการตอบแทนคุณพ่อแม่ ชายชาวบรูได้บวชตามประเพณีทางพุทธศาสนาและหลายคนได้ยึดเป็นส่วนของการศึกษาเล่าเรียนต่อของตนเอง บางคนประสบความสำเร็จมีวิชาความรู้ลาสิกขาออกมามีงานทำ ปัจจุบัน แม่พุทธจะเข้ามาในหมู่บ้านนานพอสมควร แต่เมื่อวันเข้าพรรษา เจ้าอาวาส (คนบรู) ได้ซักซ้อม ทำความเข้าใจ รูปแบบและขั้นตอนพิธีกรรมที่ถูกต้อง และเหมาะสมกับชาวบ้านบนศาลาการเปรียญ เช่น ลำดับการใส่บาตร การเข้าแถว การสวดและการให้ทาน เวลาพระสวดหรือทำบุญอย่าคุยกันเสียงดัง โดยอ้างว่าเป็นรูปแบบนำเข้ามาจากวัดป่าไทยอีสานแห่งหนึ่งที่ท่านไปปฏิบัติมา

แต่อย่างไรก็ตาม ลักษณะทางวัฒนธรรมบรูยังถูกนำมาใช้ แสดงลักษณะเฉพาะทางพื้นที่ทางวัฒนธรรมกับคนนอก ผสมผสานความเป็นพุทธและบรูซ้อนทับกันพื้นที่ทางความเชื่อยังถูกรักษาและนำมาใช้แสดงลักษณะความเป็นบรูหรือชุมชนตั้งแต่ในอดีตจนถึงปัจจุบัน สมัยก่อนที่พุทธศาสนาจะเข้ามา เคยมีเจ้าหน้าที่ตำรวจกินดื่มร้องรำทำเพลงล่องเรือมาจากอำเภอจะมาขึ้นท่าหน้าหมู่บ้าน เจ้าละโบออกไปห้ามพวกเขา โดยบอกว่าผิดศีลคองที่เป็นความเชื่อผีของชาวบรู<sup>19</sup> และได้ปรับโทษพวกเขาเพื่อทำพิธีขอขมาผีกระทั่งปัจจุบัน คนนอกหมู่บ้านนำเอากระดูกของคนตายมาลอยในแม่น้ำหมู่บ้าน คนบรูได้เข้ามาห้ามและชี้แจงว่าหมู่บ้านนี้เป็นบรูมีความเชื่อและศีลคองเฉพาะ การทำแบบนี้ผิดกฎเกณฑ์ของหมู่บ้านที่ห้ามนำกระดูกคนตายผ่านเข้ามาจะผิดผีในหมู่บ้าน ชาวบ้านได้เรียกปรับโทษด้วยหมู 1 ตัวเพื่อทำพิธีขอขมาผี เหตุการณ์ครั้งนี้นำไปสู่การพูดคุยปรึกษาของคณะผู้อาวุโสถึงการสร้างป้ายเขียนประกาศบอกกฎเกณฑ์ (ศีลคอง) ของหมู่บ้านไว้เพื่อให้คนที่เข้ามาทราบผู้อาวุโสคนหนึ่งบอกว่า “ควรสมีป้ายปิดประกาศไว้ให้รับรู้ ใครจะเข้ามาในหมู่บ้านให้เขารู้ว่าบ้านเรามีศีลคอง สได้เข้าใจ ตั้งแต่สมัยก่อนแล้ว สมัยนั้น ตำรวจพากันตีกลองร้องป่าวมาแต่บ้านด่าน มาขึ้นบ้านเรา เจ้าละโบ ยังวิ่งไปลัดว่า บให้ตี ๆ บ้านข่อยมีศีลคอง สผิดเพี้ยน”

นอกจากนี้ การอยู่ร่วมปฏิสัมพันธ์กับคนลาว/ไทยอีสานท้องถิ่น วัฒนธรรมบรูค่อย ๆ ถูกซึมซับเข้ากับวัฒนธรรมลาว ทำให้เห็นสนามแห่งความเชื่อและอุดมการณ์ ที่มีการปะทะ ต่อรอง และปฏิสัมพันธ์กันอย่างซับซ้อน ก้าวข้ามพรมแดนความเชื่อมาสู่ศาสนาและวัฒนธรรมท้องถิ่น พวกเขามีได้หลุดออกจากบริบทของความเป็นบรูโดยมีการผสมผสานทางความเชื่อ กล่าวคือ การก้าวข้ามนี้เป็นไปแบบกลับไปกลับมา บางครั้งคนบรูได้นำเอาจารีตเดิมมาปฏิบัติในการต่อรองทางวัฒนธรรม อุดมการณ์และการครอบงำแม้จะมีอำนาจครอบคลุมในระดับชีวะ แต่ก็มีการต่อต้านหรือต่อรองที่ค่อย ๆ ก่อรูปในปฏิบัติการชีวิตประจำวัน แสดงความเป็นองค์ประธาน (subject) ท่ามกลางการปะทะปฏิสัมพันธ์ระหว่าง “อุดมการณ์อำนาจที่พยายามเรียกร่องปัจเจกบุคคลให้เป็นองค์ประธานในแบบต่าง ๆ” กับ “กลยุทธการต่อรองในชีวิตประจำวันที่ความเป็น

<sup>19</sup> ตามจารีตบรู มีข้อห้ามมิให้มีการตีฆ้องร้องป่าวในเวลาปกติ จะมีได้เฉพาะในเวลาที่ทำพิธีเลี้ยงผีเท่านั้น

องค์ประธานแบบปัจเจกใช้” การครอบงำทางอุดมการณ์จึงมีช่องว่าง รอยปริแยก หรือรอยต่อให้เกิด การต่อสู้หรือต่อรองได้ก่อรูปอยู่เสมอ (เทอร์ทัน, 2551)

### ลัทธิ: กลยุทธ์การต่อรอง

การเผชิญหน้ากับอำนาจรัฐ วัฒนธรรมท้องถิ่น และความเจริญต่าง ๆ คนบรูได้พบภาวะทางเลือก (Dilemma) ระหว่างจารีตเดิม (ที่จะรักษา) และความเปลี่ยนแปลง (ที่เข้ามาปฏิสัมพันธ์) วิธีแก้ปัญหา นั้น ชาวบรูได้ปรับตัวและต่อรองไปกับเงื่อนไขความเปลี่ยนแปลงเหล่านี้ โดยมีวิธี “การคืนฮิต” (ลัทธิ) เป็นกลยุทธ์สำคัญในการปรับตัวต่อรอง การคืนฮิตตรงกับภาษาบรูว่า “ลัทธิ” เป็นการยกเลิกกฎเกณฑ์ รูปแบบหรือฮิต ที่เคยยึดถือปฏิบัติมาในตระกูล การจะเลิกยึดถือฮิต ลำพังเพียงแค่การไม่ปฏิบัติตามกฎเกณฑ์ ในตระกูลเท่านั้นไม่สามารถทำได้ การคืนฮิต (ลัทธิ) จะต้องบอกเลิกความเชื่อผีของตระกูลด้วย เพราะ ผีมีความเชื่อมโยงกับฮิต เมื่อคืนผีแล้วก็ถือว่าเป็นอันยกเลิกกฎเกณฑ์หรือฮิตด้วย การคืนมักจะทำเป็น ครอบครัว และมีกฎว่าจะต้องย้ายออกไปให้ห่างจากอาณาบริเวณกลุ่มตระกูล (จุมรุต) เดิม ซึ่งถือเป็นลักษณะ เฉพาะทางวัฒนธรรมของชาวบรูที่ “ความต่างกันทางความเชื่อหรือไม่เชื่อแล้วไม่ควรอยู่ร่วมกัน” และ เมื่อรื้อบ้านแล้วมีข้อห้าม มิให้นำไม้หรือสิ่งของจากเรือนเก่ามาสร้างบ้านใหม่ เพราะผีอาจจะตามมาลงโทษ อาณาบริเวณเดิมนั้นผียังคงควบคุมดูแลอยู่<sup>20</sup> เมื่อย้ายออกมาแล้วจะเข้ามาปฏิสัมพันธ์กับเครือญาติน้อยลง มีข้อห้ามมิให้ขึ้นเรือนพ่อแม่หรือพ่อแม่แม่แม่ จะถือว่าผิดผี ลักษณะทำนองนี้ชาวบรูเรียกว่า “ไปให้หวัด ไปให้พัน” ผีจะไม่ลงโทษ แต่สำหรับบางคนคืนฮิตไปแล้วไปไม่หวัดไม่พัน คนในครอบครัว เจ็บป่วย หรือตาย พวกเขาเชื่อว่าผียังไม่ยอมให้ออกมาจะต้องทำพิธีขอมากลับเข้ากลุ่มอีกจะเสียควายสองตัว ทั้งตอนออกและกลับเข้าไป

ครอบครัวที่มีลูกหลายคนมักจะคืนฮิตโดยเฉพาะครอบครัวที่มีลูกผู้หญิงมาก และส่วนใหญ่จะออก จากผีฝ่ายภรรยา<sup>21</sup> ส่วนสามียังอยู่กับฮิตเหมือนเดิม<sup>22</sup> ครอบครัวแบบนี้ สามียังถือฮิตคงอยู่ เมื่อประกอบ พิธีกรรมของตระกูล เขาก็จะมาเข้าร่วมได้ตามปกติ เป็นครอบครัวผสมระหว่างผีถือฮิตและเมียคืนฮิต มีตัวอย่างชีวิตของคนที่คืนฮิตหลายคนที่ย้ายออกมากจากเรือนตระกูล หนึ่งในนั้นก็คือชีวิตของป่าบัวผัน ป่าบัวลูกสาวหลายคน สามีป่าเป็นเจ้าฮิตอีกกลุ่มตระกูล (จุมรุต) ป่าเลี้ยงเห็นการณข้างหน้าที่ชีวิตแบบสมัยใหม่ จะมีความขึ้น จึงได้ทำการคืนฮิตพาลูก ๆ และสามี ย้ายมาสร้างเรือนในที่แห่งใหม่ที่จับฉลากได้ แต่สามีป่า ยังไม่ได้คืนฮิต เขาจะกลับมาทำพิธีผีตระกูลเป็นระยะ ตอนนี้นักสาวของป่ากำลังเข้ามาเรียนหนังสือ ในมหาวิทยาลัย ลูกบางคนหลังจบโรงเรียนก็มาหางานทำข้างนอก วิถีชีวิตป่าก็เป็นเฉกเช่นคนไทยอีสาน โดยทั่วไปที่มีความสะดวกในการดำเนินชีวิตสมัยใหม่

การคืนฮิตเป็นการออกจากการนับถือผีตระกูล แต่ “ผีสูงสุด” (จันัก) พวกเขายังเคารพและนับถือ อยู่ควบคู่กับพุทธศาสนา แต่มีการปรับย้ายให้มีลักษณะคล้ายกับผีปู่ตาหรือหลักบ้านแบบคนลาวทำให้มี ความเป็นบรูที่เลือนไหลตัดไขว้มีทั้งบรูแบบที่ถือผี และถือพุทธ เมื่อถึงเวลาประกอบพิธีกรรมใหญ่ที่เกี่ยวข้อง กับผีหลักบ้าน (อัยยะจันัก) พวกเขาเข้าร่วมพิธีกรรมเช่นเลี้ยงบ้านเดือน 3 และเดือน 6 คนวัยหนุ่มสาว

<sup>20</sup> แต่ก็มีการทำพิธีกรรมลงผี โดยจ้างคนอื่นให้มาหรือเอาออกไป เป็นเสมือนต่อรองแม้กับวัฒนธรรมเดิมอีกรูปแบบหนึ่ง

<sup>21</sup> เพราะผีสืบทอดฝ่ายหญิง และฮิตควบคุมหญิงมากกว่าชาย

<sup>22</sup> การแต่งงาน สามีและภรรยาจะถือผีคนละกลุ่มตระกูล สามีย้ายมาอยู่กับภรรยา เพียงทำพิธีคอบผีทางฝ่ายภรรยา เพื่อเข้ามาเป็นชาย แต่เขายังเป็นสมาชิกผีตระกูลเดิม เมื่อตระกูลประกอบพิธีเลี้ยงผีเขาก็จะกลับไปร่วม

โดยเฉพาะผู้ชายทั้งเด็กและผู้ใหญ่จะเข้าร่วมพิธีร่วมกับเครือญาติและผู้อาวุโสในการเลี้ยงบ้าน ทำให้รูปแบบพิธีกรรมเกี่ยวกับผีสูงสุดยังเป็นกระบวนการที่ได้รับการผลิตซ้ำไปยังคนรุ่นต่อไป พร้อมกันกับพิธีกรรมทางพุทธศาสนา พวกเขาทำได้ทำนองเดียวกันนี้ ขณะที่พิธีกรรมเกี่ยวกับผีบรรพบุรุษ (กุ่มยอะยะอะจวย) จะแยกประกอบพิธีกันตามกลุ่มไครกลุ่มมัน ซึ่งจำกัดเฉพาะสมาชิกเท่านั้นที่จะอ้างอิงตัวเองเข้าร่วมคนที่คืนฮิตออกไปแล้วไม่สามารถเข้าร่วมได้ หมู่บ้านจึงมีอาณาบริเวณการอยู่อาศัยที่ซ้อนทับกันและแบ่งส่วนโดยมีความเชื่อและรูปแบบวัฒนธรรมสมัยใหม่เป็นขีดขั้นเขตแดนได้แก่อาณาบริเวณใหม่ (ของคนที่ออกฮิตมาอยู่อาศัย) และอาณาบริเวณเก่า (ของคนที่ยังนับถือผีฮิต) ซึ่งภายในอาณาบริเวณเก่านี้ก็ยังมี การแบ่งย่อยลงไปเป็นกลุ่มผีที่นับถืออยู่ร่วมกันเป็นกลุ่ม ๆ

การคืนฮิตยังมีนัยถึงการต่อรองกับผีได้อย่างยืดหยุ่นด้วย ทั้งการออกมาแล้วกลับเข้าไปใหม่ได้ การออกมาแล้วใช้รูปแบบผสมผสาน บอกถึง (Entail) ความเป็นบรูที่ถูกปรับย้ายหรือลดทอนได้อย่างยืดหยุ่น และสลับซับซ้อนด้วย ทั้งนี้ส่วนหนึ่ง รูปแบบความสัมพันธ์แบบใหม่ (วัฒนธรรมไทยอีสาน) ถือได้ว่าเป็น บทสนทนาโต้กลับไปยังความสัมพันธ์แบบจารีต อันเป็นการแสดงออกถึงความคล่องตัวมากขึ้น ซึ่งเหมาะสมกับยุคสมัยของความเปลี่ยนแปลงที่หมู่บ้านเองก็กำลังเผชิญอยู่<sup>23</sup> การคืนฮิต นอกจากเป็นการออกจากผีมาใช้วิถีชีวิตแบบใหม่แล้ว ยังถูกตีความหมายและใช้เป็นกลยุทธ์ปฏิบัติการทางการเมืองในการแข่งขันและช่วงชิง ตำแหน่งทางการเมือง เมื่อฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งแพ้ บางคนจะใช้การคืนฮิตเข้ามาปฏิบัติการ ย้ายหนีห่างออกไป จากกลุ่มเครือญาติเดิมเป็นเสมือนแสดงความไม่พอใจทางการเมือง และเขาก็ทำได้อย่างไม่เก้อจูงร่วมไป กับความเป็นปกติของการคืนฮิตที่หลายคนในหมู่บ้านทำ ดังกรณีของชาวบรูสองคนระหว่างนายมะขาม และนายขนุน ที่เป็นเครือญาติเดียวกัน ทั้งสองเป็นลูกพี่ลูกน้องกัน มีความสัมพันธ์ที่ดีและสนิทสนมกัน ต่อมาลงสมัครแข่งขันเลือกตั้งสมาชิก อบต. ด้วยกัน<sup>24</sup> ผลการเลือกตั้งออกมา นายขนุนชนะ แต่อีกฝ่ายแพ้ ทั้งสองเกิดบาดหมาง พุดจากกันน้อยลง นายมะขามได้ “คืนฮิต” ย้ายบ้านออกไป เป็นเสมือนต้องการแยก ตัวออกห่างไปจากนายขนุน และไม่พอใจที่ตนแพ้การเลือกตั้งถือได้ว่าต้องการลดทอนความสัมพันธ์ทางเครือญาติกับนายขนุนและเครือญาติคนอื่น ๆ ด้วยในเวลาเดียวกันที่ไม่เลือกตัวเอง โดยใช้ “การคืนฮิต” มาเป็นกลยุทธ์ปฏิบัติการ สิ่งนี้แสดงให้เห็นว่า สังคมสมัยใหม่เป็นสังคมที่มีรูปแบบความสัมพันธ์ได้หลายแบบ ทั้งการปรับย้าย ลดทอน หรือเพิ่มดีกรีความเข้มข้นได้อย่างยืดหยุ่น รูปแบบความสัมพันธ์ที่ตายตัวแบบจารีตจึงมีคู่แข่ง ฮิตแต่เดิมนั้นเคยมีความหมายแบบหนึ่ง แต่เมื่อยุคสมัยเปลี่ยนแปลงไป ฮิตกลับถูกปรับ ความหมายไปเป็นอีกแบบ นายมะขามเลือกที่จะใช้ “ฮิต” (รีต) ไปในทางตรงกันข้ามกับความหมายเดิม เป็นการลดทอนความสัมพันธ์ทางเครือญาติ หรือตัดญาติกับนายขนุน การคืนฮิต จึงเป็นปฏิบัติการทางวัฒนธรรมทั้งต่อรองกับจารีตเดิมและปรับตัวกับการครอบงำจากภายนอกการปรับตัวดังกล่าวแสดงให้เห็นถึงพลังที่อ่อนล้าลงของการร้อยรัดผู้คนเข้าด้วยกันเป็นชุมชนทางชาติพันธุ์ของชาวบรู ขณะเดียวกันก็สะท้อนให้เห็นถึงพลังแม่เหล็กซึ่งดึงดูดผู้คนจากชาติพันธุ์แบบจารีตเพื่อให้เข้าเป็นสมาชิกของหน่วยประชาคมทางการเมืองหรือวัฒนธรรมแบบใหม่ที่เรียกว่า “รัฐชาติไทย” หรือ “ความเป็นคนไทยอีสาน”

<sup>23</sup> ขณะที่จารีตแบบเดิมนั้น มีข้อห้ามเยอะ

<sup>24</sup> ในการแข่งขันกันนั้น ขนุนได้เปรียบเพราะเข้ามาเป็นเขยในตระกูลใหญ่ที่พ่อตาเคยเป็นผู้ใหญ่บ้านมีอิทธิพลทางสังคมและการเมือง อีกทั้งกลุ่มตระกูลนี้ยังมีประสบการณ์การแข่งขันหาเสียงทางการเมืองในท้องถิ่น คนในกลุ่มเคยประสบผลสำเร็จในตำแหน่งทางการเมือง กลยุทธ์หาเสียงได้ถูกนำมาใช้ช่วยให้ขนุนชนะในครั้งนี้ด้วย นอกจากเครือญาติ ขณะที่มะขามนั้นมีเพียงเครือญาติเท่านั้น เขาเล่าว่า เขื่อนมั่นในเครือญาติพี่น้องที่จะสนับสนุนตนเอง เพราะได้คอยช่วยเหลือพี่น้อง บางครั้งพาไปหาหมอ ไปส่งโรงพยาบาล คิดว่าพี่น้องอีกแพงเขา

อย่างไรก็ตาม ระหว่างบรรทัดด้วยตนเอง การคืนฮีตถูกต้องตีความหมายไปตามบริบทความเข้มข้นและความสลับซับซ้อนของอำนาจและการครอบงำ ดังที่ได้เห็นว่า บางหมู่บ้านบรูในฝั่งไทยทำการคืนฮีตรวมกัน ทั้งหมู่บ้าน นำผีไปปะทิ้ง ไม่ต้องรื้อบ้านสร้างใหม่ สะท้อนความสัมพันธ์ของผีกับอาณาบริเวณสถานที่ (place) และพื้นที่ (space) ในการครอบครองและสถาปนาอำนาจ เมื่อสมาชิกคืนผีแล้วต้องออกไปจากพื้นที่ด้วย จึงจะถือว่าไปให้หวัดไปให้พ้น แต่กลยุทธ์ “การคืนฮีต” (ละละรี๊ต) นั้นก็ถูกต้องตรง ตีความหมายใช้วิธีการย้ายผีออกไปจากอาณาบริเวณพื้นที่แทน

การปฏิสัมพันธ์กับความเชื่อ (ศาสนาทางการ) ในกระบวนการหลอมรวมความเป็นชาตินั้น จะเห็นได้ว่า ชาวบรูได้แสดงการต่อรองรักษาความเชื่อดั้งเดิมไว้ได้ในระดับหนึ่ง แต่ปรับย้ายผีสูงสุดผสานกับวัฒนธรรมท้องถิ่นเป็นผีปู่ตาหรือหลักบ้าน การที่ผียังถูกรักษาไว้ได้ส่วนหนึ่งเป็นเพราะว่า พุทธศาสนาท้องถิ่นมีพื้นที่บางส่วนต่อการดำรงอยู่ของ “ผี”<sup>25</sup> (ตามแบบพุทธ พรหมมณั ผี) บรูจึงปรับย้ายผีสูงสุดของตนเองให้ดำรงอยู่เป็นเสมือน “ผีปู่ตา” แบบคนไทยอีสานบ้าง หรือ “ผีหลักบ้าน” แบบคนลาวในฝั่งลาว การออกจากผีหรือการคืนฮีตก็ได้ทำให้คนบรูหลุดออกไปจากศาสนาเดิมของตนเอง

อำนาจและการครอบงำได้เข้าปรับเปลี่ยน (shape) ความเชื่อและวิถีชีวิตของชาวบรู กล่าวอีกอย่างหนึ่ง เป็นชีวอำนาจ (bio-power) ที่ครอบงำหรือแทรกซึมเข้ามาในวิถีชีวิตจัดตำแหน่งแห่งที่ระเบียบร่างกายและวิถีชีวิต ในกระบวนการนี้ ชาวบรูมีกลยุทธ์ในการปฏิสัมพันธ์และต่อรอง แสดงให้เห็นการปฏิสัมพันธ์ระหว่างอำนาจการครอบงำและผู้กระทำการ (Giddens, 1984: 14) ที่ชาวบรูมิได้ถูกกระทำจากอำนาจและการครอบงำแต่เพียงฝ่ายเดียวหากแต่เขายังเป็นผู้กระทำที่มีปฏิบัติการในตัวเองซึ่งมีส่วนต่อภาวการณ์กลายเป็นชาติพันธุ์บรูร่วมสมัยมากขึ้น

### คนบรูกับท้องถิ่น “ลาว” (อีสาน)

ในภูมิภาคท้องถิ่นภาคตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศไทยที่เรียกกันว่า “อีสาน” คนลาวถูกมองว่าเป็นคนบ้านนอก ที่อยู่ชายขอบของอำนาจการปกครอง เป็น “ลาว” ที่เป็นคนอื่นในอาณาเขตที่ทำให้เป็นคนไทยได้ซึ่งธงชัยเรียกว่าคนพวกอื่นในแดนตน(Winichakul, 2000) ขณะที่ชาวป่าในภาคเหนือถูกเรียกว่าชาวเขา และถูกมองด้วยความเป็นอื่น เป็นภาพลักษณะที่เป็นคนชายขอบ เป็นอื่น ล้าหลัง ไม่ศิวิไลซ์ (พิพัฒน์ กระแจะจันทร์, 2553) ชาวข่าหรือส่วยในภูมิภาคตะวันออกเฉียงเหนือก็ถูกมองด้วยนัยเดียวกัน ทั้งสองฟากแม่น้ำโขงซึ่งมีประวัติศาสตร์การเป็น “ข่า” หรือ “ส่วย” จากการถูกเรียกและรับรู้จากชนชั้นนำมาช้านานอย่างน้อยตั้งแต่อาณาจักรล้านช้าง แต่นอกเหนือไปจากนั้น คนกลุ่มหลังนี้ มิเพียงแต่ถูกมองด้วยความเป็นอื่นจากศูนย์กลางอย่างเดียวเท่านั้น แต่ในภูมิภาคพวกเขาถูกมองด้วยความเป็นอื่น เป็น “ข่า” “คนกลุ่มน้อย” หรือ “ชนเผ่า” จากคนลาวซึ่งเป็นคนท้องถิ่นในภูมิภาคเดียวกัน ด้วยการจัดจำแนกและเหมารวมตามระยะห่างศูนย์กลาง ภูมิภาคและท้องถิ่นที่ห่างไกลนี้ จึงเกิดความเป็นอื่นที่ซ้อนย่อย ข่าจึงมีความเป็นอื่นของความเป็นอื่น หรือมีความเป็นชายขอบของชายขอบ

<sup>25</sup> มีการศึกษาการกลืนกลายศาสนาของศาสนาคริสต์นิกายโปรเตสแตนต์ต่อกลุ่มชาติพันธุ์บราว (Brau) ในพื้นที่สูงเขตรอยต่อระหว่างลาวตอนใต้และกัมพูชาตะวันออกเฉียงเหนือ แต่ไม่ประสบความสำเร็จ เพราะมิชชันนารีช่วงชิงเบียดขับการจัดตั้งองค์กรพื้นที่เดิมของพวกเขาเช่นการสร้างโบสถ์ทับพื้นที่ผี และดูหมิ่น ต่าหนิ ความเชื่อเรื่องผี และห้ามการทำพิธีศพตามจารีต ทำให้เกิดความไม่ลงรอยกันทางความเชื่อ โปรดดู Baird, 2009



คนบรูในท้องถิ่นอีสาน ก็ถูกรับรู้ว่าเป็นชา จากคนลาวเช่นกัน คนบรูหลายคนยังเล่าความทรงจำว่า “พวกเขาหาเราเป็นชา ว่าวจามะเลาะเต๊ะแตะพังบู้เรื่อง เป็นชาวป่า กินยอดหวายปลายห้วย ปู้กั้งกะปลอมหิน”<sup>26</sup> ซึ่งมีนัยของความเป็นอื่น และขายขอบของชายขอบในภูมิภาคท้องถิ่น นอกจากชาวบรูจะอยู่ภายใต้อำนาจรัฐได้รับผลกระทบเชิงอำนาจและนโยบายเพื่อกลืนกลายหรือหลอมรวมความเป็นพลเมืองไทยแล้ว พวกเขาอยู่ท่ามกลางการโอบล้อมและการปฏิสัมพันธ์กับวัฒนธรรมลาวอย่างใกล้ชิด การปะทะปฏิสัมพันธ์กันนั้น วัฒนธรรมที่มีโครงสร้างใหญ่กว่าได้แทรกซึมและดูดซับวิถีชีวิตของชาวบรูอย่างต่อเนื่องชาวบรูซึมซับรับวัฒนธรรมไทยอีสานหรือลาวมากขึ้น ประกอบกับจารีตแบบเดิมนั้นไม่เอื้ออำนวยกับการดำเนินชีวิตสมัยใหม่เพราะมียึดคองคอกำกับดูแล จึงมีผลต่อการปรับเปลี่ยนจารีตผสมกับวัฒนธรรมลาวมากขึ้นควบคู่กับความเป็นไทยพลเมืองของชาติ สามารถปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์เป็นไทยหรือเป็นลาวได้ตามบริบท คนบรูจึงก่อร่างสร้างอัตลักษณ์และปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ได้หลายแบบเชิงสัมพัทธ์ทั้งไทย ลาว และบรู

อย่างไรก็ตาม วัฒนธรรมลาวของคนสองฝั่งแม่น้ำโขงมีความเกี่ยวข้องเชื่อมโยงกันมาช้านาน ทำให้วัฒนธรรมลาวเป็นวัฒนธรรมที่คร่อมทับเส้นพรมแดนทั้งสองฟาก คนไทยอีสานและคนลาวในฝั่งลาวจึงรู้สึกมีความแนบชิดทางวัฒนธรรมดังที่พวกเขาพูดติดปากกันบ่อย ๆ ว่า “ไทย-ลาวพี่น้องกัน” การรับวัฒนธรรมลาวทำให้วิถีชีวิตและวัฒนธรรมของคนบรูมีลักษณะเลื่อนไหลและแนบชิดได้กับคนทั้งสองฟาก (ทั้งหมดบ้านของพวกเขาที่ตั้งอยู่ในพื้นที่เขตชายแดน) เอื้อประโยชน์ให้การต่อรองและการปรับตัวได้อย่างยืดหยุ่นโดยเฉพาะการต่อรองกับเส้นพรมแดนในการข้ามแดนและแลกเปลี่ยนสิ่งของ ในขณะเดียวกันพวกเขาก็มีเครือข่ายพี่น้องบรูทางสายเลือดและวัฒนธรรมอยู่อีกฟาก การเชื่อมสัมพันธ์ไปมาหาสู่กันจึงมีการหยิบเลือกภาษา เครือญาติบรูผสมผสานไปกับวัฒนธรรมลาว/อีสานด้วยบางครั้ง ใช้จารีตหรือขนบประเพณีลาวนั่นเองเป็นเงื่อนไขการติดต่อไปมาหาสู่กันมากขึ้นเช่นไปร่วมงานบุญผะเหวด หรืองานเฉลิมฉลองต่าง ๆ ช้อนทับและผสมทั้งความเป็นบรูและลาว กล่าวอีกอย่างหนึ่งก็คือ คนบรูเชื่อมกันด้วยวัฒนธรรมลาว นั่นเอง

คนบรูไทยลงไปหาญาติพี่น้องอีกฟากจะได้ข้าวสารและของฝากต่าง ๆ จากพี่น้องฝั่งนั้น<sup>27</sup> คนบรูฝั่งลาวขึ้นมาหาพวกเขาก็ได้ปลาหรือสินค้าไทยกลับไป จนมีคำพูดติดปากหยอกล้อกันว่า “ขึ้นไปกินปลา ลงมากินข้าว” นอกจากนี้ยังมีความสัมพันธ์ที่สร้างขึ้นกับคนลาวด้วยความฮักแพงเช่น การผูกเสี่ยว การเป็นพ่อฮักแม่ฮัก เป็นเครือญาติเชิงสมมุติที่สร้างขึ้นด้วยวัฒนธรรมลาว ทำให้คนบรูมีเครือข่ายความสัมพันธ์เพิ่มขยายมากขึ้นซึ่งก็มีผลต่อการปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์และฉายใช้ประโยชน์ ฟังพา แลกเปลี่ยนสิ่งของ ในการข้ามแดนชาวบรูทั้งสองฝั่งจะนำเสนอตัวตนและแสดงอัตลักษณ์ที่หลากหลาย บางครั้งความเป็นบรู (เช่นภาษาและเครือญาติ) ถูกต่อรองกับนายด่านเพื่อข้ามไปหาพี่น้องและยังเลือกนำเสนอและแสดงตัวตนเมื่อพวกเขาเจอ

<sup>26</sup> ชาวบรูยังถูกนับรวมกับ ส่วย เพราะมีภาษาใกล้เคียงกัน บางครั้งก็ถูกนับว่าเป็น ไช้ ในทำนองเดียวกันเพราะมีภาษาใกล้เคียงกัน โปรตดู สุวิไล เปรมศรีรัตน์ (2542) ซึ่งพบว่าชาวบรูอาจอยู่ในชื่อเรียกอีกอย่างว่า “ไช้” ซึ่งมาจากการศึกษาคำศัพท์พื้นฐานของทั้งสองกลุ่มว่ามีความใกล้เคียงกัน มีคำศัพท์ร่วมตระกูลเดียวกันถึง 70-99% บรูบางแห่งเช่นที่ดงหลวง จังหวัดมุกดาหาร เรียกตนเองว่า “บรู” แต่คนทั่วไปเรียกพวกเขาว่า “ไช้” เนื่องจากเห็นจากความคล้ายคลึงกับกลุ่มที่อำเภอกุสุมาลย์ที่เรียกว่า ไช้

<sup>27</sup> เครือญาติบรูฝั่งลาวจะรู้ว่า พวกเขาไม่มีที่ดินทำกิน ไม่มีนาทำ ต้องซื้อข้าวกิน ด้วยเหตุนี้เมื่อคนบรูไทยลงไปร่วมงานบุญหรือไปเยี่ยมเยียน หนึ่งในของฝากสำคัญที่ญาติ ๆ เหล่านั้นมักจะให้ก็คือข้าวสาร



เครือญาติพี่น้องเดียวกันในพื้นที่สาธารณะ บางครั้งความเป็นลาวที่เชื่อมสายสัมพันธ์กับเสี้ยวและพ่อฮักแม่ฮัก ที่สร้างขึ้นใหม่ก็ถูกนำมาใช้เมื่อเดินทางเข้าร่วมพิธีเฉลิมฉลองหรืองานบุญต่าง ๆ (ตามรอบปีของฮีตสิบสองของคนลาว) นอกจากนั้น ความเป็นไทยยังถูกแสดงเมื่ออ้างถึงพลเมืองของชาติ หรือแลกเปลี่ยนหรือค้าขายสินค้าไทย ชาวลาวบางคนบอกกับว่า “ไม่เคยรู้มาก่อนว่าพวกเขาเป็นบรูหรือฮา รู้แต่ว่าเป็นคนไทย”

นายไก่อชชายชาวบรูในวัยเกือบ 60 ปี อาศัยความแนบชิดทางวัฒนธรรมลาวเข้าร่วมดื่มกิน มอบของฝากของต้อนรับสายสัมพันธ์หรือความแนบชิด/ฮักแพงกับผู้นำท้องถิ่นสองฟาก<sup>28</sup> ทำให้เขาเป็นคนที่มีความฮักแพงมาก ซึ่งคนท้องถิ่นมักจะเรียกลักษณะทำนองนี้ว่า “เป็นคนกว้าง” ส่งผลให้สามารถช่วยเหลือเครือญาติพี่น้องด้วยกันอีกฝากเขตแดน หรือญาติพี่น้องคนลาว บางครั้งเขาไปปรับตัวญาติพี่น้องที่ถูกเจ้าหน้าที่รัฐไทยจับ รวมไปถึงช่วยไกลเกลี่ยเจ้าหน้าที่ฝั่งลาวเมื่อพี่น้องถูกจับในการข้ามแดน นอกจากนี้ ในท้องถิ่นเมื่อเจ้าหน้าที่ต้องการสร้างความสัมพันธ์ระหว่างกันก็มักจะให้เขาช่วยประสานหรือพาเขาข้ามไปด้วย บางครั้งเครือญาติหรือญาติพี่น้องฮักแพงบางหมู่บ้านฝั่งลาวต้องการความช่วยเหลือหรือบริจาคสิ่งของก็จะมาหาเขาให้ช่วย สำหรับไก่อชชาย นอกจากได้การยอมรับและความเชื่อถือหรือความไว้วางใจแล้ว ยังทำให้ข้ามแดนไป-มาหรือเข้า-ออกหลายหมู่บ้านได้ ถูกเชิญเข้าร่วมงานบุญตามหมู่บ้านต่าง ๆ ทั้งเครือญาติพี่น้องด้วยกันและพี่น้องคนลาวที่ฮักแพงกับเขา พร้อมกันนั้นก็ได้รับของฝากของต้อนรับกลับบ้านมาบริโภคใช้สอย<sup>29</sup> ซึ่งทั้งหมดนี้เป็นการพึ่งพา ช่วยเหลือและฉวยใช้ประโยชน์ระหว่างกันบนเงื่อนไขที่ซ้อนทับทั้งเครือญาติ บรู ความแนบชิดทางวัฒนธรรมท้องถิ่น และการเมืองในชีวิตประจำวัน

ในบริบทของกระแสโลกาภิวัตน์ที่ทับซ้อนไปทั่วอาณาบริเวณพื้นที่ต่าง ๆ ทั้งเมือง ชนบทและพื้นที่ห่างไกลหรือชายขอบ ทำให้พื้นที่และเวลาถูกย่นย่อ เกิดการเคลื่อนย้ายของผู้คน เงินทุน สื่อและเทคโนโลยีเคลื่อนไหลข้ามพรมแดน(Appadurai, 2008) กลายเป็นสภาวะไร้พรมแดน (Deterritorialization) ผู้คนมีได้อยู่ติดตำแหน่งแห่งที่ หากแต่สามารถเดินทางเคลื่อนย้ายไปยังที่ต่าง ๆ และบางครั้งข้ามเขตแดนรัฐชาติ อย่างไรก็ตาม เงื่อนไขเหตุการณ์ของยุคสมัยที่หลากหลายทั้งการถูกเบียดขับในการใช้พื้นที่ทำกิน การปรารถนาการใช้ชีวิตภายใต้วิถีความทันสมัย วัฒนธรรมและศาสนา นโยบายรัฐการพัฒนาที่เน้นการส่งเสริมภาคอุตสาหกรรม และความสำเร็จของทำงานในเมือง ขณะเดียวกันการขยายตัวของการทำงานที่เกี่ยวและภาคบริการในเขตเมือง สิ่งเหล่านี้มีส่วนสนับสนุนให้ชาวบรูทั้งไทยและลาวได้เดินทางออกนอกหมู่บ้านไปยังที่ต่าง ๆ เพื่อหางานทำส่งเงินกลับบ้านเพื่อให้พ่อแม่สร้างเรือนหรือยกสถานะทางเศรษฐกิจ ปรากฏการณ์นี้มีมากขึ้นเรื่อย ๆ บรูไทยเดินทางข้ามท้องถิ่นเข้ามาทำงานในเมืองกรุงหรือในโรงงาน ส่วนบรูในฝั่งลาวก็เดินทางข้ามแดนมาทำงานในไทย สัมและน้ำป่าของเธอมีชีวิตที่เป็นตัวแทนของการปรับตัวเข้ากับภาวะสมัยใหม่ น้ำป่าของเธออาจถือได้ว่าเป็นคนรุ่นแรก ๆ ที่เป็นตัวแทนของคนนอก (คนไทยอีสาน) ที่เข้ามาปฏิสัมพันธ์กับหมู่บ้านผ่านการแต่งงาน ครอบครัวได้ทำพิธีขอขมาผีเพื่อรับเขาเข้ามาเป็นชายในฐานะคนนอก ญาติพี่น้องบรูบางคนมักเล่าถึงเขาอยู่บ่อยครั้งเมื่อถูกถามถึงระยะเวลาการปรับเปลี่ยนฮิตคองและออกนอกหมู่บ้าน การเข้ามาเป็นชายของตระกูลในยุคที่หมู่บ้านก้าวเข้าสู่ภาวะสมัยใหม่นั้น ครอบครัว

