



ชาร์ล คายส์

มิตรสหายของชาวไทย

60 ปี ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์
มหาวิทยาลัยเชียงใหม่



ชาร์ล คายส์

มิตรสนิทของชาวไทย



พิมพ์ในโอกาสครบรอบ 60 ปี

ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์
มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

ชาร์ล คายส์

มิตรสนิทของชาวไทย

บรรณาธิการต้นฉบับ: วสันต์ ปัญญาแก้ว

พิสูจน์อักษร: เสาวรีย์ ชัยวรรณ

พิมพ์ครั้งที่ 1: กุมภาพันธ์ 2567

จำนวน: 500 เล่ม

จัดพิมพ์โดย: ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา
คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
239 ถนนห้วยแก้ว ตำบลสุเทพ อำเภอเมือง
จังหวัดเชียงใหม่ 50200
โทรศัพท์ 0 5394 3546 โทรสาร 0 5389 2209

ออกแบบ/พิมพ์ที่: หจก. วนิดาการพิมพ์
14/2 หมู่ 5 เทศบาลตำบลสันผีเสื้อ
อำเภอเมือง จังหวัดเชียงใหม่ 50300
โทรศัพท์/โทรสาร 0 5311 0503-4

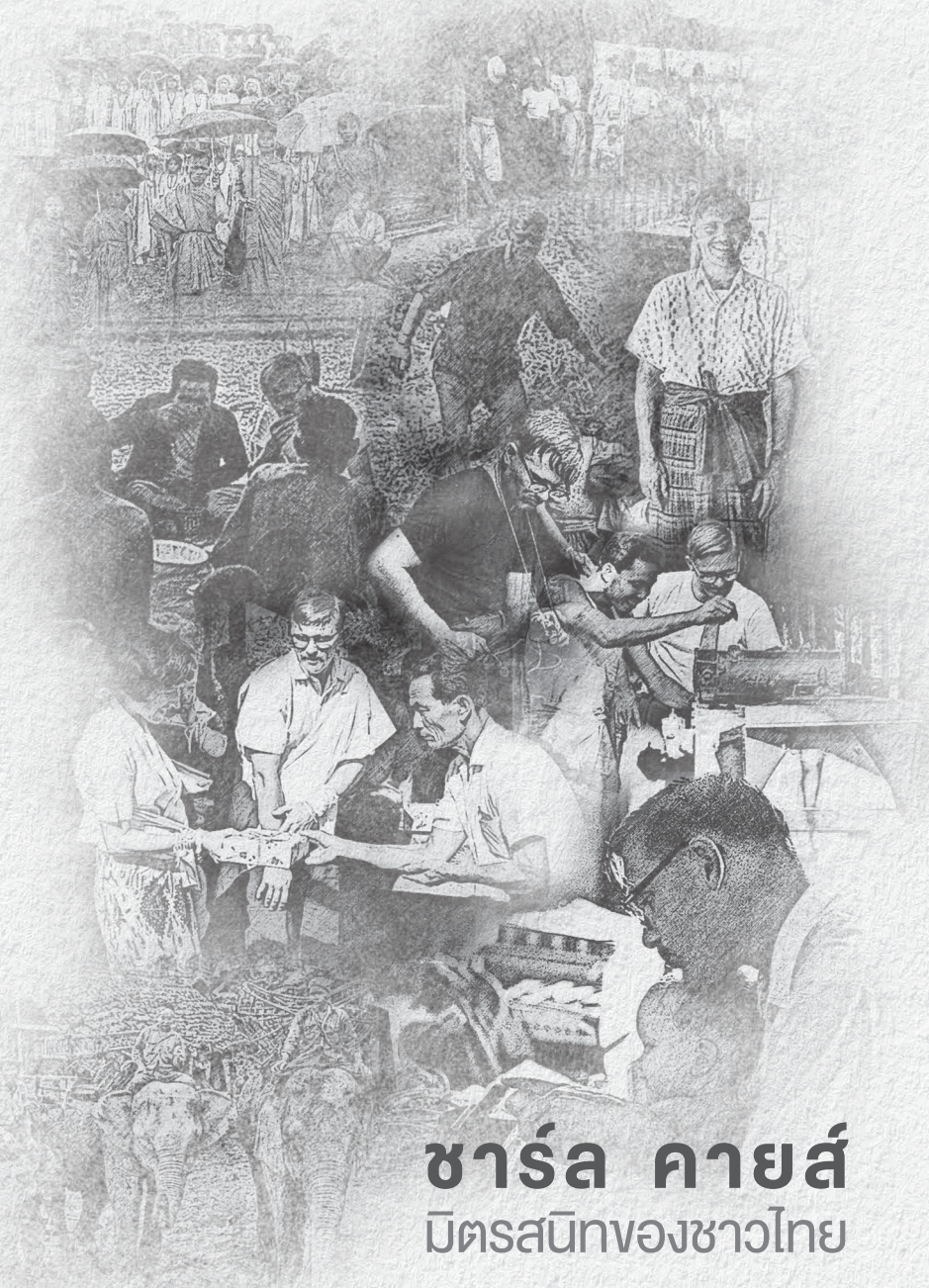
ข้อมูลทางบรรณานุกรมของหอสมุดแห่งชาติ

ชาร์ล คายส์ มิตรสนิทของชาวไทย.-- เชียงใหม่ : ภาควิชาสังคมวิทยา
และมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2567.
272 หน้า.

1. นักมานุษยวิทยา. 2. คายส์, ชาร์ล เอฟ. I. ชื่อเรื่อง.

301.092

ISBN 978-616-398-921-5



ชาร์ล คายส์

มิตรสหายของชาวไทย





คำนำ
Charles F. Keyes
1937-2022
ชีวิตและงาน

วสันต์ ปัญญาแก้ว

ศาสตราจารย์ชาร์ล คายส์ (Charles F. Keyes) หรือ “อาจารย์คายส์” นักมานุษยวิทยาอเมริกัน ผู้เชี่ยวชาญด้านไทยศึกษา (Thai Studies) และ ภาษาศาสตร์ ได้จากพวกเราไปอย่างสงบ เมื่อวันที่ 3 มกราคม พุทธศักราช 2565 ที่ผ่านมา ที่เมืองพอร์ตแลนด์ รัฐโอเรกอน รวมท่านอายุได้ 84 ปี ใช้ชีวิตครบ 7 รอบนักษัตร

ท่านเกิดเมื่อวันที่ 3 ตุลาคม พุทธศักราช 2480 แต่งงานใช้ชีวิตร่วมกับ ภรรยาอันเป็นที่รักของท่านคือ Jane Keyes หรือ คุณเจน นานกว่า 60 ปี มีลูกด้วยกัน 2 คน คุณเจน ภรรยาของท่านนับว่าเป็นผู้ร่วมทำงานวิจัย ภาษาศาสตร์คนสำคัญแต่แรกเริ่มชีวิตนักมานุษยวิทยาของคายส์ อาจารย์คายส์ เดินทางจากประเทศสหรัฐอเมริกาเข้ามาทำงานวิจัยภาษาศาสตร์นานเกือบ 2 ปี (ระหว่างเดือนพฤศจิกายน พุทธศักราช 2505 - เมษายน พุทธศักราช 2507) ที่มหาสารคาม เพื่อเป็นส่วนหนึ่งของการเขียนวิทยานิพนธ์ระดับปริญญาเอก ของท่าน แทบทุกหนแห่งที่อาจารย์คายส์เดินทางไปศึกษา รวบรวมข้อมูล ภาษาศาสตร์ พบปะผู้คนมากมาย คุณเจนคือช่างภาพคนสำคัญที่ทำงานร่วมกับท่าน จนเราน่าจะกล่าวได้ว่า เจน คายส์ คือ Photographer ที่ทำงานวิจัยร่วมกับ Anthropologist คืออาจารย์คายส์ จนภาพถ่ายเหล่านั้นกลายเป็นผลงาน ด้านมานุษยวิทยาทัศนศึกษา อันทรงคุณค่ายิ่ง ที่เราได้เห็นและใช้ประโยชน์จาก ภาพถ่ายเชิงชาติพันธุ์นิพนธ์ จนไปถึงได้เห็นภาพการทำงานภาษาศาสตร์ของ อาจารย์คายส์ (ปัจจุบันรวบรวมไว้ในรูปแบบของ Digital Archive ที่มหาวิทยาลัย วอชิงตัน และส่วนหนึ่งถูกเลือกมาใช้ประกอบบทความในหนังสือเล่มนี้)

หลังสำเร็จการศึกษาระดับปริญญาเอกจากมหาวิทยาลัยคอร์เนล (Cornell University) ในปี พุทธศักราช 2508 อาจารย์คายส์เริ่มงานสอนที่ ภาควิชามานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยวอชิงตัน, ซีแอตเทิล (University of Washington, Seattle) ระหว่างที่เริ่มงานสอนหนังสือได้ไม่นาน อาจารย์คายส์ และคุณเจนกลับมาเยี่ยมชาวบ้านหนองตีนช่วงกลางปีพุทธศักราช 2510 ต่อมาท่านได้รับทุนวิจัยทำงานหลังปริญญาเอกในประเทศไทย ทำงานวิจัย

เชิงมานุษยวิทยาชาติพันธุ์ร่วมกับ Peter Kunstadter ที่แม่สะเรียง ท่านและภรรยาใช้เวลาทำงานวิจัยภาคสนามอยู่ที่แม่สะเรียงนานกว่าปี คือระหว่างปี พุทธศักราช 2510-2511 งานภาคสนามที่แม่สะเรียงนี้เองคือ “จุดเปลี่ยน” สำคัญที่นำพาท่านหันมาสนใจศึกษาเรื่องชาติพันธุ์ (Ethnicity) โดยเฉพาะชาวกะเหรี่ยง ไทลื้อ และสังคมวัฒนธรรมในล้านนา ดังปรากฏผ่านผลงานสำคัญมากมายของท่าน อาทิ “Towards a New Formulation of the Concept of Ethnic Group” (ตีพิมพ์ในวารสาร Ethnicity Vol.3 1976) และ Ethnic Adaptation and Identity. The Karen on the Thai Frontier with Burma. Institute for the Study of Human Issues. 1979.

ในบรรดางานศึกษางานเขียนเกี่ยวกับสังคมวัฒนธรรมในภาคเหนือของประเทศไทย กล่าวได้ว่า มานุษยวิทยาศาสนา คือแกนกลางสำคัญของการผลิตผลงานการเขียนอันทรงคุณค่าเหล่านั้น อาทิ “Buddhist Pilgrimage Centers and the Twelve-Year Cycle” (ตีพิมพ์ในวารสาร History of Religions. 1975) ซึ่งเป็นเรื่องของแผนที่การจาริกแสวงบุญของชาวล้านนาไปตามพระธาตุต่างๆ ตามปีเกิดหรือพุทธภูมิในคติของชาวล้านนา และ “Millennialism, Theravada Buddhism, and Thai Society” (ตีพิมพ์ในวารสาร The Journal of Asian Studies. 1977) ซึ่งเป็นงานมานุษยวิทยาศาสนาว่าด้วยขบวนการพระศรีอารีย

ระหว่างปี พุทธศักราช 2515-2517 อาจารย์คายส์ได้เดินทางกลับมาทำงานวิชาการในประเทศไทยอีกช่วงเวลาสำคัญ ในฐานะนักวิชาการอาจารย์แลกเปลี่ยนโครงการ Fulbright ท่านมาช่วยสอนหนังสือที่ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ เป็นเวลานานกว่า 2 ปี จนกล่าวได้ว่า ท่านมีส่วนช่วยวางรากฐานการศึกษาหลักสูตรการเรียนการสอนด้านสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา ให้กับคณะสังคมศาสตร์ยุคก่อตั้งแรกเริ่มอย่างสำคัญ

หลังงานสอนในฐานะอาจารย์ชาวอเมริกันจากโครงการ Fulbright ที่คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ อาจารย์คายส์เดินทางกลับไปทำงานสอนหนังสือที่มหาวิทยาลัยวอชิงตัน ซีแอตเทิล และยังคงติดต่อกับกัลยาณมิตรที่เชียงใหม่ โดยเฉพาะชยันต์ วรรธนะภูติ และสุเทพ สุนทรเภสัช ทำงานวิจัยเกี่ยวกับสังคมไทยและเอเชียตะวันออกเฉียงใต้มาอย่างต่อเนื่อง อีกกว่า 4 ทศวรรษ กระทั่งถึงบั้นปลายชีวิตวิชาการของท่าน นอกจากตำแหน่งศาสตราจารย์มานุษยวิทยาที่ท่านได้รับ อาจารย์คายส์คือผู้ก่อตั้ง “ศูนย์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้” (Southeast Asian Centre, University of Washington, Seattle) ที่มหาวิทยาลัยวอชิงตัน ท่านอุทิศเวลาอย่างไม่เหน็ดเหนื่อย ในฐานะผู้อำนวยการศูนย์ (ระหว่างปี พุทธศักราช 2529-2540) และหัวหน้าภาควิชามานุษยวิทยา (ระหว่างปี พุทธศักราช 2528-2532) ทำงานขับเคลื่อนและส่งเสริมการศึกษาวิจัย หาทุนสนับสนุนให้นักศึกษาค้นคว้าศึกษาทำงานวิจัยด้านเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ด้วยการให้คำปรึกษาการกำกับดูแลการทำงานวิจัยสนามของท่าน เป็นเวลายาวนานกว่าทศวรรษ (ระหว่างปี พุทธศักราช 2529-2540) เป็นที่ยอมรับกันว่า ท่านคือนักมานุษยวิทยาอเมริกันคนสำคัญ ผู้มีความรู้อย่างลึกซึ้ง รอบด้าน เกี่ยวกับไทยศึกษาและเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ศึกษา อาจารย์คายส์กับภรรยาคือคุณเจน ยังช่วยบริจาคสนับสนุนการศึกษาของนักศึกษา ผ่านกองทุน Endowed Fund in Southeast Asia Studies ซึ่งจะให้ทุนสนับสนุนการเดินทางของนักศึกษาเพื่อทำวิจัยในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้

ณ มหาวิทยาลัยวอชิงตัน ชาร์ล คายส์ ทำงานร่วมกับเพื่อนร่วมงานสำคัญ คือ Dan Lev, Charlie Hirschman, และ Karl Hutterer สร้างและวางรากฐานให้ภาควิชามานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยวอชิงตัน เป็นศูนย์กลางการศึกษาด้านเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษาของประเทศสหรัฐอเมริกา ความสำเร็จของอาจารย์คายส์ในการผลักดันให้เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษาเติบโตอย่างมั่นคงนั้น กล่าวกันว่า นอกจากจะเกิดจากความมุ่งมั่นแข็งแรง

ทางวิชาการของท่าน ยังได้มาจากการอุทิศตนของท่านอย่างไม่เห็นเหน็ดเหนื่อย ในฐานะอาจารย์สอนหนังสือและนักมานุษยวิทยาด้านเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ศึกษา บารมีทางวิชาการอันยิ่งใหญ่ของท่านส่งผลให้อาจารย์คายส์กลายเป็น ผู้ที่มีบทบาทอย่างสำคัญ ที่จะกำหนดทิศทาง การวางแผนการศึกษาเกี่ยวกับ เอเชีย ในมูลนิธิฟอร์ด (Ford Foundation) และสภาวิจัยด้านสังคมศาสตร์ (Social Science Research Council – SSRC) ณ สภาวิจัยด้านสังคมศาสตร์ นี่เอง อาจารย์คายส์ได้มีโอกาสผลักดันให้ “เวียดนามศึกษา” (Vietnamese Studies) กลายมาเป็นที่สนใจในแวดวงมานุษยวิทยาอเมริกันมากขึ้น อันเป็น ช่วงเวลาที่ท่านรับตำแหน่งเป็นหัวหน้าฝ่ายวิชาการของสภาวิจัยด้านสังคมศาสตร์ โครงการอินโดจีน (Indo-China) และท่านเองก็หันมาสนใจทำงานศึกษาชาติพันธุ์ วัฒนธรรมในประเทศเวียดนามอย่างจริงจังด้วยในเวลานั้น นอกจากนี้ท่าน ยังมีบทบาทอย่างสำคัญในการส่งเสริมผลักดันให้มีการฝึกอบรมการวิจัย ด้านสังคมศาสตร์ในประเทศเวียดนามและประเทศลาว โดยผ่านการทำงาน เหล่านี้เองที่ อาจารย์คายส์จึงสามารถหาทุนสนับสนุนให้นักวิชาการ นักศึกษา จากประเทศเวียดนาม เดินทางข้ามน้ำข้ามทะเลไปศึกษาเล่าเรียนมานุษยวิทยา หรือสังคมศาสตร์สาขาอื่นๆ ที่ก้าวพ้นกรอบคิดมาร์กซิสต์-เลนิน อย่างน่าสนใจ ณ มหาวิทยาลัยวอชิงตัน ประเทศสหรัฐอเมริกา

เกียรติภูมิและคุณูปการทางวิชาการของอาจารย์คายส์ ทำให้ท่าน เป็นที่ยอมรับอย่างกว้างขวางในสังคมศาสตร์อเมริกัน และในปี พุทธศักราช 2543 ท่านได้รับเลือกจากการลงคะแนนเสียงของสมาชิกสมาคมเอเชียศึกษา ทั่วประเทศให้ขึ้นดำรงตำแหน่ง ประธานสมาคมเอเชียศึกษา (the Association for Asian Studies) ซึ่งถือเป็นตำแหน่งสูงสุดและสมเกียรติยิ่งในฐานะ ผู้เชี่ยวชาญด้านเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษาและไทยศึกษา (Thai Studies) ในประเทศสหรัฐอเมริกา

มหาวิทยาลัยยอชิงตันได้มอบรางวัลอันสมเกียรติ Graduate Mentoring Award ให้ท่านในปี พุทธศักราช 2546 ในฐานะ “ครูมานุษยวิทยา” อาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์ ซึ่งผลิتمหาบัณฑิต และดุษฎีบัณฑิต รวมมากกว่า 60 ชีวิต ลูกศิษย์ลูกหาของท่านนอกจากนักศึกษาชาวอเมริกัน นักศึกษาชาวเวียดนาม รวบรวมในสี่นั้นคือนักศึกษาจากประเทศไทย อาทิ ศาสตราจารย์ ดร.อมรา พงศาพิชญ์ ดร.รัตนา โตสกุล ศาสตราจารย์ ดร.ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี รองศาสตราจารย์ ดร.อนุสรณ์ อุณโน รองศาสตราจารย์ ดร.ประสิทธิ์ ลิปรีชา และ ดร.พัฒนา กิตติอาษา ซึ่งเสียชีวิตจากพวกเราไปหลายปีก่อนหน้านี้แล้ว

ชาร์ล คายส์ และภรรยา ทำงานอุทิศเวลาให้กับกิจกรรมต่างๆ ของศูนย์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้จนท่านเกษียณอายุ ในปีพุทธศักราช 2549 รวมเป็นเวลายาวนานกว่า 40 ปี

หลังเกษียณอายุ ท่านยังคงรับงานสอนพิเศษต่อมาอีกราว 5 ปี กระทั่งในปี พุทธศักราช 2556 อาจารย์คายส์กับคุณเจนจึงย้ายจากยอชิงตันไปใช้ชีวิตอยู่ที่โอเรกอน กระนั้นท่านยังคงดำรงตำแหน่ง Emeritus Professor ของมหาวิทยาลัยยอชิงตัน กระทั่งจากพวกเราไป ผลงานวิชาการด้านไทยศึกษา เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา และมานุษยวิทยา-ล้านนาคดี ของอาจารย์คายส์ นั้นมากมาย มีหนังสือทั้งที่เขียนเอง อาทิ The Golden Peninsula: Culture and Adaptation in Mainland Southeast Asia. University of Hawaii Press. 1977. Thailand: Buddhist Kingdom as Modern Nation-State. Westview Press. 1987. และบรรณาธิการ กว่า 15 เล่ม บทความวิชาการนับ 100 ชิ้น และงานเขียนเชิงอัตชีวประวัติ ซึ่งเป็นงานเขียนเล่มสุดท้ายของท่าน Impermanence: An Anthropologist of Thailand and Asia. Silkworm Books. 2019. แม้อาจารย์คายส์จะจากไปแล้ว ทว่าคุณูปการจากการทำงาน ชีวิตที่ท่านอุทิศให้กับครอบครัว ลูกศิษย์ จนไปถึงมิตรสหาย และที่สำคัญ ผลงานการเขียนอันทรงคุณค่า ที่ช่วยสร้างความเข้าใจที่เรามีเกี่ยวกับสังคมไทยและเพื่อนบ้านอุษาคเนย์ยังอยู่กับพวกเราตลอดไป เหมือนสิ่งอื่นใด

อาจารย์คายส์ได้ฝากไว้บนโลกนี้ คือความดีงาม ความรัก และความเมตตาที่ท่านมีให้เสมอต่อผู้คนรอบข้าง ลูกศิษย์ และกัลยาณมิตรของท่าน

หนังสือเล่มนี้รวมบทความรำลึก และบทความวิชาการ จากกัลยาณมิตร และลูกศิษย์ลูกหาของท่าน เพื่อทั้งระลึกถึงและแสดงสืบทอดคุณูปการต่างๆ จาก “ชีวิตและงาน” ของท่านที่มีต่อผู้คนและสังคมไทย สมดังที่ครั้งหนึ่งท่านเคยถูกกล่าวถึงและแนะนำให้รู้จักในภาพยนตร์สารคดีมานุษยวิทยา “ดร.ชาร์ล เอฟ คายส์ มิตรสนิของชาวไทย”

สารบัญ

คำนำ	1
------	---

วลันต์ ปัญญาแก้ว

รำลึกถึงอาจารย์คายส์	11
----------------------	----

อมรา พงศาพิชญ์

อุทิศครู: Professor Charles Keyes	17
-----------------------------------	----

นิติ ภาวัครพันธุ์

01

สนามในประวัติศาสตร์: นักมานุษยวิทยาอเมริกัน กับภูมิภาคอีสานในห้วงเวลาแห่งสงครามเย็น	25
--	----

ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี

02

ปัญหาอีสาน การเมืองไทยร่วมสมัย: สิทธิ และเสียงของประชาชนที่หายไป	59
---	----

รัตนา โตสกุล

03

โลกกว้าง ทางแคบ: สำนักและการเคลื่อนไหว ทางการเมืองของคนอีสานในทัศนะของคายส์	77
--	----

อนุสรณ์ อุณโณ

04	จากชานาพุทธุสู่ชาวบ้านผู้จนโลก: การปรับตัทางวัฒนธรรณในสังคมไทย <i>ยศ ลั่นตสมบัตี</i>	99
05	วงศาวทยาการศีกษาชาติพันธุ์สัมพันธ์ ของชาร์ล คายส์ <i>ประลัทธิ ลีปริชา</i>	143
06	รัฐ การพัฒนาชนบทและการสืบทอดลักษณะ: ความสัมพันธ์ทางสังคมในหมู่บ้าน ทางภาคเหนือของไทย <i>ชยันต์ วรรรณะภูติ</i>	177
07	ครุบาทรีวิชัย พุทธุศาสนาล้านนา และชาร์ล คายส์ <i>อานันท์ กาญจนพันธุ์</i>	243
	เกี่ยวกับผู้เขียน	261





รำลึกถึง อาจารย์คายนส์

อมรา พงศาพิชญ์

ดิฉันเลือกเรียนปริญญาโทต่อที่ University of Washington Seattle เนื่องจากมีโปรแกรมด้าน Southeast Asia หลังจากเรียนจบปริญญาตรีสาขามานุษยวิทยาที่ University of California, Davis ซึ่งดูเหมือนจะเน้นการศึกษาอเมริกันอินเดียน เมื่อมาค้นพบภายหลังว่ามีอาจารย์หนุ่มเข้ามาใหม่เพิ่งจบปริญญาเอกทางมานุษยวิทยาจากมหาวิทยาลัย Cornell ทางด้าน Southeast Asia และทำวิทยานิพนธ์เรื่องเมืองไทย ดิฉันจึงแน่ใจว่าเป็นการตัดสินใจที่ลงตัว ต่อมาหลังจากเรียนจบจนมาเป็นอาจารย์สอนที่จุฬาฯ ได้ประมาณสิบกว่าปี จึงได้รู้ตัวว่าดิฉันได้รับอิทธิพลทางความคิดและการทำงานจากอาจารย์คายนี้อย่างล้นหลาม การที่ดิฉันตั้งชื่อหนังสือเล่มแรกที่ยืนยันว่า “วัฒนธรรม ศาสนาชาติพันธุ์: วิเคราะห์สังคมไทยแนวมานุษยวิทยา”¹ น่าจะสะท้อนให้เห็นชัดเจนถึงอิทธิพลของอาจารย์คายนี้อย่างชัดเจน ในการหลอมรวมแนวคิดในการวิเคราะห์สังคมไทยของดิฉัน ในช่วงที่กลับมาทำงานวิชาการระยะแรก

ระหว่างเรียนหนังสือที่ Seattle อาจารย์คายนี้อะและคุณเจนมักจะชวนลูกศิษย์ระดับปริญญาโทและเอก ไปทานข้าวที่บ้านปีละครั้งสองครั้ง คุณเจนทำอาหารไทยเลี้ยงพวกเราได้เป็นอย่างดี ที่บ้านอาจารย์มีห้องที่จัดไว้เก็บหนังสือในลักษณะห้องสมุดส่วนตัวอย่างเป็นระบบ เพื่อความสะดวกในการค้นหา นอกจากนี้ อาจารย์ยังเก็บเอกสารทุกอย่างที่คิดว่าน่าจะเกี่ยวข้องกับงานวิชาการ เพื่อนำมาใช้อ้างอิงภายหลังได้ การเก็บเอกสารและหนังสือไว้เพื่อใช้ประโยชน์ในอนาคตนี้ ดิฉันได้ยึดถือปฏิบัติเช่นกัน ไม่แน่ว่ารับวิธีปฏิบัตินี้มาจากอาจารย์หรือเปล่า เอกสารชิ้นหนึ่งที่อาจารย์นำกลับมาจากไทยและนำมาแปลตอนอยู่ Seattle ด้วย คือบันทึกของท่านศาสตราจารย์ ดิเรก ชัยนาม ดิฉันได้มีส่วนช่วยแปลเอกสารชิ้นนี้ในส่วนเล็กๆ ส่วนหนึ่งเท่านั้น

¹ วัฒนธรรม ศาสนา ชาติพันธุ์: วิเคราะห์สังคมไทยแนวมานุษยวิทยา. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. 2533.

ดิฉันเป็นลูกศิษย์คนไทยคนแรกของอาจารย์คายส์ เมื่อตอนสอบ comprehensive ดิฉันไม่ได้สอบผ่านทันทีในรอบแรก เนื่องจากคณะกรรมการสอบเห็นว่า ดิฉันเป็นเด็กที่เกิดและโตในกรุงเทพฯ แล้วจบมัธยมปลายและปริญญาตรีที่แคลิฟอร์เนีย จึงไม่แน่ใจว่าดิฉันจะสามารถทำงาน fieldwork ในเมืองไทยได้ กรรมการสอบมีมติให้ดิฉันกลับมาทดสอบการทำงาน fieldwork กับอาจารย์อัมโยต์ ที่จุฬาฯ ก่อน ดิฉันไปฝึกงานร่วมกับทีมวิจัยของสถาบันวิจัยสังคม เรื่อง Rural Manpower Utilization Project, Phase 2 ที่หมู่บ้านเกาะเค็ด ปราจีนบุรี และหมู่บ้านในเขตชลประทานเขื่อนลำปาว กาฬสินธุ์ แห่งละประมาณ 2 อาทิตย์ แล้วเขียนรายงาน fieldwork ส่งไปให้กรรมการสอบวิทยานิพนธ์ เมื่ออ่านรายงาน fieldwork แล้ว กรรมการสอบจึงมีมติให้ถือว่าได้สอบ comprehensive ผ่าน และให้ดิฉันส่ง proposal เพื่อทำวิทยานิพนธ์ปริญญาเอกต่อไป ถ้าเป็นสมัยปัจจุบันคงจะจัดสอบทางออนไลน์ได้ง่ายๆ แต่ในช่วงต้นของทศวรรษ 1970 ที่เทคโนโลยีการสื่อสารยังไม่ถึงระดับปัจจุบัน ต้องถือเป็นกรณีพิเศษที่คณะกรรมการสอบให้ความยืดหยุ่นพอสมควร ต้องขอบคุณอาจารย์คายส์และกรรมการสอบที่มีความยืดหยุ่นและเปิดโอกาสให้ดิฉันได้พิสูจน์ตัวเองโดยไม่ต้องเดินทางกลับไปสอบอีกครั้งหนึ่ง หลังจากเก็บข้อมูลและเขียนวิทยานิพนธ์ ปรากฏว่าในช่วงสอบ defend thesis อาจารย์คายส์มาทำวิจัยที่เมืองไทยอีกครั้งหนึ่งที่แม่สะเรียง อาจารย์ปีเตอร์ คูนสเต็ดเตอร์ จึงมาเป็นกรรมการที่ปรึกษาแทนในช่วงสุดท้าย

สิบปีแรกหลังจากที่ดิฉันเรียนจบและกลับมาอยู่เมืองไทยแล้ว อาจารย์คายส์และครอบครัวแนะนำให้ดิฉันรู้จักกับคนไทยที่เกี่ยวข้องกับครอบครัวอาจารย์ในช่วงที่อาจารย์และครอบครัวเก็บข้อมูลเพื่อทำวิทยานิพนธ์ที่มหาสารคาม และทำงานวิจัยที่แม่สะเรียงในระยะต่อมา มีป่าสงวนที่กรุงเทพฯ ที่ช่วยเหลือญาติ ลูกชายคนโตของอาจารย์ คุณเหง้าที่บ้านหนองต้น มหาสารคาม และพระครูฯ ที่แม่ฮ่องสอน อาจารย์จะส่งเงินมาเป็นประจำ เพื่อให้ดิฉันส่งต่อให้ป่าสงวน คุณเหง้า และท่านพระครู ต่อไป ระยะหลังอาจารย์และ

คุณเจนมาเมืองไทยบ่อยขึ้น สามารถจัดการเรื่องเงินได้ด้วยตัวเอง ดิฉันจึงหมดหน้าที่ไป

ดิฉันเรียนกับอาจารย์คายส์ในช่วง 1960's ตอนปลาย และ 1970's ตอนต้น ระยะนั้นวิชาการสาย post-modern ยังไม่แพร่หลายเท่าใดนัก แต่เมื่อมองย้อนหลังก็เห็นว่าได้เริ่มมีความชัดเจนแล้ว ระยะนั้นนิยามของสถานะทางชาติพันธุ์มักหมายถึง ชาติพันธุ์ของบุคคลคือชาติพันธุ์ที่ได้จากพ่อแม่เมื่อตอนเกิด เป็น ascribed status และติดตัว เมื่ออาจารย์กลับจากเก็บข้อมูลที่แม่สะเรียง อาจารย์เล่าตัวอย่างเรื่องการมอง identity และกำหนดอัตลักษณ์ของผู้นั้นโดยย่อกันว่ามีความยืดหยุ่นและขึ้นกับบริบท เมื่อพบคนบนดอยและถามว่าเขาคือใคร คำตอบที่ได้คือ “กะเหรี่ยง” แสดงให้เห็นว่าสำนึกของความเป็นกะเหรี่ยงนั้นแสดงออกเพื่อชี้ให้เห็นความแตกต่างระหว่างคนกะเหรี่ยงกับคนม้ง คนเมี่ยน หรือคนกลุ่มอื่น แต่เมื่อลงจากดอยมาอยู่ในเมือง เขาจะแสดงให้เห็นสำนึกของความเป็นคนบนดอยเมื่อเปรียบเทียบกับคนเมืองที่อาศัยอยู่บนพื้นที่ราบลุ่ม สุดท้ายเมื่อมาอยู่กรุงเทพฯ สำนึกของความเป็นคนบนดอยในภาคเหนือก็ใช้เพื่อแสดงความแตกต่างจากคนภาคกลางและกรุงเทพฯ หลังจากนั้นกว่า 10 ปี นิยามของอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ได้เปลี่ยนไปจากเดิมที่ดูเหมือนจะตายตัว มาเป็นนิยามว่าชาติพันธุ์มีความยืดหยุ่น ปรับเปลี่ยนได้ มีการใช้คำว่า fluidity และ hybridity แถมยังกำหนดว่า สถานะทางชาติพันธุ์ของบุคคล คือสำนึกทางชาติพันธุ์ของบุคคลคนนั้น ว่าเขาคิดว่าเขาคือใครและต้องการให้คนอื่นมองว่าเขาคือใคร

ครั้งสุดท้ายที่เราคุยกันยาวหน่อย คือช่วงที่อาจารย์กลับมาจากเชียงใหม่ และอยู่กรุงเทพฯ ก่อนเดินทางกลับ Seattle ดิฉันจำไม่ได้ว่าปีไหน อาจารย์พักอยู่ที่แฟลตที่นิต ลูกชายอาจารย์เช่าอยู่ตอนที่เขาทำงานที่องค์การสหประชาชาติ (United Nation) ในกรุงเทพฯ อาจารย์ชอบดพบและคุยกันหลายเรื่องเหมือนกัน แต่ดิฉันสรุปเอาเองว่าอาจารย์อยากเข้าใจความคิดเห็นของดิฉัน เรื่องการปฏิบัติและสถานการณ์บ้านเมือง สงสัยเอาเองว่าอาจารย์

คงได้ยินอะไรมาเกี่ยวกับดิฉัน และอยากตรวจสอบว่าจริงหรือไม่ หลังจากคุยกันแล้ว ดิฉันเห็นว่าอาจารย์ดูจะพอใจและสบายใจขึ้นว่าลูกศิษย์คนนี้ไม่ได้เพี้ยนไปจากที่เคยเป็น

การตัดสินใจจากไปของอาจารย์ หลังจากพบอาการป่วยที่ต้องพึ่งพาคนอื่นมาก เป็นการตัดสินใจที่กล้าหาญ แต่ไม่น่าแปลกใจเท่าใดนัก อาจารย์เป็นคน rational และ practical เมื่อสังขารไม่เที่ยง ร่างกายไม่สามารถคงอยู่ได้ดังเดิม การอยู่ต่อไปเป็นทุกข์และภาระของคนรอบข้าง

อาจารย์จึงตัดสินใจตามหลัก ไตรลักษณ์ อนิจจัง ทุกขัง อนัตตา





อุทิศครู

Professor Charles Keyes

นิติ ภาวครพันธุ์

เช้าวันอังคารที่ 4 มกราคม 2565 ผมได้ทราบข่าวการเสียชีวิตของอาจารย์ Charles Keyes รู้สึกตกใจและเสียใจมาก แม้ว่าจะไม่ได้สนิทสนมกับ “จารย์คายส์” (จะขอเรียกอาจารย์แบบนี้) แต่ผมก็เคยสนทนากับอาจารย์หลายครั้ง และอาจารย์ก็น่ารักกับผมมาก พูดคุยด้วยดี พร้อมรอยยิ้มของคนใจดีและอ่อนโยน และแม้ว่าผมจะไม่เคยเรียนหนังสือกับจารย์คายส์ แต่ก็ได้รับความรู้มากมายจากการอ่านงานเขียนของอาจารย์ ทำให้รู้สึกเหมือนเป็นครูคนหนึ่งของผม

จารย์คายส์มีลูกศิษย์คนไทยที่เป็นนักวิชาการมีชื่อเสียงหลายคน ส่วนใหญ่ผมรู้จักมักคุ้นพอควร เช่น ไพฑูรย์ มีกุล, อมรา พงศาพิชญ์, สุริยา สมุทคุปดี, ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี, สุชาติ ทวีสิทธิ์, รัตนา โตสกุล, พัฒนา กิตติอาษา, อนุสรณ์ อุณโณ และอาจมีอีกหลายคนที่ผมไม่รู้จัก หรือยังนึกชื่อไม่ออกในขณะนี้

ผมพบจารย์คายส์ครั้งแรกที่ Australian National University (ANU) เมื่อ พ.ศ. 2534 เพราะได้ทุนเรียนปริญญาเอกจากรัฐบาลออสเตรเลีย และผมเลือกไปเรียนที่ ANU ตอนนั้นจารย์คายส์ได้รับเชิญให้เป็น fellow ที่นั่น โดยมี Gehan Wijeyewardene อาจารย์และที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์ของผมเป็นคนดูแล (อาจารย์ทั้งสองสนิทกันมากทีเดียว – จารย์คายส์เคยเชิญจารย์เกฮานไปเป็น fellow ที่ University of Washington หลายปีก่อนหน้านั้น) จารย์คายส์ชวนผมไปพบตอนเจ็ดโมงเช้าเพื่อกินมื้อเช้าและคุยกัน (บอกผมว่าแกเป็นคนตื่นเช้า กินอาหารเสร็จก็ทำงานเลย) มื้อนั้นจารย์คายส์เป็นเจ้ามือกินไปสนทนาไป ได้ความรู้หลายเรื่องจากอาจารย์ ทั้งเรื่องหัวข้อวิทยานิพนธ์ การทำงานภาคสนามทางมานุษยวิทยา หนังสือที่ควรอ่าน ฯลฯ เจอกันครั้งแรกผมก็รู้สึกประทับใจและชอบอาจารย์อย่างมาก

จารย์คายส์เคยให้สัมภาษณ์ว่าตนเองมาสนใจและเรียนวิชามานุษยวิทยาโดยบังเอิญ ตอนที่เข้าเรียนในระดับปริญญาตรีอาจารย์อยากเป็นนักฟิสิกส์หรือนักคณิตศาสตร์ แต่ตอนทีเรียนปีสามต้องลงเรียนวิชามานุษยวิทยา แล้วค้นพบ

ว่าเป็นเรื่องที่ตลกขบขัน จึงเลือกวิชานี้เป็นวิชาเอกคู่กับคณิตศาสตร์ที่เป็นวิชาเอกมาแต่เดิม แต่พอไปเรียนปริญญาโท-เอกที่ Cornell University ก็หันไปเรียนมานุษยวิทยาอย่างเต็มตัว และติดอกติดใจกับการศึกษา/งานวิจัยของ Lauriston Sharp ศาสตราจารย์ผู้โด่งดังจากโครงการวิจัยคอร์แนล-บางชั้น หลังจากที่ว่าอาจารย์ชาร์ปได้เสียชีวิตลง จารย์คายส์เขียนคำไว้อาลัยมรณกรรม (obituary) ให้อาจารย์ชาร์ปได้อย่างยอดเยี่ยม กินใจ และแน่นด้วยสาระทางวิชาการ

ตอนที่เริ่มเรียนที่ ANU ผมวางแผนว่าจะไปทำวิจัยที่ยูนิทนาน ประเทศจีน แต่เกิดปัญหาที่ไม่ได้คาดคิดไว้ก่อน ทำให้ต้องเปลี่ยนแผน หันมาทำวิจัยในบริเวณชายแดนไทย-พม่า ระหว่างช่วงปลายปี 2534 และต้นปี 2535 ผมเดินทางขึ้นลงบริเวณชายแดนแถบนี้นาน 1-2 เดือนเพื่อหา “สนาม” ที่จะลงทำวิจัยและเขียนวิทยานิพนธ์ แวะเข้าเมืองชายแดนต่างๆ หลายแห่ง หนึ่งในนี้คือเมืองแม่สะเรียง ที่ที่ผมชอบบรรยากาศของเมืองมาก ตอนนั้นเป็นเมืองที่ไม่ใหญ่โตกว้างขวางเช่นทุกวันนี้ และมาทราบภายหลังว่าจารย์คายส์เคยไปทำวิจัยที่แม่สะเรียง แต่ผมไม่มีโอกาสได้สนทนา/ซักถามอาจารย์เกี่ยวกับเมืองนี้เลย ยิ่งพอได้อ่านหนังสือเรื่อง Impermanence: An Anthropologist of Thailand and Asia ซึ่งมีบทหนึ่งที่เล่าถึงชีวิตของอาจารย์กับบรรยากาศที่อาศัยและทำวิจัยอยู่ที่แม่สะเรียง มีรายละเอียดต่างๆ ที่น่าสนใจมาก ผมก็ยิ่งรู้สึกเสียดายที่ไม่ได้พูดคุยกับอาจารย์ในเรื่องนี้

ผมชอบอ่านงานเขียนของจารย์คายส์ ส่วนหนึ่งเพราะชอบสไตล์การเขียนของอาจารย์ที่อ่านง่าย ไม่วุ่นวายด้วยศัพท์แสงที่ต้อง ‘ปิ่นบันได’ อ่าน หรืออ่านแล้วก็ไม่แน่ใจว่าเข้าใจ แต่ก็มีประเด็นและข้อถกเถียงทางวิชาการที่ชัดเจน เข้าใจได้ว่าอาจารย์กำลังโต้แย้งในเรื่องใด อีกส่วนหนึ่งเพราะผมสนใจในหลายประเด็นที่จารย์คายส์ทำวิจัยและเขียน ผมจึงอ่านหนังสือของอาจารย์ทุกเล่ม และบทความอีกมากมาย

หนังสือเรื่อง Thailand: Buddhist Kingdom as Modern Nation-State ที่ Craig Reynolds ศาสตราจารย์ด้านประวัติศาสตร์ไทยแห่งเอเอ็นยู เคยกล่าวกับผมว่าเป็นหนังสือเกี่ยวกับสังคมไทยสมัยใหม่ที่ดีที่สุดเล่มหนึ่ง ซึ่งผมเห็นด้วย – แค่ “บทนำ” ที่เริ่มต้นด้วยการพาตึงถึงการเสด็จพระราชดำเนินจังหวัดแม่ฮ่องสอนเป็นครั้งแรกของในหลวง รัชกาลที่ 9 ในช่วงสงครามเย็น คนอ่านก็คงเข้าใจว่าเกี่ยวข้องกับชื่อหนังสืออย่างไร และกับพัฒนาการของสังคม-วัฒนธรรมและการเมืองไทยอย่างไร

ส่วนเรื่อง Isan: Regionalism in Northeastern Thailand อาจจัดว่าเป็นหนังสือระดับคลาสสิกที่นักเรียนมานุษยวิทยาต้องอ่านหากต้องการทำความเข้าใจเกี่ยวกับสังคมและคนอีสาน และอาจเป็นหนังสือภาษาอังกฤษประเภทบุกเบิกเล่มแรกๆ ในการศึกษาและการเรียนรู้ทางมานุษยวิทยาเกี่ยวกับอีสาน (?)

สำหรับเรื่อง The Golden Peninsula: Culture and Adaptation in Mainland Southeast Asia อาจเรียกได้ว่าเป็นหนังสือแบบเรียน (textbook) เกี่ยวกับสังคมและวัฒนธรรมในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ที่ดีมากเล่มหนึ่ง เป็นเล่มที่ผมใช้บ่อยมากสมัยที่ยังสอนหนังสืออยู่

และแน่นอน เรื่อง Finding Their Voice: Northeastern Villagers and the Thai State เป็นหนังสือที่ทำให้เราเข้าใจคนอีสาน โดยเฉพาะอย่างยิ่งในเรื่องพัฒนาการทางการเมืองและความคิดทางการเมืองของคนอีสาน และคนเสื้อแดง เป็นหนังสือที่ต้องอ่านอีกเล่มหนึ่ง ไม่เพียงแต่นักเรียนมานุษยวิทยาเท่านั้น หากยังรวมถึงนักวิชาการและผู้ที่ต้องการทำความเข้าใจเกี่ยวกับการเมืองอีสานในช่วง 3-4 ทศวรรษที่ผ่านมา

บทความเรื่อง ‘Cosmopolitan’ villagers and populist democracy in Thailand ซึ่งถ้าผมเข้าใจไม่ผิด ถูกตีพิมพ์ในทีอื่นก่อนที่จะถูกนำมารวมอยู่ในหนังสือเล่มนี้ เป็นงานเขียนที่แสดงให้เห็นถึงพลวัตและการเคลื่อนย้ายทางสังคม-เศรษฐกิจของคนอีสาน อันเป็นผลพวงของการพัฒนาเศรษฐกิจของ

ประเทศไทย ที่ในอีกด้านหนึ่งได้ชักนำให้คนอีสานที่มีโอกาส ‘เคลื่อนย้ายทางสังคม’ มีทัศนคติและความคิดที่จารย์คายส์เรียกว่า ‘cosmopolitan’ นำไปสู่การตื่นตัวทางการเมืองเช่นที่เราเห็นในช่วงสองทศวรรษที่ผ่านมา – บทความนี้ช่วยให้ภาพของคนอีสานในหนังสือ Finding Their Voice มีความชัดเจน/กระจ่างยิ่งขึ้น

แม้ว่าจารย์คายส์จะเน้นความสำคัญของข้อมูลและการทำงานภาคสนาม แต่ในงานเขียนก็มักเสนอสมมติฐาน กรอบแนวคิดหรือข้อถกเถียงเชิงแนวคิดอยู่เสมอ ซึ่งจะเห็นได้อย่างชัดเจนโดยเฉพาะในงานเขียนเรื่องชาติพันธุ์ เช่น ในหนังสือเรื่อง Ethnic Adaptation and Identity: The Karen on the Thai Frontier with Burma ที่อาจารย์เป็นบรรณาธิการ ได้เขียน ‘บทนำ’ แนะนำหนังสือไว้อย่างน่าสนใจ และได้โต้แย้งทางความคิดกับนักมานุษยวิทยาคนอื่นๆ โดยใช้คนกะเหรี่ยงเป็นกรณีศึกษา จารย์คายส์เสนอว่าคนกลุ่มนี้มี ‘การสำแดงออกทางวัฒนธรรม’ (cultural expressions) ในหลายลักษณะ เพื่อแสดงอัตลักษณ์ของตนเอง เช่น สำแดงออกผ่านตำนานปรัมปรา (ที่เล่าขานต่อกันมายาวนานในหมู่คนกะเหรี่ยง) ความเชื่อทางศาสนา พิธีกรรม คติชาวบ้าน ศิลปะ และอื่นๆ เหล่านี้ล้วนมีนัยทางสัญลักษณ์ของอัตลักษณ์ชาติพันธุ์กะเหรี่ยง สร้างความหมายเชื่อมโยงปัจเจกบุคคลกับกลุ่มชาติพันธุ์ นอกจากนี้ การสำแดงออกทางวัฒนธรรมนี้ก็มีความซับซ้อน ขึ้นอยู่กับสถานการณ์ต่างๆ ที่ปัจเจกบุคคลหรือกลุ่มกำลังสร้างปฏิสัมพันธ์ด้วย หรืออาจกล่าวได้ว่าการสำแดงออกทางวัฒนธรรมนั้นมีความหลากหลาย แปรเปลี่ยนไปตามเงื่อนไขทางสังคม-เศรษฐกิจและการเมืองที่กลุ่มชาติพันธุ์สร้างความสัมพันธ์ด้วย

จารย์คายส์เขียนบทความเกี่ยวกับพุทธศาสนาไว้เป็นจำนวนมาก ทั้งที่อยู่ในวารสารและหนังสือต่างๆ และได้สร้างข้อโต้แย้งที่น่าสนใจ โดยเฉพาะอย่างยิ่งบทความที่ถกเถียงกับ Thomas Kirsch อดีตศาสตราจารย์ทางมานุษยวิทยา แห่งมหาวิทยาลัยคอร์เนล ในประเด็นเรื่องสถานภาพและบทบาทของผู้หญิง

ในศาสนาพุทธ จารย์คายส์พยายามชี้ให้เห็นว่าในศาสนาพุทธ ผู้หญิงมิได้มีสถานะที่ต่ำต้อย ไร้บทบาท ตรงกันข้าม ผู้หญิงมีความสำคัญมากในการสนับสนุนให้ศาสนาดำรงอยู่ได้ ไม่ว่าจะเป็นด้วยการทำหน้าที่เป็นอุปฐาก ผู้ดูแลเลี้ยงพระสงฆ์และให้การสนับสนุนในด้านอื่นๆ เป็นแม่ที่อนุญาตให้ลูกชายบวชเรียนและสนับสนุนค่าชูเมื่อลูกกลายเป็นพระสงฆ์แล้ว และในด้านอื่นๆ

ในความเห็นของผม จารย์คายส์ได้สร้างข้อโต้แย้ง/ถกเถียงที่ดูหนักแน่นทีเดียว และช่วยเตือนนักเรียนมานุษยวิทยาให้ไตร่ตรองถึงบทบาทอันสำคัญยิ่งของผู้หญิง ไม่เพียงแต่ที่ปรากฏในศาสนาพุทธเท่านั้น หากยังรวมถึงบทบาททางสังคม เศรษฐกิจ และการเมืองอีกด้วย

บทความที่ผมสนใจมากอีกชิ้นหนึ่งคือ Tug of War for Merit: Cremation of a Senior Monk ที่เล่าเกี่ยวกับงานศพของพระสงฆ์อาวุโสรูปหนึ่งในแม่สะเรียง อ่านแล้วทำให้ผมนึกถึงบรรยากาศงานศพของพระสงฆ์อาวุโสอีกรูปหนึ่งที่ขุนยวม ผู้ที่คนท้องถิ่นไม่ว่าจะเป็นคนไต (ไทใหญ่) คนเมืองกะเหรี่ยง และม้งจำนวนไม่น้อย เชื่อว่ามีความศักดิ์สิทธิ์มาก จึงจัดงานศพขึ้นอย่างมโหฬาร ติดต่อกันสามวันสามคืน มีผู้คนจำนวนมากมาร่วมงานศพ แม้แต่ผู้คนที่อาศัยอยู่ในเขตประเทศพม่า ทั้งคนไตและกลุ่มอื่นๆ ก็เดินทางข้ามชายแดนมาร่วมงาน – ได้เห็นและสัมผัสบรรยากาศของงานศพนี้ด้วยตัวเอง ทำให้ผมคิดว่าเฉพาะงานศพนี้งานเดียวก็มีคุณค่าและข้อมูลมากมายพอที่จะทำวิจัยและเขียนวิทยานิพนธ์ได้อย่างน้อยเล่มหนึ่ง

อย่างไรก็ตาม บางครั้งจารย์คายส์ก็ดูเป็นคนมองโลกในแง่ดีเกินไป ในบทความเรื่อง Why the Thai Are Not Christians: Buddhist and Christian Conversion in Thailand อาจารย์พยายามให้คำอธิบายว่าเหตุใดคนไทยจึงเป็นชาวพุทธ เลื่อมใสในศาสนานี้ หรือถ้าจะกล่าวว่าพุทธศาสนามีสถานะที่มั่นคงกับคนไทย ในสังคมไทยก็คงจะได้ โดยให้เหตุผลว่าศาสนาพุทธเข้ากับคนไทยได้ดี เช่น คำสอนเรื่องบุญ กรรม วาสนา ล้วนให้คำอธิบายต่อการดำรงชีวิตของคนไทยได้เป็นอย่างดี ให้เหตุผลต่อสถานการณ์

ในปัจจุบัน สิ่งที่เกิดขึ้นในอดีต (กรรม) เป็นต้น (อาจารย์ให้คำอธิบายที่คล้ายกัน อย่างละเอียดมากในหนังสือเรื่อง The Golden Peninsula: Culture and Adaptation in Mainland Southeast Asia) แต่ผมคิดว่าคำอธิบายเหล่านี้ ดูดีเกินไป เข้ารูปเข้ารอย/ลงลึกเกินไป มิใช่คำอธิบายเชิงวิพากษ์ที่ชวนให้โต้แย้ง เกิดข้อถกเถียงในมุมมองอื่นๆ

มีบทความที่น่าสนใจมากที่เขียนและตีพิมพ์ไว้นานแล้ว เรื่อง Local Leadership in Rural Thailand (ขณะที่กำลังเขียนอยู่นี้ผมหาบทความนี้ ไม่เจอ จึงเป็นการเขียนจากความจำ ซึ่งอาจผิดพลาดได้) จารย์คายส์พูดถึง การเป็นผู้นำในหมู่บ้านที่เคยทำวิจัยในจังหวัดมหาสารคาม โดยกล่าวถึง ลักษณะผู้นำในชุมชนที่อาจารย์แบ่งแยกไว้ 2-3 ประเภท ได้แก่ ก. ผู้นำที่รัฐ เป็นผู้แต่งตั้ง สร้างขึ้น เช่น ผู้ใหญ่บ้าน กำนัน ข. ผู้นำที่มีลักษณะเข้มแข็ง เก่งกล้า แกร่ง (จะเรียกว่าแบบ ‘นักเลง’ ก็อาจจะได้) เช่น นายฮ้อยผู้ต้อนฝูง วัวควาย ค. ผู้นำที่นำ ‘นวัตกรรม’ เข้าสู่ชุมชน เช่น พ่อค้าผู้นำสินค้า/ สิ่งของใหม่ๆ หรือเครื่องมือเครื่องมือใหม่ๆ มาสู่คนในชุมชน

โดยส่วนตัว ผมสนใจในเรื่องมานุษยวิทยาเศรษฐกิจ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ในเรื่องการค้า พออ่านเจอเรื่องพ่อค้าในชุมชนกับการเป็นผู้นำและนวัตกรรม ก็ทำให้ผมทึ่งมาก เพราะจารย์คายส์สังเกตเห็นการเปลี่ยนแปลง การปรากฏ ขึ้นของพัฒนาการบางอย่างในท้องถิ่นอีสานมาตั้งแต่ทศวรรษ 1960 แล้ว จึงไม่น่าประหลาดใจเลยที่อาจารย์เข้าใจพัฒนาการและการเปลี่ยนแปลงของ คนอีสานได้เป็นอย่างดี และเป็นไปได้อย่างยิ่งว่าอาจารย์เห็นเรื่องเหล่านี้มาก่อน นักมานุษยวิทยาคนอื่นๆ เสียด้วย

เสียดายที่ผมไม่เคยเรียนหนังสือกับอาจารย์ และพบปะ/พูดคุย/ ซักถามอาจารย์น้อยครั้งเกินไป



01

สนามในประวัติศาสตร์: นักมานุษยวิทยาอเมริกันกับภูมิภาค อีสานในห้วงเวลาแห่งสงครามเย็น

ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี

บทความชิ้นนี้วิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างนักมานุษยวิทยาอเมริกัน ชาร์ล เอฟ คายส์ กับสนามของเขาในภูมิภาคอีสานของไทย โดยเสนอว่าสนามในฐานะแหล่งอ้างอิงและแหล่งสำคัญแห่งความรู้ของนักมานุษยวิทยาเช่นคายนั้นถูกประกอบสร้างภายใต้เงื่อนไขทางประวัติศาสตร์อย่างน้อยสามประการด้วยกัน ได้แก่ การเมืองของสงครามเย็น, อิทธิพลของโครงการคอร์เนล-ไทย, และวิธีคิดแบบเวเบอร์ ที่มีบทบาทสำคัญไม่เพียงหล่อหลอมวิธีคิดของคายส์ที่มีต่อสนามของเขา หากแต่ยังเป็นรากฐานสำคัญในการมองโลกของชาวนาอีสานในความสัมพันธ์กับรัฐไทย ตลอดจนผู้กระทำการอื่นๆ เช่น ขบวนการคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย

ในแง่ของศาสตร์แล้ว มานุษยวิทยาสร้างอัตลักษณ์ของตนขึ้นมาด้วยการผูกตัวเองเข้ากับ “สนาม” และการขลุกตัวอยู่ในสนามเป็นระยะเวลายาวนาน สิ่งนี้ถูกใช้เป็นข้ออ้างทั้งในแง่การแยกความแตกต่างระหว่างตนเองกับศาสตร์ประเภทอื่น และข้ออ้างว่าด้วยความรู้ที่ไม่เหมือนผู้อื่น เพราะเป็นความรู้ที่สร้างจากการได้ไปอยู่ที่นั่น หรือในคำของ Clifford Geertz “I-witnessing” งานสนามจึงเป็นเหมือน liminal phase หรือพื้นที่ระหว่างกลางของพิธีกรรมเปลี่ยนผ่าน ที่ทำหน้าที่ในการสร้างอัตลักษณ์ใหม่ของตัวตนที่ดำรงอยู่ก่อนหน้านี้แล้วของนักมานุษยวิทยา ในชั้นเรียนของนักมานุษยวิทยาจึงมักจำแนกคนเป็นสองจำพวก ได้แก่ พวกที่ได้ทำงานภาคสนามแล้ว กับพวกที่ยังไม่ได้ลงสนาม พวกหลังมักถูกมองว่าเป็นเหมือนเด็กชายรอบวชพระและยังไม่นับเป็นชายเต็มตัว

แต่สนามก็มีได้เป็นเพียงพื้นที่ หรือสังคมที่หล่อหลอม หรือสร้างตัวตนความเป็นนักมานุษยวิทยาเท่านั้น และการพบกันระหว่างสนามกับนักมานุษยวิทยาก็มีได้เป็นไปตามธรรมชาติ เป็นกลางในเชิงความสัมพันธ์และแนวคิด หรืออยู่นอกบริบททางประวัติศาสตร์ ดังจดหมายที่คายส์เขียนถึงโรมัส เคิร์ชใน “Fieldwork as History: Letters between Two Researchers in Northeastern Thailand in 1963” (Keyes 2001) ที่ชี้ให้เห็นว่า ไม่เพียงนักมานุษยวิทยาจะอยู่ “ใน” ประวัติศาสตร์ เท่าๆ กับที่พวกเขาเป็นนักเรียน “แห่ง” ประวัติศาสตร์เท่านั้น งานภาคสนามยังมีฐานะเป็นประวัติศาสตร์อีกด้วย

การมองสนามในฐานะประวัติศาสตร์ ได้ย้ายมุมมองที่มีต่อสนามและนักมานุษยวิทยา ภายใต้วิธีคิดแบบอากาลเวลา และปราศจากการเมืองมาทำความเข้าใจเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ที่ประกอบสร้างความเป็นสนามและความรู้ที่ถูกสร้างขึ้นจากสนามที่ถูกประกอบสร้างดังกล่าว บ้านหนองตื้นในจังหวัดมหาสารคาม สนามทางมานุษยวิทยาอันยาวนานของชาร์ล คายส์ ในทศวรรษที่ 1960 จึงมิได้เป็นเพียงหมู่บ้านหนึ่งในภาคอีสานของไทยเท่านั้น

หากแต่เป็นสนามที่ถูกเลือกและศึกษาโดยนักมานุษยวิทยาอเมริกัน ภายใต้เงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ที่สำคัญที่เกี่ยวข้องและสัมพันธ์กันหลายประการ บทความชิ้นนี้เสนอว่า ความสัมพันธ์ระหว่างคายส์ในฐานะมานุษยวิทยาและหมู่บ้านหนองตื้น เกี่ยวข้องกับบริบทที่สำคัญอย่างน้อย 3 ประการด้วยกัน ได้แก่ 1) การเมืองของช่วงสงครามเย็น 2) อิทธิพลของโครงการคอร์เนล-ไทยแลนด์ และ 3) วิธีคิดแบบเวเบอร์ เหตุผลนิยม และ *verstehen* เงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ทั้งสามลักษณะนี้ ทั้งประวัติศาสตร์การเมืองและประวัติศาสตร์ความคิด เป็นฐานรากสำคัญทางความคิดของคายส์ในการสร้างโจทย์ และสมมติฐานที่มีต่อสนามของเขา และต่องานศึกษาของคายส์ในอุษาคเนย์

การเมืองของสงครามเย็น และหมู่บ้านในภาคอีสานของไทย

การเข้าสู่การมานุษยวิทยาของคายส์ อยู่ในเวลาที่ Michael Hunt ขนานนามว่า “The American Ascendancy” หรือการครองอิทธิพลของสหรัฐอเมริกาในโลก หลังสงครามโลกครั้งที่สอง เป็นต้นมา (Hunt 2009)¹ ในห้วงเวลาดังกล่าว ภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ อาณาบริเวณที่ถูกอุปโลกนขึ้นในช่วงสงคราม ได้กลายเป็น “อาณาบริเวณศึกษา” (ปีนแก้ว 2558) ที่มหาวิทยาลัยชั้นนำในสหรัฐอเมริกาต่างแข่งขันกันจัดตั้งขึ้น มหาวิทยาลัยเยล เป็นมหาวิทยาลัยแห่งแรกที่จัดตั้งอุษาคเนย์ศึกษาขึ้นในสหรัฐฯ ในปี ค.ศ. 1947 ภายใต้

¹ Hunt หยิบยืมคำดังกล่าวมาจากประธานาธิบดีแฮร์รี ทรูแมน ของสหรัฐอเมริกา

ทุนสนับสนุนจากบริษัทคาร์เนกี (Carnegie Corporation)² ตามด้วยมหาวิทยาลัยคอร์เนลในอีกสี่ปีถัดมา ภายใต้การสนับสนุนของมูลนิธิร็อกกี เฟลเลอร์ วิชาคนเฝ้าศึกษาในมหาวิทยาลัยคอร์เนลได้กลายเป็นโครงการที่ทรงอิทธิพลด้านอาณานิคมศึกษาในเวลาต่อมา (Fifield 1976) โดยเฉพาะอย่างยิ่งภายใต้การนำของลอริสตัน ชาร์ป ผู้ก่อตั้งโครงการวิชาคนเฝ้าศึกษา และผู้เริ่มโครงการคอร์เนล-ไทย อันเป็นโครงการศึกษาการปรับตัวของชุมชนต่อความทันสมัยในหมู่บ้านบางซัน ซึ่งตั้งอยู่ในชายขอบของกรุงเทพฯ ในปลายคริสต์ทศวรรษที่ 1940

ความสนใจในสังคมไทยและวิชาคนเฝ้าของคายส์นั้นได้รับอิทธิพลโดยตรงจากลอริสตัน ชาร์ป³ คายส์ได้กล่าวในหนังสืออัตชีวประวัติเล่มสุดท้ายของเขา *Impermanence: An Anthropologist of Thailand and Asia* ว่าชาร์ปได้ทำให้เขาตระหนักในข้อเท็จจริงที่ว่างานศึกษาทางมานุษยวิทยานั้นไม่ได้ดำเนินไปอย่างโดดๆ หากแต่ได้รับอิทธิพลจากบริบททางการเมืองที่ก่อกำเนิดงานศึกษานั้นๆ ในกรณีของชาร์ป

² โครงการวิชาคนเฝ้าศึกษา ณ มหาวิทยาลัยเยลนั้นถูกก่อตั้งขึ้นภายหลังสงครามโลกครั้งที่สอง เพื่อตอบสนองต่อความต้องการของกองทัพสหรัฐอเมริกา ในการฝึกอบรมทหารของตนทางด้านภาษาและความรู้เกี่ยวกับสังคมวัฒนธรรมของผู้คนในอาณานิคมก่อนจะถูกส่งไปปฏิบัติงานในภูมิภาคดังกล่าว นักภาษาศาสตร์ เช่น William S. Cornyn ซึ่งเชี่ยวชาญภาษาพม่า และ Isidore Dyen ผู้เชี่ยวชาญมาลาโย-โพลีเนเซีย ได้สร้างหลักสูตรด้านภาษาขึ้นสำหรับการอบรมทหารในกองทัพของสหรัฐฯ เป็นการเฉพาะ (Fifield 1976)

³ อันที่จริงแล้ว แต่เริ่มเดิมที คายส์มีความสนใจในวันออกกลาง ซึ่งมาจากความทรงจำวัยเยาว์ที่เคยสนทนาวีรสากับชาวปาเลสตน์ที่พบในการประชุมเยาวชน YMCA เมื่อปี 1955 และการเป็นประธานสภากิจการโลกของนักศึกษาสมัยเรียนอยู่ที่มหาวิทยาลัยเอบราฮัม แต่มหาวิทยาลัยคอร์เนลไม่มีการเรียนการสอนเกี่ยวกับตะวันออกกลางในขณะนั้น ทำให้คายส์หันไปหาภูมิภาคอื่นๆ ในบรรดาคณาจารย์ที่คายส์ไปคุยด้วยเมื่อแรกเริ่มเข้าคอร์เนลนั้น ลอริสตัน ชาร์ป สร้างความประทับใจให้กับคายส์มากที่สุด โดยเฉพาะงานของชาร์ปเกี่ยวกับเมืองไทย

ความคิดเห็นของชาร์ปพัฒนาจากประสบการณ์ที่มีในห้วงสงครามโลกครั้งที่สอง เช่นเดียวกับนักมานุษยวิทยาอเมริกันคนอื่นๆ ที่ทำงานให้กับสำนักบริการด้านยุทธศาสตร์ (Office of Strategic Services) ของรัฐบาลสหรัฐฯ ในช่วงสงคราม เช่น Clyde Kluckhohn, Ruth Benedict, Margaret Mead ชาร์ปเองเชื่อในพันธะที่เขามีต่อหน่วยงานสหรัฐฯ ในการช่วยสร้างรัฐชาติใหม่ของประเทศต่างๆ ที่เคยตกอยู่ใต้รัฐอาณานิคม ภายหลังการล่มสลายของระบอบจักรวรรดินิยม ในส่วนของชาร์ปนั้น หน้าที่ของเขามุ่งไปที่นโยบายการช่วยเหลือของรัฐบาลสหรัฐฯ ที่มีต่อประเทศไทย ซึ่งชาร์ปเชื่อว่า ความรู้ที่นักมานุษยวิทยาได้รับจากงานวิจัยภาคสนาม มีความสำคัญต่อการให้คำปรึกษาแก่รัฐบาลสหรัฐฯ รวมถึงการวิพากษ์นโยบายของรัฐเกี่ยวกับการพัฒนาอีกด้วย (Keyes 2019: 38-39)

แต่ความคิดแบบชาร์ปก็ถูกคัดค้านโดยนักวิชาการท่านอื่นๆ ในมหาวิทยาลัย บริบทของมหาวิทยาลัยที่คayส์ศึกษาอยู่ในห้วงเวลาแห่งสงครามเย็นจึงคุกรุ่นไปด้วยความแตกต่าง/ขัดแย้งทางความคิดที่ได้แบ่งนักวิชาการออกเป็นสองฝั่งที่ชัดเจน ระหว่างนักวิชาการที่เชื่อว่าวิชาการของพวกเขาจะสามารถมีบทบาทต่อการสร้างนโยบายที่เป็นประโยชน์ต่อประชาชนที่พวกเขาศึกษา กับฝ่ายที่ต่อต้านการแทรกแซงของสหรัฐฯ ใน “โลกที่สาม” โดยเฉพาะสงครามเวียดนาม ในขณะที่ชาร์ปซึ่งเป็นอาจารย์ที่ปรึกษาของคayส์ ประกาศจุดยืนอย่างชัดเจนที่จะทำให้ นโยบายที่สหรัฐฯ มีต่ออุษาคเนย์นั้น วางอยู่บนความรู้ที่แท้จริงเกี่ยวกับคนในภูมิภาค ในขณะที่เดียวกัน นักวิชาการที่ต่อต้านสงครามเวียดนาม เช่น จอร์จ แมคเทอร์นัน คาฮิน (George McTurnan Kahin) นักรัฐศาสตร์ ผู้ริเริ่มอินโดนีเซียศึกษาในคอร์แนล และเป็นหนึ่งในผู้อำนวยการของ Southeast Asia Program เช่นกัน กลับเห็นว่าไม่เพียงที่สหรัฐฯ จะไม่มี ความเข้าใจต่อภูมิภาคโดยเฉพาะเวียดนาม แต่การแทรกแซงของสหรัฐฯ ในประเทศในภูมิภาคนี้ นำมาซึ่งหายนะต่อประชาชนในประเทศเหล่านั้น

คายส์เป็นลูกศิษย์ของนักวิชาการทั้งสองท่าน และได้รับอิทธิพลทางความคิดจากทั้งสองคน แต่ในขณะเดียวกันก็ตระหนักถึงความขัดแย้งของจุดยืนที่ต่างกันของสองขั้วนี้ ดังที่คายส์ได้กล่าวถึงบทบาทของนักวิชาการต่อรัฐและสังคม และความตึงเครียดระหว่างชาร์ปกับคาฮิน ว่ามีที่มาจากความเชื่อที่ต่างกันในบทบาทของนักวิชาการทั้งสอง ประสพการณ์ของชาร์ปในช่วงสงครามโลกครั้งที่สอง ทำให้เขาเชื่อว่าการทำงานกับหน่วยงานของสหรัฐฯ เช่น USAID เป็นบทบาทที่เป็นประโยชน์ที่นักมนุษยวิทยาสามารถมีคุณูปการได้ ในขณะที่คาฮินเห็นว่าการวิพากษ์วิจารณ์สหรัฐฯ ในพื้นที่สาธารณะและในสื่อ โดยไม่ให้ความสัมพันธ์แบบที่ปรึกษามาทำให้นักวิชาการต้องประนีประนอมจุดยืนของตนเองนั้น ควรจะเป็นบทบาทของนักวิชาการอเมริกัน สำหรับคายส์ เขาเห็นด้วยกับทั้งสองจุดยืน และแสดงบทบาทของนักมนุษยวิทยาในทั้งสองปริมณฑล ซึ่งเขาเห็นว่าสำคัญพอๆ กัน เขาไม่ปฏิเสธที่จะให้คำปรึกษากับทั้งหน่วยงานรัฐของไทยและสหรัฐอเมริกา แต่ก็แสดงบทบาทของการวิพากษ์วิจารณ์หน่วยงานรัฐ ทั้งในงานเขียนทางวิชาการ และในหน้าหนังสือพิมพ์ เช่น การวิพากษ์หน่วยงานทหารของสหรัฐฯ ที่แทรกแซงชีวิตของชาวบ้านในพื้นที่ที่เขาศึกษา โดยไม่สนใจต่อความคิดเห็นของคนท้องถิ่น และการวิพากษ์การคอร์รัปชันของเจ้าหน้าที่รัฐ ที่เรียกเงินส่วยสินบนจากชาวบ้านที่เขาพักอาศัยด้วย เป็นต้น สำหรับคายส์แล้ว สิ่งที่สำคัญที่สุดสำหรับนักมนุษยวิทยาที่ต้องการมีส่วนในการเคลื่อนไหวเชิงนโยบาย ไม่ว่าจะในจุดยืนใดก็ตาม คือ นักมนุษยวิทยานั้นๆ ต้องรอบรู้ทางทฤษฎีที่แท้จริง และมีฐานความรู้ที่หนักแน่นจากงานภาคสนาม

ข้อที่น่าสังเกตเกี่ยวกับจุดยืนที่พยายามตอบโต้ทั้งของรัฐและสาธารณะของคายส์ ได้แก่ข้อเท็จจริงที่ว่า การยืนในจุดดังกล่าวนั้นไม่ใช่สิ่งง่าย และคายส์ย่อมตระหนักในเวลาต่อมาว่า ไม่ได้ช่วยให้คายส์หลุดออกจากวงจรของการแยกขั้วทางความคิดในช่วงสงครามเย็นไปได้

แม้ว่างานศึกษาภาคสนามของคายนี้อาศัยในบ้านหนองตื้น มหาสารคาม ซึ่งเป็นงานวิทยานิพนธ์ปริญญาเอกของคายนี้อาจจะไม่ได้เป็นส่วนหนึ่งของโครงการที่ได้รับการสนับสนุนจากรัฐบาลสหรัฐฯ ก็ตาม (งานวิจัยของคายนี้อาศัยได้รับทุนสนับสนุนจากมูลนิธิฟอร์ด) แต่การต่อต้านสงครามเวียดนาม และบรรยากาศที่คายนี้อาจเห็นว่าใกล้เคียงกับการล่าแม่มดที่เกิดขึ้นตลอดทศวรรษ 1970⁴ ได้สร้างผลสะท้อนต่อนักมานุษยวิทยาที่ทำงานภาคสนามในไทยในช่วงเวลาดังกล่าวอย่างยิ่ง ในเหตุการณ์ที่เราารู้จักกันดีในนามของ “Thailand Controversy” ที่นำไปสู่การตั้งกรรมการสอบสวนนักมานุษยวิทยาหลายคนโดยสมาคมมานุษยวิทยาอเมริกัน (The American Anthropological Association—AAA) (เช่น Michael Moerman และนักมานุษยวิทยาในศูนย์วิจัยชาวเขา) สนามของนักมานุษยวิทยาอเมริกันกลายเป็นสมรภูมิแห่งความขัดแย้งและข้อถกเถียงทางจริยธรรมของนักมานุษยวิทยา คายนี้อาจได้แสดงความเห็นต่อเรื่องนี้ว่า แม้ว่าคายนี้อาจจะเห็นด้วยกับขบวนการต่อต้านสงครามเวียดนามและได้เคยเสนอข้อกังวลไปยัง the Academic Advisory Council on Thailand (AACT) เกี่ยวกับบทบาทขององค์การบริหารวิเทศกิจแห่งสหรัฐฯ (United States Operations Mission—USOM) ในไทย และวิจารณ์กิจกรรมของ Advanced Research Project Agency (ARPA) ของกระทรวงกลาโหม สหรัฐฯ อย่างเปิดเผยแล้ว คายนี้อาจเห็นว่ากระบวนการไต่สวนของ AAA ที่มี Margaret Mead เป็นประธานนั้น ล้มเหลวในการฟังความคิดเห็นของนักวิชาการไทยที่มีต่อเรื่องนี้ ตลอดจนการเหมารวมว่านักมานุษยวิทยาอเมริกันที่ทำงานในไทยยุคนั้น เป็นเพียงสมุนรับใช้

⁴ Hjorleifur Jonsson อธิบายปรากฏการณ์นี้ด้วยมุมมองเปรียบเทียบกับความกลัวต่อไสยศาสตร์ของชาวเมียนมาไว้อย่างน่าสนใจในบทความเรื่อง “Phantom Scandal: On the National Uses of the ‘Thailand Controversy’” (2014)

การต่อต้านภัยคอมมิวนิสต์ของรัฐบาลสหรัฐอเมริกาเป็นเรื่องที่รับไม่ได้สำหรับคายส์แล้ว การเกี่ยวข้องกับเมืองไทยของเขาไม่ได้มาจากการเมืองของวงการมนุษยวิทยาในสหรัฐฯ หากแต่มาจากความสัมพันธ์ (commitment) ที่เขามีกับชาวบ้านในสนามที่เขาศึกษา และกับมิตรสหายในไทย ข้อเท็จจริงเรื่องนี้แสดงให้เห็นได้ในอีกหลายทศวรรษต่อมา เมื่อการทำงานภาคสนามและการผูกพันกับชาวบ้านของคายส์ยังดำเนินต่อไปอย่างยาวนาน ซึ่งรวมถึงการอุปถัมภ์นักเรียนและกิจกรรมต่างๆ ในหมู่บ้าน ที่คายส์มีพันธะผูกพันอย่างสืบเนื่อง แม้ในช่วงสุดท้ายของชีวิตของเขา

อิทธิพลของโครงการ Cornell-Thailand

แม้ว่างานของคายส์จะไม่ได้เกี่ยวข้องกับโครงการคอร์เนล-ไทย แต่อิทธิพลของ Lauriston Sharp ที่มีต่อการเลือกสนาม และการมองหาสิ่งที่อยากเห็นในสนามของคายส์ ปรากฏให้เห็นตั้งแต่ต้นจนสิ้นสุดงานศึกษา ทั้งนี้ ในขณะที่โครงการ Cornell-Thailand มีจุดมุ่งหมายเพื่อศึกษาผลที่เกิดขึ้นทางสังคมและจิตวิทยาของชาวบ้านเมื่อมีการเปลี่ยนแปลงทางเทคโนโลยี และการค้นหาแบบแผนทางวัฒนธรรมของ “สังคมชวานา” ในไทย โดยมีชาวบ้านบางชั้นเป็นกลุ่มเป้าหมาย เพื่อทำความเข้าใจเงื่อนไขและปัจจัยในการรับนวัตกรรมใหม่ๆ ของชาวบ้าน งานศึกษาของคายส์มุ่งทำความเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับชวานาในอีสาน และการถูกผนวกเข้าเป็นส่วนหนึ่งของรัฐชาติ และในขณะที่โครงการคอร์เนล-ไทย มุ่งที่จะตอบคำถามว่าการนำนวัตกรรมใหม่ๆ เข้าไปในสังคมชวานานั้น จะเป็นไปโดยรักษาบูรณาภาพทางวัฒนธรรมที่มีอยู่แล้ว (Cultural integrity) ได้อย่างไร เพื่อให้การเปลี่ยนแปลงให้สังคมก้าวเข้าสู่ความทันสมัยนั้นวางอยู่บนความเข้าใจในวัฒนธรรมของ

ชาวบ้านอย่างแท้จริง งานของคายนั้มุ่งทำความเข้าใจโลกทางประเพณีของชาวอีสาน ที่แม้จะถูกผนวกรวมเข้าเป็นส่วนหนึ่งของประเทศไทยและกระบวนการสร้างความทันสมัย แต่ก็ดำเนินไปบนการเหยียดวัฒนธรรม (cultural denigration) และชาติพันธุ์อีสานที่รัฐไทยมีต่อชนในภูมิภาคนี้ ซึ่งนำมาซึ่งปัญหาและการต่อต้านของชาวบ้านนับแต่ประวัติศาสตร์

คายนั้เลือกหมู่บ้านในภาคอีสานเป็นพื้นที่ศึกษาในงานวิจัยปริญญาเอกของเขา ก็เนื่องด้วยเหตุผลที่ว่าภูมิภาคดังกล่าวมีสัดส่วนของประชากรชาวชนบทที่ใหญ่ที่สุดในประเทศไทย มีวัฒนธรรมที่ต่างไปจากวัฒนธรรมไทยศูนย์กลาง และมีความใกล้ชิดกับลาวมากกว่าไทย แม้ว่าโครงการวิจัยของคายนั้จะไม่ได้เกี่ยวข้องกับหน่วยงานของรัฐบาลสหรัฐอเมริกาหรือองค์กรนานาชาติใดในขณะนั้น แต่การที่ไทยเป็นพื้นที่ยุทธศาสตร์สำคัญในการต่อต้านคอมมิวนิสต์ของรัฐบาลสหรัฐฯ และตัวแทนของหน่วยงานรัฐบาลสหรัฐฯ ต่างๆ ก็ประจำการอยู่ในไทย โดยเฉพาะอย่างยิ่งในเมืองศูนย์กลาง เช่น กรุงเทพฯ และมีปฏิบัติการอยู่ในชนบทภายใต้โครงการต่อต้านคอมมิวนิสต์ ทำให้งานของคายนั้เองหลีกเลี่ยงไม่ได้ที่ “จะเข้าไปพัวพันอยู่ในความสัมพันธ์ของสงครามเย็นระหว่างสหรัฐอเมริกาและไทย” (Keyes 2019: 57) คายนั้รู้จักและมีสายสัมพันธ์ที่ดีกับหน่วยงานของรัฐบาลสหรัฐฯ ในไทย ทั้ง USOM และ USIS ตลอดจนข้าราชการระดับสูงของไทย ซึ่งได้ช่วยแนะนำเขาให้รู้จักกับข้าราชการในภูมิภาคอีสาน โดยเฉพาะอย่างยิ่งผู้ว่าราชการจังหวัดมหาสารคาม จังหวัดที่ต่อมาได้กลายเป็นพื้นที่ศึกษาของคายนั้ ซึ่งคายนั้อธิบายเหตุผลของการเลือกพื้นที่ดังกล่าวว่า งานศึกษาส่วนใหญ่ทางมานุษยวิทยาในชนบทไทยก่อนปี 1962 มักมีพื้นที่ศึกษาในภาคกลาง มิเช่นนั้นก็เป็นภาคเหนือของไทย อีสานเป็นพื้นที่ที่อยู่นอกความสนใจของนักมานุษยวิทยาในขณะนั้น ในขณะเดียวกันมหาสารคามซึ่งเป็นพื้นที่ใจกลางของภูมิภาคอีสานก็ไม่เคยถูกศึกษาโดยนักมานุษยวิทยามาก่อน (Keyes 1963; Keyes 2019: 63-64)

ในขณะที่อีสานนั้นถูกมองโดยรัฐไทยและสหรัฐอเมริกาในขณะนั้น ในฐานะที่เป็นภูมิภาคที่เป็น “ปัญหา” อันเนื่องมาจากความแห้งแล้ง ยากจน และที่สำคัญ ความใกล้ชิดกับประเทศลาว ที่เป็นคอมมิวนิสต์ คายส์กลับมีวิสัยคิด ในการมองอีสานที่แตกต่างออกไป สำหรับคายส์แล้ว เขาเชื่อเช่นเดียวกับชาร์ป ในเรื่องความต่อเนื่องทางวัฒนธรรม และความปรารถนาต่อความทันสมัย ซึ่งถูกเข้าใจว่าเป็นข้อเท็จจริงที่ไม่ต้องสงสัยของโลกทัศน์ชาวนา ปัญหาของ ชาวนาอีสานจึงไม่ใช่เป็นเรื่อง “วัฒนธรรมอันล้าหลัง” ดังที่รัฐมักใช้เป็นฐานคิด ในการสร้างโครงการพัฒนา หากแต่เป็นเพราะการที่รัฐไม่เข้าใจโลกทัศน์ของ ชาวบ้านที่ประกอบไปด้วยองค์ประกอบของความต่อเนื่องทางวัฒนธรรม และ ความปรารถนาต่อความทันสมัย ที่เป็นใจกลางสำคัญของความคิดของคนอีสาน ความไม่เข้าใจดังกล่าวยังรวมไปถึงการที่กักเอวว่าการเหยียดถาวรวัตถุต่างๆ ให้กับชนบท โดยประชาชนไม่ได้มีส่วนร่วม เป็นคำตอบสำหรับการพัฒนา โดยที่ชนะจากบนลงล่างประเภทนี้ไม่ได้ดำเนินไปในหมู่ราชการไทยเท่านั้น หากแต่ในความสัมพันธ์ระหว่างสหรัฐอเมริกากับชนบทไทยอีกด้วย ในจดหมาย ที่คายส์เขียนถึง Thomas Kirsch ในเดือนกรกฎาคม 1963 คายส์ได้เล่าให้ฟัง ถึงสถานการณ์ในมหาสารคาม เมื่อพื้นที่ดังกล่าวได้กลายเป็นหน่วยปฏิบัติการ ชั่วคราวของ SEATO ในเดือนมิถุนายน 1963 ทหารสหรัฐฯ กว่า 2,000 นาย ได้เข้ามาประจำการในพื้นที่ซึ่งห่างจากหมู่บ้านหนองต้นที่คายส์ทำวิจัยอยู่ ไม่กี่กิโลเมตรเป็นเวลาหลายอาทิตย์ ปฏิบัติการดังกล่าวจบลงด้วยการที่หน่วยงาน สหรัฐฯ สร้างโรงเรียนราคาแพงให้กับชาวบ้าน เพื่อชดเชยเวลาและความ เสียหายต่อพืชผลในไร่ นาที่พื้นที่ถูกนำมาใช้เป็นสนามฝึกทางการทหารชั่วคราว คายส์มีความเห็นต่อสิ่งที่เกิดขึ้นว่า เป็นการแทรกแซงจากภายนอก โดยที่ ชาวบ้านไม่ได้มีส่วนใดๆ ในการแสดงความคิดเห็น ซึ่งทำให้ยากต่อการพัฒนา ชนบทที่มาจากความต้องการของชุมชน

คายส์นั้นเห็นว่าความช่วยเหลือของสหรัฐฯ (เช่นสิ่งที่ทหารอเมริกันทำในอีสาน หรือโครงการของ USOM) และการแผ่ขยายของคอมมิวนิสต์ต่างก็ไม่ประสบความสำเร็จ เพราะไม่ได้วางอยู่บนรากฐานของการพยายามทำความเข้าใจโลกทัศน์ของชาวบ้าน คอมมิวนิสต์สำหรับคายส์นั้นเป็นอุดมการณ์ที่มาจากโลกภายนอก และไม่พยายามที่จะปรับให้เข้ากับอุดมการณ์ของชาวบ้าน สิ่งที่น่าสนใจคือ แม้ว่าผู้ช่วยวิจัยคนหนึ่งของคายส์ และผู้ที่รู้จักบางคน จะหันไปร่วมกับพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย (พคท.) และถูกสังหารในการปะทะในสกลนคร (Keyes 1963) คายส์กลับไม่ได้สนใจวิเคราะห์ปรากฏการณ์นี้อย่างจริงจัง โดยเฉพาะอย่างยิ่งในเรื่องความคิดและการตัดสินใจในการเข้าร่วมกับพคท. ของชาวชนบท โดยตั้งสมมติฐานเอาเองว่ามีที่มาจากความทุกข์ยากที่ชาวบ้านต้องเผชิญจากความไม่เป็นธรรมนานัปการ โดยเฉพาะจากการถูกทอดทิ้งจากโครงการพัฒนาของรัฐ การคอร์รัปชัน การเข้าไม่ถึงสิทธิในที่ดินและทรัพยากรต่างๆ ที่กลายเป็นปัจจัยผลักดันในชาวนาหันไปหาอุดมการณ์จากภายนอก⁵

⁵ ข้อสมมติฐานที่มีได้เขียนออกมาตรงๆ นี้ของคายส์ ไม่ปรากฏว่ามีข้อมูลจากปากคำหรือเสียงของชาวบ้านรองรับอย่างมีน้ำหนักพอ ปรากฏการณ์ที่ชาวนากาฬสินธุ์จำนวนมากเข้าร่วมกับพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย ยังเป็นหัวข้อที่ยังมิได้มีการศึกษาอย่างจริงจังตลอดจนการจำกัดการมองคู่ความสัมพันธ์แห่งความขัดแย้งไว้เพียงระหว่างชาวบ้านและรัฐ ซึ่งนำไปสู่การเคลื่อนไหวของประชาชน ก็มีปัญหาเช่นเดียวกัน ในกรณีภาคเหนือชนวนของการลุกขึ้นจัดตั้งสหพันธ์ชาวนาชาวไร่ภาคเหนือในช่วงกลางทศวรรษที่ 2510 นั้นมาจากปัญหาค่าเช่านา ซึ่งสะท้อนความขัดแย้งทางชนชั้นภายในสังคมชาวนาเอง กล่าวคือ ระหว่างเจ้าที่ดินและชาวนาเช่า แม้ว่าสถานการณ์ในภาคอีสานจะแตกต่างออกไป แต่ไม่ได้หมายความว่าภายในสังคมชาวนาจะมีความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน และปราศจากความแตกต่าง โดยเฉพาะอย่างยิ่งระหว่างผู้นำชาวนาที่ทำงานกับรัฐ และชาวบ้าน งานของคายส์นั้นไม่ได้ให้ความสำคัญนักต่อความแตกต่างภายในสังคมชาวนา ซึ่งยังผลให้มองชาวนาเป็นกลุ่มก้อนเดียวกัน และมองไม่เห็นความขัดแย้งภายในสังคมชาวนา โดยมีสมมติฐานของความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันเชิงโลกทัศน์ผ่านกรอบคิดของพุทธศาสนา

ชาวนาอีสาน สำหรับคายนส์ จึงเป็นกลุ่มคนที่พยายามไผหาความ
ทันสมัยที่ไม่เคยได้รับการหิบบย่นจากรัฐ ขณะเดียวกันก็ยึดโยงอยู่กับความ
ต่อเนื่องทางวัฒนธรรม อันเป็นฐานคิดที่ถูกวางรากฐานไว้มานานโดย
โครงการคอร์เนล-ไทย การพยายามเสาะแสวงหาโอกาสเพื่อมีชีวิต
ที่ทันสมัย ปรากฏให้เห็นผ่านระลอกของการเคลื่อนย้ายออกจากบ้านเกิด
เมืองนอนของคนอีสานไปทำงานตามที่ต่างๆ ทั่วโลก ทำให้คนอีสาน
กลายเป็นผู้ที่รู้จักโลกอันกว้างไกลไปกว่าท้องถิ่นของตน อันเป็นปรากฏการณ์
ที่คายนส์เรียกว่า Cosmopolitan villagers ที่ซึ่งชาวบ้านอีสาน แม้จะ
เดินทางไปทั่วโลกในฐานะแรงงานในเมืองทุนนิยมต่างๆ แต่ก็ยังพยายาม
ยืนยันที่จะเป็นส่วนหนึ่งของรัฐชาติไทย คายนส์เห็นว่าการเคลื่อนไหว
ทางการเมืองของคนอีสานในฐานะคนเสื้อแดงในกลางทศวรรษที่ 2550
เพื่อแสดงตนในฐานะชาวชนบทที่ต้องการมีส่วนร่วมในกระบวนการ
ประชาธิปไตยของการเลือกตั้ง สะท้อนกระบวนการไผหาความทันสมัย
ของคนอีสานที่ไม่ได้จำกัดอยู่ภายในปริมณฑลทางเศรษฐกิจอีกต่อไป
แต่เคลื่อนเข้าสู่การต้องการมีส่วนร่วมทางการเมือง

วิธีคิดแบบเวเบอร์, *verstehen* พุทธศาสนา และคอมมิวนิสต์

ในช่วงเริ่มแรกของการทำงานภาคสนามนั้น คายส์ไม่ได้ลงพื้นที่ไปพร้อมกับแนวคิดแบบเวเบอร์ แต่โลกของชาวนาอีสานที่หมุนอยู่รอบกิจกรรมทางศาสนาได้ทำให้เขาเริ่มมองหาแนวคิดและทฤษฎีที่สามารถทำความเข้าใจปฏิบัติการของชาวนาในโลกแห่งศาสนา คายส์นั้นรู้จักทฤษฎีในสายตีความของแม็กซ์ เวเบอร์อยู่แล้ว จากชั้นเรียนกับวิลเลียม สกินเนอร์ (George William Skinner) นักมานุษยวิทยาผู้เชี่ยวชาญด้านจีนศึกษา แต่เรียนรู้วิถีวิทยาแบบเวเบอร์มากขึ้นจากโรมัส เคิร์ช เพื่อนนักมานุษยวิทยาจากฮาวาร์ด ซึ่งลงสนามในช่วงเวลาเดียวกันในบ้านหนองสูง นครพนม ตลอดจนการเรียนกับวิกเตอร์ เทอร์เนอร์ (Victor Turner) นักมานุษยวิทยาอังกฤษ ผู้เชี่ยวชาญด้านสัญลักษณ์นิยม เมื่อกลับจากสนาม ซึ่งช่วยให้เข้าใจการวิเคราะห์พิธีกรรมมากขึ้น การหันเข้าหาเวเบอร์ทำให้งานของคายส์และการวิเคราะห์และตีความสนามของคายส์ต่างไปจากงานของอาจารย์ที่ปรึกษาของเขา สังคมวิทยาแบบเวเบอร์ให้ความสำคัญกับการทำความเข้าใจการกระทำของผู้คนที่วางอยู่บนเหตุผลชนิดต่างๆ ผ่านมโนทัศน์ว่าด้วยการเข้าใจ (*verstehen*, *understanding*) ซึ่งถือเอาอัตวิสัยของผู้กระทำและการกระทำของเขาเป็นตัวกระทำ (agent) หลักในการอธิบายสังคม แนวคิดของเวเบอร์ทำให้คายส์อธิบายโลกทางความเชื่อและศาสนาของชาวบ้านแบบเป็นเหตุเป็นผลที่พ้นไปจากกรอบคิดที่ว่าด้วยความมกมายหรือล้าหลังที่ไปด้วยกันไม่ได้กับความทันสมัย และเป็นวิธีคิดสำคัญในการทำความเข้าใจวิธีคิดทางการเมืองของชาวนาอีสานที่คายส์ทำงานด้วยมาตลอดช่วงชีวิตอีกด้วย

โจทย์ทางมานุษยวิทยาของคายส์ ตลอดช่วงชีวิตที่ทำงานภาคสนาม จึงได้แก่คำถามที่ว่า อะไรคือโลกแห่งความหมายของชาวบ้าน? ความสนใจ ในวิธีวิทยาการตีความ และการวิเคราะห์เหตุผลนิยมแบบเวเบอร์ ได้ทำให้ งานของคายส์มักถูกนิยามว่าเป็นมานุษยวิทยาแบบเวเบอร์เรียน ที่มีวิเคราะห์ การกระทำการ และโลกทัศน์ของชาวบ้านในอีสาน และในสังคมไทย โดยรวม ผ่านโลกทัศน์ทางศาสนา โดยเฉพาะอย่างยิ่ง พุทธศาสนา ในงาน คลาสสิกของคายส์ เรื่อง *The Golden Peninsula: Culture and Adaptation in Mainland Southeast Asia* (1977) คายส์ใช้เนื้อที่ เกินกว่าครึ่งหนึ่งของเนื้อหาหนังสืออธิบายสิ่งที่คายส์เรียกว่า “สังคมพุทธ” ในอุษาคเนย์ หากไทยและพม่าเป็นตัวแทนของโลกทางพุทธของภาคพื้นทวีป อุษาคเนย์แล้ว เวียดนามก็เป็นตัวแทนของโลกที่ศาสนาดั้งเดิมถูกทำลาย หรือถูกทำให้เสื่อมถอยโดยรัฐจักรวรรดิเช่นฝรั่งเศส ที่ซึ่งอุดมการณ์ คอมมิวนิสต์จากภายนอกเข้ามาทำหน้าที่แทนศาสนาดั้งเดิม สมมติฐาน หลักในเรื่องเล่าว่าด้วยสังคมภาคพื้นทวีปของคายส์ จึงเป็นเรื่องเล่าของ โลกทางศาสนาที่มีบทบาทในการจัดวางความสัมพันธ์ โครงสร้างทางสังคม ตั้งแต่ระดับชนชั้นปกครอง ลงมาถึงโลกชนบท

