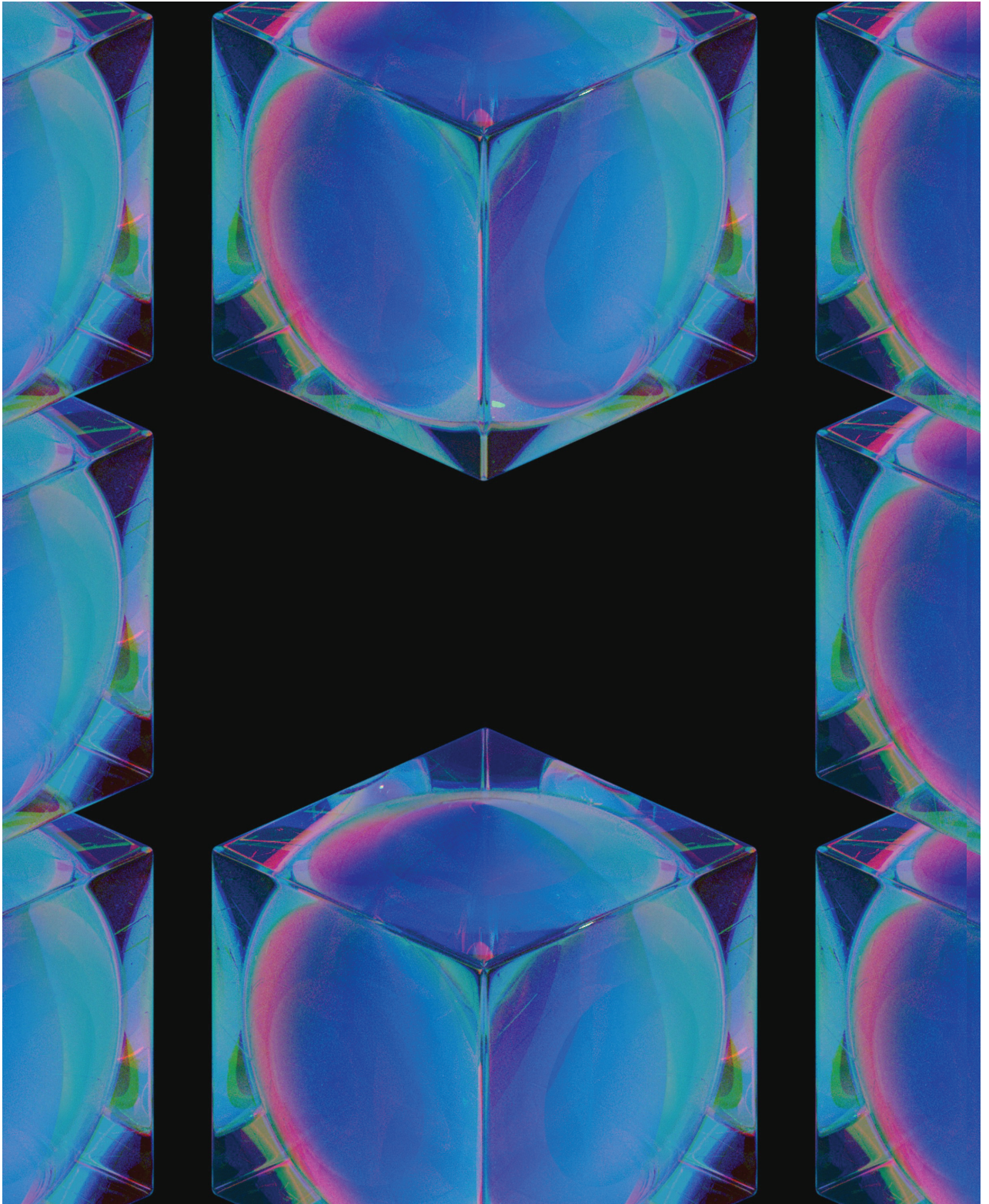


# มายากลของความสร้างสรรค์

การศึกษาเชิงวิพากษ์ว่าด้วย  
กระบวนการแปลงมูลค่าในเศรษฐกิจวัฒนธรรม

เก่งกิจ กิติเรียงลาภ  
พิชชาภา ทุมดี  
บรรณาธิการ





## คำนำ

หนังสือเล่มนี้มาจากแผนงานวิจัยเรื่อง *โครงการยกระดับทุนทางวัฒนธรรมสู่มูลค่าสากล ผ่านการศึกษาปัจจัยคน ทรัพยากร และ โครงสร้างพื้นฐาน* ซึ่งได้รับการสนับสนุนงบประมาณการวิจัยจาก หน่วยบริหารและจัดการทุนด้านการพัฒนากำลังคนและทุนด้านการพัฒนาสถาบันอุดมศึกษา การวิจัยและการสร้างนวัตกรรม (บพค.) ประจำปีงบประมาณ 2567 โดยมีโครงการวิจัยย่อยภายในแผนงานฯ จำนวน 7 โครงการ ซึ่งประกอบด้วยนักวิจัย 10 คนจากหลากหลายสาขาวิชาและหลากหลายมหาวิทยาลัย รวมถึงยังครอบคลุมพื้นที่วิจัยมากกว่า 20 จังหวัดทั่วประเทศ นอกจากนี้ยังได้รับการสนับสนุนจากมหาวิทยาลัยเชียงใหม่ในฐานะต้นสังกัดของหัวหน้าแผนงานวิจัยให้สามารถทำงานนี้จนสำเร็จลุล่วงในปีแรกได้ และในการจัดพิมพ์ยังได้รับการสนับสนุนงบประมาณจากศูนย์วัฒนธรรมศึกษาและเมืองร่วมสมัย (Centre for Cultural Studies and Contemporary City หรือ CSSR) ซึ่งได้รับการสนับสนุนจากภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

ในการนี้ ผมในฐานะหัวหน้าแผนงานวิจัยต้องขอขอบคุณ บพค. ศูนย์วัฒนธรรมศึกษาและเมืองร่วมสมัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ มหาวิทยาลัยศิลปากร จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาสารคาม มหาวิทยาลัยนครพนม มหาวิทยาลัยราชภัฏสงขลา รวมถึงผู้ทรงคุณวุฒิจากหลากหลายสาขาวิชาและผู้ให้ข้อมูลในทุกพื้นที่ทั่วประเทศที่ให้การสนับสนุนตั้งแต่แรกจนได้จัดพิมพ์หนังสือรวมผลงานวิจัยเล่มนี้ และหวังเป็นอย่างยิ่งว่า ผู้อ่านจะได้รับประโยชน์และอาจนำข้อค้นพบของงานไปต่อยอดต่อไปได้ และพบกันใหม่ในผลงานวิจัยของแผนงานในปีที่ 2

ด้วยความนับถือ  
รองศาสตราจารย์ ดร.เก่งกิจ กิติเรียงลาภ

## สารบัญ

คำนำ	03
บทนำ	07
คุณค่าและมูลค่าในภูมิทัศน์เศรษฐกิจสร้างสรรค์ของไทย แก่งกิจ กิติเรียงลาภ และ พิชชาภา ทุมดี	
บทที่ 1	41
นครดนตรี: แนวคิด สถานการณ์ และแนวทางการปรับใช้ในเขต เมืองนครปฐม พรานซีส นันตะสุคนธ์	
บทที่ 2	73
เมืองเก่าสงขลา: ประวัติศาสตร์ ทู่นทางวัฒนธรรม การอนุรักษ์และ พัฒนาเมืองโดยภาคประชาชน กัลย์วดี เรืองเดช	
บทที่ 3	99
ภูเขาศักดิ์สิทธิ์: ตำนาน พิธีกรรม กับการช่วงชิงความหมาย ของผู้คนบริเวณเทือกเขาภูพาน อนชิต สิงห์สุวรรณ	
บทที่ 4	137
พิธีกรรมเหยา: การคงอยู่ เครือข่ายเชิงอำนาจ และผู้กระทำการใหม่ในโลกสมัยใหม่ วัชรวุฒิ ชี้อัสตย์	

<b>บทที่ 5</b>	175
ความสัมพันธ์ทางอำนาจกับทุนวัฒนธรรมแห่งความศรัทธาใต้กระแส บูชาท้าวเวสสุวรรณ กรณีศึกษา “วัดพ่อปู่กุมภัณฑ์ (นามสมมติ) จังหวัดลำปาง” ธีรพงศ์ เกตุมณี และ ภัทริยา คงชนะ	
<b>บทที่ 6</b>	211
ไปไม่ถึงโอท็อป-โอท็อปประจักษ์: ข้อจำกัดในโครงสร้างพื้นฐานของ การสร้างสรรคและขีดจำกัดในศักยภาพชุมชน ฐานิดา บุญวรรณ	
<b>บทที่ 7</b>	253
“คณะเร่แสดงช้าง”: การสร้างพื้นที่ทางเศรษฐกิจนอกอุตสาหกรรม การท่องเที่ยว พนา กันธา	
<b>บทสรุป</b>	287
มายากลของการสร้างสรรค์จากสิ่งสร้างสรรค์สู่ความไม่สร้างสรรค์ เก่งกิจ กิติเรียงลาภ	
<b>เกี่ยวกับผู้เขียน</b>	305



# บทนำ

## คุณค่าและมูลค่าในภูมิทัศน์เศรษฐกิจสร้างสรรค์ของไทย

เก่งกิจ กิติเรียงลาภ  
พิชชาภา ทุมดี

เศรษฐกิจสร้างสรรค์ (Creative Economy) ได้กลายเป็นวาระสำคัญในการพัฒนาประเทศไทยมาตั้งแต่ทศวรรษ 2540 เป็นต้นมา โดยมีการผลักดันทั้งในระดับนโยบายและการปฏิบัติ ผ่านโครงการพัฒนารูปแบบต่าง ๆ ตั้งแต่การส่งเสริมวิสาหกิจ ชุมชน การพัฒนาเมืองสร้างสรรค์ ไปจนถึงการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม แนวทางเช่นนี้สอดคล้องกับการเปลี่ยนแปลงในระดับสากลที่เริ่มมาตั้งแต่คริสต์ทศวรรษ 1980 เป็นต้นมา ที่ระบบเศรษฐกิจโลกเคลื่อนตัวออกจากสังคมและระบบทุนนิยมแบบอุตสาหกรรมเคลื่อนไปสู่ทุนนิยมแบบหลังอุตสาหกรรม ซึ่งบ้างก็เรียกว่า เศรษฐกิจความรู้ (knowledge economy) ทุนนิยมความรู้ (cognitive capitalism) หรือแม้แต่ทุนนิยมวัฒนธรรม (cultural capitalism) (เก่งกิจ กิติเรียงลาภ 2560) Andreas Reckwitz (2020) เสนอว่า เศรษฐกิจสร้างสรรค์กลายเป็นพลังขับเคลื่อนหลักของระบบทุนนิยมนับตั้งแต่ทศวรรษ 1980 เป็นต้นมา โดยหัวใจของเศรษฐกิจแบบนี้ก็คือ การเปลี่ยนให้วัฒนธรรมกลายเป็นแกนหลักของการสร้างมูลค่าทางเศรษฐกิจ (economization of culture) และอีกด้านก็คือ การเปลี่ยนกิจกรรมทางเศรษฐกิจให้เป็นมิติเชิงวัฒนธรรม (culturalization of economy) ซึ่งส่งผลอย่างกว้างขวางต่อความรู้ กิจกรรมทางสังคม และรูปแบบของการผลิต การแลกเปลี่ยนในสังคมทุนนิยมด้วย เช่นเดียวกัน Oli Mould (2018) ชี้ให้เห็นว่า เศรษฐกิจสร้างสรรค์ได้ทำให้เกิดการแยกกิจกรรมของการสร้างสรรค์ ออกจากกิจกรรมอื่น ๆ โดยเฉพาะการผลิตนักสร้างสรรค์กับผู้ผลิตกลายเป็นคนละกลุ่มกันและแยกส่วนกัน พร้อม ๆ กับการสร้างสรรค์ได้ถูกยกให้เป็นกิจกรรมหลักของการสร้างมูลค่าทางเศรษฐกิจ ส่วนกิจกรรมอื่น ๆ ที่ไม่นำไปสู่การสร้างมูลค่าทางเศรษฐกิจก็จะถูกมองว่าไม่สร้างสรรค์หรือปราศจากมูลค่า

หนังสือเล่มนี้มีพื้นฐานมาจากชุดโครงการวิจัย *โครงการยกระดับทุนทาง  
วัฒนธรรมสู่มูลค่าสากล ผ่านการศึกษาปัจจัยคน ทรัพยากร และโครงสร้าง  
พื้นฐาน* ชุดโครงการนี้มีคำถามหลักร่วมกันสามข้อคือ หนึ่ง อะไรคือคุณค่า  
และต้นทุนทางวัฒนธรรมของสังคมไทยที่สามารถนำไปสู่การพัฒนายกระดับ  
ไปสู่มูลค่าทางเศรษฐกิจได้ สอง เพราะเหตุใดคุณค่าและต้นทุนทางวัฒนธรรม  
ในสังคมไทยจึงไม่สามารถยกระดับไปสู่การสร้างมูลค่าทางเศรษฐกิจในระบบ  
เศรษฐกิจสร้างสรรค์ได้ และสาม ในการยกระดับคุณค่าเชิงวัฒนธรรมที่มีอยู่ใน  
ชุมชนของตนเองไปสู่มูลค่าสากลภายใต้เศรษฐกิจสร้างสรรค์ ท้องถิ่นต่าง ๆ จะ  
ต้องมีโครงสร้างพื้นฐานอะไรที่จำเป็นในการเสริมสร้างให้การยกระดับดังกล่าว  
สามารถเกิดขึ้นได้ ในการตอบคำถามดังกล่าว กรณีศึกษาทั้งเจ็ดได้ศึกษาเจาะ  
ลึกไปที่วัฒนธรรมเชิงลึกที่แต่ละท้องถิ่นมี เดิมหนังสือเล่มนี้เริ่มต้นการศึกษา  
โดยมีสมมติฐานเพียงว่า การขาดโครงสร้างพื้นฐานที่เพียงพอทั้งที่เป็นวัตถุ  
และอวัตถุเป็นปัจจัยสำคัญในกระบวนการยกระดับคุณค่าสู่มูลค่าทางเศรษฐกิจ  
อย่างไรก็ดี ข้อค้นพบของชุดโครงการวิจัยนี้ได้ชี้ให้เห็นว่า กระบวนการยกระดับ  
คุณค่าสู่มูลค่ามีความซับซ้อนและมีพลวัตมากกว่านั้น

หนังสือเล่มนี้จึงต้องการนำเสนอมุมมองใหม่ในการทำความเข้าใจ  
เศรษฐกิจสร้างสรรค์ผ่านการวิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างคุณค่าและมูลค่า  
โดยอาศัยข้อค้นพบจากงานวิจัยภาคสนามเชิงกรณีศึกษาที่ครอบคลุมหลากหลาย  
บริบท ตั้งแต่วิสาหกิจชุมชน พิธีกรรมพื้นบ้าน การพัฒนาเมืองเก่า ไป  
จนถึงการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม ข้อค้นพบสำคัญชี้ให้เห็นว่า ความสัมพันธ์  
ระหว่างคุณค่าและมูลค่าไม่ได้เป็นเส้นตรงอย่างที่มักเข้าใจกัน การแปลงคุณค่า  
ให้เป็นมูลค่ามักนำไปสู่การลดทอนและบั่นทอนระบบนิเวศของคุณค่าที่ดำรงอยู่  
เดิม นำไปสู่สิ่งที่หนังสือเล่มนี้เรียกว่า “การสะสมทุนผ่านการลดทอนคุณค่า”  
อย่างไรก็ตาม ผู้คนในพื้นที่ไม่ได้เป็นเพียงผู้ถูกกระทำ หากแต่มีการใช้ช่องว่าง  
ของโครงการพัฒนาเป็นโอกาสในการต่อรองและผลักดันคุณค่าของตนเอง ทำให้  
เศรษฐกิจสร้างสรรค์กลายเป็น “พื้นที่ของการสร้างสรรค์คุณค่า” ที่มีการต่อรอง  
ช่วงชิง และปะทะประสานกันของคุณค่าและมูลค่าในรูปแบบต่าง ๆ การทำ  
ความเข้าใจพลวัตเหล่านี้จะช่วยให้เราเห็นความซับซ้อนของการพัฒนาเศรษฐกิจ  
สร้างสรรค์ที่มักถูกมองข้ามไปในการศึกษา และการกำหนดนโยบายที่ผ่านมา  
ดังนั้น หนังสือเล่มนี้จึงชี้ให้เห็นว่า ในเส้นทางสู่เศรษฐกิจสร้างสรรค์ สิ่งที่เรา  
ไม่ควรละเลยคือแง่มุมเกี่ยวกับพลวัตในความสัมพันธ์เชิงอำนาจและบทบาทของ

ตัวแสดงต่าง ๆ โดยเฉพาะปฏิบัติการทางสังคมของตัวแสดงในท้องถิ่น

บทนำของหนังสือเล่มนี้จะเป็นประตูบานแรกของการนำเสนอมุมมองใหม่ในการทำความเข้าใจเศรษฐกิจสร้างสรรค์ โดยแบ่งเนื้อหาเป็นสามส่วนหลัก ได้แก่ ส่วนแรกนำเสนอการทบทวนแนวทางการศึกษาเศรษฐกิจสร้างสรรค์ในประเทศไทยที่ผ่านมา พร้อมทั้งชี้ให้เห็นข้อจำกัดของการศึกษาที่มักติดกับดักของการมองความสัมพันธ์ระหว่างรัฐและชุมชนในลักษณะคู่ตรงข้าม จากนั้นนำเสนอแนวคิดที่ใช้ในการศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างคุณค่าและมูลค่า ส่วนต่อมาเป็นการแนะนำบทต่าง ๆ ภายใต้กรอบแนวคิดของหนังสือเล่มนี้ โดยบทที่ 1 ถึง 7 ของหนังสือจะเป็นข้อค้นพบงานวิจัยภาคสนามในหลายบริบทต่างกันทั่วประเทศไทย ตั้งแต่การทบทวนการนำแนวคิดนครดนตรีมาปรับใช้ในเขตเมืองนครปฐม บทบาทของภาคประชาชนบนเส้นทางการอนุรักษ์และพัฒนาเมืองเก่าสงขลา การช่วงชิงความหมายของภูเขาศักดิ์สิทธิ์บริเวณเทือกเขาภูพาน การคงอยู่และการพัฒนาของพิธีกรรมเหยาในโลกสมัยใหม่ ความไม่ลงรอยทางความสัมพันธ์ทางอำนาจกับทุนวัฒนธรรมแห่งความศรัทธาใต้กระแสนุชาทั่วเวสสุรธรณ ข้อจำกัดในโครงสร้างพื้นฐานของการสร้างสรรค์และขีดจำกัดในศักยภาพชุมชน ในเส้นทางการนำนโยบายโอทอปมาใช้ในท้องถิ่น และการสร้างพื้นที่ทางเศรษฐกิจนอกอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวของคณะเร่แสดงช้าง ในบทสรุปท้ายเล่มจะเสนอการวิเคราะห์และสังเคราะห์ข้อค้นพบจากสนาม และปิดท้ายด้วยการเปิดประตูไปสู่การทำความเข้าใจเศรษฐกิจสร้างสรรค์อีกแบบ ด้วยการชี้ให้เห็นกลไกในการแปลงมูลค่าในเศรษฐกิจสร้างสรรค์ ซึ่งเป็นแนวทางในการทำความเข้าใจเศรษฐกิจสร้างสรรค์ในฐานะกระบวนการที่มีการต่อรองและปะทะประสานกันของระบบคุณค่าที่หลากหลาย

## สามกลุ่มงานศึกษาเศรษฐกิจสร้างสรรค์ในประเทศไทย

งานศึกษาเกี่ยวกับการยกระดับทุนทางวัฒนธรรมไปสู่เศรษฐกิจสร้างสรรค์ในประเทศไทยสามารถแบ่งออกได้เป็นสามกลุ่มหลัก ได้แก่ 1) มุมมองแบบรัฐเป็นศูนย์กลาง (state-centric approach) ที่มองว่ารัฐเป็นผู้แสดงหลัก และชุมชนมีหน้าที่เชิงรับ ชุมชนจำเป็นต้องได้รับการสนับสนุนและผลักดันจากรัฐ 2) มุมมองแบบอิงกับชุมชน (community-based approach) ที่ให้ความสำคัญกับชุมชนในฐานะผู้กระทำการหลัก ส่วนรัฐเป็นผู้สนับสนุนโดยการสร้าง

โครงสร้างพื้นฐาน 3) มุมมองเชิงวิพากษ์ (critical approach) ซึ่งมีทั้งที่มองว่าเศรษฐกิจสร้างสรรค์ก็คือ เครื่องมือหนึ่งของทุนนิยมแบบเสรีนิยมใหม่ (neoliberal capitalism) และมุมมองที่วิพากษ์การดำเนินนโยบายแบบราชการ โดยมีรัฐเป็นศูนย์กลางว่าเป็นอุปสรรคต่อการเกิดเศรษฐกิจสร้างสรรค์

งานศึกษาในกลุ่มที่หนึ่งมีจุดร่วมคือ การมองการยกระดับทุนทางวัฒนธรรมไปสู่เศรษฐกิจสร้างสรรค์โดยมีรัฐเป็นศูนย์กลาง นอกจากนี้ รัฐควรเป็นผู้สนับสนุนและผลักดันชุมชนให้มีศักยภาพในการพัฒนาตามแนวทางของรัฐ งานศึกษาที่ศึกษานโยบายของเศรษฐกิจสร้างสรรค์เพื่อเป็นแนวทางในการแสวงหาโอกาสเพื่อผลักดันเศรษฐกิจและพัฒนาประเทศไทย ถึงแม้ได้ชี้ให้เห็นว่า ไม่มีค่านิยมหนึ่งเดียวที่ใช้ร่วมกันเป็นสากลแต่ก็มักจะยึดคำอธิบายกระแสหลักของ John Howkins (2001) และการประชุมสหประชาชาติว่าด้วยการค้าและการพัฒนา (UNCTAD 2008) เป็นหลัก โดยเน้นการสร้างมูลค่าให้ทุนทางวัฒนธรรมโดยใช้นวัตกรรมและเทคโนโลยี (นพพร จันทรนาชู 2555; จุฑามาศ ศรีรัตนนา 2561) และผลักดันเศรษฐกิจสร้างสรรค์ให้เป็นอำนาจละมุน (soft power) อันมีลักษณะเฉพาะของประเทศไทย (ณัฐวิรัชณ์ ราชแก้ว และ เสาวลักษณ์ โกศลกิตติอัมพร 2567) โดยเฉพาะงานวิจัยกลุ่มงานศิลปะ งานฝีมือ และงานออกแบบ หรือการพัฒนาวិสาหกิจชุมชนที่ให้ความสำคัญกับการพัฒนาบนฐานของนโยบายหลัก ที่รัฐผลักดัน อันได้แก่ โมเดลระบบเศรษฐกิจชีวภาพ-ระบบเศรษฐกิจหมุนเวียน-ระบบเศรษฐกิจสีเขียว (Bio-Circular-Green Economy; ECG) เป้าหมายการพัฒนาอย่างยั่งยืน (Sustainable Development Goals; SDGs) และปรัชญาเศรษฐกิจพอเพียง ซึ่งสามารถมีศักยภาพที่จะบรรลุการเป็นอำนาจละมุนได้ (Supawinee Charungkiattikul and Eakachat Joneurairatana 2024) เช่นเดียวกับกับการเสนอให้ใช้พุทธศาสนาเป็นแนวทางพัฒนาการท่องเที่ยวเชิงสร้างสรรค์ (Vorapon Jantharateerayanon et al. 2022) นอกจากนี้ยังมีงานที่เสนอแนะให้ผู้คนเรียนรู้ทักษะใหม่เพื่อปรับตัวให้เท่าทันการเปลี่ยนแปลง (reskill) ส่วนรัฐมีหน้าที่ออกนโยบายรอบด้าน โดยเฉพาะนโยบายที่เน้นพัฒนาทักษะแรงงานสร้างสรรค์ (creative labor) เช่น ให้ทุนสนับสนุน สนับสนุนให้ฝึกอบรมทักษะผ่านสถาบันการศึกษา หรือออกนโยบายดึงดูดแรงงานทักษะสูงจากต่างประเทศ (จิรภา สุขวณิช 2566) เพื่อเพิ่มจำนวนและศักยภาพของผู้ประกอบการที่มีทักษะเชิงสร้างสรรค์

งานศึกษาในกลุ่มที่หนึ่งยังชี้ให้เห็นว่า ถึงแม้ชุมชนจะมีทุนทางวัฒนธรรมและมีศักยภาพในการเป็นเศรษฐกิจสร้างสรรค์ แต่ชุมชนมีแนวโน้มที่จะมีบทบาทเชิงรับที่รอการเข้ามาค้นพบ ผลักดันและสนับสนุนจากรัฐในการสร้างมูลค่าเพิ่ม โดยเฉพาะการพัฒนาโครงสร้างพื้นฐาน เช่น ถนน ขนส่งสาธารณะ หรือการจัดงานหรือเทศกาลเชิงวัฒนธรรมเพื่อสนับสนุนธุรกิจ (เบญจภักดิ์ เจริญมหาวิทยาลัย 2567) รัฐควรกระตุ้นให้คนในท้องถิ่นเป็นเจ้าของที่ดีโดยการส่งผู้เชี่ยวชาญเข้ามาฝึกอบรมความรู้ที่จำเป็น และพัฒนาทักษะเพื่อตอบสนองความต้องการของนักท่องเที่ยว รวมถึงมีบทบาทเชิงรุกในการประชาสัมพันธ์นโยบายการท่องเที่ยวเชิงสร้างสรรค์ให้ชุมชนเข้าใจเพื่อนำไปสู่การปรับใช้ที่ถูกต้อง (Jeeranant Thongsamak et al. 2019) ทั้งนี้เพื่อให้ชุมชนสามารถพึ่งพาตนเองและสามารถพัฒนาตนเองตามแนวทางของรัฐ (พันธรัฐ ขจรจิตร์ และ คุณากร จันทวีวิวัฒน์ 2023; Nalaumon Anusornphat 2023) อีกทั้งควรใช้ชาวต่างชาติที่มาอาศัยอยู่ในพื้นที่เป็นตัวละครหลักในการเล่าเรื่องในสื่อประชาสัมพันธ์ เพื่อสร้างภาพลักษณ์ความเป็นสมัยใหม่ให้กับอาหารท้องถิ่น (Panida Jongsuksomsakul 2024) นอกจากนี้ การจัดกิจกรรมต่างๆ ควรให้ความสำคัญกับการมีส่วนร่วมของชุมชน โดยเฉพาะการกระตุ้นให้ผู้คนต้องการเป็นผู้ประกอบการเพื่อเพิ่มกำลังคนในการขับเคลื่อนเศรษฐกิจ (Satit Chuayounan 2022)

งานศึกษาในกลุ่มที่หนึ่งยังชี้ให้เห็นบทบาทสำคัญของสถาบันการศึกษา ซึ่งเป็นสถาบันที่ได้รับการรับรองจากรัฐในการเข้าไปทำวิจัยค้นหาต้นทุนทางวัฒนธรรม ยกระดับมูลค่าและพัฒนาชุมชนบนฐานของแนวคิดเศรษฐกิจสร้างสรรค์ โดยเฉพาะงานวิจัยเชิงพัฒนาผลิตภัณฑ์ (แพรวภัทร ยอดแก้ว 2565; กานต์สินี วงศ์เรือน และคณะ 2566; อับสร อีซอ และคณะ 2566) หรือการนำเทคโนโลยีเข้าไปประยุกต์ใช้สร้างนวัตกรรมในท้องถิ่น (อุทิศ บำรุงชีพ และพัทธรวิภา โปธิศรี 2565) รวมถึงบทบาทในด้านการเป็นตัวเชื่อมสำคัญในการสร้างเครือข่ายความร่วมมือระหว่างองค์กรของรัฐและชุมชนเพื่อเสริมสร้างทักษะและความคิดสร้างสรรค์ (Kittanut Yanpisit 2024) ในประเด็นนี้ Sahasanj Sujjakulvanich et al. (2021) ได้ชี้ให้เห็นว่า การจัดกิจกรรมเชิงสร้างสรรค์ที่เป็นการร่วมมือระหว่างหน่วยงานภาครัฐและชุมชนไม่ควรมีลักษณะชั่วคราว แต่ต้องมีการปกครองส่วนท้องถิ่นและมหาวิทยาลัยในท้องถิ่นควรร่วมมือกันภายใต้การสนับสนุนจากส่วนกลาง เพื่อให้เกิดพื้นที่เชิงสร้างสรรค์ที่

## มีลักษณะยั่งยืน

งานศึกษากลุ่มที่สอง เป็นงานศึกษาที่มีมุมมองแบบอิงกับชุมชน (community-based approach) โดยมากมักเป็นงานศึกษาวิเคราะห์ศักยภาพ และอุปสรรคของชุมชน มักกำหนดพื้นที่ศึกษาตามโครงสร้างการปกครองส่วนท้องถิ่น เช่น จังหวัด อำเภอ ตำบล ชุมชน รวมถึงกลุ่มวิสาหกิจชุมชนที่ให้ความสำคัญกับชุมชนในฐานะผู้กระทำการหลัก ซึ่งให้เห็นว่า ชุมชนมีต้นทุนทางวัฒนธรรมที่มีเอกลักษณ์ โดยเฉพาะต้นทุนที่สั่งสมสืบทอดกันรุ่นต่อรุ่น (เช่น Sukrita Rakjudjarit et al. 2022) มีความต้องการ มีความกระตือรือร้น และมีศักยภาพที่จะปรับตัวและตอบสนองต่อการพัฒนาตามแนวทางของรัฐบาลได้ โดยเฉพาะการเพิ่มมูลค่าบนฐานแนวคิดเศรษฐกิจสร้างสรรค์ เช่น การจัดเทศกาลที่ขายสินค้าวิสาหกิจชุมชน งานแสดงโดยใช้ตำนานท้องถิ่นเป็นเรื่องเล่าหลัก (กวีชัย บุญวงศ์ และธัญลักษณ์ มูลสุวรรณ 2567; ตฤณสิษฐ์ จิตโชติ และธัญลักษณ์ มูลสุวรรณ 2567)

ดังนั้น Sudarat Tuntivivat (2024) จึงเสนอว่า ผู้คนในชุมชน โดยเฉพาะชุมชนชาติพันธุ์ ควรเป็นตัวแสดงหลักในกระบวนการการออกแบบการเรียนรู้ และส่งต่อความรู้ท้องถิ่นในชุมชน เพื่อสร้างความภาคภูมิใจและสามารถรักษาอัตลักษณ์ของท้องถิ่นได้อย่างแท้จริง ภาครัฐจึงควรสนับสนุนให้ผู้นำชุมชนชาติพันธุ์มีสิทธิในกระบวนการต่าง ๆ นอกจากนี้ยังมีงานที่เสนอกรณีศึกษาปัจเจกผู้มีบทบาทเชิงรุก และประสบความสำเร็จในการสร้างธุรกิจการท่องเที่ยวเชิงประสบการณ์ที่มีความหมาย ในฐานะที่เป็นแนวทางพัฒนาการท่องเที่ยวสำหรับผู้ประกอบการรายเล็ก (Rangson Chirakranont and Malinvisa Sakdiyakorn 2022) งานศึกษาในกลุ่มที่สองยังชี้ให้เห็นว่า การขาดโครงสร้างพื้นฐานเป็นอุปสรรคสำคัญในการยกระดับทุนทางวัฒนธรรม ดังนั้น ภาครัฐควรเป็นผู้สนับสนุนด้านการสร้างโครงสร้างพื้นฐาน เช่น การเชื่อมต่อระบบขนส่งสาธารณะ ระบบสารสนเทศเทคโนโลยี พื้นที่สาธารณะ ด้านกฎหมายและนโยบาย เช่น การกำหนดให้การพัฒนาระเบียงเศรษฐกิจภาคเหนือ (NEC) อยู่ในวาระของทุกรัฐบาลเพื่อส่งเสริมให้เศรษฐกิจในพื้นที่ขยายตัว (วิกรม บุญนุ่น 2567) นอกจากนี้ยังชี้ให้เห็นเงื่อนไขเฉพาะของแต่ละพื้นที่ ซึ่งเป็นทั้งปัจจัยสนับสนุนและอุปสรรคต่อการสร้างมูลค่าเพิ่มแก่ต้นทุนทางวัฒนธรรม โดยเฉพาะการขาดความรู้เชิงเทคนิคด้านการออกแบบผลิตภัณฑ์ การบริหารจัดการด้านการตลาดและการบัญชี การเป็นสังคมผู้สูงอายุ ดังนั้น ภาครัฐและเอกชน

จึงเป็นกำลังสำคัญในการจัดหาผู้เชี่ยวชาญเพื่อฝึกอบรม อย่างไรก็ตาม ไรก็ดี อัจฉรา สโรบล (2558) ชี้ให้เห็นว่า การเข้ามาสนับสนุนของสถาบันการศึกษาโดยการ จัดอบรมเชิงปฏิบัติการ โดยไม่ลืมนี่จะให้ความสำคัญกับการมีส่วนร่วมอย่าง ใกล้ชิดของผู้คนในชุมชนนั้น มีแนวโน้มที่จะเพิ่มศักยภาพของชุมชนได้เป็น อย่างดี เช่นเดียวกับงานศึกษาในกลุ่มที่หนึ่ง นอกจากนี้ได้ชี้ให้เห็นความจำเป็น ของรัฐในการสนับสนุนด้านโครงสร้างพื้นฐานเพื่อสร้างพื้นที่และระบบนิเวศ สร้างสรรค์แล้ว จะเห็นได้ว่า งานศึกษาที่เสนอข้อเสนอแนะเชิงนโยบายในกลุ่มนี้ ได้เน้นการเรียกร้องให้รัฐพัฒนาทักษะของผู้คนเช่นกัน ไม่ว่าจะผ่านหลักสูตรใน สถาบันการศึกษาหรือการส่งผู้เชี่ยวชาญมาอบรม เพื่อพัฒนาตัวบุคคลให้สามารถ ผลิตผลิตภัณฑ์หรือการท่องเที่ยวเชิงสร้างสรรค์ได้ (Nattapan Kongbuamai et al. 2022) อีกประเด็นร่วมที่สำคัญในงานศึกษากลุ่มนี้คือ การเสนอให้ เน้นความร่วมมือระหว่างภาครัฐ ภาคเอกชน และชุมชน โดยเฉพาะการมี ส่วนร่วมของชุมชนหรือการเน้นแนวทางจากล่างขึ้นบน (bottom-up approach) (Sashon Telan and Jamieson 2021) ขณะเดียวกันก็มีงานศึกษาที่เสนอ ให้นำกลยุทธ์ด้านการตลาดมาปรับใช้กับการสร้างมูลค่าแก่การท่องเที่ยวเชิง วัฒนธรรม อย่างไรก็ตาม งานศึกษานี้กล่าวถึงเพียงความร่วมมือระหว่างผู้นำกลุ่มที่ เกี่ยวข้องกับธุรกิจท่องเที่ยวในชุมชนและหน่วยงานอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้อง (Thanarat Ratanapongtra et al. 2020)

ในประเด็นด้านความร่วมมือระหว่างตัวแสดงต่าง ๆ งานศึกษาที่ให้ความสำคัญกับบริบทซึ่งเป็นเงื่อนไขเฉพาะของพื้นที่นั้น เป็นสิ่งสำคัญที่ชี้ให้เห็นว่า การมีส่วนร่วมของผู้คนในชุมชนเป็นสิ่งจำเป็นต่อการบรรลุเป้าหมายเศรษฐกิจ สร้างสรรค์ อย่างที่ Aunkrisa Sangchumpong (2019) พบว่า ความขัดแย้ง ในกลุ่มชาวบ้านอันเกิดจากการกระจายรายได้ที่ไม่เท่าเทียมในการจัดการ การท่องเที่ยวในชุมชนคลองโคน เป็นอุปสรรคต่อการพัฒนาการท่องเที่ยวอย่าง ยั่งยืน ดังนั้นจึงควรแก้ปัญหาโดยการให้คนในท้องถิ่นที่มีภูมิหลังหลากหลาย รวมถึงคนรุ่นใหม่ เข้ามามีส่วนร่วมในอุตสาหกรรมท่องเที่ยวของชุมชนมากขึ้น เช่นเดียวกัน งานศึกษาของ Çakmak, Lie and McCabe (2018) ที่ศึกษาทุน และความสัมพันธ์ระหว่างผู้ประกอบการนอกระบบ (informal entrepreneurs) กับตัวแสดงในระบบ (formal actors) ในอุตสาหกรรมท่องเที่ยวในจังหวัด เชียงใหม่ชี้ให้เห็นว่า เราไม่ควรมองตัวแสดงนอกระบบและในระบบเป็นคู่ ตรงข้ามแต่ควรสนับสนุนให้มีการร่วมมือกันมากขึ้น เนื่องจากในทางปฏิบัติ

ตัวแสดงทั้งสองกลุ่มต่างก็มีความสัมพันธ์ทางธุรกิจหรือทางสังคมร่วมกันอย่างไม่สามารถแยกขาดกันได้ชัดเจน การคิดและดำเนินนโยบายของรัฐแบบบนลงล่าง (top-down) การออกกฎระเบียบทางราชการที่ไม่ยืดหยุ่นและกีดกันการมีส่วนร่วมของผู้ประกอบการนอกระบบ การทุจริต รวมถึงวิถีคิดของตัวแสดงในระบบที่มองว่าชุมชนหรือผู้ประกอบการนอกระบบไม่มีความรู้ความสามารถในการจัดการการท่องเที่ยว จึงเป็นอุปสรรคต่อการพัฒนาอุตสาหกรรมท่องเที่ยวของเชียงใหม่ในภาพรวม จากการศึกษาพบว่า ผู้ประกอบการนอกระบบมีต้นทุนทางวัฒนธรรมและเครือข่ายที่จะทำให้อุตสาหกรรมการท่องเที่ยวมีความหลากหลายมากขึ้น ทั้งยังมีความกระตือรือร้นและความสามารถในการปรับตัวเพียงแต่ต้องการความรู้ด้านการออกแบบสมัยใหม่และการตลาด รวมถึงการสนับสนุนด้านงบประมาณและโครงสร้างพื้นฐานจากรัฐ โดยเฉพาะการปกป้องทรัพย์สินทางปัญญา ดังนั้น งานศึกษาดังกล่าวจึงเสนอว่า ตัวแสดงทั้งในระบบและนอกระบบควรร่วมมือกันเพื่อเติมเต็มช่องว่างให้กันและกัน เพื่อนำไปสู่การพัฒนาที่ไม่ทิ้งใครไว้ข้างหลังและได้ประโยชน์ร่วมกัน

งานศึกษากลุ่มที่สามเป็นงานศึกษาที่โดดเด่นด้านมุมมองเชิงวิพากษ์ (critical approach) ซึ่งมีทั้งที่มองว่าเศรษฐกิจสร้างสรรค์คือเครื่องมือของทุนนิยมแบบเสรีนิยมใหม่ (neoliberal capitalism) ซึ่งก่อให้เกิดความเหลื่อมล้ำมากขึ้น และงานที่วิพากษ์การดำเนินนโยบายแบบบนลงล่างของราชการโดยมีรัฐเป็นศูนย์กลาง โดยเฉพาะการขาดการมีส่วนร่วมของชุมชนอย่างแท้จริงว่าเป็นอุปสรรคต่อการเกิดเศรษฐกิจสร้างสรรค์ที่ยั่งยืน ดังนั้น งานกลุ่มนี้จึงให้ภาพที่ชัดเจนเกี่ยวกับปัญหาที่เกิดจากการจัดการเศรษฐกิจสร้างสรรค์ของชนชั้นนำทางการเมือง เศรษฐกิจ และสังคม รวมถึงความเป็นผู้กระทำการในการต่อรองของผู้คนในอุตสาหกรรมสร้างสรรค์ งานศึกษาการนำนโยบายเมืองสร้างสรรค์มาพัฒนา กับเมืองเชียงใหม่ของ Phitchakan Chuangchai (2020a, 2020b) เสนอว่า “การนำแนวคิดเรื่องเมืองสร้างสรรค์มาปรับใช้กับเมืองเชียงใหม่เป็นม้าโทรจันของลัทธิเสรีนิยมใหม่ เนื่องจากนำไปสู่ปัญหาการลดทอนอำนาจการปราศสิทธิ การกีดกันผู้คน และเพิ่มความเหลื่อมล้ำ” (Phitchakan Chuangchai 2020b, 50) งานศึกษาทั้งสองพบว่า ถึงแม้จะมีความร่วมมือระหว่างท้องถิ่นและส่วนกลาง แต่อำนาจในการตัดสินใจและการมีส่วนร่วมในกระบวนการนี้เป็นเพียงความร่วมมือระหว่างองค์กรในท้องถิ่นกับหน่วยงานระดับชาติโดยผ่านเครือข่ายชนชั้นกลางหรือชนชั้นนำที่มีต้นทุนทางเศรษฐกิจ วัฒนธรรม และสังคม

สูงเท่านั้น รวมถึงศิลปินต่างชาติต่างถิ่น และท้องถิ่นที่ดูมีศักยภาพที่จะดึงดูดลูกค้าได้ (Phitchakan Chuangchai 2020a, 246) ขณะเดียวกันก็เป็นการสร้างชนชั้นทางสังคมและสร้างความรู้สึกกีดกัน แยกแยะ ไม่เป็นส่วนหนึ่งให้แก่กลุ่มคนอีกหลายกลุ่มที่อาศัยอยู่ในเมือง เช่น ศิลปินหรือผู้ประกอบการที่ไม่ได้มีสถานะทางสังคมหรือเครือข่ายกับผู้จัดงาน กลุ่มคนที่ไม่พึงประสงค์ต่อความเป็นระเบียบเรียบร้อยของเมือง หรือคนท้องถิ่นอื่น ๆ เช่นเดียวกับการเลือกเครือข่ายผู้เข้าร่วมในโครงการพัฒนาเขตเมืองเก่าสกลนคร ซึ่งมีลักษณะเป็น “การเลือกให้มีส่วนร่วม (selective engagement)” หรือ “การสร้างร่วมส่วนร่วม (pseudo engagement)” ไม่ว่าจะในรูปแบบของกิจกรรมที่จัด หรือสินค้าที่มาจากศิลปินต่างถิ่นและมีราคาสูงเกินกว่าคนท้องถิ่น จำนวนมากจะสามารถซื้อได้ ซึ่งนำไปสู่ความกังวลว่าการเข้ามาของภาพแทนความสร้างสรรค์จากต่างถิ่นจะเข้ามาบดบังอัตลักษณ์ของท้องถิ่น (Lim and Phitchakan Chuangchai 2024) ในประเด็นนี้ Lim and Phitchakan Chuangchai (2024) ได้ชี้ให้เห็นว่า บริบทเฉพาะของราชการไทยที่มีลักษณะบนลงล่าง อำนาจงบประมาณ และระยะเวลาของแผนดำเนินงานที่มีจำกัดของสำนักงานส่งเสริมเศรษฐกิจสร้างสรรค์ (สศส.) รวมถึงความขัดแย้งด้านมุมมองเกี่ยวกับความสร้างสรรค์ระหว่างภาครัฐในท้องถิ่นกับประชาชน เป็นอุปสรรคสำคัญต่อกระบวนการพัฒนาย่านสร้างสรรค์โดยมีส่วนร่วมของชุมชน

งานศึกษาทั้งสามข้างต้นนี้จึงเรียกร้องให้การดำเนินนโยบายหันกลับมาให้ความสำคัญกับการมีส่วนร่วมของผู้คนซึ่งเป็นส่วนสำคัญในแนวคิดเมืองสร้างสรรค์ ซึ่งไม่เพียงแต่เป็นลักษณะสำคัญของกระบวนการประชาธิปไตยในสังคมแล้ว ยังเป็นหนทางที่จะทำให้การพัฒนาในแนวทางเศรษฐกิจสร้างสรรค์ยั่งยืน และสามารถรักษาอัตลักษณ์ของชุมชน รวมถึงความรู้สึกยึดโยงระหว่างผู้คนกับพื้นที่ไว้ได้อย่างแท้จริง ไม่เช่นนั้นแล้วนโยบายดังกล่าวก็จะเป็นเพียงนโยบายหนึ่งที่รัฐใช้ขับเคลื่อนระบบทุนนิยมเสรีนิยมใหม่ให้สร้างความเหลื่อมล้ำแก่สังคมต่อไป (Lim and Phitchakan Chuangchai 2024; Phitchakan Chuangchai 2020a, 2020b) ในทางเดียวกัน ในงานศึกษาพัฒนาการของนโยบายเศรษฐกิจสร้างสรรค์ตั้งแต่สมัยรัฐบาล อภิสิทธิ์ เวชชาชีวะ ถึงรัฐบาล ประยุทธ์ จันทร์โอชา ของ Alongkorn Parivudhiphongs (2018) เสนอว่าการดำเนินนโยบายแบบบนลงล่างโดยมีศูนย์กลางอยู่ที่ชนชั้นนำทางการเมืองเป็นอุปสรรคต่อการพัฒนาเศรษฐกิจบนฐานแนวคิดเรื่องเศรษฐกิจสร้างสรรค์

โดยเฉพาะการกระจายงบประมาณที่มีแนวโน้มที่จะอยู่ในภาครัฐ มากกว่ากระจายให้ภาคเอกชนโดยตรง ซึ่งเป็นเหตุผลอีกประการหนึ่งที่ปิดกั้นการมีส่วนร่วมของประชาชนที่หลากหลาย (Alongkorn Parivudhiphongs 2018, 118) เช่นเดียวกับการดำเนินนโยบายเศรษฐกิจสร้างสรรค์โดยยึดโยงกับนโยบายหลักอื่น ๆ ของรัฐ ซึ่งอาจเป็นการจำกัดไม่ให้เกิดอุตสาหกรรมสร้างสรรค์และการพัฒนาอาชีพสร้างสรรค์ไปตามค่านิยมและแนวคิดสากล โดยเฉพาะด้านนวัตกรรมและอาจทำให้การขับเคลื่อนนโยบายเศรษฐกิจเป็นไปได้อย่างไม่เต็มประสิทธิภาพอย่างสมควร นอกจากนี้ในประเด็นความพยายามของรัฐในการผลักดันความเป็นผู้ประกอบการในท้องถิ่น Kasabov (2016) ใช้กรณีศึกษาอุปสรรคและความล้มเหลวของโครงการโอทอปเพื่อชี้ให้เห็นว่า ในทางหนึ่งชุมชนบางส่วนเองก็มีทัศนคติเชิงรับ เช่น ไม่กล้าแบกรับความเสี่ยงในการประกอบกิจการ หรือต้องการพึ่งพาการจัดการจากภาครัฐมากเกินไป ในทางกลับกัน ลักษณะการดำเนินงานของรัฐ โดยเฉพาะที่ยึดโยงกับชนชั้นนำทางการเมือง รวมถึงการขาดกระบวนการมีส่วนร่วมของประชาชนนี้เอง ที่เป็นการปลูกฝังให้เกิดสำนึกการพึ่งพาภาครัฐของประชาชนในพื้นที่ชนบทมากกว่า จะเป็นการผลักดันให้เกิดความคิดริเริ่มสร้างสรรค์ นอกจากนี้ การดำเนินงานของภาครัฐที่ละเลยเสียงของประชาชนยังส่งผลให้ประชาชนขาดความเชื่อมั่นในภาครัฐ นโยบายของภาครัฐจึงไม่สามารถตอบสนองความต้องการของประชาชนได้อย่างแท้จริง อีกประเด็นหนึ่งที่สำคัญในการดำเนินนโยบายแบบบนลงล่างของหน่วยงานในสังกัดของภาครัฐเพื่อสนับสนุนการท่องเที่ยวเชิงสร้างสรรค์ คือเหรียญสองด้านของการคัดเลือกเรื่องเล่าเกี่ยวกับชุมชน โดย Napong Tao Rugkhaman (2023) ชี้ให้เห็นว่า การคัดเลือกเรื่องเล่าเพื่อจัดรวมเป็นนิมิตการท่องเที่ยวในชุมชนอาจไม่ได้เป็นการเสนอภาพของชุมชนที่แท้จริง แต่การคัดเลือกเรื่องเล่าและทำแผนที่กำหนดเส้นทางการท่องเที่ยวในแง่หนึ่งหมายถึงการลดทอน หรือบดบังเรื่องเล่าและสถานที่อันหลากหลายของชุมชน ให้เหลือเพียงภาพแทนที่ดูดีและสามารถดึงดูดนักท่องเที่ยวได้ ทั้งยังอาจทำให้นักท่องเที่ยวมุ่งสนใจเฉพาะเรื่องเล่าหรือสถานที่ที่ปรากฏตามการนำเสนอของหน่วยงาน เช่น การเลือกนำเสนอย่านเจริญกรุงของศูนย์สร้างสรรค์งานออกแบบ (TCDC) ด้วยธีมความหลากหลายทางวัฒนธรรมในแง่ที่เป็นชุมชนที่มีความสามัคคีปรองดองมีวิถีชีวิตและวัฒนธรรมที่ดูแปลกใหม่น่าตื่นตาตื่นใจสำหรับผู้บริโภคซึ่งเป็นชนชั้นกลางในเมือง

ในประเด็นผลกระทบของวัฒนธรรมการทำงานและการใช้ชีวิตแบบเสรีนิยมใหม่ ยังมีงานศึกษาที่ชี้ให้เห็นความท้าทายของงานสร้างสรรค์ในธุรกิจดิจิทัลสตาร์ทอัพที่เน้นความเป็นปัจเจกของแรงงานและการผลักดันให้เป็นผู้ประกอบการ Leung and Cossu (2019) เสนอว่า ยิ่งธุรกิจสตาร์ทอัพเติบโตมากขึ้นเท่าไร ลักษณะงานของผู้ค้า แรงงานฟรีแลนซ์ และผู้ก่อตั้งธุรกิจดิจิทัลสตาร์ทอัพเองยังมีสถานะนอกระบบ (informality) และสถานะไม่แน่นอน (precarity) มากขึ้น อีกทั้งชี้ให้เห็นแนวโน้มการกัดเซาะสำนักการรวมหมู่และการต่อสู้ต่อรองทางการเมือง เนื่องจากแรงงานและผู้ประกอบการมีลักษณะเป็นปัจเจกมากขึ้น และต่างก้มหน้าก้มตาดิ้นรนแสวงหาความมั่นคงทางเศรษฐกิจอิสระ และอำนาจในการควบคุมชีวิตของตนเองตามแนวทางเสรีนิยมใหม่ ทำให้มีแนวโน้มที่จะสนใจเพียงตนเองและเครือข่ายของตนเองมากกว่า ในอีกทางหนึ่ง Wikanda Promkhuntong (2024) ชี้ให้เห็นว่า ในช่วงการระบาดโรคโควิด-19 แรงงานในอุตสาหกรรมผลิตภาพยนตร์ โดยเฉพาะแรงงานที่เป็นนักศึกษาจบใหม่และผู้ที่ตั้งตัวด้านการเมือง ได้มีความพยายามเคลื่อนไหวเพื่อรวมกลุ่มและก่อตั้งสหภาพแรงงานสร้างสรรค์ผ่านพื้นที่ในโลกออนไลน์ ในฐานะการต่อรองกับสถานะอันตรายและไม่มั่นคงภายใต้การบังคับใช้มาตรการป้องกันโรคของรัฐที่เป็นอุปสรรคต่อการทำงานกองถ่าย จำกัดรายได้ ทั้งยังสร้างภาระทางเศรษฐกิจให้แก่แรงงานเหล่านี้ อีกทั้งยังทำให้วัฒนธรรมการทำงานแบบเสรีนิยมใหม่และรูปแบบการปฏิสัมพันธ์แบบแบ่งชนชั้นที่เป็นปัญหาอยู่แล้วภายในอุตสาหกรรมเด่นชัดมากขึ้น ในทางเดียวกัน Wikanda Promkhuntong ได้เสนอว่า กรณีศึกษานี้ชี้ให้เห็นความรุนแรงเชิงโครงสร้างที่เกิดจากรัฐที่ส่งผลโดยตรงต่อแรงงานสร้างสรรค์

จากงานศึกษาทั้งสามกลุ่มจะเห็นว่า งานทั้งสามมีจุดเน้นที่ต่างกันโดยแบ่งเป็นกลุ่มที่เน้นบทบาทของรัฐหรือองค์กรที่ได้รับการรับรองจากรัฐเป็นหลัก กลุ่มที่เน้นบทบาทของชุมชนเป็นหลักและบทบาทของรัฐในฐานะผู้สนับสนุนด้านโครงสร้างพื้นฐาน และกลุ่มที่เน้นวิพากษ์แนวทางการดำเนินงานและบทบาทของรัฐหรือองค์กรภายใต้กำกับของรัฐ รวมถึงบทบาทและผลกระทบต่อแรงงานในภาคเศรษฐกิจสร้างสรรค์ งานทั้งสามกลุ่มนี้ได้ชี้ให้เห็นทั้งศักยภาพและอุปสรรคของการยกระดับทุนทางวัฒนธรรมเป็นเศรษฐกิจสร้างสรรค์ โดยเฉพาะงานที่เน้นการยึดโยงกับบริบทเฉพาะของชุมชน ซึ่งมีความสำคัญอย่างยิ่งสำหรับการศึกษาในช่วงเวลาถัดมา นอกจากนี้ งานสองกลุ่มแรกมีจุดร่วมคือ

การมองรัฐและชุมชนเป็นคู่ตรงข้าม ทั้งยังมองเศรษฐกิจสร้างสรรค์ในฐานะ สดมภ์ความคิดที่เป็นหนึ่งเดียว แม้ว่าหนังสือเล่มนี้จะจัดตัวเองอยู่ในงานกลุ่ม ที่สาม นั่นคือแนวทางเชิงวิพากษ์ที่ไม่ได้จำกัดอยู่ที่การมองว่ารัฐกับชุมชนเป็นคู่ ตรงข้าม และให้ความสำคัญกับบริบท นั่นคือระบบทุนนิยม ทว่างานกลุ่มที่สาม ยังคงมีจุดร่วมกับงานสองกลุ่มแรกคือมองเศรษฐกิจสร้างสรรค์เป็นก้อนเดียว คือ เป็นเครื่องมือของรัฐกับทุน โดยไม่ได้เน้นมิติของการต่อรองและบทบาท ของผู้คนในระดับล่างมากนัก และยังไม่ได้ชี้ให้เห็นอย่างชัดเจนถึงพลวัตของ ความร่วมมือ รวมถึงปฏิบัติการทางสังคมของผู้กระทำกรต่าง ๆ โดยเฉพาะผู้คน ที่มีความแตกต่างหลากหลายในชุมชน ในฐานะที่เป็นการตอบสนองต่อนโยบาย รัฐและการปกป้องอัตลักษณ์และสิทธิประโยชน์ของตนไปพร้อมกัน ประเด็นนี้ จึงเป็นช่องว่างในการวิจัยที่ชุดโครงการวิจัยนี้ต้องการเข้ามาเติมเต็ม

## คุณค่าและมูลค่า

มโนทัศน์ว่าด้วย Value นั้นมีหลากหลายความหมายและเต็มไปด้วย ข้อถกเถียงมากมายจากหลากหลายสาขาวิชา (Graeber 2001; Pitts 2021) สาเหตุประการหนึ่งก็คือ คำว่า value โดยตัวมันเองมีนัยของมิติในเชิงวัฒนธรรม (ที่ไม่ใช่เศรษฐกิจอย่างเดียว) เช่น คุณค่าว่าด้วยความงาม ความดี การมีเกียรติ ฯลฯ กับอีกนัยหนึ่งก็คือ ความหมายในมิติเศรษฐกิจ ซึ่งก็ทำให้ value ผูก อยู่กับระบบตลาดและการแลกเปลี่ยนของตลาดในระบบทุนนิยม ในภาษาไทย คำว่า value สามารถถูกแปลออกได้เป็นอย่างน้อยสองคำ คือ “คุณค่า” ซึ่งมีความหมายที่กว้าง กับคำว่า “มูลค่า” ซึ่งมีความหมายในเชิงเศรษฐกิจที่มูลค่า มักจะผูกติดกับราคาของสิ่งสิ่งนั้นอย่างสมบูรณ์ ส่งผลให้เมื่อพูดถึง value ในโลกภาษาไทย มันจึงต้องระบุดูอยู่เสมอว่าเรากำลังพูดถึงคุณค่าหรือมูลค่า และบ่อยครั้งในพื้นที่ทางสังคม คำสองคำอาจถูกใช้แบบเชื่อมโยงกัน หรือบางที ก็ขัดแย้งไม่ลงรอยกัน ในบทความนี้จึงอาศัยข้อได้เปรียบที่ภาษาไทยมีคำถึง สองคำที่มีนัยต่างกันต่อมโนทัศน์ value ในโลกภาษาอังกฤษ ซึ่งการแยกคุณค่า ออกจากมูลค่า และชี้ให้เห็นความสัมพันธ์กันของทั้งสองมโนทัศน์นี้ก็คือ เครื่องมือที่บทความนี้ใช้ในการสังเคราะห์งานวิจัยย่อยทั้งเจ็ดกรณี

ลักษณะความสัมพันธ์ 3 มิติ		
การแบ่งช่วงชั้น	ผู้สร้างมูลค่า	ผู้ผลิตซ้ำคุณค่า
การลดทอน/ ด้อยคุณค่า	การแยกส่วน	การด้อยค่า
การต่อรอง	ใช้มูลค่ามาต่อรอง	สร้างคุณค่าใหม่

ตารางข้างต้นนี้แสดงให้เห็นความสัมพันธ์ที่ซับซ้อนระหว่างคุณค่ากับมูลค่าในพื้นที่เศรษฐกิจสร้างสรรค์ โดยเริ่มต้นจากการชี้ให้เห็นว่า พื้นที่เศรษฐกิจสร้างสรรค์เป็นพื้นที่ที่คุณค่าและมูลค่ามาปะทะประสานกัน ไม่ใช่เพียงพื้นที่ของการแปลงคุณค่าให้เป็นมูลค่าอย่างที่มักเข้าใจกัน การทำความเข้าใจความสัมพันธ์นี้จำเป็นต้องเริ่มจากการทำความเข้าใจธรรมชาติที่แตกต่างกันของคุณค่าและมูลค่าเสียก่อน

คุณคามีลักษณะสำคัญสี่ประการ ได้แก่ หนึ่ง ความหลากหลายที่ไม่สามารถลดทอนให้เหลือเพียงมิติเดียว สอง ความเชื่อมโยงที่ทำให้ไม่สามารถแยกส่วนได้อย่างเด็ดขาด สาม การเป็นส่วนรวมที่ไม่สามารถครอบครองเป็นเจ้าของได้โดยปัจเจกบุคคล และสุดท้ายคือ การต้องผลิตซ้ำอย่างต่อเนื่องผ่านวิถีชีวิตและความสัมพันธ์ทางสังคม ลักษณะเหล่านี้ทำให้คุณค่าไม่สามารถถูกควบคุมหรือจัดการได้ง่ายในระบบตลาด ในทางตรงกันข้าม มูลค่ามีลักษณะที่เอื้อต่อการแลกเปลี่ยนในระบบตลาด ได้แก่ ความเป็นเชิงเดี่ยวที่สามารถวัดและเปรียบเทียบได้ การเป็นของปัจเจกที่สามารถครอบครองและถ่ายโอนได้ และความสามารถในการแลกเปลี่ยนที่ทำให้มันเคลื่อนย้ายได้อย่างอิสระในระบบตลาด ลักษณะเหล่านี้ทำให้มูลค่าเป็นสิ่งที่จัดการและควบคุมได้ง่ายกว่าคุณค่า

มูลค่าและคุณค่าไม่เพียงแต่แตกต่างกัน แต่มีลักษณะที่ขัดแย้งกันในเชิงโครงสร้างด้วย ในขณะที่มูลค่าผูกติดอยู่กับตรรกะของการสะสมทุนที่ต้องการความเป็นเอกภาพ การวัดได้ และการเทียบค่า คุณค่ากลับมีลักษณะเป็นองค์รวมที่เชื่อมโยงกับชีวิตผู้คนในหลากหลายมิติ ความแตกต่างเชิงโครงสร้างนี้ปรากฏในสามระดับ คือ หนึ่ง ในระดับของการดำรงอยู่ มูลค่าเป็นเรื่องของปัจเจกและกรรมสิทธิ์ส่วนบุคคล มันต้องการการแบ่งแยกและการครอบครองเป็นเจ้าของ ในขณะที่คุณค่ามีลักษณะเป็นส่วนรวม (commons) ที่ไม่สามารถแยกขาดจากเครือข่ายความสัมพันธ์ทางสังคมที่ห่อหุ้มมันอยู่ คุณค่าจึงไม่สามารถถูกครอบครองโดยปัจเจกบุคคลได้ เพราะมันดำรงอยู่ในลักษณะ

ของการแบ่งปันและการมีส่วนร่วม สอง ในระดับของการวัดและประเมินมูลค่า ต้องการความเท่ากันและการเทียบค่าได้ มันจึงต้องลดทอนความแตกต่างและความหลากหลายให้เหลือเพียงมิติเดียวที่สามารถวัดได้ ในทางตรงกันข้าม คุณค่ามีลักษณะที่หลากหลายและไม่สามารถลดทอนให้เหลือเพียงมิติเดียวได้ เพราะมันเชื่อมโยงกับวิถีชีวิต ความเชื่อ และการให้ความหมายที่แตกต่างกันไป ในแต่ละบริบท และสาม ในระดับของการผลิตและผลิตซ้ำ มูลค่าถูกผลิตขึ้นผ่านกลไกของตลาดและการแลกเปลี่ยน ในขณะที่คุณค่าถูกผลิตและผลิตซ้ำผ่านความสัมพันธ์ทางสังคมและการมีส่วนร่วมของผู้คน (collective) การผลิตซ้ำคุณค่าจึงไม่สามารถแยกออกจากวิถีชีวิตและการดำรงอยู่ร่วมกันของผู้คนได้

ความขัดแย้งเชิงโครงสร้างนี้ทำให้การพยายามแปลงคุณค่าให้เป็นมูลค่าในระบบเศรษฐกิจสร้างสรรค์ไม่เพียงแต่เป็นไปได้ยาก แต่ยังนำไปสู่การทำลายระบบนิเวศของคุณค่าที่จำเป็นต่อการดำรงอยู่ของชุมชนและสังคม เพราะเมื่อใดก็ตามที่คุณค่าถูกแปลงให้เป็นมูลค่า มันจำเป็นต้องถูกดึงออกจากเครือข่ายความสัมพันธ์ทางสังคมที่หล่อเลี้ยงมัน และถูกทำให้กลายเป็นสินค้าที่สามารถครอบครองและแลกเปลี่ยนได้โดยปัจเจกบุคคล

มูลค่าและคุณค่ามีความแตกต่างอย่างสำคัญในเชิงธรรมชาติและ การดำรงอยู่ มูลค่ามีลักษณะเชิงเดี่ยว วัดได้ เทียบเคียงได้ และสามารถแลกเปลี่ยนได้ ในขณะที่คุณค่ามีลักษณะที่หลากหลาย ทับซ้อน เชื่อมโยง และไม่สามารถแยกส่วนออกจากกันได้อย่างเด็ดขาด ความแตกต่างนี้สะท้อนให้เห็นว่า กระบวนการแปลงคุณค่าให้เป็นมูลค่า (valorization) ไม่ใช่เพียงการ “ยกระดับ” หรือ “เพิ่มมูลค่า” อย่างที่มักเข้าใจกัน แต่เป็นการเปลี่ยนสถานะและธรรมชาติของสิ่งนั้นโดยสิ้นเชิง และเมื่อคุณค่าถูกแปลงให้เป็นมูลค่า มันจำเป็นต้องสูญเสียลักษณะบางประการที่เป็นธรรมชาติของมันไป โดยเฉพาะความเชื่อมโยงกับคุณค่าอื่น ๆ และบริบททางสังคมที่คุณค่านั้นดำรงอยู่ (ดู Skeggs & Loveday 2012) ยกตัวอย่าง เมื่อพิธีกรรมถูกแปลงให้เป็นการแสดงสำหรับนักท่องเที่ยว มันไม่เพียงแต่ได้มูลค่าในรูปของรายได้ แต่ในขณะเดียวกันก็สูญเสียความเชื่อมโยงกับระบบความเชื่อ ความศักดิ์สิทธิ์ และความสัมพันธ์ทางสังคมที่เคยหล่อหลอมมันอยู่ การสูญเสียนี้ไม่สามารถชดเชยได้ด้วยมูลค่าที่เพิ่มขึ้น เพราะมันเป็นการเปลี่ยนแปลงในระดับของธรรมชาติและ การดำรงอยู่

มูลค่าเชิงเดี่ยวสะท้อนวิถีคิดของรัฐที่พยายามลดทอนความซับซ้อนของคุณค่าให้เหลือเพียงมิติที่สามารถวัดและประเมินได้ในเชิงปริมาณ กระบวนการนี้

ปรากฏในหลายรูปแบบ เช่น การแปลงความหลากหลายของภูมิปัญญาท้องถิ่น ให้กลายเป็นเพียงผลิตภัณฑ์ที่มีราคา การลดทอนพิธีกรรมที่มีความหมายทาง สังคมและจิตวิญญาณให้เป็นเพียงการแสดงสำหรับนักท่องเที่ยว หรือการมอง มรดกทางวัฒนธรรมในแง่ของรายได้จากการท่องเที่ยวเท่านั้น ซึ่งจากงานสนาม ทั้งเจ็ดกรณีพบว่า วิธีคิดแบบมูลค่าเชิงเดี่ยวนี้มีปัญหาสำคัญอย่างน้อยสาม ประการ หนึ่ง มันละเลยความจริงที่ว่าคุณค่าทางสังคมและวัฒนธรรมมักดำรง อยู่ในลักษณะที่ทับซ้อนและเชื่อมโยงกัน การแยกส่วนคุณค่าใดคุณค่าหนึ่ง ออกมาจึงเป็นการทำลายระบบคุณค่าทั้งหมด สอง มันมองข้ามความจริงที่ว่า คุณค่าบางอย่างไม่สามารถถูกแปลงให้เป็นมูลค่าได้ เช่น ความผูกพันทาง จิตใจ ความทรงจำร่วม หรือความศักดิ์สิทธิ์ สาม มันละเลยว่าการสร้างมูลค่า ในระบบเศรษฐกิจสร้างสรรค์จำเป็นต้องอาศัยความหลากหลายของคุณค่า เป็นฐานในการสร้างสรรค์ การลดทอนให้เหลือเพียงมูลค่าเชิงเดี่ยวจึงเป็น การทำลายฐานที่จำเป็นต่อการสร้างมูลค่าเสียเอง

กล่าวโดยสรุป การผลิตสร้างคุณค่าเป็นโครงสร้างพื้นฐานที่สำคัญที่สุด ของการสร้างมูลค่าในระบบเศรษฐกิจสร้างสรรค์ เพราะหากปราศจากคุณค่า ที่ถูกผลิตและผลิตซ้ำในระดับรากฐานของสังคม ก็จะไม่มีความหมายทาง วัฒนธรรมให้นำมาแปรรูปเป็นสินค้าและบริการสร้างสรรค์ได้ อย่างไรก็ตาม เมื่อคุณค่าเหล่านี้เข้าไปสัมพันธ์กับระบบทุนนิยมในเศรษฐกิจสร้างสรรค์ มัน กลับถูกทำให้มองไม่เห็นและถูกบดบัง สิ่งที่ปรากฏให้เห็นมีเพียงมูลค่าที่ถูกผูก ดิตอย่างแนบแน่นกับสิ่งที่เรียกว่า “การสร้างสรรค” ซึ่งกระบวนการนี้นำไปสู่ การแบ่งแยกที่สำคัญระหว่าง “การสร้างสรรค” กับ “การผลิต” ทั้งที่ในความเป็น จริง การผลิตคือรากฐานของการสร้างสรรคทั้งหมด (Mould 2018; Reckwitz 2020) นอกจากนี้ การแบ่งแยกดังกล่าวยังทำให้คุณค่ากลายเป็นเพียงการผลิต ซ้ำสิ่งที่มีอยู่เดิม ส่วนการสร้างสรรคซึ่งเป็นส่วนสำคัญของมูลค่าผูกโยงกับ “ความใหม่” ด้วย (Reckwitz 2017) การแบ่งแยกนี้ไม่เพียงแต่เป็นการแบ่งแยก ในเชิงแนวคิด แต่ยังนำไปสู่การจัดลำดับชั้นทางสังคมและเศรษฐกิจ โดยให้ คุณค่ากับ “ผู้สร้างสรรค” มากกว่า “ผู้ผลิต” ทั้งที่ทั้งสองส่วนไม่สามารถแยก ขาดจากกันได้ กระบวนการสร้างคุณค่าที่แท้จริง ความยั่งยืนที่สำคัญก็คือ ยิ่งเศรษฐกิจสร้างสรรค์ประสบความสำเร็จในการสร้างมูลค่ามากเท่าไร มันก็ยิ่ง ต้องพึ่งพา และในขณะเดียวกันก็ทำลายกระบวนการผลิตสร้างคุณค่าในระดับ รากฐานมากขึ้นเท่านั้น นี่คือการความยั่งยืนที่แฝงอยู่ในโครงสร้างของเศรษฐกิจ สร้างสรรคเอง

## กระบวนการเปลี่ยนคุณค่าให้เป็นมูลค่า

อาจสรุปได้ว่า เมื่อคุณค่าและมูลค่ามาปะทะกันในพื้นที่เศรษฐกิจสร้างสรรค์ มันก่อให้เกิดลักษณะความสัมพันธ์สามมิติ ได้แก่ การลดทอนคุณค่าผ่านการแยกส่วนและการทำให้ด้อยค่า การต่อรองผ่านการใช้มูลค่าเป็นเครื่องมือ และการสร้างคุณค่าใหม่ และการแข่งขันระหว่างผู้ที่สามารถสร้างมูลค่ากับผู้ที่ทำหน้าที่ผลิตซ้ำคุณค่า ความสัมพันธ์เหล่านี้ไม่ได้เป็นเส้นตรงหรือตายตัว แต่มีพลวัตที่เปลี่ยนแปลงไปตามบริบทและการต่อรองของผู้คนในพื้นที่ โดยในส่วนนี้จะแบ่งการอภิปรายเป็นผ่านสองมิติหลัก คือ การแบ่งช่วงชั้นกับการด้อยค่า และจะอภิปรายการต่อรองในส่วนต่อไป

## การแบ่งช่วงชั้น

เศรษฐกิจสร้างสรรค์ไม่เพียงแต่เป็นกลไกในการสร้างมูลค่า แต่ยังเป็นเครื่องมือในการแบ่งแยกและจัดลำดับชั้นทางสังคม โดยเฉพาะการสร้างการแบ่งแยกระหว่างกิจกรรมเชิงสร้างสรรค์ (creative activities) ออกจากกิจกรรมการผลิตและการผลิตซ้ำ (production and reproduction) กระบวนการนี้ทำงานผ่านการยกระดับให้ “ความสร้างสรรค์” มีสถานะที่เหนือกว่า ในขณะที่ลดทอนมูลค่าของการผลิตและการผลิตซ้ำให้กลายเป็นเพียงกิจกรรมพื้นฐานที่ไร้คุณค่า ความข้อนแย้งที่สำคัญก็คือ แม้การผลิตและการผลิตซ้ำจะเป็นฐานคุณค่าที่สำคัญในการสร้างมูลค่าทั้งหมด แต่กลับถูกทำให้มองไม่เห็นและด้อยค่าลง

การแบ่งแยกและจัดลำดับดังกล่าวปรากฏชัดในกรณีคณะเร่แสดงช้างที่แม้จะมีทักษะอันซับซ้อนในการฝึกและดูแลช้าง อันเป็นการผลิตซ้ำความสัมพันธ์ระหว่างคนกับช้างที่สั่งสมมาอย่างยาวนาน แต่กลับถูกมองว่าด้อยกว่า “การจัดการ” แบบปางช้างที่เน้นความสร้างสรรค์ในการนำเสนอการจัดวางให้ปางช้างที่เน้นความเป็นธรรมชาติและ การจัดแสดงแบบใหม่อยู่ในลำดับที่สูงกว่า สะท้อนให้เห็นการให้คุณค่ากับ “ความสร้างสรรค์” ในการจัดการการท่องเที่ยวมากกว่าทักษะและความรู้ในการผลิตซ้ำความสัมพันธ์ระหว่างคนกับช้าง ทั้งที่ความสัมพันธ์ดังกล่าวคือพื้นฐานที่ทำให้การท่องเที่ยวที่เกี่ยวข้องกับช้างเป็นไปได้

ในทำนองเดียวกัน กรณีของกลุ่มชาวบ้านและวิสาหกิจชุมชนก็แสดงให้เห็นการแบ่งแยกที่คล้ายคลึงกัน ความรู้และทักษะในการผลิตแบบดั้งเดิม ไม่ว่าจะเป็นการทอผ้า การจักสาน หรือการแปรรูปอาหาร ซึ่งเป็นการผลิตซ้ำภูมิปัญญาที่สืบทอดกันมา กลับถูกมองว่าด้อยกว่าความสามารถในการสร้างสรรค์ผลิตภัณฑ์ใหม่ ๆ การพัฒนาผลิตภัณฑ์ชุมชนจึงมักเน้นไปที่การปรับเปลี่ยนรูปลักษณ์และการออกแบบบรรจุภัณฑ์ให้ทันสมัย มากกว่าการให้ความสำคัญกับกระบวนการผลิตและองค์ความรู้ดั้งเดิม ส่งผลให้ผู้ผลิตที่ทำหน้าที่ผลิตซ้ำภูมิปัญญาเหล่านี้กลายเป็นเพียงแรงงานในห่วงโซ่การผลิต ในขณะที่ผู้ที่สามารถ “สร้างสรรค์” การออกแบบและการตลาดกลับได้รับผลตอบแทนและการยอมรับที่สูงกว่า

กรณีของพิธีกรรมเหยาและกรณีเมืองเก่าสงขลาที่สะท้อนการแบ่งแยกในลักษณะเดียวกัน การผลิตซ้ำพิธีกรรมและวิถีชีวิตแบบดั้งเดิมถูกมองว่าล้าหลังและไม่สามารถสร้างมูลค่าทางเศรษฐกิจได้ จนกว่าจะถูก “สร้างสรรค์” ให้กลายเป็นสินค้าทางวัฒนธรรมในรูปแบบใหม่ ไม่ว่าจะเป็นการแสดงเพื่อการท่องเที่ยว การจัดเทศกาล หรือการปรับปรุงอาคารเก่าให้เป็นพื้นที่สร้างสรรค์ การให้คุณค่าที่แตกต่างกันนี้ส่งผลให้ผู้ที่ทำหน้าที่ผลิตซ้ำวัฒนธรรมในชีวิตประจำวัน ไม่ว่าจะเป็นร้านค้าดั้งเดิม ชาวบ้านที่อาศัยในย่านเก่า หรือผู้ประกอบการพิธีกรรม กลายเป็นเพียงฉากหลังของการพัฒนาเศรษฐกิจสร้างสรรค์

กระบวนการแบ่งแยกและจัดลำดับนี้ไม่เพียงแต่ส่งผลต่อมูลค่าทางเศรษฐกิจ แต่ยังส่งผลต่อสถานะทางสังคมและอำนาจในการต่อรองของผู้คนที่เกี่ยวข้อง โดยเฉพาะกลุ่มคนที่ทำหน้าที่ในการผลิตและผลิตซ้ำ ซึ่งกลายเป็นฐานล่างที่รองรับระบบเศรษฐกิจสร้างสรรค์ทั้งหมด แต่กลับไม่ได้รับการยอมรับและผลตอบแทนที่เหมาะสม ซึ่งคณะเร่แสดงข้างก็เป็นตัวอย่างที่เด่นชัดที่สุดที่ความขังซึ่งเป็นทรัพยากรบุคคลที่สำคัญที่สุดในอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวเกี่ยวกับข้างในประเทศไทยถูกผลักให้อยู่ในขั้นต่ำสุดของห่วงโซ่ ส่งผลให้พวกเขาจ่ายต่อการกลายเป็นเหยื่อจากการกล่าวโทษและได้รับค่าตอบแทนจากการท่องเที่ยวที่ขยาดตัวน้อยที่สุด

## การลดทอน/ ด้อยคุณค่า

จากงานสนามพบว่า การด้อยค่าเพื่อสร้างมูลค่าในบริบทของเศรษฐกิจสร้างสรรค์ปรากฏในหลายรูปแบบและหลายระดับ โดยมีลักษณะร่วมที่สำคัญ คือ การพยายามแปลงทุนทางวัฒนธรรมที่มีความซับซ้อนและหลากหลายมิติให้กลายเป็นสินค้าหรือบริการที่สามารถสร้างมูลค่าทางเศรษฐกิจได้ กระบวนการนี้มักนำไปสู่การด้อยค่าหรือละเลยคุณค่าบางประการที่ดำรงอยู่ในวิถีชีวิตและความสัมพันธ์ทางสังคมของผู้คน

กรณี OTOP แสดงให้เห็นถึงความพยายามของรัฐในการแปลงกลุ่มชาวบ้านให้เป็นหน่วยเศรษฐกิจผ่านโครงการกลุ่มอาชีพและวิสาหกิจชุมชน โดยตั้งอยู่บนสมมติฐานว่า ทุกหมู่บ้านมีความเข้มแข็งและพร้อมที่จะพัฒนาเป็นผู้ประกอบการ รัฐมองว่าในแต่ละพื้นที่มีกองทุนหมู่บ้าน สัจจะออมทรัพย์ และกลุ่มที่เข้มแข็งอยู่แล้ว เพียงแค่ออให้ชาวบ้านนำสินค้ามาเสนอและพัฒนาให้ได้มาตรฐาน อย่างไรก็ตาม มุมมองดังกล่าวได้ละเลยความจริงที่ว่า การรวมกลุ่มต้องอาศัยทั้งทุนและความสัมพันธ์ทางสังคมที่ซับซ้อน การกู้ยืมเงินจากกองทุนต่าง ๆ ในชุมชนส่วนใหญ่มีไว้เพื่อปิดการทำงานหรือแก้ปัญหาปากท้องในระดับครัวเรือน ไม่ใช่เพื่อการลงทุนในธุรกิจที่มีความเสี่ยงสูง การมองข้ามมิตินี้ทำให้กลุ่มที่จัดตั้งขึ้นมักล้มเหลวและกลายเป็นธุรกิจของปัจเจกบุคคลที่มีความพร้อมมากกว่า

ในทำนองเดียวกัน กรณีศึกษาการยกระดับยักษ์ในลำปางแสดงให้เห็นการด้อยคุณค่าในอีกรูปแบบหนึ่ง นั่นคือการแปลงความเชื่อเกี่ยวกับมหาภัยให้เป็นที่น่าเวสสุวรรณ ซึ่งตบใจหทัยการทำให้เป็นพุทธพาณิชย์ โดยเฉพาะในช่วงหลังโควิด-19 ที่ความเชื่อดั้งเดิมถูกปรับเปลี่ยนให้เน้นเรื่องโชคลาภและความร่ำรวย กรรมการวัดพยายามผูกขาดการจัดการพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์และกีดกันเจ้าทรงกับชาวบ้านที่เคยมีบทบาทออกไป การเปลี่ยนแปลงนี้ได้ลดทอนความสัมพันธ์ระหว่างชุมชนกับความศักดิ์สิทธิ์แบบดั้งเดิม และก่อให้เกิดความขัดแย้งระหว่างกลุ่มต่าง ๆ ในชุมชน โดยเฉพาะระหว่างกรรมการวัดที่ต้องการดึงทุนจากภายนอกเข้ามาเพื่อขยายทุนทางเศรษฐกิจ กับชาวบ้านที่มองว่าตนเองมีทุนทางวัฒนธรรมอยู่แล้ว

กรณีของคณะเร่แสดงช้างให้เห็นการด้อยค่าในอีกมิติหนึ่ง แม้คณะช้างเร่จะมีทักษะและเครือข่ายความสัมพันธ์ที่เข้มแข็งในการสร้างความบันเทิงให้

กับการท่องเที่ยว โดยเฉพาะความสามารถในการฝึกช่างให้เป็นมิตรและเคลื่อนย้ายไปแสดงในพื้นที่ต่าง ๆ ได้อย่างยืดหยุ่น แต่พวกเขากลับถูกลดทอนคุณค่าผ่านวาทกรรมการอนุรักษ์ที่มองว่าการเคลื่อนย้ายช่างขัดกับ “ธรรมชาติ” ของช่าง การกดดันจากกระแสลัทธิสัตว์และการควบคุมของรัฐทำให้คณะช่างเร่ถูกจำกัดการเคลื่อนย้ายและถูกกดให้อยู่ในตำแหน่งต่ำสุดของห่วงโซ่การท่องเที่ยว ทั้งที่พวกเขาเป็นผู้ค้ำยันอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวทั้งหมดไว้

กระบวนการลดทอนคุณค่าเพื่อสร้างมูลค่าเหล่านี้สะท้อนให้เห็นว่าเศรษฐกิจสร้างสรรค์ที่มุ่งไปสู่การขายอัตรากำไรและส่วนเกินในระบบเศรษฐกิจนั้น แม้จะวางอยู่บนการผลิตสร้างคุณค่าในระดับรากฐานของสังคมและชีวิตประจำวันของผู้คน แต่กลับสะสมทุนและอัตรากำไรบนการทำให้คุณค่าในระดับรากฐานดังกล่าวเป็นสิ่งที่ด้อยค่า ยิ่งคุณค่าถูกทำให้ด้อยลงมากเท่าไร ส่วนเกินหรืออัตรากำไรก็ยิ่งเพิ่มสูงขึ้น ไม่ว่าจะเป็นการลดทอนความสัมพันธ์ทางสังคมให้เป็นเพียงหน่วยธุรกิจ การแปลงความเชื่อให้เป็นสินค้าในตลาดพุทธพาณิชย์ หรือการกีดกันรูปแบบการท่องเที่ยวที่ไม่สอดคล้องกับมาตรฐานที่ถูกกำหนดโดยกระแสหลัก

ในที่นี้ แนวคิด *การสะสมทุนผ่านการลดทอนคุณค่า* (accumulation through devaluation) มีความสำคัญในการช่วยทำความเข้าใจกลไกพื้นฐานที่สำคัญของเศรษฐกิจสร้างสรรค์ในโลกทุนนิยม กล่าวคือ การสะสมทุนในระบบเศรษฐกิจสร้างสรรค์จำเป็นต้องอาศัยกระบวนการลดทอนคุณค่าบางอย่างลง เพื่อให้คุณค่าอื่นสามารถถูกยกระดับและแปลงเป็นมูลค่าได้ กระบวนการนี้แตกต่างจากความเข้าใจทั่วไปที่มองว่า การสะสมทุนในเศรษฐกิจสร้างสรรค์เกิดจากการเพิ่มมูลค่า (value addition) ให้กับทุนทางวัฒนธรรมที่มีอยู่เดิมในทางตรงกันข้าม การศึกษานี้พบว่า ยิ่งคุณค่าบางอย่างถูกทำให้ด้อยลงมากเท่าไร ส่วนเกินหรืออัตรากำไรก็ยิ่งเพิ่มสูงขึ้นมากเท่านั้น

แนวคิดเรื่อง “การสะสมทุนผ่านการลดทอนคุณค่า” พัฒนต่อจากงานของ Jason W. Moore และ Raj Patel (2020; Moore 2016) โดยเฉพาะแนวคิดเรื่อง cheapening หรือกระบวนการทำให้สิ่งต่าง ๆ “ถูก” ลง Moore และ Patel เสนอว่า การสะสมทุนในระบบทุนนิยมจำเป็นต้องอาศัยกระบวนการทำให้สิ่งต่าง ๆ “ถูก” อย่างเป็นระบบ ไม่ว่าจะเป็แรงงาน ธรรมชาติ อาหาร หรือพลังงาน การทำให้ถูกลงนี้ไม่ได้หมายถึงเพียงการลดราคา แต่รวมถึงกระบวนการทำให้สิ่งเหล่านั้นด้อยค่าลงในเชิงสังคมและวัฒนธรรมด้วย โดย

บทความนี้ขยายแนวคิดของ Moore มาสู่บริบทของเศรษฐกิจสร้างสรรค์ โดยชี้ให้เห็นว่า การทำให้ “ถูก” ในระบบเศรษฐกิจสร้างสรรค์มีลักษณะพิเศษ คือ มันต้องทำให้คุณค่าบางส่วนด้อยลงเพื่อให้อีกส่วนหนึ่งสามารถถูกยกระดับและสร้างมูลค่าเพิ่มได้ กระบวนการนี้คล้ายกับที่ Moore และ Patel เรียกว่า “การสะสมทุนโดยการทำให้ถูก” (accumulation by cheapening) แต่มีความซับซ้อนมากกว่าเพราะมันไม่ได้เป็นการทำให้ทุกอย่างถูกลง แต่เป็นการสร้างความแตกต่างระหว่างส่วนที่ถูกทำให้ถูกกับส่วนที่ถูกทำให้มีมูลค่าสูง

กระบวนการลดทอนคุณค่าเพื่อสร้างมูลค่านี้ปรากฏในหลายรูปแบบ เช่น การลดทอนความสัมพันธ์ทางสังคมให้กลายเป็นเพียงความสัมพันธ์ทางธุรกิจ ในกรณีของวิสาหกิจชุมชน การลดทอนความศักดิ์สิทธิ์และพิธีกรรมให้เป็นเพียงการแสดงสำหรับนักท่องเที่ยว หรือการลดทอนภูมิปัญญาท้องถิ่นให้เป็นเพียงวัตถุดิบในการสร้างสรรค์ผลิตภัณฑ์ใหม่ ในทุกกรณี เราจะเห็นว่าการสร้างมูลค่าเพิ่มจำเป็นต้องอาศัยการทำให้คุณค่าบางอย่างด้อยลงหรือหายไป โดยเฉพาะคุณค่าที่เกี่ยวข้องกับการผลิตและการผลิตซ้ำในระดับรากฐาน ยิ่งคุณค่าเหล่านี้ถูกทำให้มองไม่เห็นหรือด้อยความสำคัญลงมากเท่าไร ความสามารถในการสร้างส่วนเกินก็ยิ่งมีมากขึ้นเท่านั้น

ความเข้าใจเรื่องการสะสมทุนผ่านการลดทอนคุณค่านี้ช่วยอธิบายว่าทำไมเศรษฐกิจสร้างสรรค์ภายใต้ระบบทุนนิยมจึงมักสร้างความเหลื่อมล้ำและความขัดแย้งในระดับพื้นที่ เพราะในขณะที่ผู้ที่สามารถแปลงคุณค่าให้เป็นมูลค่าได้จะได้รับผลประโยชน์จากส่วนเกินที่เพิ่มขึ้น แต่ผู้ที่ทำหน้าที่ผลิตและผลิตซ้ำคุณค่าในระดับรากฐานกลับต้องเผชิญกับการลดทอนความสำคัญของตนเอง นี่คือความรุนแรงเชิงโครงสร้างที่แฝงอยู่ในระบบเศรษฐกิจสร้างสรรค์ ที่การสะสมทุนจำเป็นต้องอาศัยการทำลายหรือลดทอนคุณค่าบางอย่างลงอย่างเป็นระบบ

### ใจกลางของเศรษฐกิจสร้างสรรค์ก็คือการต่อรองเชิงคุณค่า/ มูลค่า

Beverly Skeggs (2011; 2014) ชี้ว่า คุณค่า/ มูลค่ามิได้เป็นสิ่งที่หยุดนิ่ง หากแต่เป็นพื้นที่ประเภทหนึ่ง ที่สร้างให้เกิดการต่อรองและช่วงชิงกันอยู่เสมอ การต่อรองเรื่องคุณค่าในพื้นที่เศรษฐกิจสร้างสรรค์สะท้อนให้เห็นสิ่งที่เรียกว่า “การต่อสู้เพื่อคุณค่า” (struggles for value) ที่ไม่ได้จำกัดอยู่เพียงมิติทางเศรษฐกิจ แต่เกี่ยวพันกับการตัดสินคุณค่า อารมณ์ความรู้สึก และชนชั้นของ

ผู้คนที่เกี่ยวข้อง กรณีศึกษาทั้งเจ็ดกรณีสะท้อนให้เห็นว่า การต่อสู้และต่อรอง เพื่อคุณค่าในบริบทของเศรษฐกิจสร้างสรรค์มีความซับซ้อนมากกว่าการแปลงคุณค่าให้เป็นมูลค่า แต่เป็นการต่อสู้ต่อรองเพื่อการยอมรับและการให้คุณค่า ในรูปแบบที่หลากหลาย และบ่อยครั้งที่เราจะเห็นการสร้างสรรคคุณค่าใหม่ ๆ ที่เกิดขึ้นเพื่อตอบโต้กับความล้มเหลวของมูลค่าเชิงเดี่ยวที่ครอบงำลงมา ดังนั้น คุณค่าจึงไม่ใช่สิ่งที่ยุติกัน แต่เป็นปฏิสัมพันธ์ที่เกิดขึ้นในหลากหลายระดับ ทั้งในแง่ของสิ่งที่มีอยู่เดิม ผสมผสานกับคุณค่าอื่น ๆ หรือแม้แต่การสร้างขึ้นมาใหม่ บนการปะทะกับมูลค่าที่ครอบงำมา

บทความจากงานสนาามทั้ง 7 ชิ้นสะท้อนความสัมพันธ์ที่ซับซ้อนระหว่างคุณค่าและมูลค่าในพื้นที่เศรษฐกิจสร้างสรรค์ กรณีศึกษาแต่ละกรณีแสดงให้เห็นว่า การสร้างมูลค่ามักเกิดควบคู่กับการลดทอนคุณค่าในรูปแบบต่าง ๆ ในกรณี OTOP เราเห็นการลดทอนความสัมพันธ์ทางสังคมและการพึ่งพาอาศัยในชุมชนให้กลายเป็นเพียงหน่วยธุรกิจที่ต้องแข่งขันกัน แม้รัฐจะพยายามส่งเสริมการรวมกลุ่ม แต่การมองข้ามมิติทางสังคมและวัฒนธรรมทำให้กลุ่มที่จัดตั้งขึ้นมักแตกสลายและกลายเป็นธุรกิจของปัจเจกบุคคลที่มีความพร้อมมากกว่า ในกรณีมหาวิทยาลัย เราเห็นการลดทอนและพิธีกรรมดั้งเดิมที่มีความหมายต่อชุมชนให้กลายเป็นเพียงสินค้าในระบบพุทธพาณิชย์ โดยกรรมการวัดพยายามผูกขาดการจัดการพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์และกีดกันเจ้าทรงกับชาวบ้านที่เคยมีบทบาทในพิธีกรรมออกไป ส่วนในกรณีคณะเร่แสดงช้าง เราเห็นการลดทอนทักษะและเครือข่ายความสัมพันธ์ที่สั่งสมมาอย่างยาวนานให้กลายเป็นเพียงแรงงานในห่วงโซ่การท่องเที่ยว แม้พวกเขาจะมีความเชี่ยวชาญในการฝึกช้างและมีเครือข่ายความสัมพันธ์ที่กว้างขวาง แต่กลับถูกกดให้อยู่ในตำแหน่งต่ำสุดของอุตสาหกรรมการท่องเที่ยว เพราะทักษะและความรู้ของพวกเขาถูกมองว่าขัดแย้งกับวาทกรรมการอนุรักษ์แบบใหม่ที่เน้นความเป็นธรรมชาติ กระบวนการลดทอนคุณค่าเหล่านี้ไม่เพียงแต่ทำลายระบบความสัมพันธ์และความหมายที่มีอยู่เดิม แต่ยังทำให้ผู้ที่เคยเป็นเจ้าของหรือผู้สร้างคุณค่าเหล่านั้นกลายเป็นเพียงแรงงานราคาถูกในระบบเศรษฐกิจสร้างสรรค์

อย่างไรก็ตาม ชุมชนไม่ได้เป็นฝ่ายถูกกระทำเพียงอย่างเดียว หลายกรณีแสดงให้เห็นว่าชุมชนสามารถใช้มูลค่าเป็นเครื่องมือในการต่อรองและสร้างพื้นที่ทางสังคมของตนเอง ในกรณีภูพาน แม้ชุมชนจะถูกจำกัดการเข้าถึงพื้นที่จากการประกาศเขตอุทยานแห่งชาติ แต่พวกเขาก็ใช้การท่องเที่ยวและพิธีกรรม

เป็นเครื่องมือในการประกาศสิทธิเหนือพื้นที่ ผ่านการสร้างเรื่องเล่าเกี่ยวกับความศักดิ์สิทธิ์ และการที่แม้แต่เจ้าหน้าที่รัฐก็ต้องมาขออนุญาตหอดีก่อนเข้าพื้นที่ ในกรณีเมืองเก่าสงขลา ภาศิศนรักเมืองสงขลาได้ใช้แนวคิดมรดกโลกเป็นเครื่องมือในการขับเคลื่อนเมือง โดยเฉพาะหลังจากความสำเร็จในการต่อต้านการก่อสร้างของธนาคารออมสินในปี 2552 ที่ทำให้พวกเขาตระหนักถึงพลังในการต่อรองและขยายการขับเคลื่อนไปสู่กิจกรรมอื่น ๆ จนกระทั่งผลักดันให้เมืองเก่าสงขลาเป็นพื้นที่เศรษฐกิจสร้างสรรค์ ส่วนในกรณีพิธีกรรมเหยา เราเห็นการปรับเปลี่ยนพิธีกรรมโดยกลุ่ม LGBTQN+ ที่ไม่เพียงแต่รักษาพิธีกรรมให้คงอยู่ แต่ยังใช้มันเป็นพื้นที่ในการต่อรองสถานะทางสังคมของตนเอง นอกจากนี้พิธีกรรมเหยายังถูกปรับให้เข้ากับบริบทสมัยใหม่ผ่านการเชื่อมโยงกับการแพทย์ทางเลือกและการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม โดยที่ยังคงรักษาความหมายและคุณค่าบางส่วนไว้ได้ กรณีเหล่านี้แสดงให้เห็นว่า แม้มูลค่าจะมีแนวโน้มที่จะลดทอนคุณค่า แต่ชุมชนก็สามารถใช้เส้นทางหรือกระแสของการแปลงมูลค่าที่มีอยู่เป็นเครื่องมือในการปกป้องและสร้างความหมายใหม่ให้กับคุณค่าที่พวกเขาทำได้เช่นกัน

ในทุกกรณี เราพบความขัดแย้งระหว่างระบบคุณค่าที่แตกต่างกัน ซึ่งสะท้อนให้เห็นว่าพื้นที่เศรษฐกิจสร้างสรรค์ไม่ได้เป็นเพียงพื้นที่ของการแปลงคุณค่าให้เป็นมูลค่า แต่เป็นสนามของการปะทะประสานระหว่างระบบคุณค่าที่หลากหลาย ในกรณีนครปฐมเมืองดนตรี เราเห็นความไม่ลงรอยระหว่างความเป็นเมืองดนตรีในมุมมองของชาวบ้านกับของรัฐ ในขณะที่รัฐพยายามผลักดันแนวคิดเมืองสร้างสรรค์ตามกรอบของยูเนสโก แต่ในทางปฏิบัติกลับพบว่า ทุกเมืองสามารถจัดเทศกาลดนตรีได้โดยไม่จำเป็นต้องผูกติดกับแนวคิดนี้ และการที่เมืองต่าง ๆ พยายามสร้างอัตลักษณ์ผ่านชื่อเทศกาลก็กลายเป็นเพียงกลยุทธ์ทางการตลาดที่ไม่ได้สะท้อนความแตกต่างอย่างมีนัยสำคัญ ในกรณีมหาชัย เราจะเห็นความขัดแย้งและปะทะภายในพื้นที่ที่การปะทะกันนี้นำไปสู่การกีดกันเจ้าทรงและชาวบ้านที่เคยเป็นเจ้าของพิธีออกไป ส่วนในกรณีภูพาน เราเห็นความขัดแย้งในการนิยามพื้นที่ระหว่างรัฐที่มองผ่านเส้นเขตแดนการปกครองและการอนุรักษ์ กับชาวบ้านที่มองพื้นที่ผ่านระบบนิเวศวัฒนธรรมและความเชื่อ ความขัดแย้งเหล่านี้สะท้อนให้เห็นว่า เศรษฐกิจสร้างสรรค์ไม่ได้เป็นเพียงการยกระดับคุณค่าสู่มูลค่า แต่เป็นพื้นที่ที่ระบบคุณค่าต่าง ๆ ต้องต่อสู้และต่อรองเพื่อความอยู่รอดและความหมายของตนเอง

ความขัดแย้งเหล่านี้มักนำไปสู่การแบ่งแยกและจัดลำดับชั้นในชุมชน โดยผู้ที่สามารถเข้าถึงและควบคุมกระบวนการสร้างมูลค่าได้มักได้เปรียบกว่า ในขณะที่ผู้ที่ผลิตและผลิตซ้ำคุณค่าในระดับรากฐานกลับถูกกดให้อยู่ในตำแหน่งที่ด้อยกว่า กรณีของคณะเร่แสดงช้างให้เห็นชัดเจนที่สุด โดยแม้พวกเขาจะเป็นผู้ค้าจุนอูตสาหกรรมการท่องเที่ยวด้วยทักษะและเครือข่ายความสัมพันธ์ที่สั่งสมมา แต่กลับถูกจัดวางให้อยู่ในตำแหน่งต่ำสุดของห่วงโซ่คุณค่า ในขณะที่ปางช้างที่จัดการในรูปแบบที่สอดคล้องกับวาทกรรมการอนุรักษ์กลับได้รับการยอมรับมากกว่า ในกรณีท้าวเวสสุวรรณ การที่กรรมการวัดสามารถควบคุมการแปลงคุณค่าให้เป็นมูลค่าได้ ทำให้พวกเขามีอำนาจในการกีดกันเจ้าทรงและชาวบ้านที่เคยเป็นผู้ผลิตซ้ำพิธีกรรมและความเชื่อดั้งเดิมออกไป ส่วนในกรณี OTOF การที่บางคนสามารถเข้าถึงทุนและตลาดได้ดีกว่า ทำให้พวกเขากลายเป็นผู้ประกอบการรายย่อยที่ประสบความสำเร็จ ในขณะที่สมาชิกกลุ่มคนอื่น ๆ ต้องล้มเลิกกิจการไป

อย่างไรก็ดี ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐและชุมชนไม่ได้เป็นเพียงการปะทะหรือต่อต้านอย่างตรงไปตรงมา แต่เป็นการต่อรองที่ซับซ้อนและมีหลายระดับ กรณีเมืองเก่าสงขลาแสดงให้เห็นว่า แม้จะเริ่มต้นจากความขัดแย้งกับธนาคารออมสิน แต่ประสบการณ์นี้ก็กลับกลายเป็นแรงบันดาลใจให้ชุมชนตระหนักถึงพลังในการต่อรองของตนเอง นำไปสู่การขยายการขับเคลื่อนในรูปแบบต่าง ๆ โดยใช้แนวคิดมรดกโลกเป็นเครื่องมือ ในกรณีภูพาน ชุมชนไม่ได้ปฏิเสธการท่องเที่ยวโดยสิ้นเชิง แต่ใช้มันเป็นเครื่องมือในการประกาศสิทธิเหนือพื้นที่ผ่านการผสมผสานระหว่างพิธีกรรม ความเชื่อ และการท่องเที่ยว ส่วนกรณีเหยา แสดงให้เห็นการปรับตัวที่ซับซ้อน โดยพิธีกรรมถูกปรับให้เข้ากับบริบทสมัยใหม่ทั้งในแง่การแพทย์ทางเลือกและการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม ซึ่งประสบความสำเร็จในระดับสูงที่ได้รับการยอมรับและได้รับการสนับสนุนจากภาครัฐ

บทความต่าง ๆ ในหนังสือเล่มนี้จะชี้ให้เห็นว่า ความสัมพันธ์ระหว่างคุณค่าและมูลค่าไม่ได้เป็นเส้นตรงทางเดียวที่คุณค่าจะถูกแปลงให้เป็นมูลค่าเสมอไป แต่เป็นความสัมพันธ์ที่ซับซ้อนและมีหลายมิติ ดังจะเห็นได้จากกรณีสงขลาที่การสร้างมูลค่าผ่านมรดกโลกกลับช่วยฟื้นฟูคุณค่าของเมืองเก่าที่เคยถูกละเลย กรณีเหยาที่การปรับตัวเข้าสู่การท่องเที่ยวกลับช่วยให้พิธีกรรมดำรงอยู่ และสร้างพื้นที่ใหม่ให้กับกลุ่ม LGBTQN+ หรือกรณีภูพานที่ชุมชนสามารถใช้การท่องเที่ยวเป็นเครื่องมือในการรักษาสิทธิเหนือพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ของตน ใน

ทางกลับกัน บางกรณี เช่น OTOP และคณะช่างเร่ การพยายามสร้างมูลค่า กลับนำไปสู่การทำลายระบบนิเวศของคุณค่าที่มีอยู่เดิม สะท้อนให้เห็นว่าการ ขยับเคลื่อนเศรษฐกิจสร้างสรรค์จำเป็นต้องเข้าใจความซับซ้อนของความสัมพันธ์ ระหว่างคุณค่ากับมูลค่า และต้องตระหนักว่าการสร้างมูลค่าที่ละเลยระบบนิเวศ ของคุณค่าอาจนำไปสู่ความล้มเหลวในระยะยาว

ความสัมพันธ์ระหว่างคุณค่าและมูลค่าในมุมมองของชุมชนมีความ ซับซ้อนและไม่ได้เป็นเส้นตรงทางเดียว ในด้านหนึ่ง ชุมชนตระหนักถึงภัย คุกคามของมูลค่าที่เข้ามารุกล้ำพื้นที่ของคุณค่า การเข้ามาของมูลค่าในรูปแบบ ของเศรษฐกิจสร้างสรรค์มักนำมาซึ่งการทำลายหรือเบียดขับกระบวนการผลิต และผลิตซ้ำที่ดำรงอยู่เดิม รวมถึงลดทอนคุณค่าที่ชุมชนมีให้กลายเป็นเพียง วัตถุติบราคาถูกในระบบการผลิตเชิงพาณิชย์ อย่างไรก็ตาม ในอีกด้านหนึ่ง ชุมชนก็มองเห็นมูลค่าในฐานะหน้าต่างแห่งโอกาส พวกเขาเห็นความเป็นไปได้ ในการนำคุณค่าที่ตนมีไปปรับเปลี่ยนให้เป็นมูลค่า ไม่ใช่ในฐานะการยอมจำนน ต่อระบบทุนนิยม แต่เป็นการใช้ประโยชน์จากระบบเพื่อเป้าหมายของตนเอง การเข้าสู่เวทีของมูลค่าในบางครั้งกลับกลายเป็นโอกาสในการรักษาและ สร้างสรรค์คุณค่าบางอย่างที่อาจสูญหายไปหากไม่ได้รับการยอมรับในระบบ เศรษฐกิจสมัยใหม่

ความซับซ้อนนี้สะท้อนให้เห็นว่า ในมุมมองของชุมชน มูลค่าไม่ได้ มีเพียงด้านเดียวแต่มีหลายด้านที่ทับซ้อนกันอยู่ บางครั้งมันคือภัยคุกคาม บางครั้งมันคือโอกาส และในหลายครั้งมันเป็นทั้งสองอย่างในเวลาเดียวกัน ความสัมพันธ์ระหว่างคุณค่ากับมูลค่าจึงไม่ได้เป็นเพียงการเคลื่อนตัวในทิศทาง เดียวจากคุณค่าไปสู่มูลค่า หรือการต่อต้านมูลค่าเพื่อปกป้องคุณค่า แต่เป็น พลวัตที่ซับซ้อนของการต่อรอง การปรับตัว และการสร้างความหมายใหม่อยู่ ตลอดเวลาในแง่นี้ พื้นที่ของเศรษฐกิจสร้างสรรค์จึงไม่ใช่เพียงพื้นที่ของการ ลดทอนคุณค่า แต่เป็นพื้นที่ของการต่อรองระหว่างระบบคุณค่าและมูลค่าที่ แตกต่าง ที่ชุมชนพยายามสร้างดุลยภาพระหว่างการรักษาคุณค่าดั้งเดิมกับ การปรับตัวเข้าสู่ระบบมูลค่าสมัยใหม่ ความท้าทายจึงไม่ได้อยู่ที่การปฏิเสธ มูลค่าโดยสิ้นเชิง แต่อยู่ที่การหาวิธีที่จะทำให้คุณค่าและมูลค่าสามารถดำรงอยู่ ร่วมกันได้ โดยไม่ทำลายระบบนิเวศทางสังคมและวัฒนธรรมที่ค้ำจุนชุมชนอยู่

ข้อเสนอในที่นี้ก็คือ การทำความเข้าใจเศรษฐกิจสร้างสรรค์ในฐานะ ปริมาณที่คุณค่าสารพัดแบบกับมูลค่ามาปะทะประสานกัน ซึ่งจะช่วยให้เรา

ก้าวพ้นจากการมองความสัมพันธ์ระหว่างรัฐและชุมชนในลักษณะทวิภาค ที่มักจะสรุปว่า ชุมชนมีทางเลือกเพียงการยอมรับหรือปฏิเสธนโยบายของรัฐเท่านั้น จากกรณีศึกษาทั้งหมด เราพบว่า ชุมชนต่าง ๆ ต้องการมีส่วนร่วมกับการพัฒนาเศรษฐกิจสร้างสรรค์ที่เข้ามา แต่พวกเขาเลือกที่จะไม่ยอมรับเงื่อนไขหรือกรอบทั้งหมดที่ถูกกำหนดจากเบื้องบน ในทางกลับกัน พวกเขาใช้โครงการพัฒนาเหล่านี้เป็นพื้นที่ในการต่อรองและผลักดันคุณค่าของตนเอง การมองเศรษฐกิจสร้างสรรค์ในฐานะปริมณฑลของความขัดแย้งเชิงอำนาจมากกว่า “นโยบาย” จึงช่วยให้เราเห็นพลวัตที่ซับซ้อนของการปะทะประสานระหว่างคุณค่าและมูลค่าที่หลากหลาย ไม่ว่าจะเป็นคุณค่าทางวัฒนธรรม คุณค่าทางสังคม มูลค่าทางเศรษฐกิจ หรือคุณค่าเชิงอนุรักษ์ ที่ถูกนำเสนอโดยตัวแสดงในระดับต่าง ๆ ตั้งแต่รัฐ นักพัฒนา ภาคประชาสังคม ไปจนถึงชุมชนท้องถิ่น การต่อรองเหล่านี้ไม่ได้นำไปสู่การยอมรับหรือปฏิเสธโดยสิ้นเชิง แต่เป็นการสร้างพื้นที่ใหม่ที่คุณค่าและมูลค่าแบบต่าง ๆ สามารถดำรงอยู่ร่วมกันได้ แม้จะอยู่ท่ามกลางความตึงเครียดก็ตาม

เนื้อหาในหนังสือเล่มนี้จะช่วยคลี่คลายให้เราเห็นว่า ไม่ใช่ทุกคุณค่าที่จะถูกแปลงให้เป็นมูลค่าได้ แต่การผลิตสร้างสรรค์คุณค่าที่เกิดขึ้นในพื้นที่จริงเป็นเงื่อนไขจำเป็นพื้นฐานที่สุดให้แก่การสร้างมูลค่า ทว่าวิถีคิดของเศรษฐกิจสร้างสรรค์แบบบนลงล่างที่ผ่านมามักจะยอมรับเฉพาะคุณค่าที่แปลงเป็นมูลค่าได้ พร้อมกับกีดกันหรือกดทับคุณค่าอื่น ๆ ออกไป การกีดกันผลักดันคุณค่าและเพิกเฉยไม่ยอมรับว่า “คุณค่าที่หลากหลายคือเงื่อนไขของมูลค่า” ในตัวมันเองทำลายรากฐานของเศรษฐกิจสร้างสรรค์ ข้อเสนออีกคือ เราควรตระหนักถึงการดำรงอยู่และให้การสนับสนุนการสร้างสรรค์คุณค่าที่หลากหลายในระดับพื้นที่ และการคิดถึงการสร้างมูลค่าในเศรษฐกิจสร้างสรรค์ก็คือ การยกระดับคุณค่าสู่มูลค่าผ่านการเติมทรัพยากรและโครงสร้างพื้นฐานใหม่ ๆ ลงไปในกระบวนการสร้างคุณค่า/ มูลค่า

ความสัมพันธ์ระหว่างคุณค่าและมูลค่าในบริบทของเศรษฐกิจสร้างสรรค์จำเป็นต้องได้รับการทบทวนใหม่ โดยเฉพาะการตั้งคำถามต่อสมมติฐานที่ว่าคุณค่าจะต้องถูกแปลงเป็นมูลค่าเสมอไป แนวคิดเรื่อง “การสะสมทุนผ่านการลดทอนคุณค่า” ที่เสนอในบทความนี้ช่วยให้เราเห็นว่า การสะสมทุนในระบบเศรษฐกิจสร้างสรรค์ไม่ได้เกิดจากการ “เพิ่มมูลค่า” ให้กับคุณค่าที่มีอยู่เดิมเพียงอย่างเดียว แต่เป็นกระบวนการที่ซับซ้อนซึ่งรวมถึงการลดทอนคุณค่าบางอย่าง

ลงเพื่อให้คุณค่าอื่นสามารถถูกแปลงเป็นมูลค่าได้ กล่าวอีกนัยหนึ่ง การสะสม  
ทุนในเศรษฐกิจสร้างสรรค์เกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อมีการทำให้คุณค่าบางอย่างด้อย  
ลงหรือหายไป

กระบวนการดังกล่าวสะท้อนให้เห็นความรุนแรงเชิงโครงสร้างที่แฝงอยู่  
ในการพัฒนาเศรษฐกิจสร้างสรรค์ เพราะในขณะที่มันอ้างว่าต้องการยกระดับ  
คุณค่าทางวัฒนธรรมให้กลายเป็นมูลค่าทางเศรษฐกิจ แต่ในความเป็นจริงกลับ  
ต้องทำลายหรือลดทอนคุณค่าบางอย่างลงเพื่อให้การยกระดับนั้นเป็นไปได้ เช่น  
การลดทอนความสัมพันธ์ทางสังคมให้กลายเป็นเพียงความสัมพันธ์ทางธุรกิจ  
การแปลงพิธีกรรมให้เป็นการแสดง หรือการทำให้ภูมิปัญญาท้องถิ่นกลายเป็น  
เพียงวัตถุติบในการสร้างสรรค์สินค้าใหม่ ความรุนแรงนี้ยิ่งทวีความรุนแรงขึ้น  
เมื่อผู้ที่ถูกลดทอนคุณค่าคือคนที่อยู่ในฐานล่างของระบบการผลิต ในขณะที่  
ผู้ที่ได้ประโยชน์จากการสะสมทุนคือคนที่อยู่ในตำแหน่งที่สามารถแปลงคุณค่า  
ให้เป็นมูลค่าได้

นอกจากนี้ในแง่วิธีการศึกษา การเปลี่ยนวิธีคิดจากการมอง “คุณค่า”  
ในฐานะวัตถุติบที่รอการแปรรูป มาสู่การมองว่าคุณค่าคือระบบนิเวศที่ซับซ้อน  
และเชื่อมโยง มีนัยสำคัญทั้งในเชิงทฤษฎีและการทำความเข้าใจพลวัตของ  
เศรษฐกิจสร้างสรรค์ในโลกความเป็นจริง ที่ผ่านมา การมองคุณค่าในฐานะ  
วัตถุติบได้นำไปสู่วิธีคิดแบบเส้นตรงที่เชื่อว่า คุณค่าทางวัฒนธรรมสามารถถูก  
ดึงออกมาจากบริบทดั้งเดิม แล้วนำไปผ่านกระบวนการแปรรูปเพื่อเพิ่มมูลค่า  
ได้ วิธีคิดเช่นนี้มองข้ามความจริงที่ว่า คุณค่าทางวัฒนธรรมดำรงอยู่ในระบบ  
ความสัมพันธ์ที่ซับซ้อน ทั้งความสัมพันธ์ระหว่างผู้คน ระหว่างคนกับพื้นที่ และ  
ระหว่างกิจกรรมต่าง ๆ ที่เชื่อมร้อยกันเป็นวิถีชีวิต การดึงคุณค่าใดคุณค่าหนึ่ง  
ออกมาจากระบบนิเวศนี้จึงไม่ต่างจากการทำลายระบบนิเวศทั้งระบบ

การทำความเข้าใจว่าการผลิตมูลค่าในเศรษฐกิจสร้างสรรค์เป็นกระบวนการ  
ที่วางอยู่บนการทำลายระบบนิเวศของคุณค่า จึงเป็นจุดเริ่มต้นสำคัญในการ  
ทบทวนความสัมพันธ์ระหว่างการสร้างมูลค่ากับการทำลายคุณค่า ดังจะเห็น  
ได้จากกรณีศึกษาต่าง ๆ ที่การสร้างมูลค่าในรูปแบบใหม่มักนำไปสู่การทำลาย  
ระบบนิเวศของคุณค่าเดิม เช่น การพัฒนาพื้นที่เมืองเก่าให้เป็นแหล่งท่องเที่ยว  
ที่ทำให้วิถีชีวิตดั้งเดิมล่มสลาย การแปรรูปพิธีกรรมให้เป็นการแสดงที่ทำลาย  
ความศักดิ์สิทธิ์และความสัมพันธ์ทางสังคม หรือการพัฒนาผลิตภัณฑ์ชุมชนที่  
ทำให้ระบบการผลิตแบบดั้งเดิมอ่อนแอลง สิ่งเหล่านี้สะท้อนให้เห็นว่า การสร้าง

มูลค่าในระบบเศรษฐกิจสร้างสรรค์ไม่ได้เป็นเพียงการ “เพิ่มมูลค่า” แต่เป็นกระบวนการที่สร้างผลกระทบต่อระบบนิเวศของคุณค่าทั้งระบบ

การศึกษาเศรษฐกิจสร้างสรรค์จึงจำเป็นต้องย้ายจุดสนใจจากผลลัพธ์ในรูปของมูลค่า มาสู่การทำความเข้าใจ “พื้นที่ของการสร้างคุณค่า” อย่างลึกซึ้ง พื้นที่เหล่านี้ไม่ได้หมายถึงเพียงพื้นที่กายภาพแต่รวมถึงพื้นที่ทางสังคม พื้นที่ทางวัฒนธรรม และพื้นที่ในจินตนาการที่คุณค่าต่าง ๆ ถูกผลิตและผลิตซ้ำ การให้ความสำคัญกับพื้นที่เหล่านี้จะช่วยให้เราเห็นว่า การสร้างคุณค่าไม่ได้เกิดขึ้นในสุญญากาศ แต่เกิดขึ้นในบริบทที่เฉพาะเจาะจง มีประวัติศาสตร์ มีความสัมพันธ์ทางสังคม และมีเงื่อนไขที่ซับซ้อน การพัฒนากรอบการวิเคราะห์ที่ให้ความสำคัญกับพื้นที่เหล่านี้จะช่วยให้เราเข้าใจว่า ทำไมการพยายามยกระดับคุณค่าสู่มูลค่าจึงมักประสบความล้มเหลวเมื่อละเลยความสำคัญของพื้นที่เหล่านี้ และทำไมความพยายามในการสร้างมูลค่าจึงมักนำไปสู่การทำลายพื้นที่ของการสร้างคุณค่า

ดังที่กล่าวไปแล้ว งานศึกษาเศรษฐกิจสร้างสรรค์ที่ผ่านมามักติดกับดักของการมองความสัมพันธ์ระหว่างรัฐ-ชุมชนแบบคู่ตรงข้าม นำไปสู่ความจำเป็นในการพัฒนากรอบการวิเคราะห์ใหม่ที่สามารถจับพลวัตที่ซับซ้อนของการต่อร่องระหว่างระบบคุณค่าที่แตกต่าง กรอบการวิเคราะห์ใหม่นี้ต้องสามารถอธิบายได้ว่า ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐและชุมชนไม่ได้เป็นเพียงการปะทะหรือต่อต้าน แต่เป็นการต่อร่องที่ซับซ้อนและมีหลายระดับ ในขณะเดียวกัน การมองเศรษฐกิจสร้างสรรค์ในฐานะสดมภ์ความคิดที่เป็นหนึ่งเดียวก็เป็นการลดทอนความซับซ้อนของปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้น เพราะในความเป็นจริง แม้แต่ในพื้นที่เดียวกัน ก็มีการตีความและใช้ประโยชน์จากแนวคิดเศรษฐกิจสร้างสรรค์ที่แตกต่างกัน การขยายขอบเขตการศึกษาจากการมองเศรษฐกิจสร้างสรรค์ในฐานะนโยบายหรือแนวคิดการพัฒนา สู่การวิเคราะห์ในฐานะพื้นที่ของการต่อสู้ระหว่างระบบคุณค่าที่แตกต่าง จะช่วยให้เราเข้าใจกลไกที่ทำให้บางคุณค่าถูกยกระดับในขณะที่บางคุณค่าถูกทำให้ด้อยลง กระบวนการนี้ไม่ได้เป็นไปตามตรรกะของการพัฒนาหรือการสร้างมูลค่าเพียงอย่างเดียว แต่เป็นผลมาจากการต่อสู้ช่วงชิงความหมายและการให้คุณค่าในระดับต่าง ๆ ตั้งแต่ระดับนโยบายไปจนถึงการต่อร่องในชีวิตประจำวัน การทำความเข้าใจพลวัตเหล่านี้จะช่วยให้เราเห็นว่า เศรษฐกิจสร้างสรรค์ไม่ใช่เพียงเครื่องมือในการพัฒนา แต่เป็นสนามของการต่อสู้ทางวัฒนธรรมที่ส่งผลต่อการดำรงอยู่ของระบบคุณค่าที่หลากหลาย

## เอกสารอ้างอิง

- กวีชัย บุญวงศ์ และ ธัญลักษณ์ มูลสุวรรณ. 2567. "การแสดงแสง สี เสียง ตำนานเมืองฟ้าแดดสงยาง: แนวทางเศรษฐกิจสร้างสรรค์ในบริบทท้องถิ่นนิยม." *วารสารพุทธปรัชญาวิวัฒน์* 8 (1): 455-466.
- กานต์สินี วงศ์เรื่อน วรสิทธิ์ ตันตินิพันธ์กุล และ บวรศักดิ์ เพชรานนท์. 2566. "แนวทางการพัฒนาคุณค่างานหัตถกรรมสู่มูลค่างานหัตถศิลป์ด้วยเศรษฐกิจสร้างสรรค์และนวัตกรรมบนฐานชุมชน." *วารสารวิชาการรับใช้สังคม มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีราชมงคลล้านนา* 7 (1): 1-9.
- เก่งกิจ กิติเรียงลาภ. 2560. *Autonomia: ระบบทุนนิยมความรู้ แรงงานอวดู และการปฏิวัติของส่วนรวม*. กรุงเทพฯ: Illuminations Editions.
- จิรภา สุขนวนิช. 2566. เศรษฐกิจสร้างสรรค์เพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน. *วารสารสหวิทยาการทางสังคมศาสตร์* 1 (3): 1-12.
- จุฑามาศ ศรีรัตน. 2561. "เศรษฐกิจสร้างสรรค์กับไทยแลนด์ 4.0." *วารสารเกษมบัณฑิต* 19 (ฉบับพิเศษ เดือนมีนาคม): 208-217.
- ณัฐวิชัย ราชแก้ว และ เสาวลักษณ์ โกลศกิตติอัมพร. 2567. "เศรษฐกิจสร้างสรรค์ อำนาจละมุน: การกระตุ้นเศรษฐกิจไทยในอนาคต." *วารสารรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยมกุฏราชวิทยาลัย* 4 (1): 128-144.
- ตฤณสิษฐ์ จิตโชติ และ ธัญลักษณ์ มูลสุวรรณ. 2567. "ปีใหม่สีเฝ้าไทยศรีสะเกษ: อัตลักษณ์นาฏกรรมชาติพันธุ์ในบริบทเศรษฐกิจสร้างสรรค์." *วารสารสังคมศาสตร์เพื่อการพัฒนาท้องถิ่น มหาวิทยาลัยราชภัฏมหาสารคาม* 8 (3): 168-179.
- นพพร จันทรนำชู. 2555. "เศรษฐกิจสร้างสรรค์: ความหมาย แนวคิด และโอกาสสำหรับประเทศไทย." *วารสารศึกษาศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร* 10 (1): 52-62.
- เบญจศักดิ์ เจริญมหาวิทยาลัย. 2567. "อาหารไทย: ภูมิปัญญาทางวัฒนธรรมเพื่อเศรษฐกิจสร้างสรรค์." *วารสารนิสิตวง* 1 (1): 38-46.
- พันธรัฐ ขจรจิตร และ คุณากร จันทวีวิวัฒน์. 2023. "การพัฒนาตลาดชุมชนตามแนวทางเศรษฐกิจสร้างสรรค์: กรณีศึกษาภาคหลายตำบล จังหวัดพะเยา." *วารสารการเมืองการปกครอง* 13 (3): 105-117.
- แพรวภัทร ยอดแก้ว. 2565. "แนวคิดเศรษฐกิจสร้างสรรค์กับการพัฒนาผลิตภัณฑ์เชิงสร้างสรรค์ของกลุ่มชาติพันธุ์ลาวครั้งในจังหวัดนครปฐม." *การประชุมวิชาการระดับชาติ ครั้งที่ 14 มหาวิทยาลัยราชภัฏนครปฐม, นครปฐม*.
- วิกรม บุญนุ่น. 2567. "ยุทธศาสตร์การขับเคลื่อนนโยบายและความร่วมมือเครือข่ายย่านเมืองเก่า

- จังหวัดเชียงรายภายใต้กรอบระเบียบเชิงเศรษฐกิจภาคเหนือกับการเป็นเมืองเศรษฐกิจสร้างสรรค์." *วารสารวิชาการวิทยาลัยบริหารศาสตร์* 7 (2): 32-50.
- อัจฉรา สโรบล. 2015. "การวิจัยอย่างมีส่วนร่วมเพื่อพัฒนาผ้าทอชนเผ่าคะฉิ่นเชิงเศรษฐกิจสร้างสรรค์ตามแนวคิดเศรษฐกิจพอเพียง." *ภาควิชามนุษยสัมพันธ์ คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่*.
- อัปสร อีซอ, นันทรัตน์ นามบุรี, อุษณีย์ พรหมศรียา, ณัฐญาวิรัช เบ็ญญา และ ย่าร่อนะ ศรีอาหมัด. 2566. "การพัฒนาเอกลักษณ์ผลิตภัณฑ์กลุ่มเครือข่ายเตยหนามจักสานจังหวัดยะลาตามแนวทางเศรษฐกิจสร้างสรรค์." *วารสารมหาวิทยาลัยราชภัฏยะลา* 18 (3): 113-122.
- อุทิศ บำรุงชีพ และ พัทธวีภา โปธิศรี. 2565. "นวัตกรรมการเล่าเรื่องแบบดิจิทัลเพื่อพัฒนากระบวนการสืบสานภูมิปัญญาการเจียรระไนพลอยสู่เศรษฐกิจสร้างสรรค์ของจังหวัดจันทบุรี." *Journal of Social Sciences and Humanities Research in Asia* 28 (2): 53-66.
- Anusonphat, Nalaumon. 2023. "Driving Community Enterprises to Create a Sustainable Grassroots Economy in Thailand." *Asian Political Review* 8 (1): 17-26.
- Çakmak, Erdinç, Lie, Rico, and McCabe, Scott. 2018. "Reframing informal tourism entrepreneurial practices: Capital and field relations structuring the informal tourism economy of Chiang Mai." *Annals of Tourism Research* 72 (2018): 37-47.
- Charungkiattikul, Supawinee, and Joneurairatana, Eakachat. 2024. "Art, Craft and Design as a Soft Power toward Creative Economy in Thailand." *Journal of MCU Peace Studies* 12 (1): 1-13.
- Chirakranont, Rangson, and Sakdiyakorn, Malinvisa. 2022. "Conceptualizing meaningful tourism experiences: Case study of a small craft beer brewery in Thailand." *Journal of Destination Marketing & Management* 23 (2022): 1-11.
- Chuangchai, Phitchakan. 2020a. "Creative City Policy in Second-Tier Cities: The Case of Chiang Mai, Thailand." In *Re-imagining Creative Cities in Twenty-First Century Asia*, Xin Gu, Michael Ko Lim and Justin O'Connor, eds., 239-252. Switzerland: Palgrave Macmillan.
- Chuangchai, Phitchakan. 2020b. "The problem of democracy in the ASEAN Creative City: the cases of Chiang Mai, Bandung, Cebu, and George Town." *The Journal of Law, Social Justice & Global Development* (24): 43-68. <https://doi.org/10.31273/LGD.2019.2403>
- Chuayounan, Satit. 2022. "The Assessment Of Social Return On Investment Through The

- Perspective Of Behavioral Science: A Case Study Of Creative Tourism Activities Of The Esan-Lanna Community In Dok Kham Tai District, Phayao, Thailand." *Journal of Positive School Psychology* 6 (6): 7373-7381.
- Graeber, David. 2001. *Toward an anthropological theory of value: The false coin of our own dreams*. New York: Palgrave.
- Howkins, John. 2001. *The Creative Economy: How People Make Money from Ideas*. London: Allen Lane.
- Jantharateerayanon, Vorapon, Sittivongsa, Boonpeng, and Kenaphoom, Sanya. 2022. Applying Beliefs and Innovations Supporting the Creative Tourism Policies in the COVID-19 Situation, Roi Kaen-Sarasin Region, Thailand. *NeuroQuantology* 20 (5): 1061-1069.
- Jongsuksomsakul, Panida. 2024. "Culinary Storytelling About the Local Cuisine of Phitsanulok, Thailand." *SAGE Open* January-March: 1-13. <https://doi.org/10.1177/21582440241233451>
- Kasabov, Edward. 2016. "When an initiative promises more than it delivers: a multi-actor perspective of rural entrepreneurship difficulties and failure in Thailand, Entrepreneurship & Regional Development." *Entrepreneurship & Regional Development* 28 (9-10): 681-703. <https://doi.org/10.1080/08985626.2016.1234650>
- Kongbuamai, Nattapan, Khoifin, Kiki, and Uttama, Nathapornpan Piyaareekul. 2022. "The "Lanna" Project: Redefining Hope for a Sustainable and Creative Economy in the Northern Economic Corridor of Thailand." In *Creative Economy 2030: Imagining and Delivering a Robust, Creative, Inclusive, and Sustainable Recovery*, Tetsushi Sonobe, Nicholas J.A. Buchoud, Tan, Ghee Tiong, Seungju Baek, Nella Sri Hendriyetti and Erica Paula Sioson, eds., 262-277. Japan: Asian Development Bank Institute.
- Leung, Wing-Fai, and Cossu, Alberto. 2019. "Digital entrepreneurship in Taiwan and Thailand: Embracing precarity as a personal response to political and economic change." *International Journal of Cultural Studies* 0 (0): 1-17. <https://doi.org/10.1177/1367877918821234>
- Lim, Michael Ko, and Chuangchai, Phitchakan. 2024. "The making of the 'Old Town Sakon Nakhon creative district' in Thailand: A process evaluation study of the creative placemaking agenda through festivalisation." *City, Culture and Society* 38 (2024): 1-8.