<sup>28</sup> ซึ่งอาจเรียกได้ว่าเป็นการเมืองในชีวิตประจำวัน ในการเข้าหาสร้างสายสัมพันธ์และฉวยใช้ ต่อบรองให้ได้มาซึ่งโอกาส ผลประโยชน์หรือการช่วยเหลือพึ่งพา ลักษณะนี้เป็นสิ่งที่พบเห็นได้บ่อยในปรากฏการณ์ชีวิตประจำวันของชาวบรูคนอื่นเช่นกัน

<sup>29</sup> ซึ่งในสภาวะที่ต้องดิ้นรนวิถีชีวิตทางเศรษฐกิจนั้น ของฝากของต้อนรับเช่น ข้าวสาร หรือของบริโภคอื่น ๆ ถือว่ามี ความหมายต่อการดำรงชีพ

พ่อตาแม่ยายชาวบรูมิได้มีที่นาหรือที่ทำกินอันจะให้เขาในฐานะเขยจะต้องขะมักเขม้นในฮึดคง ขยันทำมาหาเลี้ยงครอบครัวจนเชงสังคมบรูแต่ก่อน ประสบการณ์ของคนอีสานโดยทั่วไปในช่วงนั้นคือการเข้าเมืองกรุงเพื่อแสวงหางานทำ น้ำป่าของส้มก็มีโลกทัศน์เช่นเดียวกันนี้เขาได้พาภรรยาออกมาแสวงหาโอกาสและชีวิตทางเศรษฐกิจในเมืองกรุง ในการออกนอกหมู่บ้านงานของเขายังเป็นตัวแบบให้กับพี่น้องบรูและเครือญาติอีกหลายคนทั้งเขาเป็นคนแนะนำ ชักชวนมาทำงาน ช่วยหางานทำ หรือให้ที่พักพิง ไม่ทางใดก็ทางหนึ่ง หนึ่งในนั้นก็คือส้มหลานสาวของเขาซึ่งก็เป็นหญิงสาวบรูรุ่นใหม่ที่อยู่ในบริบทการถูกกดขี่ด้วยวิถีชีวิตสมัยใหม่ เธอได้เข้ามาทำงานในเมืองกรุง และยังทำให้พบกับที่สามีซึ่งเป็นคนอีสาน ชีวิตของส้มได้เข้าออก-หมู่บ้านอยู่เป็นนิจ บางครั้งมาทำงานกรุงเทพฯ กับน้ำ บางครั้งก็กลับมาอยู่บ้านเลี้ยงลูกก่อนที่จะยอมรับคำรบเร้าจากพ่อว่าควรจะกลับมาอยู่บ้านเลี้ยงลูกและหางานทำใกล้ๆ หมู่บ้าน (แต่ทั้งนี้ครอบครัวของส้มแม่มีได้ทำการคืนฮึด แต่จัดอยู่ในกลุ่มที่สร้างปฏิริยาต่อการเข้ามาของความเจริญต่างๆ ด้วยการปรับฮึดให้ยืดหยุ่นมากขึ้น) ส่วนน้องสาวของส้ม (ซึ่งเป็นลูกคนสุดท้ายของครอบครัว) เธอก็มีชีวิตไม่ต่างไปจากส้ม ออกมาเรียนหนังสือนอกหมู่บ้าน เมื่อเรียนจบเธอเข้ามาใช้ชีวิตวัยทำงานในเมืองกรุง และได้แต่งงานกับคนไทยอีสานเช่นเดียวกัน

นอกจากการเดินทางเคลื่อนย้ายต่างถิ่นต่างแดนและออกมาเป็นแรงงานของคนหนุ่มคนสาว (ซึ่งอยู่ในวัยแรงงาน) แล้ว คนบรูที่อยู่ติดถิ่นในชุมชน (มักสูงอายุนัยวัยที่จะเป็นแรงงานรับจ้างแล้ว) ก็ต้องปรับตัวดิ้นรนเพื่อรับกับความเจริญ เทคโนโลยี และความเปลี่ยนแปลงต่างๆ ที่เข้ามาเช่นกัน ลุงดี<sup>30</sup> ลุงไก่ และนายขนุนเป็นตัวอย่างการต้องดิ้นรนวิถีชีวิตแบบใหม่ หาปลา ทำการค้าขายกับพี่น้องฝั่งตรงข้าม หรือการเป็นเรือจ้างของลุงดี พาญาติพี่น้องข้ามแดน หารายได้เพื่อนำมาใช้จ่าย ค่าน้ำ ค่าไฟ และลูกๆ ที่พิการซึ่งเขามักบอกที่ต้องคิดต้องหาให้พอกับรายจ่ายที่มากขึ้น ลุงไก่ ที่เป็นคนกว้างขวางก็ได้สร้างเครือข่ายข้ามฟากพรมแดน พึ่งพาและช่วยเหลือพี่น้องได้ทั้งสองแห่ง การนี้ก็ทำให้เขาได้ข่าวสารมากิน ได้สิ่งของเช่นน้ำผึ้ง ว่านยาสมุนไพรท้องถิ่น หรือของกินของใช้อื่นๆ มาบริโภคในครัวเรือน ซึ่งสิ่งต่างๆ เหล่านี้แม้จะดูเล็กน้อยจิ๊บจ๊อย แต่ก็ยังเป็นสิ่งสำคัญต่อวิถีการดำรงชีวิต ที่ไม่ได้มีอาชีพทำกิน ไม่มีนาทำ ต้องซื้อหาข้าวกิน (ทักษะความชำนาญการหาของป่า ต่อป่า ก็ลดหายไปกับวัยที่ชรามากขึ้นพร้อมๆ กับอำนาจรัฐที่ควบคุมดูแลและเบียดขับพื้นที่ป่า) ลูกๆ ที่ทำงานอยู่ในเมืองส่งเงินมาให้บ้าง แต่พวกเขา ก็มีครอบครัวต้องเลี้ยงดู บางคนยังนำหลานมาให้ลูกกับยายเลี้ยง และด้วยเงื่อนไขนี้ ลุงไก่จึงยังต้องใช้ทักษะความเป็นคนกว้างขวาง และไปร่วมงานบุญของเครือญาติพี่น้องอยู่บ่อยๆ (โดยเฉพาะฝั่งลาว) ทุกปี เมื่อถึงงานบุญ ลุงจะออกตัวว่าได้เวลาเดินสายหาแลกหรือขอข้าวและสิ่งของต่างๆ มาไว้กินไว้ใช้แล้ว ขณะที่ นายขนุน ได้เข้าร่วมกระบวนการหาปลาและค้าขายปลา ใ้โทรทัศน์โทรไปถามเส้นทางขึ้นของปลาว่า ปลาขึ้นฝั่งไหนเพื่อจะวางมอดักปลานอกจากนี้ เขายังได้สร้างความอึกแพงด้วยรูปแบบแนวคิดทางวัฒนธรรมลาวกับคนท้องถิ่นทั้งสองฟากมีเพื่อนฝูงและพี่น้องอึกแพงมากทั้งสองฝั่ง พ่อค้าคนไทยอีสานที่เป็นเสี่ยวของเขาบางคนก็ได้ให้นายขนุนพาข้ามแดนนำสิ่งของไปขายพี่น้องอีกฟาก และแสดงเป็นความคนไทยรับประกันสินค้าไทย บางครั้งให้เชื่อ

<sup>30</sup> ชายชาวบรูอายุ 60 กว่าปี เขาเล่าว่า เคยเป็นทหารรับจ้างอเมริกาเข้าไปรบในลาว ลาออกมาเพราะกลัวตาย ก่อนที่จะมาแต่งงานกับคนลาวฝั่งลาว แต่ต่อมาภรรยาเสียชีวิตจึงกลับมาอยู่บ้าน แล้วแต่งงานใหม่กับหญิงชาวบรูด้วยกัน มีลูกด้วยกัน 5 คน ลุงดีออกมาหางานทำภายนอกหมู่บ้านเพื่อเลี้ยงดูครอบครัว ไปรับจ้างกรีดยางและตัดไม้บรูที่ภาคใต้ แต่ก็ทนการขูดรีดของเจ้าของสวนไม่ไหวจึงกลับมาอยู่บ้าน ดิ้นรนวิถีชีวิตทางเศรษฐกิจหาปลา รับจ้างเป็นเรือจ้าง เป็นพ่อครัว หรือมือสังหารลัมมัว หม่ามูซึ่งจะได้รับของฝากของดอนหรือค่าจ้างตอบแทน

และเห็นไว้บนเครือข่ายความสัมพันธ์ที่สร้างไว้ระหว่างกัน คนลาวชอบที่จะผูกสัมพันธ์อีกแพ่งกับคนบรู ซึ่งถือเสมือนเป็นคนไทยอันจะทำให้ถูกแปรเป็นประโยชน์ในการพึ่งพาหรือช่วยเหลือและแลกเปลี่ยนสิ่งของหรือสินค้ากันในภายหลัง การไปค้าขายกับเสี่ยวคนไทย ขนุนเรียนรู้อารมณ์ซื้อขายแลกเปลี่ยนเพิ่มตามไปด้วย ภายหลังพยายามที่จะหีบจับสิ่งของที่พอจะนำข้ามไป-มา<sup>31</sup> แลกเปลี่ยนหรือซื้อขายได้ นำเรือไม้ ชันไม้ หวดไม้ไผ่ ถ่าน เข้ามาฝั่งไทย หรือนำยา ปรานิลซีพี อุปกรณ์เครื่องใช้ครัวเรือน ออกไปขายแลกเปลี่ยนฝั่งลาว สิ่งเหล่านี้มีสำคัญเรื่องปากท้องและการดำรงชีพสมัยใหม่ ที่รายจ่ายมีมากเป็นจิปาถะทั้งค่าไฟฟ้า ค่าน้ำประปาหมู่บ้าน ค่ามาปนกิจศพ ค่าน้ำมันรถหรือเรือ ค่าเครื่องใช้ในครัวเรือนและค่าอาหารตลาด ซึ่งต้องซื้อกิน (การหาของป่าพืชผักไม้ได้เป็นสิ่งที่ไม่เหมือนเมื่อก่อน บางครัวเรือน ผู้วิจัยยังพบว่า แม้ต้นหอม ผักชี พริก มะนาว ก็ยังได้ซื้อหา)

วิถีการดำเนินชีวิตภายใต้กระแสเสรีนิยมความทันสมัยและกระแสบริโภคนิยมมีเพียงแต่ทำทลายความคิด ความเชื่อและอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ แต่ยังส่งผลต่อความปรารถนาการใช้ชีวิตในกระแสความทันสมัยและค่าใช้จ่ายในการดำเนินชีวิต ชุมชนบรูถูกต่อเชื่อมกับวิถีชีวิตสมัยใหม่และรับความเจริญต่าง ๆ ชาวบรูปรับตัวต่อรอง ดันรนปรับตัวหลากหลาย ขณะเดียวกันก็ยังรักษาวัฒนธรรมบางอย่าง หีบยกความเป็นบรู ชิมซับปฏิสัมพันธ์กับวัฒนธรรมในท้องถิ่นและข้ามท้องถิ่นเข้ามาผสมผสาน การปฏิสัมพันธ์กับสิ่งเหล่านี้ ด้านหนึ่งทำให้เห็นกลยุทธ์การปรับตัวต่อรองกับเงื่อนไขต่าง ๆ อย่างหลากหลาย แต่ในอีกด้านหนึ่งก็บ่งชี้ว่า รูปแบบและเนื้อหาทางวัฒนธรรมบรูก็ถูกปรับเปลี่ยนด้วยเช่นกัน ซึ่งนำไปสู่การดัดแปลงหรือผสมผสานทั้งท้องถิ่น รัฐ และโลกาภิวัตน์อัตลักษณ์ที่หลากหลายและยืดหยุ่นนั้นยังสัมพันธ์กับวิถีชีวิตแบบโลกสมัยใหม่หรือโลกาภิวัตน์ที่ทาบทับตัดไขว้รูปแบบวิถีชีวิตบรูอย่างประปราย ซึ่งท่ามกลางกระแสนี้ เรียกร้องให้คนต้องมีวิถีชีวิตได้หลากหลายยืดหยุ่นที่และเวลาและข้ามพรมแดนคนบรูเลือกหรือหีบยกลักษณะทางวัฒนธรรม มาแสดงความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ ควบคู่ไปกับการปรับตัวต่อรองและรับวัฒนธรรมแบบท้องถิ่นทำให้วัฒนธรรมเดิมมีลักษณะพัวเลือน (Ambiguous) เป็นอัตลักษณ์ที่หลากหลายและยืดหยุ่น

## สรุปผล

ชาวบรูเป็นกลุ่มชาติพันธุ์เฉพาะที่มีโครงสร้างทางวัฒนธรรมเป็นของตนเองและแยกความแตกต่างกับกลุ่มอื่น แต่เมื่อชาวบรูอพยพเข้ามาอยู่ภายใต้โครงสร้างอำนาจรัฐไทย ทำให้ชาวบรูต้องเผชิญกับอำนาจรัฐ และเงื่อนไขของความเปลี่ยนแปลงต่าง ๆ ในบริบทการเผชิญหน้ากับความเปลี่ยนแปลงนี้ คนบรูได้ปรับตัวต่อรองปรากฏให้เห็นกลยุทธ์ที่หลากหลายส่งผลให้โครงสร้างและเนื้อหาอัตลักษณ์เดิมของคนบรูถูกปรับเปลี่ยนไปตามเงื่อนไขที่สัมพันธ์ซึ่งมีอย่างน้อย 3 ประการด้วยกันคือ **ประการที่หนึ่ง** อำนาจรัฐที่ได้ครอบทับเข้ามาดัดแปลงหรือหลอมรวมให้เป็นพลเมืองของรัฐชาติผ่านเทคโนโลยีแห่งอำนาจต่าง ๆ เช่น โรงเรียน ศาสนาทางการ การปกครองและการสำรวจตรวจสอบสำนึกของการเป็นผู้อพยพมาพึ่งพระบรมโพธิสมภาร พร้อมกับการจ้องมอง ควบคุมและจัดการเรื่องพื้นที่ “ชายแดน” และ “ป่า” **ประการที่สอง** โครงสร้างวัฒนธรรมลาวที่ใหญ่กว่าที่พวกเขาปฏิสัมพันธ์ด้วย ได้แทรกซึมและดูดซับวิถีชีวิตของคนบรู เป็นโครงสร้างวัฒนธรรมลาวในบริบทท้องถิ่นที่ปิดล้อมชุมชนชาวบรูและที่ชาวบรูปฏิสัมพันธ์ด้วย **ประการที่สาม** การเข้ามา

<sup>31</sup> ซึ่งการข้ามแดนนั้น เขาก็ได้สร้างความคุ้นเคยกับนายด่านมอของฝักของต่อน บางครั้งก็ใช้ความเป็นเครือญาติบรูระหว่างกันสองฝักเช่นบอกว่า “สองบ้านนี้ พวกเราเป็นชนเผ่าเดียวกัน เป็นญาติพี่น้องกัน ข้ามไปมาหากันมานานแล้ว บ่มียังดอก” ภายหลัง ลูกชายเขายังได้สร้างเสี่ยวกับนายด่านยิ่งทำให้การต่อรองข้ามแดนสะดวกขึ้น

ของความเจริญต่าง ๆ หรือโลกาภิวัตน์ ได้ครอบงำวิถีชีวิตของชาวบรูให้รับกับสิ่งเจริญใหม่ ๆ เชื่อมต่อสังคม บรูกับภายนอก มีเครื่องมือเครื่องใช้ เทคโนโลยีต่าง ๆ และวิถีชีวิตที่สะดวกสบาย ซึ่งก็มาพร้อมด้วยการแสวงหา สร้างแรงงานปรารถนา ความรู้สึกนึกคิดและต่อสู้ดิ้นรนทางเศรษฐกิจ ทำให้คนบรูต้องดิ้นรน วิถีชีวิตทางเศรษฐกิจที่หลากหลาย ออกมาเป็นแรงงานนอกหมู่บ้าน แต่งานกับคนต่างถิ่น เดินทางเคลื่อนย้ายข้ามพื้นที่ และพรมแดน การปรับตัวต่อรองกับเงื่อนไขต่าง ๆ เหล่านี้ โครงสร้างทางวัฒนธรรมบรูที่มีลักษณะเฉพาะก็ถูกปรับเปลี่ยน ตัดไขว้ แบ่งส่วน ส่งผลให้เกิด “ภาวะการณกลายเป็น” ความเป็นชาติพันธุ์มีความคลุมเครือ (ambiguous) ไม่ชัดเจน แต่มีการเลื่อนไหล พลวัตไปตามเงื่อนไขและสถานการณ์คนบรูนิยามตนเองได้หลายแบบทั้งบรู ไทยและลาว เป็นพลวัตชาติพันธุ์ที่เกิดขึ้นจากการก่อรูป ผสานและทับซ้อนกัน ทั้งความเป็นบรูและสัมพันธ์กับความเป็นไทยและไทยอีสาน (ในบริบทท้องถิ่น) ไปพร้อมกัน คนบรูมีกลยุทธ์การต่อรองที่สำคัญอย่างหนึ่ง คือ “การคืนฮีด” (ละละรีต) เป็นเครื่องมือปฏิบัติการทางวัฒนธรรมที่ชาวบรูนำมาต่อรองทั้งกับวัฒนธรรมตัวเองและเงื่อนไขการครอบงำจากภายนอก การคืนฮีดและรับพุทธศาสนา และวัฒนธรรมลาวนั้น พุทธศาสนาและวัฒนธรรมลาวได้ถูกต่อรองตีความหมายใหม่ให้เข้ามาทำหน้าที่เชื่อมโยงชาวบรูด้วยกันทั้งสองฟากไทย-ลาว และยังทำให้ขยายเครือข่ายความสัมพันธ์กับคนลาวออกไปด้วย ทำให้ชาวบรูมีความแนบชิดทางวัฒนธรรมได้กับคนสองฟาก มีทรัพยากรมากขึ้นในการแสดงอัตลักษณ์ได้หลายแบบ ซึ่งบางครั้ง ความเป็นบรูถูกใช้สัมพันธ์กับความเป็นไทยอีสานหรือลาวไปตามบริบทอย่างสลับซับซ้อน วิถีชีวิตและตัวตนคนบรูถูกหลอมรวมหรือผสานทั้งท้องถิ่น รัฐและโลกาภิวัตน์มากตามไปด้วย การปรับตัวต่อรองส่วนหนึ่งเป็นเสมือนยกระดับและปรับเปลี่ยนสถานะทางสังคมเศรษฐกิจและวัฒนธรรมของพวกเขา แต่ส่วนหนึ่งก็บ่งนัย (entail) ถึงการปรับเปลี่ยนและผสมผสานไปสู่อัตลักษณ์เชิงสัมพันธ์หลายแบบอาจกล่าวได้ว่า การปะทะปฏิสัมพันธ์ระหว่าง “อำนาจและการเปลี่ยนแปลงที่เข้ามา” กับ “วิถีการหรือกลยุทธ์ที่ชาวบรูแสดงปฏิกิริยาตอบ” นี้ทำให้เนื้อหาและรูปแบบ (content and configuration) ของชาติพันธุ์ตกอยู่ใน “ภาวะการณกลายเป็น” ความเป็นบรู<sup>32</sup> จึงเกิดลักษณะพว้าเลือน มีความคลุมเครือ ไม่ชัดเจน (ambiguous) แต่การใช้กลยุทธ์ในการแสดงปฏิกิริยาปรับตัวต่อรองกับอำนาจครอบงำต่าง ๆ ที่พวกเขาเผชิญนั้นก็ทำให้ชาวบรูได้ประกอบสร้างความเป็นบรูสัมพันธ์กับเงื่อนไขต่าง ๆ ขึ้น โดยนัยนี้ อำนาจหรือกลไกแห่งการกดทับนั้นแม้จะกระจายทั่วไปจนถึงปัจเจกและร่างกาย (Foucault, 1978) แต่คนก็มีความเป็นผู้กระทำ การหรือมีความสามารถในการกลยุทธ์ซึ่งมีจุดเริ่มต้นอยู่ในตนอย่างลดทอนไม่ได้ (Decerteau, 1988) ชาติพันธุ์จึงมิใช่สิ่งมีลักษณะตายตัวหรือเป็นแก่นแกน หากแต่เป็นการก่อร่างสร้างขึ้นบนสนามการปะทะปฏิสัมพันธ์กับสถานการณ์เฉพาะตามเวลาและพื้นที่ เป็นกระบวนการภายในและภายนอกทั้งทางสังคมหรือสถาบันต่าง ๆ และการนิยามตนเองหรืออัตลักษณ์โดยฝ่ายหนึ่งเป็นอำนาจปฏิบัติการกดทับหรือพยายามครอบงำ แต่อีกฝ่ายก็แสดงความเป็นผู้กระทำการต่อต้านหรือต่อรอง การทำเข้าใจชาติพันธุ์ด้วยลักษณะดังกล่าวนี้มีส่วนสำคัญที่จะทำให้เห็นการก่อร่างสร้างความเป็นชาติพันธุ์ตามความเป็นจริง เพราะชีวิตประจำวันไม่อาจเป็นสิ่งที่ปลอดจากการต่อต้านหรือต่อรอง และเป็นส่วนหนึ่งของการสร้างประวัติศาสตร์รัฐชาติที่ประกอบได้ด้วยชนกลุ่มอื่น ๆ โดยเฉพาะในยุคสมัยใหม่ที่รัฐ-ชาติมีความหลากหลายทางชาติพันธุ์ ชาติพันธุ์มีความสำคัญทั้งในนโยบายชาติและระหว่างชาติหรือสถานการณ์โลกมากขึ้น การศึกษากระบวนการเปลี่ยนแปลงทางอัตลักษณ์ชาติพันธุ์กลุ่มต่าง ๆ ก็ยังมีความสำคัญมากขึ้นตามไปด้วย

<sup>32</sup> เช่น ระบบความเชื่อ เครือญาติ ภาษา หรือชื่อเรียกกลุ่มชาติพันธุ์

### บรรณานุกรม

- ข่าวสด. (2551). ทำพจนานุกรม 'ภาษาบรู' อนุรักษ์เผ่าโบราณ 'โขงเจียม'. *ข่าวสด*, 5 ม.ค. 2551 . หน้า 24.
- จามะรี เชียงทอง. (2550). การเมืองเรื่องชาติพันธุ์วัฒนธรรมและความรู้พื้นถิ่นในไทยเวียดนามและลาว. ในมิ่งสรรพชาวดาดและจอห์นดอร์ (บรรณาธิการ), *ความท้าทายทางสังคมในภูมิภาคแม่น้ำโขง*. อุบลราชธานี: ศูนย์วิจัยสังคมอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขงมหาวิทยาลัยอุบลราชธานี.
- จารุวรรณ ธรรมวัตร. (2532). "โลกทัศน์ปัญญาชนอีสานในช่วงการปรับเปลี่ยนวัฒนธรรม" *สัมมนาทางวิชาการเรื่อง: อุบลราชธานีความสำคัญทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรม*. อุบลราชธานี: วิทยาลัยครูอุบลราชธานี.
- จิตร ภูมิศักดิ์. (2556). *ประวัติศาสตร์ความเป็นมาของคำสยามไทยลาวและขอมและลักษณะทางสังคมของชื่อชนชาติ*. กรุงเทพฯ: ภาพพิมพ์.
- ชยันต์ วรรณะภูติ. (2549). คนเมือง: ตัวตนการผลิตซ้ำสร้างใหม่และพื้นที่ทางสังคมของคนเมือง. ใน อ. กาญจนพันธุ์ (บรรณาธิการ), *อยู่ชายขอบมองลวดความรู้อื่น*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน.
- ชยันต์ วรรณะภูติ. (2553). การกำหนดกรอบคิดในการวิจัยเชิงคุณภาพ. ในอุทัยดุลยเกษม (บรรณาธิการ), *การวิจัยเชิงคุณภาพเพื่องานพัฒนา*. ขอนแก่น: สถาบันวิจัยและพัฒนามหาวิทยาลัยขอนแก่น.
- ชาร์ลส์ เอฟคายส์. (2552). *แนวคิดท้องถิ่นภาคอีสานนิยมในประเทศไทย* (รัตนาโตสกุล, แปล). อุบลราชธานี: ศูนย์วิจัยสังคมอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขง.
- ดารารัตน์ เมตตาริกานนท์. (2544). การเมืองของการนิยามความหมาย "อีสาน" พ.ศ.2435-2475. *วารสารคณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์*, 18,3 (เม.ย.-มิ.ย. 2544), น. 1-12.
- เดลินิวส์. (2534). 'บรู' ชนกลุ่มน้อยแห่งบ้านเงินวิ็ก. *เดลินิวส์*, 19 เมษายน 2534, หน้า 2.
- เต็มวิภาคย์ พจนกิจ. (2530). *ประวัติศาสตร์อีสาน*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.
- ทวีศิลป์ สืบวัฒนะ. (2542). *รวมบทความทางประวัติศาสตร์ 2*. มหาสารคาม: ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.
- ธงชัย วินิจจะกุล. (2530). ประวัติศาสตร์การสร้างตัวตน. ในสมบัติจันทร์วงศ์และชัยวัฒน์สถาานันท์ (บรรณาธิการ), *อยู่เมืองไทย*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- ธงชัย วินิจจะกุล. (2546). ชนพวกอื่นในแดนตน. *ฟ้าเดียวกัน*, 1, 1 (มกราคม-มีนาคม 2546ก), น.90-94.
- ธงชัย วินิจจะกุล. (2551). *พรมแดนแผนที่ประวัติศาสตร์ชาตินิยม*. [พวงทองภาวัครพันธุ์,]. *ฟ้าเดียวกัน*, ปีที่ 6 ฉบับที่ 3 กรกฎาคม-กันยายน 2551.
- ธีรพันธ์ ล. ทองคำ และสีฟ้า. (2523). *พจนานุกรมบรู-ไทย-อังกฤษ (A Bruu-Thai-English dictionary)*. กรุงเทพฯ: โครงการวิจัยภาษาไทยและภาษาพื้นเมืองถิ่นต่าง ๆ ภาควิชาภาษาศาสตร์ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- นิติ ภาวัครพันธุ์. (2558). *เรื่องเล่าเมืองใต้: พลวัตของเมืองชายแดนไทย-พม่า*. เชียงใหม่: ศูนย์อาชีวศึกษา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- บุญมี เทบสีเมือง. (2556). *ความเป็นมาของชนชาติลาวอาณาจักรล้านช้างตอนปลายและการก่อตั้งสปป.ลาว*. กรุงเทพฯ: ตาตาพับลิเคชั่น.



- ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี. (2546). *อัตลักษณ์ชาติพันธุ์และความเป็นชายขอบ*. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).
- พงศา รวมทรัพย์. (2550). *ภาพถ่ายบุคคลของไทยสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์*. (ปริญญาานิพนธ์ศึกษามหาบัณฑิตสาขาศิลปศึกษา), มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ, กรุงเทพฯ.
- พัฒนา กิติอาษา. (2555). *สู่วิถีอีสานใหม่. ในอภิราตีจันทร์แสง (บรรณาธิการ), ประวัติศาสตร์นอกขอบ. มหาสารคาม: อินทนิล.*
- พิพัฒน์ กระแจะจันทร์. (2553). จาก “ชาวป่า” สู่ “ชาวเขา”: 100 ปีกับการสร้างภาพลักษณ์ “ชาวเขา” ในสังคมไทย, *เอกสารการประชุมทางวิชาการระดับบัณฑิตศึกษารั้งที่ 2 การนำเสนอผลงานเพื่อพัฒนาองค์ความรู้ใหม่*. นครปฐม: บัณฑิตวิทยาลัยมหาวิทยาลัยศิลปากร.
- ยศ สันตสมบัติ. (2550). *อภิมหาโครงการพัฒนากับชะตากรรมของผู้คนชุมชนสองฝั่งโขง. วารสารสังคมศาสตร์, ปีที่ 19 ฉบับที่ 2/2550.*
- ยศ สันตสมบัติ. (2551). *อำนาจพื้นที่และอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์: การเมืองวัฒนธรรมของรัฐชาติในสังคมไทย*. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).
- ยุกติ มุกดาวิจิตร. (2555). *วิถีชีวิตหรือสร้างอัตลักษณ์: บทสังเคราะห์การศึกษาทัศนสภาพตัวแทน “ล้านนา” และ “ชาวยอง”*. ในสุดแดนวิสุทธิลักษณ์ (บรรณาธิการ), *วิถีชีวิตหรือสร้างอัตลักษณ์*. กรุงเทพฯ: คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- ยุพา อุทามนตรี. (2539). *ประเพณีพิธีกรรมของชาวบ้านเวินบักตำบลโขงเจียม อำเภอโขงเจียม จังหวัดอุบลราชธานี*. (ศึกษาศาสตรมหาบัณฑิต), มหาวิทยาลัยมหาสารคาม, มหาสารคาม.
- ยุคี โอะฮายาชิ. (2544). *พุทธศาสนาเชิงปฏิบัติของคนไทยอีสานศาสนากับความเป็นภูมิภาค (พินิจลาภณานนท์, แปล)*. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- วสันต์ ปัญญาแก้ว. (2550). *ศาสนาชาติพันธุ์และการพัฒนาระดับภูมิภาคในเขตลุ่มน้ำโขง. วารสารสังคมศาสตร์, ปีที่ 19 ฉบับที่ 2/2550.*
- ศิริจิตสุนันตะ. (2556). *สถานการณ์โต้แย้งเรื่องพหุวัฒนธรรมในประเทศไทย. วารสารภาษาและวัฒนธรรม, ปีที่ 32 ฉบับที่ 1 (มกราคม-มิถุนายน).*
- สุเทพ สุนทรเกสซ์. (2548). *หมู่บ้านอีสานยุคสงครามเย็น: สังคมวิทยาของหมู่บ้านภาคตะวันออกเฉียงเหนือ*. กรุงเทพฯ: งานดี.
- สุวิไล เปรมศรีรัตน์. (2542). *ประมวลองค์ความรู้ชนกลุ่มน้อยที่พูดภาษาตระกูลออสโตรเอเชียติกในประเทศไทย: รายงานผลการวิจัยฉบับสมบูรณ์*. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.
- เสมอชัย พูลสุวรรณ. (2552). *รัฐฉาน (เมืองไต): พลวัตของชาติพันธุ์ในบริบทประวัติศาสตร์และสังคมการเมืองร่วมสมัย*. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).
- อานันท์ กาญจนพันธุ์. (2555). *เจ้าที่ผีปู่ย่า: พลวัตความรู้ชาวบ้านอำนาจและตัวตนของคนท้องถิ่น*. เชียงใหม่: ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา.
- แอนดรูว์ เทอร์ทัน. (2008). *การครอบงำและความหวาดกลัวในสังคมไทย = Limits of ideological domination and the formation of social consciousness* (อุ๋ทองประศาสน์วิจิตร, แปล). กรุงเทพฯ : ศูนย์หนังสือจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2551.



- แอมอนี เยเอเจียน. (2539). *บันทึกการเดินทางในลาว* (ทองสมุทรโดเรและสมหมายเปรมจิตต์, แปล). กรุงเทพฯ: สถาบันวิจัยสังคมมหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- Ahearne, J. (1995). *Michel De Ceateau: interpretation and its other*. England: Stanford University.
- Amonier, E. (2000). *Isan Travels: Northeast Thailand's Economy in 1883-1884* (Walter E.J. Tips, Trans.). Bangkok: White Lotus.
- Appadurai, A. (2008). *The transnational Studies Reader*. New York and London: Routledge.
- Baird, I. G. (2008). The Case of the Brao: Revisiting Physical Borders, Ethnic Identities and Spatial and Social Organisation in the Hinterlands of Southern Laos and Northeastern Cambodia. In Yves Goudineau & Michel Lorrillard (Ed.), *Étudesthématiques n°18*. Vientiane-Paris Écolefrançaised' Extrême-Orient.
- Baird, I. G. (2009). Identities and space. The Geographies of Religious Change amongst the Brao in Northeastern Cambodia. 457-468. Retrieved from [www.jstor.org/stable/40467185](http://www.jstor.org/stable/40467185)
- Baird, I. G. (2010). Making space: The ethnic Brao and the international border between Laos and Cambodia. *Geoforum*, 41 (2010), 271-281.
- Condominas, G. (1990). From Lawa to Mon, From Saa' to Thai: Historical and Anthropological Aspects of Southeast Asian Social Space, *An occasional paper of th department of Anthropology Zin association with the Thai-Yunnan Project*. The Australian National University: Research School of Pacific Studdies.
- De Certeau, M. (1984). *The Practice of Everyday Life*. England: University of California.
- Evans, G. (1999). Apprentice ethnographer: Vietnam and the study of Lao minorities. In Grand Evan (Ed.), *Laos: Culture and Society*. Chiang Mai: Silkworm Books.
- Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structurati*. USA.: The university of california.
- Foucault, M. (1978). *The History of Sexuality. Volume 1: An Introduction*. New York: Pantheon Books.
- Hayashi, Y. (2003). *Practical Buddhism Among the Thai-Lao Religion in the Making of a Region* (V. Melbourne, Trans.). Kyoto: Kyoto University Press.
- Malesevic, S. (2011). Ethnicity in Time and space: A Conceptual Analysis. Retrieved August 23, 1012, from [cur.sagepub.com](http://cur.sagepub.com) at SWETS WISE ONLINE CONTENT
- Miller, J. D. (1971). Bru kinship. *Journal of Southeast Asia*, vol.2, no.1, pp.62-70.
- Nguyen, V. T. (2007). *Ambiguity of Identity: The Mieu in North Vietnam*. Bangkok: O.S. Printing House.
- Salemink, O. (1995). Primitive partisans: Frnch strategy and the construction of a Montagard ethnic identity in Indochilna. In H. Antov, and Tonnesson, S. (Ed.), *Imperial Policy and Southeast Asian Nationalism 1930-1957*. London: Curzon Press.
- Schliesinger, J. (c2003). *Ethnic groups of Laos*. Bangkok: White Lotus Press.

- Seidenfaden, E. (1952). The Kui people of Cambodia and Siam. *JSS, VOL.39 (pt.2)*, pp.144-180.
- Turton, A. (1984). Limits of Ideological Domination and the Formation of Social Consciousness. In Andrew Turton and Shigeharu Tanabe (Ed.), *History and Reasant Consciousness in South East Asia*. Osaka: National Museum of Ethnology.
- Vargyas, G. (1996). Ancestors and the forest among the Brou of Vietnam. *Diogenes, 44(174)*, 117. Retrieved from <http://search.ebscohost.com/login.aspx>
- Winichakul, T. (2000). The others within: Travel and Ethno-spatial differentiation of Siamese subject 1885-1910. In Andrew Turton (Ed.), *Civility and Savagery*. Richmond: Curzon Press.