ในแง่นี้ อุดมการณ์ภายนอก เช่น อุดมการณ์คอมมิวนิสต์ สำหรับ คายส์แล้วเป็นตัวแทนของอุดมการณ์ใหม่จากภายนอก ที่คายส์เห็นว่า มักไม่ประสบความสำเร็จในการผสมผสาน หรือโอบรับเข้าเป็นส่วนหนึ่ง ของจักรวาลของชาวบ้าน ในบทความ “Fieldwork as History” (2001) เช่นเดียวกับ หนังสือเรื่อง *Finding their Voice* (2014) คายส์เห็นว่า ขบวนการคอมมิวนิสต์นั้นไม่เคยประสบความสำเร็จในการครองความคิด ของคนอีสาน และล้มเหลวในการฝ่าขายไยแห่งอุดมการณ์และปฏิบัติการ ของพุทธศาสนาในชีวิตของผู้คนในอีสานเข้าไปได้ เวียดนามจึงเป็นสังคม

ภายใต้โลกแห่งคอมมิวนิสต์ที่คายส์ให้ความสนใจเป็นพิเศษ⁶ ทั้งนี้ เวียดนามก่อนอาณานิคม ผสมผสานความเชื่อทั้งพุทธมหายาน เต๋า และขงจื้อ เข้าด้วยกัน รัฐอาณานิคมฝรั่งเศสได้เปลี่ยนสังคมเวียดนามอย่าง มีนัยสำคัญ ซึ่งไม่เพียงทำลายสถาบันเชิงประเพณีดั้งเดิมของหมู่บ้าน ทำให้ประชาชนเดือดร้อนและอดอยาก แต่ยังควบคุมไปกับการพยายาม เปลี่ยนศาสนาให้เป็นคริสต์นิกายคาทอลิก สร้างสิ่งที่คายส์เรียกว่าสังคม อาณานิคม หรือ Colonial society ขึ้น กระบวนการดังกล่าวก่อให้เกิด วิฤตทางวัฒนธรรม ซึ่งได้กลายเป็นเงื่อนไขสำคัญของการเกิดการ ปฏิวัติขึ้นในเวลาต่อมา การที่คอมมิวนิสต์ประสบชัยชนะในเวียดนาม จึงไม่ได้เพียงเพราะเป็นอุดมการณ์ที่นำพาการปฏิวัติ หากแต่ทำหน้าที่ ในฐานะที่เป็นอุดมการณ์มวลชน (popular ideology) (Keyes 1977: 221) ที่ทั้งเข้ามาทำหน้าที่แทนอุดมการณ์ทางศาสนาท้องถิ่นเดิมที่ถูกทำลายลง และท้าทายอุดมการณ์ใหม่ที่นำเข้ามาโดยรัฐอาณานิคมฝรั่งเศส

ดังนั้น หากวิเคราะห์ความคิดของคายส์ที่มีต่อขบวนการเคลื่อนไหว ของ พคท. ในภาคอีสาน และในไทย แม้ว่าคายส์จะไม่เคยให้คำอธิบาย อย่างชัดเจนว่า เหตุใดเขาจึงเห็นว่าอุดมการณ์และขบวนการดังกล่าว จึงไม่เคยประสบความสำเร็จ เราอาจอนุมานได้ว่า เพราะคายส์เห็นว่า พรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย ไม่เคยประสบความสำเร็จในการทำให้ อุดมการณ์คอมมิวนิสต์กลายเป็นอุดมการณ์มวลชนได้ เมื่อเปรียบเทียบกับ กรณีของเวียดนาม ซึ่งคายส์เสนอว่า “แม้ว่าคอมมิวนิสต์ เช่นเดียวกับ คาทอลิก จะเป็นอุดมการณ์ที่หยิบยืมโดยชาวเวียดนามจากโลกตะวันตก อุดมการณ์เหล่านี้ได้ปรับตัวไม่ต่ำกว่าครึ่งศตวรรษให้เข้ากับบริบท

⁶ ซึ่งคายส์เห็นว่าต่างจากลาวและเวมสที่เป็นพุทธเถรวาท และแม้ลาวจะถูกปกครองโดยรัฐ อาณานิคม และกลายเป็นคอมมิวนิสต์ในเวลาต่อมา แต่ไม่เคยส่งผลต่อโลกทางพุทธของ ประชาชน

ของสังคมและวัฒนธรรมของเวียดนามเอง หรือกล่าวอีกอย่างหนึ่งคือ คอมมิวนิสต์ในเวียดนามไม่ได้กลายเป็นอุดมการณ์ของคนเวียดนามกลุ่มน้อยที่มีการศึกษาเท่านั้น หากแต่ได้กลายเป็นอุดมการณ์มวลชนที่ไปด้วยกันกับความเชื่อพื้นฐานของสังคมชาวเวียดนาม” (Keyes 1977)⁷

ในกรณีของสังคมไทย คายส์เห็นว่าแม้ว่าการเคลื่อนไหวของ พคท. จะดำเนินไปเป็นเวลามากกว่า 1 ทศวรรษ แต่อุดมการณ์คอมมิวนิสต์ยังคงเป็นอุดมการณ์ภายนอกสำหรับชาวชนบท ข้อคิดเห็นนี้ไม่เคยได้รับการขยายความให้เห็นอย่างเป็นรูปธรรมว่า อุดมการณ์ด้านใดของคอมมิวนิสต์ที่ไม่ไปด้วยกันกับโลกทัศน์ชาวบ้าน/ชาวนา และประวัติศาสตร์ความสัมพันธ์ระหว่างคอมมิวนิสต์กับพุทธศาสนาในอีสาน เป็นประวัติศาสตร์ของการเป็นปฏิปักษ์กันโดยสิ้นเชิง หรือในความเป็นจริงแล้วปรับเปลี่ยนและปรับใช้ซึ่งกันและกัน? สำหรับคายส์แล้ว เขาเห็นว่าการเข้ามาของโลกคอมมิวนิสต์ในชนบทไทย เป็นปรากฏการณ์เพียงชั่วคราว ที่ไม่มีผลต่อการเปลี่ยนแปลงโลกทัศน์ทางพุทธศาสนาของชาวบ้าน อีกทั้งยังไม่ประสบความสำเร็จในการสร้างกลุ่มคนที่ท้าทายอำนาจรัฐในชนบทขึ้นได้ ในทางตรงกันข้าม รัฐไทยกลับประสบความสำเร็จในการสร้างแผ่ขยายเศรษฐกิจแบบทุนนิยมขึ้นในสังคมไทย ทั้งยังได้สร้างชนชั้นใหม่ขึ้น กล่าวคือ ชนชั้นกลางไทย ที่ได้รับดอกผลจากการพัฒนาเศรษฐกิจของรัฐ หากแต่ชนชั้นที่เกิดขึ้นใหม่จากอำนาจนี้เอง กลับกลายเป็นกลุ่มคนที่มีพละการในการท้าทายระเบียบทางอำนาจของรัฐเผด็จการ ซึ่งคายส์หมายถึงยุคสมัยที่ NGO และสื่อมวลชน เติบโตอย่างกว้างขวางในระหว่างทศวรรษที่ 2530-2540 และทำหน้าที่ในการท้าทายรัฐประหารใน

⁷ แม้ว่าคายส์จะวิเคราะห์บทบาทของศาสนาในความสัมพันธ์กับลัทธิคอมมิวนิสต์ในเวียดนาม แต่คายส์กลับไม่ได้กล่าวถึงความสัมพันธ์ระหว่างการฟื้นตัวของศาสนาทางเลือก เช่น พุทธมหายาน โดยเฉพาะอย่างยิ่งที่นำโดย Thit Nat Han ว่ามีตำแหน่งแห่งที่อย่างไร ภายใต้รัฐและอุดมการณ์คอมมิวนิสต์ในหลายทศวรรษที่ผ่านมา

ทศวรรษที่ 2540 หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือ อุดมการณ์ทันสมัยนิยมที่เผยแพร่โดยรัฐไทยนั้น ไม่เพียงเป็นกลจักรที่รับใช้รัฐในการสร้างความจำเริญทางเศรษฐกิจด้วยการพัฒนาประเทศเท่านั้น หากแต่ยังได้สร้างผลอันมิได้คาดคิดไว้แต่แรก (unintended consequence) ซึ่งได้แก่กำเนิดของชนชั้นกลาง ที่มีความคิดที่แตกต่างไปจากรัฐ และมีบทบาทในการบ่อนเซาะรัฐ ที่เป็นผู้ให้กำเนิดต่อชนชั้นนั้นเอง

อย่างไรก็ตาม วิถีวิทยาแบบเวเบอร์เรียนของคายส์ก็มีข้อจำกัดในการทำความเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างชาวชนบทกับอุดมการณ์ชนิดต่างๆ ที่เข้ามามีบทบาทในสังคมชนบท โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การแบ่งคู่ตรงกันข้ามระหว่างอุดมการณ์พุทธ (ภายใน) กับอุดมการณ์คอมมิวนิสต์ (ภายนอก) และการมองโลกทางสังคมภายใต้อุดมการณ์ของพุทธศาสนาไปในทิศทางของความกลมกลืนเพียงอย่างเดียว เพราะหากคล้อยตามวิธีคิดแบบคายส์ที่ว่าอุดมการณ์พุทธนั้นจัดวางตำแหน่งแห่งที่ของคนในโครงสร้างทางสังคมไว้อย่างเป็นที่แน่นอน โดยที่กรรมกำหนดตำแหน่งแห่งที่ในโลกปัจจุบัน รวมถึงบทบาทในโลกทางสังคม ในขณะที่กรรมในปัจจุบันให้เหตุผลต่อบุคคลในการใช้ชีวิตที่เป็นอยู่ และสร้างความชอบธรรมแก่บุคคลในการกระทำของเขา โลกทางพุทธแบบเวเบอร์เรียนย่อมเป็นโลกที่ปราศจากความขัดแย้ง และปราศจากชนชั้น แนวคิดชนิดนี้ถูกโต้แย้งโดยนักมานุษยวิทยาในสายมาร์กซิสต์ที่ศึกษาสังคมชนบทในไทย เช่น แคทเธอริน บาววี (Katherine Bowie) ซึ่งเขียนบทความเรื่อง “The alchemy of charity: Of class and Buddhism in Northern Thailand” (1998) บาววีศึกษาเรื่องการให้ทานในหมู่บ้านในภาคเหนือ โดยเสนอว่า การทำบุญซึ่งเป็นรูปแบบของการให้ในโลกทางพุทธนั้นมีได้เป็นการให้ในเชิงนามธรรม หรือมิใช่การทำบุญในเชิงนามธรรมเพื่อโลกหน้าอย่างเดียว อย่างที่มักอธิบายกัน หากแต่การให้หรือการให้ทานของชนชั้นชาวนารวยในหมู่บ้านนั้น เป็นการให้เพื่อการดำรงรักษาไว้

ซึ่งสถานะทางอำนาจของชนชั้นชาวนารวย การไม่ให้ หรือไม่ทำทาน เป็นการกระทำที่สามารถสร้างผลกระทบต่อสถานะทั้งในเชิงสัญลักษณ์ของชนชั้นผู้ร่ำรวยเอง ในกรณีของหมู่บ้าน การไม่ให้ทาน ย่อมหมายถึงการไม่ยอมกระจายความมั่งคั่ง ซึ่งมาจากการเอาไรต์เอาเปรียบค่าแรงของชาวนาไร้ที่ดิน ย่อมสร้างความเสี่ยงต่อการถูกขโมย หรือกระทั่งปล้นสะดมจากผู้ไม่มีอันจะกิน บาววีเสนอว่าโลกแบบพุทธในหมู่บ้านที่เธอศึกษานั้น เป็นโลกที่ความสัมพันธ์ทางอำนาจมีรากฐานอยู่ที่เศรษฐกิจการเมือง ไม่ใช่อุดมการณ์ทางนามธรรม ดังนั้น การให้จึงเป็นทั้งการสงวนรักษาอำนาจของผู้มีอำนาจ แต่ในขณะเดียวกันก็สามารถถูกนำมาใช้เป็นอาวุธของผู้ที่อ่อนแอ เพื่อควบคุมกำกับศีลธรรมของพวกชนชั้นนำด้วยเช่นกัน ได้ด้วยเช่นกัน

วิธีวิเคราะห์โลกทางศาสนาของคายส์และของบาววีจึงมีแนวทางที่แตกต่างกัน เพราะในขณะที่คายส์มองโลกของพุทธศาสนาบนฐานคิดของความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน โลกของพุทธศาสนาในทัศนะของบาววี กลับเต็มไปด้วยการตอรอง และไม่เคยกลมกลืนเป็นเนื้อเดียวกัน สำหรับคายส์แล้ว โลกทัศน์เชิงพุทธของชาวบ้านเป็นโลกที่ลงหลักปักฐานแล้ว ดังนั้นจึงยากที่จะมีการต่อต้านจากภายใน งานของคายส์จึงแทบจะไม่มี การวิเคราะห์ถึงการต่อต้านที่มาจากภายในโลกทัศน์แบบพุทธ การต่อต้านที่คายส์กล่าวถึงมักเป็นเรื่องการกบฏ (rebellion) เช่นการต่อต้านลัทธิจักรวรรดินิยมตะวันตกของชาวบ้านในภูมิภาค ไม่ว่าจะเป็นกรณีอังกฤษในพม่า หรือฝรั่งเศสในเวียดนามก็ตามที คายส์อาจกล่าวถึงการกบฏของชาวนาในภาคอีสาน เช่น ขบวนการผู้มีบุญ (millenariansim) แต่เห็นว่าขบวนการดังกล่าวในภาคอีสานนั้นเป็นชายขอบของพุทธศาสนา และมักล้มเหลว ไม่ประสบความสำเร็จ (Keyes 1977)

การแยกคู่ตรงกันข้ามระหว่างอุดมการณ์ภายใน และอุดมการณ์ภายนอก และการให้ความสำคัญต่ออุดมการณ์ภายในในฐานะที่เป็นอุดมการณ์ที่ลงหลักปักฐาน ในแนวทางเวเบอเรียนในงานของคายส์ มีข้อจำกัดอย่างน้อยสองประการด้วยกัน ได้แก่ ประการแรก การมิได้วิเคราะห์ปัจจัยทางด้านเศรษฐกิจการเมือง ที่สัมพันธ์กับอุดมการณ์และการทำงานของอุดมการณ์ (ดังที่เสนอโดยบาววี) ซึ่งมีแนวโน้มที่ทำให้การวิเคราะห์การเปลี่ยนแปลง หรือไม่เปลี่ยนแปลงของอุดมการณ์ มีมิติที่เป็นนามธรรม และไม่ยึดโยงกับการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและการเมืองของชุมชน และประการที่สอง แนวโน้มในการพิจารณาอุดมการณ์ภายใน ในกรณีของสังคมไทย คืออุดมการณ์ของพุทธศาสนา ที่รับรู้โดยชาวบ้าน ที่ลงหลักปักฐาน และมีลักษณะสาร์ตานิยม ที่ปราศจากความแตกต่างและคั่งงำภายใน เช่นเดียวกับการวิเคราะห์หน่วยของอัตลักษณ์ร่วมชนิดอื่นๆ ของคายส์ เช่น ชาตินิพนธ์⁸ ซึ่งมักมีสมมติฐานของความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ได้กลายเป็นอุปสรรคที่ทำให้ยากที่จะมองเห็นความขัดกันภายใน โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ความขัดกันทางชนชั้น ที่สะท้อนผ่านในโลกทางพุทธเอง

สรุป

บทความชิ้นนี้ได้วิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างชาร์ล เอฟ. คายส์ กับสนามของเขาในภูมิภาคอีสาน โดยได้นำเสนอให้เห็นว่าความสัมพันธ์ดังกล่าวพัฒนาขึ้นภายใต้เงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งบริบททางการเมืองในห้วงสงครามเย็น คายส์มิได้เดินทางเข้าสู่โลกของชาวนาอีสานด้วยความว่างเปล่าทางความคิด หากแต่มีสมมติฐานสำคัญในใจอยู่ล่วงหน้า

⁸ โปรดดูงานของผู้เขียนเรื่อง “ความอิทธิพลอิทธิพลของมโนทัศน์ชาตินิพนธ์” (2550).

แล้วเกี่ยวกับการเชื่อมโยงระหว่างชาวนาและความทันสมัย และด้วยวิธีคิดแบบเวเบอร์เรียน ที่คายส์ได้ค้นพบว่าเป็นวิธีวิทยาที่ช่วยตอบคำถามของเขาได้ดีที่สุด คายส์ได้สร้างโลกของชาวนาภาคอีสานตามตัวแบบของเวเบอร์ กล่าวคือ เป็นโลกแห่งชาวพุทธที่ตัดสินใจอย่างเป็นเหตุเป็นผล ในการเชื่อมโยงกับความทันสมัย คัดจ้างต่อการถูกทอดทิ้งโดยรัฐ และในการพาตนเองกลับเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของสมาชิกของรัฐบาลติ แน่นนอนที่ว่าตัวแบบของโลกของชาวนาอีสานดังกล่าวย่อมเต็มไปด้วยข้อจำกัด หากแต่ในทฤษฎีของคายส์ เขาเห็นว่าเป็นวิธีอธิบายโลกของชาวนาอีสานที่ตอบโจทย์การเปลี่ยนแปลงที่เขาคิดว่าสอดคล้องกับความเป็นจริงในภาคสนามที่เขาคลุกคลีด้วยมาเป็นเวลาหลายทศวรรษ

เมื่อครั้งที่ขบวนการเคลื่อนไหวของเสื้อแดงในอีสานและในไทย เป็นปรากฏการณ์กระแสสูงทางการเมือง และคายส์เขียนบทความหลายชิ้นในการทำความเข้าใจปรากฏการณ์ดังกล่าว และมีโทนเสียงของการเห็นอกเห็นใจชาวนาเสื้อแดงในภาคอีสาน ผู้เขียนได้สนทนากับคายส์ และถามอย่างหยอกเย้าว่า อาจารย์คายส์ได้กลายเป็นเสื้อแดงไปเสียแล้วหรือ? คำถามดังกล่าวเกิดจากข้อเท็จจริงที่ว่า ในช่วงปลายทศวรรษที่ 2550 ในท่ามกลางของกระแสสูงของความขัดแย้งแยกแยะระหว่างเสื้อแดงและเสื้อเหลืองในไทย นักวิชาการจำนวนไม่น้อยเลือกที่จะยืนอยู่คนละฝั่งกับขบวนการเสื้อแดง ผู้เขียนได้เล่าให้คายส์ฟังถึงข่าวลือที่ว่า อาจารย์ผู้ใหญ่มากคนตั้งข้อสังเกตว่า เพราะคายส์ไปคบค้าสมาคมกับอาจารย์สายสุดโต่งบางคน จึงทำให้คายส์เกิดการเปลี่ยนจุดยืนทางความคิด คายส์ตอบแบบยื้มๆ ว่า ตนเองไม่เคยเปลี่ยนแปลงจุดยืนในการมองชาวนาภาคอีสานเลย สิ่งที่เคยคิดและเชื่ออย่างไ้ก็ยังคงเป็นเช่นนั้น คายส์นั้นเชื่อในตัวชาวนาและความคิดที่เป็นเหตุเป็นผลของพวกเขา และยังคงเห็นว่าการต่อสู้ของชาวนาไม่ว่าจะในหลายทศวรรษก่อนหรือในยุคของคนเสื้อแดง ต่างก็มีเป้าหมายอันเดียวกัน คือการต้องการเข้าไปมีส่วนร่วมในความทันสมัย ไม่ว่าความทันสมัยนั้นจะหมายถึงความเจริญทาง

เศรษฐกิจ หรือการพัฒนาประชาธิปไตยทางการเมืองก็ตามที่ ตลอดชีวิตของ คายส์ เขาได้แสดงให้เห็นถึงความเป็นเวเบเรียนอย่างคงเส้นคงวา และเห็นว่า วิธีวิทยาแบบเวเบอร์นั้นมีพลังการอธิบายที่เหมาะสมที่สุดในการเข้าใจโลกทัศน์ ชวนา ไม่ว่าจะเป็นอีสาน หรือภูมิภาคอุษาคเนย์ก็ตามที่

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี. (2558). ปรีศนาอุษาคเนย์: การเมือง และพลวัต ของอาณาบริเวณและอาณาบริเวณศึกษา. *อาเซียนปริทัศน์*, 1(2558) หน้า 1-36.

_____. (2550). “ความอิทธิพลของมนต์ชาตพันธุ์” *วารสาร สังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่*, 19(1) หน้า 183-229.

ภาษาอังกฤษ

Bowie, Katherine. (1998). “The Alchemy of Charity: Of Class and Buddhism in Northern Thailand” *American Anthropologist*, 100(2) pp. 469-481.

Field, Russell H. (2011). “Southeast Asian Studies: Origins, Development, Future” *Journal of Southeast Asian Studies*, 7(2) pp. 151-161.

Hunt, Michael. (2007). *The American Ascendancy: How the United States Gained and Wielded Global Dominance*. University of North Carolina Press.

Jonsson, Hjorleifur. (2014). “Phantom Scandal: On the National Uses of the “Thailand Controversy”” *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia*, 29(2) pp. 263-299.

Keyes, Charles F. (2001). "Fieldwork as History: Letters between Two Researchers in Northeastern Thailand in 1963," in *4 Thatswat phāk sanām hāēng khwāmṛū / Friends in the Field: 4 Decades of Anthropological and Sociological Studies in Thailand*, compiled by Chumchon Sitkao Mahāwitthayālai Khônāēl Phūa Ramlūkthüng Professor A. Thomas Kirsch (Group of Cornell University Graduates to Remember Professor A. Thomas Kirsch). Chiang Mai: Department and Anthropology and Society and Center for Women Studies, Faculty of Social Sciences, Chiang Mai University. pp. 7-23.

_____. (1977). *The Golden Peninsula: Culture and Adaptation in Mainland Southeast Asia*. New York: Macmillan.

_____. (2014). *Finding Their Voice: Northeastern Villagers and the Thai State*. Chiang Mai: Silkworm Books.

_____. (2019). *Impermanence: An Anthropologist of Thailand and Asia*. Chiang Mai: Silkworm Books.





02

ปัญหาอีสาน การเมืองไทยร่วมสมัย: สิทธิ และเสียงของประชาชนที่หายไป

รัตนา โตสกุล

เกริ่นนำ

เมื่อวันที่ 3 มกราคม ค.ศ. 2022¹ เป็นวันแห่งความโศกเศร้าอย่างยิ่งของครอบครัว บรรดาลูกศิษย์ และมิตรสหายของ ศาสตราจารย์ ชาร์ล เอฟ คายส์ (Professor Charles F. Keyes) เนื่องจากอาจารย์ได้ลาจากพวกเราไปสู่ความสงบ อีกโลกหนึ่ง บทความนี้จัดทำขึ้นเพื่อเป็นการแสดงมุทิตาจิตแด่อาจารย์คายส์ที่เคารพรักยิ่ง อาจารย์เป็นที่ปรึกษาหลักของข้าพเจ้าในช่วงที่ไปศึกษาต่อในระดับปริญญาเอก สาขามานุษยวิทยา ที่มหาวิทยาลัยวอชิงตัน เมืองซีแอตเทิล สหรัฐอเมริกา นอกเหนือจากการเอาใจใส่ดูแลในเรื่องการ

¹ บทความนี้ใช้ปีคริสต์ศักราช (ค.ศ.) เป็นหลัก เพื่อความสะดวกคล่องในการอ้างอิงงานเขียนของอาจารย์ชาร์ล เอฟ/ คายส์ ที่ใช้ปี ค.ศ.

ให้คำแนะนำทางวิชาการเป็นอย่างดี และเป็นแบบอย่างที่ดีในการทำงานวิจัยทางมานุษยวิทยาแล้ว อาจารย์คายส์ยังใส่ใจในเรื่องราวชีวิต สารทุกข์สุกดิบของบรรดาลูกศิษย์อย่างสม่ำเสมอ แม้ภายหลังที่พวกเราสำเร็จการศึกษาระดับปริญญาเอกกันแล้ว อาจารย์ก็ยังติดต่อสอบถามข่าวเรื่องราวของบรรดาลูกศิษย์ ประคองว่าพวกเราเป็นครอบครัวหลังที่สองของอาจารย์

ในบทความนี้ ข้าพเจ้าต้องการนำเสนอภาพการทำวิจัยภาคสนามทางมานุษยวิทยาของอาจารย์คายส์ และคุณเจน คายส์ ภริยา ที่หมู่บ้านหนองตื้นภาคอีสาน และข้อถกเถียงทางวิชาการอันเป็นผลจากการวิจัยของอาจารย์คายส์ ในประเด็นที่ว่าด้วย **ปัญหาอีสาน (The Northeast Problem)** ที่สะท้อนความสัมพันธ์ระหว่างชาวบ้านอีสานกับรัฐไทย ในรอบสี่ทศวรรษที่ผ่านมา เชื่อมโยงมาถึงการเมืองไทยร่วมสมัย โดยพิจารณาจากงานเขียนสองเรื่องของอาจารย์คายส์เป็นหลัก ได้แก่ *Isan: Regionalism in Northeastern Thailand* (Keyes 1967)² และ *Finding Their Voice: Northeastern Villagers and the Thai State* (Keyes 2014)

ในปี ค.ศ. 1963-1964 อาจารย์คายส์ และคุณเจน คายส์ ภริยา ผู้ทำหน้าที่เป็นผู้ช่วยวิจัย ได้เริ่มต้นงานวิจัยสนามทางมานุษยวิทยา ที่หมู่บ้านหนองตื้น ตำบลบ้านเขว้า อำเภอเมือง จังหวัดมหาสารคาม และมีอีกสองช่วงเวลาที่ได้กลับมาทำวิจัยภาคสนามแบบอยู่ยาวประมาณหนึ่งปี หรือมากกว่าในแต่ละครั้ง นอกจากนั้นจะเป็นการมาเยี่ยมติดตามสถานการณ์ในหมู่บ้านเป็นช่วงสั้นๆ ประจำปี จนกระทั่งถึงปี ค.ศ. 2014 ปัญหาสุขภาพที่ค่อยๆ ทลุกลงทำให้การเดินทางระหว่างประเทศไม่สะดวกเหมือนสมัยก่อนหน้านั้น ประกอบกับ

² งานเขียน เรื่อง *Isan: Regionalism in Northeastern Thailand* (1967) ได้รับการแปลเป็นภาษาไทย โดย รัตนา โตสกุล ใช้ชื่อว่า *แนวคิดท้องถิ่นภาคอีสานนิยมในประเทศไทย*. 2552. พิมพ์ครั้งที่ 1 โดย ศูนย์วิจัยสังคมอนุภาคลุ่มน้ำโขง คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี และได้ปรับชื่อเล่มใหม่เป็น *อีสานนิยม ท้องถิ่นนิยม ในสยามประเทศไทย*. 2556. ตีพิมพ์ครั้งที่ 2 โดย มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.

ปรากฏการณ์ของขบวนการคนเสื้อแดงภาคอีสานในช่วงปี ค.ศ. 2010 ทำให้อาจารย์คายส์เพิ่มความระมัดระวังในการทำวิจัยสนามทางมานุษยวิทยาที่ต้องปรากฏตัวในพื้นที่ เพื่อที่จะไม่เป็นอุปสรรค หรือสร้างปัญหาให้ชาวบ้านในท้องถิ่นในช่วงที่มีการแบ่งขั้วขัดแย้งทางการเมืองรุนแรงของผู้คนในสังคมไทยในช่วงเวลาดังกล่าว³

การศึกษาที่มหาวิทยาลัยคอร์แนล และการเตรียมตัวเป็นนักวิจัยเอเชียอาคเนย์ศึกษา

อาจารย์คายส์เริ่มการศึกษาระดับปริญญาเอกที่มหาวิทยาลัยคอร์แนลในฤดูใบไม้ร่วง ปี ค.ศ. 1959 ในเบื้องต้น อาจารย์คายส์ก็ยังไม่มีความคิดที่ชัดเจนว่าจะทำหัวข้อวิจัยอะไร จะศึกษาผู้คนกลุ่มใด และที่ไหน หากทว่าภายหลังจากที่ได้ศึกษาเล่าเรียนกับศาสตราจารย์ ลอริสตัน ชาร์ป (Professor Lauriston Sharp) ผู้เริ่มต้นทำการศึกษาวิจัยภาคสนามทางมานุษยวิทยาที่หมู่บ้านบางซัน ภาคกลางของประเทศไทย หลังจากทำงานวิจัยทางมานุษยวิทยากับชนเผ่าอะบอริจินในออสเตรเลียแล้ว ทำให้อาจารย์คายส์เริ่มมีความสนใจที่จะทำงานวิจัยทางมานุษยวิทยาในประเทศไทย

กล่าวได้ว่า การได้เป็นลูกศิษย์สายตรงกับอาจารย์ชาร์ป มีส่วนสำคัญยิ่งต่อการพัฒนาความสนใจของอาจารย์คายส์ต่อประเทศไทย นอกจากนี้สภาพแวดล้อมโดยรวมที่คอร์แนลในยุคนั้น ที่หลักสูตรและโครงการวิจัยเอเชียอาคเนย์ศึกษามีชื่อเสียงมากในสหรัฐอเมริกาในด้านความเข้มแข็งทางวิชาการ

³ เนื้อหาในบทความที่เกี่ยวข้องกับประวัติชีวิตอาจารย์คายส์ จำพ้องอ้างอิงมาจากหนังสือ *Impermanence: An Anthropologist of Thailand and Asia* (2019) ซึ่งเป็นอัตชีวประวัติที่อาจารย์เขียนขึ้นเป็นงานสุดท้าย ผู้สนใจสามารถหาอ่านรายละเอียดได้จากหนังสือเล่มดังกล่าว

และบทบาททหารอเมริกันในสงครามเวียดนามยุคนั้นก็มีส่วนกระตุ้นให้คณาจารย์และนักศึกษาปริญญาเอกไปทำวิจัยค้นคว้าหาข้อเท็จจริงในประเทศต่างๆของภูมิภาคนี้

ในขั้นตอนของการเตรียมตัวทำวิจัยภาคสนาม อาจารย์คายส์ได้เข้าศึกษารายวิชาต่างๆ ตามหลักสูตรการศึกษาในระดับปริญญาเอกที่คอร์เนลเตรียมความพร้อมทั้งทางด้านทฤษฎี และวิธีวิทยาทางมานุษยวิทยาเอเชียอาคเนย์ศึกษา รวมทั้งอาจารย์ได้เริ่มเรียนภาษาไทย เพื่อใช้ในการอ่านเอกสารขั้นต้นและสัมภาษณ์พูดคุยกับผู้คนในท้องถิ่น

อาจารย์คายส์ได้รับอิทธิพลจากคณาจารย์ผู้มีชื่อเสียงมากมายที่คอร์เนล ซึ่งมีผลต่อการหล่อหลอมตัวตนทางวิชาการในทางมานุษยวิทยาของอาจารย์คายส์ในระยะเวลาต่อมา โดยเฉพาะอย่างยิ่งจาก ศาสตราจารย์ลอริสตัน ชาร์ป ที่เป็นอาจารย์ที่ปรึกษาหลักของอาจารย์คายส์ มีอิทธิพลอย่างมากในการทำให้อาจารย์คายส์ตระหนักว่า การวิจัยทางมานุษยวิทยาต้องให้ความสำคัญคำนึงถึงบริบททางประวัติศาสตร์ และการเมืองของประเด็นที่ศึกษาวิจัย (Keyes 2019)

อาจารย์คายส์เลือกทำงานวิจัยที่ภาคอีสานของประเทศไทย เพื่อจะได้ข้อมูลที่แตกต่างไปจากการศึกษาหมู่บ้านที่ภาคกลางของอาจารย์ชาร์ป และจากการอ่านเอกสารที่เกี่ยวข้อง อาจารย์คายส์พบว่า ภูมิภาคอีสานเป็นดินแดนที่ราบสูง ผู้คนส่วนใหญ่มีอาชีพเป็นเกษตรกรในชนบท มีฐานะความเป็นอยู่ค่อนข้างยากจนเมื่อเปรียบเทียบกับประชากรในภูมิภาคอื่นๆของไทย คนในภูมิภาคอีสานส่วนใหญ่มีความแตกต่างทางประวัติศาสตร์ ความเป็นชาติพันธุ์ ภาษา และวัฒนธรรมกับผู้คนส่วนใหญ่ในภาคกลางของประเทศไทย คนอีสานส่วนใหญ่ใช้ภาษาลาวในชีวิตประจำวัน และใช้ภาษาไทยกลางกับคนจากภาคกลาง รวมทั้งมีชนชาติส่วนน้อยในภาคอีสานที่ใช้ภาษาเขมรในชีวิตประจำวัน

ในทางประวัติศาสตร์ย้อนไปช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 เกิดเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์การเมืองต่อต้านอำนาจรัฐส่วนกลาง ที่เรียกว่า กบฏผีบุญ แม้จะจบลงด้วยความพ่ายแพ้ของคนในท้องถิ่นที่ต่อต้านอำนาจรัฐสยาม แต่ก็สะท้อนให้เห็นถึงปัญหา รอยปริแยก ระหว่างอำนาจรัฐส่วนกลางกับคนในท้องถิ่นอีสาน และยังสะท้อนถึงจิตวิญญาณของการต่อสู้กับอำนาจที่ไม่เป็นธรรมในสายตาของชาวบ้าน (Keyes 1977) อาจารย์คายส์สนใจที่จะพัฒนาหัวข้อศึกษาวิจัยในระดับปริญญาเอก ที่สะท้อนความสัมพันธ์ระหว่างชาวบ้านภาคอีสานกับรัฐไทย ต้องการพิจารณาว่าชาวบ้านอีสานได้ถูกหล่อหลอมผนึกรวมเข้าสู่การสร้างชาติไทยหรือไม่ อย่างไร (Keyes 1967)

เรียนรู้จากผู้คนในสนามวิจัยภาคอีสาน ประเทศไทย

วันที่ 3 สิงหาคม ค.ศ. 1962 อาจารย์คายส์ และคุณเจน ภริยา ได้เดินทางมาถึงกรุงเทพฯ เพื่อเริ่มต้นงานวิจัยในประเทศไทย โดยได้รับทุนสนับสนุนจากมูลนิธิฟอร์ด (The Ford Foundation) เป็นเวลา 18 เดือน เมื่อมาถึง กทม. ทั้งสองท่านสมัครเข้าคอร์สเรียนภาษาไทยเพิ่มเติมอีกสามเดือน ส่วนคุณเจนไม่เคยเรียนภาษาไทยมาก่อน เพิ่งมาเริ่มต้นเรียนภาษาไทยที่ กทม. อย่างไรก็ตาม อาจารย์คายส์เล่าว่า คุณเจนเรียนรู้ภาษาไทยได้ไวกว่าอาจารย์มาก เมื่อมาถึงภาคอีสาน ภาษาไทยที่เรียนมาเป็นภาษาไทยกลาง จึงต้องมาเริ่มเรียนรู้ภาษาถิ่น คือ ภาษาลาว ที่ใช้ในชีวิตประจำวันของคนในหมู่บ้านหนองต๋น (Keyes 2019)

ช่วงเวลาสั้นๆ ที่ กทม. อาจารย์ได้เรียนรู้เกี่ยวกับคนอีสานจากพรรณนะของคนในกรุงเทพฯ ที่มีต่อคนอีสาน จากการรับฟังและสังเกตปรากฏการณ์ที่เป็นจริงในชีวิตประจำวัน สืบจากสื่อโทรทัศน์ สิ่งพิมพ์ รวมทั้งอ่านเอกสารวิจัย และงานวรรณกรรมที่เกี่ยวข้อง อาจารย์ยังได้ทำความรู้จักชาวอีสานผ่านพรรณนะของข้าราชการจากในเมืองหลวง และเรียนรู้ระบบราชการไทย

จากการไปติดต่อประสานงานหน่วยงานราชการต่างๆ ตลอดจนได้พบปะเรียนรู้จากประสบการณ์ของนักวิจัยต่างประเทศที่เข้ามาทำงานวิจัยในไทย⁴ เช่น วิลเลียม เคลาสเนอร์ (William Klausner) ผู้ทำวิจัยที่หมู่บ้านหนองซอน ภาคอีสาน และภายหลังแต่งงานกับสาวในหมู่บ้าน และพำนักอาศัยในประเทศไทย ตลอดจนได้ทำความรู้จัก แลกเปลี่ยนข้อคิดกับนักวิชาการไทย ผู้มีชื่อเสียงในด้านวัฒนธรรมประเพณีไทย เช่น พระยาอนุমানราชธน อาจารย์สุลักษณ์ ศิวรักษ์ และนักวิชาการในมหาวิทยาลัยต่างๆ (Keyes 2019)

ในปลายปี ค.ศ. 1962 อาจารย์คายส์และคุณเจนเดินทางโดยรถไฟไปที่ภาคอีสานเป็นครั้งแรก และได้ตัดสินใจเลือกจังหวัดมหาสารคาม เป็นพื้นที่หลักในการทำงานวิจัยภาคสนาม โดยให้เหตุผลว่า มหาสารคามตั้งอยู่ใจกลางภูมิภาคนี้ และยังไม่เป็นพื้นที่ที่นักวิจัยจากต่างประเทศให้ความสนใจเข้ามาทำการศึกษาวิจัย ในช่วงนั้นอาจารย์คายส์ได้ประสานงานกับอาจารย์ที่วิทยาลัยครูมหาสารคาม ได้รับคำแนะนำที่เป็นประโยชน์มากมาย ตลอดจนได้พบอาสาสมัครต่างประเทศที่มาทำหน้าที่ครูสอนภาษาอังกฤษตามโรงเรียนในชนบท และมีชนวนารีที่มาทำงานเผยแผ่ศาสนาคริสต์ในจังหวัดมหาสารคาม รวมทั้งได้ประสานกับทางอำเภอเมือง จังหวัดมหาสารคาม ในการคัดเลือกพื้นที่วิจัย จนกระทั่งได้เลือก หมู่บ้านหนองต้น เป็นพื้นที่หลักในการทำวิจัยภาคสนาม

ในปี ค.ศ. 1963 อาจารย์คายส์และคุณเจนได้เริ่มต้นงานวิจัยภาคสนามที่หมู่บ้านหนองต้น โดยได้รับความช่วยเหลือจากปลัดอำเภอที่เป็นคนอีสาน ในด้านการรวบรวมข้อมูลเชิงสถิติเกี่ยวกับบ้านหนองต้น ที่ทางอำเภอเคยรวบรวมไว้ การแปลภาษาลาว และการตีความปรากฏการณ์ในท้องถิ่น

⁴ ในช่วงคริสต์ทศวรรษที่ 1960 มีนักวิจัยต่างประเทศเข้ามาทำการศึกษาวิจัยภาคสนามที่ภาคอีสาน เช่น William Klausner ที่บ้านหนองซอน จังหวัดอุดรธาธานี อาจารย์ Stanley J. Tambiah ที่จังหวัดอุดรธาธานี อาจารย์ Thomas Kirsch ศึกษาวิจัยชาวผู้ไท ปัจจุบันอยู่ในเขตจังหวัดมุกดาหาร (เดิมสังกัดจังหวัดนครพนม)

กล่าวโดยรวม อาจารย์คายส์และคุณเจนได้รับความช่วยเหลือจากคนในท้องถิ่น เป็นอย่างดีในการทำ ความเข้าใจวิถีชีวิตทางสังคม และวัฒนธรรมของชาวบ้าน อาทิเช่น พระสงฆ์ที่วัดประจำหมู่บ้าน กำนัน ผู้ใหญ่บ้าน ครูที่มาสอนประจำ ที่โรงเรียนในหมู่บ้าน และชาวบ้านทั่วไป โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ครอบครัวหลัก คือ ครอบครัวพ่อเห้ง และแม่นวล คำวิษา ที่เปรียบประดุจครอบครัวตัวแทน ของอาจารย์ในชุมชน ครอบครัวนี้แบ่งพื้นที่บ้านส่วนหนึ่งให้อาจารย์คายส์และ คุณเจนได้ใช้เป็นที่พักระหว่างทำนาก่อสร้างช่วงทำงานวิจัยภาคสนามอยู่ในชุมชน นอกจากนี้ยังช่วยสอนการใช้ชีวิตในชุมชน เช่น การทำนา จับปลา สานแหวน สานไม้ไผ่ ตีเหล็ก ทอผ้า ตลอดจนการเข้าร่วมกิจกรรมตามประเพณีทางศาสนา การกีฬา และการเล่นต่างๆ ของคนในชุมชน (Keyes 2019)

อาจารย์คายส์เคยนำสมุดจดบันทึกภาคสนามมาให้อูช่วงที่ข้าพเจ้าและ เพื่อนๆ ศึกษาวิถีชีวิตทางมานุษยวิทยาในการวิจัยภาคสนามที่มหาวิทยาลัย วอชิงตัน สังเกตได้ถึงความสะดวกของการบันทึกข้อมูล การแยกข้อมูลอย่างเป็นระบบตามประเด็น อาจารย์เล่าว่า ทุกๆ เย็นของวันที่เก็บข้อมูลในหมู่บ้าน อาจารย์จะนำข้อมูลมาสำรวจตรวจสอบ เพื่อลงรายละเอียดข้อมูลสนาม และ แยกข้อมูลตามประเด็นหัวข้อ นอกจากนี้จะมีช่วงพักจากงานสนามในหมู่บ้าน ที่อาจารย์และคุณเจนเข้าไปพักที่บ้านมิชชันนารีในตัวเมืองมหาสารคาม เพื่อจัดกระทำข้อมูลสนามให้เป็นระบบยิ่งขึ้น เช่น พิมพ์ข้อมูลที่แยกตาม ประเด็นแล้วลงในคีย์การ์ด (key card) นำปรากฏการณ์มาหาความสัมพันธ์ เปรียบเทียบ หารอยปริแตก หาดรกระเหตุผลจากการตีความของคนใน รวมทั้งพิจารณาว่าจะสร้างข้อถกเถียงในทางวิชาการในประเด็นใดได้บ้าง ค้นคว้าข้อมูลจากเอกสารที่เกี่ยวข้องเพิ่มเติม การสร้างข้อถกเถียงในทาง วิชาการที่เป็นสากลนั้น อาจารย์คายส์จะนำประเด็นเนื้อหาจากข้อมูลสนาม มาสนทนากับทฤษฎีทางมานุษยวิทยาที่เกี่ยวข้องต่อไป กล่าวอีกนัยหนึ่ง การยกระดับปรากฏการณ์ในระดับจุลภาคสู่ความเป็นสากลนั้น อาจารย์ใช้ เรื่องราว ประสบการณ์ และทรงสนะคนใน สนทนาผ่านแนวคิดทฤษฎี

ที่เกี่ยวข้องที่จะช่วยอธิบายปรากฏการณ์ในสนาม และยกระดับข้อมูลให้เป็นข้อถกเถียงทางทฤษฎีที่เป็นสากล (Keyes 2019)

สังเกตได้ว่า การศึกษาหมู่บ้านในระดับจุลภาคเป็นหัวใจสำคัญของการทำวิจัยภาคสนามทางมานุษยวิทยา เป็นเสมือนการทำกรณีศึกษาที่มีรายละเอียดข้อมูลลุ่มลึก ผ่านเรื่องเล่า ประสบการณ์ ความสัมพันธ์ และทรงสนะผู้คน เพื่อทำความเข้าใจปรากฏการณ์และการเปลี่ยนแปลงในสังคมท้องถิ่นจากมุมมองของคนใน ในขณะที่เดียวกัน อาจารย์คายส์ก็เลือกที่จะวางปรากฏการณ์ที่พบเจอในชุมชน ภายใต้บริบททางประวัติศาสตร์การเมือง สังคม และเศรษฐกิจ ที่กว้างขึ้นกว่าระดับหมู่บ้าน เชื่อมโยงกับระดับรัฐชาติไทย เพื่อค้นหาความหมายของปรากฏการณ์นั้นๆ รวมทั้งสนทนาผ่านทฤษฎีทางมานุษยวิทยาเพื่อสร้างข้อถกเถียงทางวิชาการที่เป็นสากล อาจารย์คายส์ให้ข้อคิดว่า นักวิชาการที่ต้องการนำเสนอข้อโต้แย้ง หรือสนับสนุนมิติใดๆ ในทางการเมือง เขาจำเป็นต้องมีความรอบรู้เป็นอย่างดีในทางทฤษฎี และมีข้อมูลวิจัยสนามหนักแน่นเพียงพอต่อการวิเคราะห์ปรากฏการณ์นั้นๆ (Keyes 2019)

นอกจากนี้ อาจารย์คายส์ยังให้ความสำคัญกับมิติทางประวัติศาสตร์ในการศึกษาวิจัยมาก แต่ไม่ใช่การศึกษาประวัติศาสตร์ที่เน้นประวัติบุคคลของกลุ่มชนชั้นนำในแต่ละช่วงเวลา อาจารย์คายส์สนใจประวัติศาสตร์ท้องถิ่น เชื่อมโยงประวัติศาสตร์รัฐชาติ ภายใต้ความสัมพันธ์ทางการเมืองระหว่างผู้คนกลุ่มต่างๆ ที่มีปฏิสัมพันธ์กัน เช่น ความสัมพันธ์ระหว่างชนบทท้องถิ่นอีสานกับรัฐชาติไทย ไม่มองสังคมชนบทแบบหยุดนิ่ง แต่มีพัฒนาการการเปลี่ยนแปลงที่เป็นส่วนหนึ่งของประวัติศาสตร์ในระดับท้องถิ่น และรัฐชาติ

ประการสุดท้าย อาจารย์คายส์ให้ความสำคัญกับการทำวิจัยภาคสนามแบบต่อเนื่องยาวนาน โดยอาจารย์มองว่า รอยต่อของความสัมพันธ์ที่ราบรื่นไม่ราบรื่น และผสมผสานหลายๆ แบบ ระหว่างรัฐกับชุมชน จะพิจารณาได้จากประสบการณ์ การรับรู้ และตีความของคนในชุมชนเป็นเบื้องต้นก่อน สำหรับอาจารย์คายส์ หมู่บ้านหนองตื้นคือจุดของการตรวจสอบข้อเท็จจริง (reality

check) ของปรากฏการณ์ต่างๆ ที่รัฐกับชุมชนมาบรรจบกัน แน่นอน อาจารย์ไม่ได้บอกว่าคำตอบต้องอยู่ที่หมู่บ้าน แต่ทว่า หมู่บ้านเป็นดังกระจกเงาที่สอดส่องผลการพัฒนาเปลี่ยนแปลงท้องถิ่น และสะท้อนเสียงของสามัญชนชาวบ้านที่มีต่อบทบาทของภาครัฐ ทั้งในเชิงการเมือง เศรษฐกิจ สังคม และการพัฒนาได้ชัดเจน

อีสานนิยม ปัญหาอีสาน และทางออก: ข้อเสนอจาก อาจารย์ค้ายส์ ในช่วงทศวรรษที่ 1960–1970

ผู้เขียนขอยกตัวอย่างงานเขียนสองเรื่องที่จะช่วยสะท้อนวิถีวิทยา และประเด็นปัญหาอีสาน ที่เป็นผลมาจากการทำวิจัยทางมานุษยวิทยาที่ภาคอีสาน ทั้งสองเล่มมีเนื้อหาที่ต่อเนื่องกัน แม้จะมีระยะเวลาห่างกันถึงสี่ทศวรรษ เล่มแรกเป็นเอกสารเผยแพร่ ตีพิมพ์โดย โครงการเอเชียอาคเนย์ศึกษา ภาควิชาเอเชียศึกษา มหาวิทยาลัยคอร์เนล ชื่อ *Isan: Regionalism in Northeastern Thailand* (Keyes 1967) เล่มสอง ใช้ชื่อว่า *Finding Their Voice: Northeastern Villagers and the Thai State* (Keyes 2014) มีเนื้อหาบางส่วนคล้ายคลึงกับเล่มแรกในด้านประวัติศาสตร์ของภาคอีสาน สิ่งที่เพิ่มเติมเข้ามาเป็นสาระหลักของเล่มนี้คือ การวิเคราะห์ เชื่อมโยงมาสู่การเมืองไทยร่วมสมัย โดยเฉพาะปรากฏการณ์ขบวนการคนเสื้อแดง ปี ค.ศ. 2010 ที่มีสมาชิกส่วนใหญ่มาจากชาวบ้านภาคอีสาน และภาคเหนือ

จากงานเล่มแรก (Keyes 1967) อาจารย์ค้ายส์วางภาพภูมิภาคอีสานในบริบททางประวัติศาสตร์การเมืองไทย โดยย้อนประวัติศาสตร์การก่อกำเนิดของภูมิภาคอีสานตั้งแต่ปลายคริสต์ศตวรรษที่ 13 การเข้ามาของอำนาจรัฐสยามส่วนกลาง และได้ให้ภาพความสัมพันธ์ของภูมิภาคอีสานภายใต้ราชอาณาจักรสยามในลักษณะที่เปรียบประดุจ “อาณานิคมภายใน” (internal colonialism) การเกิดกบฏผีบุญ (ค.ศ. 1901-1902) เป็นปรากฏการณ์

ที่แสดงให้เห็นถึงความไม่ปกติในความสัมพันธ์ทางการเมืองระหว่างอำนาจรัฐสยามกับคนในท้องถิ่นภาคอีสาน ทั้งนี้อาจารย์คายส์มองว่าเป็นการเกิดการเปลี่ยนแปลงทางความคิดและความสัมพันธ์เชิงอำนาจอย่างรวดเร็ว และรุนแรง (Keyes 1977)

ย้อนประวัติศาสตร์มาในช่วงหลังการปฏิวัติโดยคณะราษฎรในปี ค.ศ. 1932 อาจารย์คายส์ให้ภาพผู้แทนจากภาคอีสาน โดยเฉพาะในช่วงคริสต์ทศวรรษที่ 1930-1940 เป็นภาพผู้แทนราษฎรที่มีฝีปากกล้าในการวิพากษ์วิจารณ์การทำงานของรัฐบาลที่มีพระยาพหลพลพยุหเสนาเป็นนายกรัฐมนตรีเรื่อยมาจนถึงสมัยรัฐบาล จอมพล แปลก พิบูลสงคราม ผู้แทนจากอีสานเหล่านี้มาจากภูมิหลังที่เป็นคนธรรมดาสามัญ ที่มีโอกาสได้เลื่อนระดับทางสังคมผ่านระบบการศึกษา แต่ก็ยังผูกพันกับชาวบ้านในชนบทที่เป็นฐานเสียงของพวกเขา⁵ พวกเขาเลือกที่จะจงรักภักดีกับสายเสรีนิยม เพราะพวกเขามีทุนจากระบบสังคมประเพณีนิยมเดิมน้อยกว่าพวกผู้แทนจากภาคกลาง หรือผู้แทนที่มีเชื้อสายขุนนางเก่าในระดับชาติ ในทางตรงกันข้าม พวกเขาจะได้รับประโยชน์มากกว่าจากระบบประชาธิปไตยที่เปิดกว้างขึ้น ฐานอำนาจของเขาไม่ได้อยู่ที่คนกรุงเทพฯ แต่อยู่กับชาวนาที่เลือกเขามาเป็นผู้แทน ดังนั้น เพื่อที่จะรักษาฐานเสียง พวกเขาต้องสนับสนุนโครงการและนโยบายที่จะทำให้เป็น

⁵ ในบรรดาคณะกลุ่มนี้ คนสำคัญที่ให้การสนับสนุนกิจการเมืองที่นำโดย นายปรีดี พนมยงค์ ได้แก่ นายถวิล อุดล (ร้อยเอ็ด) นายทองอินทร์ ภูริพัฒน์ (อุบลราชธานี) นายเตียง ศิริขันธ์ (สกลนคร) และนายจำลอง ดาวเรือง (มหาสารคาม) นักการเมืองจากภาคอีสานหลายคน ถูกจับกุมในข้อหาเคลื่อนไหวต่อต้านการรัฐประหารโดย จอมพล แปลก พิบูลสงคราม ในเดือนมีนาคม ค.ศ. 1949 นายทองอินทร์ นายถวิล นายจำลอง และนายทองเปลว ชลภูมิ ถูกจับกุมคุมขัง และได้รับการประกันตัวออกมา และไปไม่ช้าก็ถูกตำรวจวิสามัญฆาตกรรม โดยเจ้าหน้าที่อ้างว่า “พยายามหลบหนี” เหตุการณ์นี้รู้จักกันในนามว่า “กบ 11” ซึ่งสร้างความสะเทือนใจให้คนอีสานเป็นอย่างมากที่ผู้แทนของพวกเขาได้รับการปฏิบัติเช่นนี้ (Keyes 1967)

ที่ชื่นชอบในชนบท ขณะเดียวกันก็เป็นที่น่าสนใจและยอมรับได้ของผู้ผู้นำในระดับชาติ (Keyes 1967)

ย้อนมาสู่ประวัติศาสตร์ที่ร่วมสมัยมากขึ้น ในช่วงคริสต์ทศวรรษที่ 1950-1970 ภูมิภาคอีสานเป็นอาณาบริเวณที่รัฐไทยมีความกังวลในเรื่องความจงรักภักดีของคนในภูมิภาคอีสานต่อรัฐไทย ทั้งนี้เพราะสืบเนื่องจากประเทศเพื่อนบ้าน และข้างเคียง ได้แก่ ลาว กัมพูชา เวียดนาม รอบๆ ภูมิภาคนี้เต็มไปด้วยสงครามกลางเมือง ซึ่งเป็นสงครามตัวแทน (proxy war) ของประเทศมหาอำนาจจากแต่ละฝ่ายที่ใช้พื้นที่กลุ่มประเทศอินโดจีนเป็นสนามรบ ระหว่างฝ่ายโลกเสรีทุนนิยม นำโดยสหรัฐอเมริกา และฝ่ายซ้าย โลกสังคมนิยม นำโดยรัสเซีย

แรงต่อต้านจากบรรดานักการเมืองในภาคอีสาน และสถานการณ์การเคลื่อนไหวของพรรคคอมมิวนิสต์ในประเทศเพื่อนบ้านในช่วงเวลานั้น ทำให้รัฐไทยเกิดความกังวลใจและไม่วางใจต่อสถานการณ์ทางการเมืองในภาคอีสาน หวั่นเกรงว่าปัญหาอีสานอาจก่อตัวเป็นภัยคุกคามต่อการสถาปนาและรักษาความเป็นหนึ่งเดียวกันของคนในชาติ และสันคลอนอำนาจนำที่ผูกขาดโดยกลุ่มชนชั้นนำ ภายใต้การสนับสนุนของสหรัฐอเมริกาในยุคนั้น (Keyes 1967)

รัฐไทยในช่วงนั้นจึงได้รับการสนับสนุนงบประมาณทางการทหาร และการพัฒนาเศรษฐกิจ สังคม จากรัฐบาลสหรัฐอเมริกาเป็นพิเศษ เพราะสหรัฐอเมริกามีความวิตกกังวลต่อความขัดแย้งทางการเมืองในประเทศเพื่อนบ้านอาจลุกลามคืบคลานเข้ามายังภูมิภาคอีสาน ประเทศไทย และหวั่นเกรงว่าสถานการณ์เช่นนี้อาจทำให้คนอีสานที่มีวัฒนธรรมร่วมกับลาวมากกว่าไทยภาคกลางอาจคิดอยากแยกดินแดน รัฐบาลสหรัฐอเมริกากังวลใจว่าไทยอาจจะกลายเป็นโดมิโนตัวต่อไปหรือไม่ หากสงครามกลางเมืองในประเทศเพื่อนบ้านยุติลงด้วยชัยชนะของฝ่ายคอมมิวนิสต์

ลักษณะของปัญหาอีสาน อาจารย์คายส์เสนอว่าเราไม่อาจสร้างข้อสรุปทั่วไปแบบง่ายๆ ได้ เช่น เกิดจากความยากจน เศรษฐกิจตกต่ำ หรือเป็นเพราะว่าคนอีสานส่วนใหญ่มีความคล้ายคลึงทางภาษาและวัฒนธรรมกับคนลาวในประเทศลาวจนถึงขั้นจะนำไปสู่การไม่จงรักภักดีต่อรัฐไทย สิ่งที่น่าจะเกี่ยวข้องมากกว่านั้นคือ การพิจารณาปัญหาอีสาน ภายใต้วิวัฒนาการการเปลี่ยนแปลงของประวัติศาสตร์ท้องถิ่นเชื่อมโยงกับการสถาปนารัฐชาติไทย ความเป็นอีสานในบริบทความสัมพันธ์ทางการเมืองกับรัฐไทยเป็นสิ่งที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ ความเป็นมาของปฏิสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มต่างๆ ระหว่างคนในภูมิภาคอีสานกับคนไทยภาคกลาง หรือชาวสยาม อัตลักษณ์หลากหลายที่เชื่อมกับความเป็นอีสานนั้นสะท้อนนัยทางการเมืองของคนอีสานอย่างไรบ้าง นี่คือการถามสำคัญที่ต้องหาคำตอบ เพื่อที่จะรับมือกับปัญหาอีสานได้

อาจารย์คายส์เห็นว่า ความเป็นอีสานนิยม ถูกแสดงออกเมื่อคนอีสานรู้สึกได้ถึงสภาวะแตกต่างที่สะท้อนความเป็นคู่ตรงข้าม ‘พวกเขา-พวกเรา’ เมื่อเกิดปรากฏการณ์เช่นนี้แล้ว ประเด็นอื่นๆ ก็จะถูกพัฒนาตามมา ที่สะท้อนให้เห็นถึงความคิด ความรู้สึกของคนในท้องถิ่น ว่าไม่ได้รับความเป็นธรรม เช่น เศรษฐกิจยากจนกว่าภูมิภาคอื่นๆ การถูกเหยียดทางชาติพันธุ์ เรื่องราวในอดีตทางประวัติศาสตร์ หรือนิทานปรัมปราพื้นบ้าน ความแตกต่างทางวัฒนธรรม จะถูกหยิบใช้เพื่อบรลุความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ท้องถิ่นอีสาน หรือความเป็นอีสานนิยมนั่นเอง

กรณีภาคอีสานยังมีปัญหาซับซ้อนขึ้นไปอีก เนื่องจากว่าความแตกต่างในเรื่อง ‘พวกเขา-พวกเรา’ ไม่ใช่สิ่งตายตัว ไม่เปลี่ยนแปลง คนอีสานบางครั้งแสดงตัวตน หรืออัตลักษณ์ในลักษณะที่เชื่อมโยงกับชุมชนท้องถิ่น เชื่อมโยงกับความเป็นคนภาคอีสาน บางครั้งเชื่อมโยงกับคนลาวในประเทศลาว และบางครั้งเชื่อมโยงกับคนไทยในภาคกลาง อัตลักษณ์ทางเลือกเหล่านี้มีนัยที่สะท้อนให้เห็นจุดมุ่งหมายทางการเมืองของคนอีสานอย่างไร

อาจารย์คายส์เสนอว่า ในภาคอีสานมีจิตสำนึกสองรูปแบบที่สะท้อนพฤติกรรมทางสังคมของผู้คนอีสาน ซึ่งแตกต่างไปจากรูปแบบทางวัฒนธรรมเฉพาะของคนไทยในภาคกลาง ชาวอีสานเลือกใช้วัฒนธรรมเฉพาะของภาคอีสานเป็นแนวทางในการแสดงออกเมื่ออยู่ในบริบทของท้องถิ่นอีสาน และเลือกใช้อุดมการณ์ที่เป็นแนวคิดของชนชั้นนำ ซึ่งสอดคล้องกับบริบททางสังคมที่กว้างกว่าในระดับชาติ แม้ว่าอุดมการณ์ของชนชั้นนำจะแตกต่างกันไปบ้างในแต่ละยุคของสมัย คนอีสานมองว่าวัฒนธรรมไทยของชนชั้นนำมีกำเนิดมาจากสถาบันพระมหากษัตริย์ และแพร่กระจายไปในสังคมไทยโดยเจ้าหน้าที่ราชการ และพระเถระผู้ใหญ่ในวงการสงฆ์ (Keyes 1967)

การเลื่อนชั้นในสังคมไทยแบ่งแยกออกได้เป็นสองชั่ว ระหว่าง พระราชา กับ ขวานา ผู้คนส่วนใหญ่ต้องการขยับเข้าไปใกล้พระราชา มีเส้นทางสองสายที่ผู้คนส่วนใหญ่ใช้ในการเลื่อนระดับ คือ ระบบราชการ (ทั้งฝ่ายพลเรือนและทหาร) หรือสายที่ผ่านวงการสงฆ์ ความสัมพันธ์ระหว่าง สถาบันพระมหากษัตริย์ ข้าราชการ และวงการสงฆ์ เป็นสิ่งที่ได้รับการยอมรับในสังคมไทย และคนอีสานก็รับรู้ และชื่นชอบ

อาจารย์คายส์ (Keyes 1967) ให้ความเห็นว่า คนอีสานใช้แนวคิดเรื่องอีสานนิยม (Isan Regionalism) ไม่ใช่เพื่อการแบ่งแยกดินแดน หรือไม่จงรักภักดีต่อรัฐไทย แต่เพื่อปรับปรุงสภาพความเป็นอยู่ของคนในท้องถิ่นให้ดีขึ้น การแก้ไขปัญหาอีสานด้วยวิถีทางการเมืองเป็นสิ่งสำคัญ รวมทั้งการลดอคติทางชาติพันธุ์ที่มีต่อคนอีสาน นอกจากนั้น นโยบายรัฐไทยบางประการก่อให้เกิดผลกระทบทางลบ เช่น การปราบปรามจับกุมคุมขังนักการเมืองท้องถิ่นจากภาคอีสานที่เป็นฝ่ายค้านอย่างต่อเนื่อง อย่างไม่ยุติธรรม โดยที่รัฐบาลไม่พยายามจัดให้มีกลไกทางการเมืองควบคู่กันในลักษณะที่ฝ่ายค้านจะสามารถนำเสนอปัญหาความทุกข์ยาก และตอบสนองต่อความเดือดร้อนของชาวบ้านจากภาคอีสานในเวทีรัฐสภาได้ เวทีรัฐสภาจะทำหน้าที่เป็นเวทีกลางระหว่างรัฐบาลกับสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรจากภูมิภาคอีสานและอื่นๆ ในการแก้ไข

ปัญหาของประชาชน การจัดให้มีการเลือกตั้งสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรจึงเป็นทางออกที่จำเป็น และสำคัญอย่างมากที่จะช่วยผ่อนคลายปัญหาทางการเมืองที่รัฐไทยเผชิญอยู่

อาจารย์คายส์ยังมีความกังวลเกี่ยวกับการตั้งฐานทัพอเมริกันในภาคอีสานซึ่งได้รับความร่วมมือจากกองทัพและรัฐบาลไทย และส่งกองกำลังจากที่นี่ไปทำการรบในประเทศเพื่อนบ้านของไทย ย่อมไม่เป็นผลดีต่อการพัฒนาเศรษฐกิจ และความมั่นคงทางการเมืองของภูมิภาคนี้ และจะไม่เป็นผลดีต่อการแก้ไขปัญหอีสาน (Keyes 1967)

จากการศึกษาวิจัย อาจารย์ได้ข้อสรุปว่า ปัญหาอีสานเป็นปัญหาทางการเมืองที่เกี่ยวข้องและส่งผลกระทบต่อนโยบายเศรษฐกิจ สังคมวัฒนธรรม และชาติพันธุ์ การจัดให้มีการเลือกตั้งสมาชิกสภาผู้แทนราษฎร เป็นทางออกที่สำคัญอย่างมากที่จะผ่อนคลายแรงกดดันในทางการเมือง การพัฒนาเศรษฐกิจก็เป็นเรื่องเร่งด่วนที่ควรดำเนินการ เจ้าหน้าที่ราชการที่เกี่ยวข้องควรเพิ่มความระมัดระวังไม่ให้ข้อผิดพลาดในการดำเนินงานและการใช้จ่ายงบประมาณ ซึ่งควรเป็นไปอย่างโปร่งใส รวมทั้งตอบสนองต่อการแก้ไขปัญหาในท้องถิ่น มิฉะนั้นจะก่อให้เกิดผลกระทบของการพัฒนาในทางลบในสายตาชาวบ้าน กล่าวโดยสรุป อาจารย์คายส์มองว่า ความเป็นอีสานนิยม หรือแนวคิดอีสานนิยม ไม่ได้ก่ออันตรายใหญ่หลวงอย่างที่รัฐไทยมีความวิตกกังวล ทั้งนี้เพราะชาวอีสานโดยรวมยังคงมีความจงรักภักดีต่อสถาบันพระมหากษัตริย์ไทย ซึ่งอยู่เหนือสำนึกเรื่องความเป็นอีสาน หรือกลุ่มชาติพันธุ์ลาวอีสานนิยม (Keyes 1967)

กว่า ประวัติศาสตร์จะช้ารอย: การเมืองไทยร่วมสมัย

ผ่านไปสี่ทศวรรษหลังจากงานเขียน *Isan: Regionalism in Northeastern Thailand* (1967) ได้รับการตีพิมพ์ ในประเทศไทยกลับมีเหตุการณ์รุนแรงในทางการเมืองเกิดขึ้นอีก กล่าวคือ ในช่วงระหว่างมีนาคมถึงพฤษภาคม ค.ศ. 2010 รัฐบาลได้ใช้กำลังทหารจัดการปราบปรามสลายการชุมนุมของคนเสื้อแดง ที่ราชประสงค์ ใจกลาง กทม. ทำให้มีผู้สูญเสียชีวิต บาดเจ็บ และหายสาบสูญ และในวันที่ 19 พฤษภาคม แกนนำผู้ชุมนุมประกาศยุติการชุมนุมต่อเนื่องของขบวนการกลุ่มที่เรียกตนเองว่า คนเสื้อแดง (Keyes 2012, 2014)

ต่อมาเมื่อวันที่ 22 พฤษภาคม ค.ศ. 2014 เวลา 16:30 น. ทหารได้เข้ายึดอำนาจการปกครองจากรัฐบาลพลเรือน นายนิวัฒน์ธำรง บุญทรงไพศาล นายกรัฐมนตรีรักษาการ แทน นางสาวยิ่งลักษณ์ ชินวัตร อดีตนายกรัฐมนตรี นับว่าเป็นการก่อการรัฐประหารโดยกองทัพไทยและสำนักงานตำรวจแห่งชาติ ซึ่งภายหลังได้จัดตั้งเป็นคณะรักษาความสงบแห่งชาติ (คสช.) อันมี พลเอก ประยุทธ์ จันทร์โอชา เป็นหัวหน้าคณะรัฐประหาร⁶ นับเป็นรัฐประหารครั้งที่ 13 ในประวัติศาสตร์การเมืองไทย⁷ ซึ่งมีทั้งคนชื่นชอบ และประณามการก่อการรัฐประหาร

ขบวนการคนเสื้อแดงมีชาวบ้านจากภาคอีสานและภาคเหนือจำนวนมาก เข้าร่วมการประท้วงขนานใหญ่ ภายใต้การนำของ แนวร่วมประชาธิปไตยต่อต้านเผด็จการแห่งชาติ (นปช.) ปรากฏการณ์ทางการเมืองนี้ทำให้อาจารย์ คายส์ (Keyes 2014) ต้องย้อนกลับมาทบทวนสิ่งที่เคยศึกษารับรู้มาเกี่ยวกับ สังคมการเมืองไทย ทำไมชาวบ้านอีสานจึงเข้าร่วมกับ นปช. ทำไมขบวนการนี้ เรียกตนเองว่า “ไพร่” ทำไมเลือกใช้สีแดงเป็นสัญลักษณ์กลุ่ม ทั้งๆ ที่สีนี้

⁶ <https://thestandard.co/onthisday-22052557/> accessed August 18, 2023.

⁷ <https://thestandard.co/onthisday-22052557/> accessed August 18, 2023.

เชื่อมโยงกับสืพรคคอมมิวนิสต์ที่ในอดีตชาวบ้านอีสานเคยไม่ไว้วางใจ และหวาดระแวง คำถามที่สำคัญอีกประการหนึ่งคือ ทำไมผู้ประท้วงจึงเรียกร้องให้มีการจัดการเลือกตั้งสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรอย่างเร่งด่วน และต้องการรัฐบาลที่มาจากเสียงของประชาชนที่แท้จริง ไม่ใช่การใช้วิธีการแอบแฝง แอบอ้าง หรือวิธีพิเศษ มาเป็นรัฐบาล อาจารย์คายส์สงสัยว่าทำไมผู้ประท้วงจึงเชื่อมั่นในระบบประชาธิปไตยอย่างมากกว่าจะเป็นทางแก้ไขวิกฤติการเมืองไทยในปัจจุบัน

จากจุดนี้เองทำให้อาจารย์ต้องย้อนกลับไปทบทวนงานเขียนเกี่ยวกับอีสาน ก็พบว่า แท้ที่จริงแล้ว **ปัญหาอีสาน** ที่เคยนำเสนอไว้เมื่อสี่ทศวรรษที่ผ่านมาก็ยังไม่ได้รับการแก้ไขอย่างจริงจัง อาจารย์คายส์พิจารณาปัญหาอีสานในสถานการณ์การเมืองไทยร่วมสมัย โดยสรุป ดังนี้:

“The problem today should be seen, I now maintain, as lying not with the questionable loyalty of the rural people of northeastern Thailand but with an inadequate appreciation by the elite and urban middle class of the legitimate desire of northeasterners to have a significant voice in national politics” (Keyes 2014: xiii).

ปัญหาอีสานในสมัยปัจจุบัน ไม่ได้มีประเด็นเกี่ยวข้องกับความรักภักดีของคนในภูมิภาคอีสานต่อรัฐไทย ไม่ได้เป็นประเด็นที่เกี่ยวข้องกับภัยคอมมิวนิสต์อย่างในอดีตอย่างที่รัฐไทยเคยหวั่นเกรง หากแต่ที่ว่า ปัญหานี้เกี่ยวข้องกับการไม่เป็นที่สบอารมณ์ของฝ่ายชนชั้นนำ และพวกชนชั้นกลางในเมือง ที่จะเห็นความปรารถนาอันชอบธรรมของชาวบ้านภาคอีสานในการมีสิทธิมีเสียงสำคัญในเวทีการเมืองระดับชาติ แท้ที่จริงปัญหานี้ไม่ได้เกิดขึ้น

เฉพาะในภาคอีสาน แต่เกิดขึ้นในทุกภาคส่วนของประเทศไทย ไม่ว่าจะเป็นในกลุ่มภูมิภาคชาติพันธุ์ (ethnoregionalism) (Keyes 2014: xiii) โดยรวมในประเทศไทยที่อยู่ห่างไกลศูนย์กลางอำนาจรัฐไทย ต่างก็ได้รับผลกระทบนี้เช่นกัน กลุ่มชนเหล่านี้ อาทิเช่น ชาวไทยมาเลย์ ทางภาคใต้ คนปักษ์ใต้ คนเมืองที่ภาคเหนือ และคนภูเขาทางเหนือ เช่นเดียวกับคนในสังคมไทยทั่วไป ผู้คนเหล่านี้ต่างต้องการที่จะมีส่วนร่วม มีสิทธิในการสร้างรัฐชาติไทยสมัยใหม่ ผู้คนในสังคมไทยต่างปรารถนาที่ได้เห็นว่า เสี่ยงจากการลงคะแนนเลือกตั้งของพวกเขาได้รับการเคารพ นี่เป็นสิ่งใหม่ที่จะต้องเข้ามาแทนที่รูปแบบการปกครองที่อิงรูปแบบอาณานิคมภายในที่ชนชั้นนำสยามเป็นศูนย์กลาง (the internal-colonialist Siamese elite-centered nation) (Keyes 2014: xiii) ที่เป็นรูปแบบพื้นฐานการปกครองมาตั้งแต่ตอนปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19

อาจารย์คายส์มองว่า การประท้วงของกลุ่มผู้ชุมนุมขบวนการเสื้อแดง เมื่อปี ค.ศ. 2010 เป็นการแสดงออกในทางการเมือง ว่าพวกเขากำลังตามหาสิทธิและเสียงของพวกเขาที่หายไปในการมีส่วนร่วมทางการเมืองระดับชาติ สิทธิและเสียงที่ถูกปฏิเสธครั้งแล้วครั้งเล่า หากพิจารณาจากประวัติศาสตร์ในอดีตที่ผ่านมา อาจารย์คายส์มองว่า ชาวบ้านอีสานในปัจจุบันมีความแตกต่างไปจากสมัยที่ผ่านมามาก ชาวบ้านเป็นผู้มีความรู้เกี่ยวกับโลกสากล (cosmopolitan villagers) มากขึ้น เนื่องมาจากการอพยพไปขายแรงงานต่างประเทศ และแต่งงานกับคนต่างประเทศ ตลอดจนเข้าร่วมกับการเคลื่อนไหวทางสังคมในฐานะผู้ประท้วง (protestors) ที่ทำให้ได้รับทราบข้อมูลการวิเคราะห์ทางสังคม การเมือง เศรษฐกิจ ตลอดจนในปัจจุบันนี้ การเข้าถึงเทคโนโลยีสมัยใหม่ประเภทสื่อมีเดียบนแพลตฟอร์มต่างๆ ทำให้ชาวบ้าน และผู้คนทั่วไปได้รับข้อมูลข่าวสารได้รวดเร็วกว่าเดิมมาก

ในท่ามกลางกระแสโลกาภิวัตน์ การรับรู้ข่าวสารข้อมูลผ่านโลกผ่านเทคโนโลยีสื่อออนไลน์ การเดินทางข้ามพรมแดนประเทศต่างๆ การศึกษาและการทำงานต่างประเทศ รวมทั้งการสร้างครอบครัวข้ามพรมแดนรัฐชาติ

เป็นไปได้อย่างรวดเร็วมาก ทำให้รัฐบาลไม่สามารถปิดกั้นการรับรู้ข่าวสารข้อมูล และโลกสมัยใหม่ของผู้คน ทั้งนี้ไม่ใช่เฉพาะในหมู่ชนชั้นกลางและชนชั้นนำที่จะได้รับประโยชน์จากกระแสโลกาภิวัตน์ แม้แต่ในหมู่ชาวบ้านคนธรรมดาสามัญก็มีประสบการณ์ในการเดินทางอพยพไปขายแรงงานในหลากหลายประเทศ ทำให้ประชาชนเกิดการตื่นรู้ เรียนรู้ และรับรู้โลกที่กว้างขวางมากขึ้น โลกาภิวัตน์ได้นำพาจินตนาการถึงสังคมโลกสมัยใหม่ภายใต้ระบอบประชาธิปไตย ภายใต้รัฐสวัสดิการ ที่สิทธิและเสียงของประชาชนได้รับการเคารพ ยอมรับ และรับฟัง

หากอาจารย์คายส์ยังมีชีวิตอยู่ คงจะได้รับทราบถึง ผลของรัฐประหาร ครั้งที่ 13 ทำให้สิทธิพลเมืองและสิทธิการเมืองของประชาชนถูกลดทอนลงอย่างมาก กองทัพมีอำนาจในการเมืองไทยมากขึ้น ความเหลื่อมล้ำ และการผูกขาดเศรษฐกิจโดยกลุ่มธุรกิจใหญ่ขยายตัว และรัฐบาลทหารจัดให้มีการร่างรัฐธรรมนูญแห่งราชอาณาจักรไทย พุทธศักราช 2560 (ค.ศ. 2017) มีการวางระบอบอย่างจงใจทำให้พรรคการเมืองครองเสียงข้างมากได้ยาก และการเลือกตั้งนายกรัฐมนตรีไม่ได้ขึ้นอยู่กับเสียงคะแนนเลือกตั้งจากประชาชนประการเดียวเท่านั้น แต่ยังให้อำนาจ “สมาชิกวุฒิสภา (ส.ว.) ชุดเฉพาะกาล” จำนวน 250 คน ร่วมกับ สมาชิกสภาผู้แทนราษฎร (ส.ส.) 500 คน ในการให้ความเห็นชอบบุคคลซึ่งสมควรได้รับแต่งตั้งเป็นนายกรัฐมนตรี เป็นไปตามบทเฉพาะกาลของรัฐธรรมนูญ พุทธศักราช 2560 โดยมีมติ “เห็นชอบ” ต้องมีคะแนนเสียงมากกว่ากึ่งหนึ่งของจำนวนสมาชิกเท่าที่มีอยู่ของทั้ง 2 สภา หรือ 376 เสียงจาก 750 เสียง⁸ นอกจากนี้ยังมีการวางแผนยุทธศาสตร์ 20 ปี ซึ่งเท่ากับทำให้ประเทศไทยเข้าสู่ยุคที่กองทัพขึ้นาประชาธิปไตย

⁸ https://www.parliament.go.th/ewtcommittee/ewt/draftconstitution2/ewt_dl_link.php?nid=440&filename=index คำอธิบายสาระสำคัญของร่างรัฐธรรมนูญ เล่มที่ 1 จัดทำโดยคณะกรรมาธิการร่างรัฐธรรมนูญ 12 เมษายน 2559. Accessed August 18, 2023.

หลังจากรอคอยมานานถึงเก้าปีหลังการรัฐประหารครั้งที่ 13 ประชาชนไทยมีโอกาเลือกตั้งผู้แทนราษฎรของตนเองอีกครั้ง เมื่อวันที่ 14 พฤษภาคม ค.ศ. 2023 (พ.ศ. 2566) คณะกรรมการการเลือกตั้ง (กกต.) ได้รายงานผลการเลือกตั้งครั้งนี้ว่า สรุปรภาพรวมการเลือกตั้ง 14 พฤษภาคม พ.ศ. 2566 มีประชาชนออกมาใช้สิทธิเลือกตั้งจำนวน 39,293,867 คน จากผู้มีสิทธิเลือกตั้งทั้งหมดประมาณ 52 ล้านคน คิดเป็นผู้ใช้สิทธิ ร้อยละ 75.22 เป็นผู้มาใช้สิทธิเลือกตั้งจำนวนเฉลี่ยมากที่สุดในประวัติศาสตร์การเลือกตั้งนับตั้งแต่ กกต. ได้มีการจัดเลือกตั้งสมาชิกสภาผู้แทนราษฎร (ส.ส.) มารวม 7 ครั้ง⁹

ผลการเลือกตั้งล่าสุด พรรคก้าวไกลได้คะแนน 151 นำมาเป็นลำดับที่หนึ่ง¹⁰ ทั้งนี้เนื่องจากนโยบาย¹¹ ที่มุ่งแก้ไขความเหลื่อมล้ำเชิงโครงสร้างและการปราบปรามการทุจริต ไม่โปร่งใสในการบริหารงบประมาณแผ่นดินอย่างจริงจัง พรรคก้าวไกลยังเป็นพรรคการเมืองที่ทำให้ประชาชนมั่นใจว่ารับฟังเสียงประชาชน และเป็นพรรคการเมืองที่ไม่ซื้อเสียง ประชาชนลงคะแนนเลือกตั้งให้ด้วยใจศรัทธา ประชาชนมีความหวังว่าประเทศไทยจะเปลี่ยนแปลงไปในทางที่ดีขึ้น ผู้คนในสังคมไทยต่างเปื้อนหน่วยการเมืองแบบเดิมที่มุ่งรักษาเครือข่ายอำนาจของชนชั้นนำ และผลประโยชน์ของกลุ่มพรรคพวกตนเอง ประชาชนต้องการพรรคการเมืองที่มีคุณภาพ มีอุดมการณ์เสรีนิยมประชาธิปไตยที่เน้นประโยชน์ของประชาชนเป็นที่ตั้ง

⁹ <https://www.thaipbs.or.th/news/content/328159> 24 May 2566. Accessed August 18, 2023.

¹⁰ <https://thaipublica.org/2023/05/responsible-election2566-35-15-05-2566/> accessed August 14, 2023.

¹¹ <https://thaipublica.org/2023/04/responsible-election2566-19/wsscก้าวไกลเน้นปฏิรูปเชิงโครงสร้าง จนถึงกาแก้ปัญหาเรื่องปากท้องของประชาชน ภายใต้สโลแกนการเมืองดี ปากท้องดี มีอนาคต/> accessed August 14, 2023.

แต่ที่ว่า ในการลงคะแนนเลือกนายกรัฐมนตรีรอบแรกในรัฐสภา เมื่อวันที่ 13 เดือนกรกฎาคม ปี ค.ศ. 2023 เสียงของประชาชนก็ได้รับการปฏิเสธอีกครั้ง เมื่อพรรคก้าวไกลที่ได้รับเลือกตั้งจากประชาชนเป็นอันดับหนึ่ง ถูกมรสุมจากกลุ่มชนชั้นนำฝ่ายอนุรักษนิยม และช่องว่างทางกฎหมายรัฐธรรมนูญ พุทธศักราช 2560 ทำให้ไม่สามารถเป็นแกนนำในการจัดตั้งรัฐบาลได้สำเร็จ พรรคก้าวไกลได้เสียงรับรองจากสมาชิกวุฒิสภา (ส.ว.) ไม่เพียงพอ¹² รวมทั้งไม่ได้รับคะแนนเสียงรับรองจากบรรดา ส.ส. ที่สังกัดพรรคการเมืองแนวอนุรักษนิยม และบางพรรคที่มีสายสัมพันธ์กับทหารโดยตรง (เช่น พรรคพลังประชารัฐ โดย พลเอก ประวิตร วงษ์สุวรรณ และพรรครวมไทยสร้างชาติ โดย พลเอก ประยุทธ์ จันทร์โอชา) ที่อยู่นอกเหนือแปดพรรคร่วม¹³ ในการจัดตั้งรัฐบาลที่พรรคก้าวไกลเป็นแกนนำ เหตุผลหลักที่ไม่สนับสนุนพรรคก้าวไกลเกี่ยวข้องกับนโยบายของพรรคที่จะให้มีการปรับปรุงแก้ไขกฎหมายมาตรา 112¹⁴ ภายหลังที่พรรคก้าวไกลไม่ประสบความสำเร็จในการ

¹² หลังจากการประชุมรัฐสภาเปิดให้มีการลงมติเลือกนายกรัฐมนตรีคนที่ 30 ของประเทศไทย โดยวิธีการงานซื้อ มีผู้เข้าร่วมประชุมทั้ง ส.ส. และ ส.ว. รวม 705 คน โดยผู้ที่ได้รับการเสนอชื่อมีเพียงคนเดียว คือ นายพิธา ลัมเจริญรัตน์ หัวหน้าพรรคและแคนดิเดตนายกรัฐมนตรีจากพรรคก้าวไกล ผลปรากฏว่า มีผู้เห็นชอบ 324 เสียง ไม่เห็นชอบ 182 เสียง งดออกเสียง 199 เสียง ขาดประชุม/ไม่ลงมติ 44 เสียง จากการที่มีคะแนนไม่ถึงกึ่งหนึ่งของสมาชิกสภาฯ คือ 375 จาก 749 คน ทำให้นายพิธาไม่ได้รับเลือกเป็นนายกรัฐมนตรี (<https://www.springnews.co.th/news/election66/841076/> accessed August 19, 2023, <https://workpointtoday.com/> accessed August 19, 2023)

¹³ แปดพรรคร่วมประกอบด้วย พรรคก้าวไกล พรรคเพื่อไทย พรรคประชากรไทย พรรคไทยสร้างไทย พรรคเสรีรวมไทย พรรคเพื่อไทรวมพลัง พรรคเป็นธรรม และพรรคสังคมใหม่

¹⁴ เมื่อวันที่ 15 กรกฎาคม พ.ศ. 2566 นายบวรยง พงษ์พานิช ประธานกรรมการบริหารและกรรมการ ธนาคารเกียรตินาคินภัทร (หรือ KKP) และในฐานะผู้เชี่ยวชาญทางด้านเศรษฐศาสตร์ประเทศไทย ได้ออกมาโพสต์ข้อความเกี่ยวกับการที่ คุณพิธา ลัมเจริญรัตน์ ไม่ได้รับคะแนนเสียงสนับสนุนจาก ส.ว. เป็นส่วนมาก ผ่านเฟซบุ๊กส่วนตัว Banyong Pongpanich ระบุว่า “มีผู้ใหญ่อ่านหนึ่งบอกว่า...มันไม่เกี่ยวกับเรื่องจงรักภักดี

จัดตั้งรัฐบาล ได้มอบให้พรรคเพื่อไทย ที่ได้รับเลือกตั้งจากประชาชนมาเป็นอันดับสองเป็นแกนนำจัดตั้งรัฐบาลต่อไป¹⁵

อะไรหรือ...พวกมันเล่นจะลดกองทัพลดนายพล ลดข้าราชการ ลดกฎหมาย ลดอำนาจลดทุนผูกขาด ลดทุกอย่างของอภิสิทธิ์ชน เพิ่มแค่อย่างเดียว คือ ภาษีคนรวย...ใครเขาจะยอมมึง” (<https://siamrath.co.th/n/462255/> accessed August 19, 2023) เช่นเดียวกัน ศพ.ดร.พิชัย รัตตกุล ฅณ กุฎีต ผู้อำนวยการหลักสูตรการเมือง และยุทธศาสตร์การพัฒนา สถาบันพัฒนาศาสตร์ (นิด้า) ได้ให้ความเห็นว่า การที่ คุณพิธา ลิ้มเจริญรัตน์ ไม่ได้รับเสียงสนับสนุนจาก ส.ว. ในรัฐสภาเพียงพอที่จะดำรงตำแหน่งนายกรัฐมนตรี เพราะพรรคก้าวไกลมีนโยบายสำคัญสามด้าน ได้แก่ การกลายทุนผูกขาด การปฏิรูปกองทัพ การกระจายอำนาจการปกครอง ที่ส่งกระทบต่อผลประโยชน์ของนายทุนผูกขาดกองทัพ และรัฐข้าราชการมหาดไทย (YouTube ศพ. พิชัย วิเคราะห์หลากหลายเรื่องสะท้อนนโยบายการเมือง เลือกนายก เลือกอนาคตประเทศไทย/ accessed August 22, 2023) และ (<https://www.thaipbs.or.th/election/66/> accessed August 22, 2023)

¹⁵ สื่อต่างประเทศ เช่น The Guardian, August 22, 2023 และ Arab News, 21 August 2023 ได้วิเคราะห์ว่า เครือข่ายอำนาจเดิม หรือกลุ่มชนชั้นนำฝ่ายอนุรักษนิยม แม้จะไม่ชื่นชอบพรรคเพื่อไทย แต่ก็ตระหนักถึงการตื่นตัวของมวลชน คนรุ่นใหม่ ที่แสดงผ่านการเลือกตั้งพรรคก้าวไกลที่เป็นสายปฏิรูปแนวเสรีประชาธิปไตยที่จะเป็นอันตรายต่อกลุ่มอำนาจเดิมอย่างมีนัยสำคัญ หากให้เลือกระหว่างพรรคเพื่อไทยกับพรรคก้าวไกล ก้าวไกลย่อมน่ากลัวมากกว่า สิ่งนี้น่าจะเป็นแรงจูงใจให้กลุ่มอำนาจเดิมยอมร่วมมือกับพรรคเพื่อไทยในช่วงนี้สำหรับพรรคเพื่อไทย การหันไปร่วมมือกับกลุ่มชนชั้นนำอำนาจเดิม พรรคฝ่ายอนุรักษนิยม เช่น พรรคภูมิใจไทย และพรรคสายทหาร เช่น พรรคพลังประชารัฐ นำโดย พลเอก ประวิตร วงษ์สุวรรณ และพรรครวมไทยสร้างชาติ โดย พลเอก ประยุทธ์ จันทร์โอชา ซึ่งเรียกกันย่อๆ ว่า พรรค “สองลุง” ทั้งๆ ที่ในช่วงหาเสียงได้เคยประกาศว่าจะไม่ร่วมมือกับ “สองลุง” และ “ตีหนู โส้หนู” มีนัยหมายถึง ไม่ร่วมมือกับพรรคภูมิใจไทย โดยพรรคเพื่อไทยอ้างเหตุผลต่อสาธารณชนว่า เพราะไม่ได้รับคะแนนเลือกตั้งจากประชาชนแบบแลนด์สไลด์ (landslide) และขอโทษประชาชนที่ทำได้ผิดหวัง เสียใจ พรรคเพื่อไทยต้องตระบัดสัตย์เพื่อให้ได้รัฐบาลมาทำงานให้ประชาชนโดยไว และต้องการสลายข้อขัดแย้งทางการเมือง สีเหลือง-แดง ที่มีมายาวนานกว่าหนึ่งทศวรรษ ถือว่าเป็นการปรองดองสมานฉันท์เพื่อให้ประเทศเดินหน้าต่อไป แต่อย่างไรก็ตาม มีความเป็นไปได้ว่า เหตุผลที่แท้จริงของเพื่อไทยน่าจะเป็นเรื่องที่ต่างฝ่ายต่างอาศัยกัน และต่างตอบแทนผลประโยชน์ของกันและกัน โดยการที่มิดนของตนเองเป็นรัฐบาลย่อมรับประกันความปลอดภัยและราบรื่นในการเดินทางกลับเมืองไทยของอดีตนายก ทักษิณ ชินวัตร ผู้ทรงอิทธิพลในพรรคเพื่อไทย

หลังจากที่พรรคเพื่อไทยได้เป็นแกนนำจัดตั้งรัฐบาลต่อจากพรรคก้าวไกล ก็ได้ทำการยกเลิกสัตยาบันข้อตกลงร่วม (Memorandum of Understanding, MOU) ของแปดพรรคคร่อมที่นำโดยพรรคก้าวไกล และปฏิเสธที่จะตั้งพรรคก้าวไกลร่วมรัฐบาล พรรคก้าวไกลถูกผลักให้เป็นฝ่ายค้านทั้งๆ ที่ได้รับคะแนน

การตัดสินใจจัดตั้งรัฐบาลข้ามหัวของพรรคเพื่อไทยครั้งนี้ แน่นอนว่ามีทั้งผู้เห็นชอบ และไม่เห็นชอบ เมื่อพิจารณาจากสื่อโซเชียลมีเดีย เช่น เฟซบุ๊ก ผ่านบัญชีของข้าพเจ้า ระหว่างวันที่ 20-22 สิงหาคม ค.ศ. 2023 สำหรับผู้ไม่เห็นชอบ พอจะจำแนกเหตุผลได้ดังนี้ 1. เป็นการละทิ้งอุดมการณ์ประชาธิปไตยของพรรคเพื่อไทย ไปจับหัวกับอำนาจเดิมฝ่ายอนุรักษนิยม 2. ทำให้พลังพรรคการเมืองฝ่ายประชาธิปไตยอ่อนตัวลง การร่วมมือกับพรรคข้ามหัว อันเป็นผลมาจากช่องว่างในกฎหมายรัฐธรรมนูญ พ.ศ. 2560 ที่เอื้อประโยชน์ต่อเครือข่ายกลุ่มอำนาจเดิม เป็นการใช่วิธีการแบ่งแยกและปกครอง (divide and rule strategy) โดยการทำให้สองพรรคหลักฝ่ายประชาธิปไตยแยกกัน ทำให้พรรคก้าวไกลกลายเป็นฝ่ายค้าน ทำหน้าที่ตรวจสอบพรรคเพื่อไทยที่ทำหน้าที่เป็นแกนนำรัฐบาล ส่งผลให้พลังการเมืองในฝ่ายประชาธิปไตยอ่อนแอลง เกิดความหวาดระแวงกัน 3. การข้ามหัวเป็นไปเพื่อผลประโยชน์ของบุคคลมากกว่าสาธารณชน พรรคเพื่อไทยยอมก้าวข้ามหัวเพื่อให้ได้เป็นรัฐบาล เพราะการมีคนของตนเองเป็นรัฐบาล ย่อมเป็นผลดีต่อการรับประกันความราบรื่นในการเดินทางกลับบ้านของอดีตนายกรัฐมนตรี ทักษิณ ชินวัตร ผู้ก่อตั้งพรรค รวมทั้งเป็นผลดีต่อพลเอก ประยุทธ์ จันทร์โอชา ในการลงจากตำแหน่งนายกรัฐมนตรีอย่างไร้กังวล และมั่นใจว่า จะไม่โดนคดีความย้อนหลังในเรื่องต่างๆ เช่น คดีลื้อมปราบคนเสื้อแดงบาดเจ็บ ล้มตาย ในปี ค.ศ. 2010 ตลอดจนมีแนวโน้มว่า นโยบายที่กลุ่มอำนาจเดิมไม่ชื่นชอบ เช่น การลดขนาดและงบประมาณกองทัพ การลายยุบใหญ่ผู้ถูกทาด และกฎหมายที่เกี่ยวข้องกับสถาบันหลัก ก็จะไม่ถูกหยิบยกมาพิจารณาในสมัยที่รัฐบาลพรรคเพื่อไทยเป็นแกนนำ อย่างไรก็ตาม เหตุผลเหล่านี้เป็นเพียงความคิดที่ต้องการหลักฐานมายืนยันว่าเป็นจริงหรือไม่

การตัดสินใจจัดตั้งรัฐบาลจากพรรคการเมืองข้ามหัว แม้พรรคเพื่อไทยจะไม่ได้ทำผิดกติกา ตามกฎหมายรัฐธรรมนูญฉบับปัจจุบันในการรวมตัวจัดตั้งรัฐบาล แต่ก็ผิดสัญญาประชาคมตามที่ได้หาเสียงไว้กับประชาชน การกระทำครั้งนี้สร้างความสะเทือนใจ และวิกฤตศรัทธาต่อพรรคเพื่อไทยอย่างมาก โดยเฉพาะในหมู่คนเสื้อแดงจำนวนไม่น้อย รวมทั้งผู้สนับสนุนและพวกหัวก้าวหน้าจำนวนมาก ที่หวังจะได้เห็นความร่วมมือจากพรรคก้าวไกลและพรรคเพื่อไทยในการฟื้นฟูและสร้างระบบประชาธิปไตยไทยให้เข้มแข็ง รวมทั้งผลักดันให้มีการเปลี่ยนแปลงประเทศในเชิงโครงสร้างสังคม เศรษฐกิจ การเมือง เพื่อประโยชน์ของประเทศชาติและประชาชนในระยะยาวสืบไป

เลือกตั้งจากประชาชนมาเป็นลำดับที่หนึ่ง พรรคเพื่อไทยหันไปจับมือกับ พรรคการเมืองฝ่ายอนุรักษนิยม และสายทหาร ที่เคยเป็นคู่อริกันเนื่องจาก ทหารเคยก่อการรัฐประหารรัฐบาลที่นำโดยพรรคเพื่อไทย ในปี ค.ศ. 2014 การจับขั้วใหม่ทำให้พรรคเพื่อไทยประสบความสำเร็จในการจัดตั้งรัฐบาล โดยในวันที่ 22 สิงหาคม ค.ศ. 2023 นายเศรษฐา ทวีสิน จากพรรคเพื่อไทย ได้รับความไว้วางใจจากสมาชิกรัฐสภาเกินกว่าครึ่ง และในวันนี้ก็ยังเป็น วันเดียวกันกับที่อดีตนายกรัฐมนตรี ทักษิณ ชินวัตร ผู้ก่อตั้งพรรคเพื่อไทย ได้เดินทางกลับสู่ประเทศไทย หลังจากที่ถูกสั่งการให้ไปอยู่ต่างประเทศ เพื่อหลีกเลี่ยงการถูกดำเนินคดีทางกฎหมายมายาวนาน 15 ปี

หากอาจารย์คายนี้อยู่คงจะได้เห็นว่า จากงานวิจัยของอาจารย์ ตั้งแต่ปี ค.ศ. 1967 ว่าทางออกของปัญหาอีสาน กล่าวอีกนัยหนึ่ง ทางออก ของปัญหาระบบการเมืองไทยระดับชาติในปัจจุบัน ก็คือทำให้ประชาชน มีส่วนในทางการเมือง ผ่านการเลือกตั้งสมาชิกสภาผู้แทนราษฎร และการใช้ รัฐสภาเป็นเวทีในการสื่อสาร เจาะยุติปัญหาสังคมการเมือง และแก้ไขปัญหา ของประชาชนเป็นหลัก โดยยึดกฎกติกาประชาธิปไตย เศรษฐกิจ และรับฟัง เสียงประชาชน ใช้หลักนิติรัฐ นิติธรรม อย่างเป็นธรรมแก่ทุกคน ทุกฝ่าย ก็จะเป็นแนวทางสำคัญในการพัฒนาสังคมไทยให้เปลี่ยนผ่านไปสู่รัฐชาติ สมัยใหม่ที่เจริญก้าวหน้า ข้อเสนอแนะเหล่านี้มีคุณูปการต่อการพัฒนาสังคม การเมืองไทยในแนวทางประชาธิปไตย

อย่างไรก็ดี การเปลี่ยนแปลงได้เริ่มต้นแล้วที่ประเทศไทย ประชาชน ในสังคมไทย โดยเฉพาะเยาวชนคนรุ่นใหม่ ได้แสดงเจตจำนงผ่านการเลือกตั้ง ครั้งล่าสุด ว่าต้องการรัฐชาติไทยสมัยใหม่ที่มีความเป็นประชาธิปไตย อย่างแท้จริง เชื่อว่า การเมืองดี ย่อมทำให้ประเทศเจริญก้าวหน้า เศรษฐกิจดี ลดความเหลื่อมล้ำทางสังคม เศรษฐกิจ มีความยุติธรรม และมีความโปร่งใส ในการบริหารจัดการ ประชาชนกำลังรอคอยรัฐบาลที่มาจากการเลือกตั้ง ของพวกเขาอย่างใจจดใจจ่อ ด้วยความหวังว่า สิทธิ และเสียงที่จะมีส่วนร่วม

ในทางการเมืองจะได้รับการเคารพตามหลักกติกาประชาธิปไตย เพื่อให้การเปลี่ยนผ่านไปสู่รัฐชาติไทยสมัยใหม่เป็นไปได้ด้วยดีและเป็นประโยชน์แก่ทุกฝ่าย เราคงต้องเฝ้าติดตามกันต่อไปว่า รัฐบาลปัจจุบันที่นำโดยพรรคเพื่อไทย จะให้ความสำคัญกับสิทธิ และเสียงประชาชนอย่างไร

ยามนี้ อาจารย์คายส์คงได้แต่เฝ้าดูสถานการณ์การเมืองไทยร่วมสมัยจากโลกอีกใบหนึ่ง และคงมีความหวังเช่นเดียวกับคนไทยจำนวนมาก ว่าประเทศไทยจะมีระบบประชาธิปไตยที่เข้มแข็ง ภายใต้หลักนิติรัฐ นิติธรรม รวมทั้งสิทธิและเสียงของประชาชน โดยเฉพาะเสียงจากสามัญชน คนชายขอบที่อยู่ห่างไกล ศูนย์กลางอำนาจรัฐส่วนกลาง จากภาคอีสาน และจากภาคอื่นๆ ของประเทศไทย จะได้รับการเคารพ และไม่ถูกมองข้าม ไม่ถูกปฏิเสธ เฉกเช่นที่เคยเป็นมาในอดีตอีกต่อไป

เอกสารอ้างอิง

Book & Article

Keyes, Charles F.