- Moore, Jason W., "The Rise of Cheap Nature". 2016. *Sociology Faculty Scholarship*. 2.  
[https://orb.binghamton.edu/sociology\\_fac/2](https://orb.binghamton.edu/sociology_fac/2)
- Mould, Oli. 2019. *Against Creativity*. London: Verso.
- Parivudhiphongs, Alongkorn. 2019. "Creative industries policy in Thailand: A story of rise and demise." In *Routledge Handbook of Cultural and Creative Industries in Asia*, Lorraine Lim and Hye-Kyung Lee, eds., 93-131. Oxford and New York: Routledge.
- Patel, Raj, and Moore, Jason W. 2020. *A History of the World in Seven Cheap Things: A Guide to Capitalism, Nature, and the Future of the Planet*. London and New York: Verso.
- Pitts, Frederick Harry. 2021. *Value*. Cambridge: Polity.
- Promkhuntong, Wikanda. 2024. "Thai creative labour solidarity, (post)-pandemic precarity, and directions of production studies in the Global South." *International Journal of Cultural Studies* 0 (0): 1-16. <https://doi.org/10.1177/1367877924127345>
- Raksudjarit, Sukrita, Namburi, Kootiphakdee, Thanakul, Kaewfai, Jenta, Waranantakul, Warawut, Namburi, Sirichai, and Suwannarat, Ekkarat. 2022. "Developing Resources-based Food Product To New Normal Creative Tourism: Halabala Community, Thailand." *Academy of Entrepreneurship Journal* 28 (S2): 1-13.
- Ratanapongtra, Thanarat, Khamkerd, Thong, Kongdit, Sukhum and Nawatnatee, Tharanee. 2020. "Value Creation of Local Identity in Thailand: Marketing Promotion for Enhancing Community-Based Cultural Tourism." *International Journal of Innovation, Creativity and Change* 13 (6): 475-488.
- Reckwitz, Andreas. 2017. *The Invention of Creativity: Modern Society and The Culture of the New*. Cambridge and Malden: Polity.
- Reckwitz, Andreas. 2020. *The Society of Singularities*. Cambridge: Polity.
- Rugkhapan, Napong Tao. 2023. "Linear Tourism, multiculturalism, creative district: The case of Charoenkrung creative district in Thailand." *Annals of Tourism Research* 102 (103626): 1-13.
- Sangchumnong, Aunkrisa. 2019. "Development of a sustainable tourist destination based on the creative economy: A case study of Klong Kone Mangrove Community, Thailand." *Kasetsart Journal of Social Sciences* 40 (2019): 642-649. <https://doi.org/10.1016/j.kjss.2018.02.002>

- Skeggs, Beverley. 2011. "Imagining personhood differently: person value and autonomist working-class value practices." *The Sociological Review* 59 (3): 496-513.
- Skeggs, Beverley. 2014. "Values beyond value? Is anything beyond the logic of capital?." *The British Journal of Sociology* 65 (1): 1-20.
- Skeggs, Beverley. and Loveday, Vik. 2012. "Struggles for value: value practices, injustice, judgment, affect and the idea of class." *The British Journal of Sociology* 63 (3): 472-490.
- Sujjakulvanich, Sahasanj, Tangpoonsupiri, Tippawan, and Chapman, William. 2021. "Guidelines for the Creative Economy: Enhancing the Value of Cultural and Natural Resources in the Peripheral City." *Journal of Humanities and Social Sciences Nakhon Phanom University* 11 (1): 41-63.
- Telan, Sashon, and Jamieson, Walter. 2021. "Developing Creative Tourism in Southeast Asia: A Case Study of Phuket Old Town Thailand." *Journal of Hospitality & Tourism* 19 (1): 48-65.
- Thongsamak, Jeeranan, Jitpakdee, Rungrawee, and Wannasarn Noonsuk. 2019. "A Guideline on Sustainable Management of Creative Tourism in Nakhon Si Thammarat Province, Thailand." *African Journal of Hospitality, Tourism, and Leisure* 8 (1): 1-15.
- Tuntivivat, Sudarat. 2024. "A participatory learning management model of indigenous knowledge for creative economy of Karen in Thai-Myanmar Border." *Diaspora, Indigenous, and Minority Education* March: 1-12. <https://doi.org/10.1080/15595692.2024.2329579>
- United Nations Trade and Development & United Nations Development Program. 2008. "Creative Economy Report 2008." Accessed November 12 , 2024. [https://unctad.org/fr/system/files/official-document/dtc20082cer\\_en.pdf](https://unctad.org/fr/system/files/official-document/dtc20082cer_en.pdf)
- Yanpisit, Kittanut. 2024. "ISAN Murals: Research Status and Policy Consistency of 'Creative Economy' in Thailand." *Parichart Journal* 37 (1): 1-23. <https://doi.org/10.55164/pactj.v37i1.264838>





# บทที่ 1

## นครดนตรี: แนวคิด สถานการณ์ และแนวทางการปรับใช้ในเมืองนครปฐม<sup>1</sup>

พรานซีส นันตะสุคนธ์<sup>2</sup>

### บทคัดย่อ

ปัจจุบัน นครดนตรี หรือ “Music City” ได้กลายเป็นกรอบนโยบายสำคัญสำหรับการพัฒนาเศรษฐกิจเมืองและการท่องเที่ยว เมืองต่าง ๆ ทั่วโลกมุ่งใช้ดนตรีเป็นเครื่องมือสร้างอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมและความคิดสร้างสรรค์ โดย “ดนตรี” ได้กลายเป็นแง่มุมสำคัญในการสร้างอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมเมือง เพื่อสร้างความโดดเด่นต่อการดึงดูดการลงทุน และการท่องเที่ยว การศึกษา เมืองต้นแบบอื่น ๆ ที่ประสบความสำเร็จทั่วโลก ได้กลายเป็นแนวทางให้เมืองอื่น ๆ พัฒนาอัตลักษณ์ทางดนตรีของตนผ่านความเหมือนและแตกต่าง จนเกิดเป็นกระบวนการพัฒนาเมืองดนตรีที่วางอยู่บนกรอบการดำเนินงานที่เป็น “นานาชาติ” ในฐานะวาทกรรมการพัฒนาที่ครอบคลุมการสร้างคุณค่า คุณค่า เป้าหมาย แนวทาง และกลยุทธ์ใหม่ ๆ ที่มีต่อ “เมืองสร้างสรรค์” (Creative City) ของประเทศ

ทั้งนี้การพิจารณาแนวทางดังกล่าวประกอบด้วย: 1) การรับรองการเข้าสู่เครือข่ายเมืองสร้างสรรค์ทางดนตรีของยูเนสโก (UNESCO City of Music) ตั้งแต่ปี 2006 และ 2) การพัฒนาสู่เมืองสร้างสรรค์ทางดนตรีของเครือข่ายผู้ประกอบการด้านดนตรีของ IFPI และ Music Canada (2015) และ 3) ข้อเสนอ

<sup>1</sup> บทความดังกล่าวเป็นส่วนหนึ่งของโครงการวิจัยเรื่อง “ฟังเมือง: เศรษฐกิจ ชีวิตประจำวัน และการได้ยินของผู้ฟังบนภูมิทัศน์เสียงของเมืองในเขตจังหวัดนครปฐม” ทุนสนับสนุน บพค. ปี พ.ศ. 2567

<sup>2</sup> ผู้ศาสตราจารย์ ดร. ประจำภาควิชานาฏยสังคีต คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร

จากเครือข่ายผู้เชี่ยวชาญในระดับท้องถิ่นที่ให้คำปรึกษาเพื่อกำหนดด้านนโยบาย วัฒนธรรมเมืองและการสร้างรายงานการศึกษาเมืองของผู้มีส่วนได้ส่วนเสีย เช่น หน่วยงานกลางของรัฐบาล เช่น สำนักงานส่งเสริมเศรษฐกิจสร้างสรรค์ (องค์การมหาชน) และศูนย์ศึกษาเพื่อขับเคลื่อนเชิงนโยบายต่าง ๆ ที่เกิดขึ้น ในท้องถิ่น เช่น กรุงเทพฯ ขอนแก่น สงขลา เชียงใหม่ อย่างไรก็ตาม แนวคิดนี้มีข้อถกเถียงสำคัญ โดยเฉพาะในประเด็นที่ดนตรีถูกมองเป็นเครื่องมือทาง เศรษฐกิจที่กระทบต่อ “ฉากทัศน์” เดิมที่มีในดนตรีท้องถิ่น โดยเฉพาะการ พิจารณาเมืองในบริบทนครปฐม ผ่านการพิจารณาทั้งต้นกำเนิดแนวคิด การนำไป ปฏิบัติในบริบทเฉพาะเมือง และการคำนึงถึงผลกระทบด้านต่าง ๆ ที่อาจเกิดขึ้น โดยเฉพาะอย่างยิ่งข้อเรียกร้องต่อการพิจารณาประเด็นเฉพาะถิ่นในการศึกษา “เมือง” ที่อยู่นอกกรอบอเมริกา-ยุโรป ยังถูกละเลยในการอภิปรายทั่วไปเกี่ยวกับ แนวคิดเรื่องดังกล่าว ยังคงเป็นสิ่งสำคัญภายใต้การศึกษากระบวนการพัฒนา ดังกล่าว

### อัตลักษณ์ของเมือง: ว่าด้วยศตวรรษแห่ง “ความเป็นเมือง”

การประชุมสหประชาชาติครั้งที่สามว่าด้วยที่อยู่อาศัยและการพัฒนา เมืองอย่างยั่งยืน (Habitat III) ขององค์การสหประชาชาติ (UN) ในปี 2016 นับเป็นเวทีสำคัญในการพิจารณาอนาคตของเมืองที่เราอาศัยอยู่ การประชุม นี้มุ่งเน้นการสร้างความยั่งยืนให้กับเมืองและเปิดโอกาสให้มีการประเมิน สถานะของเมืองต่าง ๆ ทั่วโลก รวมถึงการทบทวนแนวทางการพัฒนาเมือง ในอนาคต ปัจจุบันโลกได้ก้าวเข้าสู่ยุคแห่งความเป็นเมือง โดยชีวิตของมนุษย์ ถูกกำหนดด้วยพื้นที่เมืองมากขึ้นเรื่อย ๆ แม้ว่าเมืองจะเป็นต้นเหตุของวิกฤต โลกในหลายด้าน แต่ในขณะเดียวกันก็เป็น “หน่วย” สำคัญที่แสดงทางออก สำหรับการพัฒนายั่งยืนในอนาคต แม้ว่า “เมือง” แต่ละแห่งมีเอกลักษณ์และ พลวัตเฉพาะตัว ซึ่งถูกหล่อหลอมจากปัจจัยท้องถิ่นทั้งด้านอาณาเขต สภาพ แวดล้อม เศรษฐกิจ มรดกทางวัฒนธรรม และวิถีชีวิตของผู้คน การประชุม ครั้งดังกล่าว ได้นำเสนอประเด็นว่าศตวรรษที่ 21 เป็น “ยุคแห่งการกลายเป็นเมือง (Urbanization) ครั้งยิ่งใหญ่ของมนุษยชาติ” (Zenghelis & Stern 2016, 1-2) โดยภาวการณ์ของ “ความเป็นเมือง” จะเพิ่มขึ้น ภายในปี ค.ศ. 2050 จะมีประชากรโลกเคลื่อนเข้ามาอาศัยอยู่ในเขตเมืองมากกว่าร้อยละ 70

ของประชากรทั้งหมด ซึ่งทำให้การพิจารณา “เปรียบเทียบ” หรือการอธิบายเมืองผ่าน “ความแตกต่าง” จะมีความหมายที่มากขึ้นกว่าเดิมผ่านแนวคิดเรื่องตัวชี้วัดสำหรับการพัฒนาที่ยั่งยืน

“เมือง” ได้รับการอธิบายตนเองที่เพิ่มมากขึ้น สะท้อนผ่านปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมสมัยนิยมที่ส่งเสริมแนวความคิดเรื่อง “เมือง” (city) ในฐานะสถานที่ ร่วมกับ “ความเป็นเมือง” (Urbanity) โดยเฉพาะการสร้างความหมายใหม่ของ “เมือง” โดยเฉพาะวรรณกรรมเกี่ยวกับ “เมืองมหานคร” ที่เล่าเรื่องความเป็นเมืองในระดับภูมิภาคจะสามารถสร้างการรับรู้และแยกตัวเองให้โดดเด่นในเวทีนานาชาติ การอธิบายตนเองผ่านวาทกรรมการพัฒนาพบเห็นได้อย่างสม่ำเสมอที่สุดจากแผนพัฒนาการท่องเที่ยว การค้าและการลงทุนข้ามชาติ ทั้งนี้การพัฒนาขีดความสามารถในการกำหนดเรื่องเล่า และการสื่อสารประชาสัมพันธ์อัตลักษณ์ของเมือง ได้กลายเป็นกระบวนการระดับโลกที่มีความชัดเจนมากขึ้นในช่วงหลายทศวรรษที่ผ่านมา ผ่านแนวคิดการสร้างแบรนด์ รวมถึงการรีแบรนด์ซ้ำใหม่ของเมือง (City Branding/ Re-Branding) นอกจากนี้ “ความเป็นเมือง” ยังมีบทบาทสำคัญทางวัฒนธรรมสมัยนิยม เนื่องจากถูกใช้เป็นเครื่องมือทางวัฒนธรรมของการสะท้อนอัตลักษณ์ส่วนบุคคลทางวัฒนธรรม เช่น ถิ่นที่อยู่หรือแหล่งกำเนิดที่สะท้อนแสดงคุณค่าบางอย่างที่ผู้คนภายในเมืองสามารถยึดถือร่วมกัน ยกตัวอย่าง คุณค่าของอัตลักษณ์เมืองผ่านเวทีการประกวดนางงาม และสโมสรกีฬาฟุตบอลประจำเมืองต่าง ๆ ซึ่งเป็นการมองความสำคัญและการมีส่วนร่วมของผู้คนในการเป็นผู้สร้างความหมายหรือคุณค่าใหม่



ภาพเปรียบเทียบที่ 1.1 1.2 1.3 และ 1.4 - เครื่องแต่งกายประจำชาติที่สะท้อนอัตลักษณ์ “เมืองนครปฐม” ผ่านเวทีประกวดความงาม โดยสะท้อนผ่านคำขวัญของเมือง

ที่มา: <https://www.facebook.com/missgrandnakhonpathom>

แนวคิดเรื่อง “อัตลักษณ์” ของเมือง ได้กลายเป็นแนวคิดที่มีความสำคัญ ในการทำความเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับพื้นที่ แนวคิดเรื่อง อัตลักษณ์มีความหมายที่กว้างและสามารถประยุกต์ใช้ได้กับทั้งสิ่งมีชีวิตและ วัตถุสิ่งของ โดยเป็นความเข้าใจของบุคคลเกี่ยวกับตัวตนของตนเองและความ สัมพันธ์กับผู้อื่น ร่วมกับโลกที่พวกเขาอาศัยอยู่ อัตลักษณ์สะท้อนทั้งความเหมือน กับผู้ที่อยู่ในตำแหน่งเดียวกันและความแตกต่างจากผู้ที่ไม่ได้อยู่ในตำแหน่ง นั้น จึงเกี่ยวข้องกับการเปรียบเทียบระหว่างผู้คนและการสร้างความเหมือน และความแตกต่าง เมื่อนำแนวคิดเรื่องอัตลักษณ์มาประยุกต์ใช้กับชุมชนและ เมืองพบว่าเช่นเดียวกับปัจเจกบุคคล เมืองควรมีลักษณะและความโดดเด่นที่ ทำให้สามารถจดจำและแยกแยะได้จากที่อื่น อัตลักษณ์มีความสำคัญต่อท้องถิ่น เนื่องจากเป็นแหล่งที่มาของความหมายและประสบการณ์สำหรับผู้คน โดย ไม่เพียงเป็นคำอธิบายของการเป็นส่วนหนึ่งทางวัฒนธรรม แต่ยังเป็นสมบัติร่วม ของชุมชนที่ต้องการการปกป้องและรักษา

อัตลักษณ์มีพลวัตและสามารถเปลี่ยนแปลงได้ตามบริบทและสถานการณ์ การพัฒนาอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมเป็นกระบวนการที่ค่อยเป็นค่อยไป ซึ่ง ประวัติศาสตร์ ประเพณี และความทรงจำทางสังคมถูกผลิตสร้าง รวมถึงสิ่งที่ ถูกผลิตซ้ำใหม่ ในประเด็นนี้ Baker (2016, 334) เห็นว่า “วาทกรรมนครดนตรี” (music city paradigm) เป็นหนึ่งในวาทกรรมการพัฒนาที่เกิดขึ้นในพื้นที่เมือง กลุ่มหนึ่งที่เติบโตเร็วที่สุดในโลก เนื่องจาก “ดนตรี” ถือเป็นลักษณะร่วมเชิง วัฒนธรรมประชานิยม (Popular Culture) ที่เกิดจากการสื่อสารของบุคคล และความต้องการทางสังคมในแต่ละช่วงเวลา ซึ่งเกิดขึ้นในชีวิตประจำวันและ แสดงออกมาเป็นภาพลักษณ์ วัฒนธรรมประชานิยมนี้ครอบคลุมทุกด้านของ ชีวิต ไม่ว่าจะเป็นการทำอาหาร การแต่งกาย สื่อมวลชน กีฬา หรือวรรณกรรม โดยมักมีลักษณะที่แตกต่างจากวัฒนธรรมระดับสูง (High Culture)

อย่างไรก็ดี การที่ “เมืองดนตรี” ในฐานะวาทกรรมการพัฒนา ไม่ควรมี นิยามที่ชัดเจนตายตัว มีเหตุผลสำคัญหลายประการ ประการแรก ความหลากหลายของบริบททางวัฒนธรรม แต่ละเมืองมีประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม และ วิถีชีวิตที่แตกต่างกัน การกำหนดนิยามตายตัวอาจเป็นการบังคับให้เมืองต้อง ปรับตัวเข้าหากรอบมาตรฐานเดียวกัน ซึ่งมักเป็นมาตรฐานที่อิงกับวัฒนธรรม ตะวันตก ประการที่สอง ความเป็นพลวัตของดนตรี ดนตรีเป็นรูปแบบศิลปะ ที่มีการเปลี่ยนแปลงตลอดเวลา เกิดการผสมผสาน การสร้างสรรค์รูปแบบ

ใหม่ การกำหนดนิยามตายตัวอาจเป็นการจำกัดพื้นที่ของนวัตกรรมและการสร้างสรรค์ทางดนตรี ประการที่สาม การมีส่วนร่วมของชุมชน เมื่อไม่มีนิยามตายตัว ชุมชนแต่ละแห่งสามารถกำหนดความหมายและทิศทางการพัฒนาเมืองดนตรีได้เอง ตามความต้องการและศักยภาพที่แท้จริง แทนที่จะต้องพยายามบรรลุเกณฑ์มาตรฐานที่กำหนดจากภายนอก และ ประการที่สี่ ความยืดหยุ่นในการพัฒนา การไม่มีนิยามตายตัวทำให้เมืองสามารถปรับเปลี่ยนแนวทางการพัฒนาได้ตามสถานการณ์และความท้าทายที่เผชิญ เช่น ในช่วงวิกฤตการณ์ เมืองอาจปรับเปลี่ยนรูปแบบกิจกรรมดนตรีให้เหมาะสมกับข้อจำกัดที่มี อย่างไรก็ตาม การไม่มีนิยามที่ชัดเจนไม่ได้หมายความว่าไม่ควรมึทิศทางหรือเป้าหมายในการพัฒนา แต่ “เป้าหมาย” เหล่านั้นควรเกิดจากการมีส่วนร่วมของชุมชนและสามารถปรับเปลี่ยนได้ตามบริบทที่เปลี่ยนแปลงไป

ทั้งนี้ Lewis Mumford (1970, 458) เสนอว่า ความพยายามในการศึกษาเมืองนั้น ควรถูกเข้าใจในฐานะกลไกทางสังคมที่มีความซับซ้อน เนื่องจากมีแรงกระตุ้นที่นำไปสู่ความขัดแย้งในทุกระดับของการศึกษาและการทำความเข้าใจเมือง ทั้งนี้เพราะแนวคิดของเมืองต่าง ๆ มักวางอยู่บนอุดมคติเกี่ยวกับ “ยูโทเปีย” (Utopia) เสมอ การศึกษาและเรื่องเล่าของเมืองจึงมักมีความอ่อนไหว และมี “จุดอ่อน” ที่แฝงอยู่ในภาพความสมบูรณ์แบบหรืออัตลักษณ์ของเมือง Mumford เชื่อว่า การทำความเข้าใจอัตลักษณ์เมืองเป็นการแสวงหาจุดที่ระเบียบต่าง ๆ ของเมืองมีความขัดแย้งกัน (Contrapuntal order) ซึ่งมีนัยสำคัญมากกว่า กล่าวคือ เขาให้ความสำคัญต่อการเข้าใจเมืองในจุดที่ขัดแย้งหรือการต่อสู้เพื่อสร้างเมือง มากกว่าการมองในแง่ความร่วมมือของชุมชนในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของประวัติศาสตร์และเรื่องเล่าของเมือง

### “นครดนตรี” (Music City): แนวคิดและความหมาย

แนวคิดเรื่อง “นครดนตรี” (Music City) ได้กลายเป็นกรอบนโยบายสำคัญสำหรับการพัฒนาเศรษฐกิจเมืองและการท่องเที่ยว เมืองต่าง ๆ ทั่วโลกมุ่งใช้ดนตรีเป็นเครื่องมือสร้างอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมและความคิดสร้างสรรค์ ดังที่ Homan (2014, 149) ระบุว่า “ดนตรี” ได้กลายเป็นแง่มุมสำคัญในการสร้างอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมเมืองเพื่อสร้างความโดดเด่นต่อการดึงดูดการลงทุนและการท่องเที่ยว ภายใต้บริบทของการศึกษาดนตรีในยุคหลังชาตินิยม (Post-

national Musical Studies) การทำความเข้าใจ “ดนตรีสมัยนิยม” ในปัจจุบัน มีความซับซ้อนมากขึ้น เนื่องจากดนตรีประเภทนี้มีการเคลื่อนย้ายและแพร่กระจายอย่างเสรีข้ามพรมแดนรัฐชาติ จนดูเหมือนจะไม่มีศูนย์กลางทางภูมิศาสตร์ที่แน่นอน (Garrett & Oja 2011, 702) อย่างไรก็ตาม ท่ามกลางวาทกรรม “หลังยุครัฐชาติ” นี้ การผสมผสานระหว่าง “ความคงที่” (fixity) และ “ความลื่นไหล” (fluidity) ของดนตรีได้สะท้อนให้เห็นปรากฏการณ์ที่น่าสนใจคือ “เมือง” ต่าง ๆ กลับกลายเป็นพื้นที่ที่มีความสำคัญต่อกิจกรรมทางดนตรีมากขึ้นเรื่อย ๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในบริบทของการสร้างอัตลักษณ์แบบพหุวัฒนธรรม (multicultural identity) และการข้ามพรมแดนทางวัฒนธรรม (cultural hybridity) เมืองที่ประสบความสำเร็จอย่าง Austin, Memphis, Nashville ในสหรัฐอเมริกา และ Manchester, Liverpool ในอังกฤษ ได้กลายเป็นต้นแบบให้เมืองอื่น ๆ ทั่วโลกในการพัฒนาอัตลักษณ์ทางดนตรีของตน โดยผ่านกระบวนการที่ Corona และ Madrid (2007) เรียกว่า “การข้ามพรมแดนทางวัฒนธรรมดนตรี” (musical transculturation) ซึ่งเป็นการผสมผสานระหว่างรูปแบบดนตรีท้องถิ่น ดนตรีร่วมสมัย และอิทธิพลทางวัฒนธรรมจากภายนอก

เราอาจพบว่า กิจกรรมเทศกาลดนตรีประจำเมืองหรือภูมิภาคต่าง ๆ สะท้อนภาวะ “คงที่/ลื่นไหล” ตามทัศนะของ Garrett และ Oja (2011) จากการที่นักร้อง นักดนตรี และผู้ประกอบการดนตรีสมัยนิยมที่อาศัยอยู่ในพื้นที่กรุงเทพมหานครเคลื่อนที่ออกไปจัดเทศกาลดนตรีในแต่ละพื้นที่ของเมืองรายรอบ แม้ไม่ได้สะท้อนลักษณะที่แตกต่างกันเชิงนัยในตัวดนตรีเอง แต่เป็นการแปรเปลี่ยนการดำรงอยู่ของเทศกาลในพื้นที่ให้สะท้อนความคงที่ของอัตลักษณ์เกี่ยวกับ “เมือง” ที่มีความสำคัญมากขึ้น และลอดผ่านชุดคำอธิบายของอัตลักษณ์แบบรัฐชาติหรืออัตลักษณ์สากล หรือข้ามผ่านอัตลักษณ์ที่แท้จริง องค์ประกอบงานออกแบบก็สื่อสารแนวคิดที่สะท้อนเรื่อง “เมือง” ด้วย เช่น การใช้อัตลักษณ์การออกแบบสีและอักษรในเทศกาลดนตรีในจังหวัดนครปฐม หรือการใช้สัตว์ประจำชาติจินในเครื่องหมายประจำจังหวัดเชียงใหม่ และตัวอย่างการใช้เครื่องหมายรูป “ไดโนเสาร์” ที่มีความเป็นสากล (จนไม่สามารถระบุได้ว่าเป็นสัตว์ในสายพันธุ์ใด) ก็ยังมีบทบาทในการสะท้อนอัตลักษณ์ใหม่เพื่อแทนพื้นที่ของเมืองขอนแก่นและภูมิภาคตะวันออกเฉียงเหนือ



ภาพเปรียบเทียบที่ 2.1 2.2 และ 2.3: โปสเตอร์ประชาสัมพันธ์งานเทศกาลดนตรีประจำเมือง/ภูมิภาคต่าง ๆ

การผลิตสร้างอัตลักษณ์ของเมือง แสดงความเป็นอิสระจากอัตลักษณ์ของชาติ หรือใช้งานอัตลักษณ์แห่งชาติที่เคยคงที่อย่างสิ้นไหล อันเป็นผลพวงที่เกิดขึ้นจากอดีตและประวัติศาสตร์ร่วมเชิงพื้นที่ต่อกิจกรรมทางวัฒนธรรมต่าง ๆ ที่เพิ่งเกิดขึ้นใหม่ เช่น การประชาสัมพันธ์อัตลักษณ์ของเมืองภูเก็ติดู่อัจฉริยะที่ยอมรับคุณค่าผ่านแนวคิดเรื่องความเท่าเทียมกันทางเพศ ทั้งบอกและไม่บอกอะไรเกี่ยวกับความเป็นเมือง เนื่องจากบอกว่าเมืองได้ยอมรับคุณค่าใหม่ ๆ บางอย่างแล้ว แต่คุณค่าดังกล่าวเองก็ไม่อาจสามารถนิยามตนเองในจุดยืนของเมืองที่แตกต่างออกจากเมืองอื่น ๆ ได้ ปรากฏการณ์เดียวกันนี้เกี่ยวกับการสร้างอัตลักษณ์ใหม่ในสถานที่ของเมืองที่น่าเสนอจุดเด่นของเมืองในงานออกแบบและศิลปกรรมต่าง ๆ ของสถานที่ แต่ในขณะที่เดียวกันก็ไม่อาจสามารถบ่งบอกว่า “สถานที่” ดังกล่าวมีความแตกต่างแยกออกจากพื้นที่แบบเดียวกันที่อยู่ในการทำเมืองอื่นได้อย่างไร



ภาพที่ 3: การสื่อสารอัตลักษณ์ของเมืองภูเก็ตต่อจุดยืนที่ยอมรับคุณค่าผ่านแนวคิดเรื่องความเท่าเทียมกันทางเพศ

ที่มา: <https://lovefoundation.or.th/pride-month-thailand-2024/>



ภาพที่ 4: การสื่อสารอัตลักษณ์ของห้างสรรพสินค้าสร้างใหม่ ในเมืองนครปฐม ที่ใช้องค์ประกอบภาพสะท้อนเครื่องหมายที่อยู่ในคำขวัญของเมือง

ที่มา: <https://thestandard.co/central-nakhon-pathom/>

ภายใต้การศึกษาของ Baker (2017) ได้นำเสนอตัวแบบเกี่ยวกับการพัฒนาเมืองดนตรีไว้อย่างน้อยสามรูปแบบ และรูปแบบผสมผสาน โดยเป็นการศึกษาจากลักษณะการพัฒนาเมืองดนตรีของ UNESCO ตั้งแต่ปี 2005-2017 ซึ่งใช้เมืองดนตรีในประเทศออสเตรเลียเป็นกรณีศึกษาหลักร่วมกับเมืองดนตรีอื่นๆ ทั่วโลก ในฐานะ “รูปแบบ” ที่อาจใช้ในการ “กำหนด” ความหมายใหม่เกี่ยวกับเมืองดนตรีที่กำลังจะเกิดขึ้น โดยเป็นกรอบการพัฒนาที่มุ่งเน้นเมือง

(city) ที่มีลักษณะความเป็นเมือง (urbanity) แล้วเป็นหลัก

### (1) “เมืองดนตรี” ในฐานะผลจากการผลิต-บริโภคทางเศรษฐกิจวัฒนธรรม

รูปแบบแรกคือ “เมืองดนตรี” ในฐานะผลการผลิตและการบริโภคทางเศรษฐกิจ ซึ่งพิจารณาจากมุมมองทางเศรษฐกิจที่สำคัญอย่างน้อยสี่ด้าน ได้แก่ “ผลของรายได้ที่เกิดขึ้นของผู้ประกอบการ” “ตัวเลขการจ้างงานด้านดนตรี” “ระดับการบริโภคหรือการมีส่วนร่วมของผู้ชม” และ “จำนวนสถานที่จัดแสดงดนตรี” การใช้มุมมองด้านเศรษฐศาสตร์นี้เป็นตัวกำหนดนิยามเมืองดนตรีที่มีนัยสำคัญ นอกจากนี้ยังมีการศึกษาโดยนักเศรษฐศาสตร์ที่ประเมินเมืองดนตรีเกี่ยวกับต้นทุนที่เกี่ยวข้องกับอุตสาหกรรมดนตรีอื่น ๆ เช่น บัตรคอนเสิร์ต ต้นทุนการผลิต การดาวน์โหลดดิจิทัลและการสตรีมมิ่ง (Cameron 2016) ซึ่งส่งผลกระทบต่อรายได้โดยตรง ทั้งนี้ Simons (2015) ได้นำเสนอข้อมูลเกี่ยวกับสถานที่จัดแสดงดนตรีสดของเมืองดนตรีต่าง ๆ ที่สำคัญ โดย Los Angeles มีสถานที่จัดแสดงดนตรีสดมากที่สุด (510 แห่ง) ตามด้วย New York City (453 แห่ง) Sydney (435 แห่ง) Tokyo (385 แห่ง) London (245 แห่ง) และ Bogota (166 แห่ง) สถิติเหล่านี้สนับสนุนข้อโต้แย้งของนักวิชาการดนตรี Connell และ Gibson (2003, 29) ที่ว่า “ความแท้จริง” (authenticity) และ “ความน่าเชื่อถือ” (credibility) ของฉากทัศน์ดนตรีมีความเชื่อมโยงอย่างแนบแน่นกับวัฒนธรรม “การแสดงดนตรีสด” นักวิชาการเหล่านี้โต้แย้งว่า หากเมืองใดมีวัฒนธรรมการแสดงดนตรีสดที่มีชีวิตชีวา นักดนตรีก็จะตั้งถิ่นฐานภายในท้องถิ่นเพื่อ “ความได้เปรียบในบ้านเกิด” (home field advantage) ใน “การทำให้ท้องถิ่นกลายเป็นสากล” (glocalisation) ผ่านดนตรีที่จัดแสดงขึ้นในท้องถิ่น

### (2) “เมืองดนตรี” ในฐานะนวัตกรรมและการสร้างสรรคทางสังคม

Florida (2002) เสนอว่า ลักษณะที่สำคัญของ “เมืองสร้างสรรค์” จำเป็นต้องประกอบด้วยปัจจัยสนับสนุนที่สำคัญ อย่างน้อยสี่ด้าน ผ่านแนวคิดเรื่อง “4T” ได้แก่ (1) เทคโนโลยีที่เกี่ยวข้อง (Technology) (2) ศิลปินหรือผู้มีทักษะพิเศษ (Talent) (3) วัฒนธรรมที่มีการยอมรับความแตกต่าง (Tolerance) และ (4) ทุนที่มาจากพื้นที่ (Territorial assets) โดยเขาเห็นว่าลักษณะดังกล่าว

เป็นสิ่งบ่งชี้ของเมืองที่ “เปิดรับ” ให้เกิดการพัฒนากลุ่มหรือชนชั้นสร้างสรรค์ Florida เห็นว่า “เมือง” จำเป็นต้องหล่อเลี้ยงวัฒนธรรมของผู้ประกอบการ ซึ่ง คำจูงการใช้งานสื่อสารมวลชน ซึ่งในปัจจุบันการเชื่อมโยงดนตรีกับเทคโนโลยี อินเทอร์เน็ตมีความสำคัญอย่างยิ่ง ที่ที่สองในดัชนีนี้ คือความสามารถพิเศษ เป็น ส่วนประกอบที่อิงกับอาชีพที่มีการศึกษา มีทักษะ และสร้างสรรค์ ซึ่งสะท้อน ประชากรด้านดนตรีได้ ที่ที่สามในดัชนีนี้ คือการยอมรับความแตกต่าง วัดได้ ยากกว่า และเชื่อมโยงกับชุมชนที่เปิดให้มีการนำเสนอทางเลือกต่าง ๆ ในพื้นที่ สาธารณะ โดย Florida (2004) ได้เพิ่มสินทรัพย์เชิงพื้นที่ซึ่งเป็นปัจจัยเชิง คุณภาพและความน่าดึงดูดของเมือง โดยสินทรัพย์ของเมืองมีความหมายกว้าง และรวมถึงโครงสร้างพื้นฐานด้านศิลปะ การศึกษาและวัฒนธรรมของเมือง ซึ่ง มักถือว่าเป็นเหตุผลสำคัญสำหรับสถานะของความเป็นเมืองสร้างสรรค์

### (3) “เมืองดนตรี” ในฐานะเมืองมรดกทางวัฒนธรรม

มรดกท้องถิ่นเป็นองค์ประกอบสำคัญที่สะท้อนความเชื่อมโยงระหว่าง อดีตกับปัจจุบัน โดยเป็นตัวแทนของสิ่งมีค่าที่จะส่งต่อไปยังคนรุ่นหลัง ทั้งใน รูปแบบของประเพณีวัฒนธรรมและวัตถุทางกายภาพ Ashworth (2009) เห็นว่า ความสำคัญของ “มรดก” คือความสำคัญของอดีตที่ยังมีผลต่อปัจจุบัน ทั้งนี้ การใช้ประโยชน์จากอดีตในปัจจุบันนั้นมีหลายรูปแบบ ตั้งแต่การตีความ อดีตในประวัติศาสตร์ อาคารที่หลงเหลือ วัตถุโบราณ รวมถึงความทรงจำร่วม และความทรงจำส่วนบุคคล ทั้งหมดนี้ถูกนำมาใช้เพื่อตอบสนองความต้องการ ในปัจจุบัน โดยเฉพาะความสามารถในการระบุตัวตนหรือที่มาของบุคคลเข้ากับ สังคมและชาติพันธุ์ ทั้งนี้ในบริบทของมรดกวัฒนธรรม UNESCO ได้ริเริ่ม กระบวนการรับรองเมืองสร้างสรรค์ทางดนตรีขึ้นในปี 2006 สำหรับเมืองที่ จะได้รับการยกย่องด้านดนตรีจาก UNESCO นั้น จำเป็นต้องแสดงให้เห็นถึง ตัวแปรทั้งหกประการ โดยตัวแปรที่สำคัญที่สุดคือ มรดกทางดนตรีของเมือง เป็นที่ประจักษ์ พร้อมด้วยตัวแปรอื่น ๆ อีกห้าประการ ได้แก่ ความเป็นเลิศ ในการสร้างสรรค์ดนตรี ความก้าวหน้าของการศึกษาดนตรี ระดับการมีส่วนร่วมของชุมชนในเทศกาล การจัดงานดนตรีท้องถิ่นที่มีชื่อเสียงเป็นประจำ และการจัดงานดนตรีระดับนานาชาติ

## นครปฐม: ในฐานะเครือข่ายเมืองสร้างสรรค์ขององค์การยูเนสโก (UNESCO)

ราวปี 2004 องค์การยูเนสโก (UNESCO) ได้ริเริ่มขับเคลื่อนโครงการพัฒนาผ่านเครือข่ายเมืองสร้างสรรค์ของยูเนสโก หรือ UCCN (UNESCO Creative Cities Network) ซึ่งเป็นความริเริ่มที่มีความสำคัญในการขับเคลื่อนแนวคิดการพัฒนาอย่างยั่งยืนผ่านเมือง โดยใช้มิติทางวัฒนธรรมและความคิดสร้างสรรค์ เนื่องจากยูเนสโกตระหนักถึงพลังของ “ความคิดสร้างสรรค์” ในฐานะกลไกสำคัญของการพัฒนาในศตวรรษที่ 21 เครือข่ายนี้ได้วางรากฐานสำคัญในการสร้างความร่วมมือระหว่างเมืองที่มีศักยภาพด้านความคิดสร้างสรรค์ โดยครอบคลุมเจ็ดสาขาหลัก ได้แก่ หัตถกรรมและศิลปะพื้นบ้าน การออกแบบ ภาพยนตร์ อาหารการกิน วรรณกรรม ศิลปะสื่อ และดนตรี สาขาเหล่านี้ได้รับการคัดเลือกตามบทบาทสำคัญที่สามารถเป็น “เครื่องมือ” ในการขับเคลื่อนเศรษฐกิจควบคู่ไปกับการพัฒนาทางวัฒนธรรมของเมือง

การดำเนินงานของเครือข่ายมุ่งเน้นการสร้างผลกระทบเชิงบวกในหลายมิติ โดยเฉพาะการเสริมสร้างความร่วมมือระหว่างประเทศที่มีความคิดสร้างสรรค์เป็นแกนหลัก การผลักดันให้เมืองสมาชิกริเริ่มโครงการที่ใช้ความคิดสร้างสรรค์เป็นเครื่องมือในการพัฒนาเมือง และการส่งเสริมการสร้างสรรคผลงานทางวัฒนธรรมในรูปแบบต่าง ๆ นอกจากนี้ เครือข่ายยังให้ความสำคัญกับการพัฒนาศูนย์กลางความคิดสร้างสรรค์และนวัตกรรม การเพิ่มโอกาสให้กับผู้สร้างสรรค์และผู้เชี่ยวชาญด้านวัฒนธรรม ตลอดจนการปรับปรุงการเข้าถึงและการมีส่วนร่วมในกิจกรรมทางวัฒนธรรมสำหรับทุกภาคส่วนของสังคม โดยเฉพาะกลุ่มชายขอบและกลุ่มเปราะบาง เพื่อให้สอดคล้องกับวาระการพัฒนาที่ยั่งยืน 2030 ขององค์การสหประชาชาติ ส่งเสริมการผสมผสานวัฒนธรรมและความคิดสร้างสรรค์เข้าสู่ยุทธศาสตร์การพัฒนาท้องถิ่นอย่างเป็นระบบ ผ่านกลไกการทำงานที่หลากหลาย ทั้งการแลกเปลี่ยนประสบการณ์และแนวปฏิบัติที่ดี การดำเนินโครงการนำร่อง การสร้างความร่วมมือระหว่างภาคส่วนต่าง ๆ การแลกเปลี่ยนด้านวิชาชีพและศิลปะ ตลอดจนการศึกษาวิจัยและประเมินผลเพื่อพัฒนาแนวทางการดำเนินงานให้มีประสิทธิภาพมากยิ่งขึ้น ปัจจุบันเครือข่ายมีเมืองสมาชิกถึง 350 แห่งทั่วโลก การเป็นสมาชิกเครือข่ายเมืองสร้างสรรค์ขององค์การยูเนสโกนั้น นอกจากจะช่วยสร้างการรับรู้/ ประชาสัมพันธ์เมืองในระดับสากลแล้ว ยังเป็นเครื่องมือสำคัญในการผลักดันเป้าหมายการพัฒนาที่ยั่งยืน

(The Sustainable Development Goals: SDGs) อีกด้วย

การพิจารณาอัตลักษณ์ทางดนตรีภายใต้แนวคิดที่เน้น “เมืองสร้างสรรค์” สะท้อนการเคลื่อนเข้าสู่บริบททางสังคมแบบ “หลังชาตินิยม” (Postnational Musical Identities) ซึ่งอธิบายว่า “ดนตรี” สามารถสะท้อนและย้อนคิดถึงความเข้าใจใหม่ของความเป็นพลเมืองที่อยู่เหนือรัฐชาติ และวิธีที่ดนตรีทำหน้าที่เป็นพื้นที่ของการต่อต้านโลกาภิวัตน์ แนวคิดแบบหลังอาณานิคม เช่น ‘การผสมผสาน’ (Hybridity) ‘หลังชาตินิยม’ (Postnationalism) ‘ข้ามชาติ’ (Transnationalism) ‘โลกาภิวัตน์’ (Globalization) ‘พลัดถิ่น’ (Diaspora) ไม่ได้เพียงมีอิทธิพลต่อวาทกรรมทางวิชาการ หรือแนวทางการศึกษาเมืองภายใต้บริบททางสังคมวิทยาดนตรีเท่านั้น แต่ยังช่วยอธิบายลักษณะที่ “ผลงานดนตรี” ได้ถูกทำการตลาดไปทั่วโลกในช่วงเวลาที่ผ่านมา บริบทการสร้างอัตลักษณ์ของเมืองได้ครองตำแหน่งสำคัญในบริบทแบบหลังอาณานิคมและหลังชาตินิยมนี้ เริ่มเกิดพรมแดนความคิดที่แตกต่างกัน ภายใต้การทำความเข้าใจรอบแนวคิด (Conceptualization) ของดนตรีในฐานะปรากฏการณ์ที่ลื่นไหลทางวัฒนธรรม กับแนวคิดดั้งเดิมของอัตลักษณ์ที่เป็นแบบเอกมิติ กล่าวคือ ดนตรีได้ถูกผนวกรวมเข้าไปในทางประวัติศาสตร์และอุดมการณ์รัฐชาติอย่างจำป็นด้วยเหตุนี้ แนวคิดทางดนตรีแบบใหม่จึงควรวางไว้ภายใต้บริบทที่มีความเชื่อมโยงกับการสร้างอัตลักษณ์ระดับภูมิภาคและระดับชาติที่เลื่อนไหลไปด้วย จากการศึกษาวิเคราะห์แนวคิดเครือข่ายเมืองสร้างสรรค์ของยูเนสโก (UNESCO) พบประเด็นที่น่าสนใจหลายมิติ

(1) ประการแรก แม้แนวคิดนี้จะมีเจตนารมณ์ในการใช้วัฒนธรรมและความคิดสร้างสรรค์เป็นเครื่องมือพัฒนาเมือง แต่การกำหนดกรอบเจตสาขาอาจเป็นการจำกัดนิยามของ “ความคิดสร้างสรรค์” ให้แคบลง และอาจจะเลือกรูปแบบความคิดสร้างสรรค์อื่น ๆ ที่มีลักษณะเฉพาะของแต่ละท้องถิ่น การจัดหมวดหมู่เช่นนี้สะท้อนมุมมองแบบตะวันตกที่พยายามจัดระเบียบและแบ่งแยกความคิดสร้างสรรค์ออกเป็นส่วน ๆ ในขณะที่การใช้งานดนตรีในสังคมไทยมาแต่อดีดยังยึดโยงกับ “ระบบเศรษฐกิจแบบของขวัญ” (gift economy) คือระบบที่ผู้คนมอบสิ่งของและบริการให้แก่กัน แทนที่จะขายหรือแลกเปลี่ยนสิ่งของระหว่างกัน ซึ่งทำให้ระบบปรัชญาเกี่ยวกับความงามและศิลปะในฐานะวัตถุเอกเทศ มีความแตกต่างจากระบบปรัชญาที่มองความงามดนตรีในเชิงพิธีกรรมทางสังคมว่าส่งผลต่อพัฒนาการเชิงรูปที่อาจมีผลต่อการเปลี่ยนรูปวัฒนธรรม

โดยตัวเองในอนาคต และ (2) ประการที่สอง การใช้ “ความคิดสร้างสรรค์” เป็นเครื่องมือขับเคลื่อนเศรษฐกิจอาจนำไปสู่การแปรรูปวัฒนธรรมให้เป็นสินค้า (Commodification of Culture) โดยเฉพาะในบริบทของการท่องเที่ยวและการสร้างภาพลักษณ์เมือง ซึ่งอาจส่งผลให้คุณค่าทางวัฒนธรรมดั้งเดิมของไทย เช่น การใช้ดนตรีและศิลปะการแสดงในพื้นที่ทางสังคม การศึกษา การยึดโยงทางสังคม หรือการกล่อมเกลาทางประเพณี ถูกลดทอนลงเหลือเพียงมูลค่าทางเศรษฐกิจที่การบริการแบบไม่มีค่าใช้จ่ายทางดนตรีสะท้อนความไม่มีคุณค่าได้

(3) ประการที่สาม แม้เครือข่ายจะเน้นย้ำเรื่องการมีส่วนร่วมของทุกภาคส่วน แต่ในทางปฏิบัติ การเข้าถึงและการมีส่วนร่วมของกลุ่มชายขอบและกลุ่มเปราะบางยังคงเป็นความท้าทาย เนื่องจากข้อจำกัดด้านทรัพยากร โอกาส และอำนาจต่อรองที่ไม่เท่าเทียมกัน นอกจากนี้ ภาวะพัฒนาการแบบรัฐราชการแบบรวมศูนย์ยังเป็นอุปสรรคต่อการขับเคลื่อนไปสู่ระบบที่เห็นความสำคัญของการกระจายอำนาจสู่ท้องถิ่น หรือแนวนโยบายที่มาจาก การรับฟังเสียงของเมือง/ ชุมชน/ ประชาชน สิ่งเหล่านี้ไม่เอื้อต่อระบบการลงทุนที่ควรมีเอกชนเป็นศูนย์กลางอย่างเสรี และทำให้ระบบการตอบสนองทางเศรษฐกิจไม่สามารถอ้างอิงกลไกตลาดหรือมาตรฐานระดับโลกได้ ดังเช่นกรณีที่มีผู้มีความสามารถชั้นสูงทางดนตรีของท้องถิ่น ยังไม่สามารถมีรายได้ตอบแทนเทียบเท่าในระดับนานาชาติ ซึ่งส่งผลต่อวิธีการผลิตบุคลากรดนตรีในระดับชุมชนด้วยการลดน้อยลงของความสำเร็จของหลักสูตรดนตรีพื้นบ้านในสถาบันการศึกษา

(4) ประการที่สี่ การเน้นความร่วมมือระหว่างประเทศอาจนำไปสู่การครอบงำทางวัฒนธรรม (Cultural Hegemony) โดยเฉพาะจากเมืองที่มีอำนาจทางเศรษฐกิจและวัฒนธรรมมากกว่า ส่งผลให้เกิด “การเลียนแบบ” รูปแบบการพัฒนาที่อาจไม่เหมาะสมกับบริบทท้องถิ่น ซึ่งปราศจากความรู้ความเข้าใจที่แท้จริง จนอาจผิดทิศหลงทาง หรือไม่สามารถพัฒนามาตรฐานไปสู่เกณฑ์ที่เป็นที่ยอมรับในระดับสากล และ (5) ประการที่ห้า การวัดผลสำเร็จของโครงการในมุมมองของ “เมือง” หรือภาครัฐในฐานะผู้กำกับนโยบายที่มักเน้นตัวชี้วัดเชิงปริมาณ เช่น จำนวนนักท่องเที่ยวหรือรายได้ทางเศรษฐกิจ อาจละเลยมิติคุณภาพที่สำคัญ เช่น ความยั่งยืนของวัฒนธรรมท้องถิ่น หรือคุณภาพชีวิตที่แท้จริงของชุมชน การมุ่งเน้นเศรษฐกิจเชิงพาณิชย์เป็นการพัฒนาตัวชี้วัดที่เน้นคุณภาพชีวิตของคนเพียงบางกลุ่ม เช่น กลุ่มคนชั้นกลางที่มีรายได้ และละเลยงานดนตรี การศึกษาขั้นพื้นฐาน รวมถึงความรู้ที่ฝังอยู่ในตัวบุคคลที่อยู่

ในภาวะเสี่ยงต่อการสูญหาย

อย่างไรก็ตาม ในกรณีประเทศไทยรับเอาแนวคิดเรื่อง “การสร้างสรรค์” (Creativity) มาใช้ในฐานะ “วาทกรรมการพัฒนา” ในรูปแบบหนึ่ง ซึ่งมีการแปรรูปและวิธีการปรับประยุกต์รูปแบบของผลผลิตหรือสินค้าเฉพาะถิ่นของ “เมือง” ในแบบต่าง ๆ มากกว่า 2 ทศวรรษ โดยตัวอย่างที่สำคัญ ได้แก่ “โครงการหนึ่งตำบล หนึ่งผลิตภัณฑ์” หรือ OTOP ของรัฐบาลไทยในช่วงปี 2544-2549 ได้พัฒนามาจากแนวคิดการพัฒนาชุมชนจากประเทศญี่ปุ่น ปัจจุบันการพัฒนาเมืองด้วยการสร้างสรรค์ได้กลายเป็นวาระที่ถูกบรรจุไว้ใน “ยุทธศาสตร์ชาติ” 20 ปี (ระหว่าง พ.ศ. 2561-2580) ในการเพิ่มจำนวนพื้นที่และเมืองเศรษฐกิจ ผ่านกลยุทธ์ที่เน้นการส่งเสริมและพัฒนาเมืองสร้างสรรค์ (creative city) เพื่อให้ “เมือง” เป็นเครื่องมือในการขับเคลื่อนเศรษฐกิจ ดึงดูดการลงทุนใหม่ โดยการส่งเสริมให้เมืองเป็นเจ้าภาพจัด “เทศกาลความคิดสร้างสรรค์” และ “วัฒนธรรมระดับสากล” โดยให้ความสำคัญกับการใช้มหาวิทยาลัยในแต่ละภูมิภาคและสถาบันการศึกษาท้องถิ่นขับเคลื่อนองค์ความรู้ด้านนวัตกรรม เพื่อให้เป็นศูนย์กลางเศรษฐกิจในแต่ละภาค (ราชกิจจานุเบกษา 2561, 30)

แนวนโยบายดังกล่าวถูกขับเคลื่อนผ่านหน่วยงานรัฐที่มีบทบาทในระดับต่าง ๆ ที่สำคัญ ได้แก่ สำนักงานส่งเสริมเศรษฐกิจสร้างสรรค์ (องค์การมหาชน) และองค์การบริหารการพัฒนาพื้นที่พิเศษเพื่อความยั่งยืน (องค์การมหาชน) รวมทั้งองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นที่เกี่ยวข้อง ได้แก่ องค์การบริหารส่วนจังหวัด นายกเทศมนตรี และผู้ว่าราชการจังหวัด ซึ่งแต่ละหน่วยงานมีบทบาทและขอบเขตอำนาจที่แตกต่างกัน ภายใต้การผลักดันการพัฒนาเมืองเพื่อเข้าสู่ “เครือข่ายเมืองสร้างสรรค์ของยูเนสโก” เกิดขึ้น ในฐานะตัวชี้วัดหลักของการพัฒนาเมืองเข้าสู่ฐานะการรับรองระดับโลกยังมีข้อจำกัดบางประการ เช่น การผลักดันเมืองตามกรอบในระดับแนวทางของ “จังหวัด” มีความทับซ้อนเชิงประเด็น ซึ่งอาจทำให้กรอบในระดับจังหวัดครอบคลุมประเด็นมากกว่าหนึ่งประเด็น ในขณะที่แนวทางดำเนินการเชิงเครือข่ายเมืองสร้างสรรค์ของยูเนสโก ปัจจุบันยังคงใช้การขับเคลื่อนเมืองละหนึ่งประเด็น ในกรณีของประเทศไทย “กรุงเทพมหานคร” ซึ่งถือเป็นชุมชนเมืองที่มีแนวทางในการบริหารด้วยวิธีพิเศษ เมื่อเข้าสู่เครือข่ายขับเคลื่อนเมืองสร้างสรรค์ด้านการออกแบบแล้ว จึงไม่สามารถใช้ขับเคลื่อนประเด็นสร้างสรรค์อื่น ๆ ผ่านเครือข่ายระดับโลกที่มีความ

สำคัญได้ ด้วยเหตุนี้ แนวทางปัจจุบันของการส่งเสริมจึงมุ่งเน้นการพัฒนาชุมชนตามลักษณะขอบเขตชุมชนที่เรียกว่า “ย่านสร้างสรรค์” ซึ่งเป็นกรอบที่มีข้อจำกัดต่อโครงสร้างที่สนับสนุนการดำเนินงานแบบองค์รวมของชุมชนที่อยู่อาศัย เนื่องจากแนวคิดเรื่องย่านที่มีอิทธิพลนั้นขับเคลื่อนงานที่มีความจำเพาะเจาะจงเชิงประเด็น ซึ่งทำให้ขาดความสามารถในการพัฒนาชุมชนผ่านการมีส่วนร่วมในวงกว้างและหลากหลายได้ สังเกตได้ว่าโครงการดังกล่าวมุ่งแสวงหา “องค์กรหลักเชิงสถาบัน” เช่น มหาวิทยาลัยในพื้นที่ในการขับเคลื่อนย่านสร้างสรรค์ มากกว่าการจัดวางบทบาทความร่วมมือกันของหลายหน่วยงานในรูปแบบเครือข่าย (มหาวิทยาลัยมหิดล 2564)

ประการถัดมา ผลการศึกษาในขั้นแรกชี้ให้เห็นว่าโครงการดังกล่าวไม่ได้เป็นโครงการที่ขับเคลื่อนในแนวราบตามรูปแบบการมีส่วนร่วมของชุมชน เนื่องจากการดำเนินการในแนวราบไม่สามารถเกิดขึ้นได้ภายใต้การสนับสนุนเชิงสถาบันและงบประมาณ โดยเฉพาะการพัฒนาเชิงโครงสร้างพื้นฐานเพื่อเป้าหมายเฉพาะด้านเมืองสร้างสรรค์ กล่าวคือ การลงทุนระยะยาวและการส่งเสริมจากภาครัฐจะเกิดขึ้นภายหลังเมื่อโครงการสามารถยกระดับตนเองสู่การเป็นพื้นที่พิเศษที่มีนัยสำคัญแล้ว ดังเห็นได้จากตัวอย่างการเข้ามาสนับสนุนพัฒนาพื้นที่จังหวัดสุพรรณบุรีในฐานะพื้นที่พิเศษภายใต้โครงการเมืองสร้างสรรค์ หรือการก่อตั้งศูนย์ศึกษาเพื่อดูแลและดำเนินการในพื้นที่พิเศษที่ได้รับการจัดตั้งเป็นเครือข่ายของยูเนสโกในด้านต่าง ๆ ได้แก่ กรุงเทพมหานคร เชียงใหม่ ขอนแก่น และสงขลา ซึ่งมีการจัดตั้งสำนักส่งเสริมเศรษฐกิจสร้างสรรค์ในพื้นที่ภายหลังที่โครงการเข้าสู่เครือข่ายแล้วสอดคล้องกับการศึกษาของ Ballico และ Carter (2022) ซึ่งหมายความว่ากระบวนการพัฒนาที่แท้จริงเริ่มต้นขึ้นเมื่อ “ภายหลัง” กล่าวคือ การประเมินหรือการพัฒนาในขั้น “ก่อน” จะเป็นไปตามธรรมชาติหรือแบบกึ่งถาวร ทั้งนี้ความสำคัญของขั้นตอนการพิจารณา “ก่อน” นี้แสดงออกมาในรูปแบบที่เครือข่ายย่านเศรษฐกิจสร้างสรรค์ประเทศไทย (Thailand Creative District Network: TCDN) ได้ผลักดันให้ “ย่าน/เมือง” เสนอตัวเข้าร่วมเครือข่ายขององค์การยูเนสโก โดยพิจารณาจากคู่มือแนะนำที่ให้ “TIPS” วิธีการตอบคำถามในใบสมัคร ซึ่งจัดทำโดยสำนักงานส่งเสริมเศรษฐกิจสร้างสรรค์ ทั้งนี้ตามที่รายงานโดย Ballico และ Carter (2022) การสร้างและรักษาความสัมพันธ์กับผู้มีส่วนได้ส่วนเสียในภาครัฐและเอกชนมีบทบาทสำคัญในการพัฒนาและ

นำกรอบแนวคิดเมืองดนตรีไปปฏิบัติ ในบางกรณี เช่น การได้รับการแต่งตั้งเป็นเมืองดนตรีของยูเนสโก ทำให้เกิดการสนับสนุนจากภาคอุตสาหกรรมและรัฐบาลมากขึ้น เนื่องจากเป็นข้อกำหนดในการสมัคร ความสัมพันธ์จึงได้รับการพัฒนา “ระหว่าง” กระบวนการรับรอง กล่าวคือแนวคิดนครดนตรีจะได้รับการส่งเสริมหากเมืองได้ผ่านการดำเนินการตามกรอบแนวคิดเมืองสร้างสรรค์ทางดนตรีตามกรอบยูเนสโกแล้ว



ภาพ: แผนภาพแสดงการกระจายตัวของเมืองดนตรีที่มีอยู่กระจายตัวอยู่ทั่วโลกและกระจุกอยู่บริเวณอเมริกา-ยุโรปเป็นหลัก

ที่มา: <https://citiesofmusic.net/>

ทั้งนี้ข้อมูล “เมืองดนตรี” ปี 2024 พบว่า มีเมืองแห่งดนตรี (Cities of Music) ภายใต้เครือข่ายเมืองสร้างสรรค์ของยูเนสโกทั้งหมด 75 เมือง โดยมี 9 ประเทศที่มีเมืองแห่งดนตรี 2 เมือง ในขณะที่ 6 ประเทศมีเมืองสมาชิก 3 เมือง และประเทศโคลอมเบียเป็นประเทศเดียวที่มีเมืองดนตรีจำนวนมากที่สุดถึง 4 เมือง สำหรับประเทศไทยนั้น จังหวัดสุพรรณบุรีได้รับการแต่งตั้งเป็นเมืองแห่งดนตรีแห่งแรกของไทยในปี 2566 ซึ่งสะท้อนถึงความสำเร็จในการผลักดันโครงการจากระดับประเทศสู่ระดับนานาชาติ ทั้งนี้ในภาพรวมย่านและเมืองสร้างสรรค์ในประเทศไทยได้รับการพัฒนาผ่านกลไกสำคัญหลายประการ ผ่านเครือข่ายย่านเศรษฐกิจสร้างสรรค์ประเทศไทย (Thailand Creative District Network: TCDN) ที่ทำหน้าที่เป็นแพลตฟอร์มขับเคลื่อนการพัฒนาพื้นที่ระดับ

จังหวัด ด้วยการประยุกต์ใช้ความคิดสร้างสรรค์และงานออกแบบเพื่อเพิ่มมูลค่าให้กับสินทรัพย์ดั้งเดิม และการวางแผนงานการฟื้นฟูย่านต่าง ๆ ของเมือง

รายงานเชิงอุตสาหกรรมระดับโลกเกี่ยวกับ “นครดนตรี” ในมุมมองของผู้ประกอบการเรื่อง “Mastering of a Music City” ที่ตีพิมพ์ในเดือนมิถุนายน ค.ศ. 2015 ได้บันทึกไว้ว่า แนวคิดเรื่องนครดนตรีได้แทรกซึมเข้าไปในวาทกรรมทางการเมืองระดับโลก เนื่องจากมันนำมาซึ่ง “ประโยชน์ทางเศรษฐกิจ การจ้างงาน วัฒนธรรม และสังคมที่สำคัญ” (Terrill และคณะ 2015, 5) อย่างไรก็ตาม แนวคิดเรื่องเมืองสร้างสรรค์และเมืองดนตรีกลับมีข้อจำกัดในการศึกษาช่วงระยะเริ่มต้น เนื่องจากดนตรีในฐานะเครื่องมือทางสังคมวิทยาสะท้อนเพียงด้านที่วัฒนธรรมเป็นประโยชน์ต่อเมือง และเชื่อมโยงกับแนวคิดที่ถูกบดบังด้วยจุดสนใจที่เกิดขึ้นจากทางเศรษฐศาสตร์การเมืองที่มีต่อกิจกรรมในเมืองดนตรีเป็นหลัก ข้อเสนอของ Terrill และคณะ (2015) แม้จะมีความชัดเจนว่าเกิดขึ้นจาก “ความต้องการกลยุทธ์และแนวปฏิบัติที่ดีที่สุดสำหรับเมืองดนตรีที่มีประสิทธิภาพซึ่งสามารถนำไปใช้กับชุมชนใดก็ได้ทั่วโลก” เอกสารดังกล่าวเป็นรายงานที่เขียนขึ้นโดยมีกลุ่มเป้าหมายหลักคือผู้เชี่ยวชาญในชุมชนผู้ใช้งานดนตรี ร่วมกับผู้นำทางการเมืองและเจ้าหน้าที่รัฐที่หลากหลาย เช่น จากเมือง Kuala Lumpur (ประเทศมาเลเซีย) และ Tampere (ประเทศฟินแลนด์) ซึ่งแสดงให้เห็นถึงระดับความสำคัญในด้านดนตรี โดยเป็นแนวทางที่ขับเคลื่อนผ่านการศึกษาและพัฒนาดนตรีผ่านบุคลากรทางดนตรี รายงานนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อเป็นข้อเสนอแนะในภาพกว้างสำหรับการนำไปประยุกต์ใช้โดยตัวแสดงที่เกี่ยวข้องต่าง ๆ ได้แก่ ผู้เชี่ยวชาญในอุตสาหกรรมดนตรี รวมถึงเจ้าของสถานที่จัดแสดง ผู้จัดการคอนเสิร์ต ผู้จัดการเทศกาลดนตรี ผู้จัดการด้านดนตรีและตัวแทนผู้บริหารค่ายเพลง ศิลปิน และสมาคมอุตสาหกรรมดนตรี นอกจากนี้ยังรวมถึงนักการเมืองในระดับท้องถิ่น ระดับภูมิภาค และระดับชาติ เจ้าหน้าที่รัฐที่เกี่ยวข้องกับการพัฒนาเศรษฐกิจและ/หรือวัฒนธรรมในทุกระดับ ตลอดจนผู้นำด้านการท่องเที่ยวและธุรกิจที่มองหาวิธีการยกระดับเศรษฐกิจท้องถิ่น

## ผังเมือง: แนวทางและกิจกรรมการขับเคลื่อนพื้นที่เศรษฐกิจสร้างสรรค์ของ เมืองนครปฐม

จากเอกสารของสำนักงานส่งเสริมเศรษฐกิจสร้างสรรค์ (2564) ระบุว่า “จังหวัดนครปฐม” เป็นหนึ่งใน 15 ย่านต้นแบบภายใต้โครงการ “เครือข่ายย่านเศรษฐกิจสร้างสรรค์ประเทศไทย” (Thailand Creative District Network: TCDN) โครงการนี้มุ่งพัฒนาเสริมสร้างกลไกการพัฒนาพื้นที่ระดับจังหวัด ด้วยการใช้ความคิดสร้างสรรค์และงานออกแบบเพื่อเพิ่มมูลค่าให้สินทรัพย์ดั้งเดิม พัฒนาคุณภาพชีวิต และพลิกพื้นที่ย่านเก่าให้กลับมามีชีวิตชีวา โครงการนี้ยังเป็นช่องทางสนับสนุนให้ตัวแทนพื้นที่จากทุกจังหวัดที่มีความพร้อมและต้องการพัฒนาย่านของตนได้รับความร่วมมือจากผู้เชี่ยวชาญด้านการพัฒนาเมืองจากทุกภาคส่วน เพื่อร่วมกันค้นหา พัฒนา และต่อยอดสินทรัพย์ในท้องถิ่น ผลักดันให้พื้นที่นั้น ๆ ก้าวสู่การเป็น “พื้นที่เศรษฐกิจสร้างสรรค์” ระดับนานาชาติที่สามารถยกระดับคุณภาพชีวิตของผู้คนได้อย่างยั่งยืน ในระยะแรกของการดำเนินโครงการ ระหว่างปี พ.ศ. 2564-2565 ประกอบด้วย การสำรวจศักยภาพเชิงลึก โดยเริ่มจากการรวบรวมสินทรัพย์ วิเคราะห์จุดเด่น จุดด้อย โอกาส อุปสรรค ความต้องการ และความเป็นไปได้ในอนาคต รวมถึงการพัฒนาแนวคิดและต้นแบบโครงการ ซึ่งประกอบด้วย การออกแบบ การทดสอบ การวัดผล การเรียนรู้ การปรับปรุง และการพัฒนาในอนาคต จากจำนวนจังหวัดที่ส่งข้อมูลเบื้องต้นทั้งหมด 57 ย่าน จาก 28 จังหวัด มีการริเริ่มดำเนินการโครงการนำร่องเพียง 15 ย่าน โดยมีจังหวัดที่เสนอข้อมูล “ย่านดนตรี” ได้แก่ จังหวัดสุพรรณบุรี จังหวัดระยอง และจังหวัดนครปฐม ซึ่งมีแผนเพื่อยกระดับแนวทางการพัฒนาจังหวัดสู่เครือข่ายเมืองสร้างสรรค์ระดับโลกของ UNESCO โดยต่อมายูเนสโกได้ประกาศให้จังหวัดสุพรรณบุรีเป็นเมืองสร้างสรรค์ด้านดนตรีในปี 2566

เอกสารเรื่อง “บทวิเคราะห์ศักยภาพพื้นที่เศรษฐกิจสร้างสรรค์ของย่านเป้าหมายจังหวัดนครปฐมสำหรับบริหารจัดการกิจกรรมเพื่อการขับเคลื่อนพื้นที่เศรษฐกิจสร้างสรรค์จังหวัดนครปฐมและจังหวัดสุพรรณบุรี” ได้ให้ข้อเสนอที่สำคัญแก่จังหวัดนครปฐมเชิงนโยบายในการดำเนินการใน “ระยะที่ 1”

อย่างน้อยห้าข้อสำคัญ<sup>3</sup> ซึ่งล้วนมีข้อจำกัดอย่างชัดเจนภายใต้รูปแบบการศึกษาเมืองที่ลดทอนคุณค่าเชิงพื้นที่ผ่านมิติขับเคลื่อนเชิงเศรษฐกิจ สำหรับจังหวัดนครปฐมในฐานะย่านเป้าหมายนั้น ประกอบด้วย 2 พื้นที่ ได้แก่ “ย่านเมืองนครปฐม” ในฐานะย่านหลัก/ ศูนย์กลางแห่งดนตรีหลากหลายสำหรับทุกคน และ “ย่านศาลายา” ในฐานะย่านรอง/ แหล่งเรียนรู้ บ่มเพาะคนดนตรีระดับนานาชาติ ซึ่งมีระยะห่างประมาณ 33 กิโลเมตร

ทั้งนี้การพิจารณา “ความเป็นเมือง” (Urbanity) หากพิจารณาความเป็นเมืองในเขตกรุงเทพมหานครร่วมกับเมืองนครปฐมจะพบว่า ย่านเมืองนครปฐมได้แยกออกจากพื้นที่ “ชายขอบ” การขยายตัวของเมือง (urban sprawl) จนทำให้พื้นที่ศาลายากลายเป็นส่วนหนึ่งของชุมชนในบริเวณชานเมืองของกรุงเทพมหานครที่ติดกัน ในขณะที่เมืองนครปฐมแยกออกจากย่านศาลายา ซึ่งเป็นพื้นที่ที่ถูก “การขยายตัวของเมือง” (urban sprawl) ผนวกรวมเข้าไว้ใน “โครงสร้าง” และหน้าที่ของย่านที่สนับสนุน “ชุมชน” ของตนเอง ซึ่งหมายความว่า หน้าที่ด้านการผลิตและสร้างบุคลากรทางดนตรีต่าง ๆ ของกรุงเทพมหานครถูกผลักดันออกมาบริเวณชานเมือง เพื่อสนับสนุนหน้าที่ของพื้นที่ โดยลักษณะดังกล่าวเราจะเห็นร่วมกันระหว่างกรณี “สถาบันการศึกษา” ที่มีความเฉพาะทางในพื้นที่ชานเมืองรอยต่อของจังหวัดนครปฐมและกรุงเทพมหานครเป็นจำนวนมาก ทั้งด้านศาสนา การทหาร การเกษตร ยกตัวอย่าง มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์ วิทยาเขตกำแพงแสน สถาบันกัญชามหาวิทยาลัยคริสเตียน โรงเรียนนายร้อยตำรวจ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณ

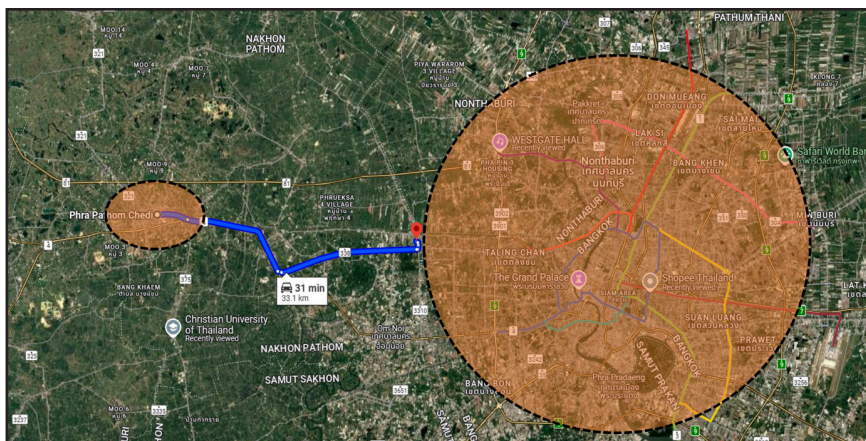
<sup>3</sup> ประเด็นขับเคลื่อนสำคัญได้แก่ 1. ควรมีการรวมกลุ่มคนดนตรีทุกประเภทที่มีอยู่มาก ให้มาทำงานร่วมกัน โดยเฉพาะระหว่างสถาบันการศึกษา และระหว่างกลุ่มคนต่าง ๆ และให้มีบทบาทเข้าร่วมในคณะทำงานขับเคลื่อนย่าน พร้อมทั้งมีการกำหนดหน้าที่ที่ชัดเจน 2. ควรมีการผลักดันภาพลักษณ์จังหวัดนครปฐมให้เป็นเมืองดนตรีที่สามารถเข้าถึงทุกคน โดยเฉพาะกลุ่มคนทั่วไปที่ไม่ได้อยู่ในแวดวงที่เกี่ยวข้องกับดนตรี และมีการขับเคลื่อนเชิงพื้นที่ เพื่อให้เกิดการรวมตัวของคนย่านเมืองนครปฐม (ย่านหลัก) กลายเป็นศูนย์กลางเชื่อมทุกย่านเข้าด้วยกัน ใช้ดนตรีเป็นตัวเชื่อมคนและธุรกิจ อีกทั้งควรพัฒนาย่านศาลายา (ย่านรอง) ให้เป็นแหล่งบ่มเพาะคนดนตรี 3. ควรมีการจัดกิจกรรมหรือเทศกาลที่เกี่ยวกับดนตรีสม่ำเสมอ กระจายในพื้นที่ทุกประเภท เช่น ลานเอนกประสงค์ ร้านค้า ฯลฯ โดยเน้นความหลากหลายของประเภทดนตรี 4. ควรมีการรวบรวมองค์ความรู้และผลักดันดนตรีทุกประเภท สนับสนุนให้เกิดดนตรีข้ามศาสตร์หรือเชื่อมโยงสินทรัพย์อื่น ๆ ที่โดดเด่นภายในย่าน เพื่อแก้ปัญหาคน ปัญหาสังคม ปัญหาเมือง ส่งเสริมให้เกิดการกระจายรายได้ในทั้งจังหวัด และ 5. ควรพัฒนาให้เกิดการเชื่อมโยงระหว่างย่านเมืองนครปฐมและย่านศาลายา ในมิติต่าง ๆ เช่น การเดินทาง ทรัพยากรคน กิจกรรม สินทรัพย์ แหล่งเรียนรู้ ฯลฯ

ราชวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย สถาบันวิชาการทหารเรือ  
ชั้นสูง และวิทยาลัยแสงธรรม รวมถึงโรงเรียนเตรียมอุดมศึกษาเฉพาะทางด้าน  
ศิลปะ ดนตรี และวิทยาศาสตร์ โดยในจำนวนนี้มีสถาบันด้านดนตรีและศิลปะ  
การแสดงระดับชาติ ได้แก่ มหาวิทยาลัยมหิดล วิทยาลัยนาฏศิลป์ สถาบัน  
บัณฑิตพัฒนศิลป์ และมหาวิทยาลัยศิลปากร (วิทยาเขตดลิ่งชันและพระราชวัง  
สนามจันทร์)

การเข้าใจเกี่ยวกับ “หน้าที่” ในการผลิตบุคลากรทางดนตรีจึงเป็นหน้าที่  
ที่รองรับความสำคัญของบุคลากรทางศิลปะของชาติเป็นหลัก ในฐานะที่หน้าที่  
ในการผลิตบุคลากรเพื่อชุมชนดูเหมือนได้รับการละเลยไป เนื่องจากหลักสูตรที่  
เกี่ยวข้องกับเฉพาะด้าน “ดนตรีศึกษา” หรือ “ดนตรีพื้นบ้าน” ในฐานะบุคลากร  
ที่สำคัญในการพัฒนาดนตรีสำหรับชุมชนหรือคนในท้องถิ่นได้รับการละเลย  
หากพิจารณาแล้วเราจะพบว่า “ภาระงาน” นี้ดำเนินการทั่วไปในมหาวิทยาลัย  
ราชภัฏที่กระจายอยู่ทั่วประเทศ การพิจารณาความเป็น “เมืองดนตรี” จำเป็น  
ต้องแยกแยะระหว่างเมืองที่ทำหน้าที่เป็นศูนย์กลาง (hub) ของอุตสาหกรรม  
ดนตรีระดับโลก เช่น กรุงเทพมหานคร กับเมืองที่มีกิจกรรมดนตรีที่เกิดขึ้น  
อย่างเป็นธรรมชาติของชุมชนเอง การพิจารณาโครงสร้างของนครดนตรีเหล่านี้  
มีลักษณะเฉพาะที่แตกต่างจากเมืองดนตรีท้องถิ่นอย่างมีนัยสำคัญ โดยเฉพาะ  
โครงสร้างพื้นฐานทางอุตสาหกรรมดนตรีที่ครบวงจร ทั้งสตูดิโอบันทึกเสียง  
บริษัทผลิตเครื่องดนตรี ค่ายเพลง สถานที่จัดแสดงดนตรีขนาดใหญ่ และระบบ  
การศึกษาดนตรีระดับนานาชาติ สิ่งเหล่านี้ไม่ได้เกิดขึ้นโดยธรรมชาติ แต่เป็น  
ผลของการลงทุนและการพัฒนาอย่างต่อเนื่องเป็นเวลานาน จนเกิดเป็นระบบ  
นิเวศทางดนตรี (music ecosystem) ที่สามารถดึงดูดและรองรับศิลปินจาก  
ทั่วโลก เมืองที่มีระบบนิเวศทางดนตรีที่สมบูรณ์ จะประกอบด้วยการผลิต  
การแสดง และการบริโภคดนตรี

ในทางตรงกันข้าม เมืองอย่างนครปฐมมีลักษณะของกิจกรรมดนตรีที่  
เกิดขึ้นในระดับชุมชนและท้องถิ่น ผ่านการแสดงดนตรีในงานประเพณี การ  
เรียนการสอนดนตรีในโรงเรียน และการรวมตัวกันของนักดนตรีท้องถิ่น  
กิจกรรมเหล่านี้สะท้อนอัตลักษณ์และวิถีชีวิตของชุมชนได้อย่างแท้จริง แม้จะ  
ไม่ได้สร้างมูลค่าทางเศรษฐกิจมหาศาลเหมือนอุตสาหกรรมดนตรีในเมืองใหญ่  
ปรากฏการณ์ที่น่าสนใจคือการจัดคอนเสิร์ตขนาดใหญ่ในพื้นที่นอกกรุงเทพฯ  
เช่น เทศกาลดนตรีในจังหวัดท่องเที่ยวหลักและเมืองรอง แม้อีกิจกรรมเหล่านี้จะ

สร้างรายได้ให้กับท้องถิ่น แต่มักเป็นเพียงการนำศิลปินจากส่วนกลางมาแสดง โดยไม่ได้เชื่อมโยงหรือส่งเสริมกิจกรรมดนตรีของท้องถิ่นอย่างแท้จริง เราจึงต้องตั้งคำถามว่า การจัดคอนเสิร์ตลักษณะนี้สามารถนับเป็นเครื่องหมายของ “เมืองดนตรี” ได้หรือไม่ ผ่านกิจกรรมขับเคลื่อนเมืองสร้างสรรค์ทางดนตรีของ UNESCO การกำหนดให้ต้องมีสถานที่จัดแสดงดนตรีที่ได้มาตรฐาน ในขณะที่ชุมชนอาจพอใจกับการใช้พื้นที่วัดหรือลานวัฒนธรรมที่มีอยู่เดิม การเน้นการจัดเทศกาลดนตรีขนาดใหญ่ แทนที่จะสนับสนุนกิจกรรมดนตรีขนาดเล็กที่จัดอย่างสม่ำเสมอในชุมชน หรือแนวทางการให้ความสำคัญกับการดึงดูดนักท่องเที่ยวมากกว่าการส่งเสริมการมีส่วนร่วมของคนในท้องถิ่น



ภาพที่ 7: ภาพแสดงลักษณะขนาดของชุมชนของ “ย่านเมืองนครปฐม” (รัศมีประมาณ 3 กม.) เปรียบเทียบขนาดของเมืองกรุงเทพมหานคร (รัศมีประมาณ 50 กม.) โดยระหว่างย่านเมืองนครปฐมไปยัง “ย่านศาลายา” ประมาณ 30 กิโลเมตร

ที่มา: <https://www.google.com/maps>

จากการพิจารณากิจกรรมเพื่อการขับเคลื่อนพื้นที่เศรษฐกิจสร้างสรรค์ จังหวัดนครปฐม พบประเด็น (1) “แนวทางที่ 1” ภายใต้อุปสรรคคั้งของโครงสร้างชุมชนระหว่างพื้นที่ “ย่านเมืองนครปฐม” และ “ย่านศาลายา” สะท้อนความไม่สมดุลในบทบาทต่อการพัฒนาเมือง โดยเฉพาะอย่างยิ่งในประเด็นข้อเสนอที่เกี่ยวข้องด้านการเพิ่มบทบาทของ “สถาบันการศึกษาทางดนตรี” เนื่องด้วยการกำหนดพันธกิจให้แก่คณะทำงานที่มีหน้าที่ขับเคลื่อนการพัฒนา

ย่านจำเป็นต้องดำเนินการให้สอดคล้องกับองค์ประกอบที่เป็นแนวทางเชิงโครงสร้างของชุมชนและความเป็นเมืองในพื้นที่นั้น กล่าวคือบทบาทของย่านศาลายาในฐานะศูนย์กลางดนตรีระดับชาติที่รองรับโครงสร้างความเป็นชุมชนเมืองของกรุงเทพมหานคร ควรส่งเสริมบทบาทในระดับนานาชาติของพื้นที่ ในขณะที่มีความจำเป็นต้องแยกการดำเนินการพัฒนาย่านเมืองนครปฐมออกมาต่างหากตามบริบทความสัมพันธ์ ที่รองรับโดยชุมชนเมืองนครปฐมที่แวดล้อมเพื่ออาศัยศักยภาพเชิงชุมชนภายใน โดยเฉพาะอย่างยิ่งการเสริมสร้างความเข้าใจของประชาชนในย่านเมืองนครปฐมต่อพื้นที่ที่มีอัตลักษณ์เฉพาะของตนเอง

(2) “แนวทางที่ 2” ภาพลักษณ์ “เมืองดนตรี” ของจังหวัดนครปฐมนั้น ไม่สามารถเข้าถึงได้โดย “ทุกคน” เนื่องจากมีข้อจำกัดด้านกายภาพ และยังมีข้อจำกัดเฉพาะกับ “คนทั่วไป” ที่ไม่ได้อยู่ในแวดวงดนตรี กระบวนการขับเคลื่อนทางดนตรี (Music Movement) ภายในจังหวัดนครปฐม มักไม่ได้เกิดขึ้นจากภายใน เช่น ระบบการนำนักดนตรี และผู้บริหารจัดการการแสดงที่อยู่นอกพื้นที่เข้ามาจัดกิจกรรมชั่วคราวในพื้นที่ ซึ่งไม่ได้เป็นการส่งเสริมความสำคัญของผู้ประกอบการด้านดนตรีในพื้นที่ระยะยาว การขับเคลื่อนภาพลักษณ์ดังกล่าวควรเกิดขึ้นจากผู้ประกอบการภายในเป็นหลัก เช่น เครือข่ายโรงเรียนและครูดนตรีในพื้นที่ การจัดการประกวดดนตรี (Music Competitions) ในย่านเมืองนครปฐม การส่งเสริมให้เกิดการแสดงดนตรี ไม่ได้รับการส่งเสริมให้เกิดขึ้นตามลักษณะเฉพาะของย่าน นอกจากนี้ไม่มีการส่งเสริมแนวทางสำหรับดนตรีร่วมสมัย (Contemporary Music) หรือดนตรีแนวทดลอง อีกทั้งภาพลักษณ์ด้านดนตรีคลาสสิก (Classical Music) และดนตรีแจ๊ส (Jazz) เป็นที่ “เข้าใจ” ได้ยากเมื่อถูกนำเสนอผ่านย่านเมืองนครปฐมภายใต้สถานการณ์ที่ยังไม่ได้มีโครงการพัฒนาผู้ฟังเกิดขึ้น

ข้อเสนอเรื่องการ “รวม” ย่าน เพื่อสร้างภาพลักษณ์ร่วม จึงไม่สอดคล้องกับบทบาทเชิงโครงสร้างของเมืองตามหลักเชิงชีวภาพ เนื่องจากโครงสร้างเชิงหน้าที่ของเมืองไม่ได้ตอบสนองต่อความต้องการของชุมชนที่รายรอบ ทำให้โครงการทางวัฒนธรรมต่าง ๆ จะเกิดขึ้นผ่านการจัดตั้งตามวาระชั่วคราวของงบประมาณที่จำกัดของหน่วยงานท้องถิ่นเท่านั้น

(3) “แนวทางที่ 3” การพิจารณาว่า “ดนตรี” เป็นกิจกรรมที่จัดขึ้นตามเทศกาล สะท้อนให้เห็นมุมมองที่มีรัฐเป็นผู้ดำเนินการเป็นหลัก กิจกรรมทาง

ดนตรีจำเป็นต้องเกิดขึ้นได้ผ่านระบบที่สมัครใจ หรือการทำให้ดนตรีกลายเป็นงานของเอกชน การสนับสนุนของหน่วยงานจำเป็นต้องเชิญชวนให้เกิดการเปิดพื้นที่ให้เกิดการแสดงอย่างไม่คิดมูลค่า สะท้อนถึงข้อจำกัดในการเกิด “พื้นที่สาธารณะ” (Place Making) ภายใต้แนวคิดดังกล่าวเมืองจำเป็นต้องมีพื้นที่ที่ “เข้าถึงได้” ไม่ใช่พื้นที่ชั่วคราวที่เกิดขึ้นตามแผนงานหรืองบประมาณ กล่าวคือภาครัฐมีความจำเป็นต้องลดบทบาทผ่านกิจกรรมที่คิดและทำเองด้วยตัวเอง เพื่อเปิดโอกาสให้เอกชนได้ดำเนินการตามความสมัครใจ เพื่อเป็นการดึงดูดการลงทุนใหม่ และพัฒนาทักษะความสามารถของแรงงานจากภายในพื้นที่ผ่านพื้นที่ที่ได้เปรียบเชิงการตลาด โดยเฉพาะภายในพื้นที่ชุมชนในบริเวณย่านเมืองนครปฐม ที่มีพื้นที่ “วัง” และ “วัด” เป็นจำนวนมากที่ควบคุมกำกับโดยรัฐและหน่วยงานที่เกี่ยวข้อง ดังนั้น แนวทางเชิงสนับสนุนของหน่วยงานด้านวัฒนธรรมของจังหวัดนครปฐม ควรวางบทบาทในฐานะผู้ประสานงาน กำหนดนโยบายในการเปิดเป็นพื้นที่สาธารณะที่ชุมชนสามารถใช้ประโยชน์ทางวัฒนธรรมได้ ตัวอย่างโครงการที่อาจเป็นไปได้ เช่น การเปิดพื้นที่โรงเรียนให้กลายเป็นพื้นที่วัฒนธรรม รวมถึงการลงทุนพัฒนาเยาวชนให้เข้าถึงศิลปะระดับชาติในบางวาระ เช่น โครงการนำเยาวชนในย่านเมืองนครปฐมเข้าชมการแสดงระดับชาติในพื้นที่ย่านศาลายา หรือการนำศิลปินในย่านศาลายาที่โดดเด่นระดับนานาชาติ รวมถึงศิลปินแห่งชาติมาจัดการแสดงในพื้นที่ย่านเมืองนครปฐม

(4) “แนวทางที่ 4” มุ่งสนับสนุนการรวบรวมองค์ความรู้และผลักดันดนตรีทุกประเภท โดยส่งเสริมให้เกิดดนตรีข้ามศาสตร์หรือเชื่อมโยงกับสินทรัพย์อื่น ๆ ที่โดดเด่นภายในย่าน เพื่อแก้ไขปัญหาของผู้คน สังคม และเมือง ตลอดจนส่งเสริมการกระจายรายได้ทั่วทั้งจังหวัด แนวทางดังกล่าวถือว่ามีความสำคัญมากที่สุดในบรรดาแนวทางทั้งหมด โดยเฉพาะเมื่อพิจารณาจากบทเรียนของเมืองต่าง ๆ ทั่วโลก ทั้งนี้เมืองทั่วโลกได้พัฒนาและเผยแพร่กลยุทธ์ระยะยาวและแผนแม่บทที่ครอบคลุมประเด็นทางเศรษฐกิจ สังคม วัฒนธรรม และสิ่งแวดล้อม ผ่านกระบวนการปรึกษาหารือกับชุมชน อย่างไรก็ตาม การผสานดนตรีและวัฒนธรรมเข้ากับยุทธศาสตร์การพัฒนาเมืองสามารถสร้างผลลัพธ์เชิงบวกได้หลายด้าน เมืองควรรับรองคุณค่าของดนตรีและวัฒนธรรมในฐานะเครื่องมือส่งเสริมความเท่าเทียมในทุกมิติ พร้อมทั้งสำรวจบทบาทของดนตรีในการสนับสนุนเป้าหมายสำคัญ เช่น การใช้ดนตรีบำบัดเพื่อส่งเสริม

สุขภาพและความเป็นอยู่ที่ดี เมืองควรมุ่งมั่นกระจายการลงทุนด้านวัฒนธรรมอย่างทั่วถึง เพื่อให้เป็นตัวแทนของผู้อยู่อาศัยทุกกลุ่มอย่างเป็นธรรม และมีสถานที่ที่เข้าถึงได้ นอกจากนี้ เมืองควรส่งเสริมการจัดดนตรีสำหรับคน “ทุกวัย”

อย่างไรก็ดี (5) “แนวทางที่ 5” ได้แก่ “การเชื่อมโยงระหว่างย่านเมืองนครปฐมและย่านศาลายาในมิติต่าง ๆ เช่น การเดินทาง ทรัพยากรคน กิจกรรมสินทรัพย์ แหล่งเรียนรู้ ฯลฯ” ไม่อาจถือได้ว่าเป็นกลยุทธ์เพื่อพัฒนา “เมืองดนตรี” โดยเฉพาะ แต่เป็นแนวทางในการพัฒนาเมืองอย่างจำเป็น เช่น ระบบการศึกษา ระบบคมนาคม และการบริหารสินทรัพย์ที่มีอยู่ของเมืองให้เกิดการใช้ประโยชน์สูงสุดเชิงประสิทธิภาพ จำเป็นต้องเกิดขึ้นไม่ว่าจะมีโครงการ “เมืองดนตรี” แล้วหรือไม่ก็ตาม

ทั้งนี้แนวคิดการพัฒนานครดนตรีของนครปฐมพบว่า เป็นการส่งผ่านวาทกรรมการพัฒนาใน 3 ระดับได้แก่ 1) ในระดับสากล (Global Scale) แนวคิดเรื่อง “นครดนตรี” ที่ถูกพัฒนาขึ้นโดยองค์กรระหว่างประเทศอย่าง UNESCO ผ่านกรอบแนวคิดด้านท้องถิ่นนิยมที่มองผ่านรัฐในฐานะผู้แสดงบทบาทหลักของผู้พัฒนาวัฒนธรรม ซึ่งปัจจุบันการทำความเข้าใจมิติดังกล่าวเริ่มคลี่คลายไปสู่แนวคิดการพัฒนาที่ออกจากอุดมการณ์ศึกษาและการทำความเข้าใจอัตลักษณ์ทางดนตรีแบบอื่น ๆ เช่น แนวคิดแบบหลังอาณานิคม หรือแนวคิดแบบหลังชาตินิยม (Postnationalism) โดยแนวคิดเรื่อง “เมืองสร้างสรรค์ทางดนตรีของ UNESCO” “นครดนตรี” ที่เกิดขึ้นในบริบทตะวันตกได้กลายเป็นแม่แบบสากลที่เมืองต่าง ๆ ทั่วโลกพยายาม “เลียนแบบ” โดยไม่ได้คำนึงถึงความแตกต่างทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรม ยกตัวอย่าง เกณฑ์การประเมินเมืองดนตรีของ UNESCO ที่เน้นโครงสร้างพื้นฐานแบบตะวันตก เช่น โรงละคร สถานที่จัดคอนเสิร์ต สถาบันการศึกษาดนตรีคลาสสิก สะท้อนอคติทางวัฒนธรรมที่มองข้ามรูปแบบการแสดงดนตรีในพื้นที่สาธารณะแบบไทย เช่น วัด ลานวัฒนธรรม พิธีกรรม ตลาด ซึ่งมีความสำคัญไม่น้อยไปกว่าสถานที่จัดแสดงแบบตะวันตก ซึ่งกระบวนการเชิงนโยบายของไทยเกิดขึ้น การกำหนดนโยบายจากส่วนกลางผ่านยุทธศาสตร์ชาติ 20 ปี (2561-2580) โดยมีแนวทางการพัฒนาเมืองสร้างสรรค์ผ่านสำนักงานส่งเสริมเศรษฐกิจสร้างสรรค์ และขับเคลื่อนในพื้นที่เมืองผ่านการศึกษาศักยภาพ ทู่น และข้อจำกัดของพื้นที่ ซึ่งเป็นแนวทางขับเคลื่อนในระดับเมือง

2) ระดับเมือง (Urban Scale) เนื่องจากเมืองนครปฐมมีลักษณะพิเศษ

ที่ประกอบด้วยพื้นที่หลายระดับที่ทับซ้อนกัน ทั้งพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ (องค์พระปฐมเจดีย์ พระราชวังสนามจันทร์) พื้นที่การศึกษา (เช่น มหาวิทยาลัยต่าง ๆ) และพื้นที่ชุมชนดั้งเดิม (ตลาด และย่านชุมชนต่าง ๆ) การพัฒนาเมืองดนตรีในระดับนี้จึงต้องคำนึงถึงความสัมพันธ์ระหว่างพื้นที่เหล่านี้ และวิธีการที่ดนตรีสามารถเชื่อมโยงพื้นที่ต่าง ๆ เข้าด้วยกัน โดยไม่ทำลายความหมายดั้งเดิมของพื้นที่ การวิพากษ์ในระดับนี้ชี้ให้เห็นว่า นโยบายการพัฒนาเมืองดนตรีที่มุ่งเน้นการสร้างพื้นที่ใหม่อาจไม่จำเป็น หากสามารถใช้ประโยชน์จากพื้นที่ที่มีอยู่เดิมอย่างสร้างสรรค์ แนวทางที่ดำเนินการอยู่ยังคงการแยกส่วนของพื้นที่ทางวัฒนธรรมและการใช้ประโยชน์ ประสพปัญหาการเชื่อมต่อระหว่างพื้นที่และการกระจายตัวของกิจกรรมทางดนตรี

3) ระดับผู้มีส่วนได้ส่วนเสีย (Stakeholder Scale) ในระดับผู้มีส่วนได้ส่วนเสีย ในกรณีของนครปฐม ผู้มีส่วนได้ส่วนเสียยังคงประกอบด้วยหลายกลุ่มที่มีผลประโยชน์และมุมมองต่อการพัฒนาเมืองดนตรีที่ “แตกต่าง” กัน แต่นโยบายเมืองดนตรียังไม่สะท้อนความต้องการตามเป้าหมายของกลุ่มต่าง ๆ ได้ดี ยกตัวอย่าง สถาบันการศึกษาที่มุ่งเน้นการพัฒนามาตรฐานทางวิชาการของประเทศและท้องถิ่น ศิลปินและนักดนตรีท้องถิ่นที่ต้องการพื้นที่แสดงออกและโอกาสทางอาชีพ ชุมชนท้องถิ่นและชุมชนชาติพันธุ์ที่ต้องการรักษาวัฒนธรรมดั้งเดิม ภาครัฐที่ต้องการพัฒนาเศรษฐกิจและการท่องเที่ยว และภาคธุรกิจที่มองหาโอกาสทางการค้า การศึกษาแนวคิดเรื่องนครดนตรีนี้ชี้ให้เห็นความจำเป็นในการสร้างกลไกการมีส่วนร่วมที่สามารถสร้างสมดุลระหว่างผลประโยชน์ของกลุ่มต่าง ๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งการให้ความสำคัญต่อกระบวนการ “ฟังเสียง” ของชุมชนท้องถิ่นที่มีถูกละเลยในกระบวนการพัฒนา ทั้งนี้ตามรายงาน *Mastering of a music city* (Terrill et al. 2015, 14) เห็นว่าการประสานงานและความร่วมมือสามารถนำไปสู่การปรับปรุงสภาพแวดล้อมด้านกฎระเบียบและธุรกิจอย่างมีนัยสำคัญ และยังเป็นวิธีที่มีประสิทธิภาพมากที่สุดในการได้รับการสนับสนุนจากทางการเมือง

อย่างไรก็ดี การทำความเข้าใจความแตกต่างระหว่าง “city” (เมือง) และ “local” (ท้องถิ่น) ในบริบทของนครปฐมสะท้อนให้เห็นความซับซ้อนของการพัฒนาพื้นที่ในปัจจุบัน โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อพิจารณาผ่านมุมมองทางสังคมวิทยาเมือง โดย “เมือง” (city) ในกรณีของนครปฐมสะท้อนถึงพื้นที่ที่มีการจัดการเชิงโครงสร้างอย่างเป็นระบบ มีการวางผังเมือง มีศูนย์กลางการ

บริหาร และมีความเชื่อมโยงกับเครือข่ายเมืองในระดับภูมิภาคและระดับโลก เห็นได้จากที่นครปฐมมีสถาบันการศึกษาเฉพาะทางระดับชาติ ที่ดึงดูดผู้คนจากทั่วประเทศและต่างประเทศ มีระบบการคมนาคมที่เชื่อมต่อกับกรุงเทพมหานคร และมีการพัฒนาพื้นที่เศรษฐกิจสร้างสรรค์ที่มุ่งเน้นการเชื่อมโยงกับตลาดระดับโลก ในขณะที่ “ท้องถิ่น” (local) ของนครปฐมสะท้อนถึงวิถีชีวิต วัฒนธรรม และความสัมพันธ์ทางสังคมที่มีลักษณะเฉพาะ เช่น ประเพณีการแห่ผ้าห่มองค์พระปฐมเจดีย์ วัฒนธรรมการทำข้าวหลาม หรือการปลูกส้มโอที่สืบทอดกันมาหลายชั่วอายุคน สิ่งเหล่านี้ไม่ได้ถูกกำหนดโดยการวางแผนเชิงนโยบาย แต่เกิดจากการสั่งสมประสบการณ์และการปรับตัวของผู้คนในพื้นที่ ความแตกต่างที่สำคัญระหว่างสองมิตินี้ยังสะท้อนผ่านวิธีการจัดการพื้นที่และกิจกรรมทางวัฒนธรรม ในมิติของ “เมือง” การจัดการเทศกาลดนตรีหรือกิจกรรมทางวัฒนธรรมมักเกิดจากการวางแผนเชิงนโยบาย มีการกำหนดพื้นที่จัดงานที่ชัดเจน และมีการประชาสัมพันธ์เพื่อดึงดูดผู้คนจากภายนอก เช่น การจัดคอนเสิร์ตในพื้นที่รอบองค์พระปฐมเจดีย์ที่มีการจัดการพื้นที่อย่างเป็นระบบ ในขณะที่มิติ “ท้องถิ่น” กิจกรรมทางวัฒนธรรมมักเกิดขึ้นอย่างเป็นธรรมชาติในพื้นที่ชุมชน เช่น การรวมตัวเล่นดนตรีพื้นบ้านในงานบุญประเพณี หรือการแสดงดนตรีในวัดที่จัดขึ้นโดยชาวบ้านในชุมชน

ความท้าทายสำคัญในการพัฒนานครปฐมคือการสร้างสมดุลระหว่างสองมิตินี้ การพัฒนาในมิติ “เมือง” ที่มุ่งเน้นการเชื่อมโยงกับเศรษฐกิจโลก และการท่องเที่ยว อาจส่งผลกระทบต่อวิถีชีวิตและวัฒนธรรมในมิติ “ท้องถิ่น” เช่น การผลักดันให้เกิดการจัดการเทศกาลดนตรีขนาดใหญ่อาจทำให้พื้นที่แสดงดนตรีพื้นบ้านลดน้อยลง หรือการพัฒนาพื้นที่เศรษฐกิจสร้างสรรค์อาจทำให้พื้นที่ทางวัฒนธรรมดั้งเดิมถูกแทนที่ การเข้าใจความแตกต่างระหว่างสองมิตินี้มีความสำคัญต่อการวางแผนพัฒนาเมืองที่ยั่งยืน โดยเฉพาะในกรณีของนครปฐมที่กำลังพัฒนาสู่การเป็นเมืองสร้างสรรค์ด้านดนตรี ยังขาดแนวทางเชื่อมโยงผู้ประกอบการด้านดนตรีในท้องถิ่น สถาบันการศึกษา ร่วมกับหน่วยงานด้านวัฒนธรรม

## บทสรุป

การเปลี่ยนแปลงของเมืองในศตวรรษที่ 21 ได้นำไปสู่การปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์ระหว่างอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมและพื้นที่ทางกายภาพ โดย Appadurai (1990) เสนอว่า ในยุคโลกาภิวัตน์ พื้นที่ทางวัฒนธรรมไม่ได้ถูกจำกัดด้วยพรมแดนทางกายภาพอีกต่อไป แต่เกิดเป็น “ภูมิทัศน์ทางวัฒนธรรม” (cultural landscapes) ที่ลื่นไหลและทับซ้อนกัน ในบริบทของดนตรี การเกิดขึ้นของ “พื้นที่ทางดนตรี” (musical spaces) ที่ข้ามพรมแดนรัฐชาติ ได้นำไปสู่การสร้างอัตลักษณ์ทางดนตรีแบบใหม่ที่ผสมผสานระหว่างท้องถิ่นและสากล หรือที่ Robertson (1995) เรียกว่า “ถิ่นโลกาภิวัตน์” (glocalization) ปรากฏการณ์นี้สะท้อนให้เห็นในกรณีของเทศกาลดนตรีประจำเมืองต่าง ๆ ที่ผสมผสานระหว่างศิลปินท้องถิ่นและนานาชาติ ในกรณีการพัฒนาเมืองดนตรีของนครปฐม ผู้ศึกษาได้ทบทวนวรรณกรรมและสร้างข้อเสนอแนะเกี่ยวกับการศึกษาเมืองดนตรี พร้อมทั้งนำเสนอแนวคิดเรื่องการพัฒนาเมืองเพื่อต่อยอดความเข้าใจในแนวทางที่เคยมีผู้เสนอไว้ก่อนหน้านี้ เพื่อให้เกิดการวิพากษ์ และท้าทายแนวคิดเชิงนโยบายในหลากหลายแง่มุมมากขึ้น โดยมีประเด็นเงื่อนไขสำคัญอย่างน้อย 3 ด้าน

(1) ประการแรก การพิจารณามองดนตรีผ่านมิติด้านเศรษฐกิจเป็นหลักของเมืองดนตรี โดยใช้ตัวชี้วัดเชิงการท่องเที่ยว อาจเป็นการลดทอนคุณค่าทางวัฒนธรรมของแหล่งวัฒนธรรมเดิมที่มีความหลากหลายและมีคุณค่าอยู่แล้วในตัวเอง การดำเนินการที่เกี่ยวข้องควรสนับสนุนแนวทางการพัฒนาเมืองที่ไม่จำกัดอยู่เพียงโครงการที่มีสถาบันหลักทำหน้าที่ใดหน้าที่เดียว แต่ควรสร้างความเป็นสาธารณะของพื้นที่ให้เกิดการรวบรวมผู้คนที่มีทักษะและอุดมการณ์อันแตกต่างกัน เพื่อเพิ่มศักยภาพการใช้สินทรัพย์ของเมือง

(2) ประการที่สอง ควรลดทอนแนวคิดเรื่อง “เมือง-จังหวัด” และหันมาส่งเสริม “เมือง-ย่าน” ตามศักยภาพที่แท้จริง ตัวอย่างที่สำคัญที่สุดในการพัฒนาเมืองดนตรีในกรณีนี้ คือแนวทางการสนับสนุนบทบาทของย่านศาลายาให้รองรับการเชื่อมต่อของผู้คนจากเขตกรุงเทพมหานครมายังย่าน ซึ่งดูเหมือนจะเป็นแนวทางที่ส่งเสริมภาพลักษณ์เมืองดนตรีของนครปฐมได้อย่างมีประสิทธิภาพ มากกว่าการเชื่อมโยงย่านศาลายามายังย่านนครปฐมผ่านการใช้สินทรัพย์ของเมือง นอกจากนี้ บทบาทด้านดนตรีที่มีต่อสถาบันควรส่งเสริมงาน

และภารกิจระดับชาติ แม้ย่านดนตรีจะเป็นสินทรัพย์ของเมือง แต่ก็ยังสะท้อนชื่อเสียงของพื้นที่ในระดับโลกด้วย กล่าวคือ การขับเคลื่อนด้วยทุนท้องถิ่นไปสู่ระดับนานาชาตินั้น เป็นแนวความคิดพัฒนาเมืองที่ไม่สอดคล้องกับโครงสร้างการผลิตซ้ำความเป็นท้องถิ่นของชุมชน การศึกษาเมืองดนตรีที่ประสบความสำเร็จทั่วไป อาจเผยให้เห็นกลไกสำคัญในการพัฒนาดังนี้ 1. กลไกการสร้างระบบนิเวศทางดนตรี (Music Ecosystem) ครอบคลุมทั้งการผลิต การแสดง และการเผยแพร่ 2. กลไกการสร้างการมีส่วนร่วมของชุมชน 3. กลไกการพัฒนาโครงสร้างพื้นฐานเฉพาะด้านของดนตรี ถือเป็นกลไกพื้นฐานร่วมที่มีความจำเป็นในการกำหนดนโยบายการพัฒนา

และ (3) การมองเมืองดนตรีผ่านมุมมองเชิงอนุรักษ์ หรือ “ดนตรี” ในฐานะ “มรดกทางวัฒนธรรม” นั้นแตกต่างจากการส่งเสริมเมืองผ่านผัสสะในการสร้างวัฒนธรรมใหม่ของเมือง เนื่องจากแนวคิดเชิง “มรดกทางวัฒนธรรม” เป็นแนวคิดสำคัญในการอนุรักษ์งานวัฒนธรรม ซึ่งมักขับเบียดการใช้งานวัฒนธรรมร่วมสมัยที่ได้รับการสนับสนุนจากผู้ฟังจำนวนมากของเมืองออกจากพื้นที่สาธารณะที่ได้รับการสนับสนุนผ่านกิจกรรมของรัฐหรือสถาบัน (ที่มีภารกิจเฉพาะด้าน) โดยง่าย ผลที่เกิดขึ้นจากแนวคิดดังกล่าวแสดงผ่านลักษณะการใช้ประโยชน์ในพื้นที่เมือง เช่น การผลักดันเทศกาลดนตรีสมัยนิยมของเมืองออกไปอยู่บริเวณ “ชายขอบ” ของเมือง เนื่องจากไม่สอดคล้องกับเป้าหมายดังกล่าว หากพิจารณาตามข้อมูลที่ปรากฏ เทศกาลดนตรีของจังหวัดนครปฐม ถูกผลักดันออกไปยังพื้นที่รอยต่อระหว่างจังหวัดนครปฐมกับราชบุรี ส่งผลให้มีการเคลื่อนย้ายผู้ฟังในจังหวัดนครปฐมหลายพันคนออกไปภายนอกจังหวัด นอกจากนี้ยังก่อให้เกิดการแปลงพื้นที่เพื่อเปลี่ยนชนชั้น (gentrification) คือ ทำให้เยาวชนที่ชื่นชอบการฟังเพลงในแนวดังกล่าวมีอุปสรรคในการสัมผัสดนตรี โดยเฉพาะอย่างยิ่งวงดนตรีสมัยนิยมที่มีคุณภาพการแสดงและระดับการจัดการแสดงในระดับประเทศที่เดินทางเข้ามาสู่เมือง แนวคิดดังกล่าวจึงเป็นอุปสรรคสำคัญในการเข้าถึงดนตรีสมัยนิยมของเมือง และผลักดันให้เกิดการแสดงดนตรีที่ขับเน้นผัสสะด้านต่าง ๆ ของท้องถิ่นไปพร้อมกัน เช่น สถานที่อาหารหรือเครื่องดื่ม ตัวอย่างเชิงเปรียบเทียบการใช้งานพื้นที่ทางดนตรีที่ถักถักเชิงโครงสร้างนี้สะท้อนให้เห็นปัญหาเชิงโครงสร้างจำนวนมากในระดับการจัดการของเมือง โดยเฉพาะภาวะที่เกิดขึ้นจากแนวคิดเชิงอุดมการณ์เกี่ยวกับทัศนคติที่ไม่โอ้อ้อม “ดนตรีทุกประเภท” ให้เกิดขึ้นอย่างแท้จริงภายในพื้นที่เมือง

## เอกสารอ้างอิง

- มหาวิทยาลัยมหิดล. “มหาวิทยาลัยมหิดล ร่วมกับ จังหวัดนครปฐม เปิดตัวโครงการพัฒนา ‘จังหวัดนครปฐมเมืองสร้างสรรค์ สาขาดนตรี’ พร้อมเป็นเครือข่ายเมืองสร้างสรรค์ของ UNESCO หวังต่อยอดทางวัฒนธรรม ศิลปะ และดนตรี สู่การพัฒนาอุตสาหกรรมท่องเที่ยวสร้างสรรค์ ด้านดนตรีอย่างยั่งยืน.” มหาวิทยาลัยมหิดล, 25 มีนาคม 2564. <https://mahidol.ac.th/th/2021/music-field-unesco/>.
- ราชกิจจานุเบกษา. “ยุทธศาสตร์ชาติ (พ.ศ. 2561-2580).” เล่ม 135 ตอนที่ 82 ก (2561): 1.
- สำนักงานส่งเสริมเศรษฐกิจสร้างสรรค์. “บทสรุปย่านต้นแบบจากโครงการเครือข่ายย่านเศรษฐกิจสร้างสรรค์ประเทศไทย (ระยะที่ 1) บทวิเคราะห์ศักยภาพพื้นที่เศรษฐกิจสร้างสรรค์ของย่านเป้าหมายจังหวัดนครปฐม.” 2564. [https://www.cea.or.th/media//procurement\\_announcement\\_lang\\_file/1332/บทวิเคราะห์จังหวัดนครปฐม.pdf](https://www.cea.or.th/media//procurement_announcement_lang_file/1332/บทวิเคราะห์จังหวัดนครปฐม.pdf).
- สำนักงานส่งเสริมเศรษฐกิจสร้างสรรค์ (องค์การมหาชน). “คู่มือแนวทางการเสนอเมืองเข้าร่วมเครือข่ายเมืองสร้างสรรค์ขององค์การยูเนสโก.” 2563. <https://www.cea.or.th/storage/app/media/creative%20district/UNESCO-Creative-Cities-Network-Application-Guideline.pdf>.
- วัทัญญ์ ใจบริสุทธิ์. “การศึกษาโครงการหนึ่งตำบลหนึ่งผลิตภัณฑ์ (OTOP) ของไทยและโครงการหนึ่งหมู่บ้านหนึ่งผลิตภัณฑ์ (OVOP) ของญี่ปุ่น: วิเคราะห์เปรียบเทียบด้วยแนวคิดทุนทางสังคม: รายงานวิจัย.” มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2563.
- Ashworth, Gregory J. “Do Tourists Destroy the Heritage They Have Come to Experience?” *Tourism Recreation Research* 34, no. 1 (2015): 79-83.
- Baker, Andrea. “Algorithms to Assess Music Cities: Case Study—Melbourne as a Music Capital.” *SAGE Open* (January-March 2017): 1-14.
- Ballico, Christina, and Dave Carter. “Music Cities, or Cities of Music?” In *Researching Live Music*, edited by Chris Anderton and Sergio Pisfil, 199-211. Oxon: Routledge, 2022.
- Clark, Greg, Marek Gootman, Max Bouchet, and Tim Moonen. “The Global Identity of Cities: Seven Steps to Build Reputation and Visibility for Competitiveness and Resilience.” *Brookings*, 2020. <https://www.brookings.edu/articles/seven-steps-build-reputation-visibility-for-competitiveness/>.
- Florida, Richard. *The Rise of the Creative Class: And How It's Transforming Work, Leisure, Community and Everyday Life*. Perseus Book Group, 2002.
- Florida, Richard. *Cities and the Creative Class*. Routledge, 2004.

- Homan, Shane. "Livability and Creativity: The Case for Melbourne Music Precincts." *City, Culture and Society* 5, no. 3 (2014): 149-155.
- Lucarelli, Andrea, and Per-Olof Berg. "City Branding: A State-of-the-Art Review of the Research Domain." *Journal of Place Management and Development* 4, no. 1 (2011): 9-27.
- Mallard, Thomas. "55 New Cities Join the UNESCO Creative Cities Network on World Cities Day." UNESCO, October 31, 2023. <https://www.unesco.org/en/articles/55-new-cities-join-unesco-creative-cities-network-world-cities-day>.
- Mumford, Lewis. *The Culture of Cities*. New York: Harvest, 1970. First published 1938.
- Terrill, Amy, Dominique Hogarth, Amy Clement, and Ross Francis. "Mastering of a Music City." *Music Canada*, June 1, 2015. [www.ifpi.org/downloads/The-Mastering-of-a-Music-City.pdf](http://www.ifpi.org/downloads/The-Mastering-of-a-Music-City.pdf).
- UNESCO. "Impact of the UNESCO Creative Cities Network at Local, National & International Level." CLT-2024/WS/2, 2024. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000390387>.
- UNESCO and World Bank. *Cities, Culture, Creativity: Leveraging Culture and Creativity for Sustainable Urban Development and Inclusive Growth*, 2021. <https://doi.org/10.58337/IIRA3223>.
- Zenghelis, Dimitri, and Nicholas Stern. "The Importance of Looking Forward to Manage Risks: Submission to the Task Force on Climate-Related Financial Disclosures." Policy paper, ESRC Centre for Climate Change Economics and Policy; Grantham Research Institute on Climate Change and the Environment, 2016.





## บทที่ 2

### เมืองเก่าสงขลา: ประวัติศาสตร์ ทูตทางวัฒนธรรม การอนุรักษ์และ พัฒนาเมืองโดยภาคประชาชน

กัลย์วดี เรืองเดช<sup>1</sup>

#### บทคัดย่อ

บทความเรื่อง เมืองเก่าสงขลา: ประวัติศาสตร์ ทูตทางวัฒนธรรม การอนุรักษ์และพัฒนาเมืองโดยภาคประชาชน มีวัตถุประสงค์ในการศึกษาคือ ต้องการศึกษากการพัฒนาเมืองเก่าสงขลาโดยใช้คุณค่าทางประวัติศาสตร์และสังคมโดยกลุ่มผู้พัฒนาเมืองทั้งกลุ่มกระแสหลักนำโดย ภาคีคนรักเมืองสงขลาสมาคม และกลุ่มผู้พัฒนากระแสรองที่มีหลากหลาย บทความนี้ใช้กระบวนการวิจัยในการเก็บข้อมูลภาคสนาม นำมาวิเคราะห์ร่วมกับเอกสารต่าง ๆ โดยใช้วิธีทางประวัติศาสตร์ร่วมด้วย จากการศึกษาพบว่า ภาคประชาชนซึ่งเป็นกลุ่มผู้พัฒนาเมืองสงขลาใช้คุณค่าทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมในการพัฒนาเมือง แต่มีวิธีการในการสร้างมูลค่าและให้ความหมายของเมืองเก่าสงขลาที่แตกต่างกัน กลุ่มพัฒนากระแสหลักใช้แนวทางการนำสงขลาสู่มรดกโลกในการขับเคลื่อนเมือง ในขณะที่กลุ่มพัฒนากระแสรองก็มีวิธีในการขับเคลื่อนเมืองที่แตกต่างกันออกไป ทำให้เห็นความสัมพันธ์ทางอำนาจในลักษณะการต่อรองระหว่างกลุ่มผ่านกิจกรรมที่จัดขึ้นเพื่อพัฒนาเมืองเก่าสงขลา รวมทั้งผลของการสร้างมูลค่าหรือประโยชน์ที่แต่ละกลุ่มจะได้รับจากการพัฒนาเมืองเก่าสงขลาจากการท่องเที่ยวในเชิงเศรษฐกิจสร้างสรรค์

**คำสำคัญ** เมืองเก่าสงขลา ภาคีคนรักเมืองสงขลาสมาคม กลุ่มพัฒนาเมืองกระแสหลัก กลุ่มพัฒนาเมืองกระแสรอง

<sup>1</sup> อาจารย์ประจำหลักสูตรประวัติศาสตร์เพื่อการสื่อสารสังคม คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏสงขลา

## บทนำ

การขับเคลื่อนในการอนุรักษ์และพัฒนาเมืองเก่าสงขลาที่มีมามากกว่า 1 ทศวรรษ เกิดจากจุดเริ่มต้นที่มาจากความต้องการของประชาชนในพื้นที่ซึ่งมีความต้องการพัฒนาเมืองเก่าที่แตกต่างหลากหลายในวิถีทางของตนเอง ผู้กระทำการในกลุ่มพัฒนากระแสหลักนำโดยภาคีคนรักเมืองสงขลาสมาคม ซึ่งมีสมาชิกที่ขับเคลื่อนเป็นกลุ่มคนในช่วงอายุ Baby Boom และกลุ่มผู้พัฒนากระแสรองที่มีทั้ง กลุ่มพัฒนาเมืองตามวิถีมุสลิม กลุ่มพัฒนาเมืองคนรุ่นใหม่ และกลุ่มพัฒนาแบบปัจเจก แต่ละกลุ่มใช้ต้นทุนทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรม อาคารบ้านเก่าและวัฒนธรรมวิถีชีวิตความเป็นอยู่ของเมืองเก่าสงขลาเป็นคุณค่าหลักในการสร้างความหมายให้กับเมืองที่แตกต่างกันตามเป้าหมายและการมองคุณค่าของเมืองเก่าและสร้างมูลค่าที่แต่ละกลุ่มจะได้รับจากการพัฒนาเมืองในแนวทางของกลุ่มตนเอง

บทความนี้ต้องการพิจารณาว่าการขับเคลื่อนพัฒนาและอนุรักษ์เมืองเก่าเกิดจากความต้องการใช้คุณค่าทุนทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมเป็นแนวทางในการพัฒนาเมืองและสร้างมูลค่าที่แตกต่างหลากหลายตามกิจกรรมและความสัมพันธ์ทางอำนาจที่แต่ละกลุ่มสร้างขึ้น เพื่อใช้ในการสร้างความหมายของตัวตนและพื้นที่ในแนวทางของตนเอง กลุ่มผู้พัฒนากระแสหลักเลือกแนวทางการพัฒนาเมืองเก่าสงขลาสู่มรดกโลก แต่ในขณะเดียวกัน กลุ่มผู้พัฒนากระแสรองตัดสินใจเลือกแนวทางการพัฒนาของตนเองที่แตกต่างจากกลุ่มพัฒนากระแสหลักซึ่งแสดงให้เห็นว่า การผลักดันเมืองเข้าสู่มรดกโลกไม่ใช่ผลประโยชน์ร่วมที่ทุกคนในเมืองเก่าสงขลาจะต้องเห็นพ้องเป็นฉันทามติเดียวกัน

## 1. วรรณกรรมที่เกี่ยวข้องในการอนุรักษ์และการพัฒนาเมืองเก่าสงขลา

การหยิบยกทุนทางวัฒนธรรมมาเป็นแนวคิดในการอนุรักษ์และพัฒนาเมืองเก่าโดยใช้ประวัติศาสตร์ การเคลื่อนไหวและวิถีชีวิตของผู้คนเป็นฐานวัฒนธรรมที่นำไปสู่การพัฒนาเชิงเศรษฐกิจสร้างสรรค์ บทความนี้ได้ศึกษางานวิชาการในกลุ่มการอนุรักษ์และพัฒนาเมืองเก่าซึ่งมีความน่าสนใจและเป็นประเด็นสำคัญให้ขบคิดและฉายภาพเมืองเก่าให้น่าสนใจ

บทความเรื่อง เมืองเก่าสงขลา: ประวัติศาสตร์ ทุนทางวัฒนธรรม

การอนุรักษ์และพัฒนาเมืองโดยภาคประชาชน ต้องการนำเสนอมุมมองที่ต่อยอดการสนทนากับงานศึกษาของ ธิป ศรีสกุลไชยรัก (2022) เรื่องการอนุรักษ์และการจัดการมรดกทางวัฒนธรรมในย่านประวัติศาสตร์ด้วยกระบวนการมีส่วนร่วมในบริบทของไทย กรณีศึกษา: เมืองเก่าสงขลา ธิปนำเสนอการพัฒนาเมืองเก่าสงขลาในลักษณะการอนุรักษ์และการจัดการมรดกทางวัฒนธรรมอย่างมีส่วนร่วมของภาครัฐ ภาคประชาสังคม-ประชาชน ภาคเอกชน และภาคการศึกษาในเมืองเก่าสงขลาที่มีจุดเด่นในด้านทุนทางสังคม วิเคราะห์เปรียบเทียบการพัฒนาและการอนุรักษ์เมืองเก่าสงขลาผ่านมุมมองกรณีศึกษาทั้งในและนอกประเทศ ธิปนำเสนอการทำงานของภาคีคนรักเมืองสงขลาที่เป็นแกนหลักในการพัฒนาเมืองร่วมกับภาครัฐและเอกชนในประเด็นการอนุรักษ์เมืองเก่าแต่ก็ยังมีจุดอ่อนที่ผู้นำยังขาดการยอมรับจากทุกฝ่ายและการสืบทอดของคนรุ่นหลังที่ยังเป็นปัญหาในการมองอนาคตของภาคีคนเมืองสงขลาสมาคมในระยะยาว ปัญหาที่เกิดจากกฎหมายท้องถิ่นในการอนุรักษ์สถาปัตยกรรมที่ยังไม่เข้มงวดมากพอที่จะรักษาความเป็นคุณค่าแท้ทางสถาปัตยกรรมที่เป็นจุดเด่นของทุนทางวัฒนธรรมไว้ได้ และการดำเนินงานในหลายภาคส่วนที่ยังขาดความต่อเนื่องยั่งยืน รวมทั้งทั้งท้ายข้อเสนอแนะที่ต้องเชื่อมโยงผู้ที่มีส่วนได้ส่วนเสียในการจัดการมรดกทางวัฒนธรรม ด้วยการมีส่วนร่วมโดยใช้ทุนทางวัฒนธรรมจารีตและวิถีประเพณีเป็นจุดร่วมทางสังคม งานชิ้นนี้อธิบายและสร้างการรับรู้เกี่ยวกับการมีส่วนร่วมในการพัฒนาอนุรักษ์เมืองเก่าสงขลาโดยภาคประชาสังคมและความร่วมมือจากภาคส่วนอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้องทั้งภาครัฐและภาคเอกชนพัฒนาทุนทางวัฒนธรรมที่โดดเด่นของเมืองสงขลาสู่การเป็นเมืองที่มีชีวิตโดยใช้กรอบแนวคิดกระบวนการมีส่วนร่วมแบบสร้างสรรค์จากตัวแทนภาคประชาชน

งานที่ถูกจัดให้อยู่ในกลุ่มของการพัฒนาเมืองเก่าสงขลาโดยใช้แนวคิดการมีส่วนร่วมของภาครัฐ ภาคประชาชนในการจัดการทุนทางวัฒนธรรมเพื่อพัฒนาเป็นย่านการท่องเที่ยวซึ่งเป็นฐานให้กับแนวคิดเศรษฐกิจสร้างสรรค์ยังพบได้จากงานของ เปรมชัย จันทรจำปา (2558) ซึ่งศึกษาการจัดการทุนทางวัฒนธรรมเพื่อการพัฒนาเมืองในเขตเทศบาลนครสงขลา งานชิ้นนี้นำเสนอทุนทางวัฒนธรรมของเมืองสงขลาที่นำไปใช้เพื่อการพัฒนาเมือง โดยความร่วมมือในการจัดการทุนทางวัฒนธรรมจากภาครัฐและภาคประชาชนซึ่งเป็นผู้เชี่ยวชาญในการจัดการทุนทางวัฒนธรรม รวมถึงมุมมองทัศนคติของผู้ที่

เกี่ยวข้องในการจัดการทุนทางวัฒนธรรม เปรมิชยันนำเสนอประเด็นความเข้มแข็ง และการตื่นตัวของภาคประชาชนที่จัดการทุนทางวัฒนธรรมได้เป็นอย่างดี โดยมีบทบาทร่วมกับการปกครองในส่วนท้องถิ่นที่ส่งผลต่อการพัฒนาเมือง ในทุกมิติทั้งเศรษฐกิจ สังคมวัฒนธรรม และการพัฒนาโครงสร้างพื้นฐาน งานของ สมศักดิ์ ตันติเศรณี (2559) ซึ่งศึกษาการพัฒนาการท่องเที่ยวย่าน เมืองเก่าในเขตเทศบาลนครสงขลาที่อยู่ในกลุ่มเดียวกันนี้ ศึกษาศักยภาพของ เมืองเก่าสงขลาเพื่อพัฒนาในการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม โดยใช้กระบวนการ มีส่วนร่วมของชุมชน ข้าราชการ และภาคเอกชนเพื่อสร้างมาตรการนโยบาย จากส่วนท้องถิ่นวางแนวทางในการพัฒนาเมืองเพื่อรองรับนักท่องเที่ยว สมศักดิ์ อธิบายว่า การพัฒนาพื้นที่เพื่อการท่องเที่ยวในย่านเมืองเก่าสงขลาที่มีทุน ทางวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ที่เป็นเอกลักษณ์เฉพาะตัว การจัดการของ เครือข่ายภาคประชาชน ข้าราชการและภาคีคนรักเมืองสงขลาสมาคม ภาค เอกชนมีส่วนร่วมในการอนุรักษ์และมีบทบาทในการส่งเสริมการท่องเที่ยว โดยที่ ภาครัฐมีหน้าที่สนับสนุนโครงสร้างพื้นฐานและมีมาตรการเชิงรุกในการส่งเสริม การท่องเที่ยวทางวัฒนธรรมเพื่อประโยชน์ทางเศรษฐกิจ อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยมองว่า งานชิ้นนี้ยังขาดมุมมองที่เกี่ยวกับการมีส่วนร่วมของประชาชนในพื้นที่ที่หลากหลาย และมองภาพการพัฒนาเมืองเก่าสงขลาผ่านภาคประชาสังคมกลุ่มเดียว ซึ่งมุมมองในลักษณะนี้พบได้จากงานของ ศราวุธดี นวกัณฑ์วรกุล (2562) ซึ่งศึกษาแนวทางการพัฒนาประสบการณ์ร่วมทางการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม ของเมืองเก่าสงขลาและเมืองจอร์จทาวน์ โดยศึกษาศักยภาพแหล่งท่องเที่ยว ในเชิงวัฒนธรรมของเมืองเก่าสงขลาและเมืองจอร์จทาวน์โดยการวิเคราะห์ SWOT Analysis ในเชิงพื้นที่สภาพแวดล้อม ร่วมกับการวิเคราะห์ผ่านหน่วยงาน ภาครัฐ ประชาชน นักวิชาการ และผู้ประกอบการ ศราวุธดีพบว่า เมืองเก่า สงขลาและเมืองจอร์จทาวน์มีจุดแข็งภายในทั้งด้านประวัติศาสตร์ สถาปัตยกรรม และวิถีชุมชนที่สามารถส่งเสริมการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม บวกกับนโยบาย ที่ส่งตรงลงมาจากรัฐส่วนกลาง ในการพัฒนาโครงสร้างพื้นฐานและการ กำหนดนโยบายที่เอื้อกับการท่องเที่ยว

การพัฒนาและอนุรักษ์เมืองเก่าสงขลา โดยพิจารณาผ่านต้นทุนทาง วัฒนธรรมและนโยบายจากภาครัฐตามทีมงานทั้งสามเรื่องกล่าวมาข้างต้นแล้วนั้น งานของ ธิป ศรีสกุลไชยรัก ได้นำเสนอการขับเคลื่อนเมืองผ่านกระบวนการ มีส่วนร่วมที่มีข้อเสนอแนะถึงจุดอ่อนบางประการของภาคประชาสังคมที่เป็น

แกนหลักในการพัฒนาเมือง ฉะนั้น บทความวิจัยเรื่อง เมืองเก่าสงขลา: ประวัติศาสตร์ ทูตทางวัฒนธรรม การอนุรักษ์และพัฒนาเมืองโดยภาคประชาชน จะร่วมสนทนาและตั้งคำถามในการอนุรักษ์และพัฒนาเมืองเก่าสงขลาที่ใช้ทูตทางวัฒนธรรม ประวัติศาสตร์เป็นฐานในการสร้างคุณค่า ซึ่งเป็นประเด็นสำคัญที่ต้องหยิบยกขึ้นมาวิเคราะห์และมองการเปลี่ยนแปลงของบ้านเมืองผ่าน “ความหลากหลายของผู้คนในพื้นที่” ที่มีวิถีชีวิตอยู่ในเมืองเก่าสงขลา ซึ่งมีภูมิหลัง การศึกษา ต้นทุนทางเศรษฐกิจและสังคมที่แตกต่างกัน นำไปสู่การตั้งคำถามสำหรับบทความวิจัยเรื่องนี้ว่าการพัฒนาเมืองสู่เส้นทางมรดกโลกที่กำลังเกิดขึ้นนั้นเป็นเส้นทางการพัฒนาเมืองที่มาจากความต้องการที่แท้จริงของคนทุกกลุ่มในพื้นที่หรือไม่

## 2. เมืองเก่าสงขลา: พัฒนาการและการเปลี่ยนแปลง

เมืองเก่าสงขลา บ่อยาง อำเภอเมือง จังหวัดสงขลา มีความสำคัญทางประวัติศาสตร์มายาวนานกว่า 182 ปี ในฐานะเมืองท่าทางเศรษฐกิจที่สำคัญของภาคใต้ ในอดีตอยู่ภายใต้การปกครองของตระกูล ณ สงขลา ชาวจีนโพ้นทะเลเชื้อสายฮกเกี้ยนที่ได้รับมอบหมายจากอำนาจส่วนกลางให้ทำหน้าที่ปกครองเมืองสงขลา และมีบทบาทสำคัญในการสร้างเมืองสงขลาทั้งทางการเมือง เศรษฐกิจและสังคม ตระกูล ณ สงขลา มีหลวงสุวรรณคีรีสมบัติ (เหยี่ยง แซ่เฮา) เป็นเจ้าเมืองคนแรกในตระกูล (พระยาวิเชียรคีรี (ชม) 2553, 53) ชนชั้นนำในเมืองสงขลาไม่ได้มีเพียงตระกูล ณ สงขลาเท่านั้นที่มีบทบาททางการเมืองและเศรษฐกิจ พบว่า มีอีก 6 ตระกูลจีนโพ้นทะเล ได้แก่ ตระกูลประธานราษฎรนิกร ตระกูลกบิลกาญจน์ ตระกูลโค่นันท์ ตระกูลเสาวพฤกษ์ ตระกูลปรีชญาณกรและตระกูลศิริโชติ ทั้งหมดตระกูลเป็นคณบดีที่สร้างความมั่งคั่งและเติบโตทางเศรษฐกิจการค้า ที่มีฐานอำนาจทั้งในเมืองสงขลาและชุมชนโดยรอบ (อรทัย สัตยสันท์กุล และคณะ 2557, 33) ความรุ่งเรืองในลักษณะชุมชนทางการค้าในการนำเข้าและส่งออกสินค้าที่ตลาดต้องการ เช่น น้ำตาลโตนด ของป่า อีกทั้งยังมีโรงสีขนาดใหญ่ เช่น โรงสีหลวงอุดม โรงสีหับให้หิ้น (อุทิศ สังขรัตน์ 2546, 118) โดยรับข้าวเปลือกจากชุมชนในทะเลสาบสงขลามาสีและส่งข้าวเป็นสินค้าส่งออกไปกรุงเทพฯ ปีนัง สิงคโปร์ เป็นต้น (ยมราช, เจ้าพระยา 2520, 69)

ความรุ่งเรืองทางการค้าในฐานะเมืองท่าในอดีตเป็นส่วนหนึ่งที่ทำให้เมืองสงขลาได้ถูกกล่าวถึงความเจริญทางเศรษฐกิจที่ทำให้อยู่ในความทรงจำของคนร่วมสมัย ดังเช่น สมพร (นามสมมติ) อดีตอาจารย์มหาวิทยาลัย ปัจจุบันเป็นข้าราชการบำนาญ ผู้ที่เกิดและเติบโตที่ถนนนครใน เป็นลูกหลานคหบดีในเมืองสงขลา บอกเล่าเรื่องราวของชาวสงขลาจากความทรงจำไว้อย่างน่าสนใจ

...ถนนนครในเมื่อก่อนสมัยผมยังเด็ก ราว ๆ ป.3 แถวนี้เต็มไปด้วยร้านค้าตั้งแต่ต้นถนนไปจนสุดถนนเป็นร้านค้าทุกบ้าน ที่บ้านผมก็ทำการค้ามาตั้งแต่รุ่นคุณทวด คุณตา ก็เปิดร้านตัดชุดข้าราชการ ชุดราชปะแตนนะเป็นเจ้าเดียวในสงขลาในยุคนั้น แถวนี้คนเยอะ ใคร ๆ ก็ต้องมาหาซื้อของที่นี้....คนที่อยู่รอบนอกทางระโนดก็มานะ เขาจะมาทางเรือเมล์ออกจากระโนดช่วงเย็น ๆ นอนกันมาในเรือ หลังคาเรือก็จะชนของมาขายด้วย มาถึงสงขลาก็เข้าหัวรุ่ง....แถวนี้เป็นศูนย์กลางค้าขาย...สินค้ามีทุกอย่าง... (สมพร [นามสมมติ] สัมภาษณ์ 2567)

ข้อมูลจากการสัมภาษณ์ทำให้เห็นภาพความคึกคักทางเศรษฐกิจของถนนนครในซึ่งเป็นถนนสายเศรษฐกิจที่สำคัญในขณะนั้นเป็นที่ตั้งบ้านร้านค้าของคหบดีที่มั่งคั่งและยังเป็นแหล่งสินเชื่อทางการเงิน สำหรับชาวบ้านที่ขัดสน “...เมื่อก่อนแต่ละบ้านในถนนนครในจะมีหีบสำหรับเก็บเงิน เราเป็นเหมือนธนาคารในยุคปัจจุบันนั่นละ ฉะนั้นบ้านชั้นสองเราจะถอดกระดานแผ่นหนึ่งเอาไว้ดูเวลามีคนมาเรียกตอนกลางคืน เพราะโจรก็เยอะเหมือนกัน...” ความทรงจำจากอดีตทำให้เห็นความรุ่งเรืองทั้งทางการค้าและการเงินของสงขลา ในฐานะเมืองที่มีความเจริญทางเศรษฐกิจอันดับต้น ๆ ของภาคใต้

ด้วยการเป็นเมืองท่า สถานที่ที่ผู้คนจะต้องปฏิสังสรรค์กันทั้งในทางเศรษฐกิจและสังคม ส่งผลให้เกิดทุนทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมในเมืองเก่าสงขลา โดยแบ่งออกเป็นทุนทางวัฒนธรรมที่จับต้องได้ เช่น อาคารบ้าน และทุนทางวัฒนธรรมที่จับต้องไม่ได้ เช่น วิถีชีวิตความเป็นอยู่ ซึ่งเมืองเก่าสงขลา มีทุนทางวัฒนธรรมทั้งสองประเภท บ้านเรือนที่พักอาศัยและทำการค้าของเมืองสงขลา มีรูปแบบสถาปัตยกรรมแบบจีนที่ชาวสงขลาเชื้อสายจีนได้นำแนวคิดวัฒนธรรมและภูมิปัญญาในการสร้างที่พักอาศัยตามอย่างบ้านเกิดที่ประเทศจีนมาสร้างบ้านแบบตึกผสมไม้ และนอกจากได้รับอิทธิพลจากสถาปัตยกรรมจีนแล้ว ยังได้รับอิทธิพลของสถาปัตยกรรมตะวันตกมาผสม

ผสานด้วยจนทำให้เกิดบ้านห้องแถวแบบชิโน-ยูโรเปียนขึ้น และยังพบรูปแบบสถาปัตยกรรมร่วมสมัยที่ได้รับอิทธิพลจากศิลปะแบบอาร์ต-เดโค ซึ่งเป็นที่นิยมมากที่สิงคโปร์และป็นังในช่วง ค.ศ. 1930-1950 (ศรูตม์ เพชรสกุลวงศ์ และ นาถนเรศ อากาศสุวรรณ 2554, 90) บ้านเรือนที่ตั้งอยู่บนนครในและนครนอกส่วนมากจะเป็นบ้านพ่อค้า คหบดีที่มีฐานะดี มีรูปแบบสถาปัตยกรรมตัวอาคารที่เป็นตึกหลังคาเป็นรูปทรงวัฒนธรรมจีน โดยหลังคาทรงจีนทำจากกระเบื้องดินเผา<sup>2</sup> ส่วนบ้านที่ตั้งอยู่บนนางงามจะเป็นบ้านที่เหล่าคหบดีสร้างไว้ให้คนจีนโพ้นทะเลที่เป็นแรงงานอพยพเข้ามาเช่าเพื่ออยู่อาศัยหรือทำการค้า นอกจากนี้ ถนนนางงามยังเป็นที่ตั้งของศาลหลักเมืองสงขลา ศาลเจ้าพ่อกวนอู ศาลเจ้าปูนถ้ำก่ง และศาลเจ้าอื่น ๆ ตามวัฒนธรรมของคนจีนโพ้นทะเลที่ต้องการศาลเจ้าเพื่อสักการบูชาเพื่อยึดเหนี่ยวจิตใจ ทั้งในเรื่องของการค้าและการเดินทาง นครนอก นครใน นางงาม ถือได้ว่าเป็นถนนสายวัฒนธรรมจีนที่สำคัญในเมืองเก่าสงขลา นอกจากวัฒนธรรมจีนแล้วยังพบว่ามวัฒนธรรมของพุทธบริเวณถนนไทรบุรีเป็นที่ตั้งของบ้านเรือนไทยภาคใต้ดั้งเดิม และมีวัดมัชฌิมาวาสเป็นสัญลักษณ์ทางของผู้ที่นับถือศาสนาพุทธ และถนนพัทลุงเป็นที่ตั้งของชุมชนวัฒนธรรมมุสลิม มีมัสยิดอุสาสนอิสลาม (บ้านบน) เป็นศูนย์รวมในการปฏิบัติศาสนพิธีและกิจกรรมชุมชนตามวิถีอิสลาม ความผสมกลมเกลียวของพุทธวัฒนธรรมสามความเชื่อของสงขลาเป็นทุนทางวัฒนธรรมสำคัญที่ถูกกลุ่มพัฒนาเมืองเก่าสงขลานำไปใช้ในการอธิบายความหมายแนวทางการขับเคลื่อนเมือง พหุวัฒนธรรมถูกนำมาสร้างคุณค่าในการพัฒนาเมืองเก่าสงขลาของกลุ่มพัฒนากระแสหลักและกระแสรอง ในช่วงเวลาต่อมาที่แต่ละกลุ่มต่างหยิบใช้ประวัติศาสตร์และทุนทางวัฒนธรรมในการสร้างคุณค่าและความหมายให้กับพื้นที่ของตนเองให้ขึ้นมาเป็นกระแสการท่องเที่ยวในเมืองเก่า ซึ่งจะกล่าวในประเด็นถัดไป

ทศวรรษที่ 2500 ภาครัฐมีนโยบายขยายโครงสร้างพื้นฐาน ทั้งถนน รถไฟและสนามบินไปยังเมืองหาดใหญ่เพื่อรองรับการพัฒนาเมืองหาดใหญ่ให้เป็นศูนย์กลางเศรษฐกิจและพัฒนาเมืองสงขลาให้เป็นศูนย์กลางของระบบราชการ

<sup>2</sup> สถาปัตยกรรมอาคารโบราณในเมืองเก่าสงขลาแบ่งออกเป็น 5 ประเภท 1. ห้องแถวแบบจีนดั้งเดิม 2. ห้องแถวแบบจีนพาณิชย์ 3. ห้องแถวแบบจีนสมัยใหม่ 4. ห้องแถวแบบจีนผสมตะวันตก (จเร สุวรรณชาติ 2553, 63, 80) 5. ตึกแถวแบบผสม จีน ยุโรป มุสลิม (พัชรพงศ์ กุลกาญจนาชีวิน 2559, 185)

(ปก แก้วกาญจน์ 2534, 101; ศรุตม์ เพชรสกุลวงศ์ 2564, 91) เมื่อนโยบายการพัฒนาเศรษฐกิจถูกย้ายจากเมืองสงขลาไปเมืองหาดใหญ่ทำให้คหบดีดั้งเดิมในย่านเมืองเก่าสงขลาย้ายถิ่นฐานไปอยู่หาดใหญ่หรือกรุงเทพฯ ส่งผลให้บ้านหลายหลังต้องทรุดโทรมจากการถูกทิ้งร้างมานานจากนโยบายส่งเสริมเมืองหาดใหญ่ให้เป็นเมืองเศรษฐกิจที่สำคัญของภาคใต้ตอนล่าง (ศรีสุพร ช่วงสกุล 2547, 250; ศุภการ ศิริไพศาล 2550, 112) หรือบ้านบางหลังเจ้าของจะให้คนภายนอกเช่าเพื่อเป็นที่อยู่อาศัยหรือทำธุรกิจอื่น ๆ โดยเฉพาะแรงงานประมงที่เพิ่มมากขึ้นจากนโยบายการพัฒนาอุตสาหกรรมประมง เมืองสงขลาได้รับการส่งเสริมในธุรกิจภาคประมง พ.ศ. 2509 จังหวัดสงขลาได้สร้างท่าเทียบเรือประมงสงขลาเพื่อรองรับเรือประมงอุตสาหกรรมที่มีขนาดใหญ่ (องค์การสะพานปลา 2567; กัลยวดี เรืองเดช 2566, 62; นาดอนงค์ ภูวงศ์ 2548, 89) ส่งผลให้มีเรือประมงพาณิชย์เข้ามาจอดที่ท่าเทียบเรือประมงในเมืองสงขลาเป็นจำนวนมาก อีกทั้งยังมีการอพยพของแรงงานจากพื้นที่อำเภออื่น ๆ และจากจังหวัดใกล้เคียงเข้ามายังเมืองสงขลาเพื่อเข้าสู่แหล่งจ้างงานในภาคประมง (ณัฐพงศ์ จิตรนิรัตน์ และกอแก้ว วงศ์พันธ์ 2563, 3) เรือประมงจำนวนมากที่เข้ามาบางส่วน เช่าบ้านโบราณในเขตเมืองเก่าสงขลาเพื่อเป็นท่าจอดเรือส่งผลให้พื้นที่บริเวณนี้จึงกลายเป็นแหล่งรวมของธุรกิจภาคประมง แรงงานอพยพที่เข้ามา รวมทั้งแรงงานที่มากับเรือประมงต้องหาที่อยู่อาศัยในลักษณะบ้านเช่าราคาถูกที่อยู่ไม่ไกลจากแหล่งจ้างงาน บ้านโบราณถูกปรับสภาพเป็นที่พักคนงานประมงแบบให้เช่าและมีสถานบันเทิงยามค่ำคืนเกิดขึ้นตลอดสายของถนนนครนอก ส่งผลให้บ้านโบราณที่มีสถาปัตยกรรมงดงาม ทรุดโทรมและมีแหล่งเสื่อมโทรมที่ไม่ปลอดภัยกับชีวิตเกิดขึ้น ในพื้นที่ย่านเมืองเก่ากลายเป็นพื้นที่อันตรายที่ไม่มีใครอยากเข้าไปใกล้ ผู้คนในเมืองเก่าสงขลาทั้งชวน (นามสมมติ) และชัย (นามสมมติ) ได้ให้ข้อมูลในยุคที่เมืองเก่าสงขลา มีการเปลี่ยนแปลงดังนี้

...ช่วงที่ผมเปิดโรงแรม...แถวนครนอกมีทั้งลูกเรือประมงและลูกเรือน้ำมันยุครุ่งเรืองของอุตสาหกรรมประมงพาณิชย์...หวัค้ก็เปลี่ยวแล้วเพราะมันมีแรงงานประมงอยู่เยอะมาอยู่ตึกเย็นก็กินเหล้ากัน...พวกลูกเรือประมงจะมาเช่าบ้านที่นครนอก...เจ้าของบ้านดั้งเดิมส่วนมากจะไปอยู่หาดใหญ่...บ้านแถวนั้นก็กลายเป็นสถานที่บริการ ร้านเหล้ามั่ง ร้านนวดมั่ง ไม่มีใครให้ลูกสาวผ่านไปทางนั้นหรือกนะมันอันตราย

คนทั่วไปเขาก็ไม่อยากผ่านเส้นทางนี้กันคนกลัว...เมืองเก่าช่วงนั้นก็ทรุดโทรมมาก...