## การประกอบสร้างและนำเสนอความเป็นแปลกใหม่ในบริบทการท่องเที่ยวทางวัฒนธรรม บ้านอาจสามารถ ตำบลอาจสามารถ อำเภอเมือง จังหวัดนครพนม

วงศกร บุญเกิด

แก้วตา จันทรานุสรณ์

ศูนย์วิจัยพหุลักษณะสังคมลุ่มน้ำโขง คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

### บทคัดย่อ

บทความวิจัยครั้งนี้มุ่งนำเสนอประเด็นการประกอบสร้างและนำเสนอความเป็นแปลกใหม่ในบริบทการท่องเที่ยวทางวัฒนธรรม บ้านอาจสามารถ ตำบลอาจสามารถ อำเภอเมือง จังหวัดนครพนม ด้วยวิธีวิจัยเชิงคุณภาพโดยใช้แนวคิดชาติพันธุ์สัมพันธ์เป็นเครื่องมือศึกษา การก่อรูป การประกอบสร้าง และนำเสนออัตลักษณ์ของชุมชนชาติพันธุ์แปลก บ้านอาจสามารถในบริบทการพัฒนาของประเทศไทย

ผลการศึกษาพบว่า บริบทการพัฒนาของประเทศไทยมีผลต่ออัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของชาวแปลกบ้านอาจสามารถมาโดยตลอด โดยเฉพาะในบริบทของการส่งเสริมการท่องเที่ยวโดยรัฐ ชาวแปลกได้ประกอบสร้างและนำเสนอความเป็นแปลกผ่านวัฒนธรรม ประเพณี ความเชื่อ และภาษาที่มีลักษณะเฉพาะตน ทั้งนี้มีกลุ่มคนที่เข้ามามีบทบาทเกี่ยวข้องในการประกอบสร้างและนำเสนอตัวตนความเป็นแปลก ได้แก่ หน่วยงานรัฐ กลุ่มผู้นำชุมชน กลุ่มปราชญ์ชาวบ้าน และกลุ่มการท่องเที่ยว โดยอัตลักษณ์ความเป็นแปลกนั้นถูกนำเสนอผ่านกิจกรรมการท่องเที่ยวหลายอย่าง เช่น ที่พักโฮมสเตย์ การเรียนรู้วัฒนธรรม เช่น การศึกษาภาษาแปลก การประกอบอาหารแปลก การเรียนรู้ประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ เป็นต้น นอกจากการท่องเที่ยวจะกลายเป็นพื้นที่การแสดงออกเพื่อจะบ่งบอกถึงตัวตนความเป็นแปลกว่าโดดเด่นและแตกต่างจากคนกลุ่มอื่นแล้ว ชาวแปลกยังใช้ทุนทางวัฒนธรรมของตนเพื่อโอกาสในการขยายทุนทางเศรษฐกิจและสืบทอดอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของตนให้เข้มแข็งยิ่งขึ้นด้วย

**คำสำคัญ:** การประกอบสร้างและนำเสนอ ความเป็นแปลก การท่องเที่ยวทางวัฒนธรรม

## บทนำ

เมื่อการท่องเที่ยวเข้ามามีบทบาทในฐานะเป็นอุตสาหกรรมที่สร้างรายได้ทางเศรษฐกิจมากที่สุดในประเทศ นอกจากแหล่งท่องเที่ยวทางธรรมชาติที่สวยงามเป็นจุดขายสำคัญ ยังมีการท่องเที่ยวทางวัฒนธรรมที่ดีเป็นวัตถุดิบทางการท่องเที่ยวที่สำคัญอีกอย่างหนึ่ง การท่องเที่ยวทางวัฒนธรรมนั้นมุ่งนำเสนอถึงแหล่งท่องเที่ยวที่สะท้อนความเป็นวัฒนธรรมของพื้นที่นั้น ๆ เช่น โบราณสถาน โบราณวัตถุ วิถีชีวิต ชาวบ้าน ประเพณีพิธีกรรม รวมทั้งวิถีชีวิตชาติพันธุ์ (ปฐม หงส์สุวรรณ, 2558: 246) การท่องเที่ยวรูปแบบนี้มักตอบสนองความต้องการของกลุ่มคนที่ต้องการพบเห็นสิ่งใหม่ ๆ ค้นหาประสบการณ์ เรียนรู้ และหลีกเลี่ยงชีวิตรีบเร่งในสังคมเมือง จากลาคความซ้ำซากตรากตรำจากการทำงานเพื่อพักผ่อนหย่อนใจ ทำให้การเดินทางเพื่อเที่ยวชมวิถีวัฒนธรรมกลายเป็นที่นิยมขึ้นมาในฐานะสิ่งใหม่ที่น่าสนใจ นำสัมผัสเรียนรู้ และยังมีความก้าวหน้าทางวิทยาการมากเท่าใดในสังคมปัจจุบัน ยิ่งส่งผลต่อความนิยมทางการท่องเที่ยวมากเท่านั้น การท่องเที่ยวที่สัมพันธ์กับวิถีชาติพันธุ์มีจุดขายคือวัฒนธรรมประเพณีที่มีลักษณะเฉพาะโดดเด่น และแตกต่างของกลุ่มชาติพันธุ์นั้น ๆ

ชาวแสบบ้านอาจสามารถเป็นอีกหนึ่งกลุ่มชาติพันธุ์ที่วิถีชีวิตของพวกเขามีการท่องเที่ยวเข้ามาเกี่ยวข้องกับบริบทความเป็นชาติพันธุ์ ชาวแสบ คำว่า แสบ ในภาษาแสบหมายถึง แจ้ง, สว่าง ซึ่งชาวแสบนิยามว่า หมายถึง ผู้เจริญหรือผู้ประเสริฐ มีภาษาพูดเป็นของตนเองแต่ไม่มีภาษาเขียน มีวัฒนธรรม ประเพณี พิธีกรรมที่เป็นอัตลักษณ์เฉพาะของตนเอง (พณิสฐา ยงพิทยาพงศ์, วีรศักดิ์ จุลดาลัย และภาวดี พันธรักษ์, 2548)

โองมู้ศักดิ์สิทธิ์	แหล่งผลิตปลากะชัง
สวยจ้งริมเขื่อนโขง	เชื่อมโยงวัฒนธรรม
คำล้าแสบเต็นสาก	หลากหลายประเพณี
มิดีที่ภาษา	รักษาไว้คู่ชาติไทย

ข้อความข้างต้นคือคำขวัญประจำหมู่บ้านอาจสามารถที่ผู้นำชุมชนและคณะกรรมการหมู่บ้านร่วมกันแต่งขึ้นเพื่อเป็นสิ่งที่บ่งบอกถึงลักษณะเด่นตัวตนความเป็นแสบของชุมชนบ้านอาจสามารถ ด้วยคุณลักษณะที่เด่นชัดเฉพาะตัวนี้ทำให้หมู่บ้านได้รับการแต่งตั้งเป็นหมู่บ้านวัฒนธรรมชนเผ่าจากสภาวัฒนธรรมจังหวัดนครพนม เป็น 1 ใน 8 ชุมชน ที่ได้รับการจัดตั้งเป็นหมู่บ้านวัฒนธรรมชนเผ่า เมื่อปี พ.ศ. 2548 ประกอบกับช่วงเวลาดังกล่าว การท่องเที่ยว โฮมสเตย์ ที่เป็นรูปแบบการท่องเที่ยวที่คนในชุมชนเป็นผู้ให้บริการที่พักแก่นักท่องเที่ยวที่สนใจ เที่ยวชม ศึกษาเรียนรู้ วัฒนธรรม วิถีชีวิต กำลังเป็นกระแสและได้รับความนิยม จึงมีกลุ่มแนวคิดของคนในชุมชนร่วมกันริเริ่มจัดตั้งกลุ่มการท่องเที่ยวโฮมสเตย์หมู่บ้านวัฒนธรรมไทแสบขึ้นเมื่อปี พ.ศ. 2548 และสามารถผ่านเกณฑ์มาตรฐานโฮมสเตย์ไทยจากกรมการท่องเที่ยว กระทรวงการท่องเที่ยว และกีฬา เป็นแหล่งท่องเที่ยวทางวัฒนธรรมที่ถูกต้องสมบูรณ์ในปี พ.ศ. 2551 เป็นการท่องเที่ยวที่บริหารจัดการโดยกลุ่มคนในชุมชนเอง เปิดให้นักท่องเที่ยวเข้าเยี่ยมชมแต่นั้นมา (คณะกรรมการชนเผ่าไทยแสบโฮมสเตย์, ม.ป.ป.)

จากการลงพื้นที่เก็บข้อมูลภาคสนามเมื่อปี 2557-2559 พบว่า จุดขายทางการท่องเที่ยวเน้นที่การนำเสนอตัวตนความเป็นแสดผ่านวัฒนธรรม ประเพณี พิธีกรรม และวิถีชีวิต สิ่งเหล่านี้จะถูกแสดงออกในกิจกรรมการท่องเที่ยวที่ชุมชนจัดขึ้น การแสดงที่เรียกว่า แสดเต้นสาก คือตัวชูโรงเรื่องหลักในการนำเสนอจุดเด่นทางชาติพันธุ์ ให้เป็นจุดขายที่ดึงดูดความสนใจแก่คนทั่วไป จนสร้างชื่อให้ชาวแสดบ้านอาจสามารถเป็นที่รู้จักในเวทีสื่อเป็นอย่างมาก ทูทางวัฒนธรรมเหล่านี้ถูกนำมาใช้เพื่อโอกาส ผลประโยชน์ และการต่อรองทางสังคม จนเกิดปรากฏการณ์การการเดินทางเข้ามาท่องเที่ยวในชุมชน และการเกิดขึ้นของร้านอาหารริมฝั่งโขงบ้านอาจสามารถเพื่อรองรับนักท่องเที่ยว ในระยะเวลา 3 ปี มีร้านอาหารเกิดขึ้นถึง 11 ร้านจากชุมชนเล็กๆ เจียบสงบกลายเป็นชุมชนที่มีความคึกคักพลุกพล่าน ยิ่งในช่วงเวลาที่เรียกว่าตรุษแสด หรือปีใหม่แสด ที่เป็นเทศกาลงานประเพณีประจำปีของชาวแสดบ้านอาจสามารถจะคึกคักมากเป็นพิเศษ

บทความวิจัยนี้ผู้วิจัยมีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาการประกอบสร้างความเป็นแสดของชาวแสดบ้านอาจสามารถ ซึ่งความเป็นแสดนั้นก็คือสิ่งที่กลุ่มชาติพันธุ์สรรคสร้างและสร้างสรรค์ขึ้นเพื่อปกป้องตัวตนที่มีลักษณะเด่นชัดเฉพาะตัว ซึ่งก็คืออัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์นั่นเอง การประกอบสร้างความเป็นแสดเป็นสิ่งที่พวกเขาสรรคสร้างและเลือกสรรเพื่อเป็นสิ่งที่จะนำเสนอในบริบทของการท่องเที่ยวทางวัฒนธรรมมีกลุ่มคนกลุ่มใดบ้างที่เป็นผู้ให้นิยามความหมายความเป็นแสด การประกอบสร้างแล้วนำเสนอในพื้นที่ตลาดการท่องเที่ยวทางวัฒนธรรม

### แนวคิดสำคัญที่ใช้ในการศึกษา

แนวคิดที่นำมาใช้ในการศึกษาวิจัยครั้งนี้ คือแนวคิดชาติพันธุ์สัมพันธ์ (Ethnicity) เป็นแนวคิดที่ได้รับอิทธิพลจากทางฝั่งตะวันตก ซึ่งเรื่องการศึกษาชาติพันธุ์สัมพันธ์เป็นประเด็นที่มีความโดดเด่นอย่างมากในวงการการศึกษาด้านสังคมศาสตร์ของเมืองไทยในปัจจุบัน (สุเทพ สุนทรภัดข, 2548) ซึ่งสามารถแบ่งกระบวนการศึกษาชาติพันธุ์สัมพันธ์ในช่วงเวลาที่ผ่านมามีออกเป็น 3 กระบวนทัศน์ ได้แก่ กระบวนทัศน์ว่าด้วยสิ่งกำหนดพื้นฐาน กระบวนทัศน์ว่าด้วยการเป็นเครื่องมือ และกระบวนทัศน์การศึกษาว่าด้วยการสร้างหรือประกอบสร้าง (ประสิทธิ์ ลิปรีชา, 2557)

ในการศึกษาชาติพันธุ์สัมพันธ์ที่ว่าด้วยการสร้างหรือประกอบสร้าง (Constructivist paradigm) นั้น เป็นวิธีการศึกษาที่มองว่าตัวตนหรืออัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์มีความหลากหลาย และมีความเป็นพลวัตหรือเลื่อนไหลไม่ตายตัว ไม่หยุดนิ่ง มีการเปลี่ยนแปลงได้ เป็นสิ่งที่สามารถสร้างขึ้นใหม่ได้ภายใต้บริบทของสิ่งที่สัมพันธ์อยู่ในช่วงเวลานั้นๆ และความสัมพันธ์ต่างๆ ที่เกิดขึ้น ซึ่งก็สัมพันธ์กับบริบททางสังคมที่รัฐชาติและกระแสโลกาภิวัตน์ที่ได้เข้ามามีอิทธิพลต่อกลุ่มชาติพันธุ์มากขึ้น แต่ในทางตรงกันข้าม กลุ่มชาติพันธุ์ก็มีการตอบสนองต่อการครอบงำจากรัฐชาติและมีการใช้กลไกของโลกาภิวัตน์ในการรื้อฟื้นและสร้างขึ้นใหม่ซึ่งอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ รวมถึงบริบทของการท่องเที่ยวที่เป็นในปัจจุบันด้วย ชาติพันธุ์สัมพันธ์จึงถูกมองว่าเป็นกระบวนการต่อรองบนความหลากหลายของกลุ่มและอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์

สิ่งสำคัญของแนวคิดนี้คือการให้ความสำคัญกับการที่คนและกลุ่มชาติพันธุ์ประกอบสร้างขึ้นมาใหม่ซึ่งอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ที่มีใช้เกิดขึ้นในบริบทของความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ เท่านั้น แต่หากครอบคลุมถึงบริบทความสัมพันธ์ที่มีกับรัฐชาติและกระแสโลกาภิวัตน์ด้วย (สุเทพ สุนทรภัดข, 2555) จากปรากฏการณ์ดังกล่าวที่เกิดขึ้นจะเห็นได้จากการประกอบสร้างอัตลักษณ์ของชาวแสดที่ขึ้นอยู่กับบริบท

ที่พวกเขาสัมพันธ์อยู่ มีความเป็นพลวัตไม่หยุดนิ่ง แต่มีการปรับเปลี่ยน และสร้างขึ้นใหม่ของอัตลักษณ์ความเป็นแฉก ความเป็นชาติพันธุ์ของพวกเขามีบทบาทหน้าที่ที่นอกจากแสดงความต่างจากคนกลุ่มอื่น ยังถูกใช้เป็นเครื่องมือที่พวกเขาเลือกที่จะนำเสนอตัวตนในพื้นที่การท่องเที่ยวทางวัฒนธรรม เพื่อผลประโยชน์และสิ่งที่เขาต้องการจะได้รับมัน

ตัวอย่างงานศึกษาชิ้นสำคัญที่ศึกษาถึงเรื่องของการสร้างหรือประกอบสร้าง คือ การศึกษาถึงการสร้างใหม่ซึ่งอัตลักษณ์เกี่ยวกับความเป็นชนชาวไทย โดย Keyes (1995) ที่นำเสนอว่า อัตลักษณ์ความเป็นไทยเป็นผลผลิตทางการเมืองของวัฒนธรรมที่เชื่อมโยงอย่างลึกซึ้งกับกระบวนการสร้างรัฐชาติสมัยใหม่และการปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ต่าง ๆ ของชาติโดยชี้ให้เห็นว่าแต่เดิมนั้นคนไทยที่กระจายอยู่ในอาณาบริเวณตอนบนของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้มีความเป็นวงศ์วานร่วมกันด้วยการสืบทอดผ่านตำนานโบราณ มีระบบตัวเขียนรวมทั้งที่เป็นตัวธรรมและอักษรสมัยใหม่สำหรับบันทึกเรื่องราวทางประวัติศาสตร์ในรูปแบบของตำนานพงศาวดาร และจดหมายเหตุ แต่ความเป็นชาติพันธุ์ใต้หรือชนชาติไทยนั้นเป็นอัตลักษณ์ที่เพิ่งถูกสร้างขึ้นใหม่ที่กระทำโดยอำนาจและอิทธิพลของรัฐชาติสมัยใหม่ผ่านกลไกทางประวัติศาสตร์ ทั้งนี้ บทบาทของรัฐชาติไทยในการสร้างใหม่ ซึ่งอัตลักษณ์ต่าง ๆ เกี่ยวกับความเป็นไทยที่มีต่อกลุ่มคนที่พูดภาษาตระกูลไตในภูมิภาคนี้เกิดขึ้นอย่างเข้มข้นในบริบทของโลกาภิวัตน์ที่มีการเคลื่อนไหลของสินค้าข้อมูลข่าวสาร และการข้ามแดน Keyes ชี้ให้เห็นว่า อัตลักษณ์ต่าง ๆ ของความเป็นไทย/ไทยนั้นเคลื่อนไหล เปลี่ยนแปลง ทั้งยังเป็นสิ่งที่สร้างขึ้นใหม่ได้

ขณะเดียวกันงานศึกษาของเกี่ยวกับคนไทยใต้คงหรือเต๋อหง ในมณฑลยูนนานที่ประเทศจีน พบว่าท่ามกลางบริบททางประวัติศาสตร์ การเมือง วัฒนธรรมและระบบเศรษฐกิจแบบสังคมนิยมที่ถูกครอบงำโดยรัฐจีนและชาวจีน คนไทยที่ใต้คงมีการสร้างใหม่ซึ่งอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์และมีกระบวนการตอบโต้ทางสัญลักษณ์โดยกระทำการผ่านข่าวในฐานะที่เป็นสัญลักษณ์แห่งวิถีชีวิตของชุมชนชาวนาไท ผ่านงานปอຍในฐานะที่เป็นสัญลักษณ์ของความเชื่อและความเลื่อมใสในพุทธศาสนา และผ่านการแต่งงานในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการผลิตซ้ำความเป็นชุมชนในสังคมไทย ยศชี้ให้เห็นว่าสำหรับคนไทยที่ใต้คงแล้ว “ความเป็นไทยมีข้ออัตลักษณ์สำเร็จรูปและแน่นอนตายตัว หากแต่เป็นการเลือกที่จะบ่งบอกตัวตนและสร้างสำนึกทางประวัติศาสตร์ขึ้นมาชุดหนึ่งเพราะการกระทำดังกล่าวให้ผลประโยชน์สูงสุดแก่ตน” (ยศ สันตสมบัติ, 2543: 245) และสรุปงานที่ได้ทำการศึกษาในครั้งนี้ว่า “ความเป็นไทยจึงเป็นชุมชนจินตนาการที่มีลักษณะซับซ้อน เป็นกระบวนการที่เคลื่อนไหวปรับเปลี่ยนอย่างต่อเนื่องในบริบทและเงื่อนไขทางเศรษฐกิจสังคมและการเมืองซึ่งเชื่อมโยงอดีตเพื่อสร้างความหมายให้กับปัจจุบัน และความคาดหวังให้กับอนาคต” (ยศ สันตสมบัติ, 2543: 246)

ส่วนในงานการศึกษาเรื่องตัวตนหรืออัตลักษณ์ของคนเมือง พบว่า มีการผลิตซ้ำและสร้างใหม่โดยนำเสนอว่าหากจะเข้าใจ “คนเมือง” ในฐานะที่เป็นกลุ่มชาติพันธุ์หนึ่งที่มีอำนาจเหนือหรือด้อยกว่ากลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ “จำเป็นที่ต้องพิจารณาถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ทำให้เกิดการสร้างตัวตนเพื่อแสดงความแตกต่างทางชาติพันธุ์หรือเพื่อตอบโต้และบ่งบอกตำแหน่งทางสังคมในพื้นที่ของความสัมพันธ์เชิงอำนาจ” (ชยันต์ วรรรณนะภูติ, 2549: 33) ชยันต์ชี้ให้เห็นว่า ในบริบทที่คนเมืองต้องสัมพันธ์กับกลุ่มชาติพันธุ์อื่น สัมพันธ์กับรัฐชาติไทย รวมถึงกระแสโลกาภิวัตน์ที่เข้ามาในรูปแบบของทุนนิยมและการท่องเที่ยวทำให้อัตลักษณ์หรือตัวตนของคนเมืองมีความสัมพันธ์กับพื้นที่และอำนาจที่มีการช่วงชิง การครอบครองและขัดขืนอยู่ตลอดเวลา เกิดการสร้างอัตลักษณ์ขึ้นเพื่อจัดวางตำแหน่งแห่งที่ของตน แต่ก็ยังเป็นอัตลักษณ์ที่



มีความหลากหลาย มีการใช้อัตลักษณ์คนเมืองในการสร้างสำนึกร่วมของท้องถิ่น กับทั้งมีการดัดแปลงและ  
 ปรับแต่งให้เป็นสินค้าทางวัฒนธรรมเพื่อเสนอขายให้นักท่องเที่ยวด้วย ส่วนในวงการศึกษาศึกษาการสร้าง  
 อัตลักษณ์ของคนมอญย้ายถิ่นเสนอว่า ในบริบททางการเมืองที่พม่าพยายามสลายอัตลักษณ์ของ  
 กลุ่มชาติพันธุ์อื่น กลับเลือกเอาอัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์มอญมาเป็นอัตลักษณ์แห่งชาติของพม่า  
 โดยการนิยามว่ามอญกับพม่าเป็นชนชาติเดียวกัน ผู้นำทางการเมืองของชาวมอญจึงพยายามสร้างอัตลักษณ์  
 ใหม่ของตัวเองที่แยกออกจากความเป็นพม่า ด้วยการสร้างประเพณีประดิษฐ์ แต่เมื่อคนมอญจากรัฐมอญ  
 ต้องกลายเป็นแรงงานในประเทศไทย พวกเขาถูกคนไทยสร้างอัตลักษณ์ว่าเป็น “คนพม่า” แต่เขาก็กลับ  
 นิยามตัวเองว่าเป็น “คนมอญ” ที่มาจาก “เมืองมอญ” ส่วนคนมอญดั้งเดิมที่อาศัยอยู่ในประเทศไทยมา  
 ยาวนานแล้วกลับเรียกพวกเขาว่าเป็น “มอญพม่า” และ “มอญย้ายถิ่น” ขณะที่เรียกตัวเองว่าเป็น “คนไทย  
 เชื้อสายมอญ” อัตลักษณ์มอญในที่นี้จึงเป็นทั้งสิ่งที่ถูกสร้างหรือนิยามโดยคนอื่นและโดยคนมอญเอง  
 (สุกัญญา เภาเนิด, 2552)

จากตัวอย่างกรณีตัวอย่างการศึกษาที่กล่าวมาข้างต้น สรุปได้ว่าในการศึกษาชาติพันธุ์สัมพันธ์  
 การสร้างตัวตนหรืออัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์เป็นการสร้างหรือนิยามทั้งโดยคนในกลุ่มชาติพันธุ์และ  
 โดยคนภายนอก ซึ่งเกิดขึ้นในบริบทของการปฏิสัมพันธ์ทางการเมือง เศรษฐกิจ สังคมและวัฒนธรรม  
 บนพื้นฐานของความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ไม่เท่าเทียมกัน อัตลักษณ์ชาติพันธุ์มีความหลากหลายและ  
 เลื่อนไหล มีการสร้างขึ้นมาใหม่เพื่อโต้ตอบกับการถูกนิยามและครอบงำโดยคนอื่นมีการช่วงชิงความหมาย  
 และขัดแย้งอยู่ตลอดเวลาแม้กลุ่มชาติพันธุ์นั้นๆ จะเป็นเพียงกลุ่มเล็ก ๆ ที่ด้อยอำนาจกว่าก็ตาม

สิ่งสำคัญของวิธีการศึกษาว่าด้วยเรื่องการสร้างนี้เกิดขึ้นในบริบทของชาติพันธุ์สัมพันธ์ภายใต้อิทธิพล  
 ของรัฐชาติสมัยใหม่และกระแสโลกาภิวัตน์ที่มีอำนาจอยู่เหนือกลุ่มชาติพันธุ์ ในปัจจุบันทำให้กลุ่มชาติพันธุ์  
 เกิดการตอบสนอง โต้ตอบภายใต้อำนาจและสัมพันธ์เหล่านั้น เพื่อการสร้างพื้นที่ตัวตนหรือช่วงชิง  
 ผลประโยชน์ในทางสังคมเศรษฐกิจก็ตาม (ประสิทธิ์ ลิปรีชา, 2557) ในบริบทของบทความการศึกษาวิจัยนี้  
 เป็นมุ่งการอธิบายปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นในพื้นที่วิจัยความเป็นแสดถูกประกอบสร้างขึ้นนั้นได้ถูกเสนอ  
 ในบริบทการท่องเที่ยวทางวัฒนธรรม โดยอาศัยแนวคิดชาติพันธุ์สัมพันธ์ที่ว่าด้วยการประกอบสร้าง อธิบาย  
 วิเคราะห์ความเป็นแสดที่ถูกประกอบสร้างขึ้นเพื่อตอบสนองนโยบายทางการเมืองของรัฐ การนำเสนอ  
 ตัวตนเพื่อช่วงชิงพื้นที่ทางสังคม เศรษฐกิจ ทำให้อัตลักษณ์ความเป็นแสดถูกใช้ใช้ในการสร้างสำนึกร่วมของ  
 กลุ่มชาติพันธุ์ อีกทั้งมีการดัดแปลงและปรับแต่งให้เป็นสินค้าเพื่อเสนอขายให้นักท่องเที่ยวทางวัฒนธรรมที่  
 มีทั้งการผลิตซ้ำ ต่อยอด และสร้างใหม่ ใช้อัตลักษณ์เพื่อสร้างความหมายและคุณค่าให้กับปัจจุบัน ซึ่งแสดงถึง  
 ความเป็นพลวัต ความเลื่อนไหล ไม่หยุดนิ่งตายตัวของอัตลักษณ์ความเป็นแสด ที่มีการปรับเปลี่ยนภายใต้  
 บริบทความสัมพันธ์ในช่วงเวลาหรือสิ่งที่พวกเขาสัมพันธ์อยู่ โดยผู้วิจัยจะนำเสนอการประกอบสร้าง  
 ความเป็นแสดที่สัมพันธ์แอบอิงอยู่กับประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์และการนำเสนอในบริบทของการท่องเที่ยว  
 มีรายละเอียดดังต่อไปนี้

### จากสิบสองปันนาสู่อาจสามารถ ประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์สัมพันธ์ความเป็นแสด

แต่เดิมชาวแสดอาศัยอยู่แถบสิบสองปันนา ต่อมาได้อพยพมาทางใต้ อาศัยอยู่เมืองรองและเมืองเว้  
 เป็นดินแดนที่ติดต่อกับประเทศเวียดนาม ชาวแสดตั้งตนเป็นอิสระไม่ได้ขึ้นกับใคร ต่อมาชาวญวนพยายาม  
 เข้ามารบกวอนชาวแสดอยู่ตลอดเวลาจนชาวแสดตกอยู่ภายใต้การปกครองของชาวญวน ด้วยความไม่พอใจ

จึงอพยพลงมาทางใต้ เหตุที่อพยพจากถิ่นฐานเดิมก็เพราะว่าในสมัยเจ้าฟ้าน้อยเป็นพระเจ้าแผ่นดินของเมืองญวน (เวียดนาม) ในครั้งนั้น ช้างพระที่นั่งของพระเจ้าฟ้าน้อยตกมันออกอาละวาดฆ่าผู้คนในเมืองญวนตายเป็นอันมาก แต่ไม่มีใครกล้าจับหรือทำอันตรายแก่ช้างตัวนั้นได้ เพราะเกรงอำนาจของพระเจ้าฟ้าน้อย ต่อมาวันหนึ่งช้างตัวนั้นได้เข้ามาฆ่าผู้คนในเขตบ้านเมืองของเฝ้าแตกตายไปหลายคน พวกเฝ้าจึงได้ทำรายงานให้หัวหน้าเฝ้าทราบ หัวหน้าเฝ้าจึงสั่งในฆ่าช้างตัวนั้นเสีย อยู่มาไม่นานข่าวการฆ่าช้างพระที่นั่งตายได้แพร่ไปถึงพระราชวังของพระเจ้าน้อย พอพระเจ้าฟ้าน้อยทรงทราบข่าวก็เดือดดาลโทสะ จึงสั่งในทหารเข้าไปก่อกวนจับกุมชนเฝ้าแตกไปลงโทษต่าง ๆ นานา อยู่มาไม่นานชนเฝ้าแตกทนต่อการก่อกวนจับกุมไปลงโทษของพระเจ้าฟ้าน้อยไม่ได้ จึงพากันละทิ้งถิ่นฐานเดิมพากันอพยพหลบหนีเข้ามายังดินแดนลาว (อัมพร ะวรรณ, 2548: 26-27)

โดยมีนายกายซ่าและนายกายชูเป็นหัวหน้าผู้นำ เข้ามาตั้งถิ่นฐานขึ้นใหม่ที่ดินแดนประเทศลาว ซึ่งอยู่ใกล้กับเส้นเขตแดนระหว่างประเทศลาวกับประเทศเวียดนาม สันนิษฐานว่าเป็นแถบเมืองนาเมย หรือนาแมวเดิม (ชลธิ คำเกษ, 2553: 9) แล้วแบ่งกันออกเป็นสองพวก แต่ละพวกเมื่อหาทำเลได้แล้วก็พากันตั้งถิ่นฐานขึ้นมาเป็นของตนเองประกอบไปด้วย

พวกที่ 1 เมื่อตั้งถิ่นฐานขึ้นแล้ว ตั้งชื่อหมู่บ้านของตนว่า “บ้านโทร์”

พวกที่ 2 ตั้งชื่อหมู่บ้านของตนว่า “บ้านเดริง”

ภายหลังต่อมา พระเจ้าฟ้าน้อยทราบเรื่องการอพยพหนีของชนเฝ้าแตกว่ามาตั้งถิ่นฐานอยู่ในแผ่นดินประเทศลาว ซึ่งอยู่ใกล้กับพรมแดนของตน จึงสั่งในทหารไปก่อกวนจับมาลงโทษอีก ชนเฝ้าแตกพากันละทิ้งถิ่นฐานอพยพหนีอีกครั้งพากันไปตั้งถิ่นฐานขึ้นใหม่

พวกที่ 1 ตั้งชื่อหมู่บ้านของตนว่า “บ้านทอก”

พวกที่ 2 ตั้งชื่อหมู่บ้านของตนว่า “บ้านท่าแค” ซึ่งห่างจากเมืองคำม่วนไปทางทิศตะวันออกประมาณ 60 กิโลเมตร อยู่มานานประชากรเพิ่มขึ้นเป็นจำนวนมาก

ต่อมา นายกายซ่าและนายกายชู เป็นหัวหน้าพากันอพยพจากหมู่บ้านทอกและหมู่บ้านท่าแค พากันข้ามฝั่งแม่น้ำโขงมาตั้งถิ่นฐานอยู่บ้านโคกยาว (บ้านไผ่ล้อมในปัจจุบัน) เมื่ออาศัยอยู่มานานประชากรเพิ่มมากขึ้น พวกหนึ่งจึงพากันอพยพออกมาตั้งถิ่นฐานใหม่ที่ริมแม่น้ำโขงแล้วตั้งชื่อบ้านว่า “บ้านถิ่นโจก” (บ้านหายโคก)

ต่อมาพระเจ้าบดินทร์เดชา (สิงห์ สิงหเสนีย์) แม่ทัพไทยยกกองทัพมาครั้งสงครามปราบกบฏเจ้าอนุวงศ์ ในรัชกาลที่ 3 ได้ตั้งให้ “ชานบุตดี” หัวหน้าชาวแสดเป็นหัวหน้ากอง เรียกว่า “กองอาหามาต” มีหน้าที่รับผิดชอบควบคุมบริวารชาวแสดเป็นกองลาดตระเวนรักษาชายแดนปลายอาณาเขตสมัยนั้น (สมศักดิ์ ศรีสันติสุข, 2539) ต่อมาสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 3 ได้โปรดเกล้าฯ ให้หมู่บ้านถิ่นโจก (บ้านหายโคก) เป็นเมืองเรียกว่า เมืองอาหามาต โดยขึ้นกับเมืองนครพนม ให้ชานบุตดีเป็นหลวงเอกอาษา (ท้าวเชียงอินทร์) ทำหน้าที่เป็นเจ้าเมือง (เจ้าเมืองคนแรก) ตั้งแต่ พ.ศ. 2381 จนถึง พ.ศ. 2450 เมืองอาหามาตได้เปลี่ยนเป็นเมืองอาษามารถ ซึ่งมีประวัติรายชื่อข้าราชการผู้เป็นหัวหน้าแผนกการบริหารบ้านเมืองของเมืองอาษามารถมีดังนี้ (อัมพร ะวรรณ, 2548: 26)

ต่อมาการปฏิรูปการปกครองส่วนภูมิภาคให้เหมือนกันหมดทั่วราชอาณาจักรและยกเลิกการปกครองแบบโบราณของเมืองต่างๆ ในภาคอีสาน ซึ่งเคยปกครองแบบมีเจ้าเมือง อุปฮาด ราชวงศ์ และราชบุตรทั้งหลาย ให้เปลี่ยนเป็นตำแหน่งผู้ว่าราชการเมือง ปลัดเมือง ยกกระบัตรเมือง ให้เหมือนกันทั่วราชอาณาจักร

โดยเมืองนครพนมมีพระยาพนมครานุรักษ์เป็นผู้ว่าราชการเมือง แบ่งการปกครองออกเป็น 6 อำเภอ คือ 1) อำเภอเมืองนครพนม 2) อำเภอเรณูนคร 3) อำเภอเรณูอสาสามารถ 4) อำเภออากาศอำนวย 5) อำเภอกุสุมาลย์ 6) มณฑลอำเภอโพธิ์ไพศาล

ปัจจุบันอำเภออากาศอำนวย อำเภอกุสุมาลย์ และมณฑลอำเภอโพธิ์ไพศาล โอนไปขึ้นกับจังหวัดสกลนคร และอำเภออสาสามารถปัจจุบันยุบเป็นตำบลอสาสามารถ (สมัยรัชกาลที่ 6) เนื่องจากเป็นอำเภอที่มีประชากรน้อย ชนเผ่าแสมส่วนมากจะอยู่ที่หมู่บ้านอสาสามารถ ตำบลอสาสามารถ อำเภอเมืองจังหวัดนครพนม อยู่ห่างจากตัวจังหวัดนครพนม 7 กิโลเมตร ยังมีชนเผ่าแสมบางส่วนที่ได้พากันอพยพโยกย้ายที่อยู่ไปทำมาหากินในที่ต่าง ๆ จึงมีชาวแสมกระจายตัวกันอยู่ตามหมู่บ้านต่าง ๆ ในจังหวัดนครพนม ดังนี้ บ้านอสาสามารถ, บ้านไผ่ล้อม, ตำบลอสาสามารถ อำเภอเมือง, บ้านดอนสมอ ตำบลท่าบ่อ อำเภอศรีสงคราม, บ้านบะหว้า ตำบลท่าเรือ อำเภอนาหว้า, จังหวัดนครพนม (พณัฐา ยงพิทยาพงศ์ และคณะ, 2548: 28)

จากประวัติความเป็นมาของชาวแสมตั้งแต่สืบสองปีนนาแผ่นดินมาตุภูมิจนมาถึงบ้านอสาสามารถในปัจจุบัน จะเห็นถึงการก่อรูปทางสังคมชาวแสมบ้านอสาสามารถที่สัมพันธ์อยู่กับบริบทของรัฐในดินแดนที่เคยอยู่อาศัย ซึ่งในช่วงที่เข้ามาอยู่อาศัยในดินแดนของไทยนี้เอง ทำให้บทบาทหน้าที่ความเป็นแสมได้รับการยอมรับในฐานะผู้มีความดีความชอบทางการทหาร จากหมู่บ้านถูกยกสถานะขึ้นเป็นเมือง จากเมืองเป็นอำเภอ จากอำเภอเป็นตำบล ซึ่งแสดงให้เห็นถึงพลวัตทางประวัติศาสตร์ที่รัฐมีอิทธิพลกับสถานะความเป็นชาติพันธุ์ ด้วยที่มาที่ไปที่ยาวนานของชาวแสม ส่งผลให้เรื่องราวประวัติศาสตร์ทางชาติพันธุ์ถูกหยิบยกนำมาใช้เป็นตัวสร้างความชอบธรรมให้กับคุณค่าความเป็นแสม

### วิถีชีวิตชาวบ้านอสาสามารถ

ชาวแสมบ้านอสาสามารถดำรงชีวิตเช่นเดียวกับชาวบ้านในอีสานทั่วไป มีการประมง และเกษตรกรรม ริมฝั่งแม่น้ำโขงและทำนาปลูกข้าว นิยมกินข้าวเหนียว เนื่องด้วยชาวแสมมีวิถีชีวิตที่ผูกพันอยู่กับลำน้ำโขง เดิมทีการประมงหาปลาและสัตว์น้ำในแม่น้ำโขงถือเป็นอีกหนึ่งอาชีพที่เลี้ยงปากท้องคนในชุมชน โดยใช้เรือและเครื่องมือการทำประมงในการจับสัตว์น้ำเพื่อเลี้ยงชีพ แต่ในปัจจุบันนอกจากการจับสัตว์น้ำในลำน้ำโขงแล้วยังมีการเพาะเลี้ยงปลาประมงอีกด้วย ปลาที่เลี้ยงมีทั้งปลานิล ปลาทับทิม ปลาดัง แต่ปลาขึ้นชื่อของอสาสามารถคือปลาเผา เป็นปลาที่มีรสชาติดีและราคาสูง ที่ชาวบ้านบอกว่านี่คือของดีอสาสามารถ หากมาเยือนบ้านแสมต้องได้กินปลาจุ่มไทแสม ถ้ามาอสาสามารถแล้วไม่ได้กินเหมือนมาไม่ถึง ส่วนพื้นที่ริมฝั่งแม่น้ำโขงถูกใช้เป็นที่เกษตรกรรมชั่วคราว ในยามที่ระดับน้ำในแม่น้ำโขงลดลงจะมีการเพาะปลูกพืชผักไว้บริโภคในครัวเรือน บางส่วนส่งขายเพื่อเป็นรายได้ อีกทั้งทาง นอกจากวิถีชีวิตที่เรียบง่ายและสัมพันธ์อยู่กับลำน้ำโขง วิถีความเชื่อก็มีความน่าสนใจเป็นอย่างยิ่ง

### วิถีความเชื่อ

ชาวแสมบ้านอสาสามารถมีความเชื่อผี ประกอบกับการนับถือศาสนาพุทธ และมีความเชื่อเกี่ยวกับเรื่องราวของแม่น้ำโขง เจ้าที่ พญานาค เช่นเดียวกันกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ในพื้นที่จังหวัดนครพนม ด้วยความที่ชาวแสมนับถือศาสนาพุทธ ฉะนั้นชาวแสมเองก็มีความเชื่อและศรัทธาต่อองค์พระธาตุพนมที่เป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์คู่บ้านคู่เมืองนครพนม เป็นศูนย์รวมความศรัทธาของคนสองฝั่งโขงทั้งไทยและลาวรวมถึง

พระธาตุองค์อื่น ๆ ในพื้นที่ด้วยเช่นกัน (พุทธพันธ์ คฤหเดช, สัมภาษณ์ 24 ตุลาคม 2557) อัตลักษณ์ความเชื่อที่เป็นความต่างจากวิถีความเชื่ออื่น ๆ ของชาวแสก เป็นความเชื่อที่มีต่อบรรพชนที่สัมพันธ์อยู่กับบริบทประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ โดยผูกโยงอยู่กับ “ศาลเจ้าเดนหวัวโองมู่” ในภาษาแสก เดน แปลว่า ศาลเจ้า หวัว หมายถึง ท่าน โอง หมายถึง ปู่ มู่ คือชื่อของท่าน (เดิมศรี ศาสตราศรัย, สัมภาษณ์ 22 มกราคม 2558) เป็นสถานที่ที่เป็นจุดศูนย์รวมทางจิตวิญญาณทางชาติพันธุ์ มี “โองมู่” เป็นศูนย์กลางของศรัทธา ซึ่งจะมีจัดงานพิธีกรรมการบวงสรวงเช่นบูชาในวันขึ้น 2 เดือน 3 ของทุก ๆ ปี

### การประกอบสร้างนำเสนอความเป็นแสกในบริบทการท่องเที่ยวทางวัฒนธรรม

จากหัวข้อที่กล่าวมาข้างต้นแสดงให้เห็นภาพความเป็นมาของประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ วิถีชีวิต และวิถีความเชื่อของชาวแสกบ้านอาจสามารถ ที่สิ่งเหล่านี้ล้วนถูกนำมาใช้เป็นเครื่องมือและเป็นวัตถุดิบของการประกอบสร้างอัตลักษณ์ความเป็นแสกบ้านอาจสามารถ ซึ่งถูกสรรค์สร้างผ่านการให้นิยามความหมายโดยคนในกลุ่มชาติพันธุ์เป็นส่วนใหญ่ เช่น ปราชญ์ชาวบ้าน ผู้นำชุมชน ผู้นำทางจิตวิญญาณ กลุ่มการท่องเที่ยว แต่ในบางช่วงโอกาสก็ผ่านการหยิบยื่นแนวคิดการสร้างโดยผ่านนโยบายรัฐ ที่รัฐนำพาอัตลักษณ์ความเป็นแสกมาให้ให้กับกลุ่มชาติพันธุ์ด้วย ในหลายส่วนของการนำเสนอตัวตนความเป็นแสกจึงสัมพันธ์อยู่กับบริบทของรัฐและโลกาภิวัตน์อย่างการท่องเที่ยวที่เข้ามาเกี่ยวพันอยู่กับวิถีชีวิตชาวแสก ซึ่งการประกอบสร้างอัตลักษณ์ความเป็นแสกขึ้นมา นั้นมักมีวิธีการ ระบบคิด ที่สะท้อนผ่านการให้นิยามความหมายที่สัมพันธ์อิงแอบอยู่กับประวัติศาสตร์ความเป็นมาทางชาติพันธุ์ แสดงถึงการสร้างความชอบธรรมให้กับคุณค่าของความเป็นแสกที่พวกเขาสรรค์สร้างขึ้น โดยผู้วิจัยเลือกที่จะหยิบยกตัวอย่างของปรากฏการณ์สำคัญ ๆ ที่เกิดขึ้น เช่น ภาษาอาหาร ชุดชาติพันธุ์ เรือนโบราณ แสกเต็นสาก เป็นต้น เพื่ออธิบายและนำเสนอให้เห็นถึงความสัมพันธ์ของการสร้างและการนำเสนออัตลักษณ์ความเป็นแสกในพื้นที่การท่องเที่ยวต่อไป