1967. *Isan: Regionalism in Northeastern Thailand*. Cornell-Thailand Project. Interim Reports Series Number 10. Data paper Number 65, Southeast Asian Studies, Department of Asian Studies, Cornell University.

1977. “Millennialism, Theravada Buddhism, and Thai Society.” *The Journal of Asian Studies*. Vol. 36, No. 2 (Feb. 1977), pp. 283-302.

2012. “The Colour of Politics: Thailand’s Deep crisis of Authority.” In Michael J. Montesano, Pavin Chatchavalpongpan, and Aekapol Chongvilaivan (eds.), pp. 171-189. *Bangkok May 2010: Perspectives on a Divided Thailand*. Singapore: The Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS).

2014. *Finding Their Voice: Northeastern Villagers and the Thai State*. Silkworm Books.

2019. *Impermanence: An Anthropologist of Thailand and Asia*. Silkworm Books.

รัตนา โตสกุล.

2552. แปล. *แนวคิดท้องถิ่นภาคอีสานนิยมในประเทศไทย*. พิมพ์ครั้งที่ 1. Charles F. Keyes. 1967. เขียน. (*Isan: Regionalism in Northeastern Thailand*). อุบลราชธานี: ศูนย์วิจัยสังคมอนุภาค
ลุ่มน้ำโขง คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี.

2556. *อีสานนิยม ท้องถิ่นนิยม ในสยามประเทศไทย*. พิมพ์ครั้งที่ 2 (2nd edition).

กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.

Website

- <https://www.bbc.com/thai/articles/c3g7ggwgndxo> หทัยกาญจน์ ตรีสุวรรณ. BBC Thailand. July 6, 2023. accessed August 15, 2023.
- <https://thaipublica.org/2023/05/responsible-election2566-35-15-05-2566/> accessed August 14, 2023.
- <https://thaipublica.org/2023/04/responsible-election2566-19/> พรรคก้าวไกลเน้นปฏิรูปเชิงโครงสร้าง จนถึงการแก้ปัญหาเรื่องปากท้องของประชาชน ภายใต้สโลแกน การเมืองดี ปากท้องดี มีอนาคต. accessed August 14, 2023.
- <https://thestandard.co/onthisday22052557/> accessed August 18, 2023.
- <https://thestandard.co/onthisday-22052557/> accessed August 18, 2023.
- https://www.parliament.go.th/ewtcommittee/ewt/draftconstitution2/ewt_dl_link.php?nid=440&filename=index คำอธิบายสาระสำคัญของร่างรัฐธรรมนูญ เล่มที่ 1 จัดทำโดยคณะกรรมการร่างรัฐธรรมนูญ 12 เมษายน 2559. accessed August 18, 2023.
- <https://www.thaipbs.or.th/news/content/328159> 24 May 2566. accessed August 18, 2023.
- <https://www.springnews.co.th/news/election66/841076/> accessed August 19, 2023.
- <https://siamrath.co.th/n/462255/> accessed August 19, 2023.
- <https://workpointtoday.com/> accessed August 19, 2023.

- YouTube รศ. พิชัย วิเคราะห์หลากหลายเรื่องสะท้อนนัยการเมือง เลือกนายกเลือกอนาคตประเทศไทย/ accessed August 22, 2023.
- <https://arab.news/zrnyn>. Return of ex-PM Thaksin Shinawatra looms over Thai premiership vote, August 21, 2023.
- <https://www.theguardian.com/world/2023/aug/22/thaksin-shinawatra-thailand-what-happens-next/> **Why has Thaksin Shinawatra returned to Thailand and what happens next?/** The Guardian, August 2023. Accessed August 22, 2023.
- <https://www.thaipbs.or.th/election66/> accessed August 22, 2023.



03

โลกกว้าง ทางแคบ: สำนึกและการเคลื่อนไหวทางการเมือง ของคนอีสานในทัศนะของคายนัส

อนุสรณ์ อุณโณ

ความนำ

คายนัสผลิตผลงานครอบคลุมทั้งระดับภูมิภาค คือ เอเชียตะวันออกเฉียงใต้¹ และระดับประเทศ คือ ไทย² รวมถึงประเทศอื่น เช่น เวียดนาม และได้รับการกล่าวถึงอย่างกว้างขวาง แต่ผลงานที่โดดเด่นและมีนัยสำคัญเป็นพิเศษเป็นประเด็นระดับภาคในประเทศไทย คือ ภาคอีสาน โดยเฉพาะในระยะหลัง เขาผลิตผลงานว่าด้วยคนอีสานเป็นหลัก ส่วนหนึ่งเป็นเพราะเขาเริ่มต้นการวิจัยด้านมานุษยวิทยาที่หมู่บ้านในภาคอีสานสมัยเป็นนักศึกษาปริญญาเอกในปี พ.ศ. 2505 และดำเนินการวิจัย

¹ ใช้ The Golden Peninsula: Culture and Adaptation in Mainland Southeast Asia.

² ใช้ Thailand: Buddhist Kingdom as Modern Nation-State.

ในพื้นที่ต่อเนื่องเรื่อยมาจนถึงปี พ.ศ. 2558 หรือเป็นเวลากว่าห้าทศวรรษ จึงมีความรู้ความเข้าใจและความใกล้ชิดผูกพันกับคนและสังคมวัฒนธรรมอีสานเป็นพิเศษ

นอกจากนี้ ผลงานเกี่ยวกับอีสานของคายนี้นะยะหลังมีความโดดเด่นหรือแตกต่างจากผลงานในช่วงก่อนหน้าในแง่ที่ว่าไม่ได้มีจุดเน้นที่พุทธศาสนา หากแต่ว่าด้วยวิกฤติหรือความขัดแย้งทางการเมืองในประเทศที่คนอีสานมีบทบาทสำคัญ ทั้งในส่วนของการเมือง “เสื้อสี” ในบทความ “The Color of Politics: Thailand’s Deep Crisis of Authority” (Keyes 2011) และบทความ “Cosmopolitan Villagers and Populist Democracy in Thailand” (Keyes 2012) และในส่วนที่ครอบคลุมทั้งการเมือง “เสื้อสี” และการเมืองเลือกตั้งในหนังสือ Finding Their Voice: Northeastern Villagers and the Thai State (Keyes 2014) ซึ่งแสดงให้เห็นถึงความรุนแรงของปัญหาที่ประเทศไทยกำลังประสบและบทบาทที่โดดเด่นของคนอีสานในปัญหาดังกล่าวในเวลาเดียวกัน

อย่างไรก็ดี ผลงานของคายนี้นะยะเกี่ยวกับคนอีสานในความขัดแย้งทางการเมืองร่วมสมัยยังไม่ได้รับการพิจารณาเท่าที่ควร โดยเฉพาะในชั้นที่มีนัยสำคัญเชิงแนวคิดหรือทฤษฎี ข้อเขียนชิ้นนี้จึงมีวัตถุประสงค์ที่จะขยายข้อถกเถียงของคายนี้นะยะจากงานเหล่านี้ โดยเน้นที่บทความ “Cosmopolitan Villagers and Populist Democracy in Thailand” เป็นพิเศษ เนื่องจากเป็นบทความที่คายนี้นะยะปรับใช้แนวคิด Cosmopolitanism หรือ “สากลโลกนิยม” ซึ่งเป็นที่สนใจในวงวิชาการตะวันตกโดยเฉพาะในช่วงทศวรรษ 1980-1990 ในการทำความเข้าใจและอธิบายคนอีสานและความขัดแย้งทางการเมืองร่วมสมัยในประเทศไทย โดยจะเริ่มด้วยการชี้ให้เห็นว่าบทความชิ้นนี้มีสาระสำคัญและนำเสนอข้อถกเถียงอะไร โดยเฉพาะที่วางอยู่บนแนวคิดสากลโลกนิยม จากนั้นจึงชี้ให้เห็นการอภิปรายแนวคิดนี้ในวงวิชาการตะวันตกในช่วง 2 ทศวรรษ

ดังกล่าว และเชื่อมโยงมายังการปรับใช้แนวคิดนี้ของคายส์ในบทความ ก่อนจะพิจารณาคนอีสานในสถานการณ์การเมืองในปัจจุบันที่เปลี่ยนแปลงไปจากช่วงเวลาที่ย้ายถิ่นในบทความไปค่อนข้างมาก

ชาว – บ้าน – โลก

คายส์เริ่มต้นบทความ “Cosmopolitan Villagers and Populist Democracy in Thailand” ด้วยฉากการเคลื่อนไหวขบวนของ “เสื้อแดง” จากภาคอีสานเข้ามายังกรุงเทพฯ ในวันที่ 12 มีนาคม 2553 ตามด้วยข่าวการเสียชีวิตของคนอีสานที่ไปทำงานที่ประเทศอิสราเอลจากจรวดที่ยิงมาจากฉนวนกาซาวันที่ 19 มีนาคม 2553 เขาเสนอว่าเหตุการณ์ทั้งสองดูเหมือนไม่มีความเกี่ยวข้องกัน แต่ในความเป็นจริงมีความเกี่ยวข้องกันในแง่ที่ว่า การที่คนอีสานไปทำงานต่างประเทศคือการที่พวกเขาได้ผันตัวเองไปเป็นแรงงานในระบบแรงงานโลก ซึ่งส่งผลให้พวกเขามองตำแหน่งแห่งที่ของตนในประเทศไทยในฐานะ “ชาวบ้านผู้มีโลกกว้างไกล” (cosmopolitan villagers) มากกว่าจะเป็น “ชาวนาตามประเพณี” (traditional rice farmers) ทว่าความเปลี่ยนแปลงที่วุ่นนี้ไม่ใช่ที่ตระหนัก หรือในทางกลับกันคือเป็นที่ “ตระหนักพลาด” (Misrecognition)³ ในหมู่คนเมืองโดยเฉพาะกรุงเทพฯ ที่มีต่อ “ชาวบ้าน” ในภาคอีสานที่เป็นองค์ประกอบหลักของ “เสื้อแดง” และเป็น

³ Misrecognition หรือ “ความตระหนักพลาด” เป็นโมทัศน์ที่คายส์นำมาปรับใช้ในบทความ โมทัศน์นี้เสนอโดย Pierre Bourdieu นักสังคมวิทยาชาวฝรั่งเศส ที่ว่าเมื่อการชุดรัดที่อึดอัดและโง่งมเป็นไปไม่ได้ จึงจำเป็นต้องดำเนินไปอย่างซ่อนเร้นและสุภาพ ต้องถูกอำพรางภายใต้ผ้าคลุมของความสัมพันธ์ชนชั้น หรืออีกนัยหนึ่งคือ เพื่อที่จะให้การชุดรัดครอบงำสามารถดำเนินต่อไปได้และเป็นที่ตระหนักของสังคม มันจำเป็นจะต้องถูกตระหนักพลาด หรือถูกแปลงให้เป็นกิจจจำในอีกลักษณะ ผ่านการกล่อมเกลากางสังคมทั้งที่เป็นทางการ เช่น ระบบการศึกษา และที่ไม่เป็นทางการ (Bourdieu 1977: 191)

สาเหตุที่นำไปสู่การล้อมปราบพวกเขาในวันที่ 10 เมษายน 2553 บริเวณถนนราชดำเนิน และโดยเฉพาะอย่างยิ่งคือวันที่ 19 พฤษภาคม 2553 บริเวณแยกราชประสงค์ที่หน่วยงานรัฐระบุว่าผู้เสียชีวิตรวม 91 คน สิ่งที่ย้ายให้ชี้ให้เห็นในบทความคือว่าคนอีสานได้ผันตัวเองจากการผลิตยังชีพเป็นการผลิตเพื่อขายและขึ้นกับรายได้ในเมืองใหญ่และต่างประเทศอย่างไร จนกระทั่งกลายเป็น “ชาวบ้านผู้มีโลกกว้างไกล” และเป็น “เสื้อแดง” ในที่สุด

ค้ายสระบัวตอนที่เขาเริ่มทำวิจัยในหมู่บ้านหนองตื้น จังหวัดมหาสารคาม ในปี พ.ศ. 2505 แม้สภาพชีวิตความเป็นอยู่ของคนในหมู่บ้านมีลักษณะเป็นชุมชนเกษตรกรรมพึ่งตนเอง (self-sufficient agricultural community) ทั้งในเชิงอาหาร เครื่องนุ่งห่ม และของใช้ ในลักษณะเดียวกับที่พระยาอนุমানราชธนบรรยายไว้ในหนังสือ ชีวิตชาวนา ที่ตีพิมพ์ในปี พ.ศ. 2491 แต่โลกของชาวบ้านที่นี่ได้เริ่มเปลี่ยนแปลงหรือเข้าสู่ความเป็นสากลโลกนิยมแล้ว นับตั้งแต่ในส่วนของผู้ชายที่ไปบวชเป็นพระในวัดในเมืองซึ่งบางรายไปไกลถึงกรุงเทพฯ เด็กเข้าศึกษาในโรงเรียนแล้วเริ่มออกไปทำงานนอกหมู่บ้าน บางครอบครัวได้เข้าสู่เศรษฐกิจแบบตลาด ขณะที่การย้ายถิ่นชั่วคราวเป็นสิ่งที่ปฏิบัติกันมานานแล้วในภาคอีสาน มีการใช้คำว่า “ไปเที่ยว” ที่หมายถึงการไปทำงานรับจ้างในเมือง ในภาคกลาง รวมถึงการค้าเร่ ขณะที่หลังสงครามโลกครั้งที่ 2 ผู้ชายในหมู่บ้านเริ่มออกไปทำงานในกรุงเทพฯ และปริมาณเพิ่มมากขึ้น บางคนส่งเงินกลับบ้าน บางคนสะสมเงินแล้วเปิดกิจการในหมู่บ้าน เช่น ร้านขายของชำ โรงสี นอกจากนี้ การขยายตัวของเศรษฐกิจในประเทศอย่างรวดเร็วได้ก่อให้เกิดงานเพิ่มขึ้นอย่างมากโดยเฉพาะในกรุงเทพฯ นับตั้งแต่ภาคก่อสร้าง ภาคขนส่ง คนรับใช้ แม่บ้าน ไปจนถึงแรงงานในโรงงานและในภาคบริการ

ขณะเดียวกันก่อนทศวรรษ 2510 ผู้ชายรวมถึงผู้หญิงในหมู่บ้านเริ่มออกไปทำงานต่างประเทศกันบ้างแล้ว ก่อนจะขยายตัวมากขึ้นในทศวรรษต่อมา โดยก่อนทศวรรษ 2520 ผู้ชายในหมู่บ้านเกือบทุกคนเคยทำงานนอกหมู่บ้าน รวมถึงไปทำงานต่างประเทศเพิ่มมากขึ้น ขณะที่ในทศวรรษ 2520 หญิงสาวในหมู่บ้านเริ่มหางานชั่วคราวในกรุงเทพฯ และปริมาณมากขึ้น คราวเรือนมีสินค้าอุปโภคบริโภคจำพวกตู้เย็น โทรทัศน์ โทรศัพท์มากขึ้น โดยในปี พ.ศ. 2548 ร้านขายของชำในหมู่บ้านร้านหนึ่งมีรายได้หลักจากการขายบัตรโทรศัพท์เติมเงิน แทนที่จะเป็นขนม ยา หรือว่าอุปกรณ์การเรียนอย่างเมื่อก่อน ขณะที่ครัวเรือนมีคอมพิวเตอร์และอินเทอร์เน็ตใช้กันมากขึ้น

คายนส์เสนอว่า ด้วยความที่คนอีสานมีประสบการณ์ทำงานในกรุงเทพฯ จังหวัดอื่น และต่างประเทศ รวมถึงสามารถเข้าถึงข้อมูลข่าวสารจำนวนมากผ่านสื่อชนิดใหม่ พวกเขาจึงมองตัวเองในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของโลกกว้างมากกว่าจะถูกนิยามโดยขอบเขตของชุมชนหรือหมู่บ้าน แต่ขณะเดียวกันพวกเขาส่วนใหญ่ยังคงเรียกตัวเองว่าชาวบ้านหรือแม้กระทั่งเกษตรกร หรืออีกนัยหนึ่งคือยังคงมีความสืบเนื่องของ “หมู่บ้าน” อยู่ แรงงานย้ายถิ่นยังคงเป็น “ชาวนา” เพราะพวกเขามักกลับบ้านไปทำนาไม่ว่าจะเป็นในช่วงระยะเวลาสั้นๆ หรือระยะยาวหลังเกษียณจากงานนอกภาคเกษตร ในปี พ.ศ. 2548 ไม่มีครัวเรือนใดในหมู่บ้านปลูกข้าวเพื่อขาย และพวกเขากินทุกอย่างที่ปลูก นอกจากนี้แม้พวกเขาใช้ชีวิตนอกหมู่บ้านอย่างมาก แต่ส่วนใหญ่ยังคงรักษาความเป็นสมาชิกภาพในชุมชนศีลธรรมที่ดำรงอยู่ในหมู่บ้าน วัดมีคนทำบุญเนื่องแน่น และผู้ชายส่วนใหญ่ยังคงบวชที่วัดในหมู่บ้าน สายสัมพันธ์ที่แน่นแฟ้นระหว่างแรงงานย้ายถิ่นกับครอบครัวในหมู่บ้านได้ทำให้คนอีสานเป็น “ชาวบ้านผู้มีโลกกว้างไกล” (cosmopolitan villagers) ไม่ว่าพวกเขาจะอยู่ที่ใด

นอกจากนี้ คายส์เสนอว่าคนอีสานได้พา “หมู่บ้าน” ของพวกเขา มาที่การประชุมของ “เสื้อแดง” ในกรุงเทพฯ ด้วย เพราะแม้การประชุมของ “เสื้อแดง” จะเป็นการชุมนุมทางการเมือง แต่ก็มีบรรยากาศคล้ายงานวัด และเพลงที่บรรเลงในการชุมนุมส่วนใหญ่เป็นเพลงลูกทุ่งที่มีรากอยู่ที่หมอลำ แต่สภาพการณ์เช่นนี้ไม่เป็นที่ตระหนักโดยคนกรุงเทพฯ ซึ่งยังคงคิดว่าคน “ชนบท” เป็นเกษตรกรยังชีพแบบเดียวกับที่พระยาอนุมานราชธนบรรยายไว้ เมื่อถึงศตวรรษที่แล้ว “ความตระหนักพลาด” เช่นนี้ได้รับการเผยแพร่ทาง สื่อมวลชนกระแสหลัก เช่น ทีวี นิตยสาร อย่างต่อเนื่อง และโดยเฉพาะอย่างยิ่ง คือได้รับการตอกย้ำโดยนักวิชาการฝ่ายขวาที่มองผู้ชุมนุมว่าเป็น “คนยากจน หรือคนที่เข้าไม่ถึงข้อมูลข่าวสารเพียงพอ” เป็น “คนโง่” หรือถูกจ้างมาตาม ที่แกนนำ “เสื้อเหลือง” กล่าวหา แม้ผู้ชุมนุมจากภาคอีสานคนหนึ่งจะตอบ ผู้สื่อข่าว New York Times ว่า “นี่ไม่ใช่เพื่อทักษิณ นี่เพื่อประชาธิปไตย” ก็ตาม และเป็นเหตุที่นำไปสู่การล้อมปราบพวกเขาในที่สุด

คายส์ปิดท้ายบทความด้วยผลการเลือกตั้งวันที่ 3 กรกฎาคม 2554 ที่พรรคเพื่อไทยชนะและส่งผลให้นางสาวยิ่งลักษณ์ ชินวัตร ได้เป็นนายกรัฐมนตรีในเวลาต่อมา ซึ่งชี้ให้เห็นว่าเสียงของผู้เลือกตั้ง “ชนบท” ได้แสดงออก อย่างเข้มแข็ง ประชาชนโดยเฉพาะชาวบ้านผู้มีโลกกว้างไกลในภาคอีสานไม่ได้ “โง่” ในกรณีพรรคการเมืองที่พวกเขาสนับสนุน ทั้งนี้ก็เพราะว่าความสัมพันธ์ ทางการเมืองที่พรรคไทยรักไทยสถาปนาขึ้นตอบสนองโลกและชีวิตทางเศรษฐกิจ และสังคมของพวกเขา แทนที่จะใช้วิธีอุปถัมภ์ผ่านระบบราชการเช่น พรรคการเมืองอื่น พรรคไทยรักไทยดำเนินนโยบายที่เปิดโอกาสให้ประชาชน สามารถใช้ประโยชน์จากงบประมาณและทรัพยากรต่างๆ ของรัฐได้โดยตรง ส่งผลให้คนอีสานเห็นความสำคัญของการเมืองแบบรัฐสภามากขึ้น การเลือกตั้ง ในหมู่บ้านในช่วงทศวรรษที่ผ่านมามีความคึกคักอย่างมาก เพราะคนที่ไป ทำงานในที่ห่างไกลต่างพากันเดินทางกลับมาลงคะแนน มีรถแท็กซี่จอด ตามบ้านหลังต่างๆ หลายสิบคัน ฉะนั้น ขณะที่คนกรุงเทพฯ ต่างพากัน

แสดงความยินดีปรีดากับรัฐประหาร 19 กันยายน 2549 คนอีสานส่วนใหญ่มีความคับแค้นและขมขื่น ซึ่งพวกเขาแสดงออกผ่านการลงประชามติไม่รับร่างรัฐธรรมนูญฉบับใหม่ การเลือกพรรคการเมืองที่พวกเขาสนับสนุนอย่างต่อเนื่อง โดยเฉพาะอย่างยิ่งคือการเข้าร่วม “เสื้อแดง” เรียกร้องประชาธิปไตยแบบรัฐสมมากกว่าประชาธิปไตยแบบชี้นำ คายส์สรุปว่านอกจากแผนกระตุ้นเศรษฐกิจที่เป็นระบบ หากไม่สามารถทำให้คนชั้นกลางและคนชั้นสูงในกรุงเทพฯ รับรู้และตระหนักในโลกและชีวิตอันกว้างไกลของ “ชาวบ้าน” เหล่านี้ และไม่สามารถทำให้ “ชาวบ้าน” เหล่านี้รู้สึกว่าเป็นพลเมืองทัดเทียมกับคนอื่นๆ โดยเฉพาะคนชั้นสูงและคนชั้นกลางในเมืองหลวงได้ วิกฤติครั้งนี้ก็ยากเกินกว่าจะเยียวยา

wa – เมือง – โลก

ในทศวรรษ 1980 และ 1990 มีการอภิปรายแนวคิด สากลโลกนิยม (Cosmopolitanism) ในวงวิชาการตะวันตกอย่างกว้างขวาง เพราะการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและสังคมที่เกิดขึ้นทั่วโลกในช่วงเวลานั้นได้ส่งผลให้สภาพการณ์และประเภทหรือคุณลักษณะของบุคคลที่เกี่ยวข้องกับแนวคิดนี้เปลี่ยนแปลงไปด้วย ขณะที่ปัญหาและความขัดแย้งทางการเมืองระหว่างประเทศที่มีมาอย่างต่อเนื่องได้ส่งผลให้มีการหันมาให้ความสนใจกับแนวคิดนี้ใหม่ด้วยเช่นกัน มีบทความ บทหนังสือ และหนังสือที่อภิปรายเกี่ยวกับแนวคิดสากลโลกนิยมหลายชิ้น อย่างไรก็ตาม ในที่นี้จะอาศัยหนังสือ Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation ซึ่งมี Pheng Cheah และ Bruce Robbins เป็นบรรณาธิการร่วม เป็นผลงานชิ้นหลักในการชี้เห็นการอภิปรายแนวคิดนี้ในช่วงเวลา 2 ทศวรรษดังกล่าว

หนังสือประกอบด้วยบทความ 16 ชิ้น เขียนโดยนักวิชาการหลากหลายสาขาวิชา เช่น ปรัชญา การเมือง วรรณคดี มานุษยวิทยา และวัฒนธรรมศึกษา เป็นต้น พร้อมกับมีคำนำที่เขียนโดยบรรณาธิการอีกคนละ 1 ชิ้น โดยในคำนำชื่อ “Introduction Part II: The Cosmopolitical---Today” Cheah ระบุว่าชาตินิยม (Nationalism) ได้ก่อให้เกิดปัญหาอย่างมาก โดยเฉพาะในส่วนที่เชื่อมโยงกับอุดมการณ์เหยียดผิวฝ่ายขวานับตั้งแต่สงครามโลกครั้งที่ 2 เป็นต้นมา แต่ถึงกระนั้น หากชาตินิยมในฐานะที่เป็นวิถีแห่งสำนึกและหากรัฐชาติในฐานะที่เป็นสถาบันทั้งไม่พึงประสงค์และล้าสมัย ก็ยังไม่กระจ่างชัดว่าตัวเลือกคืออะไร วัตถุประสงค์หลักของหนังสือคือการสำรวจความเป็นไปได้ของสากลโลกนิยมในฐานะตัวเลือกแทนชาตินิยม เพราะสากลโลกนิยมคือโครงการอุดมคติและสไตร์ของจิตสำนึกในทางปฏิบัติที่เอาชนะความจำเพาสนิยมเชิงชาตินิยม (Cheah 1998k: 21)

Cheah ระบุว่าผู้เขียนบทความจำนวนหนึ่งเสนอว่าด้วยการสำแดงอาณาเขตของสำนึกเชิงภูมิภาคและชาติและอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ท้องถิ่นใหม่อีกหน กระบวนการโลกาภิวัตน์ได้ทำให้รูปแบบของสากลโลกนิยมที่ไม่ได้ยึดตนเองเป็นศูนย์กลางเชิงชาติพันธุ์เป็นรูปเป็นร่างขึ้น ผู้เขียนบทความเหล่านี้มองสถานะข้ามชาตินิยม (Transnationalism) ในฐานะที่สร้างเงื่อนไขทางวัตถุให้กับสากลโลกนิยมสุดชั่วประภพใหม่จากเบื้องล่าง แต่ขณะเดียวกันผู้เขียนบทความอีกจำนวนหนึ่งตั้งข้อสงสัยเกี่ยวกับธรรมชาติเชิงปลดแอกของสากลโลกนิยมที่วางอยู่บนโลกาภิวัตน์ร่วมสมัย เพราะเหตุนี้ Cheah จึงระบุว่าแทนที่จะเสนอคำตอบต่อคำถามที่ว่าสากลโลกนิยมและการเมืองสากลโลก (Cosmopolitics) สามารถเป็นตัวเลือกแทนชาตินิยมและรัฐชาติได้หรือไม่ หนังสือเสนอแนวทางที่หลากหลายในการเผชิญกับคำถามดังกล่าว ที่ยังคงเปิดกว้าง ทำทาย และยังไม่ถูกคลี่คลายแต่อย่างใด (Cheah 1998k: 22, 38)

ทั้งนี้ สาเหตุที่หนังสือมีท่าทีต่อคำถามในลักษณะดังกล่าวเป็นเพราะว่าสากลโลกนิยมกับชาตินิยมมีความสัมพันธ์กันอย่างสลับซับซ้อนกว่าที่เข้าใจกัน

Cheah เสนอว่าสากลโลกนิยมเป็นมโนทัศน์หลักของปรัชญาฝรั่งเศสศตวรรษที่ 18 เป็นจริยธรรมทางปัญญา และเป็นมนุษยนิยมสากลที่ข้ามพ้นความจำเพาะนิยมเชิงภูมิภาค มันจึงมาก่อนรัฐ-ชาติในแง่ประวัติศาสตร์ และมาก่อนชาตินิยมในแง่ประวัติศาสตร์ความคิด (Cheah 1998ก: 22) แต่ถึงกระนั้น อุดมคติของสากลโลกนิยมและชาตินิยมยุโรปในยุคแรกเริ่มแทบจะจำแนกจากกันไม่ได้ และก่อนการผนวกเข้ากับรัฐอาณาเขต (territorial state) ชาตินิยมไม่ได้เป็นปฏิปักษ์กับสากลโลกนิยม (เพ็งอ้าง: 25) การจัดให้สากลโลกนิยมเป็นปฏิปักษ์กับชาตินิยมเพิ่งขึ้นก็เมื่อหลังจากที่ชาติได้ถูกโยงเข้ากับรัฐอาณาเขตแล้ว ซึ่งต่อมาได้ทำให้อาณาเขตของมันเป็นธรรมชาติผ่านชาตินิยมฉบับทางการ (เพ็งอ้าง: 26) นอกจากนี้ Cheah เสนอว่าสากลโลกนิยมกับชาตินิยมไม่ได้เป็นอริกันในเชิงตรรกะ อีกทั้งรูปแบบของสากลโลกนิยมใหม่บางรูปแบบเน้นย้ำความสำคัญของการเป็นพันธมิตรเชิงยุทธศาสตร์กับรัฐชาติ (เพ็งอ้าง: 36) จึงเป็นการด่วนเกินไปที่จะสรุปว่าชาตินิยมเป็นรูปแบบสำนักที่ล้าสมัย (เพ็งอ้าง: 31) และหากพิจารณาจากมุมมองเชิงประวัติศาสตร์ ความสัมพันธ์ระหว่างสากลโลกนิยมกับชาตินิยมแกว่งไปมาระหว่างความเป็นพันธมิตรกับความเป็นศัตรู (เพ็งอ้าง: 30)

ส่วนในคำนำชื่อ “Introduction Part I: Actually Existing Cosmopolitanism” Robbins เสนอว่าสากลโลกนิยมในปัจจุบันมีคุณลักษณะใหม่ ในอดีตคำนี้ใช้กับชาวคริสเตียน ขุนนาง พ่อค้า ชาวยิว กลุ่มรักร่วมเพศ และปัญญาชน แต่ตอนนี้มันหมายถึงพ่อค้ากะลาสีแอดแลนติกเหนือ พี่เลี้ยงชาวแคริบเบียนในสหรัฐอเมริกา คนงานอาคันตุกะชาวอียิปต์ในอิรัก และผู้หญิงญี่ปุ่นที่มีสามีเป็นคนต่างชาติ ความเปลี่ยนแปลงในบุคคลที่ว่ำนี้นับถึงความเปลี่ยนแปลงในนิยามของคำนี้ด้วย เพราะเดิมทีสากลโลกนิยมถูกเข้าใจในฐานะการอุทิศให้กับประโยชน์ของมวลมนุษยชาติ และอ้างความเป็นสากลบนฐานของการมีอิสระเสรี การแยกตัวจากข้อผูกมัด พันธกรณี และความผูกพันซึ่งพันธนาชีวิตที่ผูกกับชาติ (Robbins 1998ก: 1) แต่ตอนนี้สากลโลกนิยม

เหมือนกับชาติ คือ เป็นทั้งพหุลักษณะและจำเพาะ และโลกก็ถูกจินตนาการ เช่นเดียวกับชาติ (เพ็งอ้าง: 2) เขาเสนอว่าสากลโลกนิยมที่ดำรงอยู่จริง (actually existing cosmopolitanism) คือความเป็นจริงของความผูกมัด (อีกหน) เป็นความผูกมัดหลายลักษณะ หรือเป็นความผูกมัดทางไกล (เพ็งอ้าง: 3) อีกทั้งยังไม่มีความสัมพันธ์อย่างง่ายระหว่างสากลโลกนิยมกับรัฐ และบางครั้ง สากลโลกนิยมทำงานร่วมกับชาตินิยมมากกว่าจะเป็นปฏิปักษ์กัน (เพ็งอ้าง: 2, 8)

อย่างไรก็ดี แม้ผู้เขียนบทความไม่ได้ตอบคำถามโดยตรงไปตรงมาว่า สากลโลกนิยมสามารถเป็นตัวเลือกแทนชาตินิยมได้หรือไม่ แต่พวกเขาได้แสดง ท่าทีต่อแนวคิดหรือสภาวะการณ์ทั้งสองค่อนข้างเด่นชัด โดยผู้เขียนบทความ จำนวนหนึ่งชี้ให้เห็นการคงอยู่หรือความสืบเนื่องของชาติและชาตินิยม เช่น Anderson เสนอว่าปัจจุบันชุมชนไม่ได้ถูกกักอยู่แต่ภายในเขตแดนของรัฐชาติ เพราะการปฏิวัติด้านการสื่อสารและคมนาคมได้ร่วมกับทุนนิยมโลกหลัง อุตสาหกรรมในการก่อให้เกิดการย้ายถิ่นข้ามชาติในระดับที่ไม่เคยเกิดขึ้น มาก่อน แต่ถึงกระนั้นชาติก็ไม่ได้หายไป เขายกตัวอย่างกรณีคนจีนในการ ชี้ให้เห็นว่าไม่ว่าคนจีนจะไปลงเอยที่ประเทศใด พวกเขาก็ยังนับตัวเองเป็น คนจีน ก่อให้เกิดชาตินิยมทางไกล (long-distance nationalism) และมัน มีความสำคัญไม่น้อยมากหากเผอิญพวกเขาจะต้องเป็นพลเมืองของรัฐชาติ เหล่านั้นด้วย ขณะเดียวกันเขาดังข้อสงสัยว่าการย้ายถิ่นในปัจจุบันจะเป็น ภาพแทนสากลโลกนิยมที่มีความหมายหรือไม่ เพราะโดยกันบั้งแล้วมันเป็น เพียงการขยายของมโนทัศน์ชาติพันธุ์เชิงอัตลักษณ์และมาตรฐานที่เป็นสากล (Anderson 1998: 131)

ในทำนองเดียวกัน Cheah เห็นว่าการข้ามชาติที่เกิดขึ้นอย่างกว้างขวาง ไม่ได้เป็นสากลนิยมชนิดใหม่ หากแต่เป็นชาตินิยมประเภทที่ขัดกัน (Cheah 1998ข: 292) สากลโลกนิยมชนิดใหม่เหล่านี้ไม่สามารถอธิบายได้ว่าเหตุใด โลกาวัดนั้นจึงนำไปสู่ชาตินิยมที่เข้มข้นขึ้น (เพ็งอ้าง: 300) และการพำนักรอคาย

อยู่ร่วมกันของผู้คนก่อให้เกิดสำนึกเชิงชาติมากกว่าสากลโลกนิยม (เพ็งอ้าง: 303) หรือกล่าวในทางกลับกัน การข้ามชาติจำต้องอาศัยชาตินิยมมหาชน อีกทั้งยังมักดำรงอยู่คู่กับรัฐ ไม่นับรวมว่าทุนนิยมต้องอาศัยศักยภาพกระทำการของรัฐด้วย (เพ็งอ้าง: 312) ส่วน Robbins เสนอว่าบรรษัทสหชาติและข้ามชาติยังคงมีรากอยู่ในชาติที่เป็นแหล่งกำเนิด (Robbins 1998ก: 13) ใครก็ตามที่อยากจะใช้คำว่าโลกสากลนิยมในฐานะคำให้เกียรติอย่างง่ายจะต้องรับมือกับข้อเท็จจริงที่ว่าชาตินิยมทางไกลเหล่านี้สามารถถูกเรียกว่าสากลโลกนิยมได้โดยง่าย (เพ็งอ้าง: 11) นอกจากนี้ ผลประโยชน์ของสากลโลกนิยมวางอยู่บนการประยุกต์เข้ากับท้องถิ่น ก่อให้เกิดสากลโลกนิยมที่หลากหลายและไม่ลงรอยกัน (Robbins 1998ข: 260) เขาเห็นว่าความไร้บ้านอย่างสมบูรณ์เป็นมายาคติ เช่นเดียวกับสากลโลกนิยมในความหมายของอิสรภาพจากข้อจำกัดเชิงชาติหรือการผูกติดก็เป็นมายาคติเช่นกัน (เพ็งอ้าง: 250) อีกทั้งไม่มีใครเป็นคนสากลโลกจริงๆ ในแง่ของการไม่เป็นส่วนหนึ่งของที่ใด และก็ไม่มีการที่เป็นคนสากลโลกในความหมายของการเป็นส่วนหนึ่งของทุกที่ (เพ็งอ้าง: 260)

อย่างไรก็ดี ผู้เขียนบทความอีกส่วนหนึ่งมีความเห็นต่างออกไป เช่น Ong เห็นว่างานวิชาการเกี่ยวกับคนจีนจำนวนมากวางอยู่บนความห่วงใยเชิงบูรพทิศนิยมเกี่ยวกับการเสนอคนอื่นในฐานะวัฒนธรรมไร้กาลเวลาและไม่เปลี่ยนแปลง (Ong 1998: 134) แต่เรื่องราวเกี่ยวกับทุนและการพลัดถิ่นได้ทำลายแนวคิดครอบงำเกี่ยวกับความเป็นคนจีน ผลผลิตด้านวัฒนธรรมของพวกเขาคือกลวิธีที่คำว่าแนวคิดครอบงำเกี่ยวกับตัวตนเชิงชาติและคนอื่นในความสัมพันธ์ข้ามชาติ (เพ็งอ้าง: 135) ความเป็นพลเมืองที่ยืดหยุ่นหมายถึงกลวิธีและผลพวงของผู้เคลื่อนย้ายที่พยายามจำกัดขอบเขตพร้อมกับแสวงหาประโยชน์จากระบบรัฐชาติที่แตกต่างหลากหลายโดยเลือกสถานที่สำหรับการลงทุน ทำงาน และตั้งรกรากครอบครัวใหม่ (เพ็งอ้าง: 136) ครอบครัวนักธุรกิจและนักอุตสาหกรรมอาศัยการสร้างข้อต่อโพ้นทะเลที่ทำได้ในการ

จัดวางตำแหน่งตนเองใหม่ในฐานะองค์ประธานของการค้าโลก มากกว่าจะเป็น องค์ประธานที่ภักดีต่อจีนแผ่นดินแม่ (เพ็งอ้วง: 138) นอกจากนี้ เธอเห็นว่า บางครั้งความภักดีของคนจีนเหล่านี้จำกัดอยู่ที่ธุรกิจครอบครัว ไม่ได้ขยายไปยัง ประเทศใดเป็นการเฉพาะ (เพ็งอ้วง: 157) แม้ในยุคหลังอาณานิคม รัฐเอเชีย ตะวันออกเฉียงใต้ส่วนใหญ่สงสัยในความภักดีทางการเมืองของพลเมืองชาวจีน ของตนก็ตาม (เพ็งอ้วง: 138)

ส่วน Clifford เห็นว่าแนวคิดชาตินิยมทางไกลของ Anderson พังไม่ขึ้น งานเขียนเกี่ยวกับการพลัดถิ่น วงจรการอพยพ เศรษฐกิจการส่งเงินกลับบ้าน และบริเวณชายแดนภูมิภาค ชี้ให้เห็นประสบการณ์ที่ซับซ้อนกว่าที่รับรู้ หรือเข้าใจกัน (Clifford 1998: 363) เขาเห็นว่าการแยกระหว่างชาตินิยมที่ดี กับชาตินิยมที่เลวอย่าง Cheah ทำกับนักชาตินิยมมหาชนเป็นการกระทำ ที่เสี่ยง (เพ็งอ้วง: 364) เขาเสนอให้พิจารณาการก่อรูปของสากลโลกนิยม ในพิสัยที่กว้างขึ้นมากกว่าจะจำกัดอยู่ในชาตินิยม เป็นสากลโลกนิยมที่ ไม่ลงรอยที่ชี้ให้เห็นว่าขณะที่ความเท่าเทียมทางเศรษฐกิจและการเมืองเป็น เป้าหมายทางการเมืองที่สำคัญ แต่ความเหมือนทางวัฒนธรรมไม่ใช่ (เพ็งอ้วง: 365) สากลโลกนิยมที่ไม่ลงรอยกันไม่ได้เป็นหลักประกันในทางการเมือง หากแต่ชี้ให้เห็นพิสัยที่ซับซ้อนของประสบการณ์นานาวัฒนธรรม สถานที่ของ การปรับใช้ และการแลกเปลี่ยน (เพ็งอ้วง: 369) นอกจากนี้ เขาเห็นว่า ความสามารถที่จะอ้างและสำแดงว่าตนคือใครอีกครั้งในลักษณะนี้คือตัวเลือก ต่อระเบียบวินัยที่แสดงออกในระดับชาติและข้ามชาติ ซึ่งค่านิยมพื้นฐานที่ว่า ความรู้สึกเป็นส่วนหนึ่งทางสังคมและการเมืองของมนุษย์แสดงออกอย่างเป็น ธรรมชาติที่สุดในระดับรัฐชาติ (เพ็งอ้วง: 367)

นอกจากนี้ ประเด็นสำคัญอีกประเด็นที่บทความในหนังสืออภิปรายคือ ความเป็นเอกสิทธิ์ของสากลโลกนิยม โดย Cheah ตั้งคำถามว่าสากลโลกนิยม มีฐานมวลชนหรือไม่แม้จะมีการริเริ่มหรือมีส่วนร่วมในกิจกรรมระดับรากหญ้า เพราะบุคคลมีความสามารถในการเข้าถึงข้อมูลข่าวสารและเทคโนโลยี

ไม่เท่ากัน (Cheah 1998ก: 36-37) ขณะที่ Robbins เชื่อว่ามีการแยกระหว่าง cosmopolitans ที่หมายถึงบุคคลที่ “รู้สึกเฉยๆ ต่อที่ที่พวกเขาอยู่” กับ cosmopolites ที่หมายถึง “ผู้พำนักร้างในจักรวาลอันกว้างใหญ่” (Robbins 1998ก: 3) โดยคำว่า cosmopolitans ชวนให้นึกถึงภาพลักษณ์ของอภิสัทธาชน เพราะบางคนสามารถวาดอ้างที่จะเป็นพลเมืองโลกโดยอาศัยความมีอิสระเสรี รสนิยมเลิศหรู และไลฟ์สไตล์แบบท่องโลก (Robbins 1998ข: 248) ซึ่งเป็นมุมมองลอยตัวอิสระที่หลุดร่อนจากข้างบน (Robbins 1998ก: 1) ส่วน Ong เห็นว่าสำหรับนักการธนาคารเขตแดนมักมีความยืดหยุ่น แต่สำหรับคนที่ “สั่นเทา” ไม่สู้ดีไม่ได้เป็นเช่นนั้น เพราะมีข้อจำกัดเชิงโครงสร้างและราคา ส่วนบุคคลต่อความเป็นพลเมืองที่ยืดหยุ่น (Ong 1998: 156-157)

บ้าน – ชชาติ – โลก

การอภิปรายประเด็นความเป็นอภิสัทธาชนของสากลโลกนิยมในหนังสือข้างต้นมีข้อควรพิจารณาเพิ่มเติมหากเทียบกับบทความของคายนส์ เพราะขณะที่บทความในหนังสือเสนอว่าสากลโลกนิยมมีลักษณะของความเป็นอภิสัทธาชนก็เพราะมีเฉพาะคนเมืองที่มีสถานะทางเศรษฐกิจและสังคมที่สามารถมีประสบการณ์ดังกล่าวได้ คนเหล่านี้ถือหนังสือเดินทางของหลายประเทศ ตอนเช้าเดินทางไปประชุมธุรกิจในประเทศหนึ่งที่ลงทุนไว้ ตกค่ำไปกินอาหารค่ำกับลูกที่ส่งไปเรียนอยู่ในอีกประเทศ จึงไม่ใช่วิถีชีวิตที่คนทั่วไปโดยเฉพาะคนจนหรือคนชนบทจะเอื้อมถึง แต่คายนส์ชี้ให้เห็นว่าคน “ชนบท” หรือ “ชาวบ้าน” อีสานที่ไม่ได้มีสถานะทางเศรษฐกิจและสังคมดีเท่าก็สามารถมีประสบการณ์สากลโลกนิยมได้เช่นกัน ไม่ได้เป็นอภิสัทธาชนที่สงวนไว้สำหรับคนเมืองที่มีสถานะทางเศรษฐกิจและสังคมดีเพียงกลุ่มเดียว ดังที่เขาใช้คำว่า cosmopolitan villagers ในการเรียก “ชาวบ้าน” อีสานกลุ่มนี้ แม้พวกเขา

จะมีประสบการณ์สากลโลกในอีกลักษณะ อาจมีความยากลำบากมากกว่า หรือมีความรื่นรมย์น้อยกว่าก็ตาม

นอกจากนี้ การเชื่อมโยงคนอีสานที่มีโลกกว้างไกลเข้ากับบริบททาง การเมืองของประเทศไทยในช่วงเวลานั้นชี้ให้เห็นว่าการเป็น “คนสากล โลกนิยม” (ทั้งในความหมายของ cosmopolitan และ cosmopolite) ไม่จำเป็นต้องอยู่ตรงข้ามหรืออย่ห่างออกจากความเป็นพลเมืองรัฐหรือคน ในชาติอย่างที่คุณเขียนบทความในหนังสือจำนวนหนึ่งเสนอ ชาวบ้านอีสาน อาจมีวีซ่าของหลายประเทศ แต่พวกเขามีหนังสือเดินทางของประเทศไทย เพียงฉบับเดียว พวกเขาท่องเที่ยวในโลกกว้างไม่ใช่เพื่อจะได้มีหลายประเทศไว้ พำนักรหรือเพื่อเลือกในการอพยพหรือตั้งรกรากใหม่ หากแต่เพื่อโอกาส ทางเศรษฐกิจและการเก็บเกี่ยวประสบการณ์ในช่วงเวลาหนึ่งของชีวิตที่ พวกเขาจะนำกลับมาปรับใช้ในประเทศและโดยเฉพาะอย่างยิ่งคือในหมู่บ้าน ที่พวกเขาเป็นส่วนหนึ่งและมีความผูกพันด้วย

ในแง่นี้ การที่ชาวอีสานจำนวนมากโดยเฉพาะคนที่มีประสบการณ์ ในโลกกว้างเข้าร่วมการเคลื่อนไหวของ “เสื้อแดง” จึงตอกย้ำว่าการเป็น คนสากลโลกนิยม ไม่จำเป็นต้องแลกกับความเป็พลเมืองรัฐหรือความเป็ คนในชาติ ประสบการณ์และความรู้จากโลกกว้างทำให้พวกเขาตระหนักว่า ระบบการเมืองที่ให้ความสำคัญกับพวกเขาในฐานะพลเมืองรัฐและคนในชาติ ควรมีลักษณะอย่างไร ระบบการปกครองแบบใดจึงจะสร้างความเจริญ ก้าวหน้าและความผาสุกให้กับประเทศหรือชาติรวมถึงชุมชนหรือหมู่บ้าน ที่พวกเขาเป็นส่วนหนึ่งได้ ไม่นับรวมว่าประสบการณ์ภายในประเทศช่วยตอกย้ำ ความสำคัญของการเมืองระบบรัฐสภาหรือว่าการเมืองเลือกตั้ง ขณะเดียวกัน สำนึกในความเป็นพลเมืองและความเป็นคนในชาติผลักดันให้พวกเขาต้องการ มีส่วนในการสร้างระบบการเมืองและระบบการปกครองที่ให้ความสำคัญ กับพวกเขาขึ้นในประเทศ รัฐประหาร 19 กันยายน 2549 ที่ทำลาย ความปรารถนาดังกล่าวและพาประเทศไทยถอยหลังในสายตาของ “สากล

โลก” ที่พวกเขาได้ประสบมาจึงไม่สามารถเป็นที่ยอมรับได้ สิ่งเหล่านี้เป็นแรงผลักดันสำคัญอีกประการที่ทำให้พวกเขาตัดสินใจเข้าร่วม “เสื้อแดง” เรียกร้องระบบการเมืองและระบอบการปกครองที่ให้ความสำคัญกับประชาชน เช่นพวกเขาและเป็นที่ยอมรับใน “สากลโลก”

ในทางกลับกัน คนเมืองโดยเฉพาะในกรุงเทพฯ ในส่วนที่มีสถานะทางเศรษฐกิจและสังคมดี มีความเป็นคนสากลโลกนัยน้อยกว่า แม้จะมีโอกาสท่องเที่ยวโลกกว้างหรือว่าเดินทางไปต่างประเทศ ไม่ว่าจะเป็นการทำธุรกิจ ท่องเที่ยว หรือเพื่อการศึกษาก็ตาม ส่วนหนึ่งเป็นเพราะคนเหล่านี้ได้ประโยชน์หรือมีความได้เปรียบจากระบบการเมืองและระบอบการปกครองที่ดำรงอยู่ พวกเขาสามารถเข้าถึงระบบการศึกษาและระบบบริการสุขภาพที่มีคุณภาพ มีไฟฟ้าและน้ำประปาใช้อย่างทั่วถึง มีถนนหนทางสะดวกสบาย มีระบบขนส่งสาธารณะที่มีประสิทธิภาพ เช่น รถไฟฟ้า ฯลฯ โดยไม่จำเป็นต้องออกมาเคลื่อนไหวเรียกร้องระบบการเมืองหรือระบอบการปกครองที่ทุกคนมีสิทธิและโอกาสเท่าเทียมกันแต่อย่างใด ขณะที่อีกส่วนเป็นเพราะพวกเขาคงอยู่ภายใต้การหล่อหลอมกล่อมเกล้าของอุดมการณ์ชาตินิยมที่เน้นความภักดีต่อสถาบันกษัตริย์มากกว่าจะเป็นผลประโยชน์ร่วมกันของคนในชาติ ผ่านระบบการศึกษา สื่อกระแสหลัก และรัฐพิธี ฉะนั้น เมื่อถูกปลุกเร้าด้วยโวหารหรืออุดมการณ์ “ราชาชาตินิยม” พวกเขาจึงเข้าร่วมและเป็นกำลังสำคัญของ “เสื้อเหลือง” ในการขับไล่ผู้นำและรัฐบาลที่พวกเขาเชื่อว่าเป็นภัยคุกคามต่อระเบียบการเมืองดังกล่าว และมีความยินดีปรีดากับรัฐประหาร 19 กันยายน 2549 เพราะเป็นการโค่นล้มผู้นำและรัฐบาลที่พวกเขาไม่ประสงคฺลง

ความสงกัาย

บทความ “Cosmopolitan Villagers and Populist Democracy in Thailand” ของคายส์เป็นการปรับใช้แนวคิดสากลโลกนิยม ในการทำความเข้าใจและอธิบายความขัดแย้งทางการเมืองไทยในช่วงที่ผ่านมาที่คนอีสานมีส่วนสำคัญในอีกลักษณะ ไม่ได้อาศัยมโนทัศน์ชนชั้นหรืออุดมการณ์ทางการเมืองเหมือนที่เคยมีการศึกษามา (เช่น อภิชาติ และคณะ 2556) ขณะเดียวกันก็เป็นการเพิ่มแง่มุมการอภิปรายแนวคิดนี้ให้มีความละเอียดซับซ้อนยิ่งขึ้น เพราะอาศัยสภาพการณ์และบุคคลที่ตรงข้ามกับที่ใช้ในการอภิปรายแนวคิดนี้ เป็นการชี้ให้เห็นว่าสากลโลกนิยมไม่ได้เป็นอภิสิทธิ์ของคนเมืองที่มีฐานะ หากแต่คนชนบทซึ่งฐานะอาจไม่ดีเท่าก็สามารถมีประสบการณ์นี้ได้เช่นกัน อีกทั้งพวกเขาไม่ได้เป็น คนสากลโลก ที่ “พำนักในจักรวาลอันกว้างใหญ่” หรือ “รู้สึกเฉยๆ ต่อที่ที่พวกเขาอยู่” หากแต่เป็น คนสากลโลก ที่ยังคงมีความผูกพันกับถิ่นฐานภายใต้คำว่า ชาวบ้านผู้มีโลกกว้างไกล หรือ cosmopolitan villagers และในทางกลับกัน คนเมืองฐานะดีจำนวนมาก แม้จะมีประสบการณ์ท่องโลกกว้าง แต่ก็ไม่ได้ทำให้พวกเขากลายเป็นคนสากลโลก อย่างที่ควรจะเป็น หากแต่กลับกลายเป็น คนหลงชาติ ที่เข้มข้นรุนแรงมากยิ่งขึ้น ซึ่งเป็นผลมาจากบริบททางสังคม เศรษฐกิจ และการเมืองไทยที่มีความเฉพาะแตกต่างออกไป ส่งผลให้คนเมืองโดยเฉพาะคนชั้นกลางที่มีการศึกษาในประเทศไทยในช่วงเวลาดังกล่าวไม่ได้เป็นพลังของการเปลี่ยนแปลงเพื่อประชาธิปไตยเมื่อเปรียบเทียบกับคนต่างจังหวัดหรือคนชนบทที่ฐานะทางเศรษฐกิจและสังคมต่ำกว่า

นอกจากนี้ แม้รัฐประหาร 22 พฤษภาคม 2557 จะส่งผลให้ “เสื้อแดง” สลายตัวลง ไม่มีการชุมนุมหรือการเคลื่อนไหวในลักษณะกลุ่มก้อนอีกต่อไป แต่คนอีสานได้เป็นกำลังสำคัญในการชุมนุมเคลื่อนไหวของนิสิตนักศึกษา หรือว่าเยาวชนที่ก่อตัวขึ้นตั้งแต่ต้นปี พ.ศ. 2563 เป็นต้นมา (ดู อนุสรณ์ และ

คณะ 2566) ทั้งในลักษณะของการเข้าร่วมการชุมนุมที่กรุงเทพฯ ซึ่งมีทั้งในส่วนที่เข้ามาประกอบอาชีพและพักอาศัยในกรุงเทพฯ และในส่วนที่เดินทางมาจากภาคอีสาน และในลักษณะของการเข้าร่วมชุมนุมในภาคอีสาน โดยเฉพาะหลังจากการสลายการชุมนุม คณะราษฎร 2563 เมื่อวันที่ 15 ตุลาคม 2563 ที่ส่งผลให้ไม่มีการชุมนุมใหญ่ในกรุงเทพฯ อีกต่อไป คนอีสานได้เป็นกำลังสำคัญในการชุมนุมเคลื่อนไหวในภาคอีสาน โดยเฉพาะอย่างยิ่งคือในกิจกรรม “คาร์ม็อบ” ในช่วงเดือนกรกฎาคม-สิงหาคม 2564 ที่มีประชาชนโดยเฉพาะที่เป็น “เสื้อแดง” เข้าร่วมจำนวนมาก ส่วนหนึ่งเป็นเพราะพวกเขาสามารถเข้าร่วมได้สะดวก ไม่ต้องเดินทางไกล และสามารถเข้าออกได้ตลอดเวลา อีกทั้งยังไม่ตกเป็นเป้าสายตาของเจ้าหน้าที่รัฐและสามารถอำพรางรถที่นำเข้าร่วมเพื่อลดความเสี่ยงได้ (เพ็งอ้ง: 284-285)

อย่างไรก็ดี การเลือกตั้งวันที่ 14 พฤษภาคม 2566 ได้ส่งผลให้ภูมิทัศน์การเมืองไทยเปลี่ยนแปลงไปค่อนข้างมาก และส่งผลให้คนอีสานโดยเฉพาะในส่วนของ “เสื้อแดง” ต้องปรับการมีส่วนร่วมหรือการแสดงออกทางการเมืองตามไปด้วย เพราะ “ฝ่ายประชาธิปไตย” ได้แยกกันสนับสนุนพรรคการเมืองต่างกัน โดยขณะที่เยาวชน คนรุ่นใหม่ รวมถึงคนชั้นกลางในเมืองสนับสนุนพรรคการเมืองใหม่ คนอีสานโดยเฉพาะที่อยู่ห่างไกลจากตัวเมืองส่วนใหญ่ยังคงให้การสนับสนุนพรรคการเมืองที่พวกเขาเลือกมาอย่างต่อเนื่อง ก่อให้เกิดความไม่ลงรอยกันนับตั้งแต่ในช่วงการรณรงค์หาเสียง และแม้พวกเขาจะสามารถประคับประคองความสัมพันธ์ระหว่างกันเรื่อยมาจนพรรคการเมืองทั้งสองประกาศจัดตั้งรัฐบาลร่วมกันได้ แต่ความสัมพันธ์ที่ปรี่รวาก็พังทลายลงหลังจากที่พรรคการเมืองที่พวกเขาสนับสนุนประกาศเป็นแกนนำในการจัดตั้งรัฐบาลร่วมกับพรรคการเมืองฝั่งตรงข้ามซึ่งส่งผลให้พรรคการเมืองที่เคยจับมือกันต้องไปเป็นฝ่ายค้านโดยปริยาย การจัดซื้อใหม่ของบรรดาพรรคการเมืองดังกล่าวนี้ถูกย่ำด้วยการเดินทางกลับประเทศไทยของอดีตนายกรัฐมนตรีที่เป็น “ขวัญใจ” ของคนอีสานในวันที่ 22 สิงหาคม 2566 ที่ไม่ได้สะท้อนของความ

ปฏิบัติกับบุคคลหรือสถาบันที่ “สีแดง” เคยเผชิญหน้าด้วยในช่วงที่ผ่านมา
อีกต่อไป

คนอีสานจึงกำลังเผชิญความท้าทายทางการเมืองครั้งสำคัญว่าพวกเขา
จะรับมืออย่างไร พวกเขาจะยังคงให้การสนับสนุนพรรคการเมืองที่เคยช่วยให้
พวกเขาตระหนักในความเป็นพลเมืองและได้รับสิทธิประโยชน์ที่พวกเขาพึงได้
ท่ามกลางการวิพากษ์วิจารณ์จากอีกฝ่ายว่าพรรคการเมืองนี้ไม่ได้สมนา
ะบอบประชาธิปไตยที่อำนาจสูงสุดเป็นของประชาชนแต่อย่างใด หรือพวกเขา
จะหันไปสนับสนุนพรรคการเมืองอีกพรรคที่ประกาศตัวเป็นประชาธิปไตย
อย่างตรงไปตรงมาและไม่รอมชอมกับอำนาจเหนือประชาชน หรือว่าพวกเขา
จะยังคงเลือกพรรคการเมืองพรรคเก่าแต่พยายามส่งเสียงของพวกเขาให้เป็น
ที่ได้ยินมากขึ้น หรือเพิ่มบทบาทในการติดตามและตรวจสอบพรรคการเมืองนี้
มากขึ้น เพราะแม้พวกเขาจะมีโอกาสเห็นโลกกว้างและตระหนักว่าสิ่งที่ดีกว่า
หรือว่าควรจะเป็นเป็นอย่างไร แต่เส้นทางในประเทศไทยที่เป็นไปได้อาจมี
ให้เลือกไม่มากนัก และอาจจะไม่กว้างพอที่จะโอบรับทุกอย่างได้ดังที่พวกเขา
ปรารถนา

รายการอ้างอิง

ภาษาไทย

อนุสรณ์ อุณโณ และคณะ

2566 “ให้มันจบที่รุ่นเรา”: ขบวนการเยาวชนชาวไทยในบริบทสังคมและการเมือง
ร่วมสมัย กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แสงดาว

อภิชาติ สถิตนิรามัย และคณะ

2556 ทบทวนภูมิทัศน์การเมืองไทย เชียงใหม่: แผนงานสร้างเสริมนโยบาย
สาธารณะที่ดี สถาบันศึกษานโยบายสาธารณะ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

English

Anderson, Benedict

1998 “Nationalism, Identity, and the World-in-Motion: On the Logics
of Seriality,” in Pheng Cheah and Bruce Robbins (eds.)
Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation.
Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Bourdieu, Pierre

1977 Outline of a Theory of Practice. Translated from French by
Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.

Cheah, Pheng

1998ก “Introduction Part II: The Cosmopolitical---Today,” in Pheng
Cheah and Bruce Robbins (eds.) Cosmopolitics: Thinking and
Feeling beyond the Nation. Minneapolis, MN: University of
Minnesota Press.

- 1998 “Given Culture: Rethinking Cosmopolitical Freedom in Transnationalism,” in Pheng Cheah and Bruce Robbins (eds.) *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Cheah, Pheng and Robbins, Bruce (eds.)
- 1998 *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Clifford, James
- 1998 “Mixed Feelings,” in Pheng Cheah and Bruce Robbins (eds.) *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Keyes, Charles
- 1977 *The Golden Peninsula: Culture and Adaptation in Mainland Southeast Asia*. New York, NY: Macmillan.
- 1987 *Thailand: Buddhist Kingdom as Modern Nation-State*. Boulder, CO: Westview Press.
- 2011 “The Color of Politics: Thailand’s Deep Crisis of Authority,” in Michael J. Montesano, Pavin Chachavalponpun, and Aekapol Chongvilaivan (eds.) *Bangkok May 2010: Perspectives on a Divided Thailand*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- 2012 “Cosmopolitan Villagers and Populist Democracy in Thailand,” *South East Asia Research*. 20(3).
- 2014 *Finding Their Voice: Northeastern Villagers and the Thai State*. Chiang Mai: Silkworm Books.

Ong, Aihwa

1998 “Flexible Citizen among Chinese Cosmopolitans,” in Pheng Cheah and Bruce Robbins (eds.) *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Robbins, Bruce

1998ก “Introduction Part I: Actually Existing Cosmopolitanism,” in Pheng Cheah and Bruce Robbins (eds.) *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

1998ข “Comparative Cosmopolitanism,” in Pheng Cheah and Bruce Robbins (eds.) *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.



04

จากชาวนาพุทธสู่ชาวบ้านผู้เจนโลก: การปรับตัวทางวัฒนธรรม ในสังคมไทย

ยศ สันตสมบัติ

บทความชิ้นนี้นำเสนอพัฒนาการทางความคิดว่าด้วยชาวนาอีสานของอาจารย์ชาร์ล คายส์ ที่เปลี่ยนแปลงไปตามบริบทของสังคมวัฒนธรรมไทย การทำความเข้าใจกับแนวคิดของนักมานุษยวิทยาผู้ทำวิจัยสนามในเมืองไทยมาอย่างเข้มข้นยาวนานหลายทศวรรษ กลายเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการสะท้อนย้อนคิดว่าด้วยการปรับเปลี่ยนมุมมองเชิงทฤษฎีที่สัมพันธ์กับการเปลี่ยนแปลงทางสังคมการเมืองของไทย โดยเฉพาะจากมุมมองของชาวบ้านหรือกระบวนโลกาภิวัตน์จากรากหญ้า บทความนี้เสนอว่า อาจารย์คายส์ปรับมุมมองและคำอธิบายว่าด้วยชาวนาจากชาวนาที่ยึดมั่นในพุทธศีลธรรมและความเป็นท้องถิ่นนิยมตามโลกทัศน์เดิม สู่การตื่นตัวทางการเมืองและความเป็นพลเมืองโลกแบบสากลนิยมในบริบทของการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองของไทย

อาหรับกบ

เมื่อสิบกว่าปีก่อน ผมเชิญอาจารย์คายส์ไปอบรมงานวิจัยสนามให้นักศึกษาปริญญาเอกที่แม่สะเรียง ซึ่งอาจารย์เคยทำงานวิจัยสนามเมื่อหลายสิบปีก่อน บทสนทนาระหว่างทางครอบคลุมหลากหลายประเด็น ทั้งชีวิตและการทำงานของอาจารย์ในอดีต ปัจจุบันและอนาคต ผมถามอาจารย์คายส์ว่า ในบรรดางานเขียนของอาจารย์ที่ปรากฏสู่บรรณพิภพนั้น งานชิ้นไหนอาจารย์รู้สึกภาคภูมิใจที่สุด อาจารย์หยุดเพียงชั่วขณะแล้วตอบเกือบจะทันทีว่า The Golden Peninsula คุณเจนภรพยาของอาจารย์พยักหน้าแล้วยิ้ม แสดงว่าเธอคงเคยถูกหรือรู้คำตอบอยู่แล้ว ผมไม่ได้รู้สึกแปลกใจกับคำตอบของอาจารย์เพราะเคยอ่านและชอบหนังสือเล่มนี้มาตั้งแต่ยังเป็นนักศึกษา และเป็นผู้ช่วยสอนวิชามานุษยวิทยาอุษาคเนย์ที่มีหนังสือเล่มนี้ของอาจารย์คายส์เป็นหนังสืออ่านประกอบหลักเล่มหนึ่ง

หนังสือ The Golden Peninsula: Culture and Adaptation in Southeast Asia ตีพิมพ์เมื่อปี 1977 ในช่วงเวลาที่ตำราพื้นฐานทางมานุษยวิทยาและอุษาคเนย์ศึกษายังมีอยู่ไม่มากนัก ที่นิยมอ่านกันในช่วงก่อนหน้านั้นมีงานทฤษฎีมานุษยวิทยาของ Marvin Harris (1971) และ The Human Direction ของ Peacock and Kirsch (1970) และ The Interpretation of Cultures ของ Clifford Geertz (1973) ตามมาด้วยอภิธานศัพท์แห่งทศวรรษระหว่าง James Scott (1976) กับ Sam Popkin (1979) ว่าด้วยวิถีคิดของชาวนาในอุษาคเนย์ อาจารย์คายส์เขียน The Golden Peninsula หลังตีพิมพ์งานชิ้นแรก คือ Isan (Keyes 1967) เป็นเวลาสิบปี จากการสั่งสมประสบการณ์วิจัยในภาคอีสาน ภาคเหนือ และประเทศเพื่อนบ้านของไทยมาพอสมควร The Golden Peninsula เป็นการสะท้อนย้อนคิดถึงตัวเอง บทบาทครู การสอนอุษาคเนย์ศึกษา และการสร้างความเข้าใจให้สาธารณชน หนังสือเล่มนี้

เป็นตำราอุษาคเนย์เบื้องต้นที่เขียนขึ้นโดยไม่มีศัพท์แสงวิชาการ ไม่มี jargon เชิงทฤษฎี แนวคิดหลักที่อาจารย์คายส์นำเสนอในหนังสือเล่มนี้ คือ วัฒนธรรม เป็นทั้งภาพสะท้อนที่แสดงออกซึ่งการปรับตัวของมนุษย์ต่อสภาวะแวดล้อม และเป็นเงื่อนไขของการปรับตัวไปพร้อมกัน หนังสือเล่มนี้ยังแสดงให้เห็นอย่างชัดเจนถึงความสนใจของอาจารย์คายส์ที่มีต่ออิทธิพลของพุทธศาสนานิกายเถรวาท ซึ่งอาจารย์คายส์มองว่าเป็นพื้นฐานของโลกทัศน์ที่ชาวนา(ไทย)ใช้ในการปรับตัวทางวัฒนธรรม

คายส์กับบริบทของแวดวงวิชาการมานุษยวิทยา อเมริกันช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่สอง

พัฒนาการสำคัญประการหนึ่งของมานุษยวิทยาในสหรัฐอเมริกาช่วงสงครามโลกครั้งที่สอง ที่เชื่อมโยงกับไทยศึกษาและอุษาคเนย์ศึกษา คือ การบุกเบิกภาควิชามานุษยวิทยาที่มหาวิทยาลัยคอร์เนลโดยลอริสตัน ชาร์ป ในปี 1936 แม้ว่าสำนักคอร์เนลจะไม่ได้เก่าแก่เมื่อเทียบกับที่โคลัมเบียของปาป้าฟรานซ์ โบแอส หรือที่เบิร์กลีย์ของอัลเฟรด โครเบอร์ แต่สำนักคอร์เนลกลับร่ำรวยกว่า มีทุนวิจัยเยอะกว่าที่อื่นๆ ช่วงปี 1945-1946 ลอริสตัน ชาร์ปได้รับแต่งตั้งโดยกระทรวงการต่างประเทศให้ช่วยดูแลความสัมพันธ์ระหว่างสหรัฐกับอุษาคเนย์ ในช่วงสงครามโลกครั้งที่สองนี้เรายังพบเห็นการเฟื่องฟูของบทบาทนักมานุษยวิทยาอเมริกันในการวางแผนสงคราม การศึกษาลักษณะประจำชาติของนักมานุษยวิทยาคนสำคัญ เช่น รุท เบเนดิก ผู้เขียน *Chrysanthemum and the Sword* ว่าด้วยลักษณะประจำชาติของญี่ปุ่น และ *Thai culture and Behavior* อิทธิพลทางความคิดของรุท เบเนดิก และจอห์น เอ็มบริ (Embree 1950) ในประเด็นเรื่องพุทธศาสนา ปัจเจกนิยัม และโครงสร้างหลวม ส่งผลต่อแนวทางการศึกษาสังคมไทยต่อมาอีกสองทศวรรษ

ในปี 1947 ลอริสตัน ชาร์ป ก่อตั้งโครงการ Cornell-Thailand Project เพื่อเก็บข้อมูลเกี่ยวกับสังคมชาวนาไทยที่บางซัน บางซันกลายเป็นห้องทดลองสังคมของสำนักคอร์เนล ตอนนั้นอาจารย์คายส์เพิ่งอายุได้สิบขวบ ช่วงเวลาที่ยี่สิบปีจาก 1947-1967 มีนักมานุษยวิทยาอเมริกันมากกว่าสิบคนเข้ามาศึกษาชาวนาไทยในแง่มุมต่างๆ โครงการคอร์เนลมีจุดมุ่งหมายสำคัญสองประการ ประการแรก นักวิจัยทุกคนพยายามตอบคำถามเกี่ยวกับการเปลี่ยนแปลงวัฒนธรรมชาวนาที่เกิดขึ้นจากเทคโนโลยีการผลิตใหม่ๆ และพัฒนาการทางเศรษฐกิจ สังคม และการเมือง ประการที่สอง ข้อค้นพบจากงานวิจัยจะนำมาใช้เป็นพื้นฐานของการดำเนินนโยบายและโครงการความร่วมมือต่างๆ ระหว่างรัฐบาลไทยกับสหรัฐฯ แม้ว่าโครงการคอร์เนลจะมีอิทธิพลต่อนโยบายและโครงการของรัฐบาลสหรัฐฯ น้อยมาก แต่โครงการนี้ก็กลับผลิตผลงานทางมานุษยวิทยาว่าด้วยชาวนาไทยที่สำคัญหลายชิ้นด้วยกัน (Hanks 1962, Phillips 1965) อาจารย์คายส์อาจนับได้ว่าเป็นน้องนุชสุดท้องในบรรดาลูกศิษย์ของชาร์ป และได้รับคำแนะนำให้ทำวิจัยสนามในสังคมชาวนาอีสานเมื่อปี 1962

ช่วงทศวรรษที่ 1970 มานุษยวิทยาเกิดวิกฤตทางความคิดยาวนาน เป็นทศวรรษจากผลของสงครามเวียดนาม บทบาทและความชอบธรรมของนักมานุษยวิทยาเริ่มถูกตั้งคำถามจากคนกลุ่มต่างๆ โดยเฉพาะขบวนการนักศึกษาที่ตั้งคำถามหรือข้อกล่าวหาต่อบทบาทของงานวิจัยต่อต้านคอมมิวนิสต์ของสำนักคอร์เนล วิกฤตครั้งนั้นส่งผลต่อชีวิตและการทำงานของนักมานุษยวิทยาหลายคน รวมทั้งอาจารย์คายส์ด้วย แม้จะเป็นน้องเล็ก แต่ก็เป็่่นลูกศิษย์ชาร์ป และได้ชื่อว่าเป็นส่วนหนึ่งของพวก Cornell Mafia ปัญหาท้าทายในช่วงนั้นยังเป็นจุดเริ่มต้นของกระแสหลังสมัยใหม่ทางมานุษยวิทยาในเวลาต่อมา (Weaver 1973, Hymes 1974, Stocking 1983, Clifford and Marcus 1986)

ชาวนาไทยอีสานกับพุทธศีลธรรม

งานวิจัยสนามของอาจารย์คายส์ภายใต้การกำกับของชาร์ป มุ่งความสนใจไปที่การทำความเข้าใจกับโลกทัศน์ของชาวนาอีสานที่ได้รับอิทธิพลจากพุทธศีลธรรม คายส์เสนอว่าชาวนาไทยปรับตัวอยู่ตลอดเวลา ชาวนาอีสานดิ้นรนเพื่อเพิ่มพูนรายได้และเลื่อนฐานะความเป็นอยู่ของตน การต่อสู้ดิ้นรนของชาวบ้านเชื่อมโยงกับลักษณะวัฒนธรรมทางพุทธศาสนาและระบบเศรษฐกิจการเมืองไทย ในเวลาต่อมา อาจารย์คายส์ยังได้นำเอาแนวคิดของ Popkin และ Scott มานำเสนอว่า ชาวนาทุกแห่งและชาวนาอีสานพยายามดักตวงผลประโยชน์ของตนเองและครอบครัวให้มากที่สุด ความพยายามดักตวงผลประโยชน์ของชาวนานั้นไม่ได้ขึ้นอยู่กับสภาพทางเศรษฐกิจและการเมืองที่บีบบังคับชีวิตของพวกเขาเพียงอย่างเดียว แต่ยังสืบเนื่องมาจากความจำเป็นทางสังคมและความพยายามที่จะเอาชีวิตรอดของชาวนาอีกด้วย โลกทัศน์ของชาวนาเป็นโลกทัศน์ของการเอาชีวิตรอด ชาวนาจะจัดตั้งองค์กรหรือหมู่บ้านในลักษณะของชุมชนแบบศีลธรรม (moral community) ที่สมาชิกพึ่งพาอาศัยและช่วยเหลือซึ่งกันและกัน การจัดตั้งชุมชนแบบศีลธรรมเป็นผลมาจากความจำเป็นทางสังคมและจากเงื่อนไขทางศีลธรรมบางประการที่เป็นที่เข้าใจและยอมรับกันในหมู่ชาวนา

ในหนังสือ *The Rational Peasant* Samuel Popkin ได้นำเสนอข้อสันนิษฐานเกี่ยวกับชาวนาไว้ว่า “ชาวนาไม่เพียงพยายามดิ้นรนเพื่อปกป้องระดับการยังชีพของตนเท่านั้น แต่ยังพยายามยกระดับการยังชีพของตนโดยการลงทุนทั้งในระยะสั้นและระยะยาว การลงทุนของชาวนามีทั้งแบบส่วนตัวและการลงทุนร่วมกันกับชุมชน” (Popkin 1979: 4) อาจารย์คายส์มองว่าข้อสันนิษฐานของ Popkin สามารถนำมาใช้อธิบายพฤติกรรมทางเศรษฐกิจของชาวนาอีสาน รวมทั้งชาวนาบ้านหนองตื้น อำเภอเมือง จังหวัดมหาสารคาม ที่อาจารย์ทำการวิจัยศึกษาเป็นระยะเวลานาน เช่นเดียวกับ

หมู่บ้านอื่นๆ ทางภาคอีสานของไทย บ้านหนองต้นเป็นหมู่บ้านเกษตรกรรมที่พึ่งพิงน้ำฝนเป็นปัจจัยหลักในการเพาะปลูก ตั้งแต่มีแผนพัฒนาฯ ฉบับแรกหมู่บ้านต่างๆ ในภาคอีสานได้ค่อยๆ ถูกผนวกเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของระบบเศรษฐกิจโลก ตลาดโลกมีผลกระทบอย่างสูงต่อการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจในระดับหมู่บ้าน อาจารย์คายส์มีความเห็นสอดคล้องกับ Popkin ว่าความพยายามที่จะอธิบายพฤติกรรมทางเศรษฐกิจนั้นจะต้องเริ่มต้นจากการมองที่ปัจเจกบุคคลไม่ใช่มองที่ชุมชนหรือหมู่บ้าน สำหรับชาวบ้านหนองต้น กิจกรรมทางเศรษฐกิจเป็นกิจกรรมของครัวเรือนซึ่งเป็นที่มาของความสัมพันธ์พื้นฐานของชาวบ้าน ครัวเรือนในหมู่บ้านหนองต้นมีการพัฒนาจากครอบครัวเดี่ยวอันประกอบไปด้วย พ่อ-แม่ และลูกที่ยังไม่ได้แต่งงาน เมื่อลูกๆ แต่งงานครอบครัวเดียวจะกลายมาเป็นครอบครัวขยาย อันประกอบไปด้วย พ่อ-แม่ ลูกสาว และสามี (และหลาน) และลูกที่ยังไม่ได้แต่งงาน เมื่อพ่อแม่เสียชีวิตลงครอบครัวจะกลายเป็นครอบครัวเดี่ยวอีกครั้ง การตั้งถิ่นฐานบ้านเรือนเป็นแบบ uxorilocal residence คือการตั้งถิ่นฐานบ้านเรือนอยู่กับฝ่ายหญิง ภายหลังการแต่งงานผู้ชายไปตั้งถิ่นฐานบ้านเรือนกับครอบครัวของภรรยา โดยแรกเริ่มเดิมทีจะอยู่ในครัวเรือนเดียวกัน และต่อมาภายหลังอาจจะขยับขยายที่อยู่อาศัยโดยการปลูกบ้านใหม่บนที่ดินอันเป็นของครอบครัวฝ่ายหญิง ที่ดินทำกินจะกลายเป็นกรรมสิทธิ์ของลูกสาวและลูกเขยต่อไป หน่วยทางเศรษฐกิจบางครั้งจะเป็นการขยายตัวจากครัวเรือนเดี่ยว โดยรวมไปถึงครัวเรือนของบรรดาลูกสาวที่แต่งงานและย้ายออกจากครัวเรือนของพ่อแม่ ชาวบ้านหนองต้นดำเนินกิจกรรมทางเศรษฐกิจโดยอาศัยความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มในบ้าน (domestic groups) เป็นพื้นฐานสำคัญ

ในช่วงระยะเวลากว่าห้าทศวรรษที่อาจารย์คายส์ติดตามการปรับตัวของชาวบ้านอย่างต่อเนื่อง สมาชิกครอบครัวในบ้านหนองต้นได้พยายามยกระดับการครองชีพของตน โดยมีมาตรการและวิธีการที่แตกต่างกันออกไปหลายประการด้วยกัน ครัวเรือนส่วนใหญ่ขยายที่ดินทำกินของตนออกไป

ระหว่างปี ค.ศ. 1963-1980 กรรมสิทธิ์ที่ดินโดยเฉลี่ยของชาวบ้านเพิ่มขึ้นถึงสองเท่าตัว คือ จาก 10.1 ไร่ เป็น 20.4 ไร่ต่อครัวเรือน ครัวเรือนส่วนใหญ่ (ร้อยละ 96) ได้หันมาใช้ข้าวพันธุ์ใหม่ที่ให้ผลผลิตสูงและยังมีการใช้ปุ๋ยเคมีเพิ่มมากขึ้น ทำให้ผลผลิตโดยเฉลี่ยเพิ่มขึ้นจาก 257 กิโลกรัมต่อไร่ ในปี ค.ศ. 1963 เพิ่มไปถึง 363 กิโลกรัมต่อไร่ ในปี ค.ศ. 1980 ครัวเรือนทุกครัวเรือนได้เพิ่มผลผลิตของพืชที่เพาะปลูกเพื่อการพาณิชย์ (cash crops) สัตว์เลี้ยงงานฝีมือหัตถกรรม (ที่ทำด้วยหวาย) และการผลิตถ่านไม้ แต่ถึงแม้ว่าจะมีการเพิ่มกิจกรรมการผลิตมากขึ้น แรงงานส่วนเกินที่เกิดจากอัตราการเพิ่มของประชากรที่สูงขึ้นอย่างรวดเร็วในช่วงเวลาที่ผ่านมา (ในภาคอีสานทั้งหมด ประชากรมีอัตราเพิ่มมากกว่าร้อยละ 3 ต่อปี) ทำให้เกิดภาวะว่างงานขึ้นในปี ค.ศ. 1980 อย่างน้อย 1 ใน 3 ของชาวบ้านหนองต้นทั้งชายและหญิงที่มีอายุเกินกว่า 20 ปี ได้อพยพออกไปหางานทำชั่วคราวที่กรุงเทพฯ และในเมืองใหญ่ๆ อีกหลายแห่ง การอพยพออกไปหางานทำนอกหมู่บ้านอาจจะใช้เวลาตั้งแต่คราวละหลายๆ เดือนจนกระทั่งถึงหลายๆ ปี ชาวบ้านบางคนได้อพยพออกไปหาที่ดินทำกินใหม่ทางภาคเหนือ ภาคกลาง และท้องที่อื่นๆ ในภาคอีสาน

ครัวเรือนแทบทุกครัวเรือนในหมู่บ้านหนองต้นได้รับผลประโยชน์จากการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจที่เกิดขึ้น จำนวนครัวเรือนไร่ที่ทำกินลดจากร้อยละ 12.5 ในปี ค.ศ. 1963 เหลือเพียงร้อยละ 0.8 ในปี ค.ศ. 1980 ในปี ค.ศ. 1963 ร้อยละ 42.5 ของครัวเรือนทั้งหมดมีรายได้ต่อปีน้อยกว่า 800 บาท แต่ในปี ค.ศ. 1980 มีเพียงร้อยละ 3.1 ของครัวเรือนทั้งหมดที่มีรายได้ต่อปีต่ำกว่า 1,000 บาท และประมาณร้อยละ 76.5 ของครัวเรือน ทั้งหมดมีรายได้เฉลี่ยต่อปีมากกว่า 5,000 บาท ซึ่งแสดงให้เห็นถึงการเปลี่ยนแปลงที่สำคัญ แม้เมื่อเทียบกับอัตราเงินเฟ้อที่เพิ่มสูงขึ้นด้วย ครอบครัวบางครอบครัวในหมู่บ้านหนองต้นประสบความสำเร็จอย่างงดงามในการลงทุนในรูปแบบใหม่ๆ ในปี ค.ศ. 1980 ครอบครัวในหมู่บ้าน 3 ครอบครัว มีรายได้มากกว่า 50,000 บาท จากการลงทุนทำโรงสี รถบรรทุก และการค้าวัว การใช้พันธุ์ข้าว

ชนิดใหม่ การขยายที่ดินเพาะปลูก การปลูกพืชหมุนเวียนสลับเปลี่ยนกัน การค้นหาศูนย์กลางของความเจริญทางเศรษฐกิจใหม่ๆ การจัดตั้งการค้าในรูปแบบใหม่ๆ ในระดับหมู่บ้าน แสดงให้เห็นชัดว่าชาวชนบทในภาคอีสานสนองตอบอย่างมีเหตุผลและหนักแน่นต่อแรงจูงใจทางเศรษฐกิจ ข้อสรุปเบื้องต้นที่พอสรุปได้ก็คือหลักฐานที่ได้รับจากหมู่บ้านหนองต้นสนับสนุนสมมติฐานของ Popkin ในเรื่องความมีเหตุผลของชาวนา แต่ความเป็นจริงอาจซับซ้อนกว่านั้น

ชาวนาอีสาน: ชนกลุ่มน้อยผู้เสียเปรียบ

ระบบเศรษฐกิจในชนบทภาคอีสานของประเทศไทยเจริญเติบโตขึ้นในช่วงสองทศวรรษแรกที่อาจารย์คายส์เก็บข้อมูล และชาวบ้านในแถบนี้ได้ดักดวงผลประโยชน์จากความเจริญที่เกิดขึ้น แต่ชาวนาอีสานก็ยังตกอยู่ในสภาพที่เสียเปรียบเมื่อเทียบกับชาวเมืองและชาวนาทางภาคกลาง ตามรายงานการศึกษาของธนาคารโลก ภาคอีสานเป็นภาคที่มีความยากจนเกิดขึ้นมากที่สุด (ตามสถิติของธนาคารโลกผู้ที่ตกอยู่ในภาวะยากจนคือผู้ที่มีรายได้ต่ำกว่าเดือนละ 150 บาท) ในระหว่างปี ค.ศ. 1975-1976 ประชากรชาวนาอีสานร้อยละ 38 มีระดับการครองชีพที่ต่ำกว่าระดับความยากจนที่ธนาคารโลกกำหนดไว้ (International Bank for Reconstruction and Development 1978: 99) รายงานของธนาคารโลกชี้ให้เห็นว่า ครอบครัวที่ยากจนส่วนใหญ่ของประเทศคือครอบครัวชาวชนบทในภาคอีสานที่ประกอบอาชีพกสิกรรมโดยอาศัยน้ำฝนเป็นหลัก ถ้าเรานำเอามาตรฐานที่ธนาคารโลกตั้งไว้มาใช้ ชาวบ้านหนองต้นประมาณครึ่งหนึ่งของหมู่บ้านจัดได้ว่ามีระดับการครองชีพที่ต่ำกว่าระดับความยากจน (poverty level) ประชากรที่จัดอยู่ในระดับต่ำกว่าภาวะยากจนในภาคอีสานมีอัตราที่ค่อนข้างสูง (ร้อยละ 38) เมื่อเปรียบเทียบกับภาวะยากจนที่เกิดขึ้นในเขตเมืองซึ่งมีอยู่ประมาณร้อยละ 11 และในเขตชนบทของที่ราบลุ่มภาคกลางซึ่งมีอยู่ประมาณร้อยละ 12

ถึงแม้ว่ารายได้ของชาวอีสานในช่วงระยะเวลาดังกล่าวจะอยู่ในระดับที่สูงขึ้น แต่เมื่อเปรียบเทียบกับรายได้ของประชากรในกรุงเทพฯ และประชากรของประเทศโดยทั่วไปแล้ว รายได้ของชาวอีสานกลับลดต่ำลงเมื่อเทียบเป็นร้อยละจากรายได้ประชาชาติ รายได้ต่อบุคคลของชาวอีสานลดจากร้อยละ 61 (เมื่อเทียบกับรายได้โดยเฉลี่ยของประชากรทั่วประเทศ) ในปี ค.ศ. 1968-1969 ลดลงเป็นร้อยละ 41 ในปี ค.ศ. 1979 ฐานะของชาวอีสานอยู่ในระดับที่ต่ำมากเมื่อเปรียบเทียบกับฐานะของประชากรในกรุงเทพฯ ถึงแม้ว่าตัวเลขจะมีการเปลี่ยนแปลงขึ้นลงอยู่บ้างโดยเฉพาะอย่างยิ่งในช่วงระหว่างปี ค.ศ. 1965-1969 และ ค.ศ. 1971-1974 ในช่วงระหว่างปี ค.ศ. 1975-1979 รายได้เฉลี่ยของชาวอีสานเทียบเป็นร้อยละของรายได้เฉลี่ยของชาวกรุงเทพฯ ลดจากร้อยละ 21 ลงเหลือเพียงร้อยละ 16.5 รายได้โดยเฉลี่ยของชาวบ้านหนองตั้น เมื่อเปรียบเทียบกับรายได้ประชาชาติ เพิ่มขึ้นจากร้อยละ 15.8 ในปี ค.ศ. 1963 เป็นร้อยละ 17.2 ในปี ค.ศ. 1980 แต่การเพิ่มขึ้นนี้จะต้องเปรียบเทียบกับความเป็นจริงที่ว่าระดับรายได้ของชาวบ้านหนองตั้นอยู่ต่ำกว่าระดับรายได้โดยเฉลี่ยของภาคอีสานทั้งหมด กล่าวโดยสรุปก็คือผลประโยชน์ที่เกิดขึ้นจากความเจริญเติบโตทางเศรษฐกิจนั้น มักจะตกอยู่ในกรุงเทพฯ และในเขตชนบททางภาคกลางมากกว่าภาคอีสาน ภาวะความยากจนในภาคอีสานจะพบเห็นได้มากที่สุดในทุกหมู่บ้านเกษตรกรรมชาวอีสานที่ต้องพึ่งพาน้ำฝนเป็นปัจจัยหลักในการเพาะปลูกอย่างเช่นหมู่บ้านหนองตั้น