(ชวน [นามสมมติ] สัมภาษณ์ 2567)

...ในช่วง 2530 เมืองเก่าสงขลาทรุดโทรมมาก เมื่อก่อนมีคนนั่งกางเกงเล กางเกง  
ตั้งเกเดินกันเต็มไปหมด...แต่ก่อนจะมีโรงแรมที่อยู่ในซอยเป็นช่องนะชื่อโรงแรม  
สวีสวี...แถวนี้ช่องเยอะแยะมากมายไว้รองรับตั้งเก...อาจารย์เห็นตึกเก่าของ อพท. ใหม  
ตรงนั้นเคยเป็นที่พักคนงานเพราะเป็นแพปลา...ปัญหาเรื่องโสเภณีที่มารองรับตั้งเก  
มีเยอะมาก...จนสงขลามีศูนย์กามโรคนั้นล่ะ...

(ชัย [นามสมมติ] สัมภาษณ์ 2567)

การเปลี่ยนแปลงทางสังคมอันเนื่องมาจากการใช้พื้นที่เมืองเก่าเพื่อตอบ  
สนองการพัฒนาทางเศรษฐกิจจากภาครัฐ บ้านอาคารโบราณที่ถูกเช่าเป็น  
ท่าจอดเรือ บ้านพักแรงงานรวมทั้งเปิดเป็นร้านธุรกิจบันเทิงกลางคืนส่งผลให้  
เมืองเก่าสงขลาทรุดโทรมและนำหาวาดกลัวสำหรับคนในพื้นที่ กลุ่มลูกหลาน  
ชาวจีนโพ้นทะเลในเมืองเก่าสงขลาที่เป็นชนชั้นนำและเป็นทายาทสืบทอดมา  
จากผู้กุมอำนาจทางเศรษฐกิจและการปกครอง กลุ่มคนเหล่านี้เป็นคนที่ม  
ีการศึกษาสูง มีโอกาสและประสบการณ์ชีวิตในการท่องเที่ยวเมืองเก่าในต่าง  
ประเทศ เป็นผู้ถือครองที่ดินและมีความทรงจำทางประวัติศาสตร์ร่วมกัน เริ่ม  
มองว่าปัญหาที่เกิดขึ้นเป็นภัยคุกคามเมืองและความภาคภูมิใจของพวกเขา  
มีความเสี่ยงที่จะสูญเสียชีวิตทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมของเมืองเก่า  
สงขลาที่มีคุณค่าเป็นอย่างมาก และคุณค่าเหล่านี้ในความจริงแล้วสามารถที่  
จะสร้างมูลค่าทางเศรษฐกิจให้กับชนชั้นนำได้ด้วย

### 3. ภาคีคนรักเมืองสงขลา: เส้นทางกระแสหลักในการพัฒนาเมือง

คำถามที่ชวนให้นึกถึงจากการพัฒนาเมืองเก่าสงขลา ในแนวทางการปลูก  
ฟื้นความมั่งคั่งจากอดีตโดยใช้ฐานทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรม นำไปสู่  
การส่งเสริมการท่องเที่ยวเชิงวิถีชีวิตในแนวทางเศรษฐกิจสร้างสรรค์  
ซึ่งเป็นการพัฒนากระแสหลักในยุคปัจจุบัน วิธีการนี้เป็นเพียงทางเลือกเดียว  
ที่จะใช้ในการพัฒนาเมืองหรือเป็นทางเลือกที่มาจากความต้องการร่วมกัน  
ของคนในชุมชนที่เป็นผู้มีส่วนได้ส่วนเสียกับนโยบายการพัฒนา รวมทั้งผล  
ประโยชน์ที่จะได้รับการพัฒนาควรจะต้องตกแก่ทุกฝ่ายหรือเป็นผลประโยชน์

ที่มีเพียงกลุ่มใดกลุ่มหนึ่ง ซึ่งคำถามเหล่านี้นำไปสู่การเก็บข้อมูลและศึกษาการทำงานของภาคประชาชนที่เข้ามาขับเคลื่อนเมืองเก่าสงขลาในฐานะผู้กระทำการกระแสหลักและเป็นที่ยอมรับในวงกว้างถึงแนวทางการพัฒนามากว่าสิบปี

ประมาณทศวรรษที่ 2550 ลูกหลานในเมืองเก่าสงขลาและนักวิชาการท้องถิ่นได้ร่วมกันตั้ง กลุ่มพัฒนาเมืองเก่าสงขลา ด้วยเหตุผลร่วมกันที่เกรงว่าคุณค่าทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมของเมืองเก่าสงขลาจะถูกทำลายลงจากการพัฒนาทางเศรษฐกิจที่รุกกล้าเข้ามาในเขตพื้นที่เมืองเก่า มีการรวมตัวกันอย่างไม่เป็นทางการเพื่อหาทางในการอนุรักษ์และฟื้นฟูเมืองเก่าสงขลา ในนามกลุ่ม “ชมรมภาคีคนรักเมืองสงขลา” เป็นองค์กรภาคประชาชนอย่างไม่เป็นทางการในรุ่นแรกที่มีจุดมุ่งหมายแรกในการอนุรักษ์และขับเคลื่อนกิจกรรมในเมืองเก่าสงขลา และจุดมุ่งหมายต่อมาคือ การนำเสนอขลุ่ยมรดกโลก การรวมกลุ่มกันในครั้งนี้ได้รับความร่วมมือเป็นอย่างดีจาก พี่ระ ตันติเศรณี นายกเทศมนตรีเทศบาลนครสงขลาในขณะนั้นที่มีแนวคิดในการอนุรักษ์เมืองเก่าเช่นเดียวกัน การรวมตัวกันในระยะแรกของกลุ่มชมรมภาคีคนรักเมืองสงขลาเป็นการสร้างความตระหนักรู้ของคนในพื้นที่ให้เห็นคุณค่าและความสำคัญของบ้านเมืองที่มีประวัติศาสตร์มายาวนาน จรูญ (นามสมมติ) นักวิชาการทางด้านสถาปัตยกรรม ได้ให้ข้อมูลถึงแนวทางในการรวมกลุ่มกันไว้อย่างน่าสนใจดังนี้

...ที่เรียนมาทางนี้..ที่เห็นว่าเมืองสงขลามีอาคารที่มีคุณค่าทางประวัติศาสตร์ บวกกับนายกพี่ระท่านก็เป็นนักการเมืองที่มีแนวคิดในการอนุรักษ์เมืองเก่าเลยได้มีการพูดคุยกัน... และประสานการทำงานร่วมกับเพื่อนที่มีแนวคิดแบบเดียวกันจึงได้มีการรวมตัวกันขึ้น... (จรูญ [นามสมมติ] สัมภาษณ์ 2567)

การทำงานในระยะแรกจะเป็นการพบปะพูดคุยกันในวงของผู้ที่มีความสนใจในการอนุรักษ์อาคารเก่าที่มีคุณค่าทางประวัติศาสตร์ จรูญ (นามสมมติ) ทำหน้าที่เป็นตัวกลางในการประสานงานระหว่างภาครัฐ ออรอนงค์ (นามสมมติ) ซึ่งเป็นลูกหลานในเมืองเก่าสงขลาทำหน้าที่เป็นตัวแทนภาคประชาชน ใช้ความสัมพันธ์ส่วนบุคคลชักชวนผู้ที่อยู่อาศัยในเขตเมืองเก่าสงขลาเข้าร่วมประชุมระดมความคิดเห็นหาแนวทาง ในการจัดทำแผนพัฒนาและฟื้นฟูที่อยู่อาศัยย่านเมืองเก่า และสร้างความร่วมมือในการพัฒนาและอนุรักษ์ รวมทั้งทำหน้าที่ในการประสานหน่วยงานต่าง ๆ การประชุมภาคประชาชนครั้งแรก

จัดขึ้น ณ ศาลเจ้าพ่อกวอนอ ในวันที่ 15 พฤศจิกายน พ.ศ. 2552 ใช้ชื่อการประชุมว่า โครงการประชุม “Put SONGKHLA on the MAP” TOWARDS UNESCO WORLD-HERITAGE LISTING “นำเสนอขลาสู่ประตูวัฒนธรรมโลก” ผลจากการประชุม มีข้อเสนอในการพัฒนาเมือง การอนุรักษ์ฟื้นฟูบูรณะอาคารโบราณ โดยให้เทศบาลซึ่งเป็นหน่วยงานการปกครองส่วนท้องถิ่นเข้ามาสนับสนุน จัดระเบียบโครงสร้างพื้นฐาน เช่น สายไฟฟ้าและการฟื้นฟูวัฒนธรรมอาหารที่กำลังจะสูญหาย และแก้ปัญหาเสียงดังจากร้านคาราโอเกะที่ถนนนครนอกและนครใน และการพัฒนาอื่น ๆ อีกมากมาย โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อการส่งเสริมการท่องเที่ยวในอนาคต สร้างความเข้มแข็งทางเศรษฐกิจ ข้อเสนอแนะจากผู้เข้าประชุมบางส่วนที่อยากเห็น “Singora” เป็นมรดกโลก เพราะเห็นว่าเมืองเก่าสงขลามีประวัติศาสตร์ วัฒนธรรมและอาคารสถาปัตยกรรมที่สวยงามไม่แพ้เมืองเก่าในประเทศอื่น อรอนงค์ (นามสมมติ) เล่าถึงบรรยากาศในวันประชุมไว้ว่า

ก่อนวันประชุมก็ใช้วิธีเดินเคาะประตูตามบ้านเลยนะ อยากจะชวนทุกคนมาแต่ก็ไม่ได้คิดว่าจะมากันเยอะนะ...พอวันจริงโอ้ให้ตกใจเลยคนมากันเยอะมากคนแก่คนแก่ใจดีแปดสิบแล้วก็มาประชุมกัน ไม่คิดเลยว่าเขาจะมากันเยอะขนาดนี้ ทุกคนแสดงความเห็นที่อยากจะพัฒนาเมืองแทบทุกเรื่องตั้งแต่เรื่องขี่หมาจนถึงเสาไฟ...และวันนี้ก็เป็นวันที่พวกเราประกาศว่า “Put SONGKHLA on the MAP” พวกเราไปเห็นบ้านอื่นเมืองอื่นเมืองอื่นที่เขาได้มรดกโลกกัน พวกเราก็คิดว่าบ้านเราก็สวยไม่แพ้บ้านเขาทำไมเราจะทำไม่ได้ล่ะ...ตรงนี้แหละมันเหมือนเป็นการจุดประกาย...

(อรอนงค์ [นามสมมติ] สัมภาษณ์ 2567)

ผู้เข้าประชุมในครั้งนี้ส่วนใหญ่มีภูมิลำเนาเป็นกลุ่มลูกหลานผู้กุมอำนาจทางเศรษฐกิจและการปกครองเดิม เป็นคนในยุค Baby Boom พวกเขาเป็นกลุ่มชนชั้นนำผู้มีการศึกษาสูง มีฐานะทางเศรษฐกิจและสังคมดี เป็นเจ้าของที่ดินในเขตเมืองเก่าสงขลาและเป็นผู้ที่เคยเห็นเมืองสงขลาในยุครุ่งเรืองจนถึงยุคตกต่ำในทศวรรษที่ 2540 พวกเขาพร้อมตัวกันเพื่อเข้ามาจัดการบ้านเมืองที่เขามองว่ากำลังล่มสลายโดยใช้แนวคิดถวิลหาอดีตเป็นเครื่องมือในการสร้างความทรงจำร่วมกันและใช้เป็นวิธีในการจัดกิจกรรมฟื้นฟูเมืองในลักษณะส่งเสริมการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม เช่น งานฉลองศาลเจ้าพ่อหลักเมืองสงขลา

ภายในงานมีจัดแสดงประวัติความเป็นมา วิถีชีวิต วัฒนธรรมโดยเฉพาะเรื่องอาหารที่กำลังจะสูญหาย อีกทั้งแนวคิดอยากเห็น Singora หรือสงขลาเป็นมรดกโลก เกิดจากความทรงจำของลูกหลานกลุ่มชนชั้นนำในเมืองเก่าสงขลาที่เคยเห็นภาพความมั่งคั่งทางเศรษฐกิจของเมืองสงขลาในช่วงที่เป็นศูนย์กลางทางการค้า การเงินและการปกครอง ภาพความทรงจำนี้ได้สร้างกรอบโลกทัศน์ของลูกหลานชนชั้นนำ ผู้ถือครองผลประโยชน์จากยุคอดีตจนถึงปัจจุบันและนำไปสู่การจัดวางแนวทางในการพัฒนาเมืองตามแนวทางการให้ความหมายการเป็นเมืองที่มีคุณค่าควรจะอนุรักษ์และหวงแหน เพื่อรักษาความภาคภูมิใจที่มีต่อเมืองสงขลาทั้งประวัติศาสตร์ สถาปัตยกรรม วัฒนธรรม และขณะเดียวกันพวกเขาได้ประโยชน์จากการที่เมืองสงขลาเติบโตจากการพัฒนาเมืองในเส้นทางเศรษฐกิจสร้างสรรค์ที่ใช้แนวทางการท่องเที่ยวแบบวิถีชีวิตดีเป็นตัวชูโรงสิ่งที่ตามมาคือ ประโยชน์ทางเศรษฐกิจ ราคาที่ดินที่เพิ่มสูงขึ้น บ้านเก่าที่ปิดร้างมีคนมาขอเช่าเพื่อทำธุรกิจ ทำให้บ้านเก่าที่ถูกทิ้งร้างกลับมามีมูลค่าจากคุณค่าทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรม

ต่อมา พ.ศ. 2556 การรวมกลุ่มภาคีคนรักเมืองสงขลาในระยะที่สอง สมาชิกได้เริ่มขยายขยายมาสู่ภาคธุรกิจแต่ยังคงเป็นชนชั้นนำผู้ดีเก่าในเมืองสงขลาเช่นเดิม ชาญชัย (นามสมมติ) เข้าร่วมกับภาคประชาชนในการพัฒนาเมือง โดยอนุญาตให้ใช้พื้นที่ส่วนตัวเป็นสำนักงานและศูนย์กลางในการประสานงาน รวมทั้งให้ทุนงบประมาณสนับสนุนแรกเริ่มในการทำงานของภาคประชาชนและจดทะเบียนเป็น “ภาคีคนรักเมืองสงขลาสมาคม” โดยมี ชาญชัย (นามสมมติ) เป็นประธาน “ภาคีคนรักเมืองสงขลาสมาคม” มีฐานะเป็นนิติบุคคล เพื่อให้การทำงานมีรูปแบบที่ชัดเจนมากขึ้น โดยมีจุดประสงค์เป็นศูนย์กลางในการติดต่อสัมพันธ์ระหว่างชาวเมืองสงขลา หน่วยงานภาครัฐและเอกชน เพื่อการมีส่วนร่วมในการอนุรักษ์เมืองเก่า รวบรวมเผยแพร่ข้อมูลในการฟื้นฟูและพัฒนาเมืองตามแนวทางอนุรักษ์และจัดกิจกรรมที่ส่งเสริมคุณค่าของเมืองเก่าเพื่อสาธารณประโยชน์ (นายทะเบียนสมาคมประจำจังหวัดสงขลา 2556) “ภาคีคนรักเมืองสงขลาสมาคม” เป็นภาคประชาชนที่รวมตัวกันเป็นกลุ่มพัฒนาเมืองกระแสหลักเป็นที่รู้จักในวงกว้างทั้งในและนอกพื้นที่จังหวัดสงขลา

การพัฒนาเมืองเก่าสงขลาในระยะต่อมา เริ่มมีกิจกรรมที่เกิดขึ้นโดยแนวคิดของสมาชิกส่วนใหญ่ที่มีอายุในช่วง Baby Boom เน้นการทำกิจกรรม

ร่วมกับเครือข่ายภาครัฐในท้องถิ่น มีงบประมาณในการจัดกิจกรรมทั้งจากสมาชิกในภาคีเองและจากภาคเอกชน อาทิเช่น บริษัท ปตท.สำรวจและผลิตปิโตรเลียม จำกัด (มหาชน) หรือ ปตท. สผ. และบริษัทเซฟรอน คอร์ปอเรชั่น (ริป ศรีสกุลไชยรัก 2565, 98) ร่วมสนับสนุนในการจัดกิจกรรมเพื่อสร้างสีสันให้กับเมืองเก่า เช่น พ.ศ. 2558 เปิดอุทยานการเรียนรู้ T.K. Park สงขลา สมาร์ทเซนเตอร์ พ.ศ. 2559 เปิดตลาดสองเล เก้า เก๋ ริมเลสาบ ร้องเพลงพระราชนิพนธ์ บริเวณถนนนครนอก เริ่มเขียนรูปฝาผนังตึกเก่าเป็นสตรีทอาร์ท บริเวณบ้านเขียนเจริญ ถนนนางงาม เป็นแห่งแรกจนเป็นแลนด์มาร์คสำคัญอีกแห่งหนึ่งในการท่องเที่ยว กิจกรรมต้นลีลาศ ร้องเพลงสุนทราภรณ์ กิจกรรมต่าง ๆ เป็นการปลูกเมืองให้เริ่มคึกคักขึ้นเพื่อรองรับกระแสการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม เพื่อใช้ต่อยอดเส้นทางการพัฒนาเมืองเก่าสงขลาสู่มรดกโลก

การทำงานของภาคประชาชนของกลุ่มพัฒนาเมืองกระแสหลัก ได้ร่วมกันสร้างสำนักของลูกหลานจีนโพ้นทะเลขึ้นและก่อรูปเป็นกลุ่มผู้พัฒนาเมืองสงขลา พวกเขาได้เปลี่ยนมุมมองและรูปแบบของสำนักลูกหลานจีนโพ้นทะเลจากรูปแบบดั้งเดิมที่เมื่อประสบความสำเร็จ จนสามารถยกระดับฐานะทางเศรษฐกิจและสังคมได้แล้วจะสร้างสาธารณประโยชน์ เช่น โรงเรียน โรงพยาบาล ศาลเจ้ามาเป็นการพัฒนาเมืองเก่าสงขลาในทิศทางตามประสบการณ์ของกลุ่มผู้พัฒนาที่มาจากตระกูลเก่าแก่ เป็นการรวมกลุ่มกันเพื่อพัฒนาเมืองเก่าสงขลาให้เป็นไปในทิศทางของตัวเองเพื่อที่จะรักษาสถานะที่เป็นอยู่เดิมไว้

ผลที่ได้รับจากการพัฒนาเมืองหรือปลูกเมืองสงขลาให้กลับมาอีกครั้งคือ อสังหาริมทรัพย์ที่เพิ่มราคาสูงขึ้นตลอดหลายปีที่ผ่านมา ปฏิเสธไม่ได้ว่ากลุ่มผู้พัฒนากระแสหลักเป็นผู้ถือครองอสังหาริมทรัพย์และการขยายตัวของการท่องเที่ยวในเมืองเก่าได้ส่งผลให้การเติบโตของธุรกิจอื่น ๆ ที่เกี่ยวเนื่องกับการท่องเที่ยวขยายตัวเข้ามาในเมืองเก่าสงขลามากขึ้น บ้านอาคารพาณิชย์โบราณที่เคยถูกทิ้งร้าง มีผู้ประกอบการภายนอกเข้ามาเช่าทำธุรกิจร้านอาหาร ร้านกาแฟ ร้านขายของที่ระลึก ส่งผลให้ค่าเช่าบ้านหรือราคาซื้อขายขยับตัวสูงขึ้นตามกระแสการท่องเที่ยว ทั้งหมดนี้ล้วนเป็นผลที่เห็นได้ชัดจากการพัฒนาเมืองเก่าสงขลา

การที่เมืองสงขลาตกต่ำในช่วงทศวรรษที่ 2540 ทำให้กลุ่มผู้พัฒนาเมืองรู้สึกโหยหาอดีตของเมืองเก่าสงขลาที่เคยรุ่งเรืองต้องการที่จะรักษาความภาคภูมิใจถึงแม้จะปฏิเสธไม่ได้ว่ามาพร้อมกันกับความคำนึงถึงประโยชน์ทาง

เศรษฐกิจ การร่วมมือกันเป็นภาคประชาชนในการขับเคลื่อนและพัฒนาเมือง  
เก่าสงขลาในช่วงเวลาดังที่กล่าวมาแล้ว เป็นการสร้างฐานอำนาจและเครือข่าย  
ทางสังคมใหม่ ในลักษณะ “ผู้มีบารมีในเมืองเก่าสงขลา” ซึ่งนอกจากผล  
ประโยชน์ทางเศรษฐกิจแล้วยังเป็นการสร้างฐานอำนาจในลักษณะเครือข่าย  
ทางสังคมที่สัมพันธ์กับการเมืองท้องถิ่น

#### 4. กลุ่มพัฒนากระแสรอง ความสัมพันธ์ทางอำนาจและตำแหน่งแห่งที่กับการ พัฒนาเมืองเก่าสงขลา

ภาคประชาชนที่รวมตัวกันเป็นกลุ่มพัฒนาเมืองเก่าสงขลาไม่ได้มีเพียง  
กลุ่มพัฒนากระแหลักเท่านั้น ยังพบกลุ่มคนที่พัฒนาเมืองอื่น ๆ ซึ่งอาจจะ  
ถูกมองว่าเป็นกระแสรองเพราะไม่ได้ถูกส่งเสริมให้เป็นที่รู้จักในวงกว้างได้มาก  
เท่ากับกลุ่มพัฒนากระแหลัก กลุ่มพัฒนาเมืองในลักษณะนี้มีภูมิหลังที่เกิด  
จากการรวมตัวกันของภาคประชาชนที่ตื่นรู้และตระหนักถึงการปกป้องสิทธิของ  
ตนเอง จากเหตุการณ์ที่ย้อนกลับไปเมื่อ พ.ศ. 2555 ธนาคารออมสินสาขาเมือง  
สงขลามีนโยบายที่จะก่อสร้างอาคารธนาคารหลังใหม่ แต่รูปแบบอาคารที่แปลก  
แยกไปจากเมืองเก่าและวิธีการก่อสร้างที่จะส่งผลต่อโครงสร้างบ้านเก่าในเมือง  
สงขลาทั้งหมด ภาคประชาชนที่รวมตัวกันอย่างไม่เป็นทางการและชาวบ้านใน  
เมืองเก่าจึงได้รวมตัวกันและเชิญ รังษี รัตนปราการ อดีตผู้บริหารบริษัทให้คำ  
ปรึกษาทางวิศวกรรมและเป็นชนชั้นนำในเมืองเก่าสงขลา เป็นตัวแทนในการ  
เจรจากับฝ่ายธนาคารออมสินจนสำเร็จ ธนาคารออมสินสำนักงานใหญ่ยอมที่  
จะเปลี่ยนแบบการก่อสร้างให้ไม่ขัดกับกลุ่มอาคารที่เป็นสถาปัตยกรรมเดิมและ  
เปลี่ยนวิธีการก่อสร้างไม่ให้กระทบกับโครงสร้างบ้านในเมืองเก่าสงขลา ตาม  
นโยบายรัฐบาลที่ประกาศให้สงขลาเป็นเมืองเก่าสำคัญของชาติ พ.ศ. 2553  
(นร.0506/20872 2553) จากนโยบายดังกล่าวการพัฒนาเมืองเก่าสงขลา  
ที่มาจากภาครัฐจะส่งผลโดยตรงกับพื้นที่และสอดคล้องกับการขับเคลื่อนของภาค  
ประชาชนในเวลาต่อมา กรณีธนาคารออมสินแสดงให้เห็นการขับเคลื่อนเมืองที่  
ภาคประชาชนเข้ามามีส่วนร่วมในการตัดสินใจในฐานะเจ้าของพื้นที่ และความ  
สำเร็จที่มากกว่านั้นคือ การเห็นแนวทางที่จะพัฒนาเมืองเก่าในด้านอื่น ๆ โดย  
ใช้ความร่วมมือจากภาคประชาชนในฐานะกลุ่มคนที่จะกระทำการให้เกิดการ  
เปลี่ยนแปลงในพื้นที่เมืองเก่าสงขลาเข้ามาร่วมพัฒนาเมืองในวิถีของตนเอง เห็น

ได้จากกรณีของ เจ็๋นน้อย [นามสมมติ] แม่ค้าในย่านถนนนางงามและ เป็นสมาชิกภาคีคนรักเมืองสงขลาสมาคม เล่าถึงการเป็นส่วนหนึ่งในการจัดกิจกรรมต่างๆ ในเมืองเก่าสงขลาทั้งการจัดตลาดวัฒนธรรมถนนคนเดิน บริเวณถนนนางงาม และเชิญชวนพ่อค้าแม่ค้าเข้ามาร่วมกิจกรรม เจ็๋นน้อย เล่าให้ฟังว่า “ที่ทำไปก็เพราะอยากให้เมืองสงขลากลับมาคึกคักเป็นที่รู้จักอีกครั้ง พ่อค้าแม่ค้าจะมีรายได้เห็นเพื่อน ๆ ชายของได้เราก็ดีใจ เราทำกันมาตั้งสิบกว่าปีแล้วจนวันนี้สงขลามีนักท่องเที่ยวเข้ามาเพิ่มขึ้น” (เจ็๋นน้อย [นามสมมติ] สัมภาษณ์ 2567) เจ็๋นน้อย เป็นส่วนหนึ่งในการปลูกเมืองผ่านกิจกรรมตลาด เป็นจุดเริ่มต้นของการเข้ามามีส่วนร่วมในการพัฒนาเมืองและความร่วมมือของชาวบ้านในการร่วมกันทำกิจกรรมอื่น ๆ โดยเป้าหมายของชาวบ้านในกลุ่มแม่ค้าเป็นไปเพื่อการเข้ามาหากินเลี้ยงปากเลี้ยงท้อง การสร้างรายได้ที่มากขึ้นหากมีตลาดเกิดขึ้นและมีนักท่องเที่ยวเข้ามาในเมืองเก่าสงขลา

นอกจากนี้ยังพบว่า แนวทางการเคลื่อนเมืองผ่านกลุ่มผู้พัฒนาที่มีความหลากหลาย กลุ่มคนที่พัฒนาเมืองอื่น ๆ ที่เข้ามาพัฒนาเมืองตามภูมิหลังและมีมุมมองต่อเมืองสงขลาที่แตกต่างกัน เช่น กลุ่มพัฒนาเมืองวิถีมุสลิม กลุ่มพัฒนาเมืองคนรุ่นใหม่ที่ใช้ศิลปะและการออกแบบในการจัดกิจกรรม กลุ่มพัฒนาเมืองแบบปัจเจกที่ใช้ทุนทรัพย์และมีวิธีการพัฒนาเมืองตามแนวทางของตนเองอย่างชัดเจน

**กลุ่มพัฒนาเมืองวิถีมุสลิม** ที่ใช้ความเป็นพหุวัฒนธรรมสร้างความหมายให้กับแนวทางการพัฒนาของตนเอง พหุวัฒนธรรมตามความหมายเดิมที่กลุ่มพัฒนากระแสหลักได้นำมาใช้สร้างความหมายเชิงคุณค่าในการรวมกลุ่มทางสังคมตามวาทกรรม การดำรงอยู่ร่วมกันของสามความเชื่อ จีน พุทธ มุสลิม ในรูปแบบวิถีชีวิตและความสัมพันธ์ระหว่างกันภายใต้วาทกรรม “สามหลักผสมเกลียว เป็นหนึ่งเดียวในบ่ออย่าง” เป็นการอธิบายความสัมพันธ์ที่ได้ประโยชน์และอำนาจในแนวระนาบเดียวกัน โดยกลุ่มผู้พัฒนากระแสหลักจะใช้ความเป็นพหุวัฒนธรรมในการอธิบายคุณค่าทางวัฒนธรรมของเมืองเก่าสงขลาทั้งสามอยู่ร่วมกันอย่างสงบสุขเพื่อสร้างความทรงจำร่วมแบบโรแมนติกทางสังคมในเมืองเก่า

แต่พหุวัฒนธรรมในการอธิบายใหม่ของบทความนี้คือ วัฒนธรรมสามความเชื่อในเมืองเก่าสงขลาไม่ใช่ความสัมพันธ์แบบเท่ากัน แต่เป็นความพยายามจัดความสัมพันธ์เชิงอำนาจของแต่ละกลุ่มที่ต่างฝ่ายต่างหยิบใช้คำว่า

“พหุวัฒนธรรม” เป็นคุณค่าทางสังคมเพื่อนำมาสร้างความหมายเพื่อผลักดันประโยชน์ของกลุ่มตนเองผ่านกิจกรรมที่แตกต่างกัน กลุ่มพัฒนากระแสรองวิถีมุสลิม ใช้พหุวัฒนธรรมในการสร้างความหมายใหม่ (บทความนี้) ให้กับกลุ่มตัวเอง เพื่อแสดงการต่อรองและสร้างพื้นที่ทางสังคมในเมืองเก่า ภายใต้กิจกรรม “ตลาดแสงดาว” ตลาดวัฒนธรรมการท่องเที่ยวชุมชนมุสลิมในวิถีฮาลาล ภายใต้สังคมพหุวัฒนธรรมที่ยินดีต้อนรับคนต่างศาสนาให้เข้ามาในพื้นที่ของมุสลิมโดยไม่ขัดกับหลักปฏิบัติของศาสนาเพื่อขับเคลื่อนเศรษฐกิจระดับชุมชน

กลุ่มพัฒนาเมืองคนรุ่นใหม่ ใช้แนวทางของศิลปะเชิงสร้างสรรค์ มีรูปแบบการนำเสนอผลงานผ่านสื่อสร้างสรรค์โดยเชื่อมโยงกับอาคารโบราณในเมืองเก่า สงขลา ย่านถนนนางงาม เป็นการปลูกอาคารที่ร้างให้กลับมามีชีวิตอีกครั้งผ่านการจัดกิจกรรมที่ให้ผู้คนที่อยู่อาศัยในย่านเมืองเก่าได้ออกมาเล่าเรื่องราวของตัวเอง และประวัติศาสตร์ของชุมชนในรูปแบบของอาร์ตแกลเลอรี ภายใต้ชื่อ a.e.y. space ซึ่งจัดกิจกรรม บอกเล่าเรื่องราวของเมืองเก่าสงขลาโดยการเชื่อมโยงผู้คนผ่านงานศิลปะและกิจกรรมที่ทันสมัยมากขึ้น เช่น ฉายภาพยนตร์หรือจัดแสดงภาพถ่าย กิจกรรมที่กลุ่มพัฒนาเมืองคนรุ่นใหม่เลือกใช้ในการขับเคลื่อนเมืองมีความแตกต่างจากกลุ่มพัฒนากระแสหลักอย่างสิ้นเชิงที่จะมีกิจกรรมที่เป็นพิธีกรรมที่มีรูปแบบเป็นทางการ ในขณะที่กลุ่มพัฒนาเมืองคนรุ่นใหม่เน้นกิจกรรมของวัยรุ่น วัยทำงานแต่ก็เชื่อมโยงคนสูงอายุในชุมชนเมืองเก่าผ่านกิจกรรมภาพถ่ายความทรงจำให้คนสูงวัยได้หวนรำลึกและบอกเล่าประวัติศาสตร์เมืองให้กับคนรุ่นหลัง ผ่านรูปแบบกิจกรรมที่ไม่เป็นทางการ ความแตกต่างของการจัดกิจกรรมเมืองของทั้งสองกลุ่มเกิดมาจากภูมิหลัง ช่วงวัย และการให้ความหมายของเมืองที่แตกต่างกัน กลุ่มพัฒนาเมืองคนรุ่นใหม่ที่มองว่าการพัฒนาเมืองควรจะเป็นกิจกรรมที่คนทุกกลุ่มทุกช่วงวัยร่วมทำกิจกรรมด้วยกัน จึงได้วางแนวทางจัดกิจกรรมซึ่งเป็นการสร้างความสัมพันธ์ทางอำนาจเชิงการสร้างเศรษฐกิจสร้างสรรค์แบบต่อรองกับกลุ่มพัฒนากระแสหลัก การจัดกิจกรรมเมืองในเชิงสร้างสรรค์ยังได้ร่วมมือกับหน่วยงานภายนอก เช่น C.E.A. ที่ได้ร่วมกันจัดเทศกาลงานออกแบบปักษ์ใต้ ในปี 2566-2567 ซึ่งได้กระแสบรรยากาศที่ดีจากชาวเมืองและนักท่องเที่ยว

กลุ่มพัฒนาเมืองแบบปัจเจก กลุ่มผู้พัฒนาเมืองแบบนี้มีลักษณะเป็นชนชั้นนำทางเศรษฐกิจใหม่ ไม่ใช่ลูกหลานชนชั้นนำเดิมในเมืองเก่าสงขลา มีภูมิหลังทางสังคมและความทรงจำร่วมที่แตกต่างกับกลุ่มพัฒนากระแสหลัก

และมีแนวทางการพัฒนาเมืองที่แตกต่างกัน ทั้งสองกลุ่มมีจุดร่วมเดียวกันคือ ใช้คุณค่าทางประวัติศาสตร์เป็นแนวทางในการเพิ่มมูลค่าทางเศรษฐกิจ กลุ่มพัฒนาเมืองแบบปัจเจกมีวิธีการพัฒนาเมืองเก่าที่ขัดแย้งกับกลุ่มผู้พัฒนากระแสหลักที่มองว่าคุณค่าทางประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมเป็นสิ่งที่จะต้องรักษา และการลดทอนความเป็นคุณค่าแท้ของสถาปัตยกรรมโบราณเป็นสิ่งที่ไม่ควรกระทำ เพราะอาจจะส่งผลต่อการเข้าสู่การพิจารณาคุณสมบัติของมรดกโลก ในขณะที่ผู้พัฒนาเมืองแบบปัจเจกกลับเห็นว่า การพัฒนาเมืองสงขลา คือการปลูกเมืองที่เจียบเหงาให้กลับมามีชีวิตอีกครั้ง โดยใช้วิธีซื้อบ้านเก่าที่ทรุดโทรมนำมาซ่อมแซมและตกแต่งใหม่ตามรสนิยมเจ้าของใหม่ ไม่ได้สนใจในคุณค่าแท้ทางสถาปัตยกรรมที่จะส่งผลเสียต่อการเป็นมรดกโลก จัดกิจกรรมเปิดบ้านเป็นพิพิธภัณฑ์สำหรับเมืองที่ให้คนทุกกลุ่มเข้ามาใช้ประโยชน์ได้ สร้างความแปลกใหม่ให้เมืองเก่าสงขลาเป็นจุดดึงดูดนักท่องเที่ยวและคนทุกกลุ่มเข้ามาใช้ประโยชน์ได้โดยไม่เสียค่าใช้จ่าย<sup>3</sup> แนวทางการพัฒนาเมืองที่แตกต่างจากแนวคิดกระแสหลักที่ต้องการผลักดันเมืองสงขลาสู่มรดกโลกนี้ ทำให้เห็นความสัมพันธ์ทางอำนาจระหว่างกลุ่มที่มีลักษณะความสัมพันธ์ทางอำนาจแบบต่อรองและช่วงชิงพื้นที่การเป็นผู้นำในการพัฒนาเมือง กลุ่มพัฒนาแบบปัจเจกสร้างคุณค่าให้กับตัวเองผ่านกิจกรรมการท่องเที่ยว เพื่อสั่งสมอำนาจและทรัพยากรซึ่งจะนำไปสู่การเพิ่มมูลค่าให้กับธุรกิจส่วนตัวที่เกี่ยวข้องกับการท่องเที่ยว เช่น ธุรกิจโรงแรม พวกเขาได้ขยายทุนทางสังคมและต้องการได้รับการยอมรับจากคนในเมืองเก่าสงขลา กลุ่มพัฒนาเมืองแบบปัจเจกได้ให้ความหมายและคุณค่ากับแนวทางพัฒนาเมืองที่กระตุ้นให้เศรษฐกิจเมืองสงขลากลับมารุ่งเรืองอีกครั้ง โดยไม่จำเป็นที่จะต้องเข้าสู่เส้นทางมรดกโลกซึ่งจะมีกฎข้อบังคับเข้ามาควบคุมการพัฒนาเมืองในอนาคต

กลุ่มพัฒนาแต่ละกลุ่มต่างใช้คุณค่าทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมร่วมกันเพื่อสร้างมูลค่าที่แตกต่าง แต่ละกลุ่มมีวิธีการมองภาพอนาคตและแนวทางการพัฒนาเมืองสงขลาตามแนวทางของตนเอง ตามภูมิหลัง โลกทัศน์ ประสบการณ์ชีวิตและตำแหน่งแห่งที่ที่กลุ่มของตนเองมีเครือข่ายความสัมพันธ์ทางสังคมที่แตกต่างกัน กลุ่มพัฒนากระแสหลักที่เห็นภาพตัวเองในตำแหน่งของชนชั้นนำเดิมที่ต้องเป็นผู้กระทำกรหลักในการพัฒนาเมืองเก่าให้ไปสู่เส้นทางพัฒนาในระดับโลก ในส่วนของกลุ่มพัฒนากระแสรองก็มองว่าการ

<sup>3</sup> <https://www.prachachat.net/tourism/news-4731>

พัฒนาเมืองนั้นเป็นไปเพื่อให้เมืองกลับมามีชีวิตและคึกครื้นมากขึ้น ให้คนทุกกลุ่ม ทุกวัยมีส่วนร่วมในการพัฒนาเมืองในรูปแบบที่แตกต่างตามมุมมองของแต่ละกลุ่มที่มีต่อเมืองเก่า ทั้งกิจกรรมตลาดชุมชนหรือการท่องเที่ยวที่ใช้คุณค่าทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมเพิ่มมูลค่าทางเศรษฐกิจให้กับคนที่อยู่อาศัยในเมืองก็เพียงพอ คนทุกกลุ่มมีสิทธิ์ที่จะได้รับผลประโยชน์จากการพัฒนาเมืองร่วมกันมากกว่าที่ประโยชน์จะตกแก่กลุ่มใดกลุ่มหนึ่งเท่านั้น

## 5. เส้นทางการพัฒนาเมืองเก่า: การเติบโตและเบียดขับ

การพัฒนาเมืองเก่าสงขลาตามแนวทางมรดกโลกที่ถูกจุดประกายมาจากภาคประชาชนกลุ่มพัฒนาเมืองกระแสหลัก และนโยบายจากรัฐส่วนกลางที่มีการกำหนดขอบเขตพื้นที่เมืองเก่า พ.ศ. 2553 เมืองเก่าสงขลาได้ถูกจัดให้เป็นเมือง 1 ใน 7 เมืองที่ต้องกำหนดขอบเขต จัดทำแผนแม่บทอนุรักษ์และพัฒนาเมืองเก่า (นร.0506/20872. สำนักเลขาธิการคณะรัฐมนตรี. เรื่องกำหนดขอบเขตพื้นที่เมืองเก่า. วันที่ 12 พฤศจิกายน พ.ศ. 2553.) และในส่วนภาครัฐท้องถิ่นได้ออกกฎหมายเพื่อคุ้มครองอาคารสถาปัตยกรรมโบราณเมื่อ พ.ศ. 2560 เทศบาลนครสงขลาได้ออกเทศบัญญัตินครสงขลาในการกำหนดบริเวณห้ามก่อสร้าง ดัดแปลงหรือเปลี่ยนแปลงการใช้อาคารบางชนิดหรือบางประเภทเพื่อควบคุมการก่อสร้างอาคารในเขตเมืองเก่าสงขลา ให้เป็นไปตามรูปแบบของการอนุรักษ์เพื่อเตรียมการในการพัฒนาเมืองในขั้นต่อไป (ราชกิจจานุเบกษา เล่ม 135 ตอนพิเศษ 33 2561)

ต่อจากนั้นเทศบาลนครสงขลามีนโยบายในการพัฒนาโครงสร้างพื้นฐาน เช่น การปรับปรุงถนน นำสายไฟฟ้าลงดินและการจัดระเบียบการจอดรถกำหนดวันคู่วันคี่และพื้นที่ห้ามจอดและสร้างที่จอดรถเพื่อรองรับการขยายตัวของนักท่องเที่ยว (นักรบ, สัมภาษณ์ 2567; พาฝัน นิลสวัสดิ์ ดูฮามะลัน 2563, 64) รวมทั้งสำนักงานทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อมสงขลาที่ร่วมกันในการพัฒนาและอนุรักษ์เมือง บุคลากรในหน่วยงานได้ให้ข้อมูลกับผู้วิจัยไว้อย่างน่าสนใจว่า

...ภาคประชาชนเมืองเก่าสงขลามีความเข้มแข็ง เข้าใจเรื่องการอนุรักษ์เมืองเก่า  
ช่วยกันร่างแผนอนุรักษ์พัฒนาเมือง พี่คิดว่าทั้งประชาชนกับภาครัฐทำงานร่วมกันได้

ทำให้การพัฒนาเมืองเก่าสงขลาจึงทำได้ไว...

(ไพจิตร [นามสมมติ] สัมภาษณ์ 2567)

การพัฒนาเมืองเก่าสงขลาจากหลายภาคส่วนทำให้มีกิจกรรมที่เกี่ยวข้องกับขับเคลื่อนต่อเนื่องตลอดระยะเวลาที่สิบปี ทศวรรษ 2560 มีกิจกรรมที่เพิ่มขึ้น ทั้งจังหวัดสงขลาประกาศแต่งตั้งคณะกรรมการขับเคลื่อนเมืองเก่าสงขลาสู่มรดกโลก เพื่อทำหน้าที่ในการจัดทำเอกสารประกอบการประเมินศักยภาพเบื้องต้นเพื่อเสนอขึ้นบัญชีมรดกโลก เชิญผู้เชี่ยวชาญผู้เชี่ยวชาญสภาการโบราณสถานระหว่างประเทศ ลงพื้นที่เมืองเก่าสงขลาตามโครงการ Upstream Process สงขลาสู่เมืองมรดกโลก โดยภาคีคนรักเมืองสงขลาสมาคมเป็นผู้ประสานงานและเป็นคณะทำงานจัดทำเอกสารประกอบการประเมินศักยภาพเบื้องต้นเพื่อเสนอขึ้นบัญชีมรดกโลก (Upstream Process) พ.ศ. 2565 (วุฒิชัย เพ็ชรสุวรรณ 2566, 40-43; สืบสกุล ศรีสุข 2566, 96) การทำงานของกลุ่มพัฒนากระแสหลักจะเน้นการทำงานร่วมกับภาครัฐ ลักษณะการทำงานและการจัดกิจกรรมจะเป็นแบบแผนทางการและมีกฎระเบียบที่ชัดเจน จุดเริ่มต้นของการรวมตัวของภาคีคนรักเมืองสงขลาสมาคม กลุ่มพัฒนากระแสหลักที่เกิดจากการรวมกลุ่มตามธรรมชาติในระดับท้องถิ่นที่มีจุดประสงค์แรกเริ่มเพื่อการอนุรักษ์และพัฒนาเมือง ศักยภาพบุคลากรที่มีเวลามีทุนทรัพย์แต่สูงอายุ และยังมีสมาชิกเป็นคนรุ่นใหม่ที่มีความพร้อมที่จะเข้ามาร่วมงานพัฒนาเมือง จึงได้ส่งต่อภารกิจการผลักดันเมืองเก่าสงขลาสู่เส้นทางมรดกโลกให้กับ **มูลนิธิสงขลาสู่มรดกโลก** ที่ก่อตั้งเมื่อ พ.ศ. 2565 เพื่อเป็นตัวแทนภาคประชาชน และร่วมมือกับภาคสถาบันการศึกษาในจังหวัดสงขลาทำหน้าที่ในการผลักดันเมืองสงขลาสู่มรดกโลกร่วมกับภาครัฐ กระทั่ง พ.ศ. 2566 จังหวัดสงขลาได้แต่งตั้งคณะทำงานขับเคลื่อนการเข้าสู่บัญชีรายชื่อ “Tentative List” เพื่อนำเสนอสงขลาขึ้นทะเบียนเป็นมรดกโลกในขั้นตอนต่อไป

นโยบายและแนวทางการพัฒนาเมืองเก่าสงขลา ทั้งภาครัฐและกลุ่มพัฒนากระแสหลักที่จัดกิจกรรมต่าง ๆ ขึ้นมา โดยการแปลงต้นทุนทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมเพื่อส่งเสริมการท่องเที่ยวเส้นทางมรดกโลก การผลักดันเมืองเก่าสงขลาสู่เส้นทางมรดกโลกนั้นเป็นเพียงความคิดของคนกลุ่มหนึ่งซึ่งเป็นกลุ่มชนชั้นนำ เมืองเก่าสงขลายังคงแฝงไปด้วยความแตกต่างและแง่มุมการพัฒนาเมืองที่มีทิศทางที่หลากหลาย ทั้งผลประโยชน์ ภูมิหลัง และแนวคิด

ของช่วงวัยที่แตกต่างกัน การเป็นมรดกโลกยังไม่ใช้ฉันทามติร่วมของคนทุกกลุ่มการเป็นมรดกโลกที่ต้องแลกมากับกฎระเบียบข้อบังคับต่าง ๆ ที่อาจจะต้องเปลี่ยนวิถีของผู้คนหรือการถูกสนับสนุนในฐานะเมืองท่องเที่ยวมรดกโลก ตลอดระยะเวลาที่มากกว่าทศวรรษที่เมืองเก่าสงขลาถูกจุดไฟของคำว่า สงขลาสู่มรดกโลก ให้ลุกโชนขึ้นมาพร้อมกับการเติบโตของการท่องเที่ยว ตลอดหลายปีที่ผ่านมามีคนท่องเที่ยวเข้ามาชื่นชมคุณค่าทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมอย่างต่อเนื่อง ตามกระแสการท่องเที่ยวแบบวิถีหาอดีตซึ่งเป็นที่นิยมในตลาดนักท่องเที่ยว เกิดการขยายตัวของภาคธุรกิจท่องเที่ยวเกิดขึ้นราวดอกเห็ดซึ่งได้ส่งผลต่อราคาที่ดิน ราคาเช่าหรือซื้อขายอสังหาริมทรัพย์ บ้านโบราณที่อยู่ในเขตเมืองเก่ามีการปรับเพิ่มราคาเช่าและราคาซื้อขายอย่างต่อเนื่อง มีนักลงทุนภายในและภายนอกเข้ามาซื้อบ้านเพื่อทำธุรกิจ หรือในกรณีที่เจ้าของดั้งเดิมไม่ขายแต่ก็จะเพิ่มค่าเช่าตามกลไกตลาด การขยายตัวทางเศรษฐกิจทำให้เกิดการเบียดขับทำให้คนตัวเล็กตัวน้อยที่ไม่ได้เป็นชนชั้นนำเดิม ไม่ได้เป็นเศรษฐกิจใหม่ที่จะสามารถซื้อบ้านหรืออสังหาริมทรัพย์ในเขตเมืองเก่าได้ กรณีร้านส้มตำสามแม่ลูก (นามสมมติ) ย่านถนนนครนอก ที่เปิดร้านมากกว่าสิบปีก่อนที่กระแสมรดกโลกจะเกิดขึ้นพวกเขาต้องย้ายร้านเพราะบ้านถูกเปลี่ยนเจ้าของและเจ้าของใหม่เพิ่มค่าเช่าร้าน พวกเขาสู้ราคาไม่ไหว เพราะจะเป็นการเพิ่มต้นทุนในการผลิตจนทำให้ต้องย้ายออกจากพื้นที่ไปเปิดร้านใหม่ที่อยู่นอกเขตเมืองเก่า กรณีการเบียดขับคนทำมาหากินที่ไม่ได้มีพื้นฐานทางเศรษฐกิจที่ดีมากนัก อาจเกิดขึ้นในอนาคตได้อีกกับอาชีพอื่น ๆ ที่ไม่ได้เกี่ยวข้องกับการท่องเที่ยวมรดกโลก เช่น ร้านซ่อมรถจักรยานยนต์ โรงกลึง ร้านกรอรูป ร้านซ่อมหนังสือมือสองหรือแม้กระทั่งร้านเช่าชุดนางรำ อาจจะต้องออกจากพื้นที่โดยการถูกขึ้นค่าเช่าหรือการไม่ต่อสัญญาเช่า แสง (นามสมมติ) ให้ข้อมูลไว้อย่างน่าสนใจว่า

...เราต้องการเมืองน่าอยู่เมืองที่จรรยาไม่ติดขัด เมืองที่มันมีชีวิตมีวิญญาณของบ้านเมืองที่มีผู้คนเดิมอยู่จริง ๆ ไม่ใช่ว่ามีแต่คนนอกมาเช่าเปิดร้านกาแฟ และถ้าเมืองเป็นมรดกโลก เจ้าของบ้านเขาก็อาจจะขึ้นค่าเช่าเพราะมันเป็นโอกาสทางธุรกิจ แล้วร้านที่เขาทำอะไรเล็ก ๆ น้อย ๆ เช่น ซ่อมหนังสือมือสองรายได้วันละไม่กี่บาท เขาจะอยู่ได้อย่างไร มันอาจจะทำให้อาชีพที่เป็นวิถีชีวิตของคนที่นี่ (เมืองเก่า) หายไป ทุกวันนี้มันกลายเป็นว่าคนในอยากออกคนนอกอยากเข้า...

(แสง [นามสมมติ] สัมภาษณ์ 2567)

การเบียดขับทางเศรษฐกิจและสังคมซึ่งเกิดจากแนวคิดการพัฒนาเมืองของคนกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งอาจจะต้องทำให้คนอื่นอีกหลายกลุ่มต้องเผชิญกับความเดือดร้อนอย่างสาหัส คำถามที่น่าขบคิดคือ เส้นทางของมรดกโลกนั้นจะเป็นเส้นทางที่สามารถโอบล้อมคนทุกกลุ่มในเมืองเก่าสงขลาได้จริงหรือไม่ และในท้ายที่สุดแล้ว เส้นทางของมรดกโลกเป็นความต้องการของทุกคนหรือเป็นเพียงแค่ความต้องการของกลุ่มชนชั้นนำและเครือข่ายทางเศรษฐกิจที่อาจจะได้ผลประโยชน์จากการที่เมืองเก่าสงขลาเป็นมรดกโลก ซึ่งยังไม่ใช่นันทามติจากกลุ่มคนที่หลากหลายที่ทุกคนล้วนเป็นเจ้าของพื้นที่และมีสิทธิ์โดยชอบธรรมที่จะออกแบบการพัฒนาเมืองตามแนวทางที่แต่ละกลุ่มมองภาพอนาคตเมืองร่วมกัน

## บทสรุป

เมืองเก่าสงขลาเป็นเมืองที่มีประวัติศาสตร์ความเป็นมาที่ยาวนาน เป็นหนึ่งในเมืองท่าที่มีความสำคัญของภาคใต้ มีคุณค่าทางประวัติศาสตร์ วิถีชีวิตของผู้คนสรรสร้างให้เป็นทุนทางวัฒนธรรมทั้งที่จับต้องได้และจับต้องไม่ได้ทั้งในรูปแบบอาคารสถาปัตยกรรม อาหาร วิถีชีวิตทั้งหมดล้วนส่งผลให้เมืองเก่าสงขลาเป็นเมืองที่มีเสน่ห์ และถูกนำคุณค่ามาสร้างเป็นมูลค่าให้กับคนทุกกลุ่ม กลุ่มพัฒนาเมืองเก่าสงขลาทุกกลุ่มมีจุดประสานร่วมกันคือ พวกเขาต่างหยิบใช้คุณค่าทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมมาเป็นเป้าหมายในการพัฒนาเมือง แต่วิธีการในการแปลงคุณค่าเป็นมูลค่าที่แต่ละกลุ่มจะได้รับมีความแตกต่างกันไปตามภูมิหลัง โลกทัศน์ และทรัพยากรที่แต่ละกลุ่มมีไม่เท่ากัน การต่อรองความสัมพันธ์เชิงอำนาจของกลุ่มพัฒนาเมืองกระแสหลักกับกลุ่มพัฒนาเมืองกระแสรองที่ต่างฝ่ายต่างกระทำการเพื่อประโยชน์ของกลุ่มหรือแนวคิดของตนเอง ทั้งหมดนี้จึงทำให้เห็นภาพความหลากหลายของเมืองสงขลาที่ผู้คนแต่ละกลุ่มจะมีภาพอนาคตของเมืองสงขลาและประโยชน์ที่พวกเขาจะได้รับแตกต่างกัน สิ่งสำคัญที่สุดคือ การพัฒนาเมืองไม่จำเป็นที่จะต้องผลักดันไปในทิศทางเดียวกัน ทุกคนควรจะคิดและมองอนาคตเมืองสงขลาในมุมมองที่คำนึงถึงประโยชน์ของคนทุกกลุ่มในพื้นที่ มิใช่เป็นการได้รับประโยชน์เพียงฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งและคนบางส่วนที่ต้องถูกเบียดขับออกไปจากการพัฒนาเมืองสู่เส้นทางมรดกโลก

## เอกสารอ้างอิง

- วิเชียรคีรี (ชม), พระยา. 2553. *พงศาวดารเมืองสงขลาและโบราณคดีและประวัติศาสตร์เมืองสงขลา*. ใน หนังสือ งานพระราชทานเพลิงศพ พันเอก พร้อมศักดิ์ ณ สงขลา. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ:พี.เอส.
- สุขุมนัยวินิต, พระยา. 2520. *เอกสารราชการมณฑลนครศรีธรรมราช พ.ศ. 2439-2449*. ใน หนังสืองานพระราชทานเพลิงศพ หม่อมประยูร โสณกุล ณ อุรุยา. 23 มีนาคม พ.ศ. 2520. กรุงเทพฯ: ม.ป.พ.ประกาศจังหวัดสงขลา เรื่อง ยกเลิกและแต่งตั้งคณะทำงานขับเคลื่อนการเข้าสู่บัญชีรายชื่อ “Tentative Lise” เพื่อนำเสนอสงขลาขึ้นทะเบียนเป็นมรดกโลก.
- ราชกิจจานุเบกษา เล่ม 135 ตอนพิเศษ 33 ง. *เรื่องเทศบัญญัติเทศบาลนครสงขลา เรื่อง กำหนดบริเวณห้ามก่อสร้าง ดัดแปลงหรือเปลี่ยนแปลงการใช้อาคารบางชนิด*. 14 กุมภาพันธ์ 2561.
- นายทะเบียนสมาคมประจำจังหวัดสงขลา. ทะเบียนเลขที่.15/2556. ใบสำคัญแสดงการจดทะเบียนสมาคม.
- นร.0506/20872. มติคณะกรรมการอนุรักษ์และพัฒนากรุงรัตนโกสินทร์และเมืองเก่า เรื่องกำหนดขอบเขตพื้นที่เมืองเก่า. วันที่ 12 พฤศจิกายน พ.ศ. 2553.
- วุฒิชัย เพ็ชรสุวรรณ, บรรณารักษ์. 2566. *สมุดภาพ 180 ปี เมืองสงขลา พ.ศ. 2385 - พ.ศ. 2565* บันทึกเหตุการณ์และประมวลภาพเก่าของเมืองสงขลา. สงขลา: เวลด์ มีเดีย กราฟฟิก.
- สิบสกุล ศรีสุข. 2566. *บันทึกเรื่องราวการนำสงขลาสู่มรดกโลก รวมบทความคอลัมน์ “สงขลาสู่มรดกโลก” ในหนังสือพิมพ์ภาคใต้โฟกัสปี พ.ศ. 2564-2566*. สงขลา: ม.ป.พ.
- สุทธิวงศ์ พงศ์ไพบูลย์. 2542. *สารานุกรมภาคใต้เล่มที่ 1*. กรุงเทพฯ: สยามเพรส.
- SongKhla Old Town: Multicultural Settlements on Indo-Pacific Land-bridge information for Upstream Process Mission 2022. *เมืองเก่าสงขลา: ชุมชนพหุวัฒนธรรมบนเส้นทางข้ามคาบสมุทรอินโด-แปซิฟิก เอกสารประกอบการประเมินศักยภาพเบื้องต้นเพื่อเสนอขึ้นบัญชีมรดกโลก (Upstream Process) พ.ศ. 2565*.
- กัลยวดี เรื่องเดช. 2566. “พลวัตทางเศรษฐกิจและสังคมของชาวนาุ้ง อำเภอรโนด จังหวัดสงขลา ระหว่าง พ.ศ. 2530-2561.” ปรัชญาคุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- ณัฐพงศ์ จิตรนิรัตน์และกอบแก้ว วงศ์พันธุ์. 2563. *การเปลี่ยนแปลงของคนจนเมืองสงขลา ในสังคมที่กำลังเปลี่ยนแปลง*. กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการส่งเสริมวิทยาศาสตร์ วิจัยและนวัตกรรม.
- ดรุณี บุญภิบาล. 2532. *พัฒนาการทางเศรษฐกิจของจังหวัดสงขลาหลังสงครามโลกครั้งที่สองถึง พ.ศ. 2530*. สงขลา: มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ สงขลา.

- ธิป ศรีสกุลไชยรัก. 2565. "การอนุรักษ์และการจัดการมรดกทางวัฒนธรรมในย่านประวัติศาสตร์ผ่านกระบวนการมีส่วนร่วมในบริบทของไทย กรณีศึกษา:เมืองเก่าสงขลา." สถาบันพัฒนาศาสตร์ดุสิตบัณฑิต สาขาวิชาสถาปัตยกรรม ภาควิชาสถาปัตยกรรมศาสตร์ คณะสถาปัตยกรรมศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
- นาตองงค์ ภูวงศ์. 2548. "การพัฒนาจังหวัดชายแดนภาคใต้ตามแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติฉบับที่ 1-8 (พ.ศ. 2504-2544)." ปรินญาการศึกษามหาบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ.
- ปก แก้วกาญจน์. 2534. *การสร้างทางรถไฟสายใต้กับผลกระทบทางเศรษฐกิจและการเมือง*. สงขลา: มหาวิทยาลัยทักษิณ.
- เพียงแข พงศ์ศิริบัญญัติ. 2546. *ประวัติศาสตร์บอกเล่าเมืองสงขลาในช่วงสงครามโลกครั้งที่ 2 (พ.ศ. 2484-2488)*. สงขลา: สถาบันราชภัฏสงขลา.
- ศรุตม์ เพชรสกุลวงศ์และนาถนเรศ อากาศสุวรรณ. 2554. *การศึกษาสถาปัตยกรรมในเขตเมืองเก่าสงขลา ตำบลบ่อยาง อำเภอเมือง จังหวัดสงขลา เพื่อสะท้อนความเปลี่ยนแปลงวิถีชีวิตชุมชน*. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยราชภัฏสงขลา.
- ศรุตม์ เพชรสกุลวงศ์. 2564. "ความเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรมของ "โสเภณี" ในเมืองหาดใหญ่ระหว่างปี พ.ศ. 2510-2560." ปรินญาดุสิตบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
- ศรีสุพร ช่วงสกุล. 2547. "ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นของเมืองสงขลา พ.ศ. 2385-2472." ปรินญาอักษรศาสตร์ดุสิตบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ศุภการ ศิริไพศาล. 2550. *จินตนาการใหญ่ ประวัติศาสตร์ วัฒนธรรมและสังคม*. สงขลา: มหาวิทยาลัยทักษิณ.
- สมศักดิ์ ตันติเศรณี. 2559. "การพัฒนาการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมของย่านเมืองเก่าในเขตเทศบาลนครสงขลา." ปรินญาปรินญาดุสิตบัณฑิต สาขาวิชาการพัฒนาที่ยั่งยืน. สงขลา: มหาวิทยาลัยทักษิณ.
- อุทิศ สังขรัตน์. 2546. "การแลกเปลี่ยนผลผลิตของชุมชนรอบทะเลสาบสงขลาในสมัยเรือแม่ล (พ.ศ. 2465 - พ.ศ. 2516)." ปรินญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยทักษิณ.
- จเร สุวรรณชาติ. 2553. "ภูมิทัศน์ทางวัฒนธรรมย่านเมืองเก่าสงขลา." *วารสารวิจัยมหาวิทยาลัยเทคโนโลยีราชมงคลศรีวิชัย* 2(1): 63-80.
- พาฝัน นิลสวัสดิ์ ดูอาเมลน์. 2563. "การพัฒนาศักยภาพมรดกทางประวัติศาสตร์ของเมืองเก่าสงขลา เพื่อเพิ่มมูลค่าในรูปแบบการท่องเที่ยวเมืองเก่า." *วารสารวิทยาลัยสงฆ์นครลำปาง* 9 (2): 64.

สมศักดิ์ ดันดิเศรณีและคณะ. 2560. "การพัฒนาการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมของย่านเมืองเก่าในเขตเทศบาลนครสงขลา." *วารสารการเมือง การบริหารและกฎหมาย* 9 (2): 361-400.

พลอย มัลลิกะมาส. *ซูบชีวิตเมืองเก่าสงขลา เส้นหมื่นเมืองขลัง สืบประวัติศาสตร์และศิลปะสมัยใหม่* เผยแพร่ 16 สิงหาคม 2561.

องค์การสะพานปลา. ประวัติท่าเทียบเรือสงขลา. สืบค้น 15 กรกฎาคม พ.ศ. 2567.<http://songkhla.fishmarket.co.th/>. (ออนไลน์).

บรรจง นะแส. *พิระ ดันดิเศรณี...กับขยะใต้พรมที่สงขลา*. สืบค้น 25 มกราคม พ.ศ. 2568. <https://mgronline.com/south/detail/9560000079859>. (ออนไลน์).

มรดกทางวัฒนธรรมที่จับต้องได้และจับต้องไม่ได้. สืบค้น 17 กุมภาพันธ์ พ.ศ. 2568. <https://www.unesco.org/en/intangible-cultural-heritage>. (ออนไลน์).

ยอดมนุษย์..คนธรรมดา. สืบค้น 19 มีนาคม พ.ศ. 2568. (<https://www.facebook.com/photo?fbid=5303787326374482&set=pcb.5303788049707743>). (ออนไลน์).

## บุคลากร

ชวน (นามสมมติ) สัมภาษณ์โดย กัลย์วดี เรืองเดช. วันที่ 26 มิถุนายน พ.ศ. 2567.

สมพร (นามสมมติ) สัมภาษณ์โดย กัลย์วดี เรืองเดช. วันที่ 4 กรกฎาคม พ.ศ. 2567.

ชัย (นามสมมติ) สัมภาษณ์โดย กัลย์วดี เรืองเดช. วันที่ 22 มิถุนายน พ.ศ. 2567.

จันทร์ (นามสมมติ) สัมภาษณ์โดย กัลย์วดี เรืองเดช. วันที่ 1 กรกฎาคม พ.ศ. 2567.

จรรยา (นามสมมติ) สัมภาษณ์โดย กัลย์วดี เรืองเดช. วันที่ 7 กรกฎาคม พ.ศ. 2567.

เจ็ญ้อย (นามสมมติ) สัมภาษณ์โดย กัลย์วดี เรืองเดช. วันที่ 1 กรกฎาคม พ.ศ. 2567.

นักรบ (นามสมมติ). สัมภาษณ์โดยกัลย์วดี เรืองเดช. วันที่ 13 กรกฎาคม พ.ศ. 2567.

อรอนงค์ (นามสมมติ) สัมภาษณ์โดย กัลย์วดี เรืองเดช. วันที่ 4 สิงหาคม พ.ศ. 2567.

แสง (นามสมมติ) สัมภาษณ์โดย กัลย์วดี เรืองเดช. วันที่ 18 สิงหาคม พ.ศ. 2567.

ไพจิต (นามสมมติ) สัมภาษณ์โดยกัลย์วดี เรืองเดช. วันที่ 18 สิงหาคม พ.ศ. 2567.





### บทที่ 3

## ภูเวงศักดิ์สิทธิ์: ตำบล พิธีกรรม กับการช่วงชิงความหมายของ ผู้คนบริเวณเทือกเขาภูพาน

อนุชิต สิงห์สุวรรณ

#### บทคัดย่อ

บทความวิจัยนี้ศึกษาความแตกต่างของแนวทางจัดการทรัพยากรธรรมชาติระหว่างรัฐไทยที่วางอยู่บนฐานคิดแบบวิทยาศาสตร์จากตะวันตก กับอีกฝ่ายหนึ่งที่เป็นชาวบ้านท้องถิ่น ซึ่งมีแนวคิดที่อิงอยู่กับความคิดในศาสนาพื้นบ้าน ความแตกต่างดังกล่าวนำมาซึ่งความขัดแย้งระหว่างรัฐกับชุมชนในหลายพื้นที่ เพื่อเป็นการทำความเข้าใจในระบบวิถีคิดของชาวบ้านที่อยู่ร่วมกับฐานทรัพยากร ในงานวิจัยนี้ใช้วิธีการทางประวัติศาสตร์ศึกษาดำเนินเรื่องเล่า และพิธีกรรมของท้องถิ่นบริเวณเทือกเขาภูพานในภูมิภาคอีสาน ผลการศึกษพบว่า นับตั้งแต่แรกเริ่ม ชาวบ้านได้ให้ความหมายแก่ป่าเขาบนเทือกเขาภูพานในฐานะแหล่งทำมาหากิน และการเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์-ศูนย์กลางจักรวาลคติของท้องถิ่น ต่อมาราวทศวรรษ 2430 ในกระบวนการสร้างรัฐชาติไทยสมัยใหม่ ด้วยอิทธิพลแนวคิดวิทยาศาสตร์จากตะวันตกทำให้ภูพานถูกให้ความหมายในฐานะพื้นที่ทรัพยากรที่รัฐจำต้องกำกับ ดูแล และควบคุม เพื่อความมั่นคงทางการเมืองและผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจ จนท้ายที่สุด นำไปสู่การเคลื่อนไหวของชาวบ้านผ่านปฏิบัติการพิธีกรรมเพื่อยืนยันสิทธิดั้งเดิมตามประเพณีเหนือพื้นที่เทือกเขาภูพาน

**คำสำคัญ** ภูพาน ประวัติศาสตร์ท้องถิ่น การจัดการทรัพยากร พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์

## บทนำ

เมื่อวันที่ 5 กุมภาพันธ์ 2568 ร่างพระราชบัญญัติคุ้มครองและส่งเสริมวิถีชีวิตกลุ่มชาติพันธุ์ได้ผ่านการรับรองจากการประชุมสภาผู้แทนราษฎร ซึ่งตามกฎหมายนี้ได้อนุญาตให้มีการจัดตั้งพื้นที่คุ้มครองวิถีชีวิตกลุ่มชาติพันธุ์ในพื้นที่เขตป่าอนุรักษ์ อันเป็นการรับรองสิทธิเรื่องที่ดินในเขตป่าและใช้ประโยชน์จากฐานทรัพยากรธรรมชาติตามจารีตประเพณีดั้งเดิม อย่างไรก็ตาม ในที่ประชุมสภาฯ ได้เสนอให้แก้ไขร่างกฎหมายดังกล่าว เพื่อไม่ให้กระทบกับกฎหมายอื่น ทั้งนี้เนื่องจากมีสมาชิกสภาฯ บางส่วนมองว่าเป็นการให้สิทธิกลุ่มชาติพันธุ์ “ต่างดาว” ที่มีคนไทยทำการจัดตั้งเขตการปกครองตนเอง อีกทั้งชนชาติพันธุ์บนพื้นที่สูงเหล่านี้ยังเป็นตัวการสำคัญในการทำลายป่าไม้ ก่อให้เกิดไฟป่า และปัญหาฝุ่นควัน ชุดของคำอธิบายดังกล่าววางอยู่บนฐานอคติของกลุ่มชนชั้นนำและกลุ่มข้าราชการที่มีต่อกลุ่มชาติพันธุ์มาอย่างยาวนาน ซึ่งเป็นสิ่งที่ตรงกันข้ามกับวิถีการดำเนินชีวิตของชาวบ้านที่ผูกพันกับป่า ทำให้เกิดปัญหาความขัดแย้งระหว่างรัฐกับชุมชน ดังจะเห็นได้จากกรณีชาวกะเหรี่ยงบ้านบางกลอย ในเขตอุทยานแห่งชาติแก่งกระจาน อำเภอท่ายาง จังหวัดเพชรบุรี ที่ได้เคลื่อนไหวยื่นยันสิทธิตามจารีตประเพณีที่อยู่ร่วมกับป่ามากกว่า 20 ปี

การทำความเข้าใจวิถีชีวิตของชาวบ้านที่มีต่อฐานทรัพยากรธรรมชาติในชุมชนเป็นแนวทางที่จะต้องอาศัยความรู้ที่สามารถนำมาปรับใช้กับการพัฒนาให้สอดคล้องกับวิถีวัฒนธรรมของท้องถิ่น ทั้งนี้เนื่องจากว่าแต่ละพื้นที่มีความแตกต่างในบริบทสภาพแวดล้อม ความเป็นมาทางประวัติศาสตร์ ระบบสังคม และประสบการณ์ชีวิตของคนท้องถิ่น ดังนั้นแล้ว การให้ความหมายแก่พื้นที่ธรรมชาติจึงเป็นชุดขององค์ความรู้ และความจริงที่มีอยู่หลากหลาย โดยเฉพาะอย่างยิ่งมิติทางจิตวิญญาณที่ซ้อนทับอยู่กับพื้นที่ทางกายภาพ อันเป็นแนวคิดจักรวาลวิทยาของคนท้องถิ่นที่ได้จัดวางความสัมพันธ์ระหว่างตนเองกับธรรมชาติและสิ่งต่าง ๆ ที่อยู่รอบตัว โดยมีคติความทางศาสนาเป็นกรอบโครงสร้างความคิดดังกล่าว ซึ่งแสดงให้เห็นผ่านตำนาน พิธีกรรม และวิถีปฏิบัติในชีวิตประจำวัน

บริเวณเทือกเขาภูพานในภาคตะวันออกเฉียงเหนือหรือภาคอีสานของประเทศไทย ก็เป็นอีกหนึ่งกรณีที่เกิดปัญหาการแย่งชิงทรัพยากรระหว่างรัฐ ระบบทุน กับคนท้องถิ่น ซึ่งเริ่มเข้มข้นในราวทศวรรษ 2500 ถึง 2520 อันเป็นยุคสงครามเย็น ในช่วงเวลานี้รัฐได้ใช้ปฏิบัติการทางทหารและการ

ดำเนินโครงการพัฒนา เพื่อดึงดูดให้ประชาชนเอาใจออกห่างจากขบวนการคอมมิวนิสต์ที่กำลังเคลื่อนไหวอยู่ในเขตป่าเขา ต่อมาเมื่อเข้าสู่ทศวรรษ 2530 ทางภาครัฐได้ประกาศเขตป่าอนุรักษ์หลายแห่งซ้อนทับพื้นที่ของชุมชนที่มีมาแต่เดิม ซึ่งได้มีระเบียบข้อบังคับที่จำกัดการใช้ประโยชน์ของคนพื้นเมืองในเรื่องที่ดินทำกิน ที่พักอาศัย วิธีการผลิต และโดยเฉพาะอย่างยิ่งการจัดการพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ อันเป็นบริเวณที่มีศาลเจ้า หอผี วัด หรือศาสนสถานที่ตั้งอยู่ในเขตป่าภูพาน จนท้ายที่สุดนำมาสู่การเกิดปฏิกิริยาของคนท้องถิ่นในลักษณะของการปรับปรน ต่อสู้ และต่อรองหลายรูปแบบ จากความสำคัญดังกล่าว ผู้วิจัยจึงต้องการศึกษาค้นคว้าเรื่อง “ภูเขาศักดิ์สิทธิ์: ตำนาน พิธีกรรม กับการช่วงชิงความหมายของผู้คนบริเวณเทือกเขาภูพาน” โดยมีวัตถุประสงค์ในการศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างผู้คนท้องถิ่น กับพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์บนเทือกเขาภูพาน ซึ่งมีปรากฏอยู่ในประวัติศาสตร์การตั้งถิ่นฐาน ตำนาน และพิธีกรรมของชุมชน การทำความเข้าใจในเรื่องราวเหล่านี้จะทำให้เห็นถึงระบบวิถีคิดของคนพื้นเมืองที่มีต่อฐานทรัพยากรธรรมชาติได้ลุ่มลึกมากยิ่งขึ้น

การศึกษาในประเด็นเรื่องภูเขาศักดิ์สิทธิ์นั้นมีผู้ศึกษามาก่อนบ้างแล้ว โดยอธิบายว่า เป็นการกำหนดเอาภูเขามาตามธรรมชาติที่มีรูปลักษณะโดดเด่นแปลกตาให้เป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ ด้วยการสร้างตำนาน เรื่องเล่า หรือการกำหนดเอาวัตถุสัญลักษณ์ต่าง ๆ ในงานพิธีกรรม เพื่อสร้างขอบเขตของ “โลกศักดิ์สิทธิ์” (The Sacred) อันเป็นโลกของผี และแดนของพระเจ้า ที่จะทำให้นุษย์รู้สึกถึงความพิเศษสูงส่ง มั่นคง และปลอดภัย ซึ่งเป็นสภาวะที่แตกต่างและตรงกันข้ามกับ “โลกสามัญ” (The Profane) ที่มนุษย์ดำเนินชีวิตโดยปกติ ในงานเขียนของโรเบิร์ต ฮีนส์ เกลดิน (Robert Heine-Geldern) เรื่อง *Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia* (1942) กล่าวว่า ความรู้ทางด้านภูมิศาสตร์ที่อิงอยู่กับคติทางศาสนามีผลต่อการก่อรูปของรัฐและสังคมเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ให้มีลักษณะเฉพาะของตนเอง โดยการจัดวางโครงสร้างทางการเมืองของรัฐโบราณนั้น เป็นการสร้างจักรวาลจำลองบนท้องฟ้าให้ปรากฏขึ้นจริงบนพื้นแผ่นดิน ทั้งนี้เพื่อให้เกิดความเป็นมงคลแก่บ้านเมือง ดังนั้นแล้วการออกแบบผังเมืองโบราณจึงสมมุติเอาภูเขาที่มีอยู่ตามธรรมชาติ พระราชวังของกษัตริย์ หรือศาสนสถานสำคัญในราชธานีให้มีความหมายเป็น “เขาพระสุเมรุ” อันเป็นศูนย์กลางจักรวาลตามคติพราหมณ์-ฮินดู และพระพุทธศาสนา โดยนัยนี้กษัตริย์จึงเปรียบดั่งองค์สมมติเทพ ผู้มีอำนาจ

สูงสุดในสากลจักรวาลที่แผ่барมีปกป้องคุ้มครองพระราชอาณาจักร ยกตัวอย่างอาณาจักรเขมรโบราณในช่วงพุทธศตวรรษที่ 14 มีปราสาทบนาภูเขพนมมาเค็งเป็นศูนย์กลาง ซึ่งภายในเป็นที่ประดิษฐานศิวิลิ่งค้ออันสื่อถึงเทพภาวะของการเป็นพระศิวะของกษัตริย์เขมร หรือกรณีของเมืองม้ณทะเล็ยราชธานีเก่าของอาณาจักรพม่าที่สร้างขึ้นเมื่อปี พ.ศ. 2400 ก็ได้วางผังเมืองเป็นสี่เหลี่ยมผืนผ้าขนาดใหญ่ โดยกำหนดให้จุดกึ่งกลางเป็นที่ตั้งของปราสาทที่มีหลังคาซ้อนเหลื่อมกันเจ็ดชั้น ซึ่งเป็นภาพแทนของเขาพระสุเมรุ (Heine-Geldern 1942, 15-30)

นอกจากนี้ก็มีงานศึกษาของ โดแนลด์ เค สแวร์เลอร์ (Donald K. Swearer) เรื่อง *Sacred Mountains of Northern Thailand and Their Legends* (2004) ได้นำเสนอถึงถึงความสัมพันธ์ระหว่าง “ธรรมชาติ” กับ “วัฒนธรรม” ว่ามีความเกี่ยวเนื่องหนุนเสริมกัน จนทำให้เกิดอารยธรรมล้านนาขึ้นในดินแดนตอนเหนือของประเทศไทย ซึ่งแนวคิดนี้เป็นสิ่งที่ตรงข้ามกับวาทกรรมการอนุรักษ์ของรัฐที่ต้องการแบ่งแยกกีดกันคนพื้นเมืองให้ออกจากพื้นที่ป่า โดยสแวร์เลอร์กล่าวว่า ผู้คนล้านนาได้รู้จักใช้ประโยชน์จากป่าเขาที่มีอยู่มากในการดำรงชีพ การเกิดขึ้นของบ้านเมืองในแอ่งหุบเขาแห่งนี้จึงสัมพันธ์กับความอุดมสมบูรณ์ของธรรมชาติ ดังจะเห็นได้จากในตำนานจามเทวีวงศ์ที่ได้กล่าวถึงवासเทพฤษีที่พำนักอยู่ในป่าเป็นผู้สร้างนครหริภุญชัย (ลำพูน) แล้วได้เชิญพระนางจามเทวี-พระธิดาพระเจ้ากรุงละโว้ (ลพบุรี) ให้เสด็จขึ้นมาครองเมือง นอกจากนี้ ภูมิศาสตร์ท้องถิ่นยังได้ก่อรูปจักรวาลทัศน์ทางศาสนาของคนล้านนาซึ่งมองว่าภูเขาเป็นสัญลักษณ์อันเป็นแกนกลางของจักรวาลและรัฐ โดยเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ที่อุดมไปด้วยเรื่องเล่า ตำนาน และสื่อสัญลักษณ์ที่เกี่ยวกับผีบรรพบุรุษ พญานาค หรือเทวดาอารักษ์ตามคติพราหมณ์ รวมถึงพระพุทธรูปรอยพระบาท และพระธาตุเจดีย์ในพระพุทธศาสนา ดังนั้น ภูเขาจึงเป็นแหล่งรวมอำนาจศักดิ์สิทธิ์ที่เหล่าผู้แสวงบุญได้เดินทางมาสักการะบูชา รวมถึงการประกอบพิธีกรรมตาม (Swearer et al. 2004, 1-20)

การทบทวนแนวคิดเรื่องภูเขาศักดิ์สิทธิ์ตามที่ได้อ้างมานั้นจะเห็นได้ว่า การเกิดขึ้นและการดำรงอยู่ของพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์เป็นปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมในแต่ละสังคม ซึ่งมีที่มาจากความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติ และสิ่งเหนือธรรมชาติ ทำให้เกิดเป็นตำนาน เรื่องเล่า และพิธีกรรมอันแสดงให้เห็นถึงจักรวาลทัศน์ของผู้คนท้องถิ่น การศึกษาเพื่อทำความเข้าใจ

ระบบวิธีคิดของชาวบ้านที่มีต่อพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ จึงเป็นการเพิกนาระบบคุณค่าทางวัฒนธรรมที่สามารถนำมาสร้างสรรค์เป็นนวัตกรรมที่ชุมชนใช้ในการปรับตัวให้สอดคล้องกับการเปลี่ยนแปลงของสังคมไทยและสังคมโลก ในงานวิจัยนี้ได้ทำการคัดเลือกพื้นที่ศึกษาที่มีคติการบูชาภูเขา และมีประเด็นการเคลื่อนไหวเรียกร้องสิทธิชุมชน จำนวน 3 แห่ง ได้แก่ 1) ภูผายนต์ บ้านนาผาง ตำบลกกปลาซิว อำเภอภูพาน จังหวัดสกลนคร 2) ภูถ้ำพระ บ้านหนองสะโน ตำบลนาม่อง อำเภอกุศุดบาก จังหวัดสกลนคร และ 3) ภูพระบาท บ้านดัว ตำบลเมืองพาน อำเภอบ้านผือ จังหวัดอุดรธานี ทั้งนี้ในการศึกษาได้ใช้วิธีการทางประวัติศาสตร์ในเก็บรวบรวมข้อมูลหลักฐาน ทั้งจากเอกสาร ตำนาน เรื่องเล่าพื้นบ้าน รวมถึงการใช้วิธีการสัมภาษณ์คนท้องถิ่น การสำรวจสภาพพื้นที่ และการสังเกตการณ์ในพิธีกรรมอันเป็นวิธีการทางมานุษยวิทยา โดยมีระยะเวลาการดำเนินงานตั้งแต่เดือนมีนาคม พ.ศ. 2567 ถึงเดือนกุมภาพันธ์ พ.ศ. 2568 จากนั้นนำข้อมูลทั้งหมดมาวิเคราะห์ตีความ และเขียนพรรณนาในรูปแบบความเรียงทางวิชาการ โดยอธิบายให้เห็นถึงการเปลี่ยนแปลงการให้ความหมาย และความสำคัญของเทือกเขาภูพานในมุมมองของท้องถิ่น ผ่านการนำเสนอใน 3 ประเด็น ได้แก่ 1) ภูพาน: ภูเขาศักดิ์สิทธิ์ แนวคิดจักรวาล และศูนย์กลางของท้องถิ่น 2) ประเทศไทยกับการสร้างความหมายแก่เทือกเขาภูพาน และ 3) ภูพาน-ภูเขาศักดิ์สิทธิ์: การช่วงชิงการให้ความหมายของชาวบ้าน

### **ภูพาน: ภูเวกศักดิ์สิทธิ์ แนวคิดจักรวาล และศูนย์กลางของท้องถิ่น**

หากดูจากแผนที่ประเทศไทยจะพบว่า เทือกเขาภูพานตั้งอยู่เกือบมุมสุดด้านทิศตะวันออกเฉียงเหนือของภาคอีสาน มีมุมด้านทิศตะวันออกเฉียงเหนือที่อำเภอโขงเจียม จังหวัดอุบลราชธานี จากนั้นแนวเทือกเขาก็ได้ทอดยาวต่อเนื่องไปจนถึงจังหวัดอำนาจเจริญ มุกดาหาร ยโสธร กาฬสินธุ์ นครพนม สกลนคร หนองบัวลำภู และสุดปลายด้านทิศตะวันตกในเขตอำเภอบ้านผือ จังหวัดอุดรธานี ซึ่งบริเวณนี้เป็นพื้นที่ที่ติดริมฝั่งแม่น้ำโขง-เส้นเขตแดนระหว่างราชอาณาจักรไทยกับสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว ตั้งแต่ด้านทิศตะวันออกเฉียงถึงด้านทิศตะวันตกเทือกเขาภูพานมีความยาวทั้งสิ้น 175 กิโลเมตร มีอาณาบริเวณอยู่ระหว่างละติจูดที่ 16 องศา 16 ลิปดาเหนือ ถึง 17 องศา 16 ลิปดาเหนือ และลองจิจูดที่ 103 องศา 20 ลิปดาตะวันออก ถึง 105 องศา 37 ลิปดาตะวันออก



ภาพที่ 1: แผนที่แสดงที่ตั้งของเทือกเขาภูพาน และสภาพทั่วไปของพื้นที่

ที่มา: อนุชิต สิงห์สุวรรณ, 2567

การมีทำเลที่ตั้งดังกล่าว ทำให้เทือกเขาภูพานเป็นกำแพงธรรมชาติที่แบ่งแยกภาคอีสานตอนเหนือ หรือ “แอ่งสกลนคร” ออกจาก “แอ่งโคราช” หรืออีสานตอนใต้ รวมถึงส่วนอื่น ๆ ของประเทศไทย ในขณะเดียวกัน เทือกเขาภูพานก็ได้โอบล้อมให้ดินแดนแอ่งสกลนครหันหน้าเข้าสู่ประเทศลาว โดยมีแม่น้ำโขงเชื่อมโยงพื้นที่ทั้งสองส่วนเข้าด้วยกัน ด้วยสภาพภูมิศาสตร์เช่นนี้ทำให้นักลุ่มคนลาวจากฝั่งซ้ายอพยพเข้ามาสร้างบ้านแปงเมือง ในช่วงพุทธศตวรรษที่ 19 และการโยกย้ายถิ่นฐานมีมากขึ้นเป็นเท่าตัว ในช่วงทศวรรษ 2370 ภายหลังสงครามปราบเจ้าอนุวงศ์เมืองเวียงจันทน์ ในช่วงนั้นมีหมู่ชนชาติพันธุ์ต่าง ๆ เข้ามาตั้งเป็นชุมชนกระจายอยู่ทั่วทั้งเขตเทือกเขาภูพาน บางแห่งมีคนอยู่เป็นจำนวนมากจนสามารถจัดตั้งเป็นเมือง เช่น เมืองเรณูนคร เมืองพรรณานิคม และเมืองวาริชภูมิของกลุ่มคนผู้ไท เมืองสกลนครของกลุ่มพวกญ้อ เมืองอากาศอำนวย และเมืองสว่างแดนดินของกลุ่มชนโย้ย (ปฏิภูมิ ชมภูนุช 2549, 157, 164-168)

ในช่วงแรกของการตั้งถิ่นฐาน คนท้องถิ่นจะไม่นิยมเรียกชื่อ “ภูพาน” แทนแนวเทือกเขาทั้งหมด แต่จะเรียกชื่อเป็นภูเขาย่อย ๆ ที่เป็นส่วนของเทือกเขาภูพานที่กินพื้นที่เข้าไปในชุมชน ดังจะเห็นได้จากตำนานอุรังคธาตุ หรือตำนานพระธาตุพนม เอกสารทางประวัติศาสตร์ที่บันทึกขึ้นในสมัยอาณาจักรล้านช้างเมื่อปี พ.ศ. 2181 ที่ได้กล่าวถึงภูพานเฉพาะในส่วนที่พาดผ่านเขตอำเภอบ้านผือ จังหวัดอุดรธานี ว่า “ภูภูเวียง” เนื่องจากในสมัยพุทธกาล พระพุทธเจ้าได้เสด็จ

เวียนมาประทับรอยพระบาทในบริเวณนี้ ซึ่งในเวลาต่อมาคนท้องถิ่นก็ได้เรียก ภูเขาภูพานนั้นว่า “ภูพระบาท” ส่วนคำว่า “พาน” ในตำนานพระธาตุพนมก็กล่าว เพียงว่า เป็นชื่อเมืองของ “ท้าวทองพาน” ผู้เป็นบิดาของนางอุสา ซึ่งเป็นต้นเหตุ ของเรื่องราวโศกนาฏกรรมความรักระหว่างนางอุสา และท้าวบารสแห่งเมือง ปะโค (เมืองโบราณในแถบอำเภอเมือง จังหวัดหนองคาย) จนเกิดเป็นเพิงหิน และผาถ้ำต่าง ๆ บนภูพระบาท เช่น หอนางอุสา คอกม้าท้าวบารส วัดลูกเขย วัดพ่อตา หีบศพพ่อตา (หีบศพท้าวทองพาน) (วิทยาลัยครุมหาสารคาม และ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ 2521) การเปลี่ยนแปลงมาเรียกชื่อ “ภูพาน” แทนเทือกเขาทั้งหมดเกิดขึ้นเมื่อพื้นที่บริเวณนี้มีความสำคัญทางด้านยุทธศาสตร์ ของรัฐไทย นับตั้งแต่สมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์ เมื่อปี พ.ศ. 2436 เป็นต้นมา รายละเอียดในส่วนนี้จะกล่าวถึงในภายหลัง

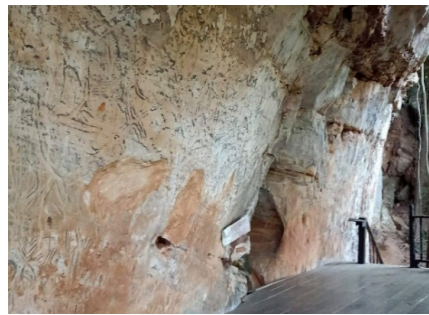
การที่ชาวบ้านให้ความสำคัญกับภูเขาภูพานน้อย ๆ ที่มีอยู่ในชุมชนมากกว่า แนวเทือกเขาภูพานทั้งหมด ไม่ใช่เหตุผลเพียงเพราะอาณาบริเวณของภูพาน กว้างใหญ่เกินการรับรู้ของพวกเขา หากแต่พวกเขารู้สึกอย่างแท้จริงว่าภูเขา ลูกนั้นมีความสำคัญต่อวิถีการดำรงชีวิตของชุมชน ที่สำคัญคือชาวบ้านมองว่า ภูเขาที่มีอยู่ในหมู่บ้านของพวกเขาเป็นที่สถิตของผีบรรพบุรุษที่มีพลังอำนาจใน ฐานะผู้ให้กำเนิดฐานทรัพยากร ตลอดจนมีบทบาทในการกำหนดความเป็นไป ของมนุษย์ สัตว์ และสิ่งอื่น ๆ ความอยู่รอดของชุมชนนั้นขึ้นอยู่กับความพึงพอใจ ของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่มีอยู่ในป่าเขา ดังนั้นแล้วชาวบ้านจึงต้องปฏิบัติตามจารีต ประเพณีอย่างเคร่งครัด เพราะหากฝ่าฝืนก็อาจได้รับอันตรายจากพลังอำนาจ อันเร้นลับที่ดูแลกำกับพื้นที่ ซึ่งชาวบ้านเรียกกันว่า “คะลำ” อันหมายถึงข้อ ห้ามปฏิบัติที่อาจนำไปสู่เภทภัยที่คุกคามถึงแก่ชีวิต ด้วยเหตุนี้การหาของป่า ล่าสัตว์ หรือใช้ประโยชน์อื่นใดจากภูเขา จึงทำต้องพิธีกรรมเพื่อขออนุญาต ภูตผีผู้เป็นเจ้าของพื้นที่ทุกครั้ง ดังรายละเอียดที่ปรากฏในพื้นที่ศึกษาดังนี้

## ภูผายนต์ บ้านนาผาง ตำบลกกปลาซิว อำเภอภูพาน จังหวัดสกลนคร

บ้านนาผางตั้งอยู่ท่ามกลางวงล้อมของภูเขาเกือบทุกด้านของหมู่บ้าน กล่าวคือ มีภูผายนต์ทอดยาวจากทางด้านทิศตะวันออกสู่ทิศใต้ ส่วนทางด้าน ทิศตะวันตกมีภูค้ำบอนและภูเปาะ และทางทิศเหนือเป็นที่ตั้งของภูอ่างคำ การมี ทำเลที่ตั้งอยู่ท่ามกลางป่าเขา ทำให้ชาวไทยภู้อยที่เข้ามาตั้งชุมชนในราวทศวรรษ

2390 ได้พึ่งพาอาศัยธรรมชาติเป็นหลักในการดำเนินชีวิต โดยได้ทำการบุกเบิกที่ดิน เพื่อ “ทำไร่ทำสวน หากินกล้วย กินมัน กินถั่วที่มีอยู่ตามป่า” ซึ่งชาวญ้อได้ขนานนามหมู่บ้านที่ตั้งขึ้นนี้ว่า “บ้านนาผาง” อันมีความหมายว่าชุมชนที่มีต้นผาง หรือต้นผางขึ้นอยู่ทั่วไปตามหัวไร่ปลายนา จากการที่บ้านนาผางเป็น “บ้านป่า” ผลผลิตจึงเป็นของป่าจำพวกเนื้อสัตว์ป่า เช่น นก หนู ฟาน (แก้ง) และว่านยาสมุนไพร ซึ่งชาวบ้านใช้เป็นสินค้าแลกเปลี่ยนกับผลผลิตชุมชนอื่น เช่น ข้าวสารจากบ้านคำเพิ่มในตำบลอำเภอกุพาน เกลือจากบ้านนายอในเขตอำเภอดงหลวง จังหวัดมุกดาหาร ฯลฯ

เนื่องจากที่ตั้งของบ้านนาผางอยู่ลึกเข้าไปในหุบเขาห่างไกล เป็นอุปสรรคต่อการเดินทางติดต่อกับโลกภายนอก ประกอบกับความแปรปรวนของธรรมชาติที่มักเกิดภัยแล้ง น้ำท่วม และโรคภัยไข้เจ็บ ทำให้เกิดการย้ายถิ่นของประชากรอยู่บ่อยครั้ง ในปัจจุบันบ้านนาผางจึงเป็นชุมชนขนาดเล็กที่มีวิถีชีวิตแบบดั้งเดิม โดยมีประชากรทั้งหมด 238 คน แบ่งเป็นชาย 128 คน หญิง 107 คน ส่วนใหญ่ทำงานเป็นแรงงานรับจ้างในเมืองอุตสาหกรรมในภาคกลาง และภาคตะวันออก มีเพียงส่วนน้อยที่ไปทำงานต่างประเทศ (เกาหลี ไต้หวัน อิสราเอล) ผู้คนยังคงมีวิถีชีวิตอยู่ในภาคเกษตรกรรม ทำไร่มันสำปะหลัง เลี้ยงโค-กระบือแบบปล่อยให้หากินเองบนภูเขา และทำนาข้าวเพื่อบริโภคในครัวเรือน รวมถึงการหาของป่าและล่าสัตว์บนภูเขาที่อยู่รายล้อมหมู่บ้าน



ภาพที่ 2: ภาพสลักบนผนังถ้ำภูผายนต์

ที่มา: อนุชิต สิงห์สุวรรณ, 2567

ภูผายนต์อันเป็นภูเขาศักดิ์สิทธิ์ของบ้านนาผางนั้น มีลักษณะเป็นภูผาสูงชันมีที่ราบขนาดเล็กอยู่บนยอดเขา แนวผาที่เป็นชั้นหินก่อนถึงยอดภูนั้น มีสีน้ำตาลเข้มแทรกแซมด้วยพรรณไม้จำพวกจันผา และไม้พุ่มขนาดย่อมกระจายอยู่ทั่วไป บริเวณยอดเขาและไหล่เขาที่มีลำธารไหลผ่านเป็นป่าดิบแล้งที่เขียวชอุ่มชุ่มชื้นตลอดทั้งปี ลำห้วยที่ผุดเกิดจากภูผายนต์เป็นต้นน้ำของแม่น้ำพุง อันเป็นระบบน้ำของหนองหาน-ทะเลสาบน้ำจืดที่ใหญ่ที่สุดในภาคอีสาน ในส่วนของภูมิลักษณะอันเป็นจุดเด่นของภูผายนต์นั้น คือ ตามแนวหน้าผามีภาพสลักสมัยก่อนประวัติศาสตร์ อายุ 3,500 ปี ซึ่งทำเป็นรูปทรงกากบาท สามเหลี่ยม สี่เหลี่ยมตัดไปมา บางจุดเป็นภาพต้นไม้ ภาพคน รวมถึงสัตว์มีเขาคล้ายว่า เป็นวัวหรือควาย ภาพสลักเหล่านี้เป็นที่มาของชื่อที่ชาวบ้านใช้เรียกกันว่า “ถ้ำผาลาย” และเชื่อกันว่าเกิดขึ้นจากการขีดเขียนของเหล่าภูตผี ในส่วนอีกชื่อที่เรียกว่า “ภูผายนต์” นั้น มาจากการที่ลวดลายภาพสลักดังกล่าวคล้ายกับ “ยนต์” หรือยันต์ ซึ่งเป็นอักขระป้องกันการคุกคามจากภายนอก สิ่งเหล่านี้แสดงให้เห็นถึงในเรื่องพลังอำนาจลึกลับที่คุกรุ่นอยู่ในพื้นที่ ซึ่งสัมพันธ์กับคติเรื่อง “ปู่ภูยนต์” ประธานของผีบรรพบุรุษที่สิงสถิตอยู่บนยอดภูผายนต์ เรื่องนี้นำมาสู่การที่ชาวบ้านจัดให้มีพิธีเลี้ยงในช่วงเดือน 6 (เดือนพฤษภาคม) ของทุกปี ก่อนที่จะเริ่มต้นทำนา ในพิธีนี้ชาวบ้านจะทำการถวายของเช่น ไห้ว แก่ ผีปูยนต์ อันประกอบไปด้วยเหล่าไก่โต (เหล่าขาว 1 ขวด และไก่ต้ม 1 ตัว) ชัน 5 (ดอกไม้ 5 คู่ เทียน 5 คู่ จิตวางบนจานหรือพาน) และโภชนาอาหารนาชนิดใด ๆ พร้อมกันนั้นก็ทำการทอมนต์เรียกผีที่อยู่ในลำดับรองลงมาให้มาร่วมพิธีเลี้ยง เช่น พระภูมิเจ้าที่ พญานาค และบรรดาเงือกงู ที่อยู่ตามเถื่อนถ้ำ ตาน้ำผุด ลำห้วย และเพิงผาต่างๆ ดังนั้นจะเห็นได้ว่า ในวิถีคิดของชาวบ้านนาผางมองถึงความเชื่อมโยงของฐานทรัพยากร ผ่านเครือข่ายทางเรื่องผีที่สัมพันธ์กันอย่างเป็นระบบอันแสดงถึงขอบเขตจักรวาลทัศน์ของท้องถิ่น

### ภูถ้ำพระ บ้านหนองสะโน ตำบลนาม่อง อำเภอภูพาน จังหวัดสกลนคร

ภูถ้ำพระเป็นภูเขาที่มีความลาดชันสูง บนยอดภูเป็นลานหินที่มีป่าโคกหรือป่าเต็งรังกระจายอยู่ทั่วไป มีพันธุ์ไม้ที่สำคัญ เช่น เต็ง รัง เหียง พลวง ผักหวาน ไม้เพ็ก ปรง กระเจียว ฯลฯ และมีสัตว์ป่าขนาดเล็กอาศัยอยู่ เช่น ไก่ป่า กระรอก ลิงป่า สถานที่แห่งนี้มีความสำคัญทางประวัติศาสตร์และโบราณคดี

คือ การได้พบจารึกโบราณที่กล่าวว่า ในสมัยเขมรพระนครเมื่อปีศักราช 988 (พ.ศ. 1609) ได้มีการสร้างสถานที่แห่งนี้ให้เป็นที่ประดิษฐานพระพุทธรูป ในขณะที่พุทธศาสนิกชนทั่วไปนั้นมีการรับรู้ ว่า ภูถ้ำพระคือพระอารามอันเป็นสำนักของพระอาจารย์แสง สุ่มังคโล พระเกจิอาจารย์ผู้เป็นอริยะสงฆ์แห่งอำเภอกุดบาก ซึ่งเป็นลูกศิษย์ที่สืบทอดปฏิบัติกรรมฐานมาจากพระอาจารย์มั่น ภูริทัตโต ผู้เป็นบูรพาจารย์ของวัดป่า



ภาพที่ 3: ภูถ้ำพระ

ที่มา: อนุชิต สิงห์สุวรรณ, 2567

บ้านหนองสะโนอันเป็นที่ตั้งของภูถ้ำพระเป็นชุมชนชาติพันธุ์กะเลิงที่ตั้งขึ้นเมื่อปี พ.ศ. 2410 ชาวกะเลิงบ้านหนองสะโนเป็นกลุ่มคนที่นิยมหาของป่าล่าสัตว์ และทำไร่หมุนเวียนบนหุบเขาควบคู่ไปกับการทำนาข้าวบนพื้นที่ราบ แต่ภายหลังปี พ.ศ. 2515 การทำไร่หมุนเวียนของชาวบ้านได้ถูกยกเลิก เนื่องจากทางภาครัฐได้มีการประกาศให้บริเวณภูถ้ำพระอยู่ในเขตอุทยานแห่งชาติภูพาน ผู้คนบ้านหนองสะโนจึงเปลี่ยนมาทำเฉพาะนาข้าวไว้บริโภคในครัวเรือนเท่านั้น ส่วนใหญ่มีรายได้จากการทำงานนอกภาคเกษตรกรรม เช่น ทำงานในส่วนราชการ บริษัทเอกชน และทำธุรกิจส่วนตัว การเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจจากหมู่บ้านเกษตรกรรมสู่กึ่งเกษตรกรรม มีผลให้ชุมชนบ้านหนองสะโนขยายตัวกลายเป็นชุมชนขนาดใหญ่ มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 2,361 คน แบ่งเป็นชาย 1,164 คน และหญิง 1,197 คน

อย่างไรก็ตาม การที่ผู้คนยังมีวิถีชีวิตผูกพันกับภาคเกษตรกรรม อย่างน้อยในทุกคร้วเรือนก็ได้ทำนาข้าวเพื่อบริโภค ทำให้คติดั้งเดิมในการบูชา

วิญญานศักดิ์สิทธิ์ที่มีอยู่ในธรรมชาติจึงยังคงอยู่ ดังจะเห็นได้จากการที่ชาวบ้านจัดพิธีกรรมสงฆ์นำภูเข่าพระเป็นประจำทุกปีในช่วงเดือน 6 (เดือนพฤษภาคม) ก่อนฤดูการเพาะปลูกจะเริ่มเพื่อร้องขอฟ้าฝนและความสงบร่มเย็นมาสู่บ้านเมือง จากพระพุทธรูปที่ตั้งเรียงรายอยู่ภายในถ้ำ อันเป็นสิ่งแทนอำนาจศักดิ์สิทธิ์ทั้งหลายที่อยู่บนภูเข่าพระ ดังนั้นจะเห็นได้ว่า พิธีนี้เป็นการดัดแปลงความหมายของรูปเคารพในคติพระพุทธรศาสนาให้สอดคล้องกับจักรวาลทัศน์ดั้งเดิมในเรื่องผี

### ภูพระบาท บ้านตัว ตำบลเมืองพาน อำเภอบ้านผือ จังหวัดอุดรธานี

ภูพระบาทเป็นแนวเขาที่ต่อจากเทือกเขาภูเก้า-ภูพานคำในเขตจังหวัดหนองบัวลำภู และภูหินจอมธาตุในเขตอำเภอกุดจับ จังหวัดอุดรธานี ซึ่งอยู่ในเขตการปกครองของบ้านตัว ตำบลเมืองพาน อำเภอบ้านผือ จังหวัดอุดรธานี สภาพทั่วไปของภูพระบาทเป็นภูเขาหินทรายขนาดเล็กยอดตัด มีป่าดิบแล้ง ป่าเต็งรัง และป่าเบญจพรรณกระจายทั่วไปอยู่ในพื้นที่ บริเวณนี้เป็นป่าต้นน้ำอันแหล่งกำเนิดของห้วยหินร่อง ห้วยใหญ่ ห้วยหินลาด และห้วยนางอุสา ซึ่งเป็นระบบของแม่น้ำโขงที่ไหลลงแม่น้ำโขงที่อำเภอท่าบ่อ จังหวัดหนองคาย บนยอดเขาภูพระบาทมีลักษณะเป็นเพิงหินและถ้ำที่พบว่ามีภาพเขียนสีสมัยก่อนประวัติศาสตร์ อายุราว 3,000-2,500 ปี บางแห่งถูกดัดแปลงเป็นศาสนสถานในสมัยทวารวดี ในราวพุทธศตวรรษที่ 14-16 ด้วยการปักใบเสมาหินทรายล้อมรอบ รวมถึงบางแห่งได้มีศิลปะวัตถุในสมัยเขมรพระนคร ราวพุทธศตวรรษที่ 16-18 รวมอยู่ด้วย การเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ที่มีความสืบเนื่องทางวัฒนธรรมทำให้ภูพระบาทได้รับการประกาศจัดตั้งเป็นมรดกโลกทางวัฒนธรรมเมื่อวันที่ 27 กรกฎาคม พ.ศ. 2567

ประชากรที่หมู่บ้านตัว และชุมชนอื่นบริเวณภูพระบาทเดิมที่เป็นกลุ่มชาติพันธุ์ลาว ต่อมาเมื่อปี พ.ศ. 2335 มีกลุ่มคนไทพวนจากเมืองเชียงขวาง ประเทศสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว อพยพเข้ามาตั้งชุมชนอยู่ร่วมกัน นอกจากนี้ การที่อำเภอบ้านผืออยู่ใกล้กับท้องที่จังหวัดเลย ทำให้มีกลุ่มคนไทเลยอพยพเข้ามาในภายหลังด้วย คนท้องถิ่นเหล่านี้ได้พึ่งพาป่าโคกบนภูพระบาทในการเป็นแหล่งอาหารป่า จำพวกเห็ดป่า หน่อไม้ หวาย พืชผัก กบ และอึ่งอ่างที่มีอยู่เป็นจำนวนมาก อาหารป่าเหล่านี้เลี้ยงดูผู้คนหลายครัวเรือน

และเป็นสินค้าท้องถิ่นมาตั้งแต่ครั้งอดีต ในปัจจุบันชุมชนบ้านตัวมีประชากรทั้งหมด 1,122 คน แบ่งเป็นชาย 570 คน และหญิง 552 คน ลักษณะเป็นสังคมกึ่งเกษตรกรรมที่ชาวบ้านประกอบอาชีพหลากหลาย เช่น ทำงานราชการ บริษัทเอกชน ทำธุรกิจส่วนตัว ควบคู่ไปกับการทำนา การเลี้ยงวัว-ควาย และการหาของป่าบนภูพระบาท

ความสัมพันธ์ระหว่างผู้คนกับภูพระบาท แสดงให้เห็นผ่านนิทานประจำถิ่นอย่างเรื่อง อูสา-บารส ที่ชาวบ้านใช้อธิบายมูลเหตุของการเกิดขึ้นของเพิงหินรูปร่างแปลกประหลาดที่ปรากฏบนภูพระบาท ดังที่กล่าวมาแล้วนั้น นอกจากนี้ชาวบ้านยังมีคติในเรื่อง “พญานาคโคนาคราช” หรือ “ปู่นาโค” ที่อาศัยอยู่ใน “ถ้ำพญานาค” ซึ่งมีลักษณะเป็นโพรงหลุมลึกอยู่ภายในเพิงหินขนาดใหญ่ด้านหลังเจดีย์พระพุทธบาทบัวบก บริเวณนี้เป็นจุดที่ชาวบ้านเชื่อกันว่าสามารถเชื่อมต่อไปถึงสะดือแม่น้ำโขง บริเวณค้ำน้ำวัดอาฮงศิลาวาส อำเภอเมือง จังหวัดบึงกาฬ ในทุกปีชาวบ้านจะจัดให้มีพิธีเลี้ยงปู่นาโคนาคราช 2 ครั้ง คือ 1) ในช่วงเทศกาลสงกรานต์ระหว่างวันที่ 12-15 เมษายน ซึ่งจัดให้มีพิธีสงฆ์นำขอฝนที่ถ้ำพญานาคบนยอดภูพระบาท และ 2) ในงานบุญบั้งไฟเดือน 6 (เดือนพฤษภาคม)



ภาพที่ 4: ถ้ำพญานาค (รูของพญานาคโคนาคราช)

ที่มา: อนุชิต สิงห์สุวรรณ 2567

จัดพิธีเลี้ยงที่ป่าปู่ตาหนองเป่ง ในท้องที่บ้านใหม่ ตำบลเมืองพาน อำเภอบ้านผือ จังหวัดอุดรธานี ในการเลี้ยงครั้งนี้ชาวบ้านได้มีการจุดบั้งไฟขอฝน และมีการจัดฟ้อนเข้าทรงของเหล่านางเทียมรวมอยู่ด้วย ในจักรวาลทัศน์ของชาวบ้านตัวนั้นเชื่อว่าพญานาคอนาคราชมีอำนาจสูงสุด ถัดลงมาก็เป็นผีประจำหมู่บ้าน ซึ่งก็มีแบบแผนการปฏิบัติที่แตกต่างกันไป เช่น ชาวบ้านเมืองพาน ตำบลเมืองพานจะนับถือผีเงือก หรือภูน้ำ และนิยมเซ่นไหว้ด้วยเนื้อควายดิบ ในส่วนบ้านกาลิมที่ตั้งอยู่ไม่ไกลกันนักก็นับถือผีฟ้า และจะมีการเข้าทรงฟ้อนดาบของพวกนางเทียม ฯลฯ สิ่งเหล่านี้แสดงให้เห็นถึงความแตกต่างไม่เป็นเอกภาพของท้องถิ่น

ความหมายของเทือกเขาภูพานในวิถีคิดของชาวบ้านดังกล่าวมานั้นจะเห็นได้ว่า แนวป่าเขาที่อยู่ริมขอบของหมู่บ้านไม่ได้มีความสำคัญเฉพาะการเป็นแหล่งทรัพยากรที่มนุษย์ได้ใช้สอยเท่านั้น แต่เป็นศูนย์กลางของพลังอำนาจอันสูงส่งที่คอยกำกับควบคุมมนุษย์ สัตว์ และทุกสรรพสิ่งในอาณาบริเวณนั้น อำนาจที่วุ่นวายจะทำให้เกิดความไม่เป็นมงคลที่คุกคามต่อชีวิต แต่ในทางหนึ่ง หากเซ่นไหว้ดีพริ้วให้ถูก กลับเป็นพลังแห่งการปกป้องรักษาที่คุ้มครองผู้คนและชุมชน ดังนั้นแล้วป่าเขาจึงเป็นต้นกำเนิดของอำนาจทั้งปวงในสากลจักรวาล แนวคิดเช่นนี้เป็นองค์ความรู้ภูมิศาสตร์แบบเดิมที่แพร่หลายอยู่ในสังคมไทย ก่อนการเข้ามาของวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ (นิธิ เอียวศรีวงศ์ 2557, 121-126) ซึ่งเป็นองค์ความรู้ของชุมชนที่มีกระบวนการสร้างสรรค์ และปรับเปลี่ยนตามชนบของท้องถิ่น ในแง่นี้จึงหมายถึงสถานะของการเป็นแก่นแกนความรู้ที่ถูกนำมาใช้เป็นเครื่องมือในการต่อสู้ และต่อรองกับระบบความรู้ และอำนาจที่มาจากภายนอกด้วยเช่นกัน

## รัฐไทยกับการสร้างความหมายแก่เทือกเขาภูพาน

ดังที่กล่าวมาแล้วตั้งแต่ต้นว่า “พื้นที่” มิได้มีความหมายสื่อถึงมิติทางกายภาพเท่านั้น แต่เป็น “สถานที่” ที่มีเรื่องราวที่เกี่ยวข้องกับชีวิตและวิถีคิดของผู้คน หรือกลุ่มคนที่ต้องการสร้างตัวตน เพื่อต้องการบอกถึงตำแหน่งแห่งหนี่ในสังคมด้วย ดังนั้นแล้วพื้นที่จึงเป็นแดนแห่งการต่อสู้และต่อรอง ซึ่งเป็นเรื่องของความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างกลุ่มคนต่าง ๆ โดยนัยนี้การเกิดขึ้นของตำนาน นิทาน เรื่องเล่า และพิธีกรรมท้องถิ่นที่เกี่ยวข้องกับเทือกเขาภูพานจึง

เป็นการยืนยันสิทธิอำนาจของชาวบ้านที่มีมาแต่เดิม อันเป็นที่ทางที่เคยมีมานับตั้งแต่แรกตั้งชุมชน ซึ่งเป็นความทรงจำร่วมที่เหนียวรั้งผู้คน และฐานทรัพยากรให้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน (ปฐม หงษ์สุวรรณ 2556, 17-18) ในกระบวนการสถาปนาอำนาจของรัฐไทยสมัยใหม่เหนือบริเวณภูพาน และพื้นที่อีสานลุ่มแม่น้ำโขงทั้งหมด ในช่วงทศวรรษ 2430 นั้น มิได้มีเพียงการกำราบกดปราบคนพื้นเมืองด้วยอาวุธยุทโธปกรณ์ และมาตรการทางกฎหมาย แต่ได้มีการกล่อมเกลาให้จำยอมด้วยอำนาจขององค์ความรู้ และอุดมการณ์ต่าง ๆ ที่ดูเป็นเหตุเป็นผลและสูงส่งยิ่งกว่า อันเป็นวิธีการกลืนกลายสำนึกของคนอีสานให้กลายเป็นไทย และในคราวเดียวกันก็เป็นการยึดครองฐานทรัพยากรธรรมชาติที่มีชุมชนให้มาเป็นกรรมสิทธิ์ของรัฐ โดยในกระบวนการที่ว่าจะอธิบายในสี่ประเด็น คือ 1) การจัดการพื้นที่ทางการปกครองของรัฐ 2) การจัดการทรัพยากรป่าไม้ของรัฐ 3) การจัดองค์ความรู้ทางประวัติศาสตร์ของรัฐ และ 4) การเผยแพร่อุดมการณ์พระพุทธศาสนาของรัฐ

#### การจัดการพื้นที่ทางการปกครองของรัฐ

การเปลี่ยนแปลงองค์ความรู้เรื่องบริเวณเทือกเขาภูพานครั้งสำคัญเกิดขึ้นในสมัยปฏิรูปมณฑลเทศาภิบาล พ.ศ. 2436-2475 การขยายอำนาจของอาณานิคมตะวันตก รวมถึงอิทธิพลของความรู้และวิทยาการสมัยใหม่ ทำให้ชนชั้นนำไทยจัดทำแผนที่ของรัฐขึ้น เพื่อยืนยันอำนาจของพระมหากษัตริย์ที่มีอยู่จริงเหนือดินแดนของพระราชอาณาจักร ซึ่งเป็นเทคโนโลยีแห่งอำนาจที่เกิดจากองค์ความรู้ภูมิศาสตร์สมัยใหม่ (ดูเพิ่มเติม ธงชัย วินิจจะกุล 2556) จากนั้นในปี พ.ศ. 2437 ส่วนกลางกรุงเทพฯ ได้ดำเนินการยกเลิกระบบอาณาสิทธิ์ อันเป็นการสืบทอดอำนาจตามสายตระกูลเจ้าเมืองแบบเดิม แล้วดำเนินการจัดแบ่งเขตการปกครองขึ้นใหม่ ด้วยการรวบหัวเมืองในละแวกเดียวกันจัดตั้งเป็นมณฑล มีข้าหลวงมณฑลเทศาภิบาลเป็นผู้ปกครองขึ้นตรงต่อกษัตริย์ที่กรุงเทพฯ ตามนโยบายนี้ทำให้บรรดาเมืองในแอ่งสกลนครที่เคยดำรงตนอย่างเป็นอิสระต่างถูกรวบไว้ในมณฑลลาวพวน ซึ่งมีเมืองอุดรธานีเป็นศูนย์บัญชาการมณฑล อันประกอบด้วยเมืองหลัก ได้แก่ นครพนม สกลนคร เลย และหนองคาย ต่อมาชนชั้นนำไทยต้องการลดทอน “ความเป็นลาว” จึงได้เปลี่ยนชื่อมณฑลลาวพวนเป็นมณฑลฝ่ายเหนือ และมณฑลอุดรตามลำดับ ในขณะที่ใน

แอ่งโคราชก็มีมณฑลนครราชสีมา และมณฑลอีสานเป็นศูนย์กลางของท้องถิ่น  
พร้อมกันนั้นก็ได้ทำสำมะโนประชากร โดยให้ระบุชื่อสัญชาติว่าเป็น “ไทย”  
แทนที่ชื่อกลุ่มชาติพันธุ์แบบเดิม (ทวิศิลป์ สืบวัฒนะ 2531, 104-121)

ในเอกสารที่บันทึกขึ้นช่วงนี้ได้อธิบายพื้นที่ธรรมชาติ อย่างแม่น้ำ ลำห้วย  
ภูเขา ป่าไม้ ในลักษณะที่ว่าเป็นฐานทรัพยากรที่ส่งผลต่อวิถีชีวิตของคนท้องถิ่น  
ก่อให้เกิดรูปแบบของอาหาร เครื่องแต่งกาย สภาพบ้านเรือน และอาชีพที่เป็น  
ลักษณะเฉพาะถิ่น ซึ่งเป็นการมองในฐานะวัตถุกายภาพที่มนุษย์สามารถจับต้อง  
และใช้ประโยชน์ในทางเศรษฐกิจ อันเป็นการให้ความหมายที่แตกต่างชาว  
พื้นเมืองที่มองว่า พื้นที่ธรรมชาติมีซ้อนทับของพื้นที่เชิงจิตวิญญาณรวมอยู่ด้วย  
ดังจะเห็นได้จากเมื่อครั้งที่สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ  
เสนาบดีกระทรวงมหาดไทย ได้เสด็จมาตรวจราชการที่เมืองสกลนคร เมื่อวันที่  
14 มกราคม พ.ศ. 2449 และได้บรรยายสภาพแวดล้อมของเมืองที่มีภูพาน  
เป็นภูมิลักษณะสำคัญที่ส่งผลต่อความเป็นอยู่ของชาวเมือง ความว่า

“เมืองสกลนครนี้กว้างใหญ่ไพศาลมาก มีเขาภูพานอยู่ข้างตะวันตกเปนเขา  
เทือกยาว ในหนอง (หาน) มีเกาะเรียกว่า ดอนตาคราม และดอนสวรรค์ เห็นฝูง  
ม้าฝูงใหญ่ ๆ และฝูงโคกระบืออยู่ริมฝั่งเปนแห่ง ๆ ไป...บ้านเรือนราษฎรมีรั้วไม้จริง  
และเปนเรือนฝากระดาน หลังคากระเบื้องไม้โดยมาก นับว่าเปนเมืองที่มั่งคั่งยิ่งกว่า  
หัวเมืองที่ผ่านมาแล้วโดยมาก แต่เชื่อว่าอากาศสู้ที่เมืองหนองคายไม่ได้ เพราะถึง  
ฤดูฝนลมพัดมาจากเขาภูพานมักมีความชื้น”  
(กรมศิลปากร 2564, 155-157)

ในปี พ.ศ. 2441 ประเทศไทยได้ประกาศใช้พระราชบัญญัติการปกครองท้องที่  
ร.ศ. 116 จัดแบ่งเขตการปกครองระดับภูมิภาคออกเป็นลำดับชั้น จากหน่วย  
ที่ใหญ่ที่สุดไปสู่หน่วยที่เล็กที่สุด คือ เมือง อำเภอ ตำบล และหมู่บ้าน ตาม  
กฎหมายนี้ ทำให้แนวสันปันน้ำของภูพานถูกให้ความหมายใหม่ว่าเป็นเส้นแบ่ง  
เขตแดน ดังปรากฏใน *ตำนานพงศาวดารเมืองสกลนคร ฉบับพระยาประจันต-  
ประเทศธานี (เงื่อนคำ พรหมสาขา ณ สกลนคร)* บันทึกขึ้นเมื่อปี พ.ศ. 2460  
ระบุว่า “ภูพาน” หรือ “เขาพราน” เป็นเขตแดนกั้นเมืองสกลนครกับเมือง  
มุกดาหาร เมืองนครพนม และเมืองหนองหาร (สุรัตน์ วรวงค์รัตน์ 2523,  
27-28) สิ่งเหล่านี้แสดงให้เห็นว่าภูพานเป็นหมุดในการกำหนดขอบเขตของ

แต่ละเมืองในแถบภาคอีสาน ซึ่งเชื่อมโยงประสานกันเป็นส่วนหนึ่งของภูมิภาค  
อารยรัฐไทยสมัยใหม่ในภาพใหญ่

ภายหลังการเปลี่ยนแปลงการปกครองเป็นระบอบประชาธิปไตยเมื่อ  
ปี พ.ศ. 2475 ได้มีการยกเลิกระบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ที่มีมากกว่าสี่ทศวรรษ  
อำนาจที่เคยผูกขาดอยู่กับสถาบันกษัตริย์จึงได้ถูกถ่ายโอนไปสู่รัฐบาลที่มาจาก  
การเลือกตั้งในระบอบรัฐสภา พร้อมกันนั้นได้มีการยกเลิกมณฑลเทศาภิบาล  
แล้วยกสถานะให้ “จังหวัด” เป็นหน่วยการปกครองสูงสุดในระดับภูมิภาค  
การดำเนินนโยบายเช่นนี้ทำให้พื้นที่ที่ถือเขาภูพานที่เคยถูกตัดแบ่งให้อยู่ในเขต  
เมืองต่าง ๆ ของระบบเดิม เปลี่ยนมาเป็นเขตจังหวัดในระบบใหม่ อันประกอบ  
ไปด้วยจังหวัดอุดรธานี สกลนคร นครพนม และอุบลราชธานี ต่อมาภายหลัง  
ได้มีการจัดตั้งจังหวัดขึ้นใหม่ พื้นที่บางส่วนของภูพานจึงถูกตัดแบ่งไปอยู่กับ  
จังหวัดกาฬสินธุ์ เมื่อปี พ.ศ. 2490 จังหวัดมุกดาหาร ปี พ.ศ. 2525 จังหวัด  
หนองบัวลำภู และจังหวัดอำนาจเจริญ เมื่อปี พ.ศ. 2536

จากนั้นรัฐไทยก็ได้เพิ่มระดับความเข้มข้นของการควบคุมจัดการพื้นที่  
ภูพาน อันเป็นผลมาจากพลวัตทางการเมืองภายในภูมิภาค เช่น การปราบปราม  
สมาชิกสภาผู้แทนราษฎร (ส.ส.) ภาคอีสานที่ได้เคลื่อนไหวต่อสู้เพื่อมวลชน  
คนยากไร้ อย่างการสังหารกลุ่ม ส.ส. อีสานสายเสรีไทย ที่ได้ต่อต้านอำนาจรัฐ  
เผด็จการเรื่อยมา เมื่อปี พ.ศ. 2492 คือ นายทองอินทร์ ภูริพัฒน์ ส.ส. อุบลราชธานี  
นายจำลอง ดาวเรือง ส.ส. มหาสารคาม นายถวิล อุดล ส.ส. ร้อยเอ็ด และ  
นายทองเปลว ชลภูมิ ส.ส. ปราจีนบุรี รวมถึงการฆาตกรรมนายเตียง ศิริขันธ์  
ส.ส.สกลนคร เมื่อปี พ.ศ. 2495 และนายครอง จันดาวงศ์ อดีต ส.ส. สกลนคร  
เมื่อปี พ.ศ. 2504 (พุทธพล มงคลวรรณ 2548, 60, 64)

ในช่วงทศวรรษ 2500 ตามแนวเทือกเขาภูพานเป็นพื้นที่เคลื่อนไหวของ  
พรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย และขบวนการปฏิวัติจากประเทศลาวและ  
เวียดนาม โดยบรรดาแกนนำคอมมิวนิสต์ได้เข้ามาปลุกระดมชาวบ้านให้เข้าร่วม  
ขบวนการ ทำให้เกิดกองกำลังปฏิวัติชวนาแพร่กระจายไปทั่วเทือกเขาภูพาน  
จนนำมาสู่การที่รัฐได้ใช้ได้ปฏิบัติการหลายรูปแบบเพื่อดึงมวลชนให้มาเข้ากับ  
ฝ่ายตนเอง ทั้งการใช้กองกำลังเจ้าหน้าที่ปราบปรามอย่างรุนแรง การส่งเสริมให้  
ปลูกพืชเศรษฐกิจเพื่อสร้างได้ การพัฒนาระบบโครงสร้างพื้นฐาน เช่น ถนน  
ไฟฟ้า น้ำประปา และการจัดตั้งหน่วยงานที่ให้บริการแก่ประชาชน นอกจากนี้  
รัฐได้ดำเนินการตั้งชุมชนขึ้นใหม่ในพื้นที่อันเป็นแหล่งชองสุ่ม เช่น ในปี พ.ศ.