### ภาษาแสก

ชาวแสกมีภาษาพูดเป็นของตนเองแต่ไม่มีภาษาเขียน ภาษาแสกจัดอยู่ในกลุ่มตระกูลภาษาไท-กะได ภาษาแสก ประกอบไปด้วยภาษาแสก 60% ภาษาไท-ลาว 30% ภาษาเวียดนาม 10% (ชลธิ คำเกษ, 2553: 10) สันนิษฐานว่าเป็นเพราะการซึมซับเอาวัฒนธรรมทางภาษาจากถิ่นฐานเดิมที่เคยอยู่อาศัยก่อนเกิดการอพยพโยกย้าย (ศรีนยา จิตรบรรจง, 2553) ภาษาแสกเป็นสิ่งที่สำคัญมากที่บ่งบอกอัตลักษณ์ความเป็นแสกที่โดดเด่น ภาษาจึงถูกนำมาใช้เป็นส่วนหนึ่งของการประกอบสร้างความเป็นแสกที่ถูกนำเสนอในบริบททางการท่องเที่ยว เช่น กิจกรรมให้นักท่องเที่ยวได้เรียนรู้ภาษาถิ่นจากผู้อาวุโสในชุมชนและปราชญ์ชาวแสกที่สามารถพูดภาษาแสกได้ ทั้งนี้ภาษายังถูกนำไปใช้แต่งในเพลงภาษาแสก และเพลงที่ใช้ประกอบการแสดง แสกเต็นสาก นอกจากนี้ในบริบททางการท่องเที่ยวพบว่าภาษายังสามารถแสดงจากคนกลุ่มอื่นโดยใช้ภาษา เช่น ป้ายต่าง ๆ ในงานปีใหม่แสก และป้ายชื่อที่ใช้เรียก เครื่องมือทำมาหากิน อาหาร ต้นไม้ พืชผักต่าง ๆ แต่เนื่องจากไม่มีภาษาเขียนจึงใช้ภาษาไทยเป็นตัวสะกดคำ แต่อ่านออกมาเทียบเสียงใกล้เคียงภาษาแสก เพื่อสร้างความน่าสนใจดึงดูดใจทางการท่องเที่ยว ตัวอย่างเช่น มากตราว หมายถึง มีด ลับ หมายถึง แห โบกนูน หมายถึง ที่นอน ทัวบอ หมายถึง จัว ทัวววย หมายถึง ควาย เป็นต้น

## อาหารวัฒนธรรมการกินที่ประกอบสร้างผ่านความเป็นแสดก

อาหารที่ถือเป็นอัตลักษณ์ความเป็นแสดกที่โดดเด่น คือ เหมียงแสดก หรือเหมียงแสดก จะประกอบไปด้วย เครื่องเคียง ผัก สมุนไพรต่าง ๆ เช่น พริกสด ตะไคร้ หอมแดง ห่อเป็นคำ ใส่มดแดง ปูน้อย น้ำปลาร้า ส่วนน้ำพริกของชาวแสดก คือ แจ่วเบือผักห่อหมักกอก (แจ่วต้นหอมใส่มะกอก) ไชลกละเอียด ใส่น้ำปลาร้า ชาวแสดกให้นิยามความหมายว่าอาหารเหล่านี้เป็นอาหารดั้งเดิมของแสดก เป็นอาหารแสดกแท้ ๆ ที่กินกันมาแต่โบราณ ประกอบด้วยพืชผักและสมุนไพรที่ปลูกเอง ทำเอง ปลอดภัยพิษ เน้นพืชผักสมุนไพรซึ่งส่งผลดีต่อสุขภาพ อาหารที่มีลักษณะโดดเด่น ดูแปลกแตกต่างมักจะถูกเลือกเอาไว้นำเสนอในส่วนกิจกรรมทางการท่องเที่ยว เช่น การเสนอเมนูอาหารเฉพาะถิ่นที่สะท้อนความเป็นแสดกตอบสนองความอยากรู้อยากเห็นสิ่งใหม่ๆ ของนักท่องเที่ยวให้ได้ลิ้มลองอาหารแบบพื้นถิ่นของที่ชาวแสดก แต่หากนักท่องเที่ยวทานไม่ได้ กลุ่มการท่องเที่ยวโฮมสเตย์ก็พร้อมที่จะให้บริการอาหารทั่วไปที่มีไว้บริการด้วย

ในปัจจุบันริมฝั่งก็มีการเลี้ยงปลากระชังมากมาย ดังคำขวัญบ้านอาจสามารถที่ว่า “แหล่งผลิตปลากระชัง” ซึ่งถือเป็นอาชีพหลักของชาวแสดกบ้านอาจสามารถในปัจจุบันอีกอาชีพหนึ่ง อาหารที่ถูกประกอบสร้างขึ้นมาใหม่ผ่านการให้นิยามความหมายว่า “ปลาร้าจุ่มไทแสดก” โดยสร้างเรื่องราวให้นิยามความหมายลงไป เช่น “ปลาเลี้ยงในแม่น้ำโขง ปลาไม่คาว ปลาสดจากกระชัง เราเลี้ยงเอง พืชผักที่นำมาประกอบอาหารปลอดภัยเป็นเกษตรอินทรีย์ นี่คือปลาร้าจุ่มไทแสดก” ความเป็นแสดกจึงมีหน้าที่เป็นสิ่งที่บอกถึงความต่างของปลาร้าจุ่มธรรมดาที่ร้านอาหารชุมชนอาจสามารถเลือกที่นำเสนอ และประทับตาด้วยคำว่าแสดกหรือไทแสดก นี่จึงเป็นประเด็นหนึ่งที่แสดงถึงการเพิ่มโอกาสในการขยายทุนทางเศรษฐกิจของชาติพันธุ์แสดกที่สัมพันธ์อยู่กับบริบทการท่องเที่ยว

## เรือนโบราณ สถาปัตยกรรมความเป็นแสดกกับการท่องเที่ยว

เรือนพื้นถิ่นของชาวแสดกเป็นเรือนลักษณะเป็นเรือนเกย (เขีย) ดูเหมือนเรือนอีสานโดยทั่วไป ส่วนที่แตกต่างจากเรือนอีสานโดยทั่วไปคือเสาที่วางบนตอม่อคอนกรีต ลักษณะองศาของหลังคาที่ลาดเอียงต่ำ สถาปัตยกรรมเรือนโบราณชาวแสดกสะท้อนให้เห็นถึงความกลมกลืนกับธรรมชาติและคติความเชื่อ รวมถึงการแสดงออกที่สัมพันธ์อยู่กับบริบทที่เปลี่ยนแปลงไปทางสังคม (ชลธิ คำเกษ, 2553) แต่แฝงไปด้วยความเชื่อที่มีลักษณะเฉพาะ และการให้นิยามความหมายของความเป็นแสดกกับตัวเรือนเพื่อประกอบสร้างอัตลักษณ์ความเป็นแสดกให้ดูมีความน่าสนใจ ผ่านเรื่องราวที่สัมพันธ์กับความเป็นแสดก โดยมีกิจกรรมการพานักท่องเที่ยวที่ต้องการเที่ยวชมเรือนโบราณเดินเที่ยวชมในชุมชน โดยจะเลือกบ้านของชาวแสดกที่ยังคงสภาพดั้งเดิมไว้มากที่สุดในการพานักท่องเที่ยวที่อยากเที่ยวชมได้สัมผัส โดยจะมีการนำเสนอผ่านวิถีชีวิตความเป็นอยู่ในสมัยก่อน องค์ประกอบของตัวเรือน รวมถึงเรื่องราวของผู้เป็นเจ้าของบ้าน



### ชุดชาติพันธุ์สัมพันธ์ความเป็นแสง

ชุดประจำชาติพันธุ์แสงนั้น จากการสัมภาษณ์อาจารย์จารุณี น้อยนรินทร์ (สัมภาษณ์ 22 มกราคม 2558) กล่าวว่า ในสมัยก่อนนั้นชาวแสงแต่งตัวเช่นชาวบ้านในอีสานโดยทั่วไป โดยเมื่อปี พ.ศ. 2528-2530 หรือประมาณ 30 ปีที่แล้ว เมื่อช่วงเวลาริเริ่มการประกอบสร้างในส่วนของชุดชาติพันธุ์นั้น ทางชุมชนได้รับนโยบายจากทางวัฒนธรรมจังหวัดนครพนม ให้แต่ละชนเผ่าในจังหวัดนครพนม กำหนด ออกแบบการแต่งกาย หรือชุดชาติพันธุ์ของตนเองขึ้นเพื่อเป็นอัตลักษณ์การแต่งกายที่บ่งบอกถึงตัวตนด้านการแต่งกายของกลุ่มชาติพันธุ์ จากนั้นนโยบายนั้นเกิดการระดมความคิดของผู้นำชุมชน ปราชญ์ชาวบ้าน เป็นกลุ่มหัวคิดที่ประกอบสร้างและให้นิยามความหมายกับชุดชาติพันธุ์

โดยผ่านกระบวนการคิดที่มีการประกอบสร้างชุดทางชาติพันธุ์แสงขึ้นผ่านเรื่องราวทางประวัติศาสตร์ และ ศูนย์รวมความศรัทธาโดยใช้ “โองมู่” หรือผีบรรพบุรุษที่มีสถานะดังเทพเจ้าของชาวแสงเป็นผู้ตัดสินใจคัดเลือก อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์นี้ โดยกำหนดสีที่โองมู่ชื่นชอบเป็นหลักคือสีแดงและสีดำ หลังจากได้ออกแบบและลงมติถึงเรื่องชุดประจำชาติพันธุ์แล้ว ต้องมาทำการเสี่ยงทายโดยกวรจำผู้มีหน้าที่สื่อสารกับโองมู่ ว่าพอใจหรือเห็นด้วยหรือไม่โดยใช้ “ไม้แตรว” เป็นตัวเสี่ยงทาย ถ้าผลการเสี่ยงทายออกมาว่าเห็นด้วย พอใจ ก็ถือเอาชุดนั้น ๆ ที่ผ่านการเสี่ยงทายแล้วเป็นชุดชาติพันธุ์ ดังต่อไปนี้ (ศิริพรรณ ช้ายกลาง, สัมภาษณ์ 2557) ซึ่งก็เป็นที่มาของการประกอบสร้างชุดชาติพันธุ์แสงที่เห็นกันในปัจจุบัน ซึ่งมีการนิยามความหมายชุดชาติพันธุ์แสง

รูปทรงของเสื้อและกางเกงของผู้ชายเป็นแขนสั้นคอจีน กางเกงขาก๊วย เสื้อผู้หญิงเป็นเสื้อคอจีนแขนยาวทรงกระบอก ผ้าถุงยาวมีตีนชิ้น สีพื้นเสื้อผ้าของผู้หญิงและผู้ชายจะเป็นสีดำ ผู้ชายมีผ้าพาดบ่าสีเขียวหรือสีแดง และมีผ้าขาวม้าคาดเอว ผู้หญิงมีผ้าเป็ยสีเขียวหรือสีแดงเช่นกันจะเป็ยงซ้ายหรือขวาก็ได้ มีผ้าลายจกคาดเอวและเข็มขัดคาดทับอีกที ส่วนเครื่องประดับตามแต่รสนิยมความชอบ แต่โดยมากจะนิยมเครื่องเงินโดยเฉพาะชุดผู้หญิงชาวแสงที่แม่อยู่ บอกว่า “ชุดแสงเฮาใส่กับเครื่องเงินนึ่งามคัก” ในส่วนเสื้อคอจีนชิ้น และกางเกงขาก๊วย ส่วนหนึ่งเป็นเพราะความนิยมในครั้งอดีตที่สวมใส่สบาย แต่นัยที่เลือกเสื้อคอจีนและกางเกงขาก๊วยนั้นเพื่อจะสื่อว่าเมื่อครั้งหนึ่งพวกเขาเคยมาจากทางตอนใต้ของจีนและเคยอาศัยอยู่ในดินแดนของเวียดนาม เพราะคนจีนและเวียดนามนิยมใส่เสื้อคอจีนและกางเกงขาก๊วย การให้นิยามความหมายของสี สีดำที่เป็นสีพื้นของเสื้อผ้าให้ความหมายถึงความกล้าหาญ อดทน ความสามารถทางการทหารที่เคยมีความดีความชอบในอดีต สีแดง หมายถึงเลือดเนื้อเชื้อชาติพันธุ์ความเป็นแสงที่เสียสละเพื่อช่วยแผ่นดินและลูกหลานชาวแสง สีเขียว หมายถึงความอุดมสมบูรณ์ การอพยพย้ายถิ่นฐานของบรรพบุรุษเพื่อแสวงหาที่ทำกินที่สมบูรณ์พูนผล ทำให้ลูกหลานชาวแสงบ้านอาจสามารถมีถิ่นที่อยู่อาศัยที่ดีมีอยู่มีกินทุกวันนี้ (ศิริพรรณ ช้ายกลาง, สัมภาษณ์ 2557) ซึ่งจากนิยามความหมายและการประกอบสร้างชุดชาติพันธุ์ของชาวแสงนั้นจะเห็นถึงการประกอบสร้างโดยการให้นิยามความหมายของรูปทรงเสื้อผ้าและสีสนั โดยเชื่อมโยงกับประวัติศาสตร์ความเป็นมาชาติพันธุ์ แสดงให้เห็นว่าชุดประจำกลุ่มชาติพันธุ์อัตลักษณ์ด้านการแต่งกายของชาวแสงบ้านอาจสามารถนั้นเป็นการประกอบสร้างที่แอบอิงอยู่กับประวัติศาสตร์ทางชาติพันธุ์อย่างมีนัยทั้งสิ้น ซึ่งแสดงให้เห็นถึงระบบคิดที่ตอกย้ำสำนึกและความภาคภูมิใจในความเป็นแสง





ภาพที่ 1 ชุดชาติพันธุ์แสดที่ประกอบสร้างขึ้นจัดแสดงในที่ทำการโฮมสเตย์หมู่บ้านวัฒนธรรมไทแสด

### แสดเต็นสาก การแสดงศักดิ์สิทธิ์ในบริบทการท่องเที่ยวทางวัฒนธรรม

“แสดเต็นสาก” เป็นการแสดงที่มีลักษณะคล้ายคลึงกับลาวกระทบไม้ เป็นการแสดงศักดิ์สิทธิ์ที่มีมาแต่โบราณ ทำหน้าที่เป็นการแสดงที่ใช้เช่่นบูชา “โองมู่” ฝับริบพบุรุษที่มีสถานะดังเทพเจ้าของชาวแสด แต่ปัจจุบันการแสดงนี้กลับถูกนำเสนอเพื่อการท่องเที่ยวที่จาก 1 ปี จะมีการแสดงนี้เพียง 1 ครั้งเท่านั้น ในงานบวงสรวงที่ศาลเจ้าเดนหวัวโองมู่ ในวันปีใหม่แสด หรือตรุษแสด ที่จะถือเอาวันขึ้น 2 ค่ำ เดือน 3 ของทุกปี (อัมพร ะวรรณ, 2543) หรือจัดแสดงในโอกาสพิเศษจริง ๆ เช่น เมื่อวันที่ 12 สิงหาคม พ.ศ. 2523 แสดงถวายเนื่องในงานพระราชสมภพสมเด็จพระนางเจ้าฯ พระบรมราชินีนาถ (จารุณี น้อยรินทร์, ม.ป.ป.) การแสดงแสดเต็นสากนี้ทำให้เราเห็นถึงความเป็นแสดอย่างชัดเจนที่ประกอบกันในหลายส่วน เช่น การแต่งกายด้วยชุดชาติพันธุ์ในการแสดง บทเพลงภาษาแสด ท่วงท่าการรำว่า ซึ่งทุกสิ่งอย่างล้วนแต่สัมพันธ์อยู่กับการให้นิยามความหมายความเป็นแสด

เมื่อการท่องเที่ยวเข้ามามีบทบาทในชุมชน การแสดงแสดเต็นถูกใช้เป็นสินค้าชั้นดีที่เอาไว้แสดงโชว์แก่นักท่องเที่ยว บทบาทหน้าที่ที่เคยเป็นสิ่งห้ามหวงที่อยู่ภายใต้ให้นิยามความศักดิ์สิทธิ์ เพิ่มบทบาทหน้าที่ใหม่ในบริบทการท่องเที่ยว ซึ่งมีผลตอบรับเป็นอย่างดีด้วยความแปลกใหม่และน่าสนใจในด้วงการแสดงเอง ส่งผลให้ความเป็นแสดอาจสามารถถูกสื่อให้ความสนใจอย่างมากนำมาซึ่งปรากฏการณ์ความเปลี่ยนแปลงต่อชุมชน ในบริบททางการท่องเที่ยวการแสดงแสดเต็นสากคือการละเล่นที่ปราศจากความศักดิ์สิทธิ์มีหน้าที่เป็นการแสดงที่สะท้อนตัวตนความเป็นแสด แต่ในบริบทของพิธีกรรมบวงสรวงการแสดงนี้จะถูกนิยามว่าเป็นของสูง เป็นการแสดงศักดิ์สิทธิ์เพื่อบวงสรวงต่อโองมู่ เป็นสิ่งหวงห้ามเมื่อครั้งอดีต แต่ปัจจุบันแสดเต็นสากกลายมาเป็นส่วนหนึ่งทางการท่องเที่ยว แสดงให้เห็นถึงการปรับเปลี่ยนบทบาทคุณค่าให้เป็นมูลค่าที่สามารถจับต้องได้ในฐานะสินค้าทางการท่องเที่ยววัฒนธรรม



ภาพที่ 2 การแสดงแสงเต็นสากที่หน้าศาลเจ้าเดนหวัวโงมู่ในวันพิธีกรรมบวงสรวง

### ประเพณีประกวดชอย ประเพณีสร้างใหม่ของชาวแสกอาจสามารถ

ประเพณีประกวดชอย หรือการประกวดชุ้มชอย เริ่มขึ้นเมื่อ ปี พ.ศ. 2537 จากการเสนอแนวคิดของกลุ่มคนหนุ่มสาวในบ้านอาจสามารถในช่วงเวลานั้นริเริ่มแนวคิดให้มีกิจกรรมการประกวดชอยในงานปีใหม่ แสกเป็นครั้งแรก โดยมีวัตถุประสงค์แรกเริ่มในการประกวดเพื่อให้หมู่บ้านมีกิจกรรมร่วมกัน มีความสะอาด เป็นระเบียบเรียบร้อย ก่อเกิดความสามัคคี สำนึกรักกันในถิ่นฐานของตนเอง และเริ่มประเพณีการประกวดชอย นับตั้งนั้นเป็นต้นมาจนถึงปัจจุบัน รวมระยะเวลากว่า 22 ปี (ชนะ สุสิงห์, สัมภาษณ์ 21 มกราคม 2558)

จากการลงพื้นที่การประกวดชอยในแต่ละปีนั้นพบว่า จะมีเกณฑ์การให้คะแนนการประกวดแต่ละปี จะมีการกำหนดหัวข้อหรือโจทย์ของงานปีนั้น ๆ ที่จะเป็นเกณฑ์ในการให้คะแนนเป็นหน้าที่ขององค์การบริหารส่วนตำบลเป็นผู้กำหนด เช่น คะแนนเต็ม 100 คะแนน ประกอบไปด้วย ความสวยงาม การถ่ายทอด วิถีชีวิตของชาวแสก และความคิดสร้างสรรค์ โดยมีคณะกรรมการที่ประกอบไปด้วย ผู้นำชุมชนและหน่วยงานต่าง ๆ จากภาครัฐ เช่น อบจ. นครพนม สภาวัฒนธรรมจังหวัด ททท. จังหวัดนครพนม ร่วมกัน เป็นคณะกรรมการตัดสิน

รายละเอียดของการประกวดชุ้มชอย เมื่อได้รับโจทย์เกณฑ์การให้คะแนนในแต่ละปีทางผู้นำชอยต่าง ๆ จะทำการประชุมหารือกันล่วงหน้าเพื่อจัดเตรียมงาน การเตรียมงานนั้นจะเริ่มเตรียมการก่อนจะถึงวันงานถึง 3 เดือน เพื่อจะปลูกต้นไม้ พืชผัก ดอกไม้ เอาไว้ใช้ตกแต่งในวันงาน และมีการคำนวณอายุพืชว่ามีการเจริญเติบโตเต็มที่หรือออกดอกในช่วงเวลาใด เพื่อให้ได้ทันเวลาที่จะใช้ในวันประกวด

ส่วนการตกแต่งชุ้มชอยในวันประเพณีประกวดชอยมีการระดมความคิดเพื่อสร้างสรรค์พื้นที่หน้าชอยต่าง ๆ ทั้ง 10 ชอย จัดแสดงความเป็นแสก ในแต่ละชอยจะมีการนำเสนอที่แตกต่างกัน ตามรูปแบบและสิ่งทีพวกเขาต้องการแสดงออก หรือขึ้นอยู่กับความตั้งใจที่ได้รับในแต่ละปี ชื่อของชอยแต่ละชอยจะแฝงไว้ด้วยนิยามความหมายทางประวัติศาสตร์ ซึ่งส่งผลต่อการแสดงออกของแต่ละชอยที่จะบ่งบอกความสำคัญของตนผ่านทางประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ว่าสัมพันธ์กันอย่างไรกับชื่อชอยของตน เช่น ชอยชื่อเอกอาษา จะถูกนิยามว่า เป็นชอยของเจ้าเมืองคนแรกของชาวแสกและท่านเคยอาศัยอยู่ในชอยนี้ด้วยการให้นิยามความหมายต่าง ๆ จึงส่งผลต่อการสร้างคุณค่าและดึงดูดความน่าสนใจแก่ผู้ที่ยอมรับชมด้วย

นอกจากเรื่องราวความเป็นแสบแล้วในอีกมุมของการจัดแสดงมักสอดแทรกสาระ เช่น ความรู้ด้านยาเสพติด เศรษฐกิจพอเพียง และ AEC (ประชาคมอาเซียน) ซึ่งจะประกวดกันในเวลากลางคืนจึงตกแต่งด้วยไฟแสงสีมากมายที่สว่างไสวด้วยสีสันเรียงรายตามหน้าซอยต่าง ๆ ตลอดแนวถนนของชุมชนบ้านอาจสามารถในอดีตวัตถุประสงค์แรกของการประกวดซอยคือการสร้างกิจกรรมที่ทำร่วมกันในชุมชน เพื่อความรักความสามัคคี แต่ในปัจจุบันพบว่ามีแนวโน้มที่ประเพณีประกวดซอยจะกลายเป็นเทศกาลทางการท่องเที่ยวที่จะถูกหยิบยกขึ้นมาเป็นจุดขายอย่างหนึ่งทางการท่องเที่ยวทางวัฒนธรรมของชาวแสกอาจสามารถอย่างจริงจัง จากการลงพื้นที่พบว่ากลุ่มการท่องเที่ยวและผู้นำชุมชนเริ่มมีแนวคิดนี้แต่ยังอยู่ในขั้นตอนของการริเริ่ม ซึ่งปัจจุบันก็เปิดให้คนภายนอกเข้าเที่ยวชมและร่วมกิจกรรมได้แต่ยังไม่มีนักท่องเที่ยวมากนักหรือเป็นไปเพื่อการท่องเที่ยวเต็มตัว หรือกล่าวได้ว่าไม่ถึงขั้นเป็นเทศกาลงานประเพณีเพื่อรองรับการท่องเที่ยวอย่างจริงจัง แต่ก็พบว่าในช่วงเวลาดังกล่าวก็มีความคึกคักอย่างมากในชุมชนบ้านอาจสามารถ



ภาพที่ 3 ประเพณีประกวดซอยที่ตกแต่งด้วยไฟสวยงาม



ภาพที่ 4 บริเวณหน้าซอยที่ตกแต่งในวันประกวด

## ที่ทำการโฮมสเตย์ไทแสก พื้นที่การนำเสนอตัวตนเพื่อทางการท่องเที่ยวทางวัฒนธรรม

จากการประกอบสร้างที่กล่าวมาข้างต้นผู้วิจัยต้องการนำเสนอถึงต้นตอของการท่องเที่ยวที่เกิดขึ้นในชุมชนผ่านที่ทำการโฮมสเตย์ที่เป็นพื้นที่สำหรับการแสดงออกทางการท่องเที่ยวของอัตลักษณ์ความเป็นแสก พบว่าที่ทำการโฮมสเตย์ เป็นบ้านของนางศิริพรรณ ซ้ายกลาง หรือแม่อุ้ย ผู้ริเริ่มการท่องเที่ยวทางวัฒนธรรมในชุมชนชาวแสกอาจสามารถ บ้านหลังนี้ใช้เป็นที่ทำการทางการท่องเที่ยว รวมถึงแหล่งเรียนรู้วัฒนธรรมแสก และเป็นที่ยึดแสดงความเป็นแสกอย่างการแต่งกาย แสกเต็นสาก ให้บริการแก่นักท่องเที่ยว และยังให้บริการที่พักโฮมสเตย์ด้วย

โฮมสเตย์คือกิจกรรมการท่องเที่ยวรูปแบบหนึ่งซึ่งผู้เป็นเจ้าของบ้านจะเปิดบ้านให้บริการที่พักทางการท่องเที่ยว ภายในที่พักจะต้องเป็นการกินอยู่กับเจ้าของบ้าน มีที่พักและอาหารบริการตามที่มาตรฐานกำหนดไว้ ที่บ้านอาจสามารถนอกจากให้บริการที่พักแล้วยังมีกิจกรรมทางการท่องเที่ยว เช่น การเรียนรู้วัฒนธรรม หรือศึกษาประวัติความเป็นมา การเรียนรู้ภาษา อาหาร และการแสดง (คณะกรรมการชนเผ่าไทยแสกโฮมสเตย์, ม.ป.ป.) ซึ่งกิจกรรมทางการท่องเที่ยวก็จะขึ้นอยู่กับความต้องการของผู้นักท่องเที่ยวด้วยว่าต้องการกิจกรรม เฉพาะค่าที่พักกับอาหาร 1 มื้อ คิดเป็นหัว หัวละ 300 บาท หากต้องการกิจกรรมใดก็จะเพิ่มอัตราค่าบริการให้นักท่องเที่ยวต้องการ เช่น พาแลงอาหารพื้นบ้านชาวแสก ชมการแสดง แสกเต็นสาก ฉะนั้นการท่องเที่ยวรูปแบบนี้จึงต้องอาศัยทุนในการที่จะได้สัมผัส อัตลักษณ์วัฒนธรรมชาติพันธุ์ที่มีการเตรียมการไว้เพื่อนำเสนอและให้บริการในทางการท่องเที่ยว โดยในส่วนของที่ทำการโฮมสเตย์แบ่งพื้นที่การจัดแสดงความเป็นแสกเพื่อนำเสนอในทางการท่องเที่ยวเป็นสองส่วน ดังนี้

### 1. ส่วนจัดแสดงความเป็นมาทางชาติพันธุ์และอัตลักษณ์วัฒนธรรม

บริเวณด้านบนชั้นสองของบ้านภายในพื้นที่บริเวณชั้นสองของบ้าน มุมหนึ่งถูกใช้เป็นมุมจัดแสดงความเป็นมาทางชาติพันธุ์และอัตลักษณ์ความเป็นแสก ที่ถูกประกอบสร้างขึ้นเพื่อเอาไว้เป็นสื่อการเรียนรู้ให้นักท่องเที่ยวเข้ามาเที่ยวชมได้ศึกษาเรียนรู้ โดยจะมีวิทยากร (ปราชญ์ชาวบ้าน) หรือไกด์ประจำชุมชนอย่างแม่อุ้ยเจ้าของบ้าน คอยให้ความรู้เกี่ยวกับประวัติความเป็นมาและวัฒนธรรมความเป็นแสกด้านต่าง ๆ เมื่อนักท่องเที่ยวเข้ามาถึงบริเวณนี้ แม่อุ้ยจะเริ่มบรรยายถึงประวัติความเป็นมาทางชาติพันธุ์แสก และส่วนต่อมาก็จะกล่าวถึงวัฒนธรรมประเพณี การแต่งกาย วิถีชีวิต ที่มีภาพเก่าแก่ในอดีตที่ถ่ายกันเองจัดแสดงร่วมด้วยคอยบอกเล่าผ่านภาพความทรงจำความเป็นมาจากอดีตของชาวแสกอาจสามารถ ที่บางภาพมีอายุร่วม 50 ปี แต่ที่เราจะสะดุดตาในมุมนี้ก็คือชุดชาติพันธุ์ชาวแสกที่โดดเด่นสวยงาม โดยในแต่ละส่วนที่จัดแสดงก็จะบอกถึงนิยามความหมายของความเป็นแสกอย่างการแต่งกาย ที่รูปทรงของเสื้อผ้าและสีสันท่างมีการให้ความหมายที่บ่งบอกว่ามีสัมพันธ์อยู่กับประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ทั้งสิ้น

### 2. ส่วนจัดแสดงวิถีชีวิตชาวแสก

ในส่วนใต้ถุนบ้าน พื้นที่นี้แบ่งการจัดแสดงออกเป็นสองส่วน ส่วนแรกคือที่จัดแสดงให้เห็นภาพวิถีชีวิตความเป็นอยู่ของชาวแสก ส่วนที่สองคือส่วนของการจัดแสดงสินค้าของที่ระลึก การจัดแสดงวิถีชีวิตถูกนำเสนอผ่านเครื่องมือทำมาหากินและเครื่องครัว โดยมีการใช้อัตลักษณ์ทางภาษาแสกเข้ามาประกอบสร้างความเป็นแสก เพื่อนำเสนอให้เห็นว่าเครื่องมือทำมาหากินเครื่องครัวต่าง ๆ ในภาษาแสกมีชื่อเรียกว่าอย่างไร ประกอบกับการบรรยายถึงวิถีชาวแสกในอดีตของแม่อุ้ย ที่จะคอยให้ข้อมูลอย่างลึกซึ้ง อุปกรณ์หรือเครื่องมือทำมาหากินเหล่านี้ก็จะเหมือนกับชาวอีสานทั่วไป เช่น เครื่องมือการจับสัตว์น้ำ เครื่องครัว เครื่องมือทอผ้า เป็นต้น เครื่องมือกล่าวที่มาแม้จะไม่ได้โดดเด่นแตกต่างอะไรจากความเป็นอีสานทั่วไป แต่



การนำเสนอที่สะท้อนความต่างจากความเป็นอีสานทั่วไปนั้น กระทำการโดยผ่านอัตลักษณ์ทางภาษาที่จะใช้ตัวอักษรภาษาไทยในการเขียนคำศัพท์ต่างๆ ในภาษาแสก ซึ่งแสดงให้เห็นถึงวิถีความเป็นแสกที่แตกต่างจากวิถีความเป็นอีสานผ่านชื่อเรียกเครื่องมือต่างๆ โดยใช้ความโดดเด่นในภาษาแสกเป็นตัวสื่อความต่างและดึงดูดความน่าสนใจจากผู้เยี่ยมชม

### 3. ส่วนจัดแสดงตุ๊กตาชาติพันธุ์ 7 ชนเผ่า การประกอบสร้างสินค้าทางวัฒนธรรม

ในส่วนของการจัดแสดงสินค้าของที่ระลึกที่จัดแสดงและจำหน่าย เป็นสินค้าทางการท่องเที่ยวที่ประกอบสร้างขึ้นจากภูมิปัญญาและการระดมความคิดจากกลุ่มการท่องเที่ยว กลายมาเป็นสินค้าที่ระลึกที่ใช้อัตลักษณ์การแต่งกายทางชาติพันธุ์แต่ละชนเผ่าของนครพนมมาเป็นจุดขาย รวม 7 ชนเผ่า ประกอบด้วย ผู้ไท ญ้อ กะเลิง ข่า กะโล้ แสก ลาว ตุ๊กตาชนเผ่าของไทยแสกทำขึ้นถือเป็นงานหัตถกรรมความโดดเด่นและแตกต่างจากที่อื่น คือ เครื่องแต่งกายเน้นการตัดเย็บที่ความประณีต เป็นงานทำมีเน้นรายละเอียดที่เด่นชัดสวยงามบ่งบอกถึงตัวตนความเป็นชนเผ่าของแต่ละชนเผ่า โดยเลือกใช้ตุ๊กตาชนเผ่าแต่หน้าฝรั่ง ส่วนแรกเพราะสวยและหาง่าย แต่เน้นจุดขายที่เด่นชัดคือการแต่งกายของแต่ละชาติพันธุ์มากกว่าตัวตุ๊กตา ตุ๊กตาเปรียบเสมือนหุ่นที่เอาไว้โชว์เสื้อผ้า อัตลักษณ์การแต่งกายต่างหากที่เป็นจุดขายหลัก (ศิริพรรณ ช้ายกลาง, สัมภาษณ์ 2558)

จากภูมิปัญญาและระบบคิดที่มีการการระดมความคิดของกลุ่มการท่องเที่ยวที่ต้องการจะประกอบสร้างอะไรบางอย่างที่จะนำเสนอเพื่อเป็นสินค้าทางวัฒนธรรม อัตลักษณ์ด้านชาติพันธุ์จึงถูกประกอบสร้างผ่านงานฝีมือนำมารังสรรค์ผ่านตัวตุ๊กตา เพื่อตอบโจทย์แนวความคิดของกลุ่มการท่องเที่ยว สิ่งที่เห็นได้อย่างชัดเจนคือการสร้างสรรค์ทุนทางวัฒนธรรมให้กลายมาเป็นสินค้าทางการท่องเที่ยว



ภาพที่ 5 ตุ๊กตา 7 เผ่า สินค้าที่ระลึกกลุ่มการท่องเที่ยว

ภาพที่ 6 ตุ๊กตาในชุดชาติพันธุ์แสก

### แสกกับสื่อปรากฏการณ์ที่สะท้อนผลของการประกอบสร้างและนำเสนอความเป็นแสกผ่านสื่อ

จากการลงพื้นที่ ช่วงปี พ.ศ. 2557-2559 ผู้วิจัยเห็นถึงปรากฏการณ์ที่อย่างเด่นชัดทางการท่องเที่ยวที่ส่งผลกระทบต่อความเปลี่ยนแปลงในพื้นที่ชุมชนอาจสามารถ จากการแสดงตัวตนในพื้นที่ของสื่อส่งผลให้หมู่บ้านริมฝั่งโขงที่เคยมีวิถีชีวิตเรียบง่าย สงบเงียบจากผู้คน กลายเป็นที่รู้จัก เมื่อผู้คนจากทั่วสารทิศเดินทางเข้ามาเที่ยวชมวัฒนธรรมวิถีชีวิตในชุมชน และสร้างพื้นที่ธุรกิจใหม่ริมฝั่งแม่น้ำโขงเกิดขึ้น คือ ร้านอาหาร จาก 1 ร้านเล็ก ๆ เมื่อปี พ.ศ. 2557 ในปัจจุบันพบร้านอาหารกว่า 11 ร้านในชุมชน ในระยะเวลา 3 ปี ปลากระชัง และพืชผักริมฝั่งโขง เป็นสิ่งพวกเขาเลือกที่จะนำเสนอทุนที่มีอยู่ในชุมชนเพื่อตอบสนองของความต้องการทางการท่องเที่ยว ปลาจุ่มธรรมดา ๆ ถูกตีตราไทแสก (ชาวแสก) เป็นตราสัญลักษณ์สินค้า การตีตราสินค้าไทแสกที่นำเอามาใช้นิยามปลาจุ่มธรรมดาให้มีความเฉพาะ สร้างความพิเศษเพื่อเป็นจุดขาย และบ่งบอกความต่างถึงที่มาของสินค้า โดยสร้างเรื่องราวให้นิยามความหมายลงไป พื้นที่บ้านอาจสามารถกลายเป็นสถานที่พักผ่อน รับประทานอาหาร สัมผัสวิถีชุมชน ต้อนรับแขกบ้านแขกเมือง

จากปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นในพื้นที่สะท้อนถึงอำนาจของสื่อ ที่แสดงให้เห็นว่ามีพลังเพียงใดที่จะเปลี่ยนแปลงชุมชน ซึ่งสื่อเข้ามามีส่วนในนำเสนอการประกอบสร้างความเป็นแสก โดยสะท้อนผ่านรายการทีวีหลายรายการในพื้นที่สื่อ เช่น พันแสงรุ่ง ทิวถิ่นแดนไทย คู่เลิฟตะลอนทัวร์ ผู้หญิงถึงผู้หญิง เป็นต้น จนสร้างชื่อเสียงให้ความเป็นแสกเป็นที่รู้จักแก่คนทั่วไป เพราะเดิมทีการท่องเที่ยวในชุมชนเป็นไปแบบค่อยเป็นค่อยไปแต่เมื่อสื่อให้ความสนใจเข้ามาบันทึกรายการเพื่อนำเสนอในช่องทางสื่อสาธารณะนั้นหมายถึงการโฆษณาประชาสัมพันธ์ที่ไม่มีค่าใช้จ่ายใด ๆ แต่ใช้อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์เป็นตัวช่วงชิงพื้นที่สื่อเพื่อผลประโยชน์ตรงนี้ ส่งผลให้วัฒนธรรมแสกเป็นที่รู้จักมากขึ้นและมีผู้สนใจในอัตลักษณ์ชาติพันธุ์เข้ามาเที่ยวชม เรียนรู้ ในชุมชนมากขึ้น สะท้อนให้เห็นว่า สื่อมีอิทธิพลต่อความเป็นที่รู้จักเพียงใด สื่อจึงเป็นตัวการหนึ่งที่มีบทบาทอย่างมากต่อกระแสนิยมในปัจจุบัน และเกิดปรากฏการณ์การเกิดขึ้นของร้านอาหารกว่า 11 ร้านริมฝั่งโขง เพื่อให้บริการแก่นักท่องเที่ยวและผู้คนในพื้นที่ด้วย สิ่งที่เกิดขึ้นนี้เป็นปรากฏการณ์ที่แสดงความสัมพันธ์อยู่กับอัตลักษณ์ความเป็นแสกที่นำพาโอกาสต่าง ๆ สู่ชุมชนแสดงถึงการเพิ่มโอกาสในการขยายทุนทางเศรษฐกิจของชาวแสกบ้านอาจสามารถเป็นอย่างดี