ชาวบ้านหนองตั้นและชาวชนบทอีสานทั่วไปตระหนักดีว่าพวกเขาอยู่ในฐานะที่เสียเปรียบ เมื่อเปรียบเทียบกับชาวเมืองและชาวนาทางภาคกลาง ความสำนึกนี้ดูเหมือนว่าจะเชื่อมโยงกับความรู้สึกที่ว่าชาวอีสานเป็นเสมือนกับชนกลุ่มน้อยในสังคมไทย เมื่อรัฐบาลของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวนำเอาระบบการปกครองแบบรวมศูนย์อำนาจมาใช้ในปี ค.ศ. 1890 อำนาจทางการปกครองตนเองของเจ้านครรัฐกึ่งอิสระ (semi-autonomous) ทางภาคอีสานซึ่งส่วนใหญ่เป็นชาวลาวได้ถูกยุบเลิกไป อำนาจของพวกเขาก็

ถูกแทนที่โดยผู้สำเร็จราชการจากรัฐบาลกลาง หรือ “ข้าราชการ” ที่ชอบดูถูกเหยียดหยามสำเนียงภาษาลาวของชาวอีสานและชนบทรรมนิยมประเพณีท้องถิ่น ข้าราชการจากส่วนกลางมีส่วนช่วยให้เกิดความขัดแย้งที่นำไปสู่ “กบฏผีบุญ” ที่เกิดขึ้นหลายครั้งในระหว่างปี ค.ศ. 1901-1902 (ดู Tej Bunnag 1967; Murdoch 1974; Ishii 1975; และ Keyes 1977a) และก่อให้เกิดเอกลักษณ์ของท้องถิ่นที่เรียกว่า “อีสาน” อันเป็นคำที่มาจากภาษาบาลี แปลว่า “ตะวันออกเฉียงเหนือ” (Keyes, 1967) ถึงแม้ว่าระบบการศึกษาที่รัฐบาลนำมาใช้ในภาคอีสานหลังจากปี ค.ศ. 1930 เป็นต้นมา จะช่วยปลูกฝังความรู้สึกและเอกลักษณ์ของคนไทยในหมู่ชาวอีสานได้สำเร็จในระดับหนึ่ง แต่ความสัมพันธ์ที่ไม่ค่อยจะราบรื่นระหว่างชาวอีสานกับข้าราชการหรือตัวแทนของรัฐ ทำให้ชาวอีสานยังคงมีความสำนึกว่าพวกเขาเป็นชนกลุ่มน้อยที่มีฐานะต่ำกว่า ถึงแม้ว่าในปัจจุบันจะไม่มีใครสั่งการผู้นำทางการเมืองชาวอีสานเหมือนอย่างที่เคยเกิดขึ้นในช่วงปี ค.ศ. 1950-1960 แต่ผู้นำชาวอีสานก็มักจะไม่สามารถประสบความสำเร็จในการต่อสู้ทางการเมืองในระบบรวมศูนย์อำนาจอยู่ในกรุงเทพฯ และไม่สามารถต่อสู้เพื่อนำความเจริญไปสู่ท้องถิ่นของตนได้ การไร้ซึ่งอิทธิพลและบทบาทของผู้นำอีสานเป็นส่วนหนึ่งที่ทำให้การพัฒนาท้องถิ่นในเขตชนบทของภาคอีสานไม่ได้รับความสำเร็จเท่าที่ควร

แม้ว่าในปัจจุบันชาวอีสานส่วนใหญ่จะมีที่ดินทำกินของตนเองและไม่จำเป็นต้องร้องขอความปรานีจากเจ้าที่ดินเหมือนอย่างที่เคยเป็นมา (ในปี ค.ศ. 1973 เพียงร้อยละ 8.7 ของครอบครัวชาวอีสานจำเป็นต้องเช่าที่ดินทำกิน และเพียงร้อยละ 3.3 ของที่ดินเพาะปลูกทั้งหมดเป็นที่ดินที่เช่าทำกิน) แต่ชาวอีสานส่วนใหญ่ยังจำต้องติดต่อกับข้าราชการที่วางตัวเป็น “เจ้านาย” ของพวกเขา ชาวบ้านมักจะเรียกข้าราชการผู้ควบคุมกฎระเบียบของทางราชการหรือโครงการพัฒนาต่างๆ ว่า “เจ้านาย” อันเป็นคำที่ใช้เรียกบรรดาเชื้อพระวงศ์ในสมัยก่อน เจ้านายเรียกร้องความเคารพนบจากชาวบ้านที่ไปติดต่อบอกเพื่อขอใบอนุญาตในการประกอบกิจการหรือในการติดต่อกับทาง

ราชการในเรื่องอื่นๆ (Rubin 1973 a; 1973 b) นอกจากนั้น ข้าราชการหรือเจ้านายยังคาดหวังที่จะได้รับเงินทองของกำนัลจากชาวบ้านเป็นค่าตอบแทนในการช่วยเหลือ เงินทองของกำนัลเหล่านี้ทำให้ต้นทุนในการผลิตของชาวนาสูงขึ้น เมื่อชาวบ้านไม่ให้ค่าตอบแทนหรือของกำนัลน้อย ข้าราชการก็ไม่ให้ความช่วยเหลือทำให้การติดต่อลำช้า และชาวบ้านไม่สามารถที่จะดำเนินธุรกิจเพื่อยกระดับการครองชีพของตนได้ดีเท่าที่ควร

ชาวชนบทอีสานต้องเผชิญกับความบีบคั้นทางเศรษฐกิจอันเป็นผลมาจากการที่พวกเขาเป็นคนท้องถิ่น เป็นชนกลุ่มน้อยที่จำเป็นต้องทำตามคำสั่งของรัฐที่คอยควบคุมบังคับ ชาวชนบทอีสานทุกคนเป็นสมาชิกของหมู่บ้านหมู่บ้านนั้นไม่ได้มีการจัดตั้งองค์กรในรูปแบบของบริษัทหรือสมาคมที่ทำหน้าที่หาผลประโยชน์เหมือนอย่าง Popkin (1975: 22-23) ได้เสนอเอาไว้ แต่หมู่บ้านของชาวอีสานในทัศนะของอาจารย์คายส์ ทำหน้าที่เสริมสร้างระบบเศรษฐกิจแบบศีลธรรม (moral economy) ในหมู่ชาวอีสาน

โลกทัศน์ของชาวพุทธและระบบเศรษฐกิจแบบศีลธรรม

คำว่า “ระบบเศรษฐกิจแบบศีลธรรม” ตามความหมายที่ใช้กันทั่วไปมาจากแนวคิดของ James Scott (1976) แต่อาจารย์คายส์ให้ความหมายแตกต่างไป อาจารย์คายส์มองว่าแนวคิดของ Scott มีข้อบกพร่องและไม่สามารถนำมาใช้อธิบายได้อย่างเพียงพอ เพราะ Scott ใช้คำว่า “ศีลธรรม” โดยเฉพาะอย่างยิ่งที่เกี่ยวกับ “หลักการแลกเปลี่ยนผลประโยชน์” (norm of reciprocity) และ “สิทธิยังชีพ” (the right to subsistence) โดยมองว่าสิ่งเหล่านี้เป็นหลักศีลธรรมสากลที่มีอยู่ในสังคมชาวนาทั่วไป ถึงแม้ว่าระบบเศรษฐกิจแบบศีลธรรมจะมีลักษณะที่คล้ายคลึงกัน โดยเฉพาะอย่างยิ่งในชุมชนชาวนาที่มีโครงสร้างสังคมคล้ายคลึงกัน แต่ระบบเศรษฐกิจแบบศีลธรรมของชุมชนชาวนาในที่ต่างๆ ยังมีลักษณะเฉพาะที่แตกต่างกันออกไป ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับ

โลกทัศน์ทางศาสนาที่มีบทบาทในการชี้นำพฤติกรรมของชาวบ้านในแต่ละแห่ง อาจารย์คายส์เชื่อเช่นเดียวกับ Max Weber ว่า ความตึงเครียดและความขัดแย้ง มักเกิดขึ้นระหว่างความเป็นจริงหรือสภาพความเป็นจริงทางสังคมที่บิบบัณชีวิตของมนุษย์ กับความหมายหรือความคาดหวังของชีวิตที่มนุษย์สร้างขึ้น บนพื้นฐานของวัฒนธรรมและความเชื่อของตน ความเป็นจริงทางสังคมกับความหวังของมนุษย์มิได้เป็นเพียงภาพสะท้อนซึ่งกันและกันเท่านั้น แต่มักขัดแย้งกันตลอดเวลาอีกด้วย

ระบบเศรษฐกิจศีลธรรมของชาวอีสานในทัศนะของอาจารย์คายส์ วางอยู่บนพื้นฐานของโลกทัศน์แบบพุทธ ซึ่งเป็นแม่บทของวัฒนธรรมอีสาน ในสังคมชนบทภาคอีสาน แม่บทของวัฒนธรรมประกอบไปด้วยพิธีกรรมทางศาสนาที่ชาวบ้านเข้าร่วมประกอบพิธีในวัด นอกจากนั้นยังมีพิธีกรรมทางศาสนาที่ชาวบ้านกระทำนอกวัด เช่น การบวงสรวง เช่น ไห้ว ผีประจำหมู่บ้าน และพิธีกรรมที่เกี่ยวกับการรักษาพยาบาลโรคภัยไข้เจ็บต่างๆ แม่บทของวัฒนธรรมยังรวมถึงคำเทศนาสั่งสอนทางพุทธศาสนา เทพนิยาย นิยายเพลง ละครพื้นบ้าน สิ่งเหล่านี้ร่วมกับพิธีกรรมและการเทศนาสั่งสอนของพระสงฆ์เป็นที่มาอันสำคัญของคตินิยม ประเพณี และวัฒนธรรมดั้งเดิมของชาวบ้าน นอกจากนั้นแม่บทของวัฒนธรรมแบบใหม่ๆ ยังถูกชักนำเข้ามาสู่หมู่บ้านพร้อมกับการจัดตั้งโรงเรียน (ในบ้านหนองต้นและหมู่บ้านอื่นๆ ทางภาคอีสาน การจัดตั้งโรงเรียนประจำหมู่บ้าน เริ่มมีขึ้นราวปี ค.ศ. 1935) ในปัจจุบัน ชาวบ้านแทบทุกคนที่มีอายุเกิน 15 ปีได้ผ่านการอบรมสั่งสอนจากโรงเรียนและได้เรียนรู้แม่บทของวัฒนธรรมที่คล้ายคลึงกันโดยผ่านทางหลักสูตรที่โรงเรียนได้จัดขึ้น (Keyes 1983d)

แม่บทของวัฒนธรรมแบบใหม่อีกชนิดหนึ่ง คือ การเลือกตั้ง ที่เริ่มขึ้นหลังการเปลี่ยนแปลงการปกครองในปี 1932 การเลือกตั้งเป็นเสมือนกับพิธีกรรมสำคัญอีกชนิดหนึ่งของหมู่บ้าน และเป็นที่มาของการสนทนาทางการเมืองของชาวบ้าน นอกจากนั้น หมอสอนศาสนาคริสต์นิกายและสมาชิก

พรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทยต่างพยายามนำเอาแม่บทของวัฒนธรรมแบบใหม่มาเสนอต่อชาวบ้าน แต่ความพยายามของทั้งสองกลุ่มมักไม่ประสบความสำเร็จและไม่เป็นที่ยอมรับ ภาคอีสานมีลัทธิบูชา (cult) เกิดขึ้นมากมายและมักเป็นที่นิยม ลัทธิบูชาเหล่านี้ไม่ได้มีแต่เฉพาะในสมัยโบราณเท่านั้น แต่ยังสืบทอดมาจนถึงปัจจุบันอีกด้วย (Keyes 1977a) ในปี ค.ศ. 1980 อาจารย์คายส์พบว่าประมาณร้อยละ 60 ของครัวเรือนทั้งหมดในบ้านหนองต้นมีส่วนร่วมในลัทธิบูชาประเภทหนึ่งที่ชาวบ้านเรียกกันว่า “บวชธรรม” ลัทธิบูชานี้มีพิธีกรรมที่คล้ายคลึงกับพวกคริสเตียนนิกาย Pentacostal สมาชิกของลัทธิบูชา “บวชธรรม” เชื่อว่าผู้นำของตนมีอำนาจศักดิ์สิทธิ์ที่ได้มาจากพระธรรม ลัทธินี้มีสมาชิกและลูกศิษย์อยู่กระจัดกระจายทั่วไปในเขตชนบทของภาคอีสาน

แหล่งที่มาของการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมที่สำคัญอีกประการหนึ่งคือการอพยพไปทำงานที่กรุงเทพฯ หรือเมืองอื่นๆ ชาวบ้านที่เข้ามาทำงานในกรุงเทพฯ ได้มีโอกาสพบสิ่งแปลกๆ ใหม่ๆ ได้ดูภาพยนตร์และโทรทัศน์มากขึ้น ได้อ่านหนังสือพิมพ์บ่อยครั้งขึ้น และได้มีโอกาสชมสินค้าตามห้างสรรพสินค้าที่มีอยู่ดาษดื่นทั่วไป ชาวอีสานสามารถนำเอาประสบการณ์และแม่บทของวัฒนธรรมแบบใหม่ไปใช้ในชีวิตประจำวันของตน และสิ่งใหม่ๆ เหล่านี้ก็ได้ถูกผนวกกรวบรวมเข้าเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมและประเพณีพื้นบ้าน อย่างไรก็ตาม แม่บทของวัฒนธรรมแบบใหม่ที่ชาวบ้านรับมาไม่ได้มีความขัดแย้งกับความเชื่อทางพุทธศาสนา โดยเฉพาะอย่างยิ่งในเรื่อง “กฎแห่งกรรม” ซึ่งเป็นกฎเกณฑ์สากลของโลกและจักรวาล “กรรม” หมายถึงพลังที่เกิดขึ้นจากการกระทำของมนุษย์ การกระทำนั้นมีผลตอบสนองต่อชีวิตและความเป็นอยู่ของผู้กระทำในภายภาคหน้า ผู้ที่ประกอบคุณงามความดีมาแต่ชาติปางก่อนจะเกิดมาอย่างสุขสบาย ไม่ต้องทนทุกข์ยากลำบาก กรรมจึงเปรียบเสมือนกับเครื่องจัดแบ่งลำดับขั้นของมนุษย์และสิ่งมีชีวิตทั้งมวล เป็นเครื่องแบ่งแยกความแตกต่างระหว่างมนุษย์ สัตว์ และผีที่เกิดจากการกระทำหรือกรรมในอดีต

(Hanks 1962) ความเชื่อเรื่องกรรมในพุทธศาสนา แตกต่างจากแนวความเชื่อเรื่อง “ชะตาลิขิต” ตามแนวคิดของ Calvin ซึ่งเป็นความเชื่อพื้นฐานของพวก Protestant ตามความเชื่อของพุทธศาสนา มนุษย์แต่ละคนมีอิสระและมีความรับผิดชอบต่อตนเองที่แต่ละคนจะต้องสั่งสมคุณงามความดีหรือ “บุญ” และพยายามหลีกเลี่ยงการกระทำชั่วหรือ “บาป” กรรมในพุทธศาสนาจึงมีความหมายสองนัยคือ (1) กฎเกณฑ์ของโลกและจักรวาลที่ถูกกำหนด โดยการกระทำในอดีต และ (2) ความรับผิดชอบทางศีลธรรมที่มนุษย์ทุกคนมีต่อตนเอง ใครก็ตามที่พยายามทำความดีและหลีกเลี่ยงการทำความบาปก็อาจมั่นใจได้ว่าตนเองจะเกิดมาในสภาพและฐานะที่ดีกว่าในชาติหน้า ผู้เชี่ยวชาญบางท่านได้วิจารณ์ว่าโลกทัศน์ของชาวพุทธที่วางอยู่บนพื้นฐานของความเชื่อเรื่องกรรมทำให้คนไทยเป็นคนที่เฉื่อยชา ไม่มีความกระตือรือร้นและไม่แสวงหาการเปลี่ยนแปลง ชาวบ้านหนองตื้นดูเหมือนว่าจะยอมรับว่ากรรมในอดีตเป็นเครื่องกำหนดและเหนี่ยวรั้งความสามารถในการกระทำของพวกเขา แต่ชาวบ้านแทบทุกคนก็พยายามดิ้นรนที่จะควบคุมชะตาชีวิตของตน

ชาวอีสานเรียนรู้เรื่อง “นิพพาน” จากพิธีกรรมและบทสวดเทศนาต่างๆ ทางพุทธศาสนา ความเชื่อเรื่องนิพพานทางพุทธศาสนาหมายถึงการหลุดพ้นไปจากการเวียนว่ายตายเกิดหรือจากกฎแห่งกรรม แต่นิพพานไม่ใช่จุดมุ่งหมายที่ชาวบ้านใฝ่ฝันถึง แม้กระนั้นก็ดี แนวความคิดเรื่องนิพพานก็ยังคงอยู่ในโลกทัศน์ของชาวบ้าน และสะท้อนออกมาในแนวความคิดเรื่องความสันโดษ หรืออุเบกขาและการถือศีลซึ่งชาวบ้านปฏิบัติตามคำสั่งสอนทางพุทธศาสนา ชาวบ้านทั่วๆ ไปจะรักษาศีลห้า ที่รวมถึง การไม่ฆ่าสัตว์ตัดชีวิต ไม่ลักขโมยของผู้อื่น ไม่ประพฤติดูหมิ่นทางเพศ ไม่โกหกหลอกลวง และงดเว้นการเสพของมีนเมาในวันพระเวลาเข้าพรรษา ผู้เฒ่าผู้แก่จะรักษาศีลแปด ซึ่งรวมถึง การถือศีลอด ไม่รับอาหารหลังเที่ยง งดเว้นการนอนบนเตียงที่สูง และงดเว้นการชมละครมหรสพและการแต่งกายด้วยอาภรณ์ที่สวยงาม นอกจากนั้นชาวบ้านยังงดเว้นการมีความสัมพันธ์ทางเพศในวันพระ ซึ่งเป็นการตีความจาก

ศีลข้อที่ 3 ที่ห้ามประพฤติดังเพศ พระสงฆ์หรือสาวกของพระศาสดาจะเป็นผู้ถือศีลมากที่สุดและเคร่งครัดที่สุด

ชาวอีสานมีความเชื่อเกี่ยวกับพฤติกรรมทางศาสนาซึ่งมาจากโลกทัศน์ของพุทธศาสนายู่สองประการด้วยกันคือ (1) การทำบุญ และ (2) การละทิ้งตัณหา ความเชื่อทั้งสองนี้มีส่วนเกี่ยวข้องกับระบบศีลธรรมหรือจริยธรรมของชาวบ้าน การทำบุญในหมู่บ้านเป็นงานของชุมชนหรือของชาวบ้านทุกคน ชาวบ้านจะถวายปัจจัยที่จำเป็น เช่น อาหาร จีวร ยารักษาโรค และที่อยู่อาศัย แก่ภิกษุสามเณรที่อาศัยอยู่ในวัดประจำหมู่บ้าน ผลบุญที่ได้รับจากการทำบุญจะตกเป็นของชาวบ้านแต่ละคนที่ร่วมทำบุญ (ชาวบ้านสามารถที่จะอุทิศผลบุญของตนให้กับผู้อื่นได้) แต่การทำบุญนั้นยังช่วยเสริมสร้างความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของหมู่บ้านอีกด้วย สำหรับภิกษุสงฆ์ที่ถือศีลเคร่งครัด เช่น พระธุดงค์ (ซึ่งมีมากที่สุดใภาคอีสานของไทย) การถือสันโดษหรืออุเบกขา หมายถึง การแยกตัวเองออกจากโลก การไม่ยุ่งเกี่ยวกับทางโลก แต่สำหรับพระสงฆ์อื่นๆ และชาวบ้านทั่วไป การถืออุเบกขาคือการหลีกเลี่ยงการกระทำใดๆ ที่จะก่อให้เกิดความเดือดร้อนแก่ผู้อื่น

ชาวบ้านหนองต้นก็เช่นเดียวกับชาวบ้านในที่อื่นๆ ทุกทั้งภาคอีสาน มีวิธีการที่จะบรรลุเป้าหมาย (คือการทำบุญและการละทิ้ง) ของตนที่แตกต่างกันออกไป ขึ้นอยู่กับสภาวะการณ์ของชีวิตและแม่บทของวัฒนธรรมแบบอื่นๆ ที่ชาวบ้านได้เรียนรู้มา แต่ชาวบ้านทั่วไปเห็นพ้องต้องกันว่า การทำบุญและการละทิ้งนั้นเป็นจุดมุ่งหมายที่สำคัญในชีวิตของพวกเขา ความพยายามที่จะบรรลุเป้าหมายทั้งสองประการนี้ ถูกกำหนดโดยค่านิยมทางศีลธรรมที่วางอยู่บนพื้นฐานของความสัมพันธ์ระหว่างชาวบ้านแต่ละคนกับผู้อื่น

ค่านิยมทางวัฒนธรรม พฤติกรรมทางเศรษฐกิจ และความยุติธรรมทางสังคม

ตามทัศนะของชาวบ้าน โลกมนุษย์มีความเหลื่อมล้ำทั้งในด้านของความมั่งมี อำนาจ และสถานภาพทางสังคม ความเหลื่อมล้ำเหล่านี้เริ่มทวีความรุนแรงขึ้นจากการเปลี่ยนแปลงที่เริ่มต้นในคริสต์ศตวรรษที่ 20 และโดยเฉพาะอย่างยิ่งในปี ค.ศ. 1950 เป็นต้นมา การเปลี่ยนแปลงดังกล่าวเกิดขึ้นพร้อมๆ กับความผันแปรอย่างใหญ่หลวงของระบบเศรษฐกิจการเมืองในชุมชนชนบทภาคอีสานของประเทศไทย ถึงแม้ว่าชาวอีสานส่วนใหญ่จะได้รับประโยชน์จากการขยายตัวของเศรษฐกิจ แต่พวกเขาก็ได้รับผลประโยชน์น้อยกว่าชาวเมืองหรือชาวชนบททางภาคกลาง นอกจากนั้น ชาวบ้านอีสานในทุกวันนี้ยังคงเป็นสมาชิกของชนกลุ่มน้อยที่ไม่มีอำนาจต่อรองมากนัก เมื่อเทียบกับคนไทยและคนจีนที่เป็นกลุ่มชนชั้นนำของประเทศ แม้แต่ในหมู่บ้านหนองตั้น ความแตกต่างที่มีมากขึ้นเป็นผลมาจากความสามารถที่ไม่เท่าเทียมกันของชาวบ้านแต่ละคนที่จะฉกฉวยโอกาสและผลประโยชน์ที่เกิดขึ้นจากการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ การที่เราจะพิจารณาว่าความเหลื่อมล้ำที่เกิดขึ้นจะก่อให้เกิดปัญหาความยุติธรรมทางสังคมหรือไม่นั้น เราสามารถพิจารณาได้จากกฎเกณฑ์ทางศีลธรรมที่ชาวบ้านยึดถือปฏิบัติกัน กฎเกณฑ์ดังกล่าวมิใช่เป็น “ความสำนึกที่ผิดพลาด” (false consciousness) เพราะถ้าเราเรียกกฎเกณฑ์ทางศีลธรรมที่ผู้อื่นยึดถือปฏิบัติกันว่าเป็นความสำนึกที่ผิดพลาด ก็เท่ากับว่าเรานำเอากฎเกณฑ์ทางศีลธรรมที่เรามีอยู่ไปวัดผู้อื่น ซึ่งกฎเกณฑ์ของเราอาจไม่มีส่วนเกี่ยวข้องกับชีวิตและการกระทำของผู้อื่นเลย ทฤษฎีเกี่ยวกับความยุติธรรมทางสังคมที่มีคุณค่าในการวิเคราะห์ปัญหา ดังเช่นที่ James Scott ได้เคยเสนอไว้ “จะต้องเป็นทฤษฎีที่เริ่มต้นด้วยมาตรฐานสากลที่เป็นกลาง และจะต้องนำเอาค่านิยมทางสังคมของผู้ที่เราศึกษามาพิจารณาควบคู่กันไปด้วย” (Scott 1976: 160)

สำหรับชาวอิสาน โลกที่เขารู้จักจะมีความหมายก็ต่อเมื่อมีลักษณะที่สอดคล้องกับโลกทัศน์ที่วางอยู่บนพื้นฐานของความเชื่อเรื่องกรรม เมื่อคนแต่ละคนทำบุญกรรมมาไม่เท่าเทียมกัน คนเราจึงเกิดมาไม่เท่าเทียมกัน เป็นธรรมดา คนบางคนเกิดเป็นผู้ชาย บางคนเป็นผู้หญิง บางคนมีรูปร่างหน้าตา สวยสดงดงาม บ้างขี้ริ้วขี้เหร่ บางคนเกิดมามีอวัยวะครบถ้วน บางคนก็พิการ บางคนเกิดในตระกูลที่มีอำนาจและร่ำรวย บางคนเกิดมาในครอบครัว ขาวนาที่ยากจน ถึงแม้ว่าความเชื่อเรื่องกรรมจะมีลักษณะที่สอดคล้องกับความเหลื่อมล้ำทางสังคมที่เกิดขึ้นในชีวิตจริง ความเชื่อนี้มิใช่เป็นสิ่งที่ตายตัว แนวความเชื่อเกี่ยวกับบุญกรรมในวัฒนธรรมของชาวอิสานทำหน้าที่อธิบาย ชีวิตมนุษย์ในแง่ของ “ชะตาชีวิต” หรือ “พรหมลิขิต” ที่ถูกกำหนดโดยกรรม ในอดีต และยังอธิบายถึงความรับผิดชอบที่มนุษย์แต่ละคนมีต่อตนเองในการสั่งสมบุญเพื่อชีวิตที่ดีกว่าในชาติหน้า (Keyes 1983a: 13, โปรดดูประกอบกับ Keyes 1983b) ความเหลื่อมล้ำดังกล่าวเป็นผลมาจากการกระทำในอดีต ที่มนุษย์แต่ละคนจะต้องรับผิดชอบ และในขณะเดียวกันการกระทำของ แต่ละคนก็ได้รับการประเมินและพิจารณาในแง่ของจริยธรรมจากผู้อื่น

ชาวอิสานยอมรับแนวความคิดที่ว่า การที่เขาเกิดมาเป็นชาวนามีฐานะแตกต่างไปจากพวกผู้ดีและชาวเมืองที่ร่ำรวยนั้นสืบเนื่องมาจากผลกรรมในอดีต อย่างไรก็ตาม ชาวนาอิสานไม่เคยมองว่าความแตกต่างทางชนชั้นหรือฐานะระหว่างพวกเขาตนเอง นอกเหนือไปจากความแตกต่างระหว่างหญิงและชายซึ่งเป็นผลมาจากกรรมในอดีต ความแตกต่างในด้านความมั่งมีเงินทอง อำนาจ ศักดิ์ศรี ความรอบรู้ทางศาสนา ความชำนาญด้านอาชีพ และอื่นๆ ที่มีอยู่ในบ้านหนองตานั้น ชาวบ้านมองว่าเป็นผลมาจากผลกรรมในอดีต ส่วนหนึ่ง และอีกส่วนหนึ่งก็เป็นผลมาจากการกระทำซึ่งชาวบ้านแต่ละคนเป็นผู้รับผิดชอบต่อพฤติกรรมและศีลธรรมของตน ความมั่งคั่งร่ำรวยเป็นดัชนี อันหนึ่งที่ใช้ชี้ให้เห็นถึงความมีบุญ เพราะฉะนั้นการสะสมเงินทองทรัพย์สินสมบัติ จึงเป็นค่านิยมประการหนึ่งที่ยึดถือกัน ชาวบ้านได้รับแรงจูงใจให้เพิ่มผลผลิต

ของตนเพื่อความมั่งคั่ง ชาวบ้านส่วนใหญ่เห็นพ้องต้องกันว่าพฤติกรรมทางเศรษฐกิจที่เป็นการเอารัดเอาเปรียบหรือคดโกงผู้นั้น เป็นการละเมิดต่อกฎข้อห้ามทางศีลธรรมที่เกี่ยวกับการใช้ความรุนแรง อันจะก่อให้เกิดความโกรธและความโลภขึ้น อาจารย์คายส์เล่าเรื่องของชาวบ้านหนองต้นผู้หนึ่ง คือ “นายทับ” เป็นผู้ที่สมควรได้รับการประณามว่าเป็นผู้ที่ทำผิดศีลธรรมจากสมุดบันทึกภาคสนามในปี ค.ศ. 1963-1964 อาจารย์คายส์ได้กล่าวอธิบายถึงนายทับไว้ดังต่อไปนี้:

“นายทับเป็นผู้ออกเงินให้กู้รายใหญ่ของหมู่บ้าน อีกทั้งเป็นเจ้ามือหวยใต้ดินและบ่อนพนันขนาดใหญ่ นายทับสามารถใช้ฐานะของเขาในการก่อวุ่นวายเรื้อรังต่างๆ โดยเพียงแต่ทวงหนี้ที่ติดค้างคืนทั้งหมด นายทับมีอำนาจพอที่จะทำเช่นนั้นได้ และในอดีตเขาก็เคยเร่งรัดหนี้สินจากครอบครัวบางครอบครัวที่ยังไม่สามารถหาเงินมาชำระหนี้ได้ทั้งหมด นายทับเป็นที่เกรงกลัวของชาวบ้านเพราะกิตติศัพท์ความเป็นคนไม่น้ำใจของเขา บวกกับกิตติศัพท์ที่ว่าเคยมีคนถูกฆ่าเพราะไม่ยอมชำระหนี้ให้กับเขาในเวลาที่สำคัญนักเอาไว้นายทับสามารถควบคุมการฆ่าสัตว์ใหญ่ของหมู่บ้านไว้ได้เกือบทั้งหมด และการฆ่าสัตว์ส่วนใหญ่ในหมู่บ้านจะทำโดยลูกน้องของเขา ชาวบ้านบางคนวิพากษ์วิจารณ์ว่านายทับเป็นคนที่ทำบาปไว้มาก ถึงแม้ว่าชาวบ้านจะรู้สึกพอกพอกใจกับโอกาสที่จะได้เนื้อสดมาบริโภค สิ่งที่เลวร้ายยิ่งไปกว่าการฆ่าสัตว์ก็คือกิตติศัพท์ของนายทับ ชาวบ้านผู้หนึ่งตอบว่า ถ้าเขาไม่จ่ายหรือปฏิเสธที่จะจ่าย เขาอาจจะถูกฆ่าตาย เขาไม่สามารถจะไปร้องเรียนกับตำรวจได้ เพราะหนี้พินันนั้นเป็นสิ่งที่ผิดกฎหมายด้วย”

นายทับได้รับขนานนามว่าเป็น “นักเลง” ซึ่งหมายถึง “ตัวว้ายร้าย” หรือ “ตัวโกง” แต่ในขณะเดียวกันก็มีความหมายไปในทำนองของความเป็นลูกผู้ชายและความสามารถแบบผู้ชายนักเลง – ผู้ที่สามารถทำอะไรตามใจชอบได้โดยอาศัยความเกรงกลัวของผู้อื่น – มีอยู่ทั่วไปในชุมชนชนบท (ดู Johnson 1980 และ Bowie 1982) ตราบใดที่นักเลงสามารถหลีกเลี่ยง

การถูกจับและการลงโทษในข้อหาอาชญากรรมโดยอาศัยอิทธิพลของเจ้านายหรือผู้อุปถัมภ์ของตน การที่ชาวบ้านจะประณามการกระทำอันไร้ศีลธรรมของเขาก็ดูเหมือนจะไร้ผล ตามความเป็นจริงแล้ว ชาวบ้านจะรู้สึกกระอักกระอ่วนและยำเกรงต่อนักเลง เพราะถึงแม้ว่านักเลงจะประพฤติผิดศีลธรรมและทำบาปเอาไว้ แต่นักเลงก็มักจะเป็นผู้ที่มีอำนาจ มีบารมี ซึ่งเป็นลักษณะของผู้ที่ทำบุญมาแต่ชาติปางก่อน ในโลกทัศน์ของชาวอีสาน นักเลงเป็นสิ่งที่โดยศีลธรรมแล้วยอมรับได้และไม่ได้ไปพร้อมกัน ผู้ที่เคยเป็นนักเลงใหญ่มาก่อนอาจจะละทิ้งความเลวร้ายของตนและหันมาเข้าวัดเข้าวาเป็นคนดีต่อไป นายทับเองก็เลิกเป็นนักเลงในภายหลัง ถึงแม้ว่าการกลับตัวของเขาจะไม่โด่งดังเหมือนอย่างการกลับตัวของนักเลงอีกคนหนึ่งในภาคอีสานที่มีกิตติศัพท์ในการขโมยปล้นฆ่าคนและหันมาบวชเป็นภิกษุในปี ค.ศ. 1950 (Blofeld 1960: 147-160) แต่ในปี ค.ศ. 1980 นายทับได้กลายเป็นผู้อุปการะคนสำคัญคนหนึ่งของวัดประจำบ้านหนองต้น ความรู้สึกกระอักกระอ่วนใจที่ชาวบ้านมีต่อนักเลงนั้นเป็นความรู้สึกเดียวกับที่พวกเขามีต่อคนร่ำรวยที่เป็นเจ้าของกิจการใหญ่โต เช่น โรงสี ร้านค้า รถบรรทุก นายหน้าซื้อขายผลิตผลทางการเกษตรและงานฝีมือต่างๆ トラบโดที่พ่อค้าคนกลางไม่ใช่เป็นคนอีสาน พฤติกรรมของเขา (อย่างน้อยตามสายตาของชาวบ้าน) จะถูกกำหนดและชักนำโดยค่านิยมที่แตกต่างไปจากชาวบ้าน ในปัจจุบัน อดีตที่มีต่อคนแปลกหน้าและการแบ่งแยกในทำนองนี้กำลังจะหมดไป เพราะในช่วง 10-20 ปีที่ผ่านมาจำนวนพ่อค้าคนกลางชาวพื้นเมืองอีสานได้เพิ่มมากขึ้น ความกระอักกระอ่วนใจของชาวบ้านที่มีต่อพ่อค้าคนกลางชาวอีสานด้วยกันได้แสดงออกมาอย่างเห็นได้ชัด ในกรณีที่เกิดขึ้นกับพ่อค้าคนกลางที่สำคัญคนหนึ่งในบ้านหนองต้น “นายบุญทน” (นามสมมุติ) เกิดในครอบครัววิศวกรขนาดกลางในหมู่บ้านใกล้เคียงกับบ้านหนองต้น หลังจากที่ได้ผ่านการบวชเป็นเณรและภิกษุและได้รับการขนานนามนำหน้าชื่อว่าทิด บุญทนก็ได้ออกเดินทางไปหางานทำที่กรุงเทพฯ โดยใช้เวลาอยู่ที่นั่นประมาณ 6 ปี ขณะที่ทำงานเป็นกรรมกรก่อสร้าง บุญทน

ได้งานในโรงงานทำถ้วยเตี๋ยของชาวจีน เขาได้รับค่าจ้างค่อนข้างดี และอาศัยที่เป็นคนรู้จักอดออม ไม่ลุ่มหลงไปกับสิ่งยั่วเย้าของสังคมเมืองหลวง – อาศัยที่เขาเคยบวชเรียนมา – บุญทนสามารถเก็บรวบรวมเงินพอที่จะซื้อโรงสีขนาดเล็กและเปิดร้านขายของชำเล็กๆ ในบ้านหนองต้น จากการที่เริ่มเปิดกิจการในปี ค.ศ. 1961 บุญทนขยายกิจการของตน จนกระทั่งในปี ค.ศ. 1980 เขามีโรงสีข้าวขนาดใหญ่ ร้านขายของที่มีสินค้ามากมาย รถบรรทุกที่ใช้สำหรับขนส่งสินค้า ข้าว ถ่าน และปอชวา เขามีคอกหมูขนาดใหญ่ (70-100 ตัว) มีที่ดินกว่า 20 ไร่ (ที่เขาซื้อมาด้วยตนเอง) บุญทนกลายเป็นผู้ที่มั่งมีที่สุดในหมู่บ้าน เมื่อเขาอายุได้เพียง 45 ปี

ในปี ค.ศ. 1963-1964 ชาวบ้านที่มีวัยสูงกว่ามักจะเรียกบุญทนว่าทิด ซึ่งเป็นฉายาที่เขาได้รับหลังจากที่ได้บวชเรียนมา ในปี ค.ศ. 1980 ชาวบ้านส่วนใหญ่เรียกเขาว่า “ห้อย” ซึ่งเป็นคำอีสานเดิมที่ใช้เรียกพ่อค้าวัวที่มีชื่อ และในปัจจุบันคำนี้กลายเป็นคำสามัญที่ใช้เรียกพ่อค้าที่ประสบความสำเร็จ ในกิจการใดกิจการหนึ่ง ชาวบ้านบางคนใช้คำสมัยใหม่ คือ “พ่อค้า” ซึ่งเป็นคำภาษาไทยที่ไปถึงผู้ขายที่ประกอบกิจการค้าขาย หรือ “เจ้าแก็” คำที่ยืมมาจากภาษาอื่นและมีความหมายเดียวกันกับพ่อค้า ในปี ค.ศ. 1980 เกือบจะไม่มีใครเรียกบุญทนว่าทิดอีกต่อไป มีชาวบ้านเป็นจำนวนมากที่เลื่อมใสในความขยันและความฉลาดของบุญทน ในขณะที่อีกหลายคนเห็นเขาเป็นคนที่หลงใหลในทรัพย์สินเงินทองและมั่งมีที่จะกอบโกย ถึงแม้ว่าในบางครั้งเขาจะนำความเสียหายมาให้กับชาวบ้านและคนอื่นๆ ในปี ค.ศ. 1980 อาจารย์คายส์อธิบายว่าความขัดแย้งที่บุญทนมีกับชาวบ้านมิใช่เป็นผลมาจากฐานะทางเศรษฐกิจของเขา แต่เป็นผลมาจากการที่บุญทนได้เข้าร่วมกับพรรคพวกกลุ่มหนึ่งซึ่งมีความขัดแย้งกับผู้ใหญ่บ้านและพรรคพวกของผู้ใหญ่บ้าน

บุญทนนั้นมีความเห็นว่าตัวเขาเองประพฤตินอู้อยู่ในกรอบของศีลธรรม เขาเป็นผู้ที่ให้ความอุปการะช่วยเหลือวัดและภิกษุสามเณรในหมู่บ้าน ตลอดจนงานบวชลูกหลานของชาวบ้านที่เขาได้รับเชิญไป แต่ในการทำบุญ

ของเขานั้น บุญทนเริ่มที่จะแยกตัวออกจากชาวบ้านทั้งหลาย ครอบครัวของบุญทนเป็นครอบครัวเดียวในหมู่บ้านที่บริจาคเงินทั้งหมดเพื่อใช้ในการสร้างหอรบของวัด เขาเป็นเจ้าภาพพิธีทำบุญบ้านมากกว่าใครๆ ทั้งหมด เราอาจกล่าวได้ว่าแม้บุญทนและครอบครัวของเขาจะเข้าร่วมพิธีทำบุญของหมู่บ้านอยู่เสมอ แต่บุญทนก็มักจะให้ความสำคัญกับพิธีทำบุญที่ตัวเองและครอบครัวเป็นเจ้าภาพมากกว่าการทำบุญร่วมกันกับชาวบ้าน บุญทนแสดงความเคารพเลื่อมใสต่อศาสนา แต่เขาก็จะแบ่งแยกระหว่างพระที่มีความรู้กับพระที่เป็นเพียงผู้ประกอบพิธีกรรมธรรมดา บุญทนแสดงความเคารพเลื่อมใสต่อพระภิกษุที่ “เข้าถึงรสพระธรรม” ปฏิบัติตัวเคร่งครัดอยู่ในศีลและวินัย แต่บุญทนกลับประกาศอย่างเปิดเผยว่าเขาไม่เลื่อมใสในพิธีกรรมบางอย่างที่พวกลัทธิบูชาธรรมนิยมประกอบกัน โดยสรุปแล้ว บุญทนมิได้ทอดทิ้งหลักศีลธรรมที่ชาวบ้านยึดถือปฏิบัติกัน แต่บุญทนเชื่อว่าตัวเองควรที่จะเป็นผู้ตัดสินใจว่าการกระทำเช่นไรเป็นการกระทำที่อยู่ในกรอบของศีลธรรม

ชาวบ้านในภาคอีสานมักจะมองพฤติกรรมของนายบุญทน นายทับ และคนจำพวกนี้ด้วยความกระอักกระอ่วนใจ แต่ยังมีพฤติกรรมประเภทอื่นๆ ที่กระทบกระเทือนต่อชีวิตของความเป็นอยู่ของชาวบ้านและก่อให้เกิดการตอบโต้อย่างรุนแรงจากชาวบ้าน พฤติกรรมเหล่านี้เป็นพฤติกรรมที่ผิดศีลธรรม เช่น ลักขโมย และชาวบ้านมักจะตอบโต้ด้วยมาตรการที่แตกต่างกันไปหลายวิธีด้วยกัน บางครั้งชาวบ้านจะปล่อยให้ผู้ใหญ่บ้านเป็นผู้ตัดสิน ถ้าขโมยเป็นสมาชิกของหมู่บ้านด้วยกัน บางครั้งชาวบ้านก็ปล่อยให้เป็นที่ของนายอำเภอ ตำรวจ และศาลสถิตยุติธรรมเป็นผู้ตัดสิน วิธีการหลังนั้นมักจะไม่ค่อยเป็นที่พอใจของชาวบ้านนัก เพราะตำรวจมักจะไม่ยอมปฏิบัติตามหน้าที่ ถ้าไม่ได้รับเงินค่าน้ำร้อนน้ำชา ชาวบ้านมักจะไม่ค่อยพอใจต่อการปฏิบัติหน้าที่ของเจ้าหน้าที่ราชการทุกครั้งที่มีการปล้นเกิดขึ้นในหมู่บ้าน สิ่งนี้ทำให้ชาวบ้านรู้สึกโกรธแค้นเจ้าหน้าที่ผู้ดำเนินคดีพอๆ กับที่ชาวบ้านโกรธแค้นอาชญากรที่ก่อความวุ่นวายขึ้น พฤติกรรมของเจ้าหน้าที่ตำรวจในภาคอีสานหรืออาจจะ

กล่าวได้ว่าในประเทศไทยทั้งหมด มักจะเป็นพฤติกรรมที่ชาวบ้านมองว่าไร้ศีลธรรม แต่เจ้าหน้าที่ตำรวจเป็นผู้มีอำนาจ ชาวบ้านธรรมดาสามัญชนจึงไม่มีวิธีการใดๆ ที่จะจัดการกับพฤติกรรมอันไร้ศีลธรรมเหล่านั้น ตำรวจไม่ได้เป็นเพียงข้าราชการกลุ่มเดียวที่มักจะก่อให้เกิดความโกรธแค้นในหมู่ชาวบ้าน เป็นความจริงที่ชาวบ้านมักจะยอมรับในอำนาจของเจ้าหน้าที่ราชการว่าเป็นอำนาจที่ชอบธรรม ถึงแม้ว่าบางครั้งเจ้าหน้าที่จะใช้อำนาจของตนไปในทางที่ทำให้ชาวบ้านไม่พอใจ การยอมรับในอำนาจหน้าที่ของข้าราชการเป็นสิ่งที่พึงรำลึกมาแต่โบราณกาลตั้งแต่สมัยที่พระมหากษัตริย์และเจ้าอันเป็นผู้ที่เกิดมาเพื่อปกครอง พระมหากษัตริย์และพวกเจ้าเป็นผู้มีบุญ ดังนั้นอำนาจของกลุ่มนี้จึงเป็นอำนาจอันชอบธรรม ภายหลังการเปลี่ยนแปลงการปกครองในปี ค.ศ. 1932 ชาวบ้านก็ยังคงเก็บรักษาภาพพจน์ของข้าราชการว่าเต็มไปด้วยอำนาจราชศักดิ์ ในการวิจัยที่ทำในหมู่บ้านทางภาคอีสานราวปี ค.ศ. 1956 William Klausner ได้ให้ข้อสังเกตไว้ว่า:

“ความสัมพันธ์ติดต่อกันระหว่างชาวบ้านกับเจ้าหน้าที่ในเมืองไม่ได้ออกมาในรูปของการกดขี่ข่มเหง ที่จริงแล้วชาวบ้านมักจะเผาคอยขอความช่วยเหลือจากเจ้าหน้าที่รัฐบาลอยู่เสมอในประเพณีเดียวกันกับเมื่อสมัยที่การปกครองยังเป็นแบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ ชาวบ้านตั้งความหวังไว้ว่า ข้าราชการจะเป็นผู้ที่คอยให้ความช่วยเหลือแก่พวกเขา ข้าราชการเองก็มักจะรู้สึกว่าคุณเองมีพันธะผูกพันที่จะต้องคอยช่วยเหลือชาวบ้าน เพื่อให้พวกเขาสมหวังดังที่ตั้งใจไว้” (Klausner 1956: 7-8)

อาจารย์คายส์มองว่านักสังคมศาสตร์ชาวตะวันตกบางคน เช่น Klausner พุดเกินเลยความจริงไป ในกรณีนี้ อย่างน้อยที่สุดเราควรที่จะพิจารณาถึง กฎชวานาคครั้งใหญ่ที่เกิดขึ้นในปี ค.ศ. 1901-1902 และการต่อต้านรัฐบาลไทยที่เกิดขึ้นเป็นระยะๆ ในช่วงต้นศตวรรษที่ 20 และในช่วงตั้งแต่ปี ค.ศ. 1960 เป็นต้นมา เมื่อผู้ก่อการร้ายคอมมิวนิสต์ได้สร้างความวิตกกังวลให้กับรัฐบาล มิเช่นนั้น อย่างไรก็ตาม เราต้องยอมรับความจริงว่าชาวบ้านส่วนใหญ่ในภาคอีสาน และในภาคอื่นๆ ของประเทศ ยอมรับอำนาจอันชอบธรรมในระบบปกครอง แบบพ่อขุนอุปถัมภ์

เมื่อการติดต่อบetweenชาวบ้านและเจ้าหน้าที่ของรัฐบาลเพิ่มมากขึ้น ภายหลังจากสงครามโลกครั้งที่สองสิ้นสุดลง และโดยเฉพาะอย่างยิ่งในช่วงที่ เริ่มมีการดำเนินงานตามนโยบายของรัฐบาลในระดับหมู่บ้าน การกดขี่ข่มเหง ราษฎรก็เริ่มมีมากขึ้นเป็นเงาตามไปด้วย ในข้อเขียนรายงานการวิจัยที่ทำ ในหมู่บ้านทางภาคอีสาน Ralph Dakin ได้ให้ข้อสรุปไว้ว่า “ถึงแม้ว่าชาวบ้าน จะไม่มีอำนาจที่จะต่อกรกับเจ้าหน้าที่ และไม่มีที่ท่าว่าจะลุกฮือขึ้นคัดค้าน เมื่อถูกกดขี่ข่มเหงโดยเจ้าหน้าที่ของรัฐ ชาวบ้านก็ยังมีความรู้สึกเคียดแค้นชิงชัง เจ้าหน้าที่รัฐบาล ปฏิเสธที่จะให้ความช่วยเหลือต่อเจ้าหน้าที่และมักจะ ไม่ให้ความไว้วางใจต่อคนเหล่านี้” (Dakin 1968: 26) พรรคคอมมิวนิสต์ แห่งประเทศไทยได้ตั้งความหวังไว้อย่างสูงว่าชาวอีสานจะเข้าร่วมกับขบวนการ ของตน รัฐบาลเองก็มีความวิตกกังวลอย่างมากในเรื่องนี้ แม้กระนั้นก็ดี มีชาวบ้านอีสานเป็นจำนวนมากที่ถูกโน้มน้าวจิตใจโดยข้อเสนอของคอมมิวนิสต์ ชาวบ้านมักจะหันมาพึ่งพาอาศัยและหาความช่วยเหลือในหมู่ชาวบ้าน ด้วยกันเอง เพื่อประท้วงการกดขี่ข่มเหงเจ้าหน้าที่และเพื่อหาทางแก้ไขความ อยุติธรรมที่เกิดขึ้นจากน้ำมือของเจ้าหน้าที่ที่เห็นแก่เงินหรือจากนโยบาย ที่ไม่เป็นธรรม

กรณีที่เกิดขึ้นที่บ้านหนองต้นไผ่ได้แสดงให้เห็นความพร้อมใจกันของชาวบ้านในการร่วมมือกันเพื่อปกป้องผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจของพวกเขาจากการคุกคามของรัฐบาล ในปี ค.ศ. 1963-1964 เมื่ออาจารย์คายส์เริ่มทำการวิจัยภาคสนาม ชาวบ้านหนองต้นไผ่และหมู่บ้านใกล้เคียงได้ใช้ที่ดินประมาณ 4,500 ไร่ ที่ตั้งอยู่ในระหว่างทางหลวงแผ่นดินและบ้านหนองต้นไผ่ ซึ่งเป็นที่ดินของหลวงเพื่อเป็นที่เลี้ยงวัวควาย ต่อมาไม่นานชาวบ้านบางคนได้เริ่มใช้ที่ดินบางส่วนในการเพาะปลูกข้าวและพืชผล การใช้ที่ดินในการเพาะปลูกเริ่มมากขึ้น จนกระทั่งราวปี ค.ศ. 1975 ที่ดินผืนนี้เกือบทั้งหมดถูกใช้ไปในการกสิกรรม รัฐบาลมิได้เคยแสดงความสนใจหรือพยายามที่จะหยุดยั้งการรุกรานของชาวบ้าน จนกระทั่งปี ค.ศ. 1978 ชาวบ้านหนองต้นไผ่และหมู่บ้านใกล้เคียงได้รับแจ้งว่ารัฐบาลมีความประสงค์ที่จะใช้ที่ดินนั้นในการจัดตั้ง “วิทยาลัยชาวบ้าน” – สถาบันการศึกษาที่จัดตั้งขึ้นภายใต้การควบคุมของกองฝึกหัดอาชีพ กระทรวงศึกษาธิการ

ช่วงต้นปี ค.ศ. 1979 ชาวบ้านที่ทำการเพาะปลูกอยู่บนที่ดินผืนนี้ได้รับคำสั่งให้โยกย้ายออกไป ถ้าชาวบ้านทำตามคำสั่งนั้น ประมาณ 1 ใน 3 ของครัวเรือนทั้งหมดในบ้านหนองต้นไผ่จะได้ผลผลิตลดลงอย่างมหาศาล ชาวบ้านได้ถกเถียงเกี่ยวกับปัญหานี้ และในที่สุดตัดสินใจที่จะยื่นคำประท้วงต่อรัฐบาล ผู้ใหญ่บ้านซึ่งเกรงกลัวต่อเจ้าหน้าที่ของรัฐปฏิเสธที่จะเข้าร่วมในการประท้วงครั้งนี้ ชาวบ้านจึงหันไปพึ่งความช่วยเหลือจากชายคนหนึ่งชื่ออาจารย์คายส์เรียกว่า “ปู่สม” การที่ปู่สมได้รับเลือกจากชาวบ้านให้เป็นผู้นำในการประท้วงครั้งนี้ มิใช่เป็นเพราะว่าปู่สมมีตำแหน่งหน้าที่อะไรหรือเคยมีตำแหน่งหน้าที่อะไรมาก่อน แต่เป็นเพราะว่าปู่สมเป็นหัวหน้าของลัทธิบูชาธรรม (dhammic cult) ของหมู่บ้าน ปู่สมและครอบครัวของเขาไม่ได้มีส่วนในการใช้ที่ดินผืนนั้นทำไร่ไถนา แต่สมาชิกของลัทธิบูชาธรรมหลายคนมีผลประโยชน์เกี่ยวข้องกับที่ดินดังกล่าว ในต้นปี ค.ศ. 1979 ปู่สมและชาวบ้านประมาณ 40 คนเช่ารถเดินทางมายังกรุงเทพฯ โดยตั้งใจว่าจะทำการประท้วงโดยตรง

ต่อนายกรัฐมนตรี (พลเอก เกรียงศักดิ์ ชมะนันทน์) การมุ่งเข้าหาจุดศูนย์กลางของอำนาจ (นายกรัฐมนตรี) ชาวบ้านหนองต้นไต้ทำตามแบบแผนที่ชาวนา กลุ่มอื่นๆ ได้เริ่มทำมาตั้งแต่ปี ค.ศ. 1970 คือการยื่นคำประท้วงโดยตรงต่อนายกรัฐมนตรี ปลัดสำนักนายกรัฐมนตรีท่านหนึ่งได้พบกับชาวบ้านที่มาประท้วงและสัญญาว่าจะทำการสืบสวนข้อเรียกร้องดังกล่าว ในเดือนเมษายน ค.ศ. 1979 ผู้ว่าราชการจังหวัดมหาสารคามได้เชิญชาวบ้านที่เกี่ยวข้องไปพบเพื่อชี้แจงคำตอบของรัฐบาลต่อข้อเรียกร้องของชาวบ้าน ชาวบ้านประมาณ 100-200 คนเดินทางไปฟังคำตอบของรัฐบาล ผู้ว่าราชการจังหวัดได้แจ้งให้ชาวบ้านทราบว่า ที่ดินดังกล่าวเป็นของหลวง ทางราชการได้ปล่อยให้ชาวบ้านใช้ทำกินมาเป็นระยะเวลานานโดยมิได้คิดค่าเช่าแต่อย่างใด และชาวบ้านเองจะเป็นผู้รับผลประโยชน์จากการจัดตั้งโรงเรียนฝึกอาชีพขึ้นบนที่ดินผืนนี้ ในที่สุด ผู้ว่าราชการจังหวัดได้ชี้แจงให้ชาวบ้านเชื่อว่า ที่ดินบางส่วนจะถูกจัดแบ่งไว้ให้เป็นที่ทำกินของชาวบ้านต่อไป ที่ดินที่ใช้จัดตั้งโรงเรียน 2,414 ไร่ คือประมาณครึ่งหนึ่งของพื้นที่ทั้งหมด

ในฤดูแล้งของปี ค.ศ. 1980 รถเกรดได้เข้ามาปรับหน้าดิน โดยมิได้มีคำเตือนให้ชาวบ้านทราบล่วงหน้าแต่อย่างใด ชาวบ้านได้จัดตัวแทนประมาณ 30-40 คนจากบ้านหนองต้นไต้เพื่อไปพบกับผู้ว่าราชการจังหวัด ผู้ว่าฯ ปฏิเสธที่จะพบกับชาวบ้านทั้งกลุ่ม แต่ขอพบกับตัวแทน 2 คนที่ชาวบ้านเลือกให้เป็นผู้นำ ในการมาพบกับผู้ว่าฯ ครั้งนี้ ผู้ใหญ่บ้านมิได้มาด้วยอีกตามเคย ผู้นำคนหนึ่งที่เขาไปพบผู้ว่าฯ คือปู่สม อีกคนหนึ่งคือ นายบุญทน พ่อค้าที่มั่งคั่งของหมู่บ้าน บุญทนบอกกับอาจารย์คายส์ว่าการที่เขาไปพบกับผู้ว่าฯ มิใช่เป็นเพราะตัวเองและครอบครัวเข้าไปทำอะไรไถนาในที่ดินของหลวงผืนนั้น และมีใช่เป็นเพราะว่าเขาคัดค้านการสร้างโรงเรียน ที่จริงบุญทนเห็นด้วยกับการมีโรงเรียนอยู่ใกล้ๆ แต่บุญทนบอกว่าที่เขาเข้าร่วมการประท้วงเป็นเพราะเขาเห็นว่าชาวบ้านไม่ได้รับความยุติธรรม บุญทนและปู่สมชี้แจงให้ผู้ว่าฯ ทราบว่าชาวบ้านต้องการที่จะให้ทางการจัดแบ่งที่ดินส่วนหนึ่งไว้สำหรับให้

ชาวบ้านทำกิน และที่ดินเหล่านี้ควรที่จะได้รับการจัดแบ่งเป็นผืนเท่าๆ กัน ระหว่างผู้ที่ใช้ที่ดินเพาะปลูกอยู่ในปัจจุบัน ทั้งสองได้ชี้แจงอีกว่า ไม่ว่าอะไรจะเกิดขึ้นก็ตาม ชาวบ้านหนองตื้นไม่ควรที่จะได้รับความเดือดร้อนอย่างไม่เป็นธรรมจากการเวนคืนที่ดินเพื่อจัดตั้งโรงเรียน

หลังจากที่เข้าพบผู้ว่าฯ การปรับที่ดินได้ถูกระงับไว้จนกว่าฤดูเพาะปลูกของปี ค.ศ. 1980 จะสิ้นสุดลง และชาวบ้านหนองตื้นก็ได้รับอนุญาตให้ทำการเพาะปลูกได้เหมือนอย่างที่เคยทำมาในปีก่อนๆ แต่การระงับการก่อสร้างนี้เป็นเพียงการระงับชั่วคราว ในฤดูแล้งปี ค.ศ. 1981 ที่ดินผืนนี้ได้รับการปรับระดับและโรงเรียนก็ได้รับการปลูกสร้างเสร็จสิ้นลง โดยไม่มีที่ดินเหลือไว้ให้ราษฎรใช้ทำกินแต่อย่างใด นอกเหนือไปจากนั้น ทางรัฐบาลมิได้จัดสร้างโรงเรียนฝึกอาชีพสำหรับชาวบ้านดังที่ได้บอกไว้ แต่กลับจัดสร้างวิทยาลัยการเกษตร ชาวบ้านไม่ได้รับค่าชดเชยสำหรับที่ดินที่พวกเขาสูญเสียไปแต่อย่างใด และเป็นที่แน่นอนใจได้ว่าครอบครัวของชาวบ้านหนองตื้นที่ยากจนได้รับความยากลำบากมากกว่าคนอื่นๆ

ถ้าเรามองดูการประท้วงของชาวบ้านหนองตื้นตามทัศนะของ Samuel Popkin ว่าเป็นการประท้วงที่ทำขึ้นเพื่อปกป้องผลประโยชน์ของชาวบ้าน เหตุผลของการประท้วงบางส่วนก็ควรที่จะได้รับการตีความในลักษณะของระบบเศรษฐกิจแบบศีลธรรมด้วย ผู้ประท้วงรวมตัวกันภายใต้การนำของบุคคลที่มีได้มีส่วนได้ส่วนเสียกับที่ดินผืนนั้นและมีได้เป็นผู้มีตำแหน่งหน้าที่เป็นทางการแต่อย่างใด ชาวบ้านหันไปพึ่งปฐมนิเทศที่พึ่งผู้ใหญ่นบ้าน เพราะว่าปฐมนิเทศเป็นผู้นำของขบวนการทางศาสนาที่สำคัญของหมู่บ้าน อาจารย์คายส์เสนอว่าเป็นสิ่งน่าแปลกที่ว่า Popkin เองได้มองเห็นถึงแบบแผนแบบเดียวกันนี้ที่เกิดขึ้นในเวียดนาม ชาวเวียดนามก็ได้ใช้ขบวนการทางศาสนาที่พวกเขาเป็นสมาชิกอยู่ เพื่อเป็นเครื่องมือในการต่อสู้เพื่อผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจของกลุ่ม “ขบวนการทางศาสนามีกฎเกณฑ์ทางศีลธรรมและบทลงโทษอย่างเคร่งครัด สิ่งเหล่านี้มิได้มีไว้เพื่อให้ชาวนารวมตัวเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน

เท่านั้น แต่เพื่อให้ชาวนาแต่ละคนประมาณการว่าผลประโยชน์ของพวกเขาแต่ละคนจะเพิ่มสูงขึ้นกว่าที่พวกเขากำลังเรียกร้อง” (Popkin 1976: 26) นายบุญทนผู้นำการประท้วงอีกคนหนึ่งได้เข้ามามีส่วนร่วมกับการประท้วงไม่ใช่เป็นเพราะว่าเขามีผลประโยชน์โดยตรงกับที่ดินผืนนั้น หรือเป็นเพราะว่าเขาคัดค้านการสร้างโรงเรียน แต่เป็นเพราะว่าเขาไม่พอใจที่ชาวบ้านได้รับความเดือดร้อนและความอยุติธรรม การกระทำที่สืบเนื่องมาจากเหตุปัจจัยทางศีลธรรมเป็นสิ่งที่คาดคะเนได้ยาก ชาวบ้านหนองตื้นก็เช่นเดียวกับชาวบ้านทั่วไป มักถูกบีบบังคับโดยระบบเศรษฐกิจการเมือง และจะกระทำการอย่างใดอย่างหนึ่งเพื่อความอยู่รอดและความอยู่ดีกินดีของตนเองและครอบครัว ในสถานการณ์ที่พฤติกรรมของผู้อื่นเป็นไปในทำนองที่ไร้ศีลธรรม ชาวบ้านจะรู้สึกระแวกกระอักกระอ่วนใจที่จะตัดสินใจตอบโต้การกระทำนั้นๆ ดังเช่นในกรณีของนายทับและนายบุญทน อย่างไรก็ตาม ในสถานการณ์ที่ความรู้สึกทางศีลธรรมถูกคุกคามอย่างเห็นได้ชัด ชาวบ้านจะรู้สึกโกรธแค้นและการต่อสู้เพื่อหลักการทางศีลธรรมจะเกิดขึ้น เช่น การต่อสู้เพื่อปกป้องที่ดินทำกิน

อาจารย์คายส์ได้วิจารณ์แนววิเคราะห์แบบเศรษฐกิจศีลธรรมของ Scott ว่าไม่สามารถที่จะนำมาใช้อธิบายพฤติกรรมของชาวนาได้อย่างพอเพียง ทั้งนี้เนื่องจากแนววิเคราะห์แบบเศรษฐกิจศีลธรรมยึดติดอยู่กับข้อสันนิษฐานที่ว่า ชาวนาทุกคนแห่งมีค่านิยมที่เหมือนกันหมด เพราะชาวนาถูกบีบบังคับโดยระบบเศรษฐกิจการเมืองชนิดเดียวกัน Scott ได้เขียนไว้ในตอนต้นของหนังสือของเขาว่า:

“ข้อเสนอของผู้เขียนอยู่บนแนวความคิดพื้นฐานที่เรียบง่าย แต่ในขณะเดียวกันผู้เขียนเชื่อว่าแนวความคิดนี้มีอำนาจในการอธิบายที่สูง แนวความคิดนี้เกิดขึ้นจากปัญหาที่สำคัญที่สุดที่ครอบครัวชาวนาแทบทุกครอบครัวกำลังเผชิญหน้าอยู่ ชาวนามีระดับการครองชีพที่ค่อนข้างร่อแร่ การยังชีพของพวกเขาขึ้นอยู่กับความไม่แน่นอนของดินฟ้าอากาศและการเรียกร้องผลประโยชน์ของบุคคลภายนอก คราวเรือนชาวนาจึงไม่มีโอกาส

หรือลู่ทางในการแสวงหากำไรหรือผลประโยชน์ให้มากที่สุด ดังเช่นที่การคำนวณโดยใช้ทฤษฎีเศรษฐศาสตร์สมัยเก่าสอนเราเอาไว้” (Scott 1976: 4)

ตามความคิดของ Scott ชาวนามีระดับการยังชีพที่ค่อนข้างร่อแร่ ไม่ใช่เพราะว่าพวกเขาเป็นชาวนา แต่เป็นเพราะว่าชาวชนบทโดยเฉพาะอย่างยิ่งในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ พยายามที่จะเอาชีวิตรอดและทำงานเพื่อผลผลิตที่พอเพียงกับความต้องการของครอบครัว ภายใต้ภาวะการณ์ที่ย่ำแย่อันเกิดจากการที่เศรษฐกิจทั่วโลกตกต่ำและจากการกดขี่ของระบบอาณานิคม ชาวนาอีสานเป็นชาวนาที่ยากจน แม้กระนั้นก็ตามพวกเขาก็ได้มีระดับการยังชีพที่ร่อแร่ถึงขนาดที่ว่าพวกเขาไม่ยอมเสี่ยงต่อการลงทุนเพื่อแสวงหาผลกำไร ในแง่นี้ ข้อเสนอพื้นฐานของ Samuel Popkin ซึ่งวางอยู่บนลักษณะสากลที่ว่า “คนเราทุกคนจะพยายามเลื่อนฐานะความเป็นอยู่และระดับการยังชีพของตนให้สูงขึ้นเรื่อยๆ โดยอาศัยการคิดคำนวณตามหลักเหตุผล” ดูจะมีอานุภาพในการอธิบายมากกว่าข้อเสนอพื้นฐานของ Scott เพราะแนวความคิดของ Popkin ไม่ได้ยึดติดอยู่กับสภาพการณ์ทางเศรษฐกิจการเมืองอันใดอันหนึ่ง

อย่างไรก็ตาม อาจารย์คายส์มองว่า Popkin เองก็พูดเกินความจริงไปเกี่ยวกับความสามารถในการอธิบายของแนวความคิดตน Popkin ได้วาดภาพของสังคมคล้ายๆ กับที่ Thomas Hobbes ได้เคยให้ไว้ คือสังคมที่เต็มไปด้วยการแก่งแย่งผลประโยชน์ส่วนตัวของกลุ่มต่างๆ และกลุ่มที่มีอำนาจน้อยกว่าจะถูกกลืนและบีบคั้นผลประโยชน์จากกลุ่มที่มีอำนาจมากกว่า อาจารย์คายส์สนับสนุนแนวคิดของ Jonathan Lieberman ที่เขียนไว้ว่า “ชาวนาตามที่ Popkin ศึกษาเป็นชาวนาที่ไม่มีสี่ส้น ไม่มีชีวิตชีวา แรงจูงใจของชาวนาดูจะมีมาตรฐานที่แน่นอนและคาดเดาได้ง่าย แนวความคิดของ Popkin นั้นไม่ได้ช่วยในการอธิบายพฤติกรรมของชาวนา แต่เป็นเพียงการให้มโนภาพเกี่ยวกับชาวนา และการแบ่งแยกประเภทต่างๆ อันเป็นเพียงจุดเริ่มต้นของการอธิบายเท่านั้น”

ถึงแม้ว่าชาวนาจะพยายามคิดคำนวณโดยหลักเหตุผลเพื่อตัดทวงผลประโยชน์และความเป็นอยู่ที่ดีขึ้นให้กับตัวเองและครอบครัว แต่ชาวนาเองก็ถูกบีบคั้นโดยระบบและโดยสภาพการณ์ทางเศรษฐกิจการเมืองที่เกิดขึ้นในสังคมที่พวกเขาใช้ชีวิตอยู่ และจากวัฒนธรรมที่ให้ความหมายกับชีวิตและการกระทำของพวกเขา โลกของชาวนาเป็นโลกของศีลธรรม ซึ่งถ้าเราจะใช้ภาษาทางพุทธศาสนาเราอาจกล่าวได้ว่า ตัณหาหรือความอยากของแต่ละบุคคล จะถูกควบคุมโดยความคิดคำนึงทางศีลธรรมว่าการกระทำของเขาจะก่อความเดือดร้อนกับผู้อื่นหรือไม่ วิธีการศึกษาอธิบายพฤติกรรมและชีวิตของชาวนาที่ถูกบีบคั้นโดยรัฐและจากระบบเศรษฐกิจท้องถิ่นที่ถูกดุดกลืนเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของระบบเศรษฐกิจโลก อาจารย์คายส์นำเสนอการศึกษาทั้งแบบระบบเศรษฐกิจตามหลักเหตุผล (rational economy) และแบบระบบเศรษฐกิจศีลธรรม (moral economy) มาดัดแปลงประยุกต์ใช้ในการอธิบายโลกทัศน์ของชาวนาไทยตามแนวเวเบอร์เรียน หลักจริยธรรมและศีลธรรมของศาสนาที่สำคัญๆ แทบทุกศาสนานั้นมีส่วนทำให้ผู้ที่เลื่อมใสในคำสอนนั้นเกิดความขัดแย้งขึ้นภายในใจ เมื่อเขาเข้าไปมีความสัมพันธ์ทางการค้าซึ่งมีความสัมพันธ์ที่มีลักษณะเย็นชาและมีเหตุมีผลทางเศรษฐกิจ แต่ถ้าพิจารณาด้านคุณธรรมแล้วจะรู้เหตุผล ตามนัยนี้ อาจารย์คายส์เสนอว่าชาวชนบทที่นับถือพุทธศาสนาในภาคอีสานของไทยมีระบบจริยธรรมทางเศรษฐกิจที่เป็นเอกลักษณ์ของตัวเองและแตกต่างไปจากชาวนาที่อื่น ดังนั้นพวกเขาจึงมีระบบเศรษฐกิจที่มีเอกลักษณ์เป็นของตัวเอง ชาวนาอีสานมีระบบเศรษฐกิจแบบศีลธรรมที่แตกต่างไปจากชาวนาท้องถิ่นอื่นๆ ทั้งนี้เป็นเพราะพวกเขาเป็นพุทธศาสนิกชนที่เป็นชาวนา

จากชาวนาพุทธสู่ชาวบ้านผู้เจนโลก

การเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจการเมืองในช่วงสองทศวรรษหลังรัฐประหารปี 2535 ส่งผลให้การเปลี่ยนแปลงในภาคเกษตรและสังคมชนบทของไทยดำเนินไปอย่างรวดเร็วกว่าในอดีต เศรษฐกิจชนบทค่อยๆ ปรับจาก land-based economy มาสู่ capital-based economy โดยเฉพาะหลังชัยชนะอย่างท่วมท้นของพรรคไทยรักไทย สัดส่วนของรายได้จากภาคเกษตรลดลงอย่างมีนัยสำคัญพร้อมกับการเพิ่มขึ้นของความหลากหลายและยืดหยุ่นของอาชีพชาวนา (Santasombat 2008) ที่หันมาเน้นการเป็นแรงงานรับจ้างนอกภาคเกษตรและการเป็นผู้ประกอบการรายย่อยมากขึ้นเรื่อยๆ (อรรถจักร์ 2560) อาจารย์คายส์ติดตามการเปลี่ยนแปลงนี้อย่างใกล้ชิดโดยมองว่าชาวนาอีสานและญาติพี่น้องที่อพยพไปเป็นแรงงานในเขตเมืองใหญ่และแรงงานข้ามชาติ ได้ปรับตัวสู่สถานะของแรงงานในระบบทุนนิยมโลกและพัฒนาขึ้นเป็น “ชาวบ้านผู้เจนโลก” (Cosmopolitan villagers) มิใช่ชาวนาที่ปลูกข้าวเป็นอาชีพหลักเช่นเดิม (Keyes 2012) แม้ว่าการปรับเปลี่ยนสถานะของชาวนาอีสานจะดำเนินมาอย่างต่อเนื่องชั่วระยะเวลาหลายทศวรรษ หากแต่ภาพตัวแทนของชาวนาชนบทจากอีสานที่เรายังคงพบเจอในละครทีวี ภาพยนตร์ และสื่อต่างๆ ยังคงนำเสนอว่าชาวอีสานเป็นชาวนายากจนหรือคนลาวที่ประกอบอาชีพการเกษตรเช่นเดิม สภาวะโง่ จน เจ็บ ในภาพจำและทัศนคติของชนชั้นกลางในกรุงเทพฯ ขัดแย้งโดยสิ้นเชิงกับโลกทัศน์ของชาวอีสานรุ่นใหม่ที่มีส่วนร่วมทางการเมืองอาจช่วยปรับเปลี่ยนสถานะและผลประโยชน์ที่พวกเขาควรได้ตามสมควรผ่านระบบรัฐสภาและการเลือกตั้ง ทัศนคติที่กลั่นขัดแย้งนี้ช่วยอธิบายความขัดแย้งทางการเมืองระหว่างชนชั้นกลางระดับล่างจากอีสานที่เพิ่งก่อร่างสร้างตัวขึ้น กับชนชั้นกลางในกรุงเทพฯ ความลักลั่นดังกล่าวแสดงให้เห็นอย่างชัดเจนในการเมืองแบบประชานิยม

ที่ชาวอิสานให้การสนับสนุนอย่างแข็งขัน อีกทั้งเรียกร้อง และปกป้องผลประโยชน์ของตนและพรรคการเมืองที่ตนเลือก ผ่านการเลือกตั้งระดับท้องถิ่นและระดับชาติอย่างสุดกำลัง

ในเดือนมีนาคม 2553 คนเสื้อแดงหลายหมื่นคน ส่วนใหญ่จากภาคอีสาน เดินทางเข้ากรุงเทพฯ เพื่อชุมนุมประท้วงเรียกร้องให้รัฐบาลอภิสิทธิ์ ยุบสภาคืนอำนาจให้ประชาชน ผู้ชุมนุมประท้วงส่วนใหญ่คือชาวบ้านจากภาคอีสาน (และภาคเหนือ) ที่กลายเป็นแรงงานในระบบการจ้างแรงงานระดับโลก หลายส่วนผ่านการทำงานในอิสราเอล ไต้หวัน ซาอุดีอาระเบีย คูเวต และประเทศอื่นๆ แรงงานข้ามชาติและญาติพี่น้องของคนเหล่านี้ได้เรียนรู้และเข้าใจบริบททางเศรษฐกิจและการเมือง ตลอดจนสถานะของพวกเขาในสังคมไทยมากขึ้น การปรับตัวสู่สถานะ “ชาวบ้านผู้เจเนอรัล” ตามภาษาของอาจารย์คายส์ เป็นเงื่อนไขสำคัญที่ผลักดันให้ชาวอิสานรุ่นใหม่แสดงบทบาททางการเมืองเพื่อปกป้องผลประโยชน์ของพวกเขา การที่รัฐบาลและชนชั้นกลางในกรุงเทพฯ ไม่ตระหนักถึงความเป็นจริงทางสังคมที่เกิดจากการเปลี่ยนแปลงปรับตัวทางวัฒนธรรมของชาวชนบท ทำให้คนกรุงเทพฯ มองว่าผู้ชุมนุมประท้วงเป็นภัยทางการเมือง ถูกหลอกหรือได้รับการว่าจ้างให้มาชุมนุมโค่นล้มรัฐบาล ความเข้าใจคลาดเคลื่อนนี้เองส่งผลให้เกิดโศกนาฏกรรมทางการเมืองขึ้นในวันที่ 19 พฤษภาคม 2553 เมื่อกำลังทหารเข้ากระชับพื้นที่เพื่อสลายการชุมนุมในย่านราชประสงค์และเกิดการสังหารประชาชนที่วัดปทุมวนาราม ส่งผลให้มีคนตายหลายสิบคน พยาบาลหนึ่งคน ทหาร 11 นาย และมีผู้ได้รับบาดเจ็บเกือบสองพันคน การบาดเจ็บล้มตายและความสูญเสียจากเพลิงไหม้ศูนย์การค้าในกรุงเทพฯ ตลอดจนการบุกเผาสถานที่ราชการในต่างจังหวัดอีกหลายแห่ง ทำให้การชุมนุมประท้วงและการสลายการชุมนุมในครั้งนี้นับเป็นการสูญเสียและความรุนแรงที่เลวร้ายที่สุดครั้งหนึ่งในประวัติศาสตร์การเมืองไทย แม้กระนั้น เหตุการณ์นองเลือดจากการเผชิญหน้าระหว่างผู้ชุมนุมเสื้อแดงและกองกำลังของรัฐบาลหาใช่จุดจบของความขัดแย้งไม่

ในทางตรงกันข้าม ประวัติศาสตร์บาดแผลครั้งใหม่ที่เกิดขึ้นเป็นเพียงฉากหนึ่ง
ของกระบวนการเปลี่ยนแปลงทางชนชั้นในสังคมไทยจากชาวนาพุทธสู่ชาวบ้าน
ผู้เจนโลก

การติดตามความเปลี่ยนแปลงในภาคอีสานและสังคมไทยอย่างต่อเนื่อง
ทำให้อาจารย์คายส์รับรู้ถึงการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นมาโดยตลอด การสำรวจ
ข้อมูลในบ้านหนองตื้นในปี 2005 อาจารย์คายส์พบว่าชาวบ้านทุกครัวเรือน
ไม่ได้ปลูกข้าวเพื่อขายอีกต่อไป แต่ผลผลิตทั้งหมดถูกใช้เพื่อการบริโภค
ในครัวเรือน การผลิตข้าวเป็นเสมือนหลักประกันสังคมและเป็นระบบการผลิต
ที่ใช้แรงงานน้อยกว่าการเกษตรแบบเดิม รถไถเดินตามหรือรถแทรกเตอร์
เข้ามาแทนที่ควายโดยสิ้นเชิง นาหว่านเข้ามาแทนที่การดำนาซึ่งใช้แรงงาน
ในการผลิตมากกว่า เงินที่ใช้ในการผลิตข้าวแบบใหม่มาจากรายได้ของสมาชิก
ครอบครัวที่ออกไปทำงานนอกหมู่บ้าน แม้ว่าชาวบ้านหนองตื้นที่เกิดในหมู่บ้าน
จะใช้เวลาส่วนใหญ่ในชีวิต เรียนหนังสือและทำงานนอกหมู่บ้าน แต่ชาวบ้าน
เหล่านี้ยังรักษาความยึดโยงและสายสัมพันธ์ทางสังคมกับหมู่บ้านอย่าง
แน่นแฟ้น วัดบ้านหนองตื้นได้รับการพัฒนาปรับปรุงโครงสร้างอย่างสวยงาม
เช่นเดียวกับวัดในหมู่บ้านอีสานอีกหลายพันแห่ง ผ่านการทำบุญของลูกหลาน
ที่ออกไปหารายได้ต่างชาติดีหรือต่างเมือง สายสัมพันธ์แนบแน่นระหว่างแรงงาน
อพยพและครอบครัวกับหมู่บ้าน ทำให้ชาวอีสานไม่ว่าจะพำนักอาศัยอยู่ที่ใด
ได้กลายเป็นชาวบ้านผู้เจนโลก อาจารย์คายส์เปรียบเทียบการชุมนุมประท้วง
ของคนเสื้อแดงว่ามีความละม้ายคล้ายคลึงกับงานวัดที่มีดนตรีลูกทุ่งอีสาน
ซึ่งมีรากเหง้าจากหมอลำเป็นจุดเด่น อาจารย์คายส์มองว่าสถานะของการ
เป็นชาวนาชนบทผู้เจนโลก มีความรู้ความเข้าใจการเมืองอย่างเท่าทัน ไม่ได้รับ
การยอมรับหรือชื่นชมยินดีจากชนชั้นกลางกรุงเทพฯ ซึ่งยังคงยึดติดอยู่กับ
ภาพชาวนายากจน เหม็นสาบ โง่งม ไร้การศึกษา ผู้บังอาจมาชุมนุมประท้วง
สร้างความวุ่นวายในมหานคร ดร.เจิมศักดิ์ ปิ่นทอง เป็นตัวแทนของแนวคิด
แบบนี้อย่างชัดเจนเมื่อเขียนบทความลงในหนังสือพิมพ์แนวหน้า เสนอว่า

“เรากำลังอยู่ในยุคสงครามกลางเมือง” คนบางกลุ่มกำลังสร้างความวุ่นวายในบ้านเมืองและนำเอาชาวบ้านมาชุมนุมประท้วงเพื่อช่วงชิงอำนาจ แนวคิดดังกล่าวได้รับการขานรับจากกลุ่มอนุรักษ์นิยมจารีตอย่างรวดเร็ว ชาวอีสานได้รับการนำเสนอว่าเป็นคนยากจนหรือคนที่เข้าไม่ถึงข้อมูลข่าวสารอย่างเพียงพอ ภาพแบบนี้ตอกย้ำแนวคิดที่มองชาวอีสานว่าโง่งม ถูกหลอกให้รับใช้กลุ่มผลประโยชน์ทางการเมือง ทวงคืนอำนาจให้ทักษิณ ชินวัตร ในทางตรงข้าม อาจารย์เคยสงสัยว่าชาวอีสาน ทั้งที่อยู่ต่างจังหวัดและในกรุงเทพฯ ล้วนแล้วแต่มีความเข้าใจชัดเจนว่าทำไมพวกเขาจึงกลายเป็นคนเสื้อแดง คนเหล่านี้เข้าใจดีว่าผลประโยชน์ของพวกเขาผูกพันกับความเป็นธรรมทางสังคมในระบอบประชาธิปไตย การชุมนุมประท้วงจึงเป็นการแสดงออกถึงการต่อต้านความอยุติธรรมและระบอบเผด็จการ หมู่บ้านเสื้อแดงที่ได้รับการสร้างขึ้นกลางย่านธุรกิจสำคัญของกรุงเทพฯ ถูกรื้อถอนเมื่อวันที่ 19 พฤษภาคม 2553 ด้วยความรุนแรงโดยกองกำลังทหาร ผู้ชุมนุมจากต่างจังหวัดถูกกวาดต้อนกลับบ้าน เปิดทางให้ชนชั้นกลางในกรุงเทพฯ ดำเนินชีวิตของตนตามปกติ ความแออัดบนท้องถนนหนว้นคืนมาราวกับว่าไม่เคยมีอะไรเกิดขึ้นมาก่อน แต่สิ่งที่ชนชั้นกลางในกรุงเทพฯ ยังคงไม่ตระหนักคือความเป็นจริงที่ว่า มหานครของพวกเขาจำเป็นต้องพึ่งพิงหมู่บ้าน และชาวบ้านผู้เป็นฟันเฟืองทางเศรษฐกิจของมหานครและประเทศได้พัฒนาตนเองจากชาวนาโง่งมเป็นผู้รู้เท่าทันโลก ชาวอีสานส่วนใหญ่ไม่ได้คิดโค่นล้มรัฐบาลด้วยการใช้ความรุนแรง พวกเขาเพียงแต่เรียกร้องให้มีการจัดการเลือกตั้งที่บริสุทธิ์ยุติธรรมเพื่อที่ชาวบ้านจะได้ออกไปใช้สิทธิอันชอบธรรมตามครรลองของระบอบรัฐสภา ที่ล้มลุกคลุกคลานเสมอมาภายใต้ความฉ้อฉลของกลุ่มเผด็จการอำนาจนิยมที่ผลิตซ้ำมายาคติว่า ประชาธิปไตยครึ่งใบยังคงเป็นแนวทางที่เหมาะสมกับพฤติกรรมขายเสียงของชาวชนบท

การปรับตัวทางวัฒนธรรมของชาวชนบทในภาคอีสาน (และภาคเหนือ) ตามแนวคิดของอาจารย์คายส์เกิดขึ้นภายใต้บริบทของการเปลี่ยนแปลงวิถีการผลิตจากการเกษตรแบบยังชีพมาสู่การผลิตเชิงพาณิชย์และการผันตนไปเป็นแรงงานในเมืองและแรงงานข้ามชาติ ชาวนาบางส่วนปรับเปลี่ยนวิถีชีวิตสู่การเป็นผู้ประกอบการ ระบบเงินตราและการเข้าถึงทุนมีความสำคัญมากขึ้น ในวิถีชีวิตแบบใหม่ที่เรียกร่องการลงทุนในรูปแบบต่างๆ รวมทั้งการศึกษาของบุตรหลาน การเปลี่ยนแปลงดังกล่าวทำให้ชาวบ้านเริ่มตั้งคำถามกับระบบเศรษฐกิจแบบแบ่งส่วนบุญ ความเหลื่อมล้ำ และระบบการเมืองที่อำนาจกระจุกตัวอยู่แต่ในกรุงเทพฯ การดิ้นรนต่อสู้เพื่อยกระดับชีวิตของตนให้ดีขึ้นตามกรอบพุทธศีลธรรม ทำให้ความเชื่อเรื่องกรรมค่อยๆ ปรับขยายความหมายมาเป็น “การกระทำ” เพื่อมีส่วนร่วมทางการเมืองมากขึ้นเรื่อยๆ การใช้ชีวิตในเมืองและต่างประเทศภายใต้ระบบทุนนิยมทำให้การถูกเอารัดเอาเปรียบจากการขูดรีดแรงงาน เปลี่ยนเป็นความรู้สึกที่เข้มข้นขึ้นต่อความเหลื่อมล้ำทางเศรษฐกิจและความยุติธรรมทางสังคม ความรู้สึกดังกล่าวทำให้ชาวบ้านมี “ความตื่นตัวทางการเมือง” มากขึ้น (Haberkorn 2007, ทานาเบ 2555, ชัยพงษ์ 2566) ในขณะเดียวกันความผูกพันต่อหมู่บ้านยังได้รับการผลิตซ้ำอย่างเข้มแข็ง ความสัมพันธ์ดังกล่าวกลายเป็นพื้นฐานของการสร้างเครือข่ายทางสังคมการเมือง และบทบาททางการเมืองท้องถิ่นผ่านการเลือกตั้งในระดับต่างๆ ความตื่นตัวและการเคลื่อนไหวทางการเมืองร่วมกับเครือข่ายองค์กรพัฒนาเอกชนและนักวิชาการ นำมาซึ่งความเข้าใจปัญหาที่รุมเร้าชีวิตและส่งผลกระทบต่อสถานะต่ออำนาจของชาวบ้าน โดยเฉพาะปัญหากฎหมายและนโยบายรัฐที่ไม่เอื้อประโยชน์ต่อชาวบ้านและผลักไสให้ชนบทอยู่ในสถานะเสียเปรียบเสมอมา การสะท้อนย้อนคิดถึงปัญหาต่างๆ ทำให้การตื่นตัวทางการเมืองและการสังสมความคิดทางการเมือง นำไปสู่ “การเปิดพื้นที่” ทางการเมืองเพื่อต่อสู้และต่อรองกับรัฐในการแก้ ปัญหาต่างๆ ในพื้นที่มากขึ้นเรื่อยๆ

กระบวนการร่างรัฐธรรมนูญปี 2540 เปิดโอกาสให้ชาวบ้านได้เข้ามามีส่วนร่วมในการแสดงความคิดเห็นทางการเมืองอย่างที่ไม่เคยปรากฏมาก่อน การนำเอาการปรับตัวทางวัฒนธรรมและปฏิบัติการทางสังคมของชาวบ้านมาเป็นส่วนหนึ่งของรัฐธรรมนูญ เช่น แนวคิดเรื่องสิทธิชุมชน นำไปสู่การเคลื่อนไหวของชาวบ้านเพื่อสนับสนุนรัฐธรรมนูญฉบับนี้อีกเกริกการเลือกตั้งในปี 2541 สร้างความประหลาดใจให้ผู้สังเกตการณ์ทางการเมืองไทยพอสมควรเมื่อพรรคไทยรักไทยของทักษิณชนะการเลือกตั้งด้วยคะแนนเสียงเหนือพรรคอื่นๆ จนสามารถตั้งรัฐบาลพรรคเดียวได้ ชัยชนะของไทยรักไทยสะท้อนให้เห็นความตื่นตัวทางการเมืองของชาวชนบทในภาคอีสานและภาคเหนือ ที่เน้นเลือกนโยบายของพรรคการเมืองที่พวกเขาคิดว่าตอบสนองต่อผลประโยชน์ได้มากที่สุด และคอยติดตามทวงถามและกดดันให้รัฐบาลทำตามสัญญาและนโยบายที่ให้ไว้ นโยบายต่างๆ ของไทยรักไทยไม่ว่าจะเป็นนโยบายประกันสุขภาพถ้วนหน้า กองทุนหมู่บ้าน เป็นต้น ล้วนเป็นนโยบายที่ช่วยให้ชาวบ้านเข้าถึงทุนและตลาดได้มากขึ้น จนสามารถผันตัวไปเป็นผู้ประกอบการที่มีฐานการผลิตและที่มาของรายได้ที่คาบเกี่ยวอยู่ทั้งระบบตลาดในภาคเกษตรและภาคบริการได้อย่างหลากหลาย การสร้างผลิตภัณฑ์ใหม่ๆ บนฐานของทุนทางเศรษฐกิจ การสร้างทุนการศึกษาให้เด็กๆ ที่เป็นลูกหลานของชาวชนบท ตลอดจนการสร้างทุนทางสังคมในรูปของเครือข่ายและทุนความรู้ ทำให้ชาวบ้านสามารถจัดการอาชีพและรายได้ของตนเองอย่างยืดหยุ่นมากขึ้น เพื่อกระจายความเสี่ยงที่มาจากพึ่งพาเศรษฐกิจในระบบตลาดได้อย่างมีประสิทธิภาพ

หากมองปรากฏการณ์ทางการเมืองในช่วงต้นทศวรรษที่ 2540 เราอาจกล่าวได้ว่าการปรับตัวทางวัฒนธรรมต่อบริบททางเศรษฐกิจและการเมืองที่เปลี่ยนแปลงไปของชาวชนบทตามแนวคิดของอาจารย์คายส์ ทำให้ชาวชนบทเลือกพรรคการเมืองที่ให้อำนาจต่อรองและโอกาสในการลดความเหลื่อมล้ำแก่พวกเขาได้มากที่สุด สิ่งที่เกิดขึ้นกลางกรุงเทพฯ เข้าใจผิดมาโดยตลอดคือ

ชาวบ้านเลือกพรรคการเมืองมิใช่พรรคการเมืองเลือก(ซื้อ)ชาวบ้าน ความเป็นจริง
ข้อนี้ทำให้ชาวบ้านรู้สึกหวงแหนต่อพรรคที่เขาเป็นเจ้าของ และรู้สึกมีอารมณ์
ร่วมเมื่อกลุ่มอำนาจเก่าพยายามโค่นล้มพรรคการเมืองของพวกเขา การยึด
อำนาจโดยคณะรัฐประหารเมื่อคืนวันที่ 19 กันยายน 2549 ตามมาด้วยการ
ยุบพรรคไทยรักไทยในเวลาต่อมา ไม่อาจหยุดยั้งความตื่นตัวทางการเมือง
ของชาวชนบทได้สำเร็จ ส่งผลให้พรรคเพื่อไทยได้รับคะแนนเสียงอย่างท่วมท้น
ในการเลือกตั้งครั้งถัดมาและยิ่งลักษณ์ ชินวัตร ได้รับตำแหน่งนายกรัฐมนตรี
การสร้างวิกฤตทางการเมืองอย่างต่อเนื่องของฝ่ายจารีตเพื่อโค่นล้มรัฐบาล
ยิ่งลักษณ์ นำมาซึ่งการจัดตั้ง “หมูบ้าน” คนเสื้อแดงขึ้นในกรุงเทพฯ การตอบโต้
ของชาวบ้านเป็นเสมือนสัญลักษณ์ของการต่อสู้เพื่อปกป้องชุมชนที่สมาชิก
พึ่งพาอาศัยและช่วยเหลือซึ่งกันและกัน การจัดตั้งชุมชนเป็นผลมาจาก
ความจำเป็นทางสังคมและจากเงื่อนไขทางศีลธรรมเพื่อปกป้องพรรคการเมือง
ของชาวบ้าน การปราบปรามชาวบ้านด้วยความรุนแรงอาจทำให้พวกเขา
ยุติการต่อสู้ทางการเมืองลงชั่วคราว แต่การปรับตัวทางวัฒนธรรมยังคงดำเนิน
ต่อไปข้างหน้าอย่างไม่สิ้นสุด

เอกสารอ้างอิง

- ชัยพงษ์ สำเนียง. 2566. “การเมือง ความหวัง กับชีวิตประจำวัน การต่อรอง
ของชาวบ้านผู้ประกอบการ”. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร.
ทานาเบ ชิเกฮารุ. 2555. *พิธีกรรมและปฏิบัติการ ในสังคมชาวนาภาคเหนือ
ของประเทศไทย*. กรุงเทพฯ: ศูนย์ศึกษาชาติพันธุ์และการพัฒนา
คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์. 2560. “จากชาวนาสู่ผู้ประกอบการ”. มติชนสุดสัปดาห์
ฉบับวันที่ 3-9 มีนาคม.
- Benedict, R. 1943. *THAI CULTURE AND BEHAVIOR An Unpublished
War-time Study*. Southeast Asia Program.
Department of Far Eastern Studies. Cornell University, Ithaca,
New York.
- _____. 1989. *The chrysanthemum and the sword: patterns
of Japanese culture*. Houghton Mifflin.
- Blofeld, John. 1960. *People of the Sun*. London: Hutchinson.
- Bowie, Katherine A. 1982. “Of Witches, Thieves, and Village
Leaders: The Decline of Consensual Authoritarianism and
the Rise of a Crisis of Authority in Northern Thailand,”
(a paper presented at the Thirty- fourth Annual Meeting of
the Association for Asian Studies, Chicago).
- Clifford, J. and George E. Marcus. 1986. *Writing Culture: The Poetics
and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California
Press.