2510 บนที่ราบใจกลางของเทือกเขาภูพานได้มีการจัดตั้งอำเภอภูตากขึ้นกับจังหวัดสกลนคร เช่นเดียวกับบริเวณภูพระบาท อำเภอบ้านผือ จังหวัดอุดรธานี ที่พบว่า ในช่วงทศวรรษ 2510 มีหมู่บ้านตั้งกระจัดกระจายอยู่โดยรอบ (นายจำรัส ดอนดีว [นามสมมติ] ผู้ให้สัมภาษณ์, 1 ตุลาคม 2567) การจัดการพื้นที่ทางการปกครองเป็นการสลายความสัมพันธ์ระหว่างคนท้องถิ่นด้วยกัน และคนกับฐานทรัพยากร ซึ่งมีผลต่อการเข้าใช้ประโยชน์ในแหล่งทรัพยากรที่ชาวบ้านเคยใช้ร่วมกัน ดังนั้น เมื่อเราเดินเข้าไปในหมู่บ้านก็ได้ยินคำบอกเล่าของชาวบ้านในลักษณะที่ว่าหนองน้ำ หรือป่าโคกนั้นเป็นของหมู่บ้านใด

อนึ่ง สิ่งที่รัฐไทยพยายามอย่างยิ่งก็คือ ทำให้ประชาชนรู้สึกผูกพันกับสถาบันพระมหากษัตริย์ ซึ่งอยู่บนยอดปิรามิดของรัฐบาล ด้วยการสนับสนุนการดำเนินงานโครงการตามพระราชดำริ พร้อมกับส่งเสริมให้มีการเสด็จพระราชดำเนินเยี่ยมเยียนพสกนิกรตามท้องถิ่นทุรกันดาร กล่าวเฉพาะจังหวัดสกลนครนั้น เป็นพื้นที่ที่พระบาทสมเด็จพระบรมชนกาธิเบศร มหาภูมิพลอดุลยเดชมหาราช บรมนาถบพิตร รัชกาลที่ 9 และสมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถ พระบรมราชชนนีพันปีหลวง เสด็จพระราชดำเนินมาเยือนเป็นจำนวนถึง 109 ครั้ง นับตั้งแต่ครั้งแรกเมื่อวันที่ 11 พฤศจิกายน 2498 จนกระทั่งครั้งที่ 109 เมื่อปี พ.ศ. 2539 ในการเสด็จพระราชดำเนินแต่ละครั้ง ประชาชนก็ถือเป็นโอกาสในการเข้าเฝ้ากราบบังคมทูลถึงสภาพปัญหาและความต้องการต่าง ๆ ซึ่งทำให้หน่วยงานราชการจำต้องเร่งดำเนินการช่วยเหลือในทันที ดังนั้น ในความทรงจำของชาวบ้านต่างบอกเล่าในลักษณะที่ว่า การเสด็จพระราชดำเนินของในหลวงรัชกาลที่ 9 ได้นำความเจริญไปทุกหนแห่ง ดังเช่นกรณีของบ้านหนองสะโน ตำบลนาม่อง อำเภอภูตาก จังหวัดสกลนคร อันเป็นหมู่บ้านที่อยู่ในหลวงรัชกาลที่ 9 เสด็จพระราชดำเนินมาเยือนถึงสี่ครั้ง คือ พ.ศ. 2519 พ.ศ. 2521 พ.ศ. 2522 และ พ.ศ. 2523 ก็มีการเปลี่ยนแปลงในชุมชนเกิดขึ้นอยู่เสมอ สิ่งนี้แสดงให้เห็นว่าการเสด็จพระราชดำเนินของในหลวงรัชกาลที่ 9 ได้สร้างความภักดีให้เกิดขึ้นกับผู้คนท้องถิ่น ซึ่งเป็นเหตุผลหนึ่งที่ทำให้ชาวบ้านที่เคยเข้าร่วมขบวนการคอมมิวนิสต์ตัดสินใจออกจากป่า แล้วเข้าร่วมเป็นแนวร่วมพัฒนาชาติไทยในช่วงหลังปี พ.ศ. 2523 (ดูเพิ่มเติม คายส์ 2549)

## การจัดการทรัพยากรป่าไม้ของรัฐ

ในส่วนทางด้านจัดการทรัพยากรป่าไม้ การที่ส่วนกลางกรุงเทพฯ สามารถเข้าผนวกรวมภูมิภาคต่างๆ ไว้ภายใต้ภูมิศาสตร์รัฐไทยเป็นผลสำเร็จในสมัยการปฏิรูปมณฑลเทศาภิบาล ประกอบกับสถานการณ์การขยายตัวของระบบเศรษฐกิจทุนนิยมโลก มีผลต่อการสร้างการรับรู้ว่าทรัพยากรธรรมชาติทั้งหลายที่มีอยู่ภายในพระราชอาณาจักร ทั้งดิน น้ำ แร่ธาตุ ป่าไม้ และสัตว์ป่า ล้วนแล้วแต่เป็นสาธารณสมบัติที่รัฐสามารถนำมาแปลงเป็นสินค้า เพื่อแสวงหารายได้มาเป็นเครื่องบำรุงแผ่นดิน โดยนัยนี้บุคคลทั่วไปจึงไม่สามารถเข้าครอบครองและใช้ประโยชน์ได้ ถ้าไม่ได้รับการอนุญาตในทางกฎหมาย ภายใต้วิถีคิดเช่นนี้นำไปสู่การออกกฎระเบียบข้อบังคับต่าง ๆ ที่เป็นการจัดการทรัพยากรป่าไม้ เช่น การจัดตั้งกรมป่าไม้ เมื่อ พ.ศ. 2439-2443 เพื่อทำหน้าที่ในการดูแลป่าไม้ และส่งเสริมอุตสาหกรรมป่าไม้ (สุริยา สมุทคุปดี 2536, 117)

รัฐได้เข้ามาจัดการพื้นที่ทรัพยากรป่าไม้ในพื้นที่ภูพานอย่างจริงจังภายหลังการประกาศใช้แผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติฉบับที่ 1 (พ.ศ. 2504-2509) ซึ่งตามแผนนี้ได้ให้ความสำคัญการพัฒนาโครงสร้างพื้นฐาน และการผลิตเพื่อส่งออก ทำให้ฐานทรัพยากรกลายเป็นวัตถุดิบในภาคอุตสาหกรรม รวมถึงความสวยงามตามสภาพธรรมชาติก็ถูกนำแปลงเป็นสินค้าเพื่อการท่องเที่ยวด้วยเช่นกัน ดังนั้น ในช่วงนี้รัฐได้ตรากฎหมายเกี่ยวกับการกำหนดเขตป่าอนุรักษ์ เพื่อสงวนรักษาพื้นที่ป่าธรรมชาติไว้สำหรับประโยชน์ในด้านการศึกษา วิจัย และเพื่อความรื่นรมย์ของประชาชน เช่น พระราชบัญญัติสงวนและคุ้มครองสัตว์ป่า พ.ศ. 2503 พระราชบัญญัติอุทยานแห่งชาติ พ.ศ. 2504 พระราชบัญญัติป่าสงวนแห่งชาติ พ.ศ. 2507

การจัดการพื้นที่ป่าตามวิธีการข้างต้นเป็นการจำกัดสิทธิอำนาจไว้เฉพาะกับรัฐเท่านั้น เพราะมีวิถีคิดที่ว่าภาระรักษาสภาพธรรมชาติให้สมบูรณ์ได้นั้น ต้องปราศจากการรบกวนจากการดำเนินกิจกรรมของมนุษย์ ผลที่ตามมาก็คือ การที่รัฐได้โยกย้ายประชาชนที่เคยอยู่ในป่าให้ออกมาอยู่ในที่ดินที่จัดสรรให้ใหม่ โดยปราศจากความเข้าใจวิถีชีวิตของชาวบ้านที่ผูกพันกับป่าเขา จนในท้ายที่สุดก็เกิดปัญหาความขัดแย้งระหว่างชุมชนกับรัฐ โดยเฉพาะอย่างยิ่งภายหลังปี พ.ศ. 2532 รัฐได้ประกาศยกเลิกสัมปทานป่าไม้ โดยได้ดำเนินการปลุกสวนป่าชดเชย และบางแห่งได้ประกาศเขตพื้นที่ป่าอนุรักษ์เพิ่มเติม ทำให้

หลายหมู่บ้านกลายเป็นพื้นที่ซ้อนทับในเขตป่าสงวนแห่งชาติ และเขตอุทยานแห่งชาติ พบว่า พื้นที่ที่ศึกษามีการประกาศเป็นเขตป่าอนุรักษ์ทั้งหมด กล่าวคือ บริเวณภูเก้าพระ บ้านหนองสะโน ตำบลนาม่อง อำเภอภูดง จังหวัดสกลนคร ประกาศให้เป็นเขตอุทยานแห่งชาติภูพาน เมื่อปี พ.ศ. 2515 (ราชกิจจานุเบกษา 13 พฤศจิกายน พ.ศ. 2515 เล่มที่ 89 ตอนที่ 170) ส่งผลให้ชาวบ้านหนองสะโนที่เคยมีวิถีการผลิตแบบไร่หมุนเวียนบนภูเขาดังกล่าวต้องถูกยกเลิก ระบบการซื้อขายแลกเปลี่ยนผลผลิตจำพวกข้าว พริก และฝ้าย กับชุมชนอื่นก็ไม่ปรากฏอีกต่อไป ที่สำคัญคือ ชุมชนไม่สามารถเข้าใช้ประโยชน์จากพื้นที่บริเวณสำนักสงฆ์เขาเก้าพระได้อย่างสะดวก เพราะติดขัดด้วยข้อกำหนดกฎหมายที่ยุ้งยากซับซ้อน ดังนั้น ชาวบ้านจึงพยายามผลักดันให้มีการยกสถานะของเขาก้าวหน้าจากที่พักสงฆ์ให้เป็นวัดตามกฎหมาย ซึ่งเป็นนิติบุคคลที่ชุมชนสามารถเข้ามาจัดการพื้นที่ได้เอง

ในส่วนบริเวณภูผายนต์ บ้านนาผาง ตำบลกกปลาซิว อำเภอภูพาน จังหวัดสกลนคร ก่อนหน้านั้นราวปี พ.ศ. 2526 มีนายทุนเข้ามาจ้างชาวบ้านให้สำรวจพื้นที่เพื่อเตรียมสัมปทานป่าไม้ แต่ก็ไม่ได้เข้ามาตัดไม้แต่อย่างใด ต่อมาเมื่อปี พ.ศ. 2531 กองอุทยานแห่งชาติ กรมป่าไม้ ได้กำหนดให้ภูผายนต์อยู่ในเขตอุทยานแห่งชาติห้วยหวด ต่อมาในปี พ.ศ. 2543 ทางกองอุทยานแห่งชาติได้เปลี่ยนชื่อเป็น “อุทยานแห่งชาติภูผายนต์” เพื่อให้สอดคล้องกับขนบท้องถิ่นอีสานที่นิยมเรียก “ภูเขา” ว่า “ภู” ประกอบกับการเป็นที่ตั้งของภูผายนต์ แหล่งท่องเที่ยวทางวัฒนธรรมที่สำคัญ การประกาศเขตพื้นที่อุทยานแห่งชาติทำให้เกิดปัญหาซ้อนทับกับพื้นที่ชุมชนที่มีมาก่อน อีกทั้งชาวบ้านส่วนใหญ่ยังไร้เอกสารสิทธิ์ในการถือครองที่ดิน ซึ่งเป็นมูลเหตุที่นำไปสู่การที่ชาวบ้านในเขตอุทยานแห่งชาติภูผายนต์ และเขตป่าอนุรักษ์ต่างๆ ในพื้นที่ 16 อำเภอของจังหวัดสกลนคร รวมตัวกันในนาม “เครือข่ายไทบ้านผู้ไร้สิทธิสกล” ทำการเคลื่อนไหวเรียกร้องให้ทางภาครัฐแก้ไขปัญหาที่ดินทำกิน ตั้งแต่ทศวรรษ 2550 จนถึงปัจจุบัน (รุ่งโรจน์ เพชรบุญรัตน์ 2015)

ในบริเวณภูพระบาท บ้านดัว ตำบลเมืองพาน อำเภอบ้านผือ จังหวัดอุดรธานี กลุ่มทุนและรัฐเริ่มให้ความสนใจป่าไม้บริเวณโคกภูพระบาท ราวปี พ.ศ. 2507 โดยมีนายทุนเข้ามาตัดไม้บนเขา และมีการตั้งโรงเลื่อยอยู่ภายในหมู่บ้าน ต่อมาเมื่อวันที่ 5 พฤษภาคม พ.ศ. 2518 รัฐได้ประกาศให้ “ป่าเขื่อนน้ำ” ซึ่งรวมถึงบริเวณโคกภูพระบาทให้เป็นป่าสงวนแห่งชาติ พร้อมกับสั่งห้ามมิให้

ชาวบ้านตัดต้นไม้และล่าสัตว์ป่า แต่อนุญาตเฉพาะการหาของป่ามาเป็นอาหาร เช่น เก็บเห็ด หน่อไม้ ผักพื้นบ้าน และล่าสัตว์ขนาดเล็ก จำพวกอีงอแง ปลา กบ และแมลงชนิดต่างๆ (ราชกิจจานุเบกษา 10 มิถุนายน พ.ศ. 2518 เล่มที่ 92 ตอนที่ 109) ในปี พ.ศ. 2564 กรมอุทยานแห่งชาติ สัตว์ป่า และพันธุ์พืช ได้ประกาศให้เตรียมการจัดตั้งอุทยานแห่งชาติภูหินจอมธาตุ-ภูพระบาท พร้อมกันนั้นได้มีการจัดตั้งหน่วยพิทักษ์ป่ากระจายตามจุดต่างๆ ซึ่งมีเจ้าหน้าที่คอยลาดตระเวนตรวจตราอยู่ตลอดเวลา สิ่งนี้นำมาสู่การที่ชาวบ้านเริ่มหวั่นวิตกว่าจะถูกกีดกันไม่ให้เข้าหาของป่าแบบที่เกิดในพื้นที่อื่น ดังนั้น ผู้นำชุมชนจึงได้มีการพูดคุยกับหน่วยงานที่เกี่ยวข้องถึงการจัดตั้งป่าชุมชน ซึ่งเป็นรูปแบบการจัดการป่าไม้ที่ชาวบ้านมีส่วนร่วมในการดูแลรักษาและใช้ประโยชน์จากทรัพยากรในป่า

จากข้างต้นจะเห็นได้ว่า การจัดการป่าไม้ของรัฐนั้นวางอยู่บนฐานคิดแบบวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ ที่มองเฉพาะด้านของการใช้ประโยชน์ในทางเศรษฐกิจของประเทศ โดยได้กำหนดแนวทางการอนุรักษ์ที่ต้องการสงวนรักษาให้คงสภาพธรรมชาติไว้อย่างสมบูรณ์ ด้วยการบังคับใช้กฎหมายในการควบคุมการเข้าใช้ทรัพยากรจากป่า อันเป็นการกีดกันคนพื้นเมืองที่เคยอยู่ร่วมกับป่าจนนำไปสู่การเคลื่อนไหวของชาวบ้านเพื่อยืนยันสิทธิตามประเพณี

### การจัดองค์ความรู้ทางประวัติศาสตร์ของรัฐ

การจัดการองค์ความรู้ทางประวัติศาสตร์เป็นปฏิบัติการที่รัฐใช้ควบคุมสำนึกเรื่องอดีตของผู้คน ซึ่งเป็นกระบวนการที่เกิดขึ้นพร้อมกับการสถาปนารัฐไทยสมัยใหม่ในช่วงกลางทศวรรษ 2430 โดยจะต้องทำให้คนในสังคมตระหนักถึงการดำรงอยู่ของชาติที่มีที่ทางในประวัติศาสตร์มาอย่างยาวนาน ภายใต้การนำของสถาบันกษัตริย์ที่สร้างความรุ่งเรืองให้กับชาติสืบเนื่องเรื่อยมา นับตั้งแต่กรุงสุโขทัย กรุงศรีอยุธยา กรุงธนบุรี จนถึงกรุงรัตนโกสินทร์ โคร่งเรื่องประวัติศาสตร์ชาติที่เป็นเส้นตรงลากยาวจากอดีตถึงปัจจุบันเช่นนี้ เป็นการรับรู้แนวคิดเรื่องเวลาแบบใหม่ตามมาตรฐานสากล ซึ่งเป็นสำนึกเรื่องอดีตที่ถูกถ่ายทอดผ่านระบบการศึกษาของรัฐ และนโยบายด้านวัฒนธรรม นับตั้งแต่สมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์เป็นต้นมา (ดูเพิ่มเติม งามวัชร ประดิษฐ์ 2539)

นับตั้งแต่ทศวรรษ 2500 องค์ความรู้ประวัติศาสตร์ชาติได้ขยายลงสู่สำนึกผู้คนท้องถิ่นอย่างแพร่หลายและลึกซึ้ง เนื่องจากในช่วงเวลานั้นรัฐได้

พัฒนาเศรษฐกิจด้วยระบบทุนนิยม ทำให้มองว่าองค์ความรู้ทางประวัติศาสตร์ และทรัพยากรทางวัฒนธรรมเป็นสินค้าในอุตสาหกรรมการท่องเที่ยว ผลที่ตามมาก็คือ การขูดคั้นทางโบราณคดีและจัดตั้งพิพิธภัณฑ์หลายแห่งขึ้นในพื้นที่ภาคอีสาน ซึ่งกรมศิลปากรและหน่วยงานที่เกี่ยวข้องได้ดำเนินการโดยใช้วิธีการศึกษาค้นคว้าอย่างเป็นระบบ พร้อมทั้งได้สร้างองค์ความรู้ที่เป็นเหตุเป็นผลตามหลักการทางวิทยาศาสตร์ ปรากฏการณ์เช่นนี้นำมาสู่การเปลี่ยนแปลงชุดของคำอธิบายโบราณสถาน และโบราณวัตถุในท้องถิ่น จากแต่เดิมที่องค์ความรู้ในโลกของตำนานมีพลัง และมีบทบาทสำคัญในการสร้างการรับรู้อยู่มาก ก็ได้กลายเป็นเพียงปรัมปราคติที่ไม่มีความน่าเชื่อถือ ความศักดิ์สิทธิ์ครั้นคร้ามที่มีอยู่ในภูเขาภูพานจึงถูกตั้งคำถาม และทำลายจากกลุ่มคนภายนอกที่พยายามเข้ามาใช้ประโยชน์จากพื้นที่ (กรณรงค์ เจริญระวี 2545, 123)

ดังจะเห็นได้จากกรณีของภูพานต์ บ้านนาผาง ตำบลกกปลาซิว อำเภอภูพาน จังหวัดสกลนคร ทางราชการได้เข้ามาสำรวจเป็นครั้งแรกเมื่อปี พ.ศ. 2480 และเข้ามาอีกครั้งในราวทศวรรษ 2530 ทำให้ชาวบ้านเพิ่งทราบว่ารอยชุดขีดบนถ้ำผาลาย ที่พวกเขาเคยเชื่อกันว่าเกิดจากอำนาจของภูตผีนั้น เป็นภาพสลักของมนุษย์ในสมัยก่อนประวัติศาสตร์เมื่อ 3,000 ปีมาแล้ว อีกทั้งการตัดถนนจากหมู่บ้านขึ้นไปถึงบริเวณเชิงเขา และการสร้างบันไดไปจนถึงหน้าผา ทำให้คนทั่วไปสามารถเข้าถึงพื้นที่ได้โดยง่าย เป็นเหตุให้ “ความน่าสะพรึงกลัวมันหายไป เพราะรถขึ้นมาได้ คนข้างนอกที่เที่ยวไปเที่ยวมา เขาก็ไม่ค่อยเชื่อว่ามันเป็นที่เข็ดขวาง (พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์)” (นายคุณ ดำมศรี [นามสมมติ] ผู้ให้สัมภาษณ์, 8 กันยายน 2567)

ในส่วนของภูพระบาทในท้องที่บ้านตัว ตำบลเมืองพาน อำเภอบ้านผือ จังหวัดอุดรธานีนั้น เป็นบริเวณที่กรมศิลปากรเข้ามาควบคุมจัดการอย่างต่อเนื่อง นับตั้งแต่เริ่มมีการสำรวจเมื่อปี พ.ศ. 2515 จนถึงล่าสุดเมื่อปี พ.ศ. 2567 ที่ได้รับการประกาศให้เป็นมรดกโลก สิ่งที่ว่ากรมศิลปากรสนใจก็คือ การรณรงค์ส่งเสริมคติเรื่องโอบเสมาหิน ซึ่งเป็นหลักหมุดกำหนดเขตมงคลพิธิที่มีมาตั้งแต่สมัยทวารวดี ราวพุทธศตวรรษที่ 14-16 โดยชี้ให้เห็นว่าเป็นวัตถุพยานแห่งวัฒนธรรมพระพุทธศาสนาที่ลงหลักปักฐานมาอย่างยาวนานในท้องถิ่นไทย องค์ความรู้เหล่านี้ถูกเผยแพร่สู่คนในสังคมผ่านสิ่งพิมพ์ ป้ายสื่อความหมาย และศูนย์บริการนักท่องเที่ยวที่มีการจัดแสดงนิทรรศการบอกเล่าประวัติศาสตร์และโบราณคดีบนเทือกเขาภูพระบาท ดังนั้นโบราณสถานต่าง ๆ ที่มีโอบเสมา

หินบักล้อมรอบจึงถูกยกยอให้เป็นสถานที่ท่องเที่ยวอดนียม เช่น หอนางอุสา พระพุทธบัวบก พระพุทธบาทบัวบาน รวมพุทธสถานอื่น ๆ บนภูพระบาท การดำเนินการเช่นนี้ปะทะโดยตรงต่อองค์ความรู้แบบตำนานชาวบ้านที่เคยใช้จัดการพื้นที่ ซึ่งเป็นการกีดกัการมีส่วนร่วมของชุมชน จนเป็นเหตุผลสำคัญที่นำไปสู่ปฏิบัติการทางพิธีกรรมของชาวบ้านในการยืนยันถึงสิทธิอำนาจเหนือพื้นที่ภูพระบาท รวมถึงการเคลื่อนไหวในพื้นที่ภูผายนต์ และภูถ้ำพระที่เผชิญกับปัญหาในลักษณะเดียวกัน ดังจะกล่าวต่อไปในภายหลัง

### การเผยแพร่อุดมการณ์พระพุทธศาสนาของรัฐ

แต่เดิมนั้นพระสงฆ์ในหัวเมืองอีสานมีธรรมเนียมปฏิบัติตามแบบราชอาณาจักรล้านช้าง เมื่อรัฐไทยสามารถผนวกดินแดนอีสานเข้ามาเป็นผลสำเร็จในสมัยรัชกาลที่ 5 ก็พยายามหาทางเข้ามาครอบงำเชิงอุดมการณ์ ด้วยการปฏิรูปคณะสงฆ์ พ.ศ. 2445 ออกกฎระเบียบให้พระสงฆ์ในหัวเมืองอีสานละทิ้งฮีต “พระคองลาว” และให้ใช้ธรรมเนียมปฏิบัติทางศาสนาแบบ “พระคองไทย” ขึ้นตรงต่อมหาเถรสมาคมที่กรุงเทพฯ (ดูเพิ่มเติม นาฏนภา บัจจกะโต 2536) รวมถึงในปี พ.ศ. 2448 รัฐได้ออกประกาศห้ามมิให้ราษฎรนับถือผีสง ด้วยเห็นว่าเป็นดั้งเดิมที่ทำให้เกิดกบฏผู้มีบุญต่อต้านรัฐบาลกรุงเทพ เมื่อปี พ.ศ. 2444-2445 การออกประกาศนี้จึงเป็นการเบียดขับให้ตำนานในระบบวัฒนธรรมดั้งเดิมกลายเป็นเพียงความรู้ชายขอบไปโดยปริยาย แล้วถูกแทนที่ด้วยองค์ความรู้พระพุทธศาสนาของรัฐที่มีการตีความใหม่อย่างเป็นทางการเป็นผล และความรู้ในระบบการศึกษาสมัยใหม่

กลุ่มคนที่มีบทบาทสำคัญในการสนับสนุนอุดมการณ์ของรัฐไทยดังที่กล่าวมานั้น คือ คณะสงฆ์ฝ่ายธรรมยุติกนิกาย หรือที่เรียกกันว่า “พระวัดป่า” ซึ่งในช่วงทศวรรษ 2500 ได้ทำหน้าที่กล่อมกล่อมผู้คนให้ละทิ้ง และอุดมการณ์นอกรีตที่เป็นภัยต่อความมั่นคง แล้วหันมาเชื่อถือศรัทธาพระพุทธศาสนาของรัฐ อย่างไรก็ตาม ในงานศึกษาของธีระพงษ์ มีไธสง (2560) กล่าวว่า พระสงฆ์สายวัดป่าไม่ได้มีศาสนกิจเพียงเพื่อตอบสนองรัฐเพียงอย่างเดียว หากแต่ยังมีพระวัดป่าบางกลุ่มที่ขัดแย้งกับกลุ่มพระสงฆ์ที่สนับสนุนรัฐ โดยเลือกที่จะมุ่งปฏิบัติการฐานเพื่อมุ่งสู่พระนิพพาน เช่น พระอาจารย์เสาร์ กนตสีโล พระอาจารย์มั่น ภูริทัตโต พระอาจารย์ฝั้น อันจาโร พระมหาบัว ญาณสมฺปนฺโน

ฯลฯ ด้วยวัตรปฏิบัติของพระสงฆ์กลุ่มนี้ที่รุดตงครอนแรมยาตราไปในเขตป่าเขา แล้วมักมีผู้ศรัทธาเป็นจำนวนมากติดสอยห้อยตาม ทำให้ชาวบ้านเชื่อว่าพระสงฆ์กลุ่มนี้เป็น “ผู้มีบุญ” ที่มีอำนาจพิเศษในการกำจัดผีชั่วร้าย หรือเปลี่ยนผีร้ายให้มานับถือพระพุทธศาสนา มีวิชาอาคมในการรักษาอาการเจ็บป่วยและมีความสามารถในการประกอบพิธีกรรมทางโลก ยกตัวอย่าง การทำพิธีขอฝน หรือการบั้งไฟความต่าง ๆ คุณสมบัติเหล่านี้ในด้านหนึ่งทำให้ความหวาดกลัวภูตผีในหมู่บ้านให้ลดลง แต่ในด้านหนึ่งก็เป็นช่องทางให้ตั้งเดิมที่มีต่อพลังอำนาจเหนือธรรมชาติยังคงอยู่ ซึ่งมีส่วนสำคัญอย่างยิ่งในการพัฒนา และพิธีกรรมให้เป็นลักษณะเฉพาะของท้องถิ่น (ยุคิโอะ ฮายาชิ, 2554)

ผู้เขียนพบว่า พื้นที่ศึกษาทุกแห่งต่างเป็นวัดที่เกี่ยวข้องกับคณะสงฆ์สายวัดป่าทั้งสิ้น เช่น ที่ภูผายนต์ บ้านนาผาง ตำบลกกปลาซิว อำเภอภูพาน จังหวัดสกลนคร เป็นสถานที่ที่มีพระสงฆ์สายวัดป่าเดินทางมาปฏิบัติธรรมอยู่เสมอ จนเมื่อถึงราวปี พ.ศ. 2523-2524 ได้มีการจัดตั้งเป็นวัด ความศักดิ์สิทธิ์ของสถานที่จึงถูกเน้นย้ำผ่านการเข้ามาพระเกจิอาจารย์ที่ได้ใช้ป่าภูผายนต์เป็นที่ฝึกฝนจนถึงแก่บรรลุนิยามอภิญญา ดังปรากฏในคำบอกเล่าที่ว่า “บนภูเขามันน่ากลัว มีภูผายนต์อยู่นั้น ใครเข้าไปก็ต้องระมัดระวังคำพูด สมัยแต่ก่อนครูบาอาจารย์ก็ชอบมาอยู่ที่นี้ ท่านว่ามันเจียบไม่มีสิ่งรบกวน สมัยนั้นก็มีหลวงปู่แบน (ธนากร) หลวงปู่ผาง (จิตตคุตโต) และหลวงปู่อุ่ม (อาภัสสร)” (นายสินทรัพย์ ดำศรี [นามสมมติ] ผู้ให้สัมภาษณ์, 8 กันยายน 2567) ความสำคัญของป่าภูผายนต์ในการเป็นที่จัดกิเลสทางโลกได้ปรากฏมาถึงปัจจุบัน ดังจะเห็นได้ว่า เมื่อถึงเดือนอ้าย (เดือนธันวาคม) ชุมชนบ้านได้จัดให้มีบุญเข้ากรรมหรือบุญปริวาสกรรม ซึ่งจะมีพระสงฆ์จากที่ต่าง ๆ เดินทางเข้ามาทำการศึกษาศีลที่นี้เป็นเวลาร่วมเดือน เพื่อทำการปลงอาบัติชำระความมัวหมองให้แก่จิตใจ และให้เกิดความสว่างไสวในพุทธปัญญา

ในกรณีของเขาถ้าพระ บ้านหนองสะโน อำเภอกุศุดบาก จังหวัดสกลนคร ก็เคยเป็นที่พำนักยถาณานิยมของพระวัดที่เดินทางจาริกเข้ามา ดังเช่นในปี พ.ศ. 2476-2477 พระอาจารย์หลุย จันทสาโร ศิษย์คนสำคัญของพระอาจารย์มั่น ภูริทัตโต ก็ได้เคยรุดลงมาที่นี้ โดยอาศัยเพิงหินภายในเขตสำนักสงฆ์เป็นที่นั่งสมาธิฝึกกรรมฐาน ซึ่งในเวลาต่อมาเพิงหินนี้ได้กลายเป็นพื้นที่หวงห้ามที่ชาวบ้านเชื่อกันว่า หากพระภิกษุรูปใดไม่มีบารมีเทียบเท่าหลวงปู่หลุยก็ไม่สามารถมา

นั่งฝึกสมาธิในที่แห่งนี้ได้ ต่อมาในปี พ.ศ. 2522 พระอาจารย์แสวง สุ่มังคโล ที่เคยอยู่วัดภายในหมู่บ้านหนองสะโนได้ย้ายขึ้นมาสร้างกุฏิที่เขาถ้ำพระ ทำให้มีผู้ศรัทธาได้ระดมทุนก่อสร้างอาคาร และถาวรวัตถุต่าง ๆ บนเขาถ้ำพระ จากการที่พระอาจารย์แสวงมีศิษยานุศิษย์อยู่มาก น่าจะเป็นสาเหตุสำคัญที่ทำให้ชนชั้นนำรัฐไทยต้องการประสานสัมพันธ์ ดังจะเห็นได้จากการเสด็จพระราชดำเนินของในหลวง รัชกาลที่ 9 เพื่อสนทนาธรรมกับพระอาจารย์แสวงถึง 3 ครั้ง ในช่วงเวลาไล่เลี่ยกัน คือ พ.ศ. 2521 พ.ศ. 2522 และ พ.ศ. 2523 (นายหัสดี วงศ์กะเลิง [นามสมมติ] ผู้ให้สัมภาษณ์, 9 กันยายน 2567) มิเพียงเท่านั้นยังมีนิกการเมือง ข้าราชการชั้นผู้ใหญ่ และนายทุนหลายคนจากส่วนกลางกรุงเทพฯ ที่เป็นโยมอุปถัมภ์ของสำนักสงฆ์ถ้ำพระ ปรากฏการณ์นี้จึงพิจารณาได้ว่าสถานที่แห่งนี้ได้รวมเอาปฏิสัมพันธ์ของคนกลุ่มต่าง ๆ ไว้ด้วยกัน ซึ่งเป็นพื้นที่แห่งการต่อรองและปรับปรนความสัมพันธ์เชิงอำนาจของคนหลายกลุ่ม ดังนั้นจะเห็นได้ว่าการเข้ามาของคณะสงฆ์สายธรรมยุติกนิกาย ได้สร้างความหมายใหม่ให้กับพื้นที่เทือกเขาภูพาน โดยเป็นบริเวณที่มีปะทะประสานระหว่างพระพุทธศาสนากับดั้งเดิม นอกจากนี้ยังเป็นตัวเชื่อมโยงระหว่างกลุ่มคนภายนอกกับท้องถิ่น ซึ่งมีผลต่อการสร้างอำนาจต่อรองให้กับชุมชนในบริบทต่าง ๆ ด้วยเช่นกัน

จากข้างต้นจะเห็นได้ว่า ในกระบวนการสถาปนาอำนาจรัฐไทยเหนือบริเวณเทือกเขาภูพาน ตั้งแต่ช่วงทศวรรษ 2430 จนถึงปัจจุบันนั้น นำมาสู่การสร้างความหมายใหม่ของเทือกเขาภูพาน ทั้งในฐานะพื้นที่ยุทธศาสตร์ความมั่นคงของรัฐ ในฐานะพื้นที่ป่าอนุรักษ์ ในฐานะพื้นที่ทางวัฒนธรรมของชาติ และในฐานะพื้นที่ปฏิสัมพันธ์ทางและกลุ่มคนที่หลากหลาย การเปลี่ยนแปลงความหมายของเทือกเขาภูพานตามที่กล่าวมานี้เป็นสิ่งที่สัมพันธ์กับโครงข่ายของอำนาจรัฐไทย ซึ่งนำมาสู่การต่อสู้และต่อรองคนท้องถิ่นในเวลาต่อมา

### **ภูพาน-ภูเวาคักดีสิทธิ์: การช่วยชิงการให้ความหมายวงชาวบ้าน**

ในวิธีคิดของคนท้องถิ่นที่มองถึงความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันกับเทือกเขาภูพาน โดยพวกเขา มองว่าเป็นฐานทรัพยากรที่ใช้ในการดำรงชีพ แต่ในขณะเดียวกันก็เป็นแหล่งรวมพลังอำนาจศักดิ์สิทธิ์ในจักรวาลที่ส่งผลต่อความอยู่รอดของปัจเจกบุคคล และชุมชน การลดทอนความหมายในทางจิตวิญญาณของพื้นที่ภูเขาให้กลายเป็นเพียงวัตถุที่ใช้เพื่ออรรถประโยชน์ในระบบเศรษฐกิจ

และการเมืองของรัฐ ส่งผลให้เกิดปฏิบัติการทางพิธีกรรมที่เป็นการแสดงถึงสิทธิอำนาจของคนท้องถิ่นที่มีเหนือพื้นที่ โดยในที่นี้จะนำเสนอปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นพื้นที่ศึกษา 3 ประเด็น ได้แก่ 1) ฎหมายนต: การเดินทางแสวงบุญกับการสลายพื้นที่ทางการปกครองของรัฐ 2) ฎถ้ำพระ: แนวคิดเรื่องเวลาในประวัติศาสตร์ของชุมชนที่ไม่เป็นอันหนึ่งอันเดียวกับรัฐ และ 3) ฎพระบาท: คติเรื่องพญานาคโค่นคราชกับการสร้างพื้นที่ทางสังคมของชาวบ้าน

### ฎหมายนต: การเดินทางแสวงบุญกับการสลายพื้นที่ทางการปกครองของรัฐ

ดังที่กล่าวไปแล้วว่า ในวิถีคิดของรัฐไทยได้มองพื้นที่ในลักษณะทางกายภาพที่สามารถจับต้องได้ และเป็นแหล่งรวมทรัพยากรอันเป็นประโยชน์ในการพัฒนาเศรษฐกิจ และเสริมสร้างความมั่นคงให้กับรัฐ ดังนั้นแล้วพื้นที่ไม่แรธาดู สัตว์ป่า โบราณวัตถุ-สถานที่พบตามผืนดินจึงถือเป็นสมบัติของรัฐ การสงวนรักษาและดูแลทรัพยากรเหล่านี้ให้ทั่วถึงจึงต้องมีการจัดแบ่งพื้นที่ออกเป็นสัดส่วน โดยให้อยู่ใต้การปกครองหน่วยงานราชการที่เป็นโครงข่ายทางอำนาจของรัฐ ทั้งการแบ่งหน่วยการปกครองระดับต่าง ๆ จากลำดับใหญ่สุดไปสู่เล็กสุด คือ จังหวัด อำเภอ ตำบล และหมู่บ้าน การกำหนดเขตพื้นที่ที่มีการดูแลเฉพาะครอบทับลงไป เช่น กรมอุทยานแห่งชาติ สัตว์ป่า และพันธุ์พืช กระทรวงทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม ทำหน้าที่ดูแลรักษาป่าอนุรักษ์ในเขตอุทยานแห่งชาติ เขตวนอุทยาน เขตรักษาพันธุ์สัตว์ป่า และเขตป่าสงวน กรมศิลปากร กระทรวงวัฒนธรรม ทำหน้าที่ดูแลรักษาศิลปวัฒนธรรมของชาติ

การจัดแบ่งพื้นที่ของรัฐดังกล่าวเป็นการกีดกันชุมชนและปัจเจกบุคคลออกจากพื้นที่ ซึ่งทำให้สถานะของเทือกเขาภูพานจากเดิมที่เป็นพื้นที่ของชุมชนต้องกลายเป็นพื้นที่สาธารณะในความหมายของสมบัติของรัฐ การแบ่งแยกพื้นที่ออกเป็นสัดส่วนเช่นนี้ แม้จะปรากฏอยู่ในแนวคิดของคนในชุมชนที่เชื่อกันว่าพื้นที่แต่ละแห่งจะมี “เจ้าภูมิ-เจ้าที่” ประจำถิ่น ซึ่งหากล่วงล้ำเข้าไปในบริเวณนั้น จะต้องเคารพ “กฎ” หรือทำตามธรรมเนียมปฏิบัติเฉพาะพื้นที่ อันเป็นวิธีการที่จะทำให้การเดินทางนั้นได้รับการปกป้องคุ้มครอง แต่เนื่องจากผีเจ้าที่เหล่านี้ได้มีความสัมพันธ์ต่อกันภายในระบบนิเวศ ในฐานะเครือญาติ หรือมิตรสหายคล้ายกับมนุษย์ พื้นที่ในวิถีคิดของชาวบ้านที่ดูจะแบ่งแยกจึงมีความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน และมนุษย์เข้าถึงได้โดยง่ายเพียงแต่ปฏิบัติพิธีกรรมให้ถูกต้อง

(ดูเพิ่มเติม Gennepe 1987, 16-17, 20; นิธิ เอียวศรีวงศ์ เรื่องเดียวกัน, 112-128) แนวคิดเช่นนี้แตกต่างจากพื้นที่ของรัฐที่เต็มไปด้วยมาตรการทางกฎหมายที่ทำให้ชาวบ้านไม่สามารถผ่านเข้าไปได้โดยง่าย สิ่งเหล่านี้เป็นเงื่อนไขสำคัญที่ทำให้เกิดปฏิบัติการทางพิธีกรรมในลักษณะของการต่อต้านท้าทายอำนาจรัฐในรูปแบบของการจาริกแสวงบุญของพระภิกษุสงฆ์ และชาวบ้านนาผาง ตำบลกกปลาซิว อำเภอภูพาน จังหวัดสกลนคร ที่ได้ยাত্রาเข้าไปในเขตป่าภูผายนต์ที่ประกาศจัดตั้งเป็นอุทยานแห่งชาติ เมื่อปี พ.ศ. 2531

การแสวงบุญ (pilgrimage) เป็นการเดินทางเพื่อกระทำการสักการะบูชาสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ ซึ่งเป็นสัญลักษณ์แทนระบบคุณค่าความดีงาม และความจริงสูงสุดในสากลจักรวาล การเดินทางแสวงบุญเป็นกิจกรรมที่ปฏิบัติทุกศาสนา ในกรณีของพุทธศาสนิกชน การแสวงบุญเป็นการเดินทางไปสักการะบูชาพระพุทธรูป รอยพระพุทธรบาท หรือพระธาตุเจดีย์ที่มีอยู่ตามที่ต่าง ๆ เพราะเชื่อกันว่าสถานที่เหล่านี้เป็นปริณทลอันศักดิ์สิทธิ์ที่จะทำให้ได้รับบุญกุศลในส่วนกรณีของภูผายนต์นั้น การจาริกแสวงบุญได้มีการปรับให้เข้ากับคติท้องถิ่นกล่าวคือ เมื่อถึงเดือนอ้ายของทุกปี (เดือนธันวาคม) จะมีพระสงฆ์หลายสิบลรูปจากวัดทั่วทั้งภาคอีสานมาจำวัดที่ภูผายนต์เป็นแรมเดือน เพื่อร่วมงานบุญเข้ากรรมหรือบุญปริวาสกรรม ทำการปฏิบัติกรรมฐานชำระล้างจิตใจให้บริสุทธิ์ในบางวันพระภิกษุ และกลุ่มญาติโยมทั้งชาย-หญิงจะรวมกลุ่มกันประมาณ 20 คน เดินเท้าไปตามป่าเขา เพื่อไปสักการะสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่อยู่ตามที่ต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็ยยอดเขา ตาน้ำธรรมชาติ ห้วยหนอง ศาลเจ้าหอผี รอยพระพุทธรบาท และรูปเคารพทางศาสนา โดยมีรูปแบบการเดินทางที่คว่ำข้ามแนวเขาเขตแดนทางการปกครองของรัฐ ลัดเลาะตามแนวป่าอนุรักษ์ของเขตอุทยานแห่งชาติภูผายล และเขตพื้นที่ของส่วนราชการต่าง ๆ ซึ่งการเดินทางใช้เวลาไปกลับภายในวันเดียว ดังนั้นจะเห็นได้ว่า การจาริกแสวงบุญของชาวบ้านเป็นการเพิกเฉย และไม่ให้ความสำคัญต่ออำนาจของรัฐเหนือเส้นแบ่งเขตแดนที่คอยบงการควบคุมพวกเขา ในทางตรงกันข้าม ชาวบ้านกลับมุ่งความสนใจไปที่การแสวงบุญจากอำนาจศักดิ์สิทธิ์ที่อยู่บนขุนเขา อันเป็นการยืนยันสิทธิอำนาจแบบดั้งเดิมในพื้นที่ทรัพยากร

การศึกษาประเด็นเรื่องการแสวงบุญของคนท้องถิ่นที่ดั่งอ้างท้าทายอำนาจรัฐ ปรากฏในบทความของ ชาร์ลส์ เอฟ. คายส์ (Charles F. Keyes) เรื่อง *Buddhist Pilgrimage Centers and the Twelve-Year Cycle: Northern Thai*

*Moral Orders in Space and Time* (1975) ในงานดังกล่าวศึกษาถึงคติการบูชาพระธาตุของกลุ่มคนยวนในภาคเหนือของประเทศไทยพบว่า พระธาตุเจดีย์อันเป็นที่ประดิษฐานพระบรมสารีริกธาตุของพระสัมมาสัมพุทธเจ้านั้นล้วนแต่เคยเป็นที่ตั้งของศาลผีท้องถิ่นต่าง ๆ ซึ่งเป็นคติการบูชาสัตว์สัญลักษณ์ประจำเผ่า (Totemism) ที่มีมาแต่บุพกาลจักรวาลทัศน์ทางศาสนาที่ซ้อนเหลื่อมกันนี้ นำมาสู่การเกิดประเพณีไหว้พระธาตุของผู้คนทั้ง 12 ราศี ซึ่งได้เดินทางไปนมัสการพระธาตุประจำปีเกิดของตนเพื่อสร้างบุญบารมีหนุนเสริมดวงชะตาให้แก่ตัวเอง ในช่วงหลังทศวรรษ 2430 เป็นต้นมา อิทธิพลทางการเมืองและศาสนาของรัฐไทยได้ย่างกรายเข้ามาในดินแดนล้านนา แต่ลักษณะของศาสนาเฉพาะถิ่นเช่นนี้ก็ยังคงมีอยู่ โดยชาวยวนหรือไทลื้อล้านนาได้นิยมเดินทางข้ามเขตแดนรัฐ เพื่อไปไหว้พระธาตุตามปีเกิดในเขตประเทศพม่า จังหวัดต่าง ๆ ในภาคเหนือ และในภาคอีสาน ซึ่งแสดงให้เห็นถึงการปฏิเสธอำนาจทางวัฒนธรรมและการเมืองของรัฐไทย (Keyes 1975, 71-89) ดังนั้น จากทั้งหมดจึงพิจารณาได้ว่า การจาริกแสวงบุญของพระภิกษุและชาวบ้านที่ภูายนต์เป็นการนำเอาคติในเรื่องพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์มาเป็นปฏิบัติการที่โต้ตอบแนวคิด และวิธีการจัดการพื้นที่ของรัฐที่กีดกันการเข้าถึงของชาวบ้านด้วยเส้นแบ่งเขตแดนที่ควบคุมด้วยมาตรการทางกฎหมาย

### **ภูถ้ำพระ: แนวคิดเรื่องเวลาในประวัติศาสตร์วงชุมชนที่ไม่เป็นอันหนึ่งอันเดียวกับรัฐ**

ในขณะที่ประวัติศาสตร์ของรัฐ มีแนวคิดเรื่องเวลาเป็นเส้นตรงลากยาวอย่างต่อเนื่องจากอดีตถึงปัจจุบัน ซึ่งการส่งผ่านชุดองค์ความรู้นี้ได้ผนวกสำนึกเรื่องอดีตของผู้คนให้มาอยู่ภายใต้กรอบโครงเดียวกัน ดังนั้นพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของท้องถิ่นบนเทือกภูเขาตามแบบฉบับของรัฐ จึงเป็นเรื่องเล่าที่ไล่เรียงเป็นลำดับเริ่มจากสมัยก่อนประวัติศาสตร์ เข้าสู่สมัยทวารวดี สมัยเขมรพระนคร สมัยลาวล้านช้าง และสมัยรัตนโกสินทร์ที่เป็นส่วนหนึ่งของรัฐไทย โครงเรื่องทางประวัติศาสตร์เช่นนี้ นำมาสู่ความชอบธรรมของรัฐในการอ้างอิงความเป็นเจ้าของพื้นที่

ในทางตรงกันข้าม องค์ความรู้ประวัติศาสตร์บอกเล่าของชาวบ้านที่อิงอยู่กับฐานทรัพยากรในชุมชน หรือศาสนสถานสำคัญในพื้นที่ กลับอธิบายการ

เปลี่ยนแปลงของพื้นที่ว่าเกิดจากการกระทำของอำนาจผี วิญญาณทางวัฒนธรรม รวมถึงมนุษย์ ทั้งนี้เรื่องเล่าของชาวบ้านนั้นจะไม่ให้ความสำคัญกับการไล่เรียง เหตุการณ์ตามลำดับเวลา แต่จะกระโดดคว่ำข้ามไปมา อีกทั้งยังมีการเล่าเรื่อง ที่เนื้อหาและลำดับเวลาอยู่คนละยุคสมัยไม่สอดคล้องกัน แต่สิ่งหนึ่งที่เห็นได้ ชัดเจนคือ การเล่าถึงปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นอย่างซ้ำๆ หมุนวนเวียนเป็นวงกลม เช่น การปรากฏตัวของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ หรือสิ่งลึกลับในรูปแบบของเสียง ภาพ หรือ ปรากฏการณ์ต่าง ๆ ซึ่งจะมีให้เห็นในช่วงเวลาสำคัญ อย่างทุกวันพระ วันไหว้ผี หรือวันที่ฝนห่าแรกของปีตกลงสู่โลกมนุษย์ แนวคิดเช่นนี้นำมาสู่การปฏิบัติ พิธีกรรมเลี้ยงผีบรรพบุรุษประจำชุมชนในทุกกรอบปี หากย้อนกลับไปดูในตำนาน สมัยจารีตของล้านนา และล้านช้างก็ได้ปรากฏความคิดเรื่องเวลาแบบที่ว่านี้ ดัง ปรากฏในบทความของ อานันท์ กาญจนพันธุ์ (2527) เรื่อง “ตำนานและลักษณะ ความคิดทางประวัติศาสตร์ในล้านนา ระหว่างพุทธศตวรรษที่ 20 และ 21” ที่ กล่าวไว้ว่า ในตำนานโบราณของทางล้านนาได้แสดงให้เห็นถึงเรื่องราวที่เกิดขึ้น ซ้ำแล้วซ้ำอีก เป็นวัฏจักรอย่างไม่มีที่สิ้นสุด โดยมีเนื้อหาเริ่มจากมหายุคอันเป็น ยุคทอง หลังจากนั้นก็เข้าสู่ยุคที่เกิดความเสื่อมทางด้านศีลธรรม และสภาพ สังคม พอหลังจากนั้นก็เข้าสู่ยุคทองอีกรอบ การที่ตำนานสมัยจารีตมีการเล่า เรื่องในลักษณะนี้ ชี้ให้เห็นว่าไม่ได้ให้ความสำคัญกับการเปลี่ยนแปลงตามกาล เวลาเท่าไรนัก แต่สิ่งที่เน้นกล่าว ๆ อย่างซ้ำ ๆ คือ การรักษาศีลและพิธีกรรม ทางศาสนาให้ถูกต้องอันเป็นแนวทางที่ทำให้ได้รับบุญกุศลและเข้าสู่นิพพาน

ในกรณีของพื้นที่ศึกษานั้น คติเรื่องเวลาในของชาวบ้านที่เป็นคนละ เรื่องกับรัฐ ปรากฏในกรณีของภูต้ำพระ บ้านหนองสะโน ตำบลนาม่อง อำเภอ กุดบาก จังหวัดสกลนคร ซึ่งเป็นพื้นที่ทับซ้อนในเขตอุทยานแห่งชาติภูพาน ตั้งแต่ปี พ.ศ. 2515 ทำให้ชาวบ้านไม่สามารถขึ้นไปทำไร่หมุนเวียนบนภูเขา ได้อีกต่อไป ต่อมาในราวทศวรรษ 2520 พระอาจารย์แสวง สุ่มังคโล ได้เข้าไปพัฒนาสำนักสงฆ์ภูต้ำพระ พร้อมกับการทำการเปลี่ยนช่วงเวลาในการทำ พิธีกรรมสงฆ์ภูต้ำพระ จากเดิมที่เคยจัดวันใดก็ได้ในช่วงเดือน 6 (เดือน พฤษภาคม) ให้เปลี่ยนมาจัดเฉพาะวันเพ็ญขึ้น 15 ค่ำเดือน 6 อันตรงกับวัน วิสาขบูชา ซึ่งเป็นวันประสูติ ตรัสรู้ และปรินิพพานของพระพุทธเจ้า สิ่งนี้เป็น ความพยายามผนวกสำนึกของชาวบ้านที่อยู่กับดั้งเดิมให้เข้ามาอยู่ภายใต้อำนาจ ของพระพุทธศาสนา อย่างไรก็ตาม ในวิถีคิดของชาวกะเลิงอำเภอกุดบากนั้น แม้จะมีการนับถือพระพุทธศาสนา แต่ก่อนจะทำพิธีใด ๆ ชาวบ้านจะทำพิธีเชิญ

ผีป่าเขาต่างๆ มาร่วมพิธี ซึ่งสะท้อนถึงโลกทัศน์เรื่องอำนาจของชาวกะเลิงที่มองว่าผีป่าผีเขาจัดอยู่ในลำดับชั้นสูงสุดเหนือผีทั้งปวง ทั้งนี้เนื่องจากเมื่อครั้งที่บรรพชนชาวกะเลิงอพยพมาจากเมืองมหาชัยกองแก้ว ประเทศสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว เข้ามาอยู่บนภูพานก็ได้ฟังพาทกรรมชาติในการดำรงชีวิต จึงต้องให้ความเคารพยำเกรงต่อผีป่าผีเขาผู้เป็นเจ้าของธรรมชาติ (ทายนนท์ พงษ์ศิริ 2563, 104, 107) ดังนั้น การที่ชาวกะเลิงทำพิธีขอฝนจากภูเขาก็คงเป็นการปรับเปลี่ยนคติทางพระพุทธศาสนาให้สอดคล้องกับจักรวาลทัศน์ตามดั้งเดิม

ในทางหนึ่ง พิธีสงวนน้ำขอฝนที่ถ้าพระนั้นเป็นการยืนยันถึงสิทธิอำนาจของชุมชนเหนือพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ ซึ่งมีความจำเป็นต้องพึ่งพาพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์แห่งนี้ในการดำรงชีพ ทั้งในเรื่องการหาของป่าเพื่อยังชีพและสิทธิในการมีส่วนร่วมพัฒนาพื้นที่เพื่อรองรับอุตสาหกรรมการท่องเที่ยว นอกจากนี้ยังพบว่า ชาวบ้านหนองสะโน่ได้มีวิธีการต่อสู้ต่อรองหลายรูปแบบ ดังจะเห็นได้จากความพยายามในการผลักดันให้ภูถ้าพระเปลี่ยนสถานะจากที่พักสงฆ์มาเป็นวัด เพื่อที่จะได้มีสถานภาพเป็นนิติบุคคลที่สามารถมีกรรมสิทธิ์ที่ดินในเขตป่าอย่างถูกต้องตามกฎหมาย โดยหนึ่งในวิธีการต่อสู้เพื่อเป้าหมายนี้คือ การอ้างอิงถึงการเสด็จพระราชดำเนินของในหลวงรัชกาลที่ 9 เพื่อนมัสการและสนทนาธรรมกับพระอาจารย์แสง สุ่มคล้อย ผู้เป็นพระอริยสงฆ์แห่งกุตบาก ในปี พ.ศ. 2521 พ.ศ. 2522 และ พ.ศ. 2523 ซึ่งเรื่องราวเหล่านี้ถูกถ่ายทอดผ่านสื่อสิ่งพิมพ์ เพจเฟซบุ๊กของสำนักสงฆ์ภูถ้าพระ และของสำนักงานเทศบาลตำบลนาม่องอำเภอกุดบาก จังหวัดสกลนคร รวมถึงนิทรรศการภาพถ่ายที่จัดแสดงไว้ที่ศาลาการเปรียญ ปรากฏการณ์นี้เป็นการหยิบยืมเรื่องเล่าในห้วงเวลาของประวัติศาสตร์รัฐชาติมาใช้หนุนเสริมเรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์ของพื้นที่ให้มีพลังมากขึ้น

### **ภูพระบาท: คติเรื่องพญานาคนาคราชกับการสร้างพื้นที่ทางสังคมของชาวบ้าน**

บริเวณภูพระบาท บ้านตัว ตำบลเมืองพาน อำเภอบ้านผือ จังหวัดอุดรธานี เป็นพื้นที่ที่รัฐส่งเสริมงานด้านวัฒนธรรมมาอย่างต่อเนื่อง นับตั้งแต่เริ่มมีการสำรวจเมื่อปี พ.ศ. 2515 การประกาศเป็นอุทยานประวัติศาสตร์เมื่อปี

พ.ศ. 2535 จนถึงล่าสุดเมื่อปี พ.ศ. 2567 ได้รับการประกาศให้เป็นมรดกโลกทางวัฒนธรรมจากองค์การยูเนสโก นอกจากนี้ หน่วยงานราชการในท้องถิ่นยังได้ร่วมกันส่งเสริมอุตสาหกรรมการท่องเที่ยว ด้วยการจัดงานไทพวนชนเที่ยวภูพระบาท ซึ่งเป็นงานนมัสการรอยพระพุทธรูปที่จัดขึ้นในช่วงเดือน 3 (เดือนกุมภาพันธ์) ของทุกปี งานด้านวัฒนธรรมของรัฐทั้งหมดนี้ ได้ต่อยอดถึงการเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ในพระพุทธศาสนา ในส่วนการจัดการพื้นที่ป่านั้น นับตั้งแต่กรมอุทยานแห่งชาติ สัตว์ป่า และพันธุ์พืชได้ประกาศเตรียมการจัดตั้งอุทยานแห่งชาติภูหินจอมธาตุ-ภูพระบาท เมื่อปี พ.ศ. 2564 ก็ได้มีการเพิ่มมาตรฐานในการสงวนรักษาพื้นที่ป่าเป็นลำดับ ส่งผลให้ชาวบ้านเริ่มรู้สึกหว่นวิตกว่าตนจะถูกกีดกันไม่ให้เข้าไปประโยชน์จากป่าโคกภูพระบาท

ความอึดอัดใจต่อสภาวะดังกล่าวถูกแสดงออกมาในแบบของการสร้างความหมายแก่ และพิธีกรรมของชาวบ้านที่เกี่ยวข้องกับคติการบูชาภูเขากล่าวคือ ดังที่ได้กล่าวมาแล้วว่าชาวบ้านมีความศรัทธาในเรื่องพญานาคนาคราช หรือ “ปู่นาโค” อย่างเข้มข้น ซึ่งปรากฏอยู่ในประวัติศาสตร์บอกเล่าของชาวบ้าน ในตำนานอุรังคธาตุหรือตำนานพระธาตุพนมก็ไม่ได้มีการระบุชื่อพญานาคตนนี้ เพียงแต่กล่าวถึงพญามิลินทาคที่พระพุทธเจ้าได้ประทับรอยพระพุทธรูปไว้ให้สักการบูชา ประเด็นน่าสนใจคือ การมีอยู่ของพญานาคนาโคในความทรงจำของชาวบ้าน มีบทบาทโดดเด่นในฐานะ “องค์ประธานทางประวัติศาสตร์” แทนที่พระพุทธเจ้าในตำนานของพระพุทธศาสนา ซึ่งมีเรื่องเล่าในลักษณะที่ว่าได้ปราบพญานาค และญาติผู้ไว้ภัยใต้อำนาจ หากแต่พญานาคนาโคของเรื่องเล่าสำนวนชาวบ้านนี้ ได้ถูกจัดวางให้อยู่ในสถานะสูงสุดเป็นประมุขของเหล่านาค และญาติทั้งปวง แม้จะทำหน้าที่เป็นผู้พิทักษ์รักษารอยพระพุทธรูปบวบก แต่ก็เป็นผู้มีอำนาจในการดูแลดิน และน้ำบนโลกมนุษย์ อีกทั้งพญานาคนาโคถือเป็นบิดาของพญาศรีสุทโธนาคราชที่ประทับอยู่ที่คำชะโนด ตำบลบ้านม่วง อำเภอบ้านดุง จังหวัดอุดรธานี ดังนั้น พญานาคโคจึงถือได้ว่าเป็นผีที่ยิ่งใหญ่ที่สุดในลุ่มภูพระบาท

คติเรื่องปู่นาโคนาคราช นำไปสู่การจัดพิธีกรรมเลี้ยงผีที่ยิ่งใหญ่ที่สุดในบริเวณภูพระบาท ซึ่งจัดขึ้นที่ป่าปู่ตาหนองเป่ง บ้านใหม่ ตำบลเมืองพานในช่วงเดือน 6 (เดือนพฤษภาคม) อันช่วงเวลาเดียวกับที่หมู่บ้านอื่นจัดบุญบังไฟ ที่หนองเป่งมีหอยผีเป็นเรือไม้ขนาดใหญ่ใช้สำหรับประกอบพิธี ว่ากันว่าในแต่ละปีจะมีนางเทียมกว่าร้อยชีวิตจากทั่วทุกสารทิศมาพ้อนผีที่นี่ ไล่ตั้งแต่หมู่บ้านใน

แถบอำเภอป่าสัก อำเภอเมือง และอำเภอบ้านผือ จังหวัดอุดรธานี อำเภอท่าบ่อ และอำเภอสังคม จังหวัดหนองคาย จนถึงอำเภอสุวรรณคูหา จังหวัดหนองบัวลำภู ในพิธีได้มีการถวายเครื่องเช่นสังเวศ อันประกอบไปด้วยหัวหมู และไก่ที่ต้มเป็นตัว พร้อมด้วยน้ำแดงและผลหมากรากไม้ นานาชนิด ต่อจากนั้นก็จะมีพิธีประทับทรงปู่ย่าโคนาคราช และผีที่เป็นบริวารด้วยการรำรำ มีการจุดบั้งไฟถวายพญาแถน และบั้งไฟเสียงทวยฟ้าฝน พิธีกรรมจะเสร็จสิ้นในช่วงเที่ยง โดยเหล่านางเทียมจะเดินทางไปทำพิธีขอขมารอยพระพุทธรูปบาทบัวบก แล้วต่อด้วยการไปพ้อนขอฝนที่ถ้ำพญานาค

จะเห็นได้ว่า คติเรื่องปู่ย่าโคนาคราชเป็นชุดของระบบองค์ความรู้ในท้องถิ่นที่มีส่วนสำคัญในการแปลงความคิดและอุดมการณ์จากภายนอกให้เป็นรูปแบบของตัวเอง การที่พิธีกรรมมีนางเทียมหรือร่างทรงจากหมู่บ้านต่าง ๆ เข้าร่วมเป็นจำนวนมากนั้น สะท้อนให้เห็นถึงเครือข่ายทางสังคมทั้งผีและคนที่เกี่ยวข้องสัมพันธ์กันอย่างซับซ้อน โดยมีพญานาคโคนาคราชที่ประทับอยู่ที่ภูพระบาทเป็นศูนย์กลาง พื้นที่ทางสังคมที่ก่อเกิดจากพื้นที่จินตนาการทางความเชื่อที่ว่านี้ เป็นอำนาจตามประเพณีที่เข้ายึดกุมพื้นที่ทางกายภาพของภูเขา ซึ่งเป็นสิ่งที่ตรงกันข้ามและขัดแย้งกับอำนาจทางพระพุทธรูปศาสนาและอำนาจทางกฎหมายของรัฐ

## บทสรุป

บทความนี้พยายามที่จะทำความเข้าใจวิถีคิดของชาวบ้านที่มีต่อภูเขา ซึ่งแสดงออกผ่านตำนาน นิทาน เรื่องเล่า และพิธีกรรมท้องถิ่น พบว่า นับตั้งแต่แรกตั้งชุมชน ชาวบ้านได้ให้ความหมายต่อภูเขาในเชิงจิตวิญญาณที่ซ้อนทับลงพื้นที่ทางกายภาพ โดยให้ความสำคัญของแนวเขาภูพานที่พาดผ่านเข้ามาในหมู่บ้าน ในลักษณะของการเป็นแหล่งทรัพยากรที่ใช้ในดำรงชีพ และเป็นศูนย์กลางจักรวาลแหล่งรวมอำนาจศักดิ์สิทธิ์สูงส่งในท้องถิ่น ต่อมาในกระบวนการก่อสร้างตัวของรัฐไทยสมัยใหม่ในช่วงทศวรรษ 2430 เกิดการเปลี่ยนแปลงการรับรู้เรื่องราวของเทือกเขาภูพาน อันเป็นผลมาจากองค์ความรู้ทางวิทยาศาสตร์สมัยใหม่จากตะวันตก ซึ่งนำมาสู่การสร้างความหมายใหม่ให้แก่เทือกเขาภูพานในสี่ประการ คือ 1) การเป็นเส้นแบ่งเขตแดนเมือง หรือจังหวัดในภาคอีสานตอนบนที่มีความสำคัญทางยุทธศาสตร์ของรัฐ 2) การเป็น

พื้นที่ป่าอนุรักษ์ของรัฐที่ต้องทำการสงวนรักษา เพื่อผลประโยชน์ของแผ่นดิน  
3) การเป็นพื้นที่ทางวัฒนธรรมของรัฐ ซึ่งมีโบราณสถานและโบราณวัตถุถูก  
อธิบายภายใต้กรอบประวัติศาสตร์แห่งชาติ และ 4) การเผยแพร่อุดมการณ์  
พระพุทธศาสนาของรัฐ ทำให้เทือกเขาภูพานเป็นแหล่งรวมปฏิสัมพันธ์ทาง  
และกลุ่มคนที่หลากหลาย

การนิยามความหมายของรัฐที่มีต่อเทือกเขาภูพานดังที่ได้กล่าวไปแล้ว  
นั้น เป็นวิธีคิดที่ไม่สอดคล้องกับระบบความรู้ของคนท้องถิ่นเกิดเป็นปฏิกิริยา  
ที่มีอำนาจรัฐ ดังปรากฏในพื้นที่ศึกษาทั้ง 3 แห่ง คือ 1) แนวคิดของชาวบ้าน  
ที่มองถึงการเชื่อมต่อประสานกันของพื้นที่ ระหว่างพื้นที่ทางกายภาพกับพื้นที่  
ทาง และระหว่างพื้นที่ทางที่อยู่ในเครือข่ายเดียวกัน ก่อให้เกิดการจาริกแสวง  
บุญที่ภูผายนต์ของชาวบ้านนาผาง อำเภอภูพาน จังหวัดสกลนคร ที่ได้เดินเท้า  
ตัดผ่านเขตแดนการปกครอง และพื้นที่ป่าอนุรักษ์ ซึ่งเป็นการทำหายการจัด  
แบ่งพื้นที่ของรัฐ 2) ในขณะที่แนวคิดเรื่องเวลาของรัฐที่เป็นเส้นตรงลากยาว  
แต่วิธีคิดเรื่องเวลาของชาวบ้านเป็นวัฏจักรที่หมุนเวียน โดยให้ความสำคัญกับ  
การจัดพิธีกรรมประจำปี ดังเช่นกรณีของชาวบ้านหนองสะโน อำเภอกุตุบาก  
จังหวัดสกลนคร ที่ได้จัดพิธีสงฆ์น้ำภูถ้ำพระ อันเป็นการเน้นย้ำถึงสิทธิเหนือ  
พื้นที่ทรัพยากร นอกจากนี้แล้ว ผู้คนที่นี่ยังรู้จักถวายนามเหตุการณ์สำคัญของ  
ชาติ มาจัดวางไว้ในห้วงเวลาของประวัติศาสตร์ท้องถิ่น ดังเช่นการอ้างถึงเรื่อง  
เล่าการเสด็จพระราชดำเนินของในหลวง รัชกาลที่ 9 ในบริบทของการเรียกร้อง  
ให้มีการยกสถานะจากที่พักสงฆ์ให้เป็นวัด อันเป็นนิติบุคคลทางกฎหมายที่มี  
สิทธิบริหารจัดการในพื้นที่ และ 3) การผุดเผยให้เห็นถึงการมีอยู่ของคติในเรื่อง  
พญานาโคณาคราช เป็นการท้าทายโครงเรื่องประวัติศาสตร์ของพระพุทธศาสนา  
และของรัฐ ก่อให้เกิดพิธีกรรมศักดิ์สิทธิ์ที่หลอมรวมปฏิสัมพันธ์ของคนหลาก  
หลาย เป็นพื้นที่ทางสังคมขนาดใหญ่ที่ยืนหยัดสิทธิอำนาจที่มีมาแต่เดิมเหนือ  
พื้นที่ภูพระบาท

นอกจากนี้พบว่า ระบบคุณค่าของท้องถิ่นเกี่ยวกับวิธีคิดเรื่องพื้นที่ที่มี  
ความอันหนึ่งอันเดียวกันในระบบนิเวศเป็นวิธีคิดที่แตกต่างจากการจัดการของ  
รัฐที่วางอยู่บนฐานคิดทางวิทยาศาสตร์แบบแยกส่วน กล่าวคือ ในวิธีคิดของ  
ชาวบ้านนั้นมองทุกอย่างเป็นเรื่องรวม ทั้งสิ่งมีชีวิต คือ มนุษย์ สัตว์ และพืช  
กับสิ่งไม่มีชีวิต คือ แม่น้ำ ภูเขา และของป่า สิ่งที่เป็นรูปธรรม คือ ภูเขา ป่าไม้  
ศาสนวัตถุ-สถาน และสิ่งที่เป็นนามธรรม คือ ผี ขวัญ และคะลำ ทำที่ที่สุดมองว่า

“คน” กับ “ธรรมชาติ” มีความเกี่ยวพันกัน ซึ่งถือเป็นคุณค่าอีกแบบหนึ่งที่มีอยู่ในพื้นที่ ทว่ากลับถูกมองว่าเป็นปฏิปักษ์หรือแม้แต่ไม่สามารถเข้าพวกกับวิธีคิดที่รัฐผูกขาดหรือใช้ในการมองพื้นที่ภูพาน คำถามก็คือ คุณค่าจากเรื่องเล่าเหล่านี้จะกลายมาเป็นพลังที่ช่วยขับเคลื่อนทางเศรษฐกิจ โดยเฉพาะการสร้างมูลค่าให้แก่พื้นที่ได้อย่างไร โดยไม่ถูกเบียดขับหรือมองว่าด้อยค่าดังที่เป็นอยู่

## บรรณานุกรม

- กรมศิลปากร. 2564. *เอกสารเสด็จตรวจราชการเสนาบดีกระทรวงมหาดไทย ร.ศ. 119-131 (พ.ศ. 2443-2455)*. กรุงเทพฯ: สำนักวรรณกรรมและประวัติศาสตร์ กรมศิลปากร.
- กรณรงค์ เจริญระวี. 2545. “อำนาจขององค์ความรู้ในงานนาฏกรรมทางประวัติศาสตร์ศิลปะและโบราณคดีเขมรในประเทศไทย.” วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต, สาขาวิชาประวัติศาสตร์, มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
- ชาร์ล คายส์. 2549. *แนวคิดท้องถิ่นภาคอีสานนิยมในประเทศไทย*. อุบลราชธานี: ศูนย์วิจัยสังคมอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขง คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี.
- ทวีศิลป์ สืบวัฒนะ. 2548. “ลาวในทัศนะของไทย.” ใน เอกสารนำเสนอการสัมมนาวิชาการประจำปี 2548 เรื่อง *สู่สังคมสมานฉันท์*. ชลบุรี, ประเทศไทย, วันที่ 26-27 พฤศจิกายน, 2548.
- ทายนนท์ พงษ์ศิริ. 2563. “โครงสร้างสังคมกลุ่มชาติพันธุ์กะเลิง: บทวิเคราะห์จากและศาสนา: กรณีศึกษาหมู่บ้านกุดแฮด ตำบลกุดบาก อำเภอกุดบาก จังหวัดสกลนคร.” วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรบัณฑิต สาขาวิชาเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- ธีระพงษ์ มีโธสง. 2559. “พระวัดป่าอ้อสาน: การช่วงชิงพื้นที่ภายใต้กลไกอำนาจรัฐ.” *วารสารมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏอุบลราชธานี* ปีที่ 7 (ฉบับที่ 1): 173-193.
- ธงชัย วินิจจะกุล. 2556. *กำเนิดสยามจากแผนที่: ประวัติศาสตร์ภูมิกายาของชาติ*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์อ่าน.
- นาฏนภา ปัจจุรงค์โต. 2536. “บทบาทของคณะสงฆ์ในเมืองอีสานในการสนับสนุน นโยบายการปกครองของรัฐระหว่าง พ.ศ. 2435-2505.” วิทยานิพนธ์การศึกษามหาบัณฑิต, สาขาวิชาประวัติศาสตร์, มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ ประสานมิตร
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. 2557. *ผ้าขาวม้า, ผ้าชิ้น, กางเกงใน และ ฯลฯ: ว่าด้วยประเพณี, ความเปลี่ยนแปลง และเรื่องสรรพสาระ*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน.
- ปฐม หงษ์สุวรรณ. 2556. *นานมาแล้ว: มีเรื่องเล่า นิตาน ตำนาน ชีวิต*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

- พุทธพล มงคลวรวรรณ. 2548. "ขบวนการคอมมิวนิสต์ในเขตภูพาน พ.ศ. 2504-2525." วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต, สาขาวิชาประวัติศาสตร์, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
- ภูริภูมิ ชมพูนุช. 2549. "พัฒนาการของเมืองในแอ่งสกลนครระหว่าง พ.ศ. 2371 ถึง 2436." วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต, สาขาวิชาประวัติศาสตร์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้, มหาวิทยาลัยศิลปากร.
- ยูคิโอ ฮายาชิ. 2554. *พุทธศาสนาเชิงปฏิบัติของคนไทยอีสาน: ศาสนาในความเป็นภูมิภาค*, แปลโดย พินิจ ลากอนานนท์. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ราชกิจจานุเบกษา เล่มที่ 89 ตอนที่ 170. (13 พฤศจิกายน พ.ศ. 2515). ประกาศของคณะปฏิวัติฉบับที่ 244.
- ราชกิจจานุเบกษา เล่มที่ 92 ตอนที่ 109. (10 มิถุนายน พ.ศ. 2518). กฎกระทรวงฉบับที่ 745 (2518) ออกความในพระราชบัญญัติป่าสงวนแห่งชาติ พ.ศ. 2507
- ราม วัชรประดิษฐ์. 2539. "พัฒนาการของประวัติศาสตร์ชาติในประเทศไทย พ.ศ. 2411-2487." วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต, สาขาวิชาประวัติศาสตร์, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- รุ่งโรจน์ เพชรบุรณิน. 2015. "คนสกลฯ โฮมบุญตั้งกองทุน สู้คดี 'ทวงคืนผืนป่า' สู้เพื่อสิทธิทำกิน สู้เพื่อความยุติธรรม." The citizen.Plus.Thai PBS. สืบค้นเมื่อวันที่ 10 กุมภาพันธ์ 2568, จาก <https://thecitizen.plus/node/4023>
- วิทยาลัยครูมหาสารคาม และมหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ มหาสารคาม. 2521. *อุรังคินทานตำนานพระธาตุพนม*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์เรือนแก้วการพิมพ์.
- สุรัตน์ วรารค์รัตน์ (บก.). (2523). *ตำนานพงศาวดารเมืองสกลนคร ฉบับพระยาประจันตประเทศธานี*. สกลนคร: ภาควิชาประวัติศาสตร์ วิทยาลัยครูสกลนคร
- สุริยา สมทคุปต์. 2536. *จากยอดห้วยถึงบุญบึง: สิทธิอำนาจและระบบการจัดการทรัพยากรพื้นบ้านนครราชสีมา*: มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารี.
- อานันท์ กาญจนพันธุ์. 2527. "ตำนานและลักษณะความคิดทางประวัติศาสตร์ในลานนา ระหว่างพุทธศตวรรษที่ 20 และ 21." ใน *ปรัชญาประวัติศาสตร์, ชาติวิทย์ เกษตรศิริ และ สุชาติ สวัสดิ์ศรี*, บก., 189-205. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์
- Genep, Arnold van. 1960. *The Rites of Passage*. Chicago: Chicago University Pres.
- Heine-Geldern, Robert. 1942. "Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia." *The Journal of Asian Studies*. 2(1): 15-30.
- Swearer, Donald K., Sommai Premchit, and Phaitoon Dokbuakaew. (2004). *Sacred Mountains of Northern Thailand and Their Legends*. Chiang Mai: Silkworm Books.





## บทที่ 4

### พิธีกรรมเหยา: การคงอยู่ เครื่อง่ายเชิงอำนาจ และผู้กระทำการใหม่ในโลกสมัยใหม่<sup>1</sup>

วัชรวุฒิ ชื่อสัตย์<sup>2</sup>

#### บทคัดย่อ

บทความนี้ศึกษาการดำรงอยู่ของการเยียวยารักษาเชิงจิตวิญญาณ หรือ “พิธีกรรมเหยา” ของชาวภูไท ผู้ไท และผู้ไทย ในพื้นที่แอ่งสกลนคร ซึ่งเป็นการเยียวยารักษาดั้งเดิมที่แม้จะขัดแย้งกับหลักการแพทย์สมัยใหม่ แต่พิธีกรรมกลับยังมีภาคปฏิบัติอย่างต่อเนื่องในสังคม และสามารถปรับตัวเข้ากับบริบทของสังคมออนไลน์ผ่านช่องทางต่าง ๆ เช่น Facebook และ TikTok ซึ่งมีฐานผู้ติดตามจำนวนมากในยุคปัจจุบัน

ผลการศึกษาพบว่า การดำรงอยู่ของพิธีกรรมเหยาในปัจจุบันอาศัยเครื่อง่ายเชิงอำนาจโดยรอบ ซึ่งมีบทบาทในการผลักดันและเสริมสร้างให้พิธีกรรมดังกล่าวสามารถปรับตัวเข้าสู่บทบาทใหม่ ๆ ได้ จากเดิมที่เป็นพิธีกรรมเพื่อการเยียวยาทางจิตวิญญาณ พัฒนาไปสู่บทบาทอื่น ๆ ในสังคมร่วมสมัย อีกทั้งยังนำไปสู่การเกิดขึ้นของ “ผู้กระทำการใหม่” บนพื้นที่ของพิธีกรรมแบบเดิม ข้อค้นพบของการศึกษานี้มี 3 ประการดังนี้

ประการแรก เครื่อง่ายเชิงอำนาจที่เกี่ยวข้องกับพิธีกรรมเหยาประกอบด้วย 3 เครื่อง่ายหลัก ได้แก่ 1) เครื่อง่ายด้านสาธารณสุข มีบทบาทในการขึ้นทะเบียนและรับรองผู้ประกอบการพิธีกรรมเหยาให้มีสถานะเป็น “แพทย์พื้นบ้าน” 2) เครื่อง่ายองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น ได้ดำเนินการปรับเปลี่ยนองค์ความรู้เกี่ยวกับพิธีกรรมเหยาให้กลายเป็น “ทุนวัฒนธรรม” เพื่อใช้ในการสร้างอัตลักษณ์ของท้องถิ่น 3) เครื่อง่ายสถาบันทางการศึกษาได้สร้างสรรค์ผลงาน “นาฏยศิลป์พื้นบ้าน” จากการตีความองค์ความรู้เกี่ยวกับพิธีกรรมเหยาใหม่ โดยทั้งสามเครื่อง่ายสามารถทำงานร่วมกันและสนับสนุนซึ่งกันและกันได้อย่างสอดคล้อง

และมีประสิทธิภาพ

ประการที่สอง การเลือนหายของผู้ประกอบพิธีกรรมเหยาแบบดั้งเดิม และการเกิดขึ้นของ “ผู้กระทำกรใหม่” ปรากฏให้เห็นผ่านการเปลี่ยนแปลงของผู้นำพิธีกรรมจากเพศหญิง ไปสู่บุคคลที่มีความหลากหลายทางเพศ (LGBTIQAN+) ควบคู่กับการเกิดขึ้นของพื้นที่สังคมออนไลน์ ซึ่งกลายเป็นช่องทางใหม่ในการเผยแพร่พิธีกรรมเหยาไปยังผู้ติดตามในสังคมอื่น ๆ

ประการที่สาม การสร้างชุมชนของบุคคลที่มีความหลากหลายทางเพศ บนพื้นที่ของพิธีกรรมเหยา ได้กลายเป็นช่องทางในการนำเสนอตัวตนทางเพศ ของเกย์และกะเทยที่เข้ามามีบทบาททั้งในฐานะผู้ประกอบพิธีกรรม ผู้ร่วมพิธี และผู้ชมในเชิงสังคม ดังนั้น กลไกเหล่านี้จึงมีส่วนสำคัญต่อการดำรงอยู่และการปรับตัวของพิธีกรรมเหยาในโลกสมัยใหม่

**คำสำคัญ** เหยา การคงอยู่ เครือข่ายเชิงอำนาจ ผู้กระทำกรใหม่ บุคคลที่มีความหลากหลายทางเพศ

## บทนำ

องค์ความรู้และข้อเท็จจริงที่เกี่ยวข้องกับการแพทย์สมัยใหม่ และกระบวนการเยียวยาเชิงจิตวิญญาณ เป็นชุดคำอธิบายที่ดำรงอยู่บนฐานคิดที่แตกต่างกันอย่างมีนัยสำคัญ ซึ่งดำเนินไปอย่างค่อนนานโดยปราศจากจุดร่วมที่นำไปสู่การบรรจบกัน (อภิรักษ์ณั เกษมผลกุล และสินีกันต์ แก้วกันหา 2563) เมื่อการแพทย์สมัยใหม่กลายเป็นศาสตร์กระแสหลักที่ใช้รักษาผู้คนที่เจ็บป่วยก็นำไปสู่การสถาปนา “ความรู้ทางการแพทย์สมัยใหม่” ที่ลดทอนคุณค่าของ “การเยียวยาเชิงจิตวิญญาณ” ซึ่งเน้นการเชื่อมโยงโลกของความเป็นมนุษย์กับโลกของสิ่งเหนือธรรมชาติ (โกมาตร จึงเสถียรทรัพย์ และ มาลี สิทธิเกรียงไกร 2547)

งานเขียนของ ทวีศักดิ์ เผือกสม (2566) นำเสนอการสร้างคำอธิบายแบบวิทยาศาสตร์กับความรู้แบบพุทธศาสนา ซึ่งเป็นการประกอบสร้างความรู้ภายใต้แนวคิดแบบอาณานิคม กล่าวคือ โลกแบบวิทยาศาสตร์ที่มีความเป็นเหตุเป็นผลในสังคมไทย คือประดิษฐกรรมใหม่ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 โดยผนวกกับขบวนการพุทธศาสนาที่ก่อตัวขึ้นเพื่อต่อต้านกระบวนการเผยแพร่ศาสนาคริสต์และการล่าอาณานิคมของโลกตะวันตก รวมทั้งการสร้างมาตรฐานความรู้ทางการแพทย์ที่อิงหลักวิทยาศาสตร์แบบตะวันตก และนับเป็นส่วนหนึ่งของการปรับความรู้ในการรักษาโรคของสังคมไทยให้กลายเป็นวิทยาศาสตร์มากขึ้น

จากการทบทวนวรรณกรรมเกี่ยวกับโลกทางจิตวิญญาณและโลกของสิ่งเหนือธรรมชาติพบว่า ข้อเสนอของ ปีเตอร์ เอ. แจ็คสัน (2566) กล่าวถึงกลไกการคงอยู่ของในโลกทางจิตวิญญาณและสิ่งเหนือธรรมชาติในสังคมไทย เป็นผลมาจากการขยายตัวของระบบทุนนิยมและกระแสการพัฒนาสังคมที่เน้นความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี ทำให้มนุษย์รู้สึกโดดเดี่ยวและไม่มั่นคงในชีวิตทางสังคม จึงกลับไปพึ่งพิงโลกทางจิตวิญญาณและโลกของสิ่งเหนือธรรมชาติอีกครั้ง

เมื่อพิจารณาถึงข้อแตกต่างระหว่างการแพทย์สมัยใหม่กับการเยียวยาเชิงจิตวิญญาณพบว่า ความรู้ทั้งสองชุดไม่สามารถทดแทนกันได้ด้วยเงื่อนไขหลายประการ ได้แก่ ประการแรก ความรู้แบบการแพทย์สมัยใหม่มีคำอธิบายเกี่ยวกับความผิดปกติของคนป่วยเป็นหลัก ประการที่สอง การแพทย์สมัยใหม่ไม่ใช้ภาษาชาวบ้านในการสื่อสาร แต่อธิบายความเจ็บป่วยด้วยภาษาแบบวิทยาศาสตร์ที่

ชาติมิติทางวัฒนธรรมที่เกี่ยวข้องกับชีวิตทางสังคมของผู้คนในสังคมนั้น ๆ ประการที่สาม การแพทย์สมัยใหม่เน้นการรักษาฟื้นฟูด้านร่างกายเป็นหลัก ประการที่สี่ การแพทย์สมัยใหม่ไม่เน้นการสร้างความสัมพันธ์ที่ดีในครอบครัว เพราะความเจ็บป่วยในมุมมองวิทยาศาสตร์สร้างความแปลกแยกระหว่างคนปกติกับคนป่วยออกจากกันอย่างสิ้นเชิง ประการที่ห้า การแพทย์สมัยใหม่ไม่ได้สร้างขวัญกำลังใจให้แก่คนป่วยตามรูปแบบของพิธีกรรมชุมชนดั้งเดิม และประการสุดท้าย การแพทย์สมัยใหม่ไม่สร้างพื้นที่การต่อรอง ส่งผลให้อำนาจการรักษาตกเป็นของแพทย์และพยาบาลเท่านั้น (พัฒนา กิติอาษา 2544)

พื้นที่ภาคอีสานของประเทศไทยเป็นภูมิภาคที่มีลักษณะทางกายภาพเป็นพื้นที่ราบสูงขนาดใหญ่ ประชากรส่วนใหญ่ตั้งถิ่นฐานอยู่ในพื้นที่แอ่งสกลนคร และแอ่งโคราช หากพิจารณาจากมิติทางวัฒนธรรมพบว่า ผู้คนในพื้นที่แอ่งสกลนครมีความหลากหลายทางชาติพันธุ์ (สุรจิตต์ จันทรสชา ม.ป.ป.) และมีการผสมผสานความเชื่อในสิ่งเหนือธรรมชาติไว้มากมาย (ดวงเด่น บุญปก 2562) จากข้อเสนอของ ธันวา ใจเที่ยง (2554) ชี้ให้เห็นถึงการใช้พื้นที่ป่า และพื้นที่อยู่อาศัยของกลุ่มชาติพันธุ์บรู และผู้ไทย โดยอาศัยมิติทางจิตวิญญาณ เป็นเงื่อนไขทางสังคมในการกำหนดขอบเขตของพื้นที่ทางกายภาพ กลไกแห่งความศักดิ์สิทธิ์จึงกลายเป็นแกนกลางในการอนุรักษ์ป่าไม้ และนำไปสู่ข้อเสนอเรื่อง “ป่าแห่งจิตวิญญาณ” ของชาวบรูและผู้ไทยในพื้นที่แอ่งสกลนคร ซึ่งเป็นเหตุผลสำคัญในการเลือกพื้นที่ดังกล่าวเป็นกรณีศึกษาหลักในบทความนี้

จากการทบทวนวรรณกรรมเกี่ยวกับและพิธีกรรมในสังคมอีสานพบว่า มีพิธีกรรมการเยียวยาเชิงจิตวิญญาณประเภทหนึ่ง ซึ่งอาศัยบุคคลที่ทำหน้าที่เป็นสื่อกลางในการติดต่อกับสิ่งเหนือธรรมชาติ เพื่อช่วยให้คนป่วยฟื้นคืนสู่ภาวะปกติและสามารถดำเนินชีวิตได้ตามปกติ พิธีกรรมนี้มีชื่อเรียกหลากหลาย เช่น หมอลำรักษาโรค รำผีฟ้า แกลมอ มะมืวด สะเอง ฯลฯ (อลงกรณ์ อธิธิผล, วิไลวรรณ ขนิษฐานันท์ และสุรสิทธิ์ ไทยรัตน์ 2557; วุฒิสสิทธิ์ จีระกมล 2563) หนึ่งในพิธีกรรมที่กล่าวถึงคือ **เหยา** ซึ่งเป็นพิธีกรรมการเยียวยาเชิงจิตวิญญาณของกลุ่มชาติพันธุ์ภูไท ผู้ไท และผู้ไทย ที่อาศัยอยู่ในพื้นที่แอ่งสกลนคร (อลงกรณ์ อธิธิผล 2558)

พิธีกรรมเหยาเกี่ยวข้องกับผีบรรพบุรุษ ผีแดน และระบบเรื่องขวัญ โดยมีผู้ทำหน้าที่เป็นตัวกลางในการสื่อสารและเจรจาเรียกว่า “หมอเหยา” หรือ “ผู้ประกอบพิธีกรรมเหยา” ซึ่งพิธีกรรมเหยาแบ่งออกเป็นสองประเภท ได้แก่ 1)

พิธีกรรมเหยาในระดับปัจเจกจะเกี่ยวข้องกับ การเยียวยา การให้กำลังใจ การบำรุงขวัญ การต่ออายุ และการส่งขวัญของคนตาย และ 2) พิธีกรรมเหยาในระดับมหภาค คือ พิธีกรรมเหยาเลี้ยงผีหมอบประจำปี กระทำ 1 ครั้ง และการเลี้ยงผีหมอบเหยาในโอกาสพิเศษ กระทำ 3 ปี เว้น 1 ปี (เริงวิษณุ นิลโคตร, 2546; มานะชาติ คล่องดี และคณะ 2553; สุรชัย ชินบุตร 2553; บุญชม ศรีสะอาด และคณะ 2559; มะยูรี วงศ์กวานกลม 2560; รัชนิกร ไวกล้ำ 2562; ปิยาภรณ์ แสนศิลา และคณะ 2562)

มูลเหตุของพิธีกรรมเหยาแบ่งออกเป็นสามประการดังนี้ ประการแรก ผู้คนในสังคมดั้งเดิมไม่สามารถเข้าถึงระบบสาธารณสุขและการแพทย์สมัยใหม่ จึงยังคงใช้วิธีการเยียวยาเชิงจิตวิญญาณเพื่อบรรเทาอาการเจ็บป่วย ซึ่งสะท้อนถึงการพัฒนาของระบบสาธารณสุขที่ไม่ครอบคลุมในสังคมไทย ประการที่สอง พิธีกรรมเหยาเป็นการต่อรองทางสังคมระหว่างเพศหญิงกับเพศชาย เนื่องจากผีหมอบเหยาเลือกผู้สืบทอดอำนาจเฉพาะเพศหญิงจากฝ่ายมารดา และเป็นรูปแบบหนึ่งของการใช้อำนาจเหนือธรรมชาติของเพศหญิงในระบบสังคมชายเป็นใหญ่ และประการสุดท้าย พิธีกรรมเหยาเกี่ยวข้องกับเรื่องขวัญ การบูชาผีบรรพบุรุษ ผีแถน ผีเงือก ผีงู ซึ่งสืบทอดมาจากศาสนาดั้งเดิมและยังคงมีการปฏิบัติในสังคมปัจจุบัน (อลงกรณ์ อธิธมล 2558; 2560; วุฒิชัย สว่างแสง และ พุทธรักษ์ ปราบนอก 2564; ญาวินีย์ รักพานิชย์ 2564)

ดังนั้น เมื่อพิจารณามูลเหตุข้างต้นพบว่า เมื่อสังคมเปลี่ยนแปลงไปตามกระแสการพัฒนา เงื่อนไขทั้งสามอาจไม่เพียงพอต่อการทำความเข้าใจปรากฏการณ์ในโลกสมัยใหม่ ในบทความนี้ ผู้เขียนตั้งคำถามเกี่ยวกับการคงอยู่ของพิธีกรรมเหยาภายใต้เครือข่ายเชิงอำนาจที่เกี่ยวข้อง ว่าด้วยเหตุผลหรือเงื่อนไขใดพิธีกรรมเหยาจึงยังคงมีการปฏิบัติพิธีอยู่ท่ามกลางความทันสมัยของเทคโนโลยีและการแพทย์สมัยใหม่ รวมทั้งเครือข่ายเชิงอำนาจใดบ้างที่เป็นปัจจัยสำคัญในการขับเคลื่อนให้พิธีกรรมนี้ยังคงมีบทบาทอยู่ในสังคมออนไลน์ และผู้กระทำการใหม่มีบทบาทสำคัญอย่างไรในการรักษาความต่อเนื่องของพิธีกรรมเหยา

## การเข้าถึงพื้นที่และการมีส่วนร่วมในพิธีกรรมเหยา

บทความนี้ ผู้เขียนได้มีส่วนร่วมในพิธีกรรมเหยาทั้งในฐานะนักวิจัย ผู้ร่วมพิธีกรรม และผู้ชมทางสังคม โดยพิจารณาทุกพื้นที่ที่เกี่ยวข้องเป็นพื้นที่แห่งจิตวิญญาณของพิธีกรรมเหยา ผู้เขียนเริ่มต้นจากการเข้าถึงพื้นที่ที่ทางกายภาพ วัฒนธรรม และสังคมออนไลน์ ซึ่งมีรายละเอียดดังนี้

### พื้นที่ทางกายภาพ

พื้นที่แอ่งสกลนครเป็นพื้นที่ที่มีความหลากหลายทางพืชพรรณธรรมชาติ มีลักษณะเฉพาะทางภูมิศาสตร์ โดยมีแนวเทือกเขาภูพานล้อมรอบทางทิศใต้ มีแนวเทือกเขาเพชรบูรณ์ล้อมรอบทางทิศตะวันตก ส่วนทางเหนือและตะวันออกมีแม่น้ำโขงกั้นเขตแดน แอ่งสกลนครจึงมีความหลากหลายทางวัฒนธรรมของกลุ่มชนต่าง ๆ ที่มีความต่อเนื่องมายาวนาน และมักถูกเรียกขานว่า “แอ่งวัฒนธรรมสกลนคร” (ดวงเด่น บุญปก 2562) ผู้คนในบริเวณดังกล่าวยังคงนับถือศาสนาผีดั้งเดิมและมีความเชื่อเกี่ยวกับระบบขวัญ ในกลุ่มชุมชนภูไท ภูไท และผู้ไทยยังคงใช้กระบวนการเยียวยาเชิงจิตวิญญาณผ่านผู้ประกอบพิธีกรรมเหยา โดยมีพื้นที่เป้าหมายของการศึกษาในสี่จังหวัดที่มีความโดดเด่นในแง่มุมมองของการประกอบพิธีกรรมเหยา ได้แก่ 1) บ้านกุดหว้า และบ้านโคกโก่ง ตำบลกุดหว้า อำเภอภูฉิมรายณ์ จังหวัดกาฬสินธุ์ 2) บ้านหนองเหียน ตำบลเหล่าโพนค้ออำเภอโคกศรีสุพรรณ จังหวัดสกลนคร 3) บ้านนาแกน้อย ตำบลบ้านแก้ง และบ้านนาคู่ ตำบลนาคู่ อำเภอนาแก และบ้านตองน้อย ตำบลโคกหินแฮ่ อำเภอเรณูนคร จังหวัดนครพนม และ 4) บ้านโนนยาง และบ้านคำพอก ตำบลโนนยาง อำเภอหนองสูง จังหวัดมุกดาหาร

### พื้นที่ทางวัฒนธรรม

การเข้าเป็นส่วนหนึ่งของพิธีกรรมเหยาด้วยกระบวนการสังเกตแบบมีส่วนร่วม ขณะประกอบพิธีกรรมเหยารักษาและพิธีกรรมเหยาเลี้ยงผีหมอประจำปีซึ่งช่วยให้การเก็บรวบรวมข้อมูลมีมิติที่หลากหลาย สะท้อนคุณค่าของการเป็นคนใน “ที่ไม่ได้อยู่ในชุมชน” แต่ทำหน้าที่เป็นผู้ชมทางสังคมที่มีส่วนร่วม

ข้อค้นพบระหว่างการมีส่วนร่วม คือ พิธีกรรมเหยาไม่ได้ประกอบขึ้นเพื่อเยียวยา รักษาผู้คนที่กำลังเจ็บป่วยเพียงอย่างเดียว แต่พิธีกรรมยังเรียกร้องให้ผู้เข้าร่วม พิธีกรรมและผู้ชมทางสังคมต้องเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของพิธีกรรมด้วยเช่นกัน (ดังภาพที่ 1) ผู้ประกอบพิธีกรรมเหยาเรียกร้องให้ผู้เขียนเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งในการช่วยเรียกขวัญของคนป่วย การปรบมือเข้าจังหวะระหว่างประกอบพิธีกรรม เหยา รักษา การรับประทานอาหารร่วมกับสมาชิกในครอบครัวของคนป่วย และการผูกขวัญให้กำลังใจคนป่วยที่เข้าสู่พิธีกรรมเหยาอีกด้วย



ภาพที่ 1: การเข้าร่วมพิธีกรรมเหยา เพื่อช่วยเรียกขวัญให้กับคนป่วย ณ บ้านโนนยาง ตำบลโนนยาง อำเภอหนองสูง จังหวัดมุกดาหาร

ที่มา: โดยผู้วิจัย, 15 มิถุนายน 2567

### พื้นที่สื่คมออนไลน์

พื้นที่สังคมออนไลน์ Facebook และ TikTok ช่วยเพิ่มช่องทางในการรับรู้ของผู้คนในสังคมเกี่ยวกับพิธีกรรมเหยาและตัวตนของผู้ประกอบพิธีกรรมเหยา ผู้เขียนได้เข้าร่วมเป็นสมาชิกกับพื้นที่สังคมออนไลน์ของผู้ประกอบพิธีกรรมเหยา ด้วยการติดตาม Facebook และ TikTok ของ “แม่หมอโอปอ หมอเหยา

สกลนคร” รวมทั้งเข้าเป็นสมาชิกของกลุ่มเครือข่ายชุมชนออนไลน์ Facebook “แวดวงชาวหมอเหยา นครพนม” เพื่อสังเกตปรากฏการณ์ทางสังคมในพื้นที่ออนไลน์ และเป็นช่องทางในการติดตามข่าวสารและความเคลื่อนไหวที่เกี่ยวข้องกับกิจกรรมของผู้ประกอบพิธีกรรมเหยา

## พิธีกรรมเหยากับการเยียวยาเชิงจิตวิญญาณ

พิธีกรรมเหยาเป็นรูปแบบหนึ่งของการเยียวยารักษาเชิงจิตวิญญาณ โดยใช้วิธีการขับไล่ประกอบเสียงแคน และบางครั้งยังใช้ร่วมกับการรักษาด้วยพืชสมุนไพร จากการศึกษา ยังไม่พบข้อสรุปที่ชัดเจนเกี่ยวกับที่มาของคำว่า “เหยา” หรือความหมายของคำนี้ หรือว่ามีต้นกำเนิดจากภาษาใด แต่พบการใช้คำดังกล่าวเฉพาะในกลุ่มภูไท ภูไท และผู้ไทยที่นับถือผีแถน ผีไท้ ผีเงือก และผีงู รูปแบบของพิธีกรรมเหยาแบ่งออกเป็นสี่ประเภท ได้แก่ ประเภทแรก “การเหยารักษา” เป็นการประกอบพิธีกรรมเมื่อคนป่วยประสบกับเหตุการณ์ร้าย อยู่ในสภาวะไม่ปกติ หรือสิ้นหวังจากการรักษาด้วยการแพทย์สมัยใหม่ โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อให้หายจากอาการดังกล่าว ประเภทที่สอง “การเหยาคุ้มผี” เป็นการประกอบพิธีกรรมเพื่อเจรจากับผีไท้ ผีแถน ผีเงือก ผีงู เพื่อค้นหาผู้ประกอบพิธีกรรมเหยาคนใหม่ โดยสามารถกระทำได้ในกรณีที่สืบทอดทางสายตระกูล และกรณีที่ไม่ได้สืบทอดทางสายตระกูล ประเภทที่สาม “การเหยาเลี้ยง” หรือการเลี้ยงผีหมอ เป็นการประกอบพิธีกรรมเพื่อบูชาสิ่งศักดิ์สิทธิ์ของผู้ประกอบพิธีกรรมเหยา หรือที่เรียกว่า “ของรักษา” ซึ่งจะกระทำปีละ 1 ครั้ง หรือปีเว้นปี หรือ 3 ปีครั้ง ตามความเหมาะสมของผู้ประกอบพิธีกรรม และกำลังทรัพย์ในการจัดงาน การเหยาเลี้ยงจะกระทำเฉพาะผู้ที่มีบทบาทเป็น “แม่เมือง” ซึ่งมีฐานของผู้ติดตาม หรือลูกศิษย์จำนวนมาก หรือบางกรณีอาจเหยาเลี้ยงเฉพาะกลุ่มสายผีของตนเองได้เช่นกัน รูปแบบของการเหยาเลี้ยงมักจะกระทำในช่วงเดือนมกราคม กุมภาพันธ์ และมีนาคม ของปีนั้น ๆ (ดังภาพที่ 2)



ภาพที่ 2: แม่หมอเหิน บ้านคำพอก กำลังประกอบพิธีกรรมบูชาของรักษา

ที่มา: โดยบุตรสาวของแม่หมอเหิน, กุมภาพันธ์ 2567

ประเภทสุดท้าย “การเหยาเอาขวัญ” เป็นรูปแบบพิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับชีวิตตั้งแต่เกิดจนตาย ซึ่งสามารถกระทำได้โดยผู้รับการเหยาไม่จำเป็นต้องเจ็บป่วยหรือมีภาวะผิดปกติ การเหยาเอาขวัญจึงมีวัตถุประสงค์เพื่อสร้างกำลังใจและความเป็นมงคลให้กับผู้ที่ต้องการประกอบพิธีกรรม รายละเอียดดังตารางที่ 1

ตารางที่ 1 รูปแบบพิธีกรรมเหยาเอาขวัญ

ที่	พิธีกรรม	วัตถุประสงค์ของประกอบพิธีกรรม
1	เหยาตัดมาน	การสร้างขวัญและกำลังใจให้กับหญิงตั้งครรภ์ เพื่อความปลอดภัยในระหว่างตั้งครรภ์และการคลอดลูก
2	เหยาตัดแม่เก่าแม่ก่อน	การสร้างขวัญให้กับเด็กที่เกิดใหม่ เป็นการตัดเวรกรรมของเด็กที่เคยผูกพันกับแม่คนเดิมในอดีตชาติ จะช่วยให้เด็กมีสุขภาพแข็งแรง และเลี้ยงง่าย
3	เหยาชำระ	การสร้างขวัญและกำลังใจให้กับสมาชิกในครอบครัว ที่สูญเสียบุคคลอันเป็นที่รัก และเสริมสร้างความเจริญงอกงามให้กับสมาชิกในครอบครัว อีกทั้งยังช่วยให้ผู้ที่จากไปแล้วได้ไปสู่โลกใหม่อย่างมีความสุข

ที่มา: ข้อมูลจากบทสัมภาษณ์ แม่หม่อโอบอ บ้านหนองเหียน, 22 มิถุนายน 2567

### ผู้ประกอบพิธีกรรมเหยา หรือ “หม่อเหยา”

การประกอบพิธีกรรมเหยาจะต้องมีผู้ประกอบพิธีกรรมหลัก เรียกว่า “หม่อเหยา” ทำหน้าที่ขับไล่ เजाจากกับสิ่งเหนือธรรมชาติ และ “หม่อแคนประจำตัว” ทำหน้าที่เป่าแคนให้เสียงดนตรีกำกับบทขับลำของผู้ประกอบพิธีกรรมหลัก ในการสืบทอดอำนาจของผู้ประกอบพิธีกรรมเหยานั้นสามารถกระทำได้สองรูปแบบ รายละเอียดดังนี้

**รูปแบบที่ 1 การสืบทอดอำนาจจากสายตระกูลของตนเอง** มักพบการสืบทอดมาจากฝ่ายหญิง หรือฝ่ายมารดา หลักการพิจารณาผู้สืบทอดจะถูกเลือกโดยผีหม่อประจำตระกูล ผู้ถูกเลือกไม่สามารถปฏิเสธหน้าที่นี้ได้ หากปฏิเสธจะพบกับความเจ็บป่วยโดยไม่ทราบสาเหตุ หรือมีความทุกข์ยากลำบาก

ในการดำเนินชีวิต หรือแม้กระทั่งถึงแก่ชีวิต ปัจจุบันพบว่า ผู้ประกอบพิธีกรรม เหยาสืบทอดได้ทั้งเพศหญิงและเพศชาย และไม่จำเป็นต้องส่งต่อรุ่นต่อรุ่น บางครั้งอาจข้ามรุ่นหรือเว้นระยะบางรุ่น เพื่อค้นหาบุคคลที่มีความเหมาะสม ในการสืบทอดอำนาจนี้ จากการศึกษา พบตัวอย่างของการสืบทอดแบบสาย ตระกูลสองราย คือ

**กรณีแม่หมอโอปอ** (หมอเหยาส้มเทศ) อายุ 28 ปี อาศัยอยู่ที่บ้านหนองเหียน ตำบลเหล่าโพนค้อ อำเภอโคกศรีสุพรรณ จังหวัดสกลนคร เป็นผู้ประกอบพิธีกรรมเหยาที่บูชาผีน้ำ ผีเงือก และผีงู (นาค) โดยเคียนหัวด้วยผ้าไหมสีแดง ซึ่งเป็นสัญลักษณ์ของหงอนนาค ใช้วิธีการเหยียวยาทางจิตวิญญาณ ผ่านการเสี่ยงทายด้วยไขไก่ ในปัจจุบัน แม่หมอโอปอมีฐานะเป็นแม่เมือง และเป็นที่รู้จักอย่างกว้างขวางในพื้นที่จังหวัดสกลนครและนครพนม

**การสืบทอดอำนาจของแม่หมอโอปอ** เริ่มต้นขึ้นตั้งแต่ยังเป็นเด็ก โดยในช่วงวัยเยาว์ แม่หมอมืออาการเจ็บป่วยรุนแรงหลายครั้งจนเกือบเสียชีวิต กลุ่มเครือญาติจึงได้นำตัวไปประกอบพิธีกรรมเหยาเพื่อการเหยียวยา และในขณะนั้น ได้มีคำทำนายว่า แม่หมอโอปอจะต้องเป็นผู้สืบทอดอำนาจของผู้ประกอบพิธีกรรมเหยาในอนาคต เมื่ออายุ 6 ปี แม่หมอได้เข้าพิธีกรรมเหยาคุมผีและรับผีหมอ อายุ 7 ปี เริ่มฝึกพ้อนรำประกอบเสียงดนตรีเหยา และเมื่ออายุ 13 ปี ก็เริ่มทำหน้าที่เป็นผู้ประกอบพิธีกรรมอย่างเต็มตัว ด้วยเหตุนี้ แม่หมอโอปอจึงกลายเป็นผู้ประกอบพิธีกรรมมาจนถึงปัจจุบัน โดยมีลูกเมืองในความดูแลจำนวน 137 คน และมีลูกเลี้ยงซึ่งเคยเข้ารับการรักษากับแม่หมอมากกว่า 2,000 คน ในทุก ๆ ปี เมื่อถึงช่วงพิธีกรรมเลี้ยงผีหมอและของรักษา ลูกเมือง และลูกเลี้ยงจำนวนมากจะมาร่วมพิธีกรรมดังกล่าวอย่างพร้อมเพรียง

**กรณีแม่หมอแอ๊ะ** (หมอเหยาส้มเทศ) อายุ 53 ปี อาศัยอยู่ที่บ้านนาแกน้อย ตำบลบ้านแก่ง อำเภอนาแก จังหวัดนครพนม เป็นผู้ประกอบพิธีกรรมเหยาที่บูชาผีแกนและผีมนต์ โดยเคียนหัวด้วยผ้ายดืบสีขาวซึ่งเป็นองค์ประกอบสำคัญของพิธีกรรม ใช้วิธีการเหยียวยาทางจิตวิญญาณผ่านการเสี่ยงทายด้วยไขไก่ ร่วมกับการสวดคาถาตามแบบของหมอมนต์ ในปัจจุบัน แม่หมอแอ๊ะมีฐานะเป็นแม่เมือง และนับว่าเป็นผู้มีความอาวุโสในกลุ่มผู้ประกอบพิธีกรรมเหยาในจังหวัดสกลนครและนครพนม

**การสืบทอดอำนาจของแม่หมอแอ๊ะ** สืบสายมาจากตาหวด ซึ่งเป็นผู้มีของรักษาในลักษณะของผีมนต์ มีการใช้เวทมนตร์คาถาในการเหยียวยารักษา

ด้วย เมื่อถึงแก่กรรม ฝิ่นต้งจึงถูกส่งต่อมายังแม่หมอแะ๊ะ ในช่วงอายุประมาณ 9-10 ปี แม่หมอแะ๊ะเริ่มรับของรักษา เนื่องจากมีอาการเจ็บป่วยรุนแรง ซึ่งมีลักษณะคล้ายกับอาการของผู้ที่ “ฝิ่อยากมาอยู่ด้วย” จึงได้ประกอบพิธีรับของรักษา ต่อมาเมื่ออายุ 18 ปี แม่หมอแะ๊ะเริ่มรับบทบาทเป็นผู้ประกอบพิธีกรรมเหยอาอย่างเต็มตัว และดำเนินบทบาทนี้เรื่อยมา ปัจจุบัน แม่หมอแะ๊ะมีลูกเมืองมากกว่า 200 คน และยังเป็นศูนย์กลางของเครือข่ายผู้ประกอบพิธีกรรมเหยอาในพื้นที่แอ่งสกลนคร (ดังภาพที่ 3) ซึ่งแสดงขั้นตอนพิธีกรรมเหยารักษาของแม่หมอแะ๊ะ



ภาพที่: 3 แม่หมอแะ๊ะกำลังรักษาอาการผิดปกติของผู้หญิงในหมู่บ้าน

ที่มา: โดยผู้วิจัย, 23 มิถุนายน 2567

**รูปแบบที่ 2 การสืบทอดอำนาจจากการเหยาคูมฝิ่หมอ** เป็นพิธีกรรมที่ใช้สร้าง “ผู้ประกอบพิธีกรรมเหยาคคนใหม่” ซึ่งไม่มีสายเชื้อหรือตระกูลเกี่ยวข้องกับผู้ประกอบพิธีกรรมเหยาโดยตรง พิธีกรรมเหยาคูมฝิ่หมอเกิดขึ้นภายหลังจากที่ผู้ป่วยได้รับการเยียวยาทางจิตวิญญาณเรียบร้อยแล้ว และมีการเสี่ยงทายเพื่อค้นหาผู้ที่จะเป็นผู้ประกอบพิธีกรรมคนใหม่ หากผลการเสี่ยงระบุว่า “ฝิ่หมอต้องการไปอยู่กับบุคคลนี้” ผู้ประกอบพิธีกรรมเหยาจะต้องประกอบพิธีกรรมเหยาคูมฝิ่ให้กับบุคคลนั้น หากไม่ปฏิบัติตามคำเสี่ยงทาย อาจก่อให้เกิดอันตรายต่อบุคคลนั้นตามมา จากการศึกษา พบตัวอย่างของการสืบทอดอำนาจผ่านการคูมฝิ่จำนวนสองราย ได้แก่

**กรณีแม่หมอเก้** (หมอเหยาเทศหญิง) อายุ 52 ปี อาศัยอยู่ที่บ้านโคกโก่ง ตำบลลูกุดหัว อำเภอกุฉินารายณ์ จังหวัดกาฬสินธุ์ เป็นผู้ประกอบพิธีกรรมเหยาที่บูชาผีไท้และผีแถน โดยมีการเคียนหัวด้วยฝ้ายดิบสีขาว แม่หมอเก้ใช้วิธีการเยียวยาทางจิตวิญญาณผ่านการเสี่ยงทายไขไก่ และบูชาผีด้วยสุรขาว ระหว่างประกอบพิธีกรรมเหยา ซึ่งในบางครั้ง แม่หมอจะมีอาการเมาระหว่างประกอบพิธีกรรมเหยา รักษา แม่หมอเก้นับเป็นหมอเหยาเทศหญิงที่เคยมีโอกาสประกอบพิธีกรรมเหยา รักษาให้กับพระบาทสมเด็จพระบรมชนกาธิเบศร มหาภูมิพลอดุลยเดชมหาราช บรมนาถบพิตร ณ พระตำหนักภูพานราชนิเวศน์ จังหวัดสกลนคร

**การสืบทอดอำนาจของแม่หมอเก้** มีจุดเริ่มต้นจากอาการเจ็บป่วยทางร่างกาย ซึ่งแม้จะได้รับการรักษาด้วยการแพทย์สมัยใหม่ แต่อาการกลับไม่ทุเลาลง กลุ่มเครือญาติจึงตัดสินใจใช้แนวทางการเยียวยาทางจิตวิญญาณด้วยพิธีกรรมเหยา โดยพาแม่หมอเก้ไปพบผู้ประกอบพิธีกรรมเหยา ณ บ้านคำพอก ตำบลโนนยาง อำเภอนองสูง จังหวัดมุกดาหาร ปรากฏว่าอาการเจ็บป่วยค่อย ๆ ดีขึ้นตามลำดับ ผู้ประกอบพิธีกรรมเหยาในขณะนั้นจึงได้ทำการเสี่ยงทายไข และพบว่า ผีไท้และผีแถนอยากมาอยู่กับแม่หมอเก้ พร้อมทั้งต้องการให้แม่หมอเก้เป็นผู้ประกอบพิธีกรรมเหยาคนใหม่ เมื่ออายุได้ 31 ปี แม่หมอเก้จึงเข้าสู่พิธีกรรมเหยาคุมผี และเริ่มทำหน้าที่เป็นผู้ประกอบพิธีกรรมเหยามาจนถึงปัจจุบัน โดยมีฐานะเป็น “แม่เมือง” มีลูกเมืองจำนวนเจ็ดคน และมีลูกเลี้ยงที่เคยมาได้รับการรักษาจากแม่หมอเก้มากกว่าหนึ่งร้อยคน ปัจจุบัน แม่หมอเก้ยังคงประกอบพิธีกรรมเหยา รักษาโรคให้กับผู้คนที่ในพื้นที่ตำบลลูกุดหัวและจังหวัดใกล้เคียงอย่างต่อเนื่อง

อนึ่ง แม่หมอเก้มีความกังวลเกี่ยวกับการสืบทอดอำนาจในรุ่นต่อไป เนื่องจากจำเป็นต้องส่งต่อผีไท้และผีแถนของตนเองไปยังผู้ประกอบพิธีกรรมคนใหม่ ผ่านกระบวนการเหยาคุมผีเช่นเดียวกัน ดังบทสัมภาษณ์ความว่า

“แม่เองก็กังวลว่า ถ้าหมดแม่แล้ว ใครจะมารับผีของแม่ต่อไป ลูกเมืองของแม่ก็มีอยู่ 7 คน ทั้งผู้หญิง ทั้งกะเทย แม่ยังไม่รู้ว่า ควรเลือกใครสืบทอด แต่ต้องคุมผีเอา เพราะเราไม่มีผีเชื้อ ... แต่ไม่เป็นไร ตอนนี้ แม่ยังแข็งแรงไปเหยาได้อยู่ ...”

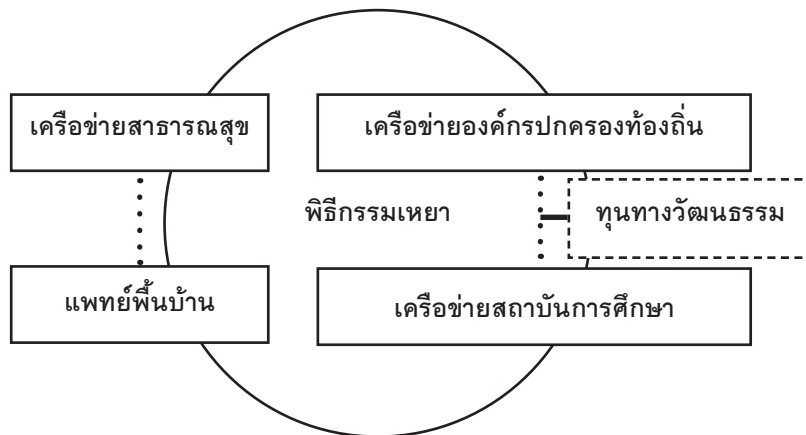
(แม่หมอเก้ บ้านโคกโก่ง, 15 มิถุนายน 2567)

**กรณีแม่หมอแพ้ว** (หมอเหยาข้ามเพศ) อายุ 66 ปี อาศัยอยู่บ้านโนนยาง ตำบลโนนยาง อำเภอหนองสูง จังหวัดมุกดาหาร เป็นผู้ประกอบพิธีกรรมเหยาที่บูชาผีไ้และผีแถน โดยมีการเคียนหัวด้วยฝ้ายดิบสีขาว และใช้วิธีเยียววางทางจิตวิญญาณผ่านการเสียนหายไขไก่ รวมถึงการบูชาด้วยสุราขาวขณะประกอบพิธีกรรมเหยา รูปแบบของการประกอบพิธีกรรมและกระบวนการ**สืบทอดอำนาจผ่านพิธีกรรมเหยาคุมผี**ของแม่หมอแพ้ว มีลักษณะคล้ายคลึงกับกรณีของแม่หมอเก้ บ้านโคกโก่ง เนื่องจากทั้งสองพื้นที่ได้รับอิทธิพลจากแหล่งพิธีกรรมเหยาเดียวกัน

ดังนั้น จากกรณีตัวอย่างของผู้ประกอบพิธีกรรมเหยาข้างต้นพบว่า กลุ่มผู้ให้ข้อมูลหลักส่วนใหญ่เป็นบุคคลที่มีความหลากหลายทางเพศมากกว่าเพศหญิง การเพิ่มขึ้นของผู้ประกอบพิธีกรรมเหยาที่มีความหลากหลายทางเพศ และมีชื่อเสียงในสังคมนับว่าเป็นการเปลี่ยนแปลงที่มีนัยสำคัญ เมื่อพิจารณาจากงานเขียนของ สุรชัย ชินบุตร (2553) ซึ่งศึกษาผู้ประกอบพิธีกรรมเหยาในอำเภอหนองสูง จังหวัดมุกดาหาร ช่วงปี พ.ศ. 2550 พบว่า ผู้ประกอบพิธีกรรมเหยาในขณะนั้นเป็นเพศหญิงมากกว่าเพศชาย และยังไม่มียข้อมูลเกี่ยวกับบุคคลที่มีความหลากหลายทางเพศในพื้นที่พิธีกรรมเลย เช่นเดียวกับงานของ Kirsch (1967) ที่ศึกษาในพื้นที่เดียวกันช่วงปี พ.ศ. 2510 ก็ไม่ปรากฏข้อมูลของบุคคลที่มีความหลากหลายทางเพศในบริบทพิธีกรรมเหยาเช่นกัน จากข้อมูลเหล่านี้จึงกล่าวได้ว่า การเปลี่ยนแปลงบทบาทของผู้ประกอบพิธีกรรมเหยาจากเพศหญิงไปสู่เพศอื่น ๆ เกิดขึ้นอย่างชัดเจนในช่วง 10-20 ปีที่ผ่านมา สถานการณ์ดังกล่าวสอดคล้องกับงานของ ปีเตอร์ เอ. แจ็คสัน และ เบนจามิน บาวแมนน์ (2567) ที่เสนอว่า ในช่วงยี่สิบปีที่ผ่านมา พบการเพิ่มขึ้นของบุคคลที่มีความหลากหลายทางเพศในพื้นที่พิธีกรรม ทั้งในภาคเหนือของประเทศไทย เมียนมา และเวียดนาม โดยระบุเหตุผลว่า บุคคลกลุ่มนี้มีความเป็นกลางทางเพศระหว่างชายกับหญิง ซึ่งช่วยสร้างบรรยากาศของพิธีกรรมให้ดูศักดิ์สิทธิ์ยิ่งขึ้น อีกทั้งยังมีการใช้สุนทรียะในการแสดง เพื่อสร้างความสนุกสนานให้แก่ผู้เข้าร่วมพิธีกรรมด้วย

## เครือข่ายเชิงอำนาจที่สัมพันธ์กับพิธีกรรมเหยา

การดำรงอยู่ของพิธีกรรมเหยาเกี่ยวข้องกับเครือข่ายเชิงอำนาจที่เชื่อมโยงกันอย่างเป็นระบบ และเกื้อหนุนซึ่งกันและกันอย่างสมบูรณ์ (ดังภาพที่ 4) จากการศึกษาพบว่า พิธีกรรมเหยาได้ปรับเปลี่ยนบทบาทและยกระดับคุณค่าของตนเองภายใต้ความสัมพันธ์ของเครือข่ายหลัก 3 เครือข่าย ได้แก่ เครือข่ายด้านสาธารณสุข เครือข่ายองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น และเครือข่ายสถาบันการศึกษาในภาคตะวันออกเฉียงเหนือ โดยมีรายละเอียดดังนี้



ภาพที่: 4 แผนผังเครือข่ายเชิงอำนาจที่สัมพันธ์กับพิธีกรรมเหยา

## เครือข่ายสาธารณสุข

พิธีกรรมเหยาเป็นกระบวนการเยียวยาทางจิตวิญญาณที่ยังคงมีบทบาทในโลกสมัยใหม่ จากการศึกษาพบว่า หน่วยงานสาธารณสุขจังหวัดสกลนคร เล็งเห็นคุณค่าของพิธีกรรมดังกล่าว จึงได้จัดทำโครงการขึ้นทะเบียนผู้ประกอบการพิธีกรรมเหยาในพื้นที่จังหวัดสกลนคร เพื่อรวบรวมองค์ความรู้เกี่ยวกับพิธีกรรมเหยา และยกระดับให้มีมาตรฐานในฐานะ “การแพทย์พื้นบ้าน” โดยดำเนินการผ่านการเชิญผู้ประกอบการพิธีกรรมเหยาที่มีชื่อเสียง หรือมีสถานะเป็น “แม่เมือง” จากทุกอำเภอในจังหวัดสกลนคร เข้าร่วมการอบรมเกี่ยวกับการดูแลสุขภาพกายและใจในระดับพื้นฐาน พร้อมทั้งดำเนินการสัมภาษณ์และเก็บข้อมูลเกี่ยวกับ

## พิธีกรรมเหยาอย่างละเอียด ดั่งบทสัมภาษณ์ความว่า

“... เป็นแม่หมอสัณนี้ จะต้องมิไ้รับรองจากสาธารณสุขจังหวัดด้วยนะ เขาเชิญแม่หมอให้ไปเข้าร่วมกิจกรรมที่เกี่ยวข้องกับการรักษาโรคภัยไข้เจ็บ เขาบอกว่าหมอเหยาเป็นส่วนหนึ่งในการรักษาเหมือนกัน ... เราเป็นหมอเหยาก็รักษาแบบเรา ส่วนหมอในโรงพยาบาลก็รักษาแบบเขา แต่มาวันนี้ หมอทั้งสองจะได้ช่วยกันรักษาคนป่วย ... หลาย ๆ ครั้ง เขาเชิญไปให้ความรู้ หรือสัมภาษณ์แม่หมอ แม่หมอก็ให้ร่วมมือกับเขาอย่างดีเลย เขาต้อนรับดี มีหลายคนแล้วที่เป็นหมอเหยาแล้วต้องได้ใบ แม่แะที่นาแ กนครพนมเขาก็ได้ใบนะ มีการติดป้ายเขียนไว้หน้าบ้านเลยว่า “แพทย์พื้นบ้าน” แล้วก็มื่อแม่หมอยู่ข้างล่าง ... แบบนี้ เราจะได้รักษาได้สบายใจ ...”

(แม่หมอโอปอ บ้านหนองเหียน, 22 มิถุนายน 2567)

เมื่อพิจารณาบทบาทและกระบวนการรับรองมาตรฐานโดยสำนักงานสาธารณสุขจังหวัดสกลนคร พบประเด็นสำคัญสามประเด็น ได้แก่ ประเด็นแรก การออกเอกสารรับรองผู้ประกอบการพิธีกรรมเหยาให้มีสถานะเป็น “แพทย์พื้นบ้าน” นับเป็นการสร้างมาตรฐานใหม่ให้กับพิธีกรรมเหยา อย่างไรก็ตาม การรับรองดังกล่าวยังแฝงกลไกของการควบคุมและการสอดส่องพฤติกรรมของผู้ประกอบการพิธีกรรมเหยา ประเด็นที่สอง การสร้างคุณค่าผ่านการรับรองในรูปแบบที่สอดคล้องกับการแพทย์แผนปัจจุบัน อาจมีนัยของการลดทอนคุณค่าทางจิตวิญญาณและความหมายดั้งเดิมของพิธีกรรมเหยา ประเด็นสุดท้าย การขึ้นทะเบียน การออกเอกสารรับรอง รวมถึงการรวบรวมข้อมูลเกี่ยวกับพิธีกรรมเหยา ช่วยให้องค์ความรู้เหล่านี้ได้รับการบันทึกเป็นลายลักษณ์อักษร และสามารถนำไปใช้ประโยชน์ในการพัฒนาระบบสาธารณสุขในพื้นที่ได้อย่างมีประสิทธิภาพ

แม้ว่าเครือข่ายสาธารณสุขจะมีบทบาทในการควบคุม แทรกแซงสอดส่องและอาจลดทอนคุณค่าทางวัฒนธรรมของพิธีกรรมเหยา แต่องค์ความรู้เกี่ยวกับพิธีกรรมนี้ รวมถึงผู้ประกอบการพิธีกรรมเหยา ก็ยังคงดำรงอยู่ในสังคมอย่างต่อเนื่อง

## เครือข่ายองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น

การเปลี่ยนแปลงบทบาทของพิธีกรรมเหยาไปสู่การเป็น “ทุนทางวัฒนธรรม” สะท้อนถึงกระบวนการสร้างอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมประจำท้องถิ่นอย่างชัดเจน จากการศึกษาพบว่า หน่วยงานปกครองส่วนท้องถิ่นของอำเภอ นานาแก จังหวัดนครพนม มีบทบาทสำคัญในการสนับสนุนและอำนวยความสะดวกในการจัดพิธีกรรมเหยาเลี้ยงผีหมอ ซึ่งจัดขึ้นโดยผู้ประกอบการพิธีกรรมเหยาที่มีชื่อเสียงในระดับท้องถิ่น

ยกตัวอย่าง พิธีกรรมเหยาเลี้ยงผีหมอของแม่หมอ สายรุ้ง วงศ์ศรีชา บ้านนาคู ตำบลนาคู อำเภอ นานาแก จังหวัดนครพนม ซึ่งจัดขึ้นเมื่อวันที่ 7 มกราคม พ.ศ. 2568 โดยในวันดังกล่าว นายองค์การบริหารส่วนตำบลนาคู ได้เดินทางมายังสถานที่จัดพิธี เพื่อมอบเงินสนับสนุนและสิ่งอำนวยความสะดวกในการดำเนินพิธีกรรม ทั้งนี้แม่หมอสายรุ้งยังได้อวยพรเสริมสร้างสิริมงคลให้แก่ นายองค์การบริหารส่วนตำบลด้วย (ดังภาพที่ 5) นอกจากนี้ หน่วยงานปกครองส่วนท้องถิ่นยังให้การสนับสนุนด้านสาธารณูปโภค เช่น จัดรถบรรทุกน้ำเพื่อฉีดพ่นในช่วงพิธีกรรมเล่นน้ำ ซึ่งเป็นกิจกรรมสำคัญในวันสุดท้ายของพิธีกรรมเลี้ยงผีหมออีกด้วย



ภาพที่ 5: นายองค์การบริหารส่วนตำบลนาคู เป็นประธานเปิดพิธีกรรมเหยาเลี้ยงผีหมอ ประจำปี 2568 ของแม่หมอสายรุ้ง วงศ์ศรีชา บ้านนาคู อำเภอ นานาแก จังหวัดนครพนม

ที่มา: Facebook กลุ่มสาธารณะ “แควดวงชาวหมอเหยา นครพนม”,

6 มกราคม 2568

นอกจากนี้ยังพบตัวอย่างของพิธีกรรมเชิงจิตวิญญาณ ที่แม้จะไม่เกี่ยวข้องโดยตรงกับผู้ประกอบพิธีกรรมเหยา แต่หน่วยงานปกครองส่วนท้องถิ่น เช่น เทศบาลตำบลนาแก อำเภอนาแก จังหวัดนครพนม ได้เชิญผู้ประกอบพิธีกรรมเหยาที่มีชื่อเสียงในระดับท้องถิ่นเข้าร่วมเป็นผู้นำในการประกอบพิธีกรรมบวงสรวงปูตาศาลหลักเมือง ในงานสักการะศาลหลักเมืองอำเภอเมืองนาแก เมื่อวันที่ 10 ธันวาคม พ.ศ. 2567 (ดังภาพที่ 6)

แม้ว่าผู้ประกอบพิธีกรรมเหยาอาจมิได้รับบทบาทหลักในพิธีบวงสรวงดังกล่าว แต่กระบวนการนี้มีส่วนช่วยในการสร้างคุณค่าและเชิดชูสถานะของผู้ประกอบพิธีกรรมเหยาให้เป็นบุคคลสำคัญในฐานะผู้นำทางจิตวิญญาณของชุมชนและสังคม อีกทั้งยังส่งเสริมภาพลักษณ์ในเชิงบวกของอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมประจำท้องถิ่นอีกด้วย ซึ่งกระบวนการดังกล่าวสะท้อนรูปแบบของผลประโยชน์แบบต่างตอบแทนระหว่างผู้ประกอบพิธีกรรมเหยาและหน่วยงานปกครองส่วนท้องถิ่น ดังนั้น จึงเห็นได้ว่าบทบาทของพิธีกรรมเหยาภายใต้เครือข่ายของหน่วยงานปกครองส่วนท้องถิ่นได้ถูกปรับเปลี่ยนและลดทอนให้กลายเป็นเพียง “ทุนทางวัฒนธรรม” ที่สามารถพัฒนาและสร้างมูลค่าในเชิงสัญลักษณ์ได้



ภาพที่ 6: ผู้ประกอบพิธีกรรมเหยาทำหน้าที่บวงสรวงปูตาศาลหลักเมืองนาแก เมื่อวันที่ 10 ธันวาคม พ.ศ. 2567 ณ ศาลหลักเมืองอำเภอเมืองนาแก อำเภอเมืองนาแก จังหวัดนครพนม

ที่มา: Facebook Fan Page เทศบาลตำบลนาแก, 10 ธันวาคม 2567

## เครือข่ายสถาบันการศึกษา

เมื่อพิจารณาบทบาทของพิธีกรรมเหยาในฐานะ “ทุนทางวัฒนธรรม” ผ่านเครือข่ายของสถาบันการศึกษาในภาคตะวันออกเฉียงเหนือพบว่า องค์ความรู้เกี่ยวกับพิธีกรรมเหยาได้ถูกนำมาพัฒนาและต่อยอดเป็นผลงานสร้างสรรค์ของนิสิตนักศึกษาในรูปแบบของนาฏยศิลป์พื้นบ้าน ดังปรากฏในกรณีตัวอย่างของชุดการแสดงจำนวนสามชุด รายละเอียดดังนี้

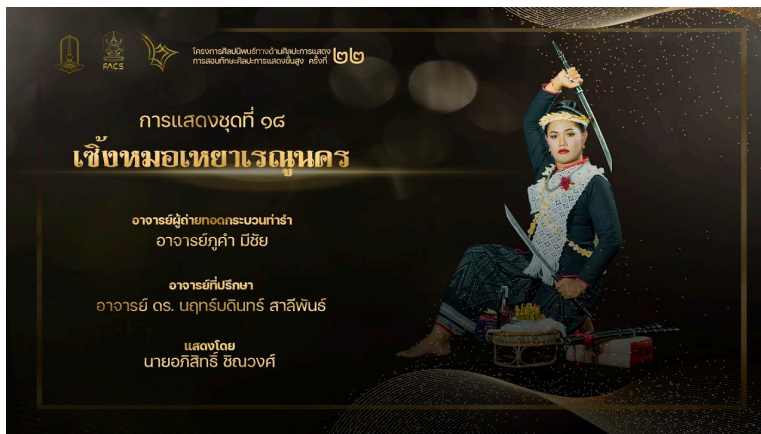
**กรณีตัวอย่างที่ 1** การแสดงชุด “เหยา บัว ป่วง [บนผีให้สองคน]” ของวิทยาลัยนาฏศิลป์ร้อยเอ็ด สถาบันบัณฑิตพัฒนศิลป์ กระทรวงวัฒนธรรม โดยผู้สร้างสรรค์ ได้แก่ นายรัชน์พล ศรีนาทม นายรัฐกร ชัยรัตน์, นางสาวปลายฟ้า จันทร์ศรี และนางสาวอรุณญา มีพร คณะศิลปศึกษา วิทยาลัยนาฏศิลป์ร้อยเอ็ด สถาบันบัณฑิตพัฒนศิลป์ เผยแพร่บนเว็บไซต์ YouTube เมื่อวันที่ 21 ตุลาคม พ.ศ. 2564 นำเสนอพิธีกรรมเหยาตามแบบฉบับพิธีกรรมเหยาของอำเภอกุฉินารายณ์ จังหวัดกาฬสินธุ์ ผ่านการเพื่อนำประกอบดนตรี แบ่งการแสดงออกเป็นช่วงที่ 1 “เอนเหยา” เป็นการแสดงถึงความศรัทธาในพิธีกรรมเหยาและการเตรียมเครื่องคาย ช่วงที่ 2 “บัวป่วง” เป็นการแสดงในช่วงพิธีกรรมเหยารักษา และช่วงที่ 3 “เอาขวัญ” เป็นการแสดงพิธีกรรมผูกข้อต่อแขนหลังจากเสร็จพิธีกรรมเหยา (วิทยาลัยนาฏศิลป์ร้อยเอ็ด สถาบันบัณฑิตพัฒนศิลป์ กระทรวงวัฒนธรรม, 2564)

**กรณีตัวอย่างที่ 2** การแสดงชุด “เซ็งหมอเหยาเรณูนคร” ของมหาวิทยาลัยมหาสารคาม นำแสดงโดย นายอภิสิทธิ์ ชินวงศ์ นิสิตคณะศิลปกรรมศาสตร์ และวัฒนธรรมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม เผยแพร่บนเว็บไซต์ YouTube เมื่อวันที่ 7 เมษายน พ.ศ. 2565 (ดังภาพที่ 7) นำเสนอพิธีกรรมเหยาตามแบบฉบับของอำเภอเรณูนคร จังหวัดนครพนม ผ่านการเพื่อนำประกอบดนตรี โดยแบ่งการแสดงออกเป็นช่วงที่ 1 เตรียมเครื่องคายและเชิญของรักษา ช่วงที่ 2 เจรจากับสิ่งเหนือธรรมชาติที่มารบกวนคนป่วย ช่วงที่ 3 เสี่ยงทาย และช่วงที่ 4 การส่งของรักษา (คณะศิลปกรรมและวัฒนธรรมศาสตร์, มหาวิทยาลัยมหาสารคาม, 2565)

**กรณีตัวอย่างที่ 3** การแสดงชุด “เหยา” ของมหาวิทยาลัยขอนแก่น นำแสดงโดย นางสาวรัตนาวลี ถาวร นิสิตคณะศิลปกรรมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น เผยแพร่บนเว็บไซต์ YouTube เมื่อวันที่ 22 ตุลาคม พ.ศ. 2567

นำเสนอพิธีกรรมเหยาเลี้ยงผีหมอ ผ่านการพ่อนรำประกอบดนตรี โดยแบ่งการแสดงออกเป็นช่วงที่ 1 เล่าเรื่องเกี่ยวกับพิธีกรรมเหยา ช่วงที่ 2 อัญเชิญของรักษา ช่วงที่ 3 เชิญชวนให้ลงช่วงพ่อนรำ และช่วงที่ 4 เรียกขวัญให้มาอยู่กับร่างกาย โดยใช้บทขับลำช่วงอัญเชิญของรักษา ดังบทขับลำความว่า

“เอ้อ ... เดียวนี้ สาธุ เต๋อ ย่อมือขึ้น ถึงครุมีงผู้บอกจาดู๋ ย่อมือขึ้น ถึงครุบาผู้บอกกล่าว ย่อมือขึ้นครุเค้าผู้สั่งสอน เทิงครุหลวงผู้เพินอยู่เมืองฟ้า ทั้งครุบาผู้เพินอยู่เมืองหมอก มนต์หลวงแต่โบเข้า มนต์เค้าแต่โบฮาน เดียวนี้้อัญญาเอ้ย ข้าจักเชิญลงมาเล่น ปีนบัว ผายผืด ไล่พยาริ เซ็นฮ้อน ชุมข้า ให้สว่างไค ฮักซาโรคป่วยไข้ ของลูกหลาน ให้ฟ้าช่วง แนนถ่อน ยอฮัน วอนอัญญาเจ้า ให้ลงเข้าบ่อนพิธี นีนา ...”  
(มหาวิทยาลัยขอนแก่น, 2567)



ภาพที่ 7: การแสดง “เซ็งหมอเหยาเรณุนคร”

ที่มา: ภาควิชาศิลปการแสดง คณะศิลปกรรมและวัฒนธรรมศาสตร์  
มหาวิทยาลัยมหาสารคาม, 2565

ดังนั้น จากผลงานสร้างสรรค์นาฏศิลป์พื้นบ้านข้างต้น สะท้อนมุมมองต่อการเปลี่ยนแปลงบทบาทของพิธีกรรมเหยาในสองประเด็น ได้แก่ ประเด็นที่หนึ่ง องค์ความรู้เกี่ยวกับพิธีกรรมเหยาถูกนำมาตีความใหม่ผ่านรูปแบบการแสดง สะท้อนให้เห็นว่าองค์ความรู้ดังกล่าวมีความยืดหยุ่น เปิดโอกาสให้คน

รุ่นใหม่ได้ดีความใหม่ผ่านท่าทางการพ้อนรำ บทขับร้องขับลำ และการเรียบเรียงดนตรีใหม่ ประเด็นที่สอง การผลิตข้อองค์ความรู้ในรูปแบบของการแสดงและการเผยแพร่ผ่านเว็บไซต์ YouTube ช่วยให้องค์ความรู้ดังกล่าวถูกนำเสนอไปยังบุคคลอื่น ๆ อย่างกว้างขวาง และอาจถูกนำไปใช้ประโยชน์ในหลากหลายแง่มุม

กล่าวโดยสรุป บทบาทใหม่ของพิธีกรรมเหยาในฐานะอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมประจำท้องถิ่น ได้พัฒนาไปสู่การเป็น “ทุนทางวัฒนธรรม” ที่มีคุณค่าและสามารถต่อยอดให้เกิด “มูลค่า” ด้านการท่องเที่ยวในอนาคต หรือในรูปแบบของการตีความองค์ความรู้เกี่ยวกับพิธีกรรมเหยาใหม่โดยคนรุ่นใหม่ผ่านผลงานสร้างสรรค์ แม้ว่าองค์ความรู้เกี่ยวกับพิธีกรรมเหยาอาจไม่ได้มีบทบาทในการเยียวยาทางจิตวิญญาณเช่นในอดีต แต่องค์ความรู้นี้ยังคงดำรงอยู่ภายใต้เครือข่ายเชิงอำนาจในสังคมต่อไป

### การเลื่อนหายของผู้ประกอบพิธีกรรมเหยาแบบเดิม

แม้พิธีกรรมจะถูกปรับบทบาทให้แตกต่างไปจากรูปแบบเดิมก็ตาม แต่เครือข่ายเชิงอำนาจดังกล่าวก็กลับมีบทบาทในการช่วยให้พิธีกรรมเหยายังคงมีภาคปฏิบัติทางสังคมอยู่ อย่างไรก็ตาม พิธีเหยาเองก็ประสบกับวิกฤตภายใน นั่นคือ การเลื่อนหายของผู้ประกอบพิธี ซึ่งเกิดจากปัจจัยสำคัญสี่ประการดังนี้

#### ปัจจัยด้านศาสนาพุทธและศาสนาผี

การช่วงชิงพื้นที่ทางจิตวิญญาณระหว่างศาสนาผีดั้งเดิมกับพุทธศาสนา ซึ่งสะท้อนให้เห็นผ่านการต่อรองของศาสนาผีดั้งเดิม จากการศึกษาพบว่า บ้านกุดหว้า ตำบลกุดหว้า อำเภอกุฉินารายณ์ จังหวัดกาฬสินธุ์ เคยมีผู้ประกอบพิธีกรรมเหยาอาศัยอยู่เป็นจำนวนมาก แต่ในปัจจุบันไม่พบผู้ประกอบพิธีกรรมเหยาอีกแล้ว เนื่องจากพระสงฆ์ได้เข้ามาทำหน้าที่ส่งผีหมอเหยาคืนสู่เมืองฟ้าเมืองดิน ดังบทสัมภาษณ์ความว่า

“... (แปลเป็นภาษาไทย) แม่ไม่ได้เหยาแล้ว แต่แล้วยังเลี้ยงผีอยู่ เลี้ยงในครอบครัว เป็นปี ๆ เอา สมัยก่อนแพนของแม่ป่วยไม่สบาย ไปหาหมอก็ก็นิมนต์หมอเหยาไปหาหมอเหยา ซึ่งเขานิมนต์แม่เองมาเหยา หมอเหยาว่า ผีให้ผีแดนจะมาอยู่ด้วย แต่พ่อเขาไม่รับ แม่เลยต้องได้รับแทน ... สมัยก่อนแม่ก็เหยารักษา

คนอื่น แต่ตอนนี้ไม่ได้เหยาแล้ว คนเขาเลิกนับถือผีหมอ ตั้งแต่มียาคุณ (พระสงฆ์ผู้มากด้วยบารมี) มาอยู่ที่วัด เขาก็พากันเอาผีหมอไปทิ้งกับยาคุณหมดแล้ว ทุกวันนี้ ในบ้าน กุดหว้า 3 หมู่ ไม่มีใครเหยาแล้ว มีแต่บ้านโคกโก่ง เขาเอากะเทยมาเป็นหมอเหยา ...”  
(แม่ผี อดีตหมอเหยา บ้านกุดหว้า, 15 มิถุนายน 2567)

นอกจากนี้ยังพบการประนีประนอมระหว่างในศาสนาผีดั้งเดิมกับพุทธศาสนา โดยผู้ประกอบการเหยาบ้านในพื้นที่บ้านนาแกน้อย ตำบลบ้านแก่งอำเภอณาแก จังหวัดนครพนม ได้ทออบทชับลำกลอนเพื่อเจรจากับสิ่งเหนือธรรมชาติ ซึ่งในบทชับลำบทหนึ่งได้มีการกล่าวถึงการสอบถามอาการเจ็บป่วยจากพระพุทธรูป หรือพระที่บูชาตามคติของพุทธศาสนาในบ้านด้วยเช่นกัน ดังบทสัมภาษณ์ความว่า

“... (แปลเป็นภาษาไทย) ถ้าเราเหยา เราต้องถามอาการเจ็บป่วยจากแม่ธรณีดินถามเจ้าที่เจ้าทางที่ปลูกบ้านเรือน ถามพระพุทธรูปในบ้าน ถามผีปู่ย่า ผีประจำตระกูลถามผีที่ตายไปแล้ว ที่เป็นเชื้อสายของคนป่วย ถามเจ้าที่ เจ้าไร่ เจ้านา ต้นไม้ และที่ถมดิน สูดท้าย ก็ถามขวัญของคนเจ็บป่วย ...”  
(แม่หมอแ๊ะ บ้านนาแกน้อย, 23 มิถุนายน 2567)

อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาจากบทชับลำของหมอเหยาพบว่า ผู้ประกอบการพิธีกรรมเหยาได้พยายามต่อรองกับพุทธศาสนาในฐานะที่เป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ประเภทหนึ่ง ซึ่งผู้คนในสังคมเคารพนับถือเช่นเดียวกัน แม้ว่าการต่อรองนี้จะปรากฏอยู่เพียงในข้อความสั้น ๆ ของบทชับลำก็ตาม แต่ก็สะท้อนให้เห็นถึงความพยายามในการเชื่อมโยงความสัมพันธ์ระหว่างชุดความเชื่อทั้งสองด้วยท่าทีที่ประนีประนอม

### **ปัจจัยด้านคุณสมบัติของผู้ประกอบการพิธีกรรมเหยา**

เมื่อสมาชิกในครอบครัวไม่ประสงค์จะทำหน้าที่เป็นผู้ประกอบการพิธีกรรมเหยาอีกต่อไป จะมีการส่งผีหมอเหยาคืนสู่เมืองฟ้าพร้อมกับความตายของสมาชิกในครอบครัว พิธีกรรมนี้สะท้อนถึงคุณสมบัติของผู้สืบทอดอำนาจในพิธีกรรมเหยาแบบดั้งเดิม ดังบทสัมภาษณ์ความว่า

“... (แปลเป็นภาษาไทย) ตอนนี้อยายไม่ได้เหยาแล้ว ไม่ได้เลี้ยงผีหมอแล้ว ยกคืนเขาไปกับตาแล้ว ตอนที่ตาตายไป เมื่อหลายปีก่อน (พ.ศ. 2558) ยายก็เฝ้าส่งผีหมอไปกับศพของตาด้วย เพราะไม่มีคนสืบแล้ว ลูกหลานก็ไม่ได้ยกรับไว้ พอไม่มีผีหมอ ยายก็ไม่ได้เหยา สมัยก่อนในหมู่บ้านนี้ (บ้านกุดหว้า) เขามาตามไปเหยา ... ทุก ๆ ปี ก็มีเหยาเลี้ยงของรักษา (คำว่า “ของรักษา” หมายถึง สิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่ดูแลคุ้มครองตนเอง) ...”