ภาพที่ 7 รายการคู่เลิฟตะลอนทัวร์  
กับร้านปลาจุ่มร้านแรก



ภาพที่ 8 รายการผู้หญิงถึงผู้หญิง  
ร่วมเต้นสากที่ริมโขง



## สรุป

วัตถุประสงค์ของบทความวิจัยครั้งนี้มุ่งนำเสนอประเด็นการประกอบสร้างและนำเสนอความเป็นแฉกในบริบทการท่องเที่ยวทางวัฒนธรรม บ้านอาจสามารถ ตำบลอาจสามารถ อำเภอเมือง จังหวัดนครพนม ด้วยวิธีวิจัยเชิงคุณภาพโดยใช้แนวความคิดชาติพันธุ์สัมพันธ์ ผลการศึกษาพบว่า การประกอบสร้างความเป็นแฉกนั้นในหลายด้านสัมพันธ์อยู่กับบริบทการพัฒนาของประเทศไทยมีผลต่ออัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของชาวแสกบ้านอาจสามารถมาโดยตลอด ผ่านทางนโยบายเกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์หรือผ่านการสนับสนุนส่งเสริมต่างๆ โดยเฉพาะในบริบทของการส่งเสริมการท่องเที่ยวโดยรัฐ รัฐหยิบยื่นโอกาสทางการท่องเที่ยวให้เข้ามามีบทบาทในวิถีชาติพันธุ์ของพวกเขา ชาวแสกได้ตอบสนองด้วยการประกอบสร้างและนำเสนอความเป็นแฉกผ่านวัฒนธรรม ประเพณี ความเชื่อ และภาษาที่มีลักษณะเฉพาะตน และมีการให้นิยามความหมายที่แอบอิงอยู่กับประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ อย่างเช่น การแต่งกายที่มีการให้นิยามความหมายตั้งแต่รูปทรงของเสื้อผ้า รวมไปถึงสีสันทันที่ใช้ประวัติศาสตร์เป็นตัวสร้างความชอบธรรมในคุณค่าของความเป็นแฉก

ทั้งนี้ยังมีกลุ่มคนที่เข้ามามีบทบาทเกี่ยวข้องในการประกอบสร้างและนำเสนอตัวตนความเป็นแฉก ได้แก่ หน่วยงานรัฐ กลุ่มผู้นำชุมชน กลุ่มปราชญ์ชาวบ้าน และกลุ่มการท่องเที่ยว ซึ่งดูจะมีบทบาทที่ชัดเจนในการนำเสนอตัวตนความเป็นแฉก โดยอัตลักษณ์ความเป็นแฉกนั้นถูกนำเสนอผ่านกิจกรรมการท่องเที่ยวหลายอย่างที่ชุมชนจัดขึ้นเพื่อให้บริการแก่นักท่องเที่ยว เช่น โฮมสเตย์ที่ให้บริการด้านที่พักค้างแรม การเรียนรู้วัฒนธรรมเป็นการสัมผัสสิ่งแปลกใหม่ที่ชาวแสกของชาวแสกเลือกนำเสนอ เช่น การศึกษาภาษาแสก การประกอบอาหารแสก การเรียนรู้ประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์

นอกจากการท่องเที่ยวจะกลายเป็นพื้นที่การแสดงออกเพื่อที่จะบ่งบอกถึงตัวตนความเป็นแฉกว่าโดดเด่นและแตกต่างจากคนกลุ่มอื่นแล้ว มันยังเป็นการแสดงให้เห็นบทบาทของชาวแสกในการใช้ทุนทางวัฒนธรรมของตนเพื่อโอกาสในการขยายทุนทางเศรษฐกิจในชุมชนบ้านอาจสามารถ ดังจะเห็นได้จากปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นในชุมชนที่มีร้านอาหารไว้ให้บริการกว่า 11 ร้าน และยังมีแนวโน้มที่จะเพิ่มขึ้นต่อไปในอนาคต ในอีกส่วนก็เป็น การสืบทอดอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของตนให้เข้มแข็งยิ่งขึ้นอีกทางหนึ่งด้วยเป็นการสร้างคุณค่าทางวัฒนธรรมให้เป็นมูลค่าที่จับต้องได้ ส่วนในอีกมุมหนึ่งก็ทำให้คนในชุมชนตระหนักถึงความสำคัญในตัวตนที่มีบทบาทหน้าที่เป็นตัวสร้างโอกาสและผลประโยชน์ให้แก่พวกเขา ส่งผลต่อแรงจูงใจในการสืบทอดความเป็นแฉกให้ดำเนินไปอย่างเข้มแข็งในอีกทางหนึ่งด้วย

สิ่งเหล่านี้นำมาซึ่งชื่อเสียงการเป็นที่รู้จักและประกาศตัวตนการมีอยู่ทางสังคมและผลประโยชน์ในทางเศรษฐกิจที่ได้รับ การศึกษานี้จึงเป็นดังสิ่งที่สะท้อนเรื่องของการประกอบสร้างคุณค่าที่กลายมาเป็นมูลค่า วัฒนธรรมกลายเป็นสินค้า ทุนความเป็นชาติพันธุ์มีบทบาทหน้าที่ในการช่วงชิงคุณค่าความหมายทางสังคมและนำมาซึ่งผลประโยชน์ผ่านการศึกษากการประกอบสร้างและการนำเสนอความเป็นชาติพันธุ์ในพื้นที่การท่องเที่ยวที่ใช้เรื่องหลักคืออัตลักษณ์วัฒนธรรม

## บรรณานุกรม

- คณะกรรมการชนเผ่าไทยแสกโฮมสเตย์. *ชนเผ่าไทแสกมีดีที่ตรงไหน*. ม.ป.ท., ม.ป.ป.
- คณะกรรมการชนเผ่าไทยแสกโฮมสเตย์. *ไทยแสกโฮมสเตย์*. ม.ป.ท., ม.ป.ป.
- ชยันต์ วรรรณะภูติ. (2549). “คนเมือง”: ตัวตน การผลิตซ้ำสร้างใหม่ และพื้นที่ทางสังคมของคนเมือง, ใน อานันท์ กาญจนพันธุ์ (บรรณาธิการ), *อยู่ชายขอบมองลวดความรู้*, (หน้า 33-73). กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน.
- ชลธิ์ คำเกษ. (2553). *คุณลักษณะทางสถาปัตยกรรมภายในเรือนพื้นถิ่นชาวแสก: กรณีศึกษา บ้านอาจสามารถ ตำบลอาจสามารถ อำเภอเมือง จังหวัดนครพนม*. วิทยานิพนธ์สถาปัตยกรรมภายในมหาบัณฑิต สาขาสถาปัตยกรรมภายใน มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- ปฐม หงส์สุวรรณ. (2558). พลวัตและการสร้างประเพณีประดิษฐ์ชุมชนอีสานลุ่มน้ำโขง, ใน ศิราพร ณ ถลาง (บรรณาธิการ), *“ประเพณีสร้างสรรค์” ในสังคมไทยร่วมสมัย*, (หน้า 243-271). กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).
- ประสิทธิ์ ลิปรีชา. (2557). บทความปริทรรศน์: กระบวนการทัศนการศึกษาชาติพันธุ์สัมพันธ์, ใน มณีนัย ทองอยู่ และดารารัตน์ เมตตาริกานนท์ (บรรณาธิการ), *วารสารสังคมลุ่มน้ำโขง*, (หน้า 219-242). ขอนแก่น: ศูนย์วิจัยพหุลักษณะสังคมลุ่มน้ำโขง.
- พณิษฐา ยงพิทยาพงศ์ วีระศักดิ์ จุลดาลัย และภาวดี พันธรักษ์. (บรรณาธิการ). (2548). *รายงานวิจัย การศึกษาเอกลักษณ์ชนเผ่าไทยแสกแถบลุ่มแม่น้ำโขงเขตภาคตะวันออกเฉียงเหนือตอนบนเพื่อการท่องเที่ยว กรณีศึกษา: บ้านอาจสามารถ ตำบลอาจสามารถ อำเภอเมือง จังหวัดนครพนม*. นครพนม: สำนักงานคณะกรรมการอุดมศึกษา.
- ยศ สันติสมบัติ. (2543). *หลักช้าง: การสร้างใหม่ของอัตลักษณ์ไทในใต้คง*. กรุงเทพฯ: โครงการวิถีทรรศน์.
- วรเมธ ยอดปุ่น. (2548). *อัตลักษณ์ชาติพันธุ์ในบริบทการท่องเที่ยว: ศึกษากรณีหมู่บ้านรวมมิตร อำเภอเมือง จังหวัดเชียงราย*. วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต สาขาวิชามานุษยวิทยา คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ศรินยา จิตรบรรจง. (2553). *การศึกษาระบบเปรียบเทียบเสียงและคำภาษาแสกในสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาวและประเทศไทย*. วิทยานิพนธ์ ศศ.ด. สาขาวิชาภาษาไทย มหาวิทยาลัยนเรศวร.
- สมศักดิ์ ศรีสันติสุข และปรีชา ชัยปัญญา. (2538). *วิถีครอบครัวและชุมชนชาติพันธุ์ไทยแสก บ้านปะหว้า ตำบลท่าเรือ อำเภอนาหว้า จังหวัดนครพนม*. ขอนแก่น: มหาวิทยาลัยขอนแก่น.
- สุกัญญา เบาเน็ด. (2552). การสร้างอัตลักษณ์ของคนมอญย้ายถิ่น: กรณีศึกษาแรงงานข้ามชาติในจังหวัดสมุทรสาคร, ใน มนธิรา ราโท และชนิษฐา คันธะวิชัย (บรรณาธิการ), *มอญในแผ่นดินสยาม*, (หน้า 161-217). กรุงเทพฯ: หจก. ศรีบูรณะคอมพิวเตอร์-การพิมพ์.
- สุเทพ สุนทรเกสัช. (2548). *ชาติพันธุ์สัมพันธ์: แนวคิดพื้นฐานทางมานุษยวิทยา ในการศึกษาอัตลักษณ์กลุ่มชาติพันธุ์ ประชาชาติ และการจัดองค์การความสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์*. กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ. \_\_\_\_\_ (2555). *ทฤษฎีชาติพันธุ์สัมพันธ์: รวมบทความทางทฤษฎีเกี่ยวกับอัตลักษณ์เชื้อชาติกลุ่มชาติพันธุ์*. เชียงใหม่: ศูนย์ศึกษาชาติพันธุ์และการพัฒนา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

อัมพร ยะวรรณ. (2543). แสกเต้นสาก: กระบวนการขัดเกลาทางสังคม ศึกษากรณีแสกเต้นสากบ้าน  
อาจสามารถ อำเภอเมือง จังหวัดนครพนม. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาไทยคดีศึกษา  
มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.

Keyes, C. F. (1995). Who are the Tai? Reflection on the Invention of Identities, In Lola,  
Romanucci-Ross and George, DeVos (Eds.), *Ethnic Identity: Creation, Conflict and  
Accommodation*, (pp. 136-160). Walnut Creek: Alta Mira Press.

### สัมภาษณ์

นายชนะ สุสิงห์, สัมภาษณ์ 23 ตุลาคม 2557. กำนันตำบลอาจสามารถ อำเภอเมือง จังหวัดนครพนม.

นายพุทธิพันธ์ คฤหเดช, สัมภาษณ์ 24 ตุลาคม 2557. ประธานคณะกรรมการไทแสกโฮมสเตย์  
บ้านอาจสามารถ ตำบลอาจสามารถ อำเภอเมือง จังหวัดนครพนม.

นางจารุณี น้อยนรินทร์, สัมภาษณ์ 25 ตุลาคม 2557. ประชาชนชาวแสกบ้านอาจสามารถบ้านอาจสามารถ  
ตำบลอาจสามารถ อำเภอเมือง จังหวัดนครพนม.

นางเต็มศรี ศาสตราศรัย, สัมภาษณ์ 28 ตุลาคม 2557. ประชาชนชาวแสกบ้านอาจสามารถ ตำบลอาจสามารถ  
อำเภอเมือง จังหวัดนครพนม.

นางศิริพรรณ ช้ายกลาง, สัมภาษณ์ 28 ตุลาคม 2557. ผู้นำทางการท่องเที่ยวหมู่บ้านวัฒนธรรมไทแสก  
บ้านอาจสามารถ ตำบลอาจสามารถ อำเภอเมือง จังหวัดนครพนม.

## หญิงผู้ไทยกับการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม: การเปลี่ยนผ่านจากงานบ้านในพื้นที่ส่วนตัวสู่งานบริการในพื้นที่สาธารณะ

รักษนก ชำนาญมาก<sup>1</sup>  
คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์  
มหาวิทยาลัยขอนแก่น

### บทคัดย่อ

การวิจัยนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อนำเสนอการเปลี่ยนแปลงทางสังคมในความสัมพันธ์ระหว่างบทบาทชายและหญิงในชุมชนผู้ไทย ซึ่งเป็นกลุ่มชาติพันธุ์กลุ่มหนึ่งในภาคอีสานท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรมและความทันสมัย รวมทั้งกระบวนการจัดการทางวัฒนธรรมของรัฐและชุมชนในเชิงพาณิชย์และการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม ที่ได้เปลี่ยนโฉมหน้าความสัมพันธ์ทางสังคมระหว่างชายและหญิง โดยสังเกตได้จากการเปลี่ยนผ่านของงานบ้านของผู้หญิงผู้ไทยที่เป็นงานในพื้นที่ส่วนตัว ทั้งการทำอาหาร การทอผ้า การดูแลบ้าน ได้กลายมาเป็นงานบริการในพื้นที่สาธารณะของชุมชน การปรับเปลี่ยนจารีตประเพณีของการใช้พื้นที่ดังกล่าว ได้สะท้อนให้เห็นสถานะการเปลี่ยนผ่านของความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างหญิงชาย รวมถึงการเปลี่ยนผ่านความหมายของการนิยามสิ่งๆ ที่เรียกว่าเป็นงานบ้าน และการกำหนดอาณาบริเวณที่เป็นส่วนตัวและอาณาบริเวณที่เป็นสาธารณะ สถานะการเปลี่ยนผ่านดังกล่าวได้ทำให้งานของผู้หญิงกลายเป็นงานที่สร้างรายได้และมีมูลค่าเชิงเศรษฐกิจทั้งต่อครัวเรือนและชุมชน ส่งผลให้ผู้หญิงได้มีพื้นที่ทางสังคมโดยการเข้ามามีส่วนร่วมและมีบทบาทในกิจกรรมการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมในฐานะของผู้จัดการการท่องเที่ยว โดยขอบเขตด้านพื้นที่ของการศึกษาคั้งนี้ คือ หมู่บ้านชาติพันธุ์ผู้ไทยโคกโก่ง อำเภอกุฉินารายณ์ จังหวัดกาฬสินธุ์

**คำสำคัญ:** ชาติพันธุ์ผู้ไทย การพัฒนา การท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม ความสัมพันธ์หญิงชาย ความสัมพันธ์เชิงอำนาจ

<sup>1</sup> อาจารย์ประจำสาขาวิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น และกรรมการและเลขานุการ ศูนย์วิจัยพหุลักษณะสังคมลุ่มน้ำโขง (CERP) คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

## บทนำ

การศึกษาการเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์หญิงชายในชุมชนชาติพันธุ์ไทยอันเป็นผลมาจาก การท่องเที่ยว ผู้วิจัยทำการศึกษาผ่านประสบการณ์ของบ้านโคกโก่ง ตำบลกุดหว้า อำเภอภูพานรายณ์ จังหวัดกาฬสินธุ์ ซึ่งเป็นหมู่บ้านของชาวไทยที่ยังคงรักษาเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ ไทยไว้ได้เป็นอย่างดี รวมถึงมีสภาพแวดล้อมทางกายภาพที่เหมาะสมที่จะพัฒนาเป็นแหล่งท่องเที่ยว ในชุมชน สอดคล้องกับ วัตถุประสงค์ของการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม ที่มุ่งเน้นการแลกเปลี่ยนเรียนรู้เพื่อให้เกิดความเข้าใจ อย่างต่อเนื่อง ในเรื่องความแตกต่างของจารีตประเพณี วิถีชีวิตระหว่างคนต่างวัฒนธรรม โดยท้องถิ่นที่มี วัฒนธรรมที่แปลกและโดดเด่น เป็นเอกลักษณ์ สามารถนำมาใช้ เป็นสิ่งดึงดูดทางการท่องเที่ยวได้ สอดคล้อง กับงานศึกษาในช่วงห้าปีที่ผ่านมาที่ได้กล่าวถึงการจัดการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมมากขึ้น โดย Ivanovic (2008) และ Cooper Fletcher Fyall Gilbert และ Wanhill (2008) กล่าวว่าวัฒนธรรมและมรดกทางวัฒนธรรม ถือเป็นรูปแบบการพัฒนาในการท่องเที่ยวที่เกิดขึ้นใหม่ แหล่งท่องเที่ยวรวมถึงกิจกรรมต่าง ๆ ได้มีบทบาท สำคัญในการดึงดูดนักท่องเที่ยวและผู้เข้าชม ซึ่งการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมจะ เน้นการเดินทางไปสู่ ประสบการณ์และกิจกรรมการมีส่วนร่วมในวิถีชีวิตที่อาจจะพบเห็นได้ยากในชีวิตประจำวัน (Goeldner & Ritchie, 2009) นอกจากนี้ Ximba (2009) ยังได้เสนอว่าการท่องเที่ยว เชิงวัฒนธรรมควรเน้นความเข้าใจ วัฒนธรรม และการมีส่วนร่วมใน ประสบการณ์ทางวัฒนธรรมทั้งทางด้านภูมิปัญญา ความงาม จิตวิทยา และความรู้สึก ภายใต้แนวคิดการพัฒนาการท่องเที่ยวอย่างยั่งยืนจึงมุ่งเน้นที่การพัฒนาแหล่งท่องเที่ยว เชิงวัฒนธรรมให้กลายเป็นแหล่งเรียนรู้และสร้างความประทับใจไปพร้อมกับการสร้างสำนึกของชุมชน ในการมีส่วนร่วมจัดการท่องเที่ยว และเป็นแรงผลักดันให้ช่วยกันอนุรักษ์สืบทอดและ ถ่ายทอด ศิลปวัฒนธรรม ถือเป็นการรักษาอัตลักษณ์ของชุมชน

หมู่บ้านโคกโก่งเป็นหมู่บ้านชาวไทย ที่ได้รับคัดเลือกเพื่อพัฒนาเป็นหมู่บ้านวัฒนธรรมเพื่อจัดการท่องเที่ยว แบบ Home Stay (สุนีย์ เลี้ยวเพ็ญวงษ์, 2545) และเป็นหมู่บ้านเป้าหมายของการท่องเที่ยว ที่ทั้ง ภาครัฐและเอกชนมุ่งส่งเสริมให้ความรู้แก่ชุมชนในด้านจัดการท่องเที่ยว รวมทั้งพัฒนาอาชีพให้กับคนในหมู่บ้าน จนประสบผลสำเร็จ ทั้งในด้านการมีส่วนร่วมของสมาชิกในชุมชนในการบริหารจัดการและการบริการ ที่พักในลักษณะ Home Stay จนทำให้หมู่บ้านโคกโก่งได้รับรางวัลอุตสาหกรรมท่องเที่ยวยอดเยี่ยมประจำปี พ.ศ. 2543 จากการท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย (ประภาส อินทนปาสสนัน, 2546) และสมาชิกในชุมชน ยังคงรักษาและสืบทอดกิจกรรมการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมมาจนถึงปัจจุบัน นับเป็นเวลาเกือบ 20 ปี ซึ่งสะท้อนให้เห็นถึงความต่อเนื่องและยั่งยืน

จากสภาพการเปลี่ยนแปลงของชุมชนชาติพันธุ์ไทยที่ถูกผนวกให้กลายเป็นส่วนหนึ่งของการพัฒนา ในรูปแบบที่รัฐเข้าไปสนับสนุนส่งเสริมให้ชุมชนตั้งมีการจัดการท่องเที่ยวโดยอาศัยฐานทรัพยากรที่ถือเป็นทุน ทางวัฒนธรรม คือ ความเป็นชุมชนชาติพันธุ์ไทย ปรากฏการณ์ดังกล่าวเป็นภาพสะท้อนของการพัฒนา ภายใต้วิถีการผลิตแบบทุนนิยมที่กำลังรุกคืบเข้ามาในชุมชนของชาวไทย ในรูปแบบของการทำให้หมู่บ้าน ไทยที่ยังคงมีเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมกลายมาเป็นหมู่บ้านเพื่อการท่องเที่ยว วิถีชีวิตและวัฒนธรรม ได้ถูกนำมาจัดแสดงเพื่อแลกกับผลตอบแทนทางเศรษฐกิจ ดังนั้นผู้วิจัยจึงมีความสนใจทำการศึกษว่า ในบริบทของการเปลี่ยนผ่านและภาวะการณีกลายเป็นแหล่งท่องเที่ยวทางวัฒนธรรม ในกระแสการพัฒนา และการเปลี่ยนแปลงสู่เสรีนิยมใหม่ ปรากฏการณ์ดังกล่าวมีผลอย่างไรต่อบทบาทหน้าที่และความสัมพันธ์ ระหว่างหญิงชายในชุมชนชาติพันธุ์ไทย โดยบทความนี้จะมุ่งเน้นที่การวิเคราะห์บทบาทของผู้หญิง

ในการจัดการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม ที่แม้ผู้หญิงยังคงมีบทบาทหน้าที่ที่ผูกติดกับงาน ในครัวเรือนซึ่งเป็นบริบทของการทำงานผลิตซ้ำในครอบครัวที่ทำในพื้นที่ส่วนตัว แต่งานดังกล่าวได้ถูกเปลี่ยนผ่านมาเป็นงานให้บริการแก่นักท่องเที่ยวในพื้นที่สาธารณะ และเป็นงานที่นำมาซึ่งรายได้ของผู้หญิง ครัวเรือน และชุมชน การเปลี่ยนผ่านดังกล่าวจะมีผลต่อการปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์ของหญิงชายชาวไทยหรือไม่อย่างไร

วิธีการดำเนินการเก็บรวบรวมข้อมูล ผู้วิจัยได้ทำการเก็บรวบรวมและวิเคราะห์ข้อมูลด้วยระเบียบวิธีเชิงคุณภาพ มีการเก็บรวบรวมข้อมูลทุติยภูมิจากเอกสารทางวิชาการและกึ่งวิชาการใช้แบบสัมภาษณ์กึ่งโครงสร้างร่วมกับการสังเกตทั้งแบบมีส่วนร่วมและไม่มีส่วนร่วม เพื่อให้ได้มาซึ่งข้อมูลและปรากฏการณ์ในเชิงลึก ผู้ให้ข้อมูลในการวิจัยครั้งนี้ประกอบด้วย ผู้หญิงที่มีส่วนร่วมในกิจกรรมการจัดการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมโดยชุมชน หัวหน้าครัวเรือน และประธานองค์กรชาวบ้านในการบริหารจัดการการท่องเที่ยว

### วิถีการผลิตและความสัมพันธ์หญิงชายของชุมชนชาติพันธุ์ผู้ไทยบ้านโคกโก่งในบริบทดั้งเดิม

#### การผลิตภาคการเกษตรของครัวเรือนบ้านโคกโก่ง

บ้านโคกโก่ง เป็นหมู่บ้านของชาวไทย ที่ได้อพยพมาตั้งถิ่นฐานเป็นเวลานานร่วมร้อยปี ชาวผู้ไทยโคกโก่ง มีวิถีชีวิตและความเป็นอยู่ที่เรียบง่าย ระบบเศรษฐกิจของหมู่บ้านโคกโก่งในอดีต เป็นการผลิตแบบพึ่งตนเอง คือสร้างผลผลิตเพื่อยังชีพในครอบครัว เช่น การปลูกข้าว การทอผ้า การจักสานเครื่องใช้สอย ปลูกผักสวนครัว ไม่นิยมขายแต่มีการแลกเปลี่ยนสิ่งของที่จำเป็น

นอกจากอาชีพทางด้านเกษตรกรรมที่กล่าวมานั้น ยังมีการเลี้ยงสัตว์บ้างแต่ไม่นิยม เลี้ยงเป็นอาชีพหลัก สัตว์เลี้ยงส่วนมากเป็นสัตว์ตามสภาพท้องถิ่น เช่น วัว ควาย หมู เป็ด ไก่ โดยวัว ควายในอดีตเป็นการเลี้ยงไว้เพื่อใช้งานในไร่นา แต่ปัจจุบันมีการเลี้ยงเพื่อการขายเพิ่มมากขึ้น

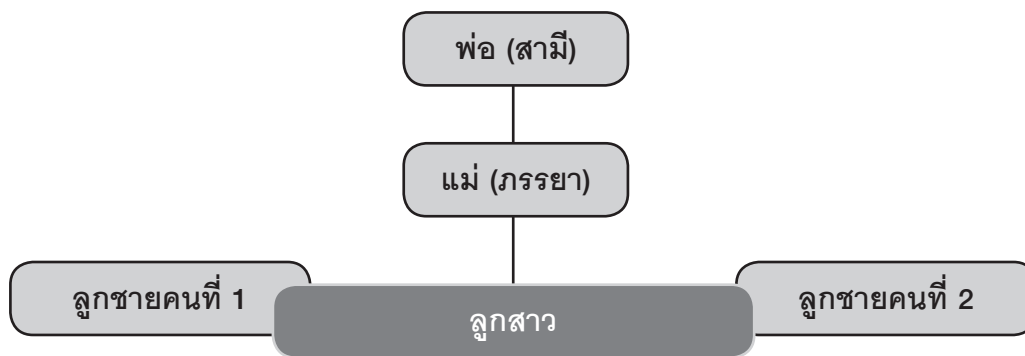
ปัจจุบันเกษตรกรในบ้านโคกโก่งเป็นการผลิตที่ตอบสนองความต้องการของตลาด ภายนอกชุมชน มีการผลิตโดยนำเทคโนโลยีสมัยใหม่มาใช้มากยิ่งขึ้น เครื่องมือสมัยใหม่ที่นำมาใช้ในเพื่อการเพาะปลูกทางการเกษตร ได้แก่ รถไถนาเดินตาม รถแทรกเตอร์ เครื่องสูบน้ำ เครื่องตัดหญ้า และเครื่องพ่นยา

#### ความสัมพันธ์หญิงชายตามจารีตดั้งเดิมของชาวผู้ไทย

ผลการวิจัยพบว่า สังคมผู้ไทยมีโครงสร้างครอบครัวส่วนใหญ่เป็นครอบครัวขยายและอยู่กินกันแบบผัวเดียวเมียเดียว และนิยมแต่งงานกันกับคนในหมู่บ้านเดียวกันหรือในกลุ่มชาติพันธุ์ผู้ไทยด้วยกัน เพราะมีความเข้าใจกันและนับถือผีเดียวกัน ส่วนของที่อยู่อาศัยหลังการแต่งงาน ตามจารีตดั้งเดิมของชาวผู้ไทยพบว่า โดยมากแล้วฝ่ายชายจะต้องเป็นฝ่ายย้ายเข้าไปอยู่อาศัยที่บ้านฝ่ายหญิง ถือเป็นลักษณะเป็นการเข้าอยู่อาศัยแบบมาตาลัย (Matrilocal) คือ หลังจากแต่งงานแล้วคู่สามีภรรยาจะไปอาศัยอยู่ในครอบครัวของพ่อแม่ฝ่ายหญิง เมื่อแต่งงานหลายปี จนมีบุตรด้วยกัน และสามารถส่งสมทรัพย์เงินทองพอมีฐานะ จึงสามารถแยกออกไปตั้งครอบครัวของตน และถึงแม้จะเป็นการสร้างครอบครัวแบบมาตาลัย แต่ผู้ชายก็ยังได้รับการยกย่องให้ทำหน้าที่เป็นผู้นำครอบครัว

ในด้านความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลในครอบครัวชาวผู้ไทยบ้านโคกโก่ง ผู้เป็นพ่อจะมีสถานภาพสูงที่สุดในครอบครัว รองลงมาคือแม่ ลูกคนโตและลูกคนถัดมาลดหลั่นกันไปตามสถานภาพ ดังแสดงให้เห็นจากแผนผังการลำดับสถานภาพในครอบครัวของชาวผู้ไทย ดังนี้





ในการสืบทอดมรดกนั้น ในอดีตมักจะมอบมรดกให้กับผู้ชาย เพราะถือว่าผู้ชายจะเป็นหลักในการสืบสายตระกูล ส่วนลูกผู้หญิงต้องออกเรือนไปสมรสกับสามี เกณฑ์ในการสืบมรดกของชาวผู้ไทยจำแนกเป็น

1) พี่จะได้มากกว่าน้อง โดยถือคติว่า “อ้ายเอาสอง น้องเอาหนึ่ง” เพราะทรัพย์สินมรดกต่าง ๆ เช่น ที่นา ในอดีตมักจะแบ่งให้พี่เป็นพี่เพราะถือว่าพี่เป็นผู้ช่วยพ่อทำงานในไร่นา และเป็นคนเสียสละกำลังแรงงานเพื่อเลี้ยงน้อง

2) ลูกคนที่รับภาระในการเลี้ยงดูพ่อแม่ย่อมมีสิทธิ์ได้รับการถ่ายทอดมรดกมากกว่า ไม่ว่าจะมรดกเป็นพี่หรือเป็นน้อง ถ้าทำหน้าที่ดูแลพ่อแม่ มรดกส่วนที่เป็นของพ่อแม่ย่อมตกเป็นของคนนั้นด้วย เพราะถือเป็นผู้ดูแลจัดการงานศพ ดังมีคำพูดที่ว่า “เหม็นกับเข่า เน่ากับตัก” และโดยทั่วไปพ่อแม่มักจะอาศัยอยู่กับลูกสาว และลูกสาวรับภาระในการเลี้ยงดู กรณีเช่นนี้ทำให้ลูกสาวย่อมได้รับมรดกมากกว่าลูกชาย

ในประเด็นบทบาทของสมาชิกในครอบครัว พบว่า สามีมีบทบาทในการเป็นผู้นำครอบครัว ต้องดูแลให้ความคุ้มครองแก่ภรรยาและบุตร ปฏิบัติตนเป็นสามีที่ดีของภรรยา เป็นบิดาที่ดีของบุตร รวมถึงต้องให้ความเคารพให้การดูแลเอาใจใส่และเลี้ยงดูบิดามารดาของตนเอง โดยในวันแต่งงานผู้ชายจะได้รับการอบรมก่อนจะเข้าพวงวั้น คือ ฝ่ายลูกต่า ซึ่งก็คือญาติฝ่ายเจ้าสาวจะ “เขียน” คือ การว่ากล่าวสั่งสอนในทุก ๆ ด้านให้เป็น พ่อเรือนที่ดีมีความขยัน และมานะพยายามในการสร้างครอบครัว

ภรรยา มีบทบาทไม่น้อยกว่าสามี โดยมีหน้าที่ในการดูแลงานบ้าน เช่น เลี้ยงลูก หุงหาอาหาร ตักน้ำ ตำข้าว ซักเสื้อผ้า เก็บกวาดเหี่ยวเรือน จัดหาเครื่องนุ่งห่ม นอกจากหน้าที่ดังกล่าวภร่ายังมีหน้าที่ช่วยแบ่งเบาภาระนอกบ้านของสามีด้วย เช่น งานในไร่นา และเช่นเดียวกับบทบาทของผู้หญิงที่เป็นสากล ผู้หญิงผู้ไทยต้องทำหน้าที่ในการเลี้ยงดูครอบครัว เพราะถือว่าเป็นผู้ที่ใกล้ชิดกับลูกมากกว่าสามี บทบาทของสามี ภร่ายังกล่าวเป็นไปตามการอบรมขัดเกลา ที่ปฏิบัติยึดถือสืบต่อกันมาจนกลายเป็นจารีตของท้องถิ่น สอดคล้องกับงานของปราณี วงษ์เทศ (2544) ได้ให้นิยาม “งานบ้าน” ไว้ว่า เป็นสถาบันที่เล็กที่สุดและเป็นกิจกรรมที่ถูกจัดขึ้นอย่างใกล้ชิดรอบ ๆ แม่ (หนึ่งหรือหลายคน) กับลูก ๆ ของตนสอดคล้องกับงานของบัวพันธ์ พรหมพักพิง (2542) ที่ให้คำอธิบายเพิ่มเติมเกี่ยวกับ “งานบ้าน” ว่าหมายรวมถึงกิจกรรมที่เป็นการโออบอุ้มคุ้มครองการผลิต (Reproduction) เช่น การดูแลผู้ป่วยและเด็ก การทำงานบ้าน และการหุงหาอาหาร ส่วน “งานนอกบ้านหรืองานสาธารณะ” หมายถึงกิจกรรมต่าง ๆ สถาบัน และรูปแบบของความสัมพันธ์ที่เชื่อมโยงกับตำแหน่ง องค์กร หรือกลุ่มในสังคม (ปราณี วงษ์เทศ, 2544: 37)

ความสัมพันธ์หญิงชายตามจารีตดั้งเดิมของชาวผู้ไทย พบว่ามีลักษณะที่สอดคล้องงานที่ได้ให้ภาพรวมของการศึกษาเกี่ยวกับ Gender หรือ เพศภาวะ หรือ สถานะทางเพศของสุซาดา ทวีสิทธิ์ (2547) ที่กล่าวถึงกระบวนการที่ใช้อธิบายระบบเพศภาวะ ออกเป็น 4 แนวทาง คือ กระบวนการวิวัฒนาการ กระบวนการแนวโครงสร้างหน้าที่นิยมที่แยกขั้วระหว่างสาธารณะและบ้าน (Public/Domestic) กระบวนการประกอบสร้างทางวัฒนธรรม และกระบวนการหลังสมัยใหม่หรือกระบวนการหลังโครงสร้างโดยผลการวิจัยครั้งนี้ให้ภาพที่สอดคล้องกระบวนการประกอบสร้างทางวัฒนธรรม (Cultural Constructionist) โดยมองว่าเพศภาวะเป็นระบบสัญลักษณ์ และโครงสร้างส่วนบน เป็นผลผลิตของประวัติศาสตร์ ความเชื่อ ศาสนา ชนชั้น อุดมการณ์ รวมถึงระบบเศรษฐกิจเฉพาะท้องถิ่น การจะทำความเข้าใจความสัมพันธ์ด้านเพศภาวะ จึงต้องอาศัยการตีความหมายในบริบทโครงสร้างสังคมวัฒนธรรมเหล่านี้ควบคู่กันไป

กระบวนการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมสามารถนำมาใช้อธิบายการแบ่งงานกันทำระหว่างหญิงชายในจารีตดั้งเดิมของชาวผู้ไทย โดยตามจารีตดั้งเดิมได้มีการแบ่งงานและหน้าที่สำหรับหญิงชาย โดยผู้หญิงมีหน้าที่ในด้านการบ้านการเรือน ได้แก่ การตำข้าว ตักน้ำ ทำอาหาร เลี้ยงลูก การสร้างผลผลิตเพื่อการยังชีพเช่น ปั่นฝ้าย ปั่นไหม ทอผ้า รวมทั้งงานการผลิตในไร่ นา เลี้ยงสัตว์ และหาอาหารที่มีตามธรรมชาติ ในขณะที่หน้าที่และงานของผู้ชาย ตามจารีตของชาวผู้ไทย ซึ่งถือว่าเป็นงานของพ่อบ้าน ได้แก่ การสร้างบ้านเรือน การทำนาทำสวน ทำไร่ คำชาย งานช่างฝีมือหัตถกรรม การจักสาน แกะสลักต่าง ๆ รวมถึงหน้าที่ในการบวชเรียนศึกษาธรรมะ

ชาวผู้ไทยยังคงยึดมั่นในจารีต และความเชื่อดั้งเดิมที่มีการสืบทอดกันมาการดำเนินชีวิตในขั้นตอนต่าง ๆ การทำมาหากิน กิจกรรมประเพณีพิธีกรรมต่าง ๆ ในชุมชน ผู้หญิงและผู้ชายต่างมีพื้นที่ในการแสดงบทบาทแตกต่างกันออกไป คือผู้ชายมีบทบาทอยู่ในพื้นที่สาธารณะ ออกมามีส่วนร่วมกับกิจกรรมของชุมชน ในขณะที่ผู้หญิง มีบทบาทหน้าที่ที่เกี่ยวข้องกับการผลิตซ้ำในครัวเรือน สอดคล้องกับกาญจนา แก้วเทพ (2546) ที่ได้ศึกษาประเด็นทางวัฒนธรรมเกี่ยวกับสถานที่หรือพื้นที่ ที่ได้กำหนดให้ผู้หญิงและผู้ชายอยู่ในพื้นที่เหล่านั้น การศึกษาดังกล่าวพบว่า รูปแบบการจัดสรรพื้นที่ให้กับหญิงชายในสังคม คอนข้างจะเป็นไปในทิศทางเดียวกันทั่วโลก คือ “ที่ของผู้หญิงคือที่บ้าน” และ “ที่ของผู้ชายคือที่สาธารณะ”

ที่บ้าน หมายถึงบริเวณที่มีขอบเขตที่แน่นอน มีการกำหนดหน้าที่ใช้สอยของพื้นที่อย่างชัดเจน นอกจากนี้ บ้านหรือครอบครัวยังสะท้อนนัยของความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลที่มีรูปแบบเฉพาะตัว คือเป็นพื้นที่ของความสัมพันธ์ใกล้ชิด อบอุ่น มีความรักความเอาใจใส่ช่วยเหลือเกื้อกูลซึ่งกันและกันระหว่างสมาชิกในครอบครัว

ในขณะที่พื้นที่สาธารณะหรือที่ทำงานนั้นจะมีรูปแบบความสัมพันธ์แบบมุ่งผลประโยชน์ส่วนตัว มีการแข่งขันสูง ดังนั้นเมื่อมีการแบ่งแยก “ที่บ้าน” และ “ที่ทำงาน” ออกจากกัน สังคมจึงได้กำหนดให้ผู้หญิงมีบทบาทหน้าที่ที่ผูกโยงกับครอบครัว ในขณะที่ผู้ชายก็จะมีบทบาทหน้าที่ออกไปทำงานนอกบ้านเพื่อหารายได้เลี้ยงครอบครัว