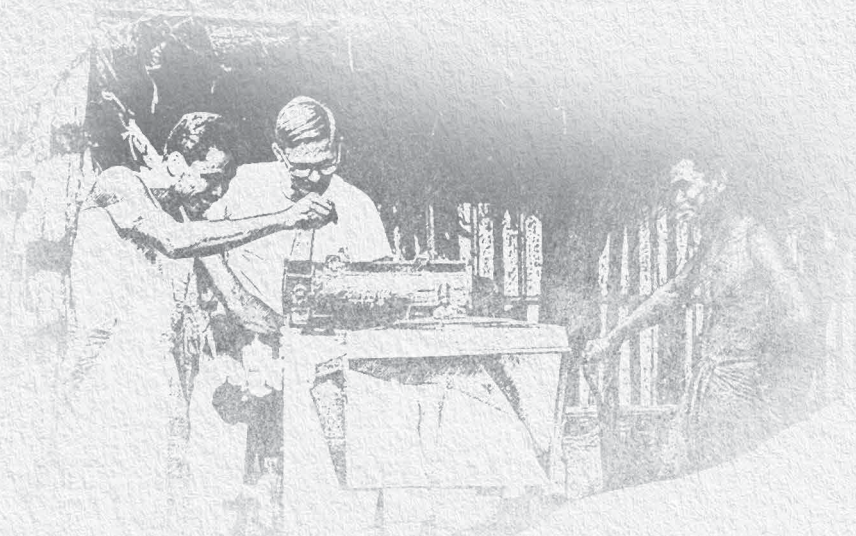
- Dakin, Ralph E. 1968. "Security and Development in Northeast Thailand: Official-Villager Contacts and Villager Loyalties". Bangkok: USOM, Research Division.
- Embree, J. 1950. 'Thailand: A Loosely Structured Social System', *American Anthropologist*, vol. 52.
- Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Hanks, L. 1962. "Merit and Power in the Thai Social Order," *American Anthropologist*, 64: 6, pp. 1247-61.
- Harris, M. 1971. *The Rise of Anthropological Theory*. New York: Thomas Y. Cromwell.
- Haberkorn, T. C. 2007. States of transgression: politics, violence, and agrarian transformation in Northern Thailand. Cornell: Faculty of the Graduate School, Cornell University.
- Hymes, D. ed., 1974. *Reinventing anthropology*. New York: Pantheon Books.
- International Bank for Reconstruction and Development. 1973. "Thailand Toward a Development Strategy of Full Participation: A Basic Economic Report". Washington, D.C.: IBRD.
- Ishii, Yoneo. 1975. "A Note on Buddhistic Millenarian Revolts in Northeastern Siam," *Journal of Southeast Asian Studies*, 6: 1, pp. 121-26.
- Johnston, David B. 1980. "Bandit, Nakleng, and Peasant in Rural Thai Society," *Contributions to Asian Studies*, 15: 1, pp. 90-101.

- Keyes, C. F. 1966. "Peasant and Nation: A Thai-Lao Village in a Thai State" (unpublished Ph.D. dissertation, Cornell University).
- _____. 1967. *Isan: Regionalism in Northeastern Thailand*. Cornell Thailand Project Interim Report Series Number ten. Data paper: number 65; Southeast Asia Program, Department of Asian Studies, Cornell University, Ithaca, New York.
- _____. 1973. "The Power of Merit," in *Visakha Puja B.E. 2516* (Bangkok: The Buddhist Association of Thailand) pp. 85-102.
- _____. 1975. "Kin Groups in a Thai- Lao Village," in G. William Skinner and A. Thomas Kirsch (eds.) *Change and Persistence in Thai Society* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press), pp. 275-97.
- _____. 1976. "In Search of Land: Village Formation in the Central Chi River Valley, Northeast Thailand," *Contributions to Asian Studies*, 9: 1, pp. 45-63.
- _____. 1977a. "Millennialism, Theravada Buddhism, and Thai Society," *Journal of Asian Studies*, 36: 2, pp. 283-302.
- _____. 1977b. *The Golden Peninsula: Culture and Adaptation in Southeast Asia*. New York: Macmillan.
- _____. 1979. "Buddhist Economics in Action," in *Visakha Puja B.E. 2522* (Bangkok: The Buddhist Association of Thailand), pp. 19-25.
- _____. 1982. *Socioeconomic Change in Rainfed Agricultural Villages in Northeastern Thailand* (Seattle, Washington: University of Washington, Department of Anthropology, Thailand Project).

- _____. 1983a. "The Study of Popular Ideas of Karma," in Charles F. Keyes and E. Valentine Daniel (eds.) *Karma: An Anthropological Inquiry* (Berkeley: University of California Press) pp. 1-24.
- _____. 1983b. "Merit-transference in the Karmic Theory of Popular Theravada Buddhism," in Charles F. Keyes and E. Valentine Daniel (eds.) *Karma: An Anthropological Inquiry* (Berkeley: University of California Press), pp. 261-86.
- _____. 1983c. "The Observer Observed: Changing Identities of Ethnographers in a Northeastern Thai Village," in Robert Lawless, Vinson H. Sutlive, Jr., and Mario D. Zamora (eds.) *Fieldwork: The Human Experience* (New York: Gordon and Breach), pp. 169-94.
- _____. 1983d. "The Proposed World of the School: Thai Villagers Entry into a Bureaucratic State System," (a paper prepared for conference on Cultural Change and Rural Education in Southeast Asian, Penang, Malaysia).
- _____. 1983e. "Economic Action and Buddhist Morality in a Thai Village", *Journal of Asian Studies*, 42: 4.
- _____. 2012. "'Cosmopolitan' villagers and populist democracy in Thailand" *South East Asia Research*, 20: 3, pp. 343-360.
- Klausner, William J. 1956. "Progress Reports" (the Foreign Area Fellowship Program of the Ford Foundation).

- Liebersohn, J. 1981. *Peasant Values and Rural Development: An Unresolved Controversy* (New York: The Population Council, Center for Policy Studies).
- Murdoch, John B. 1974. "The 1901-1902 Holy Man's Rebellion," *Journal of Siam Society*, 62: 1, pp. 47-66.
- Peacock, J. L. and A. T. Kirsch, 1970. *The Human Direction: An Evolutionary Approach to Social and Cultural Anthropology*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Phillips, H. P. 1965. *Thai Peasant Personality: The Patterning of Interpersonal Behavior in the Village of Bang Chan*. Berkeley: University of California Press.
- Popkin, S. L. 1979. *The Rational Peasant: The Political Economy of Rural Society in Vietnam*. Berkeley: University of California Press.
- Rubin, Herbert J. 1973a. "Will and Awe: Illustrations of Thai Villager Dependency Upon Officials," *Journal of Asian Studies*, 32: 3, pp. 425-45.
- _____. 1973b. "A Framework for the Analysis of Villager-Official Contract in Rural Thailand," *Southeast Asia*, 2: 2, pp. 233-64.
- Santasombat, Y. 2008. *Flexible Peasants: Reconceptualizing the Third World's Rural Types*. Chiang Mai: Regional Center for Social Science and Sustainable Development (RCSD) Chiang Mai University.

- Scott, J. C. 1976. *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- Stocking, G. 1983. *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork* Madison: University of Wisconsin Press.
- Tej Bunnag. 1967. “Khabot phu mi bun phak isan R.S. 121” (Revolt of the men-having-merit, northeastern Thailand, 1902) in *Sangkomsat Parithat*, 5: 1, pp. 78-96.
- Weaver, T. (ed.) 1973. *To See Ourselves: Anthropology and Modern Social Issues*. Glenview, Ill.: Scott, Foresman.





05

วงศาวិทยาการศึกษาชาติพันธุ์สัมพันธ์ ของชาร์ล คายส์

ประสิทธิ์ ลิปรีชา

บทนำ

ศาสตราจารย์ชาร์ล เอฟ คายส์ เป็นนักมานุษยวิทยาชาวอเมริกันที่ให้ความสนใจกับผู้ที่เป็กลุ่มทางสังคม วัฒนธรรม การเมืองและเศรษฐกิจที่หลากหลายซึ่งเป็คนรากหญ้า ในการสร้างอำนาจเพื่อขับเคลื่อน ต่อรองและเปลี่ยนแปลงทางสังคม งานศึกษาของคายส์จึงเน้นที่ผู้คนในชนบทในภาคอีสาน การเคลื่อนไหวของชาวพุทธ รวมถึงกลุ่มชาติพันธุ์ ในบริบทของชาติซึ่งมีอิทธิพลอย่างมากต่อการพัฒนาและหลอมรวมผู้คนในระดับรากหญ้าเหล่านี้เข้าสู่ความเป็นไทยที่เป็นสังคมกระแสหลัก สำหรับผลงานการศึกษาด้านชาติพันธุ์ของคายส์เริ่มตั้งแต่ตอนที่ทำงานภาคสนามกับกลุ่มชาติพันธุ์ลาวที่จังหวัดมหาสารคาม นั่นคือเมื่อปี ค.ศ. 1966 คายส์ได้ตีพิมพ์บทความเกี่ยวกับชาติพันธุ์สัมพันธ์ชิ้นแรก

ชื่อ Ethnic Identity and Loyalty of Villagers in Northeastern Thailand ในวารสาร Asian Survey (Keyes, 1966) หลังจากนั้นคายส์ได้ศึกษาประเด็นชาติพันธุ์สัมพันธ์ในภาคเหนือ รวมถึงในประเทศเวียดนามเพิ่มเติม มีการตีพิมพ์ผลงานชิ้นอื่นๆ อย่างต่อเนื่องในเวลาต่อมา โดยเฉพาะบทความชิ้นสำคัญว่าด้วยแนวคิดทฤษฎีการจำแนกกลุ่มชาติพันธุ์ในเอเชีย เรื่อง The Peoples of Asia: Science and Politics in Ethnic Classification in Thailand, China and Vietnam ที่ตีพิมพ์ใน Journal of Asian Studies เมื่อปี 2002 (Keyes, 2002) นอกจากการศึกษาวิจัยและตีพิมพ์ผลงานเผยแพร่แล้ว ตลอดช่วงชีวิตการทำงานในมหาวิทยาลัย คายส์ยังมีบทบาทอย่างมากในการสร้างลูกศิษย์รุ่นใหม่ในประเทศไทยและประเทศเพื่อนบ้านในภูมิภาคเอเชียอาคเนย์และเอเชียตะวันออกเฉียงใต้เป็นจำนวนมากเพื่อทำงานวิชาการด้านชาติพันธุ์ในสองภูมิภาคนี้ด้วย

กลุ่มชาติพันธุ์เป็นกลุ่มชนที่มีชื่อเรียก วัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ร่วมกัน (ประสิทธิ์ ลีปรีชา, 2565) นอกจากลักษณะร่วมดังกล่าวจะเป็นตัวกำหนดความเป็นอัตลักษณ์เฉพาะของกลุ่มคนในชาติพันธุ์เดียวกันแล้วยังกลายเป็นเกณฑ์ในการบ่งบอกความแตกต่างจากกลุ่มชาติพันธุ์อื่นด้วย อย่างไรก็ตาม ชื่อเรียก วัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์มิได้มีความแก่นสารที่หยุดนิ่งตายตัว หากแต่มีความเป็นพลวัตและหลากหลาย กล่าวคือปรับเปลี่ยนไปได้เมื่อกาลเวลาผ่านไป หรือในบริบทที่พื้นที่หรือสภาพแวดล้อมเปลี่ยนไป ประการสำคัญคือการทำความเข้าใจความเป็นชาติพันธุ์ย่อมหลีกเลี่ยงไม่ได้ที่จะต้องพิจารณาความสัมพันธ์ที่เกิดขึ้น ไม่ว่าจะเป็นความสัมพันธ์ระหว่างผู้คนภายในในกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกัน ความสัมพันธ์กับกลุ่มชาติพันธุ์รอบข้าง หรือแม้แต่ความสัมพันธ์กับรัฐชาติและบริบทที่เกี่ยวข้อง เป็นต้นว่า การพัฒนา กระแสทุนนิยม กระแสโลกาภิวัตน์ และอื่นๆ ทั้งหมดนี้จะเป็นประเด็นชาติพันธุ์สัมพันธ์ (ethnicity) ดังที่ Erik Thomas ชี้ให้เห็นว่า “ชาติพันธุ์สัมพันธ์เป็นประเด็นของความสัมพันธ์ทางสังคมระหว่างผู้คนที่เห็น

ว่าตัวเองมีความแตกต่างจากสมาชิกของกลุ่มอื่นซึ่งตัวเองมีความสัมพันธ์ด้วย” (2010: 16-17) กลุ่มชาติพันธุ์และชาติพันธุ์สัมพันธ์จึงแตกต่างจากคำอื่นที่มีการใช้กัน เป็นต้นว่า เชื้อชาติ ชนเผ่า ชนชาติและชนพื้นเมือง (ประสิทธิ์ ลีปรีชา, 2565) ประเด็นเหล่านี้ล้วนเป็นคุณูปการจากการที่ผู้เขียนได้เรียนและอ่านจากผลงานของคายนส์ทั้งสิ้น

บทความนี้ผู้เขียนเน้นการทบทวนงานศึกษาชาติพันธุ์สัมพันธ์ในประเทศไทยและเพื่อนบ้านโดยศาสตราจารย์ชาร์ล เอฟ คายส์ นักมานุษยวิทยาชาวอเมริกัน ที่เริ่มต้นด้วยกระบวนการศึกษาชาติพันธุ์สัมพันธ์อย่างมีความเป็นพลวัต และต่อมาได้ขยายไปเป็นการศึกษาชาติพันธุ์สัมพันธ์ในบริบทของรัฐธรรมนูญใหม่ ซึ่งส่งผลต่ออัตลักษณ์ชาติพันธุ์ในแต่ละประเทศและท้องถิ่น รวมถึงคุณูปการทางวิชาการของคายนส์ต่อนักวิชาการด้านชาติพันธุ์ในภูมิภาคนี้ โดยเฉพาะบทบาทการสร้างลูกศิษย์รุ่นใหม่ หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือเน้นการทำความเข้าใจวงศาวินิจฉัยในการศึกษาชาติพันธุ์ของคายนส์

กระบวนการศึกษาชาติพันธุ์สัมพันธ์

สองกระบวนการที่ส่งอิทธิพลต่องานศึกษาชาติพันธุ์ของคายนส์คือ กระบวนการสร้างนิยาม (constructionism) และเครื่องมือนิยม (instrumentalism) ที่ให้ความสำคัญกับความเป็นพลวัตและหลากหลายของชาติพันธุ์สัมพันธ์ ซึ่งตรงกันข้ามกับกระบวนการพื้นฐานนิยม (primordialism) (ดูในประสิทธิ์ ลีปรีชา, 2565: 77-96) โดยเฉพาะงานศึกษาของนักมานุษยวิทยาอย่าง Edmund Leach¹ และ Michael Moerman รวมถึงจุดเปลี่ยนของการศึกษาชนเผ่ามาเป็นกลุ่มชาติพันธุ์

¹ อาจารย์คายนส์ได้เล่าให้บรรดาลูกศิษย์ว่าเขาเคยเชิญ Edmund Leach มาบรรยายที่ Seattle โดยมาพักและคุยกันที่บ้านอย่างเป็นกันเอง

Edmund Leach เป็นนักมานุษยวิทยาชาวอังกฤษที่ทำงานภาคสนามในเขตภูเขาทางภาคตะวันออกเฉียงเหนือของพม่าในยุคที่เจ้าอาณานิคมอังกฤษปกครองพม่าอยู่ แทนที่จะศึกษาเฉพาะกลุ่มชาวคะฉิ่น Leach ดูที่ความสัมพันธ์ระหว่างชาวคะฉิ่น² กับชาวฉาน(ไทใหญ่)ที่อยู่ร่วมกันมายาวนาน เขาพบว่าในบรรดาสมาชิกของกลุ่มชาติพันธุ์นั้นมีการเลื่อนไหลหรือก้าวข้ามพรมแดนทางชาติพันธุ์ระหว่างความเป็นชาวคะฉิ่นกับชาวฉาน นั่นคือชาวคะฉิ่นเป็นคนบนพื้นที่สูง ทำไร่หมุนเวียน ปลูกข้าวไร่เป็นหลัก ย้ายถิ่นฐานบ่อยๆ นับถือผีหรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ สืบทอดบรรพบุรุษและความเชื่อผ่านฝ่ายผู้ชาย และเป็นสังคมที่ไม่มีระบบชนชั้นอย่างชัดเจน นั่นคือเป็นระบบแซ่ตระกูลเป็นกลุ่มคนที่อาศัยอยู่ในสภาพแวดล้อมทางภูมิศาสตร์ที่เป็นคนในพื้นที่ราบตามหุบเขา ตั้งชุมชนอยู่ถาวร ดำรงชีวิตด้วยการทำนา นับถือศาสนาพุทธ สืบทอดบรรพบุรุษและความเชื่อผ่านฝ่ายผู้หญิง และมีโครงสร้างทางสังคมที่เป็นระบบชนชั้น นั่นคือมีเจ้า ชุนนางและไพร่ เมื่อ Leach สืบค้นดูความสัมพันธ์ของทั้งสองกลุ่มในช่วงประวัติศาสตร์ที่ผ่านมา พบว่ามีการแต่งงานข้ามไปมา โดยเฉพาะในกรณีของผู้ชายคะฉิ่น หากเขาต้องการมีสถานภาพทางสังคมหรืออำนาจทางการเมืองที่ดีขึ้น เขาก็แต่งงานกับผู้หญิงฉานแล้วย้ายเข้าไปเป็นเขยในบ้านของผู้หญิง โดยเฉพาะในครอบครัวของชนชั้นสูง แล้วในที่สุดก็กลายมาเป็นผู้ที่มีสถานภาพและตำแหน่งสูงในสังคมฉานได้ แต่เมื่อใดก็ตามที่เขาเห็นว่าความเป็นตัวตนของคะฉิ่นจะเป็นประโยชน์แก่ตัวเองมากกว่า เขาก็กลับมานับญาติกับพี่น้องในสายตระกูลของตัวเองที่เป็นคะฉิ่น ชุมชนคะฉิ่นที่ย้ายลงมาอยู่ในพื้นที่ราบได้ปรับตัวมาทำนาและเปลี่ยนมานับถือศาสนาพุทธเช่นเดียวกับชาวฉาน ดังนั้น Leach จึงเรียกปรากฏการณ์ก้าวข้ามกลุ่มชาติพันธุ์ดังกล่าวว่าเป็นเรื่องของระบบการเมือง(ของชาติพันธุ์สัมพันธ์)บนพื้นที่สูง

² คะฉิ่น (Kachin) เป็นชื่อรวมที่เรียกกลุ่มชาติพันธุ์ย่อยต่างๆ ในเขตพื้นที่ภูเขาคะฉิ่น ประกอบด้วยกลุ่มที่เรียกตัวเองว่า จิงเผาะ มะหฺรุ ราวาง ลาซี อะซี ะคู้ และสิขู

ของพม่า นั่นคือสังคมคะฉิ่นมีความเป็นพลวัตและความสัมพันธ์ที่ใกล้ชิดกับชาวฉานเพื่อนบ้าน ผู้ชายคนคะฉิ่นที่แต่งงานกับหญิงชาวฉาน หรือลูกที่เกิดจากการแต่งงานข้ามชาติพันธุ์เหล่านั้น จะนิยามว่าตัวเองเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ไหนก็ขึ้นกับว่าเขากำลังปฏิสัมพันธ์กับใครอยู่

งานศึกษาของ Michael Moerman ที่ทำกับชาวไทลื้อที่บ้านปิง (นามสมมุติของบ้านแพด) อำเภอเชียงคำ จังหวัดพะเยา Moerman ท่ามกลางความสัมพันธ์ทั้งภายในสังคมไทลื้อด้วยกันเอง และความสัมพันธ์ที่ไทลื้อมีกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นที่พวกเขาปฏิสัมพันธ์ด้วยในชีวิตประจำวัน ชาวไทลื้อจะนิยามหรือแสดงออกถึงตัวตนความเป็นลื้อเมื่อใดนั้นขึ้นอยู่กับสถานการณ์หรือบริบทเป็นสำคัญ นั่นคือในบริบทที่อยู่ท่ามกลางคนลื้อด้วยกันเอง กลุ่มย่อยของพวกเขาจะนิยามตัวเองว่าเป็นไทลื้อจากบ้านนั้นบ้านนี้ หรือไทลื้อที่เป็นลูกหลานสายเมืองพงหรือเมืองลำ ซึ่งเป็นเมืองต้นทางที่บรรพบุรุษของชาวไทลื้อถูกกวาดต้อนมาอยู่ที่เชียงคำ แต่ในบริบทที่เขาสัมพันธ์กับคนไทยวนหรือคนเมือง เขาก็จะนิยามว่าตัวเองเป็นคนลื้อ แต่ถ้าปฏิสัมพันธ์กับคนไทยภาคกลางและภาคอื่นๆ ของประเทศ พวกเขาจะนิยามว่าตัวเองเป็นคนเหนือ ยิ่งเมื่อปฏิสัมพันธ์กับคนจีนและกลุ่มชนบนภูเขาอื่นๆ คนลื้อจะนิยามว่าตัวเองเป็นคนไท การที่ชาวไทลื้อจะนิยามความเป็นตัวตนทางชาติพันธุ์ว่าตัวเองเป็นใครจึงขึ้นอยู่กับว่าในบริบทหรือสถานการณ์นั้นเขากำลังปฏิสัมพันธ์กับใครอยู่ ดังนั้น นักวิจัยจึงต้องค้นหาเกณฑ์ที่กลุ่มชาติพันธุ์ใช้กำหนดความแตกต่างระหว่างตัวเองกับคนอื่น (Moerman, 1965: 1224-1225)

นอกจากงานศึกษาของทั้งสองคนข้างต้นจะให้ความสำคัญกับ “ชาติพันธุ์สัมพันธ์” ในลักษณะที่มีความเป็นพลวัตและหลากหลายทางอัตลักษณ์แล้ว การถกเถียงกันในยุคกลางคริสต์ทศวรรษ 1960 นั้นยังนำมาซึ่งจุดเปลี่ยนของการศึกษาชนเผ่า (tribe) มาเป็นชาติพันธุ์สัมพันธ์ (ethnicity) ด้วย นั่นคือข้อถกเถียงเกี่ยวกับเกณฑ์กำหนดความเป็นกลุ่มชนที่ตายตัวและไม่ให้ความสำคัญกับความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชน โดย Raul Naroll (1964)

เสนอ 6 ประการในการกำหนดความแตกต่างหรือลักษณะตัวตนทางชาติพันธุ์ นั่นคือการกระจายลักษณะสำคัญทางวัฒนธรรม (traits distributions) ความเชื่อมโยงด้านอาณาเขต (territorial contiguity) การจัดองค์กรทางสังคม (political organization) ภาษา (language) การปรับตัวทางนิเวศวิทยา (ecological adjustment) และโครงสร้างของชุมชนท้องถิ่น (local community structure) ซึ่งเป็นหน่วยยืตทางวัฒนธรรม (cultural bearing units) แต่ Michael Moerman (1965) ได้แย้งว่าการศึกษากลุ่มชนที่อยู่ในสังคมที่มีความศิวิไลซ์และมีปฏิสัมพันธ์กับกลุ่มรอบข้างอยู่ตลอดนั้น ต้องพิจารณาถึงความเป็นพลวัตและความหลากหลายในการนิยามตัวเองเพื่อให้ต่างจากคนอื่น โดยจากการศึกษาคนไทลื้อที่อำเภอเชียงคำในจังหวัดพะเยา Moerman นำเสนอว่านักมานุษยวิทยาซึ่งเป็นคนนอกจะต้องค้นหาเกณฑ์ที่คนชาติพันธุ์นำมาใช้กำหนดความแตกต่างระหว่างตัวเองกับคนอื่นที่ปฏิสัมพันธ์ด้วย ดังได้กล่าวแล้วในย่อหน้าก่อนหน้านี้ แทนที่จะยึดเอาลักษณะทางวัฒนธรรมเป็นเกณฑ์กำหนดหรือนิยามความแตกต่างทางชาติพันธุ์แบบที่ Naroll เสนอ ซึ่งนั่นเป็นการหาเกณฑ์กำหนดความแตกต่างโดยนักมานุษยวิทยาที่เป็นคนภายนอกเอง

สำหรับคายส์แล้ว เขาได้ต่อยอดผ่านการบรรยายในชั้นเรียนและการสนทนาในโอกาสต่างๆ อยู่ตลอดว่า การศึกษาความเป็นกลุ่มชนเผ่าและกระบวนการศึกษาในกลุ่มชนแบบพื้นฐานนิยมได้ยุติลงในที่ประชุมวิชาการว่าด้วยปัญหาของการศึกษาชนเผ่าในการประชุมวิชาการฤดูใบไม้ผลิของสมาคมนักชาติพันธุ์วิทยา ประจำปี ค.ศ. 1967 (The Problem of Tribe: The 1967 Annual Spring Meeting of Ethnological Society) ที่เมือง Seattle ทั้งนี้ งานศึกษาและวิพากษ์ทางวิชาการดังกล่าวส่งอิทธิพลต่องานศึกษาชาติพันธุ์ของคายส์ในเอเชียอาคเนย์อย่างมากในเวลาต่อมา ด้วยการมองชาติพันธุ์สัมพันธ์อย่างมีความเป็นพลวัต

ชาติพันธุ์สัมพันธ์และพลวัตอัตลักษณ์

บ้านหนองต้นในอำเภอเมือง จังหวัดมหาสารคาม ที่คายส์ทำงานวิจัยภาคสนามระหว่างปลายปี ค.ศ. 1962 ถึงเดือนเมษายน 1964 เป็นหมู่บ้านชาติพันธุ์ลาว นับเป็นส่วนหนึ่งของการเริ่มต้นงานศึกษาชาติพันธุ์สัมพันธ์ของคายส์ เพราะเขาสนใจวิถีชีวิตของชาวนาที่เป็นกลุ่มชาติพันธุ์ลาวในบริบทของประเทศไทย (Keyes, 1967b) ในปีเดียวกันนั้นเองคายส์ได้ตีพิมพ์หนังสือ *Isan: Regionalism in Northeastern Thailand* ที่เน้นความเป็นภูมิภาคนิยมทางชาติพันธุ์ (ethnoregionalism) บนพื้นฐานของความเป็นชาติพันธุ์ลาวกับความสัมพันธ์กับรัฐส่วนกลางในบริบทของกระบวนการสร้างชาตินิยมไทย (Keyes, 1967a)

ที่ภาคเหนือ คายส์และภรรยา(คุณเจน)ได้เริ่มทำงานวิจัยภาคสนามทางมานุษยวิทยาที่อำเภอแม่สะเรียง รวมถึงอำเภอแม่ลาน้อยและอำเภอเมืองในจังหวัดแม่ฮ่องสอน ระหว่างปี ค.ศ. 1967 ถึง 1968 และอีกครั้งหนึ่งระหว่างปี ค.ศ. 1972 ถึง 1973 และปี ค.ศ. 1991 กับปี ค.ศ. 2011 เน้นการศึกษาชาติพันธุ์สัมพันธ์ โดยเฉพาะความสัมพันธ์ระหว่างชาติพันธุ์ไต(ไทใหญ่)กับชาวเขาเผ่าต่างๆ (Keyes, 1969) แต่ผลงานชิ้นสำคัญคือการชวนเพื่อนนักวิชาการที่ศึกษากลุ่มชาติพันธุ์กะเหรี่ยงในประเทศไทยและพม่าให้เขียนบทความนำเสนอในงานประชุมวิชาการ ทบทวนความเพิ่มจากเครือข่ายที่มีอยู่แล้วจัดพิมพ์เป็นหนังสือรวมบทความขึ้น ชื่อ *Ethnic Adaptation and Identity: The Karen on the Thai Frontier with Burma* (1979) ซึ่งคายส์ย้ำชัดว่าเพื่อเป็นการก้าวพ้นไปจากวิธีคิดที่เน้นสิ่งผูกพันพื้นฐาน (primordial attachment) ในการกำหนดความเป็นชาติพันธุ์ เขาจึงให้ความสำคัญกับความหลากหลายและความเป็นพลวัตของอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ โดยนำเอากระบวนการทัศน์ในการศึกษาชาติพันธุ์ของ Edmund Leach ที่ศึกษาความแตกต่างและการปรับอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ระหว่างชาวคะฉิ่นกับชาวฉาน

ในเขตภูเขาทางภาคเหนือของพม่า กับนำเอางานศึกษาของ Michael Moerman (1656 และ 1968) ที่ศึกษาอัตลักษณ์ของชาวไตลื้อในภาคเหนือของประเทศไทย ซึ่งข้อโต้แย้งของ Moerman ต่องานของ Rauol Naroll (1964 และ 1968) ได้รับการยอมรับอย่างกว้างขวางในวงวิชาการมานุษยวิทยาที่ศึกษาด้านชาติพันธุ์ ในยุคคริสต์ทศวรรษ 1960 รวมถึงงานของ Fredrik Barth (1969) ที่ให้ความสำคัญกับการนิยามอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์โดยคนชาติพันธุ์เอง ตามพื้นฐานของรากเหง้าและพื้นเพของตัวเอง (Keyes, 1971: 3)

Keyes ชี้ให้เห็นว่าอัตลักษณ์ของชาวกะเหรี่ยงไม่ได้ถูกกำหนดมาจากการมีความเชื่อและภาษาพูดเดียวกันเท่านั้น หากแต่มาจากตำนานและเรื่องเล่าเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ที่ทำให้คนกะเหรี่ยงมีความแตกต่างจากกลุ่มชาติพันธุ์เพื่อนบ้านอื่นๆ (1971: 11) นอกจากนั้นแล้วชาวกะเหรี่ยงในฐานะที่เป็นกลุ่มที่ด้อยอำนาจกว่าในทางการเมืองและสังคมในบริบทของประเทศไทยและรัฐพม่า ยังมีการปรับตัวและเปลี่ยนอัตลักษณ์ไปตามนโยบายการผสมกลมกลืนของรัฐและความสัมพันธ์ที่พวกเขามีกับคนไทยและพม่าที่เป็นสังคมกระแสหลัก โดยเฉพาะท่ามกลางความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ในบริบทของความสัมพันธ์ที่มีกับรัฐและสังคมไทย “ชาวกะเหรี่ยง รวมถึงกลุ่มชาติพันธุ์อื่นในรัฐไทย ไม่ได้เลือกกระหว่างยอมถูกผสมกลมกลืนและแยกตัวออกไปอย่างสุดโต่ง หากแต่ยังคงความเป็นกะเหรี่ยงในวิถีชีวิตประจำวัน ขณะเดียวกันก็แสดงออกถึงเป็นไทยในบางบริบททางสังคมที่มีความจำเป็น” (1971: 22)

ระหว่างปี 1972-1974 ที่คายส์ได้มาเป็นนักวิชาการอาคันตุกะที่คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ จากการสนทนากับเพื่อนนักวิชาการและเรียนรู้เกี่ยวกับสังคมไทยมากขึ้น โดยเฉพาะคำว่า “ชาติ” ในภาษาไทย จากนั้นคายส์ได้พัฒนาขึ้นมาเป็นบทความวิชาการเชิงแนวคิดที่ว่าด้วยชาติพันธุ์ เน้นการโต้แย้งกับข้อสรุปของ Leach ในการศึกษาชาวคะฉิ่นที่ว่าวัฒนธรรมหรือสังคมหนึ่งประกอบขึ้นด้วยรูปแบบทางวัฒนธรรมที่ตายตัวนั้นไม่มี

ความเหมาะสมโดยสิ้นเชิง (1954: 281) และงานศึกษาของ Barth ที่สรุปประเด็นพรมแดนทางชาติพันธุ์เอาไว้ว่า ลักษณะร่วมทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ควรพิจารณาที่ความเกี่ยวพันหรือผลที่เกิดขึ้น มากกว่าลักษณะพื้นฐานและความจำเพาะขององค์กรทางชาติพันธุ์ (1969: 11) โดยคายส์ได้ชี้ให้เห็นว่าความหมายของชาติพันธุ์ในสังคมไทยแตกต่างจากแนวคิดของตะวันตก กล่าวคือ คำว่า “ชาติ” ในภาษาไทยซึ่งรากศัพท์มาจาก “ชา-ติ” หรือ “ชา-ตะ” หมายถึงการเกิด ซึ่งในวิถีคิดของคนไทยนั้นการที่คนจะมาเป็นคนอย่างไร (เป็นคนดีหรือไม่ดี) ในชาตินั้นนั้นย่อมขึ้นอยู่กับกรรมที่ตัวเองกระทำในชาติที่ผ่านมา กระนั้นก็ตาม อีกส่วนหนึ่งยังขึ้นอยู่กับการทำงานของเจ้าตัวต่อสังคมในชาตินี้ด้วย ประการสำคัญคือชาติของแต่ละคนย่อมมีลักษณะร่วมกับคนอื่นซึ่งไม่จำเป็นต้องเป็นกลุ่มเดียวกันนั้น หากแต่หลากหลายกลุ่มได้

จากความหมายของ “ชาติ” ดังกล่าว คายส์จึงชี้ให้เห็นว่าแตกต่างจากคำว่า *ethnikos* และ *ethnos* ในภาษากรีกที่เป็นรากศัพท์ของคำว่า *ethnic* ซึ่งใช้กันอยู่ในปัจจุบัน คำนี้ในภาษากรีกหมายถึงคนนอกศาสนา(คริสต์) (Eriksen, 2010: 4) ทั้งนี้ คายส์ได้ขยายคำว่า “ชาติ” และความหมายในสังคมไทย ด้วยการนำเสนอถึงแนวคิดว่าด้วยกลุ่มชาติพันธุ์ใหม่ว่า ความผูกพันพื้นฐาน (*primordial attachment*) ซึ่งเป็นคุณลักษณะทางวัฒนธรรมบางอย่างที่ผู้คนมักจะเลือกมาเป็นเกณฑ์กำหนดความสัมพันธ์ทางสังคม โดยเฉพาะการสืบทอดเชื้อสายที่ตัวเองเกิดมา (นอกเหนือจากความเป็นเพศชายหรือหญิง ลักษณะทางสรีระ เวลาหรือราศีเกิด สถานที่เกิด) คายส์ได้ชี้ให้เห็นว่าแนวคิดว่าด้วยกลุ่มชาติพันธุ์สัมพันธ์โดยตรงกับความคิดเรื่องการมีเชื้อสายร่วมกัน (1976: 204) นั่นคือ “สิ่งที่เป็นประเด็นร่วมของทุกกลุ่มชาติพันธุ์ไม่ได้อยู่ที่การมีรูปแบบทางวัฒนธรรมอย่างใดอย่างหนึ่งร่วมกัน หากแต่ขึ้นอยู่กับความคิดว่าด้วยการมีเชื้อสายเดียวกันมากกว่า” (1976: 206)

คายส์ได้ยกเอาหลายตัวอย่างมาสนับสนุนข้อเสนอของตัวเอง ดังเช่นกรณีที่หลายสภากษัตริย์ในอเมริกาที่นำเอา “สายเลือด” มาเป็นเกณฑ์ในการกำหนดว่าใครบ้างที่เป็นสมาชิกของเผ่า กรณีงานศึกษาของ Moerman ที่คนลื้อในบ้านปิงนำเอาเชื้อสายมาจำแนกความแตกต่างระหว่างตัวเองกับคนไทยวนไทใหญ่ ลาวและอื่นๆ เช่นเดียวกับงานศึกษาของ Marlowe ที่ศึกษาชาวกะเหรี่ยงในจังหวัดเชียงใหม่ กรณีงานศึกษาของ Forster เกี่ยวกับคนมอญ กรณีศึกษาของคายส์เองเกี่ยวกับคนลาวหรือคนอีสาน และกรณีงานศึกษาของ Skinner กับคนอื่นๆ เกี่ยวกับสังคมจีนในประเทศไทย (อ้างใน Keyes, 1976: 205-206)

คายส์ชี้ให้เห็นว่ากลุ่มชาติพันธุ์ (ethnic group) ต่างกับกลุ่มเชื้อชาติ (race) ตรงที่ไม่มีลักษณะของการกีดกันกลุ่มอื่นออกไป แต่เป็นการจัดลำดับขั้นของความสัมพันธ์เพื่อหาจุดร่วมในความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ของตนเอง ซึ่งเป็นลักษณะของการรวมเข้าไว้อันเนื่องมาจากการที่ผู้คนในกลุ่มของตัวเองมีเชื้อสายเดียวกัน (Keyes, 1976: 206) ทั้งนี้ คายส์ยืนยันว่าลักษณะทางวัฒนธรรมมิได้เป็นตัวกำหนดความเป็นอัตลักษณ์ร่วมของกลุ่มชาติพันธุ์เสมอไป ดังตัวอย่างของภาษาพูดที่ผู้คนในกลุ่มชาติพันธุ์ที่ร่วมเชื้อสายเดียวกัน อาจไม่ได้ใช้ภาษาเดียวกันในการสื่อสารกันและเสมอไป สำหรับคายส์แล้วประเด็นทางวัฒนธรรมอาจนำมากำหนดความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกันได้ในบางบริบทหรือสถานการณ์ของความสัมพันธ์ แต่ความผูกพันร่วมที่สืบเชื้อสายเดียวกันซึ่งได้มาจากการเกิดต่างหากที่เป็นลักษณะร่วมของกลุ่มชาติพันธุ์ (Keyes, 1976: 209)

อย่างไรก็ตาม ต่อมาคายส์ได้ขยายความหมายของลักษณะการสืบเชื้อสายร่วม (shared descent) ที่เป็นอัตลักษณ์ร่วมทางชาติพันธุ์ว่าไม่ได้หมายถึงเพียงกลุ่มเครือญาติที่สามารถสืบเชื้อสายย้อนกลับไปถึงบรรพบุรุษร่วมคนเดียวได้เท่านั้น หากแต่หมายถึงความเชื่อมโยงถึงบรรพบุรุษของกลุ่มชาติพันธุ์ที่สถาปนาผ่านเรื่องเล่าว่าด้วยกำเนิด การเคลื่อนย้ายและการถูกข่มขี่

โดยน้ำมือของคนอื่น เรื่องเล่าเหล่านั้นมักถูกถ่ายทอดผ่านการเล่าเรื่องของพ่อแม่ ผู้อาวุโสและผู้เฒ่า ในรูปแบบของเพลง นิทาน พิธีกรรมที่จัดขึ้นเพื่อรำลึกเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ การแสดงละคร งานศิลปะและการบันทึกประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์ (Keyes, 1997: 153)

ชาติพันธุ์สัมพันธ์ในบริบทของรัฐชาติ

แม้คายส์จะให้ความสนใจกับบทบาทของรัฐชาติต่อผู้คนในท้องถิ่นที่เขาศึกษามาตั้งแต่มุขยี่คริสต์ทศวรรษ 1960 ที่เขาเก็บข้อมูลภาคสนามเพื่อทำวิทยานิพนธ์ที่จังหวัดมหาสารคาม แต่การเน้นบทบาทและอิทธิพลของรัฐชาติต่อชาติพันธุ์สัมพันธ์เริ่มเห็นเด่นชัดขึ้นในยุคต้นคริสต์ทศวรรษ 1990 ด้วยเพราะในระดับของปรากฏการณ์ทางสังคมนั้นเป็นยุคหลังสงครามเย็นหรือการเข้าสู่ยุคโลกาภิวัตน์ที่มีการเปิดพรมแดนของประเทศในภูมิภาคเอเชียอาคเนย์ตอนบน รวมถึงประเทศจีน ที่ส่งผลต่อการเดินทางหรือเคลื่อนย้ายของผู้คน สินค้า ข้อมูลข่าวสารและอุดมการณ์ข้ามพรมแดนรัฐชาติ ขณะเดียวกันในระดับของแนวคิดทฤษฎี แนวคิดเทคโนโลยีแห่งอำนาจ(ของรัฐ) ของ Cohn และ Dirks (1988) Benedict Anderson (1991) และ Michael Foucault ซึ่งเป็นนักวิชาการสายวิพากษ์รัฐ ได้ส่งอิทธิพลอย่างมากต่องานศึกษาชาติพันธุ์ของคายส์

ระหว่างปี ค.ศ. 1990 และ 1991 คายส์ได้มีโอกาสเดินทางไปเยี่ยมและศึกษาชุมชนลื้อที่สิบสองปันนาในมณฑลยูนนานของประเทศจีน เมืองสิงและหลวงพระบางในประเทศลาว และที่อำเภอเชียงคำของจังหวัดพะเยากับอำเภอท่าวังผาของจังหวัดน่านในภาคเหนือของประเทศไทย คายส์ตั้งคำถามเช่นเดียวกันกับ Michael Moerman (1965) ที่ว่า ชาวลื้อคือใคร? โดยเขาได้โต้แย้งกับงานของ Moerman ว่าเมื่อพิจารณาในบริบทข้ามชาติแล้วอัตลักษณ์ชาติพันธุ์มิได้สัมพันธ์กับวัฒนธรรมทางวัตถุและลักษณะทางภาษา

แต่อย่างใด กับทั้งการที่จะเข้าใจอัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์นั้นมิใช่เพียงการพิจารณาที่ความสัมพันธ์ที่เรามีกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นในพื้นที่เท่านั้น หากแต่หลีกเลี่ยงไม่ได้ที่จะพิจารณาถึงบทบาทของรัฐบาลที่พวกเขาอยู่ด้วย คายส์เสนอข้อค้นพบใหม่ว่า ชาติพันธุ์สัมพันธ์เป็นการก่อรูปขึ้นด้วยการสะท้อนหรือไตร่ตรองในสำนึกมรดกทางวัฒนธรรมของผู้คนในบริบทของนโยบายชาติพันธุ์ของรัฐบาลที่กลุ่มชาติพันธุ์อาศัยอยู่ นอกจากนั้นยังเป็นการเชื่อมโยงที่กลุ่มชาติพันธุ์มีข้ามพรมแดนของรัฐบาลอีกด้วย (Keyes, 1992: ii)

คายส์ชี้ให้เห็นว่าสิ่งที่ขาดหายไปจากการศึกษาชาวลื้อของ Moerman ที่บ้านปิงในอำเภอเชียงคำ คือ ชาวลื้อมองตัวเองอย่างไรในความสัมพันธ์ที่มีกับรัฐไทย รวมถึงในกรณีของชาวลื้อที่อยู่ในรัฐลาวและรัฐจีน จากการเดินทางไปศึกษาชาวลื้อในสามประเทศ คายส์พบว่าอัตลักษณ์ความเป็นลื้อถูกสร้างขึ้นในแนวทางที่ค่อนข้างจะแตกต่างกันออกไป เพราะความเป็นชาติพันธุ์ของพวกเขาถูกก่อรูปขึ้นภายในวัฒนธรรมประจำชาติที่ค่อนข้างจะแตกต่างกัน (Keyes, 1992: 4) คายส์เห็นว่าความสัมพันธ์ทางสังคมในโลกสมัยใหม่นั้น กลไกทางการเมืองของรัฐในการสร้างและปลูกฝังอุดมการณ์ชาตินิยมต่อผู้คนในประเทศเป็นปัจจัยที่มีนัยอย่างสำคัญต่อความเป็นชาติพันธุ์ เพราะนั่นคือเทคโนโลยีของอำนาจที่แต่ละรัฐชาติใช้ในกระบวนการสำนึกหรือจินตนาการร่วมในความเป็นชาติเดียวกัน (Anderson, 1991) คายส์ได้นำเสนอรายละเอียดกรณีชาติพันธุ์สัมพันธ์ของชาวลื้อในสามประเทศ กรณีแรก ประเทศไทย คายส์ได้ทบทวนบทบาทของรัฐบาลไทยในการขยายอำนาจทางการเมืองการปกครองและวัฒนธรรมเข้าสู่ท้องถิ่น โดยในกรณีของภาคเหนือซึ่งมีความหลากหลายทางชาติพันธุ์ทั้งในพื้นที่ราบและบนพื้นที่สูง ในทัศนะของรัฐส่วนกลางแล้วชาวลื้อเป็นหนึ่งในกลุ่มของคนที่ถูกภาษาตระกูลไท พวกเขาไม่ได้ถูกมองว่าเป็นชนกลุ่มน้อยอย่างกลุ่มชาวเขาในชุมชนบนพื้นที่สูงทางภาคเหนือ เข้าสู่คริสต์ทศวรรษ 1970 ที่เริ่มเกิดความนิยมในการท่องเที่ยวทางภาคเหนือของประเทศไทย วัฒนธรรมและอัตลักษณ์ของชาวลื้อเริ่มถูกนำเสนอเพื่อดึงดูดนักท่องเที่ยว ในบริบท

ดังกล่าวคายส์พบว่า ไม่ว่าจะเป็นในทัศนะของคนลี้เองหรือผู้คนสังคมไทย ชาวลี้กลายเป็นหนึ่งในกลุ่มชาวเขาและชนกลุ่มน้อย ดังที่พิพิธภัณฑที่เมืองน่านนำเสนอให้ลี้เป็นคนกลุ่มน้อย ด้วยเหตุผลเรื่องผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจในการท่องเที่ยว โดยเฉพาะกรณีของบ้านหนองบัวที่อำเภอท่าวังผา และต่อมาคนลี้ที่เชียงคำก็นำเสนอความเป็นลี้ผ่านผ้าทอและอาหารเพื่อการท่องเที่ยวด้วย ดังนั้น กับคำถามที่ว่าชาวลี้คือใคร? สำหรับคายส์แล้ว ชาวลี้เป็นผู้คนที่นำเสนอความเป็นของแท้จริง (authenticity) ในทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมเพื่อให้สามารถขายได้ ด้วยการจัดแสดงประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมในพิพิธภัณฑที่ท้องถิ่น การทำพิธีกรรมรำลึกวีรบุรุษของตนเองและการนำเสนอหัตถกรรมฝีมือต่อสาธารณะ (Keyes, 1992: 18)

กรณีที่สอง ประเทศจีน แม้ชาวไทลื้อในสิบสองปันนาจะนิยามตัวเองว่าเป็นไตลื้อ แต่ภายใต้นโยบายการสำรวจและจำแนกกลุ่มชนชาติ (nationality) ในประเทศจีนหลังจากที่พรรคคอมมิวนิสต์เข้าปกครองประเทศเมื่อปี ค.ศ. 1949 ได้จัดคนไทลื้อที่สิบสองปันนา รวมทั้งคนไทได้คงและที่เรียกตัวเองตามเมืองต่างๆ ให้เป็นกลุ่มชนชาติไต (Dai minzu) ซึ่งเป็น 1 ใน 56 ชนชาติในประเทศจีน การนิยามและแสดงอัตลักษณ์ของไทลื้อกลุ่มและเมืองต่างๆ ในประเทศจีนก็มีความแตกต่างกันออกไปด้วย ประการสำคัญคือคายส์พบว่า วัฒนธรรมการแสดงและหัตถกรรมที่ชาวไทลื้อในเมืองเชียงรุ่งนำเสนอต่อนักท่องเที่ยวชาวจีนที่นั่นไม่ต่างจากที่เขาพบในหมู่คนไทลื้อที่เชียงใหม่ ซึ่งล้วนแล้วแต่เป็นการจัดแสดงและผลิตขึ้นมาใหม่เพื่อตอบสนองต่อความใคร่เห็นของนักท่องเที่ยวชาวจีนมากกว่า ไม่ได้เป็นวัฒนธรรมดั้งเดิมของชาวไทลื้อแต่อย่างใด แต่เพิ่งถูกสร้างขึ้นหลังจากการสร้างประเทศจีนโดยพรรคคอมมิวนิสต์ตั้งแต่ยุคต้นคริสต์ทศวรรษ 1950 เป็นต้นมา สำคัญคืออัตลักษณ์ของชาวไทลื้อในสิบสองปันนาเป็นคน “ไต” ที่เป็นชนชาติส่วนน้อยในการรับรู้ของชาวจีนและรัฐจีน หญิงไทลื้อถูกนำเสนอให้เป็นภาพลักษณ์ของความเฝ้าหวาดต่อนักท่องเที่ยวชาวจีน แต่สำหรับคนไทยที่ไปจากประเทศไทย

ความเป็นไทลื้อถูกนำเสนอในภาพลักษณ์ของจิตวิญญาณแห่งความเป็นไทแท้แบบดั้งเดิม

กรณีที่สาม ประเทศลาว แต่เดิมที่เมืองในที่ราบต่างๆ ทางภาคเหนือของลาวเป็นที่ตั้งชุมชนของชาวไทกลุ่มย่อยต่างๆ ความเป็นลื้อจึงถูกจัดให้เป็นกลุ่มย่อยของทั้งกลุ่มคนไทและคนลาว หลังจากที่ลาวได้รับเอกราชจากฝรั่งเศสเมื่อปี ค.ศ. 1954 รัฐบาลได้จัดแบ่งกลุ่มชนต่างๆ ในประเทศลาวอย่างหยาบๆ เป็น ลาวลุ่ม ลาวเทิงและลาวสูง ชาวลื้อถูกจัดให้อยู่ในกลุ่มลาวลุ่ม ต่อมาเกิดการเปลี่ยนแปลงการปกครองเมื่อปี 1975 ที่ฝ่ายคอมมิวนิสต์เข้าครอบครองอำนาจแทน ยังคงใช้แนวคิดการแบ่งออกเป็นสามกลุ่มแบบเดิม แต่เข้าสู่ทศวรรษ 1980 เริ่มมีการสำรวจและจัดแบ่งกลุ่มใหม่เป็น 68 ชนเผ่า ต่อมาลดเหลือประมาณ 40 กว่าชนเผ่า จากการลงภาคสนามที่เมืองสิงในแขวงหลวงน้ำทา คายส์พบว่าคนลื้อที่นั่นนิยามว่าตัวเองเป็นคนไทเหนือ เพราะมีตัวเขียนที่ต่างจากคนลื้อและคนลาว วัฒนธรรมของชาวลื้อที่เมืองสิงเริ่มกลายเป็นจุดขายในการท่องเที่ยวของนักท่องเที่ยวจากประเทศจีน สำหรับนักท่องเที่ยวชาวต่างชาติอื่นๆ ที่เข้ามาในหลวงพระบาง หมู่บ้านลื้อผานมกลายเป็นแหล่งท่องเที่ยวที่มีการนำเสนออัตลักษณ์ความเป็นลื้อผ่านผ้าทอ

กับคำถามที่ว่าชาวลื้อคือใคร? สำหรับคายส์แล้ว ไม่อาจกล่าวได้ว่าชาวลื้อเป็นกลุ่มชนที่ประกอบสร้างขึ้นด้วยลักษณะทางภาษาและวัฒนธรรมที่ตายตัว และไม่ได้เป็นกลุ่มชาติพันธุ์ด้วย แต่เป็นการจัดกลุ่มที่หลากหลายซึ่งกลุ่มชาติพันธุ์นิยามตัวเองและคนอื่น ความเป็นลื้อจึงมีความหมายที่ค่อนข้างแตกต่างกันออกไป แต่ละอัตลักษณ์ความเป็นลื้อถูกนำเสนอในความเป็นชาติพันธุ์ในประเด็นที่มีความแตกต่างกัน ชาวลื้อในท้องถิ่นต่างๆ เรียกตัวเองว่าลื้อเพราะคนรอบข้างเรียกพวกเขาในชื่อนี้ อัตลักษณ์ความเป็นลื้อเริ่มแตกต่างกันออกไปเมื่อพวกเขาได้รับอิทธิพลจากนโยบายของรัฐในการจัดกลุ่มชาติพันธุ์ในแต่ละประเทศ กับทั้งการเข้ามาของการท่องเที่ยวที่ก่อให้เกิด “อัตลักษณ์ที่ขายได้” ที่หลากหลายและไหลลื่นในแต่ละท้องถิ่น คายส์จึงสรุป

ว่า ความเป็นลื้อไม่สามารถอธิบายได้ด้วยเพียงการกล่าวอ้างถึงอัตลักษณ์ของ คนลื้อที่พวกเขาต้องการหรือยึดถือ หรืออัตลักษณ์ใดก็ตามที่พวกเขายืนยันหรือ ถูกใส่ให้โดยคนอื่น หรือการตีความถึงมรดกทางวัฒนธรรมของความเป็นลื้อ หรือความทรงจำทางสังคมเกี่ยวกับบรรพบุรุษที่อยู่ในเขตปกครองอิสระ แต่ขึ้นอยู่กับบริบทเฉพาะของท้องถิ่นและประเทศ ซึ่งคายนส์สรุปว่า ความเป็นชาติพันธุ์ ย่อมนำมาซึ่งการต่อรองอยู่เสมอ และบางครั้งอาจต้องดิ้นรน ต่อความหมาย ที่เป็นมรดกตกทอดมายาวนาน (Keyes, 1992: 49)

จากการศึกษาชาวไทลื้อข้างต้น คายนส์ได้ขยายประเด็นความสนใจ มาที่ชนชาติไท ด้วยการวิพากษ์งานศึกษาเกี่ยวกับชนชาติไทยซึ่งกระจายอยู่ในพื้นที่เอเชียอาคเนย์ตอนบนกับภาคใต้ของจีนและทางตะวันออกเฉียงเหนือ ของอินเดียในช่วงที่ผ่านมามักจะอนุมานว่าชนชาติไทยเป็นกลุ่มคนที่พูดภาษาตระกูลเดียวกันและมีลักษณะทางชาติพันธุ์บางอย่างที่คล้ายกัน โดยเฉพาะ งานศึกษาที่ได้รับการสนับสนุนจากหน่วยงานของรัฐบาลไทย สำนักงาน คณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ ภายใต้ “โครงการวิจัยวัฒนธรรมชนชาติไท” แต่สำหรับคายนส์แล้ว เพื่อค้นหา “ความเป็นไทย” ในการตอบคำถามที่ว่า ชนชาวไทคือใคร? ด้วยการใช้นวัตกรรมเทคโนโลยีแห่งอำนาจของสำนัก Foucault (Cohn และ Dirks 1988) มาเป็นกรอบในการวิเคราะห์ คายนส์ นำเสนอว่า ท่ามกลางความหลากหลายของคนไทกลุ่มย่อยต่างๆ ที่เรียกตัวเอง และพูดภาษาถิ่นที่แตกต่างกัน การยอมรับในความเป็นผู้ร่วมวงศาตคณาญาติ ไม่ได้เป็นผลจากการที่มีตระกูลภาษาพูดเดียวกันหรือคุณลักษณะทางภาษา ทางชาติพันธุ์เดียวกัน แต่เป็นกระบวนการทางชาติพันธุ์และรัฐชาติที่ถูก ปฏิบัติการโดยการสร้างขึ้นของรัฐชาติและการเคลื่อนย้ายอย่างเข้มข้นของผู้คน สินค้าและข้อมูลข่าวสารข้ามพรมแดนของรัฐชาติในภูมิภาคนี้ (Keyes, 1995: 136-137)

คายส์ได้นำเสนอให้เห็นว่าแม้ชนชาติไทจะมีประวัติศาสตร์ร่วมในรูปแบบเรื่องเล่าและระบบตัวเขียนที่บันทึกเอาไว้ในรูปแบบของตำนาน พงศาวดารและจดหมายเหตุ แต่กลับเป็นรัฐชาติไทยสมัยใหม่ต่างหากที่มีบทบาทอย่างสำคัญในการสร้างวงศาความชาติใหม่ในหมู่คนไทยในภูมิภาค กล่าวคือ นับตั้งแต่การมีนโยบายชาตินิยมของรัฐบาลไทยที่พยายามขยายความเป็นมหาอำนาจจักรไทยไปยังกลุ่มคนไทยในภูมิภาคนี้ในช่วงสงครามโลกครั้งที่สอง กับทั้งหลังยุคสงครามเย็น (ช่วงปลายคริสต์ทศวรรษ 1980 เป็นต้นมา) ที่มีนโยบายเปลี่ยนสนามรบเป็นสนามการค้าด้วยการเปิดพรมแดนรัฐชาติให้ผู้คนข้ามไปมาหาสู่กันสะดวกมากขึ้น นอกจากนักวิชาการและเจ้าในราชวงศ์ที่เดินทางไปค้นคว้าประวัติศาสตร์และเชื่อมโยงความสัมพันธ์กับคนไทยกลุ่มต่างๆ ในประเทศจีน อินเดียและเวียดนามแล้ว การเคลื่อนย้ายของสินค้า การฟื้นฟูและร่วมมือในการเผยแผ่ศาสนาพุทธ รวมถึงสื่อสมัยใหม่อย่างรายการสารคดีและละครทีวีต่างๆ ล้วนแล้วแต่มีผลในการสร้างอัตลักษณ์ความเป็นไทยของรัฐบาลไทยไปยังคนไทยกลุ่มต่างๆ ในภูมิภาค ดังคำสรุปของคายส์ที่ว่า กับคำถามที่ว่าชนชาติไทคือใคร? นั้น พวกเขาเป็นผู้คนที่ถูกสร้างขึ้นทั้งโดยคนอื่นและโดยตัวเอง เป็นกระบวนการที่ถูกสร้างขึ้นซึ่งต้องได้รับการตรวจสอบ ไม่ใช่ดูเพียงที่สาระสำคัญบางอย่างที่ทำให้ชนชาติไทมีความแตกต่างออกไปจากกลุ่มคนอื่น (Keyes, 1995: 152)

ผลงานอีกชิ้นหนึ่งของคายส์ที่เกี่ยวกับชาติพันธุ์สัมพันธ์ในเอเชียอาคเนย์คือ The Peoples of Asia: Science and Politics in the Classification of Ethnic Groups in Thailand, China, and Vietnam (Keyes, 2002) ซึ่งเป็นบทความที่ทบทวนถึงแนวคิดทฤษฎีของนักวิชาการชาวตะวันตกในการจำแนกความแตกต่างของกลุ่มชนในภูมิภาคเอเชีย กับอิทธิพลของสำนักคิดเหล่านั้นที่มีต่อการกำหนดนโยบายด้านชาติพันธุ์ของรัฐไทย รัฐจีนและรัฐเวียดนามที่เป็นอยู่ในปัจจุบัน คายส์พบว่ามีสองทฤษฎีและสองสำนักคิดด้วยกัน

ทฤษฎีแรกที่พยายามอธิบายความแตกต่างของผู้คนในเอเชียด้วยการอ้างอิงถึงชีววิทยาของมนุษย์ ซึ่งโดยรวมแล้วถูกเรียกว่าเป็นทฤษฎีเชื้อชาติ (racial theories) รากเหง้าของทฤษฎีนี้เชื่อมโยงไปถึง Carl Linnaeus (ค.ศ. 1707-78) นักพฤกษศาสตร์ สัตววิทยาและนักอนุกรมวิธานชาวสวีดิช ผู้ซึ่งในยุคศตวรรษที่ 18 นั้นเริ่มระบบการจำแนกองค์ประกอบของสิ่งมีชีวิตด้วยความแตกต่างของรูปร่างลักษณะ เข้าสู่ศตวรรษที่ 19 หลักการของ Linnaeus ถูกรวมเข้ากับการค้นพบใหม่ที่ครอบคลุมด้วยงานของ Alfred Russel Wallace (ค.ศ. 1823-1913) นักวิทยาศาสตร์และสังคมศาสตร์ชาวอังกฤษ และ Charles Darwin (ค.ศ. 1809-82) นักธรรมชาติวิทยาชาวอังกฤษ ในช่วงครึ่งหลังของศตวรรษที่ 19 แนวทางหลักที่มีอิทธิพลต่อการศึกษาความแตกต่างของมนุษย์ในยุโรปและอเมริกาเหนือเป็นการอ้างอิงถึงลักษณะทางชีววิทยาที่สามารถสังเกตได้ มีงานศึกษาเป็นจำนวนมากที่พยายามตอกย้ำและแจ้งการจำแนกมนุษย์ออกเป็นสี่กลุ่มสีผิวให้มีความละเอียดแยกย่อยมากขึ้น แต่ก็ยังอยู่บนฐานของมาตรวัดทางชีววิทยาอยู่ จากการทบทวนงานของนักวิชาการตามทฤษฎีนี้ คายส์พบว่าความพยายามของคนอื่นในการจำแนกผู้คนโดยเชื้อชาตินั้นล้นแล้วแต่ล้มเหลวด้วยเพราะความจริงที่ว่ามนุษย์ทุกคนล้วนแล้วแต่เกิดจากการแต่งงานที่ข้ามไปมา และคุณลักษณะต่างๆ ในทางสรีระของผู้คนแต่ละกลุ่มย่อมเปลี่ยนแปลงไปในแต่ละชั่วรุ่นคน Gordon Bowles นักมานุษยวิทยาชาวอเมริกันอีกคนหนึ่งที่ดีพิมพ์หนังสือชื่อ People of Asia ในปี 1977 เริ่มต้นด้วยข้อเท็จจริงเกี่ยวกับประชากรมนุษย์ ด้วยการกล่าวถึงว่า “ประชากรมนุษย์ประกอบด้วยสายพันธุ์ที่หลากหลายซึ่งยังมีโอกาสผสมผสานมากขึ้นเมื่อกาลเวลาผ่านไปในแต่ละชั่วรุ่นคน ล้วนแล้วแต่เป็นสายเลือดผสม ซึ่งเป็นการยากที่จะหากลุ่มที่อยู่อย่างโดดเดี่ยวและมีสายเลือดบริสุทธิ์” (1977: 2) เช่นเดียวกับ Buxton งานของ Bowles พยายามหาวิธีในการจัดแบ่งผู้คนในเอเชียตามความแตกต่างของรูปร่างลักษณะ ทั้งนี้ ชีววิทยาของมนุษย์ในรูปแบบของพันธุกรรมได้สร้างความก้าวหน้าอย่างมากในการจำแนกความแตกต่าง

ของมนุษย์ในยุคนั้น และเขาเองได้ชี้ให้เห็นว่า “ช่วงเวลาไม่กี่ชั่วรุ่นคน รูปร่างและขนาดของมนุษย์สามารถปรับเปลี่ยนไปได้ตามสภาพแวดล้อมรอบตัว” (1977: 291) ดังนั้น งานศึกษาของเขาจึงใช้ข้อมูลระบบของกลุ่มเลือดซึ่งเป็น พันธุกรรมในการจำแนกความแตกต่างของกลุ่มคน เพราะมีนัยในทางเกณฑ์ การคำนวณเพื่อจำแนกความแตกต่างระหว่างกลุ่มคน

ส่วนใหญ่ของคนที่น่าเสนอการจำแนกผู้คนด้วยเชื้อชาติในศตวรรษที่ 19 ตั้งสมมุติฐานถึงความแตกต่างทางสรีระสัมพันธ์กับความแตกต่างด้าน พฤติกรรม Bowles ซึ่งเป็นนักวิทยาศาสตร์คนสุดท้ายที่พยายามจำแนกความ แตกต่างของผู้คนในเอเชียอย่างเป็นระบบในทางวิทยาศาสตร์ เวลาที่ได้ทำการ ตีพิมพ์หนังสือของเขานั้น สมมุติฐานนี้ถูกลดความเชื่อถือจากบรรดานัก วิทยาศาสตร์ เพราะความแตกต่างทางพันธุกรรมสัมพันธ์กับเงื่อนไขปัจจัยที่ส่ง ผลต่อพฤติกรรม แต่ไม่ได้เป็นตัวกำหนดพฤติกรรมแต่อย่างใด นอกจากญี่ปุ่น แล้วไม่เคยมีรัฐใดในเอเชียที่จำแนกความแตกต่างของเชื้อชาติอย่างเป็น วิทยาศาสตร์ เพื่อเป็นพื้นฐานในการเข้าใจความหลากหลายของผู้คนภายใต้ เขตชั้นขั้วโลกของตน แม้ว่าความคิดเกี่ยวกับเรื่องเชื้อชาติได้กลายเป็นประเด็น หนึ่งในทางความคิดของผู้คนเกือบจะทุกประเทศในเอเชีย กระนั้นก็ตาม ประเด็นทางความคิดเกี่ยวกับเชื้อชาติที่เป็นความแตกต่างตามธรรมชาติและ สันดานระหว่างผู้คนก็มักจะเชื่อมโยงกับการจำแนกที่อยู่บนพื้นฐานทาง วัฒนธรรมมากกว่าชีววิทยา

ทฤษฎีที่สองคือ *ทฤษฎีภาษา* ของตะวันตกได้รับการพิสูจน์ว่ามีความสำคัญ ต่อการกำหนดอย่างเป็นวิทยาศาสตร์ในการจำแนกความแตกต่างของผู้คน พัฒนาการของการใช้แนวทางภาษาศาสตร์ในการจำแนกความแตกต่างของ ผู้คน อาจสามารถสืบย้อนกลับไปถึง William Jones (ค.ศ. 1746-94) ผู้ซึ่ง ในช่วงท้ายของศตวรรษที่ 18 ค้นพบว่าภาษากรีก ละติน โกลิก เซลติก และ สันสกฤตนั้นมีลักษณะร่วมกัน ในช่วงศตวรรษที่ 19 ได้เพิ่มจำนวนนักวิชาการ ที่เริ่มต่อยอดข้อค้นพบของ Jones ที่ว่าเสียงพื้นฐานในภาษาเหล่านั้นสามารถ ทำให้เห็นได้ว่ามาจากระบบเสียงเดียวกัน

การยอมรับว่าทุกภาษาพูด แม้จะมีระบบเสียงเฉพาะของตน แต่เมื่อนำมาเปรียบเทียบกับกันแล้วเห็นความเชื่อมโยงกันและกันอยู่นั้นกลายเป็นความสำเร็จอย่างหนึ่งทางด้านวิทยาศาสตร์ในศตวรรษที่ 19 เช่นเดียวกับเกณฑ์ทางด้านพันธุกรรม ระบบภาษาพูดถูกนำมาใช้เป็นเกณฑ์หนึ่งในการสืบค้นความสัมพันธ์ทางประวัติศาสตร์และการจำแนกความแตกต่างระหว่างกลุ่มตระกูลภาษาและสำเนียงท้องถิ่นในสังคม เปรียบเทียบกับแนวคิดที่ว่าความแตกต่างทางพันธุกรรมของมนุษย์สัมพันธ์กับความเป็นลักษณะเฉพาะของพฤติกรรมของกลุ่มคน นักวิชาการที่สนใจนำแนวคิดการใช้ภาษามาจำแนกความแตกต่างของกลุ่มคนก็ตั้งสมมุติฐานว่าความแตกต่างของระบบเสียงนั้นสัมพันธ์กับความแตกต่างทางวัฒนธรรมของผู้คนแต่ละกลุ่มในสังคมเช่นกัน

อย่างไรก็ตาม คายส์พบว่าความสัมพันธ์ของระบบเสียงไม่ได้เป็นเพียงความสัมพันธ์ที่มีนัยระหว่างกลุ่มภาษา และไม่ได้เป็นเกณฑ์ที่ดีที่สุดในการจำแนกกลุ่มภาษาต่างๆ ดังที่นักภาษาศาสตร์ที่มีความเชี่ยวชาญเกี่ยวกับชาวเอเชียอย่าง James A. Matisoff ได้เขียนเอาไว้ว่า “ภาษาต่างๆ ที่ครั้งหนึ่งไม่ได้มีความสัมพันธ์กันแต่อย่างใด แต่อาจเป็นไปได้ที่ทุกภาษามาปรากฏให้เห็นความเหมือนกัน ด้วยระยะเวลาอันยาวนานที่ใช้ในการติดต่อสื่อสารและอิทธิพลต่อกันและกัน” (1983: 60) ดังนั้น ภาษาเวียดนามอาจประกอบด้วยคำศัพท์ที่ยืมมาจากภาษาจีนในอัตราส่วนที่สูงมาก ทั้งๆ ที่ในอดีตนั้นทั้งสองภาษาไม่เคยสัมพันธ์กัน เช่นเดียวกับภาษาไทยกลางที่มีที่มาจากภาษาเขมร ซึ่งแต่เดิมไม่ได้สัมพันธ์กันแต่อย่างใด และภาษาอื่นๆ อีกมากที่รับเอาภาษาสันสกฤตเข้ามา ทั้งที่แต่เดิมไม่เคยมี เป็นต้น สิ่งที่ Matisoff ชี้ให้เห็นเป็นการทั่วไปคือว่าภาษาต่างๆ ล้วนแต่เป็นผลผลิตของอิทธิพลที่หลากหลายในประวัติศาสตร์ เช่นเดียวกันรูปแบบทางวัฒนธรรมและระบบพันธุกรรมที่ย่อมมีการส่งอิทธิพลข้ามกลุ่มคน

ประเด็นนี้นำมาสู่การสนับสนุนข้อเท็จจริงที่ว่า กลุ่มคนเป็นจำนวนมากในเอเชียเป็นกลุ่มที่พูดได้สองภาษาหรือเป็นกลุ่มพหุภาษา เช่นเดียวกับในภูมิภาคอื่นของโลก นั่นคือผู้คนมีความสามารถในการสื่อสารร่วมกับคนอื่นที่ภาษาท้องถิ่นแตกต่างกันอย่างสิ้นเชิง (Gumperz and Hymes 1972: vii) ทั้งนี้ Matisoff (1983: 58) ตั้งข้อสังเกตว่า “ความจริงที่ว่าภาษาหนึ่งกลายมาเป็นภาษาที่ใช้ร่วมกันระหว่างกลุ่มชนท้องถิ่นที่หลากหลาย ย่อมขึ้นอยู่กับอิทธิพลของประวัติศาสตร์ทางการเมืองและวัฒนธรรม” แม้ปัญหาจะเกิดขึ้นจากการใช้สมมุติฐานที่ว่าความแตกต่างทางภาษาย่อมเป็นตัวชี้วัดของความแตกต่างทางวัฒนธรรม แต่ในความจริงแล้วภาษาก็ยังเป็นเกณฑ์หลักที่ผู้คนเกือบทุกวงการนำมาใช้จำแนกความแตกต่างทางชาติพันธุ์อยู่

นอกจากสองทฤษฎีดังกล่าวแล้ว คายส์ยังได้ทำการทบทวนถึงสองสำนักคิดที่เกี่ยวข้องกับชาติพันธุ์ในเอเชีย อันเป็นผลมาจากการเกิดขึ้นของศาสตร์ด้านชาติพันธุ์วิทยา (ethnology) โดยนักชาติพันธุ์วิทยาที่มีบทบาทอย่างสำคัญในการจำแนกผู้คนออกเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ตามหลักวิทยาศาสตร์ และสองสำนักคิดนี้ส่งผลอย่างมากต่อการวางนโยบายด้านชาติพันธุ์ของรัฐบาลประเทศต่างๆ ในเอเชีย

สำนักคิดแรกคือ *สำนักมาร์กซิสต์-เลนินนิสต์* เริ่มต้นจากงานของ Lewis Henry Morgan (ค.ศ. 1818-81) นักมานุษยวิทยาชาวอเมริกัน งานวิจัยเกี่ยวกับระบบเครือญาติของ Morgan นำเสนอว่าระบบของคำศัพท์เครือญาติเป็นพื้นฐานต่อสังคมมนุษย์ เปรียบได้กับความสัมพันธ์ของระบบเสียงที่มีต่อภาษา หนังสือ *Ancient Society* ([1878], 1985) นำเสนอว่าสังคมมนุษย์ทุกสังคมสามารถแบ่งออกได้เป็นสามระดับของการวิวัฒนาการ นั่นคือสังคมป่าเถื่อน (savagery) สังคมอนารยชน (barbarism) และสังคมทันสมัย (civilization) แนวทางของ Morgan ส่งอิทธิพลอย่างมากต่อ Karl Marx หรือแม้แต่ Friedrich Engels สิ่งที่ Marx เขียนไว้ใน *Ancient Society* ที่ถูก Engels ใช้หลังจาก Marx เสียชีวิต ในหนังสือ *Origin of the Family, Private*

Property, and the State, in the Light of the Research of Lewis H. Morgan (พิมพ์เป็นภาษาเยอรมันปี 1884 และฉบับภาษาอังกฤษปี 1972) โดย Engels ย้อนปรับทฤษฎีของ Morgan ในประเด็นที่ว่า “แนวคิดวัตถุนิยมปัจจัยที่กำหนดทางประวัติศาสตร์ กลายเป็นผลผลิตและการผลิตซ้ำของสาระสำคัญของชีวิตในปัจจุบัน” แบบฉบับการเป็นนักวัตถุนิยมประวัติศาสตร์ของ Engels ที่ได้รับความคิดมาจาก Morgan ส่งผลต่องานใหม่ของ V. I. Lenin และ Josef Stalin ในศาสตร์แห่งชาติพันธุ์วิทยา (science of ethnology) ที่ต่อมาประเทศที่นำโดยพรรคคอมมิวนิสต์ทั้งหลายได้นำมาใช้ โดยเฉพาะประเด็นว่าด้วยชนชาติ (nation) ที่ Stalin นิยามว่าเป็น “วิวัฒนาการทางประวัติศาสตร์ ชุมชนที่คงตัวของผู้คน การก่อรูปบนพื้นฐานของภาษา อาณาบริเวณ วิถีเศรษฐกิจ และการสร้างขึ้นในทางจิตวิทยา แล้วสำแดงออกมาเป็นวัฒนธรรมร่วม” (Stalin, 1953: 307) นิยามดังกล่าวกลายเป็นสิ่งที่ถูกวิพากษ์อย่างมาก ดังที่ Walker Conner นักรัฐศาสตร์ชาวอเมริกันเขียนว่า “ชนชาติ” ในความคิดสาย Marxist-Leninist นั้นเป็นการ “อธิบายประหนึ่งว่าเป็นปรากฏการณ์ที่วิวัฒนาการในประวัติศาสตร์ ที่นำมาซึ่งการดำรงอยู่เพียงแค่ซากของระบบศักดิ์กับกำเนิดขึ้นของระบบทุนนิยม” (1984: 7) ผลที่เกิดขึ้นตามมาคือนักชาติพันธุ์วิทยาสายมาร์กซิสต์ ได้ใช้นิยามของ Stalin ในการจำแนกความแตกต่างระหว่างกลุ่มชนชาติย่อยๆ ที่อยู่บนพื้นฐานของแนวคิดแบบวิวัฒนาการของ Engels และ Morgan ซึ่งยังอยู่ห่างไกลหรือก้าวไม่ถึงขั้นของสังคมแบบทุนนิยม งานของนักวิชาการสำนักคิดนี้มีผลอย่างมากต่อการจัดกลุ่มชนชาติในประเทศสังคมนิยมอย่างจีนและเวียดนามในยุคของการสร้างชาติใหม่มาจวบจนปัจจุบัน

สำนักคิดที่สองเป็น สำนักมานุษยวิทยาสายอังกฤษ-อเมริกัน ที่ไม่ใช่สายมาร์กซิสต์ (non-Marxist Anglo-American Anthropology) นับแต่หลังสงครามโลกครั้งที่สองเป็นต้นมา นักมานุษยวิทยาสายอังกฤษ-อเมริกันให้ความสนใจกับผู้คนที่เป็นกลุ่มยังคงอยู่ใน “สังคมป่าเถื่อน” (savagery) และสังคม

“อนารยชน” (barbarism) ตามการแบ่งกลุ่มของ Morgan แต่เลือกที่จะใช้คำว่า “ชนเผ่า” (tribe) ในการเรียกคนเหล่านั้น ก่อนหน้านั้น คือปี 1912 มีคู่มือสำหรับการวิจัยทางมานุษยวิทยาที่ตีพิมพ์โดยสถาบันมานุษยวิทยาแห่งราชสำนัก (Royal Anthropological Institute) ได้นิยามคำว่า “ชนเผ่า” ที่มีลักษณะคล้ายกับความหมายที่ Stalin ใช้กับคำว่า “ชนชาติ” (nation) คือ “ชนเผ่า” เป็นกลุ่มเฉพาะประเภทที่เรียบง่าย เร่ร่อนและตั้งถิ่นฐานอยู่ในพื้นที่ที่แน่นอน พูดภาษาที่มีสำเนียงเดียวกัน มีรูปแบบการปกครองอย่างหลวมๆ และสามารถรวมตัวกันเพื่อกิจกรรมส่วนรวมได้ เช่น การทำสงคราม” (Freire-Marreco and Myres, 1912: 156) แม้นักมานุษยวิทยาและนักชาติพันธุ์วิทยาทั้งสายมาร์กซิสต์และไม่สายมาร์กซิสต์ จะใช้คำที่แตกต่างกันในการเรียกผู้คนที่พวกเขาศึกษา แต่ก็มีฉันทามติร่วมกันในยุคก่อนสงครามโลกครั้งที่สองว่าระหว่างผู้คนกลุ่มต่างๆ นั้นมีความแตกต่างโดยพื้นฐานของโครงสร้างทางสังคม วัฒนธรรมและเศรษฐกิจ และลักษณะเหล่านี้มีความคงตัวจากคนชั่วรุ่นหนึ่งไปยังอีกรุ่นหนึ่ง ดังนั้น จึงทำให้สามารถหาวิธีการอย่างเป็นวิทยาศาสตร์ในการจำแนกความแตกต่างของผู้คนกลุ่มต่างๆ

เมื่อก้าวเข้าสู่ช่วงทศวรรษ 1950 นักมานุษยวิทยาสายอเมริกันเริ่มใช้คำว่า “กลุ่มชาติพันธุ์” (ethnic group) แทนคำอื่นๆ ที่เคยใช้มาก่อนหน้านั้น เหตุผลหลักอย่างหนึ่งคือต้องการตอบโต้ต่อแนวคิดวิวัฒนาการที่มีมาแต่เดิม และอีกเหตุผลหนึ่งเพราะการเริ่มเกิดยอมรับในหลากหลายกลุ่มที่แตกต่างกันที่มากเกินไปกว่าคำว่า “ชนเผ่า” (tribe) ที่เป็นที่ยอมรับและเข้าใจกันมาตั้งแต่ต้น ภายหลังการเปรียบเทียบอย่างเป็นระบบกับคำศัพท์ใหม่ นำมาซึ่งผลผลิตของงานชิ้นสำคัญอย่าง HRAF ที่สนับสนุนการตีพิมพ์หนังสือ Ethnic Groups of Mainland Southeast Asia (LeBar, Hickey, and Musgrave, 1964) และเอกสารแนบที่เป็น “แผนที่กลุ่มภาษาต่างๆ ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้” (Ethnolinguistic Map of Southeast Asia) แม้ว่าจะงานดังกล่าวจะตีพิมพ์และ

เผยแพร่ในปี 1964 แต่ข้อสมมุติฐานพื้นฐานต่างๆ ภายใต้งานดังกล่าวยังคงเป็นที่ถกเถียงและถูกท้าทายเพิ่มมากขึ้นในวงการมานุษยวิทยาตะวันตก

ความท้าทายต่องานมานุษยวิทยาสายอังกฤษ-อเมริกันได้เริ่มขึ้นจากการตีพิมพ์ผลงานของ Edmund Leach เรื่อง Political Systems of Highland Burma เมื่อปี 1954 Leach ได้ทำการศึกษากลุ่ม “ชนเผ่า” คะฉิ่นที่อยู่บนพื้นที่สูงในพม่าตั้งแต่ช่วงก่อนสงครามโลกครั้งที่สอง ด้วยงานวิจัยภาคสนามที่เขามีความคิดที่จะค้นหาความเป็นตัวแทนของชนเผ่านี้เพื่อทำการศึกษา อย่างไรก็ตาม งานวิจัยของเขาได้เปิดแง่มุมใหม่ นั่นคือระหว่างสงครามโลกนั้น ในฐานะที่เป็นเจ้าหน้าที่อาณานิคมอังกฤษ แทนที่จะเป็นการทำตามธรรมเนียมการทำงานชาติพันธุ์วรรณาปกติ และแทนที่จะทำงานวิจัยภาคสนามนาม สิ่งที่เขาเรียนรู้มาในช่วงก่อนสงคราม เมื่อเขาได้เดินทางไปทั่วพื้นที่บนภูเขาในเขตกะฉิ่น ทำให้เขาเริ่มตระหนักว่าชาวกะฉิ่นเป็นกลุ่มคนที่ไม่ได้มีเพียงภาษาเดียว ไม่ได้มีโครงสร้างทางสังคมเป็นแบบเดียวกัน และไม่ได้เป็นระบบการเมืองการปกครองที่ไม่มีการเปลี่ยนแปลง (1954: 281) แต่ Leach พบว่ากะฉิ่นประกอบด้วยผู้คนที่พูดหลากหลายภาษาเฉพาะของตนเอง เช่น จิงเผาะ มะรุ นุงและลิสู กับทั้งมีโครงสร้างทางสังคมที่เป็นการหลอมรวมระหว่างระบบการสืบทอดทางฝ่ายชายแบบกะฉิ่นกับฝ่ายหญิงแบบฉานในเวลาที่แตกต่างกันออกไป และมีการจัดองค์กรทางการเมืองการปกครองที่สัมพันธ์กับระบบชนชั้นซึ่งเป็นอีกระบบหนึ่งของกลุ่มคนฉานที่แตกต่างกันออกไป กล่าวอีกนัยหนึ่ง กะฉิ่นไม่ได้เข้ากับรูปแบบการจัดกลุ่มของ “ชนเผ่า” หรือไม่ได้เป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่มี “หน่วยทางวัฒนธรรม” เฉพาะของตน

ปริศนาดังกล่าวได้ถูกทำให้เกิดความกระจ่างมากขึ้นด้วยทฤษฎีการศึกษาด้านชาติพันธุ์สัมพันธ์ในยุคหลังทศวรรษ 1960 การที่มนุษย์ทุกคนมีภาษาและพฤติกรรมทางวัฒนธรรม ดังที่ Pierre Bourdieu (1977) นักสังคมวิทยาชาวฝรั่งเศสใช้คำว่า “ฮาบิตุส” (habitus) ที่ทำให้ผู้คนแสดงออกมา

ในที่สาธารณะหรือสังคมก่อนที่จะสำนึกในสิ่งที่ตัวเองกระทำนั้น ดังนั้น พฤติกรรมต่างๆ จึงมีความสำคัญและความหมายอย่างยิ่งต่อการใช้ชีวิต (ดูใน Hastrup and Olwig, 1997: 11; Tapp, 2002: 64) ไม่ว่าบางรูปแบบหรือรูปแบบทั้งหมดจะเป็นความจริงที่เป็นพื้นฐานดั้งเดิม (primordial) (ดูใน Geertz, 1973; Keyes, 1976) หรือรูปแบบอื่นๆ อย่างภาษาอื่น หรือทักษะการทำงานใหม่ หรือสถานะทางสังคมที่ได้มา จะเข้ามาแทนที่รูปแบบที่ได้เรียนรู้มาก่อนหน้านี้ ย่อมขึ้นอยู่กับสถานการณ์ที่ผู้คนแสดงออก (Keyes, 1981) ที่มากไปกว่านั้นคือ การรับรู้ทางสังคมเกี่ยวกับความแตกต่างของผู้คนไม่ได้ขึ้นอยู่กับรูปแบบต่างๆ ที่มีอยู่ก่อนแล้ว แต่ขึ้นอยู่กับว่ารูปแบบไหนที่มีความโดดเด่นในความสัมพันธ์ระหว่างผู้คนที่มองเห็นตัวเขาเอง หรือมองเห็นโดยคนอื่นว่ามีความแตกต่างด้วย

ในโลกสมัยใหม่ รัฐชาติกลายเป็นสถาบันที่มีบทบาทอย่างมาก โดยเฉพาะในแง่ของการกำหนดโครงสร้างที่มีผลต่อปฏิบัติการที่เป็นความสัมพันธ์ทางสังคมของผู้คน แต่ในแง่ของการกำหนดว่าอะไรคือความแตกต่างอย่างมีนัยสำคัญสำหรับผู้คนที่อาศัยอยู่ในเขตอำนาจของรัฐ ดังที่ Charles F. Keyes ได้เขียนเอาไว้ว่า “รัฐชาติหรือขบวนการเคลื่อนไหวสมัยใหม่พยายามที่จะเข้ายึดกุมอำนาจของรัฐในการสร้างเรื่องเล่าที่ครอบงำเกี่ยวกับมรดกทางวัฒนธรรม และชะตากรรมของผู้ที่อ้างตัวเพื่อสร้างชุมชนชนชาติ วาทกรรมของนักชาตินิยมได้สร้างบรรยากาศที่ทำให้ชาติพันธุ์สัมพันธ์กลายเป็นประเด็นที่มีความสำคัญขึ้นมา” (Keyes, 1997: 153) หากย้อนกลับไปที่กรณีตัวอย่างของคะฉิ่น การที่ปัจจุบันคะฉิ่นเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ในประเทศพม่า ก็เพราะเป็นการเมืองว่าด้วยชาติพันธุ์สัมพันธ์ของประเทศนั้นนั่นเอง (Smith, 1999) ทั้งนี้ ผลงานและกระบวนทัศน์ในการศึกษาชาติพันธุ์ของนักวิชาการสำนักนี้ได้ส่งอิทธิพลต่อนักวิชาการและผู้กำหนดนโยบายของรัฐไทยที่มีต่อกลุ่มชาติพันธุ์ในประเทศดังที่เป็นอยู่ในปัจจุบัน

สำหรับคายส์แล้ว แม้วิทยาศาสตร์ว่าด้วยชีววิทยา ภาษาศาสตร์ และชาติพันธุ์วิทยาสามารถนำมาใช้ในการจำแนกความแตกต่างของมนุษย์ แต่ศาสตร์เหล่านั้นก็ไม่สามารถกำหนดความแตกต่างระหว่างผู้คนหรือกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ หากแต่การกำหนดดังกล่าวเป็นผลผลิตทางการเมือง โดยเฉพาะอย่างยิ่งการเมืองของรัฐชาติสมัยใหม่ ดังในกรณีของรัฐจีน เวียดนาม ไทยและพม่า ดังนั้น คายส์จึงสรุปและเปิดเป็นประเด็นทิ้งท้ายว่า การเมืองว่าด้วยการจำแนกความแตกต่างทางชาติพันธุ์ในสังคมมนุษย์ในกรณีของเอเชีย ล้วนแล้วแต่มีจุดบกพร่อง จึงยังคงเป็นความท้าทายสำหรับคนของรัฐและนักวิชาการที่สนใจงานศึกษาทางด้านชาติพันธุ์ในการค้นหาหลักเกณฑ์การจำแนกและสร้างแนวคิดที่เหมาะสมกว่าต่อไป (Keyes, 2002: 1194)

แม้จะมีงานเขียนของคายส์อีกหลายชิ้นที่เกี่ยวข้องกับการศึกษาชาติพันธุ์ในไทยและภูมิภาค แต่ก็ก็เป็นเพียงประเด็นย่อยและเชื่อมโยงกับงานชิ้นสำคัญที่ได้ทบทวนมาข้างต้นเท่านั้น ตัวอย่างของงานเหล่านั้นคือ Thailand, Laos, and the Thai Northeastern Problem (1964), Ethnic Identity and Loyalty of Villagers in Northeastern Thailand (1966), Tai Tribal Relations in a Frontier District of Thailand: A Preliminary Report (1969), Ethnic Change (1981), Tribal Religions in Southeast Asia (1981), Tourism and Ethnicity (1984), Tribal Ethnicity and the State in Vietnam: A Review Article (1984), Tribal Peoples and the Nation State in Mainland Southeast Asia (1987), A Southeast Asianist Perspective on Ethnicity Theory (1990), Christianity as an Indigenous Religion in Southeast Asia (1991), The Nation-State and the Politics of Indigenous Minorities: Reflections on Ethnic Insurgency in Burma (1994), The 'Great Transformation' of Upland Peoples in Thailand and Vietnam (1997), Cultural Diversity and National Identity in Thailand (1997), The Thái of Vietnam in Thai Thought (1998),

Cultural Differences, The Nation State, And Rethinking Ethnicity Theory: ‘Lessons’ From Vietnam (2001), Afterword: The Politics of ‘Karen-ness’ in Thailand (2003), Ethnicity and the Nation-States of Thailand and Vietnam (2007), On the Margins of Asia: Diversity in Asian States (2007) เป็นต้น ซึ่งผู้เขียนไม่ได้นำมาทบทวนในรายละเอียดในที่นี้

คายส์กับนักวิชาการด้านชาติพันธุ์ในเอเชีย

ตลอดช่วงระยะเวลาประมาณห้าทศวรรษของการสอนหนังสือที่ภาควิชามานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยวอชิงตัน เมืองซีแอตเทิล ได้สร้างลูกศิษย์ทั้งชาวไทยและต่างชาติที่ต่อมาได้ทำวิจัย ตีพิมพ์ผลงานและสอนด้านชาติพันธุ์หลายคนด้วยกัน โดยเฉพาะในประเทศไทย³ เวียดนามและจีน ทั้งนี้ ลูกศิษย์เหล่านั้นมีทั้งที่อาจารย์คายส์เป็นที่ปรึกษาหลักโดยตรง และที่เพื่อนอาจารย์ร่วมสถาบันอย่าง Stevan Harrell ที่ทำวิจัยเกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์ในประเทศจีนเป็นที่ปรึกษาหลัก แต่ทั้งสองท่านล้วนมีส่วนในการสอนวิชาที่เกี่ยวข้องกับกลุ่มชาติพันธุ์ในภูมิภาคนี้ด้วยกัน

ในประเทศไทย ลูกศิษย์รุ่นแรกๆ ของคายส์ที่ทำวิจัยและสอนด้านชาติพันธุ์ ได้แก่ อมรา พงศาพิชญ์ ที่ทำวิจัย สอนและผลิตตำราเกี่ยวกับความหลากหลายทางชาติพันธุ์ในสังคมไทย นฤมล อรุโณทัย ที่มีบทบาทอย่างสำคัญในการทำงานวิจัยและช่วยเหลือชาวเลกลุ่มต่างๆ ในภาคใต้ของประเทศไทย ในปัจจุบัน สุรียา สมทุคุปต์ ที่ทำงานร่วมกับพัฒนา กิตติอาสา ซึ่งเป็นทั้งลูกศิษย์

³ ด้วยความเชี่ยวชาญในภาษาและวัฒนธรรมไทย คายส์ยังกับนักศึกษาไทยที่เรียนกับเขาอยู่ตลอดว่า ต้องการที่จะใช้คำว่า “ครู” กับ “ศิษย์” ที่มีความหมายและความสัมพันธ์ที่ลึกซึ้งกว่าการเป็นอาจารย์กับนักศึกษา

และเพื่อนร่วมงานของสุริยา นอกจากนั้นแล้ว พัฒนา กิตติอาสา ยังเป็นลูกศิษย์คนหนึ่งของคายนส์ที่มีความสามารถและมีผลงานโดดเด่นด้วย งานศึกษาเกี่ยวกับคนยวนสี่ตัวของสุริยาและพัฒนานับเป็นชิ้นสำคัญที่เปิดประเด็นชาติพันธุ์สัมพันธ์ในภาคอีสาน ตอนหลังที่พัฒนา กิตติอาสา สอนหนังสือที่มหาวิทยาลัยแห่งชาติในสิงคโปร์ เขายังได้ทำการศึกษาชีวิตของแรงงานไทยที่นั่นอย่างละเอียดด้วย นอกจากนี้มี ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี ที่ศึกษากลุ่มชาวกะเหรี่ยงในเขตทุ่งใหญ่นเรศวร รวมทั้งประเด็นและกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ ในภาคเหนือ อนุสรณ์ อนุโณ ศึกษาชาวมลายูมุสลิมในภาคใต้ของประเทศไทย ในขณะที่ผู้เขียนเอง(ประสิทธิ์ ลิขิธา)ก็ทำงานวิจัยเกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์บนพื้นที่สูงในประเทศไทยและเพื่อนบ้าน รวมถึงการติดตามขบวนการเคลื่อนไหวของชนพื้นเมืองในประเทศไทยและภูมิภาคเอเชียอาคเนย์ด้วย

ในประเทศเวียดนาม เช่นเดียวกับประเทศไทย คายนส์มีบทบาทอย่างมากในการสร้างโอกาสในการศึกษาระดับปริญญาเอกแก่นักวิชาการทั้งที่เป็นชาวกิ่งห์(เวียดนาม)และกลุ่มชาติพันธุ์ส่วนน้อย อย่าง Nguyen Van Thang ที่ศึกษากลุ่มชาวนาเหมียวซึ่งเป็นกลุ่มย่อยของชาติพันธุ์ม้งในภาคเหนือของเวียดนาม Duong Bich Hanh ศึกษาชาวม้งกับการท่องเที่ยวในเมืองซาปา รวมถึงนักวิชาการที่มีพื้นเพมาจากกลุ่มชาติพันธุ์ไท อย่าง Cam Hoang และ Doan Tuyen Thi ที่ปัจจุบันยังเป็นนักวิจัยของสถาบันวิจัยในกรุงฮานอยอยู่

ลูกศิษย์ของคายนส์ (กับ Stevan Harrell) ที่เป็นชาวต่างชาติ แต่ได้ทำงานวิจัยภาคสนามในชุมชนชาติพันธุ์ในเอเชีย โดยเฉพาะในประเทศไทย เวียดนาม และจีน มีหลายคนด้วยกัน เช่น Shih-chung Hsiah ที่ศึกษาชาวไทลื้อในสิบสองปันนาของประเทศจีน Cheung Siu-woo ที่ศึกษาชาวเกอซึ่งเป็นกลุ่มย่อยของชนชาติเหมียวในประเทศจีน Judith Pine ศึกษาคนลาหู่ในภาคเหนือของไทย Rie Nagamura ที่ศึกษาชาวจามทางตอนใต้ของเวียดนาม เป็นต้น

เพื่อนนักวิชาการชาวไทยและต่างชาติที่ทำงานร่วมกับคายส์มาโดยตลอด ซึ่งมีผลงานวิชาการและการสอนเกี่ยวกับชาติพันธุ์ในภูมิภาคนี้ ซึ่งนักวิชาการส่วนใหญ่เป็นอาจารย์ที่มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ประกอบด้วย สุเทพ สุนทรเณสัช ชัยนัต วรรณระภูติ อานันท์ กาญจนพันธุ์ ยศ สันตสมบัติ กับนักวิชาการชาวต่างชาติอย่าง Grant Evans ศึกษาบทบาทของรัฐชาติกับกลุ่มชาติพันธุ์ในประเทศลาว Frank Proschan ที่ศึกษาชาวขมุในลาว Oscar Saleminck ศึกษาชาติพันธุ์สัมพันธ์ในบริเวณที่ราบสูงตอนกลางของประเทศเวียดนาม และคนอื่นๆ

ปัจจุบันมีผลงานศิษย์ของคายส์ ซึ่งเป็นผลผลิตจากการที่ลูกศิษย์สายตรงของคายส์นำเอาวิชาความรู้ทางด้านชาติพันธุ์มาสอนต่อ⁴ นับเป็นการสร้างวงศาวิทยาการศึกษาชาติพันธุ์ของคายส์ในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ตอนบนกับประเทศจีน อย่าง Ma Jianxing ที่ศึกษาชาวลาหู่ในประเทศจีน เป็นลูกศิษย์ของ Cheung Siu-woo ที่ The Hong Kong University of Science and Technology โดยเฉพาะการเปิดหลักสูตรชาติพันธุ์สัมพันธ์และการพัฒนาในคณะสังคมศาสตร์ของมหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ได้ผลิตมหาบัณฑิตด้านชาติพันธุ์จำนวนหนึ่งตั้งแต่ปี พ.ศ. 2553 เป็นต้นมา นอกจากนั้นยังมีนักวิชาการไทยรุ่นใหม่ที่ได้รับอิทธิพลจากงานศึกษาชาติพันธุ์ของคายส์ มาใช้ในการทำวิจัยและการเรียนการสอน เช่น วสันต์ ปัญญาแก้ว อรัญญาศิริผล มุกดาวรรณ ศักดิ์บุญ ยุคติ มุกดาวิจิตร เป็นต้น

⁴ มีอยู่ครั้งหนึ่งที่คายส์ได้มาเป็นวิทยากรบรรยายให้นักศึกษาหลักสูตรชาติพันธุ์สัมพันธ์และการพัฒนาฟัง คายส์กล่าวอย่างภาคภูมิใจและด้วยข้อสงสัยว่าอยากรู้ว่าคุณศิษย์ของตัวเองได้สร้างผลงานศิษย์รุ่นใหม่ในการศึกษาชาติพันธุ์อย่างไรบ้าง

สรุป

ชาร์ล เอฟ คายส์ เป็นนักมานุษยวิทยาชาวอเมริกันที่ทำงานวิจัยในประเทศไทยมายาวนาน ระหว่างต้นคริสต์ทศวรรษ 1960 ถึง 2000 ในยุคต้นคริสต์ทศวรรษ 1990 ยังได้ขยายพื้นที่การวิจัยไปยังประเทศเพื่อนบ้านอย่างลาว จีนและเวียดนามด้วย แม้ประเด็นการวิจัยของคายส์จะมีหลากหลายประเด็นด้วยกัน แต่การศึกษาชาติพันธุ์เป็นหนึ่งในประเด็นหลักที่คายส์ได้สร้างคุณูปการเอาไว้อย่างมาก ซึ่งสามารถแบ่งออกเป็นสองยุคด้วยกัน คือยุคระหว่างคริสต์ทศวรรษ 1960-1980 งานศึกษาชาติพันธุ์ของคายส์ได้รับอิทธิพลจากงานของนักมานุษยวิทยาด้านชาติพันธุ์คนสำคัญอย่าง Edmund Leach และ Michael Moerman รวมถึง Fredrik Barth ที่มองชาติพันธุ์ในมิติของความสัมพันธ์อย่างมีความเป็นพลวัต แทนที่การให้ความสำคัญกับแก่นสารทางวัฒนธรรมอย่างภาษาพูดและวิถีชีวิตด้านอื่นของกลุ่มชาติพันธุ์ที่มีความตายตัวและไม่เห็นความสัมพันธ์ทั้งภายในและระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ เข้าสู่ช่วงต้นคริสต์ทศวรรษ 1990 งานศึกษาชาติพันธุ์ของคายส์เริ่มให้ความสำคัญกับอิทธิพลของรัฐชาติในการสร้างอัตลักษณ์ต่อกลุ่มชาติพันธุ์ทั้งภายในรัฐและข้ามรัฐ ซึ่งกระบวนการนี้ในการศึกษาดังกล่าว คายส์ได้รับอิทธิพลอย่างมากจากแนวคิดเทคโนโลยีแห่งอำนาจของนักวิชาการในสำนัก Foucault ทั้งนี้ นอกจากคุณูปการจากผลงานวิชาการด้านชาติพันธุ์แล้ว บทบาทในการสอนของคายส์ยังได้สร้างนักวิชาการด้านชาติพันธุ์รุ่นใหม่ โดยเฉพาะกลุ่มที่เป็นลูกศิษย์สายตรงในการทำวิจัยและสร้างหลานศิษย์ที่มีความเชี่ยวชาญด้านชาติพันธุ์ในประเทศไทยและเพื่อนบ้านในภูมิภาคนี้ด้วย

อย่างไรก็ตาม เป็นที่สังเกตว่ากระแสโลกาภิวัตน์ได้สืบคลานและเข้ามามีอิทธิพลต่อความสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์อย่างเข้มข้นตั้งแต่ยุคคริสต์ทศวรรษ 1990 เป็นต้นมา แต่ยังไม่มียานศึกษาด้านชาติพันธุ์ของคายส์ขึ้นใดเลยที่ให้ความสำคัญกับมิติโลกาภิวัตน์กับชาติพันธุ์ นอกจากนั้นแล้วคายส์ยังไม่ได้

ศึกษาถึงขบวนการเคลื่อนไหวของชนพื้นเมืองในไทยและเอเชีย แม้ว่าจะมีนักวิชาการด้านชาติพันธุ์หลายคนได้ให้ความสนใจศึกษาและตีพิมพ์ผลงานเกี่ยวกับความเป็นชนพื้นเมืองแล้วก็ตาม จึงเป็นความท้าทายสำหรับคนรุ่นใหม่ในการศึกษาชาติพันธุ์สัมพันธ์ในมิติและบริบทใหม่ที่เกิดขึ้นในประเทศไทยและภูมิภาคเอเชียอาคเนย์ต่อไป

บรรณานุกรม

- ประสิทธิ์ ลิปรีชา. (2565). *ชาติพันธุ์สัมพันธ์: การเมืองของความสัมพันธ์และแนวคิดการศึกษา*. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).
- Anderson, Benedict. (1991). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. London and New York: Verso.
- Barth, Fredrik. (1969). Introduction. In *ethnic groups and boundaries*, Fredrik Barth (ed.), pp. 9-38. Boston: Little, Brown and Co.
- Cohn, B. S., and N. B. Dirks. (1988). Beyond the fringe: The nation state, colonialism, and the technologies of power. *Journal of Historical Sociology*, 12: 224-229.
- Eriksen, Thomas Hylland. (2010). *Ethnicity and nationalism: Anthropological perspectives*. Pluto Press. (First published in 1994).