(ยายวี อดีตหมอเหยา บ้านกุดหว้า, 15 มิถุนายน 2567)

เงื่อนไขในการสืบทอดอำนาจของผู้ประกอบพิธีกรรมเหยาแบบดั้งเดิม มักดำเนินไปผ่านเครือญาติทางฝ่ายแม่ หรือผ่านเพศหญิง โดยยึดหลักว่า ผู้ประกอบพิธีกรรมเหยาจะต้องมีลักษณะทางกายภาพที่อ่อนโยนและนุ่มนวล ซึ่งสอดคล้องกับข้อเสนอของสุรัชย์ ชินบุตร (2553) ที่ได้ศึกษาผู้ประกอบพิธีกรรมเหยาที่อำเภอหนองสูง จังหวัดมุกดาหาร และงานเขียนของ วิศิษฐ์ ปิ่นทองวิชัยกุล (2567) ศึกษาร่างทรงในภาคตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศไทย โดยเสนอว่า ผู้ที่มีคุณสมบัติในการสืบทอดอำนาจจากสิ่งเหนือธรรมชาติ จะมีลักษณะพิเศษที่เรียกว่า “มืออ่อนและกายแก้ว” ดังนั้น คุณสมบัติของผู้ประกอบพิธีกรรมทางจิตวิญญาณจึงมักสอดคล้องกับลักษณะของเพศหญิงเป็นหลัก

อย่างไรก็ตาม หากพิจารณาจากสภาพการณ์ในปัจจุบันจะพบว่า การสืบทอดอำนาจของผู้ประกอบพิธีกรรมเหยามีการเปลี่ยนแปลงจากผู้หญิงในรูปแบบดั้งเดิม ไปสู่บุคคลที่มีความหลากหลายทางเพศ จากการศึกษาพบว่า ผู้ประกอบพิธีกรรมเหยาที่มีสถานะข้ามเพศ ได้แก่ แม่หมอโอปอ จังหวัดสกลนคร แม่หมอเอ๊ะ และแม่หมอสายรุ้ง จังหวัดนครพนม รวมถึงแม่หมอเพ้า จังหวัดมุกดาหาร

### **ปัจจัยด้านการแพทย์สมัยใหม่**

การพัฒนาาระบบสาธารณสุขมูลฐานได้ขยายขอบเขตการให้บริการด้านการรักษาโรคให้ครอบคลุมทุกพื้นที่ทั่วประเทศไทย ผ่านการจัดตั้งโรงพยาบาลส่งเสริมสุขภาพประจำตำบล และระบบอาสาสมัครสาธารณสุขประจำหมู่บ้าน (อสม.) ซึ่งเป็นกลไกสำคัญในการส่งเสริมและป้องกันด้านสุขภาพของประชาชน นอกจากนี้ยังมีระบบสวัสดิการของรัฐสำหรับผู้สูงอายุ คนพิการ และ

ผู้ต้องการความช่วยเหลือเป็นพิเศษ เงื่อนไขเหล่านี้ส่งผลให้รูปแบบการเยียวยาทางจิตวิญญาณแบบดั้งเดิมผ่านผู้ประกอบการเหยาได้รับความนิยมน้อยลง ดังบทสัมภาษณ์ความว่า

“... (แปลเป็นภาษาไทย) หมอเหยาของบ้านแม่ ไม่ได้สืบแล้วนะ เพราะว่าลูกหลานไม่เอาแล้ว ถ้าแม่ตายไป ก็สั่งเสียให้เขาเอาผีหมอ เผาไปกับแม่เลย คนสมัยใหม่ เขาเลิกนับถือแล้ว ไปหาหมอในโรงพยาบาลก็หาย ถ้าไม่หายก็ไปหาหมอให้เขาช่วยนะ ... เสียตาย แต่ก็ไม่รู้จะทำยังไง เพราะไม่มีคนสืบแล้ว ...”  
(แม่ผิ อติตหมอเหยา บ้านกุดหว้า, 15 มิถุนายน 2567)

### ปัจจัยด้านการอพยพย้ายถิ่นของแรงงาน

การอพยพย้ายถิ่นของแรงงานวัยหนุ่มสาวจากชุมชนไปยังพื้นที่เมือง โดยเฉพาะการเข้าไปแสวงหารายได้ในเมืองหลวง และแหล่งอุตสาหกรรมขนาดใหญ่ริมชายฝั่งภาคตะวันออกของประเทศไทย จากการศึกษาพบว่า ประชากรในหมู่บ้านส่วนใหญ่ประกอบด้วยผู้สูงอายุและเด็กวัยเรียน แทบไม่พบคนหนุ่มสาวที่อยู่ในวัยแรงงาน การขาดหายไปของแรงงานวัยหนุ่มสาวในชุมชนได้นำมาสู่คำถามสำคัญเกี่ยวกับการสืบทอดอำนาจของผู้ประกอบการเหยาในรุ่นต่อไป ดังบทสัมภาษณ์ความว่า

“... (แปลเป็นภาษาไทย) ลูก ๆ ย้ายไปทำงานในเมืองหมดเลย ส่งเงินมาที่บ้าน โดยเขาไม่อยากจะอยู่บ้าน เพราะไม่มีงานทำ อีกอย่างพวกเด็ก ๆ ก็ชอบทำงานในเมืองที่ได้เงินเยอะมากกว่าทำงานเกษตรกรรมที่บ้าน ปีหนึ่งจะกลับบ้านครั้งถึงสองครั้งเท่านั้นหลาย ๆ บ้านในหมู่บ้าน ก็ไม่มีลูกหลานอยู่ด้วย ให้คนแก่อยู่บ้านคนเดียวบ้าง เลี้ยงหลานบ้าง ... ถ้าเลี้ยงผีหมอจะต้องมีเงินเยอะ มีคนเยอะ และต้องเหยาด้วย ถ้ารับมาแล้วไม่ได้เหยาเลี้ยงอย่างเดียว ลูกหลานก็ไม่เอาแล้ว ต้องส่งผีอย่างเดียว หลัง ๆ มา ลูกหลานก็เรียนจบปริญญาตรี ไปทำงานต่างจังหวัด เขาไม่มานับถืออะไรแบบนี้แล้ว ...”  
(แม่ผิ อติตหมอเหยา บ้านกุดหว้า, 15 มิถุนายน 2567)

ดังนั้น การอพยพย้ายถิ่นของวัยแรงงานภายใต้ระบบทุนนิยมที่มุ่งแสวงหาความมั่งคั่งและชีวิตที่ดีขึ้น ย่อมต้องแลกมาด้วยการเข้าไปใช้ชีวิตในสังคมเมือง ซึ่งเต็มไปด้วยการแข่งขันและการต่อสู้เพื่อให้ได้มาซึ่งเงินตราสำหรับส่ง

กลับไปยังบ้านเกิดของตน ทั้งนี้สอดคล้องกับงานศึกษาของ กิ่งแก้ว ทิศติง และ ธนุพงษ์ ลมอ่อน (2567) ที่ศึกษาเกาะเหยผู้ประกอบการด้านจิตวิญญาณ ในพิธีพืชนผีจังหวัดลำปางพบว่า ชุมชนท้องถิ่นต้องเผชิญกับปรากฏการณ์ “ครอบครัวแหงกลาง” ซึ่งขาดแคลนแรงงานวัยทำงาน อย่างไรก็ตามกลับพบว่า มีเกาะเหยวัยแรงงานบางกลุ่มที่ไม่เลือกเดินทางออกจากชุมชนเพื่อแสวงหาความ มั่งคั่งในโลกสมัยใหม่ หากแต่เลือกกลับมารับบทบาทเป็นผู้สืบทอดพิธีกรรม พืชนผีแทน เมื่อพิจารณาในบริบทของชุมชนภาคตะวันออกเฉียงเหนือ พบการ เผชิญกับปัญหาในลักษณะเดียวกันซึ่งนำไปสู่การเลือนหายของผู้ประกอบ พิธีกรรมเหยาแบบดั้งเดิม และการเกิดขึ้นของผู้ประกอบพิธีกรรมรุ่นใหม่ใน บริบทร่วมสมัย

กล่าวโดยสรุป เงื่อนไขสำคัญข้างต้นสะท้อนให้เห็นถึงสภาวะการเลือน หายของกระบวนการสืบทอดอำนาจของผู้ประกอบพิธีกรรมเหยาในแต่ละพื้นที่ และการปรับเปลี่ยนกระบวนการดังกล่าวให้มีรูปแบบใหม่ ยกตัวอย่าง การเข้ามา มีบทบาทของบุคคลที่มีความหลากหลายทางเพศ รวมถึงการใช้สื่อสารผ่านพื้นที่ สังคมออนไลน์ในบริบทของโลกสมัยใหม่ ซึ่งจะกล่าวถึงในหัวข้อต่อไป

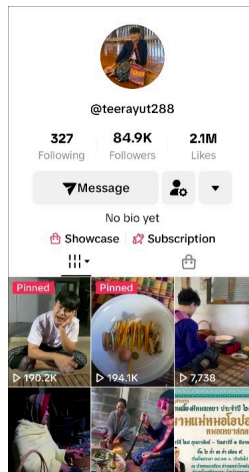
### ผู้กระทำการใหม่ในพิธีกรรม “เหยา”

การเปลี่ยนแปลงของผู้ประกอบพิธีกรรมเหยา จาก “ผู้หญิง” สู่ “บุคคล ข้ามเพศ” จากการศึกษาพบว่า ปัจจุบันจำนวนผู้หญิงที่ประกอบพิธีกรรมเหยา เริ่มลดลงและส่วนใหญ่เป็นผู้สูงอายุ ในทางกลับกัน มีการปรากฏตัวของบุคคล ที่มีความหลากหลายทางเพศ โดยเฉพาะในช่วงวัยรุ่น ทั้งในกลุ่มเกย์และบุคคล ข้ามเพศ ซึ่งเข้ามาทำหน้าที่เป็นผู้ประกอบพิธีกรรมเหยาเพิ่มมากขึ้น ดังบท สัมภาษณ์ความว่า

“... เฝินบ่สืบเนอะ มีแต่ชุมชนเกย์สืบอีหลี ทาง มมส (มหาวิทยาลัยมหาสารคาม) ทางใต้ มหาหมดเลยจ้า ปีหนึ่ง เลี้ยงผี พืชนแค่ในบ้านก็หลายเต็บแล้ว บ่ต้องได้ไปขอ จากนคร (จังหวัดนครพนม) หรือจากกุฉิฯ (อำเภอกุฉินารายณ์ จังหวัดกาฬสินธุ์) ...” (แม่หม่อโอบอ บ้านหนองเหียน, 22 มิถุนายน 2567)

กรณีตัวอย่าง “แม่หมอโอบอ” ผู้ประกอบพิธีกรรมเหยาเพศหลากหลาย ได้ปรากฏตัวตนพื้นที่ของสังคมออนไลน์ เช่น Facebook และ TikTok โดยมีฐานผู้ติดตามจำนวนมาก (ดังภาพที่ 8) เมื่อพิจารณาถึงตัวตนของแม่หมอโอบอพบว่า แม่หมอเป็นบุคคลข้ามเพศที่มักแสดงกิริยาและท่าทางคล้ายผู้สูงอายุ ชื่นชอบการสนทนาด้วยการใช้คำซ้ำ วลี หรือกลุ่มคำที่เป็นผลญาอีสาน อีกทั้งยังแต่งกายด้วยผ้าพื้นเมืองและนุ่งผ้าถุงในชีวิตประจำวัน เอกลักษณ์อันโดดเด่นของแม่หมอโอบอ คือการเคี้ยวหมากจนฟันเป็นสีดำและริมฝีปากเป็นสีแดง รวมถึงน้ำเสียงอันทรงพลังในการขับลำขณะประกอบพิธีกรรมเหยา ผู้คนในชุมชนท้องถิ่นมักรู้จักแม่หมอโอบอในฐานะผู้ประกอบพิธีกรรมเหยา ส่วนชีวิตทางสังคมนอกเหนือจากพิธีกรรม แม่หมอมีบทบาทเป็นแม่ค้าขายผ้าทอพื้นเมือง และเป็นผู้สร้างสรรค์และผลิตเนื้อหา (Content Creator) บนแพลตฟอร์มออนไลน์ ดังบทสัมภาษณ์ความว่า

“ข่อยเฮ็ดผ้าไหม ทอผ้า อยู่เฮื่อนี้ละ บางเทื่อข่อยไปรับผ้าไหมจากในบ้านมาขาย จากสกลนครมาขายในออนไลน์ แต่ข่อยรับเหยามากกว่า คิวข่อยหลายอีหลี ข่อยม่มีเวลามาค้าซูก ทอผ้า คือสมัยแต่กี้ ... บางเทื่อข่อยก็เฮ็ดดีกตอกกับหมอแคน ...”  
(แม่หมอโอบอ บ้านหนองเหียน, 22 มิถุนายน 2567)



ภาพที่ 8: ตัวตนของแม่หมอโอบอในสังคมออนไลน์ (ภาพซ้าย) ปรากฏในโปรแกรมสังคมออนไลน์ Facebook และ (ภาพขวา) ปรากฏในโปรแกรมวิดีโอออนไลน์ TikTok

ผลการวิเคราะห์การประกอบสร้างตัวตนของแม่หมอโอปอในโลกสังคมออนไลน์ พบประเด็นที่เกี่ยวข้องกับการเป็น “ผู้กระทำการใหม่” ทั้งหมดสามประการ ได้แก่ ประการแรก แม่หมอโอปอเริ่มใช้แพลตฟอร์มสังคมออนไลน์ เป็นพื้นที่ในการนำเสนอพิธีกรรมเหยาและกิจกรรมในชีวิตประจำวัน จากเดิมที่แม่หมอมักปรากฏในวิดีโอที่บันทึกขณะประกอบพิธีกรรมเหยาที่ถูกเผยแพร่ผ่านบัญชี Facebook หรือ YouTube ของบุคคลอื่น ต่อมาแม่หมอโอปอจึงหันมาให้ความสนใจและสร้างพื้นที่สื่อสังคมออนไลน์ของตนเอง เพื่อเผยแพร่องค์ความรู้เกี่ยวกับพิธีกรรมเหยา จนกลายเป็นผู้ประกอบพิธีกรรมเหยาที่มีชื่อเสียงในสื่อออนไลน์ ปัจจุบันมีผู้ติดตามแม่หมอโอปอใน Facebook มากกว่า 100,000 บัญชี (ข้อมูล ณ ปี พ.ศ. 2568) ดังบทสัมภาษณ์ความว่า

“... อันแอพ Facebook แอป Tik Tok ซ้อยก็เพิ่งมาเล่นไม่นานมานี้ สมัยแต่ก่อน ซ้อยก็เล่น Facebook แล้ว เวลาไปเหยาบ้านไหน เขาก็อัดวิดีโอ อัดคลิปซ้อยไปเผยแพร่แวนั้น ซ้อยก็กลัวว่า ข้อมูลยังเกี่ยวกับเหยาสิคลาดเคลื่อน บัดนี้ซ้อยก็เฮ็ดเอง มีคนตามบักหลายคัก สมัยแต่กี้ บั้ทั้นมีผู้ติดตามหลาย บัดนี้ซ้อยใส่คอนเท้นแนวหมอแคน คนตามซ้อยหลายอีหลี ...”

(แม่หมอโอปอ บ้านหนองเหียน, 22 มิถุนายน 2567)

ประการที่สอง **ตัวตนทางเพศ**ของแม่หมอโอปอมีลักษณะกึ่งกลางระหว่าง “เพศหญิง” และ “เพศชาย” หรือบางครั้งแสดงออกถึงภาวะข้ามเพศ ซึ่งกลายเป็นเงื่อนไขสำคัญที่ช่วยเสริมสร้างความเข้มแข็งให้กับพิธีกรรมเหยาได้มากยิ่งขึ้น อีกทั้งแม่หมอโอปอยังเลือกใช้พื้นที่บนสื่อสังคมออนไลน์ของตนเองเป็นแหล่งรวบรวมองค์ความรู้เกี่ยวกับพิธีกรรมเหยา ไม่ว่าจะเป็นการประกอบพิธีการจัดเตรียมเครื่องคาย (เครื่องบูชา) หรือการนำเสนอมุมมองใหม่ต่อพิธีกรรม จนกลายเป็นมาตรฐานที่เน้นการรักษาความดั้งเดิมของพิธีกรรมเอาไว้อย่างชัดเจน ดังบทสัมภาษณ์ความว่า

“ ... เอาจั่งสี่เต๊อ การเป็นกะเทย เป็นเกย์วัฒนธรรมของซ้อย บั้ได้เป็นอุปสรรคในการเป็นหมอเหยา ซ้อยถูกเลือก ซ้อยคือคนสืบทอดได้ ... ซั้นเฮาบ่เฮ็ด ซ้อยเฉย บ่มีใผจะเข้าใจหมอเหยาตั้วะ ซ้อยย่านมันหายอีหลี แนวที่ซ้อยนำเสนอใน Facebook ใน Tik Tok มันเป็นแนวหมอเหยาแบบเบ้า แบบโบราณ ซ้อยว่ายิ่งเจ้าแต่งคายแบบเบ้า

เครื่องเอน้อย ๆ เป็นเหยาแบบดั้งเดิม ... ซ้อยก็อยากใช้ Facebook ซ้อยเป็นแหล่งเขียนผู้  
ซ้อยมักเฝ้าอีหลี ซ้อยย่านหอมเหยามันหายอีหลี เจ้ามาจาก มมส. (มหาวิทยาลัย  
มหาสารคาม) เจ้าอู้ป๋ ชุมเด็กน้อยมันมักเป็นหอมเหยาอีหลี ชุมกะเทย ชุมเกย์ทาง มมส.  
ติดตามซ้อยหลายแรงแง ...”  
(แม่หอมโอปอ บ้านหนองเหียน, 22 มิถุนายน 2567)

ประการสุดท้าย “**ผู้ชมทางสังคม**” ถือเป็นกลไกสำคัญที่ช่วยให้พื้นที่สังคม  
ออนไลน์ขยายตัวอย่างรวดเร็ว และก่อให้เกิดผลกระทบในหลากหลายแง่มุม  
จะเห็นได้ว่า ฐานของผู้ติดตามมีอิทธิพลต่อ “ตัวตน” ของแม่หอมโอปออย่าง  
ชัดเจน ยกตัวอย่าง หากผู้ติดตามชื่นชอบวิดีโอ ภาพ หรือเนื้อหาในลักษณะใด  
ก็มักจะเรียกร้องให้แม่หอมโอปอถ่ายทอดเนื้อหานั้น ๆ ลงบนแพลตฟอร์ม  
ออนไลน์ของตนอยู่เสมอ ดังเช่นในกรณีของ “หอมแคน” ซึ่งมีรูปร่างหน้าตา  
ดีและเป็นที่สนใจของผู้ติดตามเป็นพิเศษ จนเกิดกระแสเรียกร้องให้หอมแคน  
ปรากฏอยู่ในทุกเนื้อหาของแม่หอมโอปอในโลกออนไลน์ อย่างไรก็ตาม ประเด็น  
ดังกล่าวไม่ได้สร้างปัญหาให้กับแม่หอมโอปอแต่อย่างใด ตรงกันข้ามกลับกลายเป็น  
เป็นเงื่อนไขที่ช่วยขยายฐานผู้ติดตามให้เพิ่มมากขึ้นอีกด้วย

ดังนั้น พื้นที่สังคมออนไลน์ของแม่หอมโอปอจึงกลายเป็นกลไกหนึ่ง  
ที่ช่วยให้องค์ความรู้เกี่ยวกับพิธีกรรมเหยาดำรงอยู่ในภาคปฏิบัติของสังคมได้  
อย่างต่อเนื่อง ทั้งยังสอดคล้องกับงานเขียนของ กังวาท พองแก้ว และ ยิ่งยอด  
มัญชุวิสิฐ (2567) ที่เสนอประเด็นเกี่ยวกับอำนาจของสื่อออนไลน์ซึ่งส่งผล  
ต่อการรับรู้ของผู้คนในสังคม โดยเฉพาะในด้านการจัดการความประทับใจบน  
พื้นที่สังคมออนไลน์ภายใต้เงื่อนไขของต้นทุนทางสังคมของเจ้าของสื่อ การ  
เผยแพร่ข้อมูลข่าวสารและความเคลื่อนไหวที่เกี่ยวข้องกับพิธีกรรม ตลอดจน  
การนำเสนอตัวตนระหว่างการประกอบพิธีกรรมในโลกออนไลน์ จากข้อเสนอ  
ข้างต้น ส่งผลให้แม่หอมโอปอกลายเป็นบุคคลที่มีชื่อเสียงจากการใช้พื้นที่สังคม  
ออนไลน์ในการสื่อสารกับผู้คนในสังคมวงกว้าง อีกทั้งยังพบว่า มีกลยุทธ์สอง  
ประการที่ช่วยส่งเสริมให้แม่หอมโอปอมีชื่อเสียงในด้านการประกอบพิธีกรรม  
เหยา รายละเอียดดังนี้

## การถกด้วยวิธีคิดแบบการแพทย์สมัยใหม่

กลยุทธ์การเยียวยาเชิงจิตวิญญาณมุ่งช่วยให้คนป่วยมีอาการดีขึ้น โดยนำแนวคิดจากการแพทย์สมัยใหม่มาใช้ เช่น การสังเกตอาการเบื้องต้น การสัมภาษณ์ญาติใกล้ชิด การวิเคราะห์สภาพแวดล้อมที่อยู่อาศัยและบริบทของชุมชน รวมถึงการเลือกใช้รูปแบบการสื่อสารกับญาติของคนป่วยให้เหมาะสมกับสถานการณ์ เพื่ออธิบายสิ่งที่เกิดขึ้นอย่างมีประสิทธิภาพ ดังบทสัมภาษณ์ความว่า

“... เป็นหมอเหยามันยากอีหลี ซ้อยเหยาดี ซ้อยก็ได้ไปต่อ คั้นซ้อยเหยาแล้วเขาตาย ซ้อยสิโดนเขาซาว่าเป็นปอบเต้ ... ในบ้านซ้อย มีหมอเหยาหลายคน แต่เขาไม่ได้รับงานดูอย่างซ้อย เขามีโซเชียล Facebook อย่างซ้อย ... ซ้อยสิเว้าสูฟัง คั้นซ้อยเห็นสภาพแล้ว ซ้อยคิดแบบการแพทย์สมัยใหม่เลยเต้ ตายอีหลี ซ้อยก็เหยา แต่บอกญาติเขาว่า ปรอดอีหลี ผีเผ่นปรັบแล้ว จั่งซี ... คั้นซ้อยบ่บอกตามตรง หากเฟิ่นตาย ซ้อยสิโดนเขาว่าเป็นปอบเต้ ...”

(แม่หมอโอปอ บ้านหนองเหียน, 22 มิถุนายน 2567)

รูปแบบการสื่อสารระหว่างผู้ประกอบพิธีกรรมเหยากับญาติของคนป่วยที่สอดคล้องกับบริบทของสถานการณ์จริง มีอิทธิพลต่อการตัดสินใจส่งต่อคนป่วยไปรับการรักษาตามกระบวนการแพทย์สมัยใหม่ในโรงพยาบาลได้อย่างทันท่วงที ดังบทสัมภาษณ์ความว่า

“... คราวหนึ่งซ้อยไปเหยาบ้านอื่น ซ้อยเห็นเลยว่าบักอันนี้ ดิดยา (ยาเสพติด) ซ้อยบ่เหยา ซ้อยบอกแม่ลาวว่า ลาวบ่ได้มีผีมากวน ลาวบ่สบายต้องไปหาหมออยู่โรงพยาบาล ซ้อยก็บ่ได้บอกเฟิ่นตรง ๆ ว่า ลูกลาวดิดยาเต้ ซ้อยก็เว้าอ้อม ๆ เอาเนอะ ซ้อยย่าน เหยาแล้ว มันไปเสพอีก เขาสีซาซ้อย ว่าซ้อย ซ้อยเป็นปอบ ...”

(แม่หมอโอปอ บ้านหนองเหียน, 22 มิถุนายน 2567)

## การจับกลอนลำด้วยเสียงอันทรงพลัง

พลังเสียงจากการขับลำประกอบเสียงแคนในระหว่างพิธีกรรมเหยารักษา

ของแม่หมอโอบอ มีเอกลักษณ์เฉพาะตัว เสียงเหล่านี้ช่วยสร้างบรรยากาศแห่งความสุขให้กับผู้ป่วยโรคมะเร็งระยะสุดท้ายได้เป็นอย่างดี จากประสบการณ์ของแม่หมอโอบอ หลายครั้งที่พิจารณาสภาพอาการของคนป่วยร่วมกับหลักการแพทย์สมัยใหม่ควบคู่กับวิธีการเยียวยาเชิงจิตวิญญาณ ซึ่งส่งผลให้ผู้ป่วยโรคมะเร็งส่วนใหญ่ที่มีอายุยืนยาวเกินกว่าที่แพทย์วินิจฉัยไว้ในเบื้องต้น ดึงบทสัมภาษณ์ความว่า

“เพ็นเป็นมะเร็ง ระยะสุดท้ายแล้ว ซ้อยขึ้นไปบนเขื่อนลาวแล้ว ซ้อยประเมินแล้ว เพ็นอยู่ได้ 6 เดือน แต่หมอโรงพยาบาลบอกว่า 3 เดือน ญาติทำใจไว้เลย ตามซ้อยว่าเซนส์ของแม่หมอ ทรงนี้ต้อง 6 เดือนขึ้นไป ปรากฏว่า เพ็นอยู่เกิน 6 เดือนอีหลี ซ้อยว่าแล้ว เพ็นได้ฟังซ้อยเหยา เพ็นใจดีขึ้นหลาย ... การรักษาคคนป่วย ซ้อยว่า มันต้องควบคู่ไปกับแพทย์โรงพยาบาล ถ้าคนใดที่ซ้อยไปไหว ซ้อยบอกญาติเลยว่า เอาลาวไปส่งโรงพยาบาลเถอะ ...”

(แม่หมอโอบอ บ้านหนองเหียน, 22 มิถุนายน 2567)

กล่าวโดยสรุป การปรากฏตัวของแม่หมอโอบอบนพื้นที่สังคมออนไลน์ ซึ่งส่งผลต่อการรับรู้ของผู้คนในสังคม สะท้อนให้เห็นถึงองค์ประกอบและการเลือกใช้แนวทางการสื่อสารในบริบทของสังคมสมัยใหม่ ได้แก่ 1) การเลือกใช้แพลตฟอร์มสังคมออนไลน์ที่กำลังเป็นกระแสนิยมในปัจจุบัน ซึ่งมีส่วนช่วยในการสร้างฐานผู้ติดตามจำนวนมาก 2) ตัวตนทางเพศของผู้ประกอบพิธีกรรมเหยา ที่มีลักษณะกึ่งกลางระหว่างหญิงและชาย 3) ผู้ชมในสังคม ไม่ว่าจะเป็นผู้ใช้บริการด้านจิตวิญญาณหรือผู้ที่สนใจองค์ความรู้เกี่ยวกับพิธีกรรมเหยา 4) การประยุกต์ใช้วิธีการรักษาทางการแพทย์สมัยใหม่ร่วมกับการเยียวยาเชิงจิตวิญญาณ 5) พลังเสียงในการขับลำที่มีเอกลักษณ์เฉพาะตัว องค์ประกอบเหล่านี้ล้วนมีส่วนช่วยให้แม่หมอโอบอกลายเป็น “ผู้กระทำการใหม่” ในพิธีกรรมเหยาทั้งในพื้นที่กายภาพ สังคมวัฒนธรรม และโลกออนไลน์

### ชุมชนวงบุคคลที่มีความหลากหลายทางเพศบนพื้นที่พิธีกรรมเหยา

พื้นที่แห่งและพิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับสิ่งเหนือธรรมชาติ ทำหน้าที่เป็นพื้นที่ซึ่งเอื้อให้ตัวตนทางเพศมีลักษณะพรั่เลือน ไม่ชัดเจน และสามารถเลื่อน

ไหลไปตามบริบทของพิธีกรรมนั้น ๆ งานศึกษาว่าด้วยพิธีกรรมทรงเจ้าเข้าผี ในบริบทของสังคมเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ โดย ปีเตอร์ เอ. แจ็คสัน และ เบนจามิน บาวแมนน์ (2567) ชี้ให้เห็นว่า พื้นที่ของพิธีกรรมเชิงจิตวิญญาณมัก ถูกครอบครองโดยบุคคลที่มีความหลากหลายทางเพศ ซึ่งอาศัยการแสดงตัวตน ที่อยู่ในภาวะกำกึ่งระหว่างเพศชายและเพศหญิงในการสร้างความศักดิ์สิทธิ์ให้ กับพิธีกรรม ข้อค้นพบดังกล่าวสอดคล้องกับผลการศึกษาที่เกี่ยวกับผู้ประกอบการ พิธีกรรมเหยาในพื้นที่แอ่งสกลนคร

ผลการวิเคราะห์ชุมชนของบุคคลที่มีความหลากหลายทางเพศ ผ่าน เครือข่ายกลุ่มออนไลน์ Facebook “แควดวงชาวหมอเหยา นครพนม” พบว่า ในช่วงเดือนสาม พื้นที่จัดพิธีกรรมเหยาเลี้ยงผีหมอประจำหมู่บ้านต่าง ๆ มักปรากฏการรวมกลุ่มของบุคคลที่มีความหลากหลายทางเพศ อายุระหว่าง 17-30 ปี (ดังภาพที่ 9) ทั้งที่อาศัยอยู่ในพื้นที่และผู้ที่เดินทางมาจากจังหวัด ใกล้เคียง เพื่อร่วมกันเตรียมสถานที่ประกอบพิธี จัดแต่งเครื่องบูชา เตรียม อาหารสำหรับผู้เข้าร่วมพิธีกรรม รวมถึงบริหารจัดการกิจกรรมต่าง ๆ ให้เป็น ไปตามกำหนดการ และทำหน้าที่เป็นผู้ประกอบพิธีกรรมเหยา การรวมกลุ่มและ การสร้างชุมชนของบุคคลเหล่านี้จะเห็นได้ชัดเจนยิ่งขึ้น หากผู้ประกอบการ พิธีกรรมเหยาเป็นบุคคลที่มีความหลากหลายทางเพศ ซึ่งสอดคล้องกับงานของ กิ่งแก้ว ทิศติง (2562) ที่เสนอว่า การช่วงชิงพื้นที่ทางสังคมและพิธีกรรมของบุคคลที่มี ความหลากหลายทางเพศในพิธีพ่อนผีเจ้านาย เกิดขึ้นจาก “กระบวนการเตรียม เครื่องประกอบพิธีกรรมที่มีความประณีต” ซึ่งสะท้อนถึงความรู้ ความชำนาญ ด้านพิธีกรรม และนำไปสู่การสร้างโอกาสทางเศรษฐกิจ

นอกจากนี้ กรณีของการรวมกลุ่มผู้ประกอบการพิธีกรรมเหยา ลูกเมือง และลูกเลี้ยง ในพิธีกรรมเหยาเลี้ยงผีหมอของพ่อหมอนุ๊ก บ้านดงน้อย ตำบล โคกหินแฮ่ อำเภอรณนคร จังหวัดนครพนม (ดังภาพที่ 10) พบว่า ตัวตน ทางเพศของพ่อหมอนุ๊กมีความยืดหยุ่นและเลื่อนไหลตามบริบทของพิธีกรรม หาก พิจารณาจากคำเรียก “พ่อ” ซึ่งสะท้อนตัวตนทางเพศแบบผู้ชาย แต่ในบริบท ของพิธีกรรม พ่อหมอนุ๊กกลับแต่งกายด้วยเสื้อผ้าและผ้าถุงแบบเพศหญิง พร้อมทั้ง นำเสนอตัวตนทางเพศในลักษณะของเพศหญิง ซึ่งสะท้อนถึงภาวะความเป็น กลางทางเพศอย่างชัดเจน จากเงื่อนไขดังกล่าว ส่งผลให้เกิดการรวมกลุ่มของ บุคคลที่มีความหลากหลายทางเพศในพื้นที่ประกอบพิธีกรรมเหยาเพิ่มมากขึ้น อย่างต่อเนื่อง และยังมีการนำเสนอปรากฏการณ์ดังกล่าวผ่านช่องทางสื่อสังคม

## ออนไลน์อีกด้วย

อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาบทบาททางเพศระหว่างผู้ประกอบการพิธีกรรม  
เหยาเพศหญิงกับบุคคลที่มีความหลากหลายทางเพศพบว่า มีการแบ่งพื้นที่  
ตั้งหิ้งบูชาของผู้เข้าร่วมพิธีกรรมอย่างชัดเจน ระหว่างกลุ่มเพศหญิงและกลุ่ม  
บุคคลที่มีความหลากหลายทางเพศ โดยพื้นที่ใกล้กับผู้ประกอบการพิธีกรรมเหยา  
ที่มีฐานะเป็นแม่เมือง มักถูกจัดสรรให้กับบุคคลที่มีความหลากหลายทางเพศ  
ขณะที่พื้นที่ของผู้เข้าร่วมที่เป็นเพศหญิงมักอยู่ห่างออกไป หรืออยู่อีกฝั่งหนึ่งของ  
พื้นที่ประกอบพิธีกรรม ในกรณีของพิธีกรรมเหยาเลี้ยงผีหมอ ที่มีผู้ประกอบการ  
พิธีกรรมเหยาเพศหญิงดำรงบทบาทเป็นแม่เมืองนั้น กระบวนการจัดการ  
พิธีกรรมส่วนใหญ่มักดำเนินการโดยบุคคลที่มีความหลากหลายทางเพศ ส่งผล  
ให้บทบาทของผู้หญิงในพื้นที่พิธีกรรมเหยาค่อย ๆ ลดน้อยลง



ภาพที่ 9: หมอเหยารุ่นใหม่ที่เข้าร่วมพิธีกรรมไหว้ครูหมอเหยา ประจำปี 2568 ของ พ่อ  
หมอนุ๊ก ณ บ้านต๋องน้อย ตำบลโคกหินแฮ่ อำเภอเรณูนคร จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 12  
มกราคม พ.ศ. 2568

ที่มา: Facebook กลุ่มสาธารณะ “แวดวงชาวหมอเหยา นครพนม”,

12 มกราคม 2568



ภาพที่ 10: พิธีกรรมเหยาเลี้ยงผีหมของพ่อหมอนึก ประจำปี 2568 ณ บ้านต๋องน้อย ตำบลโคกหินแฮ่ อำเภอเรณูนคร จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 12 มกราคม พ.ศ. 2568

ที่มา: Facebook กลุ่มสาธารณะ “แควดวงชาวหมอเหยา นครพนม”,  
12 มกราคม 2568

เมื่อพิจารณาพื้นที่ทางสังคมของบุคคลที่มีความหลากหลายทางเพศ พบว่า พิธีกรรมเหยา กลายเป็นเครื่องมือสำคัญในการนำเสนอตัวตนทางเพศ สร้างพื้นที่แห่งการยอมรับจากสังคม และกลายเป็นเครือข่ายชุมชนขนาดใหญ่ของบุคคลที่มีความหลากหลายทางเพศ ซึ่งใช้เป็นพื้นที่รวมตัวเพื่อจัดกิจกรรมหรือประกอบพิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับพิธีกรรมเหยา กระบวนการเหล่านี้ช่วยให้สถานภาพของพิธีกรรมเหยาได้รับการสืบทอดและส่งต่อไปยังคนรุ่นใหม่ อีกทั้งยังช่วยสร้าง “คุณค่า” ให้กับบุคคลที่มีความหลากหลายทางเพศ โดยส่งเสริมให้สังคมยอมรับพวกเขาในฐานะผู้นำทางจิตวิญญาณของชุมชนได้อีกด้วย

จากประเด็นข้างต้นสอดคล้องกับงานศึกษาของ อนุชิต สิงห์สุวรรณ (2567) ซึ่งเสนอว่า พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ได้กลายเป็นพื้นที่ทางสังคมที่ช่วยให้เกิดการยอมรับตัวตนทางเพศของบุคคลที่มีความหลากหลายทางเพศในบริบทชนบทอีสาน พิธีกรรมและโลกศักดิ์สิทธิ์จึงทำหน้าที่เป็นกลไกทางสังคมที่ใช้ในการควบคุมผู้คน หากบุคคลที่มีความหลากหลายทางเพศสามารถยึดกุมอำนาจเหล่านี้ไว้ได้ ตัวตนทางเพศของพวกเขาจะกลายเป็นสิ่งที่พรั่มัวภายในพื้นที่ของพิธีกรรมทันที ซึ่งเงื่อนไขดังกล่าวสามารถพบได้ในบริบทของพิธีกรรมเหยาเช่นกัน

## บทสรุป

พิธีกรรมเหยา ซึ่งเคยทำหน้าที่เยียวยารักษาผู้คนในสังคมหนึ่ง ๆ มาเป็นระยะเวลายาวนาน เมื่อระบบการแพทย์สมัยใหม่เข้ามาแทนที่รูปแบบการเยียวยาเชิงจิตวิญญาณแบบดั้งเดิม พิธีกรรมดังกล่าวจึงค่อย ๆ เลือนหายไปจากสังคมและการรับรู้ของผู้คน จากการศึกษาพบว่า พิธีกรรมเหยายังคงดำรงอยู่ในลักษณะของปฏิบัติการทางสังคม ผ่านการเชื่อมโยงกับเครือข่ายเชิงอำนาจที่เข้ามาใช้ประโยชน์จากพิธีกรรมดังกล่าว จนนำไปสู่การปรับเปลี่ยนบทบาทและหน้าที่ของพิธีกรรม พร้อมทั้งการเกิดขึ้นของผู้กระทำการใหม่ พื้นที่สังคมออนไลน์ และการสถาปนาชุมชนของบุคคลที่มีความหลากหลายทางเพศ องค์ประกอบเหล่านี้ล้วนมีส่วนช่วยให้พิธีกรรมเหยาสามารถส่งต่อไปยังผู้คนในสังคมรุ่นต่อไป โดยสามารถสรุปประเด็นสำคัญได้สามประการดังนี้

ประการแรก เครือข่ายเชิงอำนาจ 1) ด้านสาธารณสุข ได้จัดระบบมาตรฐานของผู้ประกอบพิธีกรรมเหยาในพื้นที่จังหวัดสกลนคร ผ่านกระบวนการขึ้นทะเบียนหมอเหยาให้กลายเป็น “แพทย์พื้นบ้าน” อย่างไรก็ตาม กลไกดังกล่าวแฝงนัยของการควบคุม จัดการ และลดทอนคุณค่าของพิธีกรรม ให้เหลือเพียงส่วนประกอบหนึ่งของการแพทย์สมัยใหม่ 2) หน่วยงานปกครองส่วนท้องถิ่นมองคุณค่าของพิธีกรรมเหยาในฐานะ “ทุนทางวัฒนธรรม” ที่สะท้อนอัตลักษณ์ของท้องถิ่น และนำไปแปรเปลี่ยนเป็น “มูลค่า” ผ่านการส่งเสริมการท่องเที่ยวในพื้นที่ที่มีชุมชนภูไท ภูไท และผู้ไทย และ 3) สถาบันการศึกษา นำองค์ความรู้เกี่ยวกับพิธีกรรมเหยามาตีความใหม่ และถ่ายทอดผ่านงานสร้างสรรค์ด้านนาฏศิลป์พื้นบ้าน เผยแพร่ทางเว็บไซต์ YouTube การสร้างสรรค์ดังกล่าวเป็นกลไกหนึ่งในการรักษาองค์ความรู้ของพิธีกรรมเหยาให้สามารถถ่ายทอดสู่คนรุ่นใหม่ พร้อมทั้งเปิดพื้นที่ให้เกิดการตีความใหม่ของพิธีกรรมนี้ แม้ว่าเครือข่ายเชิงอำนาจจะเข้ามามีบทบาทในการปรับเปลี่ยนหน้าที่ของพิธีกรรมเหยาไปสู่รูปแบบอื่น ๆ แต่ก็มีส่วนช่วยให้พิธีกรรมเหยายังคงดำรงอยู่ในสังคมปัจจุบัน

ประการที่สอง การเปลี่ยนแปลงจากผู้ประกอบพิธีกรรมเหยาเพศหญิงไปสู่บุคคลที่มีความหลากหลายทางเพศ มีสาเหตุมาจากหลายปัจจัย ทั้งด้านศาสนา คุณสมบัติของผู้สืบทอดอำนาจ ความเจริญก้าวหน้าของการแพทย์สมัยใหม่ การอพยพของแรงงานจากชนบทสู่เมืองเศรษฐกิจ รวมถึงการสถาปนา

“ผู้กระทำการใหม่” ขึ้นมา ยกตัวอย่าง กรณีของแม่หมอโอบอ ผู้ซึ่งใช้พื้นที่สังคมออนไลน์เป็นแหล่งผลิตและเผยแพร่องค์ความรู้เกี่ยวกับพิธีกรรมเหยาผ่านแพลตฟอร์มอย่าง Facebook และ TikTok จนกลายเป็นช่องทางการเรียนรู้ที่ทำให้ผู้คนนอกชุมชนสามารถเข้าถึงและทำความเข้าใจกับพิธีกรรมเหยาได้สะดวกยิ่งขึ้น

ประการสุดท้าย พิธีกรรมเหยากลายเป็นเครื่องมือในการสร้างพื้นที่ทางสังคม และการยอมรับตัวตนทางเพศของบุคคลผู้มีความหลากหลายทางเพศ ซึ่งส่งผลให้จำนวนผู้ประกอบการพิธีกรรมเหยาและผู้จัดการพิธีกรรมเหยาที่มีความหลากหลายทางเพศเพิ่มขึ้นอย่างมีนัยสำคัญ นอกจากนี้ การรวมกลุ่มของบุคคลที่มีความหลากหลายทางเพศยังนำไปสู่การก่อรูปของชุมชนรูปแบบใหม่ พร้อมทั้งสร้างเครือข่ายเชื่อมโยงกับชุมชนอื่น ๆ ที่มีลักษณะคล้ายคลึงกันเพื่อใช้เป็นพื้นที่ในการแลกเปลี่ยนทรัพยากรและความรู้ที่เกี่ยวข้องกับพิธีกรรมเหยาอีกด้วย

อย่างไรก็ตาม จากผลการศึกษาเกี่ยวกับการคงอยู่ของพิธีกรรมเหยาในโลกสมัยใหม่ ผู้เขียนพบข้อขัดแย้งสามประการ ได้แก่ 1) การต่อสู้ระหว่างแนวคิดการแพทย์สมัยใหม่และการเยียวยาเชิงจิตวิญญาณที่ถูกควบคุมโดยหน่วยงานสาธารณสุข 2) การต่อรองสถานะระหว่างศาสนาพุทธกับเกี่ยวกับศาสนาผีดั้งเดิมในพิธีกรรมเหยา ผ่านบทขับลำเญรากับสิ่งเหนือธรรมชาติ และ 3) การช่วงชิงอำนาจศักดิ์สิทธิ์ของผีหมอเหยาระหว่างเพศหญิงและบุคคลที่มีความหลากหลายทางเพศ รวมถึงการลดบทบาทของเพศหญิงในพิธีกรรมเหยาเลี้ยงผีหมอประจำปี

ท้ายที่สุด การดำรงอยู่ของพิธีกรรมเหยา ยังคงสัมพันธ์อย่างแนบแน่นกับเครือข่ายเชิงอำนาจ อันประกอบด้วยหน่วยงานด้านสาธารณสุข หน่วยงานปกครองส่วนท้องถิ่น และสถาบันการศึกษาของรัฐ ซึ่งต่างก็มีบทบาทในการเปลี่ยนแปลงรูปแบบของพิธีกรรมเหยาให้มีความหลากหลาย และสามารถนำไปประยุกต์ใช้ในโลกสมัยใหม่ได้อย่างเหมาะสม นอกจากนี้ยังมีการปรากฏตัวของผู้กระทำการใหม่ในพื้นที่ของพิธีกรรมเหยาแบบดั้งเดิม ซึ่งได้นำเทคโนโลยีสมัยใหม่มาใช้ในการสื่อสารกับสังคมภายนอกผ่านช่องทางออนไลน์ อีกทั้งพิธีกรรมเหยายังมีคุณูปการสำคัญในการสร้างพื้นที่ทางสังคม และเป็นกลไกในการก่อรูปชุมชนของบุคคลที่มีความหลากหลายทางเพศ อันนำไปสู่การยอมรับผู้ประกอบการพิธีกรรมเหยาที่มีความหลากหลายทางเพศมากยิ่งขึ้น ข้อค้นพบ

เหล่านี้ต่อกย้ำให้เห็นว่าพิธีกรรมเขายังคงดำรงอยู่ในฐานะภาคปฏิบัติ การที่มีความสำคัญในสังคมสมัยใหม่

## เอกสารอ้างอิง

- กั้ววาท ฟองแก้ว และ ยิ่งยอด มัญชุวิสิฐ. 2567. “การนำเสนอตัวตนของผู้ให้บริการทางจิตวิญญาณที่เป็นเกย์และหญิงข้ามเพศบนโซเชียลมีเดีย.” ใน *ร่างทรงเกย์ หมดดุกะเทย สบงหลากสี: ความหลากหลายทางเพศในศาสนาและพิธีกรรมสมัยใหม่*, นฤพนธ์ ด้วงวิเศษ, ปีเตอร์ เอ. แจ็คสัน และวิศิษฐ์ ปิ่นทองวิชัยกุล, บก., 170-203. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).
- กั้วแก้ว ทิศติง. 2562. “การสร้างพื้นที่ทางสังคมของคนข้ามเพศ: บทบาทของการเป็นผู้จัดเตรียมพิธีกรรมในพิธีกรรมการพ่อนผี.” *วารสารสตรีนิยมไทย “จุดยืน”* 6 (1): 32-46.
- กั้วแก้ว ทิศติง และ ธนุพงษ์ ลมอ่อน. 2567. “ร่างทรงเกย์ฟรีแลนซ์ และกะเทยผู้ประกอบการทางจิตวิญญาณ: ความหลากหลายทางเพศกับผู้จัดการและเข้าร่วมพิธีกรรมการพ่อนผีในจังหวัดลำปาง.” ใน *ร่างทรงเกย์ หมดดุกะเทย สบงหลากสี: ความหลากหลายทางเพศในศาสนาและพิธีกรรมสมัยใหม่*, นฤพนธ์ ด้วงวิเศษ, ปีเตอร์ เอ. แจ็คสัน และวิศิษฐ์ ปิ่นทองวิชัยกุล, บก., 282-315. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).
- โกมาตร จึงเสถียรทรัพย์ และ มาลี สิทธิเกรียงไกร. 2547. “เชื้อชาติ-ชาติพันธุ์-พันธุกรรม: ความรู้และอำนาจทางการแพทย์กับการสร้างความเป็นอื่น.” ใน *หนังสือรวมบทความจากการประชุมประจำปีทางมานุษยวิทยา ครั้งที่ 2 ชาติ และชาติพันธุ์ วิถีชีวิตและความหลากหลายทางชาติพันธุ์ในโลกปัจจุบัน เอกสารทางวิชาการลำดับที่ 37 “ชาติพันธุ์กับการแพทย์”*. ภาสกรปริชญาภรณ์, บ.ก., 1-44. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).
- คณะศิลปกรรมและวัฒนธรรมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม. 2565. *การแสดงชุดที่ 18 เชื้อหมอเหยาเรณูนคร*. YouTube video, 23:14. <https://www.youtube.com/watch?v=u7FGL9yeB-k&t=78s>
- ญาวินีย์ รักพาณิชย์. 2564. “เรื่องขวัญของชาวตะวันตกและตะวันออก”. *วารสารมนุษยสังคมปริทัศน์ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏเพชรบุรี* 23 (2): 7-23.
- ดวงเด่น บุญปก. 2562. “การผสมผสานทางวัฒนธรรมในแอ่งสกลนคร: กรณีศึกษาเขมร ลาว และไทย.” *Veridian E-Journal, Silpakorn University (Humanities, Social Sciences and Arts)* 12 (1): 1509-1524.

- ทวีศักดิ์ เผือกสม. 2566. *พุทธศาสนาแบบเป็นวิทยาศาสตร์ในสังคมไทย: การสืบสวนค้นคว้าทางประวัติศาสตร์*. พิษณุโลก: มูลนิธิเพื่อการวิจัยสังคมเอเชีย (วอช.).
- ธัญญา ใจเที่ยง. 2554. "คุณค่าและความหลากหลายของพืชในป่าแห่งจิตวิญญาณของกลุ่มบรูและผู้ไท ในจังหวัดสกลนคร ประเทศไทย." *วิทยานิพนธ์วิทยาศาสตร์ดุสิตบัณฑิต, สาขาวิชาวิทยาศาสตร์สิ่งแวดล้อม, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย*. <http://doi.org/10.14457/CU.the.2014.899>
- บุญชม ศรีสะอาด, พรวิณัส ช่วงลิ้มมา, ประวิทย์ รักษาแสง, อารทิมย์ พลสิทธิ์ และ ณัฐพล โยธา. 2559. "การศึกษาในการใช้พิธีเหยาเพื่อรักษาอาการเจ็บป่วยของชาวผู้ไทยในหมู่บ้านนาดาล ตำบลต่างอย อำเภอต่างอย จังหวัดสกลนคร." *วารสารศึกษาศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม* 10 (4): 65-75.
- ปิยาภรณ์ แสนศิลา, จริยา สีทา, มนัญญา เสรีมานะกิจ และ พระคุณ ลมงาม. 2562. "พิธีกรรมเหยาของหมอเหยาในหมู่บ้านกุดหัว ตำบลกุดหัว อำเภอภูผินารายณ์ จังหวัดกาฬสินธุ์." *วารสารมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม* 38 (4): 55-64.
- ปีเตอร์ เอ. แจ็คสัน และเบนจามิน บาวแมนน์ (บรรณาธิการ). 2567. *Deities and Divas ไสยเวทเพศ ผี: ร่างทรงองค์เคียวในอุษาคเนย์*. (พิเชษฐ สายพันธ์, ผู้แปล). กรุงเทพฯ: มติชน.
- ปีเตอร์ เอ. แจ็คสัน. 2566. *เทวา มนตรา คาถา เกจิ: ไสยศาสตร์สมัยใหม่กับทุน (ไทย) นิยม*. (วิราวรรณ นฤปิติ, ผู้แปล). กรุงเทพฯ: มติชน.
- พัฒนา กิติอาษา. 2544. *รายงานการวิจัย ความหลากหลายของวัฒนธรรมสุขภาพในสังคมไทย: ทรงเจ้าเข้าผีในวัฒนธรรมสุขภาพไทย*. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).
- มหาวิทยาลัยขอนแก่น, 2567. *เหยา*. YouTube video, 10:10. [https://www.youtube.com/watch?v=QQuu\\_EgpmH8](https://www.youtube.com/watch?v=QQuu_EgpmH8)
- มะยूरี วงศ์วานกลม. 2560. "ภูมิปัญญาพื้นบ้านในการดูแลสุขภาพจิตของผู้สูงอายุในสังคมวัฒนธรรมอีสาน." *วารสารมหาวิทยาลัยนครพนม* 7 (พิเศษ): 140-148.
- มานะชาติ คล่องดี, บุญสม ยอดมาลี และ ไชยลิต แพงสร้อย. 2553. "การศึกษารูปแบบการสร้างเครือข่ายความเข้มแข็งทางสังคมด้วยพิธีกรรมเหยาของชาวผู้ไทย จังหวัดมุกดาหาร." *วารสารความหลากหลายทางวัฒนธรรม* 7 (16): 11-21.
- รัชนิกร ไวกกล้า. 2562. "ภูมิปัญญาท้องถิ่นและการอนุรักษ์ประเพณีการเหยาของชาวผู้ไท." *วารสารศิลปการจัดการ* 3 (1): 53-68.
- เรืองวิษญ์ นิลโคตร. 2546. "พิธีกรรมเหยาเลี้ยงผีของชาวผู้ไทย บ้านโคกโก่ง ตำบลกุดหัว อำเภอภูผินารายณ์ จังหวัดกาฬสินธุ์." *วารสารภาษาและวัฒนธรรม* 22 (2): 49-55.

- วิทยาลัยนาฏศิลป์ร้อยเอ็ด สถาบันบัณฑิตพัฒนศิลป์ กระทรวงวัฒนธรรม. 2564. *การแสดงนาฏศิลป์  
พื้นบ้าน ประเภทสร้างสรรค์ ชุด เทหา บัว ป่วง [บนเวทีสี่สองคน]*. YouTube video, 07:21.  
<https://www.youtube.com/watch?v=IQIDqG3mVbc>
- วิศิษย์ ปิ่นทองวิชัยกุล. 2567. "มี้ออ่อนและกายแก้ว: เพศวิถี ผัสสารมณั และปรากฏการณ์ร่าง  
ทรงในภาคตะวันออกเฉียงเหนือของไทย." ใน *Deities and Divas ไสยเวท เพศ ผี:  
ร่างทรงองค์เควี่ร์ในอุษาคเนย์*, ปีเตอร์ เอ. แจ็คสัน และเบนจามิน บาวแมนน์, บก., 199-  
241. (พิเชษฐ สายพันธ์, ผู้แปล). กรุงเทพฯ: มติชน.
- วุฒิชัย สว่างแสง และ พุทธรักษ์ ปรานนอก. 2564. "ขวัญในเรื่องแถน." *วารสารนานาชาติ  
มหาวิทยาลัยขอนแก่น สาขามนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์* 11 (2): 1-24.
- วุฒิสัทธี จีระกมล. 2563. "หมอลำผีฟ้า ภูมิปัญญาแห่งการรักษาบ้านคอนสวรรค์." *วารสารช่อพยอม*  
31 (1): 11-32.
- สุรจิตต์ จันทร์สาขา. ม.ป.ป. *รวมเผ่าไทยมุกดาหาร*. มุกดาหาร: ชมรมธนาครพานิชย์ในจังหวัด  
มุกดาหาร.
- สุรัชย์ ชินบุตร. 2553. "การสืบทอดอำนาจศักดิ์สิทธิ์ของหมอเหยาและอัตลักษณ์ของผู้ไทในพิธีเหยา  
เลี้ยงผี: กรณีศึกษาตำบลโนนยาง อำเภอหนองสูง จังหวัดมุกดาหาร." วิทยานิพนธ์อักษร  
ศาสตรดุษฎีบัณฑิต, สาขาวิชาภาษาไทย, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. [http://doi.org/10.14457/  
CU.the.2010.1864](http://doi.org/10.14457/ CU.the.2010.1864)
- อนุชิต สิงห์สุวรรณ. 2567. "เกย์และกะเทยในพิธีกรรมบูชาพญานาค: กรณีศึกษาพัฒนาการทาง  
ประวัติศาสตร์ของศาสนาชาวบ้านในสังคมอีสาน." ใน *ร่างทรงเกย์ หมอดูกะเทย สบงหลากหลาย:  
ความหลากหลายทางเพศในศาสนาและพิธีกรรมสมัยใหม่*, นฤพนธ์ ดั่งวิเศษ, ปีเตอร์ เอ.  
แจ็คสัน และ วิศิษย์ ปิ่นทองวิชัยกุล, บก., 244-280. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร  
(องค์การมหาชน).
- อภิรักษ์ณ์ เกษมผลกุล และ สนิทกานต์ แก้วกัณฑ์. 2563. "รูปแบบและบทบาทในสถานการณ์ไวรัส  
โคโรนา: การศึกษาความเป็นพหุวัฒนธรรมในสังคมไทย." *วารสารวิชาการมนุษยศาสตร์และ  
สังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยบูรพา* 28 (3): 260-286.
- อลงกรณ์ อธิธิผล, วิไลวรรณ ชนิษฐานันท์ และ สุรสิทธิ์ ไทยรัตน์. 2557. "วัจนกรรมจากคำเรียก  
ขวัญในพิธีกรรมรักษาโรคของหมอเหยาชาวไทย." *วารสารปาริชาติ มหาวิทยาลัยทักษิณ*  
27 (1): 62-77.
- อลงกรณ์ อธิธิผล. 2558. "การใช้วัจนกรรมจากบทหรือประกอบพิธีกรรมเรียกขวัญเพื่อรักษาโรคของ  
หมอเหยาชาวไทยใน 4 จังหวัด: กาฬสินธุ์ นครพนม สกลนคร และมุกดาหาร." *วารสาร  
มนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยนครสวรรค์* 12 (3): 93-105.

อลงกรณ์ อธิธิผล. 2560. "บทเพลงและเสียงดนตรีในพิธีกรรมรักษาโรคของหมอขวัญ ที่อำเภอเรณูนคร จังหวัดนครพนม." *วารสารวิชาการ มทร. สุวรรณภูมิ (มนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์)* 2 (2): 202-213.

Kirsch, A. Thomas. 1967. "Phu Thai Religious Syncretism: A Case Study of Thai Religion and Society." PhD diss., Harvard University. <https://www.semanticscholar.org/paper/Phu-Thai-religious-syncretism-%3A-a-case-study-of-and-Kirsch/be5432f8de49bbf3789ab73d38db7f51ac639271#citing-papers>



**บทที่ 5**  
**ความสัมพันธ์ท้าวอำนาจกับทุนวัฒนธรรมแห่งความศรัทธา**  
**ใต้กระแสนุชาท้าวเวสสุวรรณ**  
**กรณีศึกษา “วัดพ่อปู่กุมภัณฑ์ (นามสมมติ) จังหวัด ลำปาง”**

ธีรพงศ์ เกตุมณี<sup>1</sup>

ภัทธริยา คงธนะ<sup>2</sup>

**บทคัดย่อ**

บทความนี้เป็นบทความวิจัยทางด้านมานุษยวิทยาศาสนา มีวัตถุประสงค์ในการศึกษาสองประการคือ 1) เพื่อศึกษาเรื่อง “ท้าวเวสสุวรรณ” ในฐานะทุนวัฒนธรรมทางศาสนา และ 2) เพื่อศึกษาการช่วงชิงอำนาจความศักดิ์สิทธิ์ของ “พ่อปู่กุมภัณฑ์ (ชื่อสมมติ)” ในมิติเชิงคุณค่ากับมูลค่า งานศึกษานี้ได้เก็บรวบรวมข้อมูลและวิเคราะห์ข้อมูลในประเด็นเกี่ยวกับปรากฏการณ์การบูชาท้าวเวสสุวรรณในสังคมไทย โดยมีพื้นที่วิจัยคือ วัดพ่อปู่กุมภัณฑ์ (ชื่อสมมติ) อำเภอเมือง จังหวัดลำปาง อันเป็นพื้นที่ที่มีรูปเคารพและตำนานที่เกี่ยวข้องกับคติเรื่องยักษ์ ซึ่งได้รับความนิยมในกลุ่มผู้ศรัทธาในปัจจุบัน ผลการศึกษาพบว่า กระบวนการแปลงทุนวัฒนธรรมเรื่องพ่อปู่กุมภัณฑ์ซึ่งเป็นมิติเชิงคุณค่าให้กลายเป็นมูลค่า ได้ก่อให้เกิดความขัดแย้งระหว่างคนกลุ่มต่าง ๆ ในชุมชน อันเกิดจากการที่ทีมงานวัดได้ปรับเปลี่ยนและรับเอาพิธีกรรมจากภายนอกเข้ามาเพื่อสร้างรายได้ใต้กระแสนุชาท้าวเวสสุวรรณ ในขณะที่ชาวบ้านในพื้นที่กลับมองว่าตนเองมีพิธีกรรมดั้งเดิมอยู่แล้ว และรู้สึกว่าการกำลังถูกกัดกันออกไปจากกระบวนการสร้างมูลค่าดังกล่าว ความขัดแย้งไม่ลงรอยทางที่เกิดขึ้นส่งผลให้ชาวบ้านที่รักษาคุณค่าแบบเดิมถูกด้อยค่าและไม่ได้ผลประโยชน์ใด ๆ จากความเปลี่ยนแปลงดังกล่าว ยิ่งไปกว่านั้นยังก่อให้เกิดการผูกขาดทั้งอำนาจความศักดิ์สิทธิ์และผลประโยชน์ที่เกิดจากการสร้างมูลค่าเชิงธุรกิจของคนเพียงกลุ่มเดียว ดังนั้น บทความนี้จึงมีข้อเสนอว่า ความขัดแย้งระหว่างมิติเชิงมูลค่า

<sup>1</sup> นักวิจัยยุทธศาสตร์เชิงรุก สำนักงานบริหารงานวิจัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

<sup>2</sup> นักวิจัยอิสระ

และคุณค่าที่เกี่ยวข้องกับต้องมีการทบทวนและสร้างนิยามตีบางอย่างร่วมกัน เพื่อไม่ให้ทุนวัฒนธรรมดั้งเดิมที่ชาวบ้านเคยยึดถือถูกลดทอนคุณค่า ในขณะที่เดียวกันก็ต้องเปิดโอกาสให้เกิดการตีความและต่อรองจนเกิดเป็นทุนวัฒนธรรมแบบใหม่ ๆ ที่สอดคล้องกับความเปลี่ยนแปลงในสังคมร่วมสมัย

**คำสำคัญ** ท้าวเวสสุวรรณ ความเชื่อเรื่องยักษ์ ทุนทางวัฒนธรรม เศรษฐกิจสร้างสรรค์ คุณค่ากับมูลค่า

## บทนำ

ท่ามกลางวงสนทนาของกลุ่มคนที่เรียกตนเองว่า “สายมู”<sup>3</sup> มักจะกล่าวถึงชื่อเทพเจ้าที่มาแรงที่สุดในยุคสมัยนี้ นั่นก็คือ “ท้าวเวสสุวรรณ” สิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่ในรูปลักษณะของ “ยักษ์” ที่น่าเกรงขาม แต่กลับถูกให้ความหมายเรื่องความมั่งคั่งร่ำรวยเป็นหลัก เมื่อผู้เขียนก้าวเท้าเข้าไปยังวัดพ่อปู่กุมภภัณฑ์ (ชื่อสมมติ) จังหวัดลำปาง รูปปั้นยักษ์สูงใหญ่จำนวนมากหลายองค์ยื่นเด่นเป็นสง่า ผู้ศรัทธาจำนวนมากหลังไหลเข้าไปสักการะอย่างเนืองแน่นและเรียกรูปปั้นยักษ์ว่า “ท้าวเวสสุวรรณ” แต่ความน่าสนใจของวัดพ่อปู่กุมภภัณฑ์ก็คือ ชาวบ้านในชุมชนกลับเรียกรูปปั้นยักษ์เหล่านี้ว่า “พ่อปู่กุมภภัณฑ์” หรือ “ปู่ยักษ์” เครื่องสักการะที่ดูแปลกตา คือ “เนื้อหมูสดและเหล้า” ในขณะที่การบูชาท้าวเวสสุวรรณในวัดอื่น ๆ ต้องบูชาด้วยดอกไม้ธูปเทียนสีแดงและห้ามถวายของสด “ที่นี้เป็นที่เดียวในไทย ที่เราถวายเนื้อหมูสด เพราะทำกันมาตั้งแต่โบราณ” นี่คือคำอธิบายที่ผู้เขียนได้ยินจากที่ทีมงานวัดท่านหนึ่ง

กระแสบูชา “ท้าวเวสสุวรรณ” จึงเป็นประเด็นที่ผู้เขียนให้ความสนใจ โดยมีจุดเริ่มต้นจากช่วง พ.ศ. 2565 เป็นต้นมา บรรดาผู้มีชื่อเสียงในสังคมต่างพากันเดินทางไปบูชาท้าวเวสสุวรรณที่วัดจุฬามณี จังหวัดสมุทรสงคราม และมีการสร้างกระแสวิวาทในพื้นที่โซเชียลมีเดียว่าขอพรจากท้าวเวสสุวรรณแล้วได้รับพรเร็วทันใจ ผนวกกับบริบทช่วงดังกล่าวผู้คนกำลังเผชิญกับสถานการณ์โรคระบาดโควิด-19 ส่งผลให้เกิดความหวาดระแวงต่อความเจ็บป่วย ยิ่งไปกว่านั้น การควบคุมโรคส่งผลกระทบต่อการทำงานและการเงิน ธุรกิจจำนวนมากต้องปิดตัวลง ทำให้ผู้คนตกงานมากขึ้น ภาวะการณ์เช่นนี้ทำให้ผู้คนหันไปพึ่งพาสิ่งศักดิ์สิทธิ์เพิ่มขึ้น จนทำให้ท้าวเวสสุวรรณกลายเป็นเทพที่ถูกเลือกให้เป็นเทพแห่งยุค

สมัย ด้วยคุณสมบัติที่ช่วยปิดเป่าโรคภัยไข้เจ็บจากการเป็นเจ้าแห่งภูติผีปีศาจ ทั้งปวง อีกทั้งยังกลายเป็นเทพเจ้าที่สามารถบันดาลความมั่งคั่งในยุคที่ผู้คนรู้สึกไม่มั่นคงในอาชีพ ความเร่งด่วนในการประทานพรของท้าวเวสสุวรรณยังสะท้อนผ่านเพลงลูกทุ่งชื่อ “ท้าวเวสสุวรรณทันใจ” โดยมีผู้แต่งคือ นุ เพลงเอก อีกด้วย (ณิรันดร์ แผลงภู 2567, 30-32) และเพลง “เวสสุวรรณทันใจ” (วัดคันธาราม ทุ่งอ้อ) ของ กานต์ ทคน ซึ่งมียอดเข้าชมใน YouTube มากถึง 2.3 ล้านวิว โดยมีเนื้อหาเพลงที่สะท้อนอำนาจความศักดิ์สิทธิ์ของท้าวเวสสุวรรณดังนี้

“ยมมะราชาโน ท้าวเวสสุวรรณโณ จงสำแดงแก่ข้า จะตุมหาราชิกา ชีไซคชะตา  
ให้ข้ารำรวย เบิกเนตรเปิดฟ้าพรเลิศในโลกนี้ บารมีองค์พ่อจงดลช่วย พลิกชะตาจาก  
จนเป็นรวย ด้วยเทพผู้ยิ่งใหญ่”  
(กานต์ ทคน CHANNEL 2023)

หลังจากสถานการณ์โควิด-19 เป็นต้นมา ชื่อเสียงของท้าวเวสสุวรรณจึงเริ่มขยายไปทั่วประเทศ เมื่อเราเดินทางไปตามวัดและสถานที่เอกชนต่าง ๆ มักจะพบป้ายเชิญชวนให้เข้ามาสักการะท้าวเวสสุวรรณ ทำให้ผู้วิจัยตั้งคำถามว่าทำไมทุกวัดต้องสร้างรูปปั้นท้าวเวสสุวรรณ แม้ว่าเรื่องยักษ์จะเป็นทางพุทธศาสนาที่คนไทยคุ้นเคยมาอย่างยาวนาน โดยเฉพาะรูปปั้นยักษ์ที่มักสร้างอยู่หน้าประตูวัดเพื่อทำหน้าที่ในการดูแลอารักษ์พุทธศาสนา แต่การบูชายักษ์เริ่มเป็นกระแสอย่างกว้างขวางหลังทศวรรษ 2560 หากพิจารณาจากรูปปั้นท้าวเวสสุวรรณองค์แรกของวัดจุฬามณีที่สร้างขึ้นเมื่อปี พ.ศ. 2532 ด้วยความฝันของเจ้าอาวาส (สำนักงานพระพุทธศาสนาจังหวัดสมุทรสงคราม n.d.) แต่กลับไม่ได้รับความนิยมเมื่อเปรียบเทียบกับช่วงที่เกิดวิกฤตโควิด จากกระแสดังกล่าวทำให้วัดในไทยจำนวนมากเลือกจะอัญเชิญรูปเคารพท้าวเวสสุวรรณมาจากวัดจุฬามณี โดยเฉพาะวัดในภาคเหนือ ยกตัวอย่างวัดในจังหวัดเชียงใหม่ ได้แก่ วัดชัยสถิต ฯลฯ หรือวัดบางแห่งก็มีการสร้างรูปเคารพท้าวเวสสุวรรณขึ้นมาใหม่ เช่น ม่อนกุเวร วัดทุ่งอ้อ วัดศรีสุพรรณ ฯลฯ ซึ่งในกรณีของวัดพ่อปู่กุมภภัณฑ์ (นามสมมติ) จังหวัดลำปาง ก็อยู่ภายใต้กระแสดังกล่าวเช่นกัน เพราะได้มีการอัญเชิญรูปปั้นท้าวเวสสุวรรณมาจากวัดจุฬามณีมาตั้งภายในวัดพ่อปู่กุมภภัณฑ์ จนกลายเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่สามารถดึงดูดผู้ศรัทธาให้เข้ามาในวัดอย่างล้นหลาม ด้วยเหตุนี้ ผู้เขียนจึงต้องการศึกษาอำนาจและความศักดิ์สิทธิ์ของ “วัด

พ่อปู่กุมภภัณฑ์ (ชื่อสมมติ)” จังหวัดลำปาง ในฐานะหนึ่งในวัดที่อยู่ภายใต้  
กระแสความนิยมในการบูชาท้าวเวสสุวรรณ โดยผู้เขียนได้ตั้งคำถามการวิจัยว่า  
1) กระแสการบูชาท้าวเวสสุวรรณเกิดขึ้นได้อย่างไรท่ามกลางบริบทสังคมไทย  
หลังวิกฤตโควิด- 19 และ 2) ทำไมกรณีของ “พ่อปู่กุมภภัณฑ์” จึงถูกนิยาม  
ความหมายใหม่ในฐานะท้าวเวสสุวรรณ

บทความชิ้นนี้เป็นงานวิจัยเชิงคุณภาพ โดยเก็บรวบรวมข้อมูลสองประเภท  
คือ 1) ข้อมูลเอกสาร และข้อมูลจากสื่ออิเล็กทรอนิกส์รูปแบบต่าง ๆ ที่เกี่ยว  
ข้อง 2) ข้อมูลภาคสนาม โดยผู้เขียนใช้วิธีการเก็บข้อมูลเชิงชาติพันธุ์วรรณา  
ด้วยการสังเกตการณ์ทั้งในรูปแบบมีส่วนร่วมและไม่มีส่วนร่วมในกิจกรรมของ  
ผู้ศรัทธาและพิธีกรรมต่าง ๆ ในพื้นที่ศึกษา โดยพื้นที่วิจัยคือ วัดพ่อปู่กุมภภัณฑ์  
อำเภอเมือง จังหวัดลำปาง ซึ่งเป็นสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ที่กำลังเป็นที่นิยมของกลุ่ม  
ผู้ศรัทธา นอกจากนี้ ผู้เขียนยังเก็บข้อมูลจากกลุ่มตัวอย่างด้วยการสัมภาษณ์  
เชิงลึก และคัดเลือกจากประชากรที่มีอายุระหว่าง 20-60 ปี โดยการสัมภาษณ์  
ผู้ให้ข้อมูลจะแบ่งออกเป็นสามกลุ่ม ได้แก่ กลุ่มที่มงานวัด ชาวบ้านในชุมชน  
และผู้ศรัทธาจากภายนอก

## มโนทัศน์ว่าด้วย “พุทธ-ผี-หุน” การผสมผสานทางความเชื่อใต้กระแสการบูชา ท้าวเวสสุวรรณ

ในปัจจุบันกระแสการบูชาท้าวเวสสุวรรณได้กลายเป็นปรากฏการณ์  
วัฒนธรรมประชานิยม (pop culture) ซึ่งด้านหนึ่งความเชื่อเหล่านี้เป็น  
วัฒนธรรมของชาวบ้าน แต่ถูกให้ความหมายใหม่เพื่อตอบสนองความต้องการ  
ของผู้คนที่หาเครื่องมือบางอย่างเพื่อแก้ไขปัญหาที่พวกเขาไม่สามารถใช้ความ  
รู้ทางโลกแก้ไขปัญหาได้ อย่างไรก็ตามปรากฏการณ์ทางศาสนาในไทยเหล่านี้  
มีลักษณะของการผสมผสานหลากหลายความเชื่อที่ไม่ได้มีแต่มิติทางด้าน  
พุทธศาสนาเท่านั้น

กรอบความคิดในการนิยาม “ศาสนา” เกิดจากอิทธิพลความคิดแบบ  
ตะวันตกที่ต้องการแบ่งแยกศาสนาออกจากความเชื่อ ในงานของ ชาร์ลส์ คายส์  
อธิบายว่า ช่วงต้นศตวรรษที่ 20 รัฐไทยได้พยายามแบ่งแยกวิถีชีวิตออกจากการ  
นับถือศาสนา ส่งผลให้ศาสนาแบบชาวบ้านและลัทธิพิธีรูปแบบต่าง ๆ ถูกขับ  
ออกไปจากการจัดประเภทศาสนาแบบทางการ (Keyes 1994) ต่อมาในเรื่อง

ศาสนาบริสุทธิ์ยังถูกท้าทายมากยิ่งขึ้น เนื่องจากทุกศาสนาไม่ได้มีลักษณะหยุดนิ่ง แต่มีการเปลี่ยนแปลงจากอิทธิพลจากภายนอกและภายในมาโดยตลอด นักวิชาการด้านศาสนาจึงตั้งคำถามต่อสมมติฐานที่ว่าระบบที่ผสมกันต่างมีเส้นแบ่งที่ชัดเจน การศึกษาของนักมานุษยวิทยาศาสนาช่วงแรกจึงอธิบายปรากฏการณ์เช่นนี้ด้วยแนวคิดการผสมปนเปทางศาสนา (hybridization) แต่การแบ่งแยกดังกล่าวไม่สามารถหาข้อสรุปได้ (ประกิรติ สัตตสุต 2567, 82)

งานศึกษาของ Kirsch (1977) เป็นงานสำคัญที่ถูกใช้อธิบายความซับซ้อนของพุทธศาสนาในไทย สอดคล้องกับการมองว่าศาสนาในไทยมีลักษณะการผสมผสาน (syncretism) แบบพุทธ พราหมณ์ ผี ที่สะท้อนการแบ่งประเภทของประเภทต่าง ๆ ที่ดำรงอยู่ร่วมกัน (คมกฤษ อู่เต็กเค่ง และ วิจักขณ์ พานิช 2565) ซึ่งการผสมผสานเป็นแนวคิดที่พยายามอธิบายการดำรงอยู่ร่วมกันของศาสนาหลากหลายรูปแบบเพื่อตอบสนองชีวิตทางโลกมากกว่าทางธรรม โดยมีปฏิสัมพันธ์การแลกเปลี่ยนทางอุดมการณ์ จารีตปฏิบัติที่ข้ามเส้นแบ่งของพื้นที่ เวลา ขอบเขตวัฒนธรรม ประเภทของความศักดิ์สิทธิ์ ตลอดจนระบบคุณค่าเพื่อตอบสนองต่อความต้องการและความปรารถนาใหม่ ๆ ในระบบเศรษฐกิจแบบตลาด (ประกิรติ สัตตสุต 2567, 5-6)

งานศึกษาของ Pattana Kitiarsa (2005) เรื่อง "Beyond Syncretism: Hybridization of popular religion in contemporary Thailand" ได้ใช้แนวคิด hybridization เพื่ออธิบายระบบศาสนาในไทยว่าเป็นการรวมเอาศาสนารูปแบบต่าง ๆ เข้ามาไว้ด้วยกัน โดยอธิบายผ่านกรณีลัทธิทรงเจ้าในเขตเมือง ซึ่งสะท้อนถึงการผสมผสานการนับถือผี พรหมณ์ ฮินดู และความเชื่อแบบจีน โดยปรากฏการณ์นี้เกิดขึ้นพร้อมกับการขยายตัวของชนชั้นกลางในเขตเมือง คนกลุ่มนี้ต้องการรูปแบบการนับถือศาสนาแบบใหม่ที่สามารถตอบสนองความต้องการตามยุคสมัย ซึ่งพุทธเถรวาทในแบบของรัฐไม่สามารถรองรับความต้องการได้ เงื่อนไขดังกล่าวจึงทำให้คำสอนและระบบความคิดที่ให้คุณค่ากับการสะสมความมั่งคั่งและความเจริญรุ่งเรืองเติบโตขึ้นจนกลายเป็นระบบคุณค่าแบบใหม่ เขาสรุปว่าเงื่อนไขทางเศรษฐกิจมีผลต่อรูปแบบการปฏิบัติศาสนาด้วย (Pattana Kitiarsa 2005) สอดคล้องกับ นิธิ เอียวศรีวงศ์ (2536) ที่อธิบายว่าศาสนาแบบชนชั้นกลางไทยสัมพันธ์กับมิติทางด้านเศรษฐกิจ เช่น การเกิดขึ้นของลัทธิเสด็จพ่อ ร.5 ลัทธิเจ้าแม่กวนอิม การบูชาวีรกษัตริย์ไทย เป็นจุดเปลี่ยนที่ให้เห็นว่าชนชั้นกลางอาศัยเทคโนโลยีของศาสนามาช่วยขยาย

โอกาสให้ตนเองรวยได้รวดเร็วขึ้น และทำให้เห็นว่าการแสวงหาความมั่งคั่งสามารถทำได้ผ่านปฏิบัติการทางศาสนา (ประทีติ สัตตสุต 2567, 85)

ในช่วงศตวรรษที่ 21 กระแสการถกเถียงเกี่ยวกับการผสมปนเปทางศาสนา ในยุคปัจจุบันมีความซับซ้อนมากขึ้น การจำแนกว่าแต่ละความเชื่อมีส่วนผสมมาจากวัฒนธรรมใดบ้างทำให้สมมติฐานว่ามีเส้นแบ่งที่ชัดเจนได้ถูกท้าทาย ยกตัวอย่าง งานศึกษาเรื่อง “De-institutionalizing Religion in Southeast Asia” ของ Tatsuki Kataoka (2012) วิเคราะห์ว่า รัฐให้ความสำคัญกับศาสนาแบบทางการ แต่กลับเบียดขับและกีดกันศาสนาแบบชาวบ้านออกไป เขาตั้งคำถามกับสถานะของความเชื่ออื่น ๆ เช่น ศาสนาเจ้าเงิน ที่ถูกระบุว่า ไม่ใช่ศาสนา (non-religion) แต่กลับดำรงอยู่คู่ไปกับศาสนาแบบทางการตลอดเวลา จะเห็นว่า ปรากฏการณ์ศาสนาร่วมสมัยโดยเฉพาะที่เกิดขึ้นในพื้นที่เอเชียตะวันออกเฉียงใต้มีปฏิบัติการและรูปแบบพิธีกรรมใหม่ ๆ ตลอดเวลา (Jackson 1999b, 2022; Comaroff and Comaroff 2000; Taylor 2004, 2007; Kitiarsa 2012)

สำหรับ Peter A. Jackson (2566) ใน “Capitalism Magic Thailand” ได้โต้แย้งงานของ Pattana Kitiarsa ว่าแนวคิดการผสมปนเปทางศาสนาไม่เพียงพอต่อการอธิบายความซับซ้อนของศาสนาไทยร่วมสมัย เขาคิดว่าแนวคิดท้องถิ่นจะช่วยให้เข้าใจการผสมผสานในไทยได้ โดยเฉพาะบริบทของท้องถิ่นที่เปิดโอกาสให้กับสังคมพหุวัฒนธรรม การเกิดขึ้นของ “ลัทธิบูชาศาสนาเพื่อความมั่งคั่ง (cult of wealth)” ได้หลอมรวมเข้ากับการตลาดรูปแบบใหม่ ทำให้ศาสนากลายเป็นสินค้าที่ตอบสนองกับความต้องการในชีวิตประจำวัน จนกลายเป็นแกนกลางของการผลิตพิธีกรรมและสัญลักษณ์ของวัฒนธรรมทางศาสนาของไทย นอกจากนี้ยังมีงานเขียนของ Mc Daniel ที่ถกเถียงกับงานของ Pattana Kitiarsa ผ่านหนังสือเรื่อง *ผีอาลัยรักกับพระนักเวทย์* ซึ่งวิเคราะห์พุทธศาสนาแบบไทยว่า ความเชื่อที่ตอบสนองชีวิตฆราวาสไม่เคยหายไปไหน โดยอธิบายผ่านลัทธิท้องถิ่น นักบุญ พิธีกรรม ผี การปฏิบัติไสยศาสตร์ และเรื่องราวปาฏิหาริย์แปลก ๆ ที่ถูกมองว่าเป็นรองพุทธศาสนา และชี้ให้เห็นอำนาจของปัจเจกบุคคลที่ให้ความหมายหรือเลือกใช้ทรัพยากรวัฒนธรรมต่าง ๆ มาผสมกัน กรอบคิดนี้จึงท้าทายอำนาจของพุทธศาสนากระแสหลักในไทยที่ลดทอนของชาวบ้านให้เป็นแค่ตัวช่วยเพื่อตอบสนองความต้องการทางโลกย์ (แมคดาเนียล 2567, 416)

นอกจากนี้ สังคมทุนนิยมส่งผลให้การปฏิบัติศาสนาถูกนำมาใช้เป็นช่องทางเพื่อสร้างมูลค่าในเชิงเศรษฐกิจ ดังจะเห็นจากหนังสือเรื่อง *Social Acceleration: A New Theory of Modernity* ของ Rosa (2013) ซึ่งอธิบายความเร่งรีบที่จะประสบความสำเร็จในชีวิตของผู้คนในสังคมปลายสมัยใหม่ (late modernity) เขาเชื่อมโยงงานของเขาเข้ากับ *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* ของ มักซ์ เวเบอร์ ที่ชี้ให้เห็นว่าคำสัญญาทางศาสนาเรื่องชีวิตนิรันดร์ (promise of eternal life) ถูกแทนที่ด้วยคำสัญญาแห่งความมั่งคั่งในวัฒนธรรมทุนนิยม วิธีที่ดีที่สุดในการบรรลุคำสัญญาเรื่องความมั่งคั่งคือการเร่งความเร็วทางสังคม (social acceleration) ที่ทำให้ทุกคนมีความปรารถนาที่จะรวยเร็ว สอดคล้องกับ ฌีร์นุซ เธอใช้งานศึกษาของ Rosa อธิบายการเพิ่มขึ้นของการบูชาสิ่งศักดิ์สิทธิ์เพื่อความเจริญรุ่งเรืองที่เชื่อมโยงกับเสรีนิยมใหม่ เธอพบว่าชีวิตที่ไม่แน่นอนในโลกทุนนิยม มิติทางศาสนาช่วยเพิ่มความเป็นไปได้ในการสะสมทุนให้ได้มากในเวลาสั้นและสร้างโอกาสทางเศรษฐกิจได้เร็วและง่ายขึ้น (ฌีร์นุซ 2566)

ในมุมมองของ ปูรินทร์ นาคสิงห์ (2562) ไม่ใช่แค่รูปแบบการปฏิบัติศาสนาที่เปลี่ยนแปลงไปเพื่อสอดคล้องกับความเปลี่ยนแปลงทางด้านเศรษฐกิจเท่านั้น แต่วัตถุประสงค์ทางความเชื่อยังถูกทำให้กลายเป็นสินค้า จนทำให้ตลาดทางความเชื่อมีมูลค่าสูงในปัจจุบัน ในแง่นี้มิติทางศาสนาเป็นทุนทางวัฒนธรรมประเภทหนึ่งที่สามารถแปลงทุนเหล่านี้ให้กลายเป็นมูลค่าทางเศรษฐกิจได้

แม้ในปัจจุบันรัฐไทยเองจะพยายามสนับสนุนกระบวนการใช้วัฒนธรรมและความคิดสร้างสรรค์มาช่วยสร้างมูลค่าเพิ่มทางเศรษฐกิจ (Joseph S. Nye, Jr. 2004) แนวคิด “ทุนทางวัฒนธรรม” (Cultural Capital) จึงถูกเชื่อมโยงกับนโยบายต่าง ๆ ของรัฐ อาจเรียกได้ว่า วัฒนธรรมถูกครอบด้วยแนวคิดเศรษฐกิจสร้างสรรค์ที่สามารถทำให้เกิดมูลค่าทางเศรษฐกิจได้ (David Throsby 1999) ส่งผลให้ทุนทางวัฒนธรรมด้านศาสนาและความเชื่อ ถูกนำมาเป็นแนวทางในการทำวิจัยที่เกี่ยวข้องกับการพัฒนาชุมชนที่เชื่อมโยงกับเศรษฐกิจสร้างสรรค์ด้วย แต่ในอีกด้านหนึ่ง พุทธศาสนาแบบเถรวาทที่ถูกควบคุมโดยรัฐไทยกลับส่งผลให้ศาสนาพุทธกลายเป็นคุณค่าที่สูงส่งและไม่ควรถูกนำมาใช้สร้างมูลค่าเชิงเศรษฐกิจ เพราะความรู้สึกลัวที่จะปรับเปลี่ยนตามยุคสมัยแล้วทำให้ศาสนาเสื่อม รูปแบบที่หยุดนิ่งตายตัวของพุทธศาสนาภายใต้การกำกับของรัฐจึงอาจไม่สอดคล้องกับความเปลี่ยนแปลงของยุคสมัย (ธเนศ วงศ์ยานนาวา 2562, 207)

มุมมองอันอิทธิพลที่นำย้อนแย้งต่อทุนวัฒนธรรมทางศาสนา ดังกล่าวสามารถเห็นได้จากตัวอย่างโครงการวิจัยเรื่อง “โครงการการจัดการทุนทางวัฒนธรรมท้องถิ่นเพื่อรักษาคุณค่าสู่การยกระดับมูลค่าทางเศรษฐกิจของเซรามิก จังหวัดลำปาง” ณ วัดดอยพระฌาณ อำเภอแม่ทะ จังหวัดลำปาง ซึ่งเป็นงานวิจัยที่ทำในพื้นที่จังหวัดลำปางเช่นเดียวกับบทความนี้ ซึ่งพยายามออกแบบและผลิตสินค้าภายใต้แนวคิด “ระฆังอิฐฐาน” ที่สามารถเขียนข้อความขอพรในรูปแบบคล้ายกับ “เอมะ หรือ ป้ายขอพร” ของญี่ปุ่น แต่ใช้เซรามิกที่ผลิตในลำปาง โดยมีจุดประสงค์เพื่อขับเคลื่อนเศรษฐกิจภายในชุมชนและเชื่อมโยงกับธุรกิจท้องถิ่น (ธิตติมา คุณยศยิ่ง 2565) นี่คือนำตัวอย่างหนึ่งของความพยายามแปลงทุนทางวัฒนธรรมของท้องถิ่นอย่างเซรามิก (เชิงวิตุ) มาสร้างมูลค่าให้สอดคล้องกับนโยบายเศรษฐกิจสร้างสรรค์ของประเทศไทย แต่โครงการดังกล่าวกลับปราศจากความคิดสร้างสรรค์และไม่ได้อาศัยรากฐานทุนวัฒนธรรมทาง (พุทธศาสนาแบบไทย) ของตนเอง เพราะเป็นการคัดลอกรูปแบบสินค้ามาจากวัดและศาลเจ้าของญี่ปุ่น ซึ่งข้อจำกัดทางความคิดเช่นนี้ ได้สะท้อนถึงงานวิจัยสายพัฒนาชุมชนส่วนใหญ่ที่ไม่ไปถึงการผลิตสินค้าในเชิงสร้างสรรค์และขายไม่ได้จริงในตลาด

เพราะฉะนั้น บทความนี้จึงต้องการก้าวข้ามข้อจำกัดดังกล่าว เนื่องจากปรากฏการณ์การบูชา พ่อปู่กุมภัณฑ์ (ท้าวเวสสุวรรณ) คือทุนทางวัฒนธรรมด้านของชุมชนที่มีศักยภาพสามารถยกระดับไปสู่เศรษฐกิจสร้างสรรค์ได้ เพราะได้รับความศรัทธาจากทุกคนในชุมชนและนักท่องเที่ยวจากภายนอก บทความนี้จึงต้องการศึกษาอำนาจความศักดิ์สิทธิ์ของท้าวเวสสุวรรณในมิติเชิง “คุณค่า” (วัฒนธรรม) กับมิติเชิง “มูลค่า” (เศรษฐกิจ) ผ่านกรณีของวัดพ่อปู่กุมภัณฑ์ อำเภอเมือง จังหวัดลำปาง

### ท้าวเวสสุวรรณ: กระแสนิยมเกี่ยวกับความเชื่อเรื่อง “ยักษ์” ในสังคมไทย

จากบทความเรื่อง “ท้าวเวสสุวรรณ who are you?” ของ คมกฤช อยู่เต็กเค่ง (2566) กล่าวถึงที่มาของท้าวเวสสุวรรณในสังคมไทยว่ามีต้นกำเนิดมาจากยุคพระเวทที่เดิมเรียกว่า “ไวศวรวัน” (ในบาลีเขียน เวสสวัน และเพี้ยนเป็น เวสสุวรรณ ที่แปลว่า ทอง) ซึ่งในไทยมักจะเรียกอมมนุษย์ที่มีลักษณะน่าเกรงขามรวม ๆ ว่า “ยักษ์” แต่เป็นยักษ์คนละพวกกับยักษ์ในรามเกียรติ์ที่

คนไทยคุ้นเคย (กองบรรณาธิการศิลปวัฒนธรรม 2567) ซึ่งชวนให้สับสน เช่น ทศกัณฐ์ ซึ่งเป็นลูกพี่ลูกน้องกับท้าวฤๅณที่จริงเป็นพวก “รากษส” ไม่ใช่ “ยักษ์” ดังนั้นท้าวเวสสุวรรณจึงมีคุณสมบัติเป็นเทพหรือผีของชาวบ้าน ซึ่งมีลักษณะต่างไปจากเทพของพวกอารยัน กล่าวคือ ตามคติดั้งเดิมในยุค เทวดานาน “ไวศรวัน หรือ ท้าวเวสสุวรรณ” ถือเป็นเทพแห่งทรัพย์ แต่ในทำนองปุโรหิตหรือเป็นนายคลังของเทวดามากกว่าจะเป็นผู้ประทาน โชคลาภโดยตรงอย่างพระลักษมี และมักบูชาในฐานะเทพที่เป็น “ทิกपाल” หรือ เทพเจ้าประจำทิศมากกว่า แต่นักโหราศาสตร์อินเดียก็พยายามให้มีการบูชารวมไปกับพระลักษมีอยู่บ้าง (คมกฤช อยู่เติงเค่ง 2566) เช่นเดียวกับ “ตอ บุน เเทียน อ้วง” หรือท้าวเวสสุวรรณตามคติพุทธมหายานแบบจีน ผู้วิจัยได้ลงพื้นที่ ภาศนามที่วัดเล่งเน่ยยี่ (วัดมังกรกมลาวาส) พบว่า ผู้คนบูชาในฐานะที่เป็น ท้าวจตุโลกบาล (เทพเจ้าประจำทิศเหนือ) มากกว่า ส่วนเทพที่บูชาเพื่อประทาน ความร่ำรวยคือ “เทพเจ้าไฉชิงเอี้ยะ” (กวง [นามสมมติ], ข้อมูลภาศนามวัด เล่งเน่ยยี่, 17 ธันวาคม 2567)

อิทธิพลของคติเรื่องท้าวจตุโลกบาลยังถูกเผยแพร่ไปทั่วทั้งทวีปเอเชีย จากศรีลังกาไปสู่เอเชียอาคเนย์ และจากอินเดียแพร่ไปสู่ จีน เกาหลี และญี่ปุ่น อย่างไรก็ตาม เมื่อแพร่กระจายเข้าไปสู่วัฒนธรรมที่มีความแตกต่างกันจึงก่อให้เกิดการผสมผสานกับดั้งเดิมของท้องถิ่นทำให้รูปลักษณ์และการเรียกชื่อแตกต่างกันด้วย เช่น ในจีนถูกเรียกว่า “โต้วเหวน หรือ ตอ บุน” ในญี่ปุ่นถูกเรียกว่า “บิชามอนเทน หรือ ทามอนเทน” ในไทยถูกเรียกว่า ท้าวเวสสุวรรณ อีกทั้งเรื่องราวของท้าวเวสสุวรรณปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎกหลายตอน เช่น มหาสังมยุตตร ส่งผลให้เกี่ยวกับท้าวเวสสุวรรณจึงกลายเป็นวัฒนธรรมร่วมของในเอเชีย (กิตติยวดี ชาญประโคน 2560)

อย่างไรก็ตาม บทบาทของท้าวเวสสุวรรณในพุทธศาสนานั้นดูมีแง่มุมที่ต่างออกไป นอกจากจะเป็นเทพประจำทิศแบบฮินดูแล้ว (คือเป็นท้าวจตุโลกบาล) ยังมีพระสูตรที่พูดถึงบทบาทของเทพองค์นี้เป็นพิเศษ คือ อาฏานาฎียสูตร ที่กล่าวว่าท้าวเวสสุวรรณประสงค์จะปกป้องพุทธบริษัทจากภัยของอมนุษย์ทั้งหลาย ในแง่บทบาทของท้าวเวสสุวรรณจึงเป็นเจ้าแห่งผีทั้งปวงด้วย ส่วนพุทธศาสนาฝ่ายวัชรยานจะกล่าวถึงท้าวฤๅณหรือที่นิยมเรียกว่า “ซัมภล” เป็นพระโพธิสัตว์องค์หนึ่ง มีหน้าที่ดูแลผู้ปฏิบัติธรรมไม่ให้ยากไร้จนเสียการปฏิบัติ และทำให้วัดวาอารามมีความมั่งคั่งพอเลี้ยงดูพระเณรผู้คน

(คมกฤช อุ่ยเต็กเค่ง 2566)

คติการนับถือท้าวเวสสุวรรณ แพร่เข้าสู่สังคมไทยพร้อมกับการรับอารยธรรมจากอินเดีย โดยพ่อค้าจากอินเดียนำรูปเคารพท้าวเวสสุวรรณติดตัวมาด้วย เพราะมีว่าเป็นเทพที่ทำให้การค้าเจริญรุ่งเรือง ดังพบหลักฐานรูปเคารพท้าวเวสสุวรรณตามแหล่งชุมชนที่เคยเป็นเมืองท่าติดต่อการค้ากับต่างประเทศในระหว่างพุทธศตวรรษที่ 11-16 (ศรีศักร วัลลิโภดม 2525, 37) แต่อย่างไรก็ตาม ท้าวเวสสุวรรณยังไม่เป็นที่นิยมในกลุ่มผู้ศรัทธาในไทยมากนัก จนในช่วงยี่สิบปีที่ผ่านมาสังคมไทยปัจจุบันเริ่มรู้จักเทพองค์นี้จากพิธีกรรม “การสวดภาณยักษ์” ที่มักจัดขึ้นตามวัดต่าง ๆ และต่อมามีการสร้างเป็นรูปเคารพอย่างแพร่หลายทั้งในวัดและสถานที่เอกชน ยิ่งไปกว่านั้นท้าวเวสสุวรรณยังถูกสร้างเป็นวัตถุมงคลรูปแบบต่าง ๆ ด้วย (ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ 2562)

ในหนังสือเรื่อง “พิธีสวดภาณยักษ์: ความหมายและการเปลี่ยนแปลง” กล่าวว่า เดิมเป็นการสวดอาถรรพ์ เพื่อขจัดสิ่งชั่วร้ายและทำให้เป็นสิริมงคลไปพร้อมกันกับราชพิธี ซึ่งสืบทอดกันมาในวัดที่เคยสวดในราชพิธีมาก่อน ต่อมาในสมัยรัชกาลที่ 3 เริ่มมีการสวดโดยวัดนอกราชพิธี และได้กลายมาเป็นการสวดภาณยักษ์ที่มีพลวัตมาจนเป็นพุทธพาณิชย์ที่เป็นการจัดงานบุญแบบธุรกิจมากขึ้นตั้งแต่ทศวรรษ 2540 โดยมีจุดประสงค์ในการสวดเพื่อช่วยให้ผู้เข้าร่วมพิธีพ้นเคราะห์ ประสบความสำเร็จ และเสริมสิริมงคลในชีวิต ในขณะที่คนนอกมองว่าพิธีดังกล่าวไม่ใช่พุทธแต่เป็นไสยศาสตร์ที่เชื่อในอิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์ที่จะนำไปสู่ความโลภความต้องการเชิงวัตถุ (ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ 2562, 182-183)

นอกจากนี้ ท้าวเวสสุวรรณที่คนไทยรู้จักจะมีหน้าตาเป็นยักษ์ที่ดูดุตัน มีเขี้ยว ถือกระบอง ในขณะที่รูปปั้นเฝ้าประตูวัดก็มีลักษณะหน้าตาแบบเดียวกัน จึงทำให้ผู้คนสับสนถือเอารูปยักษ์หรือรากษสเฝ้าวัดเป็นท้าวเวสสุวรรณไปหมด ยกตัวอย่าง ความสับสนจากกรณียักษ์กุมภัณฑ์เฝ้าเสาอินทขิล แห่งวัดเจดีย์หลวง จังหวัดเชียงใหม่ ปัจจุบันถูกเรียกว่าเป็น ท้าวเวสสุวรรณ เช่นกัน (Chiangmainews 2565) ส่งผลให้ท้าวเวสสุวรรณในคติไทยจึงไม่ค่อยนำเสนอคุณสมบัติในฐานะเจ้าแห่งทรัพย์ดังที่ปรากฏในฝ่ายวัชรยาน แต่เราเน้นมิติของการป้องกันภูตผีปีศาจมากกว่า (คมกฤช อุ่ยเต็กเค่ง 2566) คติเกี่ยวกับยักษ์จะถูกอธิบายว่า ยักษ์ทุกคนอยู่ภายใต้การปกครองของท้าวเวสสุวรรณ ยักษ์จึงมักเกี่ยวข้องกับเกี่ยวกับการเฝ้าหรือรักษาสมบัติมากกว่าเป็นเจ้าแห่งทรัพย์ (ศุภย์มานุษยวิทยาสิรินธร 2567) หากเปรียบเทียบกับบิชามอนเทนในญี่ปุ่น

จะมีรูปลักษณะเป็นนักรบไม่ใช่นักรบ มือข้างหนึ่งถือเจดีย์ ซึ่งเป็นสัญลักษณ์ของทรัพย์สมบัติ แต่รูปเคารพในไทยไม่มีสัญลักษณ์ที่สื่อถึงทรัพย์ โดยผู้วิจัยอาศัยข้อมูลจากการลงพื้นที่ภาคสนาม ณ วัดโทไดจิ (Todai-ji) จังหวัดนารา ประเทศญี่ปุ่น

รูปเคารพท้าวเวสสุวรรณองค์แรกถูกสร้างขึ้นที่วัดพระศรีรัตนมหาธาตุวรมหาวิหาร จ.พิษณุโลก คาดว่าเป็นองค์ที่เก่าแก่ที่สุดในประเทศไทย โดยสร้างขึ้นตั้งแต่สมัยกรุงศรีอยุธยาตอนต้น ประดิษฐานอยู่ที่ฐานชุกชีรัตนบัลลังก์ข้างพระขานู (เข้า) ด้านซ้ายขององค์พระพุทธรชินราช ซึ่งพบว่าผู้ศรัทธาในพื้นที่มักเป็นกลุ่มพ่อค้า แต่ยังไม่เป็นกระแสดังเช่นในปัจจุบัน นอกจากนี้ในปี พ.ศ. 2493 เมื่อมีชาวบ้านที่ไปช่วยสร้างโบสถ์ ศรีจอมทอง จ.สระบุรี มาแจ้งพระมงคลราชมุนี สนธิ ยติธโร อธิการิการเจ้าอาวาส วัดสุทัศนเทพวรารามว่าถูกผีหลอก จึงมีการสร้างวัดถุมงคลท้าวเวสสุวรรณขึ้นมาเพื่อให้ชาวบ้านพกติดตัวใช้ป้องกันผี ต่อมาในปี 2562 เจ้าอาวาสวัดสุทัศนเห็นว่าผู้ศรัทธานิยมสักการะท้าวเวสสุวรรณมากขึ้น จึงสร้างรูปหล่อท้าวเวสสุวรรณที่เชื่อมโยงกับเรื่องเล่าของวัดถุมงคลของอดีตเจ้าอาวาส จะเห็นว่า คุณสมบัติของท้าวเวสสุวรรณในอดีตมักถูกสร้างขึ้นเพื่อปกป้องรักษาพุทธศาสนา และเพื่อป้องกันผีเพราะเชื่อว่าท้าวเวสสุวรรณเป็นเจ้าของผีทั้งปวง (ไทยรัฐ 2565) เรื่องเล่าอำนาจศักดิ์สิทธิ์ของท้าวเวสสุวรรณที่มาพร้อมกับการประทานเรื่องความร่ำรวยเกิดขึ้นภายหลัง เริ่มมาจากเรื่องเล่าท้าวเวสสุวรรณของวัดจุฬามณี จังหวัดสมุทรสงคราม จนบรรดาผู้ศรัทธาสวนใหญ่ยกให้เป็นศูนย์กลางของท้าวเวสสุวรรณ นอกจากนี้ยังมีท้าวเวสสุวรรณของวัดอื่น ๆ ที่ผู้ศรัทธานิยมไปกราบไหว้ เช่น วัดราชาธิราชธรรมหรือวัดบางชั้น ที่สามารถเข้าสักการะได้ตลอด 24 ชั่วโมง

กล่าวได้ว่า คติเกี่ยวกับการบูชาท้าวเวสสุวรรณจะประกอบไปด้วยคุณสมบัติสำคัญสามด้าน ได้แก่ 1) บทบาทในการเป็นจตุโลกบาล (ดูแลประจำทิศเหนือ) จึงมีฤทธิ์เหนือผีและยักษ์ทั้งปวง สามารถขจัดสิ่งชั่วร้ายให้ออกไปจากชีวิตผู้บูชาได้ 2) บทบาทในการเป็นผู้คุ้มครองดูแลศาสนา และ 3) บทบาทในการเป็นผู้สั่งสอนและผู้ช่วยเหลือ แม้ว่าท้าวเวสสุวรรณจะมีคุณสมบัติมากมาย แต่สำหรับความหมายที่ถูกผลิตซ้ำมากที่สุดคือ “บูชาแล้วรวย” ซึ่งเป็นคุณสมบัติที่ถูกให้ความสำคัญในยุคปัจจุบัน (ปริญทร์ นาคสิงห์ 2565)

จากคติเรื่องท้าวเวสสุวรรณในข้างต้นจะเห็นว่า เป็นเทพที่มีคุณสมบัติที่ยืดหยุ่นหลากหลาย เพราะเทพเจ้าองค์นี้ถูกให้ความหมายไว้หลายแบบทั้ง

การปกป้องอารักษ์ และการประทานความร่ำรวย การเปิดช่องว่างให้สามารถให้ความหมายใหม่ ๆ ซ้อนทับไปหลาย ๆ ชั้น กลายเป็นจุดเด่นของเทพที่สามารถตอบสนองความต้องการชีวิตของผู้คนสมัยใหม่ได้อย่างรอบด้าน ปรากฏการณ์ “ท้าวเวสสุวรรณฟีเวอร์” จึงไม่ได้เกิดขึ้นมาอย่างบังเอิญแต่เกิดขึ้นมากับช่วงวิกฤตการณ์โรคระบาดและวิกฤตเศรษฐกิจ เราปฏิเสธไม่ได้ว่าท้าวเวสสุวรรณกลายเป็นความหวังหนึ่งที่ช่วยฝ่าวิกฤตความไม่แน่นอนในชีวิต ด้วยคุณสมบัติที่ยืดหยุ่นนี้จึงทำให้เทพเจ้าองค์นี้ขายได้ ดังนั้น เราจึงเห็นวัดในท้องถิ่นหลายแห่งพยายามเอาสัญญะเกี่ยวกับท้าวเวสสุวรรณเข้ามาผสมผสานกับพิธีกรรมและปฏิบัติกรต่าง ๆ ในวัดของตนเอง สุดท้ายแล้ว การผุดขึ้นของรูปปั้นท้าวเวสสุวรรณทั่วประเทศทำให้เห็นถึงมิติในเรื่องการผสมผสาน ความขัดแย้ง และการต่อรองด้าน สุดท้ายนำไปสู่การสร้างมูลค่าด้วยมิติเชิงคุณค่า ซึ่งจะกล่าวต่อไป

### พ่อปู่กุมภัณฑ์: การผสมผสานความเชื่อเรื่องท้าวเวสสุวรรณกับยักษ์ของท้องถิ่น

วัดพ่อปู่กุมภัณฑ์ (ชื่อสมมติ) สร้างขึ้นในปี พ.ศ. 2356 ตามตำนานวัดเล่าว่า ในสมัยพุทธกาลพระพุทธเจ้าได้เสด็จมายังดอยยัสสะกิตติ มีฤๅษีสี่องค์ขอให้พระพุทธเจ้าแสดงธรรม แต่มีเหล่ายักษ์มาเบียดเบียนมนุษย์ จึงทำให้มนุษย์อยู่ในพื้นที่นี้ไม่ได้ พระพุทธเจ้าจึงชวนฤๅษีไปแสดงธรรมโปรดเหล่ายักษ์ ซึ่งอาศัยในพื้นที่บริเวณวัดแห่งนี้ เมื่อพญายักษ์ผู้ที่เป็นใหญ่กว่ายักษ์ทั้งหลายรู้ว่า เป็นพระพุทธเจ้าจึงสยบยอมต่ออำนาจของพระพุทธศาสนา พระพุทธเจ้าจึงทิ้งรอยพระพุทธบาทไว้ พระพุทธเจ้าได้ตรัสแก่พญายักษ์ว่า เมื่อใดที่รอยพระพุทธบาทหนุนขึ้นมาเสมอกับแผ่นดิน เมืองนี้จะเป็นเมืองที่ยิ่งใหญ่ เหล่าฤๅษีจึงนำตันโพธิ์ที่พระพุทธเจ้าตรัสรู้มาปลูกที่บรอยพระพุทธบาท ทำให้พญายักษ์สั่งให้บริวารยักษ์หลายฝูงผลัดเวรกันมาเฝ้าบริเวณตันโพธิ์นี้ และทำหน้าที่คอยดูแลรักษาสถานที่แห่งนี้ (ศูนย์ข้อมูลความรู้ชุมชนลำปางรักษ์เมืองเก่าจังหวัดลำปาง 2564) จากตำนานของวัดจึงทำให้ชาวบ้านในพื้นที่เรียกเหล่ายักษ์ที่มาอารักษ์ตันโพธิ์ว่า “เจ้าปู่ยักษ์”

ตามคิดว่า “ท้าวเวสสุวรรณ” คือท้าวจตุโลกบาลประจำทิศเหนือมีบริวารเป็นเหล่ายักษ์ ในแง่นี้เราจะเห็นความเชื่อมโยงระหว่างคำอธิบายเรื่องท้าวจตุโลกบาลกับยักษ์ในฐานะผีอารักษ์ของชุมชน พ่อปู่กุมภัณฑ์จึงเป็นยักษ์บริวาร

## ของท้าวเวสสุวรรณ ดังนี้

“รู้มัยว่าทำไมที่นี่จึงต้องถวายหมุดิบและเหล่าชาว ไม่เหมือนการไหว้ท้าวเวสสุวรรณ ที่อื่น ๆ ที่ห้ามถวายเนื้อสัตว์เลย เพราะท่านเป็นเทพไม่กินของสด แต่ที่นี้บรรพบุรุษ ดั้งเดิมของเราถวายหมูสดมาตั้งแต่อดีต ทำเป็นประเพณีต่อ ๆ กันมา คิดง่าย ๆ ยักษ์ ก็ต้องชอบกินเนื้อดิบกินเลือด เราถวายทั้งหมุดิบและผลไม้ เพราะการถวายผลไม้คือ การถวายให้แก่ท้าวเวสสุวรรณซึ่งเป็นเจ้าแห่งยักษ์ทั้งปวง ในขณะที่เดียวกัน เจ้าแห่งยักษ์ ก็มีลูกน้องมีบริวารที่ทำงานแทน บางครั้งคนที่ให้โชคลากก็เป็นบริวารของยักษ์ซึ่งยัง กินของดิบอยู่ สิ่งที่น่ามาแก่นบต้องเป็นหมุดิบเพื่อถวายให้แก่ยักษ์ที่เป็นบริวารหรือ ลูกน้องของท้าวเวสสุวรรณ”

(พล [นามสมมติ] สัมภาษณ์ 27 กุมภาพันธ์ 2567)

ในอีกด้านหนึ่ง ผู้เขียนได้สัมภาษณ์ชาวบ้านที่เป็นคนเก่าแก่ในพื้นที่ เล่าว่า

“เลี้ยงประจำปีเมื่อก่อนไม่มีหรือก พิธียิ่งใหญ่แบบนี้ เขาจัดขึ้นใหม่ ถ้าชาวบ้าน ทำผิดผีอะไร พ่อปู่กุมภัณฑ์ถึงจะมาลงทรง ชาวบ้านเรียก เจ้าพ่อน้อยหรือพ่อปู่ ยักษ์ก็มีหลายองค์มาลงทรง ท้าวเวสสุวรรณที่เป็นหัวหน้าปกติจะไม่มาลงทรง จะมีแต่ ยักษ์บริวารมาลง แต่ถ้าท้าวเวสสุวรรณลงทรงเค้าจะไม่พูดอะไรเลย ซึ่งมีอย่างเดียว ถ้าพูดเมื่อไหร่จะมีเหตุร้ายเกิดขึ้นกับชุมชน ไม่เหมือนตอนนี้เค้าเรียกรวมเป็นท้าว เวสสุวรรณไปหมด”

(เบิ่ง [นามสมมติ] สัมภาษณ์ 30 กันยายน 2567)

จากคำสัมภาษณ์จะเห็นถึงการให้ความหมายระหว่างพ่อปู่กุมภัณฑ์ กับท้าวเวสสุวรรณแบบผสมปนเปของชาวบ้าน แต่ความแตกต่างคือรูปแบบ และการปฏิบัติพิธีกรรม ชาวบ้านพูดตรงกันว่าไม่มีการใช้ดอกกุหลาบสีแดง หรือรูปสีแดง ก่อนหน้านั้นได้ต้นโพธิ์จะมีแค่ศาลเพียงตา ซึ่งเป็นที่รู้จักกันของ ชาวบ้านว่าศาลนั้นเป็นที่สิงสถิตของพ่อปู่กุมภัณฑ์ที่ทำหน้าที่อารักษ์ต้นโพธิ์ ซึ่งได้ต้นโพธิ์มีรอยพระพุทธรูป ชาวบ้านบอกว่าเมื่อก่อนในวัดบวรพยาภาศ เจียบสงบน่ากลัว ดังนั้น การไหว้พ่อปู่กุมภัณฑ์จะเป็นการไหว้ตามประเพณี “เมื่อก่อนชั้นครูที่ใช้อัญเชิญวิญญาณพ่อปู่กุมภัณฑ์มีเทียนขาว สวยดอกไม้ 12

สวย สวยหมากพลู 12 สวย ข้าวสาร ผ้าขาว ผ้าแดง เงิน 12 บาท สมัยก่อนจะ  
ไปวัดแค่วันพระ ไปฟังเทศน์นอนวัด ไม่ได้มาบนบานกันบ่อย ๆ เหมือนตอนนี้”  
(เบิ่ง [นามสมมติ] สัมภาษณ์ 30 กันยายน 2567) จึงทำให้สถานะของพ่อปู่  
กุ่มภักดิ์ในอดีตเป็นผีอารักษ์ของชุมชน เมื่อมีคนนอกเข้ามาอาศัยในหมู่บ้าน  
หรือลูกหลานจะต้องเดินทางไกลไปเมืองอื่นจะต้องมาบอกกล่าวพ่อปู่กุ่มภักดิ์  
ซึ่งของที่ถูกใช้เป็นของเซ่นไหว้คือหมูสดกับเหล้า กล่าวได้ว่า สถานะของพ่อปู่  
กุ่มภักดิ์ในสายตาของชาวบ้านคือผีอารักษ์ของชุมชน ต่อมาเมื่อผู้ศรัทธาสร้าง  
รูปปั้นยักษ์ในลักษณะนั่งเฝ้ารอยพระพุทธรูปบาทสององค์ สะท้อนคติเกี่ยวกับ  
ยักษ์ที่มักเกี่ยวข้องเกี่ยวกับการเฝ้าหรือปกป้องรักษา (ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร  
2567)

ต่อมา มีผู้ศรัทธาที่มาบนบานสำเร็จได้สร้างรูปปั้นยักษ์สี่เขี้ยวองค์ใหญ่  
มือถือกระบอง อยู่ด้านข้างต้นโพธิ์ ตั้งแต่นั้นมาความเชื่อเรื่องท้าวเวสสุวรรณเริ่ม  
เข้ามาอิทธิพล ส่งผลให้พ่อปู่กุ่มภักดิ์ถูกนิยามว่าเป็นบริวารของท้าวเวสสุวรรณ  
บางครั้งพ่อปู่กุ่มภักดิ์ถูกนิยามว่าเป็นท้าวเวสสุวรรณ จะเห็นได้ว่า การนิยาม  
เรื่องยักษ์ของชุมชนมีลักษณะของความปราถนาให้มีการตัดไขว้ไปมาระหว่างยักษ์  
ซึ่งเป็นผีอารักษ์ของชุมชนกับท้าวเวสสุวรรณตามเรื่องท้าวจตุโลกบาลผู้พิทักษ์  
พุทธศาสนา อย่างไรก็ตาม ก่อนหน้านั้นเจ้าพ่อปู่กุ่มภักดิ์เป็นที่รู้จักเฉพาะ  
ผู้ศรัทธาในพื้นที่และในจังหวัดลำปางเท่านั้น คนในท้องถิ่นบางคนจะเรียกวัดนี้  
ว่า “วัดยักษ์” นอกจากมาทำบุญตามประเพณีแล้ว คนในท้องถิ่นนิยมมาบน  
เพื่อขอให้เดินทางปลอดภัย ขอให้เจอของดีหาย และในระยะหลังมีการบนขอ  
ตำแหน่งงาน โดยเฉพาะตำแหน่งราชการ ขอเรื่องขายที่ดิน และขอหวย

“สมัยป่าเป็นเด็ก คนแก่ก็เรียกที่นี้ว่าวัดยักษ์ ตอนเด็ก ๆ กลัววัดนี้มาก ยิ่งช่วง  
ที่เขาฝังศพพ่อปู่ ไม่มีใครเรียกท้าวเวส จนหลังช่วงโควิดมีรายการมาถ่าย เค้าเลย  
เรียกเป็นท้าวเวสสุวรรณของลำปางกันหมด คนก็แห่มากันเยอะ ส่วนคนในพื้นที่เวลา  
คนมาถามถึงท้าวเวสสุวรรณช่วงแรก ๆ ก็จะงงหน่อย แต่ตอนหลังรู้นักท่องเที่ยว  
หมายถึงเจ้าพ่อปู่ยักษ์”

(เดือน [นามสมมติ] สัมภาษณ์ 30 กันยายน 2567)

จุดเปลี่ยนที่สำคัญของวัดพ่อปู่กุ่มภักดิ์ คือ ในช่วง พ.ศ. 2562 เป็นต้น

มา วิกฤตการณ์โควิด-19 ส่งผลให้ผู้คนหลังไหลมาขอพรพ่อปู่กุ่มภักดิ์มากขึ้นอย่างมีนัยสำคัญ ประกอบกับกระแสการบูชาท้าวเวสสุวรรณเพื่อความมั่งคั่ง ร่ำรวยที่เกิดขึ้นทั่วประเทศ ท้องถิ่นที่มีความเกี่ยวข้องกับความเชื่อเรื่องยักษ์ วัตที่มีรูปเคารพเกี่ยวกับยักษ์จึงถูกผูกโยงเข้ากับกระแสดังกล่าว วิกฤตการณ์นี้เปิดโอกาสให้เรื่องยักษ์ถูกนิยามความหมายใหม่ตามความต้องการของผู้ศรัทธา การนิยามว่าพ่อปู่กุ่มภักดิ์คือท้าวเวสสุวรรณเริ่มปรากฏชัดจากป้ายหน้ารูปปั้นที่ระบุว่า นี่คือ “พ่อปู่กุ่มภักดิ์ (ท้าวเวสสุวรรณ)” และป้ายคาถาบูชาท้าวเวสสุวรรณ การใส่วงเล็บและคาถาสะท่อนการตีความเทพเจ้าองค์นี้ใหม่

ความน่าสนใจอีกประการคือ ความพยายามในการเชื่อมโยงความศักดิ์สิทธิ์ท้าวเวสสุวรรณจากวัดจุฬามณี จังหวัดสมุทรสงคราม จากคำบอกเล่าของผู้ศรัทธาในพื้นที่เล่าว่า ช่วงปี พ.ศ. 2564-2565 มีการอัญเชิญรูปปั้นท้าวเวสสุวรรณจากวัดจุฬามณีมาประดิษฐานยังวัดพ่อปู่กุ่มภักดิ์ในบริเวณเดียวกับรูปปั้นพ่อปู่ นอกจากนี้ยังมีกลุ่มชมรมพระเครื่องสร้างเหรียญท้าวเวสสุวรรณ รุ่น “เศรษฐีเขลางค์นคร” โดยพระครูโสภิตวิริยาภรณ์ (หลวงพ่ออิฐฐ์) เจ้าอาวาสวัดจุฬามณีเป็นผู้ออกแบบและมอบมวลสาร เพื่อนำรายได้บูรณปฏิสังขรณ์อุโบสถวัดพ่อปู่กุ่มภักดิ์ (สมาคมผู้นิยมพระเครื่องบูชาไทย 2562) ปรากฏการณ์เช่นนี้เราจะเห็นถึงการรับเอาจากภายนอกเข้ามาผสมผสานซ้อนทับกับท้องถิ่น จนทำให้พ่อปู่ยักษ์ในฐานะเทพของชุมชนมีความหมายใหม่ซ้อนทับกับความเชื่อดั้งเดิมของชาวบ้าน

การอยู่ร่วมกันระหว่างความเชื่อจากภายนอกและความเชื่อท้องถิ่น นักมานุษยวิทยาคนหนึ่งเชื่อว่าการผสมผสานระหว่างจารีตประเพณี ความเชื่อ และปฏิบัติการทางศาสนาที่แตกต่างกัน จะนำไปสู่ศาสนารูปแบบใหม่ ซึ่งมักเกิดขึ้นเมื่อวัฒนธรรมที่แตกต่างได้ติดต่อกันและแลกเปลี่ยนซึ่งกันและกัน (ประกรีติ สัตตสุต 2567, 81) ปรากฏการณ์นี้ไม่ใช่สิ่งใหม่ เช่น ในยุคโบราณ ลัทธิโนสติก (Gnosticism) ที่รวมเอาส่วนประกอบจากคริสต์และหลากหลายศาสนาเข้ามาไว้ด้วยกัน โดยกระบวนการนี้เรียกว่า การผสมผสานความเชื่อ (syncretism) (Kane 2020) หรือเจ้าแม่กวนอิมผสมการเรื่องราวของเจ้าหญิงเมี่ยวซ่านที่เป็นความเชื่อแบบชาวบ้าน ศาสนาแบบผสมจึงเป็นเรื่องธรรมดา (คมกฤษ อยู่เติกแจง 2566) ซึ่งความน่าสนใจคือ การผสมผสานนี้เกิดขึ้นเพื่อตอบสนองต่อความต้องการและความปรารถนาใหม่ ๆ ในระบบเศรษฐกิจแบบ

ตลาด (ประทีป สัตตสูตร 2567, 5-6) กล่าวคือ ทีมงานวัดและผู้ศรัทธาจากภายนอกต่างยอมรับการตีความว่าพ่อปู่กุมภัณฑ์คือท้าวเวสสุวรรณ ด้วยการให้ความหมายว่าเทพเจ้าองค์นั้นบันดาลความร่ำรวยได้ สอดคล้องกับงานศึกษาของ Peter A. Jackson เสนอว่า รูปแบบการปฏิบัติศาสนาในไทยเปลี่ยนแปลงไป “จากคงกระพันชาตรีสู่ความร่ำรวย” (แจ๊คสัน 2567) ซึ่งในกรณีของพ่อปู่กุมภัณฑ์ก็เช่นกัน การขอพรเรื่องความร่ำรวย การขอหวย และธุรกิจการขายของเช่นไหว้ในวัดเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นภายหลัง ยิ่งปรากฏเด่นชัดขึ้นในสภาวะที่สังคมประสบกับวิกฤตการณ์ทางเศรษฐกิจและการเมือง ส่งผลให้พ่อปู่กุมภัณฑ์กลายเป็นเทพเจ้าที่ถูกคัดสรรขึ้นมา เพื่อตอบสนองความต้องการของผู้คนท่ามกลางความรู้สึกสิ้นหวังต่ออนาคต (Krajaejun 2018)

“ตั้งแต่พวกบ้า ๆ เข้ามา ทำให้วัดดังขึ้นมาก เรามาจัดรูปแบบใหม่ การขายดอกไม้ธูปเทียนสีแดง มีป้ายบอกวิธีไหว้ วิธีแก้บน มีวัดถมุงคลขาย เราเห็นวัดอื่นดัง คนแห่ไปเยอะมาก เราก็อยากให้วัดของเราดังแบบนั้นบ้าง ช่วงแรกคนก็ว่าหาว่าเราทำวัดเป็นธุรกิจ แต่ต่อตอนนี้คนรู้จักวัดเราเยอะขึ้น มีรายการของ อ. โอเล่มาถ่ายเรื่องตำนานท้าวเวสสุวรรณ มีคนมาอัปเดตหลงโซเซียลเยอะเลย เอาจริงตำนานวัดเราเก่าแก่กว่าแล้วท่านศักดิ์สิทธิ์มาก ใครมาขอก็สำเร็จทั้งนั้น”

(พิมพ์ นามสมมติ) สัมภาษณ์ 27 กุมภาพันธ์ 2567)

จากข้อมูลภาคสนามจะเห็นว่า เรื่องเล่า ตำนาน ตามคติเดิมถูกให้ความหมายซ้อนทับลงไปกับความหมายใหม่ โดยเฉพาะผู้ศรัทธาจากภายนอก ชุมชนพึงพอใจกับการให้ความหมายใหม่ของพ่อปู่กุมภัณฑ์ว่าหมายถึงท้าวเวสสุวรรณ ซึ่งสอดคล้องกับความคิดของทีมงานวัดที่เชื่อว่ากระแสของท้าวเวสสุวรรณทำให้พ่อปู่กุมภัณฑ์โด่งดังขึ้น ช่วยสร้างรายได้ และดึงดูดผู้ศรัทธาจากภายนอกให้เข้ามายังจังหวัดลำปางได้มากขึ้น ด้วยเหตุนี้ การเลือกนำเข้าทุนทางวัฒนธรรมเรื่องท้าวเวสสุวรรณผสมกับความเชื่อของชุมชนเรื่องพ่อปู่กุมภัณฑ์ทำให้เห็นว่าการให้ความหมายมีผลต่อการสร้างคุณค่าใหม่และเกิดมูลค่าให้กับพื้นที่ดังกล่าว

ในหัวข้อนี้แสดงให้เห็นว่า หลังจากสถานการณ์โควิด-19 เป็นต้นมา คือเงื่อนไขที่ทำให้พ่อปู่กุมภัณฑ์เชื่อมโยงกับท้าวเวสสุวรรณ จุดนี้ทำให้เห็นถึงการนิยามพ่อปู่กุมภัณฑ์กลายเป็นท้าวเวสสุวรรณอย่างชัดเจน โดยดูจากการเปลี่ยน

รูปแบบพิธีกรรมการบูชา ดอกไม้แดง บทสวด เป็นต้น เหล่านี้ทำให้การรับรู้ต่อพ่อบุญกัมภีร์เปลี่ยนแปลงไปจากการเป็นเทพอารักษ์ของชุมชนสู่การเป็นเทพที่สามารถบันดาลโชคลาภความร่ำรวย กล่าวโดยสรุป “ท้าวเวสสุวรรณ” คือความศักดิ์สิทธิ์ในฐานะทุนทางวัฒนธรรมของไทยที่มีปฏิบัติการทางเศรษฐกิจและสังคม ดังนั้น การศึกษาเรื่องพ่อบุญกัมภีร์ จังหวัดลำปาง จึงเป็นกรณีศึกษาหนึ่ง ที่แสดงให้เห็นถึงศักยภาพของเรื่องยักษ์ในสังคมไทยในฐานะทุนทางวัฒนธรรม ด้วยเหตุนี้ เมื่อนำเรื่องท้าวเวสสุวรรณเข้าไปจัดวางไว้ตรงไหน กลับยิ่งดึงดูดผู้ศรัทธาและสร้างมูลค่าทางเศรษฐกิจได้

### การเมืองเรื่องความศักดิ์สิทธิ์: เมื่อทุนทางวัฒนธรรมเชิงคุณค่าถูกทำให้กลายเป็นมูลค่า

“ตอนนี้ทำเป็นธุรกิจ มีแต่คนหาเงินเต็มวัด เสื่อมไปหมดแล้ว เมื่อก่อนมีแต่ศรัทธาในชุมชน มาไหว้ตามประเพณี แต่ตอนนี้คนในชุมชนเวลาเข้าไปไหว้ก็จะแอบ ๆ ไม่เข้าไปตรงที่เขาขายดอกไม้ เพราะว่าถ้าไปแล้วไม่ซื้อดอกไม้ของเขาก็จะมีสายตามองชาวบ้านไม่ได้ประโยชน์อะไรเลย มีคนกลุ่มเดียวที่เข้ามาบริหารจัดการหมด ห้ามคนอื่นไปยุ่งเกี่ยว ข้อดีก็มีคือมีระบบระเบียบขึ้น แต่ข้อเสียคือใครของหน่าจะได้บริการอย่างดี แต่ก็จะทำแบบเก่าของบ้า เรียกท่านว่าเจ้าพ่อบุญกัมภีร์ไม่ได้เห้อตามกระแสท้าวเวสฯ ใครจะมาว่าไม่ได้นะ ทำมาตั้งแต่รุ่นพ่อแม่แล้ว เขาคอนสมัยใหม่ก็แล้วแต่จะทำ” (จัน [นามสมมติ] สัมภาษณ์ 30 กันยายน 2567)

จากข้อความข้างต้นสะท้อนให้เห็นความขัดแย้งที่เกิดขึ้นจากมุมมองการให้ความหมายพ่อบุญกัมภีร์ที่ต่างกัน นักมานุษยวิทยาอธิบายการศึกษาศาสนาในฐานะส่วนหนึ่งของระบบวัฒนธรรม คือ การให้ความสำคัญกับ “cultural relativism” ซึ่งแต่ละวัฒนธรรมจะมีมุมมองในการตีความและให้ความหมายที่แตกต่างกัน ดังเช่นในงานศึกษาของ J.D. Eller (2007) วิเคราะห์ว่า การศึกษามิติทางศาสนาไม่มีอะไรถูกหรือผิด แต่พยายามจะเข้าใจศาสนาในบริบทของประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม และเงื่อนไขของสภาพแวดล้อม เขามองว่าแม้ในสังคมและวัฒนธรรมเดียวกัน กลุ่มคนที่แตกต่างกันอาจให้ความหมายหรือใช้ประโยชน์จากศาสนาในมุมมองที่แตกต่างกันด้วย ซึ่งประเด็นนี้สามารถนำมาอธิบายให้เห็นถึงการให้ความหมายในเชิงขัดแย้งของกลุ่มคนที่เกี่ยวข้องกับ

การบูชาพ่อกุญแจที่ได้ นอกจากนี้ยังพบว่า การให้ความหมายที่แตกต่างกัน นำมาซึ่งการใช้ประโยชน์จากความศักดิ์สิทธิ์ที่ต่างกัน โดยเฉพาะมิติทางด้าน การสร้างมูลค่าที่เป็นเหตุแห่งความขัดแย้งภายในชุมชน จากการเก็บ ข้อมูลภาคสนามผู้วิจัยแบ่งกลุ่มคนออกเป็นสามกลุ่ม ได้แก่ 1. ทีมงานของวัด 2. ชาวบ้านในชุมชน 3. ผู้ศรัทธาจากภายนอก ซึ่งมีรายละเอียดดังนี้

**“ทีมงานของวัด”** จะทำหน้าที่เป็นผู้อำนวยการความสะดวกและให้ข้อมูล เกี่ยวกับวิธีขอพรและวิธีแก้บนแก่ผู้คนที่เดินทางมากราบไหว้พ่อกุญแจ นอกจากนี้ยังมีการจัดตั้งคณะกรรมการเพื่อจัดการเรื่องการเงินบริจาค การจัด สถานที่สำหรับขายดอกไม้ธูปเทียนและวัตถุมงคล และเป็นแรงงานของวัด โดยมีทั้งหมดประมาณ 8-10 คน ซึ่งพบว่า กลุ่มคนเหล่านี้มีทั้งคนในชุมชนและ คนนอกชุมชน บางคนเป็นคนต่างจังหวัด ผู้เขียนสังเกตว่า กลุ่มทีมงานวัดมี ระบบการบริหารจัดการในวัดคล้ายกับภาคเอกชน โดยมีผู้รับผิดชอบหน้าที่ ต่าง ๆ เช่น หน้าที่ขายดอกไม้ธูปเทียน หน้าที่ขายวัตถุมงคล หน้าที่จัดเก็บ เครื่องเช่นไหว้ หน้าที่ในการช่วยทำพิธีแก้บน ทั้งหมดรวมการจัดหาวัตถุมงคล และการลงทุนในช่วงที่มีการจัดงานบวงสรวงประจำปีด้วย

จากการสังเกตการณ์ในภาคสนาม เราเห็นถึงการบริหารจัดการบางอย่าง ที่เป็นธุรกิจ ทีมงานวัดทุกคนจะใส่เสื้อของทีมงานเพื่อแบ่งแยกระหว่างเจ้าหน้าที่ กับผู้ศรัทธา การจัดสถานที่มีพื้นที่สำหรับวางตู้บริจาค พื้นที่สำหรับจัดวางของ เช่นไหว้ พื้นที่สำหรับจำหน่ายดอกไม้ธูปเทียนสีแดง พื้นที่สำหรับจำหน่ายวัตถุมงคล และพื้นที่เช่าสำหรับขายลอตเตอรี่ นอกจากนี้ในแต่ละเดือนจะมีการจัด ประชุมทีมงานวัด โดยพวกเขาเรียกว่า “ประชุมเปิดตู้” ซึ่งตู้ดังกล่าวคือตู้รับเงิน บริจาค โดยกรรมการจะมีการสรุปยอด ทำบัญชี และชี้แจงค่าใช้จ่ายของวัด ซึ่ง ผู้เขียนพบว่า ในส่วนนี้พระสงฆ์ส่วนใหญ่ภายในวัดจะไม่ได้มีส่วนในการยุ่งเกี่ยว เนื่องจากเจ้าอาวาสมีอายุมากแล้ว และเงินบริจาคจำนวนหนึ่งถูกใช้ไปกับค่า สาธารณูปโภคและซ่อมแซมสิ่งปลูกสร้างภายในวัดเป็นหลัก เป็นที่น่าสังเกต ว่า บทบาทของพระสงฆ์ในวัดมีน้อยกว่ากลุ่มทีมงานซึ่งเป็นฆราวาส อำนาจ ในการตัดสินใจเรื่องกระบวนการใช้เงินของวัดอยู่ที่ทีมงานเป็นหลัก เนื่องด้วย บทบาทของวัดแบบเถรวาทกรรมมอบอำนาจเรื่องเงินทองแก่ฆราวาสน่าจะเป็น สิ่งที่พึงกระทำมากกว่า และชาวบ้านสัมพันธ์กับพระสงฆ์เพื่อการทำบุญตาม ประเพณีเป็นหลัก

ในกรณีของการจัดงานบวงสรวงพ่อกุญแจประจำปีที่มีการลงทุน

จัดสรรผลประโยชน์ มีการประชาสัมพันธ์ด้วยรถแห่และทางโซเชียลมีเดีย มีการจัดสรรพื้นที่สำหรับผู้ศรัทธามาร่วมออกโรงทาน และบางปีมีการเชิญนักการเมืองระดับท้องถิ่น ผู้มีชื่อเสียงในสังคมมาร่วมงาน อีกทั้งความชอบธรรมในการเข้ามาบริหารจัดการในวัดของกลุ่มทีมงานคือการอ้างอิงพลังพิเศษที่ชาวบ้านไม่มี กล่าวคือทีมงานบางคนทำหน้าที่เป็นร่างทรงด้วย หัวหน้าทีมงานวัดเล่าว่าเธอเป็นร่างทรงที่สามารถเชื่อมต่อกับพลังศักดิ์สิทธิ์ของพญายักษ์องค์สีเขียวหรือท้าวเวสสุวรรณได้ ในวันบวงสรวงเธอจะรับหน้าที่เป็นผู้นำเครื่องข่าร่างทรงเหล่ายักษ์มาจากหลากหลายจังหวัด อาทิ เชียงใหม่ ตาก อุตรดิตถ์ เป็นต้น ซึ่งแต่ละคนจะแต่งกายด้วยชุดคล้ายนักรบโบราณสีตามองค์ยักษ์ของตนเอง บางคนใส่ชุดขาว และส่วนใหญ่ร่างทรงจะมีกระบอกศักดิ์สิทธิ์ของตนเอง ในขณะที่เข้าทรงจะมีการสวดอัญเชิญวิญญาณพอบุ่กุ่มภัณฑ์ ถวายเหล้า เลือด และเครื่องในหมูสดแก่ร่างทรง ในพิธีบวงสรวงประจำปีได้รับความสนใจจากผู้ศรัทธา องค์กรส่วนท้องถิ่น และ Youtuber จำนวนมาก ผู้วิจัยเก็บข้อมูลภาคสนามในช่วงจัดงานพิธีในปี พ.ศ. 2567 มีการจัดบวงสรวง 2 วัน (ปีก่อนหน้านี้มีเพียง 1 วัน) วันแรกจัดโดยทีมงานเป็นพิธีกรรมคล้ายการพ้อนผีปู่ย่าแบบล้านนา ส่วนวันที่ 2 เป็นการจัดงานโดยเครื่องข่าร่างทรงที่มีพิธีกรรมแบบพราหมณ์ และบรรเลงปี่พาทย์ สะท้อนให้เห็นการผสมผสานทางและการตีความรูปแบบพิธีกรรมที่กลุ่มของตนเชื่อ

กลุ่มทีมงานเล่าว่า วัดนี้พัฒนามากขึ้น มีคนรู้จักพอบุ่กุ่มภัณฑ์มากขึ้น เพราะพวกเขาเป็นคนบริหารจัดการ โดยเฉพาะช่วงการระบาดของโรคโควิด-19 ผู้คนยิ่งหลั่งไหลเข้ามาจำนวนมาก ซึ่งมาพร้อมกับกระแสท้าวเวสสุวรรณ โดยทีมงานเลือกที่จะยอมรับเชื่อมโยงความหมายใหม่ว่าพอบุ่กุ่มภัณฑ์ก็คือ ท้าวเวสสุวรรณที่มีตำนานเก่าแก่ 200 ปี และมีบริวารอีกหลายตนที่วนเวียนจิตญาณมายังวัดแห่งนี้ อย่างไรก็ตาม ไม่ได้มีเอกภาพในการจัดงานบวงสรวงและการนิยามความหมายของพอบุ่กุ่มภัณฑ์แบบแน่นอน รูปแบบพิธีกรรมสามารถเปลี่ยนแปลงได้ตลอดเวลา