ในบริบทชุมชนชาติพันธุ์ผู้ไทย แม้จะมีการแบ่งแยกพื้นที่ระหว่างผู้หญิงและผู้ชายออกจากกัน หากแต่ความสัมพันธ์ระหว่างหญิงและชายก็เป็นไปในลักษณะที่เกื้อกูลและสนับสนุนซึ่งกันและกัน โดยผู้ที่เป็นสามีมีบทบาทในการเป็นผู้นำครอบครัว ผู้ชายต้องเป็นคนขยันไม่ละเลยหน้าที่ต่อครอบครัว ต้องดูแลให้ความคุ้มครองแก่ภรรยาและบุตรให้สมกับเป็นช้างเท้าหน้า ในขณะที่ผู้หญิงชาวผู้ไทยมีหน้าที่อยู่กับเหย้าเฝ้ากับเรือน เลี้ยงลูก หุงหาอาหาร ตักน้ำ ตำข้าว ทอผ้า จัดหาเครื่องนุ่งห่ม นอกจากนี้ผู้หญิงยังมีหน้าที่

ไปช่วยงานสามีนอกบ้าน เช่น ถอนกล้า ดำนา เกี่ยวข้าว ฟาดข้าวและงานในไร่สวน รวมไปถึงการปรนนิบัติดูแลพ่อแม่ของสามี

### ความสัมพันธ์ระหว่างหญิงชายในการผลิตภาคการเกษตรของชาวผู้ไทย

ความสัมพันธ์ของสมาชิกในสังคมผู้ไทยในสังคมชนบทที่ทำการเกษตรเป็นหลัก โดยเฉพาะการทำนาพบว่า ผู้หญิงมีส่วนร่วมในกิจกรรมทุกอย่างอย่างเต็มที่ ไม่ว่าจะเป็นหญิงหรือชาย ล้วนแต่เป็นแรงงานในการผลิตที่เกื้อกูล โดยได้มีการแบ่งหน้าที่ตามความเหมาะสมตามลักษณะทางกายภาพ คือฝ่ายชายจะต้องทำงานที่ใช้กำลังมากกว่า เช่น งานในไร่ร่นาโดยฝ่ายชายมีหน้าที่ ไถพรวนดิน วิดน้ำเข้านา นอกจากนี้ยังพบว่า การแบ่งงานกันทำระหว่างเพศในสังคมผู้ไทยที่เป็นสังคมเกษตรกรรม มีลักษณะการ แบ่งงานที่ยืดหยุ่น ถ้าฝ่ายใดไม่อยู่อีกฝ่ายหนึ่งก็สามารถทำแทนได้ นอกจากนี้ชายยังมีหน้าที่ในการจัดการเศรษฐกิจของครัวเรือน คือ ผู้ชายเป็นผู้หารายได้มาจุนเจือสมาชิกในครัวเรือน ในขณะที่ผู้หญิงมีส่วนร่วมในกิจกรรมทางการเกษตร เช่น การเลี้ยงสัตว์ และงานหัตถกรรมต่าง ๆ เช่น การจักสาน ทอผ้า และมีหน้าที่รับผิดชอบงานในบ้าน ดูแลความเป็นอยู่ของสมาชิกคนอื่น ๆ ในครอบครัวรวมถึงผู้หญิงยังเป็นผู้ทำหน้าที่เก็บเงิน และจัดสรรผลผลิตทางการเกษตรของครอบครัว ทั้งในแง่ของการแจกจ่ายและ การใช้ในการทำบุญ ดังจะเห็นได้จากเมื่อผู้ชายทำงานได้ค่าตอบแทนเป็นเงิน หรือทำนาได้ผลตอบแทนเป็นข้าว ผู้ชายจะมอบหน้าที่ในการดูแลค่าใช้จ่าย และการจัดสรร แบ่งปันผลผลิตให้กับภรรยาของตน

ความสัมพันธ์ข้างต้น สอดคล้องกับพัฒนาการของการแบ่งแยก “พื้นที่ส่วนตัว” กับ “พื้นที่สาธารณะ” ที่เริ่มต้นจากสังคมชนบทหรือสังคมเกษตรกรรม บ้านหรือครอบครัวเป็นสถาบันพื้นฐานที่มีความสำคัญในเชิงเศรษฐกิจคือ ครอบครัวทำหน้าที่เป็นหน่วยการผลิต ดังนั้นในสังคมชนบทผู้หญิงซึ่งมีหน้าที่ในการดูแลความเป็นอยู่ของสมาชิกในครอบครัวจึงเป็นผู้ที่มีบทบาทและมีสถานภาพสูงในครอบครัว

นอกจากนี้การจัดสรร แบ่งปันผลผลิต และดูแลจัดการเรื่องค่าใช้จ่ายของครอบครัว มีความสัมพันธ์เชื่อมโยงกับความสัมพันธ์เชิงอำนาจในครอบครัว ในกรณีของครอบครัวชาวผู้ไทยความสัมพันธ์ระหว่างสามีและภรรยา จะเป็นความสัมพันธ์ที่เกื้อกูลกัน แม้จะให้เกียรติยกย่องสามีว่าเป็นผู้นำครอบครัว ที่สมาชิกทุกคนในบ้านต้องเชื่อฟัง แต่ในความเป็นจริงแล้วอำนาจการตัดสินใจในครอบครัวของชาวผู้ไทย ในประเด็นต่าง ๆ ทั้งในและนอกครัวเรือน จะเป็นการตัดสินใจร่วมกัน ของสามีและภรรยา เช่น ในกิจกรรมการผลิตภาคการเกษตรของครัวเรือน หรือการจัดหาอุปกรณ์เครื่องมือที่ใช้ ในการเพาะปลูก สามีจะเป็นผู้ตัดสินใจเป็นหลัก แต่ภราก็จะมีส่วนร่วมแสดงความคิดเห็นทั้งสนับสนุนและการคัดค้านการตัดสินใจของสามี ทั้งนี้เนื่องจากกิจกรรมการผลิตของครัวเรือนทำบนที่ดินที่เป็นมรดกของฝ่ายหญิง ผู้หญิงจึงมีส่วนร่วมและตัดสินใจ

การตัดสินใจเรื่องค่าใช้จ่ายภายในบ้าน พบว่า ผู้หญิงมีอำนาจการตัดสินใจมากกว่าผู้ชาย ในเรื่องการจัดหา หรือซื้ออาหาร เพื่อการบริโภคของสมาชิกในครอบครัว ค่าใช้จ่ายในชีวิตประจำวันต่าง ๆ ผู้หญิงเป็นคนตัดสินใจ ส่วนการซื้อขายผลผลิต หรือซื้อเครื่องใช้ภายในบ้านเป็นการตัดสินใจร่วมกันของทั้งสามีและภรรยา

ในประเด็นของอำนาจการตัดสินใจในสังคมของชาวผู้ไทย พบว่าแบบแผนการตัดสินใจในเรื่องต่าง ๆ ขึ้นอยู่กับระบบการผลิตของครอบครัวเป็นหลัก ดังจะเห็นได้จากครัวเรือนที่มีหัวหน้าครัวเรือนทำงานการผลิตในภาคการเกษตร ผู้ชายจะเป็นผู้ตัดสินใจหลักในเรื่องการเกษตร โดยผู้หญิงจะมีส่วนร่วม ในการตัดสินใจ

มากหรือน้อย ขึ้นอยู่กับระดับการมีส่วนร่วมของผู้หญิงในกิจกรรมการผลิต ถ้ามีส่วนร่วมในกิจกรรมการผลิต มากระดับการตัดสินใจก็จะสูงตามไปด้วย ในขณะที่การตัดสินใจเรื่องค่าใช้จ่าย ในครัวเรือน ผู้หญิงจะทำหน้าที่เป็นผู้ตัดสินใจหลัก แต่ก็ต้องถามความคิดเห็นของสามี หรืออีกนัยหนึ่งก็คือ ผู้ที่เป็นผู้รับผิดชอบเรื่องใด ผู้นั้นก็จะเป็นผู้ตัดสินใจเป็นหลัก

จากกรณีตัวอย่างข้างต้น จะเห็นได้ว่า เพศไม่ได้เป็นตัวกำหนดอำนาจในการตัดสินใจ แต่ความรับผิดชอบ ในกิจกรรมที่ทำเป็นสิ่งบ่งชี้ว่า ใครจะเป็นผู้มีอำนาจในการตัดสินใจในกิจกรรมนั้น ๆ

นอกจากประเด็นข้างต้น ในยุคการผลิตภาคการเกษตรของหมู่บ้านซึ่งมีพัฒนาการต่อเนื่องมาตั้งแต่ การเริ่มเข้ามาก่อตั้งหมู่บ้าน ในยุคนี้ชาวผู้ไทยยังคงยึดมั่นในจารีต และความเชื่อดั้งเดิมที่มีการ สืบทอดกัน มา การดำเนินชีวิตในขั้นตอนต่าง ๆ การทำมาหากิน กิจกรรมประเพณีพิธีกรรมต่าง ๆ ในชุมชน ผู้หญิงและ ผู้ชายต่างมีพื้นที่ในการแสดงบทบาทแตกต่างกันออกไป คือผู้ชายมีบทบาทอยู่ในพื้นที่สาธารณะ ออกมา มีส่วนร่วมกับกิจกรรมของชุมชน ในขณะที่ผู้หญิงมีบทบาทหน้าที่ที่เกี่ยวข้องกับการผลิตซ้ำในครัวเรือน มีบทบาทในบริบทของพื้นที่ส่วนตัวหรือที่บ้าน อย่างไรก็ตามความสัมพันธ์ระหว่างหญิงชาย ในชุมชน ชาวผู้ไทย ทั้งกิจกรรมในพื้นที่สาธารณะ และกิจกรรมในพื้นที่ส่วนตัว ต่างก็เอื้อประโยชน์ต่อกัน ก่อให้เกิด ความอุดมสมบูรณ์ ความอยู่รอด และความสงบสุขทั้งในระดับครัวเรือนและระดับชุมชน

### **พลวัตความสัมพันธ์หญิงชายของชาวผู้ไทย: จากความสัมพันธ์ตามจารีตท้องถิ่นสู่การปรับเปลี่ยน**

#### **ความสัมพันธ์ภายใต้บริบทการจัดการการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม**

สืบเนื่องจาก ปี พ.ศ.2541 ซึ่งเป็นปีส่งเสริมการท่องเที่ยวไทย Amazing Thailand จังหวัดต่าง ๆ พยายามค้นหาทรัพยากรในพื้นที่ของตน เพื่อนำมาพัฒนาให้กลายเป็นแหล่งท่องเที่ยว จังหวัดกาฬสินธุ์ มีแหล่งท่องเที่ยวอยู่หลายแห่ง ดังจะเห็นได้จากคำขวัญของจังหวัด ที่ว่า

“เมืองฟ้าแดดสงยาง โปงลางเลิศล้ำ วัฒนธรรมผู้ไทย  
 ผ้าไหมแพรวา ผาเสวยภูพาน มหาธารลำปาว  
 ไดโนเสาร์สัตว์โลกล้านปี”

ในจำนวนแหล่งท่องเที่ยวทั้ง 7 รายการนี้ สิ่งปรากฏออกมาให้เห็นเป็นรูปธรรมหรือเป็นวัตถุ ที่สามารถสัมผัส รับรู้ได้นั้น มี 6 รายการด้วยกัน แต่มีเพียงสิ่งเดียวที่ยังมีลักษณะเป็นนามธรรม คือ วัฒนธรรม ผู้ไทย ดังนั้นจังหวัดกาฬสินธุ์จึงเล็งเห็นว่าวัฒนธรรมผู้ไทย มีศักยภาพสามารถดึงดูดนักท่องเที่ยวได้ จึงได้จัดตั้งคณะกรรมการพัฒนาการท่องเที่ยวจังหวัดเพื่อออกสำรวจหมู่บ้านผู้ไทย โดยมีแนวคิดหลักที่ใช้ ในการพิจารณาคัดเลือก คือต้องเป็นหมู่บ้านผู้ไทยที่ยังมีวิถีชีวิตแบบดั้งเดิมได้รับอิทธิพลจากสังคมสมัยใหม่น้อย มีสภาพแวดล้อมทางกายภาพเหมาะสมที่จะพัฒนาเป็นแหล่งท่องเที่ยวในชุมชน แนวทาง การพัฒนา แหล่งท่องเที่ยวของจังหวัดกาฬสินธุ์ มุ่งไปที่การพัฒนาแหล่งท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมผู้ไทย ซึ่งสอดคล้องกับ นโยบายของรัฐที่พยายามส่งเสริมให้มีการท่องเที่ยวเชิงอนุรักษ์มากขึ้น อีกทั้งการพัฒนาแหล่งท่องเที่ยว เชิงวัฒนธรรมยังใช้งบประมาณน้อยเพราะอาศัยฐานทรัพยากรทางวัฒนธรรมที่มีอยู่แล้วในชุมชน

จากความเหมาะสมดังกล่าว จังหวัดกาฬสินธุ์จึงได้ร่วมกับการท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย ดำเนินการ จัดตั้งให้หมู่บ้านโคกโก่ง เป็นหมู่บ้านท่องเที่ยวเชิงอนุรักษ์วัฒนธรรมผู้ไทย มีการนำรูปแบบการท่องเที่ยว

แบบ Home Stay ไปเผยแพร่ให้กับคนในชุมชนและประชาสัมพันธ์การท่องเที่ยวออกไป อย่างกว้างขวาง ทำให้มีนักท่องเที่ยวทั้งชาวไทยและชาวต่างชาติ เดินทางเข้าไปท่องเที่ยวและเรียนรู้วัฒนธรรมของชาวผู้ไทยอย่างต่อเนื่อง จนกลายเป็นหมู่บ้านเพื่อการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมผู้ไทยอย่างเป็นทางการมาตั้งแต่วันที่ 11 เดือนสิงหาคม พ.ศ. 2541 เป็นต้นมา และได้รับการสนับสนุนด้านการประชาสัมพันธ์การท่องเที่ยวจากหน่วยงานจากทั้งภาครัฐและเอกชน และสื่อมวลชนเป็นอย่างดี

การกลายเป็นแหล่งท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมได้ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงของชุมชน คือ มีการพัฒนาชุมชนผ่านการกลายเป็นแหล่งท่องเที่ยว ดังจะเห็นได้จากกรณีที่หมู่บ้านโคกโก่ง ได้มีการพัฒนาถนนลาดยางเข้าสู่หมู่บ้านซึ่งถือเป็นโครงสร้างพื้นฐานของชุมชน ขณะเดียวกันการท่องเที่ยวก็มีส่วนในการพัฒนาเศรษฐกิจของชุมชน ชาวบ้านที่มีส่วนร่วมในกิจกรรมการท่องเที่ยว จะได้รับการจัดสรร แบ่งปันรายได้ และการท่องเที่ยวยังมีส่วนในการเสริมสร้างเอกลักษณ์ของชุมชนผู้ไทยเพื่อเป็นความภูมิใจของคนในท้องถิ่น ในส่วนของการบริหารจัดการการท่องเที่ยวโดยชุมชนหมู่บ้านผู้ไทยโคกโก่ง ได้พัฒนารูปแบบการผลิตภาคบริการของอุตสาหกรรมการท่องเที่ยว มาปรับใช้ควบคู่กับวิถีการผลิตแบบเกษตรกรรมซึ่งเป็นวิถีผลิตแบบดั้งเดิมของชุมชน

ปัจจุบันแม้ว่าหมู่บ้านผู้ไทยโคกโก่งจะได้รับการส่งเสริม ให้เป็นหมู่บ้านเพื่อการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม แต่ชาวผู้ไทยโคกโก่งก็ยังคงประกอบอาชีพเกษตรกรรมและมีรายได้เสริมจากการเข้าร่วมกิจกรรมการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม โดยสามารถจำแนกประเภทของกิจกรรมที่เป็นแหล่งที่มาของรายได้เสริมออกเป็นรายการต่างๆ ดังนี้

1. รายได้จาก การจองนำสินค้าต่างๆ ไป จากร้านค้าสวัสดิการชุมชน ที่คนในหมู่บ้านเป็นสมาชิกร่วมกัน โดยมีการปันผลกำไรให้กับสมาชิกทุกปี
2. รายได้จาก การจองนำสินค้า และผลิตภัณฑ์พื้นเมือง ที่ได้รับเงินทุนสนับสนุนการจัดตั้งกลุ่มจากสหกรณ์การเกษตร อำเภออุทุมพรพิสัย
3. รายได้จาก การเปิดบ้านพักต้อนรับนักท่องเที่ยว ในลักษณะ Home Stay

### ความสัมพันธ์ทางสังคมของชาวผู้ไทยในบริบทการเปลี่ยนผ่าน

ความสัมพันธ์ทางสังคมของชาวผู้ไทย จัดว่าเป็นรูปแบบความสัมพันธ์ในแนวนอน หรือ Horizontal Relation ซึ่งเป็นความสัมพันธ์ทางสังคมอีกรูปแบบหนึ่งที่มีอยู่ในโครงสร้างทางสังคมวัฒนธรรมของชาวผู้ไทย และถือเป็นปัจจัยที่เอื้อให้เกิดการรวมกลุ่มทางสังคม ผ่านรูปแบบกิจกรรมที่หลากหลาย เช่น การรวมกลุ่มของหญิงสูงอายุในชุมชน ที่เรียกว่า “แม่ออกค้า” เพื่อผลิตเปลี่ยนหมุ่นเวียนทำอาหารไปถวายพระที่จำพรรษาอยู่ที่วัดในหมู่บ้าน ถือเป็นกรรณการสืบทอดประเพณี พิธีกรรม และช่วยเหลือกิจกรรมต่างๆ ของวัด และทำให้ผู้หญิงมีส่วนร่วมในกิจกรรมการพัฒนาของชุมชน กิจกรรมการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมก็เช่นกัน เป็นกิจกรรมที่ได้รับความร่วมมือเป็นอย่างดีจากผู้หญิงสูงอายุในชุมชน ที่ช่วยกันทำบายศรีเพื่อใช้ในพิธีบายศรีสู่ขวัญให้กับนักท่องเที่ยว มีการแบ่งงานกันทำตามความถนัดของแต่ละคน

นอกจากนี้ชาวผู้ไทย ยังมีการประกอบพิธีกรรมกรเช่นไหว้ผี หรือการเลี้ยงผี ที่ยังคงปฏิบัติสืบเนื่องมาจนถึงปัจจุบัน โดยแต่ละปีชาวผู้ไทยจะต้องมีการเช่นผี หรือเลี้ยงผีสองครั้ง คือในเดือน 5 ก่อนการเริ่มฤดูทำนา และเดือน 11 ภายหลังการเก็บเกี่ยว พิธีกรรมดังกล่าวถือเป็นเครือข่ายทางสังคมรูปแบบหนึ่งที่ชาวบ้านในชุมชนเดียวกัน ชาติพันธุ์เดียวกัน ได้มีการใช้ประโยชน์จากป่า แหล่งน้ำ และที่ดินสาธารณะ



ร่วมกัน การเลี้ยงฝึจึงถือเป็นกลไกทางสังคมวัฒนธรรม ที่ยึดโยงคนจากเครือข่ายเดียวกัน มีผลประโยชน์ ความเชื่อ และมีพื้นฐานทางสังคมร่วมกัน ได้มีโอกาสในการพบปะสังสรรค์ แสดงความเป็นเจ้าของและมีส่วนร่วมในการจัดการทรัพยากรของชุมชน ถือเป็นภูมิปัญญาที่เอื้อให้เกิดความสามัคคี และความรู้สึกผูกพันเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของชุมชน

ความสัมพันธ์ในแนวนอนในรูปแบบข้างต้นสอดคล้องกับทัศนะของ อานันท์ กาญจนพันธุ์ (2537) ที่ได้ตั้งข้อสังเกตเกี่ยวกับความสัมพันธ์แนวนอนในสังคมไทยไว้ว่า

*...ในสังคมชนบทยังมีรูปแบบความสัมพันธ์ในแนวนอนอีกมากที่ยังไม่มีการศึกษาไว้อย่างเป็นระบบ เช่น ความสัมพันธ์แบบเครือข่ายในชนบทภาคเหนือ...การหันมาศึกษาในแนวนอนนี้จะช่วยให้เข้าใจศักยภาพของชาวบ้านมากขึ้น เพราะเครือข่ายต่างๆ นำไปสู่ความร่วมมือในการจัดการทรัพยากร และการปรับตัวต่อกระแสการเปลี่ยนแปลงที่กำลังเกิดขึ้นอย่างรวดเร็ว...*

ความสัมพันธ์แนวนอนในสังคมของชาวไทย เป็นความสัมพันธ์ในเชิงเกื้อกูล พึ่งพา และเอื้อประโยชน์ซึ่งกันและกัน ซึ่งสอดคล้องกับวิถีการดำรงชีพในภาคการเกษตร และถึงแม้จะมีการเปลี่ยนแปลงวิถีการผลิตของชุมชนโดยได้ผนวกเอาวิถีการผลิตของภาคบริการในรูปแบบของการจัดการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมโดยชุมชน แต่ความสัมพันธ์ทางสังคมในแนวนอนก็ยังดำรงอยู่และสามารถปรับตัวได้อย่างสอดคล้องกับการเปลี่ยนแปลงระบบการผลิตของชุมชน ผ่านรูปแบบการรวมกลุ่มและมีส่วนร่วมในการบริหารจัดการการท่องเที่ยว ทั้งการประสานงานและการจัดสรรผลประโยชน์ให้คนในชุมชนอย่างทั่วถึงและยุติธรรม

### กลไกที่ชาวไทยนำมาใช้ในการจัดการความสัมพันธ์ทางสังคม

ในบริบทที่หมู่บ้านชาติพันธุ์ได้กลายมาเป็นแหล่งท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม ชาวไทยจำเป็นต้องแสวงหายุทธวิธีหรือกลไกที่จะนำมาใช้ในการจัดการความสัมพันธ์ทางสังคม ทั้งนี้เพื่อสร้างโอกาสในการแข่งขัน และเป็นการเพิ่มศักยภาพของชุมชน ชุมชนชาวไทยในฐานะผู้กระทำการจะต้องมองหาวิธีการและกลยุทธ์ต่างๆ เพื่อสามารถกระทำการภายใต้กรอบของโครงสร้างแบบใหม่คืออุตสาหกรรมการท่องเที่ยว ภายใต้บริบทดังกล่าวหมู่บ้านโคกโก่งได้จัดทำแผนการท่องเที่ยว เพื่อกำหนดกรอบการดำเนินงานให้ชุมชนสามารถจัดการการท่องเที่ยว โดยมุ่งเน้นการรักษาทรัพยากรทั้งทางธรรมชาติและวัฒนธรรมให้คงอยู่อย่างยั่งยืนและเป็นการกระจายรายได้ให้กับชุมชน วัฒนธรรม วิถีชีวิต ความเป็นอยู่ของชาวไทยถือเป็นสินค้าทางวัฒนธรรม (Cultural Commodity) ที่สามารถนำไปขายได้

วิธีการ หรือ กลยุทธ์ที่ชาวไทยนำมาใช้ วางอยู่บนพื้นฐานของทรัพยากร ที่ผู้กระทำการครอบครองหรือกำกับ โดยกลยุทธ์สำคัญที่นำมาใช้ ประกอบด้วย การสร้างความหมายให้การท่องเที่ยว ซึ่งจำแนกออกเป็นหลายรูปแบบ ดังนี้

1) การใช้กลยุทธ์ที่สื่อถึงความเป็นเลิศ (The Best) ที่สะท้อนผ่านคำขวัญของหมู่บ้านว่า “โคกโก่งถิ่นผู้ไทย ไส้ตม น้ำตกตาดสูง ท้องทุ่งทิวเขางาม นามระบือผานกแอ่น ดินแดนแห่งผู้สาวซบ” และความดั้งเดิม (Originality) สะท้อนผ่านความสามารถในการรักษาประเพณีวัฒนธรรมเอาไว้เป็นอย่างดี ไม่ว่าจะเป็นการแต่งกาย ความเชื่อ ภาษา การปฏิบัติตามฮีต 12 คอง 14 และมีการนำมาประยุกต์ใช้ในกิจกรรมการท่องเที่ยว



รวมถึงการนิยามความหมายว่าชาวผู้ไทย เป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่มีประวัติความเป็นมาอย่างยาวนาน มีเอกลักษณ์เฉพาะตน ตลอดจนจนถึงมีการใช้ทุนทางธรรมชาติและวัฒนธรรมภายในชุมชน มาแปรเป็นสินค้า

สะท้อนให้เห็นว่า ท่ามกลางกระแสอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวที่เข้ามาในชุมชน ชาวผู้ไทยได้แสวงหาพื้นที่ทางสังคมให้กับกลุ่มของตน ผ่านการแสดงออกทางวัฒนธรรมสัญลักษณ์และพิธีกรรมต่าง ๆ ถือเป็นเครื่องมือทางวัฒนธรรมที่ถูกหยิบยกมาใช้ได้อย่างเหมาะสม โดยมีเป้าหมายคือการแสวงหาทางเลือกในการดำรงชีพท่ามกลางกระแสการเปลี่ยนแปลงและการพัฒนา จนสามารถปรับตัวอยู่ร่วมกับสังคมอื่นได้

เป็นกลยุทธ์ที่สอดคล้องกับการศึกษาของ อภิญา เพ็ญฟูสกุล (2546) ที่ชี้ให้เห็นประเด็นสำคัญในการศึกษาวัฒนธรรมในระบบโลกาภิวัตน์ คือต้องไม่มองในลักษณะที่เป็นคู่ตรงข้าม หรือต้องปฏิเสธโลกาภิวัตน์เสมอไป แต่ต้องมองให้เห็นพลังด้านตรงข้าม คือพลังของท้องถิ่นนิยม ยิ่งพื้นที่ถูกครอบคลุมนด้วยโลกาภิวัตน์มากเท่าใด การเน้นความเป็นท้องถิ่นก็จะยิ่งปรากฏให้เห็นชัดขึ้นเท่านั้น ซึ่งก็หมายรวมถึงการเน้นความเป็นท้องถิ่นนิยม เพื่อดึงดูดทุน หรือเป็นปฏิริยาที่ต่อต้านทุนก็ตาม

2) การใช้กลยุทธ์ในการสร้างความหมายใหม่ให้กับการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม โดยใช้เทคนิคการจำแนกให้การท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมผู้ไทยของหมู่บ้านโคกโก่ง แตกต่างไปจากแหล่งท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมอื่น ๆ แสดงให้เห็นถึงความพิเศษว่า “เป็นชาติพันธุ์ที่มีวิถีปฏิบัติที่ดั้งเดิม” และ “มีวิถีการดำรงชีวิตที่บริสุทธิ์” กลยุทธ์นี้สอดคล้องกับความหมายของคำว่า “exotic” หรือความแปลกใหม่ ที่เป็นหัวใจของการท่องเที่ยวสมัยใหม่ เป็นกระบวนการสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของชาวผู้ไทยให้มีความแปลกใหม่ ดึงดูดใจนักท่องเที่ยวให้ออกมาแสวงหาความรู้และประสบการณ์แปลกใหม่ เป็นการเพิ่มความหมายใหม่ให้กับการท่องเที่ยวที่ไม่ใช่เพียงการพักผ่อน

กระบวนการสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของชาวผู้ไทยให้มีความแปลกใหม่ ดึงดูดใจนักท่องเที่ยวสอดคล้องกับวาทกรรมการท่องเที่ยวที่มีแนวคิดว่า กลุ่มชาติพันธุ์คือสินค้าของการท่องเที่ยว (Object of tourism) ที่สามารถนำรายได้มาสู่ชุมชน (กฤษดาพรรณ หงส์ดารมภ์, 2547)

ในอีกด้านหนึ่งแม้ว่าการท่องเที่ยวจะทำให้ชาวผู้ไทยมีสถานะเป็นเหมือนวัตถุทางวัฒนธรรมที่มีชีวิต เพื่อรอการเที่ยวชม แต่ภาพลักษณ์ดังกล่าวสามารถใช้เป็นทางเลือกในการรักษาไว้ซึ่งอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ และภายใต้วาทกรรมการท่องเที่ยวชาวผู้ไทยก็ไม่เพียงแต่ตอบรับต่ออุตสาหกรรมท่องเที่ยว หากแต่พยายามปรับตัวให้เหมาะสมสอดคล้องกับกระแสการเปลี่ยนแปลงที่ไหลบ่าเข้ามาในชุมชน

สอดคล้องกับทัศนะของ สุรินทร์ พิศสุวรรณ (2555) ว่า การท่องเที่ยวเป็นอุตสาหกรรมและกิจกรรมทางพาณิชย์ที่มีความสำคัญสำหรับเศรษฐกิจของหลายประเทศในโลก โดยสิ่งที่นักท่องเที่ยวให้ความสนใจคือ ชีวิตประจำวันของคนท้องถิ่น ถือเป็นสิ่งที่มีค่า เพราะถือเป็น exotic life เป็นสิ่งที่แปลก เป็นสิ่งที่คนเหล่านั้นยังยึดมั่นถือมั่นเป็นพิธีกรรมในชีวิตประจำวัน ในประเทศไทย โดยเฉพาะอย่างยิ่งในชุมชนเมืองวิถีชีวิตเหล่านี้อาจจะหายาก แต่ในชนบทยังคงมีอยู่ แต่อาจเป็นกิจกรรมที่มุ่งเน้นผลประโยชน์เชิงพาณิชย์มากขึ้น

เช่นเดียวกับมุมมองของ เสน่ห์ จามริก (2544) ต่อกระแสชุมชนท้องถิ่นที่มองว่า ผลจากกระแสโลกาภิวัตน์และอำนาจรัฐเป็นแรงกระตุ้นสำคัญที่ทำให้ชุมชนท้องถิ่นตื่นตัวที่จะเรียนรู้ บุรณะฟื้นฟูอัตลักษณ์ และภูมิปัญญาอันหลากหลาย

3) หมู่บ้านวัฒนธรรมผู้ไทยโคกโก่ง ได้สร้างความหมายให้กับการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมว่าเป็นพื้นที่ทางสังคม (social space) รูปแบบหนึ่ง เป็นพื้นที่ที่ไม่ใช่บ้าน และไม่ใช่สถานที่นอกบ้าน แต่ชาวผู้ไทยได้จัดกิจกรรมการท่องเที่ยวให้เห็นเสมือนพื้นที่ที่สาม หรือ Third Space/Third Place ที่มีความคาบเกี่ยวกันระหว่างพื้นที่ส่วนตัวและพื้นที่สาธารณะ โดยมีภาระบุว่า พื้นที่ทางสังคมนี้จะต้องมีลักษณะความสัมพันธ์รูปแบบใด กฎเกณฑ์กำกับการใช้พื้นที่ดังกล่าวมีความยืดหยุ่น เปิดโอกาสให้คนที่สนใจเรียนรู้วิถีชีวิตวัฒนธรรมของชาวผู้ไทย ซึ่งหมายถึงกลุ่มนักท่องเที่ยว ได้มีโอกาสเข้ามาปฏิบัติสัมพันธ์และทำกิจกรรมต่างๆ ร่วมกับชาวผู้ไทย เกิดขึ้นภายใต้ระยะเวลาอันจำกัด และต้องอยู่ภายใต้กฎเกณฑ์ของชุมชน

การสร้างควมหมายให้กับการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมว่าเป็นพื้นที่ทางสังคม เป็นการปรับตัวของชุมชนที่มีต่อกระแสโลกาภิวัตน์ สอดคล้องกับทัศนะของ อานันท์ กาญจนพันธ์ (2544) ที่เสนอว่าโลกาภิวัตน์เองมีหลายด้าน ไม่ใช่ด้านที่จะมาครอบงำเพียงอย่างเดียว แต่ยังมีปฏิกิริยาตอบโต้ที่สะท้อนผ่าน "ความรู้ชาวบ้าน" หรือ popular knowledge เป็นสิ่งต่างๆ ที่คุ้นเคย เป็นความรู้ที่ไม่มีใครควบคุม ขึ้นอยู่กับสถานการณ์ฝังลึกอยู่ในวัฒนธรรม และมีรูปแบบไม่เหมือนกัน ความรู้พื้นบ้านที่แท้จริง คือ "พื้นที่ทางวัฒนธรรม" ที่ผู้คนสามารถแสดงตัวตนออกมาได้

ข้อมูลที่ได้จากการศึกษา ทำให้ได้ข้อสรุปเกี่ยวกับกลไกการจัดการความสัมพันธ์ทางสังคมข้างต้น เป็นผลมาจากกระแสการพัฒนาแบบทุนนิยม และการหลั่งไหลเข้ามาของวัฒนธรรมต่างชาติ ทั้งจากนักท่องเที่ยวและการเปิดพรมแดนติดต่อสื่อสารระหว่างคนต่างวัฒนธรรมที่มีความเข้มข้นขึ้น เกิดการไหลเวียนแลกเปลี่ยนทั้งความรู้ เทคโนโลยี วัฒนธรรม การเปลี่ยนแปลงเหล่านั้นส่งผลต่อกระบวนการเรียนรู้ของคนในโลกสมัยใหม่อย่างมาก ชุมชนชาวผู้ไทยแม้จะถือได้ว่าเป็นสังคมที่ยังยึดมั่น ในจารีตประเพณี แต่ก็อยู่ภายใต้สังกัดของรัฐสมัยใหม่ที่กำลังพัฒนาอย่างรวดเร็ว มุมมอง ทัศนคติของชาว ผู้ไทยจึงไม่ได้ถูกจำกัดไว้เฉพาะในพื้นที่ทางวัฒนธรรมของตนอีกต่อไป ชาวผู้ไทยต้องเรียนรู้และปรับตัวมากขึ้น โดยเฉพาะอย่างยิ่งการปรับตัวทางด้านวัฒนธรรม ที่วัฒนธรรมถูกเชื่อมโยงเข้าหากันมากขึ้นเรื่อยๆ และเส้นแบ่งทางวัฒนธรรมก็พร่าเลือนมากขึ้น วัฒนธรรมของชาวผู้ไทยก็ไม่ได้ถูกจำกัดอยู่เฉพาะในกลุ่มชาติพันธุ์ แต่เป็นสิ่งที่คนภายนอกสามารถเข้าถึงและสัมผัส เรียนรู้ได้ ผู้คนมีปฏิสัมพันธ์ข้ามวัฒนธรรมเกิดขึ้นอยู่ตลอดเวลา ทำให้ชาวผู้ไทยต้องนำกลยุทธ์ต่างๆ มาใช้ให้เหมาะสมกับสถานการณ์ของปัจจุบัน โดยเอื้อประโยชน์ต่อชุมชนของตนไปพร้อมๆ กับการเรียนรู้วัฒนธรรมสมัยใหม่

**องค์ประกอบที่ใช้เป็นกรอบในการจัดการความสัมพันธ์หญิงชายในการผลิตภาคบริการ**

ผลการศึกษาพบว่า การจัดการความสัมพันธ์หญิงชายในระบบการผลิตภาคบริการผ่านรูปแบบของการจัดการการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมของชาวผู้ไทย มีการปรับเปลี่ยนรูปแบบไปจากการจัดการความสัมพันธ์ในระบบจารีตดั้งเดิม ซึ่งสามารถวิเคราะห์ความเชื่อมโยงของ 3 องค์ประกอบหลักที่ใช้เป็นกรอบในการจัดการความสัมพันธ์ของหญิงชายดังนี้ คือ

- **องค์ประกอบแรก** พิจารณาผ่านกิจกรรมของสมาชิกแต่ละคนในครัวเรือน ซึ่งกิจกรรมดังกล่าวสามารถจำแนกออกเป็น 2 ด้าน คือ

- 1) กิจกรรมที่เกี่ยวกับการผลิตสินค้าและบริการ ในกิจกรรมการท่องเที่ยว เชิงวัฒนธรรม จำแนกประเภทของกิจกรรมออกเป็น 1. กิจกรรมเกี่ยวกับการผลิตสินค้าพื้นเมือง คือ ผ้าทอ ผู้ไทย เสื้อเย็บมือ และผลิตภัณฑ์แปรรูปจากผ้าทอมือ 2. การทำพานบายศรี 3. การแสดงฟ้อนรำ 4. ต้อนรับนักท่องเที่ยวและ

ดูแลสถานที่ในการจัดแสดง 5. เล่นดนตรีพื้นเมือง ฝ่ายดนตรี เครื่องเสียง 6. ฝ่ายประกอบพิธีกรรม ในการต้อนรับนักท่องเที่ยว

2) กิจกรรมที่เกี่ยวข้องเนื่องกับการผลิตซ้ำในชีวิตประจำวัน หรือกิจกรรมที่เกี่ยวข้องกับงานบ้าน ไม่ว่าจะเป็นการเลี้ยงดูเด็ก การดูแลผู้ป่วย ในกิจกรรมการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม จำแนกประเภทของกิจกรรมออกได้ดังนี้ คือ 1. การประกอบอาหาร คัดรายการอาหาร 2. บริการอาหารเครื่องดื่ม 3. สาธิตวิถีชีวิตประจำวัน 4. จัดเตรียมที่พักให้นักท่องเที่ยว

ในกิจกรรมการท่องเที่ยวของบ้านโคกโก่ง ผู้หญิงเป็นผู้มีส่วนร่วม และมีบทบาทหลักในกิจกรรมเกี่ยวกับการผลิตซ้ำ หรือกิจกรรมที่เกี่ยวข้องกับงานบ้าน แต่ถึงแม้ผู้หญิงจะมีส่วนร่วมในกิจกรรมการผลิตที่เป็นแหล่งรายได้ที่เป็นตัวเงินเพิ่มขึ้น ก็ตาม ผู้หญิงก็ยังคงทำงานบ้านเช่นเดิม ดังนั้นผู้หญิงจึงต้องทำงานหนักกว่าเดิม ทั้งงานต้อนรับนักท่องเที่ยวในส่วนรวม และงานบ้านที่ต้องดูแลอาหารและที่นอนให้นักท่องเที่ยวที่มาพักแบบค้างคืน ในขณะที่ผู้ชายที่ทำหน้าที่เป็นกรรมการ กลุ่มท่องเที่ยวทำหน้าที่รับผิดชอบเกี่ยวกับการต้อนรับ และการจัดสถานที่ในการต้อนรับนักท่องเที่ยว นอกจากนี้กิจกรรมการท่องเที่ยว เชิงวัฒนธรรม ได้มีส่วนในการส่งเสริมให้ผู้หญิงเข้ามามีส่วนร่วมในชุมชนในระดับที่เพิ่มมากขึ้น เพราะงานการให้บริการด้านต่าง ๆ ทั้งการบริการด้านอาหาร เครื่องดื่ม การดูแลความสะดวกสบายเรียบร้อยของบ้านเรือน การจัดเตรียมห้องพักให้กับนักท่องเที่ยว งานเหล่านี้เป็นงานที่ผู้หญิงทำเป็นประจำอยู่ทุกวันในบ้านซึ่งเป็นพื้นที่ส่วนตัว