- Keyes, Charles F. (1966). "Ethnic Identity and Loyalty of Villagers in Northeastern Thailand," *Asian Survey*, 6.7:362-69. [Translated into Thai and reprinted under the title of "Laksana thāng chattiphan lae khwām phakdi không chāo bān nai phāk tawan ok chiang nūa," in Sangkhomwitthayā Không Mūbān phāktawanôk chiang nūa ("Sociology of Northeastern Villages") Suthep Soonthornpesuch, ed. (Bangkok: Faculty of Political Science, Chulalongkorn University, 1968). Pp. 229-46.] [Reprinted in *The Politics of National Integration*, ed. by John McAlister (New York: Random House, 1973). Pp. 355-63.]
- Keyes, Charles F. (1967a). *Isan: Regionalism in Northeastern Thailand*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Southeast Asia Program (Data Paper No. 65).
- Keyes, Charles F. (1967b). *Peasant and Nation: A ThaiLao Village in a Thai State*. Unpublished PhD dissertation, Cornell University.
- Keyes, Charles F. (1969). *Tai Tribal Relations in a Frontier District of Thailand: A Preliminary Report*. Seattle: Thailand Project, Department of Anthropology, University of Washington.
- Keyes, Charles F. (1971). "Buddhism and National Integration in Thailand," *Journal of Asian Studies*, 30.3:551-68.
- Keyes, Charles F. (1976). "Towards a New Formulation of the Concept of Ethnic Group," *Ethnicity*, 3: 202-13.

- Keyes, Charles F., ed. (1979). *Ethnic Adaptation and Identity: The Karen on the Thai Frontier with Burma*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- Keyes, Charles F. (1997). "Ethnic Groups, Ethnicity," in *The Blackwell Dictionary of Anthropology*, ed. By Thomas J. Barfield. Oxford: Basil Blackwell. Pp. 152-54.
- Keyes, Charles F. (1992). "Who Are the Lue Revisited? Ethnic Identity in Laos, Thailand, and China," Cambridge, Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, The Center for International Studies, Working Paper.
- Keyes, Charles F. (1995). "Who Are the Tai? Reflections on the Invention of Local, Ethnic and National Identities," *Ethnic Identity: Creation Conflict, and Accommodation*. Lola Romanucci-Ross and George A. De Vos, eds. Third Edition. Walnut Creek, CA: Alta Mira Press. Pp. 136-60.
- Keyes, Charles F. (2002). "'The Peoples of Asia': Science and Politics in Ethnic Classification in Thailand, China and Vietnam," *Journal of Asian Studies*, 61.4: 1163-1203
- Leach, Edmund R. (1954). *Political systems of highland Burma*. Cambridge: Harvard University Press.
- Moerman, Michael. (1965). Ethnic identification in a complex civilization: Who are the Lue?, *American Anthropologist*, 67(5), 1215-1230.

- Moerman, Michael. (1968). Being Lue: Uses and abuses of ethnic identification, in Essays on the Problem of the Tribe, June Helm (ed.), pp. 153-69. *Proceedings of 1967 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*. Seattle: University of Washington Press.
- Naroll, Raoul. (1964). On ethnic unit classification. *Current Anthropology*, 5: 283-9, 306-12.
- Naroll, Raoul. (1968). Who the Lure Are. In Essays on the Problem of the Tribe, June Helm (ed.), pp. 72-79. *Proceedings of 1967 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*. Seattle: University of Washington Press.



06

รัฐ การพัฒนาชนบทและการสืบทอด ลักษณะความสัมพันธ์ทางสังคม ในหมู่บ้านทางภาคเหนือของไทย

ชยันต์ วรรธนะภูติ

บทนำ

ในบทความนี้ผู้เขียนต้องการที่จะพิจารณาเรื่องการสืบทอดลักษณะทางสังคมของความสัมพันธ์ทางการผลิตซึ่งเกิดขึ้นในกระบวนการ “การพัฒนา” ในสังคมชนบททางภาคเหนือของไทย ถึงแม้ว่าโดยทั่วไปจะมีการพิจารณาว่าการพัฒนาเป็นกระบวนการซึ่งสามารถก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางสังคม เศรษฐกิจ และการเมืองที่พึงปรารถนาได้¹ แต่ในที่นี้ผู้เขียนมองการพัฒนาในฐานะที่เป็นวิถีทางอันหนึ่งที่รัฐใช้ในการ

¹ ในที่นี้ผู้เขียนใช้แนวคิดเรื่องการพัฒนาในความหมายกว้าง ซึ่งโดยคร่าวๆ แล้วหมายถึงการเติบโตทางด้านสังคมและเศรษฐกิจ ตลอดจนการวิเคราะห์ทั้งหมดของผู้เขียนในบทความนี้ ผู้เขียนจะแสดงให้เห็นว่าในความเป็นจริงแล้ว การพัฒนาได้ก่อให้เกิดการพิพาทขัดแย้ง และความขัดแย้งในตัว พร้อมทั้งยังทำให้โครงสร้างทางชนชั้นในชนบทคงดำรงอยู่ต่อไป

ดิงหมู่บ้านต่างๆ ให้เข้ามาอยู่ในระบบการเมืองระดับชาติ เพื่อเอื้อต่อการแทรกซึมวิธีการผลิตแบบทุนนิยมและเพื่อสืบทอดลักษณะทางสังคมที่ดำรงอยู่ของความสัมพันธ์ทางการผลิต เพื่อที่จะแสดงให้เห็นว่าการพัฒนารับใช้จุดมุ่งหมายเหล่านี้อย่างไร โดยเฉพาะอย่างยิ่งจุดมุ่งหมายประการที่สาม ผู้เขียนจะพิจารณากระบวนการพัฒนาโดยแยกออกเป็น 2 ระดับ คือ

ระดับแรก เป็นระดับกว้างที่ผู้เขียนจะพิจารณาบทบาทของประเทศไทยและความพยายามของประเทศไทยในการ “พัฒนา” ชนบทในช่วงยี่สิบปีที่ผ่านมา (พ.ศ. 2503-2523) นอกจากนี้ผู้เขียนยังจะพิจารณาปฏิกริยาของประเทศไทยที่ทำการสกัดกั้นความไม่พอใจและสลายกำลังของกลุ่มพลังต่อต้านที่เกิดขึ้นมา โดยเฉพาะอย่างยิ่งในช่วงระหว่างปี พ.ศ. 2516-2519 การพิจารณาประเด็นเหล่านี้คงจะให้ข้อคิดกว้างๆ เกี่ยวกับวิธีการที่รัฐไทยทำการสืบทอดลักษณะทางสังคมของความสัมพันธ์ทางการผลิต และเอื้อต่อการสะสมทุน

ระดับที่สอง เป็นการศึกษาในระดับท้องถิ่น ผู้เขียนจะทำการวิเคราะห์โครงการต่างๆ สองด้าน โครงการที่ริเริ่มขึ้นโดยรัฐในการ “พัฒนา” บ้านข้างซึ่งเป็นหมู่บ้านแห่งหนึ่งอยู่ภาคเหนือของไทย การศึกษาจะอาศัยการวิจัยสนามทางด้านมานุษยวิทยาของผู้เขียนเอง โดยจะพิจารณาถึงผลกระทบของโครงการพัฒนาเหล่านี้ที่มีต่อความสัมพันธ์ทางการผลิตในเชิงสังคมในบ้านข้างตลอดจนการพิพาทและความขัดแย้งในตัว (conflicts and contradictions) ที่เกิดขึ้นโดยตรงและโดยอ้อมจากโครงการพัฒนาต่างๆ เหล่านี้

ประเด็นต่างๆ ทั้งหมดที่ศึกษาอยู่ในบทความนี้จะชี้ให้เห็นถึงกระบวนการที่มีพลวัตซึ่งดึงเอาระบบท้องถิ่นให้เข้ามาอยู่ในโครงสร้างทางการเมือง และเศรษฐกิจที่ใหญ่กว่าและจะชี้ให้เห็นว่ากระบวนการอันนี้ได้ใช้ในการสืบทอดลักษณะทางสังคมของความสัมพันธ์ทางการผลิตที่เป็นอยู่อย่างไร ในอันที่จะทำให้ชนชั้นสามารถทำการสะสมทุนได้เพิ่มมากขึ้น

รัฐและอุดมการณ์การพัฒนาของรัฐ

ในช่วงยี่สิบปีที่ผ่านมา ประเทศไทยได้เน้นนโยบายพัฒนาและการทำประเทศให้ทันสมัย มีแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติติดต่อกันมาถึงห้าฉบับด้วยกันแล้ว โดยมีจุดมุ่งหมายหลักที่จะสร้างโครงสร้างสาธารณูปโภคพื้นฐานและขยายการผลิตในภาคหัตถอุตสาหกรรม รวมทั้งส่งเสริมการลงทุนจากต่างประเทศ เงินและทรัพยากรอื่นอีกมหาศาลได้มีการนำไปลงทุนในโครงการพัฒนาขนาดมหึมา โดยเฉพาะในพื้นที่ชนบท หน่วยงานและองค์กรที่สังกัดอยู่ในกระทรวงต่างๆ ล้วนมีบทบาทอย่างแข็งขันในโครงการพัฒนาเหล่านี้

ในด้านหนึ่งความพยายามของรัฐที่จะพัฒนาในช่วงยี่สิบปีที่ผ่านมา ก็สามารถทำให้เกิดความเติบโตทางเศรษฐกิจที่น่าพึงพอใจได้ คือในอัตราร้อยละ 4.7 ต่อปี (World Bank 1982: 110) ทั้งนี้โดยอาศัยวิธีการอย่างเช่น การสร้างโครงสร้างพื้นฐาน การดึงดูดทุนต่างประเทศ การกดค่าจ้างแรงงานให้อยู่ในระดับต่ำ และการธำรงรักษาเสถียรภาพทางการเงินเอาไว้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในช่วงแรกของระยะ 20 ปี ความเติบโตทางเศรษฐกิจอย่างสม่ำเสมอในระหว่างปี พ.ศ. 2503-2515 นั้น (ก่อนที่จะมีการขึ้นราคาน้ำมัน) เป็นผลมาจากการปรับโครงสร้างการแบ่งงานกันทำในระบบเศรษฐกิจระหว่างประเทศ ซึ่งส่งเสริมให้มีการลงทุนและอุตสาหกรรมมากขึ้นในประเทศที่อยู่รอบนอกเชิงเศรษฐกิจ (Peripheral economies) และยังเป็นผลมาจากการใช้จ่ายทางด้านทหารของสหรัฐ ซึ่งขณะนั้นกำลังทำสงครามอยู่ในเวียดนาม

ส่วนอีกด้านหนึ่ง ความพยายามในการพัฒนาได้ก่อให้เกิดการพัฒนาทุนนิยมแบบพึ่งพา หรือที่เรียกกันตามสำนวนของคาร์โดโซว่า “การพัฒนาแบบพึ่งพาที่เชื่อมโยงกัน” (Associated dependent development) (ดู Cardoso 1973) โดยทั่วไปความพยายามในการพัฒนาเหล่านี้ประสบความล้มเหลวที่ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางสังคมเศรษฐกิจที่พึงปรารถนาในเขตชนบทได้ (ดู Kraisak 1979, Luther 1978, Turton 1978) ความยากจน

การมีภาระหนี้สิน ผลผลิตภาพต่ำ และภาวะทุพโภชนาการยังคงเป็นปัญหาสำคัญที่ชาวชนบทต้องเผชิญอยู่ทุกวี่ทุกวัน ได้มีการตั้งข้อสังเกตว่าความเหลื่อมล้ำของรายได้ได้เพิ่มขึ้นโดยเฉพาะอย่างยิ่งระหว่างพื้นที่ชนบทและเขตเมือง และระหว่างภาคการเกษตรกับภาคอื่นๆ อีกด้วย (NESDB 1980: 6) ในความเห็นของผู้เขียนแล้ว สิ่งสำคัญยิ่งไปกว่านั้นก็คือ ความพยายามในการพัฒนาที่เกิดขึ้นโดยรัฐมีผลสำคัญคือเป็นการสืบทอดความสัมพันธ์ทางการผลิตในเชิงสังคม และอำนวยให้ชนชั้นบางชนชั้นที่ครองอำนาจอยู่แล้วสามารถสะสมทุนได้เพิ่มมากยิ่งขึ้น

มีปัจจัยอยู่หลายประการที่ทำให้การพัฒนาชนบทไม่สามารถนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงที่พึงปรารถนาได้ ความล้มเหลวดังกล่าวสามารถพิจารณาย้อนกลับไปได้ถึงปัจจัยพื้นฐานสองประการ คือ

1. บทบาทของรัฐไทยในช่วงยี่สิบปีที่ผ่านมา และ
2. ฐานคิดพื้นฐานของตัวแบบ (model) การพัฒนาที่รัฐและเจ้าหน้าที่ของรัฐได้ยึดถืออยู่

ปัจจัยทั้ง 2 ประการนี้ได้ถูกกำหนดโดยลักษณะเฉพาะของการก่อร่างทางสังคมของไทยในช่วงเวลาหนึ่ง กล่าวคือบทบาทของรัฐและอุดมการณ์การพัฒนาล้วนถูกกำหนดขึ้นจากสภาพการณ์เฉพาะของสังคมไทย โดยที่สภาพการณ์การพัฒนาล้วนถูกกำหนดขึ้นจากสภาพการณ์เฉพาะของสังคมไทย โดยที่สภาพการณ์ดังกล่าวนี้มีลักษณะประการหนึ่งเป็นตัวเชื่อมระหว่างวิถีการผลิตแบบศักดินาที่เป็นอยู่ก่อนหน้านั้นและวิถีการผลิตแบบทุนนิยมครอบงำซึ่งกำลังแทรกตัวเข้ามา ในส่วนต่อไปผู้เขียนจะพยายามพิจารณาถึงปัจจัยที่สัมพันธ์กันทั้งสองประการนี้ ซึ่งผู้เขียนเชื่อว่าเป็นตัวกำหนดลักษณะของความสัมพันธ์ทางการผลิตในเชิงสังคม รวมทั้งเป็นตัวสร้างความขัดแย้งและความเป็นปฏิปักษ์กัน (conflicts and contradictions) ขึ้นในชนบทไทยโดยทั่วไปและในบ้านข้างโดยเฉพาะ

ลักษณะของรัฐไทยในกระบวนการพัฒนา

เป็นเรื่องจำเป็นประการหนึ่งที่จะต้องทบทวนให้เห็นถึงลักษณะเฉพาะทางประวัติศาสตร์ของสังคมไทยในช่วงต้นของทศวรรษ 2503 ทั้งนี้เพื่อที่จะทำความเข้าใจว่าบทบาทและลักษณะของรัฐไทยมีความสัมพันธ์อย่างไรกับการพัฒนาการสะสมทุนขึ้นในช่วงยี่สิบปีหลังจากนั้น

ประการแรก ช่วงต้นของทศวรรษ 2503 เป็นระยะเริ่มต้นที่วิถีการผลิตแบบทุนนิยมได้เริ่มมีบทบาทครอบงำในการก่อร่างของสังคมไทย นายทุนชาติเริ่มที่จะเข้ามาควบคุมภาคการเงินที่กำลังขยายตัวและร่วมมือกับนายทุนต่างชาติในการขยายการผลิตทางอุตสาหกรรมให้มากขึ้น

ประการที่สอง พรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย (ต่อไปจะเรียกชื่อย่อว่า พคท.) ได้ตัดสินใจใช้ยุทธศาสตร์การยึดอำนาจการเมืองโดยกำลังอาวุธและเริ่มต้นรณรงค์ปฏิวัติในหมู่ชาวนา โดยเฉพาะอย่างยิ่งในเขตพื้นที่ชนบท ซึ่งรัฐไม่เคยให้ความเหลียวแลมาเป็นเวลาช้านาน

จากสภาพการณ์เหล่านี้ ฝ่ายทหารซึ่งนำโดย จอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ ผู้ทำรัฐประหารยึดอำนาจได้ในปี พ.ศ. 2501 จึงได้เข้าทำการควบคุมรัฐโดยตรงและเป็นผู้ริเริ่มการพัฒนาประเทศให้ “ทันสมัย” ด้วยการกำหนดให้มีแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติขึ้นเป็นฉบับแรก เมื่อปี พ.ศ. 2503 เพื่อที่จะให้รัฐสามารถดำเนินการตามแผนพัฒนาเศรษฐกิจได้ และเพื่อที่จะทำให้เกิดความสงบเรียบร้อยและมีเสถียรภาพทางการเมืองขึ้นมา ซึ่งจำเป็นต่อการพัฒนาของทุนนิยม ฝ่ายทหารจึงได้ประกาศใช้กฎอัยการศึก ทำการยุบสภาและยกเลิกรัฐธรรมนูญ จากช่วงเวลานั้นเป็นต้นมารัฐไทยก็ได้กลายเป็นรัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์ขึ้นภายใต้การควบคุมของชนระดับนำทางทหารและพลเรือน (จะมียกเว้นก็ในช่วงระยะสั้นๆ ระหว่างปี พ.ศ. 2516-2519) ลักษณะเฉพาะของรัฐไทยอันนี้ได้ก่อให้เกิดผลกระทบอย่างใหญ่หลวงต่อชีวิตทางการเมืองของไทยและพัฒนาการของสังคมไทย

เป็นการไม่ถูกต้องนักที่ไปทึกทักเอาว่า ประเทศไทยในช่วงเวลาของการพัฒนา และการปรับปรุงประเทศให้ทันสมัย พ.ศ. 2503-2523 เป็นรัฐที่ใหญ่และ หลอมเป็นเนื้อเดียวกันหมด (monolithic) ซึ่งใช้มาตรการบังคับข่มขู่ในอันที่ จะปกป้องผลประโยชน์ของชนชั้นปกครองต่างๆ อันที่จริงมีช่วงเวลาสั้นๆ ในระหว่างปี พ.ศ. 2516-2519 ที่รัฐไทยได้ปรากฏลักษณะที่ “อยู่เหนือชนชั้น” แต่ความเป็นเอกเทศเชิงสัมพัทธ์ของรัฐไทยก็ยังอยู่ในระดับจำกัด ยกตัวอย่าง เช่น ในการตอบสนองข้อเรียกร้องของชาวนาและกรรมกร รัฐในช่วงระหว่างปี พ.ศ. 2516-2519 ได้พยายามนำเอาโครงการปฏิรูปที่ดินมาใช้ได้ทำการประกัน ราคาข้าวเพื่อให้ราคาดีขึ้นและตราพระราชบัญญัติควบคุมค่าเช่านาขึ้นใช้ในปี พ.ศ. 2517 อย่างไรก็ตาม ความพยายามของรัฐในการรับใช้ผลประโยชน์ของ ชาวนาและกรรมกรในเมืองก็มีขอบเขตจำกัด มีเหตุการณ์หลายเหตุการณ์ทีเดียว ที่ชี้ให้เห็นว่าแม้แต่ในช่วงระยะเวลาดังกล่าว รัฐยังคงมีความภักดีในเบื้องต้นที่ จะปกป้องผลประโยชน์ของชนชั้นปกครองทั้งหลาย เหตุการณ์หนึ่งในหลาย เหตุการณ์ที่วนนี้ได้แก่ กรณีการฆ่าหมูนิสิตนักศึกษาในมหาวิทยาลัยเมื่อวันที่ 6 ตุลาคม 2519 ซึ่งเป็นการชี้ให้เห็นว่าความเป็นเอกเทศเชิงสัมพัทธ์ของรัฐ มีขอบเขตจำกัดและเป็นตัวอย่างอันดีของความขัดแย้งทางชนชั้นที่มีอยู่ใน สังคมไทย เหตุการณ์ดังกล่าวได้ทำให้รัฐกลับไปสู่ระบบเผด็จการอำนาจนิยม อย่างสุดขีดในระหว่างปี พ.ศ. 2519-2520 และหลังจากนั้นเป็นต้นมาจนถึง ปัจจุบันก็เป็นเผด็จการอำนาจนิยมที่อ่อนลง

อุดมการณ์การพัฒนา

วิธีการผลิตแบบทุนนิยมที่ได้ครอบงำเศรษฐกิจไทยนับตั้งแต่ทศวรรษ 2503 เป็นต้นมานั้น มีอยู่ควบคู่กับอุดมการณ์การพัฒนาที่มีพื้นฐานมาจาก อุดมการณ์ศักดินาที่ยังแพร่หลายอยู่ในขณะนั้น อุดมการณ์พัฒนานี้อาศัย ฐานคติบางประการที่ไม่ถูกต้อง ซึ่งสามารถสังเกตได้โดยง่ายจากแผนพัฒนา เศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ จากวิธีการร่างและการนำโครงการพัฒนาชนบท

ต่างๆ ไปปฏิบัติใช้ ตลอดจนจากทัศนคติของเจ้าหน้าที่ของรัฐที่มีส่วนเกี่ยวข้องในการ “พัฒนา” เขตพื้นที่ชนบท

โดยทั่วไปฐานคติเหล่านี้ถือว่าความด้อยพัฒนาของชนบทและความยากจนเป็นผลสืบเนื่องมาจากการที่มีโครงสร้างพื้นฐานทางเศรษฐกิจไม่พอเพียง การที่ประชากรเพิ่มขึ้นอย่างมาก การขาดความรู้ทางด้านเทคนิคสมัยใหม่ และการที่ชาวชนบทแต่ละคนขาดค่านิยมทางสังคมบางประการที่เอื้ออำนวยแก่การพัฒนา ถ้าหากมีการประสานความพยายามเพื่อที่จะขจัดอุปสรรคเหล่านี้แล้ว พื้นที่ชนบทก็คงจะมีการ “พัฒนา” เกิดขึ้นได้ และชาวชนบทเองก็จะปลอดจากความยากจนและความทุกข์ยากลำบาก นอกจากนี้การพิพาทขัดแย้งและการแตกแยกในชนบทก็ยังไม่มียีกด้วย ประชาชนในชนบทจะยังคงภักดีต่อรัฐและไม่ถูกลัทธิคอมมิวนิสต์ชักจูงไปได้ง่ายๆ

เพื่อที่จะแสดงให้เห็นถึงอุดมการณ์การพัฒนาที่แพร่หลายอยู่ในขณะนั้น และให้เห็นว่าเจ้าหน้าที่ของรัฐมองปัญหาการด้อยพัฒนาอย่างไร ผู้เขียนจึงขอเสนอการวิเคราะห์ถึงสาเหตุต่างๆ ของความด้อยพัฒนาในชนบทไทย ซึ่งปรากฏอยู่ใน *คู่มือคณะกรรมการสภาพัฒน* คู่มือเล่มนี้ได้จัดทำขึ้นโดยกระทรวงมหาดไทย และเจ้าหน้าที่ของกระทรวงดังกล่าวได้ใช้หนังสือคู่มือนี้เป็นแนวทางในการดำเนินกิจกรรมการพัฒนาอย่างกว้างขวาง (ในปี พ.ศ. 2519 คู่มือเล่มนี้ได้รับการตีพิมพ์ซ้ำเป็นครั้งที่เจ็ดโดยโรงพิมพ์ของกระทรวงมหาดไทย) ในการวิเคราะห์นี้ ปัญหาความด้อยพัฒนาในชนบทไทยจะแบ่งออกเป็น 4 ประเภทใหญ่ๆ ด้วยกัน และสาเหตุของปัญหาดังกล่าวในแต่ละประเภทสามารถสรุปออกมาได้ดังต่อไปนี้

1. ปัญหาเศรษฐกิจในพื้นที่ชนบทจากข้อเท็จจริงที่ว่าประชาชนในชนบทไม่รู้จักรั้วที่จะใช้เวลาของตนให้มีประสิทธิภาพและเป็นประโยชน์ ประชาชนในชนบทใช้เวลาเพียง 4-5 เดือนในแต่ละปีเพื่อทำการผลิต ยิ่งกว่านั้นชาวชนบทยังไม่รู้จักรั้วที่จะปรับปรุงคุณภาพดิน กล่าวโดยทั่วไปประชาชนในชนบทเหล่านี้

ขาดความรู้ทางวิทยาการสมัยใหม่และหลักปฏิบัติทางการเกษตรที่ทันสมัย นอกจากนี้ชาวชนบทยังไม่มีระบบชลประทาน ระบบขนส่ง ถนนและตลาดที่จะจำหน่ายสินค้า (กระทรวงมหาดไทย 1976: 79-80)

2. ปัญหาสังคมมีสาเหตุสืบเนื่องมาจากที่ชาวชนบทขาดการศึกษา และการฝึกอบรม ชาวชนบทยังขาดแรงจูงใจและความรู้ที่จะปรับปรุงการผลิตของตน คนในชนบทไม่ค่อยจะขวนขวายหาความรู้ ไม่สนใจที่จะเรียนรู้สิ่งต่างๆ จากสื่อมวลชน ไม่ปรึกษาหาความรู้จากผู้เชี่ยวชาญ หรือศึกษาค้นคว้าด้วยตัวของตัวเอง ยิ่งไปกว่านั้นคนชนบทยังไม่เล็งเห็นถึงความสำคัญในเรื่องสุขภาพ และอนามัย คนชนบทจะไม่ยอมไปหาแพทย์จนกว่าจะเจอปัญหาเรื่องสุขภาพที่ถึงขั้นร้ายแรงเสียก่อน ชาวชนบทไม่ดูแลรักษาหมู่บ้านให้สะอาดเรียบร้อย หมู่บ้านชนบทขาดน้ำดื่ม น้ำใช้ ไม่มีระบบระบายน้ำเสียและห้องน้ำ ห้องสุขา ชาวชนบทส่วนใหญ่เป็นคนเฉื่อยชา ไม่ขยันทำงานเท่าที่ควร หลังจากการเก็บเกี่ยวข้าวแล้ว ชาวชนบทจะไม่ทำงานเลย ซึ่งจะใช้เวลาไปโดยเปล่าประโยชน์ คนในชนบทบางคนใช้เวลาว่างไปเล่นการพนัน ดื่มสุรา ไปเที่ยวชมสถานที่ต่างๆ และเล่นสนุกสนาน คนในชนบทมีความเป็นปัจเจกนิยมและไม่สามารถทำงานร่วมกันเป็นกลุ่มเป็นคณะได้ เนื่องจากคนชนบทไม่เคยชินกับแนวคิดในเรื่องความรับผิดชอบร่วมกันของกลุ่ม ชาวชนบทไทยเคารพบุคคลที่มีอาวุโสกว่า และยอมให้ผู้ที่มีอาวุโสกว่าทำการตัดสินใจในเรื่องต่างๆ คนชนบทมักปลงต่อเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นและยังมีความเชื่อในเรื่องอำนาจลึกลับเหนือธรรมชาติ รวมทั้งเรื่องภูตผีวิญญูณอีกด้วย นอกจากนี้ประเพณีของท้องถิ่นบางอย่าง เช่น การทำบุญ พิธีแต่งงาน และพิธีขึ้นบ้านใหม่ก็ล้วนมีผลเสียต่อการพัฒนา ทั้งนี้เนื่องจากคนในชนบทมักจะใช้จ่ายเงินในเรื่องเหล่านี้มากกว่ารายได้ที่หามาได้ และเหตุผลอีกประการหนึ่งคือคนชนบทต้องเสียเวลาทำงานไปกับพิธีกรรมเหล่านี้ (กระทรวงมหาดไทย 1976: 81-83)

3. ปัญหาทางการเมืองเกิดขึ้นจากการที่ประชาชนในชนบทขาดความตื่นตัวทางการเมืองและไร้ประสิทธิภาพทางการเมือง ชาวชนบทมักจะปล่อยให้ปัญหาทางการเมืองและการปกครองเป็นเรื่องของชนระดับนำที่จะดำเนินการ ยิ่งไปกว่านั้นการเปลี่ยนแปลงระบอบการปกครองจากระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์มาเป็นระบอบประชาธิปไตย (ในปี พ.ศ. 2475) นั้นก็ไม่ได้มาจากความต้องการของประชาชนชาวไทยโดยส่วนใหญ่ นอกจากนี้บุคคลผู้ก่อการเปลี่ยนแปลงในครั้งนั้นไม่ได้ให้การศึกษาทางการเมืองแก่ประชาชนในลักษณะที่จะให้ประชาชนเข้าใจการทำงานของระบอบประชาธิปไตย ภายหลังจากที่เกิดการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองเมื่อปี พ.ศ. 2475 แล้วรัฐประหารที่เกิดขึ้นบ่อยครั้งได้ทำให้ประชาชนเกิดความรู้สึกแปลกแยก ประชาชนกลายเป็นคนเฉื่อยชาทางการเมืองและไม่ต้องการที่จะมีส่วนร่วมในการเลือกตั้ง ประชาชนไม่มีความสนใจในสิ่งที่ผู้แทนของเขากำลังกระทำอยู่ (กระทรวงมหาดไทย 1976: 3)

4. ปัญหาทางการเมืองการปกครองเกิดขึ้นจากการดำรงอยู่ของวัฒนธรรมทางการเมืองการปกครองดั้งเดิมแบบศักดินา ซึ่งเจ้าหน้าที่ของรัฐยึดถืออยู่ กล่าวคือเจ้าหน้าที่ปกครองของรัฐยังคงมีแนวโน้มที่จะรักษาสถานภาพเดิมและรักษาความสงบเรียบร้อยเอาไว้โดยไม่คำนึงถึงผลประโยชน์ของประชาชน ข้าราชการส่วนใหญ่ไม่เคยชินกับแนวคิดใหม่ในการบริหารรัฐกิจที่เน้นผลประโยชน์ของประชาชนว่าจะต้องมาก่อนเสมอ ภายใต้อิทธิพลของสมบูรณาญาสิทธิราชย์ ข้าราชการก็คือบุคคลที่รับใช้พระเจ้าแผ่นดิน ข้าราชการจะทำหน้าที่ “เป็นหูเป็นตา” ให้กับพระมหากษัตริย์ ด้วยเหตุนี้ประชาชนจึงให้ความเคารพแก่ ข้าราชการ ข้าราชการจึงประพฤติตัวเป็นเจ้าขุนมูลนายและปฏิบัติต่อประชาชนประหนึ่งเป็นไพร่ฟ้าที่อยู่ใต้การปกครองของตน

ในปัจจุบันข้าราชการส่วนใหญ่ยังมีความประพฤติเสมือนหนึ่งยังอยู่ในระบอบการปกครองเดิม ข้าราชการไม่ได้คิดว่าตัวเองเป็นผู้รับใช้ประชาชน เนื่องจากประชาชนชาวไทยยังมีความเคยชินกับพฤติกรรมทางการเมืองการปกครองเช่นนี้ ประชาชนจึงปล่อยให้ข้าราชการจัดการเรื่องสาธารณกิจทั้งหมดแต่ฝ่ายเดียว ประชาชนต่างมีความเชื่อว่าสาธารณกิจเป็นเรื่องของรัฐ และในฐานะที่เป็นไพร่ฟ้าข้าแผ่นดิน ประชาชนจึงไม่มีสิทธิที่จะเข้าไปมีส่วนร่วมในการกำหนดนโยบาย หรือการนำนโยบายไปปฏิบัติใช้ นี่เองเป็นเหตุผลว่าทำไมระบอบการปกครองแบบประชาธิปไตย ซึ่งจำเป็นต้องให้ประชาชนเข้ามามีส่วนร่วมจึงล้มเหลวในประเทศไทย

ข้อสังเกตส่วนใหญ่ในการวิเคราะห์ที่ได้เสนอมานี้เห็นได้ชัดว่าผิดและมั่วคืดอย่างรุนแรงต่อประชาชนในชนบท ถึงแม้ว่าข้อสังเกตบางประการจะถูกต้องก็ตาม แต่ก็มีความเข้าใจผิดไปว่าสิ่งเหล่านั้นคือสาเหตุของปัญหา กล่าวอีกนัยหนึ่งการวิเคราะห์ดังกล่าวล้มเหลวอย่างสิ้นเชิงในการแยกผลหรืออาการออกจากสาเหตุ การวิเคราะห์เช่นว่านี้ไม่ได้อธิบายเลยว่าปัญหาต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับความด้อยพัฒนา ได้แก่ การขาดโครงสร้างพื้นฐานทางเศรษฐกิจ การขาดตลาดรองรับสินค้า) การที่ประชาชนไร้การศึกษาและขาดค่านิยมบางอย่างต่อเรื่องสุขภาพและอนามัยเกิดขึ้นได้อย่างไรและด้วยเหตุใด แทนที่จะให้คำอธิบายดังกล่าวกลับมีการนำเอาปรากฏการณ์เหล่านี้ไปใช้อธิบายปัญหาอื่นๆ ของความด้อยพัฒนา การวิเคราะห์จึงกลายเป็นการที่กักเอาผลมาอธิบายเป็นเหตุแบบกำปั้นทุบดิน (tautological) และชักนำให้เข้าใจไขว่เขวได้อย่างร้ายแรง อย่างไรก็ดี การวิเคราะห์ดังกล่าวได้ให้ความชอบธรรมแก่บทบาทของรัฐในการปกป้องผลประโยชน์ของบุคคลที่อยู่ในอำนาจ การวิเคราะห์ประเภทนี้ยังมียึดถือกันอย่างกว้างขวางในหมู่ข้าราชการส่วนใหญ่ โดยเฉพาะอย่างยิ่งที่สังกัดอยู่ในกระทรวงมหาดไทย ซึ่งข้าราชการเหล่านี้โดยมากได้รับมอบหมายให้ทำงานอยู่ในเขตพื้นที่ชนบทและต้องรับผิดชอบโดยตรงต่อการอยู่ดีกินดีของชาวชนบท

การพัฒนาชนบทและความขัดแย้งในชนบทไทย

เท่าที่กล่าวมา ผู้เขียนได้พูดถึงปัจจัยสองประการที่เกี่ยวข้องกันซึ่งมีส่วนสำคัญในการกำหนดว่าโครงการพัฒนาชนบทมีแนวคิดอย่างไรและดำเนินการไปเช่นไร ต่อไปผู้เขียนจะพูดถึงถึงความพยายามของรัฐที่จะ “พัฒนา” พื้นที่ชนบท และจะพูดถึงปฏิกิริยาของชาวชนบทที่มีต่อความพยายามเหล่านี้ว่าเป็นอย่างไร

ยุทธศาสตร์การพัฒนาชนบท

กล่าวโดยทั่วไป จุดเน้นที่สำคัญของแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติเท่าที่รัฐได้ดำเนินการมาได้แก่ การจัดสร้างโครงสร้างพื้นฐานทางเศรษฐกิจ (ตัวอย่างเช่น ถนนหนทาง ระบบชลประทาน ไฟฟ้า) และอัตราการขยายตัวโดยรวมของรายได้และการผลิต จุดเน้นเหล่านี้มีอยู่อย่างชัดเจนในแผนพัฒนาฯ 2 ฉบับแรกยิ่งกว่าที่จะปรากฏอยู่ในแผนพัฒนาฯ ฉบับที่ 3 และที่ 4 ซึ่งแผนพัฒนาฯ 2 ฉบับหลังนี้ได้เน้นการเร่งขยายประสิทธิภาพทางเศรษฐกิจ การลดอัตราเพิ่มของประชากรและเน้นเรื่องความมั่นคงของชาติ การเน้นให้มีการจัดสร้างสิ่งอำนวยความสะดวกที่เป็นโครงสร้างพื้นฐานทางเศรษฐกิจ นับว่าเป็นการสอดคล้องอย่างชัดเจนกับจุดมุ่งหมายของรัฐที่จะชักชวนให้ต่างประเทศเข้ามาลงทุนรวมทั้งการส่งเสริมการผลิตทางอุตสาหกรรมเพื่อทดแทนการนำเข้า

ยิ่งไปกว่านั้นยังมีการดำรงว่าการเน้นดังกล่าวเป็นวิธีทางที่จะบรรลุถึงความมั่นคงของชาติ ในบริเวณพื้นที่บางแห่งที่เรียกกันว่า “พื้นที่อ่อนไหว” (sensitive areas) โครงการพัฒนาชนบทโดยแท้จริงแล้วก็ได้กลายเป็นเรื่องของการต่อต้านการก่อการร้าย ซึ่งดำเนินการโดยฝ่ายทหารและสำนักงานเร่งรัดพัฒนาชนบท (สังกัดอยู่ในสำนักนายกรัฐมนตรี) ถนนยุทธศาสตร์ เขื่อนหรือฝายกั้นน้ำ ศูนย์บริการสาธารณสุข โรงเรียน ฯลฯ ล้วนได้สร้างขึ้นมาในพื้นที่เหล่านี้เพื่อเป็น “การพัฒนา” โครงสร้างพื้นฐานทางเศรษฐกิจอย่างฉับพลัน

และเพื่อแสดงให้เห็นว่ารัฐบาลมีความห่วงใยในการกินดีอยู่ดีของชาวชนบท โดยเฉพาะอย่างยิ่งในช่วงระหว่างปี พ.ศ. 2518-2523 รัฐบาลได้จัดสรรเงินก้อนใหญ่จำนวนหนึ่งที่รู้จักกันในนามของ “เงินผัน” ซึ่งจุดมุ่งหมายสำคัญก็มีไว้เพื่อดำเนินโครงการพัฒนาที่มีลักษณะคล้ายคลึงกัน ในความเป็นจริงแล้ว การนำเงินทุนเหล่านี้กระจายไปสู่ชนบทในช่วงหน้าแล้ง นับเป็นความพยายามในการลดจำนวนชาวชนบทที่จะอพยพเข้ามาในเมืองประการหนึ่ง และอีกประการหนึ่งเพื่อเป็นการสกัดกั้นความคับแค้นใจทางสังคมและการเมืองของชาวชนบท (Luther 1978: 33)²

ได้มีการตั้งข้อสังเกตว่ายุทธศาสตร์การพัฒนาโดยทั่วไปได้ละเลยเรื่องการกระจายผลประโยชน์ของความเจริญเติบโตทางเศรษฐกิจไปให้แก่คนส่วนใหญ่ บุคคลที่เข้าถึงสิ่งอำนวยความสะดวกในด้านโครงสร้างพื้นฐานทางเศรษฐกิจและสังคมเป็นบุคคลที่ได้รับประโยชน์มากที่สุด ในขณะที่บุคคลที่อยู่ในพื้นที่ที่ห่างไกล ซึ่งได้รับการเหลียวแลน้อยมากจากรัฐบาลจะไม่ได้รับประโยชน์อะไรเลย เนื่องจากเงื่อนไขการลงทุนโดยรัฐ ซึ่งมุ่งแต่เพิ่มประสิทธิภาพของประเทศ ทำให้การลงทุนดังกล่าวในที่ห่างไกลไม่เกิดขึ้น (NESDB n.d.: 5) มีการชี้ให้เห็นว่าสิ่งอำนวยความสะดวกที่เป็นโครงสร้างพื้นฐานทางเศรษฐกิจบางอย่าง เช่น ระบบชลประทานได้เพิ่มความเหลื่อมล้ำทางรายได้ระหว่างบุคคลที่อยู่ในเขตชลประทานของรัฐบาลกับบุคคลที่ไม่ได้อยู่ ทั้งนี้เนื่องจากบุคคลที่อยู่ในเขตชลประทานของรัฐสามารถมีน้ำใช้เพื่อการเพาะปลูกได้ตลอดทั้งปี (โดยไม่ต้องเสียค่าบริการแต่อย่างใด) (Van der Meer 1981: 189-190) เหตุที่เป็นเช่นนี้ได้ก็เพราะว่าบุคคลที่อยู่ในเขตชลประทานของรัฐนั้นอาศัยอยู่ในเขตพื้นที่ลุ่ม จึงมีฐานะทางเศรษฐกิจโดยทั่วไปที่ดีกว่าตั้งแต่ต้นแล้ว มิฉะนั้นแล้วก่อนหน้านี้

² ถึงแม้ว่าเงินบางส่วนที่ได้รับการจัดสรรมาใช้จ่ายเป็นค่าจ้างสำหรับคนที่มาทำงานให้กับโครงการเงินผันก็ตาม แต่เงินส่วนใหญ่เหล่านั้นได้ถูกผันระหว่างทางไปสู่กระเป๋ของพวกข้าราชการ พ่อค้าคนกลาง และเกษตรกรที่ร่ำรวยกว่าที่สามารถเก็บเกี่ยวผลประโยชน์ได้อย่างมหาศาลจาก “ความช่วยเหลือ” ในลักษณะนี้ (ลูธอร์ 252: 34)

พวกนี้ก็ต้องย้ายไปอยู่ในพื้นที่ที่ห่างไกลกว่า และมีการพัฒนาน้อยกว่า นอกจากนั้นในบริเวณเขตชลประทานของรัฐยังมีคุณภาพที่ดีกว่าและการขนส่ง ในบริเวณดังกล่าวสามารถทำการเพาะปลูกได้ปีละสองครั้งหรือหลายครั้ง และผลที่ตามมาคือได้ดึงดูดความสนใจและบริการมากขึ้นจากเจ้าหน้าที่ส่งเสริม การเกษตร ด้วยเหตุนี้โครงการชลประทานของรัฐจึงมีส่วนช่วยเหลือให้ชาวนา ที่มีฐานะทางเศรษฐกิจดีอยู่แล้วได้รับผลประโยชน์มากขึ้น และขณะเดียวกัน ก็ปล่อยให้ชาวนาที่มีฐานะยากจนกว่าโดยเฉพาะชาวนาที่อยู่นอกเขตชลประทาน ต้องมีสภาพที่เลวลงกว่า

ยุทธศาสตร์การพัฒนายังมีลักษณะที่เอื้ออำนวยในการส่งเสริมภาค อุตสาหกรรมมากกว่าภาคเกษตรกรรม นอกจากรัฐจะลงทุนในภาคเกษตร น้อยกว่าในภาคอุตสาหกรรมแล้ว รัฐบาลยังพยายามที่จะควบคุมราคาของ สินค้าการเกษตร (โดยเฉพาะข้าว) ให้คงที่อีกด้วย และส่งเสริมให้มีการผลิตปุ๋ย ขึ้นภายในประเทศด้วยการตั้งกำแพงภาษีศุลกากรไว้สูงสำหรับปุ๋ยที่นำเข้าจาก ต่างประเทศ ซึ่งทำให้ราคาปุ๋ยที่ผลิตขึ้นในประเทศกลับมีราคาสูงที่สุดในเอเชีย และมีผลทำให้ไปจำกัดการใช้ปุ๋ยของชาวนาลง (วีรพงษ์ 1982: 83) ที่สำคัญ ยิ่งไปกว่านั้นคือรัฐจัดสรรที่ดินเพื่อการเกษตรน้อยกว่าความจำเป็นที่มีอยู่ (double standard) กับบุคคลที่เข้าไปครอบครองที่ดินในเขตป่า นโยบาย ดังกล่าวนี้นักไปสร้างความขัดแย้งให้เกิดขึ้นระหว่างรัฐกับชาวนาไร่ชาวนาไร่ที่ดิน ซึ่งต้องการที่ดินไปทำการเพาะปลูกของตน ทั้งๆ ที่ปรากฏว่าความต้องการใช้ ที่ดินเพื่อการเกษตรเพิ่มขึ้นอย่างมาก แต่รัฐก็ไม่ได้ใช้ความพยายามอย่างจริงจัง แต่อย่างใดที่จะปฏิรูปที่ดินหรือเปลี่ยนแปลงระบบการเช่าที่ดินที่ยอมให้เจ้าของ ที่ดินคิดค่าเช่าคิดเป็นร้อยละ 50 ของผลผลิตได้ จนกระทั่งปี พ.ศ. 2517 จึงได้มีการเปลี่ยนแปลง

โดยทั่วไปยุทธศาสตร์ของรัฐในการ “พัฒนา” เขตชนบทได้สะท้อนให้เห็นถึงการขาดความเข้าใจเกี่ยวกับปัญหาที่มีอยู่ในสังคม มีปรากฏอยู่เสมอว่ายุทธศาสตร์ของรัฐมุ่งหมายที่จะแก้ปัญหบางอย่างด้วยการแก้ไขปัจจัยบางประการที่ “ขาดหายไป” รวมทั้งข้อบกพร่องอื่นๆ ตามที่รัฐหรือเจ้าหน้าที่ของรัฐมองเห็น มีความพยายามอยู่หลายๆ อย่างที่จะให้บริการทางสังคมเพิ่มมากขึ้น อย่างเช่น การจัดตั้งศูนย์บริการสาธารณสุข โรงเรียน ที่อ่านหนังสือพิมพ์ประจำหมู่บ้าน และอื่นๆ รวมทั้งได้มีความพยายามที่จะยกระดับคุณภาพชีวิตประชาชนในเขตชนบท ประกอบกับการดำเนินโครงการวางแผนครอบครัวเพื่อลดอัตราการเพิ่มของประชากร อย่างไรก็ตามยุทธศาสตร์เหล่านี้ค่อนข้างจะไร้ประสิทธิภาพและไม่พอเพียง ดังเห็นได้จากกรณีบ้านข้างที่จะมีการพิจารณากันต่อไปในบทความนี้ ผลประการหนึ่งที่ติดตามมาจากยุทธศาสตร์การพัฒนาเหล่านี้คือชาวชนบทอพยพโยกย้ายไปอยู่ในเขตเมืองเพิ่มมากขึ้น โดยเฉพาะที่กรุงเทพฯ ทั้งนี้เพื่อที่จะได้รับบริการทางสังคมที่ดีกว่าและมีโอกาสในการหางานทำมากกว่าด้วย

อย่างน้อยที่สุด ณ ที่นี้ เราสามารถตั้งข้อสังเกตทั่วไปได้ประการหนึ่งเกี่ยวกับการพัฒนาชนบทในประเทศไทย กล่าวคือเท่าที่ผ่านมายุทธศาสตร์การพัฒนาชนบทที่ดำเนินการโดยรัฐนั้นได้คิดค้นขึ้นเพื่อก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงภายในกรอบโครงสร้างทางการเมืองและสังคมที่เป็นอยู่ ยุทธศาสตร์เหล่านี้ไม่ได้มุ่งแก้ไขปัญหาคือพื้นฐานที่มีอยู่แล้วในสังคมเลย อย่างเช่น ระบบการถือครองที่ดินและการกระจายการถือครองที่ดิน ความไม่เสมอภาคที่ปรากฏอยู่ในโครงสร้างทางชนชั้น รวมทั้งความไร้ประสิทธิภาพของกลไกราชการ ยุทธศาสตร์การพัฒนาส่วนใหญ่ดูเหมือนจะเป็นประโยชน์ต่อกลุ่มคนเพียงบางกลุ่มหรือชนชั้นเพียงบางชนชั้นที่มีฐานะทางเศรษฐกิจและสังคมเหนือผู้อื่นอยู่แล้ว ในขณะที่เดียวกันยุทธศาสตร์เหล่านี้กลับทำให้ปัญหาที่เป็นอยู่ทวีความรุนแรงมากขึ้น ในบางกรณีก็ถึงกับสร้างความไม่พอใจและการต่อสู้กับรัฐในชนบทในหมู่ผู้ที่ไม่ได้รับประโยชน์กับความเป็นธรรมจากสังคม ถึงแม้ว่า

มีความพยายามอยู่หลายครั้งที่จะปรับปรุงยุทธศาสตร์การพัฒนาเหล่านี้ ซึ่งบางอย่างธนาคารโลกหรือผู้เชี่ยวชาญต่างประเทศได้เสนอแนะให้ก็ตาม³ แต่ความพยายามเหล่านี้ก็มักจะมีพื้นฐานสำคัญอยู่บนอุดมการณ์เดิมที่ครอบงำอยู่ ซึ่งในท้ายที่สุดแล้วก็ก่อให้เกิดการพัฒนาในแนวทางทุนนิยมแบบพึ่งพาและ ทำให้การพัฒนาชนบทมีลักษณะที่ไม่สมดุล อีกทั้งความพยายามเหล่านี้ก็ ถูกกำหนดขึ้นโดยผลประโยชน์ของรัฐเผด็จการของข้าราชการ ซึ่งส่วนใหญ่ จะรับใช้ชนชั้นปกครองต่างๆ เป็นสำคัญ ยุทธศาสตร์การพัฒนาเช่นที่ว่ามานี้ ได้กลายเป็นวิถีทางหนึ่งที่รัฐได้ใช้ในการสืบทอดความสัมพันธ์ทางการผลิตในเชิง สังคมมากกว่าที่จะทำการเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์ดังกล่าว

การพัฒนาและความขัดแย้ง

การพัฒนาชนบทเท่าที่กระทำกันมาได้สร้างความไม่พอใจในหมู่ชาวนาชนบท โดยเฉพาะอย่างยิ่งภายหลังจากที่เกิดเหตุการณ์การลุกฮือของนิสิตนักศึกษาเมื่อเดือนตุลาคม 2516 แล้ว ความไม่พอใจก็ได้ปรากฏบ่อยครั้งขึ้น และเห็นได้ชัดขึ้นในรูปของการชุมนุม การประท้วงและการนัดหยุดงาน ในปี พ.ศ. 2517 ได้มีการจัดตั้งสหพันธ์ชาวนาชาวไร่แห่งประเทศไทยขึ้น เพื่อปกป้อง

³ ดูตัวอย่างเช่น รายงานของธนาคารโลก หมายเลข 2059-TH: "Thailand: Toward a Development Strategy of Full Participation" ในเรื่องที่เกี่ยวข้องโดยเฉพาะกับการพัฒนาชนบทในภาคเหนือของไทย และข้อแนะนำเกี่ยวกับนโยบายในเรื่องดังกล่าว ที่มีลักษณะคล้ายคลึงกัน ดูได้จาก Van der Meer, Rural Development in Northern Thailand 1981 แม้ว่าผู้เขียนไม่เห็นด้วยกับ Van der Meer ในการวิเคราะห์ของเขา เกี่ยวกับการพัฒนาชนบทในภาคเหนือของไทยก็ตาม (ดูบทวิจารณ์หนังสือเล่มนี้โดยผู้เขียน ใน Journal of Asian Studies Vol. XLI No.4, August 1982) แต่ผู้เขียนก็เห็นด้วยกับ ข้อเสนอแนะหลายประการของ Van der Meer ในเรื่องลักษณะของปัญหา โดยเฉพาะที่เกี่ยวกับบทบาทของข้าราชการ

ผลประโยชน์ของชาวไร่ชาวนา (Turton 1987: 122)⁴ สหภาพแรงงานซึ่งแต่เดิมเคยห้ามไม่ให้มีการจัดตั้งขึ้นก็ได้ถือกำเนิดขึ้นมาและทำการเรียกร้องให้มีการปรับค่าแรงและสภาพการทำงานให้ดีขึ้น ไม่ต้องสงสัยเลยว่าข้อเรียกร้องของชาวไร่ชาวนาและกรรมกรในเมืองล้วนมาจากข้อเท็จจริงที่ว่ารัฐไม่สามารถแก้ไขปัญหาเฉพาะหน้าของพวกเขาได้ สำหรับชาวไร่ชาวนานั้น ปัญหาโดยเฉพาะของเขาได้แก่ ปัญหาเรื่องราคาข้าวตกต่ำ การสูญเสียที่ดินทำกิน และการขาดแคลนที่ดินทำกิน ระบบการเช่าที่ดินที่ไม่ยุติธรรม ความขัดแย้งในเรื่องที่ดินระหว่างรัฐบาลกับชาวไร่ชาวนาที่ไร้ที่ดินและการะหับสินของชาวนา เป็นต้น⁵ ความไม่พอใจและความไม่สงบเรียบร้อยยังเกิดขึ้นได้จากการที่กฎหมายไร้ผล ความไม่มีประสิทธิภาพและไม่ตอบสนองของข้าราชการที่มีหน้าที่รักษากฎหมาย นอกจากนี้ความไม่พอใจบางอย่างเกิดจากการที่ข้าราชการรังควานและกดขี่ปราบปรามประชาชนผู้บริสุทธิ์⁶ และยังเกิดจาก

⁴ เราไม่ทราบจำนวนของชาวไร่ชาวนาทั้งหมดที่เป็นสมาชิกของสหพันธ์ชาวนาชาวไร่แห่งประเทศไทย แต่นายอินกา ศรีบุญเรือง ผู้นำชาวนากล่าวว่า ในปี พ.ศ. 2518 จังหวัดเชียงใหม่เพียงจังหวัดเดียวมีอยู่ 100,000 ครอบครัวที่ได้เข้าร่วมกับสหพันธ์ชาวนาชาวไร่แห่งประเทศไทย (Turton 1978: 22) กนกศักดิ์ (1982: 63) ประเมินว่าจำนวนสมาชิกทั้งหมดของสหพันธ์ชาวนาชาวไร่แห่งประเทศไทยมีอยู่ประมาณ 1,500,000 คน

⁵ ปัญหาเหล่านี้ได้สะท้อนออกมาอยู่ในวัตถุประสงค์และนโยบายของสหพันธ์ชาวนาชาวไร่แห่งประเทศไทย พร้อมทั้งยังปรากฏอยู่ในรายการข้อเรียกร้องของชาวไร่ชาวนาต่อรัฐบาล (ดูตัวอย่างได้ใน ประชาธิปไตย. 26 มีนาคม 2518, 3 เมษายน 2518 และ 3 พฤษภาคม 2518) สำหรับข้อพิจารณาโดยทั่วไปเกี่ยวกับการปฏิรูปที่ดิน ดูกรีกเกียรติ พิพัฒน์เสรีธรรม (2521) สำหรับรายละเอียดเกี่ยวกับสหพันธ์ชาวนาชาวไร่แห่งประเทศไทย การปฏิรูปที่ดิน และการปฏิรูปค่าเช่าที่ดิน ดู Turton (2521) และกนกศักดิ์ (2525)

⁶ การดำเนินการของรัฐบาลในการต่อต้านการก่อการร้ายที่กระทำโดยผ่านทหาร ตำรวจ ข้าราชการพลเรือน และกองกำลังฝ่ายขวาต่างๆ ที่ปฏิบัติเยี่ยงทหาร ได้กลายเป็นปัจจัยที่สำคัญประการหนึ่งในการผลักดันให้ชาวไร่ชาวนาและนักศึกษาเข้ามาร่วมขบวนการของพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย มีกรณีการปราบปรามและการละเมิดสิทธิมนุษยชนจำนวนมากที่เกิดจากการกระทำของข้าราชการในระหว่างเดือนมีนาคม 2517 ถึงสิงหาคม

การฉ้อราษฎร์บังหลวงและความอยุติธรรมที่ปรากฏแพร่หลายอยู่ในหมู่ข้าราชการระดับต่างๆ

ความล้มเหลวของรัฐในการแก้ไขปัญหาของชนบทได้ก่อให้เกิดปฏิกริยาขึ้นในหมู่นิสิตนักศึกษาอย่างที่ไม่เคยปรากฏมาก่อน โดยเฉพาะอย่างยิ่งหลังจากที่เกิดเหตุการณ์ 14 ตุลาคม 2516 แล้ว นิสิตนักศึกษาได้ร่วมมือกับชาวไร่ชาวนาอย่างใกล้ชิดในการที่ชาวไร่ชาวนาแสวงหาความยุติธรรมและ “การพัฒนา” ของตนเอง สิ่งหนึ่งในหลายๆ สิ่งที่นักศึกษาได้ริเริ่มกระทำคือ “โครงการชาวไร่ชาวนา” ซึ่งมีจุดมุ่งหมายที่จะศึกษาช่วยเหลือแก้ไขปัญหาต่างๆ ซึ่งชาวไร่ชาวนาประสบอยู่กับเจ้าของที่ดิน นายทุน หรือข้าราชการ นอกจากนี้นักศึกษายังมีบทบาทสำคัญในการขยายองค์กรของสหพันธ์ชาวนาชาวไร่แห่งประเทศไทยให้ขยายไปยังหมู่บ้านต่างๆ เป็นจำนวนหลายร้อยแห่ง รวมทั้งยังมีบทบาทสำคัญในการประท้วงและเดินขบวนของชาวไร่ชาวนาในช่วงระหว่างปี พ.ศ. 2516-2519 อีกด้วย⁷ นอกจากกิจกรรมเหล่านี้แล้ว นักศึกษายังทดลองดำเนินโครงการ

2519 ได้มีการลอบสังหารผู้นำชาวไร่ชาวนาจนถึงแก่ความตายเป็นจำนวน 36 คน ในจำนวนนี้ (รวมถึง นายอินตา ศรีบุญเรือง ประสพพันธ์ชาวนาชาวไร่แห่งประเทศไทย ในภาคเหนือ) มีอยู่ 23 คนที่มาจากเชียงใหม่ เชียงราย ลำพูน ลำปาง และแม่ฮ่องสอน (ดู กศส. 1979: 136-166) นิสิตนักศึกษาจำนวนหลายคนรวมทั้งปัญญาชนบางคน ที่ได้เข้าไปช่วยเหลือชาวไร่ชาวนาก็ยังถูกลอบสังหารจนตายเช่นกัน มีอยู่จำนวนมากที่ถูกค้นบ้าน ถูกตามรังควาน และถูกข่มขู่จะเอาชีวิต ขาดกรณีเหล่านี้ส่วนใหญ่หรือทั้งหมด ยังไม่ถูกเจ้าหน้าที่ทางการจับกุมแต่อย่างใด

⁷ ความขัดแย้งส่วนใหญ่ระหว่างชาวนากับรัฐบาล หรือกับเจ้าหน้าที่ หรือกับนายทุนที่เกิดขึ้นระหว่างปี พ.ศ. 2516-2517 ได้เกี่ยวโยงไปถึงปัญหาต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับการที่ดินเกษตรกรรมระบบเช่าที่ดิน และการใช้อำนาจอย่างไม่เป็นธรรมของข้าราชการ รวมทั้งเรื่องการฉ้อราษฎร์บังหลวง ในความขัดแย้งซึ่งเป็นที่รู้จักอย่างกว้างขวางเหล่านี้ บางอย่างก็เกิดผลคือ การต่อสู้ด้วยอาวุธระหว่างชาวไร่ชาวนากับรัฐบาล ดังเช่นเหตุการณ์ที่หนองวัวซอใน จังหวัดอุดรธานี (กศส. 1979, ประชาธิปไตย 6, 8 พ.ค. 2518) เหตุการณ์ที่แม่เลียง จังหวัดลำปาง (จุฑารัตน์ 62, 14 ก.ย. 2518) เหตุการณ์ที่บ้านปึกคงในจังหวัดศรีสะเกษ (กศส. 1979) ดู ประชาธิปไตย ฉบับวันที่ 15 มี.ค. 2518 เกี่ยวกับการที่มีชาวบ้านกลุ่มหนึ่งได้ยื่นข้อเรียกร้อง

พัฒนาชนบทอีกด้วย เช่น โครงการพัฒนาชนบทแบบผสมผสานลุ่มแม่น้ำแม่กลอง ซึ่งอยู่ในบริเวณภาคกลางของประเทศไทย (McNabb 1977)⁸ และโครงการแม่ตะมาน⁹ ในเขตอำเภอแม่แตง จังหวัดเชียงใหม่ ทั้งสองโครงการนี้

ให้นายอำเภอแม่ริมทำการปลดกำนันตำบลเหมืองแก้วออกจากตำแหน่ง เนื่องจากได้ฉ้อฉลเอางบประมาณในการพัฒนาชนบทของรัฐบาลเข้าพกเข้าห่อเป็นของตนเอง ดู ประชาธิปไตยฉบับวันที่ 4 มิ.ย. 2518 ในรายละเอียดเกี่ยวกับการที่ชาวไร่ชาวนาและครูได้ทำการประท้วงเกี่ยวกับการทุจริตต่อราษฎรบังหลวงในอำเภอแม่แจ่ม จังหวัดเชียงใหม่ ซึ่งมีนายอำเภอเจ้าหน้าที่ป่าไม้และปลัดอำเภอไปมีส่วนในการทุจริต

ข้อมูลบางอย่างเกี่ยวกับการที่นักศึกษาเข้าไปมีส่วนร่วมใน “โครงการชาวไร่ชาวนา” นั้น ได้รวบรวมมาจากการที่ผู้เขียนไปสัมภาษณ์นักศึกษามหาวิทยาลัยเชียงใหม่และนักศึกษามหาวิทยาลัยศรีเชียงใหม่จำนวนหนึ่งเมื่อต้นปี พ.ศ. 2524 โดยที่นักศึกษาเหล่านี้ได้เข้าไปร่วมขบวนการกับพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย ภายหลังจากที่เกิดเหตุการณ์ 6 ตุลาคมขึ้น และเพิ่งกลับมาอยู่ในเมืองตามเดิม โดยมีสาเหตุส่วนใหญ่สืบเนื่องมาจากความขัดแย้งภายในบางอย่างที่นักศึกษาเหล่านั้นมีกับ พลก. นักศึกษาบางคนได้มีส่วนร่วมในการก่อตั้งและการขยายองค์กรของสหพันธ์ชาวนาชาวไร่แห่งประเทศไทย หลายคนเข้าไปมีส่วนร่วมในเหตุการณ์ที่แม่เลี้ยงหรือแม่แจ่ม

- ⁸ เป้าหมายทั่วไปของโครงการพัฒนาชนบทแบบผสมผสานลุ่มน้ำแม่กลองได้มีการกล่าวไว้อย่างสละสลวยโดย ดร.ปวย อึ้งภากรณ์ ปัญญาชนหนึ่งของไทย ซึ่งเป็นอดีตผู้ว่าการธนาคารแห่งประเทศไทย และในขณะนั้นเป็นอธิการบดีมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ด้วย ดังนี้

“ความพยายามของคนหนุ่มสาวที่เข้าร่วมในโครงการย่อมมีผลกระทบต่อประชาชนไม่เพียงแต่ในท้องถิ่นที่ดำเนินโครงการเท่านั้น แต่ยังมีผลกระทบต่องานทั้งหมดโดยส่วนรวมด้วย ทั้งนี้ด้วยการเน้นให้ความสนใจปัญหาการพัฒนาชนบท ยังมีเหตุผลอีกประการหนึ่งที่มาสนับสนุนการดำเนินโครงการนี้ด้วย คือ อย่างน้อยน้ำพิกน้ำแรงแห่งศรัทธาที่น้ำ่างจะมีผลตอบแทนในตัวของมันเองให้แก่บุคคลที่เกี่ยวข้อง ทั้งที่เป็นคุณค่าทางจิตใจและบางทีอาจเป็นผลตอบแทนทางวัตถุด้วย สิ่งนี้น้ำ่างจะเพียงพออยู่แล้วที่จะเป็นจุดมุ่งหมายให้แก่ความพยายามของมนุษย์ (Puey 1977: 301, McNabb 1978)”

- ⁹ นักศึกษากลุ่มนี้ได้รับแรงบันดาลใจจากโกลา คิมทอง บัณฑิตจากคณะเศรษฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ผู้ซึ่งได้ไปเลือกสอนในโรงเรียนชนบทเล็กๆ แห่งหนึ่งทางภาคใต้ของประเทศไทย เจ้าหน้าที่ของรัฐบาลสงสัยว่าโกลาเอาใจช่วยคอมมิวนิสต์ ปรากฏว่าในวันหนึ่งโกลาได้ถูกฆ่าตายอยู่ใกล้หมู่บ้านที่ตนเองทำการสอนอยู่ การเสียชีวิตของโกลาเพื่อเด็กในชนบทได้กลายเป็นแรงบันดาลใจอย่างหนึ่งสำหรับเพื่อนฝูงของเขาและนิสิตนักศึกษาตาม

นักศึกษาสามารถแสดงให้เห็นได้ว่าโครงการพัฒนาชนบทของตนสามารถรับใช้ชาวบ้านได้ดีกว่า อย่างไรก็ตามทั้งสองกรณีนี้นักศึกษาต้องเผชิญหน้าทางการเมืองกับทางการและพวกลูกเสือชาวบ้าน อีกทั้งยังถูกกล่าวหาว่าสอนลัทธิคอมมิวนิสต์ให้แก่ชาวบ้านและถูกรังควานและข่มขู่จนกระทั่งต้องออกจากหมู่บ้านไป

ในความเป็นจริง ปฏิกริยาของชาวไร่ชาวนาและนักศึกษามหาวิทยาลัยที่มีต่อนโยบายการพัฒนาชนบทของรัฐบาลในช่วงกลางทศวรรษ 2513 นั้นเป็นการสะท้อนให้เห็นถึงความขัดแย้งพื้นฐานระหว่างชาวไร่ชาวนาในด้านหนึ่งกับเจ้าของที่ดิน นายทุนและข้าราชการในอีกด้านหนึ่ง ชาวไร่ชาวนาและนักศึกษามีจุดมุ่งหมายสำคัญที่จะแก้ไขปัญาเฉพาะหน้าซึ่งชาวนาชาวไร่กำลังประสบอยู่ในกระบวนการนี้นับเป็นครั้งแรกในประวัติศาสตร์ของชาวนาชาวไร่ที่สามารถดำเนินการจัดตั้งแนวร่วมกับนิสิตนักศึกษาขึ้นมาได้ ซึ่งแนวร่วมดังกล่าวนี้ได้กลายเป็นพลังทางการเมืองที่สำคัญที่ไปสร้างแรงกดดันให้รัฐ

มหาวิทยาลัยต่างๆ ในช่วงทศวรรษ 2513 โดยที่บุคคลเหล่านี้มีความรู้สึกแปลกแยกจากระบบการศึกษาของไทย และจากสังคมไทย ผู้เขียนได้สัมภาษณ์อดีตสมาชิก 2 คนที่เคยทำงานในโครงการแม่ตะมาน และครูโรงเรียนแม่ตะมานคนหนึ่งที่เคยทำงานร่วมกับสมาชิกของโครงการนี้

เป็นที่น่าสังเกตว่าส่วนใหญ่หรือทั้งหมดของเอกสารเกี่ยวกับขบวนการชาวนาชาวไร่ในช่วงระหว่างปี พ.ศ. 2516-2519 มักจะเน้นบทบาทของนิสิตนักศึกษาในการช่วยเหลือชาวนาชาวไร่จัดดำเนินงานขององค์กรชาวนาชาวไร่ (สหพันธ์ชาวนาชาวไร่แห่งประเทศไทย) อีกทั้งยังเป็นผู้ยื่นข้อเรียกร้องต่างๆ ต่อรัฐบาล ในขณะเดียวกันก็ให้ความสำคัญกับบทบาทของครูในโรงเรียนชนบททางภาคเหนือของไทยที่มีส่วนช่วยเหลือในเรื่องดังกล่าวน้อยกว่าที่ควร ผู้ที่ให้ข้อมูลแก่ผู้เขียนคนหนึ่งซึ่งเป็นครูในโรงเรียนแห่งหนึ่งอยู่ในหุบเขาระหว่างเชียงใหม่กับลำพูน และได้หนีเข้าป่า ภายหลังจากที่เกิดเหตุการณ์ 6 ตุลาคม 2519 ขึ้น ได้เล่าให้ฟังว่าครูโรงเรียนชนบทหลายคนได้มีส่วนร่วมอย่างแข็งขันในขบวนการชาวนาชาวไร่ ครูเหล่านี้ยังทำงานร่วมกับนักศึกษาที่เป็นผู้ดำเนินงาน “โครงการชาวนาชาวไร่” หรือโครงการสหกรณ์จากการบอกเล่าของผู้ที่ให้ข้อมูลแก่ผู้เขียน ซึ่งก็เคยถูกมือปืนยิงบาดเจ็บมาแล้วครั้งหนึ่ง ปรากฏว่าครูโรงเรียนชนบทบางคนที่มีหัวก้าวหน้าได้ถูกลอบสังหารจนถึงแก่ความตาย บางคนถูกคุกคามรังควานหรือถูกย้ายไปสอนโรงเรียนอื่น

และเจ้าหน้าที่ของรัฐหันไปยื่นหยัดคัดค้านชนชั้นต่างๆ ที่รัฐเคยเป็นตัวแทนผลประโยชน์ให้ นับเป็นเวลายาวนาน

ชนชั้นที่ดูเหมือนจะสูญเสียอิทธิพลและผลประโยชน์ไปในการต่อสู้ดังกล่าวนี้ที่ชัดเจน คือชนชั้นเจ้าที่ดิน นายทุน และข้าราชการ การระดมพลังของผู้เช่าและผู้อื้อครองที่ดินรายย่อยที่เกิดขึ้นอย่างรวดเร็วฉบับพลันได้สร้างความหวาดกลัวและความเกลียดชังให้เกิดขึ้นในหมู่เจ้าของที่ดิน ซึ่งก็ได้รับคัมกำลังของตนเตรียมพร้อมที่จะปกป้องทรัพย์สินสมบัติของตน (Luther 1978: 24) โครงการพัฒนาชนบทของนักศึกษาและกิจกรรมที่นักศึกษาได้กระทำล้วนประสบกับความล้มเหลว การเป็นศัตรู และความรุนแรง ทั้งขบวนการนักศึกษาและขบวนการชาวนาต่างถูกกล่าวหาว่า พคท. เป็นผู้ก่อตั้งขึ้น ผู้นำนักศึกษาและผู้นำชาวนาบางคนถูกกล่าวหาว่าเป็นฝ่ายซ้าย คอมมิวนิสต์ จึงมีการระดมกลุ่มหรือขบวนการที่ต่อต้านนักศึกษาและชาวนาชาวนาขึ้น เช่น กลุ่มนวพล กลุ่มกระหังแดง และกลุ่มลูกเสือชาวบ้าน ทั้งนี้เพื่อที่จะมาทำลายขบวนการนักศึกษา และขบวนการชาวนา ความขัดแย้งนี้ได้ทวีความรุนแรงขึ้นเมื่อวันที่ 6 ตุลาคม 2519 นิสิตนักศึกษาจำนวนร้อยละ ๑๐ ได้ถูกสังหารหมู่ในมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ โดยน้ำมือของกองกำลังทหาร ตำรวจ และกลุ่มฝ่ายขวาต่างๆ เหล่านี้ นับตั้งแต่นั้นมาขบวนการชาวนาชาวนาก็เงียบเสียงลง และตกอยู่ในสภาพจำยอม การต่อสู้ของชาวนาชาวนาเพื่อชีวิตที่ดีกว่าและความยุติธรรมได้เหลือทางเลือกไว้เพียง 2 ทางคือการหนีเข้าป่าดงเช่นที่บรรพบุรุษได้เคยกระทำมา หรือคงอยู่ในไร่นาของตนด้วยท่าทียอมจำนน แต่เมื่อชาวนาชาวนาหนีเข้าป่าในช่วงเวลาดังกล่าวนั้น (คือช่วงทศวรรษ 2513) สิ่งหนึ่งที่ต่างจากบรรพบุรุษผู้ได้ประสบภัยอันตรายทุกอย่างมาแล้ว แต่ไม่สามารถจะเป็นอิสระจากเจ้านายของตนได้คือ การที่ชาวนาชาวนารุ่นทศวรรษ 2513 พบว่า พรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทยกำลังรอคอยตนเองให้มาร่วมขบวนการปฏิวัติ

การพัฒนาชนบทและความขัดแย้งในบ้านช้าง

สภาพการณ์เฉพาะของบ้านช้าง

ก่อนที่ผู้เขียนจะบรรยายเกี่ยวกับเรื่องการพัฒนาและความขัดแย้งในบ้านช้าง ซึ่งเป็นหมู่บ้านแห่งหนึ่งทางภาคเหนือของไทยที่ผู้เขียนได้ไปทำวิจัยสนามมา ก็มีความจำเป็นที่จะต้องพิจารณาอย่างย่อว่ารัฐได้ดึงเอาบ้านช้างเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของระบบใหญ่ระดับประเทศมากน้อยแค่ไหน หรือพูดอีกอย่างหนึ่งก็คือบ้านช้างเป็นเอกเทศโดยสัมพัทธ์จากรัฐมากน้อยแค่ไหน ประเด็นนี้นับว่าสำคัญอย่างยิ่งวดเนื่องจากให้บริบทที่เราสามารถใช้วิเคราะห์ความพยายามของรัฐในการพัฒนาได้อย่างมีความหมายที่สำคัญยิ่งไปกว่านั้นคือ ประเด็นเรื่องนี้จะช่วยให้เราเข้าใจได้ว่าชาวบ้านมองดูโครงการพัฒนาเหล่านี้อย่างไร และชาวบ้านคาดหวังอะไรจากโครงการพัฒนาเหล่านี้

ภายหลังจากที่มีการปฏิรูปการบริหารราชการแผ่นดินครั้งใหญ่โดยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว และสมเด็จพระเจ้า กรมพระยาดำรงราชานุภาพ เมื่อตอนต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 แล้ว ภาคเหนือของไทยก็ค่อยๆ ถูกผนวกให้รวมอยู่ในชาติไทย ความพยายามประการหนึ่งที่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวและสมเด็จพระเจ้า กรมพระยาดำรงราชานุภาพได้ทรงทำไว้ในการผนวกและรวมศูนย์อำนาจการปกครองอาณาบริเวณรอบนอกก็คือ การสร้างเครือข่ายของข้าราชการที่มีหน้าที่รับผิดชอบในการปกครองดินแดนเหล่านั้น (Riggs 1996: 139) ระบบการปกครองแบบใหม่ที่ทรงจัดตั้งขึ้น ซึ่งเรียกว่า ระบบเทศาภิบาล นั้นเป็นเรื่องเกี่ยวกับการ “การสร้างองค์กระดุมภูมิภาคขึ้นมา ซึ่งมีการรวมเอาจังหวัดราว 6 จังหวัดเข้าไว้เป็นมณฑลหนึ่งที่อยู่ภายใต้การดูแลของข้าหลวงเทศาภิบาล” (Riggs 1996: 139) จังหวัดแต่ละแห่งซึ่งอยู่ภายใต้การดูแลของผู้ว่าราชการจังหวัดก็มีการแบ่งออกเป็นอำเภอ อำเภอแต่ละแห่งอยู่ภายใต้การดูแลของนายอำเภอซึ่งกระทรวงมหาดไทยส่งมา “ด้วยวิธีการนี้เครือข่ายแบบเดิมที่มีเจ้าเมืองตามหัวเมืองต่างๆ

ซึ่งมีความเป็นเอกเทศระดับหนึ่ง จึงถูกรวบเข้ามาอยู่ภายใต้ระบบการควบคุมที่ครอบงำไปจากเบื้องบน คือในระดับมณฑล และถูกบ่อนทำลายจากรากฐานล่าง คือระดับอำเภอ” (Riggs 1996: 140) การที่รัฐเข้าไปแทรกเข้าไปในชุมชนท้องถิ่นดูเหมือนจะเกิดขึ้นอย่างช้าๆ และค่อยเป็นค่อยไปในช่วงครึ่งแรกของคริสต์ศตวรรษที่ 20 แต่การแทรกเข้าไปของรัฐดังกล่าวทวีความเข้มข้นขึ้นภายหลังจากที่รัฐได้ประกาศใช้แผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติขึ้นในปี 2503 บริการต่างๆ ของรัฐ อย่างเช่น ระบบสื่อสารคมนาคม ระบบชลประทาน สาธารณสุขการศึกษา การส่งเสริมการเกษตร การรักษากฎหมายและความสงบเรียบร้อย และอื่นๆ ล้วนได้รับการขยายขยายให้ไปสู่ชุมชนท้องถิ่นเพิ่มมากขึ้น รัฐจึงสามารถเข้าควบคุมพื้นที่ชนบทได้มากขึ้นเป็นลำดับ

อย่างไรก็ดี ควรสังเกตว่าการที่รัฐไม่ได้รวมเอาระบบชุมชนท้องถิ่นที่มีเอกเทศเชิงสัมพันธ์เหล่านี้เข้าไว้ด้วยกันอย่างสิ้นเชิงก็มีลักษณะเช่นเดียวกับการที่วิถีการผลิตแบบทุนนิยมไม่ได้ทำลายวิถีการผลิตแบบศักดินาที่เป็นอยู่ก่อนหน้านั้นลงอย่างสิ้นเชิง ชุมชนท้องถิ่นหลายแห่งยังคงมีความเป็นเอกเทศเชิงสัมพันธ์จากรัฐ ในพื้นที่ต่างๆ กันในภาคเหนือของไทย รัฐและวิถีการผลิตแบบทุนนิยมแทรกเข้าไปในชุมชนท้องถิ่นได้ในระดับที่ต่างกันน้อยต่างกัน ทั้งนี้ส่วนใหญ่ขึ้นอยู่กับสถานะพิเศษเฉพาะที่ชุมชนท้องถิ่นเหล่านี้มีอยู่ในระบบภูมิภาคของตน

บ้านช้าง ซึ่งอยู่ในเขตส่วนในของรอบนอกเป็นตัวอย่างของหมู่บ้านที่ไม่ได้ถูกรัฐเข้าแทรกอย่างมากนัก เมื่อเปรียบเทียบกับหมู่บ้านบางแห่งในกลุ่มหรือบางหมู่บ้านในบริเวณรอบนอกที่ถือว่าตกอยู่ภายใต้อิทธิพลของพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทยแล้ว สามารถกล่าวได้ว่าบ้านช้างยังมีความเป็นเอกเทศจากรัฐอยู่บ้างในหลายๆ เรื่องด้วยกัน อย่างเช่น ชาวบ้านในบ้านช้างยังจัดการระบบชลประทานของตนเองอยู่ ชาวบ้านจำนวนมากยังคงเข้าไปอยู่หรือซื้อขายที่ดินที่เป็นเขตป่าสงวนได้ โดยเจ้าหน้าที่ของรัฐไม่ได้เข้ามา

แทรกแซงแต่อย่างใด กรรมสิทธิ์ในที่ดินประเภทนี้ ส่วนใหญ่เป็นที่ยอมรับกัน
 ในชุมชน การตัดไม้สักในป่าอย่างผิดกฎหมายก็ดำเนินการโดยมีเครือข่าย
 ในท้องถิ่น ซึ่งเจ้าหน้าที่ผู้รักษากฎหมายมิได้เข้าไปขัดขวางแต่ประการใด
 บ้านข้างจึงกลายเป็นสถานที่ซึ่งพวกติดคดีหรือพวกอดีตนักเลงต่างพากัน
 มาหลบซ่อนจากเงื้อมมือของกฎหมายหรือจากการแก้แค้นที่อาจจะเกิดขึ้น
 ฆาตกรรมมักจะจบลงด้วย “กฎหมายป่า” หรือการฆาตกรรมอีกครั้งหนึ่ง
 ในเรื่องที่เกี่ยวข้องกับอุดมการณ์ความเชื่อ ชาวบ้านในบ้านข้างยังคงมีความเชื่อ
 ดั้งเดิมเกี่ยวกับการรักษาโรคด้วยวิธีการเข้าทรงวิญญาณ และความเชื่อที่ว่า
 วิญญาณบรรพบุรุษจะให้คุณให้โทษแก่คนได้ก็ยังคงเป็นวิถีทางทางวัฒนธรรม
 อันหนึ่งที่ทรงประสิทธิภาพในการดำรงระบบความสัมพันธ์แบบอาวุโสกับผู้น้อย
 ให้คงอยู่ และเป็นการระงับไม่ให้ความขัดแย้งในครอบครัวเกิดขึ้น รวมทั้ง
 เป็นการควบคุมพฤติกรรมทางสังคมของเหล่าชาวบ้านอีกด้วย

ถึงแม้ว่ารัฐจะขยายการศึกษาระดับประถมศึกษาไปให้แก่หมู่บ้าน
 จัดส่งเสริมการเกษตร และให้บริการสาธารณสุขแก่หมู่บ้าน แต่บริการเหล่านี้
 ยังคงค่อนข้างไร้ประสิทธิภาพและมีขอบเขตจำกัดอยู่มาก เจ้าหน้าที่รัฐที่พำนักอยู่
 ในหมู่บ้านต่างแสวงหาผลประโยชน์ของตนมากกว่าที่จะทำหน้าที่เป็นตัวแทน
 ให้แก่รัฐ จากทรงสนะของชาวบ้านในบ้านข้าง รัฐไม่สามารถแม้แต่จะมีกลไก
 ที่มีประสิทธิภาพในการสอดส่องดูแลความประพฤติของข้าราชการใดในสังกัดได้
 นอกจากนี้รัฐยังไม่สามารถให้ความคุ้มครองแก่ชาวบ้านได้เกี่ยวกับความเดือดร้อน
 ที่ก่อขึ้นโดยเจ้าหน้าที่ของรัฐซึ่งมีกฎหมายอยู่ในมือ หรืออาจเกิดขึ้นจากนายทุน
 ท้องถิ่นผู้ซึ่งเบียดเบียนกฎหมายด้วยการดิดสินบนเจ้าหน้าที่ของรัฐ แต่ทั้งหมดนี้
 ไม่ได้หมายความว่าบ้านข้างเป็นชุมชนท้องถิ่นที่มีเอกเทศอย่างสิ้นเชิงเหมือนเช่น
 ชุมชนบางแห่งในพื้นที่ที่ห่างไกลในภาคเหนือของไทย ชุมชนบ้านข้างมีการแทรก
 จากรัฐอย่างชัดเจน และได้ถูกรวมเข้าไว้เป็นส่วนหนึ่งของรัฐ แต่ก็มีอยู่หลายเรื่อง
 ที่รัฐจากส่วนกลางไม่สามารถเข้าไปควบคุมได้เลย

การพัฒนาชนบทในบ้านช้าง

ในช่วงสัปดาห์แรกๆ ที่ผู้เขียนไปทำวิจัยสนามที่บ้านช้าง มีชาวบ้านหลายคนเล่าให้ผู้เขียนฟังเกี่ยวกับปัญหาและความต้องการของเขา ชาวบ้านเชื่อว่าผู้เขียนเป็นประหนึ่งข้าราชการก็เลยพยายามแจ้งข้อร้องเรียนกับผู้เขียนอย่างไม่เป็นทางการ โดยหวังว่าผู้เขียนสามารถมีอิทธิพลต่อข้าราชการในระดับที่สูงกว่าที่จะช่วยแก้ปัญหามาให้ได้ ความต้องการที่ชาวบ้านบางคนได้แสดงออกมาคือ อยากได้ถนนลาดยาง สถานีอนามัยชุมชน การขยายโรงเรียนของหมู่บ้าน การจัดไฟฟ้าเข้าหมู่บ้าน และค่าปรึกษาแนะนำทางด้านเทคนิคจากสำนักงานส่งเสริมการเกษตรเกี่ยวกับวิธีการยกระดับรายได้ของชาวบ้าน เป็นต้น เจ้าอาวาสวัดบ้านช้างเองก็มีความคิดเห็นตรงกับชาวบ้าน และได้เพิ่มข้อร้องเรียนอีกประการหนึ่งว่าต้องการปรับปรุงวัดประจำหมู่บ้าน

ผู้เขียนอดไม่ได้ที่จะขอตั้งข้อสังเกตไว้ 2 เรื่องคือ

1. แนวคิดเรื่อง “การพัฒนา”
2. ความคล้ายคลึงกันระหว่างความต้องการของชาวบ้านกับความคิดเห็นของข้าราชการในเรื่องการพัฒนา

ดูเหมือนว่าในสังคมไทยอย่างน้อยที่สุดในภาคเหนือของไทยมีความเห็นพ้องต้องกันประการหนึ่งในเรื่องที่ว่า เราสามารถบอกได้ว่าหมู่บ้านใดหมู่บ้านหนึ่งมีการ “พัฒนา” หรือไม่ด้วยการดูสภาพของถนนที่ตัดเข้าหมู่บ้าน และวัดประจำหมู่บ้าน ทั้งนี้เนื่องจากว่าสิ่งเหล่านี้คือสิ่งที่รัฐบาลและชาวบ้านได้ร่วมกันจัดสร้างขึ้นและช่วยกันดูแลรักษา การขยายตัวและการปรับปรุงด้านกายภาพได้รับการเน้นเป็นอย่างมาก ในด้านหนึ่งเราสามารถให้เหตุผลได้ว่าความจำเป็นในการต้องปรับปรุงถนน โรงเรียน และวัดล้วนเป็นความต้องการที่แท้จริงและรัฐบาลได้พยายามอยู่เสมอที่จะช่วยชาวบ้านตอบสนองความต้องการของเขา ในอีกด้านหนึ่งอาจจะเป็นไปได้ที่ว่าชาวบ้านได้รับการบ่มสอนให้คอยแต่รับและรอรับ “การพัฒนา” ประเพณีนี้จากรัฐบาลแต่ไม่เคยได้รับการบ่มสอนให้เรียกร้อง “การพัฒนา” อีกประเพณีหนึ่งซึ่งชาวบ้านมีความ