ผู้เขียนได้พูดคุยกับพระสงฆ์รูปหนึ่ง เล่าว่า “ตั้งแต่คนกลุ่มนั้นเข้ามาเรียกว่า มาหากินกับพอบุ่กุ่มภัณฑ์เมื่อก่อนงานบวงสรวงมีแต่ชาวบ้านคนเก่าแก่ทำกันเอง เรื่องเล่าตำนานก็เพี้ยนไป จริง ๆ แล้วเจ้าพอบุ่มีหน้าที่เฝ้ารอยพระพุทธรูป พอหลัง ๆ ก็กลายเป็นบนบานขอหวยขอโชคเป็นธุรกิจขายของกันไป จนวัดไม่ใช่วัดแล้ว อาตมาไม่อยากจะพูดมากมันไม่ใช่กิจของสงฆ์” (พระสงฆ์

(ไม่ประสงค์เอ่ยนาม) สัมภาษณ์ 2567) ในแง่ที่เราเริ่มเห็นถึงประเด็นการสร้าง ความหมายใหม่ของทีมงานวัด การไม่ลงรอยทางความคิดระหว่างพระสงฆ์กับ ทีมงานวัด แสดงให้เห็นการจัดความสัมพันธ์ทางอำนาจภายในวัด ซึ่งพระวาสมีอำนาจในการตัดสินใจมากกว่าพระสงฆ์ ส่งผลให้พระสงฆ์ส่วนใหญ่ภายในวัด เลือกว่าจะเป็นผู้เฝ้าสังเกตการณ์มากกว่าการเข้าร่วมบริหารจัดการกิจกรรม ต่าง ๆ ภายในวัด อย่างไรก็ตาม ทีมงานวัดคนหนึ่งบอกว่า “คุณนี่เป็นยุคของ เทพ ยุคของผี ผีนำพุทธ เพราะคนมันทุกข์มาก ฟังแค่พระพุทธรเจ้าสำเร็จซ้ำ แต่เทพเค้ามีอำนาจ มีพลังช่วยเราได้” (พล [นามสมมติ] สัมภาษณ์ 1 ตุลาคม 2567) ดังนั้น กลุ่มทีมงานจึงเลือกนิยามบทบาทของยักษ์ชุมชนในฐานะที่มี อำนาจนำเหนือพุทธศาสนา เพราะท้าวเวสสุวรรณสามารถช่วยมนุษย์แก้ปัญหา และบันดาลความร่ำรวยได้

นอกจากประเด็นที่กล่าวมา ในพื้นที่ภาคสนามยังพบว่า วัดถุมงคล บางส่วนทางทีมงานของวัดนำมาจากวัดจุฬามณี จังหวัดสมุทรสงคราม เพื่อนำ มาตั้งข้ายในวัด ทีมงานคนหนึ่งเล่าว่า พวกเขารู้จักกับเครือข่ายของวัดจุฬามณี เป็นการส่วนตัว พวกเขาจึงตัดสินใจติดต่อกับเครือข่ายดังกล่าวเพื่อรับเอาวัดถุ มงคลเหล่านั้นมาขาย รวมไปถึงการนำพิธีกรรมการบูชาท้าวเวสสุวรรณแบบวัด จุฬามณีเข้ามาใช้กับพ่อปู่กุมภัณฑ์ด้วย ดังนั้นกลุ่มทีมงานจึงกำลังสร้างวิถีแบบ “พุทธพาณิชย์” ขึ้นมาภายในวัดในนามของการทำเพื่อการกุศล ซึ่งในทัศนะของ ทีมงานวัด พวกเขาก็มองว่าตนเองกำลังแปลงทุนวัฒนธรรมของชุมชนให้เกิด มูลค่าทางเศรษฐกิจ แต่ในอีกทางหนึ่ง นี่คือการบวนการลดทอนคุณค่าโดย นำพิธีกรรมจากภายนอกมาสวมทับพิธีกรรมของท้องถิ่น เพื่อสร้างมูลค่าเชิง เศรษฐกิจ ซึ่งในมุมมองของทีมงานวัด นี่คือการบวนการพัฒนาและสร้างชื่อ เสี่ยงให้วัดรูปแบบหนึ่ง ซึ่งเป็นประเด็นที่นำไปสู่ความขัดแย้งที่เกิดขึ้นภายใน ชุมชนดังจะกล่าวต่อไป

**“ชาวบ้านในชุมชน”** คือ กลุ่มคนที่อยู่ในชุมชนบริเวณใกล้เคียงกับวัด พ่อปู่กุมภัณฑ์ ในขณะที่ผู้เขียนเข้าไปพูดคุยกับชาวบ้านในพื้นที่ ในช่วงแรกของการพูดคุยพวกเขารู้สึกไม่สบายใจที่จะเอ่ยถึงเรื่องราวของความขัดแย้งในชุมชน พวกเขาจึงเริ่มจากการเล่าถึงประสบการณ์การบูชาพ่อปู่กุมภัณฑ์ ซึ่งในอดีตมี เรื่องเล่าเกี่ยวกับพื้นที่วัดว่าเป็นที่อยู่ของยักษ์ บรรยากาศเงียบสงบผู้คนนอก พื้นที่ไม่มีใครกล้าผ่านพื้นที่ดังกล่าว พวกเขาเข้าวัดเพื่อร่วมงานบุญตามประเพณี เท่านั้น ผู้เขียนได้พูดคุยกับชาวบ้านในชุมชนที่เคยเป็นศรัทธาของวัดตั้งแต่

## อดีต เธอเล่าถึงรูปแบบการปฏิบัติบูชาแบบดั้งเดิมดังนี้

“เมื่อก่อนผู้หญิงบนเองไม่ได้นะ ต้องให้ผู้ชายเข้าไปบนให้ วิธีบนคือ มีสววยใบตอง ห่อเนื้อหมูสด มีธูปสี่คู่ ข้าวตอกดอกไม้ ห่อพริกห้าเม็ด ห่อเกลือ เอาทั้งหมดห่อรวมกัน เรียกว่า “ห่อสววย จิ้นอัน มั่นตัว” ไหว้เสร็จให้เอาทั้งหมดกลับบ้าน ถ้าบนสำเร็จแล้วให้เอาห่อเดิมกลับไปแก้บนที่วัด ด้วยการแกะห่อนั้นออกต่อหน้าแท่นบูชา จุดธูปสี่คู่แปดดอก ที่อยู่ในห่อ บางคนพรสำเร็จก็ซื้อหัวหมู หรือหมูทั้งตัวไปถวายเพิ่ม ถ้าขอพรสำเร็จแล้วไม่แก้จะมีอันเป็นไป ผู้เขียนบอกว่าตอนนี้ไม่มีวิธีการแบบนี้แล้ว บ้า จึงตอบสวนกลับมว่า มีสิ มีแต่คนเก่าแก่แอบทำกัน ตอนนี้เพี้ยนไปแล้วไปใช้กุหลาบแดง ซื้อเอาตรงนั้น ไหว้เสร็จดอกก็ถูกเอากลับมาขายใหม่”

(หล้า [นามสมมติ] สัมภาษณ์ 30 กันยายน 2567)

จากคำบอกเล่าดังกล่าว ผู้เขียนรับรู้ได้ถึงอารมณ์ความรู้สึกของชาวบ้านในชุมชนที่รู้สึกไม่พอใจต่อการเปลี่ยนแปลงรูปแบบพิธีกรรมดั้งเดิม เพราะชาวบ้านในพื้นที่นิยามพ่อปู่กุมภัณฑ์ในลักษณะของผีหรือเทพอารักษ์ชุมชนมากกว่าเทพเจ้าด้านโชคลาภ ซึ่งสัมพันธ์กับตำนานของวัดที่บอกว่าเหล่ายักษ์จะผลัดเปลี่ยนหมุนเวียนมาเฝ้ารอยพระพุทธรูปที่อยู่ที่ใต้ต้นโพธิ์ ซึ่งเดิมรูปปั้นยักษ์คู่แรกถูกสร้างในลักษณะยักษ์นั่งเฝ้ารอยพระพุทธรูปข้างกำแพงที่ล้อมต้นโพธิ์ แต่ต่อมามีผู้ศรัทธาบนสำเร็จจึงเริ่มเกิดการสร้างรูปปั้นยักษ์องค์สี่เขียวถือกระบองในพื้นที่บริเวณรั้วใต้ต้นโพธิ์ ต่อมาก็มีการสร้างรูปปั้นยักษ์เพิ่มขึ้นอีกหลายองค์ใกล้เคียง ๆ กัน ในระยะหลัง ผู้คนจึงให้ความสำคัญกับความศักดิ์สิทธิ์ของยักษ์มากกว่าการให้ความสำคัญในฐานะที่ยักษ์เป็นผู้เฝ้ารอยพระพุทธรูป นอกจากนี้ ผู้วิจัยยังรับรู้ได้ถึงความรู้สึกสั่นไม่เข้าคายไม่ออกในประเด็นเกี่ยวกับการจัดพิธีกรรมที่มีลักษณะเป็นธุรกิจมากขึ้น โดยมีวัตถุประสงค์การจัดที่เน้นการแสวงหากำไร ความขัดแย้งเริ่มก่อตัวขึ้นเมื่อกลุ่มที่มงานวัดเข้ามามีอิทธิพลในพื้นที่วัดมากขึ้น สะท้อนผ่านคำบอกเล่าของคนในชุมชนดังนี้

“เมื่อก่อนไม่มีงานบวงสรวงประจำปี เริ่มมีมาประมาณ 10 ปีที่ผ่านมา คือช่วงประมาณปี 2550 ป้าไม่ได้ไปช่วยเขาเตรียมเครื่องเซ่นเพื่ออันเชิญพ่อปู่กุมภัณฑ์แล้ว ปีนี้อีกแล้ว แต่จริง ๆ แล้วไม่อยากเข้าไปยุ่งกับพวกเขา มันไม่เหมือนเดิมทุกอย่าง บิดประเพณีกลายเป็นธุรกิจไปหมด มีอย่างไหนเอาดอกไม้ธูปเทียนสีแดงไปไหว้

แถมดอกไม้เวียนอีก ของเดิมชั้นที่ใช้อัญเชิญพ่อบุญกัมมัฏฐานมี เทียนขาว สวยดอกไม้ 12 สวย สวยหมากพลู 12 สวย ข้าว ผ้าขาว ผ้าแดง เงิน 12 บาท พ่อบุญกัมมัฏฐานลงทรงทุกปี คนทรงแรกคือแม่คำผง มีการลงทรงผียักษ์ที่ชื่อว่า “เจ้าพ่อน้อย” ต่อมาแม่ทองอยู่เป็นคนทรงสืบต่อ เมื่อแม่ทองอยู่แก่แล้วเลยเปลี่ยนคนลง สมัยก่อนจะไปวัดแคว้นพระ ไปฟังเทศน์นอนวัด ไม่ได้มาบนบานขอหวยเหมือนตอนนี้”

(หล้า [นามสมมติ] สัมภาษณ์ 30 กันยายน 2567)

ความขัดแย้งเริ่มรุนแรงขึ้นเมื่อการลดทอนความศักดิ์สิทธิ์และพิธีกรรมให้เป็นเพียงการแสดงสำหรับนักท่องเที่ยวซึ่งเป็นผู้ศรัทธาจากภายนอกชุมชน โดยที่ไม่สนใจภูมิปัญญาท้องถิ่น ยิ่งไปกว่านั้น ความเป็นพุทธพาณิชย์ของกลุ่มที่มงานวัดได้สร้างความรู้สึกลับข้องใจต่อชาวบ้าน สะท้อนผ่านคำบอกเล่าดังนี้

“ไม่ใช่แค่พิธีไหว้หรือคำเรียกพ่อบุญกัมมัฏฐานที่ถูกเปลี่ยนนะ รู้มั้ยว่าของเซ่นไหว้ในวัดเป็นเงินเป็นทองหมด ดอกไม้เวียนนี้ทำกันเป็นปกติดอยู่แล้ว แต่ที่สุดคือของเซ่นที่เป็นหมูสดทั้งตัว หัวหมู เนื้อหมู ถ้าคนบนไม่รอลาแล้วนำกลับบ้าน หมูพวกนี้จะถูกเอามาขายไปขายที่เชียงใหม่ และเหล่าที่ไ้เซ่นแล้วก็จะถูกเอาไปใช้ต่อ ถ้าแอบดูดี ๆ จะเห็นว่าเค้าเอาสลึงค์ดูไสวตรวม ๆ กันไว้ มันดูน่าเกลียด แต่คนแถวนี้ก็ซีเกียจยังไม่อยากเดือดร้อน”

(จัน [นามสมมติ] สัมภาษณ์ 30 กันยายน 2567)

จากข้อมูลดังกล่าวทำให้เห็นถึงความขัดแย้งที่เกิดขึ้นภายในพื้นที่ สอดคล้องกับแนวคิดเรื่อง Galactic Polity ของ สแตนลีย์ แทมบายห์ (Tambiah 1976) สามารถวิเคราะห์ได้ว่า การปะทะประสานทางความคิดเรื่องยักษ์ระหว่างชาวบ้านกับที่มงานวัดที่สะท้อนให้เห็นรอยปริแตก ความไม่ลงรอยกันในการควบคุมความศักดิ์สิทธิ์ สะท้อนผ่านการให้ความหมายและความสำคัญต่อพิธีกรรมในรูปแบบแตกต่างกันออกไป โดยแต่ละกลุ่มไม่ได้ยึดโยงความหมายที่ถูกจำกัดโดยรัฐหรือส่วนกลาง หรือจำกัดจากกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งเท่านั้น แต่สำหรับชาวบ้านแล้วคือแก่นคุณค่าบางอย่างร่วมกันของชุมชน ในขณะที่ที่มงานวัดมองว่าการเชื่อมโยงกับจากภายนอก) เรื่องทำเวสสุวรรณจากวัดจุฬามณี (อาณาเขตความศักดิ์สิทธิ์) เป็นอำนาจคำจูนความชอบธรรมของพวกเขา และยังสร้างมูลค่าทางเศรษฐกิจให้กับวัดพ่อบุญกัมมัฏฐานได้อีกด้วย

กล่าวอย่างถึงที่สุด สิ่งที่คนในชุมชนรู้สึกขัดแย้งคือ การนิยามความหมายใหม่ให้แก่พ่อปู่กุ่มภัณฑ์เป็นท้าวเวสสุวรรณ และการเปลี่ยนแปลงการบริหารจัดการภายในวัดและการจัดพิธีบวงสรวงพ่อปู่กุ่มภัณฑ์มีความเป็นธุรกิจมากขึ้น เพราะพวกเขามองว่ามิติด้านวัฒนธรรมของชุมชนไม่ควรนำมาหารายได้ นี่คือการยึดถือมิติเชิงคุณค่า (ทุนวัฒนธรรมแบบเดิม) ของคนในชุมชน ซึ่งขัดแย้งกับการยึดถือมิติเชิงมูลค่า (ผลประโยชน์ทางธุรกิจ) ของทีมงานวัด สะท้อนให้เห็นถึงความลักลั่นของความเป็นพุทธพาณิชย์ในวัดเถรวาทแบบไทยที่ไม่สามารถหาจุดร่วมระหว่างความศักดิ์สิทธิ์แบบดั้งเดิมกับความเปลี่ยนแปลงร่วมสมัยได้

“**ผู้ศรัทธาจากภายนอก**” จากการสังเกตการณ์ในภาคสนาม ผู้เขียนพบว่า กลุ่มคนที่เข้ามาสักการะพ่อปู่กุ่มภัณฑ์ส่วนใหญ่เป็นกลุ่มคนจากภายนอก ไม่ใช่คนในชุมชน ส่วนใหญ่เดินทางมาจากต่างจังหวัด พวกเขารู้จักพ่อปู่กุ่มภัณฑ์จากการหาข้อมูลในโลกออนไลน์ ผู้ศรัทธาส่วนใหญ่มีสัดส่วนชายและหญิงใกล้เคียงกัน ส่วนใหญ่อายุตั้งแต่ 20-60 ปี โดยส่วนใหญ่เป็นผู้ประกอบการรายย่อย อีกส่วนหนึ่งเป็นข้าราชการ เพราะพวกเขารับรู้ข้อมูลว่า พ่อปู่กุ่มภัณฑ์เก่าแก่และศักดิ์สิทธิ์มาก สามารถขอพรเรื่องตำแหน่งงานข้าราชการ และเรื่องความร่ำรวยได้ ตามคำบอกเล่าของผู้ศรัทธาจากภายนอกดังนี้

“ที่มาวัดพ่อปู่กุ่มภัณฑ์ 4 ครั้ง โดยเฉลี่ยจะมาเป็นประจำ 3 เดือนครั้ง เพราะก่อนหน้านั้นธุรกิจซบเซา มาขอแล้วก็ได้ตามที่หวัง พอครั้งนี้ที่ร้านจะมีการจัดคอนเสิร์ตเพื่อความสบายใจเลยตัดสินใจบินตรงจากกรุงเทพฯ เพื่อมาขอเจ้าพ่อ ก่อนที่พี่จะมารู้จักที่ลำปางพี่ไปที่วัดจุฬามณีมาก่อน แล้วตามรีวิวมานี่ ที่นี้ขอแล้วเห็นผลเลย เลยมาต่อเนื่อง เคล็ดลับในการขอให้สำเร็จคือ ต้องกำหนดเรื่องที่จะขอ กับกำหนดเวลาให้ท่าน ถ้าพ้นสามเดือนแล้วยังไม่สำเร็จก็ไม่ต้องมาแก้บน แต่มาบนใหม่จนกว่าจะสำเร็จ”  
(เสม [นามสมมติ] สัมภาษณ์ 30 กันยายน 2567)

ข้อมูลที่น่าสนใจคือ ผู้ศรัทธาจำนวนมากเลือกจะไหว้รูปปั้นยักษ์มากกว่าเดินเข้าโบสถ์เพื่อไหว้พระพุทธรูปอย่างน่าประหลาดใจ เพราะผู้ศรัทธาเชื่อกันว่าเทพมิถุนทร์สามารถแก้ปัญหาที่เกิดในชีวิตประจำวันและให้โชคลาภตามความต้องการได้ ในขณะที่การไหว้พระพุทธรูปมีเป้าหมายเพื่อความเป็นสิริมงคลกับชีวิตมากกว่าการบนบานศาลกล่าว ผู้วิจัยใช้วิธีการสัมภาษณ์แบบไม่เป็น

ทางการเกี่ยวกับประสบการณ์ของพวกเขาเกี่ยวกับฟอปปูกุมภภัณฑ์ ซึ่งหากเป็นคน  
ลำปางจะบอกว่าตายายของพวกเขาเคยพามาไหว้ตอนเด็ก หรือบางคนมา  
เพราะกระแสจากโซเชียลมีเดีย ในขณะที่กลุ่มคนต่างจังหวัดเล่าว่า พวกเขา  
เดินทางมาเพราะดูรายการ “ช่องส่องผี” (ช่องส่องผี Fanpage 2564) และ  
“The ghost secret ep75” (The ghost secret 2565) ของอาจารย์โอเล่ ผู้  
สถาปนาตนเองเป็นผู้เชี่ยวชาญเกี่ยวกับเรื่องท้าวเวสสุวรรณ เมื่อพิจารณาการ  
ให้ความหมายของกลุ่มนักท่องเที่ยวพบว่า พวกเขานิยามว่าฟอปปูกุมภภัณฑ์เป็น  
ท้าวเวสสุวรรณเกือบทั้งหมด เพราะพิจารณาจากรูปลักษณะที่เป็นยักษ์ โดยที่  
พวกเขาไม่ได้เชื่อมโยงกับตำนานของชุมชน สิ่งที่พวกเขาให้ความสำคัญคือ  
ประสบการณ์การขอพรแล้วสำเร็จ

ยิ่งไปกว่านั้น กลุ่มผู้ศรัทธาบางคนเดินทางมาสักการะฟอปปูกุมภภัณฑ์  
เพราะเชื่อว่าตนเองมีบุญสัมพันธ์หรือมี “สายญาณของท้าวเวสสุวรรณ” พวกเขา  
จะบอกว่าตนเองสามารถสื่อสารทางจิตกับท้าวเวสสุวรรณได้ และพวกเขามัก  
จะเดินทางไปสักการะพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ต่าง ๆ ทั่วประเทศที่มีความเชื่อมโยงกับ  
ท้าวเวสสุวรรณ นอกจากนี้ในงานบวงสรวงประจำปี ช่วงที่เสียงสวดมนต์และ  
ดนตรีเป่าพาทย์บรรเลงขึ้น เครื่องข่ายร่างทรงที่เชื่อว่าตนเอง “มีองค์” หรือ “มีญาณ”  
จะมีอาการทางร่างกายแปลก ๆ คือ มีอาการน้ำตาไหล ตัวสั่น เดินออกมา  
รำไร ทำท่าทางถือกระบอง ถลึงตา หรืออาจเรียกปรากฏการณ์นี้ว่า “ของขึ้น”  
กลุ่มเครื่องข่ายร่างทรงอธิบายว่า ถ้าพวกเขาเป็นสายมีองค์ยักษ์ ในช่วงที่สวด  
อัญเชิญดวงจิตของฟอปปูกุมภภัณฑ์ให้ลงมาประทับร่าง คนที่อยู่ในสายญาณ  
เดียวกันจะเกิดอาการของขึ้นจนไม่สามารถบังคับร่างกายตนเองได้ เพราะ  
เกิดจากความปิติของจิตภายใน แต่ทว่าจะมีคนบางกลุ่มที่แสดงอาการเหมือน  
ของขึ้น คนที่มีญาณจะมองออกว่าแก้งแสดง เขาจะถูกเชิญให้ออกไปจาก  
พื้นที่ทำพิธีทันที

จากข้อมูลของผู้ศรัทธาที่เป็นนักท่องเที่ยวจากภายนอกพบว่า พวกเขา  
ไม่ได้นิยามว่าฟอปปูกุมภภัณฑ์คือเทพของชุมชน พวกเขานิยามว่านี่คือท้าว  
เวสสุวรรณที่มีอิทธิฤทธิ์สามารถให้พรแก่พวกเขาได้ นอกจากนี้ พิธีกรรม รูปแบบ  
การปฏิบัติมีการบูรณาการผสมผสานระหว่างไสยศาสตร์กับพุทธ แต่ผู้ศรัทธา  
ไม่ได้มองสิ่งเหล่านั้นอย่างแยกส่วน แต่กลับมองในความหมายร่วมกันหรือ  
ส่งเสริมกัน ยิ่งบริบทเศรษฐกิจมีความผันผวนมากเท่าไร เรายิ่งเห็นผู้คนพึ่งพา  
ความศักดิ์สิทธิ์ของฟอปปูกุมภภัณฑ์มากเท่านั้น

ในอีกด้านหนึ่งยังมีประเด็นความขัดแย้งเกี่ยวกับการให้ความหมายของ ยักษ์ในทำนองที่ขัดกับความเป็นพุทธ ยกตัวอย่าง ในช่วงเดือนสิงหาคม 2567 ชาวการเรียกร่องของชาวบ้านให้ยุติการสร้างรูปปั้นท้าวเวสสุวรรณของวัด ดอยคำ จังหวัดเชียงใหม่ ด้วยเหตุผลที่ว่ารูปปั้นยักษ์มีขนาดใหญ่สูงถึง 19 เมตร ซึ่งสูงกว่าองค์พระธาตุเปรียบเสมือนการทำให้ผีเหนือกว่าพุทธ โครงการสร้าง ดังกล่าวจึงต้องหยุดการก่อสร้าง (ไทยรัฐ 2567) ในขณะที่วัดพ่อกุญแจมี ความแตกต่างออกไป ทั้งชาวบ้านในชุมชน ทีมงานวัด และผู้ศรัทธา ต่างยอมรับ ว่าอำนาจของพ่อกุญแจว่ามีบทบาทนำความเป็นพุทธศาสนาในวัด แต่ สิ่งที่คนในชุมชนกับผู้ศรัทธาภายนอกชุมชนคิดต่างกันคือ คนภายนอกไม่ได้ รู้สึกคับข้องใจกับรูปแบบบริหารจัดการความศักดิ์สิทธิ์ของพ่อกุญแจใน เชียงรุทที่มีเรื่องของรายได้เชิงมูลค่าและการเปลี่ยนรูปแบบพิธีกรรมดั้งเดิม เพราะการบูรณาการรูปแบบใหม่สามารถตอบสนองต่อการแก้ปัญหาส่วนบุคคลได้ แต่ชาวบ้านกลับรู้สึกว่าการนำสิ่งศักดิ์สิทธิ์มาหารายได้เป็นการลบล้าง ไม่ควรทำ และบิดเบือนจารีตประเพณีที่บรรพบุรุษทำสืบทอดต่อกันมาจนเป็นคุณค่าของ ชุมชน

กล่าวโดยสรุป การช่วงชิงนิยามความศักดิ์ของพ่อกุญแจจากคนแต่ ละกลุ่มนั้นได้ก่อให้เกิดจุดเริ่มต้นของรอยร้าวความขัดแย้ง โดยคนในชุมชน มองว่าการเรียกชื่อพ่อกุญแจแบบปนเปไปกับการเรียกท้าวเวสสุวรรณนั้น เป็นสิ่งที่ผิด โดยเฉพาะอย่างยิ่งการเปลี่ยนแปลงรูปแบบพิธีกรรมดั้งเดิมให้ กลายเป็นพุทธพาณิชย์เต็มรูปแบบของทีมงานวัดนั้น (การเปลี่ยนมิติเชิงคุณค่า ให้กลายเป็นมูลค่า) ก็ถูกมองว่าเป็นการกระทำแง่ลบในสายตาชาวบ้าน ความ ขัดแย้งระหว่างชาวบ้านกับทีมงานวัดจึงสะท้อนให้เห็นว่าคนในชุมชนไม่ยอมรับ วัฒนธรรมใหม่ และรู้สึกไม่สบายใจที่ของชุมชนจะสัมพันธ์กับเรื่องการค้ากำไร ในเชิงพุทธพาณิชย์ ในขณะที่ผู้ศรัทธาและนักท่องเที่ยวจากภายนอกมองไม่เห็น ความขัดแย้งนี้ เพราะสิ่งเดียวที่พวกเขาสนใจคืออำนาจความศักดิ์สิทธิ์ของพ่อกุญ แจจะให้ประโยชน์ตามความต้องการของพวกเขาได้หรือไม่ การนิยาม ความศักดิ์สิทธิ์ของคนทั้งสามกลุ่มจึงมีความแตกต่างกันออกไปขึ้นอยู่กับจุดยืน ของตนเอง ความขัดแย้งระหว่างการยึดถือมิติเชิงคุณค่า (วัฒนธรรม) กับมิติ เชิงมูลค่า (เศรษฐกิจ) จึงดูราวกับว่าเป็นความไม่ลงรอยที่อยากจะหาฉันทมติ ร่วมของชุมชนได้ ซึ่งหัวหน้าถัดไปผู้เขียนพยายามจะชี้ให้เห็นถึงทางออกจากปม ปัญหานี้ผ่านตัวอย่างของพื้นที่ศาสนาและชุมชนในสังคมญี่ปุ่น

## จาก “คุณค่า” สู่ “มูลค่า”: ข้อเสนอว่าด้วยการแปลงทุนวัฒนธรรมไปเป็น สินค้าแห่งความศรัทธาภายใต้ฉันทธรรมร่วมวงชุมชน

ในหัวข้อที่แล้วผู้เขียนได้ชี้ให้เห็นถึงการเมืองเรื่องความศักดิ์สิทธิ์จากกรณีของพ่อปู่กุ่มภักดิ์ ซึ่งสะท้อนถึงความไม่ลงรอยกันระหว่างการยึดถือคุณค่าเชิงวัฒนธรรมแบบดั้งเดิมของคนในชุมชน กับการเปลี่ยนพิธีกรรมและเน้นมูลค่าเชิงเศรษฐกิจแบบพุทธพาณิชย์ของทีมงานวัด โดยการรับเอาสัญญาเกี่ยวกับท้าวเวสสุวรรณจากภายนอกเข้ามาผสมผสานกับพ่อปู่กุ่มภักดิ์ดั้งเดิม เช่น การเปลี่ยนเครื่องเซ่นไหว้พ่อปู่กุ่มภักดิ์จากถวายเป็น “จันอัน มันตัว ดอกไม้ธูปเทียน ห่อด้วยกรวยใบตอง” ไปเป็นการถวายเป็น “ดอกไม้สีแดง” ตามแบบการบูชาท้าวเวสสุวรรณ การพยายามเชื่อมโยงพ่อปู่กุ่มภักดิ์กับความศักดิ์สิทธิ์ของท้าวเวสสุวรรณจากวัดจุฬามณีด้วยการอัญเชิญรูปปั้นมาตั้งและการเอาวัตถุมงคลจากวัดจุฬามณีมาขายในวัด ฯลฯ นั่นคือวิธีการเปลี่ยนให้มีมติเชิงคุณค่าไปสู่การสร้างมูลค่า แต่มันกลับถูกผูกขาดผลประโยชน์เพียงคนกลุ่มเดียว การกระทำดังกล่าวจึงนำไปสู่ความขัดแย้งระหว่างทีมงานวัดกับกลุ่มชาวบ้านที่อยู่ในชุมชน จนเกิดเป็นปัญหาภายในที่ถูกชุกซ่อนไว้ได้พรมเพื่อไม่ให้คนจากภายนอกรับรู้

ในหัวข้อนี้ ผู้เขียนจึงต้องการเสนอทางออกว่า คุณค่าทางวัฒนธรรมของชุมชนอย่างเรื่องพ่อปู่กุ่มภักดิ์กับการสร้างมูลค่าทางเศรษฐกิจจะสามารถเดินไปด้วยกันได้อย่างไร โดยไม่กีดกันการมีส่วนร่วมของชาวบ้านและลดทอนความสำคัญของพิธีกรรมดั้งเดิมที่คนในชุมชนยึดถือ เพื่อที่จะก้าวข้ามข้อจำกัดระหว่างการรักษามิติเชิงคุณค่าแบบดั้งเดิม (ทุนวัฒนธรรมทางไม่ควรนำมาหารายได้) กับการสร้างมูลค่าทางเศรษฐกิจ (จะสร้างรายได้จากทุนวัฒนธรรมทางความเชื่ออย่างไร) โดยจะทำการเปรียบเทียบกับกรณีของพื้นที่ศาสนาในญี่ปุ่น ซึ่งมีการบริหารจัดการวัดและศาลเจ้าในรูปแบบของเอกชน ดังนั้นจึงมีการแปลงทุนวัฒนธรรมทางความเชื่อไปเป็นสินค้าและบริการที่สามารถตอบสนองได้ทั้งคนในชุมชนและนักท่องเที่ยวจากภายนอกได้ ซึ่งผู้เขียนมองว่า ญี่ปุ่นเป็นหนึ่งในตัวอย่างที่สามารถสะท้อนการนำมิติเชิงคุณค่ามาสร้างเป็นมูลค่าได้อย่างเป็นรูปธรรม

โดยทีมผู้วิจัยได้เดินทางไปยังวัดในภูมิภาคคันไซ ประเทศญี่ปุ่น เพื่อ

ศึกษาเปรียบเทียบกับ การบูชา “บิชามอนเทน” (ท้าวจตุโลกบาลประจำทิศเหนือ) หรือท้าวเวสสุวรรณในคติแบบญี่ปุ่น กับ การบูชาท้าวเวสสุวรรณของไทย ได้แก่ วัดโทจิ (Toji), วัดบิชามอนโด (Bishamondo) จังหวัดเกียวโต และวัดโทไดจิ (Todaiji) จังหวัดนารา ผู้เขียนพบว่า บริบทหลังสงครามโลกครั้งที่สองเป็นต้นมา ในสังคมญี่ปุ่นศาสนาถูกแยกขาดออกจากรัฐ ดังนั้นจึงไม่ได้รับงบประมาณจากรัฐ ส่งผลให้วัด ศาลเจ้า หรือพระ ต้องดิ้นรนเพื่อหารายได้เข้ามาเพื่อเลี้ยงชีพ และบริหารจัดการวัดให้อยู่รอดโดยการทำธุรกิจ จะเห็นว่าวัดในญี่ปุ่นปรับตัวเพื่อทำการค้าได้เก่งมาก เช่น ขายเครื่องราง การจัดงานเทศกาลต่าง ๆ ทำโรงแรมในวัด ให้เช่าที่จอดรถ ซึ่งการทำธุรกิจในลักษณะตรงไปตรงมาเช่นนี้ เราจะเห็นในประเทศที่เป็นรัฐฆราวาส (secular state) ทำให้คนในชุมชนเองก็ยอมรับความเป็นองค์กรธุรกิจของวัด และเข้าร่วมพิธีกรรมที่วัดจัดขึ้นตามปกติ โดยปราศจากความตะขิดตะขวงใจ ซึ่งแตกต่างจากไทยที่รัฐสนับสนุนศาสนาอย่างชัดเจน จึงทำให้ประเด็นเรื่องการหารายได้ของวัดไม่ได้รับการยอมรับ (ดูไม่เหมาะสมในสายตาฆราวาส)

แม้ว่ากรณีของญี่ปุ่นจะมีความเป็นพุทธแบบมหายาน ในขณะที่ไทยเป็นพุทธแบบเถรวาท แต่ในความเป็นจริง วัดไทยก็มีการทำการค้าไม่ต่างไปจากวัดในญี่ปุ่น สถานะและการสร้างรายได้ที่คลุมเครือของวัดไทยเช่นนี้จึงเป็นหนึ่งในสาเหตุทำให้สิ่งที่เรียกว่า “พุทธพาณิชย์” ในไทยมีความหมายเชิงลบ และไม่มีความโปร่งใสในสายตาคนทั่วไป และเป็นปมปัญหานี้ก็พบได้ในกรณีของวัดพ่อบุญกุ่มภักดิ์ด้วยเช่นกัน

นอกจากนี้ ผู้เขียนยังลงพื้นที่ภาคสนามใน “เทศกาลมัตสึริ” (Matsuri) อย่างงาน “ประเพณีแห่ศาลเจ้าชินโต” เพื่อเช่นไหว้สักการะเทพเจ้าของท้องถิ่น ผู้เขียนตั้งข้อสังเกตว่า งานประเพณีที่จัดขึ้นโดยศาลเจ้าแต่ละแห่งนั้น ด้านหนึ่งก็มีการแสวงหากำไรเชิงธุรกิจอย่างเต็มที่เพราะศาลเจ้าอยู่ในสถานะเอกชน แต่ในอีกด้านหนึ่ง เรากลับพบการต่อรองและการมีส่วนร่วมของคนในชุมชนที่นับถือเทพของศาลเจ้า เพราะชาวบ้านจำนวนมากต่างก็เข้าร่วมในขบวนแห่เทพเจ้าประจำปีชุมชนของตนเอง แม้ว่าศาลเจ้าจะมีการปรับเปลี่ยนพิธีกรรมบางอย่างให้ร่วมสมัย มีการขายเครื่องรางสมัยใหม่ และจัดพื้นที่ร้านค้าเพื่อตอบสนองการท่องเที่ยวเต็มรูปแบบ แต่ก็ยังคงรักษารูปแบบประเพณีดั้งเดิมของตนเองไว้ให้ได้มากที่สุดเพื่อให้ผู้คนยอมรับและมีสำนึกถึงอัตลักษณ์ร่วมของความเป็นชุมชนเดียวกัน สิ่งเหล่านี้จึงสะท้อนให้เห็นถึงการแปลงคุณค่าให้

กลายเป็นมูลค่าขององค์กรศาสนาโดยได้รับฉันทามติร่วมจากคนในชุมชน ดังนั้น การเข้าร่วมประเพณีแห่ศาลเจ้าของชาวญี่ปุ่นจึงเป็นกิจกรรมที่เสริมสร้างการรวมกลุ่ม ซึ่งสำนึกความเป็นกลุ่มเป็นวัฒนธรรมที่ชาวญี่ปุ่นยังคงยึดถือ สะท้อนให้เห็นว่าชุมชนและองค์กรศาสนายุบายสร้างดุลยภาพระหว่างการรักษาคคุณค่าวัฒนธรรมดั้งเดิมกับการปรับตัวเข้าสู่สังคมสมัยใหม่ที่เน้นการสร้างมูลค่าทางเศรษฐกิจ ซึ่งจะเห็นได้อย่างชัดเจนผ่าน “ประเพณีแห่เทพเจ้าของศาลเจ้า” ที่มีคนในชุมชนเข้าร่วมทุก ๆ ปี (รากฐานและสายใยของการสร้างสำนึกร่วมกันของชุมชน) สิ่งเหล่านี้จึงส่งผลให้ความเป็นพุทธพาณิชย์แบบญี่ปุ่นนั้นสามารถแปลงทุนวัฒนธรรมของความศรัทธาไปเป็นสินค้าแห่งความศรัทธาได้ ภายใต้ฉันทามติร่วมของชุมชน

ตรงกันข้ามกับในกรณีของวัดฟอปปุกุมภักดิ์ ซึ่งทีมงานของวัดได้พยายามเปลี่ยนพิธีกรรมบูชาฟอปปุกุมภักดิ์แบบดั้งเดิมของชุมชน โดยการนำพิธีกรรมบูชาท้าวเวสสุวรรณจากภายนอกเข้ามาแทนที่เพื่อสร้างรายได้แบบพุทธพาณิชย์ แม้ว่าการกระทำเช่นนี้จะสามารถดึงดูดผู้ศรัทธาจากภายนอกให้เข้ามาในวัดเพิ่มมากขึ้น และทีมงานวัดมีว่าพวกเขากำลังพัฒนาวัดให้เจริญรุ่งเรือง แต่สิ่งนี้กลับทำลายรากฐานทางเดิมที่เป็นสายใยยึดโยงสำนึกร่วมของความเป็นคนในชุมชนเดียวกัน ส่งผลให้การแปลงคุณค่าเชิงวัฒนธรรมไปเป็นมูลค่าเชิงธุรกิจโดยทีมงานวัดไม่ได้รับฉันทามติร่วมจากชาวบ้านในชุมชนและเป็นต้นตอของความขัดแย้งในปัจจุบัน

กล่าวโดยสรุปก็คือ กรณีของวัดฟอปปุกุมภักดิ์ ทีมงานวัดที่เข้ามาดำเนินธุรกิจไม่ได้วางตนเองเป็นเอกชนที่ต้องการทำธุรกิจตั้งแต่แรก เพราะพวกเขาวางตัวเป็น “กลุ่มจิตอาสา” (ไม่แสวงหากำไร) ที่ทำงานเพื่อสาธารณกุศล แต่ในความเป็นจริงกลับพยายามแสวงหารายได้แบบหลบ ๆ ซ่อน ๆ โดยการฟุ้งฟิงทุนวัฒนธรรมจากภายนอกเข้ามาสวมทับทุนวัฒนธรรมของชุมชนเพื่อหวังผลประโยชน์เชิงธุรกิจ จนกลายเป็นผู้ควบคุมอำนาจในวัดและกีดกันชาวบ้านออกไปจากปริณิณทลแห่งส่วนแบ่งทางอำนาจ เงื่อนไขนี้จึงนำไปสู่ความขัดแย้งภายในชุมชนที่ยากจะหาทางออกได้ ส่งผลให้บรรยากาศความตึงเครียดดังกล่าวนำไปสู่การต้องกลับไปคิดทบทวนความสัมพันธ์ระหว่าง “คุณค่า” กับ “มูลค่า” ว่า จะมีวิธีไหนที่ความศรัทธาจะสามารถนำมาสร้างมูลค่าได้แบบที่ไม่กดทับลดทอนคุณค่าเดิมของชุมชน แต่ยังสามารถประนีประนอมกับวัฒนธรรมที่ชุมชนยึดถือได้แบบที่ไม่จำเป็นต้องแซ่แข่งวัฒนธรรมเดิมให้ไม่ผันแปรตาม

ความเปลี่ยนแปลงของยุคสมัย

ข้อเสนอในที่นี้ก็คือ หากต้องการก้าวข้ามความขัดแย้งที่ดำรงอยู่ในกรณีของวัดพ่อปู่กุมภักดิ์ ตัวแบบของการจัดวางความสัมพันธ์ทางอำนาจระหว่างวัดกับชุมชนแบบญี่ปุ่นอาจเป็นหนึ่งในทางออกของปัญหาได้ ยกตัวอย่าง อาจมีการจัดวางสถานะของทีมงานวัดในรูปแบบขององค์กรเอกชนที่ต้องการแสวงหาผลกำไรและมีการจดทะเบียนแบบทางการ เพื่อให้สามารถดำเนินธุรกิจแบบพุทธพาณิชย์อย่างโปร่งใสและแบ่งปันผลประโยชน์กลับคืนสู่ชุมชน ในขณะที่เดียวกัน ภายใต้เส้นทางการแปลงทุนวัฒนธรรมไปเป็นสินค้าแห่งความศรัทธา นั้นก็ต้องพยายามรักษา “แก่นคุณค่า” (core value) ของดั้งเดิมเอาไว้ เพื่อให้การสร้างสรรค์วัฒนธรรมใหม่ ๆ เกี่ยวกับพ่อปู่กุมภักดิ์เกิดขึ้นได้ภายใต้ฉันทามติร่วมของคนในชุมชน

## สรุป

ปรากฏการณ์การบูชาท้าวเวสสุวรรณ ซึ่งศึกษาผ่านกรณีการบูชาพ่อปู่กุมภักดิ์ จังหวัดลำปาง ทำให้เห็นว่ากระบวนการแปลงทุนวัฒนธรรมทางความเชื่อ (มิติเชิงคุณค่า) เพื่อสร้างรายได้ทางเศรษฐกิจ (มิติเชิงมูลค่า) ได้ก่อให้เกิดการปะทะกันทางความคิดระหว่างชาวบ้านกับทีมงานวัด เพราะกระบวนการดังกล่าวได้ลดทอนความศรัทธาแบบดั้งเดิมของชาวบ้านด้วยการที่ทีมงานวัดได้ดึงทุนวัฒนธรรมจากภายนอกเข้ามาแสวงหาประโยชน์ทางธุรกิจ (อัญเชิญรูปเคารพท้าวเวสสุวรรณ เอาวัตถุมงคลของวัดจุฬามณีมาขาย และเปลี่ยนรูปแบบพิธีกรรม) ลักษณะของการถูกทำให้เป็นอาณานิคมดังกล่าวทำให้ชาวบ้านที่มองว่าตนเองมีทุนทางวัฒนธรรมอยู่แล้ว รู้สึกว่าตนเองกำลังถูกกัดกินให้ออกไปจากการมีส่วนร่วมในพิธีกรรมที่พวกเขาเคยร่วม ความไม่ลงรอยที่เกิดขึ้นส่งผลให้ชาวบ้านที่รักษาคุณค่าวัฒนธรรมแบบเดิมถูกด้อยค่าและไม่ได้รับโภชน์ผลมากนักจากความเปลี่ยนแปลง มีหน้าซำยังรู้สึกว่าการวัฒนธรรมที่พวกเขาปฏิบัติสืบต่อกันมากำลังถูกทำลายด้วยอำนาจของเงินตรา ในขณะที่ทีมงานของวัดกลายเป็นกลุ่มคนที่ช่วงชิงความได้เปรียบจากการแปลงคุณค่าไปเป็นมูลค่าได้สำเร็จ ส่งผลให้ทีมงานวัดสามารถผูกขาดทั้งอำนาจความศักดิ์สิทธิ์และผลประโยชน์จากพุทธพาณิชย์ไว้เพียงกลุ่มเดียว ในขณะที่กลุ่มผู้ศรัทธาจากภายนอกมองไม่เห็นถึงปมความขัดแย้งดังกล่าว เพราะจุดประสงค์หลักใน

การปฏิบัติบูชาพ่อปู่กุ่มภักดิ์ของพวกเขาเกิดขึ้นเพื่อตอบสนองความต้องการในชีวิตระดับปัจเจกเท่านั้น

กล่าวได้ว่า การแพร่หลายของปฏิบัติการทางความเชื่อและความศรัทธาไปได้ดีกับพลังของทุนนิยม เพราะหากมองพลังอำนาจหรือความศักดิ์สิทธิ์ในฐานะที่เป็นทุนประเภทหนึ่ง เราจะเห็นถึงกระบวนการที่ทุนเหล่านี้ถูกนำมาบริหารจัดการโดยกลุ่มคนหลายกลุ่ม ขึ้นอยู่กับว่าใครจะมีอำนาจในการช่วงชิงอำนาจและผลประโยชน์ (วิศิษย์ ปิ่นทองวิชัยกุล 2567, 353) ดังนั้น ในพื้นที่ทางความเชื่อจึงเต็มไปด้วยทั้งความขัดแย้งและสร้างสรรค์ ในขณะที่ปัญหาความขัดแย้งในเชิงพื้นที่ เมื่อชาวบ้านในชุมชนไม่ให้ร่วมมือกับการผสมความเชื่อใหม่ การพยายามแบ่งแยกมูลค่าออกจากทุนทางวัฒนธรรมจึงเป็นผลให้เศรษฐกิจสร้างสรรค์ไม่สามารถเกิดขึ้นได้ (วิศิษย์ ปิ่นทองวิชัยกุล 2567, 352)

เงื่อนไขจึงนำมาสู่การทบทวนและสร้างข้อเสนอว่า เศรษฐกิจสร้างสรรค์บนฐานทุนวัฒนธรรมด้านความเชื่อจะเกิดขึ้นไม่ได้ถ้าไม่มีการสร้างฉันทามติร่วมกัน (consensus) ของคนในพื้นที่ เพื่อเปิดพื้นที่ในการสร้างมูลค่าให้เป็นเรื่องของการมีส่วนร่วม ต่อรอง ตรวจสอบ เช่น สร้างพิธีกรรมที่ชาวบ้านเข้ามามีส่วนร่วมได้ ระบบจัดการภายในวัดที่โปร่งใสตรวจสอบได้โดยไม่อ้างอิงว่าเป็นการกุศล ด้วยเหตุนี้ อุปสรรคของการไม่สามารถยกระดับให้ทุนทางวัฒนธรรมกลายเป็นเศรษฐกิจสร้างสรรค์ได้คือ การทำให้เรื่องของคุณค่าเป็นคู่ตรงข้ามกับมูลค่า (กับดักคู่ตรงข้าม) เพื่อรักษาความบริสุทธิ์ทางวัฒนธรรมดั้งเดิมซึ่งไม่เอื้อต่อการปรับเปลี่ยนวัฒนธรรมรูปแบบใหม่ต่อการสร้างมูลค่าทางเศรษฐกิจได้

ดังนั้น การกระบวนการสร้างฉันทามติร่วมกันให้เกิดในชุมชนจึงจำเป็นต้องทำผ่านการขบคิดปัญหาเรื่อง การสร้าง “ภาพลักษณ์ความศักดิ์สิทธิ์แบบใหม่” ในลักษณะที่ความเป็นพุทธแบบเถรวาทจะดำเนินไปคู่ขนานกับมิติทางเศรษฐกิจเชิงสร้างสรรค์ได้ เพราะการทำให้พุทธแบบไทยกลายเป็นสินค้าไม่ใช่สิ่งที่ผู้คนจะยอมรับได้โดยง่าย ดังนั้นหากมีความจำเป็นต้องแปลงคุณค่าทางความเชื่อเพื่อสร้างมูลค่าทางธุรกิจ (โดยไม่ใช้กำไรเป็นตัวตั้ง) ก็จำเป็นต้องอาศัยการผสมผสานทางความเชื่อระหว่าง “พุทธ-ผี-ทุน” โดยไม่ถูกผูกขาดด้วยอำนาจจากคนเพียงกลุ่มใดกลุ่มหนึ่ง เพื่อก่อให้เกิดภาพลักษณ์ความศักดิ์สิทธิ์รูปแบบใหม่ที่ผู้คนทุกกลุ่มในชุมชนยอมรับร่วมกัน

## เอกสารอ้างอิง

- กองบรรณาธิการศิลปวัฒนธรรม. 2567. "ท้าวเวสสุวรรณ" อธิปไตยแห่งเหล่ายักษ์ ผู้ปกป้อง  
พระพุทธศาสนา. สืบค้นเมื่อ 10 มกราคม 2568. [https://www.silpa-mag.com/culture/  
article\\_141136](https://www.silpa-mag.com/culture/article_141136).
- กานต์ ทศน CHANNEL. 2023. "ท้าวเวสสุวรรณทันใจ (วัดคันธาราม ทุ่งอ้อ)." YouTube video,  
December 21. [https://www.youtube.com/watch?v=h\\_Ryx-3AU4s](https://www.youtube.com/watch?v=h_Ryx-3AU4s).
- กิตติยวี ชาญประโคน. 2560. "ท้าวเวสสุวรรณ ในสังคมและวัฒนธรรมไทย." *วารสารรามคำแหง ฉบับ  
มนุษยศาสตร์* 36, no. 2: 27-46.
- คมกฤษ อยู่เติกแต่ง, และ วิจักขณ์ พานิช. 2565. *ผี-พรหมณ์-พุทธ ในศาสนาไทย*. กรุงเทพฯ:  
นาตาแอก.
- แจ๊คสัน, ปีเตอร์ เอ. 2566. *Capitalism Magic Thailand: Modernity with Enchantment* [เทวา  
มนตรา คาถา เกจิ: ไสยศาสตร์สมัยใหม่กับทุน (ไทย) นิยม]. พิมพ์ครั้งที่ 1. กรุงเทพฯ: มติชน.
- แจ๊คสัน, ปีเตอร์ เอ. 2566. *Capitalism Magic Thailand: Modernity with Enchantment* [เทวา  
มนตรา คาถา เกจิ: ไสยศาสตร์สมัยใหม่กับทุน (ไทย) นิยม]. พิมพ์ครั้งที่ 1. กรุงเทพฯ: มติชน.
- ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ, สิริพร สมบูรณ์บุรณะ, และ พิเชฐ สายพันธ์. 2562. *พิธีสวดภาณยักษ์:  
ความหมายและการเปลี่ยนแปลง*. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).
- ช่องส่องผี Fanpage. 2564. "ตำนาน 'เจ้าพ่อมหายักษ์สามพันตน' แห่งวัดศรีล้อม." Facebook video,  
15 สิงหาคม. <https://www.facebook.com/watch/?v=571198867244324>.
- ณิรนุช แผลงภู. 2566. "การบูชาสิ่งศักดิ์สิทธิ์กับเศรษฐกิจแห่งความไม่แน่นอน: ชีวิตทางศาสนา  
ของตัวตนในกระแสเสรีนิยมใหม่ในสังคมไทยปัจจุบัน." *สังคมศาสตร์* 35 (1): 163-187.
- ณิรนุช แผลงภู. 2567. *ศาสนาด่วน: สิ่งศักดิ์สิทธิ์กับชีวิตบนกระแสความไม่แน่นอน*. กรุงเทพฯ:  
โครงการวิจัย "ทุนส่งเสริมวิจัย" (เมธีอาวูธโส) ศาสตราจารย์ ดร. ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี  
สนับสนุนโดยสำนักงานวิจัยแห่งชาติ.
- ไทยรัฐ. 2565. "ท้าวเวสสุวรรณ เทพแห่งปี 2565 กระแสแห่งเทพของบรรดา 'สายมู' ที่มาแรงใน  
ปีนี้." สืบค้นเมื่อ 10 มกราคม 2568. <https://www.thairath.co.th/lifestyle/culture/2366935>.
- ธเนศ วงศ์ยานนาวา. 2562. *ว่าด้วยเอกเทวนิยม: เส้นทางของพระผู้เป็นเจ้าของจริง*. กรุงเทพฯ:  
สมมติ.
- ธิดิมา คุณยศยิ่ง. 2565. *โครงการการจัดการทุนทางวัฒนธรรมท้องถิ่นเพื่อรักษาคุณค่าสู่การยกระดับ  
มูลค่าทางเศรษฐกิจของเขรามิก จังหวัดลำปาง*. รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์. กองทุนส่งเสริม  
วิทยาศาสตร์วิจัย และนวัตกรรม (ววน.) และหน่วยบริหารและจัดการทุนวิจัยและนวัตกรรม

ด้านการพัฒนาระดับพื้นที่ (บพท.).

- นิธิ เอียวศรีวงศ์. 2536. *ลัทธิเสด็จพ่อ ร.5*. พิมพ์ครั้งที่ 1. กรุงเทพฯ: ศิลปวัฒนธรรม.
- ประทีป สัตตสุต. 2567. "มานุษยวิทยาศาสนา." ใน *มานุษยวิทยาที่ปรากฏ: 40 ปี มโนทัศน์ร่วมสมัย*, แก้ไขโดย ปิ่นแก้ว เหลืออร่ามศรี และเก่งกิจ กิติเรียงลาภ, 57-96. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร.
- ปฐินทร์ นาคสิงห์. 2565. "ท้าวเวสสุวรรณ: วัตถุในอุตสาหกรรม." สืบค้นเมื่อ 10 มกราคม 2568. <https://www.sac.or.th/portal/th/article/detail/407>.
- แมคคาเนียล, จ. ท. 2567. *ผีอาลัยรักกับพระนักเวทย์: สมเด็จพระโตกับนางนากและการนับถือพระพุทธศาสนาในสังคมไทยสมัยใหม่*. แปลโดย สมหวัง แก้วสุฟอง. กรุงเทพฯ: Illuminations Editions.
- วิศิษฐ์ ปิ่นทองวิชัยกุล. 2567. "อลังการพิธี พื้นที่ดิจิทัล และการเป็นผู้ประกอบการทางจิตวิญญาณของเคียวรีในประเทศไทย." ใน *ร่างทรงเกย์ หมอตุ๊กตะไทย สบงหลากสี: ความหลากหลายทางเพศในศาสนาและพิธีกรรม*, แก้ไขโดย ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน), 346-353.
- ศรีศักร วัลลิโภดม. 2525. *โบราณคดีในทศวรรษที่ผ่านมา*. พระนคร: สำนักพิมพ์เมืองโบราณ.
- สมาคมผู้นิยมพระเครื่องบูชาไทย. 2562. "พิธีพุทธาเทวภิเษก เจริญท้าวเวสสุวรรณ 'เศรษฐีเขลาองค์นคร' รางวัลประกวดพระ จ.ลำปาง." สืบค้นเมื่อ 10 มกราคม 2568. <https://www.samakomphra.com/page/home/views/w4e254g4i5e5e4h4c2e444r2h2c444e2b4w2e4y2c4l2o3h4n5m4y534q5e5a2b4j264m2p2p2g2w4>.
- สำนักงานพระพุทธศาสนาจังหวัดสมุทรสงคราม. 2565. "วัดจุฬามณี." สืบค้นเมื่อ 10 มกราคม 2568. <https://skm.onab.go.th/th/content/category/detail/id/110/iid/5578>.
- Chiangmainews. (2565, 12 พฤษภาคม). *ท้าวเวสสุวรรณ วัตถุเจตีย์หลวง*. <https://www.chiangmainews.co.th/100lanna/2020842/>
- Comaroff, J., & Comaroff, J. L. (2000). *Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming*. North Carolina: Duke University Press.
- Eller, J. D. (2007). *Introducing anthropology of religion*. New York: Routledge.
- Innews. (2564, 17 กุมภาพันธ์). *มุเตลู่ มาจากไหน แปลว่าอะไร*. [https://www.innews.co.th/horoscope/news\\_40779/](https://www.innews.co.th/horoscope/news_40779/)
- Jackson, P. A. (1999a). The enchanting spirit of Thai capitalism: The cults of Luang Phor Khoun and the post-modernization of Thai Buddhism. *South East Asia Research*, 7(1), 5-50.

- Jackson, P. A. (1999b). Royal spirits, Chinese gods, and magic monks: Thailand's boom-time of prosperity. *South East Asia Research*, 7(3), 245-320.
- Jackson, P. A. (2022). *Capitalism magic Thailand: Modernity with enchantment*. Singapore: ISEAS Publishing.
- Kataoka, T. (2012). Introduction: De-institutionalizing religion in Southeast Asia. *Southeast Asian Studies*, 1(3), 361–363.
- Keyes, C. F., Kendall, L., & Hardacre, H. (Eds.). (1994). *Asian visions of authority: Religion and the modern states of East and Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Kirsch, A. Thomas. (1977). Complexity in the Thai Religion System: An Interpretation. *Journal of Asian Studies* 36, no. 2: 241-266.
- Kitiarsa, P. (2005). Beyond syncretism: Hybridization of popular religion in contemporary Thailand. *Journal of Southeast Asian Studies*, 36(3), 461-487.
- Kitiarsa, P. (2008). Buddha Phanit: Thailand's prosperity religion and its commodifying tactics. In *Religious commodification in Asia* (pp. 120–144). London and New York: Routledge.
- Kitiarsa, P. (2012). *Mediums, monks, and amulets: Thai popular Buddhism today*. Chiang Mai: Silkworm Books in association with University of Washington Press.
- Krajajun, P. (2018, June 15). Sceptres of instability: Why spirit mediums haunt Thailand's junta. *New Mandala*. <http://www.newmandala.org/sceptres-instability-spirit-mediums-haunt-thailands-junta/>
- McDaniel, J. T. (2011). *The lovelorn ghost and the magical monk: Practicing Buddhism in modern Thailand*. New York: Columbia University Press.
- Nye, J. (2004). *Soft power: The means to success in world politics*. New York: Public Affairs.
- Rosa, H. (2013). *Social acceleration: A new theory of modernity*. Columbia University Press.
- Taylor, P. (2004). *Goddess on the Rise: Pilgrimage and Popular Religion in Vietnam*. Hawaii: University of Hawaii Press.
- Taylor, P. (2007). *Cham Muslims of the Mekong Delta: Place and mobility in the cosmopolitan periphery*. Singapore: NIAS Press.
- The Ghost Secret. (2565, 13 มกราคม). EP.75 ตอน หินศักดิ์สิทธิ์แก้วโปงข่าม (Sacred Stone).

YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=-dGEgmi9XYM>

Throsby, D. (1999). Cultural capital. *Journal of Cultural Economics*, 23(1), 3-12. <https://doi.org/10.1023/A:1007543313370>





**บทที่ 6**  
**ไปไม่ถึงโอท็อป-โอท็อปประหารรัฐ:**  
**ข้อจำกัดในโครงสร้างพื้นฐานของการสร้างสรรค์และขีดจำกัดใน**  
**ศักยภาพชุมชน<sup>1</sup>**

ฐานิดา บุญวรรโณ<sup>2</sup>

**บทคัดย่อ**

บทความนี้เป็นบทความวิจัย มีวัตถุประสงค์ในการศึกษาสองประการคือ เพื่อศึกษาว่าอะไรคือทุนทางวัฒนธรรมของชุมชนชาติพันธุ์ไทดำในพื้นที่อำเภอ บางระกำ และอะไรคือข้อจำกัดในโครงสร้างพื้นฐานที่ทำให้ชุมชนยังไม่สามารถ พัฒนาหรือยกระดับทุนทางวัฒนธรรมที่มีแต่ดั้งเดิมขึ้นเป็นพื้นที่เศรษฐกิจ สร้างสรรค์ได้ งานศึกษานี้ดำเนินการเก็บรวบรวมข้อมูลและวิเคราะห์ข้อมูล ในสองหมู่บ้าน คือ หมู่บ้านบึงคัด และหมู่บ้านคุดยาง อำเภอบางระกำ จังหวัด พิษณุโลก ซึ่งเป็นหมู่บ้านที่มีผู้อาศัยส่วนใหญ่เป็นกลุ่มชาติพันธุ์ไทดำ พบว่า ความเป็นชาติพันธุ์มิได้สามารถแปรเป็นสินค้าที่สร้างรายได้ทางเศรษฐกิจ เสมอไป การจะแปรรูปทุนทางวัฒนธรรมเป็นรายได้นั้นต้องอาศัยปัจจัยมากมาย ประกอบกัน ผู้เขียนพบว่า ข้อจำกัดและความขาดแคลนในโครงสร้างพื้นฐาน การสร้างสรรค์เพื่อไปให้ถึงโอท็อปนั้น ประกอบไปด้วยทั้งโครงสร้างพื้นฐาน ที่จับต้องได้และโครงสร้างพื้นฐานที่จับต้องไม่ได้ โดยโครงสร้างพื้นฐานการ สร้างสรรค์ที่จับต้องได้ที่ทั้งสองชุมชนต่างก็ขาดแคลนจนกลายเป็นอุปสรรค

<sup>1</sup> บทความวิจัยนี้มีเนื้อหาที่เป็นส่วนหนึ่งของโครงการวิจัยชื่อ ไปไม่ถึงโอท็อป-โอท็อปประหารรัฐ: ข้อจำกัดในโครงสร้างพื้นฐานของการสร้างสรรค์และขีดจำกัดในศักยภาพชุมชน ภายใต้ ชุดโครงการ “จากคุณค่าทางวัฒนธรรมสู่มูลค่าสากล: คน ทรัพยากร และโครงสร้างพื้นฐาน สำหรับการสร้างเศรษฐกิจสร้างสรรค์” สนับสนุนงบประมาณโดย หน่วยบริหารและจัดการ ทุนด้านการพัฒนากำลังคน และทุนด้านการพัฒนาสถาบันอุดมศึกษา การวิจัย และการสร้าง นวัตกรรม (บพค.) ปี 2567 โดยมีรองศาสตราจารย์ ดร. เก่งกิจ กิติเรียงลาภ คณะ สังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ เป็นหัวหน้าโครงการวิจัย

<sup>2</sup> อาจารย์ประจำภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์ มหาวิทยาลัย

เพื่อไปให้ถึงโอทอปนั้นคือ เงินทุน วัตถุดิบในพื้นที่ รถขนส่งโดยสารสาธารณะ และประชากรวัยแรงงาน ส่วนโครงสร้างพื้นฐานการสร้างสรรคที่จับต้องไม่ได้ ที่สองหมู่บ้านยังมีข้อจำกัดคือ การขาดความรู้ ขาดทักษะงานหัตถกรรม ขาด การสานต่อความรู้และทักษะทางหัตถกรรมจากรุ่นสู่รุ่น และจังหวะเวลาชีวิต ของคนในหมู่บ้านไม่ตรงกัน จากข้อจำกัดในโครงสร้างพื้นฐานของการสร้างสรรค ทั้งที่จับต้องได้และจับต้องไม่ได้ข้างต้น มีผลต่อการจำกัดศักยภาพของชุมชน ในการรังสรรค์ผลิตภัณฑ์ชุมชนประการหนึ่งก็คือ การรวมกลุ่มกันทำงานของ ชาวบ้านในชุมชน ในขณะที่กรมการพัฒนาชุมชนได้กำหนดลักษณะและ คุณสมบัติของผู้ผลิตหรือผู้ประกอบการที่มีสิทธิลงทะเบียนสินค้าโอทอปว่า กลุ่มผู้ผลิตต้องเป็นกลุ่มผู้ผลิตชุมชน ผู้ผลิตชุมชนที่เป็นเจ้าของรายเดียว และ ผู้ผลิตที่เป็นวิสาหกิจขนาดกลางและขนาดย่อม ซึ่งกลุ่มผู้ผลิตแบบชุมชน แบบที่หนึ่งนี้ต้องมีบางอย่างยึดโยงกับชุมชน เช่น ใช้แรงงานในชุมชน ใช้ วัตถุดิบในชุมชน ผลิตในชุมชน หรือชุมชนมีส่วนร่วมในการบริหารจัดการ หรือ ชุมชนเป็นผู้ได้รับผลประโยชน์ แต่ในความเข้าใจของชาวบ้าน การรวมกลุ่มนั้น หมายถึง การมารวมตัวกันนั่งทำงานที่บ้านของใครคนใดคนหนึ่งในช่วงกลางวัน ด้วยกัน หลังจากนั้นก็ต่างคนต่างขาย หรือที่เรียกว่า “ขายใครขายมัน” มิใช่ การจัดตั้งกลุ่มที่มีสมาชิกที่แน่นอน มีส่วนร่วมในการบริหารจัดการ ข้อค้นพบ สำคัญที่น่าสนใจสำหรับงานศึกษาจึงคือ ชุมชนในพื้นที่กิ่งเมืองกิ่งชนบทแบบ อำเภอบางระกำไม่ได้ยังชีพด้วยการลงแรงร่วมใจกันอีกต่อไป แม้ว่าประชากร ส่วนใหญ่ในหมู่บ้านบึงคัดและหมู่บ้านคุดยางจะเป็นเครือญาติกันและมี ชาติพันธุ์เดียวกัน แต่ไม่ได้หมายความว่า ความเป็นเครือญาติและความเป็น ชาติพันธุ์จะเป็นทุนทางสังคมที่ก่อให้เกิดพฤติกรรมรวมหมู่เพื่อผลิตสินค้า โอทอปได้ ด้วยเหตุนี้ ข้อจำกัดในศักยภาพของชาวบ้านที่สำคัญจึงไม่ใช่ ข้อจำกัดในศักยภาพการเรียนรู้ หากแต่เป็นข้อจำกัดในศักยภาพการทำงาน แบบรวมกลุ่ม

**คำสำคัญ** โอทอป โครงสร้างพื้นฐานของการสร้างสรรค ข้อจำกัด ชุมชน การรวมกลุ่ม

## กว่าจะเป็นโอท็อป: บทนำและประเด็นปัญหา

โครงการหนึ่งตำบลหนึ่งผลิตภัณฑ์หรือโอท็อปที่ดำเนินการมาอย่างต่อเนื่องเป็นระยะเวลา 20 กว่าปี มีเป้าหมายสำคัญคือ การพัฒนาศักยภาพเศรษฐกิจฐานรากของประเทศนั้นถูกนำกลับมาถ่วงถ่วงอย่างเชื่อมโยงอีกครั้งในแง่ของการใช้ผลิตภัณฑ์ชุมชนหรือสินค้าโอท็อปในการเป็นซอฟต์แวร์เพื่อดึงดูดการลงทุนจากต่างประเทศ แม้ว่าตลอดระยะเวลาที่ผ่านมา โครงการหนึ่งตำบลหนึ่งผลิตภัณฑ์จะสามารถผลักดันผลิตภัณฑ์ท้องถิ่นของไทยที่ถูกจัดระดับคุณภาพระดับสี่ดาวและห้าดาวให้กลายเป็นสินค้าส่งออกที่สร้างรายได้เข้าประเทศจำนวนมากได้ แต่ก็มีสินค้าโอท็อปจากชุมชนอีกจำนวนมากไม่น้อยที่ทยอยปิดตัวลง ทั้งนี้ยังไม่แนบรวมพื้นที่ที่กำลังพยายามสร้างรายได้เสริมจากการพัฒนาสินค้าชุมชนแต่ยังไม่ได้ลงทะเบียนขอรับรองเครื่องหมายมาตรฐานผลิตภัณฑ์ชุมชน (มผช.) บทความวิจัยนี้ตั้งอยู่บนวิธีคิดที่ว่า แม้ว่าในช่วงระยะเวลาหลายปีที่ผ่านมาจะประสบกับปัญหา อุปสรรค และความท้าทายมากมาย ไม่ว่าจะเป็นการขาดการรวมกลุ่มและการสร้างคลัสเตอร์ การขาดทักษะในการจัดทำแผนธุรกิจ ขาดทักษะในการวิเคราะห์และปรับตัวให้เท่าทันการเปลี่ยนแปลงของตลาด ขาดแคลนแรงงาน ขาดความรู้และทักษะ ขาดอัตลักษณ์ของสินค้า เกิดสินค้าเลียนแบบ วัตถุประสงค์ไม่เพียงพอ ขาดการพัฒนา รูปแบบบรรจุภัณฑ์ มีข้อจำกัดในการเข้าถึงแหล่งเงินทุน ฯลฯ (สำนักงานนโยบายและยุทธศาสตร์การค้า 2567, 5) แต่ถ้าหากโครงการหนึ่งตำบลหนึ่งผลิตภัณฑ์ยังเป็นโครงการหนึ่งที่ช่วยพัฒนาศักยภาพเศรษฐกิจฐานรากของประเทศซึ่งมีส่วนสำคัญอย่างยิ่งต่อการพัฒนาเศรษฐกิจของประเทศในภาพใหญ่ จึงมีความจำเป็นอย่างยิ่งที่ต้องเข้าถึงข้อมูลและเข้าใจข้อเท็จจริงว่าเพราะอะไรการพัฒนาศักยภาพเศรษฐกิจฐานรากผ่านโครงการหนึ่งตำบลหนึ่งผลิตภัณฑ์จึงไม่ใช่สิ่งที่เกิดขึ้นโดยง่าย ทั้ง ๆ ที่หน่วยการผลิตที่รัฐบาลคาดหวังนั้นมีจุดเริ่มต้นอยู่ที่การรวมกลุ่มของชาวบ้าน

จากข้อมูลสถิติยอดการจำหน่ายผลิตภัณฑ์โอท็อปจากทั่วประเทศระหว่างปีงบประมาณ 2546-2560 ที่นำเสนอโดยฝ่ายเลขานุการคณะกรรมการอำนวยการหนึ่งตำบลหนึ่งผลิตภัณฑ์แห่งชาติ พบว่า ยอดการจำหน่ายผลิตภัณฑ์ตั้งแต่ปีงบประมาณ 2546 นั้นเพิ่มขึ้นอย่างต่อเนื่องตั้งแต่ยอดขายหลักหมื่นล้านจนถึงหลักแสนล้านในปัจจุบัน ข้อมูลจากกรมการพัฒนาชุมชน (อ้างถึง

ใน สำนักงานนโยบายและยุทธศาสตร์การค้า 2567) รายงานว่าในปี 2566 มีผลิตภัณฑ์โอท็อปในประเทศจำนวนทั้งสิ้น 225,986 ผลิตภัณฑ์ เป็นผลิตภัณฑ์ที่เป็นอาหารมากที่สุดและเป็นผลิตภัณฑ์ที่เป็นเครื่องดื่มน้อยที่สุด มีผู้ผลิต/ ผู้ประกอบการโอท็อปจำนวน 99,336 ราย เป็นผู้ผลิตที่เป็นกลุ่มจำนวน 54,100 กลุ่มและเป็นผู้ผลิตที่เป็นรายเดี่ยวจำนวน 43,172 ราย ภาคที่มีผู้ประกอบการโอท็อปมากที่สุดอยู่ที่ภาคตะวันออกเฉียงเหนือ รายได้จากการขายสินค้าโอท็อปในปี 2566 มีมูลค่าอยู่ที่ 279,999.53 ล้านบาท ซึ่งเป็นรายได้จากการจำหน่ายภายในประเทศ 271,844.22 ล้านบาท คิดเป็นร้อยละ 97.09 ของรายได้ทั้งหมด ซึ่งช่องทางการตลาดที่จำหน่ายสินค้าโอท็อปภายในประเทศอยู่ที่ช่องทางออฟไลน์ มีมูลค่า 264,378.26 ล้านบาท มากกว่าช่องทางออนไลน์ซึ่งมีมูลค่า 7,465.96 ล้านบาท ที่น่าสนใจก็คือ แม้แต่รายได้จากการจำหน่ายสินค้าโอท็อปในต่างประเทศ ก็ยังมาจากช่องทางออฟไลน์มากกว่าช่องทางออนไลน์เช่นเดียวกัน (ช่องทางออฟไลน์ มีมูลค่า 7,388.12 ล้านบาท ช่องทางออนไลน์ มีมูลค่า 767.19 ล้านบาท)

ก่อนที่ผลิตภัณฑ์ประจำตำบลจะได้ติดตราโอท็อปและเริ่มส่งขายในตลาดตั้งข้อมูลข้างต้นได้นั้นต้องผ่านการรับรองและได้เครื่องหมายมาตรฐานผลิตภัณฑ์ชุมชน (มผช.) หลังจากนั้นจะถูกจัดส่วนแบ่งตลาด (market segmentation) ตามคุณภาพของสินค้าและปริมาณของสินค้าที่สามารถผลิตได้ โดยแบ่งออกเป็น Quadrant A-B-C-D ซึ่งการแบ่งส่วนตลาดนี้มีนัยของคุณสมบัติของผลิตภัณฑ์ กล่าวคือ Quadrant A คือผลิตภัณฑ์โอท็อปในกลุ่มดาวเด่นที่มีคุณภาพสูง มีความสามารถในการผลิตได้จำนวนมากและต่อเนื่อง มีตลาดจำหน่ายทั้งในประเทศและต่างประเทศ สามารถกำหนดเครื่องหมายโอท็อปพรีเมียมได้ ส่วน Quadrant B คือผลิตภัณฑ์โอท็อปในกลุ่มเอกลักษณ์ เป็นผลิตภัณฑ์ในกลุ่มอนุรักษ์สร้างคุณค่า มีเอกลักษณ์ มีคุณค่าเรื่องราวเฉพาะตัว มีคุณภาพสูง แต่ผลิตได้จำนวนน้อย กำหนดเครื่องหมายผลิตภัณฑ์ Classic ส่วน Quadrant C คือผลิตภัณฑ์โอท็อปในกลุ่มพัฒนาเข้าสู่ตลาดแข่งขัน มีคุณภาพระดับพื้นฐานตามที่กฎหมายกำหนด มีตลาดจำหน่ายทั้งในและนอกชุมชน กำหนดเครื่องหมายผลิตภัณฑ์ Standard และ Quadrant D คือ ผลิตภัณฑ์โอท็อปในกลุ่มปรับตัวเข้าสู่ห่วงโซ่การผลิต เป็นผลิตภัณฑ์ที่ผลิตง่ายและไม่ซับซ้อน ผลิตได้จำนวนน้อย ยังไม่ได้รับรองมาตรฐานและมีความต้องการในการพัฒนาศักยภาพในตัวผลิตภัณฑ์เพื่อเข้าสู่การรับรองมาตรฐาน

กำหนดเครื่องหมายผลิตภัณฑ์ Rising star ซึ่งผลิตภัณฑ์ที่อยู่ในส่วนแบ่งตลาด Quadrant D นี้มีจำนวนมากที่สุด เมื่อเปรียบเทียบกับผลิตภัณฑ์ใน Quadrant A-B-C

นอกจากการจัดประเภทผลิตภัณฑ์โอท็อปตามการแบ่งส่วนตลาดแล้ว ยังมีหลักเกณฑ์การคัดสรรสุดยอดหนึ่งตำบลหนึ่งผลิตภัณฑ์ของไทย หรือ OTOP Product Champion (OPC) ที่มีการให้คะแนนและเปรียบเทียบเป็นระดับของดาว กล่าวคือ ระดับ 5 ดาว คือสินค้าที่ได้คะแนนตั้งแต่ 90-100 คะแนน เป็นสินค้าที่มีคุณภาพมาตรฐาน หรือมีศักยภาพในการส่งออก ระดับ 4 ดาว คือสินค้าที่ได้คะแนนตั้งแต่ 80-89 คะแนน เป็นสินค้าที่มีศักยภาพ เป็นที่ยอมรับระดับประเทศ และสามารถพัฒนาสู่สากล ระดับ 3 ดาว คือสินค้าที่ได้คะแนนตั้งแต่ 70-79 คะแนน เป็นสินค้าที่มีคุณภาพระดับกลางที่สามารถพัฒนาสู่ระดับ 4 ดาวได้ ระดับ 2 ดาว คือสินค้าที่ได้คะแนนตั้งแต่ 50-69 คะแนน เป็นสินค้าที่สามารถพัฒนาสู่ระดับ 3 ดาว มีการประเมินศักยภาพเป็นระยะ และระดับ 1 ดาว คือสินค้าที่ได้คะแนนต่ำกว่า 50 คะแนน เป็นสินค้าที่ไม่สามารถพัฒนาสู่ระดับ 2 ดาวได้ เนื่องจากมีจุดอ่อนมากและพัฒนายาก การกำหนดค่าคะแนนนี้เป็นไปเพื่อการคัดสรรผลิตภัณฑ์ที่เข้ามาตรฐาน 5 ดาวที่จะเป็นสินค้าโอท็อปที่สามารถส่งออกนอกประเทศ ซึ่งข้อมูลจากสำนักส่งเสริมภูมิปัญญาท้องถิ่นและวิสาหกิจชุมชน ปี 2566 ชี้ว่า มีจำนวนผลิตภัณฑ์โอท็อปเพียง 301 รายการเท่านั้นจากสองแสนกว่ารายการที่ได้ระดับ 4-5 ดาว ซึ่งหมายถึงผลิตภัณฑ์ที่มีคุณภาพ มีมาตรฐาน หรือมีศักยภาพในการส่งออก สามารถพัฒนาสู่สากลได้ ซึ่งประเภทของผลิตภัณฑ์ที่ถูกคัดสรรให้อยู่ในระดับ 4-5 ดาวมากที่สุดกลับเป็นสินค้าประเภทผ้าและเครื่องแต่งกาย แทนที่จะเป็นสินค้าประเภทอาหารที่มีการลงทะเบียนโอท็อปมากที่สุดในห้าประเภท (สำนักงานนโยบายและยุทธศาสตร์การค้า, 2567) อย่างไรก็ตาม จากข้อมูลสถิติดังกล่าวมิได้สะท้อนว่า ผลิตภัณฑ์ท้องถิ่นที่ได้ลงทะเบียนจนถูกจัดแบ่งส่วนตลาดและสามารถติดตราโอท็อปได้นั้นจะสามารถกลายเป็นสินค้าส่งออกที่สามารถสร้างรายได้ให้กับประเทศ และยังมีได้แสดงให้เห็นถึงข้อมูลผลิตภัณฑ์ท้องถิ่นจากทั่วประเทศที่ยังไม่สามารถลงทะเบียนเพื่อติดตราโอท็อป ทั้งยังไม่เห็นข้อมูลผู้ผลิตหรือผู้ประกอบการรายย่อยที่ได้ยื่นคำร้องขอรับรองมาตรฐานผลิตภัณฑ์ชุมชนและไม่ผ่านการรับรอง



ภาพ 1: ขั้นตอนตั้งแต่เริ่มรวมกลุ่มไปจนถึงการติดดาวโอท็อป

ที่มา: โดยผู้เขียน, 2568

โดยหลักการพื้นฐานแล้ว โครงการหนึ่งตำบลหนึ่งผลิตภัณฑ์คือการผลิตสินค้าที่นำภูมิปัญญาท้องถิ่นสู่สากล (local yet global) พึ่งพาตนเองและคิดอย่างสร้างสรรค์ (self-reliance and creativity) และสร้างทรัพยากรมนุษย์ (human resource development) แต่จากการสำรวจข้อมูลเบื้องต้นในสองหมู่บ้านที่โครงการวิจัยจะยกขึ้นเป็นกรณีศึกษากลับพบว่า แม้ว่าประชากรส่วนใหญ่ในหมู่บ้านจะเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ไทดำ ซึ่งมีวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์เฉพาะ แต่ก็ไม่ได้หมายความว่าความเป็นชาติพันธุ์จะสามารถสรรค์สร้างและยกระดับศิลปวัตถุที่ผลิตใช้ในครัวเรือนขึ้นมาเป็นผลิตภัณฑ์ประจำหมู่บ้านได้ มิพักจะต้องกล่าวถึงการยกระดับคุณภาพขึ้นเป็นผลิตภัณฑ์ประจำตำบล บทความวิจัยนี้จะกล่าวถึงกรณีศึกษาในสองชุมชนคือ ชุมชนชาติพันธุ์ไทดำในหมู่ที่ 11 หมู่บ้านบึงคัด และหมู่ที่ 13 หมู่บ้านคุดยาง ตำบลบางระกำ อำเภอบางระกำ จังหวัดพิษณุโลก ที่ประชากรส่วนใหญ่เป็นกลุ่มชาติพันธุ์ไทดำ มีประวัติศาสตร์ความเป็นมาของกลุ่มและการตั้งรกราก มีภาษา มี วัฒนธรรมเป็นของตนเอง รวมทั้งมีศิลปวัตถุของกลุ่มชาติพันธุ์ตนเอง หากแต่ยังไม่สามารถรวมกลุ่มกันเพื่อสรรสร้างผลิตภัณฑ์โอท็อปของชุมชนตนเองเพื่อนำไปสู่การสร้างรายได้

เสริมในครัวเรือน ทั้งนี้บทความวิจัยนี้จะวิเคราะห์ในสองประเด็นใหญ่คือ หนึ่ง ทำไมสองชุมชนชาติพันธุ์ไทดำในพื้นที่อำเภอบางระกำจึงยังไม่สามารถแปรรูปความเป็นชาติพันธุ์ซึ่งถือว่าเป็นทุนทางวัฒนธรรมให้เป็นสินค้าที่ขึ้นทะเบียนโอท็อป รวมทั้งยังไม่สามารถพัฒนาเศรษฐกิจสร้างสรรค์ได้ สอง อะไรคือข้อจำกัดในโครงสร้างพื้นฐานของการสร้างสรรค์และขีดจำกัดในศักยภาพชุมชนในการสร้างเศรษฐกิจสร้างสรรค์และพัฒนาสินค้าโอท็อป

## แนวคิดเบื้องหลังโครงการโอท็อปกับความเชื่อมโยงกับเศรษฐกิจสร้างสรรค์

โครงการหนึ่งตำบลหนึ่งผลิตภัณฑ์ (One Tambon One Product: OTOP) เริ่มดำเนินการในปี พ.ศ. 2546 สมัยรัฐบาลของ พ.ต.ท. ดร. ทักษิณ ชินวัตร เป็นนายกรัฐมนตรี ซึ่งเป็นโครงการที่มีเป้าหมายให้ชุมชนในชนบทนำภูมิปัญญาที่มีอยู่แต่เดิมมาพัฒนาสร้างสรรค์เป็นผลิตภัณฑ์ เพื่อสร้างงานสร้างรายได้แก่คนในชุมชน และสร้างทรัพยากรมนุษย์ให้มีความคิดสร้างสรรค์ ในช่วงแรกของการดำเนินโครงการ องค์กรหลักที่ดูแลรับผิดชอบโครงการหนึ่งตำบลหนึ่งผลิตภัณฑ์ คือ กรมการพัฒนาชุมชน กระทรวงมหาดไทย จวบจนปี พ.ศ. 2552 มีกฎกระทรวงแบ่งส่วนราชการกรมการพัฒนาชุมชน อันทำให้เกิดหน่วยงานย่อยที่มีอำนาจหน้าที่ในการส่งเสริมภูมิปัญญาท้องถิ่น ส่งเสริมวิสาหกิจชุมชน ส่งเสริมและพัฒนาผลิตภัณฑ์ชุมชน ส่งเสริมและพัฒนาเศรษฐกิจฐานราก นั่นคือ สำนักส่งเสริมภูมิปัญญาท้องถิ่นและวิสาหกิจ กรมการพัฒนาชุมชน กระทรวงมหาดไทย

แม้ว่าการเมืองไทยจะเปลี่ยนผ่านมาก็ยุคก็สมัย นับตั้งแต่การรัฐประหารรัฐบาลของ พ.ต.ท. ดร. ทักษิณ ชินวัตร ในปี พ.ศ. 2549 แต่โครงการหนึ่งตำบลหนึ่งผลิตภัณฑ์ยังคงเป็นหนึ่งในโครงการที่ได้รับการสานต่อมาจนถึงปัจจุบัน และแม้ว่าจะมีความพยายามในการเปลี่ยนชื่อโครงการอยู่หลายครั้งเพื่อลบล้างที่มาของโครงการ นับตั้งแต่รัฐบาลพลเอกสุรยุทธ์ จุลานนท์ ที่พยายามจะปรับชื่อเป็น “ผลิตภัณฑ์ชุมชนและท้องถิ่น” จนถึงรัฐบาลของพลเอกประยุทธ์ จันทร์โอชา ภายใต้ชื่อ “โอท็อปประชารัฐ” เพื่อให้สอดคล้องกับโครงการประชารัฐสวัสดิการต่าง ๆ ที่มีคำว่า “ประชารัฐ” ห้อยท้ายอย่างบัตรสวัสดิการประชารัฐ ร้านธงฟ้าประชารัฐ แต่คำว่า โอท็อป ก็ยังคงเป็นชื่อโครงการที่ติดปากและติดตลาด จวบจนปัจจุบันภายใต้รัฐบาลของนางสาวแพทองธาร ชินวัตร นายก

รัฐมนตรี ผู้เป็นบุตรสาวของดร.ทักษิณ ชินวัตรได้ใช้โครงการโอทอปเป็นเครื่องมือหนึ่งในการขับเคลื่อนนโยบาย Soft Power เพื่อขับเคลื่อนเศรษฐกิจสร้างสรรค์ของประเทศ เป้าหมายท้ายที่สุดอยู่ที่เกิดการสร้างงาน สร้างรายได้ สร้างความเติบโตทางเศรษฐกิจให้ประเทศไทยหลุดออกจากกับดักรายได้ปานกลาง การขับเคลื่อนโครงการโอทอปในปัจจุบันจึงเดินทางคู่ขนานไปพร้อมกับหลาย ๆ โครงการในเวลาเดียวกัน ไม่ว่าจะเป็นโครงการศิลปินโอทอป โครงการเยาวชนโอทอป โครงการโอทอปนวัตกรรม รวมทั้งโครงการต่าง ๆ ที่จะเกิดขึ้นภายใต้ต้นนโยบาย Soft Power ซึ่งโดยหลักการแล้ว ทุกโครงการข้างต้นนั้นอยู่บนพื้นฐานของแนวนโยบายที่มีเป้าหมายในการขับเคลื่อนเศรษฐกิจของประเทศ

หลักการพื้นฐานสำคัญของนโยบายโอทอป คือ หนึ่ง Local yet Global ต้องถิ่นสู่สากล สอง Self-Reliance and creativity พึ่งพาตนเองและมีความคิดสร้างสรรค์ สาม Human resource development การพัฒนาทรัพยากรมนุษย์ จะเห็นได้ว่า เป้าหมายสำคัญที่อยู่เบื้องหลังหลักการทั้งสามประการข้างต้นนั้นอยู่ที่การกลับไปพัฒนาเศรษฐกิจฐานรากของประเทศ และตัวกระทำการหลักที่เป็นกลไกสำคัญนั้นอยู่ที่หมู่บ้านหรือตำบล ซึ่งสื่อนัยถึงความเป็นชุมชน (community) หรือนัยของพื้นที่ชนบท (rural area) มิใช่ นัยของพื้นที่เมืองหรือพื้นที่ศูนย์กลางอำนาจรัฐ ความเป็นชุมชนที่อยู่ในพื้นที่ชนบทนี้เป็นเป้าหมายของโครงการโอทอป สิ่งนี้ถูกกำหนดชัดเจนในลักษณะและคุณสมบัติของผู้ผลิตที่สามารถขึ้นทะเบียนผลิตภัณฑ์เป็นสินค้าโอทอปที่จะต้องเป็นผู้ผลิตในรูปของชุมชน หากเป็นผู้ผลิตที่เป็นเจ้าของรายเดียวก็ต้องเป็นคนที่อยู่ในชุมชน และหากไม่ใช่ผู้ผลิตที่เป็นเจ้าของรายเดียวหรือเป็นชุมชน ก็ต้องเป็นชาวบ้านในชุมชนที่รวมกลุ่มกันขึ้นมาในลักษณะของวิสาหกิจขนาดย่อมและขนาดกลาง นอกจากนี้วิธีคิดเรื่องความเป็นชุมชนจะกำหนดลักษณะและคุณสมบัติของผู้ผลิตสินค้าโอทอปแล้ว ยังกำหนดคุณสมบัติของสิ่งที่จะเป็นสินค้าโอทอปอีกด้วย เช่น หากผู้ผลิตสินค้าเป็นผู้ผลิตที่เป็นชุมชน ชุมชนต้องมีส่วนร่วมในการผลิต มีการใช้วัตถุดิบที่ได้ในชุมชน กระบวนการผลิตเกิดขึ้นในชุมชน หรือชุมชนมีส่วนร่วมในการบริหารจัดการหรือได้รับประโยชน์

โครงการโอทอปถูกทำให้เชื่อมโยงกับเศรษฐกิจสร้างสรรค์ด้วยนโยบายของรัฐบาลซึ่งเริ่มปรากฏชัดเจนนับตั้งแต่ปี พ.ศ. 2545 ผ่านนโยบายการพัฒนาอุตสาหกรรมสร้างสรรค์และการจัดการตั้งองค์กรอิสระที่ทำหน้าที่พัฒนา

องค์ความรู้และดำเนินกิจกรรมที่เกี่ยวข้องกับเศรษฐกิจสร้างสรรค์ ไม่ว่าจะเป็น สำนักงานบริหารและจัดการองค์ความรู้ ศูนย์สร้างสรรค์งานออกแบบ องค์การ พิพิธภัณฑศึกษาาสตร์แห่งชาติ สำนักงานพัฒนาการท่องเที่ยว และสำนักงาน ส่งเสริมอุตสาหกรรมซอฟต์แวร์แห่งชาติ เพื่อวางเป็นรากฐานหรือเป็นโครงสร้าง การพัฒนาอุตสาหกรรมสร้างสรรค์ของแต่ละกลุ่มในระยะยาว ในปี พ.ศ. 2551 คำว่าเศรษฐกิจสร้างสรรค์ได้ปรากฏในคำแถลงนโยบายของคณะรัฐมนตรี นายอภิสิทธิ์ เวชชาชีวะ โดยเฉพาะนโยบายปรับโครงสร้างเศรษฐกิจในส่วน ของภาคการท่องเที่ยวและบริการ ซึ่งสอดคล้องกับแผนพัฒนาเศรษฐกิจและ สังคมแห่งชาติฉบับที่ 10 (พ.ศ. 2550-2554) ที่กล่าวถึงยุทธศาสตร์การปรับ โครงสร้างเศรษฐกิจที่ประกอบไปด้วยสามแนวทางหลักคือ การปรับโครงสร้าง เศรษฐกิจให้ความสำคัญกับภาคเศรษฐกิจอย่างแท้จริง การเสริมสร้างความ เท่าเทียมและความเป็นธรรมในระบบเศรษฐกิจ และการเสริมสร้างภูมิคุ้มกัน ของระบบเศรษฐกิจโดยให้ความสำคัญกับระบบการศึกษา การเพิ่มผลิต ภาพการผลิต การนำภูมิปัญญาท้องถิ่นและวัฒนธรรมไปสร้างมูลค่าเพิ่มให้กับ ผลิตภัณฑ์เชิงสร้างสรรค์ในกลุ่มต่าง ๆ (สำนักงานคณะกรรมการพัฒนาการ เศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ 2552, 33-34)

ในสมัยรัฐบาลพลเอกประยุทธ์ จันทร์โอชา นโยบายโอทอปถูกทำให้ เชื่อมโยงกับยุทธศาสตร์ชาติ 20 ปี ด้านการสร้างความสามารถในการแข่งขัน ซึ่งมีพื้นฐานแนวคิดสามประการคือ หนึ่ง ต่อยอดอดีต ผลิตภัณฑ์โอทอป ควรถูกพัฒนาจากสินค้าที่มีรากเหง้าทางเศรษฐกิจ บ่งบอกถึงอัตลักษณ์ วัฒนธรรม ประเพณี วิถีชีวิต และจุดเด่นทางทรัพยากรธรรมชาติที่หลากหลาย สอง ปรับปัจจุบัน ผลิตภัณฑ์โอทอปต้องพัฒนาเพื่อปูทางสู่อนาคต ผ่านการ พัฒนาโครงสร้างพื้นฐานของประเทศในมิติต่าง ๆ ทั้งโครงข่ายระบบคมนาคม และขนส่ง โครงสร้างพื้นฐานวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีดิจิทัล รวมทั้งปรับ สภาพแวดล้อมให้เอื้อต่อการพัฒนาอุตสาหกรรมและบริการอนาคต สาม สร้างคุณค่าใหม่ในอนาคต ด้วยการเพิ่มศักยภาพของผู้ประกอบการ พัฒนา คนรุ่นใหม่รวมถึงปรับรูปแบบธุรกิจเพื่อตอบสนองความต้องการของตลาด ทว่า ยังขาดรายละเอียดว่าเพื่อให้นโยบายดังกล่าวบรรลุเป้าหมายที่วางไว้นั้นจะต้อง มีดำเนินการเช่นไร

## โครงสร้างพื้นฐานการสร้างสรรค์: กรอบแนวคิดและวิธีการวิจัย

สำนักงานคณะกรรมการพัฒนาการเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ (2552, 9) นิยามว่า เศรษฐกิจสร้างสรรค์ (Creative economy) คือ การสร้างสรรค์สินค้าและบริการใหม่ ๆ โดยเชื่อมโยงกับรากฐานทางวัฒนธรรม การส่งมอบปัญญาของสังคมไทย ผสานเข้ากับเทคโนโลยี/ นวัตกรรมสมัยใหม่ นำเข้าสู่กระบวนการ “คิดอย่างสร้างสรรค์” และสร้างแรงบันดาลใจจากรากวัฒนธรรมและภูมิปัญญาที่สั่งสมของสังคม เพื่อสร้างคุณค่าทางเศรษฐกิจและอาจขยายไปถึงการสร้างคุณค่าทางสังคมได้อีกด้วย ดังนั้น หลักการพื้นฐานสำคัญของเศรษฐกิจสร้างสรรค์จึงคือ การเพิ่มคุณค่าของสินค้าและบริการ (Value Creation) ที่ใช้องค์ความรู้ผนวกเข้ากับนวัตกรรม และผสมเข้ากับทรัพยากรธรรมชาติ วัฒนธรรมและวิถีชีวิตความเป็นไทย เมื่อพยายามจะทำความเข้าใจถึงพื้นฐานของการเกิดเศรษฐกิจสร้างสรรค์พบว่า นอกจากเศรษฐกิจสร้างสรรค์จะสามารถเกิดขึ้นได้ในสังคมที่มีทุนทางปัญญา ซึ่งอาจหมายถึง องค์ความรู้ ภูมิปัญญา ศิลปะ ดนตรี วรรณกรรม อัญมณีเครื่องประดับ ฯลฯ แล้วจินตนาการหรือความสามารถในการสร้างสรรค์ก็เป็นปัจจัยนำเข้าไปที่สำคัญ ดังที่ Forest Whitaker นิยามว่า เศรษฐกิจสร้างสรรค์ คือ เศรษฐกิจที่จินตนาการคือวัตถุดิบ ในขณะที่ทักษะคือโครงสร้างพื้นฐานที่สำคัญ (Whitaker 2017) คำสำคัญที่ควรต้องถูกขบเน้นนอกจากคำว่าทุนทางปัญญา (ที่ประกอบไปด้วยองค์ความรู้ ภูมิปัญญา ศิลปะ ฯลฯ) คือ คำว่า “สร้างสรรค์ หรือ creativity” งานของ Strauf (2010) อธิบายว่า ความสร้างสรรค์ คือ ความสามารถในการสร้างรูปแบบใหม่ที่มีความหมาย เมื่อพิจารณาถึงการสร้างสินค้าโอท็อปให้เป็นเศรษฐกิจสร้างสรรค์จึงต้องหมายถึงการทำให้สิ่งเดิม ๆ อย่างภูมิปัญญาหรือวัตถุดิบที่หาได้ในท้องถิ่นแปรเปลี่ยนสภาพหรือแปรรูปเป็นสิ่งใหม่ที่มีคุณค่าแบบใหม่

ด้วยเหตุนี้ สิ่งจำเป็นพื้นฐานที่เอื้ออำนวยให้คนในประเทศมีจินตนาการ และสามารถสร้างสรรค์ผลงานได้คือ โครงสร้างพื้นฐานการสร้างสรรค์ (creative infrastructure) ซึ่งมีตั้งแต่ระบอบการเมืองการปกครอง พื้นที่สาธารณะหรือพื้นที่สร้างสรรค์ที่เปิดโอกาสให้ผู้คนเข้าใช้งาน สัญญาณอินเทอร์เน็ตความเร็วสูง อุปกรณ์เชื่อมต่ออินเทอร์เน็ต หน่วยงานหรือสถาบันทางวัฒนธรรม และบริษัทที่เกี่ยวกับสื่อสารมวลชน สอดคล้องกับสำนักงานคณะกรรมการพัฒนา

การเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ (2552, 3) ที่ชี้ว่า การพัฒนาโครงสร้างพื้นฐาน การสร้างสรรค์จะเอื้อประโยชน์ต่อการพัฒนาเศรษฐกิจสร้างสรรค์ ซึ่งสามารถทำได้หลายวิธี เช่น ส่งเสริมการลงทุนด้านการวิจัยและพัฒนา จัดหาแหล่งเงินทุน พัฒนาการศึกษาย่างเป็นระบบ พัฒนาตลาดสมัยใหม่ บังคับใช้กฎหมายทรัพย์สินทางปัญญา ผู้เขียนเห็นว่า โครงสร้างพื้นฐานของเศรษฐกิจสร้างสรรค์ยังสามารถเน้นไปที่โครงสร้างพื้นฐานด้านเทคโนโลยีและโครงสร้างพื้นฐานด้านข้อมูล (technological and informational infrastructure) เพราะสองโครงสร้างนี้จะช่วยสนับสนุนการสร้างนวัตกรรม การเป็นผู้ประกอบการ และการยกเลิกกฎระเบียบบางอย่าง อย่างไรก็ดี ในความเป็นโครงสร้างพื้นฐานการสร้างสรรค์ก็อาจจะมีหลายระดับ เมื่อคำนึงถึงการผลักดันสินค้าและบริการสู่ระดับสากล โครงสร้างพื้นฐานการสร้างสรรค์ที่จำเป็นอาจไม่ใช่แค่ถนน การคมนาคมขนส่ง การเผยแพร่องค์ความรู้และข้อมูลข่าวสารหรือเทคโนโลยีทั่วไป แต่ความเป็นสากล (internationalization) ของสินค้าโอท็อปยังต้องอาศัยโครงสร้างพื้นฐานด้าน ICT และโครงข่ายของระบบ e-commerce ที่ทำให้ทุกคนสามารถเข้าใจ เข้าถึง และเข้าใช้งานได้ หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ การสร้างโครงสร้างพื้นฐานที่ทำให้เกิดความพร้อมในอีคอมเมิร์ซ (e-commerce readiness) (UNCTAD 2022, 39) กล่าวอย่างสรุปคือ โครงสร้างพื้นฐานการสร้างสรรค์ที่ช่วยพัฒนาเศรษฐกิจสร้างสรรค์นั้นมีทั้งส่วนที่เป็นโครงสร้างพื้นฐานหนัก (hard infrastructure) ที่จับต้องได้ เช่น ถนนและระบบขนส่งมวลชน ระบบอินเทอร์เน็ต ฯลฯ ส่วนที่เป็นโครงสร้างพื้นฐานเบา (soft infrastructure) ที่จับต้องได้ยาก เช่น ภูมิปัญญา ความเป็นชาติพันธุ์ ทักษะทางนวัตกรรม ฯลฯ นอกจากนี้ ผู้เขียนยังพบว่า โครงสร้างพื้นฐานการสร้างสรรค์ยังมีส่วนที่เป็นทุนทางวัฒนธรรมและทุนทางสังคมในมุมมองที่ลุ่มลึกอีก ดังต่อไปนี้

### **โครงสร้างพื้นฐานทางวัฒนธรรมและทุนทางวัฒนธรรม (Cultural Infrastructure and Cultural Capital)**

การศึกษาเรื่องโครงสร้างพื้นฐานในทางมานุษยวิทยาอาจมองโครงสร้างพื้นฐานได้แค่ในมิติเชิงวัตถุ งานของ Kanoi et al. (2022) พยายามจะขยายนิยามของคำว่า โครงสร้างพื้นฐาน ให้ไปไกลกว่าโครงสร้างพื้นฐานเชิงวัตถุในฐานะ

ที่มันเป็นทรัพย์สินและสิ่งอำนวยความสะดวก พวกเขาตั้งคำถามออกไปในบริบทของสภาพแวดล้อม และประวัติศาสตร์สังคมเพื่อค้นพบคำนิยามเชิงขยายของคำว่า “โครงสร้างพื้นฐาน” เช่น เราสร้างโครงสร้างพื้นฐานนี้เพื่อใคร? โครงสร้างพื้นฐานนี้มีไว้เพื่ออะไร? โครงสร้างพื้นฐานนี้จะถูกใช้อย่างไร? หรือ โครงสร้างพื้นฐานนี้จะสร้างผลกระทบอะไรบ้าง? Kanoi et al. (2022, 2) เริ่มต้นด้วยการชี้ว่า ที่ผ่านมา คำว่าโครงสร้างพื้นฐานมักให้น้ำหนักไปที่คำว่า infra (ใต้-พื้นฐาน) ที่สื่อความหมายถึงสิ่งที่อยู่เบื้องล่าง หรือสิ่งที่เป็นรากฐานสำหรับการพัฒนาในรูปแบบอื่น ๆ หรือสิ่งก่อสร้างต่าง ๆ หรือโครงสร้างต่าง ๆ ในทางตรงกันข้าม หากเราให้น้ำหนักไปที่คำว่า structure โดยนัยที่มีรากศัพท์มาจากภาษาละตินคำว่า *struere*-o, -is ซึ่งมีความหมายว่า การวางไว้ด้วยกัน การจัดวาง การกองรวมกันไว้ ซึ่งคำศัพท์นี้ในภาษาละตินได้เป็นรากศัพท์คำว่า *con-struct-ed* ในภาษาอังกฤษ ซึ่งก็มีความหมายคล้าย ๆ กัน ดังนั้นโดยรากศัพท์แล้ว คำว่า *infrastructure* จึงมิได้หมายถึงแค่สิ่งที่เป็นรากฐานสำหรับโครงสร้างที่เป็นวัตถุเท่านั้น แต่มันยังหมายถึง ระบบต่าง ๆ ที่เป็นรากฐานที่ทำหน้าที่สื่อกลาง หรือทำให้บางสิ่งบางอย่างทำหน้าที่ หรือไม่ทำหน้าที่ เมื่อคำนิยามถูกขยายขอบเขตออกไปให้ไกลกว่าสิ่งที่เป็นโครงสร้างที่เป็นวัตถุแล้ว คำถามที่จะตามมาคือ แล้วอะไรที่นับว่าเป็นโครงสร้างพื้นฐานได้บ้าง?

Jeannotte (2008) อธิบายว่า ในบริบทของแคนาดา การลงทุนในโครงสร้างพื้นฐานทางวัฒนธรรม หรือ *cultural infrastructure* ส่งผลให้เกิดการได้รับผลตอบแทนกลับมาทั้งทางสังคมและเศรษฐกิจ โดยโครงสร้างพื้นฐานทางวัฒนธรรมนี้แบ่งออกเป็นโครงสร้างพื้นฐานทางวัฒนธรรมที่จับต้องได้ (*tangible cultural infrastructure*) ได้แก่ สิ่งปลูกสร้าง อนุสรณ์สถาน ถนนสายวัฒนธรรม ศูนย์การเรียนรู้และฝึกอบรม หรือผลิตภัณฑ์ทางศิลปวัฒนธรรมต่าง ๆ และโครงสร้างพื้นฐานทางวัฒนธรรมที่จับต้องไม่ได้ (*intangible cultural infrastructure*) อย่างกิจกรรม (*activities*) ที่มีหน้าที่หลักให้โครงสร้างพื้นฐานทางวัฒนธรรมที่จับต้องได้ทั้งหลายข้างต้นทำงาน ดังนั้น โครงสร้างพื้นฐานทางวัฒนธรรมที่จับต้องไม่ได้จึงไม่สามารถแยกออกได้จากโครงสร้างพื้นฐานทางวัฒนธรรมที่จับต้องได้ ในงานของ Strauf (2010) ชี้ว่าทั้งโครงสร้างพื้นฐานทางวัฒนธรรม และกิจกรรมที่เกิดขึ้นในงานทางวัฒนธรรม (*cultural events*) มีต่อกันทางภูมิศาสตร์และถูกทำให้เชื่อมโยงกับถิ่นที่อยู่ในหลายวิถีทาง โดยตัวของงานทางวัฒนธรรมที่จัดขึ้นนั้นไม่ได้เป็นแค่งานที่จัดให้กับผู้ชมภายนอกถิ่นที่ แต่คน

ในถิ่นที่ยังได้ประโยชน์เสมอ นั้นหมายความว่าเรามีโครงสร้างพื้นฐานทางวัฒนธรรมและการจัดกิจกรรมในงานทางวัฒนธรรมย่อมสร้างการพัฒนาแก่ท้องถิ่น อย่างไรก็ดี สิ่งนี้ต้องได้รับการเข้ามามีส่วนร่วมจากหลายภาคส่วน ไม่ว่าจะเป็นผู้จัดงานทางวัฒนธรรม ศิลปิน ผู้เข้าชม บริษัท/ องค์กร/ สถาบันต่างถิ่น และสื่อสารมวลชน เมื่อย้อนกลับมาพิจารณาโครงสร้างพื้นฐานทางวัฒนธรรมในการสร้างผลิตภัณฑ์โอท็อปในชุมชนก็อาจจะเริ่มเห็นเค้าโครงได้ว่า ยังขาดผู้กระทำการอยู่หลายภาคส่วนที่จะเข้ามามีส่วนร่วมในการพัฒนาผลิตภัณฑ์ให้แต่ละชุมชน

### ทุนทางสังคม (Social Capital) ในฐานะโครงสร้างพื้นฐานการสร้างสรรค์

นอกจากทุนทางวัฒนธรรมจะเป็นโครงสร้างพื้นฐานหลักของการพัฒนาเศรษฐกิจสร้างสรรค์แล้ว ผู้เขียนเห็นว่า ทุนทางสังคมก็เป็นอีกหนึ่งโครงสร้างพื้นฐานสำคัญที่มีผลต่อความสำเร็จในการรังสรรค์เศรษฐกิจสร้างสรรค์ นักมานุษยวิทยามักมองโครงสร้างพื้นฐานในมิติของ “ความสัมพันธ์ทางสังคม (social relations)” หรือพลังประเภทต่าง ๆ ที่สร้างรากฐานให้แก่วัตถุอื่น ๆ ที่ปฏิบัติการ และเมื่อวัตถุต่าง ๆ เหล่านั้นปฏิบัติการ มันปฏิบัติการในฐานะระบบ นักมานุษยวิทยาจึงสนใจศึกษาโครงสร้างพื้นฐานในแง่ที่ว่าวัตถุต่าง ๆ ที่ปฏิบัติการเหล่านั้นถูกเกี่ยวโยงอยู่ในโครงสร้างพื้นฐานที่ไม่เป็นวัตถุ (ซึ่งก็คือความสัมพันธ์ของมนุษย์รูปแบบต่าง ๆ ) มากไปกว่านั้น นักมานุษยวิทยายังสนใจว่าโครงสร้างพื้นฐานนั้นก่อให้เกิดผลกระทบทั้งที่ตั้งใจและไม่ได้ตั้งใจในกระบวนการทางสังคมอย่างไร (Kanoi et al. 2022, 2) โครงสร้างพื้นฐานที่หลอมรวมมิติของความสัมพันธ์ทางสังคมขยายขอบเขตนิยามคำว่า โครงสร้างพื้นฐานในเชิงเทคนิค-สังคมในสองนัย คือ หนึ่ง โครงสร้างพื้นฐานคือระบบเทคนิคที่สร้างความกระจ่างให้แก่สังคม และสอง โครงสร้างพื้นฐานมีรากฐานเชิงสังคม เพราะเป็นที่ที่ตัวมนุษย์เป็นส่วนหนึ่งของโครงสร้างพื้นฐาน (Kanoi et al. 2022, 3)

จากการปริทัศน์วรรณกรรมทำให้ผู้เขียนเข้าใจได้ว่า นอกจากทุนทางวัฒนธรรมจะเป็นองค์ประกอบของโครงสร้างพื้นฐานแล้ว ทุนทางสังคม โดยเฉพาะมิติเรื่องความสัมพันธ์ทางสังคมและพื้นที่ทางสังคม ก็เป็นอีกหนึ่งองค์ประกอบที่ไม่ควรละเลยเมื่อต้องทำความเข้าใจเรื่องโครงสร้างพื้นฐานเช่นเดียวกัน ซึ่งผู้เขียนขอยกงานศึกษาของ Coleman (2000) ที่อธิบายว่า ทุนทาง

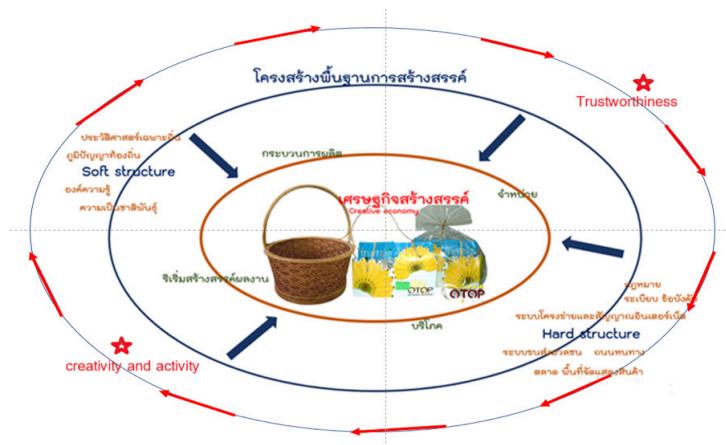
สังคมนั้นสามารถนิยามได้โดยหน้าที่ของมัน ทูทางสังคมประกอบขึ้นด้วยสององค์ประกอบหลัก คือ โครงสร้างสังคม และการกระทำของผู้กระทำที่อยู่ในภายใต้โครงสร้างสังคม ทูทางสังคมเป็นทุนที่ก่อให้เกิดผลอกเงย ทำให้เกิดความเป็นไปได้ที่จะบรรลุเป้าประสงค์ ทว่าทูทางสังคมที่ช่วยอำนวยความสะดวกให้การกระทำใดสำเร็จหรือไม่สำเร็จนี้อาจไม่ใช่สิ่งที่มีประโยชน์เสมอไป หลายครั้งทูทางสังคมก็ไร้ประโยชน์และทำร้ายคนอื่นได้เช่นเดียวกัน ทูทางสังคมแตกต่างจากทุนประเภทอื่น ๆ ตรงที่ว่า ทูทางสังคมแฝงฝังอยู่ในโครงสร้างความสัมพันธ์ระหว่างผู้กระทำทั้งหลายกับท่ามกลางผู้กระทำทั้งหลาย ดังนั้น ทูทางสังคมจึงเกิดขึ้นจากการเปลี่ยนแปลงในความสัมพันธ์ท่ามกลางการกระทำของผู้กระทำทั้งหลายเหล่านั้น ในขณะที่ทูทางกายภาพถูกสร้างขึ้นจากการเปลี่ยนแปลงในสิ่งที่เป็นวัตถุ และทุนมนุษย์ถูกสร้างขึ้นโดยการเปลี่ยนแปลงในทักษะและศักยภาพ หากทูทางกายภาพเป็นสิ่งที่สามารถจับต้องได้ และฝังอยู่ในรูปแบบเชิงวัตถุที่สามารถสังเกตเห็นได้ หรือทุนมนุษย์ที่อาจจะสามารถจับต้องได้น้อยกว่าและฝังอยู่ในทักษะ ความรู้ที่ถูกเรียนรู้โดยปัจเจกบุคคล ทูทางสังคมนั้นยังสามารถจับต้องได้น้อยกว่า เพราะทูทางสังคมอยู่ในความสัมพันธ์ระหว่างปัจเจกบุคคล

Coleman (2000, 23) ชี้ว่า ความสัมพันธ์ทางสังคมอาจมีทั้งแบบเป็นภาระผูกมัด (obligations) แบบคาดหวัง (expectations) และแบบไว้วางใจ (trustworthiness) ซึ่งความสัมพันธ์ทางสังคมเหล่านี้ล้วนต้องอาศัยรูปแบบของทูทางสังคมอย่างหนึ่งที่สำคัญก็คือ ช่องทางข่าวสารข้อมูล (information channels) ทั้งนี้เพราะข่าวสารข้อมูลนั้นมีความสำคัญในฐานะที่เป็นพื้นฐานของการกระทำและอยู่ภายในความสัมพันธ์ทางสังคมโดยธรรมชาติ อย่างไรก็ตาม การเข้าถึงข่าวสารข้อมูลนี้มิใช่เรื่องง่าย การจะได้มาซึ่งข่าวสารข้อมูลนั้นมีราคาเสมอ ซึ่งหนึ่งในวิธีการที่คนเรามักจะใช้เพื่อให้ได้เข้าถึงข่าวสารข้อมูลก็คือ การใช้ความสัมพันธ์ทางสังคมที่ต้องถูกทำนุบำรุงรักษาไว้เพื่อบรรลุเป้าหมายของการกระทำ นอกจากช่องทางข่าวสารข้อมูลจะเป็นสิ่งที่สำคัญสำหรับความสัมพันธ์ทางสังคมแล้ว บรรทัดฐานและการลงโทษที่ชัดเจนและมีประสิทธิภาพเป็นอีกสิ่งที่สำคัญ เพราะบรรทัดฐานทางสังคมที่มีประสิทธิภาพมากพอจะช่วยเป็นหลักประกันความปลอดภัยแก่คนในชุมชน ซึ่งบรรทัดฐานที่มีประสิทธิภาพมากพอนี้มิใช่แค่การมีบทลงโทษที่ชัดเจนและเด็ดขาดเท่านั้น ในขณะที่กลับกัน บรรทัดฐานยังหมายถึงมาตรฐานในการส่งเสริม ให้รางวัล เชิดชู

หรือสนับสนุนคนในชุมชนที่กระทำการดีด้วยเช่นกัน (Coleman 2000, 26) อย่างไรก็ดี บรรทัดฐานของสังคมจะมีประสิทธิภาพหรือไม่นั้น ไม่ใช่แค่ขึ้นอยู่กับการกระทำของผู้คนในชุมชนเท่านั้น หากแต่ยังขึ้นอยู่กับโครงสร้างสังคม ซึ่งโครงสร้างสังคมที่จะมีส่วนช่วยสร้างทุนทางสังคมและบรรทัดฐานทางสังคมที่มีประสิทธิภาพนั้น ต้องเป็นโครงสร้างสังคมปลายเปิดที่ประกอบสร้างจากรูปแบบความสัมพันธ์ที่ตัวผู้กระทำทุกตัวในเครือข่ายต่างก็เชื่อมโยงเข้าหากันได้หมดอันป้องกันมิให้มีการมีอยู่ของทุนทางสังคมอีกรูปแบบหนึ่ง นั่นคือความไว้วางใจกัน (trustworthiness) เพราะความปลายเปิดของเครือข่ายความสัมพันธ์ในโครงสร้างสังคมจะทำให้คนในชุมชนทราบถึงความคาดหวังและภาระผูกมัด (Coleman 2000, 28)

ดังนั้น ทุนสังคมจึงมิใช่แค่เรื่องของเครือข่ายทางสังคมในระดับปัจเจกบุคคล หากแต่ทุนทางสังคมนั้นก่อร่างอยู่ภายใต้โครงสร้างทางสังคมซึ่งเป็นแหล่งกำเนิดบรรทัดฐาน ค่านิยม หรือวิถีคิดบางอย่างที่ทำให้ทุนทางสังคมในแต่ละพื้นที่นั้นมีลักษณะแตกต่างกัน การพิจารณาทุนทางสังคมจากมิติของความไว้วางใจกันระหว่างสมาชิกในชุมชนเป็นจุดที่สำคัญมาก แต่มักถูกละเลยในการวิเคราะห์ทุนทางสังคม ความไว้วางใจกันนี้มีผลอย่างมากต่อการรวมกลุ่มจัดตั้งกลุ่มวิสาหกิจชุมชนของหมู่บ้าน หรือแม้แต่การรวมกลุ่มกันเพื่อรังสรรค์ผลิตภัณฑ์ประจำตำบล และความไว้วางใจกันเป็นจุดเริ่มต้นที่จะเดินไปสู่ผลประโยชน์ในรูปแบบของข้อมูล (information) อิทธิพลหรือการควบคุม (influence and control) และความสามัคคีทางสังคม (social solidarity)

ผู้เขียนนำแนวคิดที่ทบทวนมาสร้างกรอบการวิเคราะห์ข้อมูลว่าทุนทางวัฒนธรรมซึ่งเป็นโครงสร้างพื้นฐานเบาที่มีในหมู่บ้านบึงคัดและหมู่บ้านคุดยงนั้นมีอะไรบ้าง และอะไรคือข้อจำกัดในโครงสร้างพื้นฐานการสร้างสรรค์อื่น ๆ และขีดจำกัดในศักยภาพของชุมชนผ่านกรอบการวิจัยภาพ 2



ภาพ 2: กรอบแนวคิดการวิจัยที่ได้จากการทบทวนวรรณกรรม

ที่มา: โดยผู้เขียน, 2568

การศึกษาในสองหมู่บ้านข้างต้นใช้ระเบียบวิธีวิจัยเชิงคุณภาพ โดยเก็บรวบรวมข้อมูลจากภาคสนามด้วยเทคนิคการสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วม (Participant Observation) และการสัมภาษณ์เชิงลึก (In-depth Interview) เลือกกลุ่มคนที่ถูกศึกษาด้วยการเลือกแบบเจาะจง (purposive sampling) จากคุณสมบัติของผู้ให้ข้อมูลที่สอดคล้องกับประเด็นปัญหาวิจัย กล่าวคือ เป็นชาวบ้านที่เป็นชาติพันธุ์ไทดำ ในหมู่บ้านที่ประชากรส่วนใหญ่เป็นชาติพันธุ์ไทดำ แต่ยังไม่มีการรวมกลุ่มกันเพื่อพัฒนาทุนทางวัฒนธรรมให้เป็นทุนทางเศรษฐกิจด้วยการพัฒนาผลิตภัณฑ์โอท็อป หรือยังไม่สามารถยื่นขอการรับรองมาตรฐานผลิตภัณฑ์ชุมชนได้ ผู้เขียนเก็บข้อมูลภาคสนามจนถึงระดับข้อมูลอิ่มตัว (data saturation) ซึ่งปรากฏจำนวนผู้ให้ข้อมูลทั้งสิ้น 40 คน

ชาวบ้านคุยยางและชาวบ้านบึงคัตประกอบด้วยอาชีพเกษตรกรรมเป็นอาชีพที่สร้างรายได้หลัก โดยเพาะปลูกข้าวเป็นหลัก รองลงมาคือมันสำปะหลัง อ้อย อาชีพเสริมของชาวบ้านนั้นมีหลากหลายทั้งที่เป็นอาชีพต่อเนื่องกับภาคเกษตรกรรม เช่น เลี้ยงปลาในบ่อดิน เลี้ยงหมู เลี้ยงกบ เลี้ยงไก่ ปลูกผักสวนครัวขาย ปลูกกล้วย และอาชีพนอกภาคเกษตรกรรม เช่น รับจ้างทั่วไป ค้าขาย

ทอเสื่อ ในหมู่บ้านทั้งสองมีการรวมตัวกันเพื่อพัฒนาอาชีพด้านเกษตรกรรม ตามการแนะนำของพัฒนาชุมชน เช่น ในหมู่บ้านคุดยางมีกลุ่มเลี้ยงไก่พื้นเมือง ประมาณ 20 หลังคาเรือน มีกลุ่มพัฒนาอาชีพเกษตรกร ทำปุ๋ยอัดเม็ด น้ำหมักชีวภาพ ฮอริโมน แต่ในส่วนของมารวมกลุ่มกันเพื่อพัฒนาผลิตภัณฑ์ในกลุ่มอาหาร เครื่องแต่งกาย เครื่องดื่ม เครื่องใช้เครื่องประดับ หรือสมุนไพรที่ไม่ใช่อาหารและยา ตามการจำแนกประเภทผลิตภัณฑ์โอท็อปนั้นยังไม่มี

### คุณภาพวัฒนธรรมและคุณภาพสังคมที่มีไม่เท่ากับคุณภาพเศรษฐกิจที่ได้

ชาวไทดำในหมู่บ้านบึงคัดและหมู่บ้านคุดยางยังคงอ้างความเป็นชาติพันธุ์ไว้ได้ในเรื่องของภาษา ภาษาที่ใช้ในการสื่อสารภายในหมู่บ้านมีสามภาษาหลัก คือ ภาษาไทดำ ภาษาไทยกลางและภาษาอีสาน (เนื่องจากประชากรบางส่วนอพยพมาจากภาคตะวันออกเฉียงเหนือ) โดยภาษาไทดำ คือ ภาษาในกลุ่มตัวอย่างส่วนใหญ่พูดได้เป็นภาษาแรก เป็นภาษาที่พูดสื่อสารกันในครอบครัว และพูดสื่อสารกันในหมู่บ้าน แม้ว่าชาวไทดำในหมู่บ้านคุดยางและบึงคัดจะสามารถสื่อสารกันด้วยภาษาไทดำได้ทั้งในครอบครัวและในหมู่บ้าน แต่พวกเขาไม่สามารถอ่านภาษาไทดำ และไม่สามารถเขียนภาษาไทดำได้ รวมทั้งพวกเขาไม่ทราบด้วยว่าตัวอักษรไทดำนั้นมีลักษณะอย่างไร ดังนั้น ผู้เขียนจึงไม่พบบันทึกใด ๆ เกี่ยวกับประวัติศาสตร์ของกลุ่ม หรือบันทึกเกี่ยวกับภูมิปัญญาทางวัฒนธรรมเก็บไว้เป็นมรดกตกทอดในกลุ่มชาวบ้าน ยกเว้นคนที่เห็นหมอเสนเท่านั้นที่จะสามารถอ่านและเขียนภาษาไทดำได้ดี ดังนั้น ภาษาไทดำยังคงถูกใช้ในพื้นที่ผ่านการสื่อสารในชีวิตประจำวัน และการสื่อสารในการประกอบพิธีกรรม ซึ่งพิธีกรรมที่ชาวไทดำทั้งสองหมู่บ้านประกอบเป็นประจำในแต่ละครัวเรือน คือ พิธีบาดตงที่จะจัดขึ้นทุก ๆ 1 ปี พิธีเสนเรือนที่จะจัดขึ้นทุก ๆ 3 ปี ทั้งนี้ยังไม่นับรวมการเวรตงที่แต่ละครัวเรือนจะเช่นไหว้ทุก ๆ 10 วัน (หรือตามกำลังของแต่ละครัวเรือน) และการหนองกือที่แต่ละครัวเรือนจะเช่นไหว้เพื่อบอกกล่าว ขอพร หรือขอขมาแก่บรรพบุรุษในกะล้อห้องในวาระที่จำเป็น ในหมู่บ้านบึงคัด มีหมอเสนเรือนที่มีชื่อเสียงและรับจ้างประกอบพิธีกรรมในหลายหมู่บ้าน ได้แก่ หมอแหล่ ทองดอนง้าว หมอพรหม ม่วงเขาย้อย หมอไฟโรจน์ โกสิย์ หมอนงค์ โกสิย์ หมอเที่ยง ผิวธา หมอทิด แซ่ลือ ในขณะที่หมู่บ้านคุดยางนั้นไม่มีหมอเสนในหมู่บ้านเลย ในส่วนของวัฒนธรรมที่เป็นวัตถุพบว่า

ชาวไทดำมีข้าวของเครื่องใช้ที่มีศิลปะของชาติพันธุ์ไทดำ เช่น หมวก กะเลียบ หมอน หรือผ้าปัก โดยส่วนมากแล้วจะเป็นของตกทอดจากรุ่นพ่อแม่ ทว่าไม่มีใครรู้จักชื่อและความเป็นมาของแต่ละลวดลาย ในหมู่บ้านบึงคัดมีช่างตัดเสื้อฮีไทดำเพียงคนเดียว ทว่าเธอเป็นใบ้ ดังนั้น การถ่ายทอดทักษะการตัดเย็บจึงไม่สามารถทำได้อย่างเต็มรูปแบบ กล่าวคือ เธอสาธิตเพื่อให้อื่น ๆ ทำตามได้ แต่เธออธิบายไม่ได้ การถ่ายทอดองค์ความรู้จึงเป็นไปอย่างไม่สมบูรณ์

ในแง่ของทุนทางสังคม หากใช้ความเป็นชาติพันธุ์เป็นหลักในการวิเคราะห์ จะพบว่า เมื่อสืบสาวเครือข่ายเครือข่ายออกไป ชาวไทดำในหมู่บ้านบึงคัดและหมู่บ้านคุดยงมีญาติพี่น้องในกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกันที่อาศัยอยู่ในหลายพื้นที่ของประเทศไทย ทั้งในจังหวัดกำแพงเพชร เพชรบุรี ราชบุรี นครปฐม พิจิตร สุโขทัย กาญจนบุรี การติดต่อสื่อสารเชื่อมโยงความเป็นเครือญาตินั้นเป็นไปเพื่ออ้างความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ เช่น เดินทางออกนอกหมู่บ้านเพื่อไปร่วมพิธีเสนเรือน หรือมีญาติจากต่างถิ่นเข้ามาร่วมพิธีเสนเรือนที่หมู่บ้าน แต่ไม่พบว่ามีการใช้เครือญาติเป็นเครือข่ายทางสังคมในการเรียนรู้งานหัตถกรรม หรือถ่ายทอดองค์ความรู้ในด้านทอ ปัก เย็บ หรือศิลปะลวดลายไทดำที่ปรากฏในหน้าหมอนหรือเครื่องนุ่งห่ม นอกจากนี้ทุนทางสังคมที่เป็นเครือญาติแล้วพบว่าหมู่บ้านคุดยงมีทุนทางสังคมที่เกิดจากการเข้าร่วมเป็นส่วนหนึ่งของโครงการวิจัยวัฒนธรรมชุมชนที่ได้รับการสนับสนุนงบประมาณจากศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธรระหว่างปี พ.ศ. 2565-2568 แม้ว่าจะได้รับการสนับสนุนงบประมาณและองค์ความรู้ทางวิชาการจากสถาบันภายนอกมาเป็นระยะเวลา 3 ปี ทว่าการผลักดันหมู่บ้านให้เกิดการขับเคลื่อนเพื่อดึงเอาทุนทางวัฒนธรรมที่มีมาสร้างมูลค่าทางเศรษฐกิจนั้น ยังคงอยู่ระหว่างการพัฒนาเพื่อเห็นแสงสว่างที่ปลายอุโมงค์ ในส่วนของทุนทางสังคมที่เป็นเครือข่ายกับหน่วยงานภาครัฐนั้นมีลักษณะไม่ต่างจากหมู่บ้านอื่น ๆ ในประเทศไทย ที่ชาวบ้านในพื้นที่มีโอกาสปฏิสัมพันธ์กับหน่วยงานภาครัฐ และรับรู้ข่าวสารประชาสัมพันธ์จากจังหวัดและอำเภอผ่านทางผู้ช่วยผู้ใหญ่บ้านและผู้ใหญ่บ้าน (ทั้งช่องทางเสียงตามสายและช่องทางไลน์) การรับรู้ข่าวสารเกี่ยวกับโครงการพัฒนาทักษะอาชีพที่จัดขึ้นทุกปีโดยเทศบาลตำบลนั้นมาในรูปแบบของจดหมายเชิญถึงผู้ใหญ่บ้าน ให้จัดชาวบ้านเข้าร่วมอบรม และไม่มีโครงการใดจากพัฒนาชุมชนระดับจังหวัดหรือระดับอำเภอที่เป็นโครงการพัฒนาผลิตภัณฑ์โอท็อปที่ติดต่อสื่อสารกับชาวบ้านโดยตรง

ความเป็นชาติพันธุ์จึงอาจไม่ใช่ปัจจัยที่จะนำไปสู่การสร้างมูลค่าทางเศรษฐกิจได้เสมอไป กลุ่มชาติพันธุ์ไทดำในจังหวัดพิจิตร กลุ่มชาติพันธุ์ไทดำที่บ้านป่าหนาดจังหวัดเลย กลุ่มชาติพันธุ์ไทดำที่อำเภอเขาย้อย จังหวัดเพชรบุรี หรือที่อื่น ๆ อาจสามารถสร้างศูนย์การเรียนรู้ หรือออกแบบผลิตภัณฑ์เพื่อสร้างรายได้ให้แก่ชุมชนได้ แต่อาจยังไม่เกิดกับกลุ่มชาติพันธุ์ไทดำในทุกพื้นที่ ทั้งนี้ เพราะการพัฒนาผลิตภัณฑ์เพื่อสร้างมูลค่าทางเศรษฐกิจอาจต้องอาศัยปัจจัยหลายอย่างประกอบกัน ผู้ใหญ่บ้านบ้านบึงคัดเล่าว่าเมื่อ 20 ปีที่แล้ว เคยมีการจัดตั้งกลุ่มทำกรอบรูปวิทยาศาสตร์ เนื่องจากมีโครงการและงบประมาณจากทางอำเภอจัดสรรมา และหลังจากนั้นก็มีคนภายนอกมาติดต่อให้ทำกรอบรูปเพิ่มเป็นลักษณะการจ้างทำ ซึ่งชาวบ้านสามารถรวมกลุ่มได้ประมาณสองปี แต่พอไม่มีใครจ้าง และงบประมาณหมดก็แยกย้ายกันไป

ชาวบ้านผู้ให้ข้อมูลจากทั้งสองหมู่บ้านมีมุมมองต่อการพัฒนาสร้างสรรค์ผลิตภัณฑ์จากทุนทางวัฒนธรรมหรือภูมิปัญญาของตัวเองไปในทิศทางเดียวกันว่า หมู่บ้านของพวกเขามีแต่ผลิตภัณฑ์ทั่ว ๆ ไปที่ถูกสร้างและถูกอบรมให้มีความรู้จากพัฒนากร นั่นคือ การทอเสื่อ และการสานตะกร้า โดยความรู้และทักษะที่ใช้ในการทอเสื่อและสานตะกร้าของชาวบ้านที่เข้าร่วมอบรมนั้นก็ไม่ได้แตกต่างจากชาวบ้านในหมู่บ้านอื่น ๆ ของตำบลบางระกำที่ได้รับการอบรมโดยพัฒนากร ลวดลายของเสื่อกกและตะกร้าสานก็ไม่มีมีความโดดเด่นหรือแสดงอัตลักษณ์ไทดำใด ๆ ดังนั้น สิ่งที่จะพัฒนาเป็นสินค้าเพื่อสร้างมูลค่าทางเศรษฐกิจให้แก่หมู่บ้านได้ จึงไม่มีอัตลักษณ์มาตั้งแต่ต้น และยากที่จะสร้างสิ่งที่เรียกว่า “เรื่องเล่าของผลิตภัณฑ์ หรือ story of product” ที่โครงการโอทอปคาดหวังจากชุมชน จากมุมมองของชาวบ้านก็มีทั้งชาวบ้านที่มองเห็นทุนทางกายภาพ และทุนทางวัฒนธรรมในฐานะโครงสร้างพื้นฐานการสร้างสรรคของพื้นที่ตนเอง และชาวบ้านที่มองไม่เห็นว่าเป็นพื้นที่ของพวกเขาไม่มีอะไรจะพัฒนาได้ ยกตัวอย่าง ชาวบ้านที่ให้ความเห็นว่า “ไม่มี เพราะส่วนใหญ่ทำนา ไม้รู้จะพัฒนาอะไร คนไปทำนากัน” หรือไม่ก็ “ไม่มี ส่วนใหญ่คนในหมู่บ้านทำไร่ทำนา ส่วนการค้าขาย เช่น ขายของกินเช่น ยำ ส้มตำ ขนม เหมือนคนอื่น” หรือไม่ก็ “ส่วนมากคนที่นี่ทำไร่ ทำนา กันเป็นส่วนใหญ่ ก็มีคนทอเสื่ออยู่ 1 บ้าน อดีตที่ผ่านมาลูกก็แค่รับจ้างทั่วไป”

ดังนั้น เหตุที่ทำไมสองหมู่บ้านชาติพันธุ์ไทดำ (บึงคัดและคุดยาง) จึงยังไม่สามารถแปรรูปความเป็นชาติพันธุ์ซึ่งถือว่าเป็นทุนทางวัฒนธรรมให้เป็น

สินค้าที่ขึ้นทะเบียนโอท็อป หรือแปรเป็นทุนเศรษฐกิจได้ทันทีนั้น เป็นเพราะว่า  
 ทุนทางวัฒนธรรมที่กลุ่มชาติพันธุ์ในหมู่บ้านทั้งสองมีนั้นมีลักษณะขาดตอน ไม่  
 สมบูรณ์เหมือนกลุ่มชาติพันธุ์ไทดำที่อาจพบได้ในพื้นที่อื่น ๆ ของประเทศไทย  
 ยกตัวอย่าง กลุ่มชาติพันธุ์ไทดำของสองหมู่บ้านพูดภาษาไทยดำได้แต่อ่านไม่ออก  
 และเขียนไม่ได้ทำให้การถ่ายทอดภูมิปัญญาและทักษะนั้นเป็นไปอย่างไม่สมบูรณ์  
 ชาวบ้านมีหมอนปักกลดลายไทดำแต่ไม่รู้ว่าจะละสีและแต่ละลวดลายมีชื่อและ  
 มีความหมายอย่างไร รวมทั้งไม่เคยเรียนรู้การปักกลดลายจากบรรพบุรุษ ทักษะ  
 การทอเสื่อที่ชาวบ้านผู้หญิงบางคนมีก็มาจากการเข้าร่วมอบรมในโครงการ  
 พัฒนาทักษะจากพัฒนาชุมชนของอำเภอ แต่ทักษะการทอเสื่อที่มีก็ยังไม่ชำนาญ  
 จนสามารถพัฒนาเป็นสินค้าเพื่อวางจำหน่ายสร้างรายได้อย่างจริงจังได้ กล่าวคือ  
 เส้นกทที่ใช้ทอเสื่อถูกหลายอย่างไม่ประณีต ทำให้มีขนาดของเส้นกทที่ใช้สำหรับ  
 ทอไม่เท่ากัน เสื่อของชาวบ้านมักสีดก สีชัดไม่เสมอกันทั้งผืน ผืนเสื่อขึ้นรา  
 ฝมือเย็บยังไม่ประณีต ลวดลายไม่แปลกใหม่ ไม่มีอัตลักษณ์ของชุมชน ยังไม่  
 นับรวมปัญหาด้านความคิดสร้างสรรค์ที่ชาวบ้านไม่ทราบว่าเสื่อกททอหนึ่งผืน  
 สามารถนำมาตัดและประกอบเป็นสินค้าอื่น ๆ ได้ เช่น รองเท้าสำหรับใส่ในบ้าน  
 แฟ้มเอกสาร ที่รองจานอาหาร กระเป๋า ฯลฯ ซึ่งเป็นปัญหาเรื่องการสร้างสรรค์  
 ผลงานที่สูงขึ้นไปอีกขั้น