แม้ว่าผู้หญิงจะออกมามีส่วนร่วม ในกิจกรรมการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมของชุมชนแต่ผู้หญิงยังคงสามารถจัดการงานในครอบครัวได้อย่างไม่บกพร่อง เพราะการออกมาร่วมกิจกรรมการท่องเที่ยวของผู้หญิงชาวไทย ยังคงเป็นกิจกรรมที่มีรูปแบบไม่แตกต่างจากงานในบ้านเรือน เพียงแต่มีความแตกต่างในบริบทของพื้นที่เท่านั้น บทบาทหน้าที่ของผู้หญิงยังคงเกี่ยวพันกับงานบ้าน เป็นงานที่เกี่ยวข้องกับการให้สวัสดิการ และการบริการแก่นักท่องเที่ยวที่เข้ามาในชุมชนเช่น การประกอบอาหาร บริการอาหารเครื่องดื่ม ตลอดจนการดูแลด้านที่พัก

- **องค์ประกอบที่สอง** พิจารณาจากการเข้าถึงและการควบคุม (Access and Control Profile) เป็นการระบุถึงทรัพยากรที่ปัจเจกสามารถควบคุมเพื่อบรรลุการทำกิจกรรมของตน รวมถึงการได้รับประโยชน์จากทรัพยากรนั้น ๆ ซึ่งทรัพยากรในที่นี้ ได้แก่ ที่ดิน เครื่องมือ อุปกรณ์ แรงงานในการผลิต เงินทุน การศึกษาและการฝึกอบรม จากผลการวิจัยพบว่า ก่อนการเปลี่ยนแปลงวิถีการผลิต มาเป็นการผลิตภาคบริการผู้ชายมีโอกาสได้รับความรู้และการฝึกอบรมต่าง ๆ มากกว่าผู้หญิง เมื่อมีการผนวกการผลิตภาคบริการ เป็นส่วนหนึ่งของวิถีการผลิตของชุมชน การท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม ทำให้ผู้หญิงได้มีโอกาสเข้าร่วมอบรม และร่วมกิจกรรมกับเจ้าหน้าที่ ทำให้มีความรู้ มีประสบการณ์และกล้าตัดสินใจมากขึ้น มีโอกาสในการเข้าถึงแหล่งความรู้เช่นเดียวกับผู้ชาย

- **องค์ประกอบสุดท้าย** เป็นการพิจารณาปัจจัยที่ส่งผลกระทบต่อบทบาท และการเข้าถึงการควบคุมทรัพยากร (Factor Influencing Activities, Access and Control) โดยปัจจัยต่าง ๆ ส่งผลกระทบต่อบทบาท และการเข้าถึงการควบคุมทรัพยากรในชุมชนชาติพันธุ์ผู้ไทยโคกโก่ง ได้แก่

**สภาพทางเศรษฐกิจ** การจัดการหมู่บ้านเพื่อการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม ส่งผลให้ผู้หญิงมีส่วนร่วมในกิจกรรมการผลิตที่เป็นแหล่งรายได้ของครัวเรือน ย่อมส่งผลให้ผู้หญิงมีบทบาทอำนาจในการเข้าถึงและควบคุมทรัพยากรเปลี่ยนแปลงไป นอกจากนี้การที่ผู้หญิงได้มีโอกาสในการเข้าร่วมอบรม และร่วมกิจกรรมที่รัฐเข้าไปส่งเสริมสนับสนุนมากขึ้น ก็ส่งผลให้ผู้หญิงมีความรู้ มีประสบการณ์ และกล้าตัดสินใจเพิ่มมากขึ้น

**โครงสร้างของสถาบันครอบครัว เครือข่ายทางสังคม ระบบเครือญาติในชุมชน** มีความสำคัญสำหรับผู้หญิงชาวไทย เพราะกลุ่มญาติเป็นปัจจัยที่สนับสนุนให้ผู้หญิงไทยออกมาทำกิจกรรมของชุมชนได้หลากหลายมากยิ่งขึ้น เนื่องจากเครือญาติจะทำหน้าที่เป็นฐานเสียงที่ช่วยสนับสนุน ส่งเสริม และผลักดันให้ผู้หญิงมีบทบาทในกิจกรรมของชุมชน และเครือญาติยังทำหน้าที่เป็นกลไกทางสังคมที่ช่วยลดความขัดแย้งที่อาจเกิดขึ้นจากการทำกิจกรรมต่าง ๆ ร่วมกันของคนในชุมชน

**จารีต วัฒนธรรมและความเชื่อดั้งเดิมของชาวผู้ไทย** จากการที่ผู้วิจัยได้ทำการศึกษาจารีต วัฒนธรรมของชาวผู้ไทย ทั้งจากการสัมภาษณ์สมาชิกในชุมชน และข้อมูลทฤษฎีที่มีผู้รู้ได้รวบรวมเอาไว้ ทำให้ทราบข้อเท็จจริงทางสังคมวัฒนธรรมที่ว่า ผู้หญิงผู้ไทยเป็นเพศที่มีบทบาทในประเด็นต่าง ๆ ทั้งการเป็นแรงงานในการผลิตภาคการเกษตรและหัตถกรรม รวมถึงเป็นแหล่งผลิตทรัพยากรมนุษย์ที่สำคัญของครัวเรือน รวมถึงเป็นผู้ทำหน้าที่ในการสืบทอดประเพณีวัฒนธรรมและจรรโลงพุทธศาสนา บทบาทหน้าที่ที่หลากหลายของผู้หญิงจึงเป็นปัจจัยสนับสนุนให้ผู้หญิงออกมาทำกิจกรรมของชุมชนได้เท่าเทียมกับผู้ชาย แม้จะมีการเปลี่ยนแปลงระบบการผลิตของชุมชนจากการผลิตเพื่อยังชีพ ควบคู่กับการผลิตในภาคบริการ แต่ผู้หญิงผู้ไทยก็ยังคงรักษาสถานภาพทางสังคม และบทบาทที่เกื้อหนุนหรือเท่าเทียมกับเพศชายไว้ได้อย่างสมดุล โดยผู้หญิงทำหน้าที่เป็นแรงงานในไร่ นาเคียงคู่กับผู้ชาย ในยามว่างเว้นจากการทำนา ก็จะทอผ้าไว้ใช้ในครัวเรือน และการขายให้กับนักท่องเที่ยวเพื่อหารายได้เสริม

**มูลค่าทางเศรษฐกิจของงานบ้านในระบบการผลิตภาคบริการ** กิจกรรมการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมของบ้านโคกโก่ง ทำให้งานที่ทำในพื้นที่สาธารณะที่เป็นงานของชุมชน กับงานที่ทำในพื้นที่ส่วนตัว หรืองานบ้านถูกเชื่อมโยงเข้าไว้ด้วยกัน สอดคล้องกับงานของกาญจนา แก้วเทพ (2546) ที่ให้มุมมองว่าในการศึกษาประเด็นทางวัฒนธรรมเกี่ยวกับสถานที่หรือพื้นที่ โดยมองว่าในสังคมชนบทได้มีการจัดแบ่งพื้นที่ออกเป็น 3 ส่วนด้วยกันคือ ครัวเรือน ชุมชน และโลกภายนอกชุมชน ครัวเรือนซึ่งถือเป็นพื้นที่ส่วนตัว และชุมชนซึ่งถือว่าเป็นพื้นที่สาธารณะ เป็นพื้นที่ที่ไม่สามารถแยกออกจากกันอย่างเด็ดขาด

ปัจจัยทางด้านสังคมวัฒนธรรม มีอิทธิพลต่อการกำหนดความสัมพันธ์ระหว่างหญิงชาย จากการณี การแบ่งหน้าที่ของหญิงและชายให้แยกออกจากกันอย่างเด็ดขาด เกิดขึ้นจากระบบคิด ที่แบ่งสังคมออกเป็น 2 ส่วนคือ ส่วนที่เป็นสาธารณะ อันได้แก่ เรื่องนอกบ้านหรือเรื่องที่เกี่ยวข้องกับเศรษฐกิจ สังคม การเมือง และบอกว่าส่วนนี้เป็นโลกหรือสังคมของผู้ชาย อีกส่วนถือว่าเป็นเรื่องชีวิตส่วนตัว อันได้แก่ เรื่องในบ้านหรือการดูแลบ้านเรือนและสมาชิกภายในครอบครัว โดยมองว่าส่วนนี้เป็นโลกของผู้หญิง ระบบคิดนี้เริ่มเกิดขึ้นในสังคมตะวันตก เมื่อเกิดการเปลี่ยนแปลงการผลิตจากเกษตรกรรม มาเป็นอุตสาหกรรมการผลิตแบบอุตสาหกรรม ทำให้งานและบ้านถูกแยกออกจากกันอย่างเด็ดขาด อุดมการณ์ความเป็นแม่บ้านได้ถูกสร้างขึ้นและจำกัดบทบาทผู้หญิงให้อยู่ภายในโลกของครอบครัว โดยเฉพาะอย่างยิ่งในกลุ่มผู้หญิงชนชั้นกลางและชนชั้นสูง

ในขณะที่สังคมชนบทเช่นกรณีของชุมชนชาวผู้ไทยโคกโก่งนั้น ได้มีการจัดแบ่งพื้นที่ออกเป็น 3 ส่วนคือ ครัวเรือน ชุมชน และโลกภายนอกชุมชน ครัวเรือนซึ่งถือเป็นพื้นที่ส่วนตัว และชุมชนซึ่งถือว่าเป็นพื้นที่สาธารณะเป็นพื้นที่ที่ไม่สามารถแยกออกจากกันอย่างเด็ดขาด เห็นได้จาก ผู้หญิงในสังคมของชาวผู้ไทยสามารถทำหน้าที่เป็นแรงงานในการผลิตเคียงคู่กับผู้ชาย ทั้งเป็นแรงงานในการผลิตภาคการเกษตร และหัตถกรรม รวมถึงการที่ผู้หญิงเป็นแหล่งผลิตทรัพยากรมนุษย์ที่สำคัญของครัวเรือน อีกด้านหนึ่งผู้หญิง

ทำหน้าที่ในการสืบทอดประเพณีวัฒนธรรม และจรรโลงจริยธรรม จึงส่งผลให้ผู้หญิงมีบทบาทในชุมชน เช่นเดียวกับผู้ชาย หากแต่สิ่งที่แตกต่าง คือ พื้นที่บริเวณนอกชุมชนถูกกำหนดให้เป็นพื้นที่ของผู้ชาย และเป็นพื้นที่ที่ต้องห้ามของผู้หญิง เนื่องจากอาจมีอันตรายและไม่ปลอดภัยสำหรับผู้หญิง ข้อแตกต่างดังกล่าวทำให้ผู้ชายมีโอกาสเรียนรู้และรู้เท่าทันโลกภายนอกมากกว่าผู้หญิง แต่ภายหลังจากที่มีการจัดการการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม ผู้หญิงสามารถทำความรู้จักโลกภายนอกชุมชนมากยิ่งขึ้น ผ่านนักท่องเที่ยวที่ทำหน้าที่เป็นสื่อกลาง ในการแลกเปลี่ยนเรียนรู้โลกภายนอกหาได้มีแต่ความปลอดภัยและเป็นอันตรายสำหรับผู้หญิงอีกต่อไป แต่โลกภายนอกชุมชนกลับกลายเป็นโอกาสที่จะทำให้ผู้หญิงได้รับประสบการณ์ เกิดการเรียนรู้ ส่งผลให้ผู้หญิงมีมุมมองต่อสังคมที่หลากหลาย และเปิดกว้างมากยิ่งขึ้น และสามารถนำประสบการณ์ ความรู้ที่ได้มาปรับใช้ให้สอดคล้องกับสภาพการดำรงชีวิตในปัจจุบัน

ภายหลังจากที่หมู่บ้านผู้ไทยโคกโก่ง ได้ผนวกระบบการผลิตจากภาคอุตสาหกรรมบริการ ในรูปแบบการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมควบคู่กับการผลิตภาคเกษตรกรรม ทำให้งานที่ทำในพื้นที่สาธารณะ ที่เป็นงานของชุมชน กับงานที่ทำในพื้นที่ส่วนตัวหรืองานบ้านถูกเชื่อมโยงเข้าไว้ด้วยกัน กิจกรรมการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม ได้มีส่วนในการส่งเสริมให้ผู้หญิงเข้ามามีส่วนร่วมในชุมชนในระดับที่เพิ่มมากขึ้น เพราะงาน การให้บริการด้านต่าง ๆ ทั้งการบริการด้านอาหาร เครื่องดื่ม การดูแลความสะอาดเรียบร้อยของบ้านเรือน การจัดเตรียมห้องพักให้กับนักท่องเที่ยว งานเหล่านี้ เป็นงานที่ผู้หญิงทำเป็นประจำอยู่ทุกวันในบ้าน ซึ่งเป็นพื้นที่ส่วนตัว ในมุมมองของเศรษฐศาสตร์กระแสหลักมองว่า เป็นสิ่งที่ไม่มีความสำคัญ และไม่มีมูลค่า แลกเปลี่ยนในทางเศรษฐกิจเพราะไม่ก่อให้เกิดการแลกเปลี่ยนที่จะนำไปสู่การซื้อขาย

หากแต่ในบริบทของการกลายเป็นหมู่บ้านเพื่อการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม งานบ้านของผู้หญิง ที่เคยทำในบริบทของพื้นที่ส่วนตัว ได้ถูกเคลื่อนย้ายมาทำในพื้นที่สาธารณะ และงานบ้านที่เคยถูกมองว่าเป็นเพียงการผลิตซ้ำในครัวเรือน กลายมาเป็นกิจกรรมที่มีผลตอบแทนทางเศรษฐกิจ ก่อให้เกิดกิจกรรมทางเศรษฐกิจขึ้นในชุมชน สามารถสร้างรายได้ให้กับครัวเรือนและชุมชน นับตั้งแต่ การทำอาหาร การรักษาความสะอาดบ้านเรือน การดูแลนักท่องเที่ยว การทอผ้า และแปรรูปเป็นสินค้า เพื่อจำหน่ายแก่นักท่องเที่ยว ส่งผลให้งานบ้านของผู้หญิงกลายเป็นงานที่มีคุณค่าทางเศรษฐกิจ แรงงานของผู้หญิงที่ใช้ในการทำงาน ด้านการบริการแก่นักท่องเที่ยว ได้รับค่าตอบแทนเป็นตัวเงิน หรือกล่าวได้ว่าแรงงานนี้มีมูลค่าการแลกเปลี่ยน เพราะได้มีการซื้อขายบริการ รวมถึงมีมูลค่าใช้สอยควบคู่กัน เห็นได้ชัดเจนจากรายได้ของชุมชนจากการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมล้วนแล้วแต่มาจากกิจกรรมการผลิตของผู้หญิง ไม่ว่าจะเป็นค่าอาหาร ค่าบ้านพัก การแสดงต้อนรับนักท่องเที่ยว โดยมีการจัดสรรรายได้จากการท่องเที่ยวของชุมชนตามรายการดังต่อไปนี้

- |                                     |           |
|-------------------------------------|-----------|
| 1. ค่าตอบแทนบ้านพัก                 | ร้อยละ 40 |
| 2. ค่าจัดเตรียมอาหาร                | ร้อยละ 30 |
| 3. ค่าตอบแทนการแสดงต้อนรับ          | ร้อยละ 15 |
| 4. ค่าตอบแทนครัวเรือนทุกหลังคาเรือน | ร้อยละ 10 |
| 5. เงินสะสมเข้ากองทุนหมู่บ้าน       | ร้อยละ 5  |

(สี่เทียด ไตรระยะวงศ์, 2549: สัมภาษณ์)



ข้อค้นพบที่ได้จากงานวิจัยชิ้นนี้ เป็นข้อค้นพบที่แย้งกับมุมมองของเศรษฐศาสตร์กระแสหลัก เห็นได้จากการที่งานบ้านถูกมองว่าเป็นงานที่ไม่มีคุณค่าในทางเศรษฐกิจ เนื่องจากในระบบการผลิตของครัวเรือนมีการแบ่งงานกันทำระหว่างเพศที่เห็นได้ชัดเจนก็คือ งานบ้านซึ่งส่วนใหญ่เป็นภาระหน้าที่ของผู้หญิงไม่ได้รับการพิจารณาว่าเป็นงาน (Work) เพราะไม่ได้ก่อให้เกิด การแลกเปลี่ยนที่จะนำไปสู่ การซื้อขายด้วยเหตุผลดังกล่าว งานบ้านจึงไม่รวมอยู่ในรายได้ประชาชาติ (กนกศักดิ์ แก้วเทพ, 2545) ทั้งหมดนี้ล้วนเป็นอิทธิพลจากมุมมองของเศรษฐศาสตร์กระแสหลัก การผลิตโดยทั่วไปไม่ได้คำนวณหรือนับเอามูลค่าแรงงานของผู้หญิงที่ใช้ไปในงานบ้านหรืองานในครัวเรือน (Domestic Work) นับตั้งแต่การทำอาหาร การรักษาความสะอาดบ้านเรือน การซักกรีดเสื้อผ้า การเลี้ยงดูลูก ซึ่งแรงงานของผู้หญิง ในส่วนนี้ไม่ได้รับค่าตอบแทนเป็นเงินหรือกล่าวได้ว่าแรงงานนี้ไม่มีมูลค่าการแลกเปลี่ยน แต่มีมูลค่า ใช้สอย เพราะไม่ได้มีการซื้อขายบริการนี้แต่อย่างใด เมื่อเทียบกับสินค้าและบริการอื่น ๆ ที่มีอยู่ในระบบตลาด

**สรุป: วิถีผู้ไทย การตอบรับ ปรับเปลี่ยน กับกระแสการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม**

ความสัมพันธ์หญิงชายในการจัดการการท่องเที่ยวของชาวผู้ไทยบ้านโคกโก่ง หลังจากจัดตั้งเป็นหมู่บ้านเพื่อการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมได้เปลี่ยนแปลงไป ผู้หญิงไม่ได้มีหน้าที่ให้บริการหรือดูแลเพียงเฉพาะคนในครอบครัวของตนเท่านั้น หากแต่ผู้หญิงชาวผู้ไทยยังต้องคอยให้บริการดูแลนักท่องเที่ยวที่เข้ามาท่องเที่ยวและพักอาศัยในหมู่บ้านด้วย โดยเริ่มตั้งแต่การต้อนรับ การจัดที่พักและอาหารเพื่อรับรองแขก การแสดงฟ้อนรำและการสาธิตวิถีชีวิตของชาวผู้ไทย ส่งผลให้ผู้หญิง มีส่วนร่วมในกิจกรรมการผลิตที่เป็นแหล่งรายได้ของครัวเรือน เพราะได้มีส่วนร่วมในกิจกรรมการท่องเที่ยวเช่นเดียวกับผู้ชาย และเมื่อผู้หญิงมีส่วนร่วมในกิจกรรมการผลิตที่ก่อให้เกิดรายได้ ย่อมส่งผลต่อบทบาทของผู้หญิงในด้านการเข้าถึงและควบคุมทรัพยากรเปลี่ยนแปลงไปด้วย ผู้หญิงได้มีโอกาสเข้าร่วมอบรม และร่วมกิจกรรมกับเจ้าหน้าที่บ่อยครั้ง ทำให้มีความรู้ มีประสบการณ์และกล้าตัดสินใจมากขึ้น ทำให้ผู้หญิงชาวผู้ไทยมีบทบาทหน้าที่ทางสังคมมากขึ้น นอกจากนั้นงานบ้านที่ผู้หญิงทำ ซึ่งเดิมถูกมองว่าเป็นงานในบริบทของพื้นที่ส่วนตัว คือเป็นงานที่ต้องทำเป็นประจำในครัวเรือน และเป็นงานที่ไม่ก่อให้เกิดผลผลิตส่วนเกินที่จะนำรายได้มาสู่ครัวเรือนกลับกลายเป็นงานบริการนักท่องเที่ยว ที่นำมาซึ่งรายได้ และมีมูลค่าทางเศรษฐกิจต่อครัวเรือนและต่อชุมชน

ปรากฏการณ์ดังกล่าว เป็นภาพสะท้อนของกระแสโลกาภิวัตน์และการพัฒนาภายใต้ระบบการผลิตแบบทุนนิยมที่เข้ามาในชุมชนของชาวผู้ไทย ในรูปแบบของการทำให้หมู่บ้านผู้ไทยที่ยังคงมีเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรม กลายมาเป็นหมู่บ้านเพื่อการท่องเที่ยว วัฒนธรรมต่าง ๆ ถูกจัดแสดงเพื่อผลตอบแทนทางด้านเศรษฐกิจ การท่องเที่ยวดังกล่าวก่อให้เกิดการปรับเปลี่ยนบทบาทของผู้หญิงผู้ไทย โดยผู้หญิงกลายเป็นผู้ที่มีบทบาทสำคัญในทางเศรษฐกิจเคียงคู่กับผู้ชาย ทั้งในระดับครอบครัวและในระดับชุมชน นอกจากนี้การท่องเที่ยวยังสามารถใช้เป็นแนวทางในการวางแผนในการพัฒนาทรัพยากรมนุษย์ โดยเฉพาะการพัฒนาผู้หญิงให้สอดคล้องกับการเปลี่ยนแปลงทางด้านเศรษฐกิจและสังคมที่เกิดขึ้น โดยกิจกรรมการท่องเที่ยวทำให้ผู้หญิงในชุมชนมีโอกาสในการพบปะ แลกเปลี่ยนเรียนรู้สิ่งใหม่ ๆ กับนักท่องเที่ยว รวมถึงองค์กรภายนอกทั้งภาครัฐและเอกชนที่มีส่วนเกี่ยวข้องกับการท่องเที่ยว ส่งผลให้ผู้หญิงมีมุมมองต่อสังคมที่หลากหลายและเปิดกว้างมากยิ่งขึ้น เอื้อให้เกิดการส่งเสริมให้ผู้หญิงมีอำนาจในการตัดสินใจในกิจกรรมที่เชื่อมโยงกับบทบาทของผู้หญิง ในด้านต่าง ๆ จนสามารถดำเนินกิจกรรมที่พึงตนเองได้



### บรรณานุกรม

- กฤษดาวรรณ หงส์ลดารมภ์ และ จันทิมา เอี่ยมมานนท์. (2549). *มองสังคมผ่านวาทกรรม*. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- กิติพร ใจบุญ. (2537). "วัฒนธรรมการบริโภคและการท่องเที่ยว ความหมายที่แปรเปลี่ยน" ใน มุ่งสู่วัฒนธรรมการบริโภค: มุมมองที่แตกต่าง Towards Consumption Culture: Different Perceptive. *วารสารร่วมพฤษภ.*(12), 2.
- กาญจนา แก้วเทพ. (2546). «ผู้หญิง/ผู้ชาย: ที่บ้าน/ที่สาธารณะ» ใน *มิติหญิงชาย (การสร้างองค์ความรู้แบบสตรีศึกษา)*. ฉบับที่ 6 (กรกฎาคม 2546). กรุงเทพฯ: คณะทำงานส่งเสริมมิติหญิงชายในการพัฒนา.
- กนกศักดิ์ แก้วเทพ. (2545). "ผู้หญิงกับเศรษฐศาสตร์" ใน **มิติหญิงชาย (Feminist Approach)**. ฉบับที่ 5 (มกราคม 2545). กรุงเทพฯ: คณะทำงานส่งเสริมมิติหญิงชายในการพัฒนา.
- บัวพันธ์ พรหมพักพิง. (2542). *ความสัมพันธ์หญิงชายและสิทธิทางทรัพย์สินในสังคมชนบทอีสาน*. *สังคมศาสตร์*. 11 (2), 52-100.
- ประภาส อินทนปัสสาสน์. (2546). *การบริหารจัดการการท่องเที่ยวแบบชุมชนมีส่วนร่วม กรณีหมู่บ้านโคกไก่อำเภอกุฉินารายณ์ จังหวัดกาฬสินธุ์*. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาการบริหาร การพัฒนา มหาวิทยาลัยขอนแก่น.
- ปรานี วงษ์เทศ. (2544). *เพศและวัฒนธรรม*. กรุงเทพฯ: เรือนแก้วการพิมพ์.
- สุชาดา ทวีสิทธิ์. (2547). "เพศภาวะ: กระบวนทัศน์เพื่อโลกใบใหม่ที่เท่าเทียม". *เพศภาวะ: การท้าทายร่วม การค้นหาตัวตน*. เชียงใหม่: ศูนย์สตรีศึกษา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- สุรินทร์ พิศสุวรรณ. (2555). *ปาฐกถา โดย ดร. สุรินทร์ พิศสุวรรณ ในเสวนาทางวิชาการ เรื่อง "การท่องเที่ยวกับการอนุรักษ์มรดกไทย: จริงหรือที่ได้้อย่าง เสียอย่าง และร่วมเรียนรู้จากเพื่อนอาเซียน"*. วันอังคารที่ 17 มกราคม 2555 เวลา 13.15 น.-16.30 น. ณ สยามสมาคมในพระบรมราชูปถัมภ์. คณะอนุกรรมการศึกษาและส่งเสริมการบริหารจัดการมรดกวัฒนธรรม ในคณะกรรมการการศึกษา คุณธรรม จริยธรรม ศิลปะและวัฒนธรรม วุฒิสภา.
- เสน่ห์ จามริก. (2544). *กระบวนความเป็นท้องถิ่นในยุคโลกาภิวัตน์*. ใน *ชัชวาล ปุญฺปน และสมเกียรติ ตั้งนโม (บรรณาธิการ). ท้องถิ่นพัฒนา กับโลกาภิวัตน์ วิฤตโลก วิฤตไทย อะไรคือทางรอด*. กรุงเทพฯ: อมรินทร์ มหาวิทยาลัยเที่ยงคืน.
- อภิญา เพ็ญฟูสกุล. (2543). "พื้นที่ ในทฤษฎีสังคมศาสตร์". *สังคมศาสตร์*. 12(2), 65-101.
- อานันท์ กาญจนพันธุ์. (2544). *วิธีคิดเชิงซ้อนในการวิจัยชุมชน* กรุงเทพฯ: ศูนย์หนังสือจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
- Cooper, C., Fletcher, J., Fyall, A., Gilbert, D. & Wanhill, S. (2008). *Tourism Principles and Practice* (4<sup>th</sup> ed.). Harlow, UK: FT Prentice-Hall.
- Goeldner, C. R., & Ritchie, J. R. B. (2009). *Tourism: Principles, Practices and Philosophies*. NY: John Wiley and Sons.
- vanovic, M. (2008). *Cultural tourism*. Cape Town, South Africa: Juta & Company.

Ximba, E. Z. (2009). *Cultural and heritage tourism development and promotion in the Ndwedwe municipal area: perceived policy and practice*. (Master Dissertation, University of Zululand). Retrieved September 15, 2012, from [http://uzspace.uzulu.ac.za/xmlui/bitstream/handle/10530/419/Cultural%20 and%20heritage%20tourism.pdf?sequence=1](http://uzspace.uzulu.ac.za/xmlui/bitstream/handle/10530/419/Cultural%20and%20heritage%20tourism.pdf?sequence=1)



# คณะกรรมการ

จัดการประชุมวิชาการระดับชาติ

วิถีชาติพันธุ์ในอีสาน:

“ภาวการณ์กลายเป็น”

ในกระแสการเปลี่ยนแปลงสู่ศตวรรษใหม่



### กรรมการที่ปรึกษา

1. รศ.พวงเพชร ธนสิน
2. อาจารย์สุรียา สมุทคุปดี
3. รศ.ดร.กุลธิดา ท้วมสุข
4. ผศ.ดร.รัตนา จันทร์เทาว์
5. รศ.ดร.ดารารัตน์ เมตตาริกานนท์

### คณะกรรมการ

#### ศูนย์ศึกษาชาติพันธุ์และการพัฒนา คณะสังคมศาสตร์

#### มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

1. ดร.ชยันต์ วรรธนะภูติ
2. ดร.มาลี สิทธิเกรียงไกร
3. ดร.เบญจพร ดีขุนทด
4. นางสาวปริศนา มั่งคั่ง
5. นางสาวเพ็ญพิศ ชงก์รัมย์
6. นางสาวพิมพากรณ์ เงินคำ
7. นางสาวจิราพร หมั่นสุข
8. นางสาวทรายทอง โพธิ์รัตน์

#### ศูนย์วิจัยพหุลักษณะสังคมลุ่มน้ำโขง คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

1. ดร.พัชรินทร์ ลาภานันท์
2. ผศ.ดร.กীরติพร จูตะวิริยะ
3. ดร.รักชนก ชำนาญมาก
4. ดร.แก้วตา จันทรานุสรณ์
5. ดร.เบญจวรรณ นาราสะจัจ
6. ดร.จักรพันธ์ ชัดชุ่มแสง
7. อาจารย์มานะ นาคำ

#### คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม

ดร.ไชยณรงค์ เศรษฐเชื้อ

# องค์กรร่วมจัด

การประชุมวิชาการระดับชาติ

วิถีชาติพันธุ์ในอีสาน:

“ภาวการณ์กลายเป็น”

ในกระแสการเปลี่ยนแปลงสู่ศตวรรษใหม่





## 1.

## ศูนย์ศึกษาชาติพันธุ์และการพัฒนา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

ศูนย์ศึกษาชาติพันธุ์และการพัฒนา เดิมเป็นหน่วยงานระดับกลุ่มงานวิจัย สังกัดสถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ตั้งขึ้นในปี พ.ศ. 2538 ด้วยตระหนักถึงการเผชิญกับการเปลี่ยนแปลงอันเนื่องมาจากการพัฒนาที่มีต่อกลุ่มชาติพันธุ์อันหลากหลายในภาคเหนือ ชุมชนชาติพันธุ์เหล่านี้ถูกผนวกเข้าอยู่ในโครงสร้างทางการเมืองและการปกครองและส่วนใหญ่เชื่อมโยงกับระบบเศรษฐกิจการตลาดอย่างรวดเร็ว ในขณะเดียวกัน ชุมชนชาติพันธุ์เหล่านี้ส่วนใหญ่ตั้งอยู่ในพื้นที่ป่า จึงมักจะประสบปัญหาความขัดแย้งกับนโยบายของกรมป่าไม้ที่ต้องการอนุรักษ์ป่า โดยไม่ได้คำนึงถึงวิถีชีวิตของกลุ่มชาติพันธุ์ที่พึ่งพาอาศัยป่าและทรัพยากรธรรมชาติ อย่างไรก็ตาม ในช่วงกลางทศวรรษที่ 2530 ประเทศไทยได้เข้าเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการทางเศรษฐกิจของภูมิภาค ประเทศต่าง ๆ ในภูมิภาคลุ่มน้ำโขงเริ่มติดต่อค้าขาย แลกเปลี่ยนข้อมูลข่าวสารและไปมาหาสู่กันมากขึ้น ศูนย์ศึกษาชาติพันธุ์ฯ จึงได้ขยายขอบเขตการทำงานเพื่อให้ตอบสนองกับการเปลี่ยนแปลงในระดับภูมิภาค โดยได้รับการสนับสนุนในการดำเนินงานจากมูลนิธิฟอร์ด

ระยะแรกของการดำเนินงาน ศูนย์ศึกษาชาติพันธุ์ฯ ให้ความสำคัญต่อการวิจัยและศึกษาความรู้ท้องถิ่น โดยเฉพาะความรู้ในการจัดการทรัพยากร ความรู้ในด้านสุขภาพ การเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจสังคมของกลุ่มชาติพันธุ์ที่อยู่บนพื้นที่สูงในภาคเหนือของประเทศไทย รวมทั้งได้มีการแลกเปลี่ยนความรู้และประสบการณ์ในการวิจัยกับนักวิชาการในภูมิภาคลุ่มน้ำโขง รวมทั้งมีบทบาทในการติดตามความเคลื่อนไหวของหน่วยงานและองค์กรพัฒนาเอกชนที่ทำงานกับกลุ่มชาติพันธุ์ ตลอดจนได้จัดทำโครงการอาสาสมัครเยาวชนชาติพันธุ์บนพื้นที่สูง เพื่อเปิดโอกาสให้เยาวชนชาติพันธุ์ฯ ได้เรียนรู้แนวคิดในการพัฒนา และ การวิจัยที่สามารถนำไปสู่การสร้างเสริมความเข้มแข็งของชุมชนชาติพันธุ์อีกด้วย

ปลายทศวรรษ 2540 เป็นช่วงเวลาที่สำคัญทางชาติพันธุ์ของคนกลุ่มต่าง ๆ ถูกหรือฟื้นขึ้นเพื่อเป็นการต่อรองกับกระแสโลกาภิวัตน์ หรือเป็นส่วนหนึ่งของการต่อสู้เพื่อเรียกร้องการยอมรับการดำรงอยู่และสิทธิของกลุ่มชาติพันธุ์ไม่เฉพาะประเทศไทย แต่ยังเป็นปรากฏการณ์ที่สังเกตเห็นได้ทั่วโลกที่ดำเนินไปพร้อม ๆ ความเคลื่อนไหวทางสังคม เพื่อผลักดันให้เกิดพหุวัฒนธรรมนิยม

อย่างไรก็ดี การเผชิญกับความท้าทายของปรากฏการณ์ของการตื่นรู้ทางชาติพันธุ์และสังคมพหุวัฒนธรรมไม่อาจจะทำได้ง่ายนัก หากยังขาดแคลนบุคลากรที่มีความรู้ในด้านชาติพันธุ์สัมพันธ์ ปัญหาของกลุ่มชาติพันธุ์ และวิถีวิทยาที่เอื้อต่อการศึกษาอัตลักษณ์และปัญหาของกลุ่มชาติพันธุ์ ในปี 2552 คณะสังคมศาสตร์จึงได้ขอโอนงานศูนย์ศึกษาชาติพันธุ์และการพัฒนาจากสถาบันวิจัยสังคม ทั้งนี้เพื่อขยายงานวิจัยด้านชาติพันธุ์ให้กว้างขวางกว่าเดิมรวมถึงกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ในประเทศไทย อนุภูมิภาค ลุ่มน้ำโขงและเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ อีกทั้งบูรณาการงานด้านนี้กับการเรียนการสอนในระดับบัณฑิตศึกษา ในการดำเนินการดังกล่าวนี้ ศูนย์ศึกษาชาติพันธุ์และการพัฒนาได้รับการยกฐานะให้เป็นศูนย์ความเป็นเลิศทางวิชาการของมหาวิทยาลัยเชียงใหม่ตั้งแต่เดือนตุลาคม 2552 เป็นต้นมา

**ภารกิจ** แบ่งออกเป็น 4 ด้าน ดังนี้

1. ด้านการวิจัย เป็นภารกิจที่ศูนย์ศึกษาชาติพันธุ์ฯ ให้ความสำคัญอย่างมาก งานวิจัยนี้จะเชื่อมต่อกับงานด้านการเรียนการสอนในระดับบัณฑิตศึกษาศาखाชาติพันธุ์สัมพันธ์และการพัฒนา ประเด็นงานวิจัยที่ศูนย์ฯ ให้ความสนใจคือ ประเด็นการดำรงอยู่ของกลุ่มชาติพันธุ์ที่หลากหลายท่ามกลางกระแสการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ การเมือง ระบบนิเวศ และวัฒนธรรม โดยให้ความสำคัญกับประเด็นความสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์ ชาติพันธุ์กับนโยบายของรัฐ สิทธิทางวัฒนธรรม และสิทธิพลเมืองในบริบทของรัฐชาติและในประชาคมอาเซียน นอกจากนี้ยังให้ความสำคัญต่องานวิจัยด้านนโยบายที่ก่อให้เกิดความเข้าใจอันดีต่อกลุ่มชาติพันธุ์และส่งเสริมการอยู่ร่วมกันในสังคมพหุวัฒนธรรม ทั้งนี้ ศูนย์ศึกษาชาติพันธุ์ฯ เน้นการวิจัยที่สะท้อน “เสียง” ของกลุ่มชาติพันธุ์และส่งเสริมให้กลุ่มชาติพันธุ์มีส่วนร่วมในการวิจัย หรือทำวิจัยด้วยตนเอง

2. ด้านการเรียนการสอน ศูนย์ศึกษาชาติพันธุ์ฯ ได้เปิดหลักสูตรระดับบัณฑิตศึกษาแขนงวิชาชาติพันธุ์สัมพันธ์และการพัฒนา โดยหลักสูตรนี้ให้ความสำคัญต่อแนวคิดทฤษฎีด้านชาติพันธุ์สัมพันธ์ และทฤษฎีด้านการพัฒนา และการเรียนรู้จากภาคสนาม เพื่อให้ผู้ที่มีผ่านหลักสูตรนี้เป็นมหาบัณฑิตที่มีความรู้เกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์ในประเทศไทยและในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ เข้าใจ และสามารถนำแนวคิดทางทฤษฎีมาใช้ได้อย่างเหมาะสม รวมทั้งตระหนักถึงปัญหาต่างๆ ที่กลุ่มชาติพันธุ์เผชิญอยู่ และสามารถนำความรู้เหล่านี้ไปใช้เพื่อการสร้างสรรค์สังคมพหุวัฒนธรรม

3. ด้านการประชุมวิชาการ สัมมนา และฝึกอบรม ด้วยตระหนักถึงการสร้างพื้นที่การแลกเปลี่ยนทางวิชาการระหว่างนักวิชาการด้วยกันเอง นักวิชาการกับชาวบ้าน องค์กรพัฒนาเอกชน และเจ้าหน้าที่รัฐในระดับต่างๆ เพื่อนำไปสู่การสร้างความรู้ความเข้าใจ และการแลกเปลี่ยนประสบการณ์ในประเด็นที่เกี่ยวกับปัญหาต่างๆ ของกลุ่มชาติพันธุ์ และแนวทางการศึกษาชาติพันธุ์สัมพันธ์

4. ด้านคลังข้อมูล และสื่อสิ่งพิมพ์ ทำหน้าที่รวบรวมผลงานวิจัยของนักวิชาการที่ได้ศึกษาค้นคว้าวิถีชีวิตของกลุ่มชาติพันธุ์บนพื้นที่สูง ในรูปของภาพถ่าย ภาพสไลด์ ภาพยนตร์สารคดี บันทึกภาคสนาม และรายงานการวิจัยเกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์ นอกจากนี้ยังจัดทำสารคดีขนาดสั้นที่เกี่ยวข้องกับสถานการณ์และปัญหาของกลุ่มชาติพันธุ์

## 2.

**หลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต**  
**(สาขาวิชาสังคมศาสตร์ แขนงชาติพันธุ์สัมพันธ์และการพัฒนา)**  
**คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่**