จำเป็นโดยแท้จริงที่จะต้องได้รับ ถ้าพิจารณาจากข้อมูลที่คุณเขียนได้รวบรวมมา ในระหว่างการวิจัยสนามแล้ว ผู้เขียนเชื่อมั่นว่าทฤษฎีอย่างหลังมีความถูกต้องมากกว่า ในส่วนนี้ผู้เขียนจะพยายามพิสูจน์ประเด็นนี้และจะแสดงให้เห็นว่าชาวบ้านมีตัวแบบของการพัฒนาที่แยกกันเป็นสองตัวแบบ ตัวแบบที่หนึ่งได้มาจากความเป็นจริงทางสังคมที่ชาวบ้านประสบอยู่ อีกรูปแบบหนึ่งเป็นการพัฒนาที่มีการกำหนดให้ชาวบ้าน

การปรับปรุงด้านกายภาพของบ้านช้าง

ถึงแม้ว่าจะไม่มีบันทึกข้อมูลว่ารัฐพยายามที่จะปรับปรุงโครงสร้างพื้นฐานให้ดีขึ้นอย่างไรก็ตาม แต่ผู้ใดมองเผินๆ แล้วยังไม่สามารถเห็นได้ทันทีเลยว่าความพยายามดังกล่าวมีเพียงน้อยนิด ถึงแม้ว่าบ้านช้างเป็นแหล่งผลิตใบยาสูบให้แก่องค์การยาสูบแห่งประเทศไทย ตั้งแต่ต้นทศวรรษ 2483 เป็นต้นมาก็ตาม แต่ก็ไม่มีความพยายามแต่อย่างใดที่จะปรับปรุงคุณภาพของดินให้ดีขึ้น ระบบชลประทานของชุมชนส่วนใหญ่ตกเป็นความรับผิดชอบของเจ้าของที่ดินหรือผู้เช่าที่ดินแต่ละราย ถนนที่เชื่อมทางระหว่างหมู่บ้านกับตลาดยังไม่มี การสร้างขึ้นจนเมื่อปี 2513 ส่วนโรงเรียนประจำหมู่บ้านซึ่งสร้างขึ้นในช่วงทศวรรษ 2473 กว่าจะได้รับงบประมาณแผ่นดินเพื่อสร้างเป็นอาคารถาวรที่เหมาะสมเวลาก็ด่วนเลยไป 30 ปี แถมยังต้องใช้แรงงานที่ชาวบ้านร่วมกันทำอีกด้วย

จนกระทั่งถึงกลางทศวรรษ 2513 รัฐบาลจึงได้เริ่มกระจายเงินผันไปให้บ้านช้างเพื่อให้เข้าไปซ่อมถนน โรงเรียน วัด รวมทั้งสร้างอ่างเก็บน้ำด้วย อย่างไรก็ตามก็ดีชาวบ้านในหมู่บ้านต่างเชื่อว่าเงินผันนี้ไม่ได้สร้างประโยชน์ให้แก่ชาวบ้านทั้งหมด ทั้งนี้เนื่องจากประการแรกเงินผันจำนวนมากได้นำไปใช้ในการสร้างอ่างเก็บน้ำ ซึ่งเป็นประโยชน์ต่อคนเพียงจำนวนน้อยเท่านั้นที่เป็นเจ้าของที่ดิน ในเขตชลประทาน คณะกรรมการหมู่บ้าน ซึ่งส่วนใหญ่ประกอบไปด้วยเจ้าของที่ดินได้ตัดสินใจที่จะเดินท่อพลาสติกเพื่อนำน้ำจากอ่างเก็บน้ำไปใช้ในการอุปโภคบริโภคในครัวเรือนของหมู่บ้าน มีการตั้งสูบน้ำขึ้น 3 แห่งในหมู่บ้าน

คือ ที่โรงเรียน วัด และที่บ้านของผู้ใหญ่บ้าน (ซึ่งโดยตำแหน่งแล้วคือประธานคณะกรรมการหมู่บ้าน) มีเสียงวิพากษ์วิจารณ์การตัดสินใจเช่นนี้เป็นอย่างมาก ต่อมาภายหลังระบบการจ่ายน้ำไม่สามารถทำงานได้ดีเนื่องจากขาดการบำรุงรักษา ประการที่สองมีการฉ้อราษฎร์บังหลวงเกิดขึ้นในกระบวนการของการจัดการ ชาวบ้านต่างเชื่อว่าเงินที่ใช้ไปนั้นมีจำนวนมากกว่าค่าวัสดุทั้งหมดที่ได้ใช้ไป ยิ่งไปกว่านั้นชาวบ้านหลายคนยังชี้ให้เห็นอีกว่าได้มีการจ้างชาวบ้านเพียงบางกลุ่มเท่านั้นในโครงการซ่อมถนนและโครงการสร้างอ่างเก็บน้ำ ชาวบ้านอ้างว่าพวกญาติหรือเพื่อนฝูงของผู้ใหญ่บ้านมักจะได้รับการว่าจ้างให้ทำงานในโครงการเหล่านี้ นอกจากนี้ชาวบ้านยังกล่าวอีกว่าไม่มีใครรู้เลยว่ามีใครจ้างคนให้ทำงานในโครงการเหล่านี้เป็นจำนวนจริงๆ เท่าไร

ในปี 2523 เงินผันจำนวนมากได้นำไปใช้ในการซ่อมถนน ซ่อมเขื่อนชลประทาน และการสร้างอ่างเก็บน้ำ 2 แห่งในบ้านช้าง จากการสำรวจครัวเรือนต่างๆ ของผู้เขียนเมื่อตอนปลายปีเดียวกันนั้น ผู้เขียนได้สัมภาษณ์ชาวบ้านจำนวน 134 คน โดยให้วิจารณ์ว่าโครงการพัฒนาที่ใช้เงินผันนี้เป็นประโยชน์และสามารถแก้ปัญหาของชาวบ้านได้จริงหรือไม่ คำตอบของชาวบ้านโดยทั่วไปค่อนข้างจะออกมาทางลบ และหลายคนไม่ต้องการแสดงความเห็นในเรื่องดังกล่าว

ในจำนวนชาวบ้านที่ให้สัมภาษณ์ 134 คนนั้น ร้อยละ 21.6 ให้ความเห็นชอบกับโครงการเงินผัน ในขณะที่จำนวนร้อยละ 49.9 ไม่เห็นด้วยกับโครงการนี้ หรือไม่คิดว่าโครงการนี้จะ เป็นประโยชน์แก่พวกเขา นอกจากนี้ยังพบอีกว่าร้อยละ 27.6 ของผู้ให้สัมภาษณ์เลือกที่จะไม่ตอบคำถามเมื่อมีการขอความเห็นในเรื่องดังกล่าว สิ่งหนึ่งในหลายๆ สิ่งที่สะท้อนให้เห็นจากการไม่ตอบคำถามนี้ของชาวบ้านคือ การสงวนท่าทีของชาวบ้านเกี่ยวกับประโยชน์ของโครงการ และวิธีการลงมือปฏิบัติของโครงการนี้ ในจำนวนผู้ที่ไม่ตอบคำถามนี้ หลังจากที่ได้ให้สัมภาษณ์แล้วมีอยู่จำนวนหนึ่งที่ได้เปิดเผยความไม่พอใจของตนออกมากับผู้เขียนอย่างเป็นการส่วนตัว เกี่ยวกับการที่ผู้ใหญ่บ้านมักจะ

จ้างญาติพี่น้องและสมัครพรรคพวกของตนเข้ามาทำงานในโครงการ และการที่ผู้ใหญ่บ้านเป็นคนจัดทำบัญชีรายชื่อผู้ที่ได้รับค่าจ้าง รวมทั้งเรื่องความสูญเสียของโครงการ เมื่อผู้เขียนสอบถามชาวบ้านเกี่ยวกับเรื่องการฉ้อราษฎร์บังหลวง ปรากฏว่าชาวบ้านส่วนใหญ่พยายามที่จะเลี่ยงประเด็นนี้ ชาวบ้านหลายคนให้คำตอบทางอ้อมเกี่ยวกับการที่พวกเขาไม่ต้องการพูดถึงปัญหานี้ โดยอ้างถึงเรื่องการลอบยิงกรรมการพัฒนาตำบลคนหนึ่งจนถึงแก่ความตาย กรรมการพัฒนาตำบลคนนี้เป็นคนที่ชาวบ้านให้ความเคารพนับถืออย่างดี และเป็นคนพูดจาตรงไปตรงมา ชาวบ้านอ้างเรื่องนี้ว่าเป็นตัวอย่างหนึ่งของบุคคลที่มีความสัตย์ซื่อและตรงไปตรงมา ถึงแม้จะไม่รู้มูลเหตุจูงใจของการลอบยิงจะเป็นเรื่องใดก็ตาม (และไม่เคยมีการจับกุมฆาตกรได้เช่นกัน) แต่การที่ชาวบ้านเชื่อว่าคนที่สัตย์ซื่อและปากกล้าไม่อาจมีชีวิตที่ยืนยาวได้ นับเป็นเรื่องที่มีความสำคัญกับเรื่องการฉ้อราษฎร์บังหลวงและความอยุติธรรม ดังนั้นชาวบ้านจึงเลือกที่จะเงียบเฉยเสีย “บุคคลที่มีความกล้ามากเกินไปและไม่ยอมลงให้ใครจะต้องพบจุดจบ”¹⁰ ก็เป็นเรื่องเตือนใจในทางปฏิบัติให้แก่ชาวไร่ชาวนาที่อาศัยอยู่ในที่ซึ่งอำนาจเงินสามารถโน้มน้ำหนักกฎหมายที่เป็นอยู่ได้

การจัดสรรที่ดินและโครงการปลูกป่า

ตามที่ได้กล่าวมาข้างต้น บ้านข้างตั้งอยู่ในส่วนของบริเวณรอบนอก ซึ่งมีที่ลุ่มสำหรับการปลูกข้าวนาได้เพียงไม่มากนัก และที่ดินส่วนใหญ่ที่ชาวบ้านใช้ทำการเพาะปลูกก็อยู่ในเขตป่าสงวน ปัญหาหนึ่งที่เกิดขึ้นจากลักษณะเฉพาะอันนี้ของบ้านข้างคือ ปัญหาเกี่ยวกับกรรมสิทธิ์ตามกฎหมาย ในที่ดินที่ชาวบ้านเข้าไปอยู่อาศัยและใช้ทำการเพาะปลูก สำหรับที่ดินที่เป็น

¹⁰ ชาวบ้านหลายคนมักจะใช้คำกล่าวนี้ในการอธิบายถึงมูลเหตุจูงใจของการลอบฆ่าชาวบ้านที่อยู่ในหมู่บ้านเดียวกันจนถึงแก่ความตาย คำกล่าวนี้แสดงถึงความรู้สึกของชาวบ้านที่มีต่อความอยุติธรรมและสังคมที่เต็มไปด้วยการกดขี่ขูดรีด ซึ่งชาวบ้านต้องเผชิญอยู่ในชีวิตประจำวัน คำกล่าวนี้ยังใช้เป็นข้ออ้างในการที่ชาวบ้านต้องสงบปากสงบคำและหลีกเลี่ยงไม่ไปยุ่งเกี่ยวในเรื่องที่ก่อให้เกิดความขัดแย้งขึ้นได้อย่างเช่นเรื่องการฉ้อราษฎร์บังหลวง

ที่นา (คือที่ดินที่มีระบบชลประทานสำหรับการปลูกข้าวได้) กรรมสิทธิ์ในที่ดินประเภทนี้ถูกต้องตามกฎหมาย เจ้าของกรรมสิทธิ์ในที่ดินสามารถขอรับเอกสารสิทธิ์ได้ อย่างไรก็ตามที่ดินอีก 2 ประเภท คือ ที่ไร่ (หมายถึงที่ดินสำหรับการปลูกข้าวไร่) และที่สวน (หมายถึงที่ดินที่มีระบบชลประทานอยู่บ้างและใช้ปลูกพืชเศรษฐกิจ) ส่วนใหญ่อยู่ในเขตป่าสงวน ดังนั้นเจ้าของที่ดินทั้งสองประเภทนี้จึงไม่สามารถมีกรรมสิทธิ์ในที่ดินได้ตามกฎหมาย แม้ว่าจะใช้ทำการเพาะปลูกมาเป็นเวลาช้านานแล้วก็ตาม นอกจากนั้นยังมีเจ้าของที่นาบางแห่งที่ไม่มีเอกสารแสดงสิทธิ์ในที่นาได้ เนื่องจากที่นาของตนนั้นเดิมเป็นพื้นที่ป่าหรืออาจจะเป็นเพราะว่าไม่มีเงินพอที่จะจ่ายให้แก่เจ้าหน้าที่รังวัดที่ดินเพื่อมาที่หมู่บ้านทำการรังวัดและจดทะเบียนที่ดิน

ในปลายศตวรรษ 2513 กรมที่ดินได้ทำการสำรวจที่ดินในอำเภอแม่แตง โดยใช้วิธีการถ่ายภาพทางอากาศ ซึ่งผลของการสำรวจครั้งนี้จะนำไปใช้ในการออกเอกสารสิทธิ์สำหรับที่ดินที่ชาวบ้านครอบครองอยู่อย่างผิดกฎหมาย ในความเป็นจริงแล้วการดำเนินการเช่นนี้เป็นความพยายามที่จะจัดสรรที่ดินเสียใหม่ให้แก่ชาวไร่ชาวนาที่ไร้ที่ดิน ทั้งนี้ส่วนหนึ่งเนื่องมาจากเป็นข้อเรียกร้องแต่เดิมของพวกชาวนาชาวไร่และนักศึกษา ชาวนบ้านข้างที่ได้รับทราบข่าวเกี่ยวกับการสำรวจที่ดินครั้งนี้ต่างตั้งใจจะยื่นคำร้องขอเอกสารสิทธิ์ อย่างไรก็ตามหลังจากที่รอคอยมาเป็นเวลาหลายเดือน ชาวนบ้านข้างจึงได้รู้ว่าทางราชการไม่สามารถออกเอกสารสิทธิ์ให้แก่พวกเขาได้ เนื่องจากที่ดินที่ชาวบ้านทำการเพาะปลูกอยู่ ทางกรมป่าไม้ยังไม่ได้เปิดหรือมีนโยบายจะอนุญาตให้ประชาชนเข้าไปใช้ประโยชน์ นอกจากนี้กรมป่าไม้ยังมีความต้องการที่จะปลูกป่าทดแทนในพื้นที่ดังกล่าวด้วย และกล่าวอ้างว่าชาวบ้านได้บุกรุกพื้นที่ป่า ทั้งๆ ที่มีข้อเท็จจริงปรากฏอย่างเด่นชัดว่าพื้นที่ดังกล่าวนั้นเกือบไม่มีไม้มีค่าหลงเหลืออยู่เลย และชาวบ้านก็ใช้ที่ดินเหล่านั้นทำการเพาะปลูกมาเป็นเวลาหลายสิบปีแล้ว

เมื่อตกอยู่ในสถานการณ์เช่นนี้ ชาวนบ้านข้างเป็นเดือดเป็นแค้นเนื่องจากตามกฎหมายของไทยแล้ว ชาวนบ้านข้างสามารถอ้างสิทธิ์เหนือที่ดินได้หากมี

การพิสูจน์ว่าชาวบ้านข้างใต้ทำการเพาะปลูกในผืนดินดังกล่าวเป็นเวลาอย่างน้อยห้าปีติดต่อกัน นอกจากนี้ชาวบ้านยังจ่ายภาษีสำหรับการใช้ประโยชน์จากที่ดินเป็นประจำทุกปีอีกด้วย เพื่อเป็นหลักฐานการใช้ประโยชน์จากที่ดินดังกล่าว ชาวบ้านมีความรู้สึกที่พวกเขาได้รับการปฏิบัติอย่างไม่เป็นธรรมจากรัฐ ชาวบ้านได้ชี้แจงให้แก่ผู้เขียนได้ทราบว่าขณะที่ชาวบ้านต่างไม่ได้รับการออกเอกสารสิทธิ์ แต่เจ้าของไร่นาแห่งหนึ่งมีชื่อเสียงเป็นที่รู้จักกันในแม่แตงสามารถเป็นเจ้าของที่ดินประเภทเดียวกันได้อย่างถูกต้องตามกฎหมายประมาณ 300 ไร่ ซึ่งที่ดินผืนดังกล่าวตั้งอยู่ในบริเวณใกล้เคียงกับบ้านข้างใต้ แต่สิ่งสำคัญยิ่งกว่านั้นคือ การที่ชาวบ้านไม่สามารถอ้างสิทธิ์ของผู้ใช้ประโยชน์จากที่ดินของตนเองได้ทำการเพาะปลูกมาเป็นเวลานานได้ ก็หมายความว่าพวกเขาไม่มีอะไรเลยที่จะใช้จำนองเพื่อขอสินเชื่อหรือขอกู้เงินได้

ชาวบ้านข้างใต้เผชิญกับปัญหานี้พร้อมด้วยเจ้าของที่ดินจากหมู่บ้านอื่นที่อยู่ใกล้เคียงได้ยื่นเรื่องร้องเรียนต่อนายอำเภอเมื่อเดือนธันวาคม 2520 หลังจากที่ได้รับคำตอบเป็นเวลาหลายเดือน ชาวบ้านก็ได้รับแจ้งให้ทราบว่าเรื่องราวที่ร้องเรียนไปกำลังพิจารณาอยู่ในระดับสูง คำตอบนี้จึงมีความหมายแต่เพียงว่าชาวบ้านอาจจะต้องรอคอยต่อไปอีกโดยไม่มีผลใดๆ ทั้งสิ้น ชาวบ้านจึงตระหนักว่าเจ้าหน้าที่ระดับอำเภอไม่มีความกระตือรือร้นที่จะช่วยแก้ปัญหาเร่งด่วนของชาวบ้านแต่อย่างใด การที่ชาวบ้านไม่ได้มีเอกสารสิทธิ์เป็นของตนเองก็ย่อมหมายความว่าชาวบ้านสามารถถูกดำเนินคดีได้ในข้อหาละเมิดกฎหมายป่าไม้ ด้วยเหตุนี้ชาวบ้านจึงตกลงใจที่จะขอความช่วยเหลือจากเจ้าหน้าที่ฝ่ายอื่นๆ ในเดือนพฤศจิกายน 2521 ชาวบ้านประมาณ 70 คนได้ยกขบวนไปหาอดีตสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรคนหนึ่งของจังหวัดเชียงใหม่ ซึ่งช่วยร่างจดหมายร้องเรียนที่จะส่งไปถึงนายกรัฐมนตรี และรัฐมนตรีว่าการกระทรวงเกษตรและสหกรณ์ โดยขอให้มีการจัดประเภทพื้นที่ป่าเสียใหม่ในบ้านข้างใต้ ทั้งนี้เพื่อให้ชาวบ้านข้างใต้สามารถทำมาหากินได้อย่างถูกต้องตามกฎหมาย

ในช่วงระหว่างนั้น กรมป่าไม้ได้เริ่มทำการปลูกป่าไม้ทดแทนในบริเวณพื้นที่บางแห่งของอำเภอแม่แตงและในพื้นที่อื่นอีกหลายแห่งในภาคเหนือ ซึ่งถือเป็นส่วนหนึ่งของโครงการรณรงค์ต่อต้านการทำลายป่าที่เกิดเพิ่มเรื่อยๆ โดยฝีมือทั้งของชาวเหนือเองและชาวเขา ในแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติฉบับที่ 4 ได้มีการให้ความสำคัญอย่างมากกับโครงการปลูกป่าทดแทน และโครงการนี้ยังได้รับความสนพระราชหฤทัยจากพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว พระองค์ทรงหยุดเสด็จชั่วคราว ณ สถานที่ที่ดำเนินโครงการ ซึ่งอยู่ใกล้ๆ บ้านช้างเมื่อเดือนกุมภาพันธ์ พ.ศ. 2522 ในครั้งนั้นพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวทรงมีพระราชกระแสให้เจ้าหน้าที่ป่าไม้ที่รับผิดชอบโครงการปลูกป่าทดแทนในบ้านช้างพิจารณาปัญหาของชาวบ้านในเรื่องการขาดแคลนที่ทำกิน พร้อมกันนี้พระองค์ท่านยังทรงมีพระราชดำรัสสั่งการให้เจ้าหน้าที่จากกรมกองต่างๆ ที่ติดตามเสด็จพระราชดำเนินเข้าทำการแก้ไขปัญหาของชาวบ้านช้างโดยเร็วที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้ ภายหลังจากการเสด็จพระราชดำเนินของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวแล้วก็มีความพยายามที่จะเลี่ยงการปลูกป่าทดแทนในพื้นที่ที่ชาวบ้านช้างได้ทำการเพาะปลูกอยู่แล้ว นอกจากนี้ยังมีชาวลื้อด้วยว่าพื้นที่ที่เป็นปัญหารอบๆ บ้านช้างจะมีการจัดประเภทที่ดินใหม่อย่างไรก็ดีจนถึงปี 2523 ก็ยังไม่มีอะไรเกิดขึ้นแต่อย่างใด

การพัฒนาการเกษตรและสินเชื่อการเกษตร

ในสายตาของบุคคลภายนอก โดยเฉพาะพวกข้าราชการต่างมีความเห็นว่าบ้านข้างเป็นหมู่บ้านที่มีที่ทำกินจำกัดและไม่สามารถทำการขยายพื้นที่ออกไปได้ เป็นแหล่งที่ผลิตใบยาสูบจำนวนมากพอประมาณให้แก่องค์การยาสูบแห่งประเทศไทย รวมทั้งเป็นหมู่บ้านของผู้ลักลอบตัดไม้สักและผู้ค้าไม้อย่างผิดกฎหมาย ทั้งๆ ที่สำนักงานส่งเสริมการเกษตรของอำเภอแม่แตง (ต่อไปจะเรียกสั้นๆ ว่า สสก.แม่แตง) ได้ทราบปัญหาเหล่านี้ก็ตาม แต่ทางสำนักงานก็ไม่ได้ทบทวนนโยบายของตนในการ “พัฒนา” เศรษฐกิจการเกษตรของบ้านข้างแต่อย่างใด สสก.แม่แตงกลับเลือกที่จะทุ่มความพยายามไปช่วยเหลือชาวนาในหมู่บ้านพื้นที่ลุ่มอื่นๆ ของอำเภอแม่แตงซึ่งอยู่ใกล้กับตลาดมากกว่า และมีพื้นที่ที่มีการชลประทานอย่างดีมากกว่า สสก.แม่แตงมักจะแนะนำพืชผลใหม่ๆ ด้วย ตรงกันข้ามชาวบ้านข้างเกือบไม่ได้รับการเหลียวแลใดๆ และต้องขวนขวายปรับปรุงผลิตภาพทางการเกษตรด้วยตนเอง และคัดเลือกพืชพันธุ์ที่เหมาะสมสำหรับปลูกในที่ดินของตนด้วยตนเอง

เนื่องจากการผลิตใบยาสูบของชาวบ้านข้างมีพันธะผูกพันอยู่กับองค์การยาสูบแห่งประเทศไทย องค์การยาสูบแห่งประเทศไทยควรจะเข้ามาดูแลและให้คำแนะนำทางด้านเทคนิคแก่เกษตรกรในการเพาะปลูกใบยาสูบ รวมทั้งกำหนดปริมาณใบยาสูบที่จะผลิตในแต่ละปีด้วย ด้วยเหตุนี้การปรับปรุงการผลิตใบยาสูบจึงตกเป็นความรับผิดชอบขององค์การยาสูบแห่งประเทศไทย ทาง สสก.แม่แตงจึงแทบจะไม่มีบทบาทในการผลิตใบยาสูบของชาวบ้าน และโดยทั่วไปแล้วจะไม่เข้าไปยุ่งเกี่ยวกับเจ้าหน้าที่ฝ่ายสนามขององค์การยาสูบเลย แต่ในความเป็นจริงองค์การยาสูบแห่งประเทศไทยก็ไม่ได้ดูแลหรือให้คำแนะนำแก่ไร่ยาสูบแต่ประการใด ส่วนใหญ่แล้วองค์การยาสูบปล่อยให้ความรับผิดชอบนี้ตกเป็นของผู้ผลิตใบยาสูบ ซึ่งเป็นเจ้าของไร่ยาสูบขนาดเล็กแต่ละราย ซึ่งมักจะโยนงานนี้ไปให้ผู้รับเหมาช่วงรายย่อยหรือชาวไร่บางรายเป็นผู้ปรับปรุงอีกทีหนึ่ง พฤติการณ์เช่นนี้ประกอบกับการที่ สสก.แม่แตงชอบมากกว่า

ที่จะเน้นการให้บริการแก่พื้นที่ที่มีความเจริญก้าวหน้าทางเกษตร และมีระบบชลประทานอย่างดี จึงทำให้ชาวบ้านข้างตองตกอยู่ในสถานการณ์ที่ลำบาก โดยทั่วไปแล้วชาวบ้านข้างจะพยายามหาทางออกทางอื่นด้วยตัวเองและส่วนใหญ่ชาวบ้านมักจะทำตามคำแนะนำของพ่อค้าคนกลาง

ความพยายามที่จะพัฒนาการเกษตรของชาวบ้านข้างยังมาจากแหล่งอื่นๆ อีกด้วย ซึ่งผู้เขียนเห็นว่าความพยายามดังกล่าวไร้ประโยชน์ ความพยายามครั้งแรกมาจากองค์กรเอกชน คือ สมาคม วาย.เอ็ม.ซี.เอ. ประจำเชียงใหม่ และความพยายามครั้งที่สองมาจากธนาคารเพื่อการเกษตรและสหกรณ์ (หรือ ธ.ก.ส.) ผู้เขียนขอพิจารณาความพยายามเหล่านี้ไว้ดังนี้

ก. โครงการพัฒนาชุมชนของสมาคม วาย.เอ็ม.ซี.เอ. เมื่อปี 2520 สมาคม วาย.เอ็ม.ซี.เอ. ได้ริเริ่มโครงการพัฒนาชุมชนแบบผสมผสานในหลายพื้นที่ของภาคเหนือของไทย สมาคม วาย.เอ็ม.ซี.เอ. ได้ประกาศนโยบายของตนในครั้งนั้นโดยมีความหนึ่งว่า

“สมาคม วาย.เอ็ม.ซี.เอ. มีความเชื่อว่าสังคมจะดีขึ้นได้ต้องมีการพัฒนาและฝึกอบรมคนแต่ละคน ที่จะใช้เครื่องมือที่สลับซับซ้อนและใช้การวางแผนที่นำสมัยเสียจนอยู่นอกเหนือกรอบแนวคิดของผู้ที่ควรจะได้รับผลประโยชน์” (From the Ground Up... The Development Policy of the YMCA of Chiangmai)

แนวทางในการพัฒนาของสมาคม วาย.เอ็ม.ซี.เอ. คือต้องมีการระบุว่าใครในหมู่บ้านที่เหมาะสมจะเป็น “นักจัดการการพัฒนาชุมชน” และ “ผู้ปฏิบัติงานการพัฒนาชุมชน” และจัดการฝึกอบรมให้แก่บุคคลเหล่านี้ซึ่งเป็นชาวบ้านที่อาศัยอยู่ในหมู่บ้านแต่ละแห่ง โดยมีความหวังว่าชาวบ้านทั้งสองประเภทนี้จะเป็นผู้กระตุ้นการเปลี่ยนแปลงในหมู่บ้าน และเป็นผู้ประสานงานที่ชักนำให้มีการเปลี่ยนแปลงในหมู่บ้านได้ บ้านข้างก็รวมอยู่ในโครงการของสมาคม วาย.เอ็ม.ซี.เอ. นี้ด้วย ในปี 2521 สมาคม วาย.เอ็ม.ซี.เอ. ได้จัดให้มีการประชุมอบรมทางด้านวิชาการการเกษตรขึ้นที่บ้านข้าง การประชุม

อบรมนี้ได้จัดขึ้นในกลุ่มเกษตรกรเพียงส่วนน้อยที่ได้รับคัดเลือกมาเท่านั้น และมีวัตถุประสงค์เพื่อเผยแพร่วิธีการต่างๆ ที่จะเพิ่มรายได้ให้แก่ชาวบ้าน อย่างเช่น มีการแนะนำให้ปลูกพืชชนิดใหม่ๆ หรือให้เลี้ยงปลา เป็นต้น ในปี 2522 สมาคม วาย.เอ็ม.ซี.เอ. ได้จัดให้มีการประชุมอบรมขึ้นอีกครั้งหนึ่งโดยมี วัตถุประสงค์ที่จะพัฒนาทักษะในการวางแผนและประสานงานของกลุ่มชาวบ้าน ที่ทางสมาคมฯ เรียกว่า “นักจัดการการพัฒนาชุมชน” นอกจากนี้ในการ จัดประชุมอบรมครั้งนี้ทางสมาคม วาย.เอ็ม.ซี.เอ. ยังได้เน้นเรื่องของการพูด ในที่สาธารณะ การพัฒนาความเป็นผู้นำ และพลวัตของกลุ่มอีกด้วย

เกี่ยวกับแนวทางในการพัฒนาของสมาคม วาย.เอ็ม.ซี.เอ. นี้มี ข้อสังเกตอยู่บางประการที่ควรพิจารณาคือ ประการแรก ยุทธศาสตร์ของ สมาคม วาย.เอ็ม.ซี.เอ. คือการให้การศึกษา เนื่องจากฐานคติที่ว่าความรู้และ ข่าวสารที่ถูกต้องจะทำให้ประชาชนสามารถเพิ่มรายได้ของตน และแก้ปัญหา ของตนได้ เห็นได้ชัดว่าฐานคตินี้ไม่สมเหตุผล เนื่องจากมิได้เกิดจากปัญหา ต่างๆ ของชาวบ้านข้างไม่ว่าจะมองอย่างอัตวิสัยหรืออววิสัยก็ตาม ปัญหาเหล่านี้ มิได้เกิดจากการที่ชาวบ้านขาดการศึกษาหรือความรู้แต่เกิดมาจากการที่ชาวบ้าน ขาดที่ดินทำกิน และทุนเกิดจากการกดขี่ขูดรีดและเกิดจากนโยบายการพัฒนา ของรัฐ นอกจากนี้คำแนะนำหลายอย่างที่ทางสมาคม วาย.เอ็ม.ซี.เอ. เสนอแนะ ให้แก่ชาวบ้านไว้ก็ไม่สอดคล้องกับสภาพความเป็นจริง และการให้คำแนะนำ เหล่านี้ก็เป็นไปโดยขาดความเข้าใจอย่างแจ่มชัดเกี่ยวกับปัญหาเฉพาะของ บ้านข้าง ยกตัวอย่างเช่น ผู้เข้ารับการอบรมของสมาคมจะได้รับการแนะนำให้ เลี้ยงปลา ในขณะที่ผู้เข้ารับการอบรมเหล่านี้รวมทั้งชาวบ้านโดยทั่วไปส่วนใหญ่ ไม่ได้เป็นเจ้าของที่ดินที่อยู่ใกล้กับแหล่งน้ำ ผู้เข้ารับการอบรมรวมทั้งชาวบ้าน ส่วนใหญ่ต่างทราบดีว่ามีผลไม้บางอย่างเป็นที่ต้องการของตลาด เช่น มะม่วง และลิ้นจี่ เป็นต้น แต่พวกเขาไม่อาจปลูกผลไม้เหล่านี้ได้ เนื่องจากขาดแคลน ที่ดิน ทุน และที่สำคัญที่สุดคือ ไม่มีตลาดรองรับผลผลิตเหล่านี้ แต่ไม่ใช่ เป็นเพราะว่าพวกเขาไม่รู้จะปลูกอะไรหรือไม่รู้ว่าปลูกอย่างไร

ประการที่สอง สมาคม วาย.เอ็ม.ซี.เอ. คัดเลือกชาวบ้านเพียงบางกลุ่มเท่านั้นที่จะให้เข้ารับการอบรมทั้งสองครั้งดังกล่าว ทางสมาคมฯ คิดว่าชาวบ้านที่ได้คัดเลือกมาเป็นบุคคลที่เอาการเอางานพอสมควร มีฐานะทางเศรษฐกิจดีกว่าและพร้อมที่จะยอมรับความคิดใหม่ๆ เกษตรกรที่ได้รับการคัดเลือกให้มาประชุมอบรมด้านการเกษตรนี้ล้วนเป็นชาวบ้านที่มีที่ดินเป็นของตนเองหรือเป็นลูกหลานของชาวบ้านเหล่านั้น ซึ่งทั้งหมดนี้ล้วนมีฐานะดีกว่าชาวบ้านคนอื่นๆ โดยทั่วไป ผู้ที่ได้รับการคัดเลือกให้เป็น “นักจัดการพัฒนาชุมชน” ก็คือชนระดับนำของหมู่บ้านนั่นเอง ซึ่งมีตำแหน่งเป็นกรรมการพัฒนาโรงเรียนหรือกรรมการวัดอยู่แล้ว เห็นได้ชัดว่าเหตุผลพื้นฐานในการคัดเลือกบุคคลเหล่านี้คือพวกเขายืนอยู่ในฐานะที่จะริเริ่มความคิดใหม่ๆ ได้และโน้มน้าวหรือชักจูงให้บุคคลอื่นคล้อยตามตนเองได้ ดังนั้นผลที่เกิดขึ้นคือแนวทางการพัฒนาของสมาคม วาย.เอ็ม.ซี.เอ. จึงช่วยเหลือผู้ที่มีฐานะทางเศรษฐกิจดีอยู่แล้วให้มีฐานะดียิ่งขึ้น ในขณะที่คนจนถูกกลืนเลย ถึงแม้ว่าผลกระทบของโครงการที่ทางสมาคม วาย.เอ็ม.ซี.เอ. ได้ดำเนินการไปเกือบจะไม่สามารถประเมินได้ก็ตาม แต่เป็นที่ปรากฏอย่างชัดเจนว่าผู้เข้ารับการอบรมทั้ง 2 กลุ่มล้วนได้รับการถ่ายทอดทักษะข่าวสาร และการสร้างความสัมพันธ์กับภายนอก ซึ่งทั้งหมดนี้ทำให้พวกเขามีโอกาสดีขึ้นที่จะเพิ่มพูนรายได้ นโยบายการพัฒนาของสมาคม วาย.เอ็ม.ซี.เอ. จึงกลายเป็นลัทธิอีกอันหนึ่งที่ช่วยขยายช่องว่างระหว่างคนรวยกับคนจน หรือช่องว่างระหว่างชนชั้นที่มีที่ดินและชนชั้นที่ไร้ที่ดินในบ้านช้างให้ห่างกันออกไป

ในปี 2522 สมาคม วาย.เอ็ม.ซี.เอ. ยังได้เชิญผู้ใหญ่บ้านและกำนันจากหมู่บ้านต่างๆ ในภาคเหนือกว่า 50 หมู่บ้านเพื่อให้มาเข้าร่วมอบรมที่ศูนย์ของสมาคมในตัวจังหวัดเชียงใหม่ ผู้นำของหมู่บ้านต่างๆ เหล่านี้มีจำนวนมากที่ได้รับการคัดเลือกมาจากหมู่บ้านที่ทางสมาคม วาย.เอ็ม.ซี.เอ. มีแผนการที่จะเข้าไปริเริ่มกิจกรรมของตน ผู้ใหญ่บ้านของบ้านช้างก็ได้รับเชิญให้ไปร่วมอบรมครั้งนี้ด้วย ส่วนหนึ่งของการประชุมอบรมครั้งนี้เน้นถึงปัญหาสำคัญ

บางประการ อย่างเช่นเรื่องความมั่นคงของชาติ ยุทธศาสตร์การปฏิวัติของพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย ยุทธศาสตร์ต่างๆ ในการพัฒนาชนบท เรื่องสหกรณ์ และศาสตร์แห่งการบริหาร วิทยาการที่มาบรรยายในการอบรมครั้งนี้ได้รับเชิญมาจากกองอำนวยการรักษาความมั่นคงภายใน (กอ.รมน.) อาจารย์มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ และเจ้าหน้าที่ของสมาคม วาย.เอ็ม.ซี.เอ.

ในการอบรมเรื่องเกี่ยวกับยุทธศาสตร์การพัฒนาชนบท ได้มีการบรรยายเรื่องดังกล่าว โดยเจ้าหน้าที่คนหนึ่งของสมาคม วาย.เอ็ม.ซี.เอ. ประจำเชียงใหม่ ซึ่งเจ้าหน้าที่คนนี้สามารถบรรยายวิเคราะห์ความด้อยพัฒนาและความยากจนของชนบทได้ชัดเจนและชวนให้คล้อยตามให้แก่ผู้เข้าอบรมฟัง เจ้าหน้าที่คนดังกล่าวให้เหตุผลว่าคนยากจนในชนบทของประเทศไทยต้องตกอยู่ในวงจรอุบาทว์ กล่าวคือปัญหาต่างๆ ที่ชาวชนบทไทยกำลังเผชิญอยู่ล้วนมีสาเหตุเกี่ยวพันซึ่งกันและกัน โดยที่ปัญหาหนึ่งสามารถให้เกิดอีกปัญหาหนึ่ง เช่น การขาดการริเริ่มอาจนำไปสู่การไม่ตั้งความหวัง การติดอยู่กับการปฏิบัติที่เคยเป็นมาแต่ดั้งเดิมและการใช้เวลาอย่างไร้ประสิทธิภาพ คุณลักษณะเหล่านี้อาจทำให้ชาวบ้านหันกลับไปใช้วิธีการง่ายๆ ในการแก้ปัญหาอีกทอดหนึ่ง เช่น การเล่นเกมพนัน การลักขโมย และการยึดคติความเชื่อในโชคชะตาบุญกรรม เมื่อชาวบ้านตกอยู่ในสถานการณ์เช่นนี้ จึงนำไปสู่ความยากจน และต่อมาทำให้เกษตรกรขาดความกระตือรือร้น ถ้าหากชาวบ้านผู้ยากจนสามารถทำลายวงจรนี้โดยเพียงจัดปัญหาใดปัญหาหนึ่งทั่วไปได้เท่านั้น อย่างเช่น ปัญหาเรื่องการขาดความริเริ่มของชาวบ้านก็จะทำให้ปัญหาในเรื่องของความด้อยพัฒนาและความยากจนของชาวบ้านสามารถถูกขจัดไปได้ในที่สุด

ผู้เขียนเห็นว่าสูตรสำเร็จแบบนี้มีความสอดคล้องอย่างมากกับรูปแบบการพัฒนาข้าราชการจำนวนมากได้ยึดถืออยู่ ซึ่งผู้เขียนได้บรรยายไปแล้วข้างต้น กล่าวคือสูตรสำเร็จนี้ถือว่าการที่ชาวบ้านขาดคุณลักษณะบางประการไปเป็นสาเหตุของความด้อยพัฒนาและความยากจน และสูตรสำเร็จนี้ได้ละเลยปัญหาพื้นฐานที่เป็นอยู่ในชนบททางภาคเหนือของไทยอย่างสิ้นเชิง อย่างเช่น

ปัญหาเรื่องการขาดแคลนที่ดินทำกิน ปัญหาการเช่าที่นา และปัญหาความสัมพันธ์ในเชิงการเอารัดเอาเปรียบระหว่างชาวไร่ชาวนา กับข้าราชการ และระหว่างประชาชนที่อยู่ในชนชั้นต่างๆ ในการพัฒนาชนบทตามแนวทางที่สมาคม วาย.เอ็ม.ซี.เอ. ได้วางไว้เท่ากับเป็นความพยายามอันหนึ่งที่จะธำรงสภาพสังคมและการเมืองที่เป็นอยู่ให้คงไว้ หรืออาจไปขยายช่องว่างระหว่างคนรวยกับคนจนให้กว้างขึ้นด้วยซ้ำ

ข. โครงการของธนาคารเพื่อการเกษตรและสหกรณ์ ความพยายามอีกอันหนึ่งที่จะพัฒนาบ้านข้างมาจากธนาคารเพื่อการเกษตรและสหกรณ์ (ต่อไปนี้จะเรียกย่อว่า ธ.ก.ส.) ธ.ก.ส. เป็นสถาบันการเงินของรัฐที่มีจุดมุ่งหมายจะช่วยเหลือชาวนาในเรื่องสินเชื่อและเงินกู้ ในปลายทศวรรษ 2513 ธ.ก.ส. สาขาอำเภอแม่แตงได้ส่งเสริมให้ชาวบ้านข้างรวมตัวกันเป็นกลุ่มลูกค้า ธ.ก.ส. สมาชิกของกลุ่มลูกค้า ธ.ก.ส. สามารถรับสินเชื่อและเงินกู้เพื่อการเกษตรจาก ธ.ก.ส. ได้ นอกจากนี้ยังมีการตั้งความหวังไว้ว่ากลุ่มลูกค้า ธ.ก.ส. ในฐานะที่เป็นสหกรณ์การเกษตรรูปแบบหนึ่งจะสามารถขจัดคนกลางออกไปได้ด้วยการซื้อผลผลิตของสมาชิกในราคายุติธรรม และในขณะเดียวกันก็จัดหาปุ๋ยและยาฆ่าแมลงมาจำหน่ายให้แก่สมาชิกในราคาถูก

กลุ่มลูกค้า ธ.ก.ส. ดูจะดีไม่มีที่ติ และดูเหมือนจะตรงกับที่ชาวบ้านข้างส่วนใหญ่ต้องการเลยทีเดียว อย่างไรก็ตามในชั่วระหว่างปี พ.ศ. 2522-2523 มีปัจจัย 3 ประการที่เป็นตัวบ่อนทำลายการดำเนินงานของกลุ่มลูกค้า ธ.ก.ส.¹¹ กล่าวคือ ประการแรก เจ้าหน้าที่ของ ธ.ก.ส. ไม่ได้ดูแลกลุ่มลูกค้า ธ.ก.ส. อย่างใกล้ชิด ผลที่เกิดขึ้นคือทรัพย์สินของกลุ่มลูกค้า ธ.ก.ส. ได้บริหารการเงินของกลุ่มผิดพลาดและทำให้ขาดความเชื่อถือในหมู่สมาชิก

¹¹ ผู้เขียนได้สัมภาษณ์เจ้าหน้าที่ของธนาคารเพื่อการเกษตรและสหกรณ์ที่สาขาอำเภอแม่แตง และยังได้สัมภาษณ์เจ้าหน้าที่บางคนของกลุ่ม ธ.ก.ส. ที่บ้านข้างด้วย

ประการที่สอง กลุ่มลูกค้า ธ.ก.ส. ไม่สามารถแข่งขันกับพ่อค้าคนกลาง ในท้องถิ่นหรือพ่อค้าคนกลางนอกท้องถิ่นได้ โดยที่พ่อค้าคนกลางเหล่านั้น สามารถเสนอราคาที่ดีกว่าให้แก่ชาวไร่นาได้ เนื่องจากพ่อค้าคนกลางรู้ราคา ตลาดดีกว่าและยังเป็นเพราะว่าพ่อค้าคนกลางมีรถขนส่งเป็นของตนเอง ซึ่งทำให้ลดค่าขนส่งได้และมาที่หมู่บ้านได้ทุกเมื่อ พ่อค้าคนกลางเหล่านี้ ยังสกัดกั้นการดำเนินงานของกลุ่มลูกค้า ธ.ก.ส. ได้ด้วยการซื้อผลผลิตโดยตรง จากกลุ่มในตอนต้น และซื้อโดยตรงจากสมาชิกกลุ่มแต่ละรายภายหลังจากที่ ได้ไปสร้างความสัมพันธ์อันดีกับสมาชิกเหล่านั้นจนเกิดความไว้วางใจกันขึ้น กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ กลุ่มลูกค้า ธ.ก.ส. ได้กลายเป็นเครื่องมือของพ่อค้าคนกลาง นั่นเอง

ปัจจัยประการที่สาม ที่อธิบายความล้มเหลวในการดำเนินงาน ของกลุ่มลูกค้า ธ.ก.ส. ได้ก็คือ การที่สมาชิกของกลุ่มลูกค้า ธ.ก.ส. มากกว่า ครึ่งหนึ่งไม่ได้มีเอกสารสิทธิ์เป็นของตนเอง (ถึงแม้ว่าสมาชิกเหล่านั้นมีที่ดิน ทำการเพาะปลูกได้อยู่บ้าง) เหตุผลนี้มีความสำคัญยิ่งเนื่องจากในการขอกู้เงิน หรือสินเชื่อ ผู้ที่ยื่นคำขอจะต้องมีเอกสารสิทธิ์มาจำนองกับ ธ.ก.ส. หรือมีหนังสือ คำประกันเป็นลายลักษณ์อักษรจากสมาชิกของกลุ่มลูกค้า ธ.ก.ส. อย่างน้อย 2 คน สมาชิกของกลุ่มที่มีเอกสารสิทธิ์ส่วนใหญ่ไม่เต็มใจเป็นผู้ค้ำประกันให้แก่ บุคคลที่ไม่มีเอกสารดังกล่าว ยกเว้นว่าจะเป็นญาติพี่น้องกันเท่านั้น ด้วยเหตุนี้ สมาชิกจำนวนมากของกลุ่มลูกค้า ธ.ก.ส. จึงไม่สามารถไปขอกู้เงินจาก ธ.ก.ส. ได้ ในสายตาของสมาชิก ธ.ก.ส. ส่วนใหญ่ต่างเห็นว่านโยบายของ ธ.ก.ส. ได้เลือก ปฏิบัติต่อผู้ที่ไม่มีเอกสารสิทธิ์และเป็นการทำให้ชาวบ้านคนอื่นๆ ไม่อยากเข้าร่วม กลุ่มลูกค้า ธ.ก.ส. โกล้ถึงปี 2523 ธ.ก.ส. จึงได้ลดบทบาทตัวเองลง ความพยายาม ทั้งหมดของ ธ.ก.ส. ที่จะจัดตั้งกลุ่มสินเชื่อและสหกรณ์ขึ้นในบ้านข้างก่อบริเวณ แก่ชาวบ้านเพียงกลุ่มน้อยที่มีเอกสารสิทธิ์เท่านั้น ซึ่งก็เป็นคนที่มีฐานะทาง เศรษฐกิจดีอยู่แล้ว

บริการสาธารณสุข

อาจกล่าวได้ว่าการจัดหาบริการสาธารณสุขให้แก่ประชาชนเป็นเครื่องชี้
อันหนึ่งที่แสดงถึงความห่วงใยที่รัฐมีต่อพลเมืองของตนในเรื่องเกี่ยวกับสุขภาพ
อนามัย การให้บริการดังกล่าวยังสามารถเป็นเครื่องวัดได้ว่าชนชั้นต่างๆ
หรือกลุ่มสถานภาพที่แตกต่างกันในสังคมได้รับการปฏิบัติจากรัฐในลักษณะ
ที่ต่างกัน บริการสาธารณสุขและบริการด้านการแพทย์ที่รัฐดำเนินการให้แก่
ชาวบ้านข้างก็เป็นหลักฐานทางรูปธรรมที่แสดงให้เห็นว่ารัฐไทยได้ปฏิบัติต่อ
พลเมืองในชาติแตกต่างกันอย่างไร

ก่อนถึงทศวรรษ 2513 ยังไม่มีบริการสาธารณสุขและบริการด้าน
การแพทย์สมัยใหม่เลยในบ้านข้าง ถ้าหากชาวบ้านต้องการการรักษาพยาบาล
ชาวบ้านจำเป็นต้องเดินทางไปใช้โรงพยาบาลของรัฐที่อยู่ในตัวจังหวัดเชียงใหม่
เมื่อไม่มีบริการดังกล่าวนั้น ชาวบ้านข้างเช่นเดียวกับชาวชนบทอื่นทั่วไป
ในประเทศไทยก็จำเป็นต้องไปพึ่งพาอาศัยวิธีการรักษาพยาบาลแบบดั้งเดิม
กล่าวคือการรักษาด้วยวิธีการเข้าทรงและการใช้ยาตำรับโบราณที่ทำมาจาก
สมุนไพรและรากไม้บางอย่าง ในตอนต้นทศวรรษ 2513 ได้มีการส่งเจ้าหน้าที่
พัฒนาการด้านสาธารณสุขคนหนึ่งไปประจำที่บ้านข้าง ภายใต้โครงการเร่งรัด
พัฒนาชนบท นอกจากเจ้าหน้าที่ผู้นี้แล้ว บางครั้งยังมีคณะเจ้าหน้าที่การแพทย์
จากที่ว่าการอำเภอและจากหน่วยปราบโรคมาลาเรียไปตรวจเยี่ยมหมู่บ้านด้วย
ในปี 2522 มีการจัดสร้างศูนย์สาธารณสุขขึ้นที่บ้านข้าง และได้มีผดุงครรภ์
ไปประจำที่หมู่บ้านด้วย ศูนย์สาธารณสุขดังกล่าวให้บริการด้านการรักษาพยาบาล
ขั้นพื้นฐานแก่ชาวบ้านสัปดาห์ละ 5 วัน และกรณีคนไข้ที่ป่วยหนักจะส่งไปที่
โรงพยาบาลในตัวเมืองจังหวัดเชียงใหม่อีกทีหนึ่ง อย่างไรก็ตามศูนย์สาธารณสุข
ที่ว่านี้ยังไม่มีเครื่องมือหรือวัสดุอุปกรณ์ที่ดีพอ และยังไม่เกินไปที่จะสร้าง
ความเชื่อถือให้เกิดขึ้นในหมู่ชาวบ้าน นอกจากศูนย์สาธารณสุขและอนามัย
ของรัฐและการมาตรวจเยี่ยมของเจ้าหน้าที่ด้านการแพทย์ทั้ง 2 หน่วยงาน

ที่กล่าวมาก็ยังมี “หมอเถื่อน” มาที่หมู่บ้านเป็นประจำ 2 สัปดาห์ต่อครั้ง มีชาวบ้านในหมู่บ้านอยู่บ้างที่ใช้บริการของหมอเถื่อนนี้เป็นประจำ

จริงอยู่บริการด้านการแพทย์สมัยใหม่ก็มีให้อยู่ แต่บริการดังกล่าวอยู่ในตัวจังหวัดเชียงใหม่ ในตัวอำเภอเมืองของเชียงใหม่มีคลินิกเอกชนนับเป็นร้อยๆ แห่ง มีโรงพยาบาลเอกชน 5 หรือ 6 แห่ง และโรงพยาบาลของรัฐ 1 แห่ง ในการไปขอรับบริการด้านการแพทย์จากสถานที่แห่งใดแห่งหนึ่ง ชาวบ้านจะต้องเดินทางเป็นระยะทางประมาณ 45 กิโลเมตร ในบางครั้งชาวบ้านจำเป็นต้องค้างคืนที่บ้านญาติหรือบ้านเพื่อนฝูงที่อยู่ในตัวเมือง ทั้งนี้เพื่อที่จะได้รับการตรวจรักษาเป็นคนแรกในวันรุ่งขึ้นที่โรงพยาบาลรัฐ การไปถึงโรงพยาบาลแต่เข้าย้อมหมายถึงการได้รับการตรวจรักษาอย่างเร่งด่วน หรืออยู่ในอาการขั้นร้ายแรง ครอบครัวของคนไข้ก็จำเป็นต้องเช่ารถเมล์เล็กเพื่อนำไปส่งที่โรงพยาบาล กรณีเช่นนี้จะต้องเสียค่าใช้จ่ายอย่างน้อย 200 บาท และถ้าหากเกิดการเจ็บป่วยฉุกเฉินขึ้นในตอนกลางคืนแล้วก็ไม่อาจหารถนำคนไข้ส่งโรงพยาบาลได้เลย

ตามความเห็นของชาวบ้านข้างแล้วดูเหมือนจะมีความแตกต่างบางประการระหว่างคลินิกกับโรงพยาบาลในตัวจังหวัดเชียงใหม่ในแง่ประสิทธิภาพการให้บริการ และเรื่องค่ารักษาพยาบาล โรงพยาบาลรัฐชื่อเสียงเลวที่สุดเพราะบริการไม่มีประสิทธิภาพ ถึงแม้ว่าค่ารักษาพยาบาลจะถูกหรือฟรีในบางกรณี โรงพยาบาลของรัฐคลาคล่ำไปด้วยผู้คนที่เจ็บป่วยอยู่เสมอเพราะค่ารักษาพยาบาลถูก และโรงพยาบาลดังกล่าวยังมีขนาดใหญ่กว่า ให้บริการได้มากกว่า ชาวบ้านข้างส่วนใหญ่นิยมไปโรงพยาบาลเอกชนหรือคลินิกเอกชนมากกว่า เพื่อเลี่ยงความแออัดของโรงพยาบาลรัฐ เหตุผลอีกประการหนึ่งก็คือชาวบ้านมักจะบ่นว่าเจ้าหน้าที่ในโรงพยาบาลของรัฐปฏิบัติต่อคนไข้อย่างหยาบคาย และเย็นชาอยู่เสมอ ชาวบ้านจึงมีความรู้สึกว่าเขาได้รับการรักษาและการดูแลเอาใจใส่ที่ดีกว่าในโรงพยาบาลเอกชน

ในสถานการณ์เช่นนี้ชาวบ้านข้างคูเหมื่อนจะมีขั้นตอนการปฏิบัติเวลาที่ตัวเองหรือลูกหลานเกิดล้มป่วยลง ในกรณีการเจ็บป่วยธรรมดาทั่วไปคนไข้มักจะใช้ยาบรรเทาปวดที่หาซื้อได้ตามร้านขายของชำในหมู่บ้าน ถ้าหากอาการของคนไข้ไม่ดีขึ้น คนไข้ก็จะไปที่สถานีอนามัยเพื่อขอยาหรือไม่ก็ไปที่แม่มาลัยซึ่งอยู่ห่างจากบ้านข้างออกไป 14 กิโลเมตร เพื่อไปซื้อยาอีกประเภทหนึ่งที่ชาวบ้านได้รับการบอกเล่ามาว่าเป็นยาที่จะงัดและได้ผลดี ถ้าหากอาการไม่หายคนไข้ก็จะไปที่คลินิกเอกชนหรือที่โรงพยาบาลของรัฐในตัวเมืองเชียงใหม่ ในกรณีที่เป็นคนไข้ฉุกเฉิน คนไข้ดังกล่าวจะถูกส่งไปที่โรงพยาบาลเอกชนหรือโรงพยาบาลของรัฐ ทั้งนี้ยอมแล้วแต่ฐานะทางเศรษฐกิจของครอบครัวคนไข้ถึงแม้ว่าคนไข้จะมาจากครอบครัวที่ยากจนแต่ถ้าหากอยู่ในอาการขั้นรุนแรงครอบครัวของคนไข้ก็มักจะนำส่งโรงพยาบาลเอกชนเพื่อเป็นหลักประกันว่าคนไข้จะได้รับการรักษาอย่างทันท่วงที

ถ้าหากคนไข้มีฐานะทางเศรษฐกิจดี กล่าวคือเป็นเจ้าของที่ดินหรือเป็นพ่อเลี้ยงเตาต้ม (หมายถึงเจ้าของโรงบ่มยาสูบ) คนไข้ก็จะตรงไปคลินิกเอกชนหรือโรงพยาบาลเอกชนในตัวเมืองมากกว่าที่จะไปโรงพยาบาลของรัฐ ในกรณีที่คนไข้มีรายได้ปานกลาง กล่าวคือ เป็นชาวไร่ชาวนารายย่อยแล้วคนไข้ก็จะไปโรงพยาบาลของรัฐถ้าหากว่ายาที่ซื้อจากร้านค้าในหมู่บ้านใช้แล้วไม่ได้ผล แต่ถ้าหากคนไข้เป็นผู้ที่ยากจนเขาก็จะยังคงซื้อยาบรรเทาปวดมาใช้อยู่เรื่อยๆ และในขณะเดียวกันก็จะหันไปพึ่งวิธีการรักษาด้วยการเข้าทรงวิญญาณเป็นอย่างมาก

ความยุ่งยากนานับประการที่ครอบครัวยากจนจะต้องเผชิญเกี่ยวกับปัญหาการรักษาพยาบาลนี้สามารถแสดงให้เห็นตัวอย่างได้ในกรณีของนายมา ซึ่งเป็นผู้เช่านาที่ยากจนที่สุดรายหนึ่งในบ้านข้าง คื่นหนึ่ง นายมามีอาการเลือดไหลออกมาอย่างรุนแรง ครอบครัวของนายมาได้ขอร้องให้ผู้เขียนขับรถพานายมาไปส่งที่โรงพยาบาลในตัวเมืองเชียงใหม่ ด้านการพิจารณาถึงฐานะทางเศรษฐกิจของครอบครัวนายมา ผู้เขียนจึงตัดสินใจที่จะพานายมาไปส่งที่โรงพยาบาลของรัฐ

แต่ลูกชายและลูกสาวของนายมาที่ติดตามพ่อไปด้วยต้องการที่จะให้พ่อเข้าโรงพยาบาลเอกชน ทั้งนี้เนื่องจากพวกเขาไม่มั่นใจว่านายมาจะได้รับการรักษาอย่างทันท่วงทีที่โรงพยาบาลของรัฐ นายมามีอาการเป็นลมแน่นิ่งไปเมื่อไปถึงโรงพยาบาล นายมาได้รับการรักษาอย่างทันท่วงทีและอีก 2-3 สัปดาห์ต่อมาเมื่อนายมาออกจากโรงพยาบาลแล้ว ผู้เขียนก็ได้รับทราบว่าครอบครัวนายมาจะต้องจ่ายค่ารักษาพยาบาลนายมาเป็นจำนวนเงินประมาณ 2,000 บาท ซึ่งทำให้ครอบครัวของนายมาเกือบล้มจมทางเศรษฐกิจ เนื่องจากพวกเขาไม่สามารถชำระเงินที่ติดค้างอยู่ได้ทั้งหมด นายมาและภรรยาของเขาจำเป็นต้องไปขอกู้ยืมเงินเพิ่มมากขึ้นจากเจ้าของที่ดินที่พวกเขาอยู่ เนื่องจากนายมาไม่สามารถทำงานหนักได้อีกต่อไปเพราะสุขภาพไม่ดี แก้วซึ่งเป็นภรรยาของนายมาพร้อมด้วยลูกๆ ที่ยังไม่ได้แต่งงานจึงต้องไปเป็นกรรมกรรับจ้างเพื่อหาเงินมาจุนเจือครอบครัว ในปี 2522 ครอบครัวนายมาจึงตัดสินใจบวชเณรให้แก่ลูกชายคนเล็กสุดที่วัดบ้านช้าง ทั้งนี้เพื่อเป็นการลดค่าใช้จ่ายของครอบครัวให้น้อยลง เมื่อลูกชายของนายมาบวชเณรก็หมายความว่าค่ากินอยู่ก็จะมาจากชุมชน

ระหว่างที่ผู้เขียนพำนักอยู่ในบ้านช้าง ผู้เขียนประหลาดใจที่ได้พบว่าวิธีการรักษาค้นด้วยการเข้าทรงยังคงมีอยู่ในหมู่บ้าน วิธีการเหล่านี้ดูเหมือนจะไม่ถูกกระทบกระเทือนจากบริการแพทย์สมัยใหม่ ซึ่งก็เช่นเดียวกับที่พบอยู่ในหมู่บ้านอื่นๆ หลายหมู่บ้านซึ่งอยู่บนที่ราบลุ่มของหุบเขา เชียงใหม่ ลำพูน ส่วนใหญ่การรักษาด้วยการเข้าทรงในบ้านช้างได้ดำเนินควบคู่ไปกับการรักษาโดยใช้วิธีการแพทย์สมัยใหม่ กล่าวคือคนไข้จะไปหาคนทรงภายหลังจากที่ได้ไปโรงพยาบาลมาแล้ว ในบางกรณีขณะที่คนไข้อยู่ในระหว่างการรักษาตัวที่โรงพยาบาลญาติของคนไข้อาจจะไปปรึกษากับคนทรงเพื่อให้เกิดความแน่ใจว่าคนไข้จะได้รับการรักษาอย่างถูกต้องตามความเชื่อดั้งเดิม ถ้าหากอาการเจ็บป่วยไม่ร้ายแรง อาจจะใช้สองวิธีควบคู่กันคือใช้ยาบรรเทาปวดธรรมดา (หรือให้ “หมอเถื่อน” ฉีดยา) พร้อมไปกับการเซ่นไหว้ผีให้ถูกต้อง เพราะคนไข้

อาจจะไปล่วงเกินเข้าโดยความไม่รู้ ว่ากันไปแล้วการรักษาด้วยการเข้าทรงสามารถให้คำอธิบายแก่คนไข้ได้ในเรื่องการเจ็บป่วยตามกรอบความคิดที่คนไข้คุ้นเคยอยู่ พร้อมทั้งสามารถให้คำแนะนำได้อย่างฉับพลันทันที ผู้เขียนมีความเห็นว่า วิธีการรักษาโรคด้วยการเข้าทรงที่ยังคงมีอยู่นั้นไม่ได้มีความหมายว่าชาวบ้านต้องเป็นคนที่ไม่เชื่อในพรหมลิขิตและเป็นคนที่ไม่รู้เหตุผล แต่เรื่องดังกล่าวได้แสดงให้เห็นถึงความเป็นจริงขั้นพื้นฐานว่า ชาวบ้านไม่สามารถพึ่งพาบริการทางการแพทย์ของรัฐ ซึ่งมีอยู่ไม่พอเพียงได้ และการแพทย์แผนปัจจุบันมีราคาแพงเกินไปหรือไม่ก็แปลกแยกกับความรู้สึกกันไป

วัดประจำหมู่บ้านและการพัฒนาชนบท

กล่าวโดยเปรียบเทียบแล้ว วัดบ้านช้างเป็นวัดใหม่ ขนาดเล็ก มีภิกษุ 1 รูป และเณรอีก 6-8 รูป คอยปฏิบัติศาสนกิจสำหรับชาวบ้านในบ้านช้างและบ้านใหม่ ซึ่งเป็นหมู่บ้านเล็กๆ ที่อยู่ใกล้กัน พระภิกษุที่ได้รับการแต่งตั้งให้เป็นเจ้าอาวาสของวัดบ้านช้างเป็นคนบ้านช้างโดยกำเนิด และเป็นบุคคลสำคัญในการพัฒนาและทำนุบำรุงวัด รวมทั้งเป็นคนกำหนดบทบาทของวัดด้วย เจ้าอาวาสองค์นี้มีชื่อเสียงเป็นที่รู้จักกันดีในเรื่องฝีมือช่างไม้ และดูเหมือนว่าจะมีความรู้อย่างดีเยี่ยมเกี่ยวกับการก่อสร้าง ผู้เขียนได้รับการบอกเล่าจากชาวบ้านหลายคนว่าเจ้าอาวาสเป็นผู้เขียนแบบอาคารสิ่งก่อสร้าง และถึงกับเป็นผู้คุมงานก่อสร้างอาคารทุกหลังในวัด เมื่อใดก็ตามที่เจ้าอาวาสมีเวลาว่าง ท่านก็มักจะซ่อมแซมสิ่งก่อสร้างต่างๆ ในวัด ขณะเดียวกันก็สอนความรู้ช่างไม้ให้แก่เณรในวัดด้วย เจ้าอาวาสองค์นี้ยังได้รับการแต่งตั้งให้เป็นรองเจ้าคณะอำเภอแม่แตง ซึ่งทำหน้าที่รับผิดชอบกิจการก่อสร้างและการพัฒนาทั้งหมดที่อยู่ในเขตปกครองสงฆ์อำเภอแม่แตง บ่อยครั้งที่เดียวที่เจ้าอาวาสองค์นี้ต้องใช้เวลาอย่างมากในการคุมโครงการพัฒนาและการก่อสร้างต่างๆ ที่กำลังดำเนินอยู่ในวัดในเขตอำเภอแม่แตง

ในฐานะที่เจ้าอาวาสบ้านช้างเป็นผู้นำทางศาสนาของหมู่บ้าน ท่านจึงเป็นคนที่มีส่วนร่วมในกิจกรรมของหมู่บ้านอย่างแข็งขัน เจ้าอาวาสจะทำหน้าที่เป็นประธานในที่ประชุมประจำเดือนของหมู่บ้าน ให้คำแนะนำแก่คณะกรรมการพัฒนาหมู่บ้านและสนับสนุนเจ้าหน้าที่ระดับหมู่บ้านในการปฏิบัติหน้าที่ต่างๆ ด้วยเหตุนี้วัดบ้านช้างจึงกลายเป็นสถานที่จัดประชุมประจำเดือนของหมู่บ้าน รวมทั้งการจัดประชุมปรึกษาหารือหรือการอบรมต่างๆ ซึ่งมีขึ้นอยู่เป็นประจำ ไม่ต้องสงสัยเลยว่าเจ้าอาวาสได้มีส่วนร่วมอย่างสำคัญยิ่งในกระบวนการพัฒนาชนบท ซึ่งเป็นกระบวนการที่มีจุดมุ่งหมายจะผนวกรวมเอาชุมชนท้องถิ่นให้เข้าไปอยู่ในโครงสร้างทางการเมืองและเศรษฐกิจระดับชาติ และเป็นการสืบทอดการจัดระเบียบทางสังคมที่เป็นอยู่ เจ้าอาวาสได้ดำเนินการตามนโยบาย “พัฒนา” ที่รัฐเป็นผู้กำหนดและได้นำนโยบายนั้นมาปฏิบัติใช้ รวมทั้งยังนำชาวบ้านและลูกวัดให้สนับสนุนนโยบายดังกล่าวด้วย นอกจากนี้เจ้าอาวาสยังได้เข้าร่วมประชุมพระภิกษุสงฆ์ในระดับเจ้าอาวาสเกี่ยวกับความมั่นคงของชาติ ซึ่งมีการบรรยายเน้นเรื่องยุทธศาสตร์การต่อต้านการก่อการร้าย¹²

นับตั้งแต่เจ้าอาวาสได้รับการแต่งตั้งให้รับผิดชอบดูแลวัดบ้านช้างในปี พ.ศ. 2501 ท่านก็สามารถชักชวนให้ชาวบ้านบริจาคเงินเพื่อการก่อสร้างและทำนุบำรุงวัดได้ แรกเริ่มเดิมทีวัดบ้านช้างก่อสร้างขึ้นด้วยไม้และตั้งอยู่ในมุมหนึ่งของหมู่บ้าน ในปี พ.ศ. 2505 วัดได้ย้ายไปอยู่ตรงใจกลางของหมู่บ้าน นับตั้งแต่นั้นเป็นต้นมาเจ้าอาวาสก็ได้ระดมทรัพยากรต่างๆ เพื่อก่อสร้างวิหาร

¹² ผู้เขียนได้ไปสัมภาษณ์เจ้าอาวาสภายหลังจากที่พระคุณเจ้าได้กลับมาจากการประชุมอบรม ในครั้งนั้น ท่านเจ้าอาวาสได้กรุณาให้ผู้เขียนมีโอกาสดูเทปบรรยายของวิทยากร กอ.รมน. ที่ท่านได้บันทึกไว้จากการประชุมอบรม ท่านเจ้าอาวาสยังบอกผู้เขียนด้วยว่าท่านจะเปิดเทปเหล่านี้ให้ชาวบ้านฟังกันในเวลาที่ชาวบ้านมาที่วัดพร้อมกันในวันสัปดาห์ แต่ผู้เขียนก็ไม่มีหลักฐานว่าท่านเจ้าอาวาสได้ดำเนินการตามที่กล่าวไว้จริงหรือไม่

กฎ ศาสดาราย และกำแพงคอนกรีตที่อยู่หน้าวัด ในปี พ.ศ. 2522 มีการรื้อกฎ และสร้างหลังใหม่ขึ้นมาแทน

ความเจริญของวัดในหมู่บ้านและจำนวนเงินที่ชาวบ้านบริจาคให้แก่วัด ไม่ควรที่จะนำมาใช้เป็นเครื่องชี้ถึงระดับของ “การพัฒนา” และความสามัคคี ของชาวบ้าน ในหลายๆ กรณีความเจริญของวัดได้บดบังข้อเท็จจริงที่ว่า เงินและวัสดุครุภัณฑ์จำนวนมากได้มาจากแหล่งบริจาคภายนอก ยกตัวอย่าง เช่น นายตำรวจระดับผู้กำกับคนหนึ่งอาจจะบริจาคเงินจำนวนมากให้แก่วัด ในบ้านเกิดได้โดยเงินบริจาคนี้ได้มาจากพ่อค้าชาวจีนหรือตำรวจที่อยู่ใต้บังคับบัญชา ในอำเภอฝางและอำเภอแม่สรวย ผู้เขียนได้รับการบอกเล่าว่าสาว ๆ ในหมู่บ้านที่ไปเป็นโสเภณีในกรุงเทพฯ หรือหาดใหญ่ ได้กลับมาเยี่ยมหมู่บ้าน ของตนเกือบทุกปีและได้ร่วมกันบริจาคเงินที่ตัวเองหามาได้ให้แก่วัดในหมู่บ้าน¹³ จำนวนเงินที่บริจาค่นี้อาจทำให้เราหลงคิดได้ว่าชาวบ้านทั้งหมดยึดเหนี่ยว อยู่กับความคิดเรื่องการทำบุญเหมือนกันหมด และชาวบ้านสามารถอุดหนุน วัดได้มากทีเดียว กรณีชี้ให้เห็นชัดในเรื่องนี้คือการสร้างกฎหลังใหม่ในปี 2522 และ 2523 ซึ่งมีการระดมทั้งเงินและวัสดุอุปกรณ์จากชาวบ้าน ผู้เขียน จะพิจารณากรณีนี้ต่อไป

¹³ ผู้เขียนได้รวบรวมข้อมูลเหล่านี้มาจากญาติคนหนึ่งของผู้ที่ให้ข้อมูลแก่ผู้เขียน ซึ่งเป็นคน ในหมู่บ้านแห่งหนึ่งในอำเภอฝาง ในปี พ.ศ. 2523 ผู้เขียนได้มีโอกาสร่วมเดินทางไปกับ แอนดรูว์ เทอร์ตัน เพื่อไปเยี่ยมหมู่บ้านจำนวนหนึ่งในอำเภอแม่สรวยที่เทอร์ตันกำลังวิจัย สนามอยู่ในตอนนั้น ระหว่างที่ผู้เขียนไปเยี่ยมชมหมู่บ้านนั้น ก็พอดีมีงานทอดกฐินที่วัด ในหมู่บ้าน ผู้เขียนจึงได้ทราบจากชาวบ้านบางคนทีนั้นว่าเป็นเรื่องปกติธรรมดาอย่างมาก ที่เงินทำบุญบางส่วนในงานทอดกฐินหรืองานทอดผ้าป่าจะมาจากสาว ๆ ในท้องถิ่นที่ได้ ร่ำรวยขึ้นมาหลังจากที่สาว ๆ เหล่านั้นออกจากหมู่บ้านไปแสวงโชคในกรุงเทพฯ หรือที่ หาดใหญ่

กุฏิหลังเก่าในวัดบ้านช้างสร้างขึ้นด้วยไม้สักโดยมีฐานล่างเป็นคอนกรีต ในปี 2522 ดูเหมือนว่ากุฏิหลังนี้ยังอยู่ในสภาพดี ใช้งานได้ พระและเณรอยู่ประจำวัดได้อย่างสะดวกสบาย อย่างไรก็ตามเจ้าอาวาสต้องการที่รื้อกุฏิหลังนี้และสร้างหลังใหม่ขึ้นมา โดยท่านให้เหตุผลว่ากุฏิหลังเก่านี้มีอายุการใช้งานมานานแล้ว และคับแคบเกินไปสำหรับที่จะให้พระเณรปฏิบัติศาสนกิจ ผู้เขียนคิดว่าชาวบ้านหลายคนมิได้คล้อยตามเหตุผลของเจ้าอาวาส ทั้งนี้เพราะว่ากุฏิเก่ายังสามารถใช้งานต่อไปได้อีก ถ้ามีการซ่อมแซมและบำรุงรักษาไว้เป็นอย่างดี แต่โครงการของเจ้าอาวาสที่จะรื้อกุฏิหลังเก่านี้ถึงแม้ว่าชาวบ้านจะไม่กระตือรือร้นในเรื่องนี้ แต่ก็ไม่ปรากฏว่าจะมีการคัดค้านอย่างเปิดเผยด้วย ชาวบ้านต่างทราบกันดีว่าการสร้างกุฏิหลังใหม่ย่อมต้องใช้เงินของชาวบ้านด้วย ยิ่งกว่านั้นในปีนั้นชาวบ้านจำนวนมากต้องประสบเคราะห์กรรมทางเศรษฐกิจ อันสืบเพราะใบยาสูบมีราคาตก ชาวบ้านหลายคนได้แอบบอกผู้เขียนว่าไม่เห็นด้วยกับการสร้างกุฏิใหม่ แต่ในฐานะที่ชาวบ้านเป็นสมาชิกฝ่ายฆราวาสของชุมชนทางศาสนา จึงถือได้ว่าเป็นหน้าที่ที่จะให้เงินอุดหนุนวัดในหมู่บ้าน ด้วยเหตุนี้จึงเป็นการยากมากที่ชาวบ้านจะคัดค้านหรือแม้แต่ทักท้วงความคิดของเจ้าอาวาสในเรื่องดังกล่าว ในเมื่อเจ้าอาวาสกำลัง “พัฒนา” วัดของตนเองในหมู่บ้าน บุคคลใดก็ตามที่วิพากษ์วิจารณ์เรื่องของวัดอาจถูกสั่งลงโทษได้ง่ายๆ หรือถูกมองว่าเป็นผู้ที่ไม่สนับสนุนวัด ยิ่งไปกว่านั้นบุคคลดังกล่าวอาจจะถูกกล่าวหาว่าเป็นฝ่ายซ้ายหรือนิยมคอมมิวนิสต์ ซึ่งข้อกล่าวหานี้เป็นสิ่งที่ชาวบ้านไม่ว่าคนไหนก็ตามล้วนต้องการหลีกเลี่ยงทั้งสิ้น

จากแรงกระตุ้นทางความคิดเรื่องการพัฒนาทางวัตถุที่ได้แพร่ขยายไปสู่วงการสงฆ์ เจ้าอาวาสบ้านช้างจึงตัดสินใจลงมือสร้างกุฏิใหม่ของท่านขึ้นมา ต้องใช้เวลาประมาณ 2 ปี และมีการเรียไ้เงินหลายครั้งทั้งในหมู่บ้านและนอกหมู่บ้าน กว่าจะได้กุฏิใหม่ขึ้นมาหนึ่งหลัง ซึ่งเป็นกุฏิที่ค่อนข้างใหญ่เมื่อเทียบกับจำนวนพระและเณรที่จะใช้ (คือมีพระภิกษุ 1 รูป และเณรอีก 6-8 รูป) กุฏิใหม่นี้บ่าวาหรูหรานในเมื่อพระภิกษุสงฆ์และเณรควรที่จะมีความพอใจในชีวิต

ที่เรียบง่าย การก่อสร้างกุฏิใหม่นี้สิ้นค่าใช้จ่ายไปเป็นเงิน 188,000 บาท ในระหว่างการก่อสร้างชาวบ้านในหมู่บ้านยังได้รับการขอร้องให้ช่วยบริจาคไม้ แรงงาน เงิน และอาหาร หลายครั้งเจ้าอาวาสและคณะกรรมการวัดได้จัดทำ รายชื่อชาวบ้านที่คาดว่าจะเรียไรได้เอาไว้ มคทายกของวัดได้แต่งตั้งให้ชาวบ้าน 2-3 คนเป็นตัวแทนของวัดไปเก็บรวบรวมเงินบริจาคจากชาวบ้านแต่ละ หลังคาเรือน นอกจากนั้นตลอดระยะเวลา 2 ปีที่มีการก่อสร้างกุฏิอยู่นั้น ได้มีการเก็บรวบรวมเงินหรือวัสดุที่จำเป็นอย่างอื่น โดยการจัดให้มีงานพิธีทาง ศาสนาในรูปแบบต่างๆ ขึ้น เพื่อขอเรียไร ทั้งยังมีการเก็บรวบรวมเงินและวัสดุ ที่จำเป็นจากชาวบ้านและวัดอื่นๆ ที่อยู่ต่างหมู่บ้านอีก 2-3 แห่ง ซึ่งมี เครือข่ายในการแลกเปลี่ยนซึ่งกันและกัน เจ้าอาวาสวัดบ้านช้างเองก็ยังสามารถ เรียไรเงินได้เป็นจำนวนมากจากบุคคลภายนอกที่เป็นเจ้าของที่ดินในบ้านช้าง

เนื่องจากวัดมีความสำคัญด้านจิตใจต่อคนในหมู่บ้าน ดังนั้นจึงจำเป็นที่ จะต้องทำนุบำรุงวัดให้อยู่ในสภาพดี อย่างไรก็ตามสำหรับชาวไร่ชาวนาที่ไรที่ดิน และกรรมกรรับจ้างในบ้านช้างแล้ว การก่อสร้างกุฏิใหม่ทำให้พวกเขาเหล่านี้ ต้องประสบกับภาระทางการเงินอย่างมากทีเดียว กล่าวโดยทั่วไปชาวบ้านเหล่านี้ เห็นว่าการบริจาคของเขาเป็นการโอนอ่อนผ่อนตาม และเป็นการกระทำที่อยู่ กับร่องกับรอยของสังคม กล่าวคือชาวบ้านจะต้องปฏิบัติตามบรรทัดฐานของ สังคมในเรื่องการทำบุญ มิฉะนั้นแล้วเขาจะถูกวิพากษ์วิจารณ์จากเพื่อนบ้านได้

ส่วนเจ้าที่ดินและพวกพ่อเลี้ยงเตาบ่ม (เจ้าของโรงบ่มใบยาสูบ) ส่วนใหญ่ ไม่ได้รู้สึกว่าการบริจาคเงินเป็นเรื่องที่ต้องเป็นภาระอย่างมากมาย ในฐานะ ที่เป็นคนรวยของชุมชน ก็เป็นธรรมดาที่จะต้องบริจาคเงินมากๆ ในสถานการณ์ เช่นนี้ มีอยู่หลายคนที่ลงมือวิ่งเต้นเรียไรเงินจากญาติมิตรให้แก่โครงการของ เจ้าอาวาสดังกล่าว สำหรับพวกเจ้าของที่ดินและพ่อเลี้ยงเตาบ่มเหล่านี้ การบริจาคเงินมีความหมายอยู่หลายประการ ประการแรก เป็นการอุดหนุนทาง เศรษฐกิจของเขา ประการที่สอง บุคคลเหล่านี้รู้สึกว่าเขาได้รับ ผลตอบแทนทางด้านจิตใจอย่างทันทีจากการทำบุญ มีการสั่งสมผลบุญซึ่งจะมี

ผลดีในภายภาคหน้าหรือในชาติต่อไป ประการที่สาม บุคคลเหล่านี้มีบทบาทสำคัญในการธำรงรักษาศาสนาพุทธให้คงอยู่ ซึ่งถือเป็นกิจของชาวพุทธที่ดีและพลเมืองที่ดีด้วย

จากประสบการณ์ที่ผู้เขียนได้พำนักอยู่ในบ้านช้าง ผู้เขียนพบว่าวัดบ้านช้างได้เข้าไปมีส่วนเกี่ยวข้องโดยตรงและโดยอ้อมในกิจกรรมการพัฒนาชุมชน เช่นเดียวกับวัดอื่นๆ อีกหลายแห่งในชนบทไทย นอกจากวัดบ้านช้างจะมีบทบาทตามประเพณีนิยมที่ทำหน้าที่คอยอบรมสั่งสอนศาสนาและ

ศีลธรรม รวมทั้งส่งเสริมให้ชาวบ้านนียมการทำบุญแล้ว วัดยังมีบทบาทที่สำคัญยิ่งในการสนับสนุนรัฐเพื่อให้รัฐสามารถดำเนินโครงการพัฒนาวัดได้ วัดเองก็กลายเป็นเหยื่อของอุดมการณ์พัฒนาที่แพร่หลายอยู่ และเป็นผู้ให้การสนับสนุนอุดมการณ์นั้น ซึ่งมีแต่เน้นเรื่องความก้าวหน้าทางวัตถุมากกว่าความเสมอภาคทางสังคม เจ้าอาวาสเลือกที่จะ “พัฒนา” วัดมากกว่าที่จะพยายามริเริ่มโครงการที่สามารถช่วยคนยากจนในหมู่บ้าน ถึงแม้ว่าการก่อสร้างกุฏิใหม่ไม่ได้ดึงดูดทรัพย์สินเงินทองทั้งหมดไปจากชาวบ้านผู้ยากจนก็ตาม แต่ทว่าเงินดังกล่าวรวมทั้งวัสดุอุปกรณ์และแรงงานสามารถนำไปใช้ประโยชน์ในทางที่ชาวบ้านส่วนใหญ่จะได้รับประโยชน์โดยตรงได้ ผู้เขียนไม่มีความตั้งใจแต่อย่างใดที่จะทำให้คนเสื่อมศรัทธาในความพยายามและความเสียสละที่น่ายกย่องอย่างสูงของเจ้าอาวาสในอันที่จะส่งเสริมการสอนพุทธศาสนาให้แพร่หลายในหมู่บ้าน แต่ผู้เขียนคิดว่าเจ้าอาวาสวัดบ้านช้างได้กลายเป็นคนที่ไม่รับรู้ถึงปัญหาเฉพาะหน้าต่างๆ ที่ชาวบ้านกำลังเผชิญอยู่

รัฐและการศึกษาในบ้านช้าง

การศึกษาระดับประถมศึกษาได้แพร่ขยายเข้าไปสู่พื้นที่รอบๆ บ้านช้าง ในตอนต้นทศวรรษ 2473 ซึ่งถือว่าเป็นส่วนหนึ่งของความพยายามของรัฐที่จะดึงเอาจังหวัดที่อยู่ห่างไกลเข้ามา ในตอนเริ่มต้นก็มีการจัดตั้งโรงเรียนเล็กๆ ขึ้นมาแห่งหนึ่งในหมู่บ้านที่อยู่ติดกับบ้านช้าง โดยมีครูสอนอยู่เพียงคนเดียว ต่อมาในปี พ.ศ. 2482 โรงเรียนดังกล่าวก็ได้ย้ายไปยังสถานที่ที่ตั้งปัจจุบัน ในหมู่บ้านบ้านช้าง ในตอนปลายของทศวรรษ 2503 โรงเรียนบ้านช้างได้รับการขยายขยายออกไปเพราะมีจำนวนนักเรียนเพิ่มมากขึ้นในช่วงปลายทศวรรษ 2513 โรงเรียนบ้านช้างมีจำนวนนักเรียนที่มาสมัครเข้าเรียนประมาณ 35-40 คน ในช่วงเวลาดังกล่าวโรงเรียนมีครูทำการสอนอยู่จำนวน 5-6 คน ครูส่วนใหญ่เพิ่งจะสำเร็จการศึกษามาจากวิทยาลัยครูเชียงใหม่ และยังมีประสบการณ์ในการสอนน้อยอยู่ ในปี พ.ศ. 2523 โรงเรียนบ้านช้างได้เปิดระดับการศึกษาชั้นประถมศึกษาตอนปลายขึ้น (คือชั้นประถมศึกษาปีที่ 5 และปีที่ 6) และมีการจ้างครูมาสอนที่โรงเรียนเพิ่มขึ้นอีก 2 คน

โรงเรียนบ้านช้างมีวัตถุประสงค์ที่จะสอนให้เด็กนักเรียนได้รู้จักภาษาไทย ภาคกลางให้มีทักษะความรู้บางอย่างที่จำเป็นต่อชีวิต รวมทั้งให้เด็กนักเรียนได้รู้จักบรรทัดฐานความประพฤติบางอย่างและหน้าที่ของพลเมืองที่ดี สิ่งเหล่านี้ก็มีลักษณะคล้ายคลึงกับโรงเรียนระดับประถมศึกษาอื่นๆ ที่อยู่ในเขตชนบทของประเทศไทย กล่าวคือโรงเรียนในฐานะที่เป็นสถาบันการศึกษาของรัฐที่ได้ขยายไปยังระดับท้องถิ่นเพื่อเผยแพร่ “ทุนทางวัฒนธรรม” ที่เชื่อกันว่ามีความจำเป็นสำหรับการพัฒนาประเทศ แต่โรงเรียนบ้านช้างไม่สามารถตอบสนองวัตถุประสงค์เหล่านี้ได้อย่างมีประสิทธิภาพ นักเรียนส่วนใหญ่เมื่อจบจากโรงเรียนก็ใช้ภาษาไทยภาคกลางไม่ได้คล่องนัก พวกเด็กนักเรียนจะมีความรู้ติดตัวก็เพียงทักษะเลขคณิตพื้นฐานเล็กน้อยและความคิดรางๆ ว่าตนมีพันธะหน้าที่ต่อประเทศชาติอย่างไรบ้าง จริงอยู่โรงเรียนให้การศึกษารูปแบบแก่

นักเรียน ซึ่งถ้าหากไม่มีการศึกษาดังกล่าวแล้ว เด็กนักเรียนเหล่านั้นคงเติบโตขึ้นเป็นผู้ใหญ่ที่ไม่รู้หนังสือ อย่างไรก็ตามการศึกษас่วนใหญ่ที่โรงเรียนเป็นผู้จัดให้ดูเหมือนจะห่างไกลจากความจำเป็นและปัญหาที่แท้จริงของชุมชนทีเดียว

โรงเรียนบ้านช้างล้มเหลวในการบรรลุถึงวัตถุประสงค์ตามที่มุ่งมันไว้ด้วยเหตุผลหลายประการ

ประการแรก การขยายตัวของระบบราชการไทยพร้อมกับการรณรงค์พัฒนาเศรษฐกิจและสังคมของชาติเมื่อยี่สิบปีก่อนหน้านี้ได้ทำให้มีผลหลายอย่างเกิดขึ้น เช่น งบประมาณด้านการศึกษาในระดับประถมศึกษาได้เพิ่มขึ้นอย่างสูงมาก และจำนวนบุคลากรด้านการศึกษาก็ได้เพิ่มสูงขึ้นมากด้วย จึงกลายเป็นทรัพยากรที่กระทรวงมหาดไทยต้องการเข้ามาควบคุม กระทรวงมหาดไทยให้เหตุผลว่าสามารถเพิ่มประสิทธิภาพได้ ถ้าหากการศึกษาระดับประถมศึกษา มีการกระจายอำนาจออกไปและอยู่ภายใต้การควบคุมบริหารงานของกรมการปกครอง ซึ่งมีหน้าที่รับผิดชอบโดยตรงเกือบทุกๆ เรื่องในเขตพื้นที่ชนบท ด้วยความที่ไม่สามารถจะแย้งเหตุผลอันนี้ได้นั่นเอง กระทรวงศึกษาธิการจึงยอมให้การบริหารงานการศึกษาในระดับประถมศึกษาตกอยู่ภายใต้ความรับผิดชอบของกระทรวงมหาดไทย อย่างไรก็ตามกระทรวงศึกษาธิการยังคงดำเนินการควบคุมด้านเนื้อหาและมาตรฐานทางวิชาการ แต่การแบ่งงานกันเช่นนี้ปรากฏว่าไม่มีประสิทธิภาพและเป็นความผิดพลาดอย่างฉกรรจ์ เมื่อกระทรวงมหาดไทยได้เข้ามาดำเนินการบริหารการศึกษาในระดับประถมศึกษาแล้ว การศึกษาระดับประถมศึกษาจึงได้กลายเป็นเรื่องของการรวมศูนย์อำนาจไป แทนที่จะเป็นการกระจายอำนาจ โดยเจ้าหน้าที่กระทรวงมหาดไทยไม่ได้มีพื้นฐานทางวิชาชีพเกี่ยวกับเรื่องการศึกษาแต่อย่างใด ภายใต้การดำเนินงานของกระทรวงมหาดไทย ปรากฏว่างบประมาณที่จัดสรรให้กับการศึกษาในระดับประถมศึกษา มีการนำไปใช้อย่างไร้ประสิทธิภาพและเกิดการฉ้อราษฎร์บังหลวงขึ้นด้วย ถึงแม้ว่าจะไม่สามารถพบหลักฐานที่ผูกมัดได้ก็ตาม แต่หนังสือเรียนและ

ครูภัณฑ์ที่ไปถึงโรงเรียนประถมศึกษาในท้องถิ่น โดยเฉพาะที่โรงเรียนบ้านช้าง ล้วนแต่มีคุณภาพต่ำอย่างเห็นได้ชัด

ทั้งหมดในประเทศไทยต้องประสบกับปัญหาเรื่องงบประมาณจำกัด ไปเสียหมดทุกโรงเรียน โรงเรียนประถมศึกษาขนาดใหญ่หลายแห่งในที่ราบลุ่มที่มีการพัฒนาอย่างดีสามารถได้รับความช่วยเหลือพิเศษทางการเงินจากชุมชน แต่โชคไม่เข้าข้างโรงเรียนบ้านช้างที่ไม่สามารถขอความช่วยเหลือจากชาวบ้านได้มากเท่าที่ควร เพราะฉะนั้นการปรับปรุงตัวสภาพโรงเรียนจึงต้องอาศัยงบประมาณที่ได้รับการจัดสรรจากรัฐเป็นอย่างมาก ระหว่างปี พ.ศ. 2521-2523 ปรากฏว่าในโรงเรียนบ้านช้างมีจำนวนห้องเรียนหรือครูไม่เพียงพอสำหรับจำนวนนักเรียนที่เข้าเรียน นอกจากนี้อุปกรณ์การสอนและหนังสือเรียนก็ยังไม่เพียงพอ ส่วนใหญ่ก็หาซื้อมาด้วยเงินเดือนของครูหรือไม่ก็เป็นของบริจาคจากนิสิตนักศึกษามหาวิทยาลัย ผู้เขียนได้รับการบอกเล่าให้ฟังว่าครูแต่ละคนต้องควักกระเป๋าจากเงินเดือนของตนเองปีละประมาณ 100-150 บาท เพื่อหาซื้ออุปกรณ์การสอนมาใช้ในโรงเรียน เงินที่ใช้ซื้ออุปกรณ์การสอนเหล่านี้ก็ไม่ได้มีการจ่ายคืนแต่อย่างใด¹⁴

ประการที่สาม โรงเรียนบ้านช้างยังขาดการควบคุมดูแลอย่างมาก การสอนในห้องเรียนไม่มีการควบคุมดูแลอย่างพอเพียง ซึ่งส่วนหนึ่งเนื่องมาจากครูใหญ่ได้ใช้เวลาอยู่ ณ ที่ว่าการอำเภอมากกว่าอยู่ที่โรงเรียน ทั้งนี้เพื่อเข้าประชุมประจำเดือนที่อำเภอบ้าง ไปรับเงินเดือนแทนครูในโรงเรียนบ้าง และไปติดตามผลของการร้องเรียนบางอย่างของโรงเรียน การกิจบางอย่างที่ครูใหญ่

¹⁴ ผู้เขียนไม่มีข้อมูลเกี่ยวกับงบประมาณที่จัดสรรให้แก่โรงเรียนบ้านช้าง แต่ในช่วงที่ผู้เขียนอยู่ในหมู่บ้าน ผู้เขียนเข้าใจว่างบประมาณที่จัดสรรให้แก่โรงเรียนส่วนใหญ่ได้จ่ายเป็นเงินเดือนให้แก่ครูและการโรง รวมทั้งเป็นเงินพิเศษต่างๆ นอกเหนือจากนั้นก็ยังมีรายจ่ายบางอย่างเกี่ยวกับการซ่อมแซมและการบำรุงรักษาโรงเรียน ในปี 2523 โรงเรียนได้รับงบประมาณเพียงจำนวนน้อยในการก่อสร้างห้องเรียนเพิ่มขึ้นอีก 3 ห้อง โดยไม่มีผนังกัน การก่อสร้างดังกล่าวก็ใช้แรงงานของชาวบ้านในหมู่บ้านนั่นเอง

ต้องไปกระทำ ณ ที่ว่าการอำเภอก็ไม่ได้มีส่วนเกี่ยวข้องกับการบริหารโรงเรียนแต่อย่างใด ยกตัวอย่างเช่น ครูใหญ่มักจะได้รับการมอบหมายให้ไปช่วยเหลืองานของอำเภอในการอบรมลูกเสือชาวบ้านที่อยู่ในหมู่บ้านอื่นๆ อยู่เนืองๆ หรือได้รับมอบหมายให้ไปช่วยจัดงานฤดูหนาวประจำปีของอำเภอ