ภาพ 3-4: ฝมือเย็บผ้าที่ยังไม่ประณีตของชาวบ้าน

ที่มา: โดยผู้เขียน, 2567

เมื่อผู้เขียนได้มีโอกาสสัมภาษณ์พัฒนากรอำเภอบางระกำพบข้อมูลที่น่าสนใจว่า ความประณีตในงานหัตถกรรมของชาวบ้านนี้เป็นปัญหาหนึ่งในการยื่นขอเครื่องหมายมาตรฐานผลิตภัณฑ์ชุมชน (มผช.) ต่ออุตสาหกรรมจังหวัด แม้ว่าพัฒนากรจะชี้แจงต่อชาวบ้านว่าการมีฝีมือตัดเย็บที่ประณีตเป็นสิ่งจำเป็นและต้องฝึกพัฒนาทักษะอย่างสม่ำเสมอ แต่ในมุมมองของชาวบ้านจะมีความเข้าใจว่า การทำงานหัตถกรรมนั้นยากที่จะควบคุมฝีมือให้ประณีตและสม่ำเสมอ อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนมองว่า นอกจากความประณีตจะเกิดขึ้นได้จากการฝึกทำซ้ำ ๆ อย่างสม่ำเสมอแล้ว ยังต้องดำเนินไปพร้อมกับความสนใจหรือหลงใหลในงานหัตถกรรมที่ตนกำลังทำ ซึ่งผู้เขียนมองว่า ความสนใจที่จะแปรทุนทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ของตัวเองไปเป็นทุนทางเศรษฐกิจนี้เองที่ยังคงขาดหายไปในกลุ่มชาวบ้านของทั้งสองหมู่บ้าน ด้วยเหตุนี้ ความเป็นชาติพันธุ์ที่ตาซึ่งเป็นทุนทางวัฒนธรรมจึงไม่ได้หมายความว่าจะสามารถแปลงเป็นสินค้าที่สร้างรายได้และเป็นทุนทางเศรษฐกิจให้แก่คนในชุมชนได้ เพราะการแปลงทุนทางวัฒนธรรมเป็นทุนทางเศรษฐกิจยังต้องอาศัยปัจจัยอื่น ๆ อีกมากมาย ที่สำคัญที่สุดก็คือ การมีโครงสร้างพื้นฐานการสร้างสรรค์ที่เข้มแข็งมากพอ ซึ่งผู้เขียนจะลงรายละเอียดในหัวข้อย่อย 'ข้อจำกัดในโครงสร้างพื้นฐานการสร้างสรรค์' ดังจะนำเสนอต่อไป

### ข้อจำกัดในโครงสร้างพื้นฐานการสร้างสรรค์

บทความวิจัยนี้มีเป้าหมายในการวิเคราะห์ในสองประเด็นปัญหาหลักคือ หนึ่ง ทำไมสองชุมชนชาติพันธุ์ที่ตาในพื้นที่อำเภอบางระกำจึงยังไม่สามารถแปรรูปความเป็นชาติพันธุ์ซึ่งถือว่าเป็นทุนทางวัฒนธรรมให้เป็นสินค้าที่ขึ้นทะเบียนโอท็อป รวมทั้งยังไม่สามารถพัฒนาเศรษฐกิจสร้างสรรค์ได้ สอง อะไรคือข้อจำกัดในโครงสร้างพื้นฐานของการสร้างสรรค์และขีดจำกัดในศักยภาพชุมชนในการสร้างเศรษฐกิจสร้างสรรค์และพัฒนาสินค้าโอท็อป

จากการเก็บรวบรวมข้อมูลภาคสนาม ผู้เขียนพบว่า ข้อจำกัดและความขาดแคลนในโครงสร้างพื้นฐานการสร้างสรรค์เพื่อไปให้ถึงโอท็อปนั้น ประกอบไปด้วยทั้งโครงสร้างพื้นฐานที่จับต้องได้และโครงสร้างพื้นฐานที่จับต้องไม่ได้ โดยโครงสร้างพื้นฐานการสร้างสรรค์ที่จับต้องได้ที่ทั้งสองชุมชนต่างก็ขาดแคลนจนกลายเป็นอุปสรรคเพื่อไปให้ถึงโอท็อปนั้นคือ เงินทุน วัตถุดิบในพื้นที่ รถ

ขนส่งโดยสาธารณะ และประชากรวัยแรงงาน

### เงิน

“เงินต้องมาก่อน เพราะถ้าไม่มีก็จะเริ่มต้นไม่ได้” เป็นหนึ่งในเสียงสะท้อนจากชาวบ้านทั้งสองหมู่บ้านที่เห็นว่าการพัฒนาสินค้าโอท็อปนั้นต้องใช้เงินทุน ซึ่งชาวบ้านนั้นได้ใช้เงินของตัวเองไปกับการลงทุนทำนาทำไร่ไปหมดแล้ว ดังนั้น การพัฒนาสินค้าโอท็อปเพื่อเป็นรายได้เสริมของพวกเขาตามที่รัฐคาดหวังนั้นไม่ได้อยู่ในค่าใช้จ่ายหลักของครอบครัวที่จะต้องเอามาร่วมลงทุน การมีเงินตั้งต้นจากรัฐจึงเป็นสิ่งสำคัญที่สุดเพื่อริเริ่มโครงการ อย่างไรก็ตาม มาตรการรัฐที่ผ่านมาจะเป็นลักษณะการจัดฝึกอบรมทักษะอาชีพ โดยมีการจัดวิทยากรเข้ามาให้ความรู้ในหมู่บ้าน แต่ปัจจุบันรูปแบบการอบรมทักษะจะเปลี่ยนไปคือ จะใช้กลไกขององค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น ผ่านงานพัฒนาชุมชนในการจัดอบรมที่เทศบาล และมีหนังสือราชการส่งตรงมายังผู้ใหญ่บ้านให้ส่งตัวแทนหมู่บ้านละ 2 คนเข้าฝึกอบรม โครงการของรัฐที่มีลักษณะการผันเงินตรงลงหมู่บ้านมีแค่โครงการพัฒนาศักยภาพของหมู่บ้านและชุมชน SML<sup>3</sup> ในยุคของดร. ทักษิณ ชินวัตร และนางสาวยิ่งลักษณ์ ชินวัตร เป็นนายกรัฐมนตรี ซึ่งในปัจจุบันไม่มีโครงการของรัฐในลักษณะเช่นนั้นแล้ว

### วัตถุดิบในพื้นที่

คุณลักษณะสำคัญประการหนึ่งของการเป็นสินค้าโอท็อปคือ การใช้วัตถุดิบในพื้นที่ นัยหนึ่งการกำหนดคุณลักษณะเช่นนี้เป็นเรื่องที่จะช่วยสร้างความโดดเด่นเป็นเอกลักษณ์ให้แก่ผลิตภัณฑ์ประจำแต่ละตำบล แต่อีกนัยหนึ่งการพึ่งพาวัตถุดิบที่หาได้ในพื้นที่กลับเป็นข้อจำกัดในโครงสร้างพื้นฐานการสร้างสรรค์ ในกรณีของการทอเสื่อของบ้านคุยยาง ต้นกกเป็นวัตถุดิบที่ไม่แน่นอนสำหรับการผลิต เพราะชาวบ้านใช้ต้นกกที่ขึ้นโดยธรรมชาติ ไม่ได้มีการปลูกต้นกกเพื่อนำมาทอเสื่ออย่างเป็นทางการเป็นกิจจะลักษณะ หากในฤดูฝนที่น้ำ

<sup>3</sup> โครงการพัฒนาศักยภาพของหมู่บ้านและชุมชน SML เริ่มดำเนินการช่วงปี พ.ศ. 2547-2549 เป็นโครงการที่รัฐจัดสรรงบประมาณกระจายสู่หมู่บ้านตามขนาดของหมู่บ้าน โดยหมู่บ้านขนาดเล็ก S ที่มีประชากรไม่เกิน 500 คน จะได้งบประมาณหมู่บ้านละ 300,000 บาท หมู่ขนาดกลาง M ที่มีประชากรตั้งแต่ 501-1,000 คน จะได้งบประมาณหมู่บ้านละ 400,000 บาท หมู่บ้านขนาดใหญ่ L ที่มีประชากรตั้งแต่ 1,001 คนขึ้นไป จะได้งบประมาณหมู่บ้านละ 500,000 บาท

มาก น้ำจะท่วมจนต้นกกไม่ขึ้น หรือหากช่วงใดมีการปล่อยน้ำทำนาจนเข้าท่วม ต้นกก ต้นกกก็จะไม่ขึ้นเช่นกัน การพึ่งพาวัตถุดิบที่ต้องขึ้นอยู่กับฟ้าฝนตามธรรมชาตินี้ถือว่าเป็นข้อจำกัดในโครงสร้างพื้นฐานการสร้างสรรค์ที่ทำนายทั้งชุมชนและรัฐเจ้าของโครงการ

### รถโดยสารขนส่งสาธารณะ

โครงสร้างพื้นฐานหนักที่หมายถึง ถนน ไม่ใช่สิ่งพื้นๆที่อำเภอบางระกำขาดแคลน แต่สิ่งที่ขาดแคลนคือ รถโดยสารสาธารณะ ดังที่ได้กล่าวไปในบทที่แล้วว่า การเดินรถสาธารณะในอำเภอบางระกำนั้นมีเพียงสายเดียวคือ เป็นรถสองแถวของเอกชน ที่วิ่งให้บริการระหว่างอำเภอบางระกำและอำเภอเมืองพิษณุโลก ไม่ได้วิ่งให้บริการเข้าไปยังหมู่บ้านต่าง ๆ ในอำเภอบางระกำ ด้วยเหตุนี้ชาวบ้านในหมู่บ้านต่าง ๆ ที่ต้องการเดินทางเข้าตัวอำเภอบางระกำ เช่น ไปโรงพยาบาล หรือไปที่ว่าการอำเภอ จะต้องใช้รถยนต์ส่วนตัว ถ้าหากไม่มีรถยนต์ส่วนตัวก็ต้องเรียกรถรับจ้างส่วนบุคคล ซึ่งไม่ใช่รถรับจ้างที่ขึ้นทะเบียนอย่างถูกต้องตามกฎหมาย ดังนั้น การกำหนดราคาจึงขึ้นอยู่กับความพอใจของผู้ให้บริการ และราคาน้ำมันที่ผันผวน ชาวบ้านหลายท่านมีมุมมองว่าการมีถนนแต่ไม่มีรถโดยสารขนส่งสาธารณะนี้ ถือเป็นความขาดแคลนในโครงสร้างพื้นฐาน และเป็นอุปสรรคต่อการเข้าถึงตลาดหากจะต้องพัฒนาสินค้าโอท็อป

มีถนนแต่ไม่มีรถเมล์ขนส่ง แล้วต้องใช้รถส่วนตัวก็จะกลายเป็นไม่ใช้ของส่วนกลางอีก บางที่เราใช้รถของบ้านคนอื่นต้องไปธุระ (ชาวบ้านบ้านบึงคัด ญ อายุ 55 ปี)

### ประชากรวัยแรงงาน

ขีดจำกัดในโครงสร้างพื้นฐานการสร้างสรรค์ที่สำคัญประการหนึ่งที่ทั้งหมู่บ้านคูดยางและหมู่บ้านบึงคัดประสบเหมือนกันคือ ประชากรส่วนใหญ่ในหมู่บ้านคือ ผู้สูงอายุ หากเป็นวัยแรงงานที่มีอายุระหว่าง 30-50 ปี ก็จะเป็นผู้ที่ทำงานประจำ ทั้งที่ทำงานในพื้นที่อำเภอบางระกำ ทำงานในตัวเมืองพิษณุโลก และออกไปทำงานต่างถิ่น ประชากรที่พอจะมีเวลาว่างมาเข้าร่วมกิจกรรมเพื่อสร้างรายได้เสริมแบบโครงการโอท็อปจึงเป็นผู้สูงอายุ

เด็กไปเรียนและคนมีความสามารถก็ไปอาศัยอยู่ที่อื่นกันหมด ที่เหลืออยู่ในชุมชนก็มีแต่คนแก่ที่ทำไ้มากที่สุดก็แค่เฝ้าบ้าน (ชาวบ้านบ้านคูดยาง

ญ อายุ 86 ปี)

ความเป็นผู้สูงอายุนี้ก็มีข้อจำกัดทางกายภาพในตัวเอง เช่น มีโรคประจำตัว ตามองเห็นไม่ชัด หรือมีข้อจำกัดในครัวเรือนของตัวเองที่มักจะพบบ่อยก็คือเป็นผู้สูงอายุที่ต้องดูแลหลาน และต้องดูแลพ่อแม่ที่ชราภาพ ความขาดแคลนประชากรวัยแรงงานในสองหมู่บ้านจึงไม่ใช่แค่ปัญหาความขาดแคลนแรงงานอย่างผิวเผิน หากแต่เป็นปัญหาที่เกี่ยวข้องกับการไม่มียางมือทำในพื้นที่ ซึ่งก็ส่งผลกระทบต่อเปลี่ยนแปลงโครงสร้างครอบครัวชนบทไทยจากครอบครัวขยายที่เคยประกอบไปด้วยพ่อ แม่ ลูก ปู่ย่าตายาย ไปเป็นครอบครัวหัวงกลางที่มีแค่ปู่ย่าตายายกับหลานตัวน้อย

บุคลากรไม่มี อายุมากขึ้น ไม่มีเยาวชนรุ่นหลังที่จะสืบทอด เยาวชนอยู่นอกพื้นที่ วัยแรงงานก็ออกไปทำงานนอกจังหวัดพิษณุโลก คนคุยขงวัยแรงงานไปอยู่ชลบุรีเยอะ ไปอยู่อำเภอพานทอง อมตะซิตี้มีโรงงานเยอะ คนที่ยังอยู่ในหมู่บ้านมักเป็นผู้สูงอายุ วัยแรงงานที่อยู่ในพื้นที่จะทำงานตลอด ไปไร่ ไปนา มีบ่อบาดาล เกษตรดูการสูบน้ำเข้านา กำจัดวัชพืช เลยไม่มีเวลาเหลือที่จะมาทำกิจกรรมร่วมกับเรา และกิจกรรมเราก็มีเงินน้อย ไม่มีตลาดรองรับที่แน่นอน (ผู้ใหญ่บ้านบ้านคุยขง)

ปัญหาการขาดแคลนประชากรวัยแรงงานในหมู่บ้านนี้น่าจะได้รับการตระหนักและพยายามแก้ไข้ปัญหาโดยรัฐผ่านการเพิ่มโครงการเยาวชนโอท็อป หรือ Youth OTOP ที่มีเป้าหมายในการพัฒนาเยาวชนในพื้นที่ให้เข้ามามีส่วนร่วมอนุรักษ์ เรียนรู้ภูมิปัญญาท้องถิ่น โดยเริ่มต้นจากกลุ่มทายาทผู้ผลิตโอท็อปที่มีอายุระหว่าง 15-30 ปี และผู้ผลิตทั่วไปที่มีอายุระหว่าง 15-30 ปี ให้เข้าร่วมการอบรมที่จัดโดยกรมพัฒนาชุมชน ยกตัวอย่าง การอบรมยกระดับภูมิปัญญาผ้าไทย คนรุ่นใหม่สู่สากล จะเห็นได้ว่า หลักการพื้นฐานของโครงการเยาวชนโอท็อปนั้นมีเป้าหมายที่จะดึงวัยรุ่น-วัยแรงงานให้เข้ามามีบทบาทในการเป็นผู้สืบทอดภูมิปัญญาและสานต่อการผลิตสินค้าแทนคนรุ่นปู่ย่าตายายหรือรุ่นพ่อแม่ ทว่าปัญหาที่แท้จริงที่ผู้เขียนพบในพื้นที่ภาคสนามนั้นมิได้อยู่ที่ว่าไม่มีคนรุ่นใหม่ที่อยู่อยากจะทำต่อภูมิปัญญา แต่ปัญหาคือ ประชากรวัยแรงงานส่วนใหญ่ไม่อยู่ในหมู่บ้าน แม้โครงการโอท็อปจะมีเป้าหมายที่ต้องการส่งเสริมเศรษฐกิจฐานราก เพื่อดึงคนต่างจังหวัดกลับสู่ถิ่นฐานบ้านเกิด ลดปัญหาความแออัดในเมืองหลวง แต่การผลิตสินค้าหัตถกรรมแบบโอท็อปก็ยังไม่สามารถสร้างรายได้ให้กับประชากรวัยแรงงานได้มากพอที่พวกเขาจะต้องละทิ้งงานอื่น ๆ และหัน

กลับมาเป็นผู้ผลิตสินค้าโอท็อปให้กับชุมชน นอกจากโครงสร้างพื้นฐานการ  
สร้างสรรค์ที่จับต้องได้ที่กล่าวมาข้างต้นแล้ว หมู่บ้านบึงคัดและหมู่บ้านคุดยาง  
ยังมีข้อจำกัดในโครงสร้างพื้นฐานที่จับต้องไม่ได้ เช่น ขาดความรู้ ทักษะ และ  
การสานต่อ และจังหวะเวลาชีวิตของคนในหมู่บ้านไม่ตรงกัน

### ขาดความรู้ ทักษะ และการสานต่อ

ทั้งในหมู่บ้านบึงคัดและหมู่บ้านคุดยางนั้นมีทุนทางวัฒนธรรมที่เป็น  
ภูมิปัญญาทางชาติพันธุ์ไทดำอยู่ดั้งเดิมแล้ว เช่น การมีศิลปะประดิษฐ์อย่าง  
หน้าหมอนปัก ผ้าปักกลดลายดอกไม้ต่าง ๆ ของชาวไทดำ แต่สิ่งที่ขาดคือ  
การขาดการถ่ายทอดความรู้จากผู้รู้ไปสู่คนรุ่นต่อไป จึงทำให้คนรุ่นที่ยังมีชีวิต  
อยู่นั้นไม่มีความรู้ ไม่มีทักษะทางหัตถกรรม หรือถ้าหากเคยได้รับการสอนใน  
วัยเด็ก เมื่อไม่ได้ฝึกฝนก็ทำให้หลงลืมวิธีการและใจความสำคัญของความหมาย  
ในแต่ละลวดลายไป

พวกผ้าปัก ดอกปักน่าจะขายยากแล้ว เพราะไม่ค่อยมีใครจัดงาน ไม่มีใครซื้อแล้ว  
น้ำหนักไม่รู้ว่าดอกมะลิซ้อนที่ปักมันจะเอาไปประยุกต์ทำเป็นอะไรได้บ้าง ถ้าไม่ใช้การ  
เอาไปใส่ผ้า เสื้อฮิพีกรรม  
(ชาวบ้านบ้านบึงคัด ญ อายุ 70 ปี)

### จังหวะเวลาชีวิตไม่ตรงกัน

ไม่ใช่แค่คนกรุงเทพฯที่มีความเป็นปัจเจกนิยมและมีจังหวะชีวิตที่เร่งรีบ  
ในพื้นที่ชนบทเองชาวบ้านก็มีความเป็นปัจเจกนิยมเช่นกัน ความเป็นครอบครัว  
ขยายในสังคมชนบทนั้นกำลังเปลี่ยนแปลงเป็นครอบครัวแห่งกลางที่ในบ้าน  
มีเพียงปู่หรือย่าหรือตาหรือยายผู้ซึ่งรับเลี้ยงหลาน ๆ แทนลูกที่ต้องออกจาก  
พื้นที่ไปทำงานนอกถิ่นกำเนิด คนที่ยังอยู่ในหมู่บ้านส่วนใหญ่ ถ้าไม่ใช่คนแก่ก็  
คือเด็ก การที่วัยแรงงานต้องออกจากหมู่บ้านไปทำงานต่างถิ่น การที่วัยสูงอายุ  
ต้องดูแลหลาน หรือไม่ก็ต้องดูแลพ่อแม่ที่แก่ชรากว่าของตนเอง ทำให้ลักษณะ  
การใช้ชีวิตของคนในหมู่บ้านมีความหลากหลายและไม่สามารถหาจังหวะเวลา  
ที่ตรงกันเพื่อมารวมตัวกันทำงานสร้างสรรค์ผลิตภัณฑ์ได้

“ชาวบ้านมีเวลาชีวิตไม่เหมือนกัน เพราะเขาทำงานส่วนตัวกัน ไปทำนาบ้างเลย ไม่มีเวลา คุณคนแก่ที่บ้านบ้าง บ้ามีเงินจากการทำนา บ้าซื้อแต่เนื้อสัตว์ เอาผักหลังบ้าน ทำอาหาร เลย์รู้สึกว่ามันจำเป็นต้องไปรวมกลุ่มทำอะไรรวมถึงบ้ำก็อายุมากแล้ว ส่วนมาก คนอยู่บ้านคือคนแก่ 70+ เด็ก ๆ ออกจากหมู่บ้านไปแล้ว”  
(ชาวบ้านบ้านบึงคัต ญ อายุ 70 ปี)

การประกอบอาชีพเกษตรกรรมที่การเพาะปลูกพืชแต่ละชนิดจะมีวงจรการผลิตที่แตกต่างกันมีผลทำให้ชาวบ้านมีจังหวะการผลิตและเวลาว่างในชีวิตไม่ตรงกัน แม้แต่การเพาะปลูกพืชชนิดเดียวกันอย่างข้าวก็ตาม ชาวเขาก็ยังมีจังหวะการผลิตที่ไม่ได้เป็นจังหวะเดียวกัน ชาวนาบางท่านปลูกพันธุ์ข้าวอายุสั้น ทำนาสองรอบต่อปี บางท่านทำนาสามรอบต่อปี ฉะนั้น ชาวบ้านจึงมีจังหวะเวลาว่างตรงกันที่ไม่มากพอจนสามารถรวมกลุ่มกันทำงานเพื่อพัฒนาสินค้าโอท็อป

“ทุกคนบอกว่า ไม่มีเวลาว่าง เลย์ยกเลิกกันไป เลย์ไม่สามารถรวมกลุ่มได้ เพราะต้องทำนา ทำไร่”  
(ชาวบ้านบ้านคุดยาง ญ อายุ 69 ปี)

อย่างไรก็ตาม เป็นไปไม่ได้เลยที่จะแยกการวิเคราะห์ข้อจำกัดในโครงสร้างพื้นฐานที่จับต้องได้ ออกจากโครงสร้างพื้นฐานที่จับต้องไม่ได้ ยกตัวอย่าง โครงสร้างพื้นฐานที่จับต้องได้อย่างเงินหรืองบประมาณเกี่ยวข้องกับโครงสร้างพื้นฐานที่จับต้องไม่ได้ ไม่ว่าจะเป็นทักษะความรู้และจังหวะเวลาชีวิตของชาวบ้าน การเรียนรู้และพัฒนาทักษะต้องอาศัยจากการถ่ายทอดจากผู้รู้ ซึ่งในกรณีของบ้านคุดยางที่ไม่มีปราชญ์ในหมู่บ้านเลยนั้นอาจจะต้องใช้วิธีการจ้างวิทยากรจากภายนอกหมู่บ้านมาถ่ายทอดความรู้และทักษะให้กับชาวบ้าน และการถ่ายทอดองค์ความรู้นี้ก็ควรทำอย่างต่อเนื่องเป็นระยะเวลาหนึ่ง ซึ่งอาจจะไม่ใช่แค่การจัดโครงการพัฒนาทักษะ 1 ครั้ง ต่อ 1 ปี ต่อ 1 กิจกรรม โดยไม่มีการอบรมซ้ำหรือต่อยอดเพื่อพัฒนาทักษะ จะเห็นว่า การให้ความรู้และทักษะแก่ชาวบ้านนี้มีค่าใช้จ่ายเสมอ

## การรวมกลุ่มและความสร้างสรรค์ คือ จิตจำกัดในศักยภาพชุมชน

จากข้อมูลภาคสนามพบว่า ข้อจำกัดในโครงสร้างพื้นฐานการสร้างสรรค์นี้เป็นอุปสรรคต่อสองสิ่งที่สำคัญสำหรับการพัฒนาผลิตภัณฑ์โอท็อป คือ การรวมกลุ่มกันทำงาน และความสร้างสรรค์ (collectivity and creativity) แม้ชาวบ้านจะเห็นด้วยว่า การรวมกลุ่มการทำงานนั้นสำคัญ แต่การรวมกลุ่มกันทำงานกลับเป็นขีดจำกัดในศักยภาพชุมชนของการไปไม่ถึงโอท็อป กรมการพัฒนาชุมชนได้กำหนดลักษณะและคุณสมบัติของผู้ผลิตหรือผู้ประกอบการที่มีสิทธิลงทะเบียนสินค้าโอท็อปว่ากลุ่มผู้ผลิตต้องเป็นกลุ่มผู้ผลิตชุมชน ผู้ผลิตชุมชนที่เป็นเจ้าของรายเดี่ยว และผู้ผลิตที่เป็นวิสาหกิจขนาดกลางและขนาดย่อม ซึ่งกลุ่มผู้ผลิตแบบชุมชนแบบนี้หนึ่งนี้ต้องมีบางอย่างยึดโยงกับชุมชน เช่น ใช้แรงงานในชุมชน ใช้วัตถุดิบในชุมชน ผลิตในชุมชน หรือชุมชนมีส่วนร่วมในการบริหารจัดการ หรือชุมชนเป็นผู้ได้รับผลประโยชน์ จะเห็นได้ว่า การกำหนดลักษณะและคุณสมบัติของผู้ผลิตสินค้าโอท็อปนั้นมีความเกี่ยวโยงอย่างแยกได้ยากจากความเป็นชุมชน ซึ่งต้องอาศัยการร่วมแรงร่วมใจของคนในชุมชน ข้อค้นพบสำคัญที่น่าสนใจสำหรับโครงการวิจัยคือ ชุมชนในพื้นที่กิ่งเมืองกิ่งชนบทแบบอำเภอบางระกำไม่ได้ยังชีพด้วยการลงแรงร่วมใจโดยไม่ได้คิดถึงเรื่องผลตอบแทนกันอีกต่อไป แม้ว่าประชากรส่วนใหญ่ในหมู่บ้านบึงคัดและหมู่บ้านคุยยางจะเป็นเครือญาติกันและมีชาติพันธุ์เดียวกัน แต่ไม่ได้หมายความว่าความเป็นเครือญาติและความเป็นชาติพันธุ์จะเป็นทุนทางสังคมที่ก่อให้เกิดพฤติกรรมรวมหมู่เพื่อผลิตสินค้าโอท็อปได้ ทั้งนี้เพราะการรวมกลุ่มกันทำงานผลิตสินค้าโอท็อปต้องอาศัยเงินทุนตั้งต้น

อย่างไรก็ดี โครงการของภาครัฐที่เข้ามาในหมู่บ้านเกือบทั้งสิ้นไม่มีเงินทุนตั้งต้นมาให้ชาวบ้านบริหารจัดการกันเอง ไม่ว่าจะเป็นโครงการหน้าบ้านนำมอง โครงการหมู่บ้านเศรษฐกิจพอเพียงต้นแบบ หากเป็นโครงการส่งเสริมและพัฒนาศักยภาพด้านอาชีพที่จัดโดยเทศบาลตำบลก็จะเป็นการตั้งจ่ายจากเงินรายได้ที่ปรากฏในแผนงานสังคมสงเคราะห์ งานสวัสดิการสังคมและสังคมสงเคราะห์ของงบประมาณรายจ่ายประจำปีของแต่ละเทศบาล และมักจะเป็นโครงการจัดอบรมที่ให้แต่ละหมู่บ้านส่งตัวแทนเข้าร่วมกิจกรรมที่จัดขึ้นที่เทศบาล เงินทุนที่จะผันเข้าหมู่บ้านให้ชาวบ้านได้จับต้องจริง ๆ มักมีลักษณะเป็นเงินกู้ เช่น กองทุนหมู่บ้าน และชุมชนเมืองแห่งชาติ (กทบ.) หรือที่ชาวบ้าน

เรียกว่า กองทุนเงินล้าน หรือไม่กี่กลุ่มสัจจะออมทรัพย์ ในมุมมองของชาวบ้าน หากรัฐต้องการผลักดันให้ชาวบ้านในแต่ละหมู่บ้าน หรือในแต่ละตำบลมีผลิตภัณฑ์โอท็อปที่ได้มาตรฐานเป็นของตัวเอง ต้องเริ่มจากการผันเงินสดเข้ามาเป็นเงินทุนตั้งต้นให้ชาวบ้าน และควรอยู่ในลักษณะที่ชาวบ้านมีโอกาสได้บริหารจัดการการใช้จ่ายเงินด้วยตัวเอง ดังนั้น เมื่อโครงการโอท็อปไม่มีการสนับสนุนเงินทุนตั้งต้นให้ชาวบ้าน การรวมกลุ่มกันทำงานจึงเกิดขึ้นได้ยาก เพราะชาวบ้านมองว่าพวกเขามีช่องทางการทำมาหากินช่องทางอื่น หรือมีรายได้ประจำอยู่แล้ว รวมทั้งไม่มีชาวบ้านที่กล้าเสี่ยงเอาเงินสะสมของตัวเองมาลงทุนและบริหารจัดการร่วมกับคนอื่น ๆ ในหมู่บ้าน เพราะหากต้องใช้เงินของตัวเองมาลงทุนทำผลิตภัณฑ์ ก็น่าจะเป็นธุรกิจส่วนตัว มากกว่าการมาเป็นผลิตภัณฑ์ของกลุ่ม

“เงินต้องมาก่อนอย่างแรก ต้องมีเงินทุนก่อนมากน้อยไม่สำคัญ เอาเงินมาให้เป็นรูปธรรมก่อน เช่น ถ้ามีเงิน เราจะเอาไปซื้อไม้มาทำเครื่องจักสานต้องมีเงินทุนมาดำเนินการก่อน โดยเงินจะมากหรือน้อยไม่ได้มีผลต่อการรวมกลุ่ม เงินมากน้อย ไม่สำคัญ แต่อย่างน้อยควรเป็นต้นทุนเบื้องต้น จะบริหารได้ดีกว่า”  
(ผู้ใหญ่บ้านบ้านบึงคัด)

ดังนั้น ผู้เขียนจึงมองว่า เหตุผลเรื่องจังหวะเวลาที่ไม่ตรงกันของชาวบ้านมิใช่แค่เรื่องของารมีรูปแบบการดำเนินชีวิตที่แตกต่างกันเท่านั้น กล่าวง่าย ๆ คือ การไม่รวมกลุ่มกันของชาวบ้านนั้นไม่ใช่เพราะว่าชาวบ้านไม่มีเวลาว่างตรงกันเท่านั้น แต่มากกว่านั้นก็คือ ชาวบ้านมีความรู้สึกที่ไม่อยากรวมตัวกันทำงาน ถ้าเปรียบเทียบกันระหว่างการใช้เวลาไปทำงานประจำที่ได้รายได้หลักอย่างทำไร่ทำนา กับการใช้เวลารวมตัวกันทำงานจักสานซึ่งก็ยังไม่รู้วาสินค้าของตัวเองจะมีคุณภาพดีพอจะส่งขายออกนอกหมู่บ้านหรือไม่ ชาวบ้านก็ย่อมต้องเลือกการใช้เวลาในการทำงานประจำที่ได้รายได้หลักมากกว่า

ในหมู่บ้านบึงคัด มีการเสนอให้ทำจักสาน แต่ชาวบ้านไม่รวมตัวกันเพราะไม่อยากมา เพราะเขามีงานอื่นต้องทำ บางทีก็จับกลุ่มตี สักพักก็จะหายไป ที่หายไปก็เพราะว่าไม่ว่าง กลุ่มให้มาก็จะมา แต่หลัง ๆ จะหายกันหมด หลังจากนั้นกลุ่มก็สลาย  
(ชาวบ้านบ้านบึงคัด ญ อายุ 53 ปี)

การรวมกลุ่มกันทำงานของชาวบ้านทั้งสองหมู่บ้านที่ผ่านมามักเป็นการรวมกลุ่มเฉพาะกิจเพื่อทำโครงการที่ถูกสั่งการลงมาจากอำเภอ หรือโครงการประเภทขอความร่วมมือจากเทศบาลแค่เพียงระยะเวลาสั้น ๆ เช่น รวมกลุ่มกันก่อสร้างลานตากข้าว รวมกลุ่มกันสร้างศาลาประชาคม รวมกลุ่มกันผลัดกันโครงการหมู่บ้านเศรษฐกิจพอเพียง ฯลฯ หรือไม่ก็เป็นการรวมกลุ่มที่ไม่ได้เป็นไปตามคุณลักษณะที่กำหนดโดยกรมการพัฒนาชุมชน การรวมกลุ่มในความเข้าใจของชาวบ้านนี้มีได้หมายถึง การจัดตั้งกลุ่มที่มีสมาชิกที่แน่นอน มีการร่วมลงทุนและแบ่งปันผลประโยชน์จากการขายอย่างเป็นระบบ แต่หมายถึง การมารวมตัวกันนั่งทำงานที่บ้านของใครคนใดคนหนึ่ง หลังจากนั้นก็ต่างคนต่างขาย หรือที่เรียกว่า “ขายใครขายมัน” หรืออย่างมากที่สุดก็คือ คนกลางของกลุ่มรับออเดอร์มา แล้วมากระจายงานให้คนในกลุ่ม ใครทำได้มากก็ขายได้มาก ใครทำได้น้อยก็ขายได้น้อย ซึ่งสุดท้ายก็คือ การกลับไปสู่การรวมกลุ่มแบบขายใครขายมันอยู่ดี

ในหมู่บ้านเคยเห็นมีการทอเสื่อ เย็บปักผ้าไทดำ จะทำเป็นบางบ้าน แต่ยังไม่เคยมีการจับกลุ่มรวมตัวกันสักที แต่เคยมีผู้ใหญ่บ้านเคยบอกให้คนในหมู่บ้านมารวมกลุ่มกัน แต่ก็ไม่ถึงพอเป็นพิธีสักเท่าไร บางคนในหมู่บ้านก็มารวมกลุ่มบ้าง บางคนก็ไม่เคยมาเลย เพราะคนทำไร่นาออกจากบ้านไป คนที่จะรวมตัวกันได้ก็ต้องเป็นคนแก่ที่ไม่ได้ออกจากไปทำงาน  
(ชาวบ้านบ้านบึงคัต ญ อายุ 63 ปี)

จากข้างต้นจะเห็นชัดเจนมากขึ้นว่า ขีดจำกัดในศักยภาพของชาวบ้านไม่ใช่ขีดจำกัดในศักยภาพการเรียนรู้ หากแต่เป็นศักยภาพในการทำงานแบบกลุ่มหรือการรวมกลุ่ม ทั้งนี้อาจมาจากหลายสาเหตุที่เชื่อมโยงกลับไปยังข้อจำกัดและความขาดแคลนในโครงสร้างพื้นฐานการสร้างสรรค์ที่ทำให้การรวมกลุ่มกันผลิตสินค้าโอท็อปไม่สามารถเกิดขึ้นได้ ยกตัวอย่าง ชาวบ้านไม่รวมกลุ่มกันทำงานระยะยาวเพราะไม่มีเงินทุน ไม่รู้ว่าผลิตสินค้าไปแล้วจะส่งขายใคร ผู้เขียนเห็นว่า ขีดจำกัดในการรวมกลุ่มกันทำงานของชาวบ้านจึงสัมพันธ์กับข้อจำกัดในโครงสร้างพื้นฐานการสร้างสรรค์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งโครงสร้างการเงินของกลุ่ม

ในขณะที่มุมมองของชาวบ้าน เงินคือจุดตั้งต้นที่สำคัญในการรวมกลุ่ม

ชาวบ้าน ในมุมมองของพัฒนากรอำเภอบางระกำกลับเห็นว่าการรวมกลุ่มชาวบ้านให้ได้นั้นเป็นสิ่งที่ต้องมาเป็นอันดับแรก หลังจากที่ชาวบ้านสามารถจัดตั้งกลุ่มอาชีพที่มีความเข้มแข็งได้แล้ว จะสามารถเข้าถึงแหล่งเงินทุน และสามารถนำกลุ่มไปสู่การลงทะเบียนผู้ผลิต/ ผู้ประกอบการโอทอปได้เอง ซึ่งมุมมองของพัฒนากรนี้สามารถนับได้ว่าเป็นมุมมองของรัฐที่มีต่อคำว่า “กลุ่ม” “กลุ่มอาชีพ” บนหลักการ 5 ก. คือ 1) กลุ่ม มีการร่วมตัวของคนที่มีความสมัครใจอย่างน้อย 5 คนขึ้นไปเป็นสมาชิกกลุ่ม มีที่ตั้งของกลุ่ม มีบทบาทหน้าที่ของสมาชิก 2) กรรมการ คือกลุ่มคนที่ได้รับมอบหมายและเป็นตัวแทนของสมาชิกให้บริหารกลุ่มนั้น ๆ ควรมีจำนวนเป็นเลขคู่เพื่อให้สัดส่วนของการออกเสียงมีความเป็นเอกฉันท์ 3) กฎ กติกา ระเบียบข้อบังคับของกลุ่ม ที่เป็นลายลักษณ์อักษรเพื่อเป็นแนวปฏิบัติ อาจใช้วิธีการร่วมกันร่างขึ้นมาเองหรืออาศัยกฎหมายอื่นมารองรับได้ 4) กองทุน อาจหมายถึงเงินหรือเครื่องมือที่ทำให้กิจกรรมของกลุ่มดำเนินการไปได้และบรรลุตามวัตถุประสงค์ของกลุ่ม ซึ่งที่มาของแหล่งเงินทุนอาจมาจากการระดมหุ้นของสมาชิก เงินบริจาค เงินสนับสนุนจากภาครัฐ ภาคเอกชน มาจากการจัดกิจกรรม เช่น จำหน่ายข้าวเปลือกแล้วหักรายได้เข้ากลุ่ม หรือมาจากการกู้ยืมเงิน (แหล่งทุนภายในหมู่บ้าน เช่น กองทุนหมู่บ้าน กลุ่มสัจจะออมทรัพย์ และแหล่งทุนภายนอกหมู่บ้าน เช่น เงินกู้จากสหกรณ์ ธกส.) 5) กิจกรรม เป็นสิ่งที่สมาชิกในกลุ่มร่วมกันปฏิบัติเพื่อสร้างรายได้เข้าครัวเรือนและชุมชน โดยควรมีการกำหนดเป็นแผนกิจกรรมต่าง ๆ เช่น การประชุมการวางแผนผลิตและจำหน่าย การสะสมทุนของกลุ่ม การพัฒนาความรู้ ความสามารถของสมาชิก การพัฒนาคุณภาพมาตรฐานของผลิตภัณฑ์ การจัดสวัสดิการ การติดตามประเมินผลการดำเนินงาน (สำนักเสริมสร้างความเข้มแข็งชุมชน กรมการพัฒนาชุมชน 2560, 4-7)



ภาพ 5: มุ่มมองที่แตกต่างต่อการรวมกลุ่มสร้างผลิตภัณฑ์โอท็อประหว่างชาวบ้านและหน่วยงานภาครัฐ

ที่มา: โดยผู้เขียน, 2568

จะเห็นได้อย่างชัดเจนว่า มุ่มมองภาครัฐนั้นเห็นว่าการรวมตัวเป็นกลุ่มให้ได้เป็นอันดับแรกนั้นสำคัญที่สุด เมื่อชาวบ้านรวมตัวเป็นกลุ่มได้ก็จะสามารถเข้าไปขอเงินจากแหล่งทุนได้ รวมทั้งสามารถขอให้ทางเทศบาลจัดทำโครงการอบรมพัฒนาทักษะที่ทางกลุ่มอยากจะจัดกิจกรรม สำนักงานพัฒนาชุมชนของอำเภอไม่มีงบประมาณที่ผันลงชุมชนเพื่อพัฒนาสินค้าโอท็อปโดยตรง กองทุนที่เป็นลักษณะเงินให้ชาวบ้านยืมที่อยู่ภายใต้ความดูแลของกรมการพัฒนาชุมชน กระทรวงมหาดไทย คือ กองทุน กข.คจ. (โครงการแก้ไขปัญหาความยากจน) ซึ่งจะจัดสรรเงินลงสู่หมู่บ้านหมู่บ้านละ 280,000 บาท นั้นก็ได้ถูกจัดสรรลงทั่วทุกหมู่บ้านในประเทศไทย และทั้งหมู่บ้านบึงคัดและหมู่บ้านคุดยาก็ไม่เคยได้รับการจัดสรรเงินผ่านโครงการ กข. คจ. หากแต่ได้รับเงินจากกองทุนหมู่บ้านและชุมชนเมืองแทน ทว่าการกู้เงินจากกองทุนหมู่บ้านของชาวบ้านนั้นนำไปใช้ในการประกอบอาชีพที่เป็นรายได้หลักของพวกเขา เช่น ทำนาข้าว ไม่มีชาวบ้านคนไหนที่กู้ยืมเงินจากกองทุนหมู่บ้านเพื่อมาเลี้ยงลงหุ่นกันสร้างสรรคผลิตภัณฑ์โอท็อป

นอกจากการรวมกลุ่มกันทำงานจะเป็นขีดจำกัดในศักยภาพของชุมชน

แล้ว ผู้เขียนพบว่า ความสร้างสรรค์ก็เป็นอีกขีดจำกัดสำคัญที่ทำให้ชุมชนกลุ่มชาติพันธุ์ยังไม่สามารถไปได้ถึงการเป็นชุมชนผู้ผลิตสินค้าโอท็อป สิ่งที่น่าสนใจยิ่งประการหนึ่งก็คือ องค์กรความรู้และทักษะหลายอย่างของชาวบ้านในหลายหมู่บ้านของประเทศไทยมิได้มาจากการถ่ายทอดภูมิปัญญาจากรุ่นสู่รุ่น หากแต่เกิดจากโครงการอบรมทักษะอาชีพจากพัฒนากรของอำเภอหรือพัฒนากรของเทศบาลตำบล เราจึงมีอาจแปลกใจว่าทำไมจึงพบของดีประจำจังหวัดในหลายจังหวัดที่มีลักษณะเหมือนกัน เช่น ตะกร้าสาน เสื้อทอ กล้วยฉาบ ขนมผิง ทองม้วน ฯลฯ ดังนั้น ความสร้างสรรค์สิ่งใหม่จากสิ่งที่มีอยู่แล้วจึงเกิดขึ้นได้ยาก เพราะแม้ว่าชาวบ้านจะอยู่ต่างพื้นที่กัน แต่ก็ได้รับการถ่ายทอดองค์ความรู้ และทักษะชุดเดียวกัน อัตลักษณ์ในสินค้าประจำตำบลของตัวเองจึงไม่โดดเด่น และมีโอกาสในการพัฒนาระดับคุณภาพเพื่อสร้างมูลค่าเพิ่มได้ยาก ดังนั้น เมื่อก่อนเรื่องความสร้างสรรค์แล้วจึงแยกกันไม่ขาดจากโครงสร้างพื้นฐาน การสร้างสรรค์ทั้งส่วนที่จับต้องได้อย่างเงินทุน หรือส่วนที่จับต้องไม่ได้ อย่างองค์ความรู้และทักษะ ผู้เขียนเห็นว่ามืองค์ประกอบสองส่วนของความสร้างสรรค์ที่ยังคงขาดหายไป ทว่าสำคัญมากต่อการพัฒนาสินค้าโอท็อปคือ การสร้างสิ่งใหม่ (creation) และความประณีตประดิดประดอย (elaboration/ refinement)

ขีดจำกัดในศักยภาพการสร้างสิ่งใหม่ของชาวบ้านนี้มีรายละเอียดปลีกย่อยมากมายทั้งเรื่องของการนำวัตถุดิบในท้องถิ่นที่มีอยู่แล้วมาสร้างสินค้าใหม่ การเพิ่มมูลค่าผ่านการสร้างเรื่องราวของผลิตภัณฑ์ การนำเทคโนโลยีมาพัฒนาผลิตภัณฑ์ การพัฒนาบรรจุภัณฑ์ การส่งเสริมช่องทางการตลาดและการประชาสัมพันธ์ ฯลฯ ซึ่งรายละเอียดปลีกย่อยที่กล่าวมาข้างต้นนี้เป็นขีดจำกัดในศักยภาพของชาวบ้านที่ต้องการการสนับสนุนและเสริมพลังจากหน่วยงานที่รับผิดชอบ เนื่องจากรายละเอียดปลีกย่อยของการสร้างสรรค์ข้างต้นนั้นอยู่นอกเหนือศักยภาพของชาวบ้านบางชุมชนที่จะรับมือได้ไหว



ภาพ 6-7: ชีตจำกัดในศักยภาพด้านการสร้างสรรค์บรรจุภัณฑ์

ที่มา: โดยผู้เขียน, 2567

กว่าที่ชาวบ้านจะสร้างผลิตภัณฑ์หนึ่งชิ้นจนเข้ามาตรฐานสินค้าโอท็อปได้นั้นจึงมีรายละเอียดปลีกย่อยก่อนหน้านั้นอีกมากมาย อย่างกรณีหมู่บ้านคูยยาง ชาวบ้านเริ่มประสบปัญหาและอุปสรรคตั้งแต่การขาดแคลนวัตถุดิบที่ใช้ในการสานเสื่อ นั่นคือ ต้นกก เพียงเพราะว่าไม่มีใครในหมู่บ้านที่ปลูกต้นกก และปริมาณของต้นกกที่เติบโตตามธรรมชาติก็ขึ้นอยู่กับสภาพดินน้ำอากาศที่ยากจะควบคุม จนกระทั่งไปถึงชีตจำกัดในศักยภาพด้านการพัฒนาบรรจุภัณฑ์ อย่างภาพประกอบด้านบนที่กลุ่มชาวบ้านนำพวงกุญแจใส่ในถุงพลาสติกและฉีกถุงด้วยการเย็บด้วยลวดเย็บกระดาศนั้น ได้รับคำแนะนำจากพัฒนากรว่ายังขาดความคิดสร้างสรรค์และไม่สามารถทำการตลาดได้ ทว่าทางพัฒนาชุมชนอำเภอก็ไม่มียงบประมาณที่จะพัฒนาองค์ความรู้และทักษะการสร้างสรรคสินค้าให้แก่ชาวบ้านโดยตรง สิ่งที่ดีที่สุดที่พัฒนาชุมชนอำเภอจะทำได้ก็คือ การส่งรายชื่อหมู่บ้านปีละ 3 รายชื่อไปร่วมอบรมกับโครงการที่จัดโดยพัฒนาชุมชนอำเภอ โดยเฉพาะการเข้าร่วมอบรมในโครงการส่งเสริมกระบวนการเครือข่ายองค์ความรู้ (Knowledge-Based OTOP หรือ KBO) ซึ่งเป็นโครงการระดับจังหวัดที่เน้นสร้างเครือข่ายองค์ความรู้ เป็นศูนย์กลางในการให้ความช่วยเหลือและสนับสนุนการพัฒนาขีดความสามารถของผู้ผลิต/ผู้ประกอบการโอท็อปให้พัฒนาผลิตภัณฑ์จนมีคุณภาพ ได้มาตรฐาน มีบรรจุ

ภรณ์ที่เหมาะสมและสามารถเพิ่มมูลค่า อย่างไรก็ตามก็ดี กว่าที่หมู่บ้านหนึ่งจะถูกส่งไปเข้าร่วมอบรมในโครงการ KBO ระดับจังหวัดได้นั้นก็ต้องผ่านขั้นตอนมากมายที่ชาวบ้านต้องสามารถรวมตัวกันเป็นกลุ่มและสร้างสรรค์สินค้าให้ได้อย่างน้อย 1 ชิ้น หลังจากนั้นส่งสินค้าให้สำนักงานอุตสาหกรรมจังหวัดรับรองและให้เครื่องหมายมาตรฐานผลิตภัณฑ์ชุมชน (มผช.) และถูกจัดส่วนแบ่งการตลาดในระดับ Quadrant D ให้ได้เสียก่อน ซึ่งในกรณีของหมู่บ้านบึงคัดและหมู่บ้านคูดยางนั้นยังคงอยู่ในระดับที่ว่าทำอะไรให้ชาวบ้านรวมตัวกันจัดตั้งกลุ่มที่เข้มแข็งเพื่อสร้างสรรค์สินค้าโอท็อปให้ได้เท่านั้น

### กว่าจะไปถึงโอท็อป: บทสรุปและบททดลองเสนอ

เพื่อเป็นการตอบวัตถุประสงค์ของบทความวิจัยสองประการคือ หนึ่ง ทำไมสองชุมชนชาติพันธุ์ไทดำในพื้นที่อำเภอบางระกำจึงยังไม่สามารถแปรรูปความเป็นชาติพันธุ์ซึ่งถือว่าเป็นทุนทางวัฒนธรรมให้เป็นสินค้าที่ขึ้นทะเบียนโอท็อป รวมทั้งยังไม่สามารถพัฒนาเศรษฐกิจสร้างสรรค์ได้ สอง อะไรคือข้อจำกัดในโครงสร้างพื้นฐานของการสร้างสรรค์และขีดจำกัดในศักยภาพชุมชนในการสร้างเศรษฐกิจสร้างสรรค์และพัฒนาสินค้าโอท็อป ผู้เขียนจะวิเคราะห์เป็นบทสรุปว่า แม้ประชากรส่วนใหญ่ของหมู่บ้านบึงคัดและหมู่บ้านคูดยางจะเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ไทดำซึ่งมีอัตลักษณ์ชาติพันธุ์และเป็นทุนทางวัฒนธรรม แต่ก็ยังไม่สามารถแปลงทุนวัฒนธรรมดังกล่าวให้กลายเป็นสินค้าโอท็อปที่มีมูลค่าทางเศรษฐกิจได้ด้วยเหตุผลหลายประการ ซึ่งเบื้องหลังนั้นเป็นเรื่องของโครงสร้างของโครงสร้างพื้นฐานการสร้างสรรค์ (Structure of Creative Infrastructure) ที่ประกอบไปด้วยทั้งตัวสถาบันที่เกี่ยวข้อง กระบวนการ และกฎระเบียบ (institutions, process and regulations) ดังนี้

*ประการแรก* ข้อจำกัดในโครงสร้างพื้นฐานการสร้างสรรค์ของชุมชนคือ สิ่งที่ทำให้ความเป็นชาติพันธุ์ซึ่งเป็นทุนทางวัฒนธรรมไม่ได้สามารถแปลงเป็นสินค้าโอท็อปที่มีมูลค่าทางเศรษฐกิจได้ทันที โครงสร้างพื้นฐานที่จับต้องได้ที่สำคัญที่สุดสำหรับชาวบ้านคือ เงิน ยังไม่นับรวมระบบขนส่งมวลชนสาธารณะ ซึ่งเป็นปัญหาโครงสร้างพื้นฐานระดับชาติ และโครงสร้างพื้นฐานการสร้างสรรค์ที่จับต้องยากอย่างองค์ความรู้และทักษะที่ถูกถ่ายทอดมาอย่างขาด ๆ เกิน ๆ จากรุ่นสู่รุ่น ทำให้ทุนทางวัฒนธรรมของชาวไทดำบ้านบึงคัดและบ้านคูดยาง

มีลักษณะขาดตอน ไม่สมบูรณ์เหมือนกลุ่มชาติพันธุ์ไทดำที่พบในพื้นที่อื่น ๆ ของประเทศไทย ยกตัวอย่าง ชาวบ้านมีหมอนปักลวดลายไทดำแต่ไม่รู้ว่าเป็นลวดลายสีและแต่ละลวดลายมีชื่อและมีความหมายอย่างไร รวมทั้งไม่เคยเรียนรู้การปักลวดลายจากบรรพบุรุษ ทักษะการทอเสื่อที่ชาวบ้านผู้หญิงบางคนมีก็มาจากการเข้าร่วมอบรมในโครงการพัฒนาทักษะจากพัฒนาชุมชนมิได้มาจากการถ่ายทอดจากบรรพบุรุษ ดังนั้น ลวดลายและการให้สีสันในการทอเสื่อจึงไม่มีอัตลักษณ์ของชุมชน และไม่มีเรื่องราว หรือสตอรีของสินค้าดังที่มักพบได้ทั่วไปในสินค้าโอท็อปที่ได้ติดดาว

*ประการที่สอง* มุมมองต่อปัจจัยหลักในการสร้างสรรค์ผลิตภัณฑ์โอท็อปที่แตกต่างกันระหว่างชาวบ้านและภาครัฐ ในมุมมองของภาครัฐ โครงการโอท็อปต้องการพัฒนาทุนมนุษย์ สร้างเศรษฐกิจฐานรากโดยใช้ชุมชนเป็นฐานการผลิต ทั้งเป็นฐานของผู้ผลิต/ ผู้ประกอบการ ฐานวัตถุดิบ ฐานกระบวนการผลิต และฐานงบประมาณ ดังนั้นจึงต้องเป็นชาวบ้านที่เป็นปัจจัยหลักในการสร้างสรรค์ผลิตภัณฑ์โอท็อป กล่าวอย่างง่ายคือ ภาครัฐมองว่าโครงการโอท็อปนั้นยึดหลักการพึ่งตนเองของชุมชน และรัฐทำหน้าที่เป็นผู้ช่วยเหลือในด้านความรู้สมัยใหม่และการบริหารจัดการ ช่วยเชื่อมโยงสินค้าของชุมชนออกสู่ตลาดทั้งในประเทศและต่างประเทศ (สำนักเสริมสร้างความเข้มแข็งชุมชน กรมการพัฒนาชุมชน 2560, 4-7) จุดเริ่มต้นของการสร้างสรรค์สินค้าโอท็อปจึงอยู่ที่ชาวบ้านริเริ่มดำเนินการเอง จากเงินทุน/ เงินกู้ของตัวเอง หรือการลงหุ้นจากชาวบ้านที่รวมกลุ่มกัน หลังจากนั้นหน่วยงานรัฐทำหน้าที่เสริมความรู้ผ่านโครงการอบรมเสริมทักษะอาชีพ หรือไม่ก็ทำหน้าที่เป็นผู้ตรวจสอบมาตรฐาน และกำหนดระดับมูลค่าของสินค้าผ่านการจัด Quadrant A-B-C-D การให้ระดับคุณค่าและมูลค่าสินค้าผ่านดาว 1-2-3-4-5 ดวง หรือการคัดสรรสุดยอดผลิตภัณฑ์เด่นของจังหวัด (Provincial Star OTOP: PSO) แต่ในมุมมองของชาวบ้าน การริเริ่มดำเนินการด้วยเงินทุน/ เงินกู้ของตัวเอง หรือการลงหุ้นจากชาวบ้านด้วยกันเป็นเรื่องที่ยากมาก เพราะไม่มีใครเสี่ยงเอาเงินกู้มารสร้างผลิตภัณฑ์ที่ไม่มีอะไรรับประกันว่าจะขายเป็นเงินได้ เมื่อเปรียบเทียบกับการใช้เงินที่กู้มาไปกับพืชผลในไร่นาของตัวเองจะสามารถเห็นรายได้ที่คาดการณ์ได้ และจับต้องได้มากกว่า หากการรวมกลุ่มของชาวบ้านเริ่มต้นจากการลงหุ้นลงแรง และต่อมามีสมาชิกคนใดที่สามารถต่อยอดเงินทุนไปได้มากกว่าคนอื่น ๆ การรวมกลุ่มกันเป็นผู้ผลิตในนามของชุมชนจะมีโอกาสแปรเปลี่ยนเป็นผู้ผลิต

รายเดี่ยวแทน และสมาชิกคนอื่น ๆ ที่มีกำลังทรัพย์และกำลังแรงน้อยกว่าจะ  
กลายมาเป็นแรงงานรับจ้างในกลุ่มผู้ผลิตชุมชนที่ตัวเองเคยร่วมก่อตั้งแทน

*ประการที่สาม* ไม่มีงบประมาณตั้งต้นต่อการรวมกลุ่มของชาวบ้านที่  
สนับสนุนโครงการโอท็อปโดยตรง แต่งบประมาณจะถูกผันอยู่ในโครงการ  
พัฒนาศักยภาพการรวมกลุ่มและพัฒนาผลิตภัณฑ์ชุมชนที่เน้นสร้างเครือข่าย  
องค์ความรู้ หรือที่เรียกว่า KBO (Knowledge-Based OTOP) ในระดับจังหวัด  
แต่ไม่ใช่ในระดับอำเภอ สำนักงานพัฒนาชุมชนอำเภอไม่มีงบประมาณโดยตรง  
ในการลงพื้นที่ดูแลการสร้างสรรค์ผลิตภัณฑ์ที่จะยื่นจดทะเบียนโอท็อป แม้แต่  
ขั้นตอนแรกของการยกระดับคุณภาพผลิตภัณฑ์ที่ชาวบ้านต้องยื่นทะเบียน  
มาตรฐานผลิตภัณฑ์ชุมชน (มผช.) ที่สำนักงานอุตสาหกรรมจังหวัด หาก  
ผลิตภัณฑ์ขึ้นดังกล่าวของชาวบ้านถูกยื่นจดทะเบียนหลังจากลำดับที่ 80 ไป  
แล้ว ชาวบ้านจะต้องเสียค่าใช้จ่ายประมาณ 5,000 บาท ยังไม่นับรวมค่าใช้จ่าย  
ต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นตั้งแต่จุดเริ่มต้นของการรวมกลุ่มสร้างสรรค์ผลิตภัณฑ์โอท็อป  
เช่น ค่าอุปกรณ์ ค่าน้ำมันยานพาหนะ ฯลฯ ที่ภาครัฐแนะนำให้ใช้เงินทุนที่  
ระดมขึ้นจากสมาชิกของกลุ่ม หรือเงินบริจาค หรือเงินจากกองทุนต่าง ๆ  
(กองทุนหมู่บ้าน กลุ่มสัจจะออมทรัพย์) หรือเงินทุนที่หักออกจากกิจกรรม (เช่น  
จำหน่ายข้าวเปลือกแล้วหักรายได้เข้ากลุ่ม) หรือกั๊ยืมเงินสหกรณ์ออมทรัพย์  
ธนาคารออมสิน ธนาคารเพื่อการเกษตรและสหกรณ์ (สำนักเสริมสร้างความ  
เข้มแข็งชุมชน กรมการพัฒนาชุมชน 2560, 6)

*ประการที่สี่* กลไกความช่วยเหลือจากภาครัฐเป็นลักษณะของผู้ให้ความรู้/  
ผู้ตรวจสอบมาตรฐาน หรือผู้คัดสรรผลิตภัณฑ์จากชุมชนเข้าสู่ตลาดในเมือง  
มากกว่าจะเป็นผู้ร่วมลงทุนหรือผู้ร่วมพัฒนาเศรษฐกิจสร้างสรรค์ในแบบที่ร่วม  
จะล้มลุกคลุกคลานไปด้วยกัน การพัฒนาสินค้าโอท็อปในประเทศไทยมีเป้า  
หมายอยู่ที่การสร้างเศรษฐกิจฐานรากก็จริง แต่การบริหารจัดการกลับไม่ได้อยู่ที่  
ท้องถิ่น แม้ว่าองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น (เทศบาลตำบล หรือองค์การบริหาร  
ส่วนตำบล) ได้จัดทำโครงการเสริมทักษะอาชีพประจำปีตามแผนงานประจำปี  
ของงานพัฒนาชุมชน แต่ว่าโครงการดังกล่าวก็ไม่ใช่โครงการที่พัฒนาสินค้า  
โอท็อป หรือมีเป้าหมายปลายทางเพื่อพัฒนาเศรษฐกิจสร้างสรรค์ในพื้นที่ ใน  
ขณะที่พัฒนาชุมชนของอำเภอมีหน้าที่และความรับผิดชอบโดยตรงต่อพันธกิจ  
โครงการโอท็อป ทว่าลักษณะการทำงานจะเป็นไปในลักษณะของผู้ให้ความรู้/  
ผู้ตรวจสอบมาตรฐาน หรือผู้คัดสรรผลิตภัณฑ์ มากกว่าจะเป็นผู้ร่วมพัฒนา

สินค้าโอท็อปไปพร้อมกับชาวบ้าน

*ประการที่ห้า* ขั้นตอนคัดสรรผลิตภัณฑ์มากมายจนสุดมือจะสอยดาว (โอท็อป) ข้อเท็จจริงจากภาคสนามพบว่า การที่สินค้าหนึ่งชิ้นที่ผลิตโดยผู้ประกอบการชุมชนจะสามารถได้ติดดาวหนึ่งดาวต้องผ่านขั้นตอนและกระบวนการมากมาย ตั้งแต่การรวมกลุ่มกันให้ได้เพื่อไปยื่นขอเอกสารรับรองการลงทะเบียนผู้ผลิต/ผู้ประกอบการโอท็อปต่อสำนักงานพัฒนาชุมชนอำเภอ หลังจากนั้นนำสินค้ายื่นจดทะเบียนมาตรฐานผลิตภัณฑ์ชุมชน (มผช.) ที่สำนักงานอุตสาหกรรมจังหวัด (ซึ่งยื่นจดทะเบียนรายผลิตภัณฑ์ ไม่ใช่รายผู้ผลิต) เมื่อผ่านมาตรฐานผลิตภัณฑ์ชุมชนแล้ว สินค้าดังกล่าวจะเป็นสินค้าโอท็อปที่ถูกจัดส่วนแบ่งการตลาดที่กลุ่มปรับตัวสู่การพัฒนา (Quadrant D) โดยสินค้าสามารถติดตราโอท็อปในผลิตภัณฑ์ได้แต่ยังไม่มีดาว มีเพียงการกำหนดเครื่องหมายผลิตภัณฑ์ Rising Star เท่านั้น หากต้องการให้สินค้านี้มีระดับของดาว 1-2-3-4-5 ดวง ผู้ผลิต/ผู้ประกอบการต้องเสนอสินค้าเพื่อเข้ารับการคัดสรรสุดยอดหนึ่งตำบล หนึ่งผลิตภัณฑ์ โดยมีเกณฑ์ในการพิจารณาคือผลิตภัณฑ์และความเข้มแข็งของชุมชน การตลาดและความเป็นมาของผลิตภัณฑ์และคุณภาพของผลิตภัณฑ์ ซึ่งหากชุมชนใดขาดองค์ความรู้และทักษะที่อยู่ภายใต้เกณฑ์ทั้งสามประการข้างต้น สามารถเข้ารับการฝึกอบรมภายใต้โครงการพัฒนาศักยภาพการรวมกลุ่มและพัฒนาผลิตภัณฑ์ชุมชนที่เน้นสร้างเครือข่ายองค์ความรู้ หรือ KBO (Knowledge-Based OTOP) ที่จัดโดยสำนักงานพัฒนาชุมชนจังหวัดได้ แต่ต้องผ่านการคัดเลือกจากสำนักงานพัฒนาชุมชนอำเภอว่าเป็นชุมชนที่สินค้าพออยู่ในระดับที่สามารถพัฒนาได้ และเป็นกลุ่มผู้ผลิตที่เข้มแข็งมีศักยภาพ ซึ่งแน่นอนว่าทั้งสองหมู่บ้านที่เป็นกรณีศึกษาวิจัยนั้นยังคงต่อสู้อยู่แค่ในระดับการรวมกลุ่มผู้ผลิตให้ได้ และพยายามรังสรรค์สินค้าโอท็อปภายใต้ข้อจำกัดในโครงสร้างพื้นฐานการสร้างสรรค์

โดยสรุปแล้ว การยังไม่ถึงโอท็อปของสองหมู่บ้านกรณีศึกษานั้นอาจช่วยชี้ชวนให้ทุกภาคส่วนกลับไปพิจารณาถึงสิ่งที่เป็นโครงสร้างของโครงสร้างพื้นฐานการสร้างสรรค์ การขาดงบประมาณสนับสนุน การขาดแรงงานการผลิต การขาดวัตถุดิบเพื่อการผลิตที่หาได้ในท้องถิ่นอย่างต่อเนื่อง การขาดความรู้และทักษะในการผลิตสินค้าโอท็อปนั้นมิใช่แค่การขาดแคลนโครงสร้างพื้นฐานการสร้างสรรค์ หากเป็นการขาดแคลนในส่วนที่เป็นโครงสร้างของโครงสร้างการสร้างสรรค์ นั่นคือ การขาดการกำหนดแนวนโยบาย กฎระเบียบ และ

การปฏิบัติการที่ชัดเจน ยกตัวอย่าง หากชุมชนยังขาดความรู้และทักษะในการพัฒนาสินค้าจากชุมชน เช่นนั้นแล้วต้องเป็นใครหรือหน่วยงานใด ๆ ที่เป็นกำลังคนที่ช่วยเสริมพลังชุมชนในการช่วยชาวบ้านพัฒนาสินค้าโอท็อปจากชุมชนจริง ๆ บนหลักการพื้นฐานสามประการ และต้องทำอะไรบ้าง รวมทั้งใช้งบประมาณตรงไหนในการทำงานกับชุมชนตั้งแต่ระยะเริ่มต้นรวมกลุ่มกันเพื่อพัฒนาทรัพยากรมนุษย์และเริ่มต้นพัฒนาผลิตภัณฑ์

หากรัฐบาลยังเล็งเห็นว่าโครงการโอท็อปยังเป็นประโยชน์ต่อการช่วยพัฒนาเศรษฐกิจฐานรากของประเทศ ทั้ง ๆ ที่ตลอดระยะเวลาการดำเนินโครงการในกว่าสองทศวรรษที่ผ่านมาจะมีอุปสรรคและไม่ได้บรรลุเป้าประสงค์ที่โครงการตั้งไว้ทุกประการ จากข้อมูลภาคสนามที่สะท้อนช่องว่างทางนโยบายที่กล่าวมาข้างต้นนี้ผู้เขียนจะขอเสนอบททดลองเสนอเบื้องต้นสำหรับโครงการวิจัยในปีที่ 1 นี้ว่า หากในหลายพื้นที่ประสบปัญหาตั้งแต่จุดเริ่มต้นคือ การขาดกองทุนเพื่อการรวมกลุ่มกัน รัฐอาจพิจารณาการให้งบประมาณสนับสนุนในรูปแบบกองทุนเพื่อการสร้างสินค้าโอท็อปโดยตรงผ่านการดูแลของสำนักงานพัฒนาชุมชนอำเภอในหลายระยะ เช่น ระยะเริ่มแรกตั้งกลุ่มผู้ผลิตและเริ่มคิดสร้างสรรค์ผลิตภัณฑ์ ระยะกลางที่กลุ่มผู้ผลิตกำลังพัฒนาสินค้าเพื่อเข้าสู่มาตรฐานผลิตภัณฑ์และกลุ่ม Quadrant D ระยะสุดท้ายที่กลุ่มผู้ผลิตยกระดับคุณภาพสู่การติดตามโอท็อป 2-3-4-5 ดวง หากชุมชนใดสามารถพัฒนาถึงระดับก็จะได้รับการสนับสนุนงบประมาณในงบประมาณของระยะต่อไป นอกจากนี้รัฐอาจจะต้องปรับมุมมองต่อหน่วยการผลิตสินค้าโอท็อปใหม่ กล่าวคือ จากบทเรียนโครงการโอท็อปร่วม 20 ปีอาจทำให้พอสะท้อนข้อเท็จจริงได้ว่านโยบายนี้ยังไม่บรรลุเป้าหมายในการส่งผลิตภัณฑ์ท้องถิ่นออกสู่สากล (local not yet global) เพราะไม่ใช่ทุกท้องถิ่นในประเทศไทยจะมีศักยภาพในการผลิตสินค้าโอท็อป เนื่องจากการพัฒนาโครงสร้างพื้นฐานและวัฒนธรรมการสร้างสรรคในแต่ละท้องถิ่นนั้นแตกต่างกัน

หลักการพื้นฐานของโครงการโอท็อปอีกประการคือ การมีความคิดสร้างสรรค์และการพัฒนาทรัพยากรมนุษย์ (creativity and human resource development) นั้นอาจจะต้องถูกนำกลับมาพิจารณาในเชิงวิธีการมากกว่าเชิงหลักการว่า จะต้องทำอะไรบ้างที่จะทำให้ชาวบ้านในพื้นที่ได้รับการยกระดับ/พัฒนาทรัพยากรมนุษย์และมีความสร้างสรรค์จนสามารถรังสรรค์ผลิตภัณฑ์ที่สร้างรายได้ได้อย่างยั่งยืนได้ พร้อมทั้งกำหนดให้ชัดเจนไปเลยว่าใคร? สังกัด

หน่วยงานใด? ที่มีหน้าที่ช่วยผลักดันหลักการพื้นฐานดังกล่าว และจะปฏิบัติจริงอย่างไร การพัฒนาให้ชาวบ้านมีความคิดสร้างสรรค์นั้นอาจไม่ใช่กระบวนการระยะสั้นที่สามารถทำให้สำเร็จได้จริงด้วยโครงการพัฒนาทักษะอาชีพแค่ไม่กี่ชั่วโมงในรอบหนึ่งปี หากแต่ต้องอาศัยกระบวนการให้ความรู้และพัฒนาทักษะอย่างต่อเนื่องเป็นระยะเวลายาวนานผ่านกลไกเชิงสถาบันในโรงเรียน หรือสื่อสารมวลชน รัฐอาจพิจารณาปรับมุมมองว่าสินค้าท้องถิ่นไม่จำเป็นต้องเป็นชาวบ้านในพื้นที่ที่เป็นผู้ผลิตหลักหรือคิดสร้างสรรค์ขึ้นได้เองจากคนในพื้นที่ โดยปราศจากความช่วยเหลือหรือร่วมทุนจากภาคเอกชนในพื้นที่ หรือพื้นที่ใกล้เคียง หรือสถาบันการศึกษาในพื้นที่ที่มีหน่วยวิจัย ซึ่งเราเรียกว่า กำลังคนในการสร้างสรรค์ (creative workforce) ในแง่ที่ชาวบ้านอาจไม่มีพลังมากพอที่จะเข้าไปติดต่อเพื่อรับการสนับสนุนทั้งทางวิชาการและทางการตลาดได้ด้วยตัวเอง ดังนั้นต้องอาศัยหน่วยงานภาครัฐที่มีภารกิจในการขับเคลื่อนนโยบายโอทอป รวมทั้งองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นที่มีส่วนงานพัฒนาชุมชนและงานสวัสดิการสังคมที่ทำงานเชิงรุกเกี่ยวกับการพัฒนาทักษะอาชีพให้ร่วมทำงานประสานกัน ด้วยเป้าหมายใหม่คือทำอย่างไรที่จะส่งเสริมศักยภาพให้กำลังคนในชุมชนสามารถนำทรัพยากรฐานรากที่มีมาสร้างมูลค่าทางเศรษฐกิจ มากกว่าการสร้างหลักเกณฑ์การจัดระดับคุณค่าและมูลค่าโดยไม่ได้เฝ้าติดตามดูแลชุมชนอย่างใกล้ชิด

## เอกสารอ้างอิง

- สำนักงานคณะกรรมการพัฒนาการเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ. 2552. *รายงานการศึกษาเบื้องต้น เศรษฐกิจสร้างสรรค์ (The Creative Economy)*. กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการพัฒนาการเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ.
- สำนักเสริมสร้างความเข้มแข็งชุมชน กรมการพัฒนาชุมชน. 2560. *แนวทางการจัดตั้งและพัฒนากลุ่มอาชีพ*. กรุงเทพฯ: สำนักเสริมสร้างความเข้มแข็งชุมชน กรมการพัฒนาชุมชน.
- Coleman, James S. 2000. "Chapter 2 Social capital in the creation of human capital. In *Knowledge and social capital: Foundations and Applications*." Lesser, E. L. ed., 17-41. Boston: Butterworth-Heinemann.
- Jeannotte, Sharon. 2008. "Shared spaces: Social and economic returns on investment in cultural infrastructure." In *Under construction: The state of cultural infrastructure*

- in Canada*. Nancy Duxbury. ed., Vancouver: Centre of Expertise on culture and communities, Simon Fraser University.
- Kanoi, Lav, Koh, Vanessa, Lim, Ai, Yamada, Shoko, and Dove, Michael R. 2022. What is infrastructure? What does it do?: anthropological perspectives on the workings of infrastructure. *Environmental research: infrastructure and sustainability*, 012002: 1-13.
- Strauf, Simone. 2010. "The contribution of cultural infrastructure and events to regional development." Paper presented at 50<sup>th</sup> Congress of the European Regional Science Association: "Sustainable Regional Growth and Development in the Creative Knowledge Economy", 19-23 August 2010. Jonkoping, Sweden, European Regional Science Association (ERSA), Louvain-la-Neuve.
- UNCTAD 2022. *Creative Industry 4.0: Towards a new globalized creative economy*. New York: UNCTAD.
- Whitaker, Forest. 2017. The role of a lifetime: fostering peace and creativity, Interview with Forest Whitaker. In UNESCO, *International fund for cultural diversity; Investing in creativity. Transforming societies* (pp.10-11). Paris: UNESCO.





## บทที่ 7 “คณะเร่แสดงช้าง”: การสร้างพื้นที่ทางเศรษฐกิจนอก อุตสาหกรรมการท่องเที่ยว

พนา กันธา

### บทคัดย่อ

บทความนี้ศึกษาการดำรงอยู่ของคณะเร่แสดงช้างท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงของอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวและกระแสการอนุรักษ์ โดยตั้งคำถามว่า ภายใต้ข้อจำกัดด้านกฎหมาย มาตรฐานการท่องเที่ยว และแนวคิดที่ว่าด้วยการอนุรักษ์และสิทธิสัตว์นั้น คณะเร่แสดงช้างสามารถสร้างพื้นที่ทางเศรษฐกิจนอกระบบอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวได้อย่างไร ผลการศึกษาพบความย้อนแย้งคือ ขณะที่คณะเร่ถูกกีดกันผ่าน 2 รูปแบบ คือ รูปแบบแรก การกีดกันผ่านแนวคิดอนุรักษ์ที่มองว่าการแสดงช้างละเมิดธรรมชาติของช้าง และรูปแบบที่สองคือ การกีดกันผ่านมาตรฐานการท่องเที่ยวที่ลักษณะของคณะเร่ไม่ตรงตามมาตรฐานที่ควรจะเป็น อย่างไรก็ตาม อุตสาหกรรมท่องเที่ยวกลับต้องพึ่งพาความรู้และทักษะของพวกเขาอย่างเข้มข้น โดยเฉพาะในการฝึกช้างให้เป็นมิตรกับนักท่องเที่ยว ภายใต้สภาวะที่ต้องพึ่งพากันนี้ ชาวคณะเร่ก็มีความยืดหยุ่นในการเคลื่อนย้ายเข้า-ออก ระหว่างการทำงานในปางช้างและการออกเร่แสดง ความยืดหยุ่นของพวกเขาสะท้อนให้เห็นว่าเส้นแบ่งระหว่าง “ใน” และ “นอก” ระบบการท่องเที่ยวไม่ได้ตายตัว แต่มีการเชื่อมโยงและพึ่งพากันอย่างต่อเนื่อง

ในกระบวนการสร้างมูลค่าของปางช้าง ปางช้างทำหน้าที่เป็นทั้ง “กลไกการดูดซับ” ที่ดึงทรัพยากร ทั้งช้าง ความรู้ เครือข่ายทางสังคม และทักษะความรู้จากคณะเร่เข้าสู่ระบบ และเป็น “กลไกการแปลงทุน” ที่แปลงทรัพยากรเหล่านี้ให้กลายเป็นสินค้าที่ตอบสนองความคาดหวังของนักท่องเที่ยว ท่ามกลางการกีดกันและการดูดซับ คณะเร่แสดงช้างพยายามสร้างพื้นที่ทางเศรษฐกิจของ

ตนเองผ่านการเป็น “พื้นที่เปิด” ซึ่งการแสดงของคณะเร่ไม่ได้แปลกแยกจากวิถีชีวิตของชุมชน ไม่มีการสร้างระยะห่างทางสังคมหรือการควบคุมการเข้าถึงแบบที่พบในปางช้าง แม้พื้นที่ของคณะเร่จะถูกกีดกันจากระบบการท่องเที่ยวกระแสหลัก แต่ความใกล้ชิดกับชุมชนท้องถิ่นนี่เองที่ทำให้พวกเขายังสามารถดำรงอยู่ได้ ขณะที่มาตรฐานสากลให้ความสำคัญกับการควบคุม การจัดระเบียบ และการสร้างระยะห่าง วิธีท้องถิ่นกลับเน้นความใกล้ชิด การเข้าถึงได้ และความไม่เป็นทางการ ทำดีที่สุดแล้ว ความเป็นชายขอบของคณะเร่ในระบบอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวที่พวกเขามีส่วนในการสร้างขึ้นจึงไม่ใช่เพียงเรื่องของการแย่งชิงผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจ แต่ยังสะท้อนถึงการลดทอนคุณค่าของวิถีชีวิตท้องถิ่น ในนามของความเป็นสากล

**คำสำคัญ** ช้างเร่แสดง อุตสาหกรรมการท่องเที่ยว ปางช้าง สิทธิสัตว์ การอนุรักษ์

## I. บทนำ

ในช่วงการระบาดของโควิด-19 ปรากฏการณ์ “ช้างตกงาน” ได้สะท้อนให้เห็นถึงความเปราะบางของระบบอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวที่เกี่ยวข้องกับช้างในประเทศไทย การที่ปางช้างผูกขาดการสร้างมูลค่าจากความสัมพันธ์ระหว่างคนกับช้างส่งผลให้ความรู้และช้างต้องพึ่งพาระบบปางช้างเพื่อความอยู่รอด แต่เมื่อเกิดวิกฤตโควิด-19 ปางช้างจำนวนมากต้องปิดตัวลงเนื่องจากไม่สามารถแบกรับค่าใช้จ่ายและจ้างงาน “ความสูญ-ช้าง” ได้อีกต่อไป ผลก็คือ ความสูญ-ช้างจำนวนมากต้องเดินทางกลับภูมิลำเนา (ดูเพิ่มใน ชัยยศ ยงค์เจริญชัย 2563; ผู้จัดการออนไลน์ 2564) โดยเฉพาะในพื้นที่ภาคตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศไทย ซึ่งเป็นแหล่งที่มีชุมชนคนเลี้ยงช้างดั้งเดิม ทั้งชาวกูยในจังหวัดสุรินทร์ ชาวไทยเบิ้งในจังหวัดบุรีรัมย์ และชาวลาวในจังหวัดชัยภูมิ กลุ่มคนเหล่านี้ล้วนมีวัฒนธรรมการคล้องช้างและการอยู่ร่วมกับช้างมาอย่างยาวนาน (เกา บุญเยี่ยม และภารดี มหาขันธุ์ 2558) ก่อนที่จะกระจายตัวไปทำงานตามปางช้างในจังหวัดท่องเที่ยวต่าง ๆ ทั่วประเทศ ซึ่งสะท้อนให้เห็นถึงการเติบโตของอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวที่เกี่ยวข้องกับช้างในประเทศไทย ทั้งที่ในอดีตชุมชนคนเลี้ยงช้างเหล่านี้จะมีวิถีชีวิตและการสร้างรายได้ที่หลากหลายจาก

ความสัมพันธ์กับข้าง เช่น การใช้แรงงานข้างในการทำไม้ การรับงานแห่ หรือ การออกเรือแสดงความสามารถของข้าง วิฤตโควิด-19 จึงไม่เพียงเผยให้เห็น ความเปราะบางของระบบข้างเท่านั้น แต่ยังนำไปสู่คำถามเชิงโครงสร้างที่สำคัญว่า ความรู้-ข้างจะสามารถอยู่รอดภายนอกปริมณฑลของอุตสาหกรรม การท่องเที่ยวได้หรือไม่และอย่างไร โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อพิจารณาถึงต้นทุนทางวัฒนธรรมและภูมิปัญญาดั้งเดิมของชุมชนที่เคยอยู่ร่วมกับข้าง

แรกเริ่ม งานศึกษานี้มีสมมติฐานว่าทุนทางวัฒนธรรมแบบดั้งเดิมน่าจะสามารถช่วยให้ความรู้-ข้างรับมือกับปรากฏการณ์ข้างตกงานดังกล่าวได้ เนื่องจากความสัมพันธ์ระหว่างคนกับข้างในวัฒนธรรมดั้งเดิมมีความซับซ้อน และหลากหลายมิติ ทั้งในแง่จิตวิญญาณ ความเป็นเครือญาติ และมีมิติทาง เศรษฐกิจ เพียงแต่ต้นทุนเหล่านี้ยังขาดโครงสร้างพื้นฐานที่จะให้การสนับสนุน ใดๆก็ตาม เมื่อพิจารณาจากรูปแบบความสัมพันธ์ในปัจจุบันกลับพบว่า ต้นทุนทางวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นในบริบทของการท่องเที่ยวมีลักษณะเฉพาะที่ แตกต่างออกไป โดยเฉพาะในช่วงกว่าสี่ทศวรรษที่ผ่านมาพบว่า ต้นทุนทาง วัฒนธรรมที่สำคัญคือความสัมพันธ์ที่ก่อตัวขึ้นในช่วงการเปลี่ยนผ่านเข้าสู่ พื้นที่การท่องเที่ยว โดยเฉพาะการที่ความรู้-ข้างได้พัฒนาทักษะในการปฏิสัมพันธ์ กับนักท่องเที่ยว แม้ว่าทักษะเหล่านี้จะเป็นการต่อยอดจากรากฐานวัฒนธรรม ดั้งเดิม ทว่าทักษะเหล่านี้ก็ถูกหล่อหลอมขึ้นภายในบริบทเฉพาะของการ ท่องเที่ยวที่มีเงื่อนไข ข้อจำกัด และความต้องการที่แตกต่างออกไป ด้วยเหตุนี้ งานศึกษานี้จึงปรับเปลี่ยนมุมมองจากการให้ความสำคัญกับวัฒนธรรมจารีต ดั้งเดิมมาสู่การทำความเข้าใจกระบวนการปฏิสัมพันธ์ระหว่างความรู้-ข้าง และ นักท่องเที่ยว ในฐานะที่เป็นต้นทุนทางวัฒนธรรมที่มีลักษณะเฉพาะและมีความ สำคัญต่อการทำความเข้าใจโลกของความรู้-ข้างในปัจจุบัน

ความรู้-ข้างในโลกอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวสะท้อนให้เห็นว่า มูลค่า เกิดจากการร่วมสร้างระหว่างความรู้-ข้าง และนักท่องเที่ยว ดังข้อค้นพบของ Lubabun Ni'am และคณะ (2021) ในการศึกษาการท่องเที่ยวเชิงนิเวศที่ ตั้งกาฮั่น ประเทศอินโดนีเซีย งานศึกษาดังกล่าวพบว่า พฤติกรรมของข้างใน การท่องเที่ยวเกิดจากความสัมพันธ์ที่ซับซ้อนสองระดับ คือ *ระดับแรก* เป็นการ ปฏิสัมพันธ์ระหว่างความรู้-ข้างกับข้าง ซึ่งเป็นกระบวนการฝึกฝนและเตรียม ความพร้อม เช่น การฝึกให้ข้างนอนลงในแม่น้ำเพื่อให้นักท่องเที่ยวขุดตัวได้ สะดวก หรือการฝึกให้ข้างยืนนิ่งเพื่อให้นักท่องเที่ยวขึ้นนั่งบนหลัง และ*ระดับ*

ที่สอง คือการปฏิสัมพันธ์ระหว่างนักท่องเที่ยวกับช่าง ซึ่งเป็นจุดที่เกิดมูลค่าทางเศรษฐกิจสูงสุด การปฏิสัมพันธ์นี้ถูกออกแบบให้ดูเป็นธรรมชาติและน่าประทับใจ เช่น การอาบน้ำช่างในแม่น้ำ การเดินป่ากับช่าง หรือการให้อาหารช่าง โดยมีความรู้ช่างทำหน้าที่เป็นคนกลางคอยควบคุมสถานการณ์และให้ข้อมูลแก่นักท่องเที่ยว การปฏิสัมพันธ์ทั้งสองระดับนี้ทำงานร่วมกันเพื่อสร้าง “มูลค่าจากการปฏิสัมพันธ์” (encounter value) ซึ่งเป็นหัวใจสำคัญของการทำให้ช่างกลายเป็นสินค้าในอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวเชิงนิเวศ ดังนี้แล้ว “ความเป็นธรรมชาติของช่าง” จึงไม่ใช่สิ่งที่มีมาแต่กำเนิด ทว่าเป็นผลมาจากการปฏิสัมพันธ์กันของความ ช่าง และนักท่องเที่ยว

ลักษณะเช่นนี้ไม่ต่างจากรายการสารคดีธรรมชาติสมัยใหม่ที่ได้พัฒนาวิธีการนำเสนอที่ทำให้สัตว์กลายเป็น “ความตื่นตาตื่นใจ” (spectacle) สำหรับผู้ชม ดังที่ Karen D. Scott (2003) ชี้ให้เห็นว่า สารคดีโลกธรรมชาติสมัยใหม่ใช้เทคโนโลยีสมัยใหม่และเทคนิคการเล่าเรื่องที่เน้นอารมณ์ความรู้สึก การใส่องค์ประกอบทางวัฒนธรรม โดยเฉพาะสิ่งที่เร้าอารมณ์ เช่น ความลึกลับ ความอันตราย หรือความโศกเศร้า กลับทำให้ผู้ชมรู้สึกว่าคุณค่าที่ได้ชมมีความเป็นธรรมชาติอย่างมาก อาจกล่าวได้ว่า การเพิ่มมิติทางวัฒนธรรมกลับทำให้ธรรมชาติดูมีความเป็นธรรมชาติมากขึ้นในสายตาผู้ชม วิธีการนี้ช่วยให้รายการสามารถสร้างความเชื่อมโยงทางอารมณ์กับผู้ชมได้มากกว่าการนำเสนอข้อมูลทางวิทยาศาสตร์แบบดั้งเดิม กล่าวคือ รายการสารคดีโลกธรรมชาติทำให้สัตว์และธรรมชาติถูกนำเสนอในลักษณะที่สอดคล้องกับความคาดหวังและจินตนาการของมนุษย์ ซึ่งอาจไม่ได้สะท้อนความเป็นจริงทั้งหมดของธรรมชาติ แต่กลับทำให้ผู้ชมรู้สึกใกล้ชิดและเข้าถึงธรรมชาติได้มากขึ้น

ในบริบทอุตสาหกรรมการท่องเที่ยว นักท่องเที่ยวคาดหวังที่จะได้เห็น “ความเป็นธรรมชาติของช่าง” แต่ความเป็นธรรมชาติดังกล่าวไม่ใช่ความดูร้ายหรือป่าเถื่อน ในแบบที่มักจะเห็นกรณีพิพาทระหว่างช่างป่ากับคนจนนำไปสู่การสูญเสียชีวิต แต่ธรรมชาติของช่างในฐานะสินค้าประสบการณ์เป็นการใส่องค์ประกอบทางวัฒนธรรมที่มนุษย์คุ้นเคยลงไป เพื่อเผยความเป็นธรรมชาติของช่างที่สอดคล้องกับความคาดหวังของนักท่องเที่ยว อย่างไรก็ตาม กิจกรรมเหล่านี้ดำเนินไปภายใต้การกำกับดูแลอย่างใกล้ชิดของความรู้อ่าง ซึ่งมิบทบาทสำคัญในการควบคุมพฤติกรรมของช่าง การสร้างความตื่นตาตื่นใจเกิดจากการนำเสนอภาพลักษณ์ที่ช่างดูมีอิสระในการแสดงออก โดยลดภาพการควบคุม

ให้น้อยที่สุด แนวคิดนี้สอดคล้องกับหลักการที่ว่า คุณค่าของสิ่งต่าง ๆ มักสัมพันธ์กับความเป็นธรรมชาติและความเป็นของแท้ดั้งเดิม (authentic) ในแง่นี้ สินค้าใดที่ยังสามารถซ่อนเร้นการกำกับควบคุมให้สินค้าดูเป็นธรรมชาติได้มากเท่าไร สิ่งนั้นก็ยังมีคุณค่ามากขึ้นเท่านั้น (Tuan 1984, p. 14 และดูเพิ่มใน พนกกันธา 2563) ดังนั้น ต้นทุนสำคัญของความ-ซำงที่นำไปสู่การสร้างมูลค่าในโลกของอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวก็คือ การสร้างความเป็นมิตรต่อมนุษย์ในฐานะที่เป็นธรรมชาติของซำง

มากไปกว่านั้น จากการลงพื้นที่ภาคสนามในเบื้องต้น ณ บ้านค่ายหมื่นแผ้ว จังหวัดชัยภูมิ หรือที่ผู้คนเรียกกันติดปากว่า “บ้านค่าย” นั้น ผู้เขียนพบว่า ชาวบ้านค่ายยังคงมีวิถีชีวิตที่ผูกพันกับซำงผ่านรูปแบบการประกอบอาชีพที่หลากหลาย ทั้งการรับงานแห่ การทำงานในปางซำง การเป็นความญรับจ้าง และการออกเเร่แสดงความสามารถของซำงในรูปแบบ “คณะเเร่แสดงซำง” กลุ่มคนเหล่านี้ไม่ได้ฝากชีวิตไว้ในโลกของอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวหรือนอกอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวเพียงแบบใดแบบหนึ่ง แต่พวกเขาแสดงให้เห็นถึงความสามารถในการปรับตัวและความยืดหยุ่นในการเคลื่อนย้ายเข้าออกระหว่างอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวกับการประกอบอาชีพนอกระบบ อย่างไรก็ตาม พวกเขาต้องเผชิญกับแรงกดดันหลายด้าน ทั้งจากกระแสการอนุรักษ์และสิทธิสัตว์ ข้อจำกัดทางกฎหมายในการเคลื่อนย้ายซำง และความท้าทายทางเศรษฐกิจในการประกอบอาชีพบนฐานทุนที่มีอยู่อย่างจำกัด บทความนี้จึงศึกษาคณะเเร่แสดงซำงเป็นจุดตั้งต้นในการทำความเข้าใจการใช้ต้นทุนทางวัฒนธรรมเพื่อสร้างพื้นที่ทางเศรษฐกิจนอกอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวที่เป็นทางการ

บทความนี้มุ่งตอบคำถามที่ว่า ภายใต้กระแสการให้ความสำคัญกับการอนุรักษ์และสิทธิสัตว์ คณะเเร่แสดงซำงสามารถเอาตัวรอดทางเศรษฐกิจภายนอกบริบทของอุตสาหกรรมท่องเที่ยวบนฐานของทุนที่พวกเขาไม่ได้ได้อย่างไร โดยจะวิเคราะห์เปรียบเทียบวิธีการสร้างมูลค่าจากความสัมพันธ์ระหว่างคนกับซำงในสองรูปแบบ ได้แก่ คณะเเร่แสดงซำงที่สร้างมูลค่าผ่านการตอบสนองความต้องการของท้องถิ่น กับปางซำงในฐานะอุตสาหกรรมท่องเที่ยวที่เป็นทางการซึ่งมุ่งตอบสนองนักท่องเที่ยวต่างชาติ การศึกษาเปรียบเทียบนี้จะช่วยให้เข้าใจถึงกลยุทธ์การปรับตัวและความยืดหยุ่นของคณะเเร่แสดงซำงในการสร้างพื้นที่ทางเศรษฐกิจนอกระบบอุตสาหกรรมท่องเที่ยวกระแสหลัก

## 2. ความใกล้ชิดแบบมีระยะห่างในโลกอุตสาหกรรมท่องเที่ยวเกี่ยวกับช้าง

การเกิดขึ้นของอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวเกี่ยวกับช้างในประเทศไทย มีจุดเริ่มต้นที่สำคัญในช่วงต้นทศวรรษ 2500 โดยเฉพาะงานแสดงช้างที่จัดขึ้น ณ จังหวัดสุรินทร์ ในปี พ.ศ. 2502 ซึ่งภายหลังได้รับการผนวกเข้าเป็นจุดขายสำหรับการท่องเที่ยวของไทย โดยองค์การส่งเสริมการท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย หรือที่เรียกย่อว่า อ.ส.ท. (Phillips 2016) การส่งเสริมดังกล่าวกลายมาเป็นรากฐานสำคัญให้กับการพัฒนาอุตสาหกรรมท่องเที่ยวช้างในระยะต่อมา ช่วงทศวรรษ 2520 ถือเป็นจุดเริ่มต้นสำคัญของการพัฒนาอุตสาหกรรมท่องเที่ยวไทยอย่างเป็นระบบ โดยมีการจัดตั้งการท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย (ททท.) ในปี พ.ศ. 2522 และยกระดับให้เป็นองค์การส่งเสริมการท่องเที่ยวแห่งประเทศไทยอย่างเป็นทางการ ในปีถัดมา รัฐบาลได้ประกาศให้เป็นปีท่องเที่ยวไทย พร้อมทั้งบรรจุแผนพัฒนาการท่องเที่ยวไว้ในแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติฉบับที่ 4 เพื่อกระตุ้นการพัฒนาอุตสาหกรรมท่องเที่ยว ผลก็คือ เกิดการขยายตัวของธุรกิจที่เกี่ยวข้อง เช่น โรงแรม ร้านอาหาร การคมนาคม โดยแนวทางการพัฒนาในช่วงนี้เน้นการส่งเสริมการตลาดเชิงรุก การพัฒนาแหล่งท่องเที่ยวและโครงสร้างพื้นฐาน การยกระดับคุณภาพการบริการ รวมถึงการส่งเสริมการท่องเที่ยวทั้งในและต่างประเทศ (นงเยาว์ จิตตะปุตตะ 2549) นับตั้งแต่นั้นเป็นต้นมา ธุรกิจปางช้างและแหล่งท่องเที่ยวเกี่ยวกับช้างเริ่มเติบโตขึ้นในเมืองท่องเที่ยวสำคัญ เช่น เชียงใหม่ ภูเก็ต พัทยา ดังตัวอย่างการก่อตั้งสวนนงนุชพัทยาในปี พ.ศ. 2523 (สวนนงนุชพัทยา 2568) และปางช้างแม่แตงในปี พ.ศ. 2536 (ผู้จัดการออนไลน์ 2560)

การเปลี่ยนแปลงทางสังคมและการเมืองในประเทศไทยได้ส่งผลกระทบต่อความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับช้าง โดยเฉพาะอย่างยิ่งในช่วงหลังการประกาศนโยบายปิดป่าและยกเลิกสัมปทานป่าไม้ การเปลี่ยนแปลงนี้ได้สร้างผลกระทบอย่างรุนแรงต่อวิถีชีวิตของชุมชนคนเลี้ยงช้างที่เคยพึ่งพาทรัพยากรจากป่า ในช่วงการเปลี่ยนผ่านนี้ “การพาช้างไปเที่ยว” กลายเป็นทางออกสำหรับความว่างและเจ้าของช้างที่ต้องหาวิธีเลี้ยงดูช้างและเอาตัวรอดทางเศรษฐกิจ (ดูเพิ่มใน สมหมาย ชินนาค 2539) แต่วิธีการนี้ก็นำมาซึ่งกระแสต่อต้านและการเบียดขับกลุ่มคนเลี้ยงช้างให้กลายเป็นปัญหาของสังคมในช่วงทศวรรษ 2530 (ดูเพิ่มใน ชัยวัฒน์ ปัญญา นิตกุล 2552) อย่างไร

ก็ตาม การเกิดขึ้นของปางช้างที่มาพร้อมกับการเติบโตของอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวก็ได้เปิดโอกาสใหม่ให้กับความสัมพันธ์ระหว่างคนกับช้าง ปางช้างได้กลายเป็นศูนย์กลางสำคัญในการสร้างมูลค่าทางเศรษฐกิจที่ได้รับการส่งเสริมจากภาครัฐและภาคธุรกิจ (ดูเพิ่มใน เสาวรีย์ ชัยวรรณ และ วสันต์ ปัญญาแก้ว 2562) สถานที่เหล่านี้ไม่เพียงแต่สร้างรายได้ให้กับความอยู่ดีและเจ้าของช้างเท่านั้น แต่ยังได้รับการขบเน้นในฐานะพื้นที่อนุรักษ์และการศึกษาเกี่ยวกับช้างไทยอีกด้วย

การเติบโตของอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวในประเทศไทยได้นำมาซึ่งการเปลี่ยนแปลงรูปแบบความสัมพันธ์ระหว่างคนกับช้างอย่างมีนัยสำคัญ ช้างในฐานะสินค้าการท่องเที่ยวจำเป็นต้องสร้างความใกล้ชิดระหว่างคนกับช้างแต่ในขณะเดียวกัน ปางช้างก็ต้องสร้าง “ระยะห่าง” ในหลากหลายมิติเพื่อสร้างมูลค่าและความพิเศษให้กับประสบการณ์การท่องเที่ยว *ระยะห่างประการแรก* คือระยะห่างทางเวลา ซึ่งเกิดจากการอ้างอิงถึงประวัติศาสตร์อันยาวนานของวัฒนธรรมการคล้องช้างและการอยู่ร่วมกับช้างในสังคมไทย เพื่อให้ประสบการณ์ที่นักท่องเที่ยวได้รับนั้นมีคุณค่าและความหมายทางวัฒนธรรมมากขึ้น *ระยะห่างประการที่สอง* คือระยะห่างทางกายภาพ ผ่านการจัดการพื้นที่และการควบคุมการเข้าถึง ซึ่งไม่เพียงแต่เป็นการรักษาความปลอดภัยเท่านั้น แต่ยังเป็นการสร้างความรู้สึถึงถึงความพิเศษของประสบการณ์ที่ไม่สามารถพบได้ในชีวิตประจำวัน และ *ระยะห่างประการที่สาม* คือระยะห่างทางชนชั้น โดยการวางตำแหน่งของนักท่องเที่ยวในฐานะผู้มีอำนาจซื้อและผู้เลือกชม ซึ่งทำให้ประสบการณ์การท่องเที่ยวมีความพิเศษและเป็นสิ่งที่มีค่าควรแก่การจดจำ กระบวนการสร้างระยะห่างเหล่านี้ได้ทำให้ความสัมพันธ์ระหว่างคนกับช้างถูกนำเสนอในรูปแบบของสินค้าวัฒนธรรมที่แปลกตาสำหรับนักท่องเที่ยว โดยเฉพาะการนำเสนอช้างในฐานะสัญลักษณ์ของความเป็นไทยที่ยังคงรักษาวิถีชีวิตแบบดั้งเดิมท่ามกลางความเปลี่ยนแปลงของโลกสมัยใหม่

การเปลี่ยนแปลงในบริบทสังคมโลกและกระแสการอนุรักษ์สิ่งแวดล้อมได้ส่งผลกระทบต่ออย่างมีนัยสำคัญต่ออุตสาหกรรมการท่องเที่ยวที่เกี่ยวข้องกับช้างในประเทศไทย โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อแนวคิดด้านสิทธิสัตว์จากโลกตะวันตกที่ให้ความสำคัญกับ “ความเป็นธรรมชาติเดิมแท้” ของสัตว์มากกว่าการอ้างอิงถึงวัฒนธรรมดั้งเดิมของมนุษย์เริ่มมีอิทธิพลมากขึ้น แนวคิดเหล่านี้ได้นำมา

ซึ่งการตั้งคำถามถึงความเหมาะสมในการจัดการและดูแลช้างในอุตสาหกรรม การท่องเที่ยว ในช่วงแรกของการพัฒนาการท่องเที่ยวเกี่ยวกับช้าง วัฒนธรรม ดั้งเดิมอย่างการคล้องช้างและความสัมพันธ์ระหว่างคนกับช้างในสังคมไทย ได้รับความสนใจอย่างมากจากนักท่องเที่ยวต่างชาติ ส่งผลให้ธุรกิจปางช้าง เติบโตอย่างรวดเร็วและมีการพัฒนารูปแบบการท่องเที่ยวที่หลากหลายเพื่อ ตอบสนองความต้องการของนักท่องเที่ยว อย่างไรก็ตาม การเติบโตของกระแส สิทธิสัตว์ในระดับโลกได้สร้างความขัดแย้งระหว่างมุมมองดั้งเดิมของสังคม ไทยกับแนวคิดสากล วัฒนธรรมที่เคยเป็นจุดขายกลับถูกวิพากษ์วิจารณ์ว่าเป็น การละเมิดสิทธิของสัตว์ ดังจะเห็นได้จากการรณรงค์ “เลิกขี่ช้าง-ดูโชว์ช้าง” ที่ ได้รับการผลักดันจากภาคประชาสังคมที่สนับสนุนแนวคิดสิทธิสัตว์ (มูลนิธิสืบ นาคะเสถียร 2566) ซึ่งเป็นตัวอย่างที่ชัดเจนของความขัดแย้งระหว่างวัฒนธรรม ดั้งเดิมกับแนวคิดการอนุรักษ์สมัยใหม่ สถานการณ์นี้ส่งผลให้ผู้ประกอบการ ปางช้างต้องปรับตัวครั้งใหญ่เพื่อให้สอดคล้องกับมาตรฐานสากลและความ คาดหวังของนักท่องเที่ยวต่างชาติที่เปลี่ยนแปลงไป

การกำกับดูแลปางช้างในฐานะที่ปางช้างเป็นรูปแบบหลักของอุตสาหกรรม การท่องเที่ยวเกี่ยวกับช้างในประเทศไทยได้พัฒนาขึ้นอย่างเป็นระบบในช่วง ทศวรรษที่ผ่านมา โดยมีการสร้างกรอบกฎหมายและมาตรฐานการดำเนินงาน ที่ชัดเจนมากขึ้นเพื่อตอบสนองต่อความคาดหวังของนักท่องเที่ยวต่างชาติและ มาตรฐานสากล การเปลี่ยนแปลงที่สำคัญเริ่มต้นจากการบังคับใช้ พ.ร.บ.ป้องกันการ ทารุณกรรมและการจัดสวัสดิภาพสัตว์ พ.ศ. 2557 พ.ร.บ. ดังกล่าวนำมาสู่ การตีความใหม่เกี่ยวกับการปฏิบัติต่อช้าง โดยเฉพาะในประเด็น “การทารุณ-กรรม” ซึ่งส่งผลกระทบโดยตรงต่อการจัดการแสดงในปางช้าง ต่อมาในปี พ.ศ. 2563 กระทรวงเกษตรและสหกรณ์ได้ออกประกาศเรื่องการจัดสวัสดิภาพช้าง ในปางช้าง และในปี พ.ศ. 2564 ได้มีการกำหนดมาตรฐานสินค้าเกษตรเกี่ยวกับการ ปฏิบัติที่ดีสำหรับปางช้าง กฎหมายเหล่านี้ทำงานเสริมกันเพื่อยกระดับ มาตรฐานการดูแลช้างให้เป็นที่ยอมรับในระดับสากล (ดูเพิ่มใน ฉัตรโชติ ทิตาราม 2566) มากไปกว่านั้น การพัฒนาระบบรับรองวิชาชีพควาญช้างใน ปี พ.ศ. 2566 (สถาบันคุณวุฒิวิชาชีพ 2566) โดยความร่วมมือระหว่างศูนย์ อนุรักษ์ช้างไทย สถาบันคชบาลแห่งชาติ และสถาบันคุณวุฒิวิชาชีพ ไม่เพียง แต่เป็นการยกระดับมาตรฐานการทำงานเท่านั้น แต่ยังเป็นการเสริมสร้าง ความชอบธรรมให้กับ “วัฒนธรรมดั้งเดิม” ในการเลี้ยงและดูแลช้าง ผ่านการ

แปลงองค์ความรู้แบบจารีตให้อยู่ในรูปแบบของมาตรฐานวิชาชีพที่เป็นที่ยอมรับ การเปลี่ยนแปลงเหล่านี้สะท้อนให้เห็นถึงความพยายามของภาครัฐและผู้ประกอบการในการปรับตัวให้เข้ากับมาตรฐานสากลผ่านการแปลงรูปแบบ การนำเสนอให้สอดคล้องกับความคาดหวังของสังคมร่วมสมัย

กล่าวโดยสรุปแล้ว ปางข้างแสดงให้เห็นถึงความสามารถในการดูดซับ และแปลงทุนจากภายนอก โดยเฉพาะการดูดซับทั้งตัวความรู้อ้าง ช้าง และ ความรู้ในการจัดการข้างเข้ามาแปลงให้เป็นมูลค่าในอุตสาหกรรมการท่องเที่ยว ความสามารถในการแปลงทุนเช่นนี้เป็นผลมาจากการที่ปางข้างครอบครองทุน หลากหลายประเภท ไม่ว่าจะเป็นทุนทางการเงินที่ใช้ในการพัฒนาสิ่งอำนวยความสะดวกและโครงสร้างพื้นฐาน ทุนทางสังคมในรูปแบบของเครือข่าย ความสัมพันธ์กับภาครัฐและองค์กรขนาดใหญ่ รวมถึงการผูกโยงตัวเองเข้ากับ วัฒนธรรมของชาติเพื่อให้ได้รับการยอมรับจากสังคม ความได้เปรียบในแง่ทุน ที่พวกเขามีจึงทำให้พวกเขาสามารถเข้าถึงทรัพยากรและโอกาสในการพัฒนา ธุรกิจได้มากกว่า ไม่ว่าจะเป็นการได้รับการสนับสนุนจากภาครัฐ การเข้าถึง แหล่งเงินทุน หรือการสร้างพันธมิตรทางธุรกิจกับบริษัทท่องเที่ยวขนาดใหญ่ ในทางตรงกันข้าม มาตรฐานใหม่ ๆ ที่ถูกกำหนดขึ้นกลับส่งผลกระทบต่ออย่าง รุนแรงต่อความรู้อ้างดั้งเดิมที่อยู่นอกระบบปางข้าง โดยเฉพาะการจำกัดการ เคลื่อนที่เคลื่อนย้ายและจำกัดรูปแบบการใช้งานข้าง แรงกดดันทางเศรษฐกิจ ที่เกิดขึ้นทำให้ความรู้อ้างนอกระบบจำนวนมากต้องเข้าสู่ระบบปางข้างเพื่อความ อยู่รอด สถานการณ์เช่นนี้สะท้อนให้เห็นการเปลี่ยนแปลงของความสัมพันธ ะหว่างคนกับข้างที่ถูกกำหนดโดยมาตรฐานจากภายนอกและบรรทัดฐานสากล ซึ่งไม่เพียงส่งผลกระทบต่อวิถีชีวิตของคนเลี้ยงข้างเท่านั้น แต่ยังนำไปสู่การผูกขาด การจัดการความสัมพันธ์ระหว่างคนกับข้างโดยกลุ่มทุนขนาดใหญ่

### 3. การเปลี่ยนแปลงของอำนาจต่อรองและการปรับตัวของคณะเร่แสดงช้าง

คณะเร่แสดงช้างเป็นรูปแบบหนึ่งของเศรษฐกิจนอกระบบการท่องเที่ยว ที่มีเอกลักษณ์เฉพาะตัว โดยมีการเคลื่อนย้ายไปตามพื้นที่ต่าง ๆ เพื่อเปิดแสดง ความสามารถของช้างที่ได้รับการฝึกฝนมาอย่างดี การดำเนินงานของคณะเร่ มักอยู่ในรูปแบบธุรกิจครอบครัว ซึ่งประกอบด้วยสมาชิกอย่างน้อย 8-10 คน แต่ละคนมีหน้าที่เฉพาะที่สำคัญต่อการดำเนินงานของคณะ ตำแหน่งหลักใน

การบริหารจัดการคณะมักดำเนินการโดยสมาชิกในครอบครัวเดียวกัน ได้แก่ เจ้าของคณะ โฆษก และผู้หางานหรือหาสถานที่เพื่อทำการเปิดแสดง ส่วนตำแหน่งสำคัญที่มีก้ำจางจากภายนอกครอบครัวคือ ความรู้ช่างผู้ดูแลช่างที่โดยทั่วไปจะมีช่างจำนวน 2 เชือกต่อหนึ่งคณะ นอกจากนี้ยังมีตำแหน่งเด็กสนามที่ทำหน้าที่เตรียมพื้นที่สำหรับการแสดง รวมไปถึงตำแหน่งเสริมอื่น ๆ เช่น แม่ครัว คนขายผลไม้ ขายของเล่น ขายอาหาร ซึ่งส่วนมากมักจะเป็นครอบครัวของความช่างหรือเครือญาติของเจ้าของคณะ

บ้านค่ายหมื่นแผ้ว จังหวัดชัยภูมิ เป็นพื้นที่เพียงแห่งเดียวในประเทศไทยที่มีการจัดตั้งคณะเร่แสดงช่างที่เดินทางแสดงทั่วประเทศ ชุมชนแห่งนี้เป็นถิ่นฐานของชาวลาวหรือไทย-อีสานที่อพยพมาตั้งรกรากและสืบทอดวิถีชีวิตที่ผูกพันกับการเลี้ยงช่างมากกว่า 200 ปี (ศุภชัย ถนอมพันธ์ และ ชินศักดิ์ ตันตสิกุล 2557) ในส่วนนี้จะชี้ให้เห็นประวัติศาสตร์และความเปลี่ยนแปลงของคณะเร่แสดงช่างบ้านค่าย ตั้งแต่ประมาณปี พ.ศ. 2522 จนถึงปัจจุบัน ครอบคลุมช่วงระยะเวลากว่าสี่สิบปี โดยสามารถแบ่งออกเป็นสามรุ่นที่มีลักษณะเด่นแตกต่างกัน ได้แก่ รุ่นบุกเบิกที่เป็นช่วงของการสร้างพื้นที่ทางเศรษฐกิจใหม่ รุ่นที่สองที่เป็นช่วงของการพัฒนารูปแบบและการจัดการ และรุ่นที่สามเป็นยุคเสื่อมถอยที่เป็นช่วงของการต่อสู้เพื่อความอยู่รอด การเปลี่ยนแปลงนี้สะท้อนให้เห็นถึงการปรับตัวของคณะเร่และการเปลี่ยนแปลงของบริบททางสังคมที่ส่งผลต่ออำนาจในการต่อรองของพวกเขา ทั้งนี้ข้อมูลสำคัญได้มาจากการสัมภาษณ์เจ้าของคณะเร่ตั้งแต่รุ่นแรกจนถึงรุ่นปัจจุบัน เพื่อให้เห็นภาพการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นอย่างชัดเจนและต่อเนื่อง

### **จากคล้องช่างป่าสู่คณะเร่แสดงช่างรุ่นบุกเบิก: การสร้างพื้นที่ทางเศรษฐกิจใหม่**

คุณตาสมหวัง จิตรมา อายุ 77 ปี คือผู้ออกเร่แสดงช่างยุคบุกเบิกของบ้านค่ายหมื่นแผ้ว จังหวัดชัยภูมิ ปัจจุบันคุณตาสมหวังเป็นหมอช่างคนสำคัญของหมู่บ้านซึ่งทำหน้าที่ประกอบพิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับช่าง โดยเฉพาะการทำพิธีไหว้โรงปะกำที่จะมีขึ้นในโอกาสสำคัญต่าง ๆ เช่น การเลี้ยงโรงปะกำประจำปี การเลี้ยงโรงปะกำเพื่อความเป็นสิริมงคล รวมถึงการเลี้ยงเมื่อได้รับสิ่งที่คาดหวังไว้ ในอดีต คุณตาสมหวังประกอบอาชีพคล้องช่างป่ามาฝึกให้เชื่องเพื่อขายออกไป ซึ่งต้องมีการทำหนังสือขออนุญาตกับทางการเพื่อ

เข้าไปคล่องซ้างหรือโพนซ้าง ใบขออนุญาตใบสุดท้ายก่อนจะปิดป่าที่คุณตาสมหวังยังเก็บรักษาไว้ก็คือ ปี พ.ศ. 2526 นอกจากนี้ เมื่อปี พ.ศ. 2527 คุณตาสมหวังยังได้รับการว่าจ้างให้ไปช่วยคล่องซ้างป่าที่เมืองโฮจิมินห์ ประเทศเวียดนาม พร้อมกับหมอซ้างจากบ้านค่ายอีก 5 คน โดยได้รับค่าตอบแทนเป็นเงินเดือน เดือนละ 10,000 บาท ซึ่งถือว่าเป็นเงินก้อนใหญ่ในสมัยนั้น สิ่งเหล่านี้สะท้อนให้เห็นถึงความสำคัญขององค์ความรู้ในการคล่องซ้างและการฝึกซ้างที่ได้รับการยอมรับจากคนภายนอกด้วย

ในอดีต การใช้งานซ้างของชาวบ้านค่ายมีสามลักษณะหลัก คือ การลากไม้ การร่วมขบวนแห่งานบุญ และการเป็น “ซ้างต่อ” สำหรับการคล่องซ้างป่าซ้างแต่ละเชือกอาจถูกใช้งานหลากหลายรูปแบบตามความเหมาะสม เช่น ซ้างต่อที่ว่างเว้นจากการคล่องซ้าง ก็อาจถูกนำไปรับจ้างลากไม้หรือร่วมขบวนแห่งานบุญ ในยุคนั้น ซ้างตัวใหญ่มีคุณค่าและมูลค่าทางเศรษฐกิจสูงเนื่องจากมีแรงมากเหมาะแก่การใช้งานหนัก โดยเฉพาะการเป็นซ้างต่อและการลากไม้ ทำให้ซ้างเด็กไม่ได้รับความสนใจมากนัก นอกจากนี้ ความสัมพันธ์ระหว่างคนกับซ้างมักเป็นไปในลักษณะชั่วคราว เพราะซ้างที่คล่องมาได้จะถูกฝึกให้เชื่องและขายต่อไป อย่างไรก็ตาม เมื่อเริ่มมีการนำซ้างออกเร่แสดง รูปแบบความสัมพันธ์ระหว่างคนกับซ้างได้เปลี่ยนแปลงไป แต่ไม่ได้หมายความว่า การซื้อขายซ้างจะหมดไป เพียงแต่ความนิยมได้เปลี่ยนจากซ้างตัวใหญ่มาเป็นซ้างเด็กมากขึ้น เนื่องจากซ้างเด็กสามารถฝึกได้ง่ายกว่า มีความคล่องตัวในการแสดงท่าทางต่าง ๆ และสะดวกต่อการขนย้ายด้วยรถบรรทุกมากกว่า (ดูเพิ่มใน รินทรา เหล่าภักดี 2537)

สำหรับจุดเริ่มต้นของการเร่แสดงซ้างนั้น คุณตาสมหวังเล่าว่า เกิดจากแนวคิดของครูภุฑต์ หมั่นบุญ ครูที่ประจำอยู่ที่โรงเรียนบ้านค่ายได้ชักชวนชาวบ้านค่ายให้ฝึกซ้างทำการแสดง เริ่มต้นเป็นการฝึกให้ซ้างเตะฟุตบอล ซึ่งในช่วงแรกใช้ยางรถยนต์แทนลูกฟุตบอล แนวคิดนี้ได้สร้างความขัดแย้งในหมู่บ้าน แบ่งออกเป็นสองฝ่าย คือฝ่ายที่สนับสนุนการฝึกซ้างให้ทำสิ่งใหม่ ๆ กับฝ่ายที่คัดค้านด้วยความกังวลว่าการฝึกซ้างให้เตะสิ่งของอาจนำไปสู่พฤติกรรมที่เป็นอันตรายต่อคน อย่างไรก็ตาม เมื่อได้นำซ้างออกเร่แสดงและเห็นว่าสามารถสร้างรายได้ได้จริง ทศนคติของคนในหมู่บ้านก็เริ่มเปลี่ยนไป ช่วงเริ่มต้นเป็นการรับงานแสดงตามงานบุญต่าง ๆ โดยเฉพาะในพื้นที่จังหวัดนครราชสีมา ที่มักจะมีการติดต่อมาอย่างสม่ำเสมอ การแสดงในช่วงแรกเน้นการแข่งขัน

ฟุตบอลระหว่างข้าง 11 เชือก กับคนอาสาสมัคร 11 คน ซึ่งจัดในรูปแบบ การแข่งขันแบบสนุกสนาน การเปลี่ยนผ่านจากการคล้องข้างมาสู่การแสดงนี้ เป็นจุดเปลี่ยนสำคัญที่ทำให้ชาวบ้านค่อยเริ่มมองเห็นโอกาสใหม่ในการสร้าง รายได้จากความสัมพันธ์กับข้าง

ทักษะการฝึกข้างได้รับการพัฒนาอย่างต่อเนื่องผ่านการลองผิดลองถูก จากการเตะบอลอย่างง่าย ๆ สู่การแสดงที่ซับซ้อนขึ้น เกิดการคิดค้นท่าแสดง ใหม่ ๆ และออกแบบอุปกรณ์ประกอบการแสดงขึ้นเอง เช่น ข้างถีบสามล้อ ข้างตีลังกา ข้างเดินสองขา ข้างนั่งเป็นตุ๊กตา ข้างเป่าแคน รวมไปถึงการแสดง ข้างโยกตัวและเต้นตามจังหวะเพลง การพัฒนารูปแบบการแสดงนี้ไม่เพียงเพิ่ม ความน่าสนใจให้กับการแสดง แต่ยังสะท้อนให้เห็นถึงการสังสรรค์ความเชี่ยวชาญ ที่เป็นทุนสำคัญในการสร้างอำนาจต่อรองของชาวบ้านค่อย การแสดงเริ่มได้รับความ นิยมและเป็นที่กล่าวขวัญจนปรากฏเป็นข่าวในหนังสือพิมพ์ การพัฒนา ทักษะและชื่อเสียงนี้เป็นจุดเริ่มต้นที่ทำให้คณะเร่แสดงข้างได้รับความสนใจ จากคนภายนอกและดึงดูดความสนใจของ “ยายบุญปลูก พัดเจริญ” ผู้มีความ สัมพันธ์กับหนังสือพิมพ์ไทยรัฐ ด้วยวิสัยทัศน์ทางธุรกิจ ยายบุญปลูกจึงได้ เข้ามาติดต่อชาวบ้านค่อยเพื่อจัดตั้งคณะเร่แสดงข้างอย่างเป็นระบบ โดย ยายบุญปลูกทำหน้าที่เป็นผู้บริหารจัดการคณะ วางระบบการจ่ายค่าตอบแทน เป็นเงินเดือนให้ความรู้และข้างเดือนละ 3,000 บาท พร้อมเบี้ยเลี้ยงรายวัน ประมาณ 30-50 บาท (ดูเพิ่มใน ลายเหรียญทอง มีพันธุ์ 2552) การเข้ามา ของยายบุญปลูกไม่เพียงช่วยจัดระบบการทำงาน แต่ยังช่วยยกระดับสถานะ ของคณะเร่ให้เป็นที่รู้จักในวงกว้างมากขึ้น

การเร่แสดงในยุคนี้ คณะจะเลือกแสดงเฉพาะในพื้นที่ใหญ่ ๆ เช่น ตัวอำเภอหรือหมู่บ้านขนาดใหญ่ เพราะสามารถทำรายได้หลักหมื่นในแต่ละ รอบ การเตรียมสถานที่แสดงต้องใช้เวลา 1-2 วัน โดยทีมงานส่วนหนึ่งจะ ขับรถล่วงหน้าไปจัดเตรียมสถานที่ เมื่อได้สถานที่แล้วจึงสร้างพื้นที่การแสดง โดยใช้แผ่นสังกะสีล้อมเป็นรั้ว แต่ละแผ่นประกอบขึ้นจากโครงไม้ที่ตีด้วยแผ่น สังกะสี 4 แผ่น การติดตั้งทำโดยการขุดหลุมฝังเสา นำแผ่นสังกะสีมาประกบ และยึดด้วยลวด เพื่อสร้างพื้นที่การแสดงชั่วคราว ในขณะที่ข้างและคณะที่เหลือ จะทยอยเดินเท้าตามมา การเดินทางของคณะข้างด้วยการเดินเท้าไม่เพียงเป็น วิธีเคลื่อนย้ายคณะเท่านั้น แต่ยังคงกลายเป็นการประชาสัมพันธ์การแสดงไปในตัว เมื่อเดินผ่านหมู่บ้านต่าง ๆ คณะก็จะบอกกล่าวชาวบ้านถึงสถานที่แสดงครั้ง

ต่อไป สร้างความตื่นตัวและการรอคอยให้กับผู้คนตลอดเส้นทาง

การแสดงได้รับความนิยมอย่างสูง สะท้อนจากการที่ผู้ชมเดินทางมาจากทั่วสารทิศตั้งแต่เช้าตรู่ บ้างก็เดินเท้ามา บ้างก็รวมตัวกันเหมารถมาทั้งหมู่บ้าน ภาพของผู้คนที่นำข้าวหอมมานั่งล้อมวงรับประทานระหว่างรอชมการแสดงเป็นภาพที่พบเห็นได้ทั่วไป แม้ว่าปกติการแสดงจะเริ่มในช่วงค่ำ แต่หลายครั้งคณะต้องเริ่มแสดงตั้งแต่บ่ายสองโมงเนื่องจากมีผู้ชมมานั่งรอจนเต็มพื้นที่แล้ว ด้วยราคาค่าเข้าชมที่เข้าถึงได้ คือ เด็ก 3 บาท ผู้ใหญ่ 5 บาท การแสดงสามารถทำรายได้สูงถึง 60,000 บาทต่อรอบ ดังเช่นที่เคยแสดงที่อำเภอบ้านดุง จังหวัดอุดรธานี ความสำเร็จนี้ยังดึงดูดให้บริษัทเครื่องตีมรายใหญ่เข้ามาเป็นผู้สนับสนุน อำนวยต่อรองที่สูงในยุคนี้เกิดจากการเป็นผู้บุกเบิกและการครอบครองความรู้เฉพาะในการฝึกช่าง ดังที่คุณตาสสมหวังสะท้อนว่า “ดีตึงสนุก ดีตึงทุกซิปได้ซิปอันนั้นอันนั้นก็ได้กะช่างนี่ละ” แสดงให้เห็นถึงความสามารถในการสร้างความมั่นคงทางรายได้จากการแสดงช่าง กิจการดำเนินไปด้วยดีภายใต้การบริหารของยายบุญปลูกตลอดระยะเวลา 10 ปี ก่อนที่จะเกิดการเปลี่ยนแปลงครั้งสำคัญเมื่อยายบุญปลูกเสียชีวิต นำไปสู่การที่ชาวบ้านค่ายใช้ทุนและความรู้ที่สั่งสมมาตลอดการออกเร่แยกตัวออกมาตั้งคณะเร่ของตนเอง

หลังการแยกตัวของคณะยายบุญปลูก ชาวบ้านค่ายได้รวมกลุ่มจัดตั้งคณะเร่ของตนเองมากกว่า 10 คณะ หนึ่งในนั้นคือ คณะ “จุ่มจุ่มโชว์” ซึ่งคุณตาสสมหวังเป็นเจ้าของคณะและมีทีมงานเกือบ 20 คน ทั้งคณะใช้ช่างในการแสดงประมาณ 5-7 เชือก ซึ่งเป็นการรวมช่างจากหลายครอบครัว แต่ละคณะมีการจัดโครงสร้างการทำงานที่ชัดเจน โดยมีตำแหน่งสำคัญ ได้แก่ เจ้าของคณะ โฆษก ผู้หางาน ความรู้ช่าง และเด็กสนาม เจ้าของคณะมีบทบาทสำคัญในการบริหารจัดการทั้งด้านการเงินและการดูแลสมาชิก โดยเป็นผู้รับผิดชอบค่าใช้จ่ายส่วนกลางทั้งหมด ทั้งค่าอาหาร ค่าเช่าสถานที่ ค่าน้ำมันรถ และค่าบำรุงรักษา รถ ขณะที่รายได้จะถูกแบ่งตามสัดส่วนของช่างที่นำมาร่วมคณะ ส่วนคนขับรถและเด็กสนามจะได้รับเป็นเงินเดือน การหางานถือเป็นทักษะสำคัญที่ต้องอาศัยความสามารถในการติดต่อประสานงานกับหลายฝ่าย ทั้งการติดต่อขออนุญาตเจ้าของสถานที่ ผู้นำท้องถิ่น และหน่วยงานราชการ ดังที่คุณตาสสมหวังกล่าวว่า “คนที่เข้าหาเจ้าหนายกเก่งก็ไปทำหน้าที่หางาน” นอกจากนี้ยังต้องมีความสามารถในการประเมินความคุ้มค่าของการเปิดแสดง การคาดการณ์จำนวนผู้ชม และการตรวจสอบความซ้ำซ้อนของงานในพื้นที่ใกล้เคียง การผันตัวมาเป็น

เจ้าของคณะด้วยตนเองนี้แสดงให้เห็นถึงการสั่งสมทุนทั้งในด้านความรู้ เครือข่าย และความมั่นใจที่เพียงพอที่จะบริหารจัดการคณะได้อย่างอิสระ นอกจากนี้ยังสะท้อนถึงอำนาจต่อรองที่เพิ่มขึ้นของชาวบ้านค่ายจากการที่สามารถควบคุมปัจจัยการผลิตและการจัดการได้ด้วยตนเอง

กล่าวโดยสรุป ยุคบุกเบิกของคณะเร่แสดงข้างเป็นการสร้างพื้นที่ทางเศรษฐกิจใหม่ผ่านการปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์ระหว่างคนกับข้าง จากเดิมที่ข้างมีสถานะเป็นเพียงแรงงานหรือสินค้าที่ซื้อขาย มาสู่การเป็นผู้แสดงที่สร้างความบันเทิงและรายได้ แม้จะเผชิญกับความขัดแย้งในชุมชนช่วงแรก แต่ด้วยการพัฒนาทักษะการฝึกข้างรูปแบบใหม่ผ่านการลองผิดลองถูก ประกอบกับความสำเร็จในการสร้างรายได้ ทำให้การแสดงข้างได้รับการยอมรับและดึงดูดความสนใจจากภายนอก นำไปสู่การจัดตั้งคณะแสดงอย่างเป็นระบบภายใต้การบริหารของยายบุญปลูก ความสำเร็จในยุคนี้เกิดจากการที่ชาวบ้านค่ายมีอำนาจต่อรองสูงในฐานะผู้บุกเบิกและเจ้าขององค์ความรู้เฉพาะในการฝึกข้างเพื่อแสดง สถานะนี้ไม่เพียงช่วยให้พวกเขาสร้างรายได้ที่มั่นคง แต่ยังนำไปสู่การสั่งสมทุนทั้งในด้านความรู้ เครือข่าย และความมั่นใจ จนสามารถผันตัวจากการเป็นลูกจ้างมาจัดตั้งคณะเร่ของตนเองได้ในเวลาต่อมา การเปลี่ยนผ่านนี้จึงไม่ใช่เพียงการเปลี่ยนรูปแบบการทำมาหากิน แต่เป็นการสร้างพื้นที่ทางเศรษฐกิจใหม่ที่ชาวบ้านค่ายสามารถควบคุมและจัดการได้ด้วยตนเอง โดยอาศัยทุนความรู้และความสัมพันธ์ที่มีต่อข้างเป็นฐานสำคัญในการต่อรอง

## รุ่นที่ 2 คณะ “น้องบุญทันโซว์”: การสะสมทุนและการเดินทางไกล

ลุงประมวล หัวหน้าคณะน้องบุญทันโซว์ ปัจจุบันอายุ 60 ปี เล่าถึงชีวิตที่ผูกพันกับข้างมาตั้งแต่วัยเด็ก แม้เกิดและเติบโตที่บ้านค่ายในครอบครัวที่มีอาชีพคล้องข้างป่ามาฝึกและขาย แต่ลุงประมวลกลับเลือกเส้นทางที่แตกต่างในช่วงแรก โดยออกไปทำงานเป็นช่างไม้ในงานก่อสร้างที่กรุงเทพมหานคร จนกระทั่งอายุสี่สิบปี จึงได้รับคำชักชวนจากญาติให้กลับมาสู่วิถีชีวิตที่เกี่ยวข้องกับข้างอีกครั้ง การผันตัวมาเป็นความอยู่ข้างพาลุงประมวลออกเดินทางไปยังพื้นที่ต่าง ๆ เพื่อคล้องข้างป่า ทั้งในภาคใต้อย่างจังหวัดสุราษฎร์ธานี อำเภอบางคนที จังหวัดยะลา ไปจนถึงชายแดนประเทศเมียนมาแถบเจดีย์สามองค์ ในการคล้องข้างแต่ละครั้ง ลุงประมวลจะนั่งอยู่ท้ายข้างต่อ ขณะที่หมอข้างหรือครูบาข้าง ซึ่งเป็นผู้คล้องจะนั่งอยู่บริเวณคอข้าง ข้างที่คล้องได้ในยุคนั้นมีราคาเชือกละ

ประมาณ 100,000 บาท จุดเปลี่ยนสำคัญในชีวิตของลุงประมวลเกิดขึ้นในปี พ.ศ. 2537 เมื่อตัดสินใจร่วมลงทุนกับน้ำเพื่อซื้อช้างเด็กเชือกแรกในราคา 500,000 กว่าบาท และนำมาฝึกแสดง หลังจากนั้นจึงเริ่มก่อตั้งคณะเร่แสดง ช้างของตนเอง นับว่าเป็นการเปิดบทใหม่ของชีวิตที่เปลี่ยนจากการเป็นผู้คล้อง ช้างมาสู่การเป็นเจ้าของคณะเร่แสดงช้างอย่างเต็มตัว

ในช่วงเริ่มต้นคณะของลุงประมวล การเดินทางยังเป็นการเดินเท้าข้าม จังหวัด ดังที่ลุงประมวลกล่าวว่า “ย่างไปทั่วที่ปทั่วแดน” แต่ละครึ่งใช้เวลาหลาย เดือน คณะจะรวมช้างจากหลาย ๆ ครอบครัว ประมาณ 5-6 เชือก เดินทาง จากชัยภูมิไปยังจังหวัดต่าง ๆ เช่น อุบลราชธานีและศรีสะเกษ โดยมีรถยนต์ คันเดียวสำหรับขนเครื่องเสียงและอุปกรณ์ประกอบการแสดง ในสมัยนั้นเคยมี คณะเร่มากกว่า 10 คณะ การออกเดินทางของแต่ละคณะจะเริ่มต้นด้วยพิธีไหว้ ผีปะกำหรือการเลี้ยงโรงปะกำอย่างยิ่งใหญ่ “ก่อนออกจากบ้านมาเร่ต้องไปหา หมอช้างเพื่อทำพิธีไหว้ศาลปะกำและทำนายลักษณะคางไก่ ถ้าทำนายออกมา ไม่ดีเรื่อก้อกลับบ้านไม่ได้” พิธีกรรมเหล่านี้ยังคงมีความสำคัญต่อคณะเร่ เพียงแต่ มีรูปแบบและการใช้งานที่แตกต่างออกไปจากอดีต จากเดิมที่พิธีกรรมเหล่านี้ เกี่ยวข้องกับการเข้าป่าคล้องช้าง ปัจจุบันเปลี่ยนมาใช้เพื่อการออกเดินทางจาก “บ้าน” ไปทำงานต่างถิ่น ซึ่งการเปลี่ยนแปลงของรูปแบบพิธีกรรมนี้ก็พบได้ใน หมู่ชาวกวย จังหวัดสุรินทร์ เมื่อครั้ง “พาช้างไปเที่ยว” (สมหมาย ชินนาค 2539, 188-192) ดังนั้น พิธีกรรมยังคงใช้กับการออกไปเผชิญหน้ากับความ เสี่ยง สภาพแวดล้อมที่คาดเดาไม่ได้ที่อาจส่งผลต่อความปลอดภัยหรือความ ราบรื่นในการทำกิจกรรมต่าง ๆ นอกจากนี้ รายการแสดงของคณะจะมีส่วนที่ นำเสนอวัฒนธรรมของชาวช้างเร่ที่สัมพันธ์กับผีปะกำด้วย โดยจะมีการบรรยาย ถึงความสำคัญของหนังปะกำและทำพิธีไหว้ผีปะกำเป็นหนึ่งในชุดการแสดงด้วย

สมัยนั้นแสดงวันละสองรอบ คือ ช่วงเวลาประมาณ 16:00 น. และช่วง เย็นอีกหนึ่งรอบ เวลา 20:00 น. โดยเก็บค่าตัวเข้าชมในราคาสำหรับผู้ใหญ่ 10 บาท และเด็ก 5 บาท การแสดงในยุคนี้มีความหลากหลายและน่าตื่นเต้น ประกอบด้วยการแสดงความสามารถหลายรูปแบบ ทั้งการไต่ไม้กระดาน การปั่นจักรยาน และการอมหัวคน เมื่อจบการแสดงรอบแรก รถขนอุปกรณ์ จะเดินทางล่วงหน้าไปเตรียมสถานที่เพื่อเปิดการแสดงในรอบที่ 2 ส่วนควาย และช้างจะเดินเท้าตามไป จนกระทั่งปี 2540 คณะได้ซื้อรถบรรทุกคันแรก สำหรับขนส่งช้าง และซื้อเพิ่มอีกหนึ่งคันในปี 2546 รถทั้งสองคันนี้ได้นำพาชีวิต

ของคณะเร่ออกไปได้ไกลขึ้นและย่นระยะเวลามากขึ้น แม้จะมีรถบรรทุก แต่การเดินทางในเส้นทางที่ผ่านภูเขาสูงก็ยังคงใช้ทั้งความอดทนและไหวพริบ เมื่อเจอถนนที่ลาดชันมาก คณะจะให้ช่างลงจากรถ ปล่อยให้รถเปล่าไปจอดรอด้านบน แล้วจึงพาช่างเดินตามขึ้นไป

สำหรับลู่ประมวลแล้ว ความอยู่รอดของคณะเร่ นั้นขึ้นอยู่กับความสามารถในการ “หางาน” หรือการจัดการพื้นที่แสดง โดยลู่ประมวลเน้นย้ำว่า “ถ้าคนหางานเก่งก็จะทำให้คณะอยู่รอด” ผู้ที่ทำหน้าที่หางานต้องวางแผนล่วงหน้าอย่างน้อย 3-4 วัน โดยประสานงานกับหลายฝ่าย ทั้งเจ้าของสถานที่ ผู้นำท้องถิ่นอย่างผู้ใหญ่บ้าน รวมถึงการขออนุญาตใช้เสียงจากหน่วยงานท้องถิ่น เนื่องจากการแสดงช่างเปรี๊ยะเหมือนมหรสพที่ต้องใช้เสียงดัง เมื่อได้รับอนุญาตแล้วคนหางานจะต้องจัดการด้านการประชาสัมพันธ์ ทั้งการเขียนป้ายด้วยลายมือและติดตั้งป้ายในจุดที่เหมาะสม ซึ่งลูกชายของลู่ประมวลทำหน้าที่หางานให้กับคณะและเป็นโฆษกกระหว่างที่ทำการแสดงช่างด้วย