**ปรัชญาของหลักสูตร**

ชาติพันธุ์สัมพันธ์เป็นองค์ความรู้ที่เกี่ยวข้องกับกลุ่มชาติพันธุ์ในมิติทางประวัติศาสตร์ การเมือง วัฒนธรรม และความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจ สังคมกับคนกลุ่มอื่นในบริบททางรัฐชาติสมัยใหม่ เป็นศาสตร์ที่มีความสำคัญต่อการสร้างความเข้าใจต่อคุณค่าของวัฒนธรรม ศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ และลวดลายที่มีต่อกลุ่มชาติพันธุ์ที่เป็นชนกลุ่มน้อย อันจะนำไปสู่การอยู่ร่วมกันอย่างสันติ ในสังคมพหุวัฒนธรรม และการพัฒนาอย่างยั่งยืน รวมทั้งตระหนักถึงศักยภาพของภูมิปัญญาท้องถิ่น และการปรับตัวของกลุ่มชาติพันธุ์ที่หลากหลายในประเทศไทยและเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ท่ามกลางอิทธิพลของกระแสโลกาภิวัตน์

**ความเป็นมา**

ก่อนปี พ.ศ. 2552 การเรียนการสอนด้านชาติพันธุ์สัมพันธ์ในมหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ดำเนินการในระดับกระบวนวิชาหรือเป็นเพียงหัวข้อในการบรรยายในบางกระบวนวิชาเท่านั้น ในฐานะที่ประเด็นด้านชาติพันธุ์สัมพันธ์ สำนึกความเป็นชาติพันธุ์ อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ รวมทั้งสิทธิทางวัฒนธรรมและพหุวัฒนธรรม กลายเป็นประเด็นที่ทวีความสำคัญทั้งในระดับปฏิบัติและระดับทฤษฎี ดังนั้น เมื่อศูนย์ศึกษาชาติพันธุ์ฯ โอนย้ายมาสังกัดคณะสังคมศาสตร์ จึงได้เสนอเปิดหลักสูตรในระดับบัณฑิตศึกษา และได้อนุมัติหลักสูตรเมื่อวันที่ 4 สิงหาคม พ.ศ. 2553 ได้เปิดรับนักศึกษารุ่นที่ 1 ในปีการศึกษา 2553 และได้ปรับปรุงหลักสูตรเมื่อปี พ.ศ. 2555

**ลักษณะสำคัญของหลักสูตรนี้**

เปิดพื้นที่ให้นักศึกษาที่เป็น “คนใน” วัฒนธรรมได้ศึกษาเรื่องราวตนเอง โดยนำทฤษฎีสังคมศาสตร์ เป็นกรอบในการศึกษา อีกทั้งสร้างพื้นที่การเรียนรู้ข้ามวัฒนธรรม โดยหลักสูตรจะรับนักศึกษาที่เป็น “คนนอก” วัฒนธรรมร่วมกับนักศึกษาชาติพันธุ์ นักศึกษาทั้งสองกลุ่มนี้จะได้เรียนรู้ข้ามวัฒนธรรมร่วมกัน

ลักษณะสำคัญอีกประการหนึ่งคือ การบูรณาการการเรียนการสอนกับงานวิจัยซึ่งดำเนินการภายใต้ ศูนย์ศึกษาชาติพันธุ์และการพัฒนา (ศูนย์ความเป็นเลิศ) ทั้งศูนย์ศึกษาชาติพันธุ์ฯ และหลักสูตรต่างให้ความสำคัญกับการศึกษาอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ และความสัมพันธ์ระหว่างรัฐ ชาติพันธุ์และการพัฒนา รวมทั้งให้ความสนใจกลุ่มชาติพันธุ์ในกระแสโลกาภิวัตน์ โดยสนับสนุนให้นักศึกษาได้ค้นคว้า วิจัย กลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อประเทศในภูมิภาคนี้รวมตัวกันเป็นประชาคมอาเซียน

ดังนั้นหลักสูตรดังกล่าวนี้จึงมิใช่เป็นเพียงการศึกษากลุ่มชาติพันธุ์เพื่อเข้าใจประเพณีและวัฒนธรรมที่หลากหลาย แต่ต้องการให้นักศึกษาได้เข้าใจกลุ่มชาติพันธุ์ในฐานะที่เป็นกลุ่มทางสังคมที่มีความสัมพันธ์กับพลังอำนาจของรัฐ ทูนและตลาด ระบบข้อมูลข่าวสาร

### แนวทางการศึกษาชาติพันธุ์สัมพันธ์

ให้นักศึกษามีความสามารถในการใช้ทฤษฎีทางสังคมศาสตร์เพื่อวิเคราะห์ปัญหาชาติพันธุ์และการเปลี่ยนแปลงแล้ว นอกจากนี้ยังให้นักศึกษามีวิธีวิทยาในการศึกษาและวิเคราะห์ความรู้ท้องถิ่นในการจัดการทรัพยากร และสุขภาพ สิทธิทางวัฒนธรรมและสิทธิชุมชน ตลอดจนการอยู่ร่วมกันในสังคมพหุวัฒนธรรม ทั้งการปรับตัวของกลุ่มชาติพันธุ์กับความทันสมัย ดังนั้น หลักสูตรดังกล่าวนี้จึงมิใช่เป็นเพียงการศึกษากลุ่มชาติพันธุ์เพื่อเข้าใจประเพณี และวัฒนธรรมที่หลากหลาย แต่ต้องการให้นักศึกษาได้เข้าใจกลุ่มชาติพันธุ์ในฐานะที่เป็นกลุ่มทางสังคมที่มีความสัมพันธ์กับพลังอำนาจของรัฐ ทูนและตลาด ระบบข้อมูลข่าวสาร

### วัตถุประสงค์ของหลักสูตร

ในสังคมพหุวัฒนธรรม ความเข้าใจในความเป็นมาของกลุ่มชาติพันธุ์ที่หลอมรวมกันเป็นชาติที่มีความสำคัญอย่างยิ่ง นอกจากนี้ยังจำเป็นต้องเข้าใจถึงความพยายามที่จะธำรงรักษาอัตลักษณ์

1. มีความรู้ ความเข้าใจเกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์ ประวัติความเป็นมา และความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ทั้งในด้านทฤษฎีและปฏิบัติ
2. มีความรู้ ความสามารถในการวิเคราะห์พัฒนาการของความสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์ ความขัดแย้งและการพัฒนา โดยสามารถบูรณาการแนวคิดทฤษฎีด้านสังคมวิทยาและมานุษยวิทยาและภูมิปัญญาท้องถิ่นในการวิจัย วิเคราะห์ มีการแก้ไขปัญหาอย่างเป็นระบบอย่างมีคุณธรรมและจริยธรรม
3. สามารถสร้างองค์ความรู้ด้านชาติพันธุ์สัมพันธ์ และสามารถเผยแพร่ แลกเปลี่ยนความรู้กับนักวิชาการ ผู้กำหนดนโยบาย ประชาชนชาวบ้าน เพื่อก่อให้เกิดความเคารพในความแตกต่างทางวัฒนธรรม แสวงหาการดำรงไว้ซึ่งประเพณี วัฒนธรรมอันดีงาม คำนึงถึงศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์และการพัฒนาที่ยั่งยืน

## 3.

### ศูนย์วิจัยพหุลักษณะสังคมลุ่มน้ำโขง คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

#### หลักการและเหตุผล

ในกระแสการพัฒนาที่เน้นความเจริญเติบโตทางวัตถุ วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี งานวิจัยทางด้านสังคมศาสตร์ได้ให้ความสำคัญแก่การอธิบายวัฒนธรรม อันได้แก่ ระบบคิด ระบบคุณค่า และอุดมการณ์ที่ชุมชนได้กลั่นกรองและสืบทอดต่อเนื่องกันมา ซึ่งถือเป็นสิ่งที่มีความจำเป็นและสำคัญยิ่งต่อคนในสังคม อย่างไรก็ตามในการศึกษาวิจัยทางวัฒนธรรมนั้น นักวิจัยพึงตระหนักถึงความหลากหลายทางวัฒนธรรมหรือความเป็นพหุลักษณะของสังคมกลุ่มต่าง ๆ ด้วยความไม่เข้าใจหรือการไม่เคารพวัฒนธรรมพื้นถิ่น (Local culture) เป็นปัจจัยหนึ่งที่ทำให้เกิดความขัดแย้งภายในชาติ เช่น ความขัดแย้งในเรื่องสิทธิพลเมืองหรือสิทธิชุมชน ความขัดแย้งระหว่างชาวเมืองและคนท้องถิ่น หรือระหว่างนักธุรกิจกับเกษตรกร เป็นต้น ความขัดแย้งเหล่านี้อาจเป็นสาเหตุของกรณีความขัดแย้งระหว่างประเทศได้

แนวคิดเรื่องพหุนิยม (plurality) เป็นแนวคิดใหม่ในทางสังคมศาสตร์ ที่เปิดประเด็นให้คนในสังคมตระหนักถึงลักษณะอันหลากหลายของสรรพสิ่งที่อยู่ร่วมกันในสังคม ได้แก่ ความแตกต่างของชนชั้น วิชาชีพ ความคิด อุดมคติ และวิถีชีวิต ดังนั้นจึงจำเป็นต้องพัฒนาให้เกิดแนวคิดพหุนิยม คือการยอมรับความหลากหลายทางเชื้อชาติและวัฒนธรรม การเคารพสถาบันและความสัมพันธ์ทางสังคมของกลุ่มต่าง ๆ การให้ความสำคัญแก่กลุ่มวัฒนธรรมย่อย (subcultures) และการยอมรับอัตลักษณ์ที่หลากหลายซับซ้อนของกลุ่มคน (multiple identities) ด้วยความเชื่อที่ว่าเป็นแนวทางที่จะช่วยลดปัญหาความขัดแย้งในสังคมได้

ภูมิภาคตะวันออกเฉียงเหนือหรือภาคอีสานมีพื้นที่เชื่อมต่อกับประเทศเพื่อนบ้านคือลาวและเขมร และภาคอีสานก็อยู่ในเขตพื้นที่ของกลุ่มประเทศอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขง อันได้แก่ จีนตอนใต้ พม่า ไทย ลาว เขมร และเวียดนาม กลุ่มประเทศเหล่านี้นอกจากจะมีประวัติศาสตร์ร่วมกันมาอย่างยาวนานแล้ว ยังมีลักษณะของการเปลี่ยนผ่านจากสังคมเกษตรกรรมไปสู่ความเป็นสังคมอุตสาหกรรม ที่มีความซับซ้อนและหลากหลายของวิถีการดำรงชีวิตของกลุ่มชนด้วย

โดยเหตุที่มหาวิทยาลัยขอนแก่นเป็นสถาบันการศึกษาที่มีบทบาทอย่างสำคัญในภาคตะวันออกเฉียงเหนือ ซึ่งเป็นประตูสู่ภูมิภาคลุ่มน้ำโขง คณะนักวิจัยของมหาวิทยาลัยขอนแก่นจึงเห็นเป็นความจำเป็นเร่งด่วนที่มหาวิทยาลัยขอนแก่น จำต้องเสริมความเข้มแข็งแก่การวิจัยในด้านนี้ โดยการนำแนวคิดพหุนิยมมาประยุกต์ใช้ในการศึกษา เพื่อทำความเข้าใจรากฐานทางวัฒนธรรม ภาษาและระบบความคิด การเปลี่ยนแปลงและการปรับตัวของคนในแต่ละสังคม การสร้างความเข้าใจอันดีต่อกัน ขจัดอคติความเป็นชาตินิยมซึ่งเป็นที่มาของความขัดแย้งและกรณีพิพาทระหว่างประเทศ ดังที่ปรากฏอยู่เนือง ๆ ผลของการวิจัยสังคมและวัฒนธรรมของกลุ่มประเทศลุ่มน้ำโขง จึงไม่เพียงแต่จะให้ฐานข้อมูลรายงานการวิจัยและ

สิ่งตีพิมพ์ที่เป็นเพียงรูปธรรมเท่านั้น หากยังเป็นผลให้เกิดทัศนคติที่ถูกต้องเกี่ยวกับกลุ่มคนชาติต่าง ๆ ในภูมิภาคลุ่มน้ำโขง ซึ่งนำไปสู่ความร่วมมือระหว่างประเทศทั้งในด้านวิชาการและการพัฒนาในทุก ๆ ด้าน

### วิสัยทัศน์

ศูนย์วิจัยพหุลักษณะสังคมลุ่มน้ำโขง มหาวิทยาลัยขอนแก่นเป็นศูนย์วิจัยความหลากหลายทางสังคม และวัฒนธรรมลุ่มน้ำโขงที่มีผลงานวิจัยดีเด่น สามารถสร้างองค์ความรู้ใหม่และเสนอทางเลือกเพื่อการพัฒนาที่เคารพในความแตกต่างหลากหลายทางวัฒนธรรมและการพัฒนาอย่างยั่งยืนในลุ่มน้ำโขง

### พันธกิจ

ศูนย์วิจัยพหุลักษณะสังคมลุ่มน้ำโขง มหาวิทยาลัยขอนแก่น มีพันธกิจหลัก 3 ประการ ดังนี้

1. ดำเนินการวิจัยพหุลักษณะของกลุ่มสังคมในลุ่มน้ำโขงใน 3 ประเด็นหลักคือ พหุลักษณะทางสังคม และวัฒนธรรม (Social and Cultural Plurality) พหุลักษณะทางภาษา (Linguistic Plurality) และพหุลักษณะทางนิเวศ (Ecological Plurality) และการจัดการทรัพยากร
2. พัฒนาการวิจัยด้านสังคมและวัฒนธรรมอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขงในระดับ
3. บัณฑิตศึกษา เพื่อสร้างองค์ความรู้ที่มีเอกลักษณ์ของภูมิภาคเอเชีย
4. เผยแพร่ข้อมูล บริการวิชาการ และพัฒนาเครือข่ายการวิจัย

### วัตถุประสงค์

ศูนย์วิจัยพหุลักษณะสังคมลุ่มน้ำโขงมีวัตถุประสงค์ ดังนี้

1. สร้างองค์ความรู้เกี่ยวกับสังคมและวัฒนธรรมในลุ่มน้ำโขง
2. สร้างเครือข่ายวิจัยกับสถาบันและองค์กรพัฒนาในประเทศลุ่มน้ำโขง
3. พัฒนาศักยภาพการวิจัยของอาจารย์ในการวิจัยสังคมลุ่มน้ำโขง
4. บริการวิชาการและเผยแพร่ผลงานวิจัยและองค์ความรู้



## 4.

สาขาวิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา  
คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์  
มหาวิทยาลัยขอนแก่น

**ประวัติความเป็นมา**

เดิมสังคมวิทยาและมานุษยวิทยาเป็นเพียงวิชาบริการที่เปิดสอนในคณะศึกษาศาสตร์ โดยเริ่มสอนตั้งแต่ปีการศึกษา 2515 ต่อมาได้เปิดสอนในภาควิชาสังคมศาสตร์ สังกัดคณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ ซึ่งก่อตั้งเมื่อ พ.ศ. 2521 ต่อมาได้แยกออกมาเป็นภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา เมื่อ พ.ศ. 2532

พัฒนาการของสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยขอนแก่น แตกต่างจากสังคมวิทยาและมานุษยวิทยาที่เปิดสอนในมหาวิทยาลัยอื่น ๆ โดยเริ่มต้นเปิดหลักสูตรปริญญาโท และเปิดรับนักศึกษารุ่นแรกในปีการศึกษา 2531 ถือเป็นหลักสูตรปริญญาโทหลักสูตรแรกของคณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ จากนั้นจึงเปิดหลักสูตรปริญญาเอกในปีการศึกษา 2548 และเปิดหลักสูตรปริญญาตรีเป็นลำดับสุดท้ายในปีการศึกษา 2550

**การพัฒนาองค์ความรู้**

อัตลักษณ์ด้านงานวิจัยของสังคมวิทยาและมานุษยวิทยาของมหาวิทยาลัยขอนแก่นว่าในยุคแรก ๆ จะเป็นการศึกษาโดยใช้ระเบียบวิธีเชิงคุณภาพ ครอบคลุมประเด็นต่าง ๆ ทั้งสังคมวิทยาชุมชน สังคมวิทยาชนบท สังคมวิทยาชาติพันธุ์ มานุษยวิทยาเชิงหน้าที่นิยม ในยุคต่อมางานวิจัยส่วนใหญ่อยู่ในทิศทางของสังคมวิทยาทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม และสังคมวิทยาการจัดการทรัพยากร ปัจจุบันพบว่างานวิจัยของคณาจารย์ของสาขาวิชา มีหลากหลาย โดยขึ้นอยู่กับความถนัดและความสนใจของอาจารย์แต่ละท่าน อาทิ พลวัตทางชาติพันธุ์ในสังคมอีสานและภูมิภาคลุ่มน้ำโขง สังคมชายแดน การย้ายถิ่น แรงงานอีสานในต่างแดน การผสมข้ามวัฒนธรรม การผลิตภายใต้เงื่อนไขสัญญา การบริโภคในยุคโลกาภิวัตน์ เศรษฐกิจชาวนาอีสาน การเคลื่อนไหวทางสังคม และการขยายตัวของเมืองกับการเปลี่ยนแปลงของสังคมและวัฒนธรรม ในขณะที่ยานวิจัยของนักศึกษาในระดับบัณฑิตศึกษาจะอยู่ในประเด็นต่าง ๆ เช่น การจัดการทรัพยากรธรรมชาติ ยุทธศาสตร์การค้าเสรี ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคม อัตลักษณ์ การย้ายถิ่น แรงงานข้ามชาติ คนชายขอบ การแต่งงานข้ามวัฒนธรรม พลวัตชุมชนชายแดนไทย-ลาว ภูมิปัญญาท้องถิ่น ความเชื่อและพิธีกรรม และศักยภาพของชุมชน เป็นต้น

**บทบาทและความสำคัญกับกลุ่มสังคมภายนอก**

คณาจารย์ในสาขาได้ทำงานร่วมกับคณาจารย์และคณะนักวิจัยในมหาวิทยาลัยขอนแก่น ทั้งด้านการวิจัยและการเรียนการสอน และมีการการทำงานร่วมกับหน่วยงานอื่นในประเทศ เช่น กระทรวงยุติธรรม กระทรวงวัฒนธรรม กระทรวงการพัฒนาสังคมและความมั่นคงของมนุษย์ นอกจากนี้ยังได้รับการสนับสนุน

จากหน่วยงานต่างประเทศ เช่น ได้มีโอกาสทำวิจัยร่วมกับองค์กรจากต่างประเทศ อย่างเช่น มูลนิธิฟอร์ด ที่สนับสนุนการดำเนินโครงการวนศาสตร์ชุมชน ทุนจาก SUMMERNET เพื่อศึกษาวิจัยผลกระทบจากการขยายตัวของเมืองโดยศึกษาเปรียบเทียบระหว่างขอนแก่นและวังเวียง และร่วมกับ University of the Ryukyus ในโครงการวิจัยการมีส่วนร่วมทางการเมืองการปกครองท้องถิ่นและประชาคมในภาคตะวันออกเฉียงเหนือ ระหว่าง พ.ศ. 2547-2555

นอกจากนี้โครงการบริการวิชาการของสาขาวิชาที่ได้รับทุนสนับสนุนอย่างต่อเนื่องจากกรมการกงสุล กระทรวงการต่างประเทศ ได้แก่ “โครงการเสริมสร้างทักษะแรงงานอีสานก่อนการย้ายถิ่นไปทำงานต่างประเทศ” ซึ่งได้ทำอย่างต่อเนื่องมาตั้งแต่ปี พ.ศ. 2547 และ “โครงการสังคมวิทยาและมานุษยวิทยาสู่ชุมชน” ซึ่งเป็นการทำงานร่วมกันระหว่างคณาจารย์และนักศึกษาในการบูรณาการความรู้ในชั้นเรียน เข้ากับการวิจัยและการบริการวิชาการ

## หลักสูตรการเรียนการสอน ประกอบด้วย

### หลักสูตรศิลปศาสตรบัณฑิต สาขาวิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา

ชื่อปริญญาศิลปศาสตรบัณฑิต (สังคมวิทยาและมานุษยวิทยา) ชื่อย่อ ศศ.บ. (สังคมวิทยาและมานุษยวิทยา) Bachelor of Arts (Sociology and Anthropology) ชื่อย่อ B.A. (Sociology and Anthropology)

### ปรัชญาของหลักสูตร

มุ่งเน้นการผลิตบัณฑิตให้เป็นผู้มีความรู้ แสวงหาความรู้ และประยุกต์ใช้ความรู้ทางสังคมวิทยาและมานุษยวิทยาในการทำงานร่วมกับศาสตร์แขนงอื่น อย่างมีคุณธรรม จริยธรรม และมีความคิดวิเคราะห์

### วัตถุประสงค์ของหลักสูตร

เพื่อผลิตบัณฑิตที่มีความรู้ ความสามารถในด้านต่าง ๆ ดังนี้

1. มีความรู้และสามารถแสวงหาความรู้ในสาขาวิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยาได้ด้วยตนเอง
2. สามารถวิเคราะห์ปัญหาที่เกิดขึ้นในสังคมได้และสามารถนำความรู้มาประยุกต์ใช้ในการทำงานร่วมกับบุคคลในสังคมได้อย่างมีคุณธรรม จริยธรรม และจรรยาบรรณและมีทักษะความพร้อมด้านสังคมที่จำเป็นต่อการทำงานและการใช้ชีวิตในอนาคต
3. มีทักษะและมีความสามารถเด่นทางด้านการวิจัย การวางแผนและการฝึกอบรม และการใช้คอมพิวเตอร์ในการจัดการข้อมูล

### หลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาสังคมวิทยา

ชื่อปริญญา ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต (สังคมวิทยา) ชื่อย่อ ศศ.ม. (สังคมวิทยา) Master of Arts (Sociology) ชื่อย่อ M.A. (Sociology)

### ปรัชญาของหลักสูตร

มุ่งผลิตบัณฑิตที่มีความรู้ ความสามารถในการบูรณาการองค์ความรู้ทางสังคมวิทยากับศาสตร์แขนงต่าง ๆ รวมทั้งภูมิปัญญาและวัฒนธรรมท้องถิ่น เพื่อการศึกษาวิจัย การวิเคราะห์ปรากฏการณ์และการเปลี่ยนแปลงทางสังคม วัฒนธรรม การเมืองทั้งในสังคมไทยและในภูมิภาคอาเซียนภายใต้กระแสโลกาภิวัตน์

### วัตถุประสงค์ของหลักสูตร

เพื่อผลิตบัณฑิตที่มีความรู้ ความสามารถในด้านต่าง ๆ ดังนี้

1. เพื่อผลิตบัณฑิตที่มีความรู้ความเข้าใจในทฤษฎีทางสังคมวิทยา ระเบียบวิธีวิจัย ประเด็นทางสังคม และสามารถประยุกต์ใช้ความรู้ในการศึกษา วิเคราะห์เพื่อพัฒนาองค์ความรู้หรือแนวทางการปฏิบัติงาน
2. มีคุณธรรม จริยธรรม และจรรยาบรรณทางวิชาการ มีความคิดริเริ่มสร้างสรรค์ มีจิตสำนึกในเรื่องความรับผิดชอบต่อสังคม

### หลักสูตรศิลปศาสตรดุษฎีบัณฑิต

ชื่อปริญญา ปรัชญาดุษฎีบัณฑิต (สังคมวิทยา) ปร.ด. (สังคมวิทยา) Doctor of Philosophy (Sociology) Ph.D.(Sociology)

### ปรัชญาของหลักสูตร

ต้องการผลิตดุษฎีบัณฑิตให้มีความรู้และความสามารถในด้านวิธีวิทยาการแสวงหาความรู้และการคิดวิเคราะห์เชื่อมโยงความสัมพันธ์ระหว่างสังคมไทยกับประชาคมโลก และนำเสนอองค์ความรู้ที่พัฒนาขึ้นภายใต้บริบททางสังคมและวัฒนธรรมไทย เพื่อใช้ เป็นฐานในการกำหนดนโยบายและยุทธศาสตร์การพัฒนาประเทศ โดยเน้นให้บัณฑิตเป็นผู้มีจิตสำนึกสาธารณะ สามารถทำงานร่วมกับผู้อื่นอย่างมีความสุขและเกิดประสิทธิผล และยึดมั่นในจรรยาบรรณวิชาชีพ

### วัตถุประสงค์ของหลักสูตร

หลักสูตรปรัชญาดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาสังคมวิทยา มีวัตถุประสงค์เพื่อผลิตบัณฑิต ที่มีคุณสมบัติดังต่อไปนี้

1. มีความรู้ด้านทฤษฎีและวิธีวิทยาในสาขาวิชาสังคมวิทยาอย่างถ่องแท้และลึกซึ้ง สามารถคิดวิเคราะห์ปัญหาและการเปลี่ยนแปลงทางสังคม ในลักษณะเชื่อมโยงพลวัตของสังคมไทยกับประชาคมโลก
2. มีความสามารถในการพัฒนาและเผยแพร่องค์ความรู้ทางสังคมวิทยา ที่สามารถใช้เป็นฐานในการกำหนดนโยบายและยุทธศาสตร์การพัฒนาขององค์กรชุมชน ท้องถิ่นและประเทศ

# ชื่อและที่อยู่ วิทยากร

การประชุมวิชาการระดับชาติ

วิถีชาติพันธุ์ในอีสาน:  
“ภาวการณ์กลายเป็น”

ในกระแสการเปลี่ยนแปลงสู่ศตวรรษใหม่



รายชื่อ	องค์กรสังกัด	E-mail
Prof.Peter Vail	National University of Singapore	peter.vail@nus.edu.sg
Prof.Racheal Harrison	SOAS, university of London	-
Prof.Shigeharu Tanabe	ศูนย์ศึกษาชาติพันธุ์และการพัฒนา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่	shigetanabe@nifty.com
ผศ.ดร.กীরติพร จูตะวิริยะ	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น	keersr@kku.ac.th
รศ.ดร.กุลธิดา ท้วมสกุล	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น	kultua@kku.ac.th
ดร.แก้วตา จันทรานุสรณ์	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น	kjanthra@gmail.com
อาจารย์คำสิงห์ ศรีนอก	นักเขียน	-
ดร.จักกริช สังขมณี	คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย	Jakkrit.mail@gmail.com
ดร.จักรพันธ์ ชัดชุ่มแสง	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น	jaqcad@gmail.com
ดร.ชยันต์ วรรณระภูติ	ศูนย์ศึกษาชาติพันธุ์และการพัฒนา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่	ethnet@loxinfo.co.th
ดร.ไชยณรงค์ เศรษฐเชื้อ	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม	freeriver1@gmail.com
รศ.ดร.दारารัตน์ เมตตาริกานนท์	ศูนย์วิจัยพหุลักษณะสังคมลุ่มน้ำโขง มหาวิทยาลัยขอนแก่น	darmat@kku.ac.th
ผศ.ดร.นลินี ตันธูนิตย์	คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์	tannalinee@gmail.com
รศ.ดร.บัวพันธ์ พรหมพักพิง	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น	buapun@kku.ac.th
ดร.เบญจพร ดิขุนทด	ศูนย์ศึกษาชาติพันธุ์และการพัฒนา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่	benjapomnd@gmail.com
ดร.เบญจวรรณ นาราตัจจ์	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น	benatkk55@gmail.com

รายชื่อ	องค์กรสังกัด	E-mail
บ.ก.ปรีดา ข้าวบ่อ	บรรณาธิการอำนวยการนิตยสาร ทางอีสาน	-
ดร.พัชรินทร์ ลาพานันท์	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น	lapanun@gmail.com
รศ.ดร.มณีมัย ทองอยู่	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น	maniemai@kku.ac.th
อาจารย์มานะ นาคำ	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น	mana@kku.ac.th
ดร.มาลี สิทธิเกรียงไกร	ศูนย์ศึกษาชาติพันธุ์และการพัฒนา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่	maleetow2@hotmail.com
ผศ.ดร.เยาวลักษณ์ อภิชาติवलลภ	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น	yaowalak@kku.ac.th
ดร.รักษนก ชำนาญมาก	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น	chanoknan_r@hotmail.com
ผศ.ดร.วัชรวิ ศรีคำ	คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี	tik97@hotmail.com
ดร.วาสนา ละอองปลิว	วิทยาลัยสหวิทยาการ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ (ศูนย์ลำปาง)	lwasana@tu.ac.th
คุณสนั่น ชูสกุล	นักพัฒนาอาวุโส	-
รศ.ดร.สมศักดิ์ ศรีสันติสุข	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น	somsri4@kku.ac.th
รศ.สมหมาย ชินนาค	คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี	schinnakubon@gmail.com
ดร.สร้อยมาศ รุ่งมณี	วิทยาลัยพัฒนศาสตร์ ป๋วย อึ๊งภากรณ์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์	soimart.r@gmail.com
ศ.สุริชัย หวันแก้ว	ศูนย์ศึกษาสันติภาพและความขัดแย้ง จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย	surichai1984@yahoo.com
อาจารย์สุรียา สมุทคุปต์	คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่	smutkupt69@hotmail.com





# ชื่อและที่อยู่ ผู้นำเสนอบทความ การประชุมวิชาการระดับชาติ

วิถีชาติพันธุ์ในอีสาน:  
“ภาวการณ์กลายเป็น”  
ในกระแสการเปลี่ยนแปลงสู่ศัตวรรษใหม่



รายชื่อ	องค์กรสังกัด	E-mail
Lan Lin ผศ.ดร.กীরติพร จูตะวิริยะ	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น	lynnlinlan@hotmail.com
ดร.กฤษณะ ทองแก้ว รศ.ดร.สมศักดิ์ ศรีสันติสุข ผศ.ดร.วิยุทธ์ จำรัสพันธุ์	คณะครุศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏสุราษฎร์ธานี	Charyhistory@yahoo.com
กิตติวิรินทร์ เดชชวนากร	คณะศึกษาศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่	Kittiwinn_1983@hotmail.com
ดร.เกรียงไกร ผาสุตะ รศ.ดร.สมศักดิ์ ศรีสันติสุข	คณะครุศาสตร์ มหาวิทยาลัยนครพนม	kriangkrainpu@gmail.com
อาจารย์เกียรติศักดิ์ บังเพลิง	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม	Kiattisak.b@msu.ac.th
อาจารย์จตุพร ดอนนิสม	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น	romanticblue11@gmail.com
จันทร์จิตตรา จันทร์อ่อน	คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่	chanjitta@gmail.com
รศ.ดร.ชรินทร์ มั่งคั่ง ชัชวาลย์ บุตรทอง	คณะศึกษาศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่	charinm@hotmail.com
ชลธิดา บัวหา ดร.ศิลปกิจ ตีขันติกุล	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น	chontida27@gmail.com
ผศ.ชาคริต ชาญชิตปรีชา อาจารย์กิติมา ขุนทอง	คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏสกลนคร	lovekitima112233@gmail.com
อาจารย์ชานนท์ ไชยทองดี	สาขาวิชาภาษาไทย คณะครุศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏศรีสะเกษ	pro_nont@hotmail.com
ดร.ชีรา ทองกระจาย	กรมกิจการสตรีและสถาบัน ครอบครัว กระทรวงการพัฒนา สังคมและความมั่นคงของมนุษย์	Cheera.owf@gmail.com
อาจารย์ฐิตารัตน์ พันธุ์ชนะ	คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี	sthitarat@gmail.com
ณัฐสุนันท์ เตชะแก้ว	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น	kimupsorn_nut@hotmail.com
ดร.ณัฐกานต์ อัครพงษ์พิศักดิ์	วิทยาลัยการเมืองการปกครอง มหาวิทยาลัยมหาสารคาม	nattakant.a@msu.ac.th
ดร.ตึก แสนวนุญ	-	nedsurang@hotmail.com

รายชื่อ	องค์กรสังกัด	E-mail
ผศ.ดร.ทรงชัย ทองปาน	คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์	songchaius@yahoo.com
อาจารย์ทัศนีย์ บัวระภา	สถาบันวิจัยศิลปะและวัฒนธรรม อีสาน มหาวิทยาลัยมหาสารคาม	tassanee.bb@gmail.com
อาจารย์ธงชัย แซ่เจี๋ย	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏนครปฐม	thepurpleink@yahoo.com
ธนศักดิ์ โพธิ์ศรีคุณ	คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่	tphosrikun@gmail.com
ผศ.ดร.นารีรัตน์ ปรีสุทธิวุฒิพร	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม	nareerat_09@yahoo.com
นิลวดี พรหมพักพิง รศ.ดร.มณีมัย ทองอยู่ ผศ.ดร.วิยุทธ จรรย์พันธ์	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น	npromphakping@gmail.com
อาจารย์บัญชา พุฒินากุล ผศ.ดร.วิยุทธ จรรย์พันธ์	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น	bbhutwanakul@yahoo.com
ดร.เบญจวรรณ นาราสัจจ์	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น	benatkk55@gmail.com
ดร.ประดิษฐ์ นาดทะยาย รศ.ดร.บัวพันธ์ พรหมพักพิง	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น	praditnattayaip@outlook.com
อาจารย์ปริญญา รสจันทร์	คณะศึกษาศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏร้อยเอ็ด	tananchai2522@gmail.com
อาจารย์ปฎิภา อภิรักษ์ไกรศรี	คณะสังคมสงเคราะห์ศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์	jar_mamit@hotmail.com
พระระพิน พุทธิสาริ, ดร.	คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัย มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย	raphind@yahoo.com
อาจารย์พสุธา โกมลมาลย์ ดร.จักรพันธ์ ชัดชุ่มแสง ดร.รักชนก ชำนาญมาก	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น	pasutar_komolmal@hotmail.com
ดร.พัชรินทร์ ลาภานันท์	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น	lapanun@gmail.com
พันธุ์ทิพ ตาทอง ดร.จักรพันธ์ ชัดชุ่มแสง	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น	tpuntip02@gmail.com

รายชื่อ	องค์กรสังกัด	E-mail
อาจารย์พิสุทธิลักษณ์ บุญโต	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏเชียงใหม่	ps.boonto@gmail.com
มงคล ปัญญาประชุม ดร.ไชยณรงค์ เศรษฐเชื้อ ผศ.ดร.ชูศักดิ์ สุทธิสา	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม	nay2832474@hotmail.com
ดร.รักษนก ข่านาญมาก	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น	chanoknan_r@hotmail.com
รัมภาพรรษ์ จังจริง ดร.สมพันธ์ เตชะอธิก	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น	rampaphunj@kkumail.com
วงศกร บุญเกิด	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น	tar_24444@hotmail.com
ผศ.ดร.วัชรวิ ศรีคำ	คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี	tik97@hotmail.com
ดร.วาสนา ละอองปลิว	วิทยาลัยสหวิทยาการ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์	lwasana@tu.ac.th
วิลาลินี ไสภาพล ดร.จักรพันธ์ ชัดชุ่มแสง	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น	wilasnies@gmail.com
อาจารย์วิศิษย์ ปิ่นทองวิชัยกุล	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏจันทรเกษม	visisya@gmail.com
ศิริพร เชิดดอก ดร.จักรพันธ์ ชัดชุ่มแสง	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น	siripomcherddork@gmail.com
ดร.สร้อยมาศ รุ่งมณี	วิทยาลัยพัฒนศาสตร์ ป๋วย อึ๊งภากรณ์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์	soimart.r@gmail.com
สุทธิเกียรติ คชโส	สถาบันสิทธิมนุษยชนและสันติ ศึกษา มหาวิทยาลัยมหิดล	suttikeitk@gmail.com
ผศ.ดร.สุภีร์ สมอนา	มหาวิทยาลัยราชภัฏอุดรธานี	supee0302@hotmail.com
สุวัลยา ไต้ะสิงห์ ดร.ไชยณรงค์ เศรษฐเชื้อ รศ.สมหมาย ชินนาค	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม	suwanlaya_80@hotmail.com
อาจารย์ไฉภิตา ถาวร	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏเชียงใหม่	jinarmu@gmail.com





# วิถีชาติพันธุ์ในอีสาน: “ภาวการณ์กลายเป็น” ในกระแสการเปลี่ยนแปลงสู่เสรีนิยมใหม่

การสร้างเอกภาพของรัฐชาติและกระแสชาตินิยมที่เน้นความเป็นไทย ได้บังคับลักษณะทางชาติพันธุ์ของคนไทยอีสาน เช่น ผู้ไท ญ้อ ไทคำ กะเลิง แสก โซ่ โซ่ทะวืง บรู ญ้อกูร หรือชาวบน กุย หรือส่วย เจมร ไทยวน ไทยเบ็ง ญวน จีน ฯลฯ จนทำให้คนส่วนใหญ่เข้าใจว่าคนอีสานเป็นคนที่มาจากพื้นฐานทางชาติพันธุ์เดียวกัน กลุ่มชาติพันธุ์เหล่านี้ได้เผชิญกับการเปลี่ยนแปลงทางด้าน เศรษฐกิจ สังคม และการเมือง ทั้งที่มาจากอำนาจรวมศูนย์ของรัฐและระบบทุนนิยมเสรี อุดมการณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์หลายกลุ่มถูกกลืนกลาย อย่างไรก็ตาม กลุ่มชาติพันธุ์บางกลุ่มก็ยังรักษาประเพณีพิธีกรรมบางอย่างไว้อย่างเข้มแข็ง คำนึงเพื่อสร้างควมมีตัวตนทางชาติพันธุ์

ถึงแม้ว่ากลุ่มชาติพันธุ์เหล่านี้ต่างมีความปรารถนาที่จะค้นหาอัตลักษณ์ตนเอง กลับไปสู่วิถีชีวิตชาติพันธุ์ที่ไม่อยู่ในกระแสทุนนิยมเสรีและระบบตลาดที่เน้นกำไร-ขาดทุน ซึ่งสวนทางกับการพัฒนากระแสหลัก แต่ก็ยังไม่สามารถเดินทางสู่เป้าหมายดังที่คาดหวังไว้ได้ ดังจะเห็นว่า มีการต่อรองกับรัฐและทุน ด้วยวิธีการต่างๆ เพื่อสามารถกลับไปสู่ชุมชนชาติพันธุ์ อาจกล่าวได้ว่ากลุ่มชาติพันธุ์จำนวนมากในอีสานอยู่ใน **“ภาวการณ์กลายเป็น” (Becoming)**

“ภาวการณ์กลายเป็น” เป็นมโนทัศน์ใหม่ที่อาจจะช่วยให้เข้าใจความปรารถนาและวิธีการต่างๆ ในการหาช่องทางตัดข้ามพินนาการทางสังคมการเมืองแบบเดิม และเลือกสร้างความสัมพันธ์แบบใหม่ที่ดำเนินไปอย่างต่อเนื่อง ตลอดจนภาวะความขัดแย้งและความเคลื่อนไหวของวิถีชาติพันธุ์ที่แสดงออกมาในรูปแบบต่างๆ