ประการที่สี่ ในการวิเคราะห์ความไร้ประสิทธิภาพของโรงเรียนชนบทแห่งนี้ สิ่งจำเป็นก็จะต้องตรวจสอบถึงภูมิหลังทางชนชั้นของครู การฝึกอบรมและความคิดหวังของครูที่ทำการสอน ผู้เขียนไม่มีความปรารถนาที่จะตำหนิเฉพาะครูในโรงเรียนชนบทว่ามีพฤติกรรมและทัศนคติแบบชังกะต่าย ทั้งนี้เนื่องจากครูในโรงเรียนชนบทก็เป็นเหยื่อของสภาพสังคมเช่นกัน ในประการแรกครูในโรงเรียนชนบทเป็นผลพวงของความไม่เสมอภาคกันทางการศึกษาที่เกิดขึ้นโดยนโยบายของรัฐ นับตั้งแต่มีการนำระบบการศึกษาแบบใหม่มาใช้ในตอนต้นของคริสต์ศตวรรษที่ 20 นี้ รัฐได้ใช้นโยบายที่ให้โอกาสทางการศึกษามากกว่าแก่ลูกหลานของชนชั้นปกครองและเด็กที่อาศัยอยู่ในเขตเมือง ในขณะที่เดียวกันรัฐไม่ได้อำนวยความสะดวกทางการศึกษาในลักษณะเดียวกันให้แก่เด็กในชนบท เด็กเหล่านี้โดยทั่วไปเป็นลูกหลานของชาวนาชาวไร่ พ่อค้ารายย่อยและเป็นลูกหลานของข้าราชการชั้นผู้น้อย ซึ่งแทบจะไม่สามารถแบกรับค่าใช้จ่ายในการส่งเสียให้ลูกหลานของตนได้ศึกษาต่อหลังจากจบการศึกษาระดับประถมศึกษาแล้ว ผลที่ติดตามมาคือเด็กเหล่านี้มีโอกาสเข้าไปสู่ระบบโรงเรียนน้อยกว่า ดังนั้นโอกาสในการหางานทำจึงมีจำกัดลงด้วย เด็กเหล่านี้ส่วนใหญ่จึงยึดอาชีพทำนาเหมือนเช่นที่พ่อแม่ของตนเคยทำมา

การขยายตัวของการศึกษาในชนบทในช่วงยี่สิบปีที่ผ่านมาได้ทำให้เกิดความต้องการครูในโรงเรียนชนบทเพิ่มมากขึ้นและทำให้การศึกษาวิชาชีพรูขยายตัวด้วย กรณีนี้เป็นการเปิดโอกาสใหม่ๆ ให้แก่เด็กในชนบทจำนวนมากเพื่อให้เข้าศึกษาต่อในระดับที่สูงขึ้นไปอีก ทั้งยังเป็นการเปิดโอกาสให้หางานอื่นทำนอกเหนือจากอาชีพทำนา ด้วยเหตุนี้การศึกษาวិชาชีพครูจึงกลายเป็นหนทางหนึ่งที่จะใช้เลื่อนขั้นตนเองให้สูงขึ้นสำหรับเด็กนักเรียนในชนบทจำนวน

มากมาย อย่างไรก็ตามเมื่อเด็กนักเรียนเหล่านี้ได้กลายมาเป็นครูอยู่ในโรงเรียนชนบทแล้ว จำนวนมากที่พบว่าอาชีพครูของตนไม่ได้ให้ค่าตอบแทนทางเศรษฐกิจมากเท่าที่คิด และเมื่อเปรียบเทียบกับอาชีพอื่นแล้วอาชีพนี้ก็ยังมีเกียรติน้อยกว่ามากด้วย ครูในชนบทจำนวนมากขึ้นเรื่อยๆ จึงเกิดความไม่พอใจในงานอาชีพของตน แต่พวกเขาก็ไม่มีทางเลือกทางอื่นแต่อย่างใด เนื่องจากภูมิหลังทางชนชั้นของครูในชนบทและโอกาสทางการศึกษาที่มีอยู่อย่างจำกัด ทางเลือกที่เปิดไว้สำหรับครูเหล่านี้จึงมีอยู่น้อยมาก

นอกจากครูใหญ่จะไม่อยู่ที่โรงเรียนเป็นประจำแล้ว ผู้รับผิดชอบควบคุมดูแลเรื่องการศึกษาในระดับอำเภอหรือจังหวัดยังแทบจะไม่ได้ทำหน้าที่ควบคุมดูแลด้านวิชาการหรือการบริหารให้แก่โรงเรียนนี้เลย ครูคนหนึ่งบอกผู้เขียนว่า ตลอด 5 ปีที่สอนอยู่ที่บ้านช้าง จำได้ว่ามีเพียงครั้งเดียวที่ข้าราชการประจำสำนักงานศึกษาธิการอำเภอไปดูงานที่โรงเรียน และในครั้งนั้นเจ้าหน้าที่ชุดนั้นใช้เวลาเพียง 15 นาทีพูดถึงวิธีการสอนที่อ้างว่าเป็นวิธีใหม่ แต่เป็นวิธีที่พวกครูรู้จักกันอยู่แล้ว

นอกเหนือจากโครงสร้างในเรื่องโอกาสทางการศึกษาที่มีอยู่อย่างไม่เสมอภาคกันนี้ ปัจจัยอีกประการหนึ่งที่ดูเหมือนจะไปเพิ่มปัญหาของครูในชนบทคือ ในการผลิตครูชนบทจำนวนมากๆ วิทยาลัยฝึกหัดครูก็ไม่สามารถทำให้ผู้จบการศึกษาจากวิทยาลัยมีความพร้อมอย่างพอเพียงที่จะไปทำงานในโรงเรียนชนบท ยิ่งไปกว่านั้นผู้จบการศึกษาเหล่านี้ดูเหมือนจะชอบตำแหน่งงานในโรงเรียนที่อยู่ในเขตเมืองมากกว่า ทั้งนี้เพื่อที่จะมีโอกาสได้รับปริญญาสูงขึ้น ซึ่งจะทำให้เขาสามารถเลือกงานที่ดีกว่าโดยมีค่าตอบแทนที่ดีขึ้นได้ด้วยเหตุนี้โรงเรียนตามชนบทในประเทศไทย โดยทั่วไปจึงเต็มไปด้วยครูที่ไม่มีความพร้อมสำหรับงานหน้าที่ที่อยู่ในความรับผิดชอบและซึ่ยังมีแรงจูงใจน้อยที่จะทำการสอนในโรงเรียนชนบทอีกด้วย ยกตัวอย่างได้จากโรงเรียนบ้านช้างคือ ครูส่วนใหญ่หรืออาจจะเป็นทั้งหมดก็ได้ต้องการที่จะโอนย้ายจากโรงเรียนบ้านช้าง

ไปให้เร็วที่สุดเท่าที่จะทำได้ ในบางกรณีครูเหล่านี้จำเป็นต้องคงอยู่ในโรงเรียนบ้านข้างต่อไปเนื่องจากไม่มีตำแหน่งงานว่างในโรงเรียนที่อยู่ในเขตเมือง

ด้วยการขาดการสนับสนุนและความเอาใจใส่จากรัฐ รวมทั้งไม่มีความกระตือรือร้นที่จะสอนในโรงเรียนชนบท ครูโรงเรียนบ้านข้างจึงเกิดความรู้สึกแปลกแยกกับงานและชุมชนที่ตนเองทำงานอยู่ ครึ่งหนึ่งของครูที่สอนอยู่ในโรงเรียนข้างข้างไม่ได้อาศัยอยู่ในหมู่บ้าน แต่ต้องเดินทางไปสอนที่โรงเรียนทุกวัน ไปโรงเรียนสายและกลับออกจากโรงเรียนก่อนเวลาเลิกงานเสมอ ครูที่อาศัยอยู่ในหมู่บ้านมักจะทำธุรกิจส่วนตัวในรูปแบบต่างๆ และมีวิถีชีวิตที่แตกต่างและแยกออกไปจากชาวบ้านโดยส่วนใหญ่ ครูโรงเรียนบ้านข้างไม่ได้เข้าไปเกี่ยวข้องกับเรื่องของชุมชนในหมู่บ้าน ไม่ว่าจะเป็นกิจกรรมประจำของหมู่บ้าน อย่างเช่น การปลูกข้าวและการเกี่ยวข้าว หรือจะเป็นกิจกรรมพิเศษอย่างเช่นงานพัฒนาชุมชนก็ตาม ทศนคติของพวกครูถือว่าความรับผิดชอบของพวกเขามีเพียงแค่การสอนเด็กนักเรียนในโรงเรียนเท่านั้น จริงอยู่มีครูในชนบทอยู่บ้างเหมือนกันที่เต็มใจยอมทำงานเพื่อปรับปรุงคุณภาพชีวิตของชาวชนบทให้ดีขึ้น อย่างไรก็ตามความพยายามของพวกเขานี้ก็ถูกบีบคั้นหรือถูกจำกัดเสียส่วนใหญ่ด้วยโครงสร้างของระบบราชการและพลังอนุรักษ์นิยมบางชนิด

ปัญหาเหล่านี้ทั้งหมดมีส่วนทำให้โรงเรียนต้องล้มเหลวที่จะบรรลุวัตถุประสงค์สำคัญของตนในเบื้องต้นได้ ประเด็นนี้ได้ก่อให้เกิดผลดังนี้คือ ประการแรก โรงเรียนบ้านข้างได้ผลิตนักเรียนที่จบออกไปโดยแทบจะไม่สามารถอ่านออกเขียนได้เลย ประการที่สอง โรงเรียนไม่ได้สอนให้นักเรียนมีทักษะความรู้ที่จำเป็น และเกี่ยวข้องสำหรับอาชีพทำนาเลย ซึ่งเป็นอาชีพที่นักเรียนเกือบทั้งหมดจะต้องทำภายหลังจากที่จบการศึกษาจากโรงเรียนไปแล้ว ประการที่สาม โรงเรียนให้สัญญาอย่างผิดๆ แก่เด็กนักเรียนและพ่อแม่ของนักเรียนว่ายิ่งคนมีการศึกษาสูงขึ้นมากเท่าไร ยิ่งจะได้งานอาชีพและมีรายได้มากขึ้นเท่านั้น

กรณีของเด็กนักเรียนบ้านช้างได้เป็นตัวอย่างที่แสดงให้เห็นว่าโรงเรียนในชนบทได้หล่อเลี้ยงและสืบทอดความสัมพันธ์ทางการผลิตเช่นไร หลังจากที่เด็กนักเรียนจบการศึกษาระดับประถมศึกษาตอนต้นซึ่งเป็นภาคบังคับแล้ว เด็กเหล่านี้มักจะได้รับการส่งเสริมให้ไปเรียนต่อยังโรงเรียนประถมศึกษาตอนปลาย ถ้าหากฐานะของครอบครัวสามารถส่งเสียให้ได้ อย่างไรก็ตามสำหรับนักเรียนในบ้านช้างโดยส่วนใหญ่แล้ว การเรียนต่อในระดับที่สูงขึ้นไปจากโรงเรียนในหมู่บ้านนั้นเกือบเป็นเรื่องที่เป็นไปไม่ได้เลยทีเดียว เหตุผลคือ ประการแรก ยังไม่มีโรงเรียนระดับดังกล่าวเปิดทำการสอนขึ้น ประการที่สอง หากพ่อแม่ของเด็กนักเรียนต้องการส่งลูกหลานของตนให้ไปเรียนต่อที่โรงเรียนระดับประถมศึกษาตอนปลายกับมัธยมศึกษาแล้ว พวกเขาก็ไม่สามารถจะทำได้ เนื่องจากฐานะทางเศรษฐกิจไม่ดีพอ ถึงแม้หากพวกเขาสามารถส่งเสียให้ลูกหลานของตนได้เข้าเรียนต่อในโรงเรียนมัธยมศึกษาได้ก็ตาม แต่เด็กเหล่านั้นก็ยังอยู่ในฐานะลำบากอย่างมากที่จะไปแข่งขันหางานทำในระบบราชการ ทั้งนี้ เนื่องจากการจบการศึกษาระดับมัธยมศึกษา แทบจะไม่ได้ช่วยให้เด็กนักเรียนเหล่านี้ได้งานที่ดีขึ้นเลย เว้นแต่ว่าจะได้รับการฝึกอบรมทางวิชาชีพจากโรงเรียนอาชีวศึกษาเสียก่อน ประเด็นเรื่องนี้จึงมีความหมายว่า พ่อแม่ของเด็กนักเรียนจะต้องส่งเสียลูกหลานของตนเป็นเวลาอีก 7 ปีภายหลังจากที่เด็กเหล่านี้จบการศึกษาชั้นประถมศึกษาตอนต้นแล้ว ดังนั้น การที่พ่อแม่ของเด็กนักเรียนในบ้านช้างจะส่งเสียลูกหลานของตนให้เรียนถึงระดับนั้นได้ เห็นชัดว่าไม่สอดคล้องกับสภาพความเป็นจริงและแทบจะเป็นไปไม่ได้ด้วยในกรณีส่วนใหญ่

ดังนั้น โรงเรียนบ้านช้างจึงประสบความล้มเหลวในการเตรียมเด็กนักเรียนให้มีความพร้อมที่จะเป็นผู้ผลิตทางการเกษตรที่มีสมรรถภาพในชุมชนที่ตนเองอาศัยอยู่ ซึ่งลักษณะนี้ก็เป็นเช่นเดียวกับโรงเรียนตามชนบทอื่นๆ ส่วนใหญ่ในประเทศไทย กล่าวคือ โรงเรียนส่งเสริมให้เด็กนักเรียนเรียนต่อในระดับที่สูงขึ้นไป ซึ่งคนส่วนใหญ่ไม่สามารถส่งเสียให้ได้ ในด้านหนึ่งโรงเรียนได้กลายเป็นหนทางหนึ่งในการเลื่อนชั้นทางสังคมสำหรับบุคคลที่สามารถลงทุนทางด้าน

การศึกษาได้ ในอีกด้านหนึ่งสำหรับบุคคลที่ไม่มีเงินทองส่งเสียเพื่อการศึกษา ดังกล่าว โรงเรียนก็กลายเป็นสัญลักษณ์ของความเปล่าประโยชน์ กล่าวโดยทั่วไป โรงเรียนเป็นกลไกทางสังคมอันหนึ่งที่แยกเด็กนักเรียนบ้านข้างนอกเป็นกลุ่มๆ ที่แตกต่างกันตามภูมิหลังทางชนชั้นและสถานภาพทางสังคมของพ่อแม่ของเด็กนักเรียนเหล่านั้น เด็กนักเรียนโรงเรียนบ้านข้างส่วนใหญ่ยังคงอาศัยอยู่ในหมู่บ้านต่อไปโดยทำงานเป็นเกษตรกรหรือไม่ก็เป็นกรรมกรรับจ้าง

บทสรุป

ในบทความนี้ผู้เขียนได้บรรยายว่ารัฐไทยในปัจจุบัน ซึ่งอาศัยยุทธศาสตร์และอุดมการณ์การพัฒนา ได้มีบทบาทสำคัญอย่างไรในการผนวกเอาระบบท้องถิ่นให้เข้าไปอยู่ภายใต้โครงสร้างทางการเมืองและเศรษฐกิจ และรัฐไทยมีบทบาทสำคัญอย่างไรในการเอื้ออำนวยต่อวิถีการผลิตแบบทุนนิยมและในการสืบทอดความสัมพันธ์ทางการผลิต ผู้เขียนได้ใช้หลักฐานเชิงประจักษ์บางอย่างที่รวบรวมได้จากหมู่บ้านแห่งหนึ่งในภาคเหนือของไทย เพื่อยืนยันข้อสรุปของผู้เขียน ผู้เขียนยังพยายามแสดงให้เห็นว่าความพยายามของรัฐในเรื่องที่ได้กล่าวมานั้นก่อให้เกิดการพิพาทขัดแย้งและความขัดแย้งในตัวในสังคมแบบชาวนานี้ได้อย่างไร

ผู้เขียนให้เหตุผลว่าในขณะที่วิถีการผลิตแบบทุนนิยมได้แทรกเข้าไปสู่ชนบทในภาคเหนือของไทยมากขึ้นๆ รัฐก็ได้ขยายบริการและโครงการ “พัฒนา” ต่างๆ ออกไปโดยมีจุดมุ่งหมายที่จะเอื้ออำนวยความสะดวกให้แก่การแทรกตัวดังกล่าว อย่างไรก็ตามทั้งบริการและความพยายามในการพัฒนาดังกล่าวก็มีลักษณะที่ค่อนข้างจำกัด ไร้ประสิทธิภาพและมีแนวโน้มที่จะเอาประโยชน์แก่คนบางส่วนหรือชนชั้นบางชนชั้นที่อยู่ในชนบท ในที่สุดแล้วบริการและความพยายามในการพัฒนาของรัฐตามที่ได้กล่าวมานี้ ทำให้ชนชั้นที่มีทรัพย์สินร่ำรวยอยู่แล้วสามารถสะสมความมั่งคั่งร่ำรวยได้เพิ่มมากขึ้น

ในขณะเดียวกันก็ปล่อยให้ชนชั้นผู้เช่านาทำกินและกรรมกรรับจ้างต้องตกอยู่ในสภาพที่ยากลำบากมากยิ่งขึ้น ทั้งหมดนี้ล้วนมีผลอันยวดยความสะดวกในการสืบทอดความสัมพันธ์ทางการผลิต และมีผลทำให้ปัญหาต่างๆ ที่กระทบต่อชนชั้นบางชนชั้นในหมู่ชาวนาไรชาวนาในภาคเหนือของไทยเป็นเวลาช้านานแล้ว ต้องยืดเยื้อต่อไปอีก

บรรณานุกรม

หนังสือและบทความภาษาไทย

กนกศักดิ์ แก้วเทพ สหพันธ์ชาวนาชาวไร่แห่งประเทศไทย รายงานเสนอแก่

“โครงการการมีส่วนร่วมของประชาชนในชนบทไทย” สถาบันวิจัยสังคม
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย และสถาบันวิจัยเพื่อการพัฒนาสังคม
สหประชาชาติ (UNRISD) 2525.

กระทรวงมหาดไทย (มท.) คู่มือคณะกรรมการสภาพตำบล กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์
ส่วนท้องถิ่น, 2519.

กระทรวงศึกษาธิการ แบบเรียนสังคมศึกษาตอนต้น กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์
คุรุสภา, 2520.

_____. แบบเรียนเสริมสร้างประสบการณ์ชีวิต ป.3 กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์
คุรุสภา, 2522.

กลุ่มประสานงานศาสนาเพื่อสังคม (กศส.) ระลึก จำรัส ม่วงยาม กรุงเทพฯ:
สารศึกษากาการพิมพ์, 2522.

ไกรศักดิ์ ชุณหะวัณ “ความด้อยพัฒนากับการเปลี่ยนแปลงในชนบท” ใน
23 ตุลาคม หนังสือประจำปีของจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2522 หน้า 42-49.

คณะทำงานนโยบายพัฒนาชนบท “นโยบายพัฒนาชนบท” ใน *ชนบทไทย 2523*
สำนักงานคณะกรรมการพัฒนาการเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ
บรรณาธิการ, 2523 หน้า 1-34.

ฉลาดชาย รมิตานนท์ “จิตสำนึกกับความยากจนในชนบทไทย” วารสาร
สังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ 4,1, 2523, หน้า 68-86.

แผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ ฉบับที่สี่ (2520-24) กรุงเทพฯ:
โรงพิมพ์การศาสนา.

วายุ.เอ็ม.ซี.เอ. เชียงใหม่, สมาคม วิธีการพัฒนาหมู่บ้าน เอกสารประกอบการ
บรรยายแจกในการประชุมกำนันผู้ใหญ่บ้าน วายุ.เอ็ม.ซี.เอ. เชียงใหม่
18-21 กันยายน, 2521.

วีรพงษ์ รามางกูร “การพัฒนาเศรษฐกิจตามแผนพัฒนาฉบับที่ 1-4” ใน
เศรษฐกิจไทย: การเปลี่ยนแปลงและการพัฒนา ตีรณ ไกรศิริมณี
บรรณาธิการ กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สร้างสรรค์, 2525: หน้า 73-106.
สารสาสน์ กาลุณจนภิรมย์ 14 ปีของ ธ.ก.ส. ในสำนักงานคณะกรรมการ
พัฒนาการเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ, 2523 หน้า 119-128.

สำนักงานคณะกรรมการพัฒนาการเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ ชนบทไทย
2523 กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์สำนักงานเลขาธิการคณะรัฐมนตรี, 2523.

เสนห์ จามริก การเมืองกับการศึกษาของไทย รายงานเสนอใน “โครงการพัฒนา
วิชาสังคมศาสตร์และการศึกษาสำนักงานคณะกรรมการการศึกษา
แห่งชาติ”, ประเทศไทย, 2523.

อานันท์ กาญจนพันธุ์ “ชาวนาภาคเหนือกับความขัดแย้งในระบบการผลิต
ด้านเกษตรกรรม พ.ศ. 2511-2523” วารสารสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัย
เชียงใหม่ 5,1, 2524 หน้า 64-93.

นิตยสารและหนังสือพิมพ์

จัดรัส	21, ธันวาคม 2518
	62, กันยายน 2519
	56, มีนาคม 2519
ประชาชาติ	126, 12 เมษายน 2519

ประชาธิปไตย 15 มีนาคม 2518

26 มีนาคม 2518

3 เมษายน 2518

หนังสือและบทความภาษาอังกฤษ

Alavi, Hamsa

1974 "The State in Post-Colonial Societies: Pakistan and Bangladesh,"
New Left Review 5-81.

1978 "Capitalism and Colonial Transformation," Paper prepares
for the Seminar on "Underdevelopment and Subsistence
Reproduction in South-east Asia," Bielefeld, 21-23 April.

Anderson, Benedict R.

1977 "Withdrawal Symptoms: Social and Cultural Analysis of the
October 6 Coup," *Bulletin of Concerned Asian Scholar*, 9,
3: 13-30.

Bell, Peter F.

1978 "Cycles of Class struggles in Thailand," in Turton et al. 1978:
51-79.

Bernstein, Henry

1979 "African Peasantries: A Theoretical Framework," *Journal of
Peasant Studies* 6, 4: 421-443.

Bourdieu, Pierre, and Jean-Claude Passeron

1977 *Representation in Education, Society and Culture*. Beverly
Hills, Calif.: Sage.

Bowles, Samuel, and Herbert Gintis

1977 *School in Capitalist America: Educational Reform and the
Contradictions of Economic Life*. New York: Basic Books.

Cardoso, Ferdinando H.

1973 “Associated-Dependent Development: Theoretical and Practice Implications,” in *Authoritarian Brazil: Origins, Policies and Future*, edited by Alfred Stepan, New Haven: Yale University Press, 142-176.

1979 “On the Characterization of Authoritarian Regimes in Latin America,” *The New Authoritarianism in Latin America*, edited by David Collier, Princeton: University Press, 33-57.

Carnoy, Martin

1984 *The State and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press.

Chayan Vaddhanaphuti

1982 Review of “Rural Development in Northern Thailand,” by Cornelius L.J. Van der Meer. *Journal of Asian Studies* 41, 4: 893-894.

Chattip Nartsupha and Suthy Prasartest

1981 *The Political Economy of Siam 1851-1910*. Bangkok: The Social Science Association of Thailand.

Chattip Nartsupha et al. (eds.)

1981a *The Political Economy of Siam 1851-1910*. Bangkok: The Social Science Association of Thailand.

Deere, Carmen D., and Alain de Janvry

1979 “A Conceptual Framework for Empirical Analysis of Peasants,” *American Journal of Agricultural Economics* 61, 4: 601-611.

De Janvry, Alain

1981 *The Agrarian Question and Reformism in Latin America*.
Baltimore: The John Hopkins University Press.

Flood, E. Thadeus

1977 "Military Coup in Thailand," *Indochina Chronicle* 54.

Foster-Carter, Adrian

1978 "The Modes of Production Controversy," *New Left Review*
107: 47-77.

Girling, John L.S.

1981 *Thailand: Society and Politics*. Ithaca; Cornell University
Press.

Gurevich, Robert

1975 "Teachers, Rural Development and the Civil Service in
Thailand," *Asian Survey* 15, 10: 870-881.

Hass, David F.

1979 *Interaction in the Thai Bureaucracy: Structure, Culture,
and Social Exchange*. Boulder: Westview Press.

Hall, R.A.

1980 "Middlemen in the Politics of Rural Thailand: A Study of
Articulation and Cleavage," *Modern Asian Studies* 14, 3:
441-464.

Hewison, Kevin J.

1981 "The State and Capitalist Development in Thailand,"
(unpublished manuscript).

Jessop, Bob

1982 *The Capitalist State*. New York University Press.

Kay, G.

1975 *Development and Underdevelopment: A Marxist Analysis*.
London: Macmillan.

Keyes, Charles F.

1966 “Peasant and Nation: A Thai-Lao Village in the Thai State,”
Ph.D. Dissertation, Cornell University.

1971 “Buddhism and National Integration in Thailand,” *Journal of Asian Studies* 30, 3: 551-567.

1977 “Political Crisis and Militant Buddhism in Contemporary Thailand,” Paper delivered at the Northern Illinois University.

1982 “Moral Basis of Economic Action in a Northern Thai Village,”
Paper prepared for a symposium on “Problems of Merit and Wealth: Buddhism, Cosmology and Thai Political Economy,”
the annual meeting of the Association for Asian Studies,
Chicago, 2-4 April.

Luther, Hans V.

1978 *Peasants and State in Contemporary Thailand: From Regional Revolt to National Revolution?* Hamburg: Institut für Asienkunde.

MacDonald, Madeleine

1977 *Knowledge, Ideology and the Curriculum*. London: The Open University Press.

McNabb, Scott F.

1978 “Study-Service in Thailand: The Case of The Maeklong Project,”
Ph.D. Dissertation, University of Virginia.

Meillassoux, Claide

1972 "From Reproduction to Production: A Marxist Approach to Economic Anthropology," *Economy and Society* 1, 1: 93-105.

Mingsarn Santikarn

1980 *The Involvement of TNCs in the Thai Tobacco Industry*. Chiangmai: Department of Economics, Faculty of Social Sciences, Chiangmai University (Paper No.4).

Moermom, Michael

1967 "A Minority and Its Government: The Thai-Lue of Northern Thailand," in Kunstadter 1967: 401-424.

1969 "A Thai Village Headman as a Synaptic Leader," *Journal of Asian Studies* 28: 535-549.

Neher, Clark D.

1974 "The Dynamics of Politics and Administration in Rural Thailand," Ohio University, Center for International Studies, Paper in International Studies, Southeast Asia Series No.30.

Phillip, Ann

1977 "The Concept of Development," *Review of African Political Economy*. 8: 7-20.

Riggs, Fred W.

1966 *Thailand: The Modernization of Bureaucratic Polity*. Honolulu: East-West Center Press.

Roxbrough, Ian

1979 *Theories of Underdevelopment*. London: Macmillan.

Turton, Andrew

1978 "The Current Situation in the Thai Countryside," Turton et al.
1978: 104-142.

1982a "Coercion, Consent, and Opposition: Problems in the Study
of the Social Consciousness of Rural Producers in Thailand,"
Paper prepared for a Symposium on "History and Peasant
Consciousness in Southeast Asia," National Museum of
Ethnology, Osaka, 20-27 September.

1982b "Some Critical and Methodological Notes on the Theme
"Everyday Forms of Peasant Resistance in Southeast Asia,""
Paper prepared for the Workshop on "Everyday Forms of
Peasant Resistance in Southeast Asia," Institute of Social
Studies, The Hague, 9-11 December.

Turton, Andrew, et al.

1978 *Thailand: Roots of Conflict*. Nottingham: Spokesman.

Van der Meer, Cornelius L.J.

1981 "Rural Development in Northern Thailand: An Interpretation
and Analysis," Ph.D. Dissertation University of Groningen,
The Netherlands.

Willis, Paul

1981 "Cultural Production is Different from Cultural Reproduction
is Different from Social Reproduction is Different from
Reproduction," *Interchange*. 12, 2-3: 48-67.

World Bank

1978 *Thailand: Toward A Development Strategy of Full
Participation*, Report No.2059-TH. 1-122.

YMCA of Chiangmai

n.d. *From the Ground up-The Development Policy of the YMCA of Chiangmai.*

Rubin, Herbert J.

1973 "Will and Awe: Illustrations of Thai Villagers Dependency upon Officials," *Journal of Asian Studied* 32: 425-444.

Samoff, Joel

1977 "Class, Class Conflict and the State: Notes on Politicak Economy of Africa," Paper prepared for the Annual Meeting of the African Studies Association, Houston.

Skinner, G. William

1957 *Chinese Society in Thailand: An Analytical History.* Ithaca: Cornell University Press.

1964 Marketing and Social Structure in Rural China, Part I. *Journal of Asian Studies* 24, 1: 3-34.

1971 "Chinese Peasants and the Closes Community: An Open and Shut Case," *Comparative Studies in Society and History* 13, 3: 270-281.

Skinner, G. William, and A. Thomas Kirsch (eds.)

1975 *Change and Persistence in Thai Society: Essays in Honor of Lauruston Sharp.* Ithaca: Cornell University Press.

Stavenhagen, Rodolfo

1975 *Social Class in Agrarian Societies.* New York: Anchor.

Tambiah, Stanley J.

- 1968 “The Ideology of Merit and the Social Correlates of Buddhism in a Thai Village,” *Dialectic in Practical Religion*, edited by Edmund E. Leach. Cambridge University Press, 1968, 41-121.

Taylor, John

- 1979 *From Modernization to Modes of Production*. New Jersey: Humanities.

Tej Bunnag

- 1968 “The Provincial Administration of Siam from 1892-1915,” Ph.D. Dissertation, Oxford University.



07

ครูบาศรีวิชัย พุทธศาสนาล้านนา และชาร์ล คายส์

อานันท์ กาญจนพันธุ์

การบรรยายวันนี้¹ เกี่ยวกับเรื่องครูบาศรีวิชัย (พุทธศักราช 2421-2481) และงานด้านมานุษยวิทยาล้านนาดีของ Charles F. Keyes (พุทธศักราช 2480-2564) ผมจะเริ่มที่ครูบาศรีวิชัย ก่อน แล้วจะพยายามชี้ถึงความเกี่ยวข้องกับงานเขียนของ ศาสตราจารย์คายส์ (ต่อจากนี้จะเรียกว่า อาจารย์คายส์) ผมเริ่มเข้ามาทำงานที่ภาคสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ปีพุทธศักราช 2519 ตอนนั้นยังไม่รู้เรื่องอะไรเกี่ยวกับภาคเหนือมากมายนัก ถึงแม้ว่าจะทราบดีเรื่องประวัติศาสตร์ในภาคเหนือ ตอนทำงานวิทยานิพนธ์ระดับ

¹ บรรยายพิเศษ (ออนไลน์) ในงานเสวนาเพื่อเป็นเกียรติและแสดงมุทิตาจิตแด่ ศาสตราจารย์ ชาร์ล เอฟ คายส์ วันที่ 3 พฤษภาคม 2565 ภาควิชา สังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่. ถอดความโดย เสาวรีย์ ชัยวรรณ บรรณาธิการเพิ่มเติมโดย วสันต์ ปัญญาแก้ว

ปริญญาโทสาขาประวัติศาสตร์ ที่มหาวิทยาลัยคอร์เนล (Cornell University) ประเทศสหรัฐอเมริกา² แต่ก็ได้อ่านเรื่องครุบาศรีวิชัย แต่ว่าไม่ทราบรายละเอียด

ราวปลายทศวรรษ 2520 นักศึกษาปริญญาโทสาขาประวัติศาสตร์จากมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ (คือ โสภา ชานะมูล) มาขอให้ผมช่วยเป็นอาจารย์ที่ปรึกษาร่วมในการทำวิทยานิพนธ์เรื่องครุบาศรีวิชัยในฐานะที่เป็น “ต้นบุญ” (ตามความหมายและภาษาคำเมืองของคนล้านนา) ตอนนั้นภาควิชาสังคมวิทยา มานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ยังไม่มีหลักสูตรการเรียนการสอนระดับปริญญาโท ช่วงนั้นผมก็เลยรับเป็นที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์ระดับปริญญาโทให้กับนักศึกษานอกภาควิชา ซึ่งในช่วงเวลาที่ใกล้เคียงกันนั้นจากมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ 2 คน (คือ โสภา ชานะมูล สาขาประวัติศาสตร์ คณะศิลปศาสตร์ และ พรใจ เต็มวารี จากคณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา เขียนเรื่อง “การเปลี่ยนแปลงความมั่นคงในการถือครองที่ดินในประวัติศาสตร์ของสังคมชนบทภาคเหนือ กรณีศึกษาหมู่บ้านในจังหวัดเชียงใหม่” 2534) และอีก 1 คน จากจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัยคือ ปลายอ้อ ชนะนนท์ (เขียนวิทยานิพนธ์เรื่อง “บทบาทนายทุนพ่อค้าที่มีต่อการก่อ และขยายตัวของทุนนิยมภาคเหนือของประเทศไทย พ.ศ. 2464-2523” 2529) นอกจากนี้มีสาขาวิชาประวัติศาสตร์ คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ อีกคนคือ แสวง มาละแซม (เขียนวิทยานิพนธ์ที่ต่อมาตีพิมพ์เป็นหนังสือเรื่อง คนยองย้ายแผ่นดิน ได้รับรางวัลจากมูลนิธิโตโยต้า) ก็มี 4 คนที่ผมช่วยดูแลให้คำปรึกษาการทำวิทยานิพนธ์ระดับปริญญาโท ก่อนหน้าที่จะเปิดหลักสูตรปริญญาโทสาขาวิชาการพัฒนาสังคม ของภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ทั้งหมดผมก็ได้เอาความรู้ทางมานุษยวิทยาและประวัติศาสตร์เข้ามาบูรณาการกัน เลยทำให้ผมเข้าใจครุบาศรีวิชัยมากขึ้น จากการได้อ่านและ

² Anan Ganjanapan. 1976. “Early Lan Na Thai Historiography: An Analysis of the Fifteenth and Sixteenth Century Chronicles”. M.A. Thesis. Cornell University.

ให้คำปรึกษาการเขียนวิทยานิพนธ์เรื่อง “ต้นบุญ” ของโสภา ชานะมูล นี่เอง
ซึ่งตอนนี้พิมพ์เป็นหนังสือแล้ว³

สิ่งที่ผมอยากจะพูดถึงก็คือ สิ่งที่ผมมองแล้วว่าเป็นเรื่องที่ครูบาศรีวิชัย
อาจจะเชื่อมโยงกับอาจารย์คายส์ได้ ก็อยู่ตรงที่ทั้งสองท่านมีความพยายาม
ที่จะตีความพุทธศาสนา เพราะพุทธศาสนา (ในล้านนา) ไม่ใช่ว่าทุกคนจะเข้าใจ
เหมือนกันหมด ต่างคนต่างก็ตีความ สำหรับคายส์แล้ว ตอนที่ท่านทำวิทยานิพนธ์
ปริญญาเอกมานุษยวิทยา วิทยานิพนธ์ของท่าน (เรื่อง Peasant and Nation,
Unpublished Ph.D. Thesis, Cornell University. 1966) เขียนเกี่ยวกับ
เรื่องชาวนาอีสาน (ที่มหาสารคาม) กับรัฐไทย ซึ่งดูเหมือนไม่เกี่ยวข้องกับ
พุทธศาสนามากนัก แต่ตอนที่ท่านทำงานภาคสนาม (ที่บ้านหนองตื้น จังหวัด
มหาสารคาม) อาจารย์คายส์เป็นเพื่อนร่วมรุ่นกับอาจารย์ที่ปรึกษาของผม คือ
Anthony Thomas Kirsch (พุทธศักราช 2473-2542) ซึ่งก็ทำวิจัยที่ภาคอีสาน
เหมือนกัน (ที่บ้านหนองสูง นครพนม ปัจจุบันอยู่ในเขตจังหวัดมุกดาหาร)⁴
Thomas Kirsch (ต่อไปนี้จะเรียกว่า อาจารย์เคิร์ช) ท่านสนใจเรื่องพระพุท
ธศาสนา สนใจงานเขียนสังคมวิทยาศาสนาของ Max Weber ซึ่งเป็นเรื่อง
การตีความทำความเข้าใจศาสนา (ในฐานะที่เป็นทั้งความคิดและปฏิบัติการ)
อาจารย์คายส์เขียนจดหมายติดต่อกับอาจารย์เคิร์ชตลอดเวลาระหว่างที่ท่าน
วิจัยภาคสนาม และช่วงที่อาจารย์เคิร์ชเสียชีวิต อาจารย์คายส์ก็เอาจดหมายนั้น

³ โสภา (ชานะมูล) โกล. ครูบาเจ้าศรีวิชัย ต้นบุญล้านนา .เชียงใหม่. มูลนิธิสถาบันครูบา
ศรีวิชัย. 2565.

⁴ ดู Anthony Thomas Kirsch. 1967. “Phu Thai Religious Syncretism”. Unpublished
Ph.D. Thesis, Harvard University.

มาเปิดอ่านเพื่อสนทนากัน⁵ จะเห็นว่าทั้งสองคุยแลกเปลี่ยนกันมาก จนกระทั่ง อาจารย์คายส์ได้รับอิทธิพล (เรื่องมานุษยวิทยาศาสนา) จากอาจารย์เคิร์ช ถ้าจะอ่าน หรือว่าถ้าจะเรียนรู้เกี่ยวกับศาสนา การรู้จักงานเขียนและความคิดของ Max Weber จะช่วยได้มาก โดยเฉพาะเรื่องของการตีความ ประสบการณ์ หรือ “ความหมาย” ซึ่ง Weber ใช้คำว่า subjectivity เรื่องของความรู้สึกนึกคิด

คนมีความรู้สึกนึกคิดต่อพระพุทธศาสนาแตกต่างกันไป ครูบาศรีวิชัย ท่านก็ตีความพุทธศาสนาในช่วงบริบทประวัติศาสตร์ของท่าน คือในช่วงของการเปลี่ยนแปลง (จากรัฐจารีตไปสู่การก่อร่างสร้างตัวของรัฐสมัยใหม่) แต่ว่าจะเข้าใจบริบทใหญ่ๆ ของการเปลี่ยนแปลงที่ว่า รัฐจารีตล้านนาไท ถูกดึงเข้าให้กลายเป็นส่วนหนึ่งของรัฐชาติไทย ครูบาศรีวิชัยอยู่ในช่วงเวลานั้น ซึ่งทำให้ท่านมองพุทธศาสนาอย่างหนึ่ง แต่มันไม่ใช่การมองอย่างเดียว ผมได้ช่วยแนะนำโสภา ว่าถ้าจะเข้าใจประวัติศาสตร์ล้านนาต้องเข้าใจประวัติศาสตร์ล้านนาจากคติ หรือความคิดของคนล้านนาเอง ซึ่งตอนนั้นเองก็มีคำไม่กี่คำ ซึ่งน่าสนใจ คำแรกคือ “ซิด” ต่อมาคำที่เกี่ยวข้องกับครูบาศรีวิชัยคือคำว่า “ข่าม” แล้วก็ “ครูบา” และ “ต้นบุญ” สามสี่คำนี้คือคติความคิดของคนภาคเหนือ ซึ่งจะนำมาช่วยอธิบายบทบาทของครูบาศรีวิชัยได้ (ในบริบทประวัติศาสตร์การเปลี่ยนแปลงนั้น)

งานศึกษาของโสภาได้นำเอาแนวความคิดเหล่านี้มาใช้ เป็นวิธีวิทยาแบบมานุษยวิทยา คือวิชามานุษยวิทยา ไม่ใช่ว่าจะตีความจากความคิดของนักมานุษยวิทยา นักมานุษยวิทยาจะพยายามตีความพฤติกรรมจากความคิดของผู้คนที่เราศึกษา พยายามทำความเข้าใจว่า เขาคิดอย่างไร ทำไมเขาถึงทำอย่างนั้น กรณีของครูบาศรีวิชัย ก็เริ่มต้นจากการเป็นคนข่าม “ข่าม”

⁵ ดู Charles F. Keyes “Fieldwork as History: Letters between Two Researchers in Northeastern Thailand in 1963” (https://www.academia.edu/14214543/Fieldwork_as_History_Letters_between_Two_Researchers_in_Northeastern_Thailand_in_1963).

ในทางภาคเหนือ ความหมายแปลผ่านภาษาไทยกลางจะไม่ชัดเจน หากพยายามแปลเป็นภาษาไทยก็คือการมี “ร่าง” ที่อยู่คงกระพัน หนึ่งเหนียว แต่ผมเข้าใจว่าในทางสังคมภาคเหนือ ความหมายของคำว่า “ข่าม” มันลึกซึ้งกว่านั้น มันหมายถึง ความเป็นคนที่มีความสามารถพิเศษ⁶ แต่ความสามารถอะไรบ้างนั้น ต่างยุคต่างสมัย อาจไม่เหมือนกัน ที่จะเรียกว่าพิเศษ หรือ “คนข่าม” ครูบาศรีวิชัยเริ่มต้นจากการเป็น “คนข่าม” คือมีความสามารถพิเศษ ซึ่งก็ทำให้ได้รับความเคารพนับถือ ชาวบ้านผู้ติดตามให้ความศรัทธา นับถือ และเรียกว่า “ครูบา”

หลังจากสำเร็จการศึกษาจากมหาวิทยาลัยคอร์เนล ระดับปริญญาเอก ในปี 2509 ต่อมาในปี 2510 อาจารย์คายส์ได้รับทุนพร้อมกับ Peter Kunstadter (ต่อไปนี้จะเรียกว่า อาจารย์คุนสตัดเตอร์) มาศึกษาวิจัยกลุ่มชาติพันธุ์ส่วนน้อยที่แม่สะเรียง อาจารย์คุนสตัดเตอร์ศึกษาเกี่ยวกับพวกลัวะ และท่านก็ไปหมู่บ้านเดียวกับที่ผมเคยไปคือบ้านดง แม่สะเรียง เป็นชาวลัวะ ต่อมาได้ตีพิมพ์บทความเกี่ยวกับเรื่องชาวลัวะใน National Geographic (1967) ผมอุตส่าห์ไปหาซื้อในร้านหนังสือเก่า มีรูปลัวะในยุคนั้น (สำคัญและน่าสนใจมาก) อาจารย์คุนสตัดเตอร์ศึกษาการปรับตัวของกลุ่มชาติพันธุ์ชาวลัวะ⁷ อาจารย์คายส์ซึ่งสนใจเรื่องพุทธศาสนาอยู่แล้ว ท่านเลยไปรู้จักสนทนากับพระ เจ้าอาวาสวัดตอนนั้นเป็นเจ้าคณะตำบล (ต่อมาคือเจ้าคณะอำเภอ) ที่แม่สะเรียง คือเจ้าคุณธรรม ก็อาจจะเรียกได้ว่าเป็น “ครูบา” อีกรูปหนึ่งได้ คำว่า “ครูบา”

⁶ ดูเพิ่มเติมใน Andrew Turton. 1991. “Invulnerability and Local Knowledge” *Thai Constructions of Knowledge*. Edited by Manas Chitakasem and Andrew Turton. School of Oriental and African Studies. University of London. 155-182.

⁷ ดู Peter Kunstadter. 1969. “Hill and Valley Populations in Northwestern Thailand”. *Tribesmen and Peasants in Northern Thailand. Proceeding of The First Symposium of the Tribal Research Centre, Chiang Mai, Thailand, 1967*. Tribal Research Centre.

คือคนที่มีความสามารถพิเศษ (เป็นที่เคารพนับถือ) ครูบาศรีวิชัยคือคนที่มี
ความสามารถพิเศษหลายอย่างมาก แต่เจ้าคุณธรรมท่านสนใจเรื่องที่เกี่ยวข้องกับ
คัมภีร์ศาสนา ไบลาณ แล้วก็พาอาจารย์คายส์ขี่ช้างไปตามถ้ำต่างๆ หลายถ้ำ
ที่เก็บคัมภีร์โบราณเหล่านี้ไว้ (ที่แม่สะเรียง ถ้ำน้ำสาละวิน) จนกระทั่งผมมาอ่าน
หนังสือที่ท่านอาจารย์คายส์เป็นคนเขียนเอง ก็ชัดเจนมากขึ้น คือหนังสือชื่อ
Impermanence⁸ เป็นภาษาธรรมะ แปลว่าอนิจจัง

ผมรู้จักท่านอาจารย์คายส์ในฐานะที่เป็นรุ่นพี่ที่มหาวิทยาลัยคอร์เนล
เจอกันครั้งแรกเมื่อผมไปเรียนปริญญาโท แล้วท่านมาบรรยายที่คอร์เนล
หลังจากที่ท่านกลับจากงานสอนหนังสือในฐานะอาจารย์แลกเปลี่ยน โครงการ
Fulbright ที่มหาวิทยาลัยเชียงใหม่แล้ว (ท่านสอนอยู่ที่ภาควิชาสังคมวิทยา
และมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ระหว่างปีพุทธศักราช 2515-2517)
ตอนนั้นที่มหาวิทยาลัยคอร์เนลจะมีวันหนึ่งเป็นวันพุทธัส มักจะจัดให้มีเสวนา
วิชาการ นักศึกษา อาจารย์จะห่อข้าวมากินแล้วมาฟังการบรรยายของวิทยาการ
ที่ผ่านไประหว่างมาที่คอร์เนล แล้วต่อมาผมก็เจอท่านในเวทีประชุมวิชาการ
นานาชาติ ทั้ง International Conference on Thai Studies และ Asian
Studies เจอกันหลายครั้ง แต่ที่เจอครั้งที่สำคัญคือในเวทีประชุมวิชาการ
นานาชาติด้านไทยศึกษา (ICTS) หรือ Thai Studies ได้คุยกันมากหน่อย
Thai Studies ครั้งแรกจัดที่ประเทศอินเดีย ครั้งที่สองมาจัดที่ (กรุงเทพฯ)
ประเทศไทย ครั้งที่สามไปจัดที่ประเทศออสเตรเลีย กรุงแคนเบอร์รา ผมไปร่วม
ประชุมไทยศึกษานี้ทุกครั้ง รวมทั้งครั้งที่ 6 (1996) และครั้งที่ 13 (2017)
ที่เชียงใหม่ ขาดแค่ครั้งเดียวคือที่นครคุนหมิง สาธารณรัฐประชาชนจีน
(ซึ่งเป็นการจัดประชุมครั้งที่สี่)

⁸ Charles F. Keyes. 2020. *Impermanence: An Anthropologist of Thailand and Asia*. Silksworm Books.

ที่ว่ามานั้นเป็นการได้พบปะกับท่านอาจารย์คายส์ ก็ได้พบ (และเข้าใจ) ว่าพอท่านอยู่ที่แม่สะเรียง ท่านก็สนใจเรื่องของเจ้าคุณธรรม สนใจคัมภีร์โบลาน ซึ่งเป็นแหล่งความรู้เกี่ยวกับพุทธศาสนาในล้านนา ท่านก็เลยเดินทางออกค้นหา คัมภีร์ศาสนาเหล่านี้ที่ชาวบ้านหรือบรรดาพระสงฆ์เอาไปเก็บรักษาไว้ตาม ถ้ำต่างๆ (ส่วนหนึ่งอาจมีสาเหตุจากช่วงที่เกิดสงครามระหว่างล้านนากับพม่า) อายุประมาณ 300 กว่าปี คัมภีร์เหล่านี้บอกอะไรกับเรา มันบอกว่าพระสงฆ์ที่เชียงใหม่มีความรู้ความสามารถมาก ผมเองตอนศึกษาในระดับปริญญาโท อ่านคัมภีร์โบลานฉบับที่พระสงฆ์เชียงใหม่เขียนเป็นภาษาบาลี เขียนประวัติศาสตร์ เชียงใหม่เป็นภาษาบาลี ชื่อ ชินกาลมาลีปกรณ์ ขนาดสมาคมบาลีนานาชาติ ถึงกับต้องเอาไปแปลเป็นภาษาอังกฤษ คือแปลบาลี “ตัวเมือง” เป็นบาลี ตัวอักษรโรมัน เพราะว่าต้องการชี้ให้เห็นว่าความสามารถทางบาลีของพระสงฆ์ ทางเชียงใหม่ไม่แพ้ใครเลย แสดงว่าความเจริญทางพระพุทธศาสนาและความสามารถทางบาลีมันมีสูงมาก ดังนั้นคนที่มีความสามารถแบบนี้เรียกว่า เป็น “ครูบา” เหมือนกัน

พระรัตนปัญญาเถระ ผู้เขียน ชินกาลมาลีปกรณ์ อยู่ที่วัดเจ็ดยอด ผมก็อ่านและทำเป็นวิทยานิพนธ์ปริญญาโท อยากจะทราบว่าประวัติศาสตร์ ความคิดของคนในล้านนาเป็นอย่างไร ประวัติศาสตร์ในความคิดของคน ล้านนาเมื่อ 500 ปีที่แล้ว เขามองประวัติศาสตร์อย่างไร คงไม่เหมือนกับเรา เมื่ออ่านผ่านชินกาลมาลีปกรณ์ และตำนานต่างๆ อาจารย์คายส์ในเมื่อท่าน สนใจและไปพบคัมภีร์ศาสนาเหล่านี้ก็ตื่นเต้นมากเลย เพราะพบว่าความรู้ ทางด้านการเขียนวรรณกรรมทางพุทธศาสนาในล้านนานั้นเจริญรุ่งเรืองมาก ก็แสดงให้เห็นว่าพระพุทธศาสนาในล้านนามีอิสระ จึงเกิดการรอกงามทาง ปัญญาในการเขียนคัมภีร์โบลานกันอย่างมากมาย และถือว่าเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ สมัยที่ล้านนารบกับพม่า แล้วพม่าจะกวาดต้อนผู้คนไป สมัยเดียวกับที่กรุงเทพฯ ขึ้นมาตีเชียงใหม่ (ก่อนตั้งกรุงรัตนโกสินทร์) พม่าก็พยายามจะเอาคัมภีร์เหล่านี้ ไปด้วย แต่ว่ากลุ่มพระสงฆ์พากันเอาไปซ่อนไว้ในถ้ำ เพื่อรักษาความเป็นอิสระ

ทางความคิด รักษาพระพุทธศาสนาในล้านนาไว้ ซึ่งผมคิดว่าความคิดที่เป็นอิสระของพระพุทธศาสนาในล้านนามีมานานนับตั้งแต่สมัยนั้นมาแล้ว

จากการที่อาจารย์คายส์ได้ไปพบคัมภีร์ไบเบิลตามถ้ำแถบลุ่มน้ำสาละวิน มันปรากฏชัดเจนในปฏิบัติการต่างๆ ของครูบาศรีวิชัย เพราะครูบาศรีวิชัย ผมคิดว่าท่านเป็นครูบา นอกจากว่าท่านจะมีความสามารถในการระดมคน มาปฏิสังขรณ์วัดวาต่างๆ ถึง 200 กว่าวัด ผมเคยเดินทางไปอำเภอสะเมิง ไปไกลมาก ชื่อตำบลยางเมิน คือเมื่อคุณเดินทาง (จากตัวเมืองเชียงใหม่) ไปถึงที่นั่นก็อยู่(แะ)นานเลย เพราะมันไกลมาก ผมได้ไปทำวิจัยที่นั่น ก็แปลกใจ ชาวบ้านเขาบอกว่าวัดนั้น (คือวัดที่ตำบลยางเมิน) ครูบาศรีวิชัยก็เดินทาง มาปฏิสังขรณ์วัดนั้น นั่นก็คือว่าท่านไม่ได้ไปแค่วัดใกล้ๆ แต่วัดที่ยางเมิน (อำเภอสะเมิง) ท่านก็ไป ก็หมายความว่าความสามารถในการที่จะระดมผู้คน มาปฏิสังขรณ์ พัฒนาวัด บุรณะวัด อันนี้ไม่มีปัญหา

แต่สิ่งที่ผมคิดว่าครูบาศรีวิชัยแสดงถึงความเป็น “คนขาม” และ คนนับถือศรัทธาท่านเป็น “ครูบา” ตรงที่ท่านต้องการรักษาความเป็นอิสระของพระพุทธศาสนาในล้านนาเอาไว้ไม่ว่าจะเป็นประเพณีการห่มผ้าจีวร (ของพระสงฆ์ตามจารีตล้านนา) ก็ดี แต่ที่สำคัญที่สุดคือท่านต้องการให้พระพุทธศาสนาในล้านนา ไม่อยู่ในการควบคุมของคณะสงฆ์ (คือมหาเถรสมาคม ที่เวลานั้นกำลังก่อตั้งขึ้นตามพระราชบัญญัติองค์กรสงฆ์) แบบกรุงเทพฯ เพราะพุทธศาสนาเป็นเรื่องของ spirituality หรือจิตวิญญาณ เมื่อไหร่ที่ถูกควบคุม มันก็ไร้จิตวิญญาณ แม้จะควบคุมให้ตาย มันก็ไม่ทำให้พุทธศาสนาดีขึ้น สังเกตได้ว่าวงการพุทธศาสนาไทยก็เละเทะ ทุกวันนี้ได้อินแต่ข่าวพระกับสีกา ซึ่งอันนี้ก็อยู่ภายใต้การควบคุมของคณะสงฆ์ แต่คณะสงฆ์ไร้ความสามารถที่จะดูแลขนาดนั้น แต่ในสังคมล้านนาจารีต ถึงแม้จะมีสังฆราชา มีตำแหน่งนี้อยู่ แต่โดยทั่วไปแล้ว พุทธศาสนาในล้านนาระดับหมู่บ้าน ต่างเมือง มีอิสระมาก มีลักษณะที่กระจาย

กันไปตามหัวหมวดวัด จะมีรวมกลุ่มกันเป็นหัวหมวดวัด⁹ เพราะแต่ละวัดมักจะมีพระสงฆ์น้อย ดังนั้นถ้าจะทำกิจทางศาสนา พระสงฆ์¹⁰ มักจะไม่ครบ จึงต้องนิมนต์เอาหลายวัดมารวมตัวกัน มาทำกิจทางสงฆ์หรือสังฆกรรมต่างๆ เช่นจะบวชพระก็ต้องไปหลายวัดมารวมตัวกัน มันถึงจะครบองค์ประชุมของคณะสงฆ์ ดังนั้นก็เลยมีอิสระในแง่ที่ว่า มีระบบหัวหมวดวัด หรือว่าเป็นไปตามครูบา (พระอุปัชฌาย์) ก็จะมีสายหรือ “สำนัก” ครูบาหลายสำนัก ดังนั้นความเป็นอิสระส่วนหนึ่งมันจากความสามารถพิเศษของครูบา

แต่ครูบาศรีวิชัยท่านไม่ได้เป็นแค่ “คนขำ” และชาวบ้านยกระดับให้ขึ้นมาเป็น “ครูบา” เท่านั้น ท่านได้กลายมาเป็น “ต้นบุญ” คือการยกระดับจาก “คนขำ” เป็น “ครูบา” และจนมาถึงในระดับ “ต้นบุญ” มันเป็นขั้นของการยกระดับสถานภาพ (ความสามารถ) ถ้าเป็น “คนขำ” หรือ “ครูบา” ก็อาจจะเป็นคนที่มีความสามารถพิเศษ แต่ว่าก็เป็นความสามารถพิเศษในสถานการณ์ปกติ แต่ครูบาศรีวิชัยท่านอยู่ในช่วงบริบทประวัติศาสตร์ของการเปลี่ยนแปลงครั้งใหญ่ คือเหตุการณ์แวดล้อมท่านเกิดขึ้นในช่วงที่มัน “ไม่ปกติ” ดังนั้นท่านจึงใช้ความเป็นคนขำและครูบามาขับเคลื่อนในเรื่องที่ว่าท่านอยากจะเปลี่ยนแปลงอย่างไร ไปทางไหน ซึ่งก็ไม่เปลี่ยนแปลงไปในทางที่พุทธศาสนาล้านนาไร้อิสระ และไปตกอยู่ในความควบคุมของคณะสงฆ์กรุงเทพฯ แต่ท่านต้องการที่จะยังคงความเป็นอิสระของสงฆ์ล้านนา (ทั้งภาษาบนคัมภีร์โบราณ ความคิดจารีตทางศาสนา และระบบหัวหมวดวัด?) เอาไว้

⁹ ดู สมหมาย เปรมจิตต์. 2518. รายชื่อวัดและนิคายสงฆ์โบราณในเชียงใหม่. ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่. เป็นต้น

¹⁰ พระสงฆ์ชาวล้านนาเรียกว่า “ตุ๊” บวชเรียนมาจนอายุครบ 20 ปี และยังไม่สึกจากความเป็นพระ อุทิศตนศึกษาพระธรรมคำสอนและครองสมณะต่อจนมีพรรษามากขึ้น บางรูปอาจไม่สึกเลยตลอดชีวิต ส่วนเนรที่บวชเรียนและศึกษาเพียงไม่กี่ปี ส่วนมากมักสึกออกไปก่อนอายุ 20 ชาวล้านนาเรียกว่า “พระ” ปกติจะยังไม่สามารถประกอบกิจทางสงฆ์ได้ แต่มีเป็นจำนวนมากในแต่ละวัดของหมู่บ้าน

ดังนั้นท่านเป็นต้นบุญ ไม่ใช่เป็นเพราะว่าท่านมีความพิเศษอะไรต่างๆ เท่านั้น แต่การเป็นต้นบุญ คือคนที่มีบทบาทการนำในการเปลี่ยนแปลง

อาจารย์คายส์เองเมื่อมาศึกษาสังคมภาคเหนือ มาอยู่ที่แม่สะเรียง และพบคัมภีร์ไบเบิลต่างๆ เหล่านี้ มีหลายเรื่องที่ท่านศึกษาและนำมาเขียน เรื่องที่น่าสนใจมากคือ “Buddhist Pilgrimage Centers and the Twelve-Year Cycle” (ในวารสาร History of Religions. 1975) ซึ่งเป็นเรื่องการจาริกแสวงบุญ ของชาวล้านนาไปตามพระธาตุต่างๆ ตามปีเกิด บทความที่ท่านเขียนอีกชิ้นหนึ่ง(เกี่ยวกับครุบาศรีวิชัย)คือ “Millennialism, Theravada Buddhism, and Thai Society” (ในวารสาร The Journal of Asian Studies. 1977) คือเรื่องของขบวนการฟื้นฟูศาสนาในสังคมชาวนาไทย ซึ่งการฟื้นฟูศาสนา โดยปกติแล้วนักมานุษยวิทยาจะศึกษาเฉพาะสังคมขนาดเล็ก แต่ครุบาศรีวิชัย เป็น “ต้นบุญ” หรือเป็น (ผู้นำเชิงสัญลักษณ์ของขบวนการ) Millenarian Movement อันเป็นขบวนการฟื้นฟูศาสนาซึ่งเกิดขึ้นในสังคมที่มีความซับซ้อน กว่า ดังนั้นปฏิบัติการเช่นนั้นของครุบาศรีวิชัยในแง่ที่เป็น “ต้นบุญ” มันคือการขับเคลื่อนการเปลี่ยนแปลงเพื่อรักษาความเป็นอิสระของพุทธศาสนาล้านนา ให้อยู่ดำรงความเป็นมิจิตวิญญาน ไม่ใช่พุทธศาสนาที่อยู่ภายใต้การควบคุมของ คณะสงฆ์ ที่ออกกฎเกณฑ์ทางวินัยปฏิบัติ โดยไม่สนใจเรื่องของจิตวิญญาน ศาสนา คือความเชื่อ ความรู้สึกทางจิตใจ ซึ่งอันนี้เป็นเรื่องที่สำคัญมาก ดังนั้น การที่ท่านครุบาศรีวิชัยไปบูรณปฏิสังขรณ์วัดต่างๆ มันไม่ใช่เป็นแค่กิจกรรม ทางรูปธรรมเท่านั้น แต่ศาสนสถาน สิ่งสร้างทางรูปธรรมเหล่านั้นมันสะท้อน ให้เห็นว่าท่านให้ความสำคัญกับจิตวิญญาน และจิตวิญญาน(ของพุทธศาสนา ล้านนา)เหล่านั้นมันรวมตัวอยู่ในวัด ศาสนสถานต่างๆ และถ้าไม่มีวัดเหล่านี้ ก็ไม่สามารถที่จะมีพื้นที่ของจิตวิญญาน

ตรงจุดนี้ผมคิดว่ามันตรงกับความคิดสองสามประการในทางมานุษยวิทยานักมานุษยวิทยา Victor Turner จะเรียกปฏิบัติการแบบนี้ว่า liminality หรือ “พื้นที่ที่สาม” พื้นที่ที่อยู่ตรงกลาง พื้นที่ที่ทอดหัวโขน พื้นที่แบบลูกผีลูกคน เป็น “พื้นที่” ที่อยู่ระหว่างการเปลี่ยนแปลงในทางพิธีกรรม เช่น การจะบวชพระจากฆราวาสไม่ใช่จะได้เป็นบรรพชิตเลย แต่คนที่บวชจะต้องเป็น “นาค” ก่อนพูดอีกอย่างหนึ่ง liminality ก็คือการเป็นนาค การกลายเป็นนาค คุณมีอิสระ คุณยังไม่เป็นอะไรชัดเจน ดังนั้นการมีจิตวิญญาณ มันจะคล้ายๆ กับมีอิสระ และมีความสร้างสรรค์ แต่พอเป็นบรรพชิตแล้ว อยู่ภายใต้วินัยที่เคร่งครัดมาก อาจจะขาดความสร้างสรรค์และอิสระไป ผมคิดว่าปฏิบัติการของครูบาศรีวิชัย เป็นปฏิบัติการอันดำรงอยู่ในสภาวะที่ Victor Turner เรียกว่า liminality อันนี้ก็เป็นด้านหนึ่ง

แต่ถ้ามองแบบ Max Weber และอันนี้ก็ไปตรงกับบทความหนึ่งของอาจารย์คายส์ ซึ่งผมชอบมาก ที่ท่านเขียนเกี่ยวกับภาคอีสาน ตอนหลังคนหันมาอ่าน Max Weber กันใหม่เยอะ มองหา concept ใหม่ๆ ในหนังสือ Sociology of Religion ทั้งเล่มหนาмаก ยาวประมาณ 280 กว่าหน้า ที่นี้ถ้าอ่านแค่ 270 หน้าจะพบเพียงว่า Max Weber พูดถึงความมีเหตุมีผล (หมายถึงการกระทำอย่างมีเป้าหมาย) แต่พอผ่านไปถึงหน้า 271 เราจะเห็นมากขึ้นว่า Max Weber พูดถึงประเด็นสำคัญของขบวนการทางศาสนาว่า แม้โลกจะกำลังจะเดินเข้าสู่โลกแห่งการมีเหตุมีผล มนุษย์มีการกระทำอย่างมีเป้าหมาย โลกจะเปลี่ยนไปให้ความสำคัญกับ “เรื่องทางโลก” (Secularity) มากกว่าเรื่องทางธรรม (Spirituality) มากขึ้นเรื่อยๆ แล้วก็ตาม แต่ Max Weber เตือนไว้ว่า แม้ว่าโลกจะให้ความสำคัญกับเรื่องทางโลกมากกว่าเรื่องทางธรรม มากขึ้นสักปานใดก็ตาม ความมีจิตวิญญาณของผู้คนไม่ได้หายไปไหน มันยังคงดำรงอยู่เสมอ จากความคิดของ Max Weber เรื่อง “ความหลงใหลในจิตวิญญาณ”

ภายหลังนักวิชาการก็ได้มาตีความว่า Max Weber ต้องการจะพูดถึงเรื่อง secular strategy of spirituality คือเรื่องของจิตวิญญาณมันไม่ใช่เรื่องทางธรรมเท่านั้น อาจจะเป็นเรื่องทางโลกก็ได้ ดังนั้นในกรณีของครูบาศรีวิชัย ท่านใช้ spirituality เป็นกลยุทธ์ทางโลก เพื่อต่อสู้กับการแผ่ขยายอำนาจเข้ามาของรัฐสยาม โดยเฉพาะอย่างยิ่งในการเข้ามาเกณฑ์แรงงาน เพราะว่าทางภาคเหนือ(แต่เดิม) ไม่ใช่มีแค่การบวชพระสงฆ์เท่านั้น แต่คนให้ความสำคัญกับบวชลูกแก้ว (หรือบวชเณร) คือถ้าเกิดเกณฑ์คนไปเป็นทหารแรงงานเรื่อย ๆ แบบนี้ มันจะหาคนบวชพระสงฆ์ หรือ “เป็กตู้” ไม่ได้ ดังนั้นท่านต้องการที่จะรักษาเรื่องของ spirituality ทางพิธีกรรมเหล่านี้เอาไว้ อันนี้ถึงแม้จะใช้ spirituality แต่มันกลายเป็นกลยุทธ์ทางโลก คือกลยุทธ์ที่เอามาคัดค้านการเกณฑ์แรงงาน (และเกณฑ์คนไปเป็นทหาร) ของสยาม

ดังนั้นเรื่องของ secular strategy of spirituality ซึ่งเป็น concept ที่ถอดออกมาจากความคิดของ Max Weber ผมคิดว่า(น่าจะ)ตรงใจอาจารย์ คายส์อย่างมาก และตรงมากที่สุด ผมอ่านพบในบทความของท่าน ในวารสาร The Journal of Asian Studies (1983) ชื่อ “Economic Action and Buddhist Morality in a Thai Village” ซึ่งเป็นสิ่งที่ Max Weber เขียนมาตลอด กล่าวคือศาสนาเป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับเศรษฐกิจ เพราะหลายคนมักจะคิดง่ายๆ ว่าเรื่องเศรษฐกิจเป็นเรื่องทางโลก ศาสนาเป็นเรื่องทางธรรม สองเรื่องมันมาบรรจบกันไม่ได้ แต่ Max Weber บอกว่าไม่ใช่ จึงเขียนหนังสือเรื่อง The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism (1905) เพื่อต้องการจะชี้ให้เห็นว่า “ศาสนากับเศรษฐกิจ” เป็นเรื่องเดียวกัน มันเกี่ยวข้องกัน Max Weber เน้นมากเลย อาจารย์คายส์คงตีความกับแนวคิดของ Max Weber ตรงนี้ ซึ่งก็น่าจะเรียนรู้มาจากอาจารย์ที่ปรึกษาของผม (คืออาจารย์เคิร์ช)

ท่านเขียนบทความเรื่องนี้ ส่วนหนึ่งมาจากตอนที่ท่านกลับไปเยี่ยมหมู่บ้าน (บ้านหนองต้น ทิมหาสารคาม) ราวปี 2519 ซึ่งตอนนั้นก็ไปพบเหตุการณ์กรณีที่ดินรัฐบาลมาเวนคืนที่ดินหมู่บ้านบางส่วนเพื่อจะเอาไปสร้าง

โรงเรียนอาชีวะ ชาวบ้านที่ถูกเวนคืนที่ดินก็โกรธมาก ก็ลุกขึ้นต่อต้านการเวนคืนที่ดินครั้งนั้น แม้ว่าจะเอาไปสร้างสาธารณประโยชน์ แต่ก็เดือดร้อนเพราะไม่มีที่ทำนา อาจารย์คายนัสพบว่า หากชาวบ้านที่สูญเสียที่ดินจากการเวนคืนแล้วลุกขึ้นต่อต้านรัฐบาล อันนี้ก็ตรงกับแนวคิดเรื่อง rationality ที่ Weber เสนอ คือเป็น “การกระทำอย่างมีเป้าหมาย” คือเมื่อสูญเสียที่ดินก็ต้องออกไปต่อต้าน ทว่าการต่อต้านของชาวบ้าน (ซึ่งเป็น rationality แบบหนึ่ง) อาจารย์คายนัสไม่สนใจเท่าไร เพราะว่ามันตรงไปตรงมา แต่ในบทความที่น่าสนใจคือ ท่านพบว่าคนที่ไม่สูญเสียที่ดินแต่ก็ออกไปต่อต้าน (ไม่ได้สูญเสียที่ดิน) ทำไมถึงไปต่อต้าน?

มีหนังสือของ James C. Scott เรื่อง *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia* (1976) ถกเถียงถึงเรื่อง “ชาวนามีเหตุผล” (เช่นเรื่องชาวนาอีสานเพราะเสียที่ดินจึงรวมตัวกันออกไปต่อต้านรัฐ ข้างต้น) แต่ James Scott เสนอไปคนละทางเลย เขาเสนอว่า ชาวนากบฏ เพราะผิดหวังที่ผู้ปกครองไม่คุ้มครองดูแลพวกเขา อันนี้ Scott พูดในกรณีของชาวนาในเวียดนาม ช่วงหลังจากเปลี่ยนระบอบ จักรพรรดิจากการเข้ายึดครองของอาณานิคมฝรั่งเศส ตอนยังมีจักรพรรดิอยู่ ปีไหนข้าวยากมากแพง จักรพรรดิจะเก็บภาษีจากชาวนาน้อยลง ยึดหยุ่นได้ แต่พออาณานิคมฝรั่งเศสเข้ามาปกครองแทน ใช้ระบบเก็บภาษีอัตราตายตัว ข้าวยากมากแพง ปีไหนฝนฟ้าไม่ตกต้องตามฤดูกาล ปีไหนข้าวยากมากแพง ก็ยังเก็บภาษีเท่ากัน ชาวนาเวียดนามก็โกรธและผิดหวังกับการอุปถัมภ์ของรัฐอาณานิคม เลยลุกขึ้นกบฏ ดังนั้นคำอธิบายเรื่องการลุกขึ้นกบฏของชาวนาก็อธิบายได้ทั้งสองแบบ คือ “ชาวนามีเหตุผล (ต่อต้านรัฐเพราะสูญเสียที่ดิน)” หรือ “ชาวนาต่อต้านการถูกกดขี่ขูดรีดเพราะผิดหวังจากอำนาจอุปถัมภ์ของรัฐ” แต่อาจารย์คายนัสบอกว่า แกไม่เห็นด้วยกับคำอธิบายทั้งสองแบบ (ดังกล่าวข้างต้น) อาจารย์คายนัสตั้งคำถามว่า “ชาวนาที่อีสานกบฏเพราะอะไรกันแน่ สำหรับกลุ่มคนที่ไม่สูญเสียที่ดิน?”

สำหรับอาจารย์คายส์ ชาวนาที่ภาคอีสาน คนที่ไม่สูญเสียที่ดินจากการเวนคืนก็ลุกขึ้นมาต่อต้านรัฐบาลไทยด้วยเหมือนกัน ท่านถามว่า “ลุกขึ้นมาทำไม?” คงไม่ใช่เพราะความผิดหวัง หรือเพื่อปกป้องผลประโยชน์ (อย่างมี “เหตุผล”) แน่ อาจารย์คายส์เสนอว่า การที่ชาวนาอีสานที่ไม่ได้สูญเสียที่ดินลุกขึ้นมาต่อต้านรัฐก็เพราะว่า พวกเขาตีความว่า (การเวนคืนที่ดิน) มันไม่เป็นธรรม ตามคติของพุทธศาสนา คนที่เป็นพุทธศาสนิกชนโดยเฉพาะชาวบ้านสิ่งที่สำคัญที่สุดก็คือการทำบุญ ดังนั้นการที่คนสูญเสียที่ดิน (จากการเวนคืนของรัฐบาลที่แม้จะเอาไปสร้างโรงเรียนอาชีวะ) ก็จะไม่มีการปลุกข้าว เพื่อหาปัจจัยมาทำบุญ การที่รัฐบาลทำแบบนี้มันทำให้เกิดการสกัดกั้นความสามารถในการทำบุญของเขา ดังนั้นชาวนากลุ่มที่ไม่ได้สูญเสียที่ดิน ก็เห็นว่ากลุ่มที่สูญเสียที่ดินจะไร้ความสามารถในการทำบุญ เขาก็เลยต้องเข้ามาร่วมการต่อต้านรัฐบาลไทย(ในสมัยนั้น)ด้วย

ที่กล่าวมา(ข้างต้น)ก็เพื่อชี้ให้เห็นตัวอย่างการตีความความคิดในศาสนา (ผ่านงานศึกษาของอาจารย์คายส์) เรื่องที่ผมใช้คำว่า secular strategy of spirituality หรือการเอาเรื่องจิตวิญญาณมาแปลเป็นกลยุทธ์ทางโลก เพราะการที่ชาวบ้านเขามีจิตวิญญาณแบบพุทธศาสนา คือการทำบุญ เขาจึงสามารถนำมาใช้เป็นกลยุทธ์ทางโลกในการออกไปต่อต้านรัฐ

ผมคิดว่าสิ่งที่ทั้งท่านครูบาศรีวิชัยและอาจารย์คายส์ แม้ว่าจะอยู่กันคนละยุค คนละสมัย แต่ทั้งสองท่านมองพุทธศาสนาคล้ายคลึงกันในแง่ที่ว่า พุทธศาสนามี spirituality หรือ “จิตวิญญาณ” อยู่ และจิตวิญญาณเหล่านี้ไม่ใช่เพียงเป็นเรื่องที่เกิดขึ้นในปริมนทลทางศาสนา แต่จิตวิญญาณในทางศาสนาสามารถแปลเป็น “เรื่องทางโลก” ได้ ซึ่งอาจารย์คายส์ก็ได้ชี้ให้เห็นในบทความ (เรื่อง “Economic Action and Buddhist Morality in a Thai Village” ข้างต้น) กรณีของครูบาศรีวิชัย ท่านได้แสดง (จิตวิญญาณของพุทธศาสนาที่ท่านนับถือศรัทธา) ผ่านการต่อต้านการเข้ามาเกณฑ์แรงงาน

หรือเกณฑ์ทหารของรัฐบาลสยาม คือปรับใช้ spirituality ผ่านการปฏิสังขรณ์ วัฒนาอารามต่างๆ ท่านก็เลยสามารถยกระดับจากการเป็นแค่ “คนข้าม” และ “ครูบา” ไปเป็น “ต้นบุญ” ครูบา (ซึ่งมีอยู่ทั่วไปมากมายในพุทธศาสนาล้านนา) ที่จะยกระดับไปเป็นต้นบุญได้ มันต้องมีศักยภาพความสามารถอีกชั้นหนึ่ง คือ ต้องมีการเปลี่ยนแปลง และสามารถแปล “จิตวิญญาณศาสนา” ให้เป็นกลยุทธ์ ทางโลกได้ เพราะเรื่องในทางโลก หมายถึงว่าเป็นการขับเคลื่อน เผชิญกับการเปลี่ยนแปลง หรือต่อสู้กับการเปลี่ยนแปลงที่ไม่พึงประสงค์

ดังนั้นคนที่ภาคอีสาน (ตามที่อาจารย์คายส์อธิบายตีความ) ที่ไม่ได้สูญเสียที่ดินก็ใช้ “จิตวิญญาณศาสนา” มาเป็นแรงผลักดันให้พวกเขาลุกขึ้นมา เป็นแรงต่อต้านรัฐ มันก็ตรงกับครูบาศรีวิชัยที่ท่านก็ใช้เรื่อง spirituality ใน พุทธศาสนา มาคัดค้าน หรือตีแผ่ แสดงอารยะขัดขืน ต่อการเข้ามาคุกคาม ของคณะสงฆ์สยามในสมัยนั้น ท่านถึงต้อง “ต้องอธิกรณ์” หลายครั้ง ผมคิดว่า ตรงนี้ เมื่อได้มาอ่านงานศึกษา แล้วยังมีส่วนช่วยเป็นที่ปรึกษางานวิทยานิพนธ์ (เรื่องต้นบุญแห่งล้านนา) ให้ โสภา ชานะมูล ผมจึงชี้ให้เห็นความสำคัญของ มานุษยวิทยาในวิชาประวัติศาสตร์ คือให้เห็นความสำคัญของคติท้องถิ่น พยายามจะทำให้เห็นว่ามานุษยวิทยาจะมีประโยชน์มากในการอ่านข้อมูล ประวัติศาสตร์ท้องถิ่น

ส่วนกรณีของครูบาศรีวิชัยและอาจารย์คายส์ ถือเป็นตัวอย่งที่ดีที่เรา จะเรียนรู้ว่าทั้งสองท่านได้เชื่อมโยงเศรษฐกิจกับศาสนา เรื่องทางโลกกับทางธรรม ให้มาเชื่อมโยงกันได้ แม้ว่าถ้าดูอย่างผิวเผินจะดูขัดแย้งกัน แต่เมื่อลองนึกกลับไป จะเห็นว่าความย้อนแย้งกันเองนั้น กลับกลายเป็นพลังที่ทำให้ครูบาศรีวิชัย รวมผู้คนจำนวนมากกลายเป็นการเคลื่อนไหวทางสังคม ปฏิบัติการของ ครูบาศรีวิชัยเราอาจมองว่าเป็นขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมแบบใหม่

อาจารย์คายส์ก็เช่นกัน เมื่อท่านเห็นความย้อนแย้ง (เรื่องชวานาอีสาน ต่อต้านรัฐ) ท่านก็นำมาเขียนเป็นบทความ ท่านบอกว่าถ้าเราจะเข้าใจชวานา ในภาคอีสาน ต้องเอาจิตวิญญาณในพุทธศาสนาเข้ามาอธิบาย แล้วคนที่มิชีวิต

อยู่ในจักรวาลแบบพุทธศาสนาเถรวาท เขาตีความพุทธศาสนากันอย่างไร อาจารย์คายส์บอกว่าศาสนาพุทธเป็นของชาวบ้าน ไม่ใช่เป็นของพุทธทาส หรือคณะสงฆ์ พุทธศาสนาของชาวบ้านอีสานต้องแสดงออกผ่านการทำบุญ ถ้าไม่ได้ทำบุญ งานบุญในภาคอีสาน บุญ 12 เดือน ถ้าไม่ได้ร่วม ไม่ได้ทำบุญ มันอยู่เป็นคนไม่ได้ ดังนั้นคนอื่น (ชาวนาที่ไม่สูญเสียที่ดิน) ที่เขาเห็นพวกพ้อง ทำบุญไม่ได้ มันนิ่งเฉยไม่ได้ เพราะมันเป็นจิตวิญญาณของคนที่นี่นับถือ พุทธศาสนา ดังนั้นการลุกขึ้นมาต่อสู้ของคนที่ไม่ได้สูญเสียที่ดินที่อาจารย์คายส์ เขียนขึ้นมา ผมถือว่าเป็นการ “ค้นพบ” ในเชิงวิชาการอันสำคัญยิ่ง เป็นการอ่านข้อมูลจากงานภาคสนามที่ใช้ทฤษฎี ถึงแม้ว่าจะเป็นทฤษฎีมาจากอารยธรรม ตะวันตกจาก Max Weber แต่เมื่อเอามาตีความผ่านความรู้สึกนึกคิด subjectivity ของคนในท้องถิ่น (สังคมชาวนาอีสาน) ท่านสามารถนำมา หลอมรวมกันได้อย่างสวยงามลงตัว¹¹

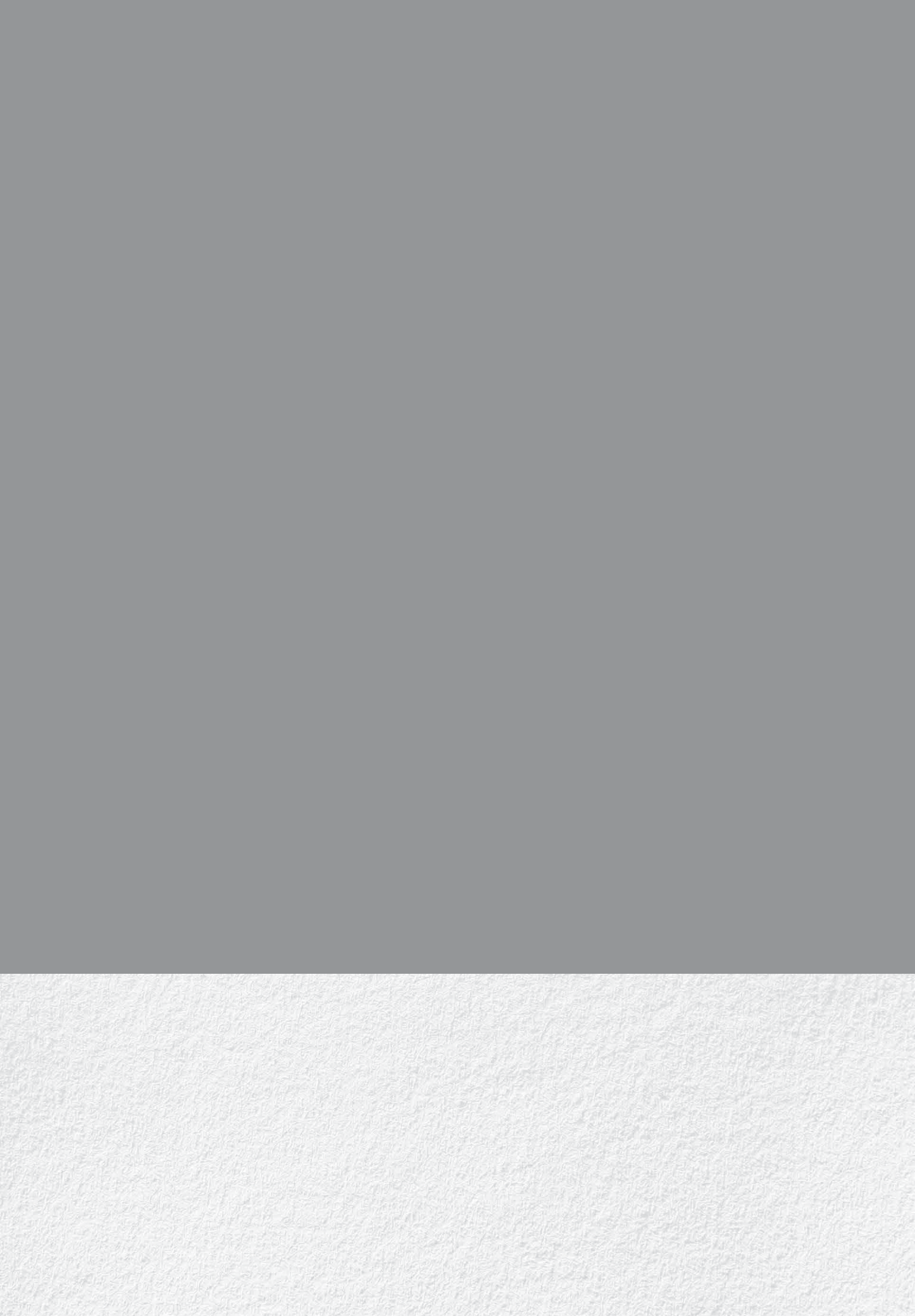
ผมคิดว่าทั้งครูบาศรีวิชัยและอาจารย์คายส์ เป็นตัวอย่างสำคัญที่ได้ แสดงให้เห็นถึงการหลอมรวม การตีความเรื่องทางโลกและทางธรรมเข้าหากัน ได้อย่างกลมกลืน จนสิ่งที่ขัดแย้ง หรือที่เรียกว่าความย้อนแย้งต่างๆ ถึงแม้จะ มีอยู่ ทว่าเมื่อถูกดึงให้มาบูรณาการเข้าหากันได้ มันก็กลับกลายเป็นพลัง และ ผมคิดว่าพลังที่ครูบาศรีวิชัยได้สร้างไว้¹² และพลังทางวิชาการของอาจารย์คายส์

¹¹ อ่านเพิ่มเติม ความคิดและงานเขียนที่อาจารย์คายส์อภิปรายถึง Max Weber กับมานุษยวิทยา ใน Charles F. Keyes. 2002. “Weber and Anthropology”. *Annual Review of Anthropology*. Vol.31. 233-255.

¹² อ่านเพิ่มเติมชีวประวัติครูบาศรีวิชัย และรวมงานเขียนที่อภิปรายตีความ เหตุการณ์ ปฏิบัติการ คุญูปการ ตลอดจนผลสะท้อนจากกรณีศึกษาครูบาศรีวิชัยได้ใน วสันต์ ปัญญาแก้ว และชัยพงษ์ สำเนียง บรรณาธิการ. 2561. *รำลึก 140 ปี ชาตกาล ครูบาศรีวิชัย*. ภาควิชา สังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ร่วมกับสำนักพิมพ์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ และมูลนิธิสถาบันครูบาเจ้าศรีวิชัย

ได้สร้างไว้ ถือเป็นคุณูปการที่ผมได้รับมาใช้เป็นบทเรียนสำหรับการดำเนินชีวิต การสอน การทำงานวิชาการมาจนถึงทุกวันนี้

เท่าที่ให้มาพูดเรื่องครูบาศรีวิชัยและอาจารย์คายส์ในวันนี้ ผมจึง ถือเป็น การพูดตอบแทนบุญคุณทั้งสองท่าน ที่สอนให้ผมรู้ว่า พลังทางสังคม พลังทางวัฒนธรรม นั้นเกิดมาได้อย่างไร



เกี่ยวกับ
ผู้เขียน

ออมรา พงศาพิชญ์

- Ph.D. (Anthropology) University of Washington. Seattle. USA. 1974
- ศาสตราจารย์กิตติคุณ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
ศึกษาระดับปริญญาเอก ภายใต้การให้คำปรึกษา
ของศาสตราจารย์ชาร์ล คายส์
- ลูกศิษย์มานุษยวิทยาชาวไทยคนแรกของ
อาจารย์คายส์

นิติ ภาวิศรพันธุ์

- Ph.D. (Anthropology) Australian National University. Canberra. Australia. 1997
- ศาสตราจารย์ ภาควิชาสังคมวิทยาและ
มานุษยวิทยา คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์
มหาวิทยาลัย (เกษียณ)
- กัลยาณมิตรของอาจารย์คายส์ รู้จักอาจารย์คายส์
ตั้งแต่สมัยเรียนปริญญาเอกที่แคนเบอร์รา

ปีนแก้ว เหลืองอร่ามศรี

- Ph.D. (Anthropology) University of Washington. Seattle. USA. 2000
- ศาสตราจารย์ภาควิชาสังคมวิทยา และมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
- ศึกษาในระดับปริญญาเอก ภายใต้การให้คำปรึกษาของศาสตราจารย์ชาร์ล คายส์ เป็นลูกศิษย์ มานุษยวิทยาชาวไทยของอาจารย์คายส์

รัตนา ไตรสกุล

- Ph.D. (Anthropology) University of Washington, Seattle. USA. 1997
- Lecturer at Tokyo Metropolitan, Rikkyo, and Seijo Universities in Tokyo, Japan
- ศึกษาในระดับปริญญาเอก ภายใต้การให้คำปรึกษาของศาสตราจารย์ชาร์ล คายส์ เป็นลูกศิษย์ มานุษยวิทยาชาวไทยของอาจารย์คายส์

อนุสรณ์ อุณโณ

- Ph.D. (Anthropology), University of Washington. Seattle. USA. 2011
- รองศาสตราจารย์ คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
- ศึกษาในระดับปริญญาเอก ภายใต้การให้คำปรึกษาของศาสตราจารย์ชาร์ล คายส์ เป็นลูกศิษย์ มานุษยวิทยาชาวไทยคนสุดท้ายของอาจารย์คายส์

ยศ สันตสมบัติ

- Ph.D. (Anthropology) University of California at Berkeley. California. USA. 1985
- ศาสตราจารย์เกียรติคุณ ภาควิชาสังคมวิทยา และมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
- กัลยาณมิตรของอาจารย์คายส์ ที่คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

ประสิทธิ์ สปรีชา

- Ph.D. (Anthropology), University of Washington. Seattle. USA. 2001
- รองศาสตราจารย์ ภาควิชาสังคมศาสตร์
กับการพัฒนา คณะสังคมศาสตร์
มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
- ศึกษาในระดับปริญญาเอก ภายใต้การให้คำปรึกษา
ของศาสตราจารย์ชาร์ล คายส์ เป็นลูกศิษย์
มานุษยวิทยาชาวไทยของอาจารย์คายส์

ชยันต์ วรรณะภูติ

- Ph.D. (International Development Education)
Stanford University. California. USA. 1984
- ผู้อำนวยการศูนย์ภูมิภาคศึกษาด้านสังคมศาสตร์
และการพัฒนาอย่างยั่งยืน (Regional Center
for Social Science and Sustainable
Development) คณะสังคมศาสตร์
มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
- กัลยาณมิตรของอาจารย์คายส์ ที่คณะสังคมศาสตร์
มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ทำงานวิชาการกับ
อาจารย์คายส์ โดยเฉพาะในประเทศไทย ลาว
และเวียดนาม ทั้งสองท่านเป็นมิตรที่ดีต่อกัน
นานกว่า 5 ทศวรรษ

อานันท์ กาญจนพันธ์ุ

- Ph.D. (Anthropology) Cornell University.
Ithaca. USA. 1984
- ศาสตราจารย์เกียรติคุณ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
- กัลยาณมิตรของอาจารย์คายส์
ที่คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
- “รุ่นน้อง” ของอาจารย์คายส์ที่มหาวิทยาลัย
คอร์แนล

วสันต์ ปัญญาแก้ว

- Ph.D. (Anthropology) The Australian
National University. Canberra.
Australia. 2006
- รองศาสตราจารย์ ภาควิชาสังคมวิทยาและ
มานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์
มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
- นักมานุษยวิทยาที่อาจารย์คายส์ “บวช” ให้
ทำงานวิจัยหลังปริญญาเอก
ภายใต้การให้คำปรึกษาของอาจารย์คายส์หลายปี

ภาพปกและภาพประกอบในหนังสือเล่มนี้ มาจาก Keyes Photographs Thailand
1960s Collection

W ResearchWorks Archive. University of Washington, Seattle

<https://digital.lib.washington.edu/researchworks/handle/1773/16630>

1. ภาพปก: ชาร์ล คายส์ และลูกชาย แม่สะเรียง เมษายน พ.ศ. 2511
2. ภาพปกใน: ชาร์ล คายส์ มหาสารคาม มกราคม พ.ศ. 2507
3. ภาพค้นคำนำ: ชาร์ล คายส์ และเจน คายส์ ทำบุญเลี้ยงพระ วันเกิดครบรอบ 2 ปี ของลูกชาย แม่สะเรียง กรกฎาคม พ.ศ. 2511
4. หน้า 1. ชาร์ล คายส์ และลูกชาย แม่สะเรียง เมษายน พ.ศ. 2511
5. หน้า 10. ชาร์ล คายส์ อุ้มลูกชายซื่อในขบวนแห่รอบวัด มหาสารคาม พฤศจิกายน พ.ศ. 2510
6. หน้า 11. ชาร์ล คายส์ และลูกชาย แม่สะเรียง กรกฎาคม พ.ศ. 2511
7. หน้า 16. การเดินทางสำรวจของชาร์ล คายส์ และเจ้าคณะอำเภอแม่สะเรียง เพื่อค้นหา เอกสารโบราณ ในถ้ำข้างแม่น้ำสาละวิน มิถุนายน พ.ศ. 2511
8. หน้า 17. พระ เณร และชาวกะเหรี่ยงพุทธ แม่สะเรียง มิถุนายน พ.ศ. 2511
9. หน้า 24. ชาร์ล คายส์ ทดสอบเครื่องบินที่เสี่ยงงานสนาม มหาสารคาม พ.ศ. 2510
10. หน้า 48. ชาร์ล คายส์ ร่วมวงอาหารกับชาวบ้าน กลางทุ่งนา มหาสารคาม มีนาคม พ.ศ. 2507
11. หน้า 76. ชาร์ล คายส์ นุ่งผ้าโสร่งไผ่ยืนอยู่หน้าบ้าน มหาสารคาม ตุลาคม พ.ศ. 2506
12. หน้า 98. ชาร์ล คายส์ และชาวบ้าน ที่โรงสีข้าว มหาสารคาม มกราคม พ.ศ. 2507
13. หน้า 142. ช้างและควาญช้างเตรียมตัวออกเดินทาง จากบ้านขุนแม่ต๊อบ ตำบลบ้านกาศ แม่สะเรียง ระหว่างการเดินทางค้นหาเอกสารโบราณข้างแม่น้ำสาละวิน มิถุนายน พ.ศ. 2511
14. หน้า 176. ชาวลัวะยืนมองดูกิจกรรมที่โรงเรียนบ้านดง ตำบลห้วยห้อม แม่ลาน้อย มกราคม พ.ศ. 2511
15. หน้า 242. เจ้าคณะอำเภอ พระ เณร และชาวกะเหรี่ยงพุทธ แม่สะเรียง มิถุนายน พ.ศ. 2511
16. หน้า 268. ที่ราบลุ่มแม่น้ำยวม แม่สะเรียง ธันวาคม พ.ศ. 2510
17. ภาพปกหลัง: ชาร์ล คายส์ เจ้าคณะอำเภอ และผู้ติดตาม ยืนอยู่บนฝั่งแม่น้ำสาละวิน แม่สะเรียง มิถุนายน พ.ศ. 2511





หนังสือเล่มนี้รวมบทความรำลึก
และบทความวิชาการ จากกัลยาณมิตร
และลูกศิษย์ลูกหาของชาร์ล คายส์ เพื่อทิ้งระลึกถึง
และแสดงสืบทอดคุณูปการต่าง ๆ
จาก “ชีวิตและงาน” ของท่าน
ที่มีต่อผู้คนและสังคมไทย สมดังที่ครั้งหนึ่ง
ท่านเคยถูกกล่าวถึงและแนะนำให้รู้จัก

**“ดร.ชาร์ล เอฟ คายส์
มิตรสหายของชาวไทย”**