ปัจจุบัน รายได้ของคณะในแต่ละวันมีความผันผวน บางวันอาจได้น้อย บางวันอาจได้มาก จึงต้องคิดเป็นรายได้เฉลี่ยรายเดือน ทั้งนี้รายได้ยังขึ้นอยู่กับภูมิภาคและภูมิภาคด้วย โดยพื้นที่ “บนดอย” ในภาคเหนือซึ่งเป็นชุมชนกลุ่มชาติพันธุ์มักสร้างรายได้ดีกว่าพื้นที่ราบ และเมื่อเปรียบเทียบระหว่างภูมิภาค พบว่า ภาคใต้และภาคเหนือสร้างรายได้สูงที่สุดตามลำดับ สถานการณ์ที่เปลี่ยนไปนี้ส่งผลให้ลู่ประมวลต้องปรับตัวเพื่อความอยู่รอดทางธุรกิจ โดยเลือกที่จะกระจายความเสี่ยงด้วยการแบ่งช่างที่ลู่ประมวลเป็นเจ้าของทั้ง 3 เชือก ออกเป็นสองส่วน คือ นำไปอยู่ปางช่างในภูเก็ต 1 เชือก และนำออกเร่แสดงอีก 2 เชือก การปรับตัวนี้สะท้อนให้เห็นถึงการเปลี่ยนแปลงของธุรกิจแสดงช่างเร่ที่ไม่ได้รุ่งเรืองเหมือนในอดีต และความพยายามของเจ้าของคณะที่จะพาช่างออกเร่แสดงท่ามกลางข้อจำกัดต่าง ๆ ในปัจจุบัน

จากกรณีของลู่ประมวล ความสำเร็จของคณะเร่รุ่นที่ 2 เกิดจากการพัฒนาและสะสมทุนอย่างเป็นระบบในหลายด้าน เริ่มต้นจากการลงทุนซื้อช่างเป็นของตนเอง ต่อมาได้ขยายการลงทุนด้วยการซื้อรถบรรทุกในปี พ.ศ. 2540 และ 2546 ช่วยเพิ่มความคล่องตัวในการเดินทางและขยายพื้นที่การแสดงได้กว้างขวางขึ้น ควบคู่ไปกับการลงทุนด้านทรัพย์สิน คณะเร่ได้พัฒนารูปแบบการแสดงให้มีความหลากหลายและน่าตื่นเต้นมากขึ้น แม้จะเผชิญความท้าทายทั้งด้านข้อจำกัดทางกฎหมายและการขยายตัวของปางช่าง แต่คณะเร่

ก็สามารถรักษาอำนาจต่อรองไว้ได้ผ่านสองปัจจัยสำคัญ คือ การสร้างเครือข่าย ความสัมพันธ์อันดีกับชุมชนท้องถิ่น และการรักษาความเชี่ยวชาญในการฝึกช่าง ซึ่งเป็นทักษะที่หาได้ยาก ความสำเร็จของคณะเร่จึงเป็นผลมาจากการบริหารจัดการที่ผสมผสานระหว่างการสะสมทุนทางทรัพย์สิน การพัฒนาความรู้ ความเชี่ยวชาญ และการรักษาความสัมพันธ์กับชุมชน ทำให้สามารถปรับตัว และเติบโตได้อย่างต่อเนื่อง

### รุ่นที่ 3 คณะ “ฟ้าใสโซว์”: การต่อรองและการปรับตัวท่ามกลางข้อจำกัด

คณะฟ้าใสโซว์ถือกำเนิดขึ้นจากรากฐานของครอบครัวที่ผูกพันกับวิถีชีวิต คณะเริ่มมาอย่างยาวนาน โดยมีพี่เปิ้ล วัย 35 ปี ทำหน้าที่เป็นหัวหน้าคณะ วัยเด็กของพี่เปิ้ลเติบโตมาท่ามกลางบรรยากาศคณะเร่ของลุงประมวล ซึ่งพอรับบทบาทเป็นโฆษกและแม่ทำหน้าที่ดูแลด้านอาหารการกินและขายอาหารข้าง ประสพการณ์เหล่านี้หล่อหลอมให้พี่เปิ้ลซึมซับวิถีชีวิตของคณะเร่แสดงข้างมาตั้งแต่เยาว์วัย จนกระทั่งจบการศึกษาระดับมัธยมต้นก็ได้ตัดสินใจก้าวเข้าสู่เส้นทางนี้อย่างเต็มตัว เริ่มต้นจากการทำงานเล็ก ๆ น้อย ๆ ทั้งการขายตัวและดูแลอาหารข้าง ก่อนที่จะพบรักกับความงามข้างในคณะและแต่งงานกัน พี่เปิ้ลยังคงทำงานกับคณะของลุงประมวลต่อมาอีกหลายปี จนกระทั่งปี พ.ศ. 2555 เมื่อลุงประมวลตัดสินใจหยุดเร่ชั่วคราวจึงสนับสนุนให้พี่เปิ้ลกับสามีแยกออกไปตั้งคณะเร่ของตนเอง เวลานั้นจึงนับว่าเป็นจุดเริ่มต้นของการก้าวจากผู้ร่วมคณะสู่การเป็นเจ้าของคณะฟ้าใสโซว์

การดำเนินกิจการของคณะฟ้าใสโซว์อยู่ภายใต้ความสัมพันธ์อันซับซ้อนระหว่างคณะเร่กับนายทุนข้างจากกรุงเทพฯ ที่เริ่มต้นจากการที่ลุงประมวลเป็นผู้แนะนำและพาไปซื้อข้าง จนพัฒนาเป็นความสัมพันธ์เชิงธุรกิจที่พึ่งพาอาศัยกัน โดยนายทุนมีกำลังทรัพย์ในการลงทุนซื้อข้าง ขณะที่คณะเร่มีความเชี่ยวชาญในการดูแลและฝึกฝนช่าง อย่างไรก็ตาม ระบบการเช่าข้างในกรณีของพี่เปิ้ลกับนายทุนข้างดังกล่าวมีความยืดหยุ่นในการจ่ายค่าเช่าตามสถานการณ์ ยกตัวอย่าง หากช่วงที่ไม่ได้ออกเร่ก็ไม่จำเป็นต้องจ่ายค่าเช่า หรือหากได้รายได้จากการเร่ก็จ่ายตามสัดส่วนที่มีรายได้ ความยืดหยุ่นเช่นนี้ส่งผลให้คณะสามารถดำเนินกิจการต่อไปได้ แม้ครอบครัวของพี่เปิ้ลจะเคยพยายามลงทุนซื้อข้างเป็นของตนเอง แต่ประสบกับโชคร้ายเมื่อข้างเสียชีวิตด้วยโรคเฮอร์ปิส

ไวรัส หรือ EEHV ความหวังของการเป็นเจ้าของช้างทั้งไว้เพียงภาระหนี้สินที่ต้องผ่อนชำระ ปัจจุบันคณะจึงต้องพึ่งพาการเช่าช้างจากนายทุนกรุงเทพฯ และอีกหนึ่งเชือกเป็นการเช่ามาจากนายทุนช้างในจังหวัดพระนครศรีอยุธยา

การบริหารจัดการคณะในยุคปัจจุบันต้องเผชิญกับความท้าทายหลายด้าน ทั้งจากกระแสความคิดด้านการอนุรักษ์และสิทธิสัตว์ที่แตกต่างจากวิถีของคณะเรื่องอย่างสิ้นเชิง รวมไปถึงข้อจำกัดทางกฎหมายและทัศนคติของสังคมที่เปลี่ยนแปลงไป แม้คณะจะพยายามปฏิบัติตามกฎระเบียบทุกอย่าง แต่ในบางพื้นที่ก็ไม่สามารถจัดการแสดงได้ เนื่องจากเจ้าหน้าที่ไม่อนุญาตด้วยความกังวลว่าจะเกิดปัญหาในพื้นที่ที่ตนรับผิดชอบ ภายใต้เงื่อนไขที่เข้มงวดเหล่านี้ คณะพยายามรัดกุมในทุกขั้นตอนเพื่อป้องกันปัญหาที่อาจเกิดขึ้น โดยเริ่มจากการจัดการภายในที่ยังคงรักษารูปแบบการทำงานแบบครอบครัว มีสมาชิกของฟาร์มที่เป็ลเป็นผู้รับผิดชอบติดต่อประสานงานกับหน่วยงานราชการและหางานแสดง มีการจ้างควาญช้างที่มีความชำนาญเพิ่มเติม และชักชวนญาติผู้ใหญ่ที่มีความเชี่ยวชาญมาร่วมคณะ การเลือกช้างมาร่วมคณะก็ต้องพิจารณาอย่างละเอียด เพราะช้างที่จะนำมาเร่แสดงต้องมีคุณลักษณะที่เหมาะสม ทั้งนี้สัยดี ตัวไม่ใหญ่เกินไป และต้องเป็นช้างก่อนวัยผสมพันธุ์ ถ้าเป็นเพศเมียต้องเป็นพังที่ยังไม่ได้ผสมพันธุ์ ส่วนเพศผู้ต้องเป็นพลายที่ยังไม่ตกมัน เพราะเมื่อช้างพลายเริ่มตกมันจะควบคุมได้ยาก ด้วยเหตุนี้ การเช่าช้างจึงตอบโจทย์การทำงานของคณะ เพราะสามารถเลือกช้างที่มีคุณสมบัติเหมาะสมและสับเปลี่ยนได้ตามความจำเป็น เช่นที่ฟาร์มเคยนำช้างไปสับเปลี่ยนเพราะรถที่มีอยู่ไม่สามารถบรรทุกช้างทั้ง 2 เชือกพร้อมกันได้ เช่นเดียวกับคณะซูปเปอร์โชว์ที่เร่แสดงอยู่ในแถบภาคใต้ และภาคตะวันตกที่ใช้วิธีเช่าช้างจากนายทุนช้างอยุธยาเช่นเดียวกัน

คณะฟ้าใสโชว์ในฐานะ 1 ใน 3 ของคณะที่ยังคงออกเร่แสดงอยู่ในปัจจุบันกำลังเผชิญหน้ากับความท้าทายรอบด้าน ทั้งจากกระแสคิดว่าการอนุรักษ์และสิทธิสัตว์ ทัศนคติของผู้คนที่เปลี่ยนแปลงไป รวมไปถึงข้อจำกัดด้านกฎหมายที่มองว่าการแสดงของคณะเร่ละเมิดธรรมชาติของช้าง นอกจากนี้ การที่คณะฟ้าใสโชว์ต้องพึ่งพาระบบเช่าช้างสะท้อนให้เห็นข้อจำกัดที่แตกต่างจากคณะเร่รุ่นก่อนหน้า ในขณะที่รุ่นพ่อแม่และรุ่นปู่ย่าตายายมักจะเป็นเจ้าของช้างเอง แต่ที่เป็ลกลับต้องเผชิญกับต้นทุนที่สูงขึ้นในการซื้อและดูแลช้าง ทั้งค่าอาหาร ค่ายา ค่าขนส่ง และค่าใช้จ่ายในการดูแลสุขภาพช้าง นอกจากนี้ ยังมีความเสี่ยงจากโรคระบาด ดังจะเห็นได้จากกรณีฟาร์มที่เคยลงทุนซื้อช้าง

แต่ต้องสูญเสียข้างไปด้วยโรคเฮอร์ปิสไวรัส สถานการณ์นี้สะท้อนให้เห็นการเปลี่ยนแปลงของคณะเร่จากรุ่นสู่รุ่น ที่ต้องปรับตัวภายใต้เงื่อนไขทางเศรษฐกิจและสังคมที่เปลี่ยนไป

#### 4. หุ่นของคณะเร่แสดงชัดกับการสร้างพื้นที่เปิดและความใกล้ชิด

คณะเร่แสดงข้าง “ฟ้าใสโซว์” เป็นตัวอย่างที่น่าสนใจของการแสดงข้างในรูปแบบที่แตกต่างจากปางข้างทั่วไป ในคำวันเสาร์ต้นฤดูหนาว คณะเร่แสดงข้าง “ฟ้าใสโซว์” เลือกลานสนามหญ้ากลางหมู่บ้านหนองเขียว ตำบลเมืองนะ อำเภอเชียงดาว จังหวัดเชียงใหม่ เป็นพื้นที่เปิดแสดงข้าง ชุมชนดังกล่าวเป็นชุมชนชาวลาหู่ซึ่งผู้อาศัยอยู่ในหมู่บ้านส่วนใหญ่เป็นผู้สูงอายุและเด็ก แม้ว่าทางคณะเร่จะติดป้ายประชาสัมพันธ์ว่าจะเริ่มทำการแสดง 1 ทุ่ม แต่กิจกรรมของการปฏิสัมพันธ์กับข้างก็ได้เริ่มตั้งแต่ประมาณบ่าย 3 โมง ซึ่งเป็นช่วงเวลาที่ข้างอาบน้ำเสร็จเรียบร้อยและเดินเท้าเข้ามาสู่บริเวณพื้นที่ที่จะเปิดทำการแสดง โดยมีความดูแลอย่างใกล้ชิด เราจะเห็นเด็กจำนวนมากวิ่งเล่นไล่ตามข้าง บ้างก็ถอนหญ้าในบริเวณนั้นมาป้อนข้าง บ้างก็วิ่งกลับบ้านไปถือกล้วยหรืออ้อยติดมือกลับมาเพื่อป้อนอาหารข้าง ช่วงบ่ายแก่ ๆ นี้เองที่คณะจะเริ่มเปิดเพลงเสียงดังลั่นทั่วหมู่บ้านเพื่อเป็นการส่งสัญญาณว่าวันนี้จะมีการแสดงข้าง ขณะเดียวกันรถประชาสัมพันธ์ของคณะก็จะขับวนรอบหมู่บ้านและพื้นที่ใกล้เคียงเพื่อเป็นการประชาสัมพันธ์ครั้งสุดท้ายก่อนจะเริ่มการแสดง เมื่อใกล้เวลา 1 ทุ่ม ทั้งผู้ใหญ่และวัยชราจะเริ่มจูงมือลูกหลานเข้ามายังพื้นที่หน้าทางเข้าลานแสดงที่ปิดล้อมรอบด้วยผืนดินที่ผ้าใบ ช่วงเวลานี้จะเป็นช่วงเวลาที่ผู้คนจะซื้ออาหารป้อนข้าง ถ่ายรูปกับข้าง รวมถึงสามารถนั่งหลังข้างได้ด้วย เวลาเริ่มการแสดงล่าช้าออกไปเล็กน้อยเพื่อรอให้ผู้ชมเข้ามาให้มากที่สุด ซึ่งผู้ชมในวันนั้นน่าจะมีจำนวนมากถึง 200 คน แต่หัวหน้าคณะกล่าวว่า จำนวนนี้ยังถือว่าน้อยเมื่อเทียบกับการไปเล่น “บนดอย” ซึ่งคณะเพิ่งกลับลงมาจากดอยแม่สลอง จังหวัดเชียงราย ปกติแล้วการเล่นบนดอยมักสร้างรายได้สูง เนื่องจากการไปของคณะเร่เป็นเหมือนงานรื่นเริงประจำปีของพื้นที่เหล่านั้น กลุ่มพ่อค้าแม่ค้าจำนวนมากจะมาจับจองพื้นที่ขายของบริเวณโดยรอบลานแสดง

ลักษณะเด่นของคณะเร่แสดงข้างคือการเป็น “พื้นที่เปิด” ที่ละลายเส้นแบ่งและลำดับชั้นทางสังคมในหลายมิติ ดังที่เจ้าของคณะฟ้าใสโซว์นิยามตัวเอง

ว่า “พวกเราคือคนเลี้ยงช้างแบบชาวบ้าน” และมองว่า “คนที่มาดูช้างของเราคือคนชั้นล่าง” พื้นที่เปิดนี้สะท้อนผ่านการเข้าถึงที่ง่ายและเท่าเทียม ทั้งในแง่ราคาค่าเข้าชมที่เพียง 30-40 บาท หรือแม้ไม่มีเงินก็สามารถเข้าชมได้ การจัดแสดงในพื้นที่สาธารณะที่ทุกคนเข้าถึงได้ง่าย และการเปิดโอกาสให้พ่อค้าแม่ค้าในท้องถิ่นเข้ามาขายของโดยไม่มีค่าใช้จ่าย นอกจากนี้ยังสะท้อนผ่านความใกล้ชิดระหว่างคนกับช้างที่มากกว่าปกติ ทั้งการที่เด็ก ๆ สามารถวิ่งเล่นไล่ตามช้าง ถอนหญ้ามาป้อน หรือนำกล้วยและอ้อยมาให้ช้างกิน แม้ความใกล้ชิดเช่นนี้จะขัดแย้งกับอุดมคติของการอนุรักษ์สมัยใหม่ที่เน้นการรักษาระยะห่างระหว่างมนุษย์กับสัตว์ แต่สำหรับคณะเร่ นี่คือการนำเสนอวิถีชีวิตและความสัมพันธ์กับช้างที่เข้าถึงได้สำหรับทุกคนในชุมชน แตกต่างอย่างสิ้นเชิงจากปางช้างที่มีการควบคุมและจำกัดการเข้าถึงอย่างเข้มงวดเพื่อสร้างมูลค่าผ่านความพิเศษและความเป็นทางการ กิจกรรมทางเศรษฐกิจของพวกเขาคือการเดินทางไปยังพื้นที่ห่างไกลจากเมืองและบางครั้งก็อยู่ในเมืองแต่เป็นพื้นที่ที่ซ่อนเร้นจากเมือง

ความใกล้ชิดกับชุมชนของคณะเร่แสดงช้างสะท้อนให้เห็นผ่านวิถีปฏิบัติประจำวัน โดยเฉพาะการนำช้างเดินรอบหมู่บ้านระหว่างวัน ดังกรณีย์ของคณะบุญทันโฆว์ที่เลือกเส้นทางการเดินกลับจากการพาช้างไปพักผ่อนช่วงกลางวัน โดยพาช้างเดินตัดผ่านกลางหมู่บ้าน การปฏิสัมพันธ์ที่เกิดขึ้น ทั้งการที่ชาวบ้านนำกล้วยและอ้อยมาป้อนช้าง หรือว่าการที่ช้างเหยียบบริเวณหน้าบ้านจะนำความสิริมงคลมาให้ สะท้อนให้เห็นทุนทางสังคมที่คณะเร่สั่งสมมา การที่ชุมชนยอมรับและไว้วางใจให้ช้างเดินผ่านพื้นที่ส่วนตัวโดยไม่มีข้อขัดแย้ง แสดงให้เห็นว่าคณะเร่ไม่เพียงมีทักษะในการควบคุมช้าง แต่ยังมีความสามารถในการสร้างและรักษาความสัมพันธ์อันดีกับชุมชน ซึ่งเป็นทุนสำคัญที่ทำให้พวกเขาสามารถดำเนินกิจการต่อไปได้ ความใกล้ชิดที่มากเกินไปของคณะเร่จึงถูกมองว่าเป็นการละเมิดธรรมชาติของช้างและขัดต่อหลักการของการอนุรักษ์สมัยใหม่ที่เน้นการรักษาระยะห่างและความเป็นธรรมชาติของสัตว์

ลักษณะพื้นที่เปิดของคณะเร่ที่เราเห็นนี้ไม่ได้เกิดขึ้นลอย ๆ และไม่ใช่ว่าเพียงเพราะพวกเขา “ไม่ได้มาตรฐาน” หรือ “ไม่เป็นทางการ” ดังที่มีกฎกติกาวินัยในสังคม แต่ตรงกันข้าม การที่พวกเขาสามารถสร้างพื้นที่ที่ทั้งช้าง คน และชุมชน สามารถมีปฏิสัมพันธ์กันอย่างใกล้ชิดและปลอดภัยเช่นนี้ เป็นผลมาจากการที่พวกเขามีและสั่งสมทุนมาอย่างยาวนาน ทุนที่คณะเร่แสดงช้างสั่งสมมาประกอบด้วยสามส่วนที่เชื่อมโยงกัน ทักษะและองค์ความรู้

ในการทำงานกับช้างเป็นรากฐานสำคัญที่สุด ซึ่งจะถูกนำไปใช้ผ่านทุนที่จับต้องได้อย่างตัวช้างและอุปกรณ์ต่าง ๆ และทั้งหมดนี้จะถูกขยายขอบเขตและโอกาสผ่านเครือข่ายทางสังคม การที่คณะเร่ยังคงดำรงอยู่ได้จึงไม่ใช่เพียงเพราะมีทุนใดทุนหนึ่ง แต่เป็นเพราะความสามารถในการผสมผสานและปรับใช้ทุนทั้งสามประเภทนี้ให้เข้ากับบริบทที่เปลี่ยนแปลง

**“ทักษะและองค์ความรู้”** เป็นทุนพื้นฐานที่สำคัญที่สุดของคณะเร่แสดงช้าง โดยประกอบด้วยสองส่วนที่สัมพันธ์กัน คือ ความรู้ในการอ่านและเข้าใจลักษณะนิสัยที่เฉพาะของช้างแต่ละเชือก และทักษะในการฝึกและควบคุมช้างให้แสดง ความรู้ส่วนแรกสะท้อนผ่านความสามารถในการคัดเลือกช้างที่มี “นิสัยดี” เหมาะกับการแสดงของคณะเร่ที่ต้องปฏิสัมพันธ์กับผู้ชมอย่างใกล้ชิด ส่วนทักษะการฝึกและควบคุมช้างนั้นเห็นได้ชัดจากความแตกต่างระหว่างควาญรุ่นเก่าและรุ่นใหม่ ดังกรณีของคณะฟ้าใสโซว์ที่ควาญรุ่นเดียวกับลุงประมวลสามารถควบคุมช้างได้โดยไม่ต้องสัมผัสตัว ต่างจากควาญรุ่นใหม่ของคณะบุญทันโซว์ที่ยังต้องพึ่งการสัมผัสตัวช้างในการควบคุม ความแตกต่างนี้สะท้อนว่าทักษะเหล่านี้ต้องอาศัยการฝึกฝนและประสบการณ์ที่สั่งสมมายาวนาน แม้ควาญรุ่นใหม่จะสามารถควบคุมช้างได้ แต่ก็ยังขาดทักษะของการควบคุมช้างแสดง ดังที่ลุงประมวลกล่าวถึงความขี้ขลาดของตัวเองว่า “พวกเรามีประสบการณ์เลี้ยงช้างในปาง แต่ไม่เคยเลี้ยงช้างแสดง ดังนั้น เมื่อมาร่วมคณะก็ต้องมาฝึกฝนให้ควบคุมช้างแสดงเพิ่มเติม” ความสำคัญของทักษะและองค์ความรู้นี้ยังสะท้อนผ่านการที่ควาญช้างจากบ้านค่ายได้รับว่าจ้างให้ไปช่วยฝึกช้างเพื่อการแสดงตามปางช้างต่าง ๆ ด้วย

ทักษะและองค์ความรู้เหล่านี้จะถูกนำมาใช้ได้ก็ต่อเมื่อมี **“ทุนที่จับต้องได้”** รองรับ โดยเฉพาะตัวช้างซึ่งเป็นทรัพยากรหลัก ไม่ว่าจะในรูปแบบของการเป็นเจ้าของหรือการเช่า การมีช้างที่เหมาะสมกับการแสดงไม่ใช่เรื่องง่าย เพราะต้องคำนึงถึงหลายปัจจัย ทั้งขนาดตัวที่ต้องไม่ใหญ่เกินไปกว่าจะขนส่งด้วยรถหกล้ออายุและเพศที่ส่งผลต่อการควบคุม โดยเฉพาะช้างพลายที่เข้าสู่วัยหนุ่มและใกล้ตกมันจะควบคุมได้ยากและไม่เหมาะกับการแสดง ดังกรณีของลุงประมวลที่หากนำช้างมาฝึกหรือนำมาแสดงแล้วพบว่า ช้างนิสัยไม่ดีก็จะขายออกไปในทันทีเพราะอาจเป็นอันตรายต่อทั้งควาญช้างและผู้ชม นอกจากตัวช้างแล้วยังต้องมีอุปกรณ์สำหรับการแสดงและการเดินทาง ทั้งรถบรรทุก เต็นท์กันพื้นที่และเครื่องเสียง ซึ่งทุนที่จับต้องได้เหล่านี้ไม่เพียงเป็นต้นทุนที่ต้องลงทุนสูง

แต่ยังเป็นตัวกำหนดรูปแบบและข้อจำกัดของการแสดง ดังกรณีของพีเปิ้ลที่ต้องปรับเปลี่ยนจากการใช้ช้างตัวใหญ่มาเป็นช้างขนาดเล็กลงเพื่อให้สอดคล้องกับข้อจำกัดของรถบรรทุกที่ใช้ในการเดินทาง

แม้ทักษะความรู้และทุนที่จับต้องได้เป็นพื้นฐานสำคัญ แต่สิ่งที่ทำให้คณะเร่สามารถดำเนินกิจการได้อย่างต่อเนื่องคือ “เครือข่ายทางสังคม” เครือข่ายนี้มีลักษณะยืดหยุ่นและไม่เป็นทางการ โดยเฉพาะในส่วนของความผูกพันที่อาจมาจากหลายแหล่ง ทั้งคนที่เติบโตมาจากการเป็นเด็กสนาม ความผูกพันจากปางช้าง หรือคนในชุมชนที่ได้รับการชักชวนและฝึกฝน ดังกรณีของคณะบุญทันไชวี่ที่ว่าจ้างความว้ยรุ่นจากในชุมชนที่เคยทำงานในปางช้างมาก่อน แม้ความเหล่านี้อาจมีพื้นฐานในการควบคุมช้าง แต่การมาเป็นความว้ยในคณะเร่ต้องอาศัยการถ่ายทอดความรู้เพิ่มเติมจากรุ่นพี่อย่างลุ่มประมวล นอกจากนี้ เครือข่ายทางสังคมยังรวมถึงความสัมพันธ์กับชุมชนที่คณะเร่เดินทางไปแสดง ความสัมพันธ์อันดีกับชุมชนนี้เป็นทุนสำคัญที่ทำให้คณะเร่สามารถจัดการแสดงได้อย่างราบรื่น ไม่ว่าจะเป็นการได้รับความไว้วางใจให้นำช้างเดินผ่านพื้นที่ในหมู่บ้าน หรือการสร้างบรรยากาศของงานรื่นเริงที่ทุกคนในชุมชนมีส่วนร่วม รวมไปถึงการได้รับความร่วมมือและความช่วยเหลือจากเจ้าหน้าที่หน่วยงานในท้องถิ่นด้วย ดังกรณีของคณะฟ้าใสไชวี่ที่มักจะเดินทางไปยังสถานที่ที่เคยเปิดแสดงเป็นประจำทุกปี เนื่องจากมีความสัมพันธ์อันดีกับชุมชนและเจ้าของสถานที่ รวมถึงมีผู้ติดตามในฐานะ “แฟนคลับ” ที่รอคอยการมาถึงของช้างที่ชื่อ “ฟ้าใส”

นอกเหนือจากการฝึกช้างเพื่อแสดงแล้ว ชาวคณะเร่บางส่วนยังมีการปรับเปลี่ยนรูปแบบของการเร่ในรูปแบบที่คล้ายกับคณะละครสัตว์ คือการออกเร่จะใช้สัตว์ประเภทอื่น ๆ ร่วมแสดงด้วย เช่น สุนัข จระเข้ ม้า พวกเขาสามารถใช้ทักษะของการทำงานร่วมกับช้างมาปรับใช้กับการแสดงของสัตว์ประเภทอื่น ๆ ด้านหนึ่งเป็นการเพิ่มความหลากหลายของการแสดง อีกด้านหนึ่งก็เพื่อ “ลดต้นทุน” ของการออกเร่ ในกรณีเจ้าของคณะหนึ่งที่ได้หยุดเร่ชั่วคราว เคยออกเร่แสดงโดยใช้ช้าง 1 เชือก และสุนัขอีก 4 ตัว โดยสุนัขจะมีรายการแสดงต่าง ๆ เช่น วิ่งลอดห่วง วิ่งซิกแซ็ก และทำท่าทางตามคำสั่ง ในกรณีนี้เหตุผลของเจ้าของคณะที่ใช้สุนัขประกอบเข้ากับการแสดงของช้างก็คือ การซื้อช้างเพิ่ม 1 เชือกจำเป็นต้องใช้เงินหลักล้าน แต่การซื้อสุนัขใช้เงินเพียงแค่หลักหมื่นเท่านั้น หรือการจะเช่าช้างก็ยังมีค่าใช้จ่ายมากกว่าซื้อสุนัข อาจกล่าวได้ว่าทักษะของการมีชีวิตที่สัมพันธ์กับช้างทำให้พวกเขาสามารถปฏิสัมพันธ์กับสัตว์

อื่น ๆ ได้เช่นเดียวกัน อย่างไรก็ตาม ทักษะของการปฏิสัมพันธ์กับสัตว์อื่นก็ต้องเรียนรู้เพิ่มเติม เช่น ทักษะของการฝึกแสดงจะเข้ก็มาจากคนในหมู่บ้านที่เคยไปทำงานในสวนเสื่อศรีราชานำมาถ่ายทอดและฝึกฝน รวมถึงการฝึกสุนัขก็จะใช้วิธีการส่งไปฝึกให้ทำตามคำสั่งต่าง ๆ แล้วถึงนำมาใช้ในงานแสดง ทักษะและองค์ความรู้เหล่านี้เป็นรากฐานที่ทำให้คณะเร่สามารถสร้างการแสดงที่ปลอดภัยและน่าตื่นตาตื่นใจ

กล่าวโดยสรุป การที่คณะเร่แสดงช้างยังดำรงอยู่ได้เป็นผลมาจากการมีและสั่งสมทุนในหลายรูปแบบ ทั้งทักษะความรู้ในการดูแลและฝึกช้าง ทุนที่จับต้องได้อย่างช้างและอุปกรณ์ และเครือข่ายทางสังคม ทุนเหล่านี้ไม่เพียงช่วยให้พวกเขาสามารถเดินทางไปแสดงในที่ต่าง ๆ ได้ แต่ยังทำให้มีความยืดหยุ่นในการปรับตัวต่อข้อจำกัดที่เผชิญ อย่างไรก็ตาม ระดับความสามารถในการปรับตัวขึ้นอยู่กับทุนและอำนาจต่อรองของแต่ละคนมี เช่น เจ้าของคณะที่มีช้างเป็นของตนเองย่อมมีทางเลือกในการปรับตัวมากกว่าผู้ที่ต้องเช่าช้างหรือควาญรับจ้างที่มีทางเลือกจำกัด ยังไม่นับแรงงานข้ามชาติที่กลายมาเป็นควาญรับจ้างอยู่ในระบบอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวของไทยที่มีอำนาจต่อรองต่ำ (ดูเพิ่ม สมหมาย ชินนาค และ กาญจนา ชินนาค 2562) แม้คณะเร่มีการปรับตัวเสมอมา แต่การปรับตัวดังกล่าวก็อยู่ในกรอบที่ครอบงำและดัดแปรภายใต้เงื่อนไขเหล่านั้น โดยที่พวกเขาไม่มีอำนาจในการเปลี่ยนแปลงกฎเกณฑ์เหล่านั้น สิ่งเหล่านี้ค่อนข้างบั่นทอนคณะเร่ ดังที่เจ้าของคณะหลายคนกล่าวว่า “ข้อจำกัดด้านการเคลื่อนย้ายและการขออนุญาตเปิดแสดงทำให้เราไม่ยอมออกเร่”

## 5. การกีดกันและการกดขี่: ความย้อนแย้งของอุตสาหกรรมท่องเที่ยว

ความเปลี่ยนแปลงของอำนาจต่อรองในคณะเร่แสดงช้างสะท้อนผ่านคำพูดของเจ้าของคณะฟ้าไสโซ้วที่ว่า “สมัยก่อนควาญช้างไปที่ไหนก็เหมือนดารา ตอนนี้บางคนมองเราเป็นตัวน่ารังเกียจ” จากที่เคยมีคณะเร่แสดงมากกว่า 10 คณะ ปัจจุบันเหลือเพียง 3 คณะ การลดลงนี้เป็นผลมาจากข้อจำกัดที่เพิ่มมากขึ้น ทั้งการเข้มงวดของกฎหมายที่จำกัดการเดินทางและจำกัดรายการแสดง และการถูกวิพากษ์วิจารณ์จากสังคมเกี่ยวกับรูปแบบการแสดงที่ถูกมองว่าผิดธรรมชาติ หลายคณะต้องหยุดชั่วคราวและรอเวลาที่เหมาะสมในการกลับมาเร่อีกครั้ง ข้อจำกัดเหล่านี้เกิดขึ้นจากการกีดกันในสองรูปแบบที่ทำงาน

ควบคู่กัน คือ การกีดกันผ่านแนวคิดอนุรักษ์และสิทธิสัตว์ และการกีดกันผ่านมาตรฐานปางช้าง ทั้งสองรูปแบบนี้มีจุดร่วมกันคือการพยายามกีดกันความสัมพันธ์ระหว่างความถูกต้องกับช้างออกไปจากพื้นที่การท่องเที่ยว ไม่ว่าจะผ่านการอ้างความเป็นธรรมชาติหรือการสร้างมาตรฐานใหม่ อย่างไรก็ตาม ความพยายามนี้กลับแสดงให้เห็นความย้อนแย้งของอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวที่ในขณะที่คณะเร่ถูกกีดกันออกจากระบบ แต่อุตสาหกรรมการท่องเที่ยวกลับต้องพึ่งพาความรู้และทักษะของพวกเขาอย่างเข้มข้น

การกีดกันรูปแบบแรกเกิดผ่าน “แนวคิดอนุรักษ์และสิทธิสัตว์” ที่มองว่าการแสดงของคณะเร่ละเมิด “ธรรมชาติเดิมแท้” ของช้าง แนวคิดนี้มีรากฐานมาจากอุดมคติของการอนุรักษ์แบบตะวันตกที่เน้นการแบ่งแยกระหว่างธรรมชาติกับวัฒนธรรม กรณีของคณะฟ้าใสโซว์ที่ถูกวิพากษ์วิจารณ์อย่างหนักในโลกออนไลน์สะท้อนให้เห็นว่า การที่ช้างแสดงทำยืนสองขาถูกตีความว่าเป็นการละเมิดธรรมชาติของช้าง เพราะเป็นท่าทางที่เลียนแบบมนุษย์และต้องผ่านการฝึกฝนควบคุม การแสดงลักษณะนี้จึงถูกมองว่าเป็นการทารุณกรรมและบังคับให้ช้างทำสิ่งที่ “ฝืนธรรมชาติ” นอกจากนี้ การที่คณะเร่เปิดพื้นที่ให้ผู้ชมเข้าถึงและสัมผัสช้างได้โดยตรงก็ถูกวิจารณ์ว่าขัดกับแนวคิดที่ต้องการรักษาระยะห่างระหว่างมนุษย์กับสัตว์ป่า อย่างไรก็ตาม ความย้อนแย้งที่น่าสนใจปรากฏในวงการอนุรักษ์และการส่งเสริมสิทธิสัตว์เอง แม้จะวิพากษ์วิจารณ์การฝึกฝนช้างของคณะเร่ แต่ก็ยังต้องพึ่งพา “ความเป็นมิตรต่อมนุษย์” เป็นเครื่องมือในการสื่อสารและระดมทุน เช่น การบรรยายถึงความน่ารักของช้างเพื่อเชิญชวนบริจาคเงินสมทบทุนช่วยเหลือช้าง การนำเสนอภาพช้างในสภาพแวดล้อมที่สวยงามเพื่อสร้างความประทับใจ หรือการจัดกิจกรรมให้ผู้คนได้สัมผัสใกล้ชิดกับช้างในพื้นที่อนุรักษ์

สิ่งเหล่านี้สะท้อนให้เห็นว่าแนวคิดเรื่องการควบคุมและการสร้างความ เป็นมิตรต่อมนุษย์นั้นแทรกซึมอยู่ในหลากหลายบริบทของความสัมพันธ์ระหว่างคนกับช้าง การกีดกันคณะเร่ผ่านเรื่อง “ธรรมชาติเดิมแท้” จึงสะท้อนให้เห็นว่า “ธรรมชาติ” ของช้างได้กลายเป็นทรัพยากรสำคัญในการสร้างมูลค่าให้กับอุตสาหกรรมท่องเที่ยว โดยเฉพาะเมื่อสามารถนำเสนอความเป็นธรรมชาตินั้นให้ดูราวกับปราศจากการควบคุมจากมนุษย์ สำหรับชาวคณะเร่แล้ว การควบคุมคือสิ่งจำเป็นที่จะทำให้ช้างเป็นมิตร ดังที่เจ้าของคณะหนึ่งแสดงความคิดเห็นว่า “ช้างในปางโลกสวยกลับมีนิสัยเสียกว่าเดิมเพราะขาดการ

ควบคุมดูแลที่ต่อเนื่อง” ซึ่งแสดงให้เห็นว่าความเป็นมิตรต่อมนุษย์ของช่างไม้ไม่ได้เกิดขึ้นเองตามธรรมชาติ แต่ต้องอาศัยการดูแลและความสัมพันธ์กับความอยู่อย่างต่อเนื่อง ท้ายที่สุด ธรรมชาติของช่างที่ถูกนำเสนอทั้งในโลกของการท่องเที่ยวและการอนุรักษ์จึงเป็นธรรมชาติที่ถูกประกอบสร้างขึ้นจากความสัมพันธ์อันซับซ้อนที่ไม่สามารถแยกแยะระหว่างความอยู่อย่างช่าง แตกต่างอย่างมากจากธรรมชาติของช่างป่าที่ไม่ได้ผ่านการฝึกฝนให้ปฏิสัมพันธ์กับมนุษย์อย่างใกล้ชิด และก่อให้เกิดความขัดแย้งกับผู้อยู่อาศัยรอบพื้นที่อนุรักษ์ ไม่ว่าจะเป็นการทำลายพืชผลทางการเกษตร ทำร้ายร่างกาย หรือแม้กระทั่งการปะทะกันที่นำไปสู่การสูญเสียชีวิต

การกีดกันรูปแบบที่สองเกิดผ่าน “การสร้างมาตรฐานและกฎระเบียบ” ในโลกอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวที่เป็นทางการ ซึ่งพยายามกีดกันความสัมพันธ์ระหว่างความอยู่อย่างช่างออกไปจากบริบทของการท่องเที่ยว การกีดกันนี้อาศัยการแบ่งแยกระหว่าง “ผลผลิต” และ “กระบวนการผลิต” อย่างเด็ดขาด ผลผลิตในที่นี้คือภาพของช่างที่ดูเป็นธรรมชาติและเป็นมิตรที่นักท่องเที่ยวได้สัมผัส ส่วนกระบวนการผลิตคือทุกขั้นตอนที่จำเป็นในการทำให้ช่างสามารถอยู่ร่วมกับมนุษย์ได้อย่างปลอดภัย ซึ่งรวมถึงการฝึกฝนตั้งแต่ช่างยังเล็ก การใช้อุปกรณ์ควบคุมต่าง ๆ การสร้างความคุ้นเคยระหว่างความอยู่อย่างช่าง และการฝึกซ้อมการแสดงหรือกิจกรรมต่าง ๆ การสร้างมาตรฐานและกฎระเบียบที่ไม่สอดคล้องกับวิถีปฏิบัติของผู้ที่อยู่กับช่างมาตลอดชีวิตกลายเป็นอุปสรรคสำคัญของคณะเร่แสดงช่าง ดังที่เจ้าของคณะเร่หลายคนสะท้อนว่า “กติกากฎหมายใหม่ ๆ มาจากคนภายนอก ไม่ใช่จากคนที่อยู่กับช่างตลอดเวลา” ความรู้สึกที่ว่าถูก “คนนอก” เข้ามากำหนดกฎเกณฑ์ยังสะท้อนผ่านคำพูดที่ว่า “เขาเอาหลักการ เอาหลักปฏิบัติมาใช้กับเรา” มาตรฐานเหล่านี้ส่งผลกระทบโดยตรงต่อการแสดงของคณะเร่ โดยเฉพาะการต้องยกเลิกการแสดงหลายรายการ เช่น การไต่ราว การปั่นจักรยาน การอมหัวคน แม้ว่าช่างจะยังคงมีความสามารถและได้รับการฝึกฝนมาอย่างดี แต่ข้อจำกัดทางกฎหมายทำให้ไม่สามารถสืบทอดการแสดงเหล่านี้ต่อไปได้ นอกจากนี้ การจำกัดพื้นที่คณะเร่ไม่ให้เข้าไปในแหล่งท่องเที่ยวสำคัญ เช่น ภูเก็ตและบางส่วนของกรุงเทพฯ ยิ่งบีบให้พื้นที่ทางเศรษฐกิจของคณะเร่แคบลง

การแบ่งแยกระหว่างผลผลิตกับกระบวนการผลิตนี้ปรากฏในสองรูปแบบรูปแบบแรกคือปางช้างทั่วไปที่ทำให้กระบวนการผลิตกลายเป็น “วัฒนธรรม

ดั้งเดิม” ของการเลี้ยงช้าง เพื่อสร้างความชอบธรรมและการยอมรับจากสังคม ผ่านการผสานวัฒนธรรมดั้งเดิมเข้ากับมาตรฐานที่เป็นที่ยอมรับในระดับสากล แม้จะไม่ได้ปิดบังการฝึกฝนช้าง แต่ก็ไม่ได้เปิดเผยให้เห็นอย่างชัดเจนในพื้นที่ของการท่องเที่ยว ส่วนรูปแบบที่สองคือปางช้างที่เน้นการอนุรักษ์ที่ไม่ใช้โซ่และตะขอ หรือที่ชาวคณะเร่เรียกว่า “ปางโลกสวย” ที่ผลักดันให้กระบวนการฝึกฝนกลายเป็นเรื่องชั่วคราวหรือประสบการณ์อันเลวร้ายที่เกิดขึ้นก่อนที่ช้างจะเข้ามาอยู่ในความดูแล แม้ทั้งสองรูปแบบจะจัดการกับกระบวนการผลิตต่างกัน แต่ต่างก็ต้องพึ่งพาการฝึกฝนให้ช้างมีพฤติกรรมที่เป็นมิตรต่อนักท่องเที่ยวเหมือนกัน การพึ่งพานี้สะท้อนว่าอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวไม่สามารถตัดขาดจากรากฐานความรู้และวัฒนธรรมดั้งเดิมได้ แม้จะพยายามสร้างมาตรฐานใหม่ที่อ้างว่าเหนือกว่าก็ตาม

ความย้อนแย้งที่น่าสนใจปรากฏในนิยามของคำว่า “คนนอก” กล่าวคือ ในขณะที่ชาวคณะเร่ถูกมองว่าเป็น “คนนอก” ระบบอุตสาหกรรมการท่องเที่ยว เพราะไม่ได้ปฏิบัติตามมาตรฐานที่กำหนดโดยผู้เชี่ยวชาญและนักอนุรักษ์ แต่ในทางกลับกัน ผู้เชี่ยวชาญและนักอนุรักษ์เหล่านี้กลับเป็น “คนนอก” ในแง่ของความสัมพันธ์กับช้าง พวกเขาไม่ได้อยู่กับช้างในชีวิตประจำวัน พวกเขาอาจไม่มีประสบการณ์ตรงในการฝึกและดูแลช้าง และไม่ได้สืบทอดภูมิปัญญาในการจัดการช้างมาหลายชั่วอายุคนเหมือนชาวคณะเร่ สถานการณ์นี้จึงสะท้อนให้เห็นว่าอำนาจในการกำหนดมาตรฐานและความชอบธรรมไม่ได้มาจากความใกล้ชิดหรือความเข้าใจลักษณะนิสัยของช้างแต่ละเชือกซึ่งมีความแตกต่างกัน แต่มาจากสถานะทางสังคมที่เป็นที่ยอมรับในสังคม ความย้อนแย้งนี้ยิ่งชัดเจนขึ้นเมื่อพบว่า “คนใน” ระบบอุตสาหกรรมท่องเที่ยวต้องพึ่งพาความรู้และทักษะของ “คนนอก” อย่างชาวคณะเร่ในการฝึกช้างและสร้างความชอบธรรมทางวัฒนธรรมให้กับกิจการของตน

นอกเหนือจากการกีดกันสองระดับ กลุ่มคนนอกบางยังเผชิญกับ “กลไกการดูดซับ” ของปางช้างที่ดึงทรัพยากรจากคณะเร่เข้าสู่ระบบ หลังจากดูดซับแล้วก็ทำหน้าที่เป็น “กลไกการแปลงทุน” ที่แปลงทรัพยากรเหล่านั้นให้กลายเป็นสินค้าที่ตอบสนองความคาดหวังของนักท่องเที่ยว กลไกการแปลงทุนนี้ทำงานผ่านการนำความรู้และทักษะของควาญมาปรับใช้ในรูปแบบใหม่ที่ดูทันสมัยและเป็นที่ยอมรับมากขึ้น เช่น การแปลงวิธีการฝึกช้างแบบดั้งเดิมให้กลายเป็นโปรแกรมการดูแลช้างที่ได้มาตรฐาน หรือการนำความเข้าใจใน

ธรรมชาติของช่างมาออกแบบกิจกรรมที่ดูเป็นมิตรต่อสิ่งแวดล้อมมากขึ้น กลไกนี้ยังรวมถึงความพยายามในการยกระดับมาตรฐานปางช้างผ่านการผลักดันมาตรฐานวิชาชีพความงามช่าง ซึ่งในทางปฏิบัติคือการนำความรู้และทักษะดั้งเดิมของความงามมาจัดระบบ และทำให้เป็นทางการผ่านการรับรองมาตรฐาน กระบวนการดูฉบับนี้ดำเนินการผ่านเครือข่ายของช่างนอกปางที่กระจายตัวอยู่ตามปางต่าง ๆ

เครือข่ายเหล่านี้มีความสำคัญต่อการดำรงอยู่ของอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวช้างในหลายมิติ ตั้งแต่การเป็นแหล่งในการจัดหาช่างและความรู้ที่มีความสามารถ การเป็นแหล่งแลกเปลี่ยนความรู้และทักษะในการดูแลช้าง ไปจนถึงการเป็นระบบสนับสนุนทางสังคมที่ช่วยให้ความงามสามารถเคลื่อนย้ายระหว่างปางต่าง ๆ ได้ ความสำคัญของเครือข่ายนี้สะท้อนให้เห็นผ่านการที่ช่างต้องจำจางความงามที่มีความสามารถในการฝึกช้างแสดงไปเป็นหัวหน้าความงามและช่วยฝึกความงามรุ่นใหม่ รวมไปถึงการต้องพึ่งพาหมอช้างจากบ้านค่ายไปทำพิธีไหว้ศาลปะกำ ตัวอย่างของการพึ่งพาเครือข่ายนี้เห็นได้ชัดจากการที่หมู่บ้านช่างแห่งหนึ่งในหัวหิน จังหวัดประจวบคีรีขันธ์ เป็นกลุ่มความงามช่างที่มีพื้นที่มาจากจังหวัดสุรินทร์ หรือความงามช่างจากจังหวัดชัยภูมิ จะพบที่ปางช้างในอำเภอแม่แตงและสวนนงนุช สิ่งเหล่านี้สะท้อนให้เห็นว่าอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวยังต้องพึ่งพาทุนทางวัฒนธรรมและเครือข่ายทางสังคมของคนกลุ่มนี้ในการดำรงอยู่ ทั้งในแง่ของการฝึกช้าง การถ่ายทอดความรู้ และการรักษาพิธีกรรมดั้งเดิม

ท้ายที่สุดแล้ว การกีดกันและการดูฉบับในอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวช้างจึงเป็นกระบวนการที่ทำงานควบคู่กันในการผลิตซ้ำความเหลื่อมล้ำ กล่าวคือ ขณะที่การกีดกันทำงานผ่านการสร้างมาตรฐานและการอ้างอิงถึงธรรมชาติเพื่อลดทอนคุณค่าของคณะเร่ การดูฉบับกลับทำหน้าที่ดึงทรัพยากรจากคนกลุ่มเดียวกันนี้เข้าสู่ระบบและแปลงให้กลายเป็นสินค้าที่มีมูลค่า ความยั่งยืนนี้สะท้อนให้เห็นว่าอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวไม่สามารถตัดขาดจากรากฐานความรู้และวัฒนธรรมดั้งเดิมได้ แม้จะพยายามสร้างมาตรฐานใหม่ที่อ้างว่าเหนือกว่าก็ตาม ในที่สุดแล้ว การกีดกันและการดูฉบับจึงเป็นกลไกที่ทำให้ความสัมพันธ์ระหว่างความงามกับช่างกลายเป็นทรัพยากรที่ถูกนำมาสร้างมูลค่าในระบบอุตสาหกรรมการท่องเที่ยว โดยที่ผู้ผลิตกลับไม่ได้รับการยอมรับและถูกผลักให้กลายเป็นคนชายขอบในระบบที่พวกเขาเองมีส่วนสำคัญในการสร้างขึ้น

## 6. บทสรุป

คณะเร่แสดงช้างของบ้านค่ายหมื่นแผ้ว จังหวัดชัยภูมิ เป็นตัวอย่างของการสร้างพื้นที่ทางเศรษฐกิจที่อยู่นอกระบบอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวกระแสหลัก โดยพัฒนาการของพวกเขาสะท้อนให้เห็นการเปลี่ยนแปลงของอำนาจต่อรองผ่านคณะเร่แสดงช้างสามรุ่น เริ่มจากยุคบุกเบิกของคุณตาสมหวัง จิตรมาที่มีอำนาจต่อรองสูงในฐานะผู้บุกเบิกและเจ้าขององค์ความรู้เฉพาะในการฝึกช้างเพื่อแสดง จนได้รับการสนับสนุนจากบริษัทเครื่องตีมรายใหญ่ ต่อมาในรุ่นที่สองของลุงประมวล หัวหน้าคณะบุญทันโชวี ได้พัฒนาระบบการจัดการที่เป็นระบบมากขึ้น มีการลงทุนในรถบรรทุกเพื่อขยายพื้นที่การแสดง แม้จะเริ่มเผชิญกับข้อจำกัดแต่ยังรักษาอำนาจต่อรองไว้ได้ผ่านความเชี่ยวชาญและเครือข่ายความสัมพันธ์กับชุมชน จนมาถึงรุ่นที่สามอย่างคณะฟ้าใสโชวีของพี่เบิร์ด ที่อำนาจต่อรองลดลงอย่างมาก พวกเขาต้องพึ่งพาระบบเช่าช้างและเผชิญกับข้อจำกัดที่เข้มงวดขึ้นในทุกด้าน การเปลี่ยนแปลงนี้สะท้อนให้เห็นว่าแม้คณะเร่จะพยายามปรับตัวอย่างต่อเนื่อง แต่ด้วยข้อจำกัดที่เพิ่มมากขึ้นของการเติบโตของอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวและกระแสการอนุรักษ์สมัยใหม่ก็ส่งผลให้การเร่แสดงช้างเริ่มเข้าใกล้จุดสิ้นสุด จากเดิมที่เคยมีมากกว่า 10 คณะเหลือเพียง 3 คณะที่ยังคงออกเร่อยู่ในปัจจุบัน

คณะเร่แสดงช้างกำลังเผชิญกับการกีดกันในสองรูปแบบที่ทำงานควบคู่กัน รูปแบบแรก คือการกีดกันผ่านแนวคิดอนุรักษ์และสิทธิสัตว์ที่มองว่าการแสดงของพวกเขาละเมิด “ธรรมชาติเดิมแท้” ของช้าง โดยเฉพาะการแสดงท่าทางที่ถูกมองว่าฝืนธรรมชาติ เช่น การยืนสองขา และความใกล้ชิดระหว่างช้างกับผู้ชมที่มากเกินไป รูปแบบที่สอง คือการกีดกันผ่านมาตรฐานและกฎระเบียบของอุตสาหกรรมท่องเที่ยวที่เป็นทางการ มาตรฐานเหล่านี้พยายามแบ่งแยกระหว่าง “ผลผลิต” (ภาพของช้างที่ดูเป็นธรรมชาติ) กับ “กระบวนการผลิต” (การฝึกฝนและควบคุมช้าง) อย่างเด็ดขาด อย่างไรก็ตาม ความย้อนแย้งที่น่าสนใจคือ ขณะที่คณะเร่ถูกกีดกัน ปางช้างกลับทำหน้าที่เป็น “กลไกการดูดซับ” ที่ดึงทรัพยากรจากพวกเขา ทั้งตัวช้าง ความรู้ และความรู้ในการฝึกช้างเข้าสู่ระบบ แล้วทำหน้าที่เป็น “กลไกการแปลงทุน” ที่แปลงทรัพยากรเหล่านั้นให้กลายเป็นสินค้าที่ตอบสนองความคาดหวังของนักท่องเที่ยว โดยเฉพาะการฝึกช้างให้เป็นมิตรกับนักท่องเที่ยว ซึ่งเป็นทักษะที่แม้แต่ “ปาง

โลกสวย” ที่อ้างว่าต่อต้านการใช้ไซ้และตะขอกี้อย่างต้องพึ่งพา

การที่คณะเร่ร่อนวิพากษ์วิจารณ์ไม่ได้เกิดจากการปฏิบัติต่อช่างที่แยกว่า หรือแตกต่างจากปางช้าง แต่มีสาเหตุมาจากสองประการหลัก ประการแรก คือการที่พวกเขาไม่ได้ “แปลง” ความสัมพันธ์ระหว่างคนกับช้างให้สอดคล้องกับความคาดหวังของสังคมสมัยใหม่ พวกเขาไม่ได้จัดการแสดงให้ตรงกับมาตรฐานที่สังคมคาดหวัง ไม่ว่าจะเป็นการจัดระเบียบพื้นที่ การควบคุมการเข้าถึงช้าง หรือการสร้างภาพลักษณ์ที่ “เหมาะสม” ตามแบบฉบับของการท่องเที่ยวเชิงอนุรักษ์ สาเหตุประการที่สอง ซึ่งอาจสำคัญกว่าคือ การขาดอำนาจในการ “แปลงทุน” ที่พวกเขามีอยู่ให้เข้ากับมาตรฐานและคุณค่าของสังคมสมัยใหม่ที่ให้ความสำคัญกับการอนุรักษ์และสวัสดิภาพสัตว์ในรูปแบบที่เป็นทางการ ปางช้างสามารถนำเสนอการดูแลช้างในรูปแบบที่ดูทันสมัย มีมาตรฐาน และสอดคล้องกับความคาดหวังของนักท่องเที่ยว แต่คณะเร่กลับไม่มีทรัพยากร ความรู้ หรือเครือข่ายที่จะทำเช่นนั้นได้ พวกเขาจึงถูกมองว่าล้าหลัง และไม่เหมาะสมกับยุคสมัย

ท่ามกลางการกีดกันและการดูถูก ขณะเร่แสดงช้างพยายามสร้างพื้นที่ทางเศรษฐกิจของตนเองผ่านการเป็น “พื้นที่เปิด” ที่มีลักษณะแตกต่างจากปางช้างอย่างสิ้นเชิง ดังที่เจ้าของคณะฟ้าใสโชว์สะท้อนอย่างตรงไปตรงมาว่า “พวกเราคือคนเลี้ยงช้างแบบชาวบ้าน” และ “คนที่มาดูช้างของเราคือคนชั้นล่าง” สถานะนี้นำมาซึ่งทั้งข้อจำกัดและโอกาส ในแง่ข้อจำกัด ความใกล้ชิดระหว่างคนกับช้างที่เป็นลักษณะเด่นของพื้นที่เปิดกลับถูกมองว่าขัดแย้งกับแนวคิดอนุรักษ์สมัยใหม่ที่เน้นการรักษาระยะห่างและความเป็นธรรมชาติของสัตว์ ขณะที่ความไม่เป็นทางการในการจัดการพื้นที่ก็ไม่สอดคล้องกับมาตรฐานการท่องเที่ยวที่เน้นการควบคุมและจำกัดการเข้าถึง อย่างไรก็ตาม ในอีกด้านหนึ่ง การเข้าถึงง่ายผ่านราคาค่าเข้าชมที่ไม่สูงมากและการจัดแสดงในพื้นที่สาธารณะทำให้พวกเขายังคงได้รับการตอบรับดีในพื้นที่ชุมชนที่ห่างไกล การเข้าถึงง่ายเหล่านี้ทำให้การแสดงของคณะเร่ไม่ได้แปลกแยกจากวิถีชีวิตของชุมชนและไม่มีการสร้างระยะห่างทางสังคมหรือการควบคุมการเข้าถึงแบบที่พบในปางช้าง แม้จะเป็นพื้นที่จำกัดและถูกกีดกันจากระบบการท่องเที่ยวกระแสหลัก แต่ความใกล้ชิดกับชุมชนท้องถิ่นนี้เองที่ทำให้พวกเขายังสามารถดำรงอยู่ได้

อาจกล่าวได้ว่า ทุนทางสังคมและวัฒนธรรมที่พวกเขามีอยู่สอดคล้อง

และเข้ากันได้ดีกับวิถีชีวิตของชุมชน ไม่ว่าจะเป็ความไม่เป็นทางการ การเข้าถึงได้ง่าย ความใกล้ชิดระหว่างคนกับช้าง และการไม่มีลำดับชั้นทางสังคมที่แตกต่างกันระหว่างคณะเรื่กับคนในท้องถิ่น สิ่งเหล่านี้แม้จะถูกมองว่าด้อยค่าในสายตาของนักอนุรักษ์ แต่กลับเป็คุณค่าที่มีความหมายและเป็ที่ยอมรับในชุมชนท้องถิ่น ดังนั้น การที่คณะเรื่ไม่สามารถหรือไม่ต้องการ “แปลงทุน” ของตนเอง จึงไม่ใช่เพียงเพราะขาดความสามารถหรือทรัพยากร แต่อาจเป็เพราะพวกเขาเลือกที่จะรักษารูปแบบการแสดงที่สอดคล้องกับกลุ่มผู้ชมหลักของตน นั่นคือชุมชนท้องถิ่นที่ห่างไกล มากไปกว่านั้น ความสัมพันธ์ระหว่างคณะเรื่แสดงช้างกับอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวมีลักษณะของการไหลเวียนและพึ่งพากันอย่างซับซ้อน แม้ว่าพวกเขาจะถูกกีดกันออกจากระบบการท่องเที่ยวกระแสหลัก แต่ทักษะและความรู้ในการฝึกช้างของพวกเขากลับเป็สิ่งจำเป็นสำหรับปางช้าง โดยเฉพาะในการฝึกช้างให้มีความเป็มิตรกับนักท่องเที่ยว ในขณะที่เดียวกัน ความญจากคณะเรื่ก็สามารถปรับตัวโดยการเคลื่อนย้ายเข้าออกระหว่างการทำงานในปางช้างและการออกเรื่แสดง ซึ่งไม่เพียงแต่ปางช้างทั่วไปเท่านั้น แต่พวกเขายังเข้าไปเป็ส่วนหนึ่งของปางช้างโลกสวยด้วย สะท้อนให้เห็นว่าพวกเขามีความยืดหยุ่นและความสามารถในการปรับตัวเพื่อความอยู่รอดในระบบเศรษฐกิจที่เปลี่ยนแปลงไป

การไหลเวียนนี้แสดงให้เห็นว่าเส้นแบ่งระหว่าง “ใน” และ “นอก” ระบบการท่องเที่ยวนั้นไม่ได้ตายตัว แต่มีการเชื่อมโยงและพึ่งพากันอย่างต่อเนื่อง กรณีของคณะเรื่แสดงช้างบ้านค้ายหมื่นแผ้วสะท้อนความขัดแย้งที่ลึกซึ้งในสังคมไทยร่วมสมัย โดยเฉพาะระหว่างวิถีชีวิตท้องถิ่นที่มีความสัมพันธ์ใกล้ชิดกับช้างมาอย่างยาวนานกับมาตรฐานสากลที่เน้นการรักษาระยะห่างระหว่างคนกับสัตว์ ความขัดแย้งนี้ไม่ได้จำกัดอยู่แค่เรื่องการจัดการความสัมพันธ์ระหว่างคนกับช้าง แต่ยังสะท้อนถึงการปะทะกันระหว่างระบบคุณค่าที่แตกต่าง ในขณะที่มาตรฐานสากลให้ความสำคัญกับการควบคุม การจัดระเบียบ และการสร้างระยะห่างเพื่อความเป็นมืออาชีพ วิถีท้องถิ่นกลับเน้นความใกล้ชิด การเข้าถึงได้ และความไม่เป็นทางการ ท้ายที่สุดแล้ว การที่คณะเรื่ถูกผลักดันให้กลายเป็คนขายขอบในระบที่พวกเขามีส่วนสำคัญในการสร้างขึ้นจึงไม่ใช่เพียงเรื่องของการแย่งชิงผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจ แต่ยังสะท้อนถึงการลดทอนคุณค่าของวิถีชีวิตท้องถิ่นในนามของการพัฒนาและความเป็นสากล

## เอกสารอ้างอิง

- Ni'am, Lubabun, Stasja Koot, and Joost Jongerden. 2021. "Selling Captive Nature: Lively Commodification, Elephant Encounters, and the Production of Value in Sumatran Ecotourism, Indonesia." *Geoforum*, 127(December 2021), pp. 162-170. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2021.10.018>
- Phillips, Matthew. 2016. "The Tourist Organisation of Thailand and Cold War Propaganda." In *Thailand in the Cold War*. (145-178). London and New York: Routledge.
- Scott, Karen D. 2003. "Popularizing Science and Nature Programming: The Role of 'Spectacle' in Contemporary Wildlife Documentary." *Journal of Popular Film and Television*, 31(1), 29-35. DOI: 10.1080/01956050309602866
- Tuan, Yi-Fu. 1984. *Dominance and Affection: The Making of Pets*. New Haven and London: Yale University Press.
- ฉัตรโชติ ทิตาราม (บก.). 2566. *คู่มือการจัดการและสวัสดิภาพของช้างเลี้ยงเอเชียที่ใช้ในการท่องเที่ยวในประเทศไทย*. กรุงเทพฯ: สมาคมป้องกันการทารุณสัตว์แห่งประเทศไทย.
- ชัยยศ ยงค์เจริญชัย. 2563. "โควิด-19: วิกฤตโรคระบาดเปิดโอกาสให้ช้างบ้านนับร้อยกลับถิ่น หลังธุรกิจท่องเที่ยวฟุบ." เข้าถึงเมื่อ 6 มิถุนายน 2566, จาก <https://www.bbc.com/thai/thailand-52816927>
- ชัยวัฒน์ ปัญญานิติกุล. 2552. "การศึกษาสภาวะปัญหาช้างเร่ร่อนในประเทศไทย." วิทยานิพนธ์ วิทยาศาสตร์มหาบัณฑิต, สาขาวิชาสัตวศาสตร์ สำนักบริหารและพัฒนาวิชาการ, มหาวิทยาลัยแม่โจ้.
- นงเยาว์ จิตตะบุตร. 2549. "ครั้งศตวรรษการท่องเที่ยวไทยกับมรดกวัฒนธรรม." *วารสารอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร*, 27(1), 27-56.
- ผู้จัดการออนไลน์. 2564. "ครอบครัวควาญช้างพ่ายพิษโควิด-19 นำช้าง 5 เชือกเดินเท้าจากพัทธกัลป์สุรินทร์." เข้าถึงเมื่อ 6 มิถุนายน 2566, จาก <https://mgronline.com/local/detail/9640000032869>
- ผู้จัดการออนไลน์. 2560. "กะเทาะเปลือก "ปางช้างแม่แตง" ต้นแบบโมเดิร์นธุรกิจเติบโตด้วยแบ่งปัน." เข้าถึงเมื่อ 18 มกราคม 2568, จาก <https://mgronline.com/smes/detail/9600000121398>
- พนา กันธา. 2563. "การเคลื่อน (แต่ไม่ข้าม) ของขอบเขตระหว่างมนุษย์กับสัตว์ในช่วงการระบาดของโควิด-19." *วารสารสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยนเรศวร*, 16(2), 119-148.
- ภา บุญเยี่ยม และ ภารดี มหาจันทร์. 2558. "ปะคำ: วิถีชีวิตและการดำรงอยู่ของคนเลี้ยงช้าง

- ภายใต้พลวัตการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรม." *วารสารวิชาการมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์*, 23(41), 91-111.
- มูลนิธิสืบนาคะเสถียร. 2566. "ถึงเวลาแล้วหรือยังที่คนไทยเลิกขี่ช้าง-คูโรว์ช้าง." เข้าถึงเมื่อ 10 กุมภาพันธ์ 2568, จาก <https://www.seub.or.th/blogging/news/2023-24/>
- รินทรา เหล่าภักดี. 2537. "ช้างกับวิถีชีวิตของชาวบ้านค่าย ตำบลบ้านค่าย อำเภอเมือง จังหวัดชัยภูมิ." *ปริญญาพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต, วิชาเอกไทยคดีศึกษา (เน้นมนุษยศาสตร์), มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ มหาสารคาม.*
- ลายเหรียญทอง มีพันธุ์. 2552. "การศึกษาสาเหตุ กระบวนการ และปัญหาการนำช้างมาเร่ร่อนของกลุ่มผู้เลี้ยงช้าง บ้านค่าย จังหวัดชัยภูมิ และกลุ่มผู้เลี้ยงช้างบ้านตากกลาง จังหวัดสุรินทร์." *วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตร มหาบัณฑิต, สาขาสังคมศาสตร์เพื่อการพัฒนา, มหาวิทยาลัยราชภัฏพระนครศรีอยุธยา.*
- ศุภชัย ถนอมพันธ์ และ ชินศักดิ์ ตัดทิกุล. 2557. "แบบแผนและความสัมพันธ์ของเรือนพื้นถิ่นระหว่างกลุ่มคนไทย-อีสานและไทย-โคราช พื้นที่กรณีศึกษาตำบลบ้านค่าย อำเภอเมือง จังหวัดชัยภูมิ." *วารสารหน้าจั่ว: สถาปัตยกรรม การออกแบบ และสภาพแวดล้อม*, 28, 237-261. <https://so04.tcithaijo.org/index.php/NAJUA-Arch/article/view/44906>.
- สถาบันคุณวุฒิวิชาชีพ. 2566. "ครั้งแรกของโลก! กับการประเมินอาชีพควาญช้าง." เข้าถึงเมื่อ 10 กุมภาพันธ์ 2568, จาก <https://www.tpqi.go.th/new2-detail/Mmy0ZJxjrQVWewEb3Q/nKq4otWewEb3QWewEb3Q>
- สวนนงนุชพัทยา. 2568. "เกี่ยวกับสวนนงนุชพัทยา." เข้าถึงเมื่อ 18 มกราคม 2568, จาก <https://www.nongnoochpattaya.com/th/about>
- สมหมาย ชินนาค. 2539. "ผีปะกำ: คติเรื่องผีบรรพบุรุษของชาวไทย-กวย(ส่วย)เลี้ยงช้าง จังหวัดสุรินทร์." *วิทยานิพนธ์มานุษยวิทยามหาบัณฑิต, ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยามหาบัณฑิตวิทยาลัย, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.*
- สมหมาย ชินนาค และ กาญจนา ชินนาค. 2562. "ควาญช้างข้ามพื้นที่/วัฒนธรรมภายใต้บริบทของอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวไทย." *วารสารสังคมศาสตร์*, 31(1), 47-79.
- เสาวรีย์ ชัยวรรณ และ วสันต์ ปัญญาแก้ว. 2562. "คนช้าง/การเคลื่อนย้าย และชีวิตเร่ร่อนในโลกสมัยใหม่." *วารสารสังคมศาสตร์*, 31(1), 10-45. <https://so04.tci-thaijo.org/index.php/jss/article/view/187706>.





# บทสรุป

## มายากลของการสร้างสรรค์: จากสิ่งสร้างสรรค์สู่ความไม่สร้างสรรค์

เก่งกิจ กิติเรียงลาภ

### เรากันพบอะไรจากสนาม

บทความ “นครดนตรี: แนวคิด สถานการณ์ และแนวทางการปรับใช้ ในเขตเมืองนครปฐม” โดย ฟรานซิส นันตะสุคนธ์ นำเสนอการวิเคราะห์ แนวคิดเมืองสร้างสรรค์ด้านดนตรีในบริบทของเมืองนครปฐม บทความแสดงให้เห็นความย้อนแย้งของแนวคิดเมืองสร้างสรรค์ที่นำเสนอโดยองค์กรระดับนานาชาติอย่าง UNESCO ซึ่งมุ่งแปลงสิ่งที่เป็นอวัตุ (immaterial) อย่างดนตรี ให้กลายเป็นสินค้า โดยมีการสร้างลำดับชั้นของคุณค่า การดูดซับวัฒนธรรมท้องถิ่น และการปิดกั้นกระบวนการผลิตที่แท้จริง เมื่อพิจารณากรณีของนครปฐมพบว่า การพัฒนาเมืองสร้างสรรค์ด้านดนตรีเผชิญกับความท้าทายในการเชื่อมโยงระหว่างแนวคิดระดับสากล (ย่านศาลายาในฐานะศูนย์กลางระดับนานาชาติ) กับคุณค่าระดับท้องถิ่น (ย่านเมืองนครปฐม)

นอกจากนี้ ผู้เขียนยังวิพากษ์แนวทางการพัฒนาที่มองดนตรีผ่านมิติเศรษฐกิจเป็นหลัก ซึ่งอาจนำไปสู่การลดทอนคุณค่าทางวัฒนธรรมดั้งเดิม และเสนอทางออกผ่านการสร้างสมดุลระหว่างมิติ “เมือง” (city) กับ “ท้องถิ่น” (local) ในการพัฒนาพื้นที่ โดยเฉพาะการมองดนตรีไม่เพียงในฐานะมรดกทางวัฒนธรรมที่ต้องอนุรักษ์ แต่เป็นปฏิบัติการทางสังคมที่มีชีวิตและเปลี่ยนแปลงได้ บทความชี้ให้เห็นว่า การพัฒนาเมืองดนตรีที่ยั่งยืนต้องให้ความสำคัญกับการมีส่วนร่วมของชุมชนท้องถิ่น การสร้างพื้นที่สาธารณะที่เข้าถึงได้สำหรับกิจกรรมดนตรีทุกประเภท และการพัฒนาระบบนิเวศทางดนตรี (music ecosystem) ที่ครอบคลุม ทั้งการผลิต การเผยแพร่ และการบริโภค แทนที่จะมุ่งเน้นเพียงการแปลงคุณค่าทางวัฒนธรรมให้เป็นมูลค่าทางเศรษฐกิจเพียงอย่างเดียว

การศึกษาของกัลยวดี เรื่องเดช เรื่อง “เมืองเก่าสงขลา: ประวัติศาสตร์

ทุนทางวัฒนธรรม การอนุรักษ์และพัฒนาเมืองโดยภาคประชาชน” พบว่ากรณีเมืองเก่าสงขลาแสดงให้เห็นความยั่งยืนของกระบวนการแปลงคุณค่าทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมให้กลายเป็นสินค้าผ่านการท่องเที่ยวเชิงเศรษฐกิจสร้างสรรค์ เราเห็นการทำงานของกระบวนการแปลงมูลค่าผ่านการต่อสู้ระหว่างกลุ่มพัฒนากระแสหลัก (ภาคีคนรักเมืองสงขลาสมาคม) ที่ขับเคลื่อนผ่านแนวทาง “นำสงขลาสู่มรดกโลก” ซึ่งสะท้อนปฏิบัติการสร้างลำดับชั้นของคุณค่า (เน้นคุณค่าแบบที่เป็นที่ยอมรับในระดับสากล) และการปิดกั้นกระบวนการผลิตคุณค่าท้องถิ่นแบบอื่น ๆ ในขณะที่กลุ่มพัฒนากระแสรองที่มีหลากหลายกลับแสดงให้เห็นการต่อรองและต่อต้านกระบวนการแปลงมูลค่านี้ด้วยวิธีการที่แตกต่างกัน ความสัมพันธ์เชิงอำนาจและการต่อรองระหว่างกลุ่มต่าง ๆ ผ่านกิจกรรมพัฒนาเมืองเก่าสงขลาจึงสะท้อนให้เห็นถึงความขัดแย้งในการให้ความหมายและการแย่งชิงผลประโยชน์ที่จะเกิดขึ้นจากการแปลงคุณค่าทางวัฒนธรรมให้เป็นมูลค่าทางเศรษฐกิจในบริบทของการท่องเที่ยวเชิงสร้างสรรค์ ยิ่งไปกว่านั้น งานของกัลย์วดีช่วยให้เราเห็นว่า ในกระบวนการแปลงมูลค่าเพื่อยกระดับคุณค่าของเมืองไปสู่มูลค่าแบบมรดกโลกนั้นไม่ใช่สิ่งที่ปราศจากมิติของความสัมพันธ์ทางอำนาจ หากแต่เต็มไปด้วยความสัมพันธ์ที่ซับซ้อนของตัวแสดงที่แตกต่างกัน นับตั้งแต่ที่ว่าอะไรคือวัฒนธรรมของเมืองเก่าสงขลา ใครเป็นผู้กำหนดความเป็นไปของเมือง ไปจนถึงว่าเมืองเก่าสงขลาครอบคลุมขอบเขตกว้างขวางแค่ไหน ฯลฯ ความไม่ลงรอยเหล่านี้เองเป็นสิ่งที่ดำรงอยู่ในพื้นที่ แน่นนอนว่าการผลักดันเมืองมรดกโลกของภาคีคนรักเมืองสงขลาก็เป็นเพียงเส้นทางหนึ่งท่ามกลางหลาย ๆ เส้นทางที่เป็นไปได้ในการพัฒนาเมือง

บทความเรื่อง “ภูเขาศักดิ์สิทธิ์ ตำนาน พิธีกรรม กับการช่วงชิงความหมายของผู้คนบริเวณเทือกเขาภูพาน” ของ อนุชิต สิงห์สุวรรณ ทำให้เราเห็นถึงความขัดกันระหว่างคุณค่าในพื้นที่กับกระบวนการแปลงมูลค่าโดยรัฐ โดยบทความนี้วิเคราะห์การต่อสู้ช่วงชิงความหมายของเทือกเขาภูพานระหว่างชาวบ้านกับรัฐไทยสมัยใหม่ ตั้งแต่คริสต์ทศวรรษ 1870 ชาวบ้านให้ความหมายภูเขาในเชิงจิตวิญญาณที่ผสานกับวิถีชีวิต มองว่าเป็นทั้งแหล่งทรัพยากรและศูนย์กลางจักรวาลศักดิ์สิทธิ์ แต่ในช่วงคริสต์ทศวรรษ 1890-2000 รัฐได้สถาปนาความหมายใหม่ให้ภูเขาเป็นสี่ประการ คือ เส้นแบ่งเขตแดนยุทธศาสตร์ พื้นที่ป่าอนุรักษ์ พื้นที่วัฒนธรรมภายใต้ประวัติศาสตร์ชาติ

และพื้นที่เผยแพร่พุทธศาสนา ความขัดแย้งนี้นำไปสู่การแข่งขันในการแปลงคุณค่าทางจิตวิญญาณเป็นมูลค่าทางเศรษฐกิจ โดยรัฐมุ่งพัฒนาพื้นที่เป็นแหล่งท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมตามกรอบประวัติศาสตร์ชาติ ขณะที่ชาวบ้านพยายามดึงเอาและพิธีกรรมดั้งเดิมมาเป็นจุดขายที่แสดงอัตลักษณ์และความเป็นเจ้าของพื้นที่ โดยในพื้นที่ศึกษาสามแห่ง ปรากฏความขัดแย้งและการต่อรองผ่านพิธีกรรมที่ชาวบ้านจัดขึ้น ทั้งการจาริกแสวงบุญที่ภูผายนต์ซึ่งละเมิดเขตแดนการปกครองและป่าอนุรักษ์ของรัฐ การจัดพิธีสงฆ์นำญาติที่อ้างสิทธิเหนือทรัพยากร และการฟื้นฟูเรื่องพญานาคที่ทำหายโครงเรื่องประวัติศาสตร์รัฐ ความขัดแย้งเหล่านี้แสดงให้เห็นการแข่งขันในการสร้างมูลค่าจากพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ โดยชาวบ้านพยายามใช้ความเชื่อดั้งเดิมที่มองทุกอย่างเป็นเรื่องรวมมาสร้างอำนาจต่อรองและผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจผ่านการท่องเที่ยวและพิธีกรรม ขณะที่รัฐใช้อำนาจทางกฎหมายและวาทกรรมการอนุรักษ์ควบคุมการใช้ประโยชน์ ทำให้เกิดคำถามสำคัญว่าวิถีคิดและคุณค่าจากเรื่องเล่าพื้นถิ่นจะสามารถแปลงเป็นมูลค่าทางเศรษฐกิจได้อย่างไร โดยไม่ถูกกลืนหายไปภายใต้วาทกรรมหลักของรัฐ

บทความเรื่อง “พิธีกรรมเหยา: การคงอยู่ เครือข่ายเชิงอำนาจ และผู้กระทำการใหม่ในโลกสมัยใหม่” โดย วัชรวุฒิ ชื่อสัตย์ นำเสนอการต่อสู้และปรับตัวของพิธีกรรมเหยา ซึ่งเป็นการเยียวยารักษาเชิงจิตวิญญาณของชาวภูไทในแอ่งสกลนครที่ยังคงดำรงอยู่ท่ามกลางกระแสการแพทย์สมัยใหม่ที่มีฐานคิดขัดแย้งกัน การแปลงคุณค่าทางจิตวิญญาณของพิธีกรรมเหยาให้กลายเป็นมูลค่าในบริบทร่วมสมัยเกิดขึ้นผ่านเครือข่ายเชิงอำนาจสามกลุ่มสำคัญที่ทำงานประสานกัน ได้แก่ เครือข่ายสาธารณสุขที่รับรองสถานะ “แพทย์พื้นบ้าน” เครือข่ายองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นที่ปรับเปลี่ยนพิธีกรรมให้เป็น “ทุนวัฒนธรรม” เพื่อสร้างอัตลักษณ์ท้องถิ่น และเครือข่ายสถาบันการศึกษาที่ตีความและสร้างสรรค์เป็น “นาฏยศิลป์พื้นบ้าน” ความขัดแย้งระหว่างคุณค่าดั้งเดิมกับการสร้างมูลค่าใหม่นี้ปรากฏชัดในการที่พิธีกรรมถูกแปรรูปเพื่อตอบสนองต่อตลาดการท่องเที่ยวและความต้องการของผู้ชมร่วมสมัย

ยิ่งไปกว่านั้น บทความนี้พบว่า การเกิดขึ้นของตัวแสดงใหม่ ๆ ในพื้นที่ท่ามกลางสถานการณ์การเลือนหายของผู้ประกอบพิธีกรรมแบบดั้งเดิมซึ่งเป็นผู้หญิง เราจะพบการเกิดขึ้นของ “ผู้กระทำการใหม่” ที่เป็นบุคคลหลากหลายทางเพศ (LGBTIQN+) ที่เข้ามาช่วงชิงพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์นี้ พร้อมกับการขยาย

ขอบเขตไปสู่พื้นที่สังคมออนไลน์อย่าง Facebook และ TikTok การปะทะและต่อรองระหว่างความเชื่อดั้งเดิมกับการแสดงตัวตนทางเพศสมัยใหม่ได้สร้างชุมชนเฉพาะกลุ่มที่ใช้พิธีกรรมเหยาเป็นช่องทางในการนำเสนอตัวตนทางเพศของเกย์และกะเทย ทั้งในฐานะผู้ประกอบพิธี ผู้ร่วมพิธี และผู้ชม สะท้อนให้เห็นว่าพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ดั้งเดิมกลายเป็นสนามของการต่อสู้ ปรับตัว และต่อรองระหว่างกลุ่มคนที่หลากหลาย โดยการแปลงคุณค่าทางจิตวิญญาณให้เป็นมูลค่าทางเศรษฐกิจและสังคมช่วยให้พิธีกรรมเหยายังคงดำรงอยู่ได้ในโลกสมัยใหม่ สิ่งที่ชวนให้เราคิดต่อก็คือ ในกระบวนการแปลงมูลค่านั้นต้องการตัวแสดงใหม่ ๆ ทุกคนในชุมชนที่มีลักษณะ วิสัยทัศน์ หรือทักษะที่แตกต่างออกไป หรือแม้แต่คนนอกชุมชนที่อาจเข้ามามีส่วนร่วมในการเชื่อมต่อหรือแม้แต่การขับเคลื่อนในพื้นที่ การศึกษาการแปลงมูลค่าในเศรษฐกิจสร้างสรรค์จึงจำเป็นต้องศึกษา “คน” โดยเฉพาะกลุ่มคนที่เป็นผู้กระทำการสร้างสรรค์มากขึ้น

บทความ “ความสัมพันธ์ทางอำนาจกับทุนวัฒนธรรมแห่งความศรัทธาภายใต้กระแสการบูชาทำเวสสุวรรณ กรณีวัดพ่อปู่กุมภันท์ จังหวัดลำปาง” ของ ธีรพงศ์ เกตุมณี และ ภัทริยา คงธนะ แสดงให้เห็นความขัดแย้งระหว่างบทบาทของทีมงานวัดที่นำเข้าพิธีกรรมและรูปเคารพภายนอกเพื่อตอบสนองต่อกระแสการบูชาทำเวสสุวรรณกับชาวบ้านผู้สืบทอดทุนวัฒนธรรมดั้งเดิม โดยชี้ให้เห็นว่า กระบวนการแปลงทุนวัฒนธรรมทางไปสู่มูลค่าทางเศรษฐกิจได้ก่อให้เกิดการลดทอนความสำคัญของประเพณีท้องถิ่น และนำไปสู่การผูกขาดทั้งอำนาจความศักดิ์สิทธิ์และผลประโยชน์ทางพุทธพาณิชย์โดยกลุ่มทีมงานวัด ในขณะที่ชาวบ้านซึ่งเป็นผู้รักษาคุณค่าดั้งเดิมกลับไม่ได้มีส่วนร่วมและไม่ได้รับประโยชน์จากการเปลี่ยนแปลงดังกล่าว เกิดเป็นปรากฏการณ์ที่อาจเรียกได้ว่าเป็นการสร้าง “อาณานิคมทางความเชื่อ” (faith colonialism) ในพื้นที่วัฒนธรรมท้องถิ่น

ข้อเสนอของบทความนี้มีความสำคัญอย่างมาก โดยการเฉพาะการเสนอว่า การจัดการความขัดแย้งระหว่างมิติเชิงคุณค่ากับมูลค่าในกรณีนี้จำเป็นต้องหลีกเลี่ยง “กับดักคู่ตรงข้าม” ที่มองว่าการรักษาความบริสุทธิ์ทางวัฒนธรรมดั้งเดิมเป็นสิ่งตรงข้ามกับการสร้างมูลค่าทางเศรษฐกิจ บทความนี้เสนอแนวทางการสร้างฉันทามติร่วมกันในชุมชนเพื่อเปิดพื้นที่ให้เกิดการมีส่วนร่วม การต่อรอง และการตรวจสอบในกระบวนการสร้างมูลค่า อาทิ

การพัฒนาพิธีกรรมที่ชาวบ้านสามารถมีส่วนร่วม การจัดระบบบริหารจัดการ วัตถุประสงค์ที่โปร่งใส และการสร้าง “ภาพลักษณ์ความศักดิ์สิทธิ์แบบใหม่” ที่ผสมผสาน ระหว่าง “พุทธ-ผี-ทูน” โดยไม่ถูกผูกขาดโดยกลุ่มใดกลุ่มหนึ่ง การจัดการ ความขัดแย้งเชิงพื้นที่และการสร้างการยอมรับร่วมกันจึงเป็นเงื่อนไขสำคัญ ที่จะทำให้เศรษฐกิจสร้างสรรค์บนฐานทุนวัฒนธรรมด้านสามารภเกิดขึ้นได้ อย่างยั่งยืน

บทความ “ไปไม่ถึงโอท็อป-โอท็อปประชารัฐ: ข้อจำกัดในโครงสร้าง พื้นฐานของการสร้างสรรค์และขีดจำกัดในศักยภาพชุมชน” ของ สุานิดา บุญวรรณ วิเคราะห์อุปสรรคในการแปลงทุนวัฒนธรรมของชุมชนชาติพันธุ์ ไทยให้เป็นสินค้าหนึ่งตำบล หนึ่งผลิตภัณฑ์ หรือ โอท็อป (OTOP) โดยชี้ให้เห็นความขัดแย้งเชิงโครงสร้างระหว่างนโยบายรัฐกับบริบทพื้นฐานของชุมชน ในมุมมองของภาครัฐ โครงการโอท็อปยึดหลักการพึ่งตนเองของชุมชนและ ใช้ชุมชนเป็นฐานการผลิต โดยรัฐเป็นเพียงผู้สนับสนุนด้านความรู้และการ ตลาด แต่ในความเป็นจริง ชาวบ้านประสบปัญหาขาดแคลนปัจจัยพื้นฐานทั้งที่ จำต้องได้ (เงินทุน วัตถุดิบ ระบบขนส่ง แรงงาน) และจำต้องไม่ได้ (องค์ความรู้ ทักษะหัตถกรรม การสืบทอดภูมิปัญญา) ทำให้ไม่สามารถริเริ่มกระบวนการ สร้างมูลค่าได้ด้วยตนเอง นอกจากนี้ มุมมองเรื่อง “การรวมกลุ่ม” ยังแตกต่างกัน โดยชาวบ้านเข้าใจว่าเป็นเพียงการมานั่งทำงานร่วมกันแล้วต่างคนต่าง ขาย ไม่ใช่การจัดตั้งกลุ่มที่มีโครงสร้างบริหารจัดการตามที่รัฐต้องการ

ปัญหาสำคัญในการแปลงทุนทางวัฒนธรรมไปสู่มูลค่าทางเศรษฐกิจคือ กระบวนการที่ซับซ้อนและไม่มีการสนับสนุนงบประมาณตั้งต้นโดยตรง ขั้นตอน นับตั้งแต่การรวมกลุ่ม ไปจนถึงการขึ้นทะเบียนมาตรฐานผลิตภัณฑ์ชุมชน และการคัดสรรสินค้าให้ได้รับดาวล้านสร้างภาระให้ชาวบ้าน ในขณะที่บทบาทของ หน่วยงานรัฐเป็นเพียงผู้ให้ความรู้ ผู้ตรวจสอบมาตรฐาน หรือผู้คัดสรรผลิตภัณฑ์ มากกว่าจะเป็นผู้ร่วมลงทุนหรือผู้ร่วมพัฒนา บทความเสนอว่า การแก้ปัญหา นี้ต้องมีการทบทวนโครงสร้างของโครงสร้างพื้นฐานการสร้างสรรค์ (structure of creative infrastructure) ให้ความช่วยเหลือทางการเงินในรูปแบบกองทุน โดยตรง ปรับมุมมองไม่ให้ยึดติดว่าต้องเป็นชาวบ้านที่เป็นผู้ผลิตหลักเท่านั้น และสร้างกลไกความร่วมมือระหว่างชุมชน เอกชน และสถาบันการศึกษา โดยมีหน่วยงานรัฐเป็นผู้ประสานงานเชิงรุก เพื่อให้การแปลงคุณค่าทางวัฒนธรรม ไปสู่มูลค่าทางเศรษฐกิจเกิดขึ้นได้จริง

และบทความสุดท้าย คือ “คณะเร่แสดงช้าง: การสร้างพื้นที่ทางเศรษฐกิจนอกอุตสาหกรรมการท่องเที่ยว” โดย พนา กันธา ได้แสดงให้เห็นความขัดแย้งเชิงโครงสร้างระหว่างระบบการท่องเที่ยวกระแสหลักกับวิถีดั้งเดิมของคณะเร่แสดงช้าง โดยคณะเร่ถูกกีดกันออกจากพื้นที่เศรษฐกิจหลักด้วยสองกลไกสำคัญ คือ วาทกรรมการอนุรักษ์ที่มองว่าการแสดงช้างเป็นการละเมิดธรรมชาติของช้าง และมาตรฐานการท่องเที่ยวที่กำหนดรูปแบบการจัดการที่คณะเร่ไม่สามารถปฏิบัติตามได้ ในขณะเดียวกันเกิดปรากฏการณ์ย้อนแย้งที่อุตสาหกรรมการท่องเที่ยวกลับต้องพึ่งพาความรู้และทักษะของคณะเร่อย่างเข้มข้น โดยปางช้างทำหน้าที่เป็น “กลไกการดูดซับ” ที่ดึงทรัพยากรทั้งช้าง ควาญ เครือข่ายทางสังคม และองค์ความรู้จากคณะเร่ แล้วแปลงเป็นสินค้าท่องเที่ยวที่มีมูลค่าสูงกว่า โดยไม่ให้คณะเร่ได้รับผลประโยชน์อย่างเต็มที่

ท่ามกลางกระบวนการกีดกันและดูดซับทรัพยากร คณะเร่แสดงช้างได้สร้างพื้นที่ทางเศรษฐกิจของตนเองผ่านการเป็น “พื้นที่เปิด” ที่มีลักษณะตรงข้ามกับปางช้างในระบบท่องเที่ยว คือไม่แปลกแยกจากวิถีชีวิตชุมชน ไม่สร้างระยะห่างทางสังคม และไม่มีกระบวนการเข้าถึงอย่างเข้มงวด ความขัดแย้งนี้สะท้อนให้เห็นการปะทะกันระหว่างมาตรฐานสากลที่เน้นการควบคุม การจัดระเบียบ และการสร้างระยะห่าง กับวิถีท้องถิ่นที่เน้นความใกล้ชิด การเข้าถึงได้ และความไม่เป็นทางการ การแปลงคุณค่าทางวัฒนธรรมของคณะเร่แสดงช้างให้เป็นมูลค่าทางเศรษฐกิจจึงเกิดขึ้นในพื้นที่ระหว่างสองขั้วนี้ โดยชาวคณะเร่มีการเคลื่อนย้ายเข้า-ออกระหว่างปางช้างและการออกเร่แสดงอย่างยืดหยุ่น แสดงให้เห็นว่าเส้นแบ่งระหว่าง “ใน” และ “นอก” ระบบการท่องเที่ยวไม่ได้ตายตัว แต่มีการเชื่อมโยงและพึ่งพากันอยู่ตลอด ปรากฏการณ์นี้ไม่เพียงสะท้อนการแย่งชิงผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจเท่านั้น แต่ยังแสดงให้เห็นการลดทอนคุณค่าของวิถีชีวิตท้องถิ่นในนามของการพัฒนาตามมาตรฐานสากลอีกด้วย

บทความทั้ง 7 ชิ้นซึ่งเป็นการศึกษาพื้นที่ทั่วประเทศไทยและมาจากหลากหลายสาขาวิชา กลับพาเราไปในทิศทางหรือข้อสรุปร่วมกันในการทำความเข้าใจเศรษฐกิจสร้างสรรค์ในสังคมไทย โดยเฉพาะกระบวนการยกระดับคุณค่าในท้องถิ่นชุมชนให้กลายเป็นมูลค่าในระดับสากล อย่างไรก็ตาม การยกระดับจากคุณค่าไปสู่มูลค่านั้นไม่ได้เกิดขึ้นอย่างเรียบง่ายปราศจากความขัดแย้ง ทว่าเต็มไปด้วยความสัมพันธ์ทางอำนาจที่ไม่เสมอภาคกัน และเต็มไปด้วยความขัดแย้ง ซึ่งนำมาสู่การต่อรองสารพัดรูปแบบทั้งการต่อระหว่างคุณค่าแบบต่าง ๆ

และการต่อรองระหว่างคุณค่าที่มีอยู่กับมูลค่าที่ถูกครอบงำมา หนังสือเล่มนี้เสนอให้เราพิจารณากระบวนการยกระดับคุณค่าไปสู่มูลค่าผ่านมโนทัศน์ “กระบวนการแปลงมูลค่า” (valorization) ซึ่งจะช่วยให้เราเห็นแง่มุมต่าง ๆ เพิ่มเติมขึ้นอย่างมีนัยสำคัญ

### **ที่มาและลักษณะอันย้อนแย้งของกระบวนการแปลงมูลค่าในเศรษฐกิจสร้างสรรค์**

ในงานก่อนหน้านี้ ผู้เขียน (เก่งกิจ กิติเรียงลาภ 2560; Kitirianglarp 2017) เสนอว่า กำเนิดทุนนิยมความรู้ (cognitive capitalism) ในทศวรรษ 1970 ได้นำไปสู่การเปลี่ยนแปลงสำคัญในโครงสร้างเศรษฐกิจโลก (Mourlier Boutang 2011; Vercellone 2007) เป็นจุดเปลี่ยนสำคัญที่ทำให้เกิดการปรับเปลี่ยนจากระบบอุตสาหกรรมการผลิตแบบดั้งเดิมไปสู่เศรษฐกิจที่ขับเคลื่อนด้วยความรู้และความคิดสร้างสรรค์ ในช่วงเวลานี้ โลกเริ่มประสบกับวิกฤตเศรษฐกิจและความท้าทายของระบบฟอร์ดิสต์ (Fordism) ที่เน้นการผลิตสินค้าเหมือนกันในปริมาณมาก ซึ่งไม่สามารถตอบสนองต่อความต้องการของผู้บริโภคที่เริ่มมีความหลากหลายและซับซ้อนมากขึ้น ผลลัพธ์คือการเปลี่ยนผ่านจากสังคมอุตสาหกรรมไปสู่สังคมหลังอุตสาหกรรม (Post-Industrial Society) ที่มุ่งเน้นการผลิตแบบยืดหยุ่น (flexible production) ซึ่งสามารถปรับเปลี่ยนการผลิตให้สอดคล้องกับความต้องการที่แตกต่างกันของตลาด (Harvey 1989; Jessop 1991) พร้อม ๆ กับการให้ความสำคัญกับภาคบริการและอุตสาหกรรมเทคโนโลยี (Berardi 2009; Castells 2010; Dyer-Witherford 1999, 2015; Fuchs 2014) การเปลี่ยนแปลงเหล่านี้ไม่เพียงแต่เปลี่ยนรูปแบบการผลิต แต่ยังเปลี่ยนความสัมพันธ์ระหว่างทุนกับแรงงาน โดยเฉพาะอย่างยิ่งการเพิ่มความสำคัญของทุนมนุษย์ (human capital) และความคิดสร้างสรรค์ (Reckwitz 2017; Mould 2018) ซึ่งนำไปสู่การพัฒนาแนวคิดเรื่องลิขสิทธิ์แบบใหม่ (new copyright) ที่ให้ความสำคัญกับการคุ้มครองความคิดสร้างสรรค์ และทรัพย์สินทางปัญญา (Caffentzis 2013; De Angelis 2007) รวมถึงการขยายตัวของอุดมการณ์ว่าด้วยการเป็นผู้ประกอบการ (entrepreneurship) (Lorusso 2019) อันเป็นการวางรากฐานสำคัญให้กับการเกิดขึ้นของเศรษฐกิจสร้างสรรค์ในเวลาต่อมา

พัฒนาการของทุนนิยมความรู้ในทศวรรษ 1970 นำไปสู่การเกิดขึ้น

ของเศรษฐกิจสร้างสรรค์ในช่วงทศวรรษ 1990-2000 อย่างเป็นรูปธรรม โดยในช่วงเวลานี้แนวคิดเรื่องมูลค่าได้เปลี่ยนแปลงอย่างมีนัยสำคัญ จากเดิมที่มูลค่ามักผูกโยงกับการผลิตสินค้าที่จับต้องได้หรือสิ่งที่เป็ “วัตถุ” (material) มาสู่การให้ความสำคัญกับสิ่งที่เป็อวัตถุ (immaterial) มากขึ้น ไม่ว่าจะเป็ความคิด ความรู้สึก ประสบการณ์ หรือแม้แต่วัฒนธรรม องค์ประกอบเหล่านี้เริ่มถูกแปลงให้กลายเป็นสินค้าที่มีมูลค่าในตลาด (Boltanski and Chiapello 2005; Lazzarato 1996; Gorz 2010) กระบวนการแปลงมูลค่า (valorization) จึงมีบทบาทสำคัญในการกำหนดว่าอะไรคือความสร้างสรรค์ที่มีคุณค่าในเชิงเศรษฐกิจ (Vercellone 2010) โดยกระบวนการแปลงมูลค่านี้อาศัยสถาบัน โครงสร้างพื้นฐาน ตัวแสดง และกลไกต่าง ๆ ผ่าน 3 ปฏิบัติการของการแปลงมูลค่า ซึ่งเป็นกระบวนการที่มีความซับซ้อนและแฝงฝังอยู่ในวิถีปฏิบัติของสังคม โดยกระบวนการแปลงมูลค่านี้ไม่เพียงแต่ส่งผลต่อการกำหนดคุณค่าในเชิงเศรษฐกิจเท่านั้น แต่ยังส่งผลต่อการจัดระเบียบทางสังคม การให้ความหมาย และการจัดการกับทรัพยากรทั้งที่เป็วัตถุและไม่ใช่วัตถุในสังคมด้วย การเกิดขึ้นของเศรษฐกิจสร้างสรรค์ในช่วงเวลานี้จึงไม่ใช่เพียงการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจเท่านั้น แต่ยังเป็น การเปลี่ยนแปลงวิธีคิดและการจัดการกับคุณค่าในสังคมอีกด้วย

ข้อเสนอในที่นี้ก็คือ การทำความเข้าใจเศรษฐกิจสร้างสรรค์นั้นต้องเข้าใจผ่านบริบทของพัฒนาการของระบบทุนนิยม โดยเฉพาะทุนนิยมหลังทศวรรษ 1970 เป็นต้นมา จากบทความที่เจ็ดขึ้นพบว่า กระบวนการยกระดับจากคุณค่าท้องถิ่นไปสู่มูลค่าสากลซึ่งหมายถึงมูลค่าทางเศรษฐกิจในตลาดของระบบเศรษฐกิจสร้างสรรค์นั้นเต็มไปด้วยความย้อนแย้งภายในตัวเอง ซึ่งสะท้อนความสัมพันธ์ทางอำนาจในหลากหลายระดับของสังคมไทย

การแปลงมูลค่าอย่างเป็นทางการในระบบเศรษฐกิจสร้างสรรค์เกิดขึ้นในสามระดับที่มีความสัมพันธ์เชื่อมโยงกัน ระดับแรกคือ *การมีกรอบ/ การนับ/ การนิยาม* ซึ่งทำหน้าที่กำหนดนิยามและขอบเขตว่าอะไรคืองานสร้างสรรค์ที่มีคุณค่า ผ่านการสร้างหลักเกณฑ์ มาตรฐาน และการจัดประเภทของงานสร้างสรรค์ต่าง ๆ กรอบเหล่านี้มักถูกกำหนดโดยผู้เชี่ยวชาญ นักวิชาการ หรือสถาบันที่มีอำนาจทางวัฒนธรรม (Belfiore 2018; Boltanski and Thévenot 2006) ระดับที่สองคือ *สถาบันหลัก/โครงสร้างพื้นฐาน* ซึ่งเป็นองค์ประกอบสำคัญที่รองรับกระบวนการผลิต จัดจำหน่าย และเผยแพร่สินค้าหรือบริการ

สร้างสรรค์ ไม่ว่าจะเป็นพิพิธภัณฑ์ หอศิลป์ สถาบันการศึกษา องค์กรด้าน  
ลิขสิทธิ์ หรือแพลตฟอร์มดิจิทัลต่าง ๆ สถาบันเหล่านี้มีอิทธิพลอย่างมากใน  
การกำหนดทิศทางและมูลค่าของงานสร้างสรรค์ในตลาด ระดับสุดท้ายคือ  
*ช่วงต่อ/ ตัวกลาง* ซึ่งทำหน้าที่เชื่อมโยงระหว่างผู้ผลิตงานสร้างสรรค์กับผู้บริโภค  
ไม่ว่าจะเป็นภัณฑารักษ์ นักวิจารณ์ ผู้จัดการศิลป์ หรือแม้แต่ภัณฑาร  
ตัวกลางเหล่านี้มีบทบาทสำคัญในการตีความ นำเสนอ และสร้างการยอมรับ  
ในงานสร้างสรรค์ต่อสาธารณะ (Cossu 2018; Foster and Ocejó 2015;  
Kitirianglarp 2025) ทั้ง 3 ระดับนี้ทำงานร่วมกันในการคัดกรอง ให้คุณค่า  
และกำหนดราคาของงานสร้างสรรค์ในระบบเศรษฐกิจ โดยมีลักษณะเป็น  
กระบวนการที่มีการจัดระเบียบอย่างชัดเจนและมีโครงสร้างเชิงสถาบันรองรับ  
แต่ในขณะเดียวกันก็อาจนำไปสู่การกีดกันหรือลดทอนคุณค่าของงานสร้างสรรค์  
บางประเภทที่ไม่เข้ากับกรอบหรือมาตรฐานที่ถูกกำหนดขึ้น

ในส่วนของ 3 ปฏิบัติการของการแปลงมูลค่าซึ่งเป็นกระบวนการที่มีความ  
ซับซ้อนและลึกซึ้งกว่าการแปลงมูลค่าอย่างเป็นทางการ ประกอบด้วย  
กระบวนการที่หลากหลายและเชื่อมโยงกัน ปฏิบัติการแรกคือ *การสร้างลำดับ  
ชั้น* (hierarchy) ซึ่งเป็นกระบวนการที่จัดลำดับความสำคัญและคุณค่าของ  
งานสร้างสรรค์ประเภทต่าง ๆ โดยให้ความสำคัญกับงานบางประเภทเหนือกว่า  
งานอื่น ๆ ผ่านการสร้างคำอธิบาย การจัดหมวดหมู่ และการให้รางวัลยกย่อง  
ปฏิบัติการที่สองคือ *การดูดซับ* (subsumption) เป็นกระบวนการที่ระบบ  
ทุนนิยมนำเอาคุณค่า ความคิดสร้างสรรค์ หรือนวัตกรรมจากแหล่งต่าง ๆ โดย  
เฉพาะจากชุมชน กลุ่มวัฒนธรรมย่อย หรือผู้สร้างสรรค์อิสระ มาใช้ประโยชน์  
และสร้างมูลค่าทางเศรษฐกิจ บ่อยครั้งที่กระบวนการนี้เกิดขึ้นโดยไม่มีการ  
ตอบแทนหรือให้เครดิตแก่แหล่งที่มาอย่างเหมาะสม และปฏิบัติการสุดท้าย  
คือ *การปกปิด* (concealment) ซึ่งเป็นกระบวนการซ่อนเร้นกระบวนการผลิต  
คุณค่าที่แท้จริงไว้ โดยทำให้ดูประหนึ่งว่ามูลค่าทั้งหมดเกิดขึ้นบนกิจกรรมที่  
เรียกว่า “การสร้างสรรค” เท่านั้น การปกปิดนี้ทำให้เรามองไม่เห็นกิจกรรม  
อื่น ๆ ที่มีส่วนสำคัญในการสร้างคุณค่า ไม่ว่าจะเป็นงานฝีมือพื้นฐาน การผลิต  
ซ้ำ หรือแม้แต่แรงงานในภาคการผลิตและบริการที่สนับสนุนงานสร้างสรรค์  
ปฏิบัติการทั้งสามนี้ทำงานอย่างซับซ้อนและมักไม่ปรากฏให้เห็นอย่างชัดเจน  
(ดูเพิ่มเติม Bhattacharya ed. 2017; Federici 2004; Fraser 2014) แต่มี  
อิทธิพลอย่างมากในการกำหนดว่าความคิดสร้างสรรค์ใดจะได้รับการยอมรับ

และสามารถสร้างมูลค่าในระบบเศรษฐกิจได้ กระบวนการเหล่านี้ไม่เพียงแต่ส่งผลต่อมูลค่าทางเศรษฐกิจเท่านั้น แต่ยังมีผลต่อการสร้างอัตลักษณ์ การให้คุณค่า และการจัดระเบียบทางสังคมและวัฒนธรรมอีกด้วย

จากบทความทั้งเจ็ดชิ้น เราจะเห็นปฏิบัติการของกระบวนการแปลงมูลค่าที่ซับซ้อน จุดเริ่มต้นของการแปลงมูลค่าจะวางอยู่บนปฏิบัติการของการสถาปนาลำดับชั้น เช่น กรณีของ OTOP ที่แรกเริ่มดูเหมือนว่ารัฐเข้ามามีบทบาทในการสนับสนุนให้เกิดการสร้างผลิตภัณฑ์และการสร้างผู้ประกอบการแบบรวมหมู่ในท้องถิ่น ทว่าสิ่งที่ตามมาพร้อมกันก็คือ การสถาปนาลำดับชั้นของพื้นที่สินค้า และผู้ประกอบการ โดยรัฐใช้มาตรวัดแบบเดียวในการกำหนดว่าแต่ละพื้นที่จะได้รับการสนับสนุนไปในลักษณะใด โดยไม่ได้สนใจในการยกระดับหรือสร้างโครงสร้างมาสนับสนุนมากนัก ปรากฏการณ์นี้ก็คล้ายคลึงกันเมื่อคณะเร่แสดงช้างซึ่งเป็นบุคลากรสำคัญของอุตสาหกรรมการท่องเที่ยว ช้างต้องเผชิญหน้ากับคุณค่าและระบบมูลค่าทั้งจากอุตสาหกรรมการท่องเที่ยว กระแสหลักและจากกระแสการอนุรักษ์ช้างที่โถมทับเข้ามา ส่งผลให้กิจกรรมทางเศรษฐกิจของพวกเขากลายเป็นกิจกรรมที่ไม่สอดคล้องกับมาตรฐานหรือลำดับชั้นทางศีลธรรมที่สถาปนาตัวอย่างเข้มข้นในสังคมไทย เป็นต้น กระบวนการสร้างลำดับชั้นนี้เองก็นำมาซึ่งการเบียดขับผู้ผลิตสร้างวัฒนธรรมหรือผู้สร้างสรรค์ในพื้นที่ให้ไม่สามารถเข้ามามีส่วนร่วมในการกำหนดแนวทางการสร้างสรรค์ รวมถึงพวกเขาเองก็ยังคงถูกมองว่าไม่สร้างสรรค์ ซึ่งในท้ายที่สุด พวกเขาเองก็มีส่วนร่วมกับการได้รับส่วนแบ่งทางเศรษฐกิจที่ขยายขึ้นเพียงน้อยนิดหรือแทบจะไม่ได้เลย

ข้อเสนอของบทความทุกชิ้นก็คือ ในขณะที่ผู้ผลิตสร้างวัฒนธรรมถูกจัดวางให้อยู่ในลำดับชั้นที่ต่ำในโครงสร้างของการแปลงมูลค่า แต่ในความเป็นจริงแล้ว พวกเขากลับเป็นทรัพยากรบุคคลที่สำคัญมากในการผลิตสร้างมูลค่าให้แก่เศรษฐกิจสร้างสรรค์ในพื้นที่ ภายใต้สภาวะที่ดูเหมือนย้อนแย้งนี้เองที่กิจกรรมทางสังคมและเศรษฐกิจของพวกเขามักจะถูกปกปิดหรือซ่อนเอาไว้ไม่ให้สามารถปรากฏได้ ไม่ว่าพวกเขาจะเป็นความอยู่ข้างที่มีบทบาทในอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวกระแสหลัก เป็นคนขับเคลือนเมืองให้มีชีวิตชีวา เป็นผู้ผลิตเสียงและดนตรีสารพัดแบบ เป็นนักเล่าเรื่องที่เก่งฉกาจ เป็นคนที่มีความสามารถและต้นทุนทางจิตวิญญาณ ฯลฯ แต่พวกเขากลับไม่ถูกมองเห็นหรือรับรู้ในฐานะที่เป็นผู้กระทำการทางเศรษฐกิจ กระบวนการปกปิดเช่นนี้เองเป็นเงื่อนไขสำคัญ

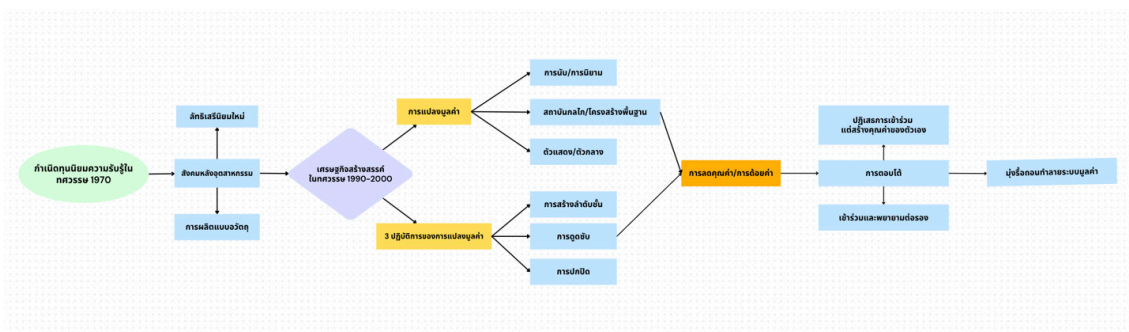
ของการชดเชยมูลค่า ทรัพย์สิน และแรงงานของพวกเขา แน่ใจว่ากระบวนการชดเชยเช่นนี้เองก็ทำให้เราเห็นว่า เศรษฐกิจสร้างสรรค์ที่เกิดขึ้นในสังคมที่เหลื่อมล้ำและไม่ให้คุณค่าผู้ผลิตทางวัฒนธรรมในระดับฐานรากนั้นอาศัยกลไกหลากหลายในการดูดซับหรือดึงเอาแรงงานของผู้คนเหล่านี้ไปรวมกันในกระบวนการแปลงมูลค่าอย่างไร

กล่าวโดยสรุปแล้ว ปฏิบัติการทั้งสามประการคือปฏิบัติการหลักของเศรษฐกิจสร้างสรรค์แบบทุนนิยมที่วางอยู่บนความสัมพันธ์ทางอำนาจในสังคมที่ไม่เสมอกันหรือเหลื่อมล้ำอย่างสุดขั้ว ผู้ผลิตทางวัฒนธรรมกลับถูกผลักให้อยู่ต่ำสุดของห่วงโซ่การผลิต ทว่าในอีกด้านก็อาศัยแรงงานของพวกเขาในกระบวนการสร้างมูลค่าทางเศรษฐกิจ วิธีการเดียวที่จะทำให้พวกเขายังคงอยู่ในลำดับขั้นที่ต่ำสุดก็คือ การปกปิดกิจกรรมทางสังคมและเศรษฐกิจ ซึ่งก็หมายถึงกิจกรรมแห่งการสร้างสรรค์ของพวกเขาไว้ไม่ให้ถูกมองเห็นหรือรับรู้ได้ กลไกของการดูดซับมูลค่าอันเกิดจากแรงงานเหล่านี้เองก็คือ ยอดบนปลายสุดของระบบเศรษฐกิจสร้างสรรค์แบบทุนนิยมที่คอยดูดซับและกลืนเอาผลผลิตที่สังคมร่วมกันผลิตได้

กระบวนการแปลงมูลค่าจึงเป็นความสัมพันธ์ทางอำนาจชุดหนึ่งที่ถูกสร้างขึ้นผ่านกลไก สถาบัน และปฏิบัติการต่าง ๆ ของมันซึ่งมีทั้งด้านที่ผนวกเอาคุณค่าบางประเภท และคนบางกลุ่มเข้ามา ทว่าในอีกด้านก็ผลักไส กีดกัน และทำลายคุณค่าประเภทอื่น ๆ เราจะพบว่า ปฏิบัติการของการแปลงมูลค่าดังกล่าวนำไปสู่การตอบโต้และการต่อรองจากผู้ผลิตคุณค่า (counter-value) ในรูปแบบที่หลากหลาย รูปแบบแรกของการตอบโต้คือ *การปฏิเสธไม่เข้าร่วมกับระบบแปลงมูลค่าและเลือกที่จะสร้างคุณค่าแบบใหม่ของตนเอง* ผู้ผลิตที่เลือกวิธีนี้มีกรวมตัวกันเป็นกลุ่มหรือเครือข่ายเพื่อสร้างพื้นที่ทางวัฒนธรรมทางเลือก พัฒนาระบบการให้คุณค่าของตนเอง และสร้างกลไกในการแลกเปลี่ยนที่ไม่ขึ้นอยู่กับกลไกตลาดแบบทุนนิยม รูปแบบที่สองคือ *การเข้าร่วมกับระบบแปลงมูลค่า แต่พยายามช่วงชิงและปรับเปลี่ยนให้ระบบยอมรับคุณค่าของพวกเขา* วิธีนี้อาศัยการทำงานภายในระบบเพื่อขยายนิยามของสร้างสรรค์ เปิดพื้นที่ให้กับรูปแบบงานที่มักถูกมองข้าม และต่อรองเพื่อให้ได้รับการยอมรับและผลตอบแทนที่เป็นธรรมมากขึ้น รูปแบบสุดท้ายคือ *ความพยายามที่จะรื้อถอนหรือทำลายระบบการแปลงมูลค่าโดยตรง* ซึ่งแม้จะยังไม่มีการณีตัวอย่างในกรณีศึกษา แต่ก็มีความพยายามในการวิพากษ์วิจารณ์และเปิดโปงกลไก

การทำงานของระบบทุนนิยมในเศรษฐกิจสร้างสรรค์ การตอบโต้เหล่านี้แสดงให้เห็นว่าผู้ผลิตคุณค่าไม่ได้เป็นเพียงผู้ถูกกระทำในระบบเศรษฐกิจสร้างสรรค์เท่านั้น แต่ยังเป็นผู้กระทำการที่มีบทบาทสำคัญในการทำหาย ต่อรอง และสร้างทางเลือกให้กับระบบการแปลงมูลค่าอีกด้วย ซึ่งกระบวนการเหล่านี้ไม่เพียงแต่ส่งผลต่อชีวิตและการทำงานของผู้ผลิตเท่านั้น แต่ยังมีศักยภาพในการเปลี่ยนแปลงโครงสร้างของเศรษฐกิจสร้างสรรค์ในระยะยาวอีกด้วย

จากงานทั้งเจ็ดบทความ เราจะเห็นรูปแบบการตอบโต้ของผู้ผลิตต่อกระบวนการแปลงคุณค่าปรากฏในหลายรูปแบบ รูปแบบแรก คือการปฏิเสธไม่เข้าร่วมระบบและสร้างคุณค่าแบบใหม่ เช่น การรักษาพิธีกรรมดั้งเดิมในกรณีภูเขาตักดีลิตี รูปแบบที่สองคือการเข้าร่วมระบบแต่พยายามช่วงชิงและปรับเปลี่ยน เช่น กลุ่ม LGBTQN+ ที่เข้ามามีบทบาทในพิธีกรรมเหยา และรูปแบบที่สาม คือความพยายามรื้อถอนระบบการแปลงมูลค่า เช่น การเรียกร้องฉันทามติใหม่ในกรณีท้าวเวสสุวรรณ การตอบโต้เหล่านี้แสดงให้เห็นว่าผู้ผลิตคุณค่าไม่ได้เป็นเพียงผู้ถูกกระทำ แต่ยังเป็นผู้กระทำการที่มีบทบาทสำคัญในการทำหาย ต่อรอง และสร้างทางเลือก ยิ่งไปกว่านั้น ในทุกกรณีศึกษา เราเห็นความขัดแย้งเชิงโครงสร้างระหว่างวิคิดของรัฐ/ ทุน กับชุมชน/ ผู้ผลิตในท้องถิ่น โดยฝ่ายแรกพยายามกำหนดมาตรฐาน สร้างหลักเกณฑ์ และจัดระเบียบที่เอื้อต่อการสร้างมูลค่าตามกรอบการพัฒนาสากล ขณะที่ฝ่ายหลังมีวิคิดที่เน้นคุณค่าเชิงอัตลักษณ์ ความเป็นองค์รวม และความสัมพันธ์ทางสังคม ความขัดแย้งนี้สะท้อนให้เห็นว่ากระบวนการแปลงคุณค่าเป็นมูลค่าไม่ได้เป็นเพียงปรากฏการณ์ทางเศรษฐกิจ แต่ยังเป็นสนามของการต่อสู้เชิงอำนาจและการให้ความหมายในสังคม



การตอบโต้ในรูปแบบต่าง ๆ ของผู้ผลิตคุณค่าก่อให้เกิดผลลัพธ์และความเปลี่ยนแปลงในหลายระดับ ทั้งในระดับปัจเจกและระดับโครงสร้าง การตอบโต้ที่นำไปสู่การสร้างปฏิบัติการมีส่วนร่วมและการสร้างคุณค่าด้วยตนเองได้ก่อให้เกิดพื้นที่ทางเลือกและชุมชนสร้างสรรค์ที่มีการแลกเปลี่ยนบนฐานของความร่วมมือและคุณค่าร่วม มากกว่าการแข่งขันและการแสวงหากำไรสูงสุด แต่ประเด็นสำคัญที่ต้องตระหนักคือ เศรษฐกิจสร้างสรรค์ไม่ได้เป็นเพียงปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมหรือนวัตกรรมแบบฉาบฉวย แต่เป็นการปรับตัวเชิงโครงสร้างในระยะหนึ่งของระบบทุนนิยมตอนปลายที่พยายามแปลงสิ่งที่เคยอยู่นอกตลาดให้กลายเป็นสินค้า ดังนั้น การแก้ไขปัญหาความไม่เป็นธรรมในระบบเศรษฐกิจสร้างสรรค์จึงไม่ควรมุ่งเน้นเพียงการส่งเสริมให้มีผู้สร้างสรรค์มากขึ้นหรือพัฒนาอุตสาหกรรมสร้างสรรค์เท่านั้น แต่ควรมุ่งไปที่การปฏิรูปตัว “เศรษฐกิจ” หรือระบบที่กำหนดมูลค่าและกระจายผลประโยชน์ซึ่งเป็นรากฐานของปัญหา (ดู Banks 2017; Oakley and O'Brien 2016) การเปลี่ยนแปลงในระดับโครงสร้างนี้อาจรวมถึงการปรับเปลี่ยนนโยบายสาธารณะที่เกี่ยวข้องกับงานสร้างสรรค์ การพัฒนารูปแบบการให้ทุนและการสนับสนุนที่เป็นธรรมมากขึ้น ตลอดจนการสร้างวาทกรรมใหม่เกี่ยวกับคุณค่าที่ไม่จำกัดอยู่เพียงมิติทางเศรษฐกิจ (Mould 2018; McRobbie 2016; Raunig, Ray and Wuggening eds. 2011; Lorey 2015)

ข้อเสนอของหนังสือเล่มนี้ก็คือ การแปลงมูลค่าในเศรษฐกิจสร้างสรรค์เป็นกระบวนการเชิงโครงสร้างที่ซับซ้อนและทรงอำนาจ ซึ่งไม่เพียงแต่เปลี่ยนแปลงมูลค่าทางเศรษฐกิจ หากยังส่งผลกระทบต่อระบบคุณค่า อัตลักษณ์และความสัมพันธ์ทางสังคม โดยอาศัยกลไกสำคัญสามประการ ได้แก่ การสร้างลำดับชั้นทางคุณค่า การดูดซับคุณค่าจากแหล่งต่าง ๆ และการปกปิดกระบวนการผลิตที่แท้จริง กระบวนการนี้มีมาก่อนให้เกิดการกีดกัน เบียดขับ และลดทอนคุณค่าดั้งเดิมของชุมชนและวัฒนธรรม รวมถึงการกดทับและปรามผู้ผลิตและผู้สร้างสรรค์คุณค่าที่แตกต่างออกไป อย่างไรก็ตาม ผู้ผลิตคุณค่าก็ไม่ได้เป็นเพียงผู้ถูกกระทำ หากแต่ยังมีพลังในการต่อรอง สร้างพื้นที่ทางเลือก และท้าทายระบบอย่างต่อเนื่อง ดังนั้น การพัฒนาเศรษฐกิจสร้างสรรค์ในสังคมไทยจึงไม่ควรหยุดเพียงแค่การส่งเสริมอุตสาหกรรมสร้างสรรค์ที่อยู่บนยอดสูงสุดของระบบเศรษฐกิจเท่านั้น แต่ต้องมุ่งปฏิรูประบบที่สร้างความไม่เป็นธรรมในการกำหนดและกระจายมูลค่าอย่างรากฐาน

## เอกสารอ้างอิง

- เก่งกิจ กิติเรียงลาภ. 2560. *Autonomia: ทุนนิยมความรับรู้ แรงงานอวัตุ และการเมืองของการปฏิบัติ*. กรุงเทพฯ: Illuminations Editions.
- Banks, Mark. 2017. *Creative Justice: Cultural Industries, Work and Inequality*. London: Rowman & Littlefield.
- Berardi, Franco "Bifo". 2009. *The Soul at Work: From Alienation to Autonomy*. Los Angeles: Semiotext(e).
- Belfiore, Eleonora. 2018. "Whose Cultural Value? Representation, Power and Creative Industries." *International Journal of Cultural Policy* 26 (3): 383-397.
- Bhattacharya, Tithi, ed. 2017. *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentering Oppression*. London: Pluto Press.
- Boltanski, Luc, and Eve Chiapello. 2005. *The New Spirit of Capitalism*. London: Verso.
- Boltanski, Luc, and Laurent Thévenot. 2006. *On Justification: Economies of Worth*. Princeton: Princeton University Press.
- Caffentzis, George. 2013. "A Critique of 'Cognitive Capitalism'." In *In Letters of Blood and Fire: Work, Machines, and the Crisis of Capitalism*, 95-118. Oakland: PM Press.
- Castells, Manuel. 2010. *The Rise of the Network Society*. 2nd ed. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Cossu, Alberto. 2018. "The Institutionalization of Cultural Intermediaries." In *The New Normal of Working Lives: Critical Studies in Contemporary Work and Employment*, edited by Stephanie Taylor and Susan Luckman, 233-249. Cham: Palgrave Macmillan.
- De Angelis, Massimo. 2007. *The Beginning of History: Value Struggles and Global Capital*. London: Pluto Press.
- Dyer-Witheford, Nick. 1999. *Cyber-Marx: Cycles and Circuits of Struggle in High Technology Capitalism*. Urbana: University of Illinois Press.
- Dyer-Witheford, Nick. 2015. *Cyber-Proletariat: Global Labour in the Digital Vortex*. London: Pluto Press.
- Gorz, André. 2010. *The Immaterial: Knowledge, Value and Capital*. London: Seagull Books.
- Lazzarato, Maurizio. 1996. "Immaterial Labor." In *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, edited by Paolo Virno and Michael Hardt, 133-147. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Federici, Silvia. 2004. *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*. Brooklyn: Autonomedia.
- Foster, Pacey, and Richard E. Ocejo. 2015. "Brokerage, Mediation, and Social Networks in the Creative Industries." In *The Oxford Handbook of Creative Industries*, edited by Candace Jones, Mark Lorenzen, and Jonathan Sapsed, 405-420. Oxford: Oxford University Press.
- Fraser, Nancy. 2014. "Behind Marx's Hidden Abode: For an Expanded Conception of Capitalism." *New Left Review* 86: 55-72.
- Fuchs, Christian. 2014. *Digital Labour and Karl Marx*. New York: Routledge.
- Harvey, David. 1989. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Blackwell.
- Jessop, Bob. 1991. "Fordism and Post-Fordism: A Critical Reformulation." In *Pathways to Industrialization and Regional Development*, edited by Allen J. Scott and Michael Storper, 46-69. London: Routledge.
- Kitirianglarp, Kengkij. 2017. "Chiangmai: The Future of the Creative Economy in Thailand." In *The Blooming Years: Kyoto Review of Southeast Asia*, Edited by Pavin Chachavalpongpun, 433-437. Kyoto: Center for Southeast Asian Studies.
- Kitirianglarp, Kengkij. 2025. "Reconceptualizing Mobile Infrastructures and Infrastructural Temporality in the Transnational Cattle Trade." In *China's BRI in Southeast Asia: Concepts and Methodologies*, edited by Kian Cheng Lee, Decha Tangseefa, and Yos Santasombat, 77-103. Kyoto: Trans Pacific Press.
- Lorey, Isabell. 2015. *State of Insecurity: Government of the Precarious*. London: Verso.
- Lorusso, Silvio. 2019. *Entreprenariat: Everyone Is an Entrepreneur, Nobody Is Safe*. Eindhoven: Onomatopée.
- McRobbie, Angela. 2016. *Be Creative: Making a Living in the New Culture Industries*. Cambridge: Polity Press.
- Mould, Oli. 2018. *Against Creativity*. London: Verso.
- Moulier Boutang, Yann. 2011. *Cognitive Capitalism*. Polity Press.
- Raunig, Gerald, Gene Ray, and Ulf Wuggenig, eds. 2011. *Critique of Creativity: Precarity, Subjectivity and Resistance in the 'Creative Industries'*. London: MayFly Books.
- Oakley, Kate, and Dave O'Brien. 2016. "Learning to Labour Unequally: Understanding the

Relationship Between Cultural Production, Cultural Consumption and Inequality.”  
*Social Identities* 22 (5): 471-486.

Reckwitz, Andreas. 2017. *The Invention of Creativity: Modern Society and the Culture of the New*. Cambridge: Polity Press.

Vercellone, Carlo. 2007. From Formal Subsumption to General Intellect: Elements for a Marxist Reading of the Thesis of Cognitive Capitalism. *Historical Materialism*, 15(1), 13-36. <https://doi.org/10.1163/156920607X171681>

Vercellone, Carlo. 2010. “The Crisis of the Law of Value and the Becoming-Rent of Profit.” In *Crisis in the Global Economy: Financial Markets, Social Struggles, and New Political Scenarios*, edited by Andrea Fumagalli and Sandro Mezzadra, 85-118. Los Angeles: Semiotext(e).





## เกี่ยวกับผู้เขียน

**กัลย์วดี เรืองเดช** จบปริญญาเอกด้านประวัติศาสตร์ จากภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ปัจจุบันเป็นอาจารย์ประจำ สังกัดหลักสูตรประวัติศาสตร์เพื่อการสื่อสารสังคม คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏสงขลา มีความสนใจทางวิชาการเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ ชุมชน/ ท้องถิ่น และประวัติศาสตร์เศรษฐกิจ

**เก่งกิจ กิติเรียงลาภ** รองศาสตราจารย์ (สังคมวิทยา) ประจำคณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ สนใจศึกษาวัฒนธรรมในระบบทุนนิยม บทบาทของแรงงานและการเปลี่ยนแปลงของรูปแบบการทำงาน มีผลงานหนังสือหลายเล่ม อาทิ *Autonomia* (2560) *Anthropocene* (2566) *โลกหลางสายพันธุ์* (2567) และ *มานุษยวิทยาที่ปรากฏ* (2567) และมีงานวิจัยสนามที่เกี่ยวข้องกับการค้าวัวข้ามแดน การเมืองของศิลปิน รวมถึงความคิดเชิงนิเวศวิทยาในอินเดีย

**ฐานิดา บุญวรรณ** จบปริญญาเอกทางมานุษยวิทยาจาก Aix-Marseille Université สาธารณรัฐฝรั่งเศส ปัจจุบันเป็นอาจารย์ประจำภาควิชาสังคมวิทยา และมานุษยวิทยา คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย สนใจศึกษาเรื่องการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรมในต่างจังหวัด มีผลงานหนังสือหลายเล่ม อาทิ *หมუნนาฬิกาสู่เวลาทางสังคม* (2563) รวมถึงยังเป็นผู้แปลหนังสือ *ระเบียบของวาทกรรม* (2565) ของมิเชล ฟูโกต์ จากภาษาฝรั่งเศส

**ธีรพงศ์ เกตุมณี** จบการศึกษาระดับปริญญาเอก สาขาวิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ภายใต้การสนับสนุนทุนโครงการปริญญาเอกกาญจนาภิเษก รุ่นที่ 22 และได้เข้าร่วมแลกเปลี่ยนการศึกษาวิจัย ณ Graduate School of Asian and African Area Studies (ASAFAS), Kyoto University, ประเทศญี่ปุ่น ปัจจุบันดำรงตำแหน่งนักวิจัยเชิงรุก สำนักงานบริหารวิจัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ มีความสนใจการประเด็นการวิจัยที่เกี่ยวข้องกับสังคมวิทยาการเงิน และมานุษยวิทยาดิจิทัล

**ภัทริยา คงธนะ** จบการศึกษาระดับปริญญาเอก สาขาวิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ภายใต้การสนับสนุนทุนโครงการปริญญาเอกกาญจนาภิเษก รุ่นที่ 21 และได้เข้าร่วมแลกเปลี่ยนการศึกษาวิจัย ณ Graduate School of Asian and African Area Studies (ASAFAS), Kyoto University, ประเทศญี่ปุ่น ปัจจุบันเป็นนักวิจัยอิสระ และอาจารย์พิเศษ คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยแม่โจ้ มีความสนใจการประเด็นการวิจัยที่เกี่ยวข้องกับมานุษยวิทยาศาสนาและความเชื่อ โดยเฉพาะมิติด้านความเชื่อ พิธีกรรม ในสังคมไทยร่วมสมัย

**พิชชาภา ทุมดี** จบการศึกษาระดับปริญญาตรี สาขาวิชาภาษาจีน จากคณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ระดับปริญญาโท สาขาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ สนใจประเด็นพลวัตของกระบวนการสร้างความเป็นจีน อิทธิพลจีนในไทย เมืองสร้างสรรค์ และ gentrification

**พนา กันธา** จบการศึกษาระดับปริญญาตรีสาขาสื่อศิลปะและการออกแบบสื่อ ปริญญาโทสาขาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยาจากมหาวิทยาลัยเชียงใหม่ มีความสนใจทางวิชาการเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสัตว์และการเมืองของความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสัตว์ที่แตกต่างหลากหลาย ผลงานวิชาการล่าสุด อาทิ บทความในหนังสือ *ปรัชญาหมา: และสัตว์ศึกษาที่มี(ห)ม(า)นุษย์เป็นศูนย์กลาง* (2568) หนังสือ *โลกหลากสายพันธุ์* (2567) และบทความในหนังสือ *มานุษยวิทยาพื้นมนุษย์* (2565) ปัจจุบันทำงานในฐานะนักวิจัยยุทธศาสตร์เชิงรุก สังกัดสำนักงานบริหารงานวิจัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ และกำลังทำงานวิจัยเกี่ยวกับการเมืองของความสัมพันธ์ระหว่างคนกับช้างในบริบทการท่องเที่ยว

**พรานซิส นันตะสุนทร** เป็นผู้ช่วยศาสตราจารย์ ประจำภาควิชาภาษาไทยสังคีต คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร มีความสนใจทางการวิจัยครอบคลุม ทฤษฎีดนตรีวิทยา ประวัติศาสตร์ดนตรี และการประพันธ์เพลงร่วมสมัย ครอบคลุมการศึกษาทางชาติพันธุ์และดนตรีวิทยาในจังหวัดภาคตะวันตกของ ไทย รวมถึงการวิเคราะห์เชิงประวัติศาสตร์ของวรรณกรรมดนตรีสยาม ซึ่ง แสดงถึงความสนใจในการศึกษาดนตรีข้ามสาขา ทั้งดนตรีไทยและตะวันตก ปัจจุบันอยู่ระหว่างดำเนินโครงการวิจัยสำคัญหลายโครงการที่เกี่ยวข้องกับ การศึกษาประวัติศาสตร์ดนตรีสมัยนิยม แนวทางการพัฒนาเมืองดนตรี และ การพัฒนาระบบนิเวศดิจิทัลด้านดนตรีสำหรับประเทศไทย

**วัชรวุฒิ ชี้อัสถ์** จบการศึกษาระดับปริญญาเอก สาขาวิชาเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา จากคณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยนเรศวร ภายใต้งาน สันนิษฐานทุนโครงการปริญญาเอกกาญจนาภิเษก รุ่นที่ 15 และได้เข้าร่วมแลกเปลี่ยนการศึกษาวิจัย ณ สถาบันเอเชียแอฟริกาศึกษา มหาวิทยาลัยฮัมบวร์ค ประเทศเยอรมนี ปัจจุบันดำรงตำแหน่งอาจารย์ประจำภาควิชาสังคมวิทยาและ มานุษยวิทยา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม มีความสนใจการประเด็นการวิจัยที่เกี่ยวข้องกับเพศวิถี และกะเทยศึกษา ใน บริบทของสังคมไทย โดยเฉพาะมิติด้าน พิธีกรรม และภูมิปัญญาท้องถิ่นของ กะเทยในสังคมอีสาน

**อนุชิต สิงห์สุวรรณ** จบการศึกษาระดับปริญญาเอก หลักสูตรปรัชญา ดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยนเรศวร ปัจจุบันเป็นอาจารย์ สังกัดสาขาวิชานวัตกรรมการพัฒนา คณะศิลปศาสตร์และวิทยาศาสตร์ มหาวิทยาลัยนครพนม มีความสนใจเกี่ยวกับ ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นภาคอีสาน การจัดการวัฒนธรรม การจัดการท่องเที่ยว โดยชุมชน รวมถึงตำนาน พิธีกรรม และความเชื่อของผู้คนระดับล่าง

คุณค่าและมูลค่าในภูมิทัศน์เศรษฐกิจสร้างสรรค์ของไทย  
แก่งทึง กิติเรียงลาภ และพิชชาภา กุมดี

นครดนตรี: แนวคิด สถานการณ์ และ แนวทางการปรับใช้  
ในเขตเมืองนครปฐม  
ฟรานซิส นัน ตะสุนทร

เมืองเก่าสงขลา: ประวัติศาสตร์ ทุนทางวัฒนธรรม  
การอนุรักษ์และพัฒนาเมืองโดยภาคประชาชน  
กัลย์วดี เรืองเดช

ภูเขาศักดิ์สิทธิ์: ตำนาน ความเชื่อ พิธีกรรม กับการช่วงชิง  
ความหมายของผู้คนบริเวณเทือกเขาภูพาน  
อนุชิต สิงห์สุวรรณ

พิธีกรรมเหยา: การคงอยู่ เครื่องข้ายเชิงอำนาจ  
และผู้กระทำการใหม่ในโลกสมัยใหม่  
วัชรวุฒิ ชื่อสัตย์

ความสัมพันธ์ทางอำนาจกับทุนวัฒนธรรมแห่งความศรัทธา  
ใต้กระแสนุชาท้าวเวสสุวรรณ กรณีศึกษา “วัดพ่อปู่กุมภัณฑ์”  
(นามสมมติ) จังหวัด ลำปาง”  
ธีรพงศ์ เทตุมณี และภัทริยา คงธนะ

ไปไม่ถึงโอทอป-โอทอปประชารัฐ: ช้อจจำกัดในโครงสร้าง  
พื้นฐานของการสร้างสรรค์และขีดจำกัดในศักยภาพชุมชน  
ฐานิตา บุญวรรณ

“คณะเร่แสดงช้าง”: การสร้างพื้นที่ทางเศรษฐกิจ  
นอกอุตสาหกรรมการท่องเที่ยว  
พนา กัณธา

มายากลของการสร้างสรรค์จากสิ่งสร้างสรรค์  
สู่ความไม่สร้างสรรค์  
แก่งทึง กิติเรียงลาภ